

Ks. JACEK KEMPA

Ks. ANDRZEJ STEFAN NOWICKI

Ks. SŁAWOMIR ZIELIŃSKI

TOŻSAMOŚĆ CZŁOWIEKA A JEGO POSTAWA PROSPOŁECZNA

Materiały z sympozjum wykładowców teologii fundamentalnej, Katowice 22–24 IX 2003

Pod takim tytułem w dniach 22–24 IX 2003 r. odbyło się w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Katowicach sympozjum wykładowców teologii fundamentalnej. Zostało ono zorganizowane przez Katedrę Teologii Fundamentalnej i Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Uroczystego otwarcia sympozjum dokonał abp dr Damian Zimoń Wielki Kanclerz Wydziału Teologicznego. Następnie głos zabrali ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor, dziekan Wydziału Teologicznego, oraz ks. prof. dr hab. Marian Rusecki, przewodniczący Ogólnopolskiej Sekcji Teologii Fundamentalnej przy Komisji Episkopatu Polski ds. Nauki Katolickiej.

Ze słowem wprowadzającym w problematykę sympozjum wystąpił ks. dr hab. Jerzy Cuda. Na wstępie zwrócił on uwagę na kwestie formalne związane z przebiegiem spotkania, wskazując na możliwość zadawania pytań prelegentom bezpośrednio po zakończeniu ich wystąpienia. Następnie, koncentrując swoją uwagę na merytorycznej stronie tematyki sympozjum, stwierdził, że refleksja nad teologiczną aktualnością wybranej problematyki jawi się w swej istocie jako potwierdzenie wciąż wzrastającego zainteresowania hermetycznym paradygmatem fundamentalnoteologicznych poszukiwań, inspirowanych „antropologicznym zwrotem” współczesnej refleksji teologicznej. W tym kontekście teologia jako hermeneutyka staje się antropologią, usiłującą zrozumieć historyczną egzystencję człowieka.

Podstaw ukierunkowania badań teologicznych w takim antropologicznym horyzoncie należy szukać przede wszystkim w historii refleksji nad koncepcją hermeneutyki. To wiek XX ze swoim postulatem radykalnej zmiany ujęcia problematyki „rozumienia” sprawił, że również hermeneutyka coraz bardziej zaczęła postrzegać proces rozumienia, stanowiący o oryginalności „być” człowieka, przede wszystkim jako komponent jego bytu.

Badawcza aktywność antropologii teologicznej, umożliwiającą kontakt poznawczy w zakresie poznania i realizacji tożsamości człowieka, ściśle związana jest z problematyką chrześcijańskiego objawienia. Odkrycie tego objawienia w wielości i różnorodności historycznych doświadczeń jest odkryciem prowadzonej „słowami” i „czynami” celowej rozmowy (dialogu). Mediacja ta pozwala zidentyfikować partnera rozmowy, który przemawiał do ludzi „wielokrotnie i na różne sposoby” (Hbr 1,1), objawiając im treść wpisaną raz na zawsze w czas i historię.

W związku z tą historyczną przemową Boga możemy mówić o dwóch możliwościach jej interpretacji. Pierwsza z nich to interpretacja częściowa, wyjaśniająca „przedmiotowo” tożsamość człowieka. Druga koncentruje uwagę na osobowej całości dialogicznej struktury tej przemowy, w której człowiek „poznaje” i „realizuje” swoją chrystologiczną tożsamość, „zapraszany” i „przyjmowany” do jedności życia. Zdaniem prelegenta, ta „obiecana” i „zadana” tożsamość, będąca przedmiotem nadziei, realizowanym dialogiem miłości, domaga się od człowieka odpowiedzi (decyzji zawierzenia). Spełnienia warunku „jeśli chcesz... powinienes”, wprowadza w kluczową dla teologii fundamentalnej problematyką motywacji decyzji zawierzenia wpisanej w objawioną definicję tożsamości człowieka.

Na zakończenie swojego wystąpienia mówca wykazał, że elementem koniecznym w realizacji tego celu jest spotkanie hermeneutyki z antropologią, przy jednoczesnym uwzględnieniu tylko tych teologicznych projektów, które szukają motywacji racjonalnego zawierzenia objawionej antropologii w „historii” i w społeczności. Jego zdaniem, interdyscyplinarne poszukiwanie tychże motywacji wpisane jest w przedmiot formalny teologii fundamentalnej, dzielącej zainteresowanie hermeneutyki z praktycznym wymiarem racjonalności. W tym kontekście należy także powiedzieć, że teologia fundamentalna, szukając w interdyscyplinarnym dialogu wzbogacenia motywacji decyzji zawierzenia objawionemu wyjaśnieniu tożsamości człowieka, musi mieć ciągle na uwadze dwa istotne obszary antropologicznej wiedzy. Pierwszym z nich jest krytyczna obserwacja „złożonej rzeczywistości” historycznej egzystencji człowieka, drugim – wyjaśnianie tej rzeczywistości w świetle objawionej antropologii.

Pierwszym z prelegentów była reprezentująca Uniwersytet Warszawski **prof. dr hab. Maria Jarymowicz**, która wygłosiła referat *Tożsamościowe przesłanki otwartości na innych i zachowań altruistycznych (w świetle wyników badań psychologicznych)*. Jej wystąpienie składało się z trzech części. Na początku przedstawiła podstawowe tezy dotyczące altruizmu. Następnie dokonała podziału ludzkiego zachowania na „pseudospołeczne” i „prospołeczne”, poświęcając głównie swój referat tym ostatnim. W dalszej części swego wystąpienia zajęła się orientacją egocentryczną i rozwojem przesłanek otwartości na świat oraz podjęła refleksję dotyczącą endocentryzmu, wyrażającego się w przechodzeniu od zdolności do decentracji ku motywacjom prospołecznym. Ostatni element tej części stanowiła refleksja dotycząca orientacji egzocentrycznej, będącej rezultatem poszukiwania „czystego altruizmu”. W środkowej części swego wystąpienia przedstawiła zarys tez o związkach tożsamości podmiotu z orientacjami społecznymi, ukazując także odrębność schematów Ja–My–Inni jako podstawę formowania się tożsamości indywidualnej i społecznej. Drugą część zakończyła podsumowaniem precyzującym relacje istniejące między formami tożsamości a stosunkiem do swoich i obcych. W ostatniej, trzeciej części wystąpienia omówiła struktury i typy społecznych identyfikacji, stające się przesłankami angażowania się na rzecz innych ludzi w perspektywie ja–społecznego. Wyróżniła także pięć rodzajów struktur wyznaczających Ja–społeczne podmiotu, jego powiązania z różnymi ludźmi oraz typy identyfikowania się z nimi. Są to Ja–społeczne: doświadczeniowe, grupowe, kategoriale, konceptualne – atrybutywne i autonomiczne.

Dyskusja

S. Grodź odwołuje się do trzech typów zachowań altruistycznych, pytając czy są one rozłączne, pozostają w ewolucyjnym rozwoju, czy też się przenikają, czy są elementami stałymi czy podlegającymi rozwojowi?

K. Kaucha: Jak psychologia i psycholodzy radzą sobie z krytyką i obostrzeniami wynikającymi z postmodernizmu, takimi jak: nauka powinna opisywać, ale nigdy nie wartościować, ponieważ wartościowanie jest potencjalnym źródłem napięć między ludźmi. Zatem naukowcy nie powinni się do tego dokładać. Jak psychologia radzi sobie z tym problemem, gdyż – badając zachowania altruistyczne – wartościujemy, wypowiadając, że jest to coś lepszego niż wartości antyaltruistyczne, antyspołeczne. Jak psychologia radzi sobie metodologicznie z tym problemem?

M. Wandrasz: Czy mówiąc o altruizmie i o jego etapach rozwoju, można też mówić, że jest to rozwój osobowości człowieka? Wspomniana była osoba Matki Teresy, czy można też mówić, że rozwój altruizmu, osobowości idzie w parze z rozwojem religijności człowieka? Czy takie badania były lub są prowadzone?

F. Krauze: W obecnej dobie globalizacji niektórzy próbują umniejszać znaczenie tożsamości narodowych. Czy pominięcie „ja” kolektywnego może sprzyjać rozwojowi czy wręcz przeciwnie, wyrzucanie z edukacji modeli patriotycznych, tożsamości narodowej nie stanowi zablokowania w przejściu do dalszych etapów rozwoju „ja”?

Bp T. Pikus: Czy wiadomo, w jakim stopniu jest wykorzystywane doświadczenie badań psychologicznych w szkolnych programach wychowawczych? Jak Pani Prof. ocenia te programy wychowawcze w szkołach podstawowych, gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych?

J. Cuda: Mam tu jedną z wcześniejszych prac Pani Prof. i był tam ukazany związek przyczynowy między samointerpretacją, samoakceptacją i pewnym uwarunkowaniem stopnia postawy prospołecznej. Nie pamiętam tych mechanizmów, ale jest tam ukazany związek przyczynowy.

M. Rusecki: W jaki sposób treści religijne, motywy religijne zaszczipiane np. w wychowaniu, czy refleksje nad treściami religijnymi wpływają na przeobrażenie wewnętrzne podmiotu doświadczającego? Czy dzieje się to w sposób automatyczny, w miarę rozwoju osobowego, jakichś impulsów psychobiologicznych czy też następuje interioryzacja treści? W jaki sposób wpływają te wszystkie procesy na dojrzałość osobowościową, a tym samym na postawę prospołeczną?

W. Tabaczyński: Odnośnie do wystąpienia ks. prof. J. Cudy prezentującego tematykę naszego sympozjum. Jaki jest związek tematyki sympozjum z apologetyką? Czy można by to uzasadnić w następujący sposób: autentyczna osobowość wyznawców pewnego światopoglądu jest swego rodzaju apologią, która świadczy o tym światopoglądzie, np. autentyczna osobowość chrześcijańska jest swego rodzaju apologią chrześcijaństwa. To nie będzie inaczej, gdy chodzi o osobowość Matki Teresy. Czy ten związek można by tu podkreślić, że jest to punkt oparcia tematyki naszego sympozjum, która w pierwszej chwili nie jest jednoznaczna, tzn. związek tematyki sympozjum z apologetyką jako taką? Zajmujemy się osobowością, strukturą osobowości chrześcijańskiej, autentycznie chrześcijańskiej. Prezentuje ją sam Chrystus, Matka Boża, święci, którzy byli autentycznymi świadkami tej osobowości. Oni sami w sobie są apologią chrześcijaństwa. Tak samo jak dla innych kierunków religijnych, autentyczna osobowość przedstawiająca tę wła-

śnie religię jest swego rodzaju apologią. Czy można by w ten sposób uzasadnić związek tej tematyki, która na pierwszy rzut oka jest nieprzejrzysta z apologetyką, która urządza tego rodzaju sympozjum?

H. Seweryniak: Pytanie dotyczące ściśle dziedziny psychologicznej. Jak odnieść to do badań E. H. Eriksona. Mówi się tam o fundamentalnym zaufaniu, co powoduje, że w młodym człowieku następuje, czy może nastąpić rozwój ku dobru, oczywiście oprócz wychowania. Czy powiedzenie, że pierwsza faza jest zdecydowanie fazą egoistyczną nie jest uproszczeniem w kontekście innych badań, np. psychologii rozwojowej W. Sterna czy innych? Drugie pytanie w odniesieniu do ks. prof. Cudy. Mówi się dziś często o narracyjnym etapie rozwoju człowieka. To jest u W. Sterna, u F. X. Kaufmanna. Prowadząc obecnie badania nad uzależnieniami, mocno się te fazy przywołuje. Czy mogłaby Pani dodać jakieś zdanie dotyczące narracyjnej fazy? Interesuje mnie to ze względu na tematykę mego wystąpienia na zakończenie sympozjum. Ostatnia sprawa już na marginesie. Pani Prof. często mówi: Bóg, łaska Boża. Czy uprawiając naukę doświadczalną, na wykładzie odwołuje się do tych kategorii? Jeśli nie, to czym je zastępuje?

