

Ks. JERZY CUDA

Uniwersytet Śląski w Katowicach

## TEOLOGIA – HERMENEUTYKA – ANTROPOLOGIA\*

„Teologia fundamentalna powinna wykazać wewnętrzną zgodność między wiarą a jej fundamentalną potrzebą wyrażania się za pośrednictwem rozumu zdolnego dać swoje przyzwolenie w sposób całkowicie wolny”. Tak określone w punkcie 67 encykliki *Fides et ratio* (FR) badawcze zadanie teologii fundamentalnej realizuje aktualny pluralizm jej formalno-merytorycznych paradygmatów.

Z wybranej problematyki sympozjum wynika, że refleksja nad jej teologiczną aktualnością powinna uwzględnić narastające zainteresowanie hermeneutycznym paradygmatem fundamentalnoteologicznych poszukiwań, inspirowanych „antropologicznym zwrotem” współczesnej refleksji teologicznej. Teologia jako hermeneutyka staje się antropologią. Skomplikowanym „tekstem”, który usiłuje zrozumieć, jest historyczna egzystencja człowieka.

Motywacji do ustawienia teologicznych badań w takim antropologicznym horyzoncie należy także szukać w historii refleksji nad koncepcją hermeneutyki, do której XX w. wniósł postulat radykalnej zmiany ujmowania problematyki „rozumienia”. Kojarzona dotąd ze „sztuką” („ars”), poszukującą różnych technik interpretacji tekstów, hermeneutyka, reagując, między innymi, na przemysłenię fenomenologii i egzystencjalizmu, zmierza do zrozumienia samej istoty „rozumienia”, któremu nie wystarcza już aspekt ludzkiego „agere”.

Dostrzega się coraz bardziej, że proces rozumienia, stanowiący o oryginalności ludzkiego „esse”, nie przebiega „na zewnątrz” człowieka, lecz jest komponentem jego bytu. Chociaż w tej „ontologicznej teorii rozumienia”<sup>1</sup> jest wyczuwana „implicite” problematyka tożsamości człowieka, „explicite” rezygnuje się z jej rozważania, co ma stanowić konsekwencję niezamykalnego otwarcia wszystkich hermeneutycznych interpretacji, pozbawionych możliwości dotarcia do „ostatecznych” informacji antropologicznych. Dla tej aporycznej opcji proponowana w *Fides et ratio* definicja człowieka („... »człowiek«, czyli ten, kto »zna samego siebie«) jest więc utopią, domagającą się realizacji niewykonalnego historycznie zadania. Jednak treść tej definicji jest wpisana w scenariusz dramatu, którego bohaterami

\* Treść referatu wygłoszonego podczas Sympozjum Teologii Fundamentalnej („Tożsamość człowieka a jego postawa prospołeczna”, Katowice 22–24 IX 2003). Do publikacji przygotowano tekst z pewnymi zmianami.

<sup>1</sup> Por. A. B r o n k, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 132 n.

są także współcześni „posthumanieści”. Ich antropologiczne refleksje, inspirowane często filozofią Nietzschego, unoszą się wyzwajająco nad („über”) całokształtem historycznych prób samorozumienia człowieka. Niestety, jak dotąd, teoretyczny optymizm fascynacji tą antropologiczną wolnością nie jest wiarygodnie potwierdzony jej praktyczno-społecznymi konsekwencjami. Jeżeli w chaosie „słownych gier”, sympatyzujących z kontestującą destrukcją wszystkich zaistniałych w historii ludzkości prób konstruowania wyjaśnienia tożsamości człowieka, pojawia się refleksja o nadziei przyszłego dysponowania takim wyjaśnieniem, to realizację tej nadziei kojarzy się często z procesem naukowo-technicznej samokonstrukcji człowieka. Mówienie w tym kontekście o nadziei jest problematyczne, bo nadzieja, z definicji „już” wie, co „jeszcze” realizuje.

