

Ks. JERZY CUDA
Katowice, UŚ

RYZYKO TEO-LOGIKI GLOBALNEJ SOLIDARNOŚCI¹

1. Kryzys globalnej solidarności w kulturowym kontekście XXI wieku – 2. Trwałość i powszechność globalnej solidarności – 3. Ryzyko ukazywania prawdy solidarną miłością

1. Kryzys globalnej solidarności w kulturowym kontekście XXI wieku

Adhortację *Ecclesia in Europa* niepokoi aktualne doświadczenie przyczynowego związku między zanikaniem społecznej solidarności i narastaniem lęku przed przyszłością². W treści tego dokumentu jest także odkrywalne często powtarzane hasło: „Nie ma Europy bez solidarności!” Poważnym refleksjom nad kryzysami europejskiej solidarności towarzyszą mniej poważne sugestie ucieczki „zieloną kartą” na inny kontynent. Lecz solidarności nie można izolować kontynentalnie. Na wszystkich kontynentach dostrzega się już realizm hasła: „Nie ma ludzkości bez solidarności!” Ludzkość woła o sprawiedliwą solidarność w „globalnych marszach oburzonych” W tej dramaturgii współczesnych protestów i agresji jest odkrywalna obawa o przyszłość naszej planety, porównywanej nieraz do beczki prochu. Ta metafora pojawia się nie tylko w różnych kontekstach języka potocznego, lecz także w naukowych dyskusjach, publikacjach i sympozjach, zmagających się z aporycznymi problemami ekonomicznymi, ekologicznymi, społeczno-politycznymi itd.

Z niepokojem obserwuje się narastanie kryzysów solidarności: różnego rodzaju egoizmy, walka o władzę, pieniądze, zniewolenie konsumpcją, ubóstwo, bezrobocie, destrukcja życia rodzinnego, organizowane przestępstwo, korupcja itd., itd. Globalność tej patologii wymaga globalnej terapii³

¹ Artykuł zawiera treść referatu wygłoszonego w ramach IX Międzynarodowych Warsztatów Akademickich *Rolnictwo, Technika, Zdrowie i Życie* (Opole – Głucholazy, 9–11 listopada 2011 r.).

² Por. *Ecclesia in Europa*, 8.

³ Kryzysowa sytuacja planetarnej organizacji życia wymaga nie tylko „częściowych” interwencji naprawczych, lecz także „całościowej” odnowy duchowo-materialnej wizji tego życia; por. M. VOGT, *Kann Politik globale Solidarität mit künftigen Generationen organisieren?*, w: J. MÜLLER, M. REDER (red.), *Der Mensch vor der Herausforderung nachhaltiger Solidarität*, Stuttgart 2003, s. 134n.

Podejmowane próby uporządkowania społecznego życia, stworzenia uniwersalnej etyki (*Weltethos*) mają wciąż problemy z ustaleniem jej teoretycznych podstaw oraz praktycznych zasad realizacji⁴. Od zainteresowanej problematyką „globalnego etosu” teologii fundamentalnej⁵ oczekuje się konfrontacji z doświadczeniami aktualnego kontekstu kulturowego, w którym antropologiczne nadzieje ma generować swego rodzaju scjentyzm, zamknięty w „sferze faktów”, sugerujący nieużyteczność czy wręcz szkodliwość poznania religijnego i teologicznego. Mając na uwadze te spostrzeżenia encykliki *Fides et ratio*, można także rozważać genezę treści dokumentów międzynarodowych organizacji, postulujących świeckie uwolnienie społecznego życia od kłopotliwych elementów religijnych. Antropologiczna refleksja JANA PAWŁA II ostrzega w tym kontekście przed ryzykiem rozminięcia się z niezmiennością fundamentalnych zasad ludzkiego poznania i działania, które próbuje się zastąpić ideologicznymi decyzjami „demokratycznej większości”⁶