M. Jarymowicz: Nie zaspokoję oczekiwań, poza meritum. Na początku dotykałam pytania dotyczącego metodologii. Pragnę zapewnić, że jestem uczennicą wielkich materialistów polskiej psychologii. Powojenna psychologia zaczęła się, gdy na nią zawitałam, od całkowitego materializmu i tak jest do dzisiaj. Proszę się o to nie martwić. Standardy przyrodnicze są w psychologii coraz bardziej przyswajalne. Reprezentuje właśnie nurt eksperymentalny, który odwołuje się do biologii. W tekstach o Matce Teresie, w swym piśmiennictwie napisałam raz, w popularnym miesięczniku psychologicznym „Charaktery”, bo mnie poproszono, by powiedzieć coś o źródłach ludzkich dobrych czynów i chciałam powiedzieć, że każdy z nas jest po trosze Matką Teresą. To są fakty, to nie jest mój wymysł. Następuje tu szereg argumentów o tym, do czego człowiek jest zdolny. Moim nauczycielem i twórcą warszawskiej powojennej psychologii był prof. Tomaszewski, który zmarł w wieku lat dziewięćdziesięciu paru jako przekonany ateista i materialista. Moim bezpośrednim nauczycielem był Janusz Reykowski. Krótko mówiąc, w moich pismach piszę teksty niezwykle lakoniczne, bez żadnych wstępów, one są bardzo empiryczne. Tam są pewne fakty, po prostu mówi się tak: wymień dobre i złe cechy określonych nacji. W pewnych warunkach, w jakich osoba badana jest stawiana, przychodzą mi do głowy głównie cechy złe, a w innych także i dobre, np. o obcych, bo o nich zwykle wymienia się więcej cech złych niż dobrych. Innymi słowy: trzymamy się faktów, trzymamy się pewnych metodologii. To jest standard uniwersytecki i tego nie przekraczamy.

Co z kwestią altruizmu? Przed chwilą leżała tu moja rozprawa habilitacyjna sprzed dwudziestu pięciu lat dotycząca badań nad altruizmem. Na kolokwium habilitacyjnym prof. Wołoszynowa, już nieżyjąca, postawiła mi pytanie dotyczące wartościowania. Czy pani jako psycholog wtrąca się w to, jakie wartości są dobre? Nie wtrącam się, tylko definiuję altruizm jako zdolność rozumienia stanów drugiego człowieka. I sprawdzam, czy człowiek ma lepszą, czy gorszą percepcję. Np. mierzymy czasy reakcji. Występuje tu nagminne zjawisko, że gdy trzeba zareagować na rzecz własną, reagujemy szybciej niż na rzecz cudzą. Ale u niektórych ludzi ta różnica bardzo się zmniejsza. U innych jest kolosalna. To są po prostu fakty. Najprościej odpowiadam: trzymam się reguł.

Czy na wykładach pojawiają się terminy wyżej wspomniane. Tak. Prowadzę wykład kursowy od dwudziestu lat z psychologii emocji i motywacji, od najbar-

dział fundamentalnych mechanizmów wartościowania do aksjologicznych. Dziele wykład tak, żeby dotyczył także systemu refleksyjnego, choć tych faktów jest mniej i trudniej o nie. Staję na głowie, żeby pewne idee były przekazane. Mówię wprost studentom, daję im wskazówki, jak rozróżniać moment, w którym zaczynam jakieś wartościowanie. Co robię na końcu wykładu: chętnie pokazałabym plansze, które pokazuję studentom. Człowiek ma dwa systemy wartościowania. Żebyście nie myśleli, że bez któregośkolwiek może żyć, że jeden ma same zalety, a drugi wady, to ja wymienię po równo. Co wynika dobrego, a co złego z regulacji automatycznej? Jakie są zalety regulacji refleksyjnej i jakie ich ograniczenia? Wymienię jedno: wszyscy w regulacji refleksyjnej myślimy, że pojęliśmy rozumy, że wiemy. Człowiek ma skłonność do przeceniania tez, które formułuje, poglądów, które uznaje, wartości, które definiuje w określony sposób. Różne są tu pułapki, jednym słowem zawsze jesteśmy w pułapkach. Każdy z nas musi się starać we własnym życiu tak, jak naukowiec w swoim warsztacie.

Były pytania rozwojowe. Wymieniłam trzy ważne kategorie mechanizmów skłaniających do altruistycznych zachowań. Ogólna teza rozwojowa jest następująca: u człowieka nie zanikają mechanizmy prymitywne, tylko ich rola się zmienia w całokształcie osobowości. Ale jest jeszcze jedna daleko idąca teza. Każdy z nas robi różne rzeczy, aby uzyskać nagrody zewnętrzne. Każdy z nas robi różne rzeczy, bo chce polepszyć sobie samopoczucie i dobre mniemanie o sobie. Najgorzej jest z trzecią formą. Do tej trzeciej formy nie wszyscy zdążą w ciągu swego życia dorosnąć. Innymi słowy, jesteśmy lepiej lub mniej rozwinięci i to dotyczy absolutnie każdego z nas, przy całym szacunku do wszystkich tu zgromadzonych.

Jakim językiem mówię to na wykładzie? Wskazuję na drogę do ideałów, jakie umysł ludzki potrafi wygenerować. Nie odwołuję się do źródeł tych idei, nic nie mówię, skąd biorą się idee, nie mówię o koncepcjach filozoficznych idei wrodzonych. Mówię językiem psychologii, pokazując, że ideałem człowieka jest coś od najprostszych rzeczy, typu, jak powinny być poukładane nakrycia na stole, do rzeczy, które są standardami aksjologicznymi i które wymagają zaangażowania myślenia abstrakcyjnego. Wszystkie te formy mamy. Ze smutkiem należy stwierdzić, że nie wszyscy zdążymy się przedostać do tych najwyższych. To jest odpowiedź na pytanie, czy te formy koegzystują. Koegzystują wtedy, kiedy sfera potrzeb egocentrycznych jest w stanie deprawacji. Wszystko ma tendencje do pójścia niżej. Np. literatura obozowa i pokazywanie, że u niektórych ludzi w stanach skrajnego głodu była obecna motywacja godnościowa, to jest to świetny materiał empiryczny do tego, żeby pokazać, w jakich warunkach człowiek może przechrzcić tę hierarchię znaczeń i czy możliwa jest dominacja nad mechanizmami pierwotnymi (co próbuję badać), skoro są one tak niezwykle silnie determinujące. Weźmy przykład, który w tym środowisku jest ważny: dlaczego ludzie wierzą i nie wierzą w możliwość celibatu? Kwestia seksualności człowieka jest tak podstawową i prawie nie ma nikogo, kto by nie doświadczał nacisku ze strony tego popędu, tak że u niektórych ludzi jest niemożliwe wyobrażenie, że można bez tego żyć. To jest tylko przejaw tego, że ludzie mają inny rodzaj doświadczeń i mają to, co mają wszyscy. Wszyscy mają seksualność, a to, jakie jest miejsce seksualności, to jeszcze nie usłyszałam (nie czytam wprawdzie tych pism) w Polsce seksuologa, który wypowiedziałby się, że mogą być różne miejsca seksualności w całej psychice człowieka.

Rozwój altruizmu człowieka jest jedną z zasadniczych osi rozwoju całej osobowości. Zależy oczywiście od sposobu określenia altruizmu. Sposób, w jaki ja to

prezentuję, dotyczy jednocześnie rozwoju osobowości czy religijności? Sądzę, że jest to styk niesłychanie ważny. Uważam, że to, co zrobiłam po latach pracy – zaczęłam chodzić w ubiegłym roku akademickim na wykłady prof. Świderkówny – to jest powalające jak z perspektywy takiego człowieka jak ja, który się napracował i bez przerwy robi te badania, to jest standard empirycznych badań, jak nadzwyczajnie się te idee zbiegają. Jak w różnych słowach zawartych w „Słowach” można odczytać to, co my z trudem pokazujemy jako dorobek. Oczywiście oba ogniwa są konieczne dla pożytku poszczególnego człowieka i jego możliwości rozumienia świata.

Bardzo ciekawe pytanie o globalizację i to, co się stanie z „ja” kolektywnym i z tymi lokalnymi identyfikacjami i z moją tezą, że to wszystko musi tak przebiegać w pewnej kolejności. Temat globalizacji jest bardzo gorący i bardzo aktualny. Uczestniczyłam w ubiegłym roku w seminarium w Instytucie Filozofii Socjologii PAN, na seminarium pod tym tytułem i przyglądałam się, co mówią ludzie, przedstawiciele różnych koncepcji. Otóż jestem przekonana, że u podstaw wszystkiego są indywidualne osobowościowe mechanizmy i że one mają swoje prawa i próbują zadać sobie te pytania, co zaniknie z lokalnych identyfikacji, a co nie? Ogólna moja teza jest optymistyczna: to miałby być wykład na temat relacji między tożsamością społeczną i indywidualną. To są dwa systemy w człowieku. Padną prawdopodobnie pewne formy tożsamości społecznej i być może bez żalu możemy się z nimi rozstać. To jest temat do szerszego rozwinięcia. Nie mogę się teraz nad nim zatrzymać.

Związki samoakceptacji z altruizmem. To jedno z pytań o relację pomiędzy tymi dwoma perspektywami w człowieku: indywidualną i wspólnotową. Tak jak Pan Bóg nas obdarzył, przepraszam, ale tak nie mówię na wykładach, muszę się do tego przyznać, choć nieraz wymieniam Boga w następujący sposób: kiedy coś wywodzę, zawsze odwołuję się do faktu empirycznego i mówię, że dalej nie wiemy, możemy zwrócić się do Boga. I tak mówią biolodzy, gdy audytorium się zwraca: po co nam dwie półkule? Każdy biolog powie, zapytajcie Pana Boga. My nie wiemy. Wtedy też mówię, że o to trzeba zapytać Pana Boga, ale już Pana Boga nie cytuję, lecz przechodzę do następnych swych kwestii.

Jest ogromne niebezpieczeństwo dla każdego rozwiniętego człowieka. To jest siła mechanizmów podstawowych, tych na poziomie poznawczym, egocentrycznych, do skupiania uwagi na sobie i egoistycznych na poziomie motywacyjnym. Stąd wykryto już dawno, że akceptacja samego siebie jest warunkiem sprzyjającym miłości do innych ludzi. Można także pokazać dowody, że to można przeskoczyć. Są tu różne stopnie zapotrzebowania człowieka na dobre samopoczucie i zadowolenie z samego siebie. Bardzo się pod tym względem rozwijamy.

Jeszcze dwa pytania, które mnie nadzwyczajnie wciągają: jaka jest rola wychowania religijnego? Rzeczywiście jest to fascynujące pytanie: jak to jest z tym naszym wysiłkiem (nie jestem katechetą, myślę o osobach, które aktywnie wykonują tę czynność, choć też jestem nauczycielem na innym etapie)? Jak to jest z efektami tych poczynań wychowania religijnego, wychowania ku społeczeństwu w bardzo wczesnym okresie? Dlaczego przywiązuje się do tego tak wielką wagę, a z drugiej strony wątpi? To temat rzeka. Gdy chodzi o wątki psychoanalityczne i wszystkie koncepcje, które podkreślały kolosalną i przemożną rolę wczesnodziecięcych doświadczeń, gdybyśmy tu mieli genetyków, to powiedzieliby, że o wszystkim przesądzają geny. Można także obalać to świetnie, podobnie jak z tymi wczesnodziecięcymi doświadczeniami. Ważne, ale nie do końca. Jeszcze

człowiek paroma innymi rzeczami dysponuje. Może się zmienić i może zmienić wiele w toku rozwoju osobniczego. Co z wczesną nauką i wczesnymi formami religijności? Musimy przyznać, że młody umysł operujący stosunkowo niewielką ilością pojęć nie może różnych rzeczy zrozumieć w taki sposób, jak ma to miejsce u człowieka dojrzałego. Pytam się, co te dzieci z tego rozumieją, chodzą i kiwają bezmyślnie głowami. Wszyscy po części robimy wiele rzeczy bezmyślnie. Jest tu kolejna ważna wiedza psychologiczna: nie ma takiej stymulacji, której by organizm nie rejestrował. Przepraszam, że teraz strasznie trywializuję sprawę. Moja pierwsza teza wykładu: nie ma stymulacji, która nie byłaby wartościowana, i nie ma takiej, która nie byłaby zakodowana. Naprawdę ciało jest cudem. Nie sposób powiedzieć, ile tam się mieści. Otóż mogłabym podjąć się wyliczenia, nie na gorąco i na bieżąco, jakiego rodzaju fundamentalne fakty z tego wychowania religijnego w człowieku tkwią.

Jest bardzo częstym doświadczeniem zwłaszcza współczesnego człowieka, któremu na jakimś etapie się wydaje, że tu może rozwinąć się sam. Otóż to, co po dwudziestu, trzydziestu latach człowiek w sobie odnajduje, pozwala mu na błyskawiczny proces rozwoju kolejnych form religijności. Jest to bardzo ciekawy wątek.

