



Ks. MARIAN JAWORSKI

TEOLOGIA A ANTROPOLOGIA ¹

ASPEKT FILOZOFICZNY

Uwagi wstępne

W artykule niniejszym chodzi nam o perspektywę chrześcijańskiej antropologii filozoficznej, która winna być wypracowana w nawiązaniu do nauki Vaticanum II podejmującej dialog z myślą współczesną rozwijającą się także poza chrześcijaństwem. Przedkładając pewne propozycje w tym względzie artykuł ten posiada charakter próby i jest jako taki dyskusyjny.

Na całość artykułu składają się trzy części:

— cz. I. Wskazanie podstawowych założeń, na których zostanie oparta próba nakreślenia kierunku rozwiązania zagadnienia: teologia a antropologia w aspekcie filozoficznym;

— cz. II. Teologia a chrześcijańska antropologia filozoficzna od strony formalnej;

— cz. III. Chrześcijańska antropologia filozoficzna od strony materialno-treściowej.

¹ Niniejszy artykuł stanowi poszerzoną wersję referatu wygłoszonego na Kongresie Teologów Polskich w Lublinie (21–23. IX. 1971 r.). Temat referatu został wybrany przez organizatorów Kongresu i był jednym z trójgłosu do referatu: *Teologia a antropologia w świetle nauki Vaticanum II*, wygłoszonym przez bpa Bohdana Bejze. Pozostałe dwa referaty to: *Teologia a antropologia — aspekt biblijny*, wygłoszony przez ks. doc. dra hab. Kazimierza Romaniuka i *Teologia a antropologia — aspekt teologiczno-systematyczny* wygłoszony przez ks. dra Andrzeja Zuberbiera. Zdając sobie sprawę z konieczności wypracowania antropologii chrześcijańskiej (zarówno filozoficznej jak i teologicznej) w nawiązaniu do Vaticanum II, zadanie, które tu podejmuję polega na próbie nakreślenia jej ogólnych perspektyw. Celem zaś tak pojętego referatu było m. in. wprowadzenie do dyskusji tak potrzebnej do dalszych szczegółowych opracowań i precyzacji problematyki chrześcijańskiej antropologii. Z tą też myślą drukujemy ten artykuł na łamach *Analecta Cracoviensia*.

CZ. I. PODSTAWOWE ZAŁOŻENIA.

Próba rozwiązania problemu zawartego w temacie artykułu opiera się na następujących trzech założeniach:

1. *Magisterium Ecclesiae* wypowiada w sposób autorytatywny wiarę Ludu Bożego. Przez to stanowi punkt wyjścia dla teorii usystematyzowanych — zarówno teologicznych jak i filozoficznych². To ostatnie stwierdzenie: treści wiary — stanowią punkt wyjścia także dla teorii filozoficznych, nie jest jednoznacznie oczywiste i dlatego wymaga wyjaśnienia jak jest tutaj rozumiane.

Współcześnie coraz więcej spotykamy myślicieli, którzy podkreślają znaczenie egzystencji religijnej (wiary) dla refleksji filozoficznej³. Stanowisko E. Gilsona wyrażające się w jego koncepcji filozofii chrześcijańskiej — w pewnym sensie rewolucyjne w latach 1930-tych — nie jest już dzisiaj czymś wyjątkowym⁴. Na jakiej zasadzie to się stało? W oparciu o coraz wyraźniej zaznaczającą się koncepcję filozofowania. Współczesna koncepcja filozofii jest „doświadczalna”, „egzystencjalna”, „krytyczna”⁵. — Oznacza to w pierwszym rzędzie, że refleksja filozoficzna nie bierze początku „z niczego”, ale zakłada „doświadczenie w sensie najbardziej szerokim, które jest u źródła wszelkiego rozumienia ludzkiego, albowiem wszystko bierze i zawiera w nim. Nie jest ono niczym innym jak doświadczeniem mego istnienia wraz z innymi w świecie”. W tym ujęciu „filozofować, to zwrócić się do przeżycia, to wyjaśniać doświadczenie ludzkie i wydobywać na światło prawdy, które się w nim zawierają”⁶.

Spośród zaś danych doświadczenia ludzkiego, dane egzystencji religijnej zasługują na szczególne wyróżnienie, albowiem najpełniej wyrażają całą złożoność bytu ludzkiego. Niektórzy z myślicieli akcentują dlatego definicję Hegla, według którego filozofia jest refleksją nad religią⁷.

² „Sobór ani nie bada, ani nie argumentuje. Sobór naucza. Wypowiada wiarę. Nawet wówczas, gdy nie formułuje żadnej definicji i wyraża poglądy nie związane bezpośrednio z tajemnicą wiary, jego nauka stanowi dla nas raczej przesłanki niż wnioski. A więc już w samym wykonywaniu *Magisterium* zawarty jest pierwiastek profetyczny: do teologa należy wyodrębnienie tego pierwiastka, uchwycenie go niejako w tym celu, aby mu poddać swój umysł, a następnie pracować nad głębszym zrozumieniem wiary”, Henri de Lubac, *Ateizm i sens człowieka*, Paris 1969, 9.

³ Por. G. van Riet, *Foi et Réflexion philosophique*, w: *Foi et Réflexion philosophique*, Louvain 1961, 422—441.

⁴ Nie oznacza to, by stanowisko Gilsona było podzielane w całej rozciągłości i w pewnych punktach nie stanowiło przedmiotu dyskusji. — Zob. G. van Riet, art. cyt., 429. — Por. równ. mój artykuł: *Inspiracje soborowe w filozofii*, w: *Myśl posoborowa w Polsce*, Warszawa 1970, 29—31.

⁵ G. van Riet, art. cyt., 423.

⁶ Albert Dondeyne, *L'expérience préphilosophique et les conditions anthropologiques de l'affirmation de Dieu*, Tournai 1963, 149—150.

⁷ W *Critique et Religion* (Paris 1957) H. Duméry tak m. in. pisze: „Toutefois, si l'on admet qu'il y a deux sources principales de la philosophie, à savoir la

W swej książce *Filozof i Teologia* Gilson uwydatnia ten punkt wyjścia filozoficznej refleksji następująco: „Pochodzenie myśli w niczym nie narusza jej wartości. Filozof w swojej spekulacji może wyjść od mitu, albo od wiary religijnej albo od marzenia, albo od osobistego doświadczenia uczuciowego, albo od kolektywnego doświadczenia społecznego — to mało ważne, liczy się jedynie to, co z tym zrobi jego rozum”⁸.

Jeśli więc założymy tego rodzaju koncepcję filozofowania, stwierdzenie, że Sobór wypowiadając wiarę współczesnego Kościoła, stanowi punkt wyjścia dla teorii filozoficznych staje się zrozumiałe.

2. Teologia w ścisłym tego słowa znaczeniu implikuje filozofię. Implikacja ta jest pojmowana różnie (por. Gilson⁹, Nédoncelle¹⁰, Congar¹¹, Rahner¹² i wielu innych; wśród protestantów zaś Paul Tillich¹³). — Pomijając zachodzące między autorami różnice i zakładając, że przyjęcie Objawienia dokonuje się zawsze w kontekście wiedzy, jaką człowiek ma o sobie i o świecie¹⁴, a więc w świetle najbardziej ogólnie pojętego „światopoglądu filozoficznego”, niekoniecznie w pełni refleksyjnego, za Soborem Watykańskim II należy stwierdzić, że rozwój filo-

science et la religion, il semble incontestable que la seconde a une portée plus haute et une fonction plus ample que la première. Alain en avait conscience: il parle de l'immense sujet de la Religion; il précise: La vraie pensée de religion est en réalité de toutes nos minutes; on ne pense guère qu'à cela. Et j'ai pris pour moi cette puissante vue de Hegel, que la philosophie n'est que la réflexion sur la religion, définition qui m'a paru excellente”, 23—24. — Duméry cytuje równ. w przypisie Bierdiajewa, według którego „la philosophie, doit s'inspirer non seulement de la connaissance scientifique, mais aussi de l'expérience religieuse” (*Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, s. 9). — Por. równ.: René Virgoulay, *Foi et Critique. La philosophie de la religion et la théologie*, „Recherches de Science Religieuse”, 54 (1966) 506—507.

