

eschatologii teraźniejszej, wyczuwalnej w czwartej Ewangelii³⁶, doprecyzowanie posiadanej już życia wiecznego przewidziane jest w przyszłości, pozostaje więc ten sam moment oczekiwania, co u Pawła. Ponieważ człowiek żyje na ziemi jako jedna całość psychofizyczna, jego przyszłość eschatologiczna nie może uwzględniać jednej jej strony czysto duchowej; zresztą antycypuje ją w życiu ziemskim i ciałem i duchem. Ciało, choć przypomina człowiekowi o jego stworzonym i doczesnym charakterze, podatne jest w pełni na uduchowienie eschatologiczne, które nie oznacza jednak utraty jego charakteru cielesności. Dalsze uzasadnienie tego procesu nie jest możliwe w ramach wyłącznie antropologicznych. Odnośne próby podejmowane przez współczesną teologię trudno określić jako przekonujące³⁷. Proces zmartwychwstania ciała tak w sensie indywidualnym jak zbiorowym wymaga zapewne dalszego uzasadnienia chrystologicznego. Nie chodzi tu o to, czy prawozorem wypowiedzi pawłowicz 1 Kor 15 i 2 Kor 5 było uwielbione ciało Chrystusa, jakże widział na drodze do Damasku³⁸, ale o zasadniczą prawdę teologiczną Chrystusa, który zmartwychwstał jako pierwszy spośród umarłych (1 Kor 15,20); za nim pójdą wszyscy wierzący w niego. Być może zakrojona na wielką skalę w teologii współczesnej dyskusja na temat zmartwychwstania Chrystusa i zmartwychwstania w ogólności, rzuci nowe światło na uwarunkowania antropologiczne lub lepiej antropologiczno-teologiczne tego przedmiotu nadziei chrześcijańskiej³⁹. Wiele ważnych tez teologicznych osiągało dojrzałość i pełne uzasadnienie wśród ścierających się zdań skrajnych albo nawet błędnych.⁴⁰

Przeprowadzony przegląd zagadnień antropologicznych nie zamierzał przekraczać ram hermeneutycznych antropologii biblijnej, dlatego daleki jest od uwzględnienia wszystkich aktualnych dziś tematów. Zawiera on raczej materiał do konstruktywnej dyskusji niż gotowe rozwiązania, których kierunek jedynie sugeruje. Przede wszystkim chciałby dać teologii założenia biblijne, wypowiedziane formalnie lub przyjmowane jako oczywiste i tym przyczynić się do pełniejszego zrozumienia zbawczego dialogu między Bogiem a człowiekiem.

³⁶ Por. szczególnie J. Blanka, *Krisis*, Freiburg i. Br. 1964.

³⁷ Por. np. M. Carrez, *Mit was für einem Leibe stehen die Toten auf?* Concilium 6 (1970) s. 713—718. Inne artykuły na ten temat zawiera polska wersja Concilium 6—10 (1970) s. 222—243.

³⁸ M. Carrez, art. cyt. s. 716n.

³⁹ Por. R. Schackenburg, *Zur Aussageweise „Jesus ist (von den Toten) auferstanden“*, Bibl. Zeitschr. NF 13 (1969) s. 1—17.

⁴⁰ Wiele kontrowersji wywołuje szczególnie monografia X. Léon-Dufoura *Résurrection de Jésus et message paschal*, Paris 1971 — por. K. Sokołowski, RBL 25 (1972) s. 219—229.

MIECZYŚLAW GOGACZ

FILOZOFIA CZŁOWIEKA WOBEC TEOLOGII

Treść: Wstęp; I. Język teologii; II. Metody teologii; III. Aktualna wartość tomizmu; IV. Filozofia a teologia; Zakończenie.

WSTĘP

W podpisany przez kard. G. M. Goronne liście Kongregacji Wychowania Katolickiego do biskupów, z dnia 20 stycznia 1972, czytamy, że „mależy popierać, zachowując szacunek dla każdej dyscypliny, dialog między wykładawcami filozofii i teologii, tak żeby te dwie dziedziny wiedzy pozostawały w harmonii zgodnie z wymogiem owocnej współpracy interdyscyplinarnej”¹. Dialog zalecany przez Kongregację Wychowania Katolickiego właśnie spełnia się w tej sesji.

List Kongregacji pozwala pominąć sprawę uzasadnienia takiego dialogu, skoro wprowadza wprost w tematykę interdyscyplinarnej współpracy. Dowiadujemy się z listu, że „nawet najdrobniejsze słowo Nowego Testamentu zakłada ... podstawowe pojęcia filozoficzne”². Są to takie pojęcia, jak pojęcie Boga, stwarzania, Opatrzności, człowieka jako osoby, wolności, odpowiedzialności. Nie wyjaśniając tych pojęć, marazmy się na to, że „egzegeza, historia ... zawierają ... w swych podstawach ukryte rozstrzygnięcia filozoficzne”³.

Nadmienimy, że list Kongregacji w swym zakończeniu zachęca do korzystania z filozofii Tomasa z Akwinu. Może to znaczyć, że w tej filozofii należy szukać wyjaśnienia terminów filozoficznych, którymi postuguje się teolog.

Jeżeli w świetle listu dialog między teologią i filozofią nie ulega

¹ List, s. 161. Tekst listu Kongregacji Wychowania Katolickiego do biskupów cytuję w przekładzie polskim według wersji opublikowanej w miesięczniku *Życie i myśl* 22 (1972) z. 9, s. 155—163.

² List, s. 159.

³ List, s. 160.

wątpliwości, to podejmijmy wskazaną przez list i merytorycznie niezmiernie ważną sprawę języka teologii, a przy okazji sprawę metody teologii zastanawiając się także nad użytecznością w tych kwestiach odpowiedzi tomizmu.

I. JĘZYK TEOLOGII

Od teologów wiemy, że Pismo św. podaje prawdę objawioną w postaci symbolu, obrazu, metafory. Teolog ustala treść religijną tego symbolu, obrazu i metafory, a zarazem wyklada ją w języku swych czasów. Aby uczynić tę treść czymś zrozumiałym w jakichkolwiek czasach, teolog musi posłużyć się określonym, sprecyzowanym językiem, którym jest zawsze język filozoficzny, jeżeli oznacza realną rzeczywistość. Teolog posługuje się tym językiem, jeżeli wykładając myśl objawioną używa choćby tych terminów, które wymienia list Kongregacji Wychowania Katolickiego.