Kwestia programów szkolnych. Chcę bardzo nieskromnie powiedzieć, że przychodzę tu z wiedzą z ostatniej chwili. Gdybym miała myśleć o swej roli pedagogicznej i dzieleniu się wiedzą, którą próbujemy gromadzić i podsłuchiwać u innych, to przede wszystkim martwiłabym się o stan umysłu psychologów i o to, że psychologowie mają w świetle obecnej wiedzy liczne braki w tym, jak spostrzegać człowieka. Człowiek jest na ogół postrzegany jako osoba świadoma czyniąca zło z własnego wyboru, bo ma złe intencje. Tu musiałabym powiedzieć o źródłach zła, które są w przytłaczającej większości pozaintencjonalne, automatyczne. Wynikają z różnych słabości, które człowiek musi umieć przezwyciężać. Do szkół programy te docierają z ogromnym opóźnieniem tak, że nie mam pojęcia, jaki będzie los idei, które teraz próbujemy tworzyć.

Przemyślę także pozostałe pytania, jakie tu zostały sformułowane.

J. Cuda: (odpowiedź na pytanie ks. prof. W. Tabaczyńskiego): Czy w naszej dyskusji jest atrybut chrześcijański? Są podobne tematy prac magisterskich. Traktujemy jakiś życiorys czy jakiś tekst w sposób hermeneutyczny. W tym tekście odkrywamy prospołeczną postawę i pytamy, jaka jest relacja tej prospołecznej postawy do wybranej, akceptowanej tożsamości. Taka odpowiedź wystarczy. Mówiąc tożsamość, krótko i właściwie w tej refleksji próbowałem dać do zrozumienia, że istnieje tylko jedna tożsamość człowieka.

Kolejny z prelegentów, **dr Andrzej Kasperek**, socjolog reprezentujący Uniwersytet Śląski w Katowicach przedstawił referat zatytułowany *Między wspólnotą a indywidualizmem. Refleksja nad kondycją kultury współczesnego społeczeństwa*. Po wstępnym zdefiniowaniu terminów „indywidualizm” i „wspólnota”, podkreślając, że nie mamy w tej parze do czynienia z antonimami, zwrócił uwagę na zmieniony kształt życia współczesnych społeczeństw zachodnich, wyrażający się między innymi w określeniu „społeczeństwo wyboru”. Żyjemy w społecznościach podkreślających wartość jednostki i jej prawo do indywidualnych wyborów w wielu różnych dziedzinach – i w tej mierze także do modelowania własnej tożsamości. Problem tożsamości nie zostaje jednak na tej płaszczyźnie rozwiązany. Ludzie szukają jej także w identyfikacji społecznej. Jednak tutaj przeważa

dziś, używając formuł socjologicznych, obojętna postawa „od ludzi”, sytuująca się między postawą „do ludzi” i „przeciw ludziom”. Istnieje wiele barier, które powstrzymują dziś ludzi przed nawiązywaniem intensywnych więzi społecznych, a zatem i przed zezwoleniem na określenie ich tożsamości przez wspólnotę. Z drugiej strony zdolność do spontanicznego jednoczenia się ludzi daje się obserwować i dzisiaj, i to nie tylko wobec poważnych zagrożeń. Żyjemy w ambiwalentnym napięciu między pragnieniem wspólnoty a potrzebą indywidualnego określenia własnej tożsamości.

Dyskusja

P. Sikora postawił problem w formie hipotezy, że współczesne społeczeństwo nie jest społeczeństwem wyboru, ale nadal społeczeństwem losu, tyle że nieco inaczej zdefiniowanym, tzn. nie tyle przez środowisko rodzinne, ile przez inne grupy czy także massmedia. Zatem tożsamość jednostki w społeczeństwie nie jest określana samodzielnie, ile przez uwarunkowania społeczne.

Ł. Kamykowski zgłosił podobny problem, zastanawiając się nad dynamiką przechodzenia od społeczeństwa losu do społeczeństwa wyboru: jakie badania potwierdzają ten model rzeczywistości? Także czy bada się proces przechodzenia od społeczności „od ludzi” do społeczności „przeciw ludziom”?

Prelegent stwierdził, że wspomniane określenia społeczeństwa należą do modelowych pojęć typu idealnego. Stąd pojęcie „społeczeństwo wyboru” ma tylko przybliżyć fakt, że współcześnie, mimo wszelkich determinacji, człowiek może sam wybierać o wiele więcej niż nasi przodkowie. Nawet w obliczu pewnej silnej determinacji przez modę pozostaje rzeczywista możliwość wyboru. Jeśli idzie o empiryczną bazę tego fenomenu przejścia, to istnieje cała gama badań, gdzie pojawia się wspomniany wątek wzrastającej wolności wyboru jednostki w społeczeństwie.

Kolejne pytanie dotyczyło pewnej niezgodności obrazu współczesnego człowieka, jaki przedstawili w referatach psycholog (raczej optymistyczny) i socjolog (raczej pesymistyczny). Zabrakło w referacie, zdaniem pytającego, kategorii osobowości; to ona bowiem pozwala mówić o zdolności do życia społecznego.

Prelegent stwierdził, że jego analiza nie miała zamiaru przekazania pesymistycznego obrazu człowieka. Wręcz przeciwnie, chciał wskazać, że coraz wyraźniej rysujące się społeczeństwo wyboru przynosi liczne pozytywne skutki. Kategoria osobowości jest stosowana w socjologii, ale rzeczywiście nie była ujęta w referacie, głównie ze względu na ograniczone ramy czasowe wypowiedzi.

Następne pytanie wiązało się ze spostrzeżeniem, iż życie w społeczeństwie pluralistycznym pociąga za sobą obecność danej jednostki w wielu różnych grupach równocześnie. Skoro zaś każda grupa ma duży wpływ na określenie tożsamości człowieka, to jak mają się do siebie tak „wytworzone” różne tożsamości? Czy istnieją badania nad ich hierarchizacją i wewnętrzną integracją?

Prelegent odpowiedział, że socjologia mówi o wielu rolach społecznych, jakie pełni jednostka, a z nimi związana jest zawsze pewna tożsamość. Roli społecznej odpowiada pewien status, pozycja społeczna we wspólnocie. Socjologia próbuje określić status dominujący. Pytanie, jak jednostka godzi w sobie różne tożsamości, pozostaje problemem, który raczej jest w stanie rozważyć psycholog.

Zdaniem kolejnego dyskutanta, referat pozwolił na dostrzeżenie, iż nie żyjemy w aksjologicznej próżni: jednostka w społeczeństwie staje przed wielością ofert

wartości. Czy w świetle takiego rozpoznania daje się utrzymać koncepcja państwa neutralnego światopoglądowo?

Prelegent zwrócił uwagę, że socjologia opisuje tylko fenomeny społeczne, nie może zatem wypowiadać się wartościująco. Pewne społeczeństwa sądzą, że taka forma państwa jest możliwa, inne mogą twierdzić inaczej.

Socjologia religii mówi też o „religijności majsterkowicza”, polegającej na indywidualnym, wybiórczym traktowaniu zasad religii. Gdzie mieści się ta koncepcja w ujęciu „społeczeństwo losu” – „społeczeństwo wyboru”? Jaki wpływ ma ona na określenie tożsamości człowieka? – pyta kolejny dyskutant.

Prelegent wyraził przekonanie, że na płaszczyźnie tożsamości jednostki taka mozaikowa religijność jest możliwa do zintegrowania. Ona cechuje właśnie religijność odinstytucjonalizowaną, pozakościelną. Ale za to może odbić się ona dezintegrująco na społeczności religijnej, np. kościelnej.

W tej kwestii zabrał głos jeszcze jeden uczestnik, wyrażając wątpliwość, czy taka mozaikowa religijność może przyczynić się do zbudowania tożsamości człowieka. Część publikacji – także socjologicznych – suponuje wręcz, iż należałoby zrezygnować z pojęcia tożsamości jako szkodliwego w dobie globalizacji.

Prelegent wyjaśnił, że w socjologii nie da się zrezygnować z pojęcia tożsamości rozumianego jako identyfikacja z jakimiś wartościami, związanego także z pamięcią społeczną. Nawet jeśli pewne tożsamości zanikają, to na ich miejsce pojawiają się inne.

A. Napiórkowski zaoponował przeciwko stwierdzeniu prelegenta, iż religia jest sprawą prywatną, przypominając, że ten błąd antropologiczny humanizmu ateistycznego znany jest nam także z bolesnych doświadczeń w europejskich dwudziestowiecznych totalitaryzmach. W tym kontekście zaprotestował też przeciwko tezie prelegenta, że jest możliwa wiara bez kościelności. Wykazując błąd takiej opinii, powołał się na refleksję Dietricha Bonhoeffera, który nawet po bolesnych doświadczeniach z życiem Kościoła protestanckiego w warunkach nazizmu nie ustaje w podkreślaniu, że wiara jest ściśle związana ze wspólnotowością.

A. Kasperek odpowiadał, że obserwowany przez socjologów problem „prywatyzacji” religijności należy widzieć w związku z szerszym trendem do słabnięcia zaufania do instytucji. Badania przeprowadzane na młodych ludziach wskazują, że z takich to podobnych motywów ludzie nie angażują się np. w życie polityczne, jak i w życie kościelne.

Prelegent przeciwstawiając instytucję Kościoła wspólnocie, wyraził sąd, że pierwotnie życie religijne ludzi nie było jeszcze zinstytucjonalizowane w Kościele, ale odbywało się we wspólnocie, która nie miała charakteru Kościoła. W takim to sensie można mówić o religijności odkościelnionej, nawet, jeśli zakłada ona udział w pewnym życiu wspólnotowym, które dziś przybiera nieraz zupełnie nowe formy. Te swoje tezy opiera prelegent na badaniach, które ciągle potwierdzają istnienie znacznego odsetku osób, które deklarują się jako wierzące, a nie praktykują publicznie swej wiary. Stąd taki fenomen musi uzyskać jakąś nazwę. Popularnie nazywa się go „ale-katolicyzm”. Z punktu widzenia socjologii jednak nie widać, dlaczego taka postawa miałaby być sprzeczna sama w sobie.

Sesję popołudniową pierwszego dnia sympozjum rozpoczął **ks. dr hab. Kazimierz Wolsza**, prof. Uniwersytetu Opolskiego, referatem pt. *Od doświadczenia egzystencji do postawy proegzystencji. Refleksja antropologiczno-filozoficzna*. Swoje przedłożenie zawarł on w trzech blokach tematycznych: hermeneutyczno-

-egzystencjalny model antropologii filozoficznej, pojęcie proegzystencji jako pojęcie antropologiczno-filozoficzne oraz antropologiczno-filozoficzne ugruntowanie proegzystencji.

W odniesieniu do pierwszego zagadnienia prelegent zwrócił najpierw uwagę słuchaczy na jeden z niewątpliwie dominujących dziś nurtów myślenia o człowieku, jakim jest indywidualizm. Następnie wykazał, że pomimo różnorodności współczesnych interpretacji tego pojęcia w kontekście ściśle określonej jego relacji do orientacji społecznych, indywidualizm w swej istocie jawi się jako błąd antropologiczny. Świadomość tego faktu, zdaniem autora referatu, rodzi zatem pytanie: Czy i jaka antropologia może służyć ugruntowaniu postaw prospołecznych? Odpowiadając na to pytanie, wskazał on na rolę i znaczenie antropologii hermeneutyczno-egzystencjalnej, pełniącej funkcję wyjaśniającą różnorakie doświadczenia ludzkiego bycia w świecie, otwartej na treści pochodzące również spoza filozoficznego horyzontu: z objawienia i teologii. Antropologii z wyraźnie określonym kierunkiem prowadzenia dyskursu opartym na metodzie podążania od fenomenu do fundamentu.

W dalszym toku refleksji prelegent zwrócił uwagę na modelową postać postawy prospołecznej. Jest nią postawa proegzystencji, rozumiana jako postawa otwarcia na innych i czynnego angażowania się dla nich. Następnie, analizując znaczenie tego pojęcia na gruncie antropologii teologicznej, zwrócił uwagę na cztery aspekty tak określonego stylu życia człowieka, które w istocie konstytuują proegzystencję jako konieczność życiową człowieka, osobistą potrzebę zakorzenioną w naturze ludzkiej, podstawowe ukierunkowanie życia decydujące o jego sensie oraz wezwanie Boże – chrześcijańskie powołanie. Sumując tę część swego wystąpienia, respondent wykazał, że trzy pierwsze aspekty nie odwołują się do przesłanek teologicznych. Oznacza to, że pojęcie proegzystencji jest nie tylko pojęciem antropologiczno-teologicznym, lecz również antropologiczno-filozoficznym. W związku z tym postawił on pytanie o możliwość ostatecznego usprawiedliwienia refleksji nad proegzystencją człowieka także na terenie antropologii filozoficznej w modelu hermeneutyczno-egzystencjalnym.