⁸ Wyd.: Warszawa 1968, 159. — Podobnie charakteryzuje współczesną myśl filozoficzną i stawianie przez nią problemu Boga J. D. Robert: „Dans les cercles philosophiques (...) la pensée contemporaine est habituée à engager la réflexion à partir de situations humaines concrètes, existentielles. Et normalement, toute la recherche philosophique tend à se poursuivre dans et à travers les „données” qui se dégagent des situations en question”. *Approche contemporaine d'une affirmation de Dieu*, Bruges 1962, 23, przypis 2. — Na tę koncepcję filozoficzną w naszych czasach zwraca także uwagę Roger Garaudy w książce *Perspektywy człowieka*, Warszawa 1968. M. in. w ten sposób charakteryzuje on źródła współczesnej filozofii francuskiej: „Zycie wyłania problemy. Filozofia je rozwiązuje” (s. 9). „Głównym tworzywem współczesnej filozofii francuskiej jest całokształt podstawowych wspólnych doświadczeń od lat trzydziestu wszystkim ludziom. Historia tej filozofii jest historią perspektyw człowieka” (s. 11).

⁹ Zob. m. in. cyt. już wyżej: *Filozof i Teologia*.

¹⁰ *Teologia a filozofia, czyli o metamorfozach służebnicy*, „Concilium”, Poznań—Warszawa, 1965—6, 452—455.

¹¹ *Wiara i teologia*, w: *Tajemnica Boga*, Poznań 1966, szczególnie ss. 133 n. i 148 n. — Por. równ. w tymże tomie F. M. Genuyt, *Tajemnica Boga*, s. 221 n. i s. 228 n.

¹² *Philosophie und Theologie*, w: *Schriften zur Theologie VI*, Einsiedeln 1965, 93—94.

¹³ *Systematische Theologie*, I, Stuttgart 1956.

¹⁴ J. w. przyp. 12. — Równ. *Hörer des Wortes*, München 1963, szczególnie r. 14: *Religionsphilosophie und Theologie*, 205 n.

zofii przyczynia się do postępującego rozumienia treści wiary i warunkuje także na swój sposób uprawianie teologii.

W sposób plastyczny a zarazem metodyczny ukazuje wpływ, jaki ma rozwój filozofii na rozumienie wiary Maurice Nédoncelle w rozprawie: *Teologia a filozofia czyli o metamorfozach służebnicy*. Píše on w niej: „Teolog chce z niej (filozofii) wyczytać przygody umysłów odmiennych od własnego, przygody mogące nauczyć go rzeczy, których dawniej nie przeczuwał. Rozważając je może lepiej zrozumieć Objawienie... Antropologia jest pierwszą z dziedzin, w której można zauważyć znaczenie tego postępowania”. — Daje on kilka przykładów: Zacytujmy jeden: „Dopóki będziemy przedstawiać śmierć jako rozdzielenie duszy i ciała, teologia krzyża pozostanie dla nas uboga i sucha. Jeżeli natomiast postaramy się zgromadzić i pogłębić doświadczenie ludzkie z tym związane, jak to na różne sposoby czynili Landsberg, K. Rahner, Mouroux, sens Objawienia zabłyśnie nowym światłem...”. „Całość nauki o sakramentach — ciągnie tenże dalej — również wiele zawdzięcza antropologii. Przede wszystkim w znaczeniu ogólnym, gdyż pojęcie aktu duchowego i znaku jest nierozłączne z sakramentem...”. — Na podstawie tego Nédoncelle dochodzi do stwierdzenia, „że istnieje kierunek filozoficzny zarówno w aspekcie fenomenologicznym jak i metafizycznym), zbliżony do antropologii, lecz nie stanowiący zwykłego wprowadzenia do teologii Objawienia, natomiast zajmujący w niej miejsce, jakby część z góry przeznaczoną. W tym aspekcie nadprzyrodzoność stanowi istotnie wywyższoną naturę i nic więcej... Pierwiastek ludzki da się bezpośrednio włączyć w perspektywę teologiczną przez to, że ludzka natura Chrystusa nie jest złudzeniem”. — Podobny związek z filozofią upatruje Nédoncelle w problemie Boga. Wyróżnia również trzy grupy teologów w kwestii wykorzystania filozofii w teologii trynitarnego życia Boga¹⁵.

Należy podkreślić, że ten udział filozofii w teologii nie jest czysto zewnętrzny. „W pewien sposób jest ona *implicite* w samej teologii. Nie znaczy to, by posiadała (filozofia) wartość ontologiczną w tym sensie, by sama wyznaczała jej warunki możliwości. Te zagwarantowane są jej w sposób apodyktyczny przez Objawienie. Posiada ona funkcję logiczną i eksplikatywną. Nie jest jednak całkiem dokładne powiedzenie, że teologia korzysta w ten sposób z filozofii. Lepiej jest powiedzieć, że Objawienie korzysta z rozumu, aby się ukonstytuować w teologii, będącej wyjaśnieniem rozumowym wiary”¹⁶.

Gdy chodzi o samo uwarunkowanie sposobu uprawiania teologii a nawet jej charakteru przez współczesną filozofię, to dobrą ilustrację tego dają nam Y. M. Cognar. „Od wieków — pisze on — zwłaszcza od

¹⁵ Art. cyt., 452—455.

¹⁶ R. Virgoulay, art. cyt., 509.

epoki wielkich Scholastyków, którzy przedstawili tak doskonale opracowanie doktryny świętej, że wydawało się ono definitywnym, teologia z powodzeniem posługiwała się w swych sformułowaniach kategoriami ontologicznymi. Wychodząc od Objawienia starała się ona kontemplować i określać istotę (*l'en soi*) Boga i Chrystusa, czyli to, czym oni są sami w sobie". — Ten sposób uprawiania teologii staje się zrozumiały — dodajmy — gdy się uwzględni, że żyli oni i działali w epoce odzyskania wielkich systemów metafizycznych starożytności, przede wszystkim Arystotelesa. — „W przeciwieństwie do filozofii antycznych (dzisiejsza myśl filozoficzna) nie szuka już jakiegoś całościowego ujęcia i tłumaczenia świata w kategoriach ontologicznych, (podkr. moje), lecz jest refleksją nad istnieniem i losem ludzkim. Dzięki temu rozpoczyna ona, czy też otwiera ponownie pewien rozdział myśli ludzkiej, poświęcony bardzo owocnym rozważaniom nad stosunkami międzyosobowymi (ontologia intersubiektywności jest czymś różnym od subiektywizmu). Filozofia tego rodzaju przyczynia się do rozwoju klimatu, w którym teologowie rozbudowują dziś międzyosobowy aspekt religijnego stosunku wiary, obudzonego przez słowo Boże". — To podejście w teologii ocenia Congar zasadniczo pozytywnie. „Harmonizuje (bowiem) z postulatami wyrastającymi z odnowy biblijnej. Z pewnością teologia wiary i religijnych związków z Bogiem może wyciągnąć korzyści z nowoczesnych refleksji nad egzystencją ludzką i międzyosobowym związkiem Ja — Ty”¹⁷.

Konkludując te krótkie rozważania dotyczące implikacji filozofii przez teologię, można śmiało stwierdzić za Nédoncellem, „że nawet używając pojęcia „teologia” w jego najszerszym i najnowocześniejszym znaczeniu — nie można już go obecnie izolować od filozofii, z którą łączy ją wzajemne przenikanie nie tylko w zakresie praktyki, lecz nawet w samym jej określeniu”¹⁸.

3. II Sobór Watykański, szczególnie w Konstytucji Duszpasterskiej *Gaudium et spes* nakreślił ogólny zarys antropologii chrześcijańskiej, tj. wizję człowieka w duchu wiary Chrystusowej. Jak lapidarnie pisze O. de Lubac: „Te dwa słowa (antropologia chrześcijańska) najlepiej, jak sądzimy, streszczają główny cel Konstytucji *Gaudium et spes*. Bowiem Konstytucja w części pierwszej mówi nam, czym według wiary chrześcijańskiej jest człowiek indywidualny i społeczny, i z tego opisu wyciąga regułę aktywności ludzkiej, którą przedstawia w części drugiej... Chrześcijańska wizja człowieka oraz wypływająca z niej reguła działania stawia czoło rzeczywistości współczesnego świata, w którym chrześci-

¹⁷ *Chrystus w ekonomii zbawienia*, „Znak”, XIX (1967) 1362; 1369. Zob. równ. tegoż Autora: *Teologia na Soborze*, „Więź”, 2 (1967) 31—43 i *Wiara i Teologia*, 141.