W strukturę takiej nadziei, umożliwiającej poznawczy kontakt z jej realizowanym przedmiotem, wpisana jest badawcza aktywność teologicznej antropologii. Rozumowania encykliki *Fides et ratio* nie ułatwiają interpretacji tego „poznawczego kontaktu”, oczekując od ludzkiego rozumu, świadomego niewystarczalności „własnych środków”, odkrycia w „tekście” historycznych zdarzeń takich informacji antropologicznych, które są „ostateczne”, wykluczające „dalsze pytania” oraz „inne punkty odniesienia” (FR 27). Refleksję nad tymi warunkami podejmują ostatnio różne fundamentalnoteologiczne publikacje, zainteresowane spotkaniem hermeneutyki z „pierwszą filozofią”. W tym spotkaniu dostrzega się nowe możliwości wiarygodnej podaży antropologicznych informacji, wniesionych do historii ludzkości przez chrześcijańskie objawienie.

Problematyka chrześcijańskiego objawienia jest problematyką możliwości poznania i realizacji tożsamości człowieka. Istnienie tej problematyki nie jest rezultatem apriorycznych spekulacji, lecz hermeneutycznego procesu rozumienia a posteriori „danego tekstu” historii ludzkości, której teolog stawia pytania:

- czy istnieje w tobie problem tożsamości człowieka?
- czy istnieje w tobie objawione rozwiązanie tego problemu?
- czy istnieje w tobie możliwość racjonalnego podjęcia decyzji zawierzenia temu rozwiązaniu?

Odkrywalna w tych pytaniach propozycja refleksji nad możliwością poznania i realizacji tożsamości człowieka wymaga wyjaśnienia kluczowego pojęcia „chrześcijańskiego objawienia”. Odkrycie tego objawienia w wielości i różności historycznych doświadczeń jest odkryciem prowadzonej „słowami” i „czynami” celowej rozmowy (dialogu). Mediacja znaków (wskaźników) pozwala zidentyfikować partnera tej rozmowy, który przemawiał do ludzi „wielokrotnie i na różne sposoby” (Hbr 1, 1), objawiając im antropologiczne informacje, wpisane „raz na zawsze” w „czas i historię” (FR 11).

Interpretacja tej historycznej „przemowy Boga”, dostrzegająca w niej wyłącznie „monologiczną instrukcję”, wyjaśniającą „przedmiotowo” tożsamość człowieka, jest interpretacją częściową. Interpretacja integralna skupia także uwagę na samej faktyczności tej przemowy, która w osobowej całości swej dialogicznej struktury składa się na złożoność treści pojęcia relacyjnej tożsamości człowieka. W tej struk-

turze człowiek „poznaje” i „realizuje” swoją chrysto-logiczną tożsamość, „zapraszany” i „przyjmowany” do „jedności życia” w Bogu (*Dei verbum*, 2). Ta „obietnica” i „zadana” tożsamość jest więc przedmiotem nadziei, realizowanym dialogiem miłości. W tym kontekście można wraz z Paulem Ricoeurem rozważać problematykę „tożsamości narracyjnej”, której zawierające „przywłaszczenie” jest równoznaczne z decyzją praktycznego kształtowania określonego paradygmatu ziemskiej egzystencji człowieka.<sup>2</sup>

Odkrywalna w historii „Radosna Nowina” o możliwości poznania i realizacji tożsamości człowieka stanowi więc swego rodzaju teorię działania, która łączy nierozdzielnie kategorię „możliwości” z kategoriami „obietnicy” i „zadania”. W dialogicznym procesie realizowanej „chlebem” i „Bożym Słowem” (Mt 4, 4) tożsamości człowieka dochodzi do perychorezy pojęć: PRAWDA – MIŁOŚĆ – WOLNOŚĆ – DIALOG – DECYZJA. Człowiek, „słuchacz Słowa” (K. Rahner: „Hörer des Wortes”) realizuje swoją chrysto-logiczną tożsamość dialogiem miłości, przy czym jego „odpowiedź” (decyzja zawierzenia) jest „składnikiem” dialogicznej (miłosnej) struktury tej tożsamości. Skupiając uwagę na funkcjonującym w tej strukturze deontologicznym warunku „jeżeli chcesz... powinienes”, wchodzimy w kluczową dla teologii fundamentalnej problematykę motywacji decyzji zawierzenia, wpisanej w objawioną definicję tożsamości człowieka.

