

Ks. ROMAN CHROMY

NADZIEJA W PROCESIE TEORETYCZNO-PRAKTYCZNEJ AKTUALIZACJI OBJAWIONEJ PRAWDY WEDŁUG CLAUDE'A GEFFRÉGO

Wstęp

Rozważając problematykę posłannictwa Kościoła w świecie współczesnym, Jan Paweł II wskazał dwa zasadnicze zadania teologa, który powinien najpierw podjąć trud obserwacji złożoności historycznej egzystencji człowieka, a następnie poznane zjawiska interpretować w świetle objawionej prawdy. Powyższe „metodologiczne” wskazania można odkryć w analizie światopoglądowej sytuacji, która została scharakteryzowana w adhortacji posynodalnej *Ecclesia in Europa* (p. 7–9). Dokument ten podkreśla, że lokalne Kościoły wystawione są na „pokusę gaszenia nadziei” poprzez utratę pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, lęk przed przyszłością, zanikanie solidarności międzyludzkiej itd. Tym sytuacjom towarzyszy dążenie do „narzucania antropologii bez Boga i bez Chrystusa”. Dostrzegalna w tych dążeniach alienacja człowieka, wynikająca z przyjęcia błędnych koncepcji humanistycznych oraz z odrzucenia aktualizacji objawionej prawdy, nie może pozostać na marginesie badań teologicznych; przeciwnie, doświadczenie kontekstu kulturowego XXI w. motywuje refleksję teologiczną, w której pytanie o objawioną prawdę pozostaje nieustannie otwarte poprzez jej teoretyczno-praktyczną aktualizację i odniesienie do nadziei, jako perspektywy życia na przyszłość.

W konsekwencji teologia nie może być tylko teorią „eschatologicznej wiary”. Jej zadaniem jest także stawianie antropologicznych problemów w sercu historii. Teolog przyjmuje przed Bogiem postawę świadka najbardziej radykalnych kwestii dotyczących sensu historii, przyszłości człowieka, otaczającej go rzeczywistości oraz skuteczności i wiarygodności chrześcijaństwa.

Z pewnością takim świadkiem jest jeden z czołowych francuskich teologów, Claude Geffré, który z pełną odpowiedzialnością, a zarazem z poczuciem twórczego ryzyka interpretacji dzieli soborową troskę o aktualną sytuację człowieka. Hermeneutycznie zorientowaną teologię profesora znad Sekwany wypełnia troska o zrozumienie swej historycznej misji. Historyczna świadomość współczesnej teologii polega na tym, że odkrywając nieustanną młodość Ewangelii, nie przekreśla kontynuacji wysiłków ludzkiego rozumu, szukającego z nadzieją możliwości odsłaniania nowych wartości informacji przekazywanych przez Boga. Człowiek,

podejmując ryzyko zawierzenia historycznemu objawieniu, ma coraz lepiej poznawać i realizować sens własnego istnienia. W konsekwencji teologiczne poszukiwania powinny zmierzać nie tylko do teoretycznego odkrywania znaczenia słowa Bożego (jego sensu) na płaszczyźnie skrypturalnej (dogmatycznej), ale także na płaszczyźnie praktyczno-egzystencjalnej.

1. Nadzieja w teoretycznej aktualizacji objawionej prawdy

Żywotność świadectwa Pisma, przekazu Tradycji oraz wyznawanej wiary, której źródłem jest tajemnica Jezusa Chrystusa, świadczy o tym, że objawione treści same w sobie rozbudzają ogromną energię i kreatywność, tworząc wartości inspirowane proces odkrywania bosko-ludzkiej prawdy o samym człowieku.

W teologicznej refleksji C. Geffrégo, objawiający się Bóg nie jest Bogiem natury, lecz Bogiem historii, to znaczy Bogiem historycznej proklamacji, zawartej w Jego słowie, zesplonej z osobową manifestacją w Synu – Jezusie Chrystusie. Na pojęcie chrześcijańskiego objawienia składa się działanie Boga w historii (wypełnianie obietnicy) oraz doświadczenie wiary ludu Bożego. Stąd osiąga ono swoją pełnię, swój sens i aktualność tylko w wierze, która je przyjmuje, zaś słowo Boże objawiające się w słowie ludzkim przypomina, że śladu Boga w historii nie odnajdują wyłącznie metody naukowe. Wiara jest także ciągle interpretującym poznaniem i twórczym ryzykiem, naznaczonym przez historyczne warunki danej epoki. Wszelkie więc poznawanie informacji objawionej nie może być tylko innym wyrażaniem zawsze identycznej zawartości wiary, lecz przedstawia się jako otwarta, aktualizująca interpretacja depozytu wiary¹. Powyższe wywody poświadczają fakt usytuowania refleksji francuskiego teologa w perspektywie nauczania Soboru Watykańskiego II i teologii hermeneutycznej.

Historia formalnego ujmowania informacji objawionych wykazuje, że jeszcze do Soboru Trydenckiego odpowiednikiem terminu „objawienie” były wyrażenia następujące: „Ewangelia”, „Pismo” lub „doktryna chrześcijańska”. Sam św. Tomasz, ujmując objawienie jako całość prawd, wprowadza w użycie zwroty „doctrina sacra” albo „veritas salutis”, rezerwując słowo „objawienie” dla charakterystyki źródła, z którego wypływa święta doktryna.

Według C. Geffrégo, Sobór Watykański I w swojej antydeistycznej postawie rozumiał przez objawienie zbiór prawd nadnaturalnych (pozytywnych orzeczeń), zakomunikowanych przez Boga dla uzupełnienia religii naturalnej². Zaistniałe przesunięcie akcentu z objawienia – aktu, którym prorocy, apostołowie i Chrystus objawiali istotne treści, na objawienie pojęte jako zawartość, stworzyło mityczną ideę zbioru prawd „spadających z nieba”, niepowiązanych w żadnym wypadku z ludzko-his-

¹ Por. C. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris 1988, s. 20, 21.

² Por. tenże, *Esquisse d'une théologie de la Révélation*, [w:] *La Révélation*, Bruxelles 1984, s. 178, 179.

torycznym pośrednictwem. Według Soboru Watykańskiego I przedmiotem objawienia (*revelatio*) była przede wszystkim boska nauka (*doctrina*). Uwaga teologów skupiała się na nauczaniu prawd objawionych przez Boga, przekraczających naturalne możliwości rozumu. W teologicznej refleksji sam Chrystus, jako wydarzenie historyczne, zajął miejsce drugorzędne. Ogólnie mówiąc, wydarzenia stanowiące źródło objawienia nie były rozważane jako jego „część”. Konsekwentnie więc nie wspomniano o Bogu komunikującym się (darującym się) osobowo³. Teolodzy rozważali nawet problem uspokajającego rozum „światła objawienia”⁴.