¹⁸ Art. cyt., 455.

janin musi żyć i działać”¹⁹. — To zaś zgodnie z założeniami 1-ym i 2-im postuluje wypracowanie antropologii chrześcijańskiej jako teorii usystematyzowanej w podwójnym znaczeniu: teologicznym i filozoficznym²⁰. Dodać należy, nawiązując do założenia 2-go, że antropologia filozoficzna stanowi obecnie w dużej mierze wiodącą gałąź filozofii.

CZ. II. TEOLOGIA A CHRZEŚCIJAŃSKA ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA OD STRONY FORMALNEJ.

1. Teologia a antropologia.

Teologia względnie antropologia teologiczna, winna powiązać to, co mówi Bóg o człowieku z tym, co człowiek dzisiaj mówi o sobie. Rozumienie zaś człowieka dokonuje się dzisiaj przede wszystkim w kategorii podmiotu, stojącej naprzeciw kategorii rzeczy (przedmiotu). Zarówno w procesie poznania (sądów), jak i w swoim działaniu przeżywanym jako wolne, człowiek ujmuje siebie w swojej podmiotowości, jako „pozostającego w sobie” i oddzielnego czy to od przedmiotu poznania, czy od przedmiotu działania. Nie potrzeba bliżej wyjaśniać, że tego rodzaju ujęcie człowieka w kategorii podmiotu nie oznacza jakiegokolwiek formy subiektywizmu. Kategoria podmiotu wskazuje na specyfikę bytową człowieka w przeciwieństwie do kategorii przedmiotu (rzeczy), ale nie srowadza wszystkiego do podmiotu. „...podmiot poznający nie jest po prostu rzeczą pomiędzy innymi rzeczami, z której można by uczynić przedmiot orzekania obok innych przedmiotów”²¹. — Stąd do kategorii podmiotu winna nawiązać dzisiaj teologia. Bez nawiązania do problematyki podmiotu teologia nie jest w stanie odpowiedzieć na pytania współczesnego człowieka. Pomijając zagadnienie, czy ma to być antropologia transcendentna, tak jak to widzi K. Rahner, w całości należy podzielić jego stwierdzenie, że „bez ontologii podmiotu (według niego — transcendentnego), teologia łaski, a wraz z nią cała teologia, pozostaje w sferze wyobrażeń preteologicznych i niezdolnych do spełnienia transcendentnego doświadczenia. A jednak jest to konieczne w naszych czasach, kiedy teologia winna odpowiadać na pytania współczesnego człowieka, pytającego, czy mówienie o przeobstwieńiu, usynowieniu, mieszkaniu

¹⁹ *Ateizm i sens człowieka*, 10. — Zob. równ.: M. A. Krapiec, *Posoborowe aspekty antropologii chrześcijańskiej*, w: *Myśl posoborowa w Polsce*, 19.

²⁰ W związku z zasadami wyłożonymi w tym dokumencie Soborowym H. de Lubac wyraża przekonanie, „że w ciągu najbliższych lat będą one natchnieniem dla niejednego studium teoretycznego starającego się niejako uzasadnić rozumową pracę dokonaną przez Sobór na temat stosunków między Kościołem a światem, między humanizmem a wiarą chrześcijańską. Z całą pewnością przyspieszą one dojrzewanie owej „antropologii chrześcijańskiej”, której tak potrzebuje nasze stulecie”, dz. cyt., 9—10.

²¹ K. Rahner, *Teologia a antropologia*, „Znak”, XXI (1969) 1536.

Boga, itd. nie stanowi pojęciowej poezji i nie jest nieudowodnialnym mitem”²². Szczególnie zaś winna teologia uwzględnić warunki antropologiczne fenomenu religii (w tym również faktu chrześcijaństwa), i to zarówno w porządku poznania, jak i realizacji bytowej. Nawiązując do kategorii podmiotu, wydaje się, że antropologia teologiczna winna ukazać w różnych aspektach, w jaki sposób Objawienie (łaska) dopełnia (udoskonala) byt ludzki otwarty na nadprzyrodzoność. Wskazania w tym względzie daje nam również Konstytucja *Gaudium et spes*. Część I tej Konstytucji mówi nam bowiem o powołaniu człowieka. W nawiązaniu zaś do tego powołania ukazuje nam ona egzystencję wiary. „Wiara bowiem — czytamy — rozjaśnia wszystko nowym światłem i ujawnia Boży zamysł odnośnie do pełnego powołania człowieka; dlatego kieruje umysł do rozwiązań w pełni ludzkich” (nr 11).

2. Problem chrześcijańskiej antropologii filozoficznej.

Samo pojęcie chrześcijańskiej antropologii filozoficznej może posiadać i faktycznie posiada kilka znaczeń. W grę wchodzi szersze pojęcie a równocześnie zagadnienie filozofii chrześcijańskiej²³. Spraw tych nie sposób tutaj omawiać. Dokonując pewnej opcji powiemy, że charakteryzuje się ona przede wszystkim dwiema cechami:

1) Inspirując się Objawieniem, wydobywa z jego wizji człowieka zawartą w nim racjonalną intra-strukturę;

2) Jest otwarta — najogólniej biorąc — na dopełnienie przez nadprzyrodzoną wizję człowieka i stanowi przez to *sui generis* „wprowadzenie” do niej.

Ubocznie stanowi krytykę racjonalną fałszywych lub nieadekwatnych filozoficznych poglądów na człowieka.

Wyjaśnimy pokrótce obie wyżej wymienione cechy.

ad 1. Zgodnie z tym, co powiedzieliśmy na temat znaczenia egzystencji religijnej dla refleksji filozoficznej (Cz. I, p. 1), chrześcijańska antropologia filozoficzna nawiązuje do wyrazu wiary chrześcijańskiej współczesnego Kościoła, jako odpowiednika w płaszczyźnie ontologicznej i przeżyciowej (zaangażowania egzystencjalnego)²⁴ przedmiotowej rze-

²² J. w., 1543.

²³ Por. m. in.: E. Bréhier, *Y a-t-il une philosophie chrétienne*, „Revue de métaphysique et de morale”, 2 (1931); E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958; J. Maritain, *De la philosophie chrétienne*, Paris 1933; K. Rahner, *Hörer des Wortes* (j. w., przypis 14); M. Nédoncelle, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?*, Paris, 1956; także P. Tillich, *Systematische Theologie* (j. w., przypis 13), szczególnie s. 36—37.

²⁴ G. van Riet zwraca uwagę jako na fakt znamienny przejście u Gilsona w okresie późniejszym (*Filozof i teologia*) z płaszczyzny przedmiotowej i spekulatywnej — gdzie chrześcijaństwo może oddziaływać przez swoją zawartość noematyczną albo jako fakt kulturowy — na płaszczyznę ontologiczną i zaangażowania

czywistości chrześcijaństwa (Objawienia). Tak pojęta antropologia formalnie jest niezależna od wiary i może być dlatego uprawiana poza nią. Lecz to co rozwijamy nie jest infra-strukturą, ale intra-strukturą racjonalną teologii chrześcijańskiej²⁵. Na tego rodzaju proces odkrywania antropologicznej intra-struktury racjonalnej wiary wskazuje nam m. in. Soborowa Deklaracja o wolności religijnej, gdzie jest mowa o godności osoby, jako fundamencie wolności religijnej. Według Deklaracji rozum poznaje te elementy, które konstytuują godność osoby ludzkiej i jej wymagania. Należy jednak stwierdzić, że to dzięki Objawieniu ludzie stopniowo w całej rozciągłości zaczęli zdawać sobie sprawę z godności osoby ludzkiej. „Zacznyn ewangeliczny długo działał w umysłach ludzkich i w wielkim stopniu przyczynił się do tego, że z upływem czasu ludzie zaczęli szerzej rozumieć godność swej osoby, i dojrzało przekonanie, iż w sprawach religijnych powinna ona zachować w społeczeństwie wolność od wszelkiego przymusu” (nr 12). Jak więc można zauważyć, Deklaracja uwidacznia tutaj sytuację, która nieraz już zachodziła w dziejach Kościoła, kiedy treści z początku objawione, stały się następnie uzasadniane na drodze rozumowej, jak np. zależność świata w istnieniu od Boga, poznanie jedyne Boga. Obecnie zaś Sobór w swych wypowiedziach zwraca uwagę przede wszystkim na to, co niesie światło wiary w kwestii rozświetlenia problemu egzystencji człowieka i w jakim stopniu pomaga to jemu samemu w zdobywaniu prawdy o sobie samym.

ad 2. — Podstawowa otwartość antropologii chrześcijańskiej na dopełnienie przez nadprzyrodzoną wizję człowieka zasada się na tym, iż stara się ona ująć człowieka w ten sposób, że to, co niesie potem wiara nie jest czymś „dodatkowym”, czymś co dochodzi do jego istoty, ale pozwala go dopiero w pełni zrozumieć w jego metafizycznej strukturze²⁶. Innymi

egzystencjalnego. „Nieomylnym przewodnikiem” dla filozofii chrześcijańskiej jest według niego „wiara, matka nadziei, której głęboka istota polega na tym, że jest żywą intencją skierowaną ku Bogu”, art. cyt., 429. — W tym właśnie sensie piszemy, że chrześcijańska antropologia filozoficzna nawiązuje do wyrazu wiary chrześcijańskiej.

