

Andrzej Zuberbier

Teologia a filozofia człowieka

Studia Philosophiae Christianae 9/1, 263-269

1973

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANDRZEJ ZUBERBIER

TEOLOGIA A FILOZOFIA CZŁOWIEKA

1. Człowiek uprzywilejowanym przedmiotem filozofii i teologii. 2. Nie tylko teologia, ale i filozofia traktuje w rzeczywistości o człowieku wyniesionym przez łaskę. 3. Równoległość filozoficznych i teologicznych rozważań o człowieku.

1. Filozofia jest nauką o bycie, a więc o tym, co istnieje. Teologia jest nauką o Bogu, o tym Jedynym, który istnieje w pełni, sam przez się. A przecież jest niezaprzeczalną prawdą, że uprzywilejowanym przedmiotem zarówno filozofii, jak i teologii jest człowiek.

Z filozoficznego punktu widzenia człowiek zajmuje w świecie bytów miejsce wyjątkowe: jest jedyną istotą, o której wiadomo, że posiada życie umysłowe, a w związku z tym stanowi nie tylko przedmiot, ale i podmiot poznania. Jest bytem zarazem poznawanym jak i poznającym. W ciągu ostatnich kilku wieków powtarzano, jako rzekome zdanie św. Tomasza z Akwinu, że człowiek może z natury pragnąć tylko tego, co mocą tej natury zdolny jest osiągnąć. Przytaczano przy tym zdanie Arystotelesa, iż natura dając tendencję do jakiegoś ruchu, daje organy do niego. Ale zdanie Filozofa odnosiło się do ruchu gwiazd, zaś Tomasz z Akwinu twierdzi, iż *non stat comparatio inter corporalem et spiritualem creaturam*. Dziś dla komentatorów Akwinaty staje się coraz bardziej jasne, że dążenia

¹ In 2 Sent. dist. 23 q. 1 a. 1 ad 2.

człowieka jako istoty obdarzonej życiem umysłowym idą dalej, aniżeli możliwości realizacji tych dążeń.

Świadomość, że człowiek jest podmiotem poznania stawia nas przed ciągle na nowo podejmowanym dociekaniami na temat natury poznania i jego realizmu. Zagadnienie to przybiera w ciągu historii różne formy, żeby wspomnieć tylko średniowieczny spór o uniwersalia, zagadnienie prawomocności metafizyki w czasach nowożytnych i fenomenologię w w. XX.

Teologia uprzytamnia, że człowiek jest jedynym stworzeniem uczynionym na obraz i podobieństwo Boże, które ma sobie czynić ziemię poddaną. „Uczyliłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich”. A w zdaniu: „tak Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał”, świat znaczy przede wszystkim — człowiek, skoro wyznajemy: „który dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba”.

Teologia mówi o Bogu. Jest teo-logią. Ale należy mieć przed oczyma, że Objawienie mówi o Bogu w relacji do człowieka. Jeżeli mówi o Bogu Ojcu, to dlatego, że jednocześnie mówi o dzieciach Bożych, zwracających się do Boga: Ojcze nasz. Jeżeli mówi o Synu Bożym, to dlatego, że stał się On człowiekiem i umarł na krzyżu dla naszego zbawienia. Jeżeli mówi o Duchu Świętym, to dlatego, że jest On ustawicznie zsyłany na tych, którzy uwierzyli.

Wszystkie słowa Pisma św. są słowami ludzkimi, a wobec tego wprowadzają konieczną relację między zbawieniem i Zbawicielem człowieka, a poznawaniem i nazywanym przez niego światem.

2. Jeżeli człowiek stanowi uprzywilejowany przedmiot filozofii i teologii, to powstaje pytanie o sposób, w jaki z jednej strony filozofia, a z drugiej teologia ujmują człowieka.

Ulega się nieraz zgubnemu wyobrażeniu, że filozofia i teologia dzielą się człowiekiem jakby wzdłuż jakiegoś równoleżnika: niższą warstwą, naturą, zajmować by się miała filozofia, podczas gdy strefą wyższą, nadprzyrodzoną — teologia. Nic błędniejszego nad takie wyobrażenie i nad uprawianą w takiej

perspektywie filozofię lub teologię. W człowieku nie da się bowiem oddzielić tego rodzaju warstw.

Każdy człowiek i cała ludzkość stanowi konkretną, historyczną rzeczywistość: o niej to chce i powinna traktować zarówno filozofia jak i teologia. Człowiek — to ci konkretni ludzie, „którymi jesteście, ...ta ludzkość, którą Bóg stworzył, by osiągnęła Jego widzenie”². Wiara każe nam patrzeć na człowieka, jako na istotę rozumną, którą od początku jej historii powołał Bóg do tego, by stała się Jego dziedzictwem, Jego dzieckiem, by osiągnęła swój ostateczny cel w bezpośrednim obcowaniu z Bogiem, swoim Stwórcą i Ojcem. Grzech pierwotny, choć pozbawił przyjaźni z Bogiem i głęboko zranił człowieka, nie zmienił przecież nic w ostatecznym powołaniu, jakie Bóg zechciał mu dać. Nie zmienił nic w tej sytuacji, że wszyscy ludzie, którzy żyli przed Chrystusem i po Nim i żyć będą aż do końca świata, czy to słyszeli o Chrystusie czy nie, czy uwierzyli w Niego, czy nie, zmierzają do jednego dla wszystkich ostatecznego celu — owego bezpośredniego obcowania z Bogiem we wspólnocie świętych — i posiadają rzeczywistą możliwość ten cel swego życia osiągnąć. „Gdy człowiek przez nieposłuszeństwo stracił Twoją przyjaźń nie pozostawiłeś go pod władzą śmierci. W miłosierdziu swoim pośpieszyłeś z pomocą wszystkim ludziom, aby Ciebie szukali i znaleźli. Wielokrotnie zawierałeś przymierze z ludźmi i gdy oczekiwali zbawienia pouczyłeś ich przez proroków... A gdy nadeszła pełnia czasów zesłałeś nam jednorodzonego Syna swojego, aby nas zbawił”³.

W rezultacie powołania człowieka do zbawienia i realizacji jego zbawienia w toku historii ludzkości nie mamy do czynienia nigdy i nigdzie z człowiekiem w jego czystej naturze. Nie należy sobie wyobrażać, byłoby to sprzeczne z wiarą, że takim człowiekiem w samej naturze byłby niechrześcijanin, podczas gdy chrześcijanin (a może tylko katolik!) miałby życie

² H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965, s. 81.

³ Modlitwa eucharystyczna IV.

nadprzyrodzone. Nie należy sądzić, że niewierzący — to człowiek w samej naturze, podczas gdy wierzący byłby człowiekiem obdarzonym łaską. Tymczasem wielu — nawet teologów — upraszcza sprawę jeszcze bardziej sądząc, że naturę czystą przedstawia stan grzesznika, jak gdyby człowiek miał być naturą czystą z dodatkiem łaski, utracalnej przez grzech. „Nie — stwierdza K. Rahner — nie ma tu miejsca na teologiczną chemię, któraby pozwalała na oddzielenie czystego stanu natury od wpływów nadprzyrodzonych, jakie ją przenikają”⁴.

Z teologicznego punktu widzenia czysta natura ludzka nie jest czymś jednoznacznie określonym, nie jest wielkością, którą można by zdefiniować. Nie posiadamy bowiem doświadczenia tej natury w oderwