

KS. JERZY CUDA

HISTORYCZNE „JESZCZE NIE” I „JUŻ”
CHRYSTO-LOGICZNEJ ANTROPOGENEZY

I. OBIECANA I ZADANA TOŻSAMOŚĆ CZŁOWIEKA

Człowiek myśli, mówi i działa w historii. Podmiotowość (osoba) świata historycznego nie mieści się w przedmiotowości (rzecz) świata kosmologicznego, co nie oznacza, że te światy istnieją „obok” siebie, teoretycznie i praktycznie niezależne i samowystarczalne. Wyjaśnienie ich komplementarności jest antropo-logiczne. Taką komplementarność, sensowne scalenie, zakłada już sama definicja historii, utożsamionej z antropo-logicznym procesem. Historia ludzkości „to wyłanianie się podmiotu ludzkiego (początkowe i ciągłe) ze świata kosmosu i przyrody, realizacja antropogenezy (indywidualnej i społecznej) oraz tworzenie ludzkości finalnej”¹.

Chociaż odróżnia się podmiotowość świata historii od przedmiotowości świata natury, to możliwe i konieczne jest tworzenie wiedzy o ich sensownej „totalności”², przy czym w aspekcie antropo-logicznym coraz częściej rozważana jest problematyka „historii natury”³

Ludzie wierzący i niewierzący spotykają się w postulacie powtórzonym w *Gaudium et spes*: „wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierowy-

Ks. dr hab. JERZY CUDA, prof. UŚ – Kierownik Zakładu Teologii Fundamentalnej WT UŚ; adres do korespondencji: ul. Ks. J. Czempieła 1, 40-044 Katowice.

¹ Cz. B a r t n i k. *Historia*. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. 6. Lublin 1993 kol. 939.

² Por. G. H a e f f n e r. *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*. Kraków 2006 s. 46.

³ Por. F. E u v é. *Science, foi, sagesse. Faut-il parler de convergence?* Paris 2004 s. 43 n.

wać ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt”⁴ W innym miejscu ten sam dokument podkreśla konieczność odnowy interpretacji historycznej i naturalnej antro-po-logiki świata, postulując przechodzenie od ujęć „statycznych” do bardziej „dynamicznych i ewolucyjnych”⁵ Refleksja nad antropologią świata staje się więc refleksją nad aktualizowaną w nim antropogenezą.

Soborowa interpretacja świata wpisuje się w kulturowy kontekst jego naukowych i filozoficznych wizji, które próbują zrozumieć „świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje; świat, będący widownią historii rodzaju ludzkiego”⁶ Zatem świat „historii rodzaju ludzkiego” nie jest światem idealnym i abstrakcyjnym, lecz „daną” i „doświadczalną” rzeczywistością („Da-sein” – Heidegger). Hermeneutyka widzi w tej rzeczywistości „złożony tekst”

Żyjący w niej człowiek może i powinien zrozumieć złożoną treść tego tekstu, co stanowi o oryginalności jego istnienia w „historii”

Istnienie człowieka tym różni się od innych istnień, że stanowi ono rezultat rozumno-wolnego wyboru, warunkowanego zrozumieniem własnej tożsamości: „«człowiek», czyli ten, kto «zna samego siebie»”⁷ Konkretny, „dany” człowiek, szukając wpisanego w swoją definicję samozrozumienia, zadaje pytanie: „Kim jestem?” w określonym miejscu tekstu historii „rodzaju ludzkiego”

Stawiając to fundamentalne pytanie „wewnątrz” CAŁOŚCI historii, człowiek zdaje sobie z tego sprawę, że jest jej CZĘŚCIĄ. Uwzględniając rozumowanie struktury „hermeneutycznego koła”, podkreślając wzajemną, komplementarną nierozłączność „CAŁOŚCI” I „CZĘŚCI” poznawanej rzeczywistości, szukający definiującego go samozrozumienia człowiek stoi przed następującym twierdzeniem: „jedyną możliwością poznania tożsamości człowieka jest możliwość poznawczego dostępu do CAŁOŚCI „historii rodzaju ludzkiego” Nawiązując do soborowego postulatu interdyscyplinarnej pamięci o dynamicznej interpretacji tej historii, należy w niej dostrzegać celowy proces, którego problematyka, wymagając refleksji nad jego CAŁOŚCIĄ, potrzebuje tym samym refleksji nad jego „początkiem” (A) i „końcem” (Ω). Poznawczy „dostęp” do tak pojętej CAŁOŚCI „historii rodzaju ludzkiego” warunkuje poznanie tożsamości człowieka wpisanej w „ostateczną syntezę”, wyjaśniającą ostatecznie (całościowo) „prawdę o jego życiu i celu dziejów”⁸

⁴ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* nr 12.

⁵ Tamże nr 5.

⁶ Tamże nr 2.

⁷ Encyklika *Fides et ratio* nr 1.

⁸ Tamże nr 12.