J. Ratzinger, dostrzegając w fenomenie chrześcijaństwa nierozłączność „oświecenia” i „religii”, przypomniał niedawno, że chrześcijańskie zawierzenie, stanowiące odpowiedzialny wybór („actus humanus”), bazuje na poznaniu („Erkenntnis”).<sup>3</sup> Wpisując problematykę tego motywującego zawierzenia poznania w strukturę „hermeneutycznego koła”, można rozważać aspekty jej całościowego oraz częściowego ujęcia. Można także skupić uwagę na nierozłączności obydwóch aspektów w jednym poznawczym procesie.

Dostępna historii możliwość całościowego ujęcia objawionej antropologii jest od początku konfrontacją z chrysto-logiczną tajemnicą Bosko-ludzkiej jedności życia. Za J. Ladrière’em można powiedzieć, że ta możliwość jest dana „w kolektywnej praktyce utrwalonej w tradycji” („reçue dans une pratique collective et portée par une tradition”).<sup>4</sup> H. Verweyen utożsamia tę „tradycję” z darowaną możliwością historycznego dostępu do poznawczo-ostatecznego słowa („Gottes letztes Wort”).<sup>5</sup> W tym kontekście teologia fundamentalna jest zainteresowana dialogiem hermeneutyki z „pierwszą filozofią”.

Szczególnym przedmiotem teologicznego zainteresowania jest zagadnienie historycznego trwania „możliwości” dialogu z Bożym słowem, warunkującego

<sup>2</sup> Por. P. Ricoeur, *Narrative Identität*, [w:] *Wie machbar ist der Mensch*, Red. H. Zaborowski, Mainz 2003, s. 113 n.

<sup>3</sup> „Der christliche Glaube beruht [...] auf Erkenntnis”. K. Müller, *Der Streit um Begründungsfiguren*, [w:] *Unbedingtes Verstehen. Fundamental – theologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik*, Red. J. Valentin, Regensburg 2001, s. 16.

<sup>4</sup> J. Ladrière, *Science et théologie*, „Revue théologique de Louvain” 2003, 34, s. 15.

<sup>5</sup> Por. *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2000, s. 63 n.

Stwórczą genezę społecznej tożsamości człowieka. Tutaj pojawia się kluczowa problematyka Pisma Świętego, natchnionego tekstu, który „kanonicznymi granicami” określa „teologiczne miejsce” poszukiwań całościowych i ostatecznych informacji o człowieku. Tworząc ten „tekst” wielość i różność treści można poddać analitycznym interpretacjom, następnie podjąć próbę ich sensownego syntetyzowania, czego rezultatem może być konstrukcja „krótkiego ujęcia” objawionej antropologii. W historii teologicznej refleksji pojawiają się od czasu do czasu próby syntetycznych „krótkich ujęć” objawionych treści. Aktualność takiego ujęcia można także dostrzec w chrześcijańskich symbolach wiary.

Rezygnując z heglowskich marzeń racjonalnego zawłaszczenia informatywnej „całości” objawionej antropologii, realizm teologicznej refleksji zatrzymuje się z poznawczą nadzieją przy takich klasycznych zagadnieniach, jak łaska, tajemnica, dogmat, cud, nieomylność itd. Te zagadnienia, niesprowadzalne automatycznie do wspólnego mianownika irracjonalności, uczestniczą hipotetycznie w konstrukcji całościowej wizji objawionej nauki o człowieku. Problematyka historycznego wymiaru tej wizji staje się również problematyką możliwości sensownej (racjonalnej) interpretacji jej „części”. Ta wpisana w „hermeneutyczne koło” relacja „całość” – „części” jest przyczyną światopoglądowej rozterki dzisiejszego kontekstu kulturowego, który paradoksalnie akceptuje i odrzuca postulat poprzestania na „fragmentarycznej interpretacji” ziemskiej egzystencji człowieka.

Źródłem tego paradoksu jest także aktualna wciąż otwartość filozoficznych dyskusji, rozważających dialektyczną nierozłączność pojęć „części” – „całość”.<sup>6</sup> Zainteresowana tymi dyskusjami refleksja teologiczna, dostrzegając w samym wydarzeniu Inkarnacji możliwość prowadzenia antropologicznej wiedzy na spotkanie z jej „Alfą” i „Omegą”, rozważa także zagadnienie jej metafizycznego ujęcia. W tym kontekście pojawia się problem niezbędności uwzględnienia struktury „hermeneutycznego koła”, w której „całość” jednoczy własne „części”. Teologia fundamentalna, zainteresowana całościową wizją objawionej antropologii, szuka jej „części” różnymi aspektami swych badań.