Mówiąc to, iż teolog posługuje się językiem filozoficznym, mamy na myśli najpierw ten fakt, że teolog nie może dowolnie tych pojęć definiować. Znaczy to, że nie może używać pojęć filozoficznych w taki sposób, iż np. pojęcie Boga bierze z filozofii *Awicenny*, pojęcie stwarzania od *Augustyna*, pojęcie człowieka od *Arystotelesa*, a pojęcie wolności od *Sartre'a*. Jeżeli bowiem dla *Sartre'a* cały człowiek jest zespołem przeżyć odnoszących się tylko do siebie, to stanowi absolutnie niezależną całość, niczemu nie podporządkowaną, wyrażającą się w substancjalnie pojętej wolności. Z takim pojęciem wolności pozostaje w całkowitej kolizji *arystotelesowskie* pojęcie człowieka, czy *awiceniańskie* pojęcie Boga, a sprawa stwarzania w ogóle nie jest aktualna.

Twierdząc więc, że teolog posługuje się językiem filozoficznym i że musi się nim posługiwać, mamy na myśli z kolei to, że pojęcia filozoficzne znaczą coś i oznaczają tylko w danym systemie filozoficznym. Aby w ogóle cokolwiek wyjaśniali, muszą być wzięte z całym systemem, który jest racją ich zrozumiałości. Gdy np. posłużymy się *arystotelesowskim* pojęciem wolności, to musimy także od *Arystotelesa* wziąć pojęcie człowieka. I z kolei *awiceniańskie* pojęcie Boga znaczy i oznacza zupełnie co innego niż to samo pojęcie w filozofii np. *Tomasza z Akwinu*. Dla *Awicenny* Bóg jest pierwszy w szeregu koniecznej emanacji istot, dla *Tomasza* Bóg jest samodzielnym istnieniem, które nie wchodzi w ontyczną kompozycję z bytami przygodnymi.

Teolog, podobnie jak filozof, musi mówić językiem filozoficznym jednego systemu. Ewentualnie może zmieniać te języki, nigdy jed-

nak nie może ich łączyć w jedną całość. Dany język filozoficzny jest bowiem znakiem spójnego obrazu świata, tak oto rozumianych bytów, które w innym języku filozoficznym są inaczej rozumiane i określone. Ten postulat jednego języka filozoficznego jest postulatem tłumaczenia prawdy objawionej w spójnym obrazie jednolicie odczytanego świata.

Warunkiem zrozumiałości informacji zarówno teologicznej, jak i filozoficznej, jest więc nie tyle sam język, jako system pojęć, ile raczej wyrażony w tym języku filozoficzny obraz świata. Zmiana języka jest także bardzo częstą zmianą tego obrazu, to znaczy zmianą rozumienia rzeczywistości.

II. METODY TEOLOGII

Aby ustalić metody badawcze teologii, aby je wykręcić i wybrać spośród wielu możliwych sposobów analizy, musimy rozstrzygnąć dwie sprawy. 1) Czym zajmuje się teolog jako teolog? Przedmiot bowiem wyznacza sposób poznania go i wyrażenia w zgodnej z nim informacji. 2) Jak dziś pracują teologowie?

1. Przedmiot teologii

Jeżeli — najogólniej mówiąc — teolog interesuje się dziejami zbawienia, objawiającymi się w czasie i historii, a tym samym w doświadczeniu chrześcijańskim, to teologia jest aksjologicznym rozwiązaniem relacji między bytami.

Mówiąc językiem filozoficznym, dzieje zbawienia nie są przecież samodzielnym bytem, lecz relacją zachodzącą między Bogiem i człowiekiem, który rozwija się w czasie i historii, w danej kulturze i języku. Teolog nie bada tej relacji jako relacji, to znaczy nie ustala jej sposobu bytowania. Nie wykrywa i nie omawia także Boga jako bytu, ani nie ustala ontycznego charakteru człowieka. To wszystko musi przejąć z danej, wybranej przez siebie filozofii. Relacja zbawienia, zachodząca między Bogiem i człowiekiem, jest skutkiem miłości, ofiarowanej przez Boga człowiekowi i jest, przyjęciem tej miłości, a zarazem wraz z nią skierowaniem miłości człowieka do Boga. Jest więc specyficzną wartością ludzkiego życia, faktyczną relacją wykrywaną w aksjologicznej sferze rozważań. Z tego względu teologia jest właśnie aksjologicznym rozważaniem relacji między bytami, między Bogiem i człowiekiem. Samą relację rozważa filozofia. Jej wartość rozważa teologia, ponieważ jest to wartość objawiona. Sama wartość nie jest bytem, jest kwalifikacją relacji między bytami. Tę kwalifikację wyznaczają byty, między którymi zachodzi relacja.

Takie rozumienie teologii sprawdza się w tym, co można by nazwać praktyką teologiczną. Chodzi tu o pytanie, jak dziś pracują teologowie?

2. Praktyka teologiczna

a) Odrzucenie filozofii

H. de Lubac w swoich znanych książkach akcentuje to, że teologia oczyszcza się wyrzucając na brzeg, jak rzeka, ły filozofii. Z jednej strony może to oznaczać słuszne sprecyzowanie przedmiotu teologii, którym nie jest rozstrzygnięcie np. istnienia Boga i jego natury jako bytu. Teologia nie to śledzi w świecie. Rozważa dzieje zbawienia, faktyczne, realne, sakramentalne uobecnianie się Boga w osobie ludzkiej i to niezwykle ze strony Boga zaofiarowanie człowiekowi miłości w sensie faktu, którym jest Chrystus. Z drugiej strony to pozbywanie się filozofii może oznaczać u de Lubaca odejście w ogóle od filozofii, zrezygnowanie z jej rozstrzygnięć i z jej języka, a głównie z tego, co wypracowali teologowie i filozofowie średniowiecza. De Lubac zaleca bowiem słuszny skądinąd powrót do źródeł, który polega u niego na podjęciu lektury tekstów Ojców Kościoła. Zauważmy jednak, że porzucając średniowieczne analizy i tomizm, teolog czytający tylko teksty Ojców przejmując ich neoplatonizm. Książki de Lubaca świadczą o tym, że operuje pojęciami neoplatonickimi, np. problemem obrazu Boga w duszy, obrazu tylko wyrażonego w refleksji naukowej.

Wróćmy do tej myśli, że teolog nie może uciec od filozofii, gdyż żaden człowiek — pod groźbą pomieszenia sensów — nie może uciec od swartego, spójnego ujęcia rzeczywistości i wyrażonego w uporządkowanym języku, który dlatego jest filozoficzny, że utrwała rozumienie świata jako bytu. Teolog uciekający od danej filozofii przejmując inną. Porzucając tomizm wpada po prostu np. w neoplatonizm. Jeżeli teolog pozbywa się jakiegokolwiek filozofii, stosuje wtedy to, o czym pisze kard. Garonne, a mianowicie „ukryte rozstrzygnięcia filozoficzne”. Znaczy to, że dowolnie ustala sens przyjmowanych terminów i czyni swoją informację raczej czymś niezrozumiałym.