Zawierzeniu „całościowości” tych wyjaśnień może i powinno towarzyszyć przekonanie, że poza nimi „nie ma już i nie może być dalszych pytań ani innych punktów odniesienia”⁹

Jest rzeczą oczywistą, że w aktualnym kontekście kulturowym historii „rodzaju ludzkiego” istnieje (teoretycznie i praktycznie) problem tożsamości człowieka, zarówno w jego indywidualnym jak i społecznym wymiarze. Możliwość rozwiązania tego problemu jest warunkowana możliwością poznawczego dostępu do CAŁOŚCI tej historii. Czy historyczne „słowa” i „zdarzenia” umożliwiają taki „dostęp”?

Jakie jest źródło wiedzy, wyjaśniającej ostatecznie człowiekowi jego tożsamość oraz sens zaistnienia w historycznej CAŁOŚCI? Dlaczego i w jaki sposób można i należy tej wiedzy zawierzyć? Takie fundamentalne pytania stawia teologia (teologia fundamentalna), zdając sobie sprawę z „ostatecznej troski” człowieka (P. Tillich), jaką jest poznanie i zrealizowanie własnej tożsamości.

Inspirowana tą troską teologia staje się więc swego rodzaju antropologią. Dostrzegając kluczową funkcję kategorii „rozumienia” ta antro-logiczna teologia staje się również hermeneutyką, co oznacza, że szukając odpowiedzi na postawione wyżej pytania, nie tworzy ich spekulatywnie (*a priori*), lecz wyczytuje je (*a posteriori*) z „danego tekstu” historycznych doświadczeń.

W interpretacji hermeneutycznej złożoności teoretycznego i praktycznego „szukania” i „znajdywania” odpowiedzi na sformułowane wyżej fundamentalne pytania mogą nam pomóc następujące ujęcia schematyczne:

TEKST „HISTORII RODZAJU LUDZKIEGO”
(KDK nr 2; nr 12; nr 5)



CZŁOWIEK = ten, kto
„zna samego siebie”
(Fr 1)

Postulat hermeneutycznego koła:
poznanie tożsamości człowieka jest
warunkowane poznawczym „dostępem”
do CAŁOŚCI HISTORII (FR 27)

⁹ Tamże nr 27.

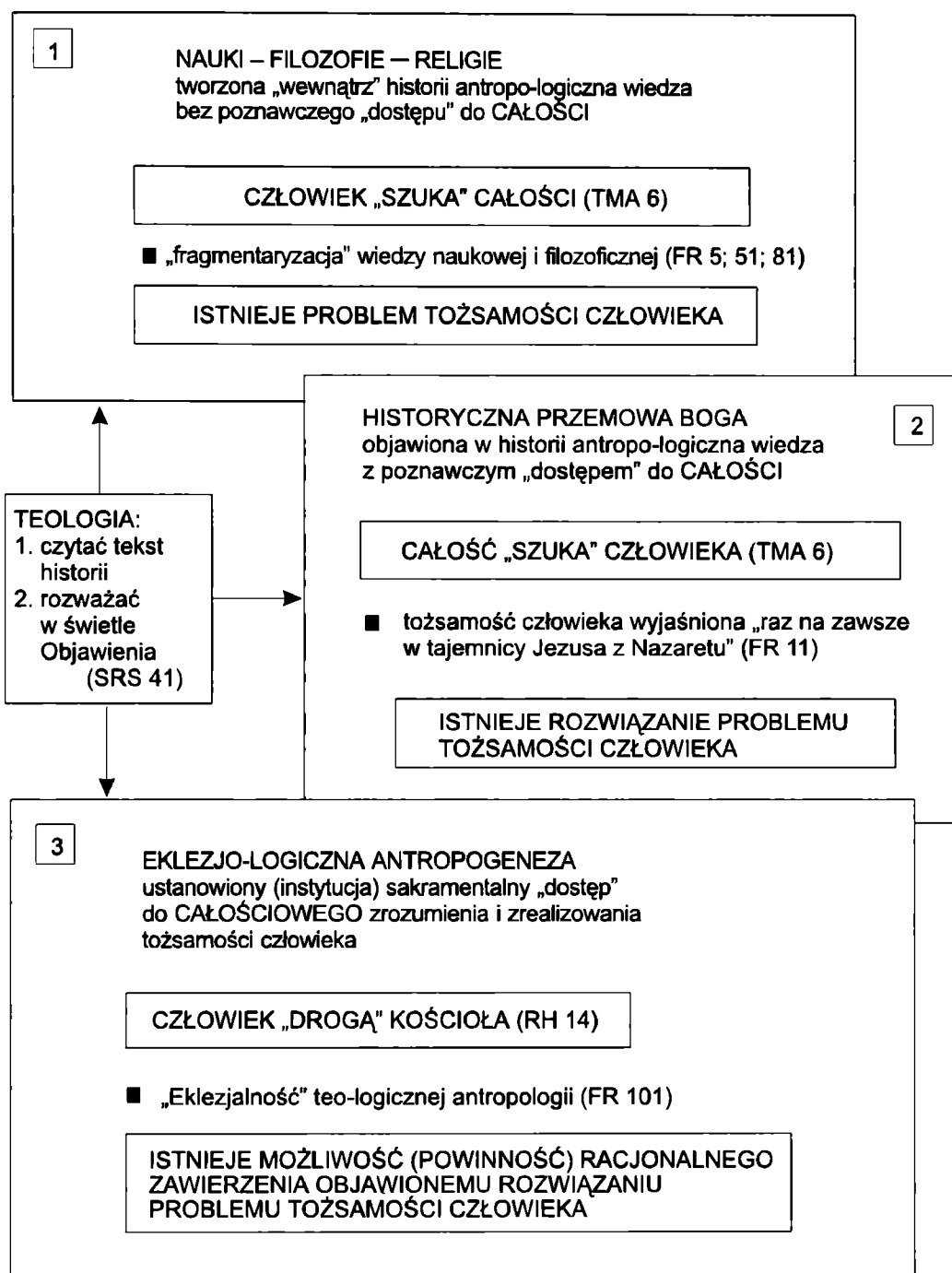
Zawarte w powyższym wykresie informacje są streszczeniem poprzedzających go rozważań, skupionych na problematyce zrozumienia tożsamości człowieka. Motywacja zainteresowania tą problematyką jest wpisana nie tylko w relację „wiedzieć–nie wiedzieć”, lecz także w alternatywę „być–albo nie być” człowiekiem.

