



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Czekać na sąd sądów....

Author: Jerzy Cuda

Citation style: Cuda Jerzy. (2001). Czekać na sąd sądów... "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" (T. 34 (2001), s. 276-282).



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersytet ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

KS. JERZY CUDA

CZEKAJĄC NA SĄD SĄDÓW...

„...nie sądźcie przedwcześnie, dopóki nie przyjdzie Pan, który rozjaśni to, co w ciemnościach ukryte, i ujawni zamiary serc...” (1 Kor 4,5).

STUDENCKIE ROZTERKI

Studenci, – klerycy lat sześćdziesiątych „krakowskiego okresu” historii Śląskiego Seminarium Duchownego, mieli swoich „zwykłych” i „niezwykłych” profesorów. Na pierwszy wykład z tymi drugimi szło się z pewnym zasobem „wiedzy sprzedającej”, na którą składały się mniej lub bardziej prawdziwe opinie, wspomnienia, anegdoty i doświadczenia, przekazywane młodszemu kolegom przez tych, którzy „mieli już do czynienia” z seminaryjną „sławą”. Do takich „niezwykłych” profesorów zaliczano, między innymi, młodego wykładowcę prawa kanonicznego, którego starannie konstruowane wywody, imponujące precyzją rozumowań i jasnością formułowanych sądów, trzymały nieraz słuchaczy w dystansie należnego uznania.

W przekazywanej wiedzy prawniczej cenione były atrybuty „ścisłości” i „obiektywności”. Być może, sympatia do tych atrybutów była rezultatem wiary w pozytywistyczną „wszechmoc” nauki, którą ówczesni maturzyści, często podświadomie wnosili w seminaryjne mury. Tymczasem, kluczowa dla teologicznych studiów kategoria „transcendencji”, wymagając przekraczania granic doświadczalnego świata, uczyła ich szukania tajemnicy ludzkiego życia „extra cursum naturae”. Przy czym, w kontekście różnych wykładów, trudno było nieraz odkryć sensowną koherencję, łączącą „mistyczną subiektywność” człowieka z „obiektywnością” jego historycznej egzystencji. Pojawiająca się tutaj aporyczna konieczność równoczesności „obiektywnego” i „subiektywnego” osądu ludzkich decyzji prowokowała różne dyskusje, stając się źródłem studenckich rozterek. Specyficznym „terenem” tego rodzaju dyskusji była wiarygodność „prawnych” i „moralnych” ocen tych decyzji. Wymyślonymi „kazusami” wykazywano, że „moralnie” niewinnego człowieka można „prawnie” uznać za winnego. Ten niesprawiedliwy rozróż między „literą prawa” i „tajemnicą sumienia” nie cieszył się wyrozumiałością młodych dyskutantów. Trudno było zrozumieć tę hermeneutyczną relację „częściowego” do „całościowego” osądu człowieka.

Dzisiaj problematyka tamtych studenckich rozterek nie utraciła swej aktualności. Kontynuacja studiów wysłała mnie na „teren” badawczej aktywności teologii fundamentalnej, zainteresowanej możliwością i koniecznością podjęcia decyzji racjonalnego zawierzenia objawionemu wyjaśnieniu tożsamości człowieka. Problematyka tej decyzji pozostaje w jakimś związku przyczynowym z naszymi seminaryjnymi dyskusjami, które, stojąc przed tajemnicą człowieka, wy-

czowały, że do tej tajemnicy należy się zbliżyć „obiektywnymi” i „subiektywnymi” drogami. Zaszczycony propozycją udziału w niniejszym dziele, znaku wdzięczności oraz uznania sukcesów i zasług „naszego Profesora”, chciałbym przypomnieć wspomniane wyżej drogi, bez których nie można zrozumieć historii teologii fundamentalnej.