Czy można globalną solidarność życia ludzkości budować na hipotezie uzgodnionych demokratycznie nakazów i zakazów? Teoriopoznawcze i hermeneutyczne dyskusje naszego stulecia nie uwolniły się jak dotąd od otwartych pytań, których przedmiotem zainteresowania jest nadal interpretacja relacji między „wiedzą częściową” i „całościową”. Czy aktualność tej relacji nie sięga swego szczytu w problematyce tożsamości człowieka? Tego pytania nie mogą zlekceważyć współcześni spadkobiercy czasów oświeconego myślenia, których rewolucyjna konfrontacja z tradycją interpretacji starożytnych i średniowiecznych fascynowała antropocentryzmem nadziei naukowych, technicznych, kulturalnych, politycznych itd. KANTOWI *Aufklärung* kojarzy się z rozumno-wolną dojrzałością człowieka zdolnego do autonomicznego myślenia i działania.

Kluczową rolę w procesie nowożytnej fascynacji człowiekiem odegrał postulat jego samowystarczalności, sugerujący emancypacyjny rozdział rozumu od wiary. W pluralizmie interpretacji tego rozdziału pojawiły się ateistyczne tezy, przyznające człowiekowi boskie atrybuty oraz hermeneutyczne prawo dysponowania wszystkimi „częściami” i „całością” istniejącej rzeczywistości. Ta wymyślona teologia wszechmocy człowieka nie stanowiła i nadal nie stanowi adekwatnej konkluzji aktualnego stanu naukowego poznania, a filozofia nauki mówi w tym kontekście o deklaracjach ludzkiej woli, generowanych ideologiczną niecierpliwością. Twierdzenia FEUERBACHA można interpretować różnymi wariantami rozumowań KIRYŁOWA DOSTOJEWSKIEGO: „Jeżeli Bóg nie istnieje — to Kiryłow jest Bogiem!” Albo inny wariant „Jeżeli Kiryłow chce być Bogiem — to Bóg nie istnieje”

⁴ Problematyce genezy „niezmiennych wartości” oraz „uniwersalnej powinności” towarzyszy aporyczny problem „omyślności człowieka”; por. H. KÜNG (wyd.), *Dokumentation zum Weltethos*, München 2002, s. 23n; por. też: TENŻE, *Wozu Weltethos?*, Freiburg im Br. 2002.

⁵ Por. J. CUDA, *Fundamentaltheologie auf der Suche nach der Begründung eines Weltethos*, „Forum Katholische Theologie” 19 (2003), z. 4, s. 272n.

⁶ Por. *Fides et ratio*, 88–89.

Historyczna droga nowożytnych nadziei, prowadząca przez tragiczne doświadczenia kolejnych wieków, nie wniosła swego optymizmu w XXI w., wpisany w kontekst epoki ponowoczesnej, uważanej za kontynuację czasów nowożytnych, w których osłabła wiara w wystarczalność naukowo-technicznej konstrukcji globalnej solidarności. Krytyczna analiza nowożytnych eksperymentów, zarówno materialistycznego kolektywizmu, jak i demokracji sprzymierzonej z poznawczo-etycznym relatywizmem, ostrzega przed „zakamuflowanym totalitaryzmem” i „alienacją” człowieka⁷

Naturalne uczulenie na totalitarne zagrożenia owocuje dzisiaj apoteozą wolności, którą paradoksalnie utożsamia się z dowolnością fragmentaryzacji myślenia i działania. W tym kontekście pojawia się także uprzedzenie do ujęć całościowych. Lekceważeniu tradycyjnych paradygmatów takich ujęć nie towarzyszy wystarczające uzasadnianie ich zbędności ani wiarygodna oferta nowych rozwiązań. Tymczasem wymyślona teo-logika demokratycznych uzgodnień generuje poznawczą fragmentaryzację, tolerując ryzyko globalnej dekonstrukcji. Zaniepokojona tymi tendencjami refleksja filozoficzna przypomina, że „rozproszenie oznacza zróżnicowanie tak absolutne, że niczego nie pozwala zidentyfikować, a tym samym niczego od niczego odróżnić”⁸.