Hermeneutyczna problematyka „rozumienia” stanowi problematykę mowy. Złożoność refleksji interpretujących treść słowa „człowiek” spotyka się w swego rodzaju perychorezie jej indywidualnych i społecznych ujęć. Szukane indywidualnie zrozumienie tożsamości człowieka (JA) jest nierozłączne od szukania zrozumienia całej „historii rodzaju ludzkiego” (MY). „Opowiadanie” wyjaśniające „mikrohistorię” życia jednostki jest wpisane w całość „panhistorii” ludzkości. Zrozumienie tożsamości człowieka jest synonimem zrozumienia „[...] harmonii i braterstwa pomiędzy wszystkimi i wszystkim, co jest, było, będzie, scalając przeszłość, teraźniejszość i przyszłość [...]”¹⁰

Problematyka tożsamości człowieka jest więc wpisana w jedną wielką „opowieść ludzkiego rodzaju”¹¹. Złożoność tej „opowieści” zapowiada graficznie „kluczowa informacja” zawarta w powyższym wykresie. Pojawiające się na ekranie komputera różne „informacyjne skróty” można „otwierać”, „rozwijać”, „poszerzać” jednym kliknięciem myszki. Stosując analogiczny „zabieg” spróbujemy „rozwinąć” treść „kluczowego” wykresu, co w rezultacie można ująć graficznie w kolejnych trzech schematach:

¹⁰ J. P a w l a k. *Paula Ricoeura koncepcja tożsamości narracyjnej*. W: *Tożsamość człowieka*. Red. A. Gałdowa. Kraków 2000 s. 135.

¹¹ Por. tamże.



II. STWÓRCZO-ZBAWCZA JEDNOŚĆ AKTUALIZACJI ANTROPOGENEZY

Graficzne ujęcie powyższego schematu wskazuje na nierozłączność (komplementarność) sygnalizowanych w trzech schematach treści, których interpretacja powinna mieć na uwadze następujące aspekty:

– komplementarna interpretacja jednego (otwartego) procesu chrysto-logicznej antropogenezy;

- dynamiczne (ewolucyjne) ujęcie (KDK 5) antropocentrycznej drogi historii (KDK 12), którą trzeba „przejsć w całości” (FR 11);
- chrysto-logicznie (eklezjo-logicznie) „zespalana” budowla „świątyni” tożsamości człowieka (Ef 2, 21);
- scalająca sensownie wielość i różność doświadczeń historii PAMIĘĆ o aktualizacji „obiecanej” i „zadanej” tożsamości człowieka;
- jeden stwórczo-zbawczy proces, który od „początku” do „końca” jest równocześnie i nierozdzielnie teo–chrysto–eklezjo–logiczny (bezsens interpretacji alternatywnych);
- zamienność kwalifikacji antropologicznej wiedzy: „fundamentalna” – „całościowa”–„ostateczna” (FR 27);
- antro-po-logiczna komplementarność wiedzy, która powstaje „wewnątrz” doświadczalnej rzeczywistości „założonego świata” z wiedzą, która istniała „przed założeniem” tego świata (Ef 1, 4);
- otwarte (A – Ω) stwórcze przymierze eklezjo-logicznej (jednoczącej) antropogenezy;
- interpretacyjna kluczowość kategorii CAŁOŚCI;
- nie „wymyślony mit” (2 P 1, 16), lecz sensowny (racjonalny) odczyt (rozumienie) danego „tekstu” historycznych zdarzeń (doświadczeń);
- ostateczne (eschatologiczne) rozumienie interpretowanej historycznie (teoria–praktyka) problematyki tożsamości człowieka jest warunkowane „wytrwaniem” w „zawierającej miłości” (Mdr 3, 9).