Wydaje się, że de Lubac nie ma jasnego obrazu przedmiotu teologii. Wyczuwa, że teolog jako teolog nie uprawia filozofii. De Lubac stara się tę filozofię usunąć, lecz przyjmuje inną filozofię, w tym wypadku neoplatonizm Ojców. Świadczy o tym wspomniana teoria obrazu Boga w duszy ludzkiej. De Lubac w dalszym ciągu analizuje problemów ściśle filozoficznych uważa za teologię.

b) Hermeneutyka

Poważniejszym sposobem odróżnienia filozofii od teologii jest współczesna hermeneutyka.

Rozważmy przez chwilę sposób postępowania hermeneutycznego na przykładzie teorii hermeneutyki jednego z największych jej teoretyków, w tym wypadku Kerényi.

Tłumacząc zagadnienie rozumienia tekstu Kerényi wyróżnia przekład pierwszy i przekład drugi.

Przekład pierwszy polega na dwóch zabiegach hermeneutycznych: 1) Treść tekstu, napisanego w danym języku, należy wyrazić w języku czytelnika. Jest to więc filologiczny przekład z języka na język, „przyjęcie do kontekstu słów, które sami sobie mówimy”⁴. 2) Należy sprawdzić, czy wyrażona w języku tłumacza treść tekstu jest zgodna z myślą oryginału. Sposobem sprawdzenia jest odczytanie oryginału w jego kontekście kulturowym. Trzeba poznać stylizację czasów, w których tekst powstał, sztukę, historię, instytucje, cywilizację i w ich kontekście odczytywać tekst. Uświadomiamy sobie jednak, że znajomość tych dziedzin kultury nie wyjaśnia do końca treści tekstu. To prowadzi nas do tak zwanego drugiego przekładu.

Przekład drugi jest właściwym zrozumieniem tekstu przez odniesienie go nie do poszczególnych dziedzin kultury, lecz do całej kultury jako wypadkowej dziedzin, które wyznaczają tę kulturę.

Ta droga prowadzi do przekładu doskonałego, który jest pełnym przyswojeniem sobie treści tekstu poprzez porównanie jej z założeniami dzisiejszej kultury. Takie porównywanie dwu kultur, założeń i źródeł myślenia u autora tekstu i u tłumacza, stanowi krąg hermeneutyczny, przenikanie się odpowiedzi tekstu z pytaniami tłumacza.

Pytania te i odczytanie w tekście odpowiedzi nie są jednak subiektywizmem. Kerényi zwraca uwagę, że tekst jest swoiście profetyczny i z tego względu zawiera treści, o które dzisiaj pytamy. Tekst bowiem, a chodzi w hermeneutyce o teksty wybitne, jest utworem konsekwencji tych dziedzin, które wyznaczały kulturę czasów autora tekstu. W samych dziejach konsekwencje danej kultury zjawiają się później i stanowią aktualne myślenie ludzi danych czasów. Stawiając tekstowi pytania na miarę kultury tych czasów otrzymujemy odpowiedź, ponieważ zawiera się ona w tekście, w którym konsekwencje, rozciągające się w czasie, autor tekstu już wcześniej ujął i utrwalił, swoiście wydobywając „przyszłość z obecnej swojej szczególnej sytuacji”⁵.

Zauważmy teraz, że teolog posługując się hermeneutyką odczytuje tekst w sferze znaczeń i w uwarunkowaniach kulturowych. Ustala

⁴ K. Kerényi, *Pochodzenie i zastosowanie hermeneutyki w kontekstach religijnej antycznej*, tłum. M. Kurecka, Poesja 9 (1967) s. 92.

⁵ K. Kerényi, s. 96.

bowiem głównie to, jak rozumiano w danych czasach prawdy objawione. Metodami hermeneutycznymi tylko tyle potrafi ustalić.

Przy pomocy pytania: jak dziś pracują teologowie, dochodzimy — na podstawie przykładu de Lubaca i hermeneutyki — do następujących wniosków.

1° Teologia w swoim obszarze metodologicznym jest wciąż jeszcze mieszaniną różnych nauk, głównie filologii, filozofii i historii kultury.

2° Słusznie uwalniając się od filozofii w zakresie swego przedmiotu badań teologia bardzo często tylko wymienia jedną filozofię na drugą. Porzucając np. filozofię tomistyczną przejmuje najczęściej albo neoplatonizm (H. de Lubac), albo egzystencjalizm Heideggera (K. Rahner).

Ta wymiana problematyki, a głównie filozofii, ma na celu uwolnienie teologii od analiz ściśle filozoficznych, takich jak ustalanie np. kim jest osoba ludzka jako osoba, kim jest Bóg jako byt itp. Próby te nie udają się w pełni, gdyż teologowie nie zawsze dokładnie widzą przedmiot swych analiz. Wyczuwając, że teologia nie jest filozofią, zaczynają badać nie same byty, lecz relacje między człowiekiem i Bogiem. Relacje te badają jednak znowu w sposób filozoficzny (np. K. Rahner, a w Polsce M. Jaworski). Aksjologię tych relacji traktują bowiem jako konstytuowanie się osoby ludzkiej w jej bytowaniu.

3° Związanie teologii z filologią i historią kultury umożliwia hermeneutykę, która służy do odczytywania tego, jak w danych czasach rozumiano prawdy objawione. Teologia posługująca się hermeneutyką, a dokładniej mówiąc teologia jako hermeneutyka jest wobec teologów analizą przede wszystkim funkcjonalistyczną, czyli ustalającą odniesienie jednego bytu do drugiego.

Pontieważ w tym odniesieniu np. człowieka do Boga autorem odniesienia jest Bóg, który zbawia człowieka, teolog tłumaczy to, kim jest człowiek jako zbawiony omawiając przede wszystkim Boga. Jest to słuszne i jest zarazem platońskim modelem opisu.