NIECIERPLIWA OBIEKTYWNOŚĆ

Po Soborze Watykańskim I zrozumiałym priorytetem cieszył się paradygmat apologetyki obiektywnej, w którym zwolennicy neoscholastycznego myślenia widzieli skuteczne remedium na światopoglądowe „uspokojenie” chrześcijańskiej Europy, wstrząsanej „wybuchami” ateizmu, deizmu i reformacji. Na te wstrząsy apologetyka obiektywna reagowała trzema badawczymi aspektami:

„demonstratio religiosa” (niezbędność religii);

„demonstratio christiana” (niezbędność chrześcijaństwa);

„demonstratio catholica” (niezbędność Kościoła Rzymskokatolickiego).

Towarzyszący tej teologicznej dyscyplinie postulat „obiektywności” odnosił się nie tylko do specyfiki aktualnej realizacji chrześcijaństwa, nacechowanej „subiektywnymi” pokusami reformacji, uprzedzonej do „obiektywnych form” (instytucje, kult, dogmaty itd.), lecz także do filozoficznego kontekstu epoki racjonalizmu, wierzącej w naukową samowystarczalność ludzkiego rozumu. Zakładając niejako tę wiarę, apologetyka chciała funkcjonować w ramach ówczesnej koncepcji „nauki obiektywnej”, zainteresowanej „sprawdzalnym” przedmiotem badań. Ponieważ przedmiot badawczej aktywności teologii stanowi „objawienie” (historyczna przemowa Boga), jest oczywiste, że „całość” tego przedmiotu nie może spełnić warunków „nauki obiektywnej”. Takie warunki spełniają „częściowe” badania tego przedmiotu. Apologetykę można zaliczyć do „nauk obiektywnych”, ponieważ przedmiotem jej badań jest „sprawdzalna część” chrześcijańskiego objawienia, to znaczy sam jego „fakt”.

„Apologetyka obiektywna” zmierzała do udowodnienia faktu objawienia na podstawie doświadczalnych kryteriów. Cały proces tego „racjonalnego dowodzenia” przebiegał „na zewnątrz” objawionych treści i poznającego podmiotu. Takie ujęcie ułatwiała określona koncepcja objawienia, zredukowana do jego „części” informatywnej: Bóg przekazuje (objawia) ludziom niezbędne informacje, których poznanie przekracza ich naturalne możliwości poznawcze. Teoria objawienia stanowiła istotną część „apologetyki obiektywnej”, która rozważała jego „możliwość”, „konieczność” i „faktyczność” (poznawalność). Dostrzegalny w toku tych rozważań problem „racjonalnej wiarygodności” nie był problemem „części” struktury nadprzyrodzonego aktu wiary. Motywem zainteresowania tym problemem było raczej przygotowanie drogi prowadzącej do wiary. Wiara utożsamiała się z akceptacją nadprzyrodzonych prawd ze względu na autorytet objawiającego je Boga.

Zatem kluczowy dla apologetyki problem wiarygodności objawienia utożsamiał się z problemem udowodnienia jego faktu. Uważano, że to udowodnienie jest możliwe, ponieważ objawiający się Bóg posłużył się celowo takimi znakami, które umożliwiają poznanie faktu tego objawienia. Uniwersalną racjonalność temu poznaniu mogą zapewnić „kryteria zewnętrzne” („objectiva extrinseca”), wśród których kluczową rolę odgrywają „cuda” i „proroctwa”. Chrysto-

logiczne i eklezjo-logiczne szukanie i gromadzenie „kryteriów wiarygodności” objawienia prowadziło do wniosku, że Jezus jako Chrystus jest wiarygodnym „wysłańcem” (legatus) przemawiającego Boga („De Christo legato divino”), a założony przez Niego Kościół jest wiarygodnym stróżem, interpretatorem i przekazicielem objawienia (objawionych prawd).