Odpowiadając na to pytanie, autor referatu skoncentrował swoją uwagę na trzech podstawowych dla metafizyki szeregach doświadczeń istnienia: doświadczeniu siebie („jestem”), doświadczeniu drugiego człowieka („jesteś”) i doświadczeniu całości bytu („jest”). Celem dokonanej przez niego analizy każdego z wymienionych doświadczeń była próba odkrycia i prezentacji istotnych elementów struktury ludzkiego bytu, jego relacji do innych, życia dla innych, proegzystencji.

Powyższe rozważania nad problemem zawartym w temacie referatu ks. prof. Wolsza zakończył trzema konkluzjami. Pierwsza z nich dotyczy związku pomiędzy postawą refleksyjną, filozoficzną wrażliwością na istnienie, a postawą prospołeczną człowieka. W tym kontekście kryzys postaw refleksyjnych jawi się jako jedno ze źródeł kryzysu postaw prospołecznych.

Konkluzja druga odnosi się do aspektów pedagogicznych postawy proegzystencji. Podstawowe doświadczenia egzystencjalne „jestem”, „jesteś” i „jest”, filozoficzny namysł nad nimi, pomagają człowiekowi odkrywać najbardziej fundamentalne powiązania z innymi, stanowiące w istocie bazę dla kształtowania postaw prospołecznych.

Trzecia konkluzja dotyczy syntezy aspektów humanistycznych i teologicznych w postawie proegzystencji rozumianej jako konieczność życiowa, osobista potrze-

ba zakorzenienia w naturze, orientacja usensowniająca ludzką egzystencję czy ideał powołania chrześcijańskiego. Synteza ta wykazuje, że proegzystencja może być realizowanym modelem życia chrześcijańskiego nie tylko z tego powodu, że takie było życie Jezusa (Rz 14,7), lecz dlatego, że wezwanie do życia dla innych jest zgodne z naturą każdego człowieka, z jego dialogiczną, aksjologiczną i społeczną strukturą.

Dyskusja

M. Węgrzyn: Czy można dzisiaj mówić o „zderzeniu się” antropologii filozoficznej z psychologią?

K. Wolsza: Z pewnością. Trzeba jednak zastrzec, że aby fachowo odwoływać się do stwierdzeń psychologicznych, trzeba posiadać gruntowną wiedzę z tej dziedziny. Inaczej narażamy się na niebezpieczeństwo ogólnych interpretacji, a nawet błędów.

M. Jarymowicz: Dlaczego termin „indywidualizm” występuje w tak wielu kontekstach pojęciowych od pejoratywnych do niezwykle istotnych? Jak się ma to pojęcie do pojęcia podmiotowości? Czy istnieje jakieś kluczowe rozróżnienie pomiędzy interpretacjami, które motywują źródła i mechanizmy w naturze, a tymi, które są wytworem logicznej argumentacji?

K. Wolsza: Pejoratywne sensy indywidualizmu pojawiają się między innymi wtedy, kiedy dobro indywidualne stawia się ponad dobro wspólne. W konsekwencji tego procesu mamy do czynienia z indywidualizmem egocentrycznym. Dalej, jeśli istnieje owo potykanie się pól znaczeniowych indywidualizmu i podmiotowości, to jest to zasadniczo teren neutralny. W odniesieniu do drugiej części pytania należy powiedzieć, że szersze pojęcie natury zawsze obejmuje szerszą sferę aksjologiczną.

A. Napiórkowski, odwołując się do myśli teologicznej K. Bartha, zwrócił uwagę na fakt, że pierwszym doświadczeniem preegzystencji Jezusa jest życie wobec Ojca. Ono rodzi bycie „dla” pojęte jako spotkanie natury i łaski. W tym kontekście postawił pytanie: czy nie jest zawężaniem „doświadczenia innego” jedynie do pytań o postawę proegzystencjalną?

K. Wolsza: Interpretacja tematu miała w założeniu wymiar horyzontalny, ponieważ jest to próba refleksji filozoficznej, a nie teologicznej. Na pewno wymienione przeze mnie w referacie trzy doświadczenia są komplementarne, choć z pewnością nie wykluczają możliwości interpretacyjnej dalszych rozważań.

E. Chat zwrócił uwagę na fundamentalne znaczenie doświadczenia „jestem”, które – zdaniem prelegenta – pochodzi od Kartezjusza. Według Chata, jest to doświadczenie ogólnoludzkie. Dla głębszego poznania siebie, tak wiele wniosła chrześcijańska mądrość, która mówi nie tyle „ja”, ale „ja i Bóg”. Poznanie siebie przez poznanie sumienia i swoich czynów.

K. Wolsza: W filozofii zaczęto to doświadczenie „jestem” traktować na serio od Kartezjusza. Co nie oznacza, że wcześniej tej refleksji nie było. Po Kartezjuszu filozofia stała się bardziej wrażliwa na doświadczenie „jestem”.

M. Rusecki: Przyjmując koniecznościowe istnienie relacji człowieka do świata, do drugiego i Boga, coraz częściej pod wpływem filozofii osobowości mówi się także obecnie o relacji siebie do siebie samego. W tym kontekście brak istnienia którejkolwiek z wymienionych relacji może prowadzić do duchowego okaleczenia człowieka. Rodzi także niebezpieczeństwo urzeczowienia drugiego. W ja-

ki sposób rozpowszechniona teoria antropologiczna tzw. relacji prowadzi do preegzystencji?

K. Wolsza: Te trzy wymienione doświadczenia są komplementarne. Rozwinięcie tylko jednego z nich prowadzi w istocie do skrajności. Nie znaczy to jednak, że pełną wiedzę o człowieku osiągniemy przez opis tylko tych doświadczeń.

H. Seweryniak, nawiązując do problemu zagrożenia i odpowiedzialności w aspekcie triady zaproponowanej przez prof. Stróżewskiego: „jestem”, „jesteś”, „jest”, zaprezentowanej w referacie przez Panią prof. Jarymowicz, zwrócił uwagę na jeszcze jeden element, a mianowicie – „oto jestem”. Ważność tego spostrzeżenia potwierdził, podając jako przykład postawę Ojca Maksymiliana Kolbe, siostry Faustyny, proroków.

K. Wolsza: Myślę, że tę triadę należy poszerzyć o wymienione doświadczenie.

W. Tabaczyński: Mówiąc o dzisiejszym ideale poszukiwania człowieka, które jest stare jak sam człowiek, mówca podkreślił znaczenie roli chrześcijaństwa, a ściślej mówiąc, znaczenie łaski Bożej i postawy chrześcijan w procesie odnowy współczesnego człowieka.

K. Wolsza: Istnieje dzisiaj pluralizm sposobów filozofowania. Jaki obrać styl filozofowania, żeby mówić odpowiedzialnie, a nie tylko pięknie? Tym jednak, co zawsze czyni filozofowanie wiarygodnym, jest spójność logiczna.

Z ostatnim referatem pierwszego dnia sympozjum pt. *Wyobcowanie i tożsamość człowieka w nauczaniu społecznym Jana Pawła II* wystąpił **ks. prof. dr Lothar Roos**. Profesor z Bonn zarysował najpierw naukę Vaticanum II o dylematach tożsamości człowieka współczesnego, a potem na jej tle wskazał na kontynuację tej myśli i jej rozwinięcie w niektórych pismach społecznych Jana Pawła II. Przypomniawszy więc najpierw, że Sobór Watykański II odbywał się w atmosferze rozbudzonego optymizmu w kwestii postępu ludzkości, zarówno w wymiarze naukowo-technologicznym jak i etyczno-społecznym. Ojcowie soborowi, doceniając ten postęp, zarazem podali w wątpliwość płynący z niego optymizm, zadając w konstytucji *Gaudium et spes* szereg fundamentalnych pytań o tożsamość człowieka. Wskazując na Chrystusa – nowego człowieka – jako klucz do zrozumienia tożsamości człowieka wykraczającej poza ramy immanencji, dopominali się o humanizm, który będzie respektował przyniesioną przez chrześcijaństwo naukę o człowieku.

Prelegent zwrócił uwagę, że rozwinięcie nauki soborowej przez Jana Pawła II odbywa się na tle rozmaitych zachwiał wcześniejszego optymizmu. Nawet budzący uzasadnioną radość upadek państw komunistycznych ujawnił z nową mocą drzemiące w poświeceniowym społeczeństwie pytanie o sens wolności. Obok anarchii grozi mu jej przeciwieństwo: nowe postacie totalitaryzmu. W tym kontekście L. Roos przedstawił naukę papieża jako prezentację i uzasadnienie tezy: Prawdziwie ludzkie społeczeństwo można zbudować jedynie na bazie wiążącego etosu, który skutecznie zakotwiczony może być tylko w „transcendentnym uzasadnieniu godności ludzkiej”. Prelegent wskazał, że papież przybliży tę tezę na kilku płaszczyznach. Na płaszczyźnie ekonomicznej ujawnia mechanizm konsumizmu, który prowadzi do alienacji; postuluje więc, by osoba ludzka mogła podporządkować konsumpcję wyższej prawdzie o własnej transcendencji. Biorąc pod uwagę wymiar polityczny, papież głosi konieczność zakotwiczenia wartości w transcen-

dencji, bo „demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” (CA 46). Wreszcie głosi papież konieczność respektu dla „ekologii ludzkiej”, której najważniejszym elementem jest rodzina, która chroni przed zgubnym samowyobcowaniem określanym przez niego jako „kultura śmierci”. Na koniec prelegent zaznaczył, że zawsze obecny w nauce papieskiej nacisk na teologiczny wymiar tożsamości człowieka przypomina o konieczności zaangażowania Kościoła w zagadnienia społeczne, zarazem zaś pozostaje otwarty na dialog z myślą pozateologiczną i światem niechrześcijańskim.

Dyskusja

W ramach dyskusji pojawił się najpierw głos, że w odniesieniu do postmodernistycznej maksymy „anything goes”, widzianej jako porażka kartezjańskiego rozumu, nauka Kościoła (Jana Pawła II) o tożsamości człowieka, bazująca na objawieniu, szuka antidotum w kategoriach uniwersalnych. Pozostaje wątpliwość, czy takie kategorie można w ogóle odnaleźć, czy nie jest to powtarzanie błędu oświeceniowej tezy o czystym rozumie.

L. Roos powtórzył stwierdzenie z referatu, że papież w istocie nie odwołuje się tylko do współpracy ludzi wierzących, ale kieruje się do wszystkich ludzi „dobrej woli”. Ale zakłada przy tym, że przez te osoby musi zostać przyjęta wspólna baza, którą jest respekt przed bezwarunkowym obowiązywaniem godności człowieka i jego praw. Na takiej bazie przyjęto m.in. Międzynarodową Kartę Praw Człowieka. W tym kontekście pojawiają się raz po raz zarzuty, że taki wykaz praw nie może być uniwersalny, np. nie jest zrozumiany w Chinach. L. Roos wspomniał tu wypowiedź jego doktoranta z Chin, który uważał, że takie wątpliwości podnoszą tylko rządzący, ale nie więźniowie. Dla katolickiej nauki społecznej człowiek jawi się jako istota stworzona przez Boga, obdarzona rozumem zdolnym do uchwycenia prawd uniwersalnych. Stąd przyjmuje, że m.in. wypowiedzi dotyczące etyki społecznej są akceptowalne dla każdego człowieka. Dlatego też papież głosi konieczność nawiązywania kontaktów z ludźmi z różnych kręgów kulturowych, wierząc, że chrześcijańskie przesłanie jest racjonalnie uchwytnie dla każdego. To założenie potwierdzają także doktoranci L. Roosa, wielu z nich z Afryki, gdy znajdują w swoich odmiennych kontekstach kulturowych respekt dla podstawowych praw ludzkich.

A. Napiórkowski zadał pytanie o płaszczyzny dialogu Kościoła ze „światem”, na których może odbywać się także kształtowanie głoszonych przez Kościół podstaw prospołecznych.

L. Roos odniósł się tu przede wszystkim do tezy prezentowanej przez papieża w zgodności z refleksją socjologów kultury, że człowiek jest istotą ukształtowaną przez kulturę, nie tylko przez naturę, a zatem sam decyduje o etycznej jakości swego życia. Tu widać, jak rozwijająca się kultura tworzy pomimo wszelkich trudności pewne standardy, poza które z reguły się nie cofa. Udział w jednej naturze ludzkiej natomiast wskazuje, że wszyscy mają tę samą godność i stają przed podobnymi prawami i zobowiązaniami. Kościół też bardzo późno rozpoznał tę prawdę. Także dziś musi nasłuchiwać, w jakiej mierze przedstawiciele innych kultur i religii mogą ubogacić czy zweryfikować jego rozpoznania w tej podstawowej materii.