Właśnie Platon tłumaczył, czym są odbitki, mówił o ideach. Teolog analizujący relację człowieka do Boga mówi głównie o Bogu, który sprawnie tę relację. A pontieważ teolog słusznie nie chce uprawiać filozofii, wobec tego nie sięgając do jej odpowiedzi widzi człowieka jako wyłączenie relację do Boga. Taka przecieć jest odpowiedź Rahnera i Jaworskiego.⁶ Stwierdzając jednak, że człowiek stanowi

⁶ Krótkie omówienie relacjonistycznej teorii człowieka u K. Rahnera por. w artykule: M. Gogacz, *Problem teorii osoby*, *Studia Philosophiae Christianae* 7 (1971) z. 2, s. 56—58. Stanowisko M. Jaworskiego o por. w jego artykule *Człowiek a Bóg w Logos i ethos*, *Logos* 1971, s. 115—128.

relacja do Boga, teolog zamienił tezę teologiczną w odpowiedź zarazem filozoficzną, czego filozof nie może zaakceptować, gdyż nie może się zgodzić, że człowieka stanowi przypadłość. Dla filozofa relacje są przypadłościami podmiotu i nie są z tym podmiotem identyczne.

Niedokładnością opisu platońskiego jest ułożenie relacji z istotą danego podmiotu oraz potraktowanie aksjologii tych relacji jako konstytuowania się osoby ludzkiej. W sumie jest to w dalszym ciągu ułożenie teologii z filozofią bardzo wyraźne u de Lubaca, mniej wyraźne u Rahnera i Jaworskiego.

Wyjściem z tych niedokładności i trudności musi być dokładne określenie przedmiotu badań teologicznych oraz ustalenie związku teologii z filozofią. Teologia nie jest filozofią, ani filozofia nie jest teologią. Filozofia ustala, czym są dane byty jako istniejące. Ustala też, czym są, jako byty, te wiążące je relacje. Teologia już tylko aksjologicznie rozważa relacje między bytami, między człowiekiem i Bogiem.

Znaczy to bliżej, że teolog od filozofii przejmuje informację na temat, kim jest Bóg jak byt istniejący i kim jest człowiek. I przedstawiając tę informację tylko powtarza ujęcie filozoficzne lub jest w danym momencie filozofem. Mówi językiem filozofii i oznacza tym językiem dane byty. Nawet gdy określa relację między człowiekiem i Bogiem, relację jako swoistą rzeczywistość, jest w dalszym ciągu filozofem. Z chwilą, gdy w tej relacji ujmuje wartość zbawienia człowieka i gdy tę wartość omawia jako realizowanie się miłości Boga względem nas, tej miłości, o której wie z Objawienia, jest teologiem, gdyż teologia ujmuje objawione aspekty powiązań między bytami, aspekty nie dające się wykryć metodami filozoficznymi. Dzieje ludzkie i doświadczenie chrześcijańskie te aspekty ujawniają, te aspekty, które dostarczamy, gdy uwzględnimy informację objawioną. To uwzględnienie w naszym patrzaniu na rzeczywistość informacji objawionej jest konsekwencją wiary religijnej.⁷

⁷ Przedstawione tu ujęcie związku między teologią i filozofią jest próbą propozycji przezwyciężenia w teologii opisu platońskiego. Należy doprecyzować tu stanowisko, opublikowane w artykule, który jest polemiką z ks. L. Kucem (*Zagadnienie wspólnoty*, *Studia Theologica Varsoviensia* 10 (1927) z. 2, s. 291—305). Przyjmowałem tam pogląd, że pontieważ człowiek jako zbawiony całe swoje życie religijne zawdzięcza Bogu, teolog omawiając człowieka musi przede wszystkim mówić o Bogu. Obecnie sądzę, że ten platoński model opisu zachodzi wtedy, gdy teolog filozoficznie ujmuje relację człowieka do Boga sądząc, że jest to ujęcie teologiczne. Z tego właśnie względu model ten stwierdzamy w pracach Rahnera, czy Jaworskiego. Gdy teolog pozostawia filozofii wy tłumaczenie Boga jako bytu oraz człowieka jako bytu, a sam rozważa aksjologię tej relacji, może

Relacje między człowiekiem i Bogiem faktycznie zachodzą i są bytami przypadłościowymi. Relacje sprawcze między człowiekiem jako bytem i między Bogiem jako przyczyną sprawczą wykrywa filozof, o relacjach osobowych człowieka z Bogiem wie tylko teolog dzięki Objawieniu. Religia jest wobec tego zespołem realnych relacji osobowych między człowiekiem i Bogiem. Że tak jest, wie jednak tylko teolog. Filozof wie natomiast, że skoro istnieją byty przygodne, to istnieje także realna przyczyna sprawcza ich istnienia. Nie wie jednak, jako filozof, że przyczyna sprawcza darzy te byty miłością i że przyjaźni się z człowiekiem. Nie wie, gdy uprawia filozofię realistyczną w wersji tomizmu. To tylko neoplatonskie filozofie, a najwyraźniej chyba Awicenna, twierdzą, mieszając ujęcie filozoficzne z teologicznym, że Bóg jest miłością.

Filozof tomista wie tylko, że Bóg jako samoistne istnienie jest realnym bytem, że człowiek jest bytem realnym i że także realne są relacje. Teolog, rozważający religię jako zespół realnych relacji osobowych między człowiekiem i Bogiem, wintem więc posługiwać się taką filozofią w tłumaczeniu tych relacji, która jest faktycznie filozofią rzeczywistości i zapewnia ujęcie bytu jako istniejącego.

Ten postulat doprowadza właśnie do tomizmu, ku któremu kard. Garronne kieruje uwagę filozofów i teologów.

III. AKTUALNA WARTOŚĆ TOMIZMU

Zauważmy najpierw, że historyk filozofii, który przez filozofię rozumie poszukiwanie w rzeczywistości realnych danych, czyniących rzeczywistość rzeczywistością, wie doskonale, iż zachęcenie do studiowania tomizmu jest propozycją podjęcia właśnie filozofii rzeczywistości. Śledząc rozwój i przekształcanie się ujęć filozoficznych nie trudno wykazać, że w naszym kręgu kulturowym filozofia, zapoczątkowana przez *Permendes* i Platona, dotoczyła w większym stopniu pojęć niż realnych, otaczających nas rzeczy. Plotyn, formułując neoplatonizm, kontynuował ten aspekt. Św. Augustyn, św. Anselm usitowali z porządku pojęć przedrzeć się do realnie istniejących bytów. *Kartezjusz* pracował podobnie, a *Hegel* już same pojęcie uznał za tworzywo ewolucyjne rozwijającego się wszechświata. Arystoteles umiał nie pomylić pojęć i realnego bytu, lecz zdołał ująć w nim jego ukwalifikowania wyłącznie treściowe. Awicenna dostrzegł, że filozof winien badać rzeczywistość od strony jej

wtedy mówić o człowieku w perspektywie nadprzyrodzonej szansy, którą jest dla niego miłość ze strony Boga, wprowadzająca w wewnętrzne życie Trójcy Świętej.

realnego istnienia. Metodę takich badań wypracował dopiero Tomasz z Akwinu. Jego filozofia, realizująca tę metodę, jest ujęciem rzeczywistości w tym, co ją naprawdę czyni rzeczywistością. I tylko ta filozofia jest w dziejach jedyną propozycją realistycznej filozofii istnienia. Nieobecna w wiodącej myśli europejskiej od XIII do XX wieku filozofia tomistyczna dopiero w naszych czasach zapewniła analizę realnych danych ontycznych, czyniących byt danym bytem. Pojawia się obok zadomowionych od dawna w kulturze murtów teoriopoznawczych, lingwistycznych, scjentyistycznych, strukturalistycznych, hermeneutycznych, których przedmiotem uwagi wbrew pozorom nie jest realna rzeczywistość, lecz tylko funkcjonowanie rzeczy i ich pojęciowych ujęć.