W ukazanym wyżej zarysie paradygmatu „apologetyki obiektywnej” można dostrzec wiarę w możliwość stworzenia teologicznej nauki, zajmującej się „obiektywnie” problematyką „racjonalnej wiarygodności” chrześcijańskiego objawienia. Tak tę naukę pojmował dominikanin A. Gardeil (1859–1931), jeden z jej pionierów, którego „definicja apologetyki” nabrała klasycznego formatu.

Jest zrozumiałe, że kluczowa problematyka „wiarygodności objawienia” znalazła się w centrum zainteresowania różnych apologetycznych podręczników, które się ukazały w okresie między Soborem Watykańskim I i Soborem Watykańskim II. Nietrudno w tych podręcznikowych ujęciach dostrzec formalną i merytoryczną obecność paradygmatu „apologetyki obiektywnej”, przy czym warto zaznaczyć, że powstawały one w różnych środowiskach, zwykle życzliwych dla myśli neoscholastycznej. Do bardziej znanych należą podręczniki, których autorami byli: Ch. Pesch (1853–1925), A. Tanquerey (1854–1932), R. Garrigou-Lagrange (1877–1964), H. J. Dieckmann (1880–1928), S. Tromp (1889–1975), A. Lang (1890–1973).

Czas naukowo-daktycznego funkcjonowania tych podręczników był także czasem ewolucji teologicznej refleksji, coraz wyraźniej postulującej potrzebę rewizji stosowanych w rozumowaniach „obiektywnej apologetyki” takich fundamentalnych pojęć, jak „objawienie”, „wiarą”, „wiarygodność”, „racjonalność”, „dowód” itd. Rozwój nauk biblijnych kwestionował stosowane w tej apologetyce uproszczone metody szukania „historycznych dowodów”. Wskazywano także na niejasny status epistemologiczny tej nauki, która, uznając niemożliwość naukowego poznania „całości” objawienia, dopuszczała możliwość poznania jego „części”. Wątpienie towarzyszyło również rozróżnieniu między wiarą w to, „że Bóg objawia” oraz wiarą w to, „co Bóg objawia”. Sugerowano, że to rozróżnienie między „faktem” i „treścią” objawienia prowadzi do zbyt intelektualnej koncepcji objawienia, przywłaszczanej przez „intellectus separatus”, podczas gdy w pojęcie objawienia wchodzi życiowa „całość” bosko-ludzkiego (chrysto-logicznego) dialogu miłości. Zatem krytyczną konfrontację z „obiektywnymi” roszczeniami myśli apologetycznej charakteryzuje pewien niepokój, który w pozornej „ściśłości” tego teologicznego paradygmatu dostrzega funkcjonowanie zasady „pars pro toto”, kryjącej ryzyko błędnej niecierpliwości ludzkich osądów.

NADZIEJA SENSOWNEJ INTEGRACJI

Ewolucja refleksji nad formalno-merytorycznym kształtem nowej dyscypliny teologicznej przetoczyła się z XIX w. w wiek XX „kołem hermeneutycznym”, dostrzegając niewystarczalność ujęć „częściowych” i postulując niezbędność konstruowania jej „całościowych” projektów. Te postulaty, w istocie rzeczy, nie domagały się zastąpienia „apologetyki obiektywnej” bardziej wiarygodną koncepcją „apologetyki subiektywnej”, lecz ich integralnego funkcjonowania.

Decydujące kryterium, pozwalające odróżnić „przedmiotową” (obiektywną) od „podmiotowej” (subiektywnej) apologetyki (teologii fundamentalnej) stano-

wi sama koncepcja objawienia chrześcijańskiego. Pierwszy paradygmat utożsamiał je z „przekazem informacji”, których wiarygodność była zapewniona udowodnieniem istnienia ich Autora. Człowiek, adresat tych informacji, wykazując ich wiarygodność, znajduje się „na zewnątrz” pojęcia objawienia. Tego rodzaju „monologiczne” ujęcie chrześcijańskiego objawienia nie wystarcza apologetyce subiektywnej, otwierającej się w stronę interpretacji, której uwieńczeniem jest nauka Soboru Watykańskiego II.