²⁵ Stanowisko nasze w tym względzie pokrywa się ze stanowiskiem, które w kwestii teologii naturalnej zajmuje H. Bouillard. Pisze on: „(La „théologie naturelle”) formellement indépendant de la foi, il sera cependant de quelque manière intelligence de la foi, ainsi que l'ont entendu les Pères de l'Eglise et les grands théologiens du Moyen Age. On n'a pas assez remarqué qu'aucun d'eux n'a développé une théologie naturelle séparée. ...Nous ne disons pas qu'il soit illégitime de la traiter à part. Mais alors, il ne faut pas perdre de vue que ce qu'on développe ainsi exprime l'intrastructure rationnelle, et non pas proprement l'infrastructure, de la théologie chrétienne. Quant au théologien spéculatif, il devra reprendre cette tâche à son compte, comme une composante permanente de sa propre réflexion”, *Logique de la foi*, Paris 1964, 120—121.

²⁶ O ile ujęcie antropologii chrześcijańskiej w p. 1. nawiązuje do koncepcji filozofii chrześcijańskiej, tak jak ujmują ją np. Gilson, Maritain, to w niniejszym p. 2. uwzględniona zostaje koncepcja filozofii chrześcijańskiej reprezentowana przez Rahnera. Obu tych koncepcji nie traktujemy więc przeciwstawnie ale komplementarnie. Rahner — jak wiadomo — upatruje chrześcijańskość filozofii w tym, że

słowy, chodzi o to m. in., jak pisze H. Bouillard, „żeby ujawnić, za pomocą rozmyślań o istnieniu ludzkim, pewne wcześniejsze zrozumienie ontologiczne tego, co oznajmi dopiero posłannictwo chrześcijańskie, względnie wyłonić (z rozmyślań) stosunek między istnieniem ludzkim a posłannictwem chrześcijańskim rozważanym jako ustawiczne pytanie”; tym sposobem stwarza się zrozumienie możliwości i przystosowalności wiary²⁷. Przykładowo: w porządku poznania należy ukazać człowieka jako otwartego na transcendencję Boga. Człowiek jest „skierowany” na byt. Stanowi to zarazem możliwość poznania Boga i przyjęcia Objawienia. Otwarcie bowiem na byt jest otwarciem najbardziej uniwersalnym. Dalej: trzeba pytać, czy pełne zrozumienie osoby (jej transcendencja w sensie „otwarcia”, jej „faktyczność”) jest możliwe bez odniesienia jej do osoby Boga²⁸. Ostatecznie więc trzeba zapytać, czy Bóg jest wpisany w definicję człowieka, czy też znosi jego własną egzystencję²⁹.

Nie ulega wątpliwości, że na tej drodze można się zmierzyć z różnymi formami współczesnego ateizmu, nie znajdującego żadnego miejsca w człowieku na Boga i głoszącego w konsekwencji, że Bóg znosi egzystencję własną człowieka³⁰.

wskazuje ona poza siebie, że będzie stanowić *praeparatio* ewangelii, o ile sama ze siebie ujmuje człowieka jako *naturaliter christianus*, jako gotowego na przyjęcie Objawienia, tak, że dopiero przez nie człowiek pierwotnie i ostatecznie jest metafizycznie uchwycony. Dosłownie Rahner pisze: „..., dass die 'Christlichkeit' einer Philosophie auch darin zeigen muss, dass sie gerade als echte, als 'blosse' Philosophie über sie hinausweist und den Menschen einweist in die Haltung des Achtens auf eine möglicherweise ergehende Offenbarung, dass sie zur *praeparatio* ewangelii wird, indem sie den Menschen von sich begreift als „naturaliter christianus”, als den für eine Offenbarung Aufnahmebereiten, so dass diese Bestimmung nicht nachträglich zum begriffenen Wesen des Menschen hinzutritt, bloss weil tatsächlich eine Offenbarung ergangen ist, sondern der Mensch damit allererst in seinem Wesen ursprünglich und endgültig metaphysisch begriffen ist. Eine solche so verstandene metaphysische Anthropologie ist aber gerade die Aufgabe, die wir uns gesetzt haben. Wir können also unsere Aufgabe bezeichnen als die grundsätzliche Begründung der Metaphysik als einer in dem gesagten Sinne christlichen”, *Hörer des Wortes*, 38.

²⁷ *Croire et Comprendre*, w: *Mythe et foi*, Paris 1966, 300. — Cyt. za: H. de Lubac, *Ateizm i sens człowieka*, 78. — Wydaje się, że warto tutaj zwrócić uwagę na poglądy Blondela, który głosił konieczność porządku nadprzyrodzonego z punktu widzenia filozofii. Jest to według niego konieczność absolutna i hipotetyczna. Konieczność idei. Filozof nie może jej nie wprowadzić jako próby rozwiązania, biorąc pod uwagę, że działanie, a raczej wolność duchowa, nie daje się zamknąć w granicach porządku naturalnego i pozostaje „otwarta” mimo wysiłków, aby ją zaspokoić i wypełnić. — Zob.: Ks. Marian Jaworski, *Kronika współczesnej filozofii religii*, „Znak”, XVIII (1966) 1140—1141. — Por. równ. H. Bouillard, *Blondel et le Christianisme*, Paris 1961, a także jego dyskusję z H. Dumérym na łamach „Recherches de Science Religieuse” i „Archives de Philosophie”.

²⁸ Zob. Louis Leahy, *L'inéluctable Absolu*, Paris 1964, 37—41. — To samo stanowisko zdają się podzielać m. in. J. Mouroux, K. Rahner, by wymienić tylko niektórych. Por. ich wypowiedzi cytowane przez H. de Lubaca w: *Ateizm i sens człowieka*, 82, 87.

²⁹ L. Leahy, dz. cyt., 41.

³⁰ Nawiązując do poglądów R. Guardiniego, w artykule *Człowiek a Bóg*, zam. w: *Logos i Ethos*, Kraków 1971, starałem się wykazać braki tzw. ateizmu postulatywnego na podstawie opisu i analizy osoby ludzkiej.

3. Struktura chrześcijańskiej antropologii filozoficznej.

Chrześcijańska antropologia filozoficzna (użyteczna dla teologii) winna być wypracowana w następujących kierunkach:

- 1) fenomenologiczno-egzystencjalnym, a następnie przedłużona w kierunku
- 2) metafizycznym.

Dotychczasowa chrześcijańska antropologia filozoficzna posługiwała się przede wszystkim interpretacją metafizyczną. Pytanie o istotę człowieka rozumiano jako pytanie o ostateczne racje przedmiotowo-bytowe³¹. Interpretacja ta, zachowując w znacznej mierze swój walor, winna zostać podbudowana przez wyjaśnienie fenomenologiczno-egzystencjalne, mówiące nam o człowieku w granicach doświadczenia.