III. TEOLOGICZNA NAUKA UZASADNIAJĄCA ANTROPO-LOGICZNĄ NADZIEJĘ

Zestawione wyżej aspekty interpretacji komplementarności (nierozdzielności) treści zawartych w trzech schematach naszego graficznego wykresu spotykają się w strukturze hermeneutycznego koła. Uwzględnienie tej struktury jest konieczne w refleksji nad hermeneutycznym funkcjonowaniem wiedzy teologicznej, której zasadniczym celem jest „zrozumienie Objawienia i treści wiary”¹².

Kojarząc ten cel ze zrozumieniem objawionej tożsamości człowieka¹³, dostrzegamy jego antro-po-logikę. W tej logice spotykają się dwa badawcze

¹² Encyklika *Fides et ratio* nr 93.

¹³ Por. tamże nr 1.

zadania teologii fundamentalnej: rozważanie złożoności historycznej egzystencji człowieka i jej interpretacja w świetle objawionych informacji¹⁴

Refleksja nad genezą teologicznej wiedzy o człowieku, spotykając się z refleksją nad doświadczeniem fragmentaryzacji wiedzy naukowej i filozoficznej, może aporyczne granice tego doświadczenia otworzyć na perspektywę poznawczego „dostępu” do całościowego zrozumienia tożsamości człowieka¹⁵ Teoretyczny i praktyczny „popyt” na tego rodzaju „podaż” teologicznej kooperacji wpisuje się w specyfikę aktualnego kontekstu kulturowego, w którym wieloaspektowa aktywność naukowa po „zwrocie antypozytywistycznym” dostrzega coraz bardziej celowość uwzględniania kategorii CAŁOŚCI w interpretacjach obiektywności i sprawdzalności swoich badawczych rezultatów, co łączy się także z problematyką naukowego zawierzenia.

Zawierając chrysto-logice objawionego wyjaśnienia tożsamości człowieka, teologia fundamentalna chce zapobiec kojarzeniu postulatu „posłuszeństwa wiary”¹⁶ z postulatem rezygnacji z wiedzy naukowej. Jak każda nauka, teologia w konstrukcji swych wywodów uwzględnia poznawczą funkcję znaków (wskaźników, kryteriów) przechodząc od zjawiska obserwowalnego (doświadczalnego) do związanej z nim przyczynowo rzeczywistości, na której istnienie wskazuje dany znak¹⁷ Mamy tutaj do czynienia z teologiczną reakcją na naukowe i filozoficzne hipotezy, postulujące przyjęcie założenia niepoznawalności tożsamości człowieka¹⁸ Dostrzegając aktualność tego założenia w teologicznej antropologii, należy je interpretować w eschatologicznym horyzoncie, co oznacza, że historycznej niepoznawalności „obiecanej” i „zadanej” tożsamości człowieka towarzyszy nadzieja jej „ostatecznego poznania”¹⁹

Problematyka niepoznawalności stworzonej „na obraz” Boga tożsamości człowieka jest nierozdzielna od problematyki niepoznawalności Boga i wymaga refleksji nad możliwością i koniecznością historycznego „autoprzekazu” („pre-

¹⁴ Por. Encyklika *Sollicitudo rei socialis* nr 41.

¹⁵ Por. Konstytucja o objawieniu Bożym *Dei verbum* nr 2.

¹⁶ Tamże nr 5.

¹⁷ „W znakach tych obecna jest bowiem ukryta prawda, ku której umysł ma się zwrócić i której nie może ignorować, nie niszcząc zarazem samego znaku, jaki został mu ukazany” *Fides et ratio* nr 13.

¹⁸ Według H. Plessnera, zadaniem antropologii filozoficznej jest stworzenie takiej „teorii człowieka, która za myśl przewodnią przyjmie jego zasadniczą kwestionowalność” O. M a r d t. *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*. Tł. K. Krzemieniowa. Warszawa 2001 s. 156.

¹⁹ Por. Mdr 3, 9.

mowy”, „objawienia”) Boga²⁰ Wpisana w strukturę koła hermeneutycznego objawiająca „metoda znaku” zobowiązuje do odpowiedzialnej refleksji nad poznawczą relacją „części”–„całość”, której zlekceważenie niszczy stwórczo-zbawczą funkcję znaku stanowiącego „narzędzie” Boga „zapraszającego i przyjmującego” człowieka do „wspólnoty życia” aktualizującej jego chrystologiczną tożsamość²¹. W takim hermeneutycznym kontekście pojawia się teologiczne zainteresowanie filozoficznymi dyskusjami interpretującymi relację „obietnica–ryzyko”²². Rozważane w teologicznej antropologii ryzyko zlekceważenia znaków historycznej przemowy Boga sięga tajemnicy utraty takiej wartości, której nie może zrównoważyć wartość „całego świata”²³