K. Kaucha zapytał o etyczne i kulturowe cechy syndromu „post-September-11th-world”.

L. Roos podkreślił tu dwa elementy. Zakwestionowane zostało przekonanie, że kultura oparta na demokratycznych wzorcach zachodnich może się bezpiecznie rozwijać w globalnych wymiarach. Co prawda prorocy końca „Spanggesellschaft” nie wydają się mieć racji. Ponadto zbyt ubogie okazuje się zachodnie rozumienie cywilizacji, która rozwija się w wymiarach: naukowym, technicznym, politycznym, ekonomicznym, a która zaniedbuje znaczenie podstaw etycznych. W niej to religia, będąc „sprawą prywatną”, sama też nie potrafi dostarczać podstaw dla zasad etycznych. Tymczasem widać coraz wyraźniej, że problemy ludzkości nie mogą być rozwiązywane bez pomocy etyki. A jeśli etyka ma się w jakikolwiek sposób odwoływać do transcendencji, to nie można pomijać religii w szukaniu rozwiązań dla ludzkości, nawet jeśli miałyby być to jedynie „wiara filozoficzna”.

J. Cuda pytał, jak z perspektywy etyki społecznej postawa prospołeczna wpisuje się w zagadnienie tożsamości człowieka? Czy wskutek silnego podkreślania społecznego wymiaru tożsamości człowieka nie pojawia się związanie pojęcia jednostki z pojęciem wyobcowania? Tu natychmiast pojawia się pytanie o relację chrześcijańskiego ujęcia tożsamości człowieka do ujęcia marksistowskiego.

Prelegent odpowiedział, że pojęcie jednostki czy indywidualności nie może być przedstawiane w negatywnym świetle. Jego podkreślenie jest właśnie dorobkiem myśli chrześcijańskiej. Np. antropologia św. Ryszarda od św. Wiktora wybitnie podkreśla wagę pojedynczej osoby, stworzonej przez Boga. Jego określenie „Individuum ineffabile” pokazuje, że każda osoba ma swą niepowtarzalną tożsamość, a stąd też nie może być nigdy zrozumiana w sposób absolutny. W języku raczej psychologicznym należałoby powiedzieć: kto jest z sobą tożsamy, kto spoczywa w sobie, może dopiero innym pomagać bez lęku, że zatraci siebie. Marksistowskie pojęcie tożsamości nie ma w teorii ujęcia tożsamości jednostki. Chrześcijańskie ujęcie tożsamości osoby podkreśla napięcie między jednostkowością a społecznością. Podobne myśli można znaleźć nie tylko w refleksji chrześcijańskiej, prelegent zwrócił uwagę także na myśl E. Levinasa.

Drugi dzień sympozjum rozpoczął **o. prof. dr Claude Geffré** referatem pt. *Teologia fundamentalna jako hermeneutyka (La théologie fondamentale comprise comme herméneutique)*.

Problematykę teologii fundamentalnej rozumianej jako hermeneutyka Cl. Geffré zaprezentował w czterech punktach. W pierwszym punkcie rozwinął pojęcie teologii jako nauki hermeneutycznej. Zwrócił uwagę na tzw. zwrot hermeneutyczny w teologii jako odpowiedź na wyzwania obecnego czasu. Następnie omówił trzy podstawowe konsekwencje dla teologii wynikające z przyjętego modelu hermeneutycznego dotyczącego a) nowego odczytania słowa Bożego, b) nowego rozumienia Tradycji i c) relacji między hermeneutyką sensu i hermeneutyką działania, przestrzegając przed ryzykiem ideologizacji i zwracając uwagę na konieczność przejścia od hermeneutyki sensu do konkretnego działania. W trzecim punkcie zajął się poszukiwaniem nowego statusu prawdy w teologii, przedstawiając ten problem w perspektywie teologii religii. Wychodząc od zjawiska pluralizmu religijnego, proponuje przejście od klasycznej (metafizycznej) koncepcji prawdy do koncepcji w ujęciu biblijnym, które ukierunkowuje człowieka na pełnię prawdy, pozostającej jednak w ukryciu. Ostatnią kwestią poruszaną w wystąpieniu jest nowa sytuacja teologii w perspektywie współczesnej nauki. W sytuacji, w której teologia rezygnuje z pozycji „królowej nauk”, należy określić nową wiarygodność teologii w kontekście ludzkiej wiedzy.

Dyskusja

A. Pietrzak: Dwa pytania dotyczące problematyki, która przewijała się przez cały referat. Pierwsze pytanie dotyczy funkcji i zadań, jakie powinien spełniać Urząd Nauczycielski Kościoła w perspektywie teologii fundamentalnej rozumianej jako hermeneutyka. Drugie dotyczy miejsca, jakie zajmuje w teologii fundamentalnej hermeneutycznej ortopraksja i czy może ona być kryterium ortodoksji?

Cl. Geffré: Odpowiadając na pytanie dotyczące koncepcji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w perspektywie teologii fundamentalnej rozumianej jako hermeneutyka, zwracam uwagę na trzy podstawowe kryteria w projekcie teologii fundamentalnej: 1) obiektywność tekstów objawionych Pisma Świętego; 2) koherencję Tradycji Kościoła; 3) recepcję przez wspólnotę wierzących. Tradycja i w Tradycji żywa świadomość Kościoła to, co jest przywilejem Magisterium hierarchicznego w odróżnieniu od Magisterium wszystkich wierzących, jest jednym z ważnych kryteriów dla oceny rzetelności danej interpretacji teologicznej.

Mam wrażenie, że drugie pytanie dotyczyło kwestii, czy moja perspektywa nie uprzywilejowała zbyt ortopraksji. Zwracam uwagę na hermeneutykę sensu. Jest ona poszukiwaniem prawdy i zarazem hermeneutyką działania. Fakt nowej propozycji sensu prowadzi zawsze do pewnego rodzaju działania, działania dla mnie, ale także praktyki mającej za cel zmiany w społeczeństwie aż do działania politycznego.

M. Rusecki: Czy w hermeneutycznej teologii fundamentalnej nie zachodzi niebezpieczeństwo zredukowania całego chrześcijaństwa do sfery językowej wypowiedzi i interpretacji? To niebezpieczeństwo istnieje bowiem w niektórych kierunkach filozofii analitycznej. Pojawiają się bowiem tendencje, że właściwie rzeczywistości nie poznajemy, ale wyrażamy ją w naszych pojęciach, w naszym doświadczeniu. Czy język religijny nie sięga rzeczywistości, jaka jest? Czy hermeneutyka nie powinna sięgać do samych wydarzeń historycznych, do rdzenia, na którym chrześcijaństwo bazuje, bo inaczej będziemy operowali w sferze języka?

Cl. Geffré: Niebezpieczeństwo ze strony teologii hermeneutycznej pojawia się wtedy, gdy staje się ona hermeneutyką czysto nominatywną, werbalną, która nie dotyka rzeczywistości. Jest tu niebezpieczeństwo i dlatego podkreślałem, że akceptując część filozofii hermeneutycznej, nie biorę filozofii języka w sensie analitycznym. Filozofia hermeneutyczna języka, jaka uprawiana jest we Francji, reprezentowana m.in. przez P. Ricoeura, jest filozofią dokonującą refleksji nad językiem jako rzeczywistością, jako „ens”. W perspektywie zatem bliskiej Heideggerowi podkreśla to, co Ricoeur nazywa porywcznością ontologiczną języka („la véhémence ontologique”). Znaczy to, że język nie koncentruje się na samym sobie, lecz odwołuje się zawsze poza tekst do tego, który jest jego źródłem lub go przekazuje (Bóg lub inna rzeczywistość etc.).

A. Napiórkowski: Chciałbym bardzo serdecznie podziękować za wielką i odważną teologię. Pachnie świeżością i jest pełna subtelności. Na stronie 11. tłumaczonego referatu jest stwierdzenie, że jest nadużyciem opinia, iż w wartościach pozytywnych innych religii są ukryte wartości chrześcijańskie, podczas gdy należałoby mówić o wartościach chrystycznych. Dziękuję za to stwierdzenie i za wiele innych, które rozprawiają się z naszą pseudokościelnością, pseudoteologią. Czy o. Prof. Geffré, mówiąc o dogmatyzacji teologii, czy o jej sakramentalizacji sam nie dogmatyzuje słowa Bożego? Mówi, że hermeneutyka słowa Bożego musi

być wyższa ponad hermeneutykę soborów, ale w końcu sobory są hermeneutyką słowa Bożego. Czasem w tych subtelnościach kryją się pewne hermeneutyczne zabiegi językowe. Czy nie ma tu przesadnego nabożeństwa do „szkoły frankfurckiej?” Myślę tu o koncepcjach Gadamera czy Habermasa. Czy nie jest to zbyt duża dawka relatywizmu? Natomiast chciałbym poprosić o dopowiedzenie odnośnie do większego zaangażowania, czy znaczniejszego wprowadzenia pneumatologii do hermeneutyki słowa Bożego.

Ponadto czy nie należałoby wprowadzić bardziej pastoralnego wymiaru w teorię hermeneutyczną słowa Bożego? Myślę o nowych ruchach posoborowej odnowy w Kościele. One tworzą nową tradycję, tradycję żywą i wtedy być może ustrzeglibyśmy się przesadnego lęku przed hermeneutyką Tradycji. Czy nie akcentujemy zbyt mocno hermeneutyki słowa Bożego, a za mało dopuszczamy stopniowego, powolnego procesu hermeneutyki Tradycji, którą Kościół żywy wniósłby w spekulatywną i pełną niebezpieczeństw koncepcję teologii fundamentalnej jako hermeneutyki?

Cl. Geffré: Dziękując za liczne i sympatyczne pytania, chcę podkreślić dwie rzeczy. Po pierwsze, ryzyko zbytnej relatywizacji teologii fundamentalnej rozumianej jako hermeneutyka zwłaszcza od momentu, gdy odwołuję się do krytyki ideologii w ujęciu Habermasa. Myślę, że można zinstrumentalizować konsekwencje etyki dyskusyjnej, tego co jest ważne w teologii bez popadnięcia w pewien rodzaj beznadziei odnośnie do prawdy podstawowej, fundamentalnej, ponieważ perspektywa Habermasa to przede wszystkim (jedna rzecz, której jesteśmy pewni) koherencja argumentacji. W przypadku hermeneutyki chrześcijańskiej kryterium tym nie jest tylko koherencja argumentacji. To adekwatność tego nowego rozumowania, tej nowej interpretacji ze słowem Bożym, tzn. ze źródłem.

Po drugie, być może byłem zbyt powściągliwy odnośnie do znaczenia obecności żywego Ducha w Tradycji. Jedno z podstawowych pryncypiów hermeneutyki mówi, że czytelnik ma pewną szansę na odczytanie sensu nowego tekstu, jeśli wczuje się w sytuację tego, który napisał ten tekst. Myślę, że jest to ten sam Duch, który przyczynił się do powstania Ewangelii jako tekstu objawionego, ten sam, który ożywia także czytających tę nową interpretację w Kościele. Jesteśmy tu w tzw. ciągłej wierności Duchowi, nieustannie obecnemu w Kościele. Nie zrozumiałem dokładnie umiejscowienia problemu dotyczącego hermeneutyki słowa Bożego i hermeneutyki soborowej. Wydaje mi się, że ksiądz chciał powiedzieć, że poświęcamy zbyt wiele czasu hermeneutyce biblijnej i zbyt mało hermeneutyce soborowej, tzn. interpretacji dogmatów. Gdy chodzi o hierarchię wartości, hermeneutyka słowa Bożego będzie zawsze ważniejsza niż hermeneutyka soborów. W obecnej jednak sytuacji Kościoła wydaje się, że znacznie posunięte są prace egzegetyczne, czy w dziedzinie hermeneutyki słowa Bożego, prace historyczno-krytyczne, literackie etc., natomiast praca hermeneutyczna nad Tradycją Kościoła została zaledwie rozpoczęta i rozwija się bardzo powoli. Wysiłki te są bardzo ważne nie dla zrelatywizowania, lecz dla nadania sensu, dla restytucji w konkretnym kontekście historycznym i dla rozumienia prawdy dogmatycznej jako odpowiedzi na postawione pytania. Należy zatem mieć świadomość istniejącego problemu, pytania, aby zrozumieć w pełni daną odpowiedź.

M. Kita: Jaki jest stosunek teologii hermeneutycznej opierającej się w końcu na koncepcji filozoficznej, która zwraca uwagę na całkowite zapośredniczenie naszego samorozumienia i rozumienia świata poprzez język do tradycji dosyć mocnej teologii apofatycznej, próbującej w pewnym momencie wykroczyć poza język,

a nawet zrezygnować z języka? Jest to tym bardziej istotne, gdyż tradycja teologii apofatycznej jest bardzo bliska religiom Dalekiego Wschodu, w związku z czym jest ważna w kontekście dialogu międzyreligijnego.