Ta interpretacja wyjaśnia, że w dialogicznej strukturze podmiotowego („subiektywnego”) pojęcia objawienia należy dostrzec proces powstawania bosko-ludzkiej wspólnoty życia. Człowiek, szukający motywacji decyzji trwania w tym procesie, stanowi więc „część” stającej się „całości” objawienia. Badawcza aktywność apologetyki, służąca relacji „decyzja zawierzenia – wiarygodność objawienia”, mieści się również w tej „całości” („apologetyka immanentna”).

Wśród chrześcijańskich myślicieli, którzy wyczuwali potrzebę wejścia z problematyką wiarygodności do „wnętrza” objawienia, na szczególną uwagę zasługuje B. Pascal, uważany za ojca „metody immanentnej”. Jego zdaniem, treść przeżyć człowieka, uczestniczącego w dialogu objawienia, stanowi również motywację wiarygodności tego objawienia („*raisons du coeur*”).

W przedmiotowej jednostronności apologetyki obiektywnej nie mieściła się także refleksja J. H. Newmana, który w złożoności decyzji zawierzenia dostrzegł nie tylko jej wymiar teoretyczny lecz także praktyczny.

O podmiotowy aspekt problematyki wiarygodności objawienia upomina się także V. A. Dechamps. Łącząc fakt objawienia z faktem Kościoła, podkreśla potrzebę uwzględnienia także „faktu wewnętrznego” (*le fait interieur*) tej bosko-ludzkiej jedności życia. Treść tego „faktu” tworzą różnie wyrażane pragnienia ludzkiej natury, które może spełnić „fakt zewnętrzny”.

Tak rozważana wiarygodność chrześcijańskiego objawienia wykroczyła poza granice „czystego rozumu” i stała się problematyką wyboru określonej formy życia, indywidualnego i społecznego. F. Brunetière (1849–1906) dostrzegł w „całości” ludzkiego życia problem wzajemnych warunkowań jego „części”: życie indywidualne – życie społeczne – życie moralne – życie religijne (*Sur les chemins de la croyance*).

L. Ollé-Laprune (1839–1898) wykazywał, że w motywacji decyzji zawierzenia objawieniu biorą udział nie tylko „kryteria racjonalne” (*verum*), lecz także kryteria wskazujące na życiowe wartości (*bonum*) chrześcijaństwa (*Le Prix de la vie*).

Interesująco rozumuje również G. P. Fonsegrive-Lespinasse (1852–1917) twierdząc, że różne „części” ludzkiego życia, indywidualnego i społecznego, spotykają się w pytaniu o sens „całości”. Między „naturalnymi prawami” życia i objawioną w Kościele jego tajemnicą istnieje harmonia, kryjąca nadzieję wiecznego wypełnienia tożsamości człowieka (*Le Catholicisme et la Vie de l'esprit*).

W historii myśli apologetycznej przełomu XIX i XX w., postulującej konieczność podmiotowej (subiektywnej) interpretacji pojęcia chrześcijańskiego objawienia i jego wiarygodności, kluczową rolę odegrał M. Blondel (1861–1949). Również dla niego objawienie nie jest tylko informacją. Problem wiary nie jest wyłącznie problemem intelektu, akceptującego objawione informacje, lecz problemem „życiowego procesu”, celowego „działania”, w którym uczestniczy „cały człowiek”. Główne dzieło Blondela, przedstawiona na Sorbonie

rozprawa doktorska (1893), nosi tytuł *L'action*. Proponowany w tym dziele paradygmat „apologetyki subiektywnej” („immanentnej”) nie zmierza do podważenia racji bytu „obiektywnego” (naukowego, empirycznego, historycznego) mówienia o chrześcijaństwie, lecz skupia uwagę na jego życiowej (podmiotowej) konieczności.