Zrozumiałe jest na przykład teologiczne zainteresowanie problematyką historyczności (faktyczności) zdarzeń, stanowiących komponent dialogu objawienia.

Angażowania się w interdyscyplinarne kooperacje wymagają również teologiczne interpretacje historycznych „słów” i „czynów”, niezbędne w konstruowaniu koherentnej wizji objawionej antropologii.

Teoretyczne i praktyczne sprawdzanie „hermeneutycznej mocy” tej wizji, zestawiające antropologię jej treści z antropologią historycznych doświadczeń, bazuje także na interdyscyplinarnym dialogu, zwłaszcza gdy chodzi o zrozumienie tzw. problemów granicznych (wolność, bezinteresowność, sprawiedliwość, wiara, cierpienie, śmierć).

Wielość i różność zagadnień składających się na proces racjonalnej motywacji decyzji zawierzenia (*intelligere fidem*) można także porządkować w trzech kla-

<sup>6</sup> Por. M. K o w a l s k a, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Warszawa 2000.

sycznych aspektach: „credere Deum – Deo – in Deum”. Problematyka sympozjum skupia uwagę na trzecim aspekcie: realizowanej „w Bogu” („in Deum”) wiary, stanowiącej wybór określonej formy życia, której wiarygodność uzewnętrznia się praktyczno-społecznymi kryteriami.

Możemy zatem powtórzyć, że widząc w DECYZJI ZAWIERZENIA komponent dialogicznej (chrysto-logicznej) tożsamości człowieka, skupiliśmy uwagę na możliwości motywacji tej decyzji zarówno „CAŁOŚCIOWYM” jak i „CZĘŚCIOWYM” ujęciem antropologicznej wiedzy.

– Czy te ujęcia są alternatywnie samowystarczalne?

– Czy o ich motywacyjnej wartości nie stanowi nierozłączna równoczesność w jednym poznawczym procesie „hermeneutycznego koła”?

Refleksji nad tymi pytaniami towarzyszy pluralizm filozoficznych i teologicznych rozważań relacji „fides–ratio”, w których dochodzi do konfrontacji postulatów izolacji z postulatami kooperacji. Interpretacje postulujące kooperację, mając na uwadze to, że „całość” prawdy ludzkiego życia nie jest adekwatnie dostępna fragmentarycznemu poznaniu naukowych metod,<sup>7</sup> pytają, czy rozważana przez Gadamera relacja „prawda – metody” wyklucza możliwość poszukiwań racjonalnych koherencji?

Jean Ladrière wstawia problematykę możliwości (powinności) interdyscyplinarnej kooperacji teologii w kontekst dyskusji szukających określenia pojęcia racjonalności. W złożoności tego pojęcia uzupełniają się wzajemnie ujęcia przedmiotowe oraz podmiotowe. Integralna konstrukcja jego treści uwzględnia zarówno „ordo creationis”, jak i „ordo gratiae”.<sup>8</sup> Wyjaśniane strukturą „hermeneutycznego koła” pojęcie racjonalności obejmuje antro-logiczną komplementarność nierozdzielnych poszukiwań: „intellectus quaerens fidem” – „fides quaerens intellectum”. Jest to nierozdzielność procesu poznawania i realizacji chrysto-logicznej tożsamości człowieka. W tym procesie, wyzwolonym z ideologicznego założenia, uznającego za prawdziwe tylko to, co jest empirycznie sprawdzalne, fundamentalną rolę odgrywa kategoria „całości”.<sup>9</sup>

W obiecaniej i zadanej „całości” objawionej antropologii dostrzega się „ostateczny horyzont interpretacji” („principe de compréhension”) sensownej koherencji wszystkich historycznych doświadczeń. Nie oznacza to, że badające te doświadczenia nauki przyrodnicze i humanistyczne stają się „ancillae theologiae”.

Teologię z innymi naukami łączy wspólna służba człowiekowi, którego chrysto-logiczna tożsamość jednoczy całokształt naukowej aktywności w „jednej nadziei” (Ef 4, 4) stwórczo-zbawczego wezwania. Przedmiot tej nadziei stanowi taką „ostateczną syntezę” antropologicznych informacji, „której umysł ludzki o wła-

<sup>7</sup> Por. J. Reikerstorfer, *Chancen und Verpflichtungen in der Wissenschaftswelt. Eine Ortsbestimmung der Theologie*, [w:] *Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie*, Red. J. Reikerstorfer, Münster 1999, s. 104 n.