Cl. Geffré: Dziękuję za ważne spostrzeżenie. Pytanie dotyka problemu, który mnie bardzo interesuje jako teologa Zachodu, próbującego otworzyć się zarówno na tradycje Kościoła Wschodniego, jak i na przesłanie religii Dalekiego Wschodu. Teologia hermeneutyczna odsyła nas do języka, do Logos, do Wschodu. Odpowiadam chętnie, że to, co sugerowałem odnośnie do prawdy, teologia hermeneutyczna próbuje podchodzić do tego problemu na sposób progresywny, w przekonaniu, że prawda absolutna istnieje, ponieważ współgra ona z tajemnicą Boga. Prawda absolutna jest nieprzyswajalna całkowicie przez ludzką inteligencję. Ta ostatnia może się tylko zbliżyć do tej prawdy w sposób relatywny. Nurt teologii hermeneutycznej rozwijany obecnie w Kościele katolickim i Kościołach protestanckich jest przychylnie nastawiony do tego, co przynosi teologia apofatyczna, teologia negatywna w naszym dyskursie o Bogu. Mam na myśli jednego z teologów i mojego przyjaciela D. Tracy. Jako przedstawiciel teologii hermeneutycznej jest coraz bardziej związany z nurtem podkreślającym rolę milczenia w całości kształcie teologii negatywnej, zwłaszcza w obliczu aktów przemocy dostrzeganych w historii świata, naznaczonej cierpieniem.

T. Dzidek: Zgadza się, że dzisiejsza teologia bez hermeneutyki jest niemożliwa. Zostało także ukazane ryzyko tej drogi, jakim jest niewłaściwa, błędna interpretacja Bożego objawienia. To prawda, istnieje jednak ryzyko jeszcze większe. Tym niebezpieczeństwem jest zjawisko pluralizmu w teologii i wynikające z tego pluralizmu napięcie istniejące między jednością Kościoła a pluralizmem teologii. W najbliższym czasie ukaże się książka B. Sesboüé, przygotowywana przeze mnie w języku polskim o Magisterium Kościoła wystawionym na próbę. (*Le magistère à l'épreuve. Autorité, vérité et liberté dans l'Eglise*, Paris 2001, tytuł polski: *Władza w Kościele*). Autor doskonale ukazuje napięcie, jakie w ostatnim dziesięcioleciu od soboru nastąpiło. Z jednej strony znajduje się Magisterium Kościoła, które chce utrzymać jedność Kościoła, niekiedy pewną unifikację, a z drugiej strony bogactwo teologicznych interpretacji. W czasie dyskusji o. Prof. pokazał wprowadzić trzy kryteria, według których Magisterium Kościoła powinno działać. Uważam, że praktyka jest o wiele bardziej skomplikowana niż prezentacja teoretyczna i to napięcie tam rzeczywiście istnieje. Czy jest zatem możliwa jedność Kościoła w perspektywie pluralizmu interpretacji?

Cl. Geffré: Należałoby tu przygotować cały referat, aby przedstawić głębię tego pytania. Po pierwsze, mówiąc o trzech kryteriach, przedstawiłem je bardzo ogólnie. Nie przedstawiłem, jak to wszystko może obecnie funkcjonować. Napięcie między trzema biegunami istnieje: prawda, jaka została nam dana i nas poprzedza, historia Tradycji i aktualna recepcja. Umieszczam Magisterium jednocześnie w historii Tradycji i w autorytatywnych wypowiedziach Magisterium Kościoła, dotyczących Tradycji i obowiązującego rozmiennia słowa Bożego zawartego w Piśmie Świętym. Należy odróżnić to, co wypływa z wiary, od tego, co jest rezultatem poszukiwań różnych opinii teologicznych. Nie miesza więc różnych prawideł funkcjonowania Magisterium Kościoła. Jaka jest więc relacja między tym, co nazywamy jednością Kościoła czy także jednością wiary i pluralizmem interpretacji? W perspektywie pluralizmu rozróżniam: 1) pluralizm teologiczny, który staje się coraz bardziej niepokonalny; 2) pluralizm różnych wyznań w wierze; ten rodzaj pluralizmu prowadzi niejednokrotnie do powstania kościołów roz-

łączonych czy odłączonych; 3) pluralizm w łonie jednego Kościoła, jako rezultat wielości kultur. Jest to proces bardzo złożony. Można sobie postawić pytanie o pluralizm istniejący w obrębie samego katolicyzmu, pod warunkiem, że ów pluralizm interpretacji wyznania wiary nie zrywa jedności wiary (*l'unanimité de la foi*). Wydaje mi się, że istnieje walor pedagogiczny w ekumenizmie, takim, jaki jest praktykowany obecnie w Kościele. Opiera się on na tzw. konsensusie, który sięga ponad różnorodność interpretacji teologicznych. Należy dostrzec pedagogiczny walor konsensusu w życiu i w praktyce ruchu ekumenicznego, co może być przydatne w procesie akceptacji przez Magisterium Kościoła katolickiego pewnego rodzaju pluralizmu wyznania wiary, który nie zrywa jedności w wierze. To są oczywiście różne terminy. Ważne jest, by nie mieszać znaczenia *l'unanimité* z *l'uniformité*, jedności z jednolitością czy jednorodnością w wierze, rozumianej jedynie na podstawie formuł dogmatycznych. Y. Congar zatytułował jedną ze swych książek *La communion dans la diversité* (*Jedność w różnorodności*).

Kolejnym z prelegentów był profesor teologii fundamentalnej z Wiednia **Johann Reikerstorfer**. W swoim referacie zatytułowanym *W stronę »antropologii« biblijnej wiary w obietnicę. W poszukiwaniu nowego paradygmatu chrześcijańskiej nauki o Bogu* nawiązał najpierw do ścieżek współczesnej myśli teologicznej. Stwierdził, że „zwrot antropologiczny” dokonany w teologii głównie za sprawą teologii transcendentalnej Rahnera pozwolił znaleźć nowoczesne narzędzie do ujęcia uniwersalności chrześcijaństwa. Jednak takie wyrażenie uniwersalizmu jest dziś niewystarczające, bo zdaje się zbyt łatwo niwelować pluralizm kultur i religii. A jeśli pluralizm ten jest nieodwołalny, to jakie znaleźć w nim otwarte na prawdę kryterium porozumienia? Teologia zwrotu antropologicznego przynosi też rozeznanie, że współczesny „kryzys Boga” jest nade wszystko głębokim „kryzysem człowieczeństwa”. Wobec jawnej słabości oświeceniowego rozumu, manifestującej się w postmodernistycznym rozproszeniu, trzeba szukać nowych płaszczyzn dla uniwersalnej mowy o Bogu. W nawiązaniu do myśli J. B. Metza prelegent proponował na to miejsce antropologię „wspominania” i „doświadczenia braku”. Biblijny monoteizm implikuje antropologię, która zasadza się na doświadczeniu bolesnego braku tożsamości i obietnicy spełnienia. W nauce Jezusa, podobnie jak w doświadczeniu Izraela, wiara w Boga wiąże się ze sprzeciwem wobec niesprawiedliwości: eschatologiczna nadzieja żyje z nieuspokojonego protestu przeciwko niesprawiedliwości. Próby odprężania tego napięcia, jakie mają miejsce w teologii zamykającej prawdę w „uspokojone” formuły i oddzielające ją od „praktyczno-przemieniającej nadziei dla świata”, wiodą do bezużytecznego pojęcia Boga. Natomiast dopiero dostrzeżenie cierpienia drugiego i współczucie prowadzące do niezgody na niesprawiedliwość jest w stanie utworzyć poza nawiasem wszelkich kulturowych obrazów Boga i człowieka zdolną do prawdy wspólnotę i to ono może stać się podstawą zdolnej do uniwersalizacji chrześcijańskiej mowy o człowieku i o Bogu. Tak proponowaną antropologię prof. Reikerstorfer naświetlił jeszcze w kontekście specyfiki rozumienia czasu. Antropologia ta postuluje rozumienie czasu rozświetlone przez objawienie jako historii obietnicy i nadziei na przychodzącego Boga. Ten czas nie pozwala na „zobojętnienie” mowy o Bogu w a-czasowych bądź harmonijnie teleologicznych formułach. Wręcz przeciwnie, to dopiero on pozwala mówić czytelnie o zagrożeniu i o nadziei w Bogu, a zatem o zbawieniu. Idzie zatem o tak rozumiane „uczasowienie” zarówno antropologii, jak i mowy o Bogu – obydwu z sobą nierozzerwalnie związanych. Tylko ono bowiem zdaje

się dawać szansę, by wspominając czas cierpienia innych, okazać szacunek dla ich godności i by mówić o Bogu na obliczu drugiego.

Dyskusja

Dyskusję nad referatem otworzył **L. Roos**, powołując się na własne badania nad teologią J. B. Metza, której pewne wątki, a szczególnie podstawy odnalazł w referacie J. Reikerstorfera. Podkreślił też, że jego własne rozumienie wielu wymienionych tu zagadnień mocno różni się od stanowiska Metza. Zgadza się, że współczucie z cierpiącymi na całym świecie jest jedną z najważniejszych postaw chrześcijańskich. Można mówić o uniwersalnym charakterze tej praktycznej postawy. Z takiego współczucia wyrosła zresztą także katolicka nauka społeczna. Współczucie z cierpiącymi, niezgoda na niesprawiedliwość prowadziły do pytań, co praktycznie można i trzeba czynić dla ludzi poszkodowanych. Ketteler uzasadniał swoje zaangażowanie hasłem: „także robotnicy są odkupieni przez Chrystusa”. Ilustruje ono szerszą tezę, że chrześcijańska próba analizy tego świata, która bierze w nawias prawdę o odkupieniu, jest nie do przyjęcia. Jeśli nauka o odkupieniu nie jest fałszywie interpretowana jako złudne pocieszanie przyszłym szczęściem, to wyzwala ona nie tylko do współczucia, ale i do działania dla dobra innych. Równocześnie oponując przeciwko propozycjom prelegenta, L. Roos zauważył, że chrześcijańska nauka już od pierwszych stron Biblii aż po naukę o odkupieniu daje motywy do przyjęcia uniwersalistycznej teorii humanum. I to właśnie obecny czas zdaje się dopiero pokazywać, że społeczna realizacja tej tezy jest w zasadzie do zrealizowania. Jako przykład podał przemówienie papieża na forum ONZ, w którym przekazał on w zasadzie podstawowe prawdy o jednakowej godności wszystkich ludzi i płynących z niej prawach i obowiązkach człowieka. Ta uniwersalistyczna treść przemowy znalazła zrozumienie u wszystkich słuchaczy. Tak rozumiany uniwersalizm nie może zostać zakwestionowany z powodu nawet licznych niepowodzeń w jego praktycznej realizacji. Raczej tym bardziej pozostaje społecznym zadaniem.

J. Reikerstorfer potwierdził, że przede wszystkim jest zgodny w większości uwag z dyskutantem. Podstawowy problem natomiast tkwi w języku, jakim posługuje się etyka społeczna w odróżnieniu od teologii fundamentalnej. Chrześcijańska mowa o równej godności wszystkich bazuje na gotowych formułach dogmatycznych wiary kościelnej. Zaś teologia fundamentalna dzisiaj ma starać się wyrażać prawdę o jednakowej godności w języku możliwie uniwersalnym. To zaś oznacza, że treści wyrażane w Kościele w formułach uświęconych Tradycją mają być tu wyrażone na nowo, aby w pluralistycznym świecie mogły być w ogóle przyjęte. W poszukiwaniu języka uniwersalnego zostaje tu zaproponowane stwierdzenie: „nie ma takiego cierpienia w świecie, które by nas w żaden sposób nie obchodziło”. To byłaby negatywna forma wypowiedzi o równej godności wszystkich ludzi. Faktem jest, że wszystkie demokracje bazują na pojęciu równości. Ale wraz z postępującym współcześnie odchodzeniem od tradycji demokracje tracą źródła dla tego podstawowego pojęcia. Proponowana negatywna forma wypowiedzi o równej godności wszystkich przedstawia się jako szansa, jako stwierdzenie możliwe do przyjęcia przez ludzi żyjących dziś w świecie, w którym zatraciła się więź z tradycją „metafizyczno-religijną”. Podobnie rzecz ma się z pojęciem współczucia (*Compassion*). Jest to negatywna forma wypowiedzi o jedności przykazania miłości Boga i bliźniego. Nie ma żadnej „wyższej racji”, która pozwalałaby na

przejście obojętnie obok cierpiącego człowieka, właśnie na to wskazuje już przypowieść o miłosiernym Samarytaninie. W ten sposób, zdaniem prelegenta, ten negatywny język ma walor uniwersalny i pozwala na jeszcze jedno: na możliwie wolną od ideologii mowę o miłości. Gdy bowiem mówimy o miłości i miłosierdziu, to na ogół mamy na myśli miłość i miłosierdzie, jakim darzymy samych siebie. Tu zaś trzeba podkreślić: mój Bóg jest moim Bogiem tylko wtedy, gdy jest Bogiem innych. Moja własna mowa o Bogu, klerykalna mowa o Bogu, kościelna mowa o Bogu odsłania się wówczas szybko jako projekcja wynikająca całkowicie z konkretnego, europejskiego stanu ducha i tradycji, a która w ten sposób całkowicie gubi nieodzowny uniwersalny wymiar myśli o Bogu.