Za rozwinięciem chrześcijańskiej antropologii w aspekcie fenomenologiczno-egzystencjalnym przemawiają m. in. następujące racje:

a) Rozumienie człowieka we współczesnej myśli jest głównie rozumieniem w aspekcie fenomenologiczno-egzystencjalnym (dochodzi jeszcze teraz strukturalizm). Z tego stanu rzeczy trzeba sobie dobrze zdać sprawę. Bowiem „na płaszczyźnie fenomenologicznego opisu istnienia (człowieka) — podkr. moje — należy szukać przede wszystkim źródeł dialektyki ateistycznej. Jej główna słabość polega na tym, że jest ona ujęciem jednostronnym i częściowym, która podkreśla jeden z wymiarów istnienia ludzkiego, historyczny, ze szkodą dla innych...”³² Jeśli jednak tak się dzieje, to tutaj musi przede wszystkim znaleźć swe miejsce dialog chrześcijańskiej myśli z reprezentantami myśli pozostającej poza jej kręgiem. Nie jest to kwestia mody, jak łatwo

³¹ Według ks. Stanisława Kamińskiego „dla zdobycia (zaś) danych o człowieku, które stanowiłyby dostateczny materiał interpretacji filozoficznej, nie należy wykluczać ani deskrypcji fenomenologicznej, ani hermeneutycznego rozumienia typu Diltheya, ani analizy sposobów używania przez człowieka wyrażań językowych, ale na tym nie wolno poprzestać, albo — ściślej mówiąc — trzeba to dołączyć do danych doświadczenia jako bytu pozapodmiotowego, zebranych pod kątem ich informacji o ontycznej jego naturze. Te ostatnie dane posiadają bowiem charakter zasadniczy i podstawowy dla uprawiania klasycznej antropologii filozoficznej”. Zasadniczo jednak umieszcza on ją w ramach metafizyki człowieka: „Jeśli więc zależy nam na jednolitości i pełnym walorze (ogólność, obiektywność i konieczność zasadniczych tez) antropologii filozoficznej, należy ją uprawiać ściśle jako klasyczną metafizykę człowieka, a więc wyjaśniać zachowanie się ludzkie przez jego ostateczne racje ontyczne, przez zdeterminowanie egzystencjalnej pozycji człowieka wśród innych bytów. Tak pojęta antropologia filozoficzna przybierze szersze rozmiary jako wykład, ale zachowa jasność metody. W nagrodę zaś uzyska wyniki naprawdę cenne dla najgłębszych fundamentów mądrości czy też racjonalnego poglądu na świat.” W przypisie zaś dodaje: „Tak ciasno pojęta antropologia filozoficzna występuje jako część lub rozdział w niektórych podręcznikach metafizyki”, *Antropologia filozoficzna a inne działy poznania*, 162, w: *O Bogu i o człowieku*, Warszawa 1968.

³² A. Dondeyne, art. cyt., 167.

można zauważyć, ale obowiązek krytycznej odpowiedzi i ukazania racjonalności wiary w nawiązaniu do tego rodzaju podejścia i nowych ujęć³³.

Dobrą ilustrację podjęcia prac w tej płaszczyźnie w dziedzinie etyki i antropologii filozoficznej na naszym rodzimym terenie stanowią prace Kardynała Karola Wojtyły, zwłaszcza jego pozycje książkowe: *Miłość i odpowiedzialność*, oraz *Osoba i czyn*³⁴. Wiadomo jak bardzo delikatną, trudną i złożoną problematykę poruszają obie książki. Zwłaszcza posłannictwo chrześcijańskie w materii, którą porusza pierwsza książka narażone jest w swym przedstawieniu tradycyjnym, podręcznikowym na powszechne prawie krytyki i zarzuty. W tym kontekście znamienne rzeczą jest, że ujęcia i rozwiązania proponowane przez Autora nie spotkały się z ich merytorycznym zakwestionowaniem, czy też oceną niewłaściwego podjęcia tematyki. Czym można to wytłumaczyć? Otóż Autor, w swej książce *Miłość i odpowiedzialność*, chce, aby czytelnik siedł razem z nim, i odkrywał normy postępowania w sobie, w swej strukturze bytowej, którą stanowi o s o b a. Jest to zaś możliwe, ponieważ Kardynał Wojtyła odwołuje się do dziedziny wspólnego doświadczenia z czytelnikiem, którą eksplikuje. — W książce *Osoba i czyn*, m. in. czytamy: „Studium niniejsze (...) nastawione jest jak najszerszej na eksplikację tej rzeczywistości, jaką jest osoba. ... Przecież nie chodzi o abstrakt, ale o wniknięcie w rzeczywistość realnie istniejącą. Racje tłumaczące tę rzeczywistość zawarte są w doświadczeniu” (16; 21). Nie trzeba zbytnio podkreślać, że w tych zdaniach mamy wyraźnie zaznaczony kierunek wyjaśniania fenomenologicznego, które jak wiadomo, wychodząc od doświadczenia chce dojść do racji wewnątrz niego, jako tego, co czyni je wewnątrznie możliwym³⁵.

b) Język biblijny jest językiem konkretnej egzystencji, egzystencji religijnej, opisem doświadczenia religijnego³⁶, nie zaś językiem refleksji

³³ Próby na tej płaszczyźnie podejmował w okresie międzywojennym i po drugiej wojnie światowej Romano Guardini. Zdawał on sobie dobrze sprawę z charakteru i sposobu myślenia współczesności. Stąd — jak zaznaczyłem we *Wstępie* do polskiego wydania *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los* (Kraków 1969), podejmował on problematykę tej dziedziny rzeczywistości, którą język niemiecki określa mianem *Dasein*, a która w języku polskim została oddana terminem „istnienie”. Chodziło mu bowiem o tę dziedzinę rzeczywistości, która stanowi przedmiot doświadczenia człowieka, w której tkwi, realizuje się życie człowieka (11). — W uwadze wstępnej do *Die Offenbarung*, Würzburg 1940 (IV) zaznaczał wyraźnie: „Die vorliegende Arbeit will jenen Wirklichkeits- und Sinnzusammenhang darstellen, der die Grundlage des christlichen Daseins bildet und 'Offenbarung' heisst. Doch nicht in Form einer begrifflichen Bestimmung, sondern so, dass das lebendige Ganze hervortritt, und ich bitte den Leser, diese Absicht im Auge zu behalten”.

³⁴ *Miłość i odpowiedzialność*, wyd. I, Lublin, 1960; wyd. II, Kraków 1962. — *Osoba i czyn*, Kraków, 1969.

³⁵ Zob. A. Dondeyne, art. cyt., 150.

³⁶ Mówiąc tutaj o doświadczeniu religijnym, zgodnie z tym, co już na temat doświadczenia zostało powiedziane, nie sprowadzamy religii do wytworu człowieka. Bardziej szczegółowe omówienie zagadnienia doświadczenia religijnego jako zasad-

metafizycznej, która przychodzi znacznie później³⁷. Jest to język ludzi głęboko wierzących i religijnych. „Bóg był dla nich (dla autorów natchnionych) — pisze ks. M. Wolniewicz — konkretną rzeczywistością, obecną i działającą we wszystkim. Można bez przesady powiedzieć, że autorzy Pisma św. widzieli Boga i Jego działanie nie tylko w przyrodzie, wicherze i burzy, słońcu i niepogodzie, w żniwie i klęsce nieurodzaju, ale także we wszystkich wydarzeniach ludzkiego życia. Dostrzegali i ukazywali jego działalność w życiu pojedynczych ludzi... Warto przypomnieć, że taki sposób mówienia i pisania stanowi właściwość nie tylko autorów Pisma świętego. Znają go ludzie religijni różnych wierzeń, dla których Bóg, podobnie jak dla pisarzy biblijnych, pozostaje konkretną rzeczywistością życiową, a nie teorią oderwaną od życia”. Konsekwencją tego, iż Bóg jest konkretną rzeczywistością obecną i działającą we wszystkim jest to, „że język Pisma świętego unika słów i określeń abstrakcyjnych”. Dodajmy: nie mogło być inaczej. Bowiem „pisarze biblijni wyrażają i przekazują przede wszystkim przeżycia, a nie abstrakcje. Wybierają też wyrażenia konkretne i zrozumiałe”³⁸. — Na dobrze rozumiany egzystencjalny charakter prawdy w Biblii — poza cytowanym już poprzednio O. Congarem — zwraca wprost uwagę m. in. P. Benoit: „Prawda objawiona w Biblii jest konkretna, osobista, całkowita — jest prawdą życia. To, co Bóg odkrywa przez Biblię człowiekowi, nie jest prawdą abstrakcyjną, czystą spekulacją, do której skłaniał się pewien rodzaj filozofii greckiej. Jest to prawda życia, raczej egzystencjalna, niż esencjalna, jeśli przyjmemy poprawną interpretację tych terminów”³⁹.

c) Za rozwinięciem chrześcijańskiej antropologii w kierunku fenomenologiczno-egzystencjalnym przemawia wreszcie ta koncepcja filozofii, o której w bardzo ogólnym zarysie była mowa w cz. I. tego artykułu. Jest to koncepcja dobrze pojętej filozofii realistycznej; przedmiotem swych rozważań czyni ona konkret istniejący, który chce coraz gruntowniej zgłębiać, przenikać i wyjaśniać⁴⁰. W konsekwencji, zrywa ona z wszelkiego rodzaju podejściem apriorycznym i czysto racjonalistycz-

niczej podstawy religii zawiera książka Johna E. Smith'a pt. *Doświadczenie i Bóg*, Warszawa 1971. Zob. zwłaszcza s. 17 i n.