Przy takich założeniach wspomniany sobór uwydatnił raczej czysto intelektualną (teoretyczną) koncepcję prawdy, zaczerpniętą od Greków, a postrzeganą w kategorii odkrycia pewnej rzeczy ukrytej. Metodę poznawczą usytuowano w porządku tradycyjnej myśli metafizycznej, wyłączającej idee egzystencjalnej złożoności i historyczności⁵.

Inaczej Sobór Watykański II, nawiązując do orzeczeń swego poprzednika, postrzega przesłanie objawiającego się Boga nie jako „zawartość” (ujęcie przedmiotowe), ale jako „akt” (ujęcie podmiotowe), sięgając w ten sposób do biblijnej prawdy, zakładającej progresywną i zmienną w czasie realizację Bożej obietnicy. Punktem wyjściowym teologicznego dociekania uczyniono objawienie takie, jakie konkretnie ukazało się w Jezusie Chrystusie: „Objawienie nie jest zbiorem prawd doktrynalnych, lecz automanifestacją Boga w historii niepozbawionej sensu, której szczytem jest Chrystus, pośrednik zarówno Stworzenia, jak i Zbawienia. Objawienie jest więc aktem Boga, objawiającego się przez wydarzenia i słowa, które je interpretują”⁶.

Z powyższej definicji wynika jasno, że teologicznym miejscem pozwalającym odkryć prawdę Bożych informacji są jednocześnie wydarzenia historyczne (wraz z kulminacyjnym faktem przyjścia na świat Zbawiciela Jezusa-Pośrednika) oraz ujmujące je słowa. Mając to na uwadze, współczesne teorie poznania teologicznego ujawniają nowe horyzonty interpretacji objawionych informacji. Jeżeli dotąd w centrum zainteresowania była relacja rozumu i wiary, to obecnie badawcza

³ Uwzględniając problematykę logosu ludzkiego rozumu, punktem wyjścia dla poznania teologicznego powinno być objawienie (z nadrzędnym wydarzeniem Jezusa Chrystusa, Wcielonego Logosu – Uniwersalnego konkretnu), gwarantujące w ten sposób „obiektywność” Boga, który nie jest tylko „przedmiotem udostępnionym” człowiekowi, lecz informującym Podmiotem. Szczegółowa analiza metafizycznej „obiektywności” Boga, oparta na filozofii M. Heideggera, została przedstawiona przez C. Geffrègo w pracy zbiorowej pt. *Procès de l'objectivité de Dieu*, Paris 1969, s. 245–257.

⁴ Por. M. B l o n d e l, *Filozoficzne wyzwanie chrześcijaństwa*, Kraków 1994, s. 304.

⁵ Por. C. G e f f r é, *Esquisse...*, s. 179.

⁶ Podana definicja objawienia została zaczerpnięta, jak podaje C. Geffrè, od H. Bouillarda i zbliżona jest do treści art. 2. konstytucji soborowej *Dei Verbum*: „[...] Ten plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone; słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą. Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśniej nam przez to objawienie w osobie Jezusa Chrystusa, który jest zarazem Pośrednikiem i pełnią całego objawienia”.

uwaga skupiona jest na odniesieniu wiary do historii, z uwzględnieniem osiągnięć nauk humanistycznych i filozofii egzystencji⁷.

Zdaniem C. Geffrégo, nawiązującego do bogactwa teologii historii W. Pannenberg, historia stanowi fundamentalny „horyzont rozumienia” dla teologii chrześcijańskiej. Wszystkie teologiczne pytania i odpowiedzi znajdują swój jedyny i ostateczny sens we wnętrzu historii, ogarniającej Boga i całą ludzkość, Stwórcę i stworzenie, przy czym istotne jest odniesienie do przyszłości, która jest jeszcze ukryta dla świata, choć zarazem już objawiona w Jezusie Chrystusie⁸. Spotkanie „intellectus fidei” z „rozumem historycznym” staje się preludem do wprowadzenia koncepcji prawdy objawionej w otwarty nurt hermeneutyczny, bez roszczenia pretensji do posiadania wiedzy absolutnej czasu Oświecenia.

W kontekście tego stwierdzenia, refleksja C. Geffrégo spotyka się z opinią H. G. Gadamera, wyrażającego przekonanie, iż każdy poszukujący rozum wpisuje się w tradycję języka wraz z jego ograniczeniami. To założenie staje się ostrzeżeniem dla pretensji wiedzy absolutnej⁹. Także wiedza objawiona ma strukturę nadziei. Prawda zawarta w Bożym przesłaniu posiada swój historyczny wymiar, który charakteryzuje się koniecznością i relatywnością jednocześnie¹⁰. Innymi słowy, owo rozumowanie prowadzi do odrzucenia idei doskonałego poznania oraz do stwierdzenia, iż sens (prawda) jest tylko antycypowany w takim stopniu, w jakim dopełniona jest historia¹¹. Nie istnieje więc żadna sprzeczność w równoczesnej ostateczności (konieczności) i prowizoryczności (relatywności) objawienia. Znajdujemy się pomiędzy „już” a „jeszcze nie”, wyrażając ciągłą nowość historii, szczególnie w perspektywie eschatologicznej nadziei. Historia powtarza wydarzenia stare, wnosząc ustawicznie coś nowego. Człowiek szukający prawdy winien interpretować obecność Boga w historii jako obecność przyszłości w teraźniejszości, pozostając zawsze otwartym na napięcie zmierzające do wypełnienia. Historia nie może jednak wypełnić się sama w sobie, lecz wyłącznie poprzez kolejny wolny akt Boga – przyście Chrystusa, który ją wypełni i nada jej pełny sens¹². C. Geffré stwierdza: „Prawda została dana w Jezusie Chrystusie, pozostając zawsze drogą, która odsyła nas do przyszłości: «Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy»” (J 16,13)¹³.

Teologia hermeneutyczna, identyfikująca, jak wspomnieliśmy, rozum teologiczny ze zrozumieniem historycznym, uwzględnia dwa aspekty procesu poznawania prawdy. Z jednej strony, stwierdzenie teologiczne odsyła do zawsze większej ta-

⁷ Mimo zagrożeń psychologizmem lub egzystencjalizmem, „intellectus fidei” musi być zjednoczony ze zrozumieniem hermeneutycznym. Por. C. Geffré, *Le christianisme...*, s. 27–31.

⁸ Por. C. Geffré, *Esquisse...*, s. 191.