<sup>8</sup> Por. *Science et théologie...*, s. 16 n.

<sup>9</sup> Por. W. Pannenberg, *Die Bedeutung der Kategorien „Teil” und „Ganzes” für Wissenschaftstheorie der Theologie*, „Theologie und Philosophie” 1978, 53, s. 481–497.

snych siłach nie mógłby sobie nawet wyobrazić” (FR 12). Lecz czy „przedmiotowa” racjonalność pluralizmu naukowych badań może się hermeneutycznie spotkać w „podmiotowej” racjonalności hipotetycznego zawierzenia antropologicznej objawionej „syntezy”?

Jeżeli objawiona „całość” obiecanej i zadanej antropologicznej historii, jako Tajemnica Miłości, adresując do wielości i różności historycznych doświadczeń zapraszające wezwanie „trwajcie we mnie, a ja w was” (J 15, 4), ma moc ich sensownego scalania, to w refleksji nad hermeneutyczną służbą tej „całości” („ancilla hermeneutica”) jest miejsce na aspekt jej racjonalności.<sup>10</sup>

Czy całość spełniająca te warunki może być tylko JEDNA? Czy wielość i różność doświadczeń składających się na złożoność tekstu historycznej egzystencji człowieka może być ustawiona w takim scalającym horyzoncie interpretacyjnym? Szukająca tego horyzontu teologiczna antropologia dysponuje informacją, że chrystologiczna tożsamość człowieka znana była Stwórcy „przed założeniem świata” (Ef 1, 4).

Dla tej antropologicznej Tajemnicy Chrystusa „wszystko” zostało stworzone i w niej „wszystko” ma istnienie (Kol 1, 16 n.). Dlatego deklaracja *Dominus Jesus* podkreśla, że „wypowiedziana ludzkim językiem” chrystologiczna prawda historii jest „jedyna, pełna i całkowita” (6). Służąc tej „narracyjnej prawdzie”, teologia przejmuje funkcję „nauki jednoczącej” („science unitive”)<sup>11</sup>, której fundamentalną kategorią jest zapraszanie.

W aktualnym kontekście kulturowym na szczególne trudności napotyka zapraszanie do jednoczących rozważań, inspirowanych odpowiedzialnym dążeniem do zrozumienia tożsamości człowieka. W tych rozważaniach trzeba nieraz stawiać trudne pytania, na przykład – „czy wpisany” w „hermeneutyczne koło” nadziei proces zmierzający do jedyne go zrozumienia tożsamości człowieka jest mniej racjonalny od procesu „błędnych obrotów”, pogodzonych z aporycznością agnostycznego otwarcia niezamykalnych interpretacji? Jak w czasach kojarzenia wolności z relatywizmem wzbudzić zainteresowanie problematyką „znaczenia” objawionych treści dla treści historycznych doświadczeń? Czy należy się zgodzić z opiniami utrzymującymi, że decyzja zawierzenia objawionej antropologii nie jest racjonalna dlatego, ponieważ ta racjonalność została udowodniona, lecz dlatego, ponieważ nie udowodniono jej irracjonalności? Czy możliwość mówienia o racjonalności całej historii ludzkości nie jest warunkowana objawioną informacją o jej „ostatecznym osądzie”?

Takie i inne pytania mogą się spotkać w pytaniu o aktualność problematyki sympozjum, zainteresowanej w szczególny sposób praktycznym wymiarem hermeneutycznej racjonalności. Używane w różnych odniesieniach sformułowanie „całość objawionej antropologii” reprezentowało w naszej refleksji to wszystko,

<sup>10</sup> Por. J. Valentin, *Différence und autonome Negation*, [w:] *Unbedingtes Verstehen...*, s. 103 n.