³⁷ J. C. Murray pokazuje, że ma to miejsce w epoce patrystycznej. „La seconde époque de l'hier commence à l'âge patristique. Alors, en raison des nouveaux problèmes soulevés par les controverses arienne et eunomienne, le problème biblique de Dieu fut transposé à un nouveau plan, le plan de la compréhension théologique. Il ne se posait plus désormais en termes intersubjectifs et descriptifs, mais en termes d'ontologie et de définition. Le nouveau problème était, premièrement, le rapport du Fils-Logos au Père, et, deuxièmement, la connaissance de Dieu et les noms de Dieu”, *Le problème de Dieu*, Paris 1965, 14.

³⁸ Ks. M. Wolniewicz, *Konstytucja „Dei Verbum” a język biblijny*, w: *Myśl posoborowa w Polsce*, Warszawa 1970, 74; 75; 77.

³⁹ Pierre Benoit, *Natchnienie i Objawienie*, „Concilium”, Poznań—Warszawa, 1965—6, 695.

⁴⁰ E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1960, 504.

nym, a przyjmuje za swoją podstawę — jak to już podkreślaliśmy — najbardziej szeroko pojęte doświadczenie. Nie sposób tego zagadnienia tutaj szerzej omawiać. Dla uniknięcia jednak ewentualnych nieporozumień, jak rozumiemy związek pomiędzy podejściem fenomenologiczno-egzystencjalnym a filozofią realistyczną, zwróćmy uwagę, że właśnie chodzi nam w nim, w tym podejściu fenomenologiczno-egzystencjalnym, o rzeczywistość daną nam bezpośrednio, o jej opis i zrozumienie, krótko o tę rzeczywistość, którą w filozofii scholastycznej określano jako *prius quoad nos*⁴¹. To podejście, jak widać, nie ma nic wspólnego z interpretacją doświadczenia i jego danych na sposób subiektywistyczny, ani też nie wiąże się z idealizmem transcendentalem. Wydaje się ponadto, że w ten sposób nie tylko tkwimy w nurcie filozofii realistycznej, ale możemy ją twórczo rozbudować od tej strony, którą ona uważała zawsze za podstawową, tj. od strony doświadczenia rzeczywistości bezpośrednio nam danej, i w następstwie uchronić się od racjonalistycznych przekształceń, którym bezwiednie ulega się, zbyt szybko nieraz przechodząc (a nawet przeskakując) od tego, co jest *prius quoad nos*, do tego *quod in se est*.

Za koniecznością przedłużenia chrześcijańskiej antropologii w kierunku metafizycznym można wskazać m. in. dwie racje:

a) Dynamizm umysłu ludzkiego zmierza od pytania: czym są rzeczy dla nas (problem fenomenologiczny, funkcjonalny, ekonomiczny) do pytania bardziej podstawowego: czym są rzeczy same w sobie (problem ontologiczny). Umysł ludzki zmierza od opisu do definicji⁴². — Jak można zauważyć, dotykamy tutaj tego samego problemu, co wyżej w punkcie „c”, ale od „drugiej” strony. O ile w poprzednim ustępie postulowaliśmy doświadczenie i opis fenomenologiczno-egzystencjalny dla właściwej filozofii, to tutaj wskazujemy na potrzebę przedłużenia wyjaśnienia fenomenologiczno-egzystencjalnego w kierunku ontologii (metafizyki). Ten moment — naszym zdaniem — jest zasadniczy. Grozi nam bowiem (znacznie częściej groziło nam w przeszłości) z jednej strony — jak zaznaczyliśmy wyżej (p. c) — zapoznanie tego, co stanowi podstawę

⁴¹ „En effet qu'est-ce que la vérité finalement sinon l'avènement de la réalité comme réalité-pour-nous, c'est-à-dire comme réalité qui 'apparaît', manifeste des sens et des valeurs, commence à interpellier, bref se met à 'exister' au sens fort de ce mot, c'est-à-dire à vivre et vibrer pour nous? En ce sens concret et existentiel, la vérité est vraiment 'le miracle des miracles', l'événement par excellence, l'âme de tous les événements qui composent l'histoire humaine. ... Or, cet avènement de la réalité comme réalité-pour-nous — que précisément la phénoménologie en tant que Logos du 'fainesthai' a pour tâche d'élucider — est lui-même un événement et un don de l'Être, trouve son fondement ultime dans l'Être. D'où la question: Comment l'Être est-il possible la vérité est possible? C'est en ce sens que nous disons que l'analyse phénoménologique débouche inévitablement sur une interrogation métaphénoménologique”, A. Dondeyne, art. cyt., 152—153.

⁴² J. C. Murray, dz. cyt., 58.

prawdziwej filozofii bytu, z drugiej zaś strony „niebezpieczeństwo” naszych czasów: ograniczenie się bądź to do samej fenomenologii, bądź pomieszanie fenomenologii z ontologią (metafizyką) polegające na tym, że wyjaśnienie fenomenologiczne traktuje się na sposób twierdzeń ontologicznych (metafizycznych)⁴³.

Związek pomiędzy fenomenologią a ontologią podkreśla mocno Heidegger we wstępie do *Sein und Zeit*. Według niego dobrze pojęta fenomenologia, tzn. autentycznie filozoficzna, winna być ontologiczna, podobnie jak każda ontologia, która chcąc być logosem bytu jako bytu, a nie czystą grą pojęć, winna być uprawiana fenomenologicznie⁴⁴.

To samo stanowisko zajmuje m. in. Dondeyne. Oprócz wyjaśnienia fenomenologicznego polegającego — jak to już mówiliśmy wyżej w cz. II, p. „a” — na tym, że szuka się podstaw wewnątrz doświadczenia, jako tego, co czyni je wewnętrznie możliwym, wskazuje on na konieczność wyjaśnienia „meta-fenomenologicznego”, albo metafizycznego w ścisłym tego słowa znaczeniu, ponieważ fenomenologia sama nie jest w stanie postawić nas w obecności fundamentu absolutnie ostatecznego konkretnego doświadczenia. W ten sposób — utrzymuje on — staje się zrozumiałe, że fenomenologia w ścisłym tego słowa znaczeniu odsyła poza siebie, i że redukcja fenomenologiczna dochodzi ostatecznie do pytania trans-fenomenologicznego odnoszącego się do istniejącego konkretnego w całej jego konkretności⁴⁵.

Wydaje się, że po tym, cośmy mówili na temat koncepcji refleksji filozoficznej i rozumienia doświadczenia, możemy w pełni podzielać pogląd Dondeyne’a na tego rodzaju związek pomiędzy fenomenologią a metafizyką, i że możemy tutaj mówić o klimacie fenomenologii egzystencjalnej, o ile mamy tutaj zasadniczy zwrot do fenomenu, do tego, co jest nam faktycznie i bezpośrednio dane w konkretnym doświadczeniu. I w tym też sensie możemy mówić, że analiza fenomenologiczna dochodzi w końcu do pytań metafenomenologicznych⁴⁶.

b) Kategorie wiary posiadają charakter nie tylko egzystencjalny, ekonomiczny, funkcjonalny, ale także ważność ontologiczną. Inaczej nie mogliśmy ich interpretować w kategoriach ontologicznych. Tę zaś interpretację — jak wiadomo — ustalił Sobór Nicejski, wprowadzając termin *homocousion* — współistotny — określając naturę Syna nie w kategoriach empirycznych doświadczenia, ani w kategoriach odnoszących się do jego obecności, czy też funkcji, ale w kategoriach ontologicznych, kategoriach bytu⁴⁷.

⁴³ Zob.: Ignacy Różycki, „Studia Theologica Varsaviensia”, 7 (1969) 49—103.