Coraz liczniejsze opracowania dostrzegające powagę problematyki globalizacji sygnalizują m.in. wzrost „poczucia tymczasowości” Współczesny obywatel „w miejsce kulturowego *constans* otrzymuje kolaż rozmaitych elementów”⁹. Zapewniany teoretycznie o podstawowym prawie do wolności, człowiek traci praktycznie swoją tożsamość w narzucanych schematach myślenia i działania, zacierających nieraz granice między światem realnym i wirtualnym. Coraz trudniej w tym świecie o orientację w labiryncie współczesnych możliwości manipulowania człowiekiem, narażonym na ryzyko eksperymentów, lekceważących problematykę jego tożsamości.

Zainteresowanie problematyką globalnej solidarności jest, w istocie rzeczy, zainteresowaniem problematyką tożsamości człowieka¹⁰. Aby wyjaśnić to twierdzenie, rozważmy najpierw samo pojęcie globalnej solidarności, skupiając uwagę na jej powszechności oraz trwałości.

⁷ Por. *Veritatis splendor*, 101; *Centesimus annus*, 41.

⁸ M. KOWALSKA, *Dialektyka poza dialektyką*, Warszawa 2000, s. 14.

⁹ A. KACZMAREK, *W poszukiwaniu globalnej tożsamości*, w: B. BODZIACH-BRYŁA, R. SZCZEPANIAK, K. WALCZYK (red.), *Globalizacja w kulturze*, Kraków 2010, s. 295.

¹⁰ Istotnym czynnikiem społecznej aktualizacji tożsamości człowieka jest międzyosobowa zależność, generowana przez dobro wspólne, które w aspektach „mieć” i „być” jest przedmiotem solidarnej odpowiedzialności; por. K.E. LOGSTRUP, *Solidarität und Liebe*, w: F. BÖCKLE, F.X. KAUFMANN, K. RAHNER, B. WELTE (red.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg im Br. 1982, s. 109n.

2. Trwałość i powszechność globalnej solidarności

Problematyka globalnej solidarności nie mieści się w granicach czasu i przestrzeni, obejmując wszystkich ludzi, żyjących w historycznej teraźniejszości, przeszłości i przyszłości. Kluczowe zagadnienie tej problematyki stanowi nadzieja powszechnej sprawiedliwości, będąca nadzieją każdego człowieka, który żyje, żył i żyć będzie w historii. W pojęcie globalnej solidarności wpisana jest pewność realizacji tej nadziei, która nie zatrzymuje się na granicy śmierci. Zrozumienie problematyki globalnej solidarności jest więc zrozumieniem sensu całości historycznej egzystencji ludzkości. Hermeneutyczne zainteresowanie takim rozumieniem dostrzega nierozłączność refleksji nad sensem całości historii ludzkości z interpretacją tożsamości człowieka¹¹

W tym kontekście pojawia się zainteresowanie fundamentem trwałości (stałości) globalnej solidarności. Antropo-logika encykliki *Fides et ratio* łączy pytanie: „Dlaczego mam żyć solidarnie?” z pytaniem: „Kim jestem?”¹² Podkreślona już hermeneutyczna nierozłączność interpretacji sensu całości historii z interpretacją tożsamości człowieka wskazuje na fundamentalne „zakorzenie” deontologii globalnej solidarności. Nawiązując do refleksji TISCHNERA, można w tym „zakorzeniu” dostrzec „immanentną cechę człowieka”¹³ Refleksja nad fundamentem trwałości (stałości) globalnej solidarności jest więc, w istocie rzeczy, refleksją nad społeczną tożsamością człowieka, którą należy rozwijać zarówno w horyzoncie *n a t u r y*, jak i *k u l t u r y*.

Wpisując w definicję tożsamości człowieka postulat konieczności „poznania samego siebie”, encyklika *Fides et ratio* wyjaśnia, że to poznanie wykracza „poza granice tego, co faktyczne i empiryczne”¹⁴. Aktualnego w tym wyjaśnieniu warunku dysponowania wiedzą o „początku” i „końcu” historii ludzkości nie jest w stanie zrealizować żadna wewnątrzhistoryczna przemowa człowieka (naukowa, filozoficzna, religijna). Interpretując problematykę tego „początku” i „końca”, Apostoł Narodów wyjaśnia, że tej wiedzy nie otrzymał od człowieka¹⁵

Sytuacja niewystarczalności ludzkiej wiedzy generuje motywację zainteresowania antropologicznymi informacjami *k o g o ś*, kto przemawiał w historii ludzkości

¹¹ Odkrywalna w historii myśli filozoficznej nierozłączność problematyki zrozumienia „całości rzeczywistości” (*l'étant en son tout*) z problematyką istoty (tożsamości) człowieka (*l'essence de l'homme*) jest godna uwagi w kontekście pytania: Kim jest człowiek?: por. J.M. VAYSSE, *Heidegger et la question de l'antropologie*, w: B. PINCHARD (red.), *Heidegger et la question de l'humanisme. Faits, concepts, débats*, Paris 2005, s. 272.

¹² Por. *Fides et ratio*, 1.

¹³ Por. KACZMAREK, *W poszukiwaniu globalnej tożsamości*, s. 293.

¹⁴ Por. *Fides et ratio*, 1, 83.

¹⁵ Por. Ga 1,11n.

„wielokrotnie” i „różnymi sposobami”, a w końcu sam w niej „zamieszkał” i „opowiedział” ludziom tajemnice ich egzystencji¹⁶. Zainteresowanie wiarygodnością treści tej przemowy, będąc w gruncie rzeczy zainteresowaniem możliwością poznania i realizacji tożsamości człowieka, jest nierozłączne od wyjaśnienia tożsamości Przemawiającego, która jest Tajemnicą Wiecznej Solidarności Osobowej Wspólnoty Miłości. Stworzony „na obraz” tej Solidarności człowiek ma „uczestniczyć w Boskiej naturze” swego Stwórcy, zmierzając drogą historii ku „przebóstwieniu” udziałem we Wspólnocie Jego „trynitarnego życia”¹⁷. Interpretacja tych „podwalin” objawionej antropologii skupia uwagę na historycznej n i e d o k o Ń c z o n o ś c i i procesie stwarzania tożsamości człowieka, która jest „obiecana” i „zadana”. Obiecane wieczne życie w chrysto-logicznej, tzn. w Bosko-ludzkiej Wspólnocie Miłości jest tajemnicą dialogu wolności, z czego wynika, że historyczny udział w tym dialogu jest stwórczym zadaniem człowieka, istoty, która uczestniczy w genezie własnej tożsamości. Zatem, historyczne zaangażowanie w budowę solidarnego życia z Bogiem i ludźmi (przykazanie miłości Boga i bliźniego) stanowi, w istocie rzeczy, dialogiczną realizację tożsamości człowieka, która nie jest prywatną sprawą jednostki.

Można więc powiedzieć, że objawione oświecenie humanizmu epoki Oświecenia zastępuje wymyśloną teo-logikę jej urojonych nadziei objawioną teo-logiką nadziei realnych, wpisanych w stwórcze możliwości tożsamości człowieka. Ta objawiona teo-logika nie została *a priori* abstrakcyjnie wymyślona, lecz hermeneutycznie wyczytana (*a posteriori*) z tekstu historycznych słów i zdarzeń przemawiającego Boga.

Czytając i interpretując ten skomplikowany tekst, teologia, świadoma swych metodologicznych granic, dostrzega niemożliwość przedmiotowej weryfikacji całości jego treści, co nie wyklucza problematyki jego wiarygodności. Skupiając uwagę na różnych aspektach tej problematyki, teologia nie może ustawiać swych badań alternatywnie do refleksji naukowej i filozoficznej. Wiedza teologiczna wnosi komplementarnie do interdyscyplinarnego dialogu nowe możliwości całościowej i częściowej interpretacji tekstu historii ludzkości, których źródłem są fakty i treści Bożej Przemowy.

Zobowiązana do interdyscyplinarnej kooperacji refleksja teologiczna pamięta o tym, że jej fundamentalną misją jest „uzasadnianie nadziei”, warunkującej realizację globalnej solidarności¹⁸. Pamięć tej misji sięga zapewnień zmartwychwstałego

¹⁶ Por. Hbr 1,1; *Fides et ratio* 11: *Das Problem, das in dieser Rede von „Gottes letztem Wort” enthalten ist, ist also kein bloss epistemologisches, sondern ein geschichtstheologisches Problem*; R. SCHAEFFLER, *Philosophische Einübung in die Theologie*, t. I: *Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre*, München 2004, s. 37.

¹⁷ 2 P 1,4; *Novo millennio ineunte*, 23.

¹⁸ Por. 1 P 3,15.

Jezusa: „Jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata”¹⁹ Tajemnica historycznej obecności Tego, w którym „wszystko ma istnienie”, jest tajemnicą stwórczego, solidarnego jednoczenia ludzkości, zmierzającej do ostatecznego zjednoczenia w s z y s t k i e g o, „co jest w niebie i na ziemi”²⁰

Tajemnica tego globalnego j e d n o c z e n i a jest tajemnicą Kościoła. Polskie słowo „Kościół” jest odpowiednikiem greckiego słowa „eklezja”, wskazującego na złożoność procesu jednoczenia. Wyjaśniając pojęcie Kościoła, konstytucja *Lumen gentium* skupia w I rozdziale uwagę na tajemnicy historycznej obecności j e d n o c z ą c e g o B o g a, w II rozdziale na tajemnicy j e d n o c z o n e g o „Ludu Bożego”, a dopiero w III rozdziale rozważa sakramentalną „metodę” eklezjalnego j e d n o c z e n i a, tzn. tajemnicę h i e r a r c h i i. Ten, wpisany w strukturę hermeneutycznego koła, postulat interpretacji definicji Kościoła wymaga jej całościowego ujęcia, demaskując modne dzisiaj próby jej częściowej redukcji, której klasycznym przykładem jest kojarzenie Kościoła z hierarchią. Encyklika *Deus caritas est* (22) przypomina, że na istotę Kościoła składają się nierozłącznie s ł o w o, s a k r a m e n t y oraz s o l i d a r n o ś ć m i ł o ś c i. Odpowiedzialność za historyczne trwanie i rozwój eklezjalnej wspólnoty nie jest monopolem hierarchii, co podkreśla posoborowa myśl eklezjologiczna, świadoma tego, że przekazywaną z wieku na wiek promocję Kościoła cechowała przesadna autorytatywność, instytucjonalność, obrzędowość itd., co inspirowało dyskusje o jej hierarchicznym przywłaszczeniu oraz funkcjonowaniu kościelnego „centrum” i „peryferii”

3. Ryzyko ukazywania prawdy solidarną miłością

Ukazywanie wiarygodności Kościoła nie jest zarezerwowane „centrum” uniwersytetów i hierarchicznych agencji, tworzących teoretyczną wiedzę oraz praktyczne modele aktywności. Eklezjalna wiarygodność, której istotą jest ukazywanie prawdy solidarną miłością, jest zadaniem całej wspólnoty Ludu Bożego. „Cokolwiek” człowiek czyni w eklezjalnej nierozłączności „słowa”, „sakramentów” i „solidarnej miłości”, składa się intencjonalnie na „całościową decyzję” trwania w stwórczo-zbawczym dialogu, realizującym jego społeczną, chrysto-logiczną tożsamość, która, w istocie rzeczy, jest zawsze zbawczym „szukaniem dobra wielu”²¹. Mając na uwadze misterium tej tożsamości, JAN PAWEŁ II pyta, czy słowo *christianus* nie oznacza więcej niż *episcopus*?²² To pytanie towarzyszy twierdzeniu, że jakość realizacji zadania ukazywania wiarygodności Kościoła zależy od jakości rozumienia

¹⁹ Mt 28,20.

²⁰ Por. Kol 1,17; Ef 1,10.

²¹ Por. I Kor 10,31n.

²² Por. JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 32.

kościelnej tożsamości. W tym kontekście krytyczne analizy dostrzegają niewystarczalność eklezjalnej konfrontacji z nowożytnymi postulatami podmiotowości oraz autonomii myślenia i działania człowieka. Formalne i merytoryczne kształtowanie „wiary ludu” poprzestawało często na „dziecięcym zaufaniu” treściom, przekazywanym autorytatywnie bez wystarczającej troski o refleksyjną motywację ich akceptacji. Konsekwencje tej beztroski są widoczne w kontekście współczesnej promocji samowystarczalności człowieka, która go kusi zamiennością pojęć „wolność” – „relatywizm”

Zrozumieć Kościół, to zrozumieć jego historyczno-hermeneutyczną funkcję, której nie można zredukować do wymiaru religijnego. Problematyka Kościoła, jako problematyka tożsamości człowieka, jest złożoną problematyką globalnej solidarności. Podkreślona w *Gaudium et spes* (30) potrzeba wyjścia poza etykę indywidualistyczną ustawia całość historycznej aktywności człowieka w horyzoncie solidarnej miłości, która *implicite* już jest eklezjo-logiczna, chociaż *es z c z e n i e* ma *explicite* formalnej łączności ze „Słowem” i „sakramentami”. W tym miejscu należałoby przypomnieć soborową naukę o „kręgach przynależności” do misterium Kościoła, mówiącej o eklezjo-logice życia ludzi niewierzących, którzy „usiłują, nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie”²³

Misję Kościoła, dzielącego „radości” i „smutki” świata, w którym żyje²⁴, łączy z niewierzącymi przekonanie, że człowiek stanowi „ośrodek i szczyt” ziemskiej rzeczywistości²⁵. Eklezjalnej misji realizacji „pełnego powołania człowieka” towarzyszy więc postulat trwania w międzyświatopoglądowym dialogu, co wymaga przechożenia od „statycznego pojęcia porządku rzeczy do pojęcia bardziej dynamicznego i ewolucyjnego”²⁶. Interpretacje tego stwórczo-zbawczego dialogu, wpisanego w strukturę hermeneutycznego koła, wymagają „całościowych” oraz „częściowych” ujęć. W ujęciu całościowym krzywej historycznego kryzysu eklezjalnego dialogu nie można doprowadzić do punktu zerowego.

Chrześcijanom nauka Soboru Watykańskiego II przypomina, że ich formalna przynależność „ciałem” do Kościoła, lekceważąca solidarną miłość²⁷, przesłania Boga i uczestniczy w genezie ateizmu²⁸. Chrześcijanie działający w różnych wspólnotach, stowarzyszeniach, związkach, akcjach itd. są „częściami” misji „całości” Kościoła powszechnego, instytucji globalnej pamięci o zaistniałych i trwających

²³ KK 16.

²⁴ Por. KDK 1.

²⁵ Por. *tamże*, 12.

²⁶ Por. *tamże*, 5, 11.

²⁷ Por. KK 14.

²⁸ „(...) do powstania ateizmu w niemałym stopniu mogą przyczynić się wierzący, o ile, co należy stwierdzić, na skutek zaniedbania wychowania w wierze albo fałszywego wykładu doktryny lub też braków w ich własnym życiu religijnym, moralnym i społecznym raczej zasłaniają oni niż ukazują prawdziwe oblicze Boga i religii” (*Gaudium et spes*, 19).

w historii wydarzeniach, przypominających jej sens oraz ostateczny cel. Ta misja, zakłócając spokój generowany kulturową amnezją, staje się znakiem kłopotliwej pamięci o ostatecznej ocenie ludzkich myśli, słów i czynów. Czy wyrazem konfrontacji z tą pamięcią nie były hasła (*Ohne Kirche keine Hölle!*), które towarzyszyły wizycie BENEDYKTA XVI w Niemczech?

Obserwując „europejskie” i „globalne” pomysły „kulturowego demokratyzowania” życia obywateli, można, m.in. dostrzec paradoksalne godzenie troski o ich wolność z dyktaturą „panującej” ideologii... Faworyzowanie kulturowej amnezji może formalnie z historii ludzkości usuwać eklezjalne znaki pamięci o d n i u ostatecznej oceny ludzkich wyborów, lecz to nie usuwa wpisanego w definicję historii ryzyka aktualności tej oceny, którą człowiek nie dysponuje, tak jak nie dysponuje c a ł o ś c i ą historii. Popularną dzisiaj naiwność „strusiowej taktyki” cechuje moda na bagatelizowanie „całościowych interpretacji”, bez których człowiek improwizuje ryzykownie swoje życie, nie pytając o jego „początek” i „ostateczny cel” Chowając głowę w piasku „fragmentaryzacji egzystencji”, ludzie bardziej boją się przyszłości, niż jej pragną²⁹. Nie podejmując trudu refleksji nad sensem całości historii, nie są w stanie uniknąć dręczącej ich wewnętrznej pustki, której towarzyszy obawa, że aktualny proces globalizacji „zamiast prowadzić ku większej jedności rodzaju ludzkiego, pójdzie za logiką, która spycha najsłabszych na margines i zwiększa liczbę ubogich na ziemi”³⁰

Jedyna możliwość przezwyciężenia tych obaw jest odkrywalna w teo-logice globalnej solidarności. Formowanemu tą logiką społecznemu życiu towarzyszy tajemnica ryzyka ekonomii miłości, która w „traceniu” życia dla bliźnich dostrzega chrysto-logikę tożsamościowego „zyskiwania”³¹. Podkreślają to rozumowania Jana Pawła II, który za *Gaudium et spes* (24) powtarza, że człowiek staje się sobą „poprzez wolny dar z siebie samego”, co staje się podstawą budowy „międzyludzkiej solidarności”³². Dramatem ludzkiej wolności jest wybór stanu alienacji, w którym człowiek, „nie uznając wartości i wielkości osoby w samym sobie i w bliźnim”, pozbawia się możliwości „przeżycia w pełni własnego człowieczeństwa aktualizowanego w solidarnych relacjach”³³

W zarysie refleksji, składających się na treść niniejszego artykułu, można zatem następująco ująć jego streszczenie: Dostrzegalny w naszym stuleciu kryzys globalnej solidarności jest, w istocie rzeczy, kryzysem prospołecznej postawy, co jest równoznaczne z kryzysem poznania i realizacji tożsamości człowieka.

²⁹ Por. *Ecclesia in Europa*, 8.

³⁰ *Tamże*.

³¹ Por. Mt 10,39; Łk 17,33.

³² Por. *Centesimus annus*, 41.

³³ Por. *tamże*.

Theo-logisches Risiko der globalen Solidarität

Zusammenfassung

Zahlreiche Krisen der Solidarität und die Angst vor der Zukunft begleiten untrennbar die Menschheit des XXI. Jahrhunderts (*Ecclesia in Europa*, 8). Sowohl in der Umgangssprache wie auch in den wissenschaftlichen Diskussionen erscheint die Sorge um das künftige Zusammenleben, das ökologisch, ökonomisch, sozial-politisch usw. gefährdet ist. Erreichen diese Krisen einen globalen Ausmaß, so muss das eine globale Rettungsaktion veranlassen. In diesem Zusammenhang wird die Herausforderung der globalen Solidarität betont, die universell und nachhaltig sein soll. Die Verwirklichung solcher Solidarität setzt die Möglichkeit voraus, den Sinn der Ganzheit der Geschichte und damit auch die Identität des Menschen zu verstehen. Diese Möglichkeit steht nicht zur Verfügung dem innergeschichtlichen Wissen (Naturwissenschaft, Philosophie, Religion) Erst in geoffenbarten Wissen kann der Mensch die Antworten auf seine fundamentalen Fragen finden: („Wer bin ich?“ – „Warum soll ich solidarisch leben?“) Die geschichtlich „unfertige“ Identität des Menschen soll im Geheimnis der Dreieinigkeit der göttlichen Solidarität seines Schöpfers vollendet werden. Um dieses Ziel erreichen zu können, muss der Mensch alltäglich das Risiko der Liebe auf sich nehmen (das Leben „verlieren“ um es zu „gewinnen“: Mt 10,93; Lk 17,33). Die Anthro-po-genese, die mit der Eklesio-genese gleichzusetzen ist, wird also zum Geheimnis des Liebesdialogs.

Der Gedankengang des vorliegenden Artikels wäre also folgendermassen zusammenzufassen: Die gegenwärtige Krise der globalen Solidarität, die mit der Krise des Liebesdialogs gleichzusetzen ist, soll, im Grunde genommen, für eine Krise des Erkennens und der Verwirklichung der Menschenidentität gehalten werden.