<sup>11</sup> Por. M. Meslin, *Débat avec Jean-Pierre Dozon*, [w:] *Approches scientifiques des faits religieux*, red. J. Joncheray, Paris 1997, s. 256.

co dzięki chrześcijańskiemu objawieniu można w historii wiedzieć o tożsamości człowieka. To „wszystko”, odkrywalne w tekście historycznych doświadczeń, jest obietnicą i zadaniem. Encyklika *Sollicitudo rei socialis* przypomina teologii, że jej misją jest krytyczna obserwacja „złożonej rzeczywistości” historycznej egzystencji człowieka oraz wyjaśnianie tej rzeczywistości w świetle objawionej antropologii (41). Nietrudno dostrzec, że zaangażowana w problematykę sympozjum teologia fundamentalna musi uwzględnić te dwa obszary antropologicznej wiedzy, szukając w interdyscyplinarnym dialogu wzbogacenia motywacji decyzji zawierzenia objawionemu wyjaśnieniu tożsamości człowieka.

Dla teologicznej antropologii pytanie o przyczynowy związek między prospołeczną postawą i tożsamością człowieka jest zbyt cenne, jeżeli nie absurdalne. Refleksja nad prospołeczną postawą jest w istocie rzeczą refleksją nad tożsamością człowieka. Krytycznych przemyśleń wymaga więc rozumowanie sugerujące, że najpierw trzeba teoretycznie ustalić treść pojęcia „tożsamość”, by następnie z tym gotowym już pojęciem wyruszać na różne akcje jego praktycznej aplikacji w terenie prospołecznego działania. Problematyki prospołecznej postawy nie można rozważać „obok” pojęcia tożsamości człowieka, lecz „wewnątrz” treści tego pojęcia. Decydujące znaczenie ma przy tym wyjaśnienie, że komponentem treści pojęcia tożsamości człowieka nie jest teoretycznie interpretowana, lecz praktycznie czyniona prospołeczna postawa. Chrysto-logika tej tożsamości, realizowana strukturą dialogu miłości, wyklucza wszelkie próby redukcji tego dialogu do „słów” (1 J 3. 18), którą pseudoreligijni ludzie „oszukują samych siebie” (Jk 3. 18).

Objawiony postulat praktyczno-społecznej realizacji tożsamości człowieka wynika stąd, że ta tożsamość jest obrazem tożsamości jej Stwórcy. Ten tok antropologicznej refleksji prowadzi więc do pytania: Jakie praktyczno-społeczne aspekty są odkrywalne w biblijnej wiedzy o Bogu?

W umożliwionej objawieniem refleksji nad tożsamością Boga można dojść do wniosku, że tajemnica Bożego Życia jest tajemnicą jedności wielości osób. Fundamentalne dla interpretacji tej jedności pojęcie miłości sięga transcendencją swych treści trynitarną tajemnicę osobowej relacyjności. Teologiczne refleksje nad tajemnicą tej relacyjności, stając się refleksjami nad tożsamością Boga, mogą zmierzać do rozważań pojęcia tożsamości człowieka stworzonego na „Boży obraz”. Kontynuacja tych rozważań nie wyklucza wejścia w problematykę możliwości mówienia o racjonalnym dysponowaniu „ostatecznymi informacjami” antropologicznymi.

Aktualność takiej drogi rozumowań można dostrzec w dyskusjach analizujących fundamentalnoteologiczny paradygmat H. Verweyena, w którym kluczową rolę odgrywa pojęcie „traditio”. Treścią tego pojęcia („przekazywanie”, „darowanie”, „ofiarowanie”, „wydawanie” itd.) interpretowana jest teo-logika wspomnianego pojęcia „relacyjności”. „Traditio”, jako tajemnica miłości, stanowi tajemnicę trynitarną tożsamości Boga, rozważanej zarówno „in se”, jak i „propter nos homines”.

Chrysto-logika stworzonej tożsamości człowieka wniosła do doświadczalnej historii objawienie tożsamości jej Stwórcy, który definiując Go („in se”) miłosne