Badając rzeczywistość, jako zespół bytów, filozof, umiejący zdystansować nieprecyzyjne ujęcia monistyczne i dualistyczne, rozpozna je — dzięki pluralizmowi i metodzie analizy istnienia — wśród zmiennych bytów jeden, inaczej zbudowany, samoistny akt istnienia, tłumaczący sensowną budowę ontyczną realnych rzeczy. Inaczej mówiąc, filozofia rzeczywistości wykrywa i uzasadnia realne istnienie Boga.

Filozofii istnienia nie można uprawiać metodami nauk przyrodniczych, które badają tylko zjawiskowe aspekty rzeczy. Poszukiwanie w tych aspektach wyjaśnień najgłębszych, pierwszych i ostatecznych, jest metodologicznym nieporozumieniem i negacją filozofii klasycznej. Stanowi filozofię pozytywistyczną, z której wyrósł neopozytywizm, spychający filozoficzne pytania o rzeczywistość w dziedzinę ujęć pozanaukowych i irracjonalnych.

Odrębność filozoficznej analizy rzeczy wyraża się w pytaniu o istnienie jej jako bytu. Opisując to istnienie filozof wykrywa jego realną przyczynę sprawczą, obecną w rzeczywistości, skoro istnieją w niej niesamoistne rzeczy.

Zauważmy z kolei, że aby więc mówić o istniejącej rzeczywistości i o Bogu, który dla filozofa jest samoistnym istnieniem, teolog musi sięgać po filozofię rzeczywistości istniejącej. Taką filozofią jest w dziejach kultury tylko filozofia Tomasa z Akwinu. Jej odpowiedzi pozwolą minąć ujęcia platońskie i neoplatonskie, w ogóle funkcjonalistyczne, sprowadzające się do filozofii kultury. Pozwolą także minąć ujęcia arystotelesowskie.

Tomizm bowiem zasadniczo różni się od arystotelizmu.

Arystoteles zaproponował analizę treści, znajdujących się wewnątrz rzeczy i tę rzecz stanowiących. Treści te rozumiał, jako właśnie właściwe danemu bytowi. Ze względu na to nazywał je formą, którą ogranicza, umniejsza — przez tę formę aktualizowana w niej

— materia. Treści te Arystoteles rozumiał jako realne, to znaczy bycie treścią utożsamiał z jej istnieniem.

Tomasz dostrzegł, że treści bytu są czymś innym niż ich istnienie. Analizował więc rzeczy jako te oto konkretne byty realnie istniejące. Treści nazwał istotą, a powód ich realności nazwał istnieniem, które rozumiał jako akt, współkomponujący z tymi treściami realny byt przygodny. Każdy bowiem byt, ukonstytuowany z istnienia i istoty, jest ograniczoną strukturą ontyczną, przygodną, wskazującą na samostny byt, który jest przyczyną sprawczą istnienia niesamoistnych bytów przygodnych.

Zauważmy jednak, że posłużenie się tomizmem w teologii może być zewnętrzne i wewnętrzne.

IV. FILOZOFIA A TEOLOGIA

1. Zewnętrzne posłużenie się przez teologa filozofią

Propozycja korzystania w teologii z ujęć filozoficznych jest następująca:

1) Teolog nie miesza filozofii z teologią w taki sposób, że analizę teologiczną uważa za ujęcie filozoficzne. Takie mieszanie tych dwu dziedzin zachodzi wtedy, gdy np. teolog ustala, kim jest człowiek. Teolog jako teolog ma do dyspozycji dane objawione, które nie są objawieniem teorii człowieka, lecz dziejów zbawienia. Gdy dane objawione o człowieku uzna za odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek, wtedy właśnie dane teologiczne, które są aksjologiczne, czyni teżą filozoficzną. W takim wypadku następuje wyrażne pomieszanie filozofii z teologią.

2) Teolog jako teolog uwalniając się od tego mieszania filozofii z teologią, a więc nie stwierdzając już, kim jest Bóg jako byt lub kim jest człowiek, czyli nie przypisując danym objawionym pozycji odpowiedzi filozoficznej, nie może także zająć się wyłącznie aksjologią powiązań człowieka z Bogiem. Owszem, to jest jego zasadniczy przedmiot analizy. Gdy jednak rozważa wyłącznie tę aksjologię, musi wtedy omawiając człowieka mówić przede wszystkim o Bogu, gdyż Objawienie nie dostarcza wiedzy o człowieku jako człowieku, lecz tylko o człowieku jako zbawionym. Zbawienie jest „działaniem” Boga. Wymaga więc takiego charakteryzowania, które jest omawianiem Boga, młującego człowieka. Rozważając metodologicznie takie ujęcie dochodzimy do wniosku, że jest ono opisem platońskim. Stawiając ten opis, polegający na odczytywaniu człowieka w Bogu, na

odczytywaniu więc odbitki w jej modelu, ujęcie takie jest w swej metodologicznej strukturze pozornie teologiczne, jest właśnie filozoficzne, gdyż świadomie pominięta filozofia wraca w ujęciu teologicznym jako zwarty obraz rozumiale ukazanej rzeczywistości. Pamiętajmy przecież, że filozofia jest przede wszystkim zwartym i konkretnym odczytaniem rzeczywistości i bez tego jej zwartego obrazu nie jest możliwy jakikolwiek rozumiały język, oznaczający rzeczywistość, nawet aksjologiczną.

3) Używając terminów Bóg, relacja, człowiek, wartość, stwarzanie, Opatrzność, wolność, odpowiedzialność, teolog czy chce czy nie chce, wraz z tymi terminami wprowadza w swój wykład filozofię, jako ujęte w spójnym języku rozumienie rzeczywistości. Posługując się tymi pojęciami i wraz z nimi jednolitym obrazem świata, teolog wyrażający w tych pojęciach i w tym obrazie świata aksjologię powiązań człowieka z Bogiem, tylko zewnętrznie posługuje się filozofią.