Przemawiający „wielokrotnie i na różne sposoby” (Hbr 1, 1) Bóg realizuje stwórczo-zbawczy proces chrystologicznego JEDNOCZENIA, obiecanego w dziejach Izraela, wypełnionego w Jezusie Chrystusie oraz kontynuowanego w Kościele. Odkrywalny w historii ludzkości „tekst” tego dialogicznego procesu, chociaż w „całości” nie stanowi przedmiotu racjonalnego poznania, to jego czasowo-przestrzenne „części” są poznawczo dostępne wielości i różności naukowej aktywności badawczej. Teologia może rezultaty tych badań kojarzyć z wiedzą o historycznych znakach wierności Boga, realizującego stwórczo-zbawcze przymierze z człowiekiem (ludzkością). Istotna dla tej realizacji problematyka egzystencjalnego (teoretyczno-praktycznego) „dostępu” do chrystologicznej CAŁOŚCI „historii rodzaju ludzkiego” łączy się nierozdzielnie z problematyką sakramentalnego (znaki) działania Boga, który „zamieszkał wśród ludzi”²⁴, umożliwiając „instytucjonalnie” („dar”, „łaska”) ten „dostęp”, warunkujący realizację wpisanego w definicję człowieka postulatu samozrozumienia. Refleksja nad jedynością tak objawionego wyjaśnienia CAŁOŚCI „historii rodzaju ludzkiego” pyta inne „całościowe interpretacje”, generowane wyłącznie „własnymi środkami” rozumu²⁵, czy nie „przywłaszczają sobie winnicy”, której nie „zakładali”, do której „początku” i „końca” nie mają poznawczego „dostępu”²⁶

²⁰ Por. M. S c h e l l e r. *Wolność, miłość, świętość*. Tł. G. Sowinski. Kraków 2004 s. 129 n.

²¹ Por. *Dei verbum* nr 2; *Fides et ratio* nr 13.

²² Por. P. R i c o e u r. *La promesse d'avant la promesse*. W: *La philosophie au risque de la promesse*. Red. M. Crépon, M. de Launay. Paris 2004 s. 29 n.

²³ Mt 16, 26.

²⁴ *Fides et ratio* nr 11.

²⁵ Tamże nr 13.

²⁶ Por. Mt 21, 33.

Przyjęcie informacji o niewystarczalności poznawczych możliwości ludzkiego rozumu („sola ratio”) do całościowego zrozumienia „tekstu” historycznej egzystencji człowieka nie kończy rozważań nad niezbednością jego racjonalnej aktywności w aktualizacji złożonego procesu zawierzenia objawionym treściom. Podręcznikowe ujęcia tego procesu skupiają często uwagę na jego religijności, integralności i historyczności. Pierwszy z tych aspektów nie pozwala redukować problematyki zawierzenia do „abstrakcyjnych idei”, drugi podkreśla osobową (indywidualną i społeczną) aktualizację tego procesu, a trzeci uwzględnia czasowo-przestrzenną horyzontalność jego historycznej realizacji. W tych różnych aspektach można także interpretować pluralizm rozumno-wolnych inicjatyw człowieka aktualizującego decyzję zawierzenia. Wpisane w chrześcijańską tradycję (św. Augustyn, Abelard, św. Bonawentura, św. Tomasz) sformułowanie „Credere Deum, Deo, in Deum” wskazuje na bezkresne „tereny” możliwości poszukiwań racjonalnych motywacji podejmowania i utrwalania tej decyzji. Wielość i różność zawartych w tym sformułowaniu zagadnień²⁷, scalonych sensownie strukturą hermeneutycznego koła, może łączyć swego rodzaju komplementarna racjonalność, przy czym nie chodzi tylko o jej rozważanie obiektywno-przedmiotowe, lecz także subiektywno-podmiotowe. Nie wystarczy zatem mówić o sensownej harmonii przypadkowo zaistniałego układu, lecz o prawidłowym odczycie celowości podmiotowego dzieła, które stanowi rezultat „świadomościowej konstytucji”²⁸. To dzieło jest sensowne, ponieważ „ktoś” ma je „na myśli”²⁹.

Podkreślona w tym rozumowaniu podmiotowość tego dzieła wskazuje równocześnie na konieczność jego rozumno-wolnej aktualizacji. Filozofia działania wiąże problematykę tej aktualizacji z problematyką jej intencjonalności. Stwierdzenie „jestem w trakcie realizacji dzieła x” łączy złożoność tego dzieła z towarzyszącą mu intencjonalnością, która umożliwia refleksję nad sensownością (racjonalnością) komplementarności jego części³⁰.

W „intencjonalnym poznaniu” może dojść do twórczego dialogu „rozumu” i „wiary”, niezbednego w procesie rozumienia złożonych rzeczywistości. Problematyka takiego procesu pojawia się, między innymi, w dyskusjach nad

²⁷ „Credere Deum”: istnienie Boga; „credere Deo”: objawiająca przemowa Boga; „credere in Deum”: aktualizacja (indywidualna i społeczna) tożsamości człowieka w Bogu. Por. J. C u d a. *Wiary godna antropologia*. Katowice 2002 s. 138 n.