darowanie („traditio”), uzewnętrznił „propter nos” w dziele stwórczym. Całe dzieło stwórcze jest tajemnicą antropocentrycznego darowania się Boga. O człowieku można powiedzieć, że jest stworzeniem, w którego chrysto-logiczną tożsamość została wpisana „traditio” Boga. Przy tym należy mieć na uwadze, że interpretację treści pojęcia „tożsamość człowieka” nie może poprzestać ani na aspekcie „JA”, ani na aspekcie „MY”, bowiem Życie, którego jest „obrazem”, kryje tajemnicze równanie  $JA = MY$ . Relacyjna tożsamość człowieka, stworzona „na obraz” tożsamości Boga, stanowi również tajemnicę jedności wielości osób: budując chrysto-logiczne Ciało tej tajemnicy, „idziemy razem” do „człowieka doskonałego”, którego tożsamość zostanie sfinalizowana w ostatecznym zjednoczeniu niebios z ziemią (Ef 1, 10: 4, 13). Stojący na tej drodze krzyż Chrystusa, doświadczalny znak zbawczego nieodwracalnego wydania się („traditio”) Boga człowiekowi, oczekuje dialogu wzajemności w decyzjach „tracenia” (Mt 10. 39) i „oddawania” (J 15. 13) życia. Te decyzje stanowią kryterium SAMOZROZUMIENIA i SAMOAKCEPTACJI człowieka.

Zakładając w historii „winnicę życia”, Bóg objawił definicję człowieka: „Człowiek, czyli ten, kto żyje prospołecznie”. W „przywłaszczonych winnicy” „gorzkie doświadczenia” ideologii „kolektywizmu” oraz „egoistycznego indywidualizmu” są wskaźnikami „alienacji” człowieka (*Centesimus annus*, 41), lekceważącego antropologiczne ostrzeżenie: „beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15. 5). To istotne dla problematyki sympozjum ostrzeżenie zastaje nas „w drodze” między Oświęciami i Łagiewnikami. W tym topograficznym kontekście można postawić pytanie: „Jakie doświadczenia musi jeszcze przeżyć społeczność naszej planety, by podjąć decyzję globalnego »przekuwania mieczy na lemiesz«? Prorok Izajasz sugeruje, że możliwość podjęcia takiej decyzji jest warunkowana następującym uzgodnieniem „wszystkich narodów”: „... wstąpmy do świątyni Boga Jakubowego! Niech nas nauczy dróg swoich... Bo prawo wychodzi z Syjonu, a słowo Pańskie – z Jeruzalem” (Iz 2, 3 n.). Te przypomniane przez proroka „miejsca” teologicznej wiedzy nie utraciły swej aktualności. Teologia fundamentalna, zaangażowana w interdyscyplinarną troskę o człowieczy los, szuka swej antropologicznej mądrości nie tyle w Atenach, ile w Jerozolimie.

Wracając do Katowic, należałoby coś więcej powiedzieć o genezie i celowości naszej wstępnej refleksji. Jej celowość określa sformułowanie tematu, którego opracowanie nie mogło objąć adekwatnie wspomnianego pluralizmu paradygmatów teologii fundamentalnej. Nasza refleksja stała się więc swego rodzaju wyrwykowym sondażem, zainteresowanym pytaniem, czy problematyka sympozjum jest teologicznie aktualna, natomiast pytanie, jak tę aktualność interpretować, pozostało do dyspozycji uczestników sympozjum.

„Zasadniczym celem teologii jest zrozumienie Objawienia” – przypomina 93 punkt *Fides et ratio*, pozwalając w punkcie 1. na dokładniejsze sformułowanie: „Celem teologii jest zrozumienie objawionego wyjaśnienia tożsamości człowieka”. Nasza refleksja próbowała skupić uwagę na niezbędnym w realizacji tego celu spotkaniu: **TEOLOGIA – HERMENEUTYKA – ANTROPOLOGIA**, przy czym



zwrócono uwagę na te teologiczne projekty, które, nie redukując pojęcia prawdy do praktycznej aplikacji samowystarczalnych teorii, szukają motywacji zawierzenia objawionej antropologii w historii i w społeczności.

Zainteresowanie aktualnością problematyki sympozjum można więc wyrazić różnymi pytaniami. Na przykład, wraz z adhortacją apostołską *Ecclesia in Europa* można zapytać, czy teologia w interdyscyplinarnym dialogu ma pójść na kompromis z „logiką tego świata”, lekceważąc objawy kryzysu miłości (23)? Czy to lekceważenie nie kryje tragedii alienacji człowieka? Czy nie ma związku przyczynowego między teoretyczną dekonstrukcją pojęcia tożsamości człowieka i praktyczną dekonstrukcją struktur społecznego życia?