⁹ Por. tenże, *La théologie au sortir de modernité*, [w:] *Christianisme et Modernité, colloque du Centre Thomas More*, réd. R. Ducret, D. Hervieu-Léger, P. Ladrière, Paris 1990, s. 197.

¹⁰ Por. tenże, *La question de la vérité dans la théologie contemporaine*, [w:] *La théologie à l'épreuve de la vérité*, réd. M. Michel, Paris 1984, s. 283.

¹¹ „Prawdą jest to, co wypełnia się w słowie i weryfikuje w historii” (tamże, s. 284).

¹² Por. C. Geffré, *Esquisse...*, s. 197–199.

¹³ Tenże, *La question...*, s. 284, 285.

jemnicy Boga i zakłada, że jego odkrywczą wartość dla „wierzącej inteligencji” towarzyszy bez przerwy korelatywna tajemnica w odniesieniu do prawdy utożsamianej z Bogiem. Z drugiej strony, prawda teologiczna jako informacja objawiona jest permanentnym i historycznym stawianiem się, będącym swego rodzaju odpowiedzią na pytania stawiane przez postęp świata i Kościoła. Takie ujęcie prawdy otwiera się na nieujmowalną słowami („niewypowiedzianą”) przyszłość¹⁴. Zatem objawienie z natury rzeczy jest otwarte, gdyż człowiek z nadzieją oczekuje własnej przyszłości i przyszłości Jezusa Chrystusa, więcej, przyszłości samego Boga. Odpowiednia refleksja nad tajemnicą wcielenia Boga w Jezusie Chrystusie prowadzi do wniosku, iż przyszłość Boga i przyszłość człowieka są nierozłączne. Dopóki przyszłość ludzkości nie jest dokonana, dopóty również przyszłość Boga, który stał się człowiekiem, pozostaje problemem otwartym¹⁵.

Czy taka koncepcja teoretyczno-historycznej aktualizacji objawionej informacji (prawdy) nie jest podstawą do postawienia zarzutu o relatywizm poznawczy?

Otóż francuski teolog podaje kryteria poszukiwania prawdy opartej na Piśmie i Tradycji, będące tym samym kryteriami umożliwiającymi odrzucenie błędnych interpretacji teologicznych. Wyróżnia kolejno trzy kryteria:

1) w procesie poznawczym powinna zaistnieć zgodność nowych znaczeń języka teologicznego z pierwotnym przesłaniem Nowego Testamentu, czyli osoba interpretująca powinna uwzględnić obiektywność tekstów kanonicznych, zawierających akt interpretacji pierwotnego doświadczenia chrześcijańskiego;

2) nie można zignorować koherencji z tradycją Kościoła, która wyraża się w postaci wyznań wiary, systemów teologicznych, definicji dogmatycznych i decyzji Magisterium;

3) nowa interpretacja informacji musi być zaakceptowana przez całą wspólnotę wierzących, ożywioną zmysłem wiary (*sensus fidei*)¹⁶.

W refleksji nad tymi kryteriami można dostrzec aktualność zakazu „prywatyzacji” interpretacji objawienia (2 P 1,20). Zauważmy, że prawda nie wyłącza się z prywatnego bądź indywidualnego poznania (wiedzy), lecz jest wynikiem złożonego procesu intersubiektywnego (eklezyjalnego konsensusu), który gwarantuje prawdziwość (obiektywność) twórczych interpretacji¹⁷.

W świetle tego, co zostało dotychczas powiedziane, można dostrzec pewien syntetyczny zarys metody teologicznych rozważań C. Geffrégo, zbieżnej z hermeneutyczną metodą nauk współczesnych. Nasz autor pisze: „Dzisiaj nikt nie dysponuje empirycznymi danymi (faktami), bazującymi na rzeczowej (przedmiotowej) i obiektywnej koncepcji wiedzy naukowej. Nigdy nie osiągniemy czystych faktów niezależnie od języka. Nauka jest już hermeneutyczna w tym sensie, że nie umielibyśmy jej zrozumieć bez interpretowania [...]. Dlatego można podwa-

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Por. C. Geffré, *Esquisse...*, s. 204.

¹⁶ Por. tenże, *L'entrée de l'hermeneutique en théologie*, [w:] *Les cents ans de la Faculté de théologie*, réd. J. Doré, Paris 1992, s. 257, 258.

¹⁷ Por. tenże, *Le christianisme...*, s. 88.

żyć zastosowane przez Diltheya rozróżnienie między domeną «wyjaśniania» i domeną «rozumienia»¹⁸.

Niemożliwe jest izolowanie danych empirycznych od języka, w którym je wyrażamy. W tym znaczeniu chrześcijańskie doświadczenie wydarzenia Chrystusa staje się wydarzeniem interpretowanym i jedynie wtedy komunikatywnym, gdy przyjmie postać języka. Oczywiście, ta interpretacja uwzględni specyfikę ówczesnej kulturowej sytuacji: różność modeli myślenia żydowskiego i hellenistycznego, wielość naukowych koncepcji, złożoność społecznych oczekiwań Jezusowej epoki, itd.¹⁹ Powtórzmy, że empiryczna baza nauki obiektywnej (przedmiotowej) nie zawiera absolutnych twierdzeń i że nie dysponujemy czystymi danymi, które byłyby zagwarantowane dzięki naszemu bezpośredniemu doświadczeniu i zmieniającym się teoriom. To, co porównujemy, to nie fakty w stanie czystym lub teorie, lecz określone propozycje teoretyczne (interpretacje)²⁰.

Pozostając w tym metodycznym modelu rozumowań, C. Geffré wnioskuje, iż pierwotne przesłanie („proposition de base”) nie jest adekwatnym odbiciem stanu rzeczy bezpośrednio dostępnego dla ludzkiej percepcji, ale że jest ono już samo w sobie interpretacją. Każde wydarzenie jest rekonstruowane za pomocą teoretycznej idei. Zamiast postępowania naukowego opartego na postulatach lub „pierwotnych założeniach”, współczesne nauki empiryczno-formalne tworzą modele bądź hipotezy, mogące być zawsze odrzucone. To przekonanie naznaczone jest wpływem K. Poppera, dla którego kryterium dystynkcji nauki od nie-nauki to nie tylko weryfikacja albo usprawiedliwienie przez doświadczenie, lecz także możliwość odrzucenia bądź unieważnienia danego systemu teoretycznych rozumowań.