²⁸ W. S t r ó z e w s k i. *Istnienie i sens*. Kraków 1994 s. 429.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. K. F a l v e y. *Connaitre en intention*. W: *Philosophie de l' action*. Red. B. Gnas-sounou. Paris 2007 s. 329 n.

epistemologiczną wartością koherentnej interpretacji, która w poznawczych zabiegach nauk humanistycznych stanowi także kryterium jakości tworzonej w nich wiedzy. Ocena tej wiedzy uwzględnia hermeneutyczną nierozłączność problematyki jej wiarygodności z problematyką sensownej (racjonalnej) koherencji tworzących ją formalnych i merytorycznych „części”³¹

IV. POZNAWCZE „JESZCZE NIE” I „JUŻ” HERMENEUTYCZNEGO KOŁA

Zapowiedziany na początku naszych rozważań ich cel, wskazujący na niezbędną teo-logiczną apologii człowieka, postuluje „wyczytywanie” wiedzy o człowieku z „tekstu historii rodzaju ludzkiego”. Hermeneutyczna metodologia wypracowała szereg interpretacyjnych zabiegów, które w ustalonej kolejności analizują i syntetyzują teoretycznie i praktycznie złożone teksty, zmierzając do ich wyjaśnienia (*Erklären*) i zrozumienia (*Verstehen*)³². Wybierając hermeneutyczny paradygmat formalnego i merytorycznego tworzenia wiedzy o człowieku, teologia staje się nauką, której geneza i celowość są nierozłączne od kategorii „tekstu”³³. Na aporyczność odkrywalnego w tekście historii ludzkości doświadczenia „skończoności”, teologia odpowiada wezwaniem do poszukiwań w tym samym tekście informacji, które postulują „wykraczanie” wiedzy o człowieku „poza granice tego, co faktyczne i empiryczne”³⁴. Dopiero w takim transcendentnym „otwarcu” teologia odkrywa specyfikę swego interpretacyjnego horyzontu, dysponującego możliwością uniwersalnego jednoczenia i sensownego scalania wszystkich historycznych doświadczeń. Horyzont interpretacji, łączący sensowną koherencją wszystkie części złożonej rzeczywistości, nazywa się jej „własnym horyzontem”³⁵. Tekst „historii rodzaju ludzkiego”, złożony z wielości i różności doświadczeń, może mieć tylko jeden „własny” horyzont interpretacji, z którego scalającej sensowności nie można dowolnie eliminować aporyczności „wywrotowych”

³¹ Por. L. S o l e r. *Introduction à l' épistémologie*. Paris 2000 s. 68 n.

³² Por. Ch. C a l l o. *Philosophischer Grundkurs zum Erkenntnisbegriff. Materialien zur Vermittlung der Philosophie*. München 1983 s. 114 n.

³³ Por. U. H. J. K ö r t n e r. *Einführung in die theologische Hermeneutik*. Darmstadt 2006 s. 23 n.

³⁴ *Fides et ratio* nr 83.

³⁵ Por. E. C o r e t h. *Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag*. Freiburg im Br. 1969 s. 133 n.

doświadczeń³⁶ Do odkrycia „jedyności” tego horyzontu nie prowadzą przesłanki tworzonych układów historycznych „części”, lecz całościowe ich zrozumienie, umożliwiające objawiającą przemową Boga.

Obecna na światopoglądowej giełdzie projektów interpretacji i realizacji tożsamości człowieka, teologia dysponuje jedyną (objawioną) możliwością odczytu całościowego sensu skomplikowanego tekstu historii, co oznacza, że warunkowane możliwością tego odczytu poznanie tożsamości człowieka jest możliwe. Pamiętając o tym „objawionym poznaniu”, człowiek aktualizuje swoją indywidualną i społeczną tożsamość w strukturze koła hermeneutycznego. W tej strukturze trwa on i rozwija się jako „całość” jednocząca wielość i różność „części” antropo-logicznych doświadczeń³⁷ Tej jednoczącej logice (eklezjo-logice) służy teologia. Jej hermeneutyczna służba („ancilla hermeneutica”), nie zmierzając do teleologicznego zamknięcia tekstu historii ludzkości „ostatecznym zrozumieniem”³⁸, gwarantuje procesowi tego rozumienia właściwy kierunek („bon sens”) i umożliwia postępowe dostrzeganie sensownej (racjonalnej) koherencji wszystkich historycznych doświadczeń. Kluczowe dla tego hermeneutycznego koła pojęcie racjonalności tworzonej w nim wiedzy wymaga więc uwzględnienia warunkującego tę racjonalność objawionego wyjaśnienia sensu całości historii.

W tym kontekście historia myśli chrześcijańskiej podkreślała także oryginalność teologicznej wiedzy, dzięki której ludzki rozum może sensownie interpretować wielość i różność historycznych doświadczeń (J. H. Newman). Godne uwagi jest rozumowanie św. Ireneusza z Lyonu, który zaleca wielką troskę o wiarę, ponieważ dzięki niej możemy prawdziwie rozumieć istniejącą rzeczywistość³⁹ Również Orygenes wskazuje na potrzebę korzystania z „światła wiedzy”, przy czym podkreśla komplementarność informacji objawionych z takimi, które są tworzone w ramach praw rozumu⁴⁰

³⁶ W wymyślonym ideologicznie sensie historii ludzkości horyzont jego interpretacji jednoczy selektywnie wybrane „części”, eliminując inne, nie mieszczące się w tej interpretacji: „Cierpienie, ból, starość, choroba, niesprawność i śmierć stają się w zracjonalizowanym świecie «wywrotowymi» wydarzeniami...” Por. M. J a c y n o. *Kultura indywidualizmu*. Warszawa 2007 s. 11-12.