To właśnie zewnętrzne posługiwanie się filozofią, to znaczy widzenie jej od strony języka, a często zatrzymanie się — głównie w badaniach nad językiem Biblii — tylko w warstwie znaczeń, rodzi przypuszczenie, że język filozoficzny w teologii jest dość dowolny, że można go zmieniać, że teolog przy wyjaśnianiu ściśle teologicznych problemów może posługiwać się jaką chce filozofią.

Przy takiej podstawie metodologicznej teolog właśnie werbalnie korzysta z filozofii. Zasugerowany terminami, ich zbieżnością w tekście biblijnym i w filozofii, buduje z nich informację, która nie zawsze oddaje myśl Pisma św.

4) To prawda, że terminy filozoficzne są czytelne w danej metafizyce, gdy więc są spójnym językiem, oznaczającym filozoficznie odczytany byt. Teolog nawet się godzi z tym, że korzysta z języka jednej metafizyki. Zasugerowany jednak językiem i ujmujący filozofię jako obraz bytu od strony wyrażającego ten obraz języka, często uważa, że dla wyjaśnienia prawdy objawionej powinien zmienić język, a tym samym filozofię.

Owszem, teolog powinien zmienić język, a tym samym filozofię, gdy ona mylnie tłumaczy rzeczywistość.

Jesteśmy świadkami takiego zastąpienia tomizmu filozofią Heideggera właśnie w teologii Rahnera. Jest to typowy przykład zewnętrznego posłużenia się w teologii atrakcyjną filozofią. Aby to wyjaśnić posłużmy się przykładem problemu śmierci w opisie biblijnym i w egzystencjalizmie Heideggera.

W ujęciu ks. Cz. J a k u b a, który wiążąc opis stworzenia świata z *Apokalipsą* uzyskuje ciekawą wizję teologiczną, Bóg stworzył człowieka podobnego do siebie, czyli posiadającego wspólne życie z Bogiem. W obrazie przeniesienia stworzonego człowieka z ziemi

pozbawionej roślinności do raju autor biblijny opowiada o planie Boga, aby to wspólne życie z Bogiem zawsze trwało. Dla podtrzymania tego życia, trwałej przyjaźni, człowiek jadł owoce drzewa życia. Nie wolno mu było jeść owoców drzewa poznania dobra i zła. Zakaz ten, według ks. Cz. Jakubca, był informacją, że życie dawane przez ludzi jest utracalne, że jest rodzeniem dla śmierci, że jest to po prostu życie naturalne, czasowe. Nieustannie trwa życie dawane przez Boga, wspólne nam i Bogu, stan zbawienia⁸.

Należy się domyślać, że Bóg obmyśliłby sposób, aby rodzący się ludzie mieli zarazem udział w wewnętrznym życiu Boga. Nie czekaliaby chyba na informację o Chrystusie, łączącym nieutralnie Boga z człowieczeństwem w jednej osobie, pierwsi rodzice dali początek utracalnemu życiu, zjedli owoc z drzewa poznania dobra i zła, to znaczy nie potrafili zobaczyć wartości nadprzyrodzonego udziału człowieka w wewnętrznym życiu Boga. Dali początek życiu jeszcze przed zapewnieniem mu realnego udziału w życiu Boga. To właśnie jest ich wina i naszym grzechem pierworodnym. Rodzimy się z życiem tylko utracalnym, z którym nie wiąże się jednocześnie życie łaski. Rodzimy się z życiem, które kończy się śmiercią.

Motyw śmierci występuje w filozofii Heideggera. Według niego człowiek istnieje, aby umrzeć. Teolog może zobaczyć w tym ujęciu jakże ciekawy związek ujęć biblijnych i teorii istnienia dla śmierci. Jest to jednak związek tylko w porządku języka.

Według Heideggera człowiek jest zespołem przeżyć, które konstytuują się w stanowiącą mnie całość dzięki relacji do śmierci. Ta śmierć, nicność, jest na zewnątrz tych przeżyć, jest ich swoistą paradytą, modelem przemijania, przekształcania się, giniecia. Ta paradytą spełnia się w nas. Człowiek jest nieustanną przemianą przeżyć. Broni ich odrębności przed układem konwensansowym, przed ginieciem, przed nicością. One zmieniają się jednak, giną i kiedyś przemijają całkowicie. Nasze życie jest dosłownie istnieniem ku śmierci.

Zauważmy tylko, że ta śmierć, nicność, jest w egzystencjalizmie Heideggera czymś zewnętrznym. Jest obrazem dostrzeżonego przemijania, modelem wpływającym na nasze przeżycia z zewnątrz. Ten model, oczywiście, nie ma mocy spowodowania śmierci człowieka. Całe wy tłumaczenie człowieka, jako śmiertelnego, jest tylko porównaniem, relacją do Iosu, który nas czeka.

Porównanie nie jest odcytną racją śmierci. Teolog winien wybrać taką teorię człowieka, według której człowiek jest śmiertelny strukturalnie. Jest tak odcytnie ukonstytuowany, że umiera.

⁸ Por. Cz. Jakubiec, *Stare i nowe przymierze*, Warszawa 1961 s. 31—45.

Postępując się egzystencjalizmem Heideggera teolog zupełnie zewnętrznie postępuje się w teologii zarówno językiem filozoficznym, jak i oznaczoną tym językiem teorią rzeczywistości. Mówi zwartym językiem, filozoficznym obrazem człowieka, spójnym odczytaniem bytu, lecz ten język i obraz bytu właśnie zewnętrznie służą teologii. Prawda objawiona nie została ukazana w przekonującej wizji rzeczywistości. Śmierć człowieka nie jest „zagwarantowana” strukturą bytu.

2. Wewnętrzne korzystanie w teologii z filozofii tomistycznej

Przez wewnętrzne korzystanie w teologii z danej filozofii można rozumieć tłumaczenie prawdy objawionej w obrębie takiej teorii człowieka i takiej teorii rzeczywistości, a w niej teorii Boga, które od strony ludzkiego odczytania bytu ukazują taką jego strukturę, że z powodów naturalnych ten byt podlega śmierci, że jest — np. w wypadku człowieka — zdolny strukturalnie do przyjęcia miłości Boga i do udziału w jego wewnętrznym życiu dzięki swej nieśmiertelności, uzasadnionej jego odcytną strukturą. Jest zdolny do przyjęcia łaski, którą wnosi sam Bóg przez nikogo niezdeteminowany i nie dla naszych zasług. Człowiek tylko może otrzymać tę łaskę i miłość.