W ostateczności, współczesny rozwój naukowy jest procesem dynamicznym, uruchamiającym przede wszystkim hipotetyczne, a nie aksjomatyczne zrozumienie rzeczywistości²¹. Proces naukowy nie polega na wędrowaniu od doświadczenia do teorii (metoda indukcyjna), ponieważ chodzi raczej o postępowanie dedukcyjno-hipotetyczne. Wyłania się naukowa przyгода pojęta jako niedokończony proces krytycznych dowodów, a także błędów i ryzyka zawierzenia, które nie prowadzą do spokojnego posiadania prawdy, ale raczej do pewnej aproksymacji prawdy²².

W naszkicowanym wyżej „metodologicznym horyzoncie” ustawia się hermeneutyczny paradygmat współczesnej teologii, będącej przeciw żywą aktualizacją

¹⁸ C. Geffré, *L'entrée...*, s. 254.

¹⁹ Por. tenże, *La théologie au sortir...*, s. 196.

²⁰ C. Geffré odsyła czytelnika do dorobku J. Ladrière'a, teologa zajmującego się problematyką języka interpretacji oraz sensu. Por. C. Geffré, *L'entrée...*, s. 254.

²¹ Hermeneutyczne postulaty w metodologii nauk szczegółowych sprowokowały zmianę wzorca (paradygmatu) w teologii. Tak jak św. Tomasz, inspirowany nauką Arystotelesa, podkreślał zrozumienie aksjomatyczne, według którego nauka posiada swój fundament w poznaniu pierwszych przyczyn i ostatecznie jest to fundament metafizyczny, tak dziś nastąpiło radykalne przeobrażenie: od zrozumienia aksjomatycznego do zrozumienia historyczno-empirycznego nauki, definiowanego przez eksperymentowanie. Przedmiotem tego zrozumienia nie jest wieczna prawda, lecz historia i towarzyszące jej fenomeny. Por. tamże, s. 259.

²² Pojęcie „aproksymacji” (łac. *approximare* – przybliżać) oznacza ujęcie czegoś w sposób niezupełnie ścisły, przybliżenie. Por. *Słownik języka polskiego*, t. 1, red. M. Szymczak, Warszawa 1978, s. 71.

źródłowego przesłania Ewangelii²³. Adaptacja tego modelu w teologii zmierza do przyjęcia tekstu – Pisma i jego lektury w tradycji. Począwszy od tekstualnej tradycji, teolog stara się odnaleźć fundamentalne doświadczenie zbawienia ofiarowanego przez Boga w Jezusie Chrystusie. Obowiązkiem teologa-hermeneutyka jest oddzielenie od owego fundamentalnego doświadczenia przedstawień i interpretacji, odpowiadających ówczesnemu kontekstowi kulturowemu, a niemających obecnie już żadnej wartości dla współczesnych. Ta ryzykowna praca nie jest jednak możliwa do wykonania bez analizy naszej sytuacji historycznej i naszego aktualnego doświadczenia ludzkiej egzystencji²⁴.

Prawda chrześcijaństwa tworzona („czyniona”) jest więc z proporcji między kluczową ideą lub propozycją sensu a historyczną terażniejszością Kościoła wcielonego w daną kulturę. W takiej sytuacji złożona operacja hermeneutyczna obejmuje ostatecznie trzy następujące etapy:

- 1) analizę fundamentalnych elementów albo idei doświadczenia chrześcijańskiego, o którym świadczy Nowy Testament;
- 2) diagnozę historycznej, kulturalnej i religijnej sytuacji ludzi, do których przesłanie jest adresowane;
- 3) praktykę żywej i krytycznej korelacji pomiędzy utrwalonym w Nowym Testamencie doświadczeniem źródłowym a historycznym doświadczeniem współczesnego Kościoła, dzielącego doświadczenia aktualnego kontekstu kulturowego.

Postępowa komplementarność relacji „interpretacja Kościoła pierwotnego – interpretacja Kościoła współczesnego” powinna prowadzić do nowych form historycznej aktualizacji chrześcijaństwa, zarówno w porządku wyznawania wiary, jak również w porządku praktyki chrześcijańskiej, angażując interpretujący podmiot – człowieka, zarówno w jego indywidualnej, jak i społecznej aktywności.²⁵ Odkrywalna w dialogowej strukturze chrześcijańskiego objawienia nadzieja wymaga nie tylko teoretycznych, lecz także praktycznych aspektów interpretacji.

2. Nadzieja w praktycznej aktualizacji objawionej prawdy

Oryginalność metodologii teologicznej polega więc nie tylko na historycznym ujęciu informacji objawionej, ale również na ukazaniu jej bogactwa w wymiarze egzystencjalno-etycznym²⁶. W konsekwencji nie istnieje w teologii rozumowanie hermeneutyczne, jeżeli pomija się pewne „zrozumienie wstępne”²⁷, wskazujące

²³ Por. C. Geffré, *Théologie*, [w:] *Encyclopaedia universalis*, t. 15, Paris 1980, kol. 1089.

²⁴ Por. tenże, *L'entrée...*, s. 257.

²⁵ Por. tenże, *L'inculturation du christianisme dans les cultures non-occidentales*, [w:] *Dimensions culturelles de la catéchèse*, Paris 1989, s. 106.

²⁶ Por. tenże, *La question...*, s. 285.

²⁷ Autor używa rzadkiego terminu „précompréhension”, który został przez nas przetłumaczony wyrażeniem „zrozumienie wstępne”. Wykorzystaliśmy do tego celu, jak się wydaje, cenne uwagi F. Dreyfusa, który ten termin rozumie podobnie jak C. Geffré. „Kiedy czytam określony tekst, dotyczący treści mającej dla mnie pewne znaczenie, wtedy siłą rzeczy mam już jakąś opinię na ten temat

na przeżywaną, wzajemną reakcję pomiędzy podmiotem interpretującym a przedmiotem interpretacji (Pismem). Fenomen tej reakcji jest odkrywany w teologii. „Zrozumieniem wstępnym” lub fundamentem pojmowania rzeczywistości objawionej jest w religii osobowa wiara, realizowana w całym historycznym doświadczeniu Kościoła²⁸. Wiara zabarwia nasze odczytanie informacji i warunkuje każdą interpretację, której celem jest wzbudzenie działania. W tym znaczeniu istnieje ciągła „reduplikacja” prawdy chrześcijańskiej w życiu samego podmiotu wierzącego, który przyjmuje postawę świadka²⁹. Teologia hermeneutyczna zaś proponuje takie pojęcie prawdy, które zawiera zarazem teoretyczną manifestację sensu oraz praktyczną autoimplikację wiary³⁰. D. Evans widzi w tej autoimplikacji skuteczność przemieniającego działania w sobie samym³¹. W konsekwencji chodzi o prawdę profetyczną, zawierającą wymiar rozumowy i wymiar egzystencjalny jednocześnie. Według C. Geffrégo takie ujęcie koresponduje z nowoczesnym statusem hermeneutyki, będącej hermeneutyką sensu i hermeneutyką działania³².