³⁷ „La société humaine ne peut grandir que comme un tout. Toute exclusion la tronque et la durcit” X. Le P i c h o n. *Aux racines de l'homme*. Paris 2007 s. 216.

³⁸ Por. K. M ü l l e r. *Der Streit um Begründungsfiguren*. W: *Unbedingtes Verstehen?* Red. J. Valentin, S. Wendel. Regensburg 2001 s. 19 n.

³⁹ Por. I r é n é e d e L y o n. *Démonstration de la prédication apostolique*. Trad. A. Rousseau. Paris (Cerf) 1995 s. 87.

⁴⁰ Por. O r i g è n e. *Traité des principes (Peri Archôn)*. Trad. M. Harl. Paris 1976 s. 27.

Jak to już zostało podkreślone, teologiczna antropologia weszła w XXI wiek z soborowym uwrażliwieniem na uniwersalny antropocentryzm oraz niewystarczalność „statycznych” ujęć⁴¹

Człowiek, „homo viator”, w świetle „obwieszczonej raz na zawsze w tajemnicy Jezusa z Nazaretu”⁴² wiedzy, nie jest skazany na aporyczne pozostanie na tej drodze, bez nadziei doprowadzenia historycznej genezy swej tożsamości do jej finalizacji. W kontekście ewolucyjnych interpretacji egzystencjalnej sytuacji człowieka sugeruje się, że cechuje ją swego rodzaju „neotenia”, to znaczy ustawiczne trwanie stadium niedojrzałości. Kontynuując swoje witalne funkcje, człowiek nie ma sfinalizowanej podmiotowości (tożsamości) i trudno nawet za Heideggerem powtórzyć, że istnieje on w czasowo-przestrzennym świecie⁴³ Jeżeli Kohelet kojarzy ten świat z „marnością” (bezsensem, absurdem itd.), to formułuje w ten sposób antropologiczną tezę, że człowiek nie może w ten świat wpisać sensu swego istnienia oraz znaleźć budulca na sfinalizowanie swej tożsamości. Kosmiczna „całość rzeczywistości” nie wystarczy stwórczej antropogenezie⁴⁴ Mając na uwadze hermeneutyczne ryzyko interpretacji można w tym kontekście zapytać, czy sławny „pesymizm Koheleta” nie zawiera, w istocie rzeczy, stwórczego optymizmu? Czy natchniona treść tej tajemniczej księgi nie wnosi tego optymizmu w XXI wiek, w którym człowiek nie liczy się z poznawczym realizmem pojęcia „marność”, łudząc się ideologiczną nadzieją aktualizacji „JUŻ” swej tożsamości w czasowo-przestrzennym świecie.

Mogłoby się wydawać, że temu niecierpliwemu „JUŻ” przeciwstawia się antropologia wpisana w trzy schematy naszego wstępnego wykresu, która kluczowymi kategoriami „obietnicy” i „zadania” ustawiła swoje interpretacje w horyzoncie „JESZCZE NIE”. Tymczasem aktualność tego horyzontu nie wyklucza dialektycznej równoczesności refleksji nad historycznym „JUŻ” chrysto-logicznej tożsamości człowieka. Antropo-logika aspektowych ujęć (schematy 1-3) dynamicznej rzeczywistości (antropogeneza), rozważając zagadnienie jej historycznego „JUŻ”, nie skupia wyłącznie uwagi na subiektywnym „nastawieniu duszy” człowieka, pewnego realizacji „rzeczy”, stanowiącej przedmiot nadziei. Rozumowania encykliki Benedykta XVI *Spe salvi* prowa-

⁴¹ Por. *Gaudium et spes* nr 5, 12.

⁴² *Fides et ratio* nr 11.

⁴³ Por. D. R. D u f o u r. *On achève bien les homes*. Paris 2005 s. 45 n.

⁴⁴ Por. N. L o h f i n k. *Koh 1, 2 „alles ist Windhauch” – universale oder anthropologische Aussage?* W: *Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie, Für Alfons Deissler*. Red. R. Mosis, L. Ruppert. Freiburg im Br. 1989 s. 214 n.

dzą do wniosku, że ta spodziewana „rzecz”, to znaczy chrysto-logiczna rzeczywistość tożsamości człowieka, jest JUŻ obiektywnie (substancjalnie) obecna w historii⁴⁵ Problematyka tej „inicjalnej obecności” („w zarodku”) jest aktualna (*explicite – implicite*) na wszystkich refleksyjnych „terenach” ukazanych poprzez zamieszczone wyżej schematy. Przypominają one wieloaspektowo, że chrysto-logiczna tajemnica tożsamości człowieka „zamieszkała” historycznie („substancjalnie”) „w słowach, czynach i w obecności Chrystusa”⁴⁶ Swój widzialny wymiar ma także sakramentalność eklezjo-logicznego (jednoczącego) dynamizmu tej tajemnicy w instytucji Kościoła. Należąca do istoty tej instytucji „praktyka miłości”⁴⁷ była zawsze w chrześcijańskiej tradycji uważana za historyczne JUŻ eschatologicznego JESZCZE NIE....