Stwierdzenie, że jesteśmy już odkupieni, jest prawdziwe. Ale należy postawić sobie pytanie, jeśli to zdanie nie ma stać się po prostu wszystko usprawiedliwiającą teorią, jaki to podmiot może odnieść do siebie stan odkupienia. Takie stwierdzenie, wzięte jako obiektywne, stałoby się wszystko usprawiedliwiającym mechanizmem. To raczej pójdzie za Jezusem, praktyka naśladowania Go umożliwia dopiero jakieś odnoszenie do siebie prawdy o dokonanym odkupieniu. Prelegent wyraził obawę, że jeśli te dwie sprawy (nauka o odkupieniu i naśladowanie Jezusa) pozostaną od siebie oddzielone, jeśli zatem każdy jednakowo będzie mógł powiedzieć o sobie „jestem odkupiony”, to cała głębia i powaga chrześcijaństwa jako drogi z Jezusem zostanie zaprzepaszczona.

Następnie jeden ze słuchaczy zgłosił wątpliwość, czy zaproponowana antropologia może podnosić roszczenie do uniwersalności, jeśli mamy tu do czynienia z historyzacją i polityzacją mówienia o Bogu, typową dla myśli zachodniej. Wydaje się, że np. mentalność dalekowschodnia, rozpatrująca cierpienie w innych kategoriach, nie będzie znajdowała punktów stycznych z tą koncepcją.

J. Reikerstorfer odpowiadając, zaznaczył, że chce odnieść się do tego zagadnienia w nieco szerszej perspektywie, ponieważ sam nie może wypowiadać się kompetentnie w sprawie myśli Dalekiego Wschodu. Stwierdził, że wielkie przypowieści Jezusa o królestwie Bożym są dla wszystkich. Nie mogą być zaanektowane tylko przez niektórych jako ich własność. Można natomiast mieć nadzieję na ich spełnienie dla siebie, ale tylko dlatego, że ta nadzieja jest dana już wszystkim innym. Stąd chrześcijaństwu zadana jest nieustanna próba uniwersalizacji, komunikatywnego przekazu Ewangelii. Jednak zawsze jest to tylko próba, a nie pewność wniknięcia np. w świat buddystyczny.

Ostatni pytający wyszedł ze spostrzeżenia, że w proponowanej antropologii wiele jest mowy o negatywnych doświadczeniach. Tymczasem każde, także pozytywne doświadczenie (jak mówiła wcześniej pani psycholog) może prowadzić do Boga. Stąd pytanie, czy taka propozycja antropologii nie jest skierowana do jakiejś konkretnej grupy ludzi, np. ateistów, ale nie nadaje się do całościowego teologicznego ujęcia fenomenu człowieka.

J. Reikerstorfer podkreślił tu specyficzny charakter takiej antropologii. Stwierdził, że teologia, którą w tym rozumieniu określił jako „negatywną”, miała zawsze pewną funkcję korektywną, ale nieodzowną. Bez niej Bóg stanie się nieważnym tematem. Pozytywna wypowiedź teologiczna jest tu rzecz jasna już uprzednio założona, ale jeśli ta pozytywność zamknie się w sobie, określi się jako samowystarczalna, to wtedy właśnie konieczna jest jednoznaczna korekta przez teologię negatywną, by sama treść teologiczna zachowała swą dynamikę i głębię. Takie dwie formy mowy o Bogu istnieją nie tylko w teologii, ale i w modlitwie. Obok uwielbienia i dziękczynienia jest też miejsce na skargę i protest. Obydwie

formy modlitwy domagają się siebie nawzajem. Żeby uwielbienie Boga nie sprowadziło się do jakiegoś mitologicznego stanu, potrzebna jest też wrażliwość na cierpienie, nieszczęście. Nie można przecież twierdzić, że Bóg jest tylko po stronie szczęśliwych. Raczej wypada wyrazić wątpliwość, czy szczęście jest w ogóle kategorią religijną.

W drugim dniu sympozjum, ostatni referat pt. *Tożsamość – narracyjność – teologia fundamentalna* wygłosił **ks. prof. dr hab. Henryk Seweryniak**, reprezentujący Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Podjęta problematyka została zaprezentowana przez autora w trzech luźno z sobą powiązanych szkicach. Na pierwszym miejscu pokazane zostały implikacje teologicznofundamentalne badań biblistyki nad narracją w Piśmie Świętym i w życiu pierwotnego Kościoła. Mówca przedstawił zatem narracyjny charakter wiary Izraela, następnie miejsce opowiadania w objawieniu Jezusa Chrystusa, w końcu charakter narracji rodzącego się Kościoła. W drugim szkicu nakreślił reinterpretację najważniejszych pojęć praktycznej teologii fundamentalnej, nawiązujących do zagadnień tożsamości osobowej i postaw prospołecznych (niebezpieczne wspomnianie interpretowane jako świadectwo świętych i męczenników; „*memoria passionis*” rozumianych jako przyjęcie cierpienia i zobowiązanie do miłości; mistyka „otwartych oczu” jako także mistyka „nocy ciemnej”). W ostatnim punkcie naszkicował problematykę tożsamości narracyjnej, wypracowanej w obrębie hermeneutyki filozoficznej, głównie P. Ricoeura. Po określeniu tożsamości ukazał jej charakter narracyjny, aby na koniec odpowiedzieć na pytanie dotyczące miejsca i roli literatury w teologii narratywnej.

Dyskusja

E. Chat: Czy to, co zostało dokonane przy pulpicie, było wykładem czy narracją? Człowiek jest istotą myślącą, a więc mówiącą. Gdyby tu byli niepełnosprawni i pokazywaliby swoim językiem migowym, czy byłaby to narracja? Zresztą samo pojęcie narracji jest pojęciem obcym, łacińskim i dla nas tu niepotrzebnym. Jaki jest związek narracji z teologią fundamentalną? Czy musi ona być kwiecista, musi być opowiadaniem? Opowiadanie, *narratio*, łączy się z jakąś emfazą, uczuciem, z jakimś gestem.

H. Seweryniak: Na pierwsze pytanie odpowiadam tak. Wszelka rzeczywistość, która jest przekładalna na język słowa i zrozumiana w słowie może być rzeczywistością narracyjną. Dlatego gdyby to byli głuchoniemi i porozumiewali się tymi znakami, to i tak to będzie rzeczywistość słowa, tylko nie chwyтана przeze mnie, który nie mówię akurat tym językiem, natomiast chwyтана przez nich. Natomiast gdy chodzi o pytanie dotyczące narracji, czy ona musi być taka czy inna? To, co tu przedstawiłem, było to pewnym sposobem argumentowania, a więc to nie jest już narracja. Zresztą to jedno z drugim mocno się rozróżnia. Chociaż w wykładzie mogą być elementy narracyjne i co jest ważniejsze: z narracji można wydobyć bardzo głęboką rzeczywistość, rzeczywistość metaforyczną i tym głębiej rzeczywistość metafizyczną. Robię to od kilku już lat w toku moich wykładów, zajmując się narracją literacką na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Bardzo prosty przykład: jeśli weźmiemy opowiadanie G. Herlinga-Grudzińskiego, takie jak *Gorący oddech pustyni*, czy też *Inny świat*, które nie jest opowiadaniem, to pojawia się tam pewna figura, np. „Pielgrzyma świętokrzyskie-

go”. Nie mogę nadziwić się tej figurze. Próbuje ją opisać. Im dalej idę, wyciągam głębsze wnioski. Próbowałem to opisać w *Więzi*. Jest tam zawarta metafizyka tak naprawdę. Herling-Grudziński wypowiada pod tą figurą to, co Prof. Geffré tu dzisiaj mówił. Mianowicie to, co człowiek potrzebuje do swego istnienia, do zrozumienia świata, w tej ciągłej wędrówce. Jest to metafora wędrującego. Ten punkt zatrzymania będzie Herling-Grudziński nazywał świętością, czy też będzie nazywał krzyżem. Zależy to od rzeczywistości, tylko że on mówi, nie chcąc tego do końca powiedzieć. Ta figura jednocześnie coś ukrywa i odsłania. Odsłania prawdę krzyża, świętości, ale jednocześnie zakrywa. Takie było zresztą życie Herlinga-Grudzińskiego.

W. Myszor: Jeśli przyjąć, że narracja to jeden ze sposobów odniesienia się do rzeczywistości, m.in. do historii, wtedy jesteśmy w pobliżu hermeneutyki, bo ta narracja również wymaga przełożenia na inny sposób mówienia. Natomiast jeśli byśmy przyjęli narrację jako tworzenie rzeczywistości (a pewne ślady tego w wystąpieniu dostrzegłbym), czy także tworzenie swojej tożsamości przez narrację bez odniesienia się do rzeczywistości, czy tworzenie jeszcze innych rzeczywistości poza swoją tożsamością, to jesteśmy blisko gnozy. Gnoza przez samo opowiadanie tworzy rzeczywistość, lecz jej nie odtwarza.

H. Seweryniak: Cała wielkość filozofa Ricoeura, na której próbuję się opierać, na tym polega, że szuka przejścia od języka, słowa do rzeczywistości, od opowiadania do świata działania, do zobowiązania moralnego i bytowania ostatecznego przedmiotu. To jest niewątpliwe. Natomiast istnieje takie niebezpieczeństwo, i my to widzimy dobrze. Ludzie, którzy zatapiają się w opowiadaniach, utożsamiają się często z opowiadaniem naprawdę bezwartościowym, bo może istnieć opowiadanie bezwartościowe. Albo tworzą płytkie opowiadania o sobie samym. Wspomniałem tu, pytając Panią Profesor, że to bardzo mocno widać u osób uzależnionych. Oni potrafią tworzyć niemalże znakomite narracje, tylko narracje graniczące niemal z gnozą.

A. Napiórkowski: Referat był bardzo przekonujący, że uwierzyłbym we wszystko. Chciałem podziękować za ten referat, przede wszystkim za otwartość i nowe poszukiwania, konstrukcje nowego sposobu przekazu treści objawienia. Ks. Dziekan nazwał sprawę jednoznacznie, że taka teologia narracyjna niesie z sobą niebezpieczeństwo mitologizacji. Myśmy to już przerabiali, dlatego miejmy oczy otwarte, bo chrześcijaństwo to nie tylko powieść, ale jest to doświadczenie chrześcijaństwa. Przywołany tu został Pierwszy List do Koryntian. Z kerygmatem to nie jest tak. Kerygmat to nie tylko przekaz samego wydarzenia, ale jest to doświadczenie tego wydarzenia. Na czym polega cała chrystologia? Dzisiaj chrystologię związało się z soteriologią. Jezus to nie tylko Osoba, ale i Czyn. Kobieta, która cierpi na krwotok, nie leczy się opowiadaniem, że ktoś tam mówi, że Jezus zbawia. Ona przychodzi i dotyka się Jego szat. Jezus nie mówi o sakramentach, nie udziela sakramentów, bo on sam jest sakramentem. To jest cała soteriologia i wtedy dotykamy istoty chrześcijaństwa. To, co było zagrożeniem w poprzednich referatach, gdy konstruujemy hermeneutykę, o której o. Prof. Geffré nam mówił, ale jest to konstrukcja pozostająca w sferze przekazu treści. Tu chodzi o konkret. Chrześcijaństwo to jest droga, według określeń z Antiochii. Jeszcze raz dziękuję za tę nową wizję chrześcijaństwa, ale powtarzam, raczej tylko wizję.