W naszych sondażach pojawiały się pewne zarysy odpowiedzi na te pytania. Sondaże bywają ideologicznie interesowne. Być może, zmuszona do ogólnikowych sformułowań, nasza refleksja nie uniknęła podejrzeń o „ideologiczną represję”... Konfrontację z takimi podejrzewaniem zawiera przypomniana na początku informacja, że teologia fundamentalna prowadzi objawione treści na spotkanie z rozumem, dającym swe przyzwolenie w sposób całkowicie wolny. W tym odniesieniu mówi się także o teologicznej apologii rozumności ludzkiego działania.

Problematyka sympozjum nie stanowi ideologicznej „sesji wyjazdowej” teologii na „obce” tereny pluralizmu naukowych badań. Interdyscyplinarne poszukiwanie motywacji racjonalnego zawierzenia objawionej antropologii jest wpisane w przedmiot formalny teologii fundamentalnej, dzielącej zainteresowanie hermeneutyki praktycznym wymiarem tej racjonalności.

W fundamentalnej dla metodologii tego zainteresowania strukturze „hermeneutycznego koła”, objawione informacje antropologiczne stają się wiedzą funkcjonującą w poznawczym procesie racjonalnej hipotezy, uwzględniającej kategorię „całości”. Racjonalność tego historycznego procesu patrzy nieufnie zarówno na metafizyczne „już”, jak i na niezamykalne „jeszcze nie” hermeneutycznych interpretacji, przy czym godne uwagi są dyskusje, w których postulowana jest komplementarność „całościowej” i „częściowej” wizji społecznych problemów. W tym kontekście warte uwzględnienia są te postulaty, które troskę adhortacji *Ecclesia in Europa*, wzywającej „do zajęcia się w nowy, twórczy sposób najbardziej potrzebującymi” (38), powierzają także uniwersytetom, podkreślając, że o sensie funkcjonowania teologii w uczelnianych strukturach decyduje nie tylko liczba zainteresowanych nią studentów, lecz także antro-po-logika koherencji całokształtu dydaktycznej i badawczej aktywności tych instytucji, niezbędnych w kształtowaniu jakości społecznego życia.<sup>12</sup>

Być może, złożonością tych rozumowań można także pogłębić refleksję nad celowością problematyki naszego sympozjum, którego relacyjnie sformułowany temat, bez sięgania po kategorię „dowodzenia”, może kategorią „ukazywania”

---

<sup>12</sup> Por. P. Glotz, *Theologie und Universität. Zur Rolle theologischer Forschung und Lehre an der Universität von heute*, [w:] *Religion ist keine Privatsache*, Red. W. Thierse, Düsseldorf 2000, s. 326 n.

(„świadczenia”, „poświadczania”) otrzymać wiarygodną interpretację, której racjonalność jest praktycznie sprawdzalna.

Z pewnością nie możemy naszych dyskusji odizolować od aporycznych nieraz refleksji filozofii języka, która próbuje nawiązać poznawczy kontakt z twórczo otwartym dynamizmem otaczającej nas rzeczywistości, proponując „nieostre” i „rozmyte” nazwy i teorie.

Świadome wartości ludzkich słów, rozumowania objawionej antropologii sugerują, że bardziej „ostre” i „nierozmyte” poznawczo „dotknięcie” prawdy umożliwiają „czyny miłości”. Refleksja teologiczna mówi w tym kontekście o „prymacie praktyki”, zdając sobie z tego sprawę, że ludzie, jeszcze podzieleni teoretycznym szukaniem, mogą już praktycznie być „consummati in unum”...

## TEOLOGIA – ERMENEUTICA – ANTROPOLOGIA

### S o m m a r i o

La definizione che postula l'iscrizione della „autocomprensione” nel concetto dell'identità dell'uomo (*Fides et ratio*, 1) coincide con le tesi antropologico-ontiche dell'ermeneutica del sec. XX. Né la riflessione scientifica, né quella filosofica dispongono di una „definitiva” risposta alla domanda „Chi è l'uomo?”. Accedendo alla rivelata spiegazione dell'identità dell'uomo („l'identità narrativa”), la teologia intravede in questa spiegazione una „teoria della prassi”, in cui la problematica dell'identità dell'uomo diventa una problematica della „promessa” e „compito”. L'atteggiamento prosociale dell'uomo consiste nella fiducia in questa teoria.