W rozumowaniach Blondela problem konieczności chrześcijaństwa pojawia się w toku filozoficznej analizy złożonej rzeczywistości ludzkiego życia. W tej analizie dostrzegalna jest struktura „hermeneutycznego koła”, w której refleksja nad różnymi „częściami” ludzkiego życia prowadzi do problematyki zrozumienia sensu ich „całości”. Kluczową rolę w tych rozumowaniach odgrywa samo pojęcie życia, które jest „aktem”, „procesem”, „działaniem”, obejmującym całość kształt ludzkich dynamizmów (poznanie, chcenie, uczucia itd.). Ten całościowy kształt cechuje określona hierarchiczność „terenów” celowych działań (świat dostępny zmysłom, życie osobowe, życie społeczne, moralność, metafizyka, religia). Aktualizowane w tych działaniach przeróżne wybory (*volontés voulues*) tworzą otwarty proces, który nie jest w stanie zamknąć bezgranicznych możliwości ludzkiego chcenia (*volonté voulante*). W tym kontekście można sformułować twierdzenie, że ludzkie życie otwiera się w stronę „czegoś”, co nadaje mu sens i wyjaśnia jego historyczne otwarcie. To „coś”, jako „komponent” tożsamości człowieka, jest „absolutnie konieczne”, chociaż „naturalnie” niedostępne, co oznacza, że osiągnięcie tego „czegoś” może być tylko efektem „nadprzyrodzonego” daru.

Drogą takich rozumowań dociera Blondel-filozof do odkrycia antropologicznego zapotrzebowania na kategorię „nadprzyrodzoności”. Mając na uwadze tę filozoficznie dostrzeżoną niezbędność nadprzyrodzonego aspektu poszukiwań wyjaśnienia tajemnicy ludzkiego życia, Blondel-teolog skupia uwagę na problematyce historycznej przemowy Boga. Motywacji do zainteresowania się „faktem” i „treścią” tej przemowy dostarczyła mu filozoficzna refleksja nad oryginalnością ziemskiej egzystencji człowieka.

Z ukazanych wyżej przykładów refleksji „apologetyki subiektywnej” wynika, że upominała się ona nie tylko o to, aby w tajemnicy ludzkiego życia szukać racji wskazujących na wiarygodność chrześcijańskiego objawienia, lecz sugerowała także konieczność włączenia tej tajemnicy w pojęcie tego objawienia. Trafność tych teologicznych „wyczuć” potwierdza nauka Soboru Watykańskiego II.

Jednak nie wszyscy teolodzy przełomu XIX i XX wieku akceptowali te horyzonty myślowe. Wierząc w przedmiotową pewność swych „obiektywnych” wywodów, obawiali się „subiektywnego” relatywizmu.

Zwolennicy ujęć „podmiotowych”, w trakcie różnego rodzaju konfrontacji i polemik, próbowali wykazywać, że „apologetyka subiektywna” nie chce zastąpić „apologetyki obiektywnej”, lecz ją uzupełnić. Dążenia do tego rodzaju uzupełnień osłabił na jakiś czas „kryzys modernistyczny”, lecz trend do „integralnych ujęć” przetrwał i znajduje się w centrum uwagi współczesnych projektów teologii fundamentalnej, szukających motywów i możliwości racjonalnego zawierzenia chrześcijańskiemu objawieniu. Dostrzega się coraz bardziej, że proces angażowania się człowieka w tajemnicę tego zawierzenia wymaga od niego nie tylko złożenia „intelektualnego daru”, lecz także „integralnego darowania” egzystencjalnej całości. Dialogiczna struktura objawienia jest bowiem strukturą miłości, której nie można zredukować do aspektu „poznania” („wiedzy”). Takiej

redukcji nie można więc narzucić problematyce wiarygodności objawienia, na którego pojęcie składa się również integralność ludzkiej odpowiedzi. Sam człowiek, w konkretnie swej ziemskiej egzystencji jest komponentem tego pojęcia, którego treścią nie jest jakaś zamknięta, statyczno-ontyczna rzeczywistość, lecz otwarty, dynamiczno-dialektyczny proces.

Wszystkie zagadnienia wchodzące w problematykę chrześcijańskiego objawienia są wprost czy pośrednio antropologiczne. W tym kontekście można twierdzić, że teologia fundamentalna daje antro-po-logiczny punkt wyjścia badaniom wszystkich innych dyscyplin teologicznych. Nietrudno przy tym zauważyć, że ten teologiczny, interdyscyplinarny dialog kryje również obecność „hermeneutycznego koła”. Problematyka integralności badań teologii fundamentalnej jest więc problematyką jej hermeneutycznej misji. W tej misji problem wiarygodności objawienia staje się problemem jego rozumienia. Wszelkie rozumienie spotyka się, wprost czy pośrednio, w problematyce tożsamości człowieka, związanej z koniecznością zrozumienia sensu całości istniejącej rzeczywistości. Ta integralna antro-po-logika rozumienia motywuje również decyzję zainteresowania się problematyką objawienia. Teologia fundamentalna interpretuje (chce zrozumieć) fundamentalną koherencję (logikę) łączącą chrześcijańskie objawienie („fakt” i „treść”) z całokształtem doświadczeń historii ludzkości.

NIEWINNA WOLNOŚĆ ?

Studenci lat sześćdziesiątych przeżywali swe światopoglądowe rozterki, ponieważ mieli problemy z „zamknięciem” podmiotowej transcendencji ludzkiego życia w przedmiotowych granicach formalnych sądów. W pewnym sensie był to wyraz hermeneutycznej troski o sensowność relacji „część” – „całość”. Kontekst kulturowy aktualnego przełomu stuleci cechuje pewna dewaluacja tej troski. Charakterystyczna dla tego kontekstu promocja wolności faworyzuje ideę samowystarczalności „części”.

W „coraz węższym zjawisku fragmentaryzacji wiedzy” (*Fides et ratio*, 81) można dostrzec pewną popularność „pragmatycznej mądrości”, która, dochodząc do wniosku, że „wzrost wiedzy” przysparza „utrapienie” (Koh 1,18), przestała się interesować sensem „całości” historii ludzkości. Chodząc po „supermarkecie historii”, człowiek zatrzymuje się z zainteresowaniem przy tych ofertach, które obiecują mu coś, co można natychmiast „skonsumować”, coś przyjemnego, ciekawego, użytecznego itd. W tej „konsumpcyjnej filozofii” życia funkcjonuje często egoistyczna promocja własnego JA. Społeczność staje się „zbiorowością jednostek żyjących obok siebie”, w której każdy realizuje „swoje cele”, dążąc często „do własnych korzyści kosztem innych” (*Evangelium vitae*, 20).

Lecz ta „mądrość”, która „buduje domy”, „sadzi winnice”, zakłada „parki i ogrody”, mnoży „stada bydła”, gromadzi „srebro i złoto” (Koh 2,4 n), jest pseudomądrością, ponieważ „nie nasyci się oko patrzeniem, ani ucho napełni słuchaniem” (Koh 1,8). Los człowieka, który nie chce zrozumieć, że „czasowe części” nie są w stanie ugasić pragnienia jego „wiecznej całości”, jest „losem głupca” (Koh 2,15). Antro-po-logika scalania różnych CZĘŚCI istniejącej CAŁOŚCI rzeczywistości nie polega na ich chaotycznym dodawaniu. Hermeneutyka warunkuje rozumienie CZĘŚCI rozumieniem ich CAŁOŚCI.

Patologiczny stan tożsamości człowieka, którego objawem jest „chaos CZEŚCI”, można wyleczyć uświadomieniem choremu podświadomych przyczyn tego stanu. Nawiązując do tej stosowanej w psychoanalizie „hermeneutycznej terapii”, w której lekarstwem jest „rozumienie”, można analogicznie rozważyć problematykę uzdrawiającej mocy rozumienia sensu HISTORYCZNEJ CAŁOŚCI. W rozumowaniach Hegla pojęcie CAŁOŚCI (Ganzheit) spotkało się z pojęciem PRAWDY (Wahrheit). Lecz on i jego uczniowie nie zrozumieli ewangelijnej recepty, polecającej ludziom taką PRAWDĘ, która wyzwala z patologii alienującej człowieka sytuacji. Feuerbach oskarżył Boga, że taką sytuacją zniewolił człowieka, pozbawiając go „boskich” atrybutów. „Klasa robotnicza” Marksa wywłaszczyła Boga z „winnicy” (Mk 12,7) Jego „stwórczego dzieła”, wzbogacając historię ludzkości w takie doświadczenia, które drogi współczesnych nadziei skierowały w stronę „prywatyzacji”... Paradoksem tych nadziei jest to, że często symptomatyzują z wyrokiem Feuerbacha.

Solidaryzując się z oskarżającym trybunałem „humanitarnych tez”, skazujących „Boga dekalogu”, ludzie początku XXI w. nie mogą jednak sięgać po „dowody” XIX wieku... Antypozytywistyczny zwrot teorii poznania i nauki ustawił wyrok „wywłaszczenia” Boga w perspektywie niemożliwości jego udowodnienia. Tymczasem oskarżony jest tak długo niewinny, jak długo nie zostanie mu udowodniona wina. Inaczej ci, którzy Go skazali bez dowodu „nie mogą się wymówić od winy” (Rz 1,20).

Historia ludzkości jest historią odpowiedzialnych decyzji. Nie można mechanizmów tych decyzji nakręcać uproszczonymi rozumowaniami. Tego rodzaju rozumowania nie docierają do definicji człowieka, która w jego tożsamość wpisuje konieczność samozrozumienia (*Fides et ratio*, 1). Paradoksem tych rozumowań jest to, że ulegając apoteozie wolności, rezygnują z określenia tożsamości człowieka, określając „ściśle” i „obiektywnie” jego prawa i obowiązki. Można dzielić niepokój krytycznych obserwatorów aktualnego kontekstu kulturowego, którzy zauważają, że żądanie uniwersalnej niewiary w istnienie możliwości zrozumienia CAŁOŚCI historii ludzkości, scalającej sensownie jej CZEŚCIOWE doświadczenia, nie jest apologią ludzkiej wolności, lecz jej uwięzieniem w destruktywnej ideologii pesymistycznego agnostycyzmu, uniemożliwiającej proces aktualizacji tożsamości człowieka.

Chrześcijanie tę destrukcję hermeneutycznego koła historii, kręcącego się od CZEŚCI do CZEŚCI, bez horyzontu jednoczącej CAŁOŚCI, mogą kojarzyć z ewangelijną alternatywą „jednania” i „rozpraszania” (Mt 12,30). Za pierwszym członem tej alternatywy stoi Ten, który ludziom daje „życie wieczne” (J 10,28), za drugim ten, który jest „zabójcą” ludzi (J 8,44). Doświadczenia historii ludzkości stają się swego rodzaju kryteriami, pozwalającymi odczytać, z jakimi członami tej alternatywy solidaryzowały się ludzkie decyzje i osądy. Jednak ten odczyt jest niedokładny i często wprowadza w błąd.

Historia nie dysponuje takim trybunałem, który byłby w stanie sprawiedliwie osądzić jej CAŁOŚĆ... Droga zachowanych w pamięci historii wieków i tysiącleci byłaby bezsensowna i irracjonalna, gdyby nie kryła tajemnicy czekania na Sąd sądów...