H. Seweryniak: To jest problem, tylko że w wystąpieniu pokazałem wielki skrót. Chcę pokazać to, że z jednej strony mamy doświadczenie, ale jak to doświadczenie ma być przekazane? To odbywa się za pomocą opowiadania. To jest

jakby jedna strona. Z drugiej strony jest to tożsamościowe doświadczenie autonarracji człowieka. Nic więcej tu bym nie dodał. Od tego trzeba rozpoczynać, o czym o. Napiórkowski mówi, i nie można pominąć tego momentu. Na końcu dodałem, że nie jest to najważniejsza sprawa, a w moich poszukiwaniach jest to pewien etap i chcę go zakończyć.

K. Kaucha: Wieść niesie, że o. Prof. R. Latourelle, który od kilku lat jest już na emeryturze, już nie wyklada, osiadł w swej rodzinnej Kanadzie i bardzo przeżywa się, że jego ojczyzna jest tak bardzo zlaicyzowana, i zajmuje się uczeniem najprostszych prawd chrześcijańskich swych rodaków. Uczy i pokazuje, jak się modlić, a więc fundamentalnych, podstawowych chrześcijańskich rzeczy. Mamy do czynienia z biografią o niezwyklej puencie. Można prosić o komentarz do tej biografii?

H. Seweryniak: Piękniejszego pytania nie mogłem się tu doczekać. Nie mogłem liczyć na piękniejsze pytanie. Pokornie chcę powiedzieć, że R. Latourelle jest dyrektorem mojej doktorskiej tezy. Pracowałem z nim wiele lat, i to, co było fascynujące u niego już wtedy, to próba budowania teologii fundamentalnej. Jego dziełem jest *L'homme et ses problèmes dans la lumière du Christ*. Zajmuje się tam myślą Blondela, Pascala, Teilharda de Chardin. Pokazuje teologię fundamentalną, moim zdaniem, bardzo biograficzną. Nie dziwię się, że u końca jego wędrówki pojawia się taki moment. Zwracam uwagę na artykuł w „Przeglądzie Powszechnym” nie tak dawno opublikowanym na temat cudu, który przypomina najprostsze sprawy. Patrząc na to od strony biografii mojego mistrza i jest to koherentne z całą jego drogą, poczynając od kształtu jego mieszkania, gdzie stało proste łóżko i półka z książkami oraz jakaś tam umywalka, a skończywszy na szukaniu prawdy chrześcijaństwa w życiu i poprzez życie.

Ks. W. Tabaczyński: Pojęcie narracji jest dość ogólne. Dzisiejszy człowiek żywi się narracją (telewizja, filmy, etc.). To są narracje, gdzie rzeczywistość miesza się z fikcją. Tymczasem dla apologetyki istotna jest wartość historyczna Ewangelii. Pan Jezus mówił, że dana Mu jest wszelka władza na niebie i na ziemi. Idąc nauczajcie wszystkie narody. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. Znamy dobrze ten tekst. Wiemy, że Bultmann próbował mówić, że to, co Apostołowie głosili z odwagą, to była narracja, i teraz trzeba wyławiać z Ewangelii to, co jest historyczne od tego, co jest fikcją, fantazją. Słowo narracja musi być wykorzystywane ostrożnie, podkreślając to, że chodzi o prawdę historyczną, a nie żeby zabawić wyobraźnię, pamięć, przerwać monotonię życia, w której żyjemy. To pojęcie jest słuszne, ale wymaga precyzji, wymaga pewnej dyscypliny, żeby nie było przyjęte jako opowiadanie ewangeliczne, narracja, gdzie miesza się prawda z fikcją. Ostrożność i precyzja są tu bardzo pożądane. Ta prelekcja jest cenna, ale wymaga wyostrenia pewnych kryteriów, czy właściwego ujęcia tematu naszego sympozjum.

H. Seweryniak: Mogę przyjąć słowa ks. Prof. jako postulat do tego, co robię. Tak to rozumiem.

M. Rusecki: Pytanie idące po linii o. Napiórkowskiego. Jean Ladrière mówi, że język religijny jest językiem zaangażowania. Nie jest to język bezstronny, lecz język ewokatywny, apelujący, wzywający. To jest propozycja, na którą trzeba odpowiedzieć tak lub nie. Dalej idąc, język religijny, zwłaszcza w ustach Jezusa, jest językiem kreatywnym, twórczym. On stwarza nową rzeczywistość. Mówi słowo i ono realizuje się w czynie, w efekcie. Tak samo słowo ludzkie analogicznie ma jakąś moc kreatywną. Gdy osoby wyznają sobie miłość, tworzą nową rzeczywi-

stość, nową wspólnotę, która do tej pory jeszcze nie istniała. Gdy ludzie się nienawidzą, pogardzają sobą, język przestaje pełnić funkcję wspólnototwórczą, a właściwie niszczy tę wspólnotę. Analogicznie trzeba byłoby powiedzieć, że jeśli człowiek siebie samego nienawidzi, nie akceptuje, tam gdzie tworzy się autonarracja, on siebie w jakiś sposób niszczy. Jest to pewnego rodzaju frustracja w głębokich depresjach itp. Jak należałoby widzieć tę relację, może dogłębnie jej nie uchwyciłem, zwłaszcza jeśli o tym była mowa w referacie?

H. Seweryniak: Myślę, że są to wielkie bieguny narracji, począwszy od tej narracji, która prowadzi człowieka ku wartościom, albo w nim samym rodząca się narracja wokół wartości, również wokół wartości najwyższych, takich jak Bóg. To jest jedna strona tego medalu. Druga strona przedstawia się w tym, że w rozwoju osobowym człowieka może dojść do tworzenia narracji, jak to już mówiłem, zupełnie błędnych, niszczących albo koncentrujących się na pewnych tematach, które mogą być destrukcyjne dla tego człowieka. Wreszcie to, co było widać u MacIntaire'a, że ten człowiek swojej opowieści sam nie rozumie. Tu chodzi o to, że narracja może mieć moc szczególnej kreatywności, moc szczególnej ewokacji, może dlatego ta ostrożność, do której tu się odwoływano tak często. Zależy teraz wokół jakiej głębokiej rzeczywistości ona będzie się budowała. Cały czas wracamy do problemu metafizyki i do problemu osobowości. Takie mam wrażenie.

M. Jarymowicz: Właściwie nie mam pytania, chociaż, słuchając referatu, zastanawiałam się, czym on się zakończy. Czy po udokumentowaniu, że istnieje pewna forma używania słowa, która ma długą tradycję i warto przyjrzeć się jej szczególnej roli, zostaną połączone główne hasła referatu i czy przełożą się na jakiś postulat? I właśnie ten postulat stawia ważny dylemat podniesiony przez Prof. Dziekana i także przez referenta podkreślany, że jak rozpatrujemy jakąkolwiek właściwość naszej natury, którą otrzymaliśmy od Boga, to operowanie słowem, podobnie jak inne właściwości, może stanowić bardzo poważne wyzwanie. Jednym z wyzwań wynikających z faktu, że posługujemy się narracjami, jest to, że w tych narracjach może być tworzona pewna rzeczywistość i tak właśnie jest, że w różnych formach terapii jest to wykorzystywane w taki sposób, że jak mamy do czynienia z człowiekiem pełnym niezadowolenia z siebie, to prosi się go, by przez piętnaście minut opowiadał coś pozytywnego o swoich mocnych stronach. I to ma terapeutyczną wartość, bowiem w różnych aspektach dyskusji, jakie tu prowadziliśmy, nie było okazji na żaden mini wykład psycholingwistyczny, który pokazałby, że słowo jest elementem większej konstrukcji, jaką jest pojęcie, a pojęcie wiąże się z całym fundamentalnym doświadczeniem, no i tym samym to słowo jest ukoronowaniem, wyartykułowaniem czegoś, co bez użycia słowa nie może być przedmiotem ostrej, krystalicznej świadomości. Język, słowo jest narzędziem uświadamiania sobie czegoś i oczywiście może być fałszywie użyte. Wtedy tworzymy jakąś rzeczywistość, i jest z tym wielki problem. Jeszcze raz powtarzam, że przydałby się tu dobry wykład psycholingwistyczny, żeby się lepiej przyjrzeć funkcji słowa. Myślę, że w dyskursie teologicznym jest to bardzo ważne pytanie. Mianowicie, chciałam powiedzieć, że nie było tu okazji do tego, aby podkreślić, że słowo jest właściwie głównym narzędziem samokontroli. Używam pojęcia, które tu nie padło. Wszystkie jednak wglądy w siebie, zestawianie wizerunków własnej osoby z ideałami, cała operacja polegająca na wykryciu w sobie grzechu, to można wypowiedzieć najrozmaitszymi językami, czy jeszcze jakikolwiek dystans wobec siebie, czy też ocenianie siebie, wszystko to, bez użycia słowa byłoby niemożliwe. Robię tu aluzję do wątków dyskusji, które były w ciągu dwóch dni, złasz-

cza do pytań dotyczących koncepcji człowieka w ideologiach Dalekiego Wschodu z pominięciem słowa. Mam ochotę powiedzieć, że słowo w tych funkcjach, jeśli chcemy, by wszystko, co człowiek robi, było oparte na świadomym wyborze, to ta funkcja słowa jest niezbędna. Może ono także być użyte w sposób nieadekwatny, i wtedy stawia przed nami pułapki.

Podsumowania sympozjum dokonał **ks. prof. dr hab. Maria Rusecki**, reprezentujący Katolicki Uniwersytet Lubelski. Na wstępie zwrócił on uwagę na cenne i twórcze zbliżenie przedmiotu badań interdyscyplinarnych, co pozwala łatwiej dojść do tajemnicy człowieka, w której jest zakodowana tożsamość i postawa proegzystencji. Obecnie wnioski wyprowadzone z jednej dziedziny nauki służą jako postulaty dla innych dziedzin. W praktyce oznacza to zerwanie z wcześniejszą koncepcją absolutyzowania roszczeń poszczególnych nauk na rzecz dobrowolnego wintegrowania określonej dziedziny w pewien system naukowy, co trafnie przedstawia model koła hermeneutycznego.

W dalszej części podsumowania mówca zwrócił uwagę na pewne błędy antropologiczne, które pojawiły się w treści niektórych referatów. Jego zdaniem, pierwszy błąd, to niewłaściwa interpretacja Kościoła, który na gruncie zaprezentowanej refleksji socjologicznej jawił się jedynie jako struktura instytucjonalna. W swej najgłębszej istocie Kościół jest rzeczywistością o wiele bardziej złożoną i bogatą. Dlatego prowadzenie badań nad Kościołem wiąże się z koniecznością dotarcia do tej rzeczywistości ukrytej pod fasadą zewnętrznej instytucjonalności.

Kolejnym błędem jest problem coraz częstszego stosowania terminu „prywatna religijność”. Jest to pojęcie fałszywe, bo podważa znaczenie religii jako takiej. Jako relacja do Boga i drugiego człowieka, religia z natury ma charakter społeczny. Bez wspólnoty nie ma religii.

Na koniec swojego wystąpienia ks. prof. Rusecki podzielił się z uczestnikami trzema spostrzeżeniami odnośnie do całości problematyki zaprezentowanej podczas sympozjum.

Człowiek jest istotą otwartą na prawdę, a przede wszystkim na drugiego człowieka. Z jego natury wynika zatem postawa prospołeczna. Jeśli nie jest tak, to z pewnością musimy mówić o błędzie w rozwoju osobowości albo wychowania.

Następnie zwrócił uwagę na niebezpieczeństwo redukowania chrześcijaństwa do etyki. W tym kontekście lubelski profesor wskazał na zasadnicze elementy tworzące strukturę religii, takie jak: objawienie, wiara, etyka i moralność, kult oraz organizacja. Jego zdaniem, sprowadzanie chrześcijaństwa do etyki rodzi problem sytuacjonizmu, woluntaryzmu. A taki redukcjonizm jest niebezpieczny.

Wreszcie odnosząc się do referatów teologicznych, podkreślił ukryte bogactwo rzeczywistości Boskiej, która jest niezgłębiona. Jej istnienie uwrażliwia i prowokuje do poszukiwania pełni prawdy, aby zauroczyć się tą rzeczywistością.

Zdaniem autorów powyższego sprawozdania, organizatorzy tegorocznego sympozjum wykładowców teologii fundamentalnej ze względu na teologiczną aktualność problematyki odpowiedzieli na zapotrzebowanie słuchaczy. Prezentowane wykłady oraz burzliwe dyskusje, zarówno te oficjalne, wcześniej zaplanowane, a także te, które odbywały się w kuluarach, stanowiły wyraźne potwierdzenie tego faktu. Z pewnością ubogaciło ono uczestników i uwrażliwiło na ważność problemu. Natomiast prezentowane referaty, chociaż nie wyczerpały podjętej problematyki, to z pewnością ukazały potrzebę dalszych badań nad tym zagadnieniem.