Inaczej mówiąc, w procesie poznawania „Boskiej przemowy” rozum teoretyczny musi być nierozłączny z rozumem praktycznym; to znaczy, że świat tekstu, którym jest Pismo, prowadzi poznający podmiot bezpośrednio do aktualizacji jego twórczych możliwości, warunkujących sensowną transformację świata. Zatem, oprócz nowej interpretacji chrześcijaństwa, teologia szukająca prawdy stara się poważnie potraktować konkretne podmioty historii, mobilizując je do czynu, do transformacji etycznej społeczeństw, oczekujących królestwa, które przyjdzie³³.

Zachwyty prawdą Ewangelii towarzyszy zachwytowi ludzką egzystencją, wzbudzając w człowieku ducha nadziei, który uzewnętrznia się wolą aktualizacji nowego sposobu bycia i budowania nowego świata. Praktyka, jako sposób życia, jest o tyle ważna, iż pozwala ona odróżnić prawdziwą refleksję teologii hermeneutycznej od pewnych ideologii, łącznie z niektórymi tendencjami teologii politycznych³⁴. Rozum praktyczny, zwracający szczególną uwagę na działanie, nie ogranicza się wyłącznie do weryfikacji chrześcijańskich wywodów teologicznych, lecz staje się, podobnie jak historia, prawdziwym miejscem teologicznym, czyli „matrycą sensu i prawdy”³⁵. Praktyka to nie tylko aplikacja prawdy definitywnie zamkniętej, lecz także principium refleksji zmierzającej do odnowy chrześcijaństwa. W ten sposób rozum praktyczny, w rozumowaniach C. Geffrégo, nie został zawę-

pochodzącą z mojego wychowania, z mojej kultury, z moich poglądów itd. Inaczej nie zainteresowałbym się tym tekstem. To jest właśnie owo zrozumienie wstępne” (F. D r e y f u s, *Czy Jezus wiedział, że jest Bogiem?*, Poznań 1995, s. 17, 18). Teologiczna interpretacja „zrozumienia wstępnego” pochodzi z głębokich przekonań, mianowicie z wiary katolickiej. Por. tamże.

²⁸ Por. C. G e f f r é, *L'entrée...*, s. 256.

²⁹ Por. tenże, *La question...*, s. 285.

³⁰ Por. tenże, *Les déplacements de la vérité dans la théologie contemporaine*, [w:] *Communion et réunion. Mélanges*, réd. J.-M. Roger Tillard, G. R. Evans, M. Gourgues, Leuven 1995, s. 319.

³¹ Por. tenże, *La question...*, s. 286.

³² Por. tamże.

³³ Nawiązując do wspomnianego epistemologa J. Ladrière'a, francuski teolog podkreśla istnienie zjawiska koadaptacji systemu interpretacji z systemem akcji. Por. C. G e f f r é, *L'entrée...*, s. 262.

³⁴ Por. C. G e f f r é, *La question...*, s. 287.

³⁵ Tenże, *L'entrée...*, s. 262.

żony ani do koncepcji Kanta, który go łączył z moralną powinnością, ani do wizji Arystotelesa, lecz stał się faktorem nowego „paradygmatu” w teologii³⁶.

Położony przez naszego teologa nacisk na wymiar praktyczny nie prowadzi też do czysto pragmatycznej koncepcji prawdy, jak obserwujemy to chociażby w teologiach wyzwolenia. Podejmują one fundamentalną reinterpretację zbawienia chrześcijańskiego, poczynając od tego „miejsca teologicznego”, jakim jest historia najbardziej biedniejszych i najsłabszych, i pragną potwierdzić, że królestwo Boże, królestwo pokoju i sprawiedliwości, uobecnia się już w historycznym procesie wyzwolenia człowieka. Tymczasem twórcza teologia powinna akcentować i strzec doksolologicznego, to znaczy celebracyjnego charakteru prawdy chrześcijańskiej tajemnicy, niewyczerpującej się wyłącznie w swojej praktycznej użyteczności dla świata³⁷.

Wydaje się, że definicję rozumu praktycznego C. Geffré zaczerpnął od P. Ricoeura: „rozum praktyczny to całość miar, uzgodnionych przez jednostki i instytucje w celu zachowania bądź odnowienia wzajemnej dialektyki wolności i instytucji, poza którą nie ma sensownego działania”³⁸. W wyjaśnieniu tej definicji można uwzględnić wywody M. Webera, który wykazuje dialektyczne odniesienie między indywidualnymi wolnościami a instytucjonalnymi strukturami. Rozważając historyczną aktualizację objawionej prawdy, należy w niej dostrzec specyficzne zadanie rozumu praktycznego, polegające na krytyce demagogicznych ideologii, w którym status prawdy nabiera społecznego albo „komunikacyjnego charakteru”³⁹. Status ten zależeć może od manifestacyjnego wymiaru sensu, który nie może być przekazany inaczej, jak tylko dzięki różnorodnej wymianie słów we wnętrzu wspólnoty, jaką jest Kościół. Według współczesnych teorii komunikacji, prawda jest rezultatem „intersubiektywnego procesu konsensusu”⁴⁰.

Postęp w odkrywaniu prawdy informacji zaniknie, jeżeli zabraknie porozumienia budowanego przez członków wierzącej wspólnoty, którzy świadczą o prawdzie ciągle częściowo zakrytej. Przy czym należy mieć na uwadze to, że dzielenie się prawdą w Kościele wypełnia się najpierw przez nieprzerwaną komunikację pomiędzy instytucjonalnym autorytetem a ludem wiernych⁴¹. Dlatego też należy wykluczyć wszelkie błędne przekonania, sugerujące jakoby autorytet instytucjonalny był jedynym, absolutnym stróżem ortodoksji, czyniącym z prawdy instrument swojej władzy. Tego rodzaju sugestie przekreśla nauka Soboru Watykańskiego II.

„Stawanie się” prawdy i sens historycznej aktualizacji objawienia zależą od aktywnego przyjęcia przez cały Kościół, od otwartości całego ludu Bożego.

³⁶ Por. tenże, *La théologie au sortir...*, s. 201.

³⁷ Por. tenże, *Les déplacements...*, s. 319.

³⁸ „La raison pratique est l'ensemble des mesures prises par les individus et les institutions pour préserver ou restaurer la dialectique réciproque de la liberté et des institutions, hors de laquelle il n'est pas d'action sensée”. (C. Geffré, *La théologie au sortir...*, s. 200).