⁴⁴ Por. A. Dondeyne, art. cyt., 151.

⁴⁵ A. Dondeyne, art. cyt., 151.

⁴⁶ Zob. wyżej przypis 41.

⁴⁷ J. C. Murray, dz. cyt., 62.

Congar po stwierdzeniu, że „Objawienie jest ekonomiczne” wyraźnie zaznacza: „W Objawieniu ekonomicznym znajdują się twierdzenia na temat tego, kim jest Bóg i kim jest Chrystus — te mianowicie, które są konieczne, by religijny stosunek wiary i zbawienia był oparty na prawdzie. Pismo św. nie zna przeciwstawienia „dla nas” i „w sobie” (*pour nous et l'en soi*) względnie je przekracza. Przynajmniej pewne z funkcjonalistycznych wypowiedzi biblijnych stanowią wyjście ku temu co ontologiczne. Współczesny biblista żydowski Abraham Heschel napisał bardzo głębokie zdanie: 'Pismo nie jest teologią dla człowieka, lecz antropologią dla Boga'. To prawda. Biblia odsłania nam prawdę o naszej sytuacji i o więzi przymierza, jaką trzeba nawiązać z Bogiem. Niemniej do tego właśnie potrzebujemy także teologii dla człowieka... Interpretowanie wypowiedzi Pisma św. — pisze tenże teolog francuski — w kategoriach bytu jest zjawiskiem normalnym, bo takie są prawa umysłu, takimi Bóg nas stworzył i powołał do wiary. Nie można unikać pytań dotyczących bytu, bo nie można unikać myślenia o tym, czym są rzeczywistości, o których Słowo Boże coś twierdzi”⁴⁸. „Pierwsza praca interpretacji pogłębienia prostych faktów i słów pierwotnej historii ewangelicznej została wykonana już przez pierwsze pokolenie uczniów. Owoce jej znajdujemy w późniejszych pismach Nowego Testamentu a szczególnie u teologa Jana. Potem drugie czy trzecie pokolenie uczniów próbowało rozważać tajemnicę chrystologiczną i trynitarną wychodząc właśnie od formuł ekonomicznych, niedostatecznie rozpracowanych na płaszczyźnie ontologicznej. Ale tą drogą doszli oni do niezadowolających sformułowań treści ontologicznej”⁴⁹. — Św. Tomasz z Akwinu był pierwszym w historii, który przeniósł problem Boga na płaszczyznę rozumienia teologiczno-systematycznego. Posłużył się do tego rozwiniętą metafizyką przyczynowości i analogii bytu. Systematyzacja Tomasza stanowiła w ten sposób szczytową formę poprzedniej myśli patrystycznej i scholastycznej⁵⁰.

Tak więc i z tych racji: pełnego rozumienia języka Pisma św. posiadającego również ważność ontologiczną i dobrze rozumianej teologii — jak można zauważyć na podstawie powyższych krótkich rozważań — nie można pominąć wypracowania antropologii chrześcijańskiej w płaszczyźnie ontologicznej, w kategoriach bytu.

⁴⁸ W przypisie Congar zwraca uwagę, że P. Tillich przypomniał tę konieczność na użytek swoich kolegów protestantów. — Zob. art. *Chrystus w ekonomii zbawienia*, 1370—1371.

⁴⁹ J. w., 1371; por. równ.: Murray. dz. cyt., 51—61.

⁵⁰ Murray, dz. cyt., 86.

CZ. III. CHRZEŚCIJAŃSKA ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA
OD STRONY MATERIALNO-TREŚCIOWEJ.

Zagadnienia kluczowe, które winny zostać podjęte przez chrześcijańską antropologię filozoficzną, a ściślej przez chrześcijańskich myślicieli zostały przede wszystkim przedstawione we wspomnianej już Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*. Od strony teologicznej naszkicował je m. in. H. de Lubac, w cytowanej już przez nas książce. Ze swej strony zwrócimy uwagę na niektóre tylko zagadnienia, nawiązując w dużej mierze do tego, co zostało przedstawione w poprzednich dwóch częściach artykułu.

Wydaje się, że chrześcijańska antropologia filozoficzna winna najpierw ukazać w różnych aspektach transcendencję podmiotu — człowieka, a więc jego otwarcie czy „odniesienie” istotowe do boskiego „Ty”, a także coraz pełniej naświetlić właściwy sens relacji intersubiektywnych⁵¹. — E. L. Mascall uważa, że są to dwie podstawowe prawdy o człowieku, którymi myśl chrześcijańska będzie musiała się zająć i zinterpretować w konkretnych warunkach nowoczesnego świata. „Tylko utrzymanie tych dwóch prawd w równowadze może dać nam nadzieję na uniknięcie z jednej strony totalitaryzmu, ... i z drugiej strony skrajnego indywidualizmu”⁵²...

Osobno trzeba wskazać na Boga, jako na ostateczne źródło osoby ludzkiej, wychodząc od opisu struktury osobowego bytu ludzkiego i od strony jego faktycznego istnienia. Na tej drodze, uznając i podkreślając absolutną godność osoby ludzkiej — tak jak to czynią wszystkie kierunki współczesnego personalizmu — należy w sposób przekonywujący i odpowiadający na współcześnie wysuwane trudności, wykazać, „że źródłem jej jednak jest nie własny jej byt, który jest skończony, lecz jedynie sam Absolut”. Przy czym należy zwrócić uwagę, że Bóg „stwarza osobę ludzką przez akt, który uwzględnia jej godność i przez to właśnie ją warunkuje, mianowicie przez powołanie”. To zaś oznacza, że Bóg „wzywa ją, by stała się Jego 'ty' — ściślej, że On siebie samego określa jako 'Ty' dla człowieka”⁵³.

W ten sposób nastąpi konfrontacja: 1-o z dotychczasowymi filozofiami podmiotu, „które z kilkoma wyjątkami (Blondel) są a-chrześcijańskie, w tej mierze w jakiej są filozofią transcendentálną autonomicznego podmiotu”⁵⁴, 2-o, z tzw. obiektywizmem scjentyzmu nie uwzględniającym w sposób dostateczny kategorii podmiotu (i odrzucającym wszelką meta-

⁵¹ Por. cz. II, p. 1 i p. 2 ad 2.

⁵² Eric Lionel Mascall, *Teologia a przyszłość*, Warszawa 1970, 100.

⁵³ Por. *Człowiek a Bóg* (art. cyt.), 121—122.

⁵⁴ Rahner, *Teologia a antropologia*, 1544—1545.

fizyce) ⁵⁵, i 3-o, z marksizmem, uwzględniającym przede wszystkim jeden wymiar egzystencji ludzkiej, dla którego rzeczywistość historyczna konkretna, stanowi rzeczywistość ostateczną ⁵⁶.

Należy określić istotę ⁵⁷ i jedność ⁵⁸ bytu ludzkiego od strony fenomenologiczno-egzystencjalnej i od strony metafizycznej. Obie te płaszczyzny trzeba zwłaszcza tutaj wyraźnie odgraniczyć ⁵⁹. Przykładem nieporozumień na tym odcinku, wypływających właśnie z niedostrzegania różnicy pomiędzy filozofią istoty człowieka w ujęciu fenomenologicznym a doszukiwaniem się racji w płaszczyźnie metafizycznej, mogą być liczne interpretacje poglądów P. Teilhard'a de Chardin. — Podobnie przedstawia się również sprawa z problemem duchowości człowieka. Czym innym jest opis przeżycia duchowości człowieka w różnych dziedzinach jego bytu, a czym innym próby adekwatnego wytłumaczenia od strony metafizycznej. Wydaje się, że tradycyjne argumentacje za duchowością duszy ludzkiej, winny być przekształcone w tym sensie, by opierały się na opisach duchowości człowieka w płaszczyźnie fenomenologiczno-egzystencjalnej.

Szczegółnej uwagi myślicieli chrześcijańskich wymaga problem wymiaru historycznego istnienia ludzkiego, uwypuklony w naszych czasach przez filozofię egzystencjalistyczną ⁶⁰. Kwestią najbardziej podstawową jest tutaj pytanie, jak głęboko sięga w nas charakter historyczności?

⁵⁵ Por. L. Leahy, *L'inéluctable Absolu*, 111—113.

⁵⁶ Zob. Adam Schaff, *Historia i Prawda*, Warszawa 1970; por. równ. L. Leahy, dz. cyt., 104.