BIBLIOGRAFIA

- B a r t n i k Cz.: Historia. W: Encyklopedia Katolicka. T. 6. Lublin 1993 kol. 938-940.
- C a l l o Ch.: Philosophischer Grundkurs zum Erkenntnisbegriff. Materialien zur Vermittlung der Philosophie. München 1983.
- C o r e t h E.: Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag. Freiburg im Br. 1969.
- D u f o u r D. R.: On achève bien les hommes. Paris 2005.
- E u v é F.: Science, foi, sagesse. Faut-il parler de convergence? Paris 2004.
- F a l w e y K.: Connaître en intention. W: Philosophie de l'action. Red. B. Gnassounou. Paris 2007 s. 329-362.
- H a e f f n e r G.: Wprowadzenie do antropologii filozoficznej. Tł. W. Szymona. Kraków 2006.
- I r é n é e de L y o n.: Démonstration de la prédication apostolique. Trad. A. Rousseau. Paris 1995.
- J a c y n o M.: Kultura indywidualizmu. Warszawa 2007.
- K ö t n e r U. H. J.: Einführung in die theologische Hermeneutik. Darmstadt 2006.
- L o h f i n k N.: Koh 1, 2 „alles ist Windhauch” – universale oder anthropologische Aussage? W: Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie. Für Alfons Deissler. Red. R. Mosis, L. Ruppert. Freiburg im Br. 1989 s. 201-216.
- M a r q u a r d O.: Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne. Tł. K. Krzemieniowa. Warszawa 2001.
- M ü l l e r K.: Der Streit um Begründungsfiguren. W: Unbedingtes Verstehen?! Regensburg 2001 s. 9-22.
- O r i g è n e.: Traité des principes (Peri Archôn). Trad. M. Harl. Paris 1976.

⁴⁵ Encyklika *Spe salvi* nr 7.

⁴⁶ Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* nr 5.

⁴⁷ Encyklika *Deus Caritas est* nr 22.

- P a w l a k J.: Paula Ricoeura koncepcja tożsamości narracyjnej. W: Tożsamość człowieka. Red. A. Gałdowa. Kraków 2000 s. 127-138.
- Le P i c h o n X.: Aux racines de l'homme. Paris 2007.
- R i c o e u r P.: La promesse d'avant la promesse. W: La philosophie au risque de la promesse. Red. M. Crépon, M. De Launay. Paris 2004 s. 25-34.
- S c h e l e r M.: Wolność, miłość, świętość. Tł. G. Sowinski. Kraków 2004.
- S o l e r L.: Introduction à l'epistémologie. Paris 2000.
- S t r ó ż e w s k i W.: Istnienie i sens. Kraków 1994.

„PAS ENCORE” ET „DÉJÀ” DE ANTHROPOGENÈSE CHRISTO-LOGIQUE

R é s u m é

Les réflexions de l'article se dirigent vers l'horizon commun à savoir celui de la compréhension et de la réalisation de l'identité de l'homme interprétée à travers le «texte» de son existence historique. L'ensemble de ces réflexions s'inscrit dans le triangle des recherches anthropologiques, herméneutiques et théologiques: la compréhension de l'identité de l'homme (*Fides et ratio*, 1), cherchée à travers la structure du cercle herméneutique (sciences, philosophies, religions) trouve son horizon de l'interprétation intégrale (totalité) dans la révélation chrétienne. L'identité révélée de l'homme en tant qu'un mystère du dialogue d'amour (l'anthropogenèse christo-logique) devient une «promesse» et une «tâche». Il en résulte que l'actualisation (réalisation) historique de cette identité reste constamment accompagnée d'un «déjà» et d'un «pas encore» dialectiques. C'est dans le contexte de cette dialectique qu'il faut envisager la problématique de la participation responsable de l'homme à l'actualisation créatrice (dialogique) de son identité.

Grâce à la révélation divine l'homme est en mesure de connaître «en intention» la «totalité» de son identité promise (*fides*). Cette connaissance, devenue l'objet de l'espérance, oblige l'homme de chercher les raisons (*ratio*) justifiants sa décision de confiance. C'est dans la problématique de cette justification anthropo-logique qu'on peut trouver le sens le plus profond du dialogue coopérative (complémentarité) unissant les divers aspects du savoir humain.

Résumé par Jerzy Cuda

Słowa kluczowe: tożsamość człowieka, chrysto-logika antropogenezy, eklezjogeneza jako antropogeneza, wiarygodność objawionej antropologii.

Mots clefs: identité de l'homme, anthropogenèse christo-logique, crédibilité de l'anthropologie révélée.