³⁹ Por. C. Geffré, *Les déplacements...*, s. 320.

⁴⁰ Zwrot użyty przez C. Geffrégo został, jak sam przyznaje, zapożyczony od J. Habermasa, który w funkcji różnic między światem obiektywnym, światem socjalnym i światem subiektywnym dostrzega kryteria ważności prawdziwej komunikacji. Por. C. Geffré, *La question...*, s. 288.

⁴¹ Por. tamże.

Nieprzyjęcie przez wierzących proponowanej interpretacji posiada bez wątpienia wartość znaku. Z kolei przyjęcie oficjalnego nauczania, nawet w poczuciu ryzyka, może stać się jednym z kryteriów wiarygodności i siły przekonania⁴². W tym samym duchu odczytujemy troskę H. Waldenfelsa, według którego, „Kościół jako *communio fidelium* o tyle zdoberdzie mocy przekonywania, o ile opowie się za podmiotowością wszystkich i o ile wszystkie podmioty w oparciu o Boże Słowo będą mieć coś do powiedzenia. Dopiero wtedy stanie się dostrzegalne to, co mówił Y. Congar: «Prawda jest symfoniczna. Dyrygentem jest Duch prawdy. Któż mógłby lepiej mówić o Kościele, lepiej wprowadzać nas w prawdę albo w niej zachować?»⁴³.

W powszechnym udziale ludu w eklezjalnej misji praktycznego ukazywania objawionej prawdy szczególną rolę odgrywa kategoria „świadectwa”. Można nawet powiedzieć, że formacja wymiaru praktycznego prawdy realizuje się powszechnie w świadectwie wierzącego, w jego nawróceniu i naśladowaniu Chrystusa, czy w przepowiadaniu. Dla przykładu rozważmy problem świadectwa paschalnego; odnosi się do historycznego wydarzenia – zmartwychwstania Chrystusa do tego stopnia, że samo przyjmuje postać wydarzenia twórczego słowa. Będąc więc podstawową możliwością przemowy człowieka, potwierdza nieredukowalność historycznego wydarzenia do czystego faktu oraz niemożliwość redukcji słowa do języka pojętego jako system. W tym sensie świadectwo to jest wydarzeniem słowa: powiedzeniem czegoś do kogoś i uczynieniem z historycznego faktu nowej egzystencji⁴⁴.

Dlatego właśnie zmartwychwstanie jest wyjątkowym przykładem spotkania rzeczywistości z językiem, stając się nierozłącznie prawdziwym wydarzeniem usytuowanym w historii i wydarzeniem języka wiary, wydarzeniem słowa. Dokładna analiza języka przekazów o zmartwychwstaniu ukazuje nam, iż miejscem zrozumienia tego wydarzenia staje się nie tylko opowiadanie historyczne, lecz wyznanie wiary, czyli wiara pierwszych świadków pustego grobu. Zmartwychwstanie istnieje totalnie i w sposób pełny wtedy, gdy jest przyjęte z wiarą i wyznane. Ostatecznie u źródeł świadectwa odnajdujemy doświadczenie historyczne i doświadczenie wiary, stanowiące interpretację tego, co wzbudziło doświadczenie⁴⁵. C. Geffré wyróżnia w złożonej strukturze świadectwa trzy ważne elementy składowe:

- 1) pamięć działania Boga w historii;
- 2) odczytanie obecnej sytuacji;
- 3) stwarzanie nowego słowa, pochodzącego z historycznej wrażliwości, a zmierzającego do aktualnych potrzeb ludzi, świata i Kościoła⁴⁶.

Współczesny wierzący, realizując taką formę świadectwa, wpisuje się w żywą tradycję interpretacyjną, której celem jest odkrywanie tego, „co Duch mówi

⁴² Tamże.

⁴³ H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, Katowice 1993, s. 485.

⁴⁴ Por. C. Geffré, *Le christianisme...*, s. 107.

⁴⁵ Por. tenże, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1987, s. 126.

⁴⁶ Por. tenże, *Le christianisme...*, s. 231.

w Kościołach” (por. Ap 2,7). Podobnie jak naród wybrany, chrześcijanie włączają się w trudy nieprzerwanego Exodusu, z którego wypływa wewnętrzne wymaganie, ażeby przekraczać historyczne obiektywizacje (ustalenia) zawarte w języku, porządku instytucjonalnym oraz w porządku działania. Stąd konieczność naszego profetycznego (objawiającego i informacyjnego) świadectwa o Bogu, ciągle przemawiającym do człowieka⁴⁷. Po prostu Bóg po to informuje, aby człowiek o tej informacji zaświadczał.

Struktura takiego świadectwa wypływa bezsprzecznie ze zwycięstwa wiary, która, jak głosi C. Geffré, została „przepuszczona” przez doświadczenie radykalnej kontestacji ateistycznej kultury obecnego świata. Owo milczenie Boga w świecie niewierzących ukonstytuowało paradoksalnie jakby dopuszczony przez Boga historyczny kontekst, warunkujący jeszcze głębszą wiarę i dojrzsze świadectwo. Przekazywanie przesłania wiary stało się bez wątpienia trudniejsze i wymaga, żeby wierzący stali się bardziej wrażliwi na słabość innych, aby stanęli w pokorze i spokoju przed tymi, którzy zagubili się w swoich poszukiwaniach. Powtarzając za Bonhoefferem, chodzi o to, aby „żyjąc tak jakby Boga nie było, żyć przed Bogiem”. To paradoksalne ujęcie nie zmierza oczywiście do tego, aby wykluczyć możliwość otwarcia człowieka na Ewangelię. Świadectwo musi zawsze trwać jako „epifania Boga”, ponieważ mimo sceptycznego klimatu, w którym żyjemy, zawsze pozostaje Słowo mogące zaszokować. Dlatego zniecierpliwieni wierzący, stojąc przed pokusą przekreślenia świata i ludzi niewiary, powinni zadać sobie pytanie, czy źródłem ich świadectwa jest doświadczenie Tego, którym mają dzielić się z innymi. Konieczność doświadczenia Boga jest warunkiem możliwości zaistnienia najpierw wewnętrznego świadectwa, rozbudzanego przez Ducha Świętego, który potwierdza w ludzkim sercu, że Chrystus żyje. Mamy tutaj do czynienia z istotą wiary, z której bezpośrednio wynika świadectwo zewnętrzne, co sprawia, że możemy uczestniczyć w ekonomii objawiania się Boga, manifestując aktualność i wyzwalającą moc Jego Słowa w tej rzeczywistości, w której żyjemy i wśród spotkanych ludzi⁴⁸.

Wszyscy bez wyjątku, których spotykamy i z którymi dzielimy się tajemnicą Chrystusa, tworzą społeczność powołaną do przyjęcia Boga. Dzięki tej społecznej perspektywie realizuje się również perspektywa osiągnięcia pełni wiecznego istnienia dla poszczególnego człowieka. Więcej, świadectwo nie jest wyłącznie zarezerwowane ludziom formalnie wierzącym, gdyż „są tacy, którzy żyją nieświadomie Duchem Chrystusa, działając poza granicami widzialnego Kościoła”⁴⁹.

Podobnie jak istnieją wspomniane wyżej kryteria wiarygodności teoretycznych interpretacji, tak również można wskazać na istnienie kryteriów autentyczności praktycznego świadectwa. Po pierwsze, naśladować Chrystusa, nie należy odgra-

⁴⁷ Por. tamże, s. 228.

⁴⁸ Por. tamże, s. 231, 232.

⁴⁹ C. Geffré ma na uwadze etyczny wymiar świadectw ludzi niewierzących. Myśli przy tym o zaangażowanych w takich organizacjach, jak: Amnesty International, Lekarze bez granic itp., podkreślając „nieprzewidziane działanie Ducha Świętego”. (Tamże, s. 232).

niczać sensu Boga od sensu człowieka, przy jednoczesnym uwzględnieniu fundamentu prawdy, którym jest dla wierzącego tajemnica śmierci i zmartwychwstania Chrystusa oraz Jego działanie względem ludzi. Po drugie, jest rzeczą niedozwoloną, żeby oddzielić świadectwo jako „coś obwieszzonego” od samego aktu obwieszczania, czyli od zaangażowania świadczącego podmiotu, który mówi w pierwszej osobie (przepowiadanie). To właśnie w życiu świadka rodzi się owa zasugerowana wcześniej reduplikacja świadectwa, która w przekonaniu S. Kierkegarda wymaga od świadczącego, aby był tym, co mówi. Wynika stąd, że chrześcijańskie świadectwo nie poprzestaje na powtarzaniu się sytuacji, ale w każdej epoce daje szanse tworzenia nowych form naśladowania. Po trzecie, misja świadczenia o Ewangelii, chociaż jest nośnikiem wymagań, chociaż stawia człowiekowi pytania i sądzi go, powinna pełnić funkcję wyzwalającą (nawracającą), a nie „służyć” jako dodatkowe brzemień. Wreszcie, po czwarte, świadectwo winno respektować wolność drugiego człowieka: Chrystus może być wybrany jedynie w wolności, a nie pod przymusem⁵⁰.

Wymienione kryteria rodzą się z rozumienia wiary, obciążonego wprawdzie wątpliwościami, ale dostrzegającego w wierze wolny akt i dar Boga. W tym kontekście pojawiają się różne pytania. Przedmiotem ustawicznych rozważań pozostaje pytanie, czy rzeczywiście w Chrystusie odkryliśmy prawdę o człowieku i jego historii? W człowieku wierzącym – świadku, splata się wiara i niedowiarstwo, pewność z wątpliwością, nadzieja z rozpaczą, ufność z ryzykiem zawierzenia. W tej tajemniczej dialektyce, określone wartości poddawane są nieustannej weryfikacji, doskonalącej autentyczność ludzkiego świadczenia.

Czy przedstawiona teologia świadectwa umożliwi stworzenie „praktycznej” koncepcji człowieka wiary?

C. Geffré twierdzi, iż można w człowieku wyróżnić „pierwotne sacrum”, które jest tajemnicą religijnego otwarcia, opartego na relacji bytu ludzkiego z Bogiem Stworzycielem. Oprócz tej powszechnej i podstawowej zdolności człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boże, istnieje jeszcze „sacrum wiary”. Jest nim człowiek, pojęty jako „święta historia”⁵¹. Aktualizując to „sacrum wiary”, istota ludzka podejmuje próbę naśladowania Chrystusa, w którym dokonało się bosko-ludzkie zjednoczenie (komunia), stanowiące obietnicę możliwego ubóstwienia człowieka, historii i całego stworzenia⁵².

Naśladowanie Chrystusa, który jest Drogą, prowadzi człowieka do przedmiotu ostatecznej nadziei, którym jest życie wieczne. Droga wiary zaprasza do tego, ażeby jego kroczenie za Chrystusem stało się bodźcem do stworzenia moralności otwartej i dynamicznej. Oznacza to, że na pytanie: „co mam robić?”, odpowiedź człowieka nie może być podyktowana na wyrost. To właśnie naśladowca powinien wypracować swój własny tor, szukając i odkrywając, jaka jest wola Boża wzglę-

⁵⁰ Por. tamże, s. 232–235.

⁵¹ Por. C. G e f f r é, *L'homme, une histoire sacrée*, [w:] *Dieux en société, le religieux et le politique*, réd. R. Figuiet, Paris 1992, s. 105–115 (Série Mutation, nr 127).

⁵² Por. C. G e f f r é, *Le problème théologique de l'objectivité de Dieu*, [w:] *Procès...*, s. 260.

dem nieprzewidzianych sytuacji i jak powinna wyglądać jego służba miłości bliźniego tu i teraz⁵³.

Oprócz tego ściśle moralnego aspektu, na całościową wizję człowieka naśladowającego składa się nie tyle automatyczne powtarzanie przeszłych czynów Chrystusa, ile synowskie oddanie życia Temu, który pragnie w nas żyć. Mówiąc inaczej, jesteśmy inspirowani własną, choć oświeconą przez Ducha Świętego świadomością, aby działać tak, jak Chrystus działałby dziś. Chrystus, będący czymś więcej niż zewnętrznym wzorem, może być postrzegany jako działające „prawo”, które realizuje to, co człowieka w Nim pociąga. Ta realizacja jest tajemnicą współzycia z żywym Chrystusem. Chrystologiczne naśladownictwo jest efektem usynowienia, a więc wewnętrznej zgody na to, że kroczenie drogami Pana wypływa z chęci prowadzenia życia dziecka Boga-Ojca, według Ducha Chrystusowego.

Fakt bycia synem implikuje pytanie o to, czy taka relacja nie odbiera autonomii i wolności człowieka? Z pewnością stawanie się synem polega na uczeniu się zawierzenia Temu, którego nazywamy Ojcem, oraz na uczeniu się życia w jedności z Bogiem, pamiętając o swojej inności. Akceptując jednak swoją synowską zależność, żyjący w Kościele człowiek nie jest zwolniony z wszelkiej odpowiedzialności, przeciwnie, wkracza on w przygodę wolności odpowiedzialnego dziecka Bożego. Naśladowanie Jezusa współlistnieje z realizacją powołania we wspólnocie eklezjalnej. Powołanie to posiada strukturę mistyczną i polityczną: mistyczną dlatego, że eschatologiczny proces stawania się synem nie może być historycznie skończony (życie w nadziei); polityczną, gdyż nie ma naśladowania Chrystusa poza kontekstem historyczno-społecznym (życie w miłości).

Te dwie struktury powołania mają na celu prowadzenie człowieka drogą, która kończy się u Ojca. Całe życie Jezusa nie było niczym innym, jak realizacją wielkiego powrotu do Boga-Ojca. Przyjęcie w naśladowaniu postawy zawierzenia, nadziei i miłości, ze zgodą na dramatyczną śmierć na wzór Syna Bożego włącznie, jest niczym innym jak ostatnim słowem wolności człowieka⁵⁴.

Zakończenie

Z rozumno-wolnej podmiotowości człowieka, z jego kreatywności na płaszczyźnie teoretycznej aktualizacji objawionej prawdy i chrześcijańskiej praktyki (świadczenia i naśladowania) możemy wysunąć stwierdzenie, iż wierzący jest tym, który z nadzieją partycypuje w procesie dialogowego tworzenia prawdy. W przekonaniu C. Geffrégo, „nasza” kultura nie zapomniała lekcji Nietzchego: odrzuca ona prawdę, która nie byłaby do stworzenia⁵⁵. Dopóki więc przyszłość człowieka pozostanie otwartym znakiem zapytania, dopóty poznanie Boga i Jego objawionych

⁵³ Por. tenże, *Le christianisme...*, s. 270–276.

⁵⁴ Por. tamże.

⁵⁵ C. Geffré, *Les courants actuels de la recherche théologique*, [w:] *Avenir de la théologie*, red. F. Refoulé, C. Geffré, J.-M. Pohier, C. Duquoc, Paris 1968, s. 58.

informacji będzie problemem ciągle otwartym. W tym kontekście nie można ignorować „przesunięć” w teologicznej metodzie naukowej. Teologia, inspirowana hermeneutyką, uruchamia raczej postępowanie dedukcyjno-hipotetyczne, zbliżające się do prawdy (nadzieja), aniżeli badania indukcyjno-aksjomatyczne, przekonane o „przedmiotowym” posiadaniu prawdy. Taka koncepcja poznawcza nie pozwala zapomnieć o zaangażowaniu podmiotu interpretacyjnego (rozumienie praktyczne), który w swoim życiu jakby „powiela”, a zarazem weryfikuje prawdę informacji objawionych (rozumienie teoretyczne). Stoimy zatem przed wielką tajemnicą człowieka („homo religiosus”⁵⁶), zaproszonego przez Stwórcę do włączenia się w dialogowe dzieło tworzenia prawdy. Uwzględniając w tym dziele bogactwo dzielonych przeżyć ludzkiego podmiotu i niewyraźną tajemnicę samego Boga, warto podkreślić, że widoczny dziś pluralizm religijno-teologiczny nie przekreśla tożsamości chrześcijańskiej, lecz staje się zasadą objawiającą zamysł samego Boga. Zamysł ten polega na tym, że przekazane przez Niego informacje istnieją w relacji do tego wszystkiego, co prawdziwe w innych religiach. Wymogiem prawdziwej wiary religijnej jest zachowanie postawy dialogu, autentycznego świadectwa w miłości i nadziejowej otwartości na odkrywanie prawdy.

Być może, ukazany szkicowo paradygmat refleksji C. Geffrégo stanie się zaproszeniem do głębszego przeżywania teoretyczno-etycznej interpretacji „przemowy Boga”, która może stanowić wyzwanie dla „cywilizacji postmodernistycznej”, przejawiającej się w zanegowaniu zdolności ludzkiego rozumu i zasad uniwersalności, w odrzuceniu obiektywnego sensu rzeczywistości i celowej wizji świata, w uprąmocnieniu wielości prawd oraz zasad moralnych, przy jednoczesnym przekreślanu społecznego i kulturowego (historycznego) wymiaru ludzkiej egzystencji⁵⁷. Jak w tym paradoksalnym kontekście kulturowym „zdawać sprawę z chrześcijańskiej nadziei” (1 P 3,15) zapewniającej, że Boża pedagogia staje się warunkiem historycznego „być” współczesnego człowieka i teleologiczną (sensowną) perspektywą jego istnienia w rozpoczętym trzecim tysiącleciu chrześcijaństwa?

L'ESPÉRANCE DANS LE PROCÈS DE L'ACTUALISATION THÉORIQUE-PRATIQUE DE LA VÉRITÉ RÉVÉLÉE CHEZ CLAUDE GEFFRÉ

S o m m a i r e

Plusieurs de théologiens modernes constatent qu'après Vatican II la réflexion théologique est passée d'une théologie de type dogmatique à une théologie de type herméneutique où la question de vérité révélée devient aussi celle de la raison historique de l'homme,

⁵⁶ Por. tenże, *Jedyność chrześcijaństwa a pluralizm religijny*, „Znak” 1996, 48, s. 24.

⁵⁷ Por. Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, [w:] *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 10.

ce qui la rend ouverte dans son actualisation au niveau théorique et pratique en même temps. Par conséquent le théologien devient devant Dieu le témoin des plus radicales problèmes touchants le sens de l'histoire, l'avenir (l'espérance?) de l'homme et l'efficacité du christianisme plongée dans le risque d'interprétation continuelle.

Dominicain, professeur de l'Institut Catholique de Paris – Claude Geffré est sûrement l'un de ces principaux témoins des mutations récentes de la théologie contemporaine, étroitement liées à celles de l'herméneutique philosophique. Selon ce théologien français la dimension herméneutique de théologie permet de découvrir une permanente jeunesse de l'Évangile à l'aide de nouveaux efforts de la raison humaine qui cherche la vérité révélée avec l'espérance de la compréhension totale. Autrement dit, le croyant dans le processus d'interprétation, fortifié par l'Écriture et la Tradition de la foi devient celui qui dans l'actualisation spéculative (théologie) et pragmatique (témoignage) de la Révélation participe à l'espérance de la découverte permanente de vérité. Dans ce contexte on se demande quelle place peut occuper la vérité chrétienne dans la conscience des hommes à l'âge du pluralisme et de la mondialisation? La pensée chrétienne restera-t-elle une source de l'espérance pour les hommes de XXI-ème siècle dans la recherche de vérité révélée et dans son actualisation au niveau théorique-pratique?