Filozof więc określa strukturę bytu. Teolog spośród ujęć filozoficznych wybiera takie, według których człowiek jest bytem spotalizowanym, zdolnym strukturalnie do przyjęcia i nawiązania relacji z innymi bytami. O relacji miłości, zaofiarowanej przez Boga człowiekowi już istniejącemu jako byt, wie tylko teolog. I jego sposób korzystania z filozofii powinien być właśnie taki, aby prawda objawiona o przyjaźni, łączącej Boga i człowieka, nie była twierdzeniem zewnętrznie dodanym do ujęć filozoficznych, lecz żeby była ujęciem, którego nie wyklucza rozumowo wykryta odcytna struktura człowieka. Nawet więcej, taka struktura dopuszcza relację, której filozof jako filozof nie jest w stanie wykryć.

Tomistyczna teoria człowieka jako osoby stanowi właśnie ujęcie, spełniające warunki teorii, z której teologia wewnętrznie może korzystać.

Obserwowane w świecie i w Polsce niepowodzenie tomizmu częściowo ma źródło w złym wykładzie metafizyki i w werbalnym używaniu języka, którego terminy takie, jak forma i materia, dusza i ciało kojarzą nie te ujęcia i nie te stany bytowe, o które chodziło Tomasz-

⁹ Jest znamienne, że metafizyka w książce ks. kard. K. Wojtyły pt. *Osoba i czyn* jest wyłącznie arystotelesowska. Owszem, ks. Kardynał mówi tam o istnieniu, lecz nie funkcjonuje ono w analizie osoby jako faktycznie

wi z Akwinu. Kojarzą ujęcie dosłownie arystotelesowskie⁹, które Tomasz przezwyciężył i kojarzą platońskokartezjański dualizm¹⁰, którego nie ma w tomistycznej teorii człowieka. Także z powodu arystotelesowskiego i hume'owskiego odczytania terminu substancja, a Tomasz używa tego terminu obok pojęcia istoty i natury, obecnie odbierającym jego myśl wydaje się, że tomizm mówi tylko o istotowej strukturze człowieka, że nie rozwija lub wręcz pomija całą sferę relacji. Tymczasem substancją, czyli samodzielnym byciem jednostkowym jest dla Tomasza urealniona istnienie istota wraz ze wszystkimi jej przypadkościami, które są podstawą psychologicznego, a nawet mistycznego wymiaru osoby ludzkiej.

Teolog, dla którego zbawiająca człowieka miłość, ofiarowana przez Boga, jest podstawowym elementem teologicznego ujęcia człowieka, chciałby ten aksjologiczny wymiar osoby traktować jako istotowy czynnik strukturalny człowieka. Z pozycji teologicznych jest to ważny czynnik osoby. Teolog nie może mu jednak nadać w swym wykładzie charakteru filozoficznego. Nie może twierdzić, że miłość i zbawienie są istotowym elementem człowieka. Twierząc to, teolog przekracza swoje kompetencje i wypowiada się jako filozof, to znaczy teologiczne ujęcie aksjologicznego wymiaru relacji człowieka do Boga czyni odpowiedzią na pytanie, kim jest człowiek, na pytanie więc filozoficzne. Teolog na to pytanie winien wziąć odpowiedź z filozofii, według której, właśnie tomistycznej, wszystkie relacje są przypadkościami. Są czymś ważnym, istniejącym w bycie

obecnym, ontyczny. Osoba jest według książki podmiotem świadomych i twórczych działań człowieka, jego czynów manifestujących osobę na zewnątrz. Natura jest podmiotem tego, co dzieje się w człowieku. Efektowne odróżnienie tego, co dzieje się w człowieku, i jego działań, jest prawie dosłownym przejęciem z *Metafizyki* Arystotelesa teorii możliwości irracjonalnych i związanych z rozumem (por. księgę *theta*, 1046 b 1—25. W przekładzie polskim tekst znajduje się w książce M. A. Krąpca i T. Zelenika pt. *Arystotelesa koncepcja substancji* w serii *Studia z filozofii* teoretycznych KUL, z. 1, Lublin 1966, s. 147). Osoba i natura w książce ks. Kardynała zostały ujęte tak, jak Arystoteles ujmie te dwie możliwości. W metafizyce Tomasz osoba jest bytem, który swą realność uzyskuje dzięki aktowi istnienia. Rozumność, obecna w naturze tego bytu, także zaktualizowana przez istnienie w obrębie formy, jest — jako stan możliwościowy — usprawiedliwieniem dynamizmów, które ks. Kardynał wiąże z osobą jako podmiotem. Osoba według Tomasza nie jest podmiotem działań. To w niej, jako ontycznym terenie i granicy bytu jednostkowego, dzieją się wszystkie działania, zapodmiotowane w naturze, będącej w osobie podmiotem działań tej osoby jako istniejącego bytu. Osobę i naturę ks. Kardynał ujmie jako dwa aspekty szerszego obszaru, którym jest człowiek. Dla Tomasza osoba ludzka jest tym bytem, w którym zawiera się racja człowieczeństwa i racja działań.

¹⁰ Por. M. Gogacz, *Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej*, *Studia Philosophiae Christianae* 6 (1970) z. 2, s. 5—28.

jednostkowym, w człowieku, lecz nie są jego istotą. Są w tej istocie zapodmiotowane.

Współczesny egzystencjalizm rozwijając zagadnienie relacyjnej struktury człowieka, zespół tych relacji traktuje jako ten oto byt. Stanowiące nas zmienne przeżycia są całością dzięki oddziaływaniu zewnętrznej wobec tych przeżyć zasady kompozycyjnej, pełniącej po platońsku rolę istoty, nie będącej wewnątrz człowieka podmiotem relacji.

Taki model człowieka pozornie jest bliski ujęciu teologicznemu.

Według tomizmu człowiek jest jednostkowym bytem zapoczątkowanym przez stworzony akt istnienia, który mocą swej dynamiki aktualizuje ograniczającą go możliwością istotę jako swe formalne i materialne ukonstytuowanie. Miarę tego ukonstytuowania stanowi różna od sprawczej przyczyny istnienia także zewnętrzna wobec człowieka przyczyna celowa. Istnienie i istotę, jako to oto tworzywo jednostkowego bytu, możemy uznać za przyczyny wewnętrzne komponujące istotę danego człowieka. Ta istota zawierając w swej strukturze czynnik: możliwościowy, stanowi dzięki tej możliwości podstawę do uzyskania przez dany byt — wyznaczonego przez tę możliwość — uposażenia przypadłościowego. Wśród tych przypadłości relacje z innymi bytami są podstawą przypadłościowego ubogacenia się jednostką, prawdą i dobrem tych bytów, a zarazem są podstawą podlegania ich wpływowi, który może spowodować zniszczenie. In-tegrując byt jednostkowy relacją, wyrażającą stanowiące go dobro i prawdę, jest relacja miłości, która polega na pełnej, wzajemnej akceptacji człowieka jako dobra, prawdy i osobowej jedności. Aksjologię tej relacji, nawiązanej przez Boga z człowiekiem, o czym nie wie filozof, rozważa właśnie teologia.