⁵⁷ „Definicja człowieka — stwierdza Joseph Möller — jako *animal rationale* stała się problematyczna. Nie dlatego, jakoby była niesłuszna. Definicję tę można obronić. Jednakże i wówczas trzeba będzie przyznać, iż uwzględnia ona tylko niektóre, mianowicie podstawowe, czynniki konstytutywne bytu ludzkiego, a sama — o czym nie należałoby zapominać — stanowi pewien problem, który wymaga refleksji. Albowiem określenie *animal rationale* nie rozwiązuje kwestii, jak dalece oba elementy konstytutywne bytu ludzkiego — *animalitas* i *rationalitas* — są właściwie w stanie stworzyć jedność w konkretnym człowieku”. Tenże sam dodaje: „Może dziś nadszedł czas, by zarzucić myśl o wyczerpującej definicji człowieka”, *Człowiek w świecie*, Paris 1969, 11—12.

⁵⁸ „Jedno pozostaje pewne: dualistyczny pogląd na człowieka nie może odpowiadać prawdzie; człowiek stanowi przede wszystkim jedność. Nie znaczy to, że nie wolno nam mówić o różnych elementach konstytutywnych bytu ludzkiego. Nie znaczy to też, że nie musimy już rozróżniać zasadniczo tego, co duchowe i co materialne. Jednakże wzrok nasz kieruje się obecnie w stronę człowieka, który żyje na tym świecie i dostrzega jedność, która właśnie jako jedność (będziemy w takim wypadku mówić o osobie ludzkiej) przewyższa to, co jedynie materialne, i to, co jedynie biologiczne. Czy filozofia współczesna może nam w tym wszystkim służyć nadal pomocą?”, J. w., 12.

⁵⁹ Przetłumaczona na język polski książka C. A. van Peursena pt. *Antropologia filozoficzna. Zarys problematyki*, Warszawa 1971 gubi w samym podtytule właściwy charakter rozważań Autora: chodzi bowiem o wprowadzenie do fenomenologicznej antropologii, która nie zawiera z natury rzeczy całej problematyki filozoficznej. Tytuł oryginału brzmi: *Lichaam-Ziel-Geest. Inleiding tot een fenomenologische Anthropologie*.

⁶⁰ A. Dondeyne, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Louvain 1961, 17 n.; szczególnie zaś: 33, 43, 45.

Wiążą się z tą kwestią inne, równie zasadnicze pytania: Jaki jest ostateczny sens istnienia ludzkiego? Na czym polega istota prawdy? ⁶¹ Czy człowiek jest miarą wszystkich rzeczy? Czy też, jak twierdził św. Tomasz, *veritas supra ens fundatur*.

W opisie bytu ludzkiego od strony fenomenologiczno-egzystencjalnej należy zwrócić uwagę na byt ludzki jako bycie-w-świecie ⁶² i na wszystkie możliwe implikacje, jakie można wyprowadzić z tego rodzaju określenia człowieka.

Problemy wolności i nieśmiertelności człowieka są problemami filozoficznymi od wieków. W stosunku jednak do tych zagadnień rodzą się na skutek nowych zakwestionowań pytania, które do tej pory nie były stawiane. Tytułem przykładu wymienimy poglądy egzystencjalizmu reprezentowane przez Sartre'a na temat wolności człowieka i heideggerowskie zapatrywanie na życie, którego integralną część stanowi tendencja ku śmierci, albo ściślej się wyrażając, ujęcie *Dasein* jako bytowania ku śmierci. Stąd znaczenie m. in. prób podjęcia takich tematów jak śmierć i nieśmiertelność przez Josefa Piepera, gdzie stara się on „dokonać rzeczowego naświetlenia, uwyrażnienia i wyjaśnienia tego, co ostatecznie się zdarza, kiedy umiera człowiek” ⁶³.

Wyliczenie najważniejszych zagadnień, które winny być podjęte przez chrześcijańskich myślicieli — jak to zresztą zostało wyżej zaznaczone — nie jest pełne. Same też wymienione zagadnienia zostały tylko zasygnalizowane. Uczynić więcej nie sposób w ramach artykułu będącego poszerzoną wersją referatu. Nie to zresztą było jego celem. Chodzi o pewne akcenty w tematyce antropologicznej i wprowadzenie do szerszej dyskusji.

⁶¹ Ten związek pomiędzy wymiarem historycznym człowieka i pojęciem prawdy uwidacznia w samym tytule wyżej cytowanej pracy *Historia i Prawda*, Adam Schaff. — W duchu marksizmu sprowadza on rzeczywistość bytu ludzkiego i jego poznanie do wymiaru historycznego: „Poznanie jest więc nieskończonym procesem, ale procesem kumulującym cząstkowe prawdy, które ludzkość osiąga na poszczególnych etapach swego historycznego rozwoju: rozszerzając, zwężając, przewyższając te cząstkowe prawdy, ale zawsze się na nich opierając i przyjmując je za punkt wyjściowy dalszego rozwoju” (96).

⁶² „La conscience humaine est essentiellement et originairement (...) ouverture sur l'autre-que-la-conscience: 'sujet voué au monde' dira Merleau-Ponty, 'appel d'être', dira Sartre”. — 'Le mérite de la philosophie nouvelle, nous dit Merleau-Ponty, est justement de chercher dans la notion d'existence le moyen de la penser', car 'l'existence au sens moderne, c'est le mouvement par lequel l'homme est au monde, s'engage dans une situation physique et sociale qui devient son point de vue sur le monde'” (*Sens et Non-sens*, 143), A. Dondeyne, *Foi chrétienne...*, 18; 23. — Podobnie patrzy na egzystencję jako na bycie-w-świecie (*das In-der-Welt-sein*) M. Heidegger. — Por. J. Möller, *Człowiek w świecie*, 24—25.

⁶³ Josef Pieper, *Śmierć i nieśmiertelność*, Paris 1970, 11.

R É S U M É

THÉOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE
(ASPECT PHILOSOPHIQUE)

L'article prend en considération la perspective de la chrétienne anthropologie philosophique qui se rapporte à la doctrine du Vatican II et engage un dialogue avec la pensée contemporaine. Comme tel, il n'est qu'une introduction à la discussion. Il est composé de trois parties:

I. Principes: 1. *Magisterium Ecclesiae* exprime la foi du peuple de Dieu. Il est, en conséquence, le point du départ pour des théories systématisées. — 2. La théologie implique la philosophie. — 3. Vatican II dans la *Gaudium et Spes* esquisse à grands traits l'anthropologie chrétienne. Mais, cela postule de l'élaborer comme une théorie systématisée.

II. Théologie et anthropologie: 1. L'entente de l'homme s'effectue aujourd'hui surtout dans la cathégorie du sujet. Par conséquent, c'est à cette cathégorie que doit se rapporter la théologie contemporaine. Elle doit surtout prendre en considération les conditions anthropologiques du phénomène religieux. 2. La chrétienne anthropologie philosophique doit se caractériser avant tout par deux traits: a) En s'inspirant de la Révélation, elle en dégage l'intrastructure rationnelle de l'être humain; b) Elle est ouverte à un accomplissement par la vision surnaturelle de l'homme. — 3. La chrétienne anthropologie philosophique (utile pour la théologie) doit être élaborée en sens phénoménologique et existentielle et prolongée en direction métaphisique.

III. La chrétienne anthropologie philosophique du point de vue de son contenu. Les problèmes capitaux qui doivent être soulevés par la chrétienne anthropologie philosophique, ont été exposés avant tout dans la *Gaudium et Spes*. De sa part, l'Auteur attire notre attention sur quelques questions seulement. D'après lui, la chrétienne anthropologie philosophique doit indiquer d'abord, dans les aspects différents, une transcendance du sujet, notamment son ouverture, ou son „rapport” à l'Absolu (le sens dernier de l'homme), et puis, elle doit indiquer Dieu comme une source dernière de la personne humaine et des relations intersubjectives.

Il faut déterminer l'essence et l'unité de l'être humain de la part phénoménologique et existentielle qui demande une explication métaphisique. Dans la description de l'être humain du point de vue phénoménologique et existentielle, il faut prendre en considération l'être humain comme l'existence dans le monde (l'existence incarnée), l'être humain comme une réalité historique, le problème de la liberté humaine, le problème de la mort, une orientation de l'être humain comme une personne vers „toi”.