ZAKOŃCZENIE

Temat *Filozofia człowieka wobec teologii*, podjęty w ramach hermeneutyki antropologii teologicznej, stał się w proponowanym ujęciu hermeneutyką związku antropologii filozoficznej z teologią, poszukiwaniem, rozpoznaniem, ustaleniem, uczynieniem czegoś zrozumiałym powiązania filozofii i teologii. Takie rozwiązanie tematu umożliwiła sama jego formuła, sugerująca terminem „wobec” relację metodologiczną między dwiema dziedzinami wiedzy. Znaczy to, że problem „jaka filozofia człowieka może służyć teologii” został poprzedzony szerszym omówieniem problemu „dlaczego nie z każdej filozofii człowieka teologia może korzystać”. Okazało się, że

ustalenie odpowiedzi na to drugie pytanie zależy od określenia samego przedmiotu teologii i stosowanych w niej metod analizy.

Wynika z rozważań, że aktualnie w teologii obserwujemy trzy ważniejsze niedokładności.

1) Mieszanie filozofii z teologią i najczęściej w ten sposób, że aksjologiczny aspekt objawionej relacji człowieka z Bogiem traktuje się jako zdanie filozoficzne, ponieważ określające, kim jest człowiek. Na takie pytanie odpowiada filozof, a nie teolog jako teolog.

2) Uwolniony się od filozofii teolog nie wiedząc, kim jest człowiek jako byt, aby o nim mówić opisuje raczej Boga, który jest przyczyną zbawczej relacji z człowiekiem. Stosuje w ten sposób platoński opis rzeczywistości, równie filozoficzny, ponieważ omawiając tę relację w zwartym języku, o określonych pojęciach, które są przeciwieństwem znaków, oznaczających odczytanie rzeczywistości jako rzeczywistości, Boga jako Boga.

3) Chcąc nie mieszać filozofii z teologią i pominąć opis platoński teologowie poprzez hermeneutykę posługują się kulturowym ujęciem zespołu odniesień między bytami. Wpadają w analizy relacjonistyczne, które nie pozwalają rozpoznać, czym są byty, i oddalają się od rzeczywistości jako rzeczywistości w sferę ujęć głównie lingwistycznych, w porządek znaczeń.

Propozycja wyjścia z tych niedokładności i trudności:

- a) Teolog zajmuje się aksjologią relacji człowieka z Bogiem.
- b) Pojęcie relacji, człowieka, Boga, wartości przejmuję z filozofii. Jest to jednak zewnętrzne korzystanie z filozofii.
- c) Ponieważ pojęcia filozoficzne znaczą i oznaczają spójnie odczytaną rzeczywistość, teolog wraz z tym językiem przejmuje obraz świata. Nie jest obojętne, czy ujęcie bytu jest w tym wypadku analizą znaczeń, czy oznaczonej pojęciami samej rzeczywistości jako istniejącej. Odczytanie rzeczywistości jako istniejącej jest dla teologa ważne, ponieważ wtedy jego informacja jest ukazywaniem sytuacji realnego bytu. Można to nazwać wewnętrznym korzystaniem w teologii z danej filozofii.
- d) Analiza rzeczywistości faktycznie istniejącej charakteryzuje filozofię tomistyczną. Teolog posługujący się filozofią nie powinien nie korzystać z tej filozofii.

e) Tomistyczna filozofia człowieka jest odczytaniem osoby ludzkiej w taki sposób, że daje teologii szansę uznania relacji zbawienia za realny czynnik, wniesiony przez Boga w pozaistotową, lecz należącą do osoby warstwę jednostkowego bytu, którym jest człowiek.

CZESŁAW BARTNIK

OBJAWIENIE CZŁOWIEKA

Mój punkt widzenia problematyki hermeneutyki antropologii teologicznej jest nie mniej akrobatyczny, gdyż wychodzi z bardzo skomplikowanej konstrukcji, jaką jest teologia historii. Z dużym uproszczeniem podam, że biorę tu dwa celowo skorelowane terminy: *hermeneutika* — *człowiek* i osadam je na *osi historia*. Reguła zaś teologiczności będzie przypominała Tillichowe *was uns unbedingte angeht*.

1. W jakim sensie istnieje antropologia teologiczna z punktu widzenia teologii historii? W związku z tematem *hermeneutika antropologii teologicznej* warto przypomnieć jeden charakterystyczny fakt z jego rodowodu. Otóż w zestawieniu hermeneutyki z pewnym działem antropologii, antropologii teologicznej, widzimy zaślubiny, których głównym swatem był *F. Schlegel*. On to bowiem stoi u początków nowożytnej, poszerzonej hermeneutyki i zarazem specjalnego nurtu antropologicznego teologii¹. Jakie są podstawowe konsekwencje tej genezy romantycznej?

Najważniejszą konsekwencją jest chyba dążenie do całkowitej antropologizacji myśli nazywanej dotychczas teologiczną. Istotnie wydaje się, że dziś już, o ile można mówić o aspekcie teologicznym (*was uns unbedingte angeht*) w antropologii ogólnej, czyli że istnieje dział teologii w antropologii, o tyle nie można właściwie mówić — w ścisłym znaczeniu — o aspekcie antropologicznym w teologii, czyli że nie istnieje specjalny dział antropologii w teologii. Jak to bliżej rozumieć? Znane jest stanowisko *E. Schillebeeckxa*, że nie ma antropologii chrześcijańskiej (i w konsekwencji teologicznej), bo chrześcijaństwo nie wnosi niczego nowego w naukę o człowieku poza podaniem faktu, iż człowiek „został wprowadzony w tajemnicę Łaski Bożej”². Ale stanowisko to uważam za niestuszne, na-

¹ Por. *E. Schlegel, Theozentrische Theologie, Erster geschichtlicher Teil: Der anthropozentrische Zug in der dogmatischen Theologie seit Schleiermacher*, Leipzig 1916.

² Zob. *La mission de l'Eglise*, Bruxelles 1969 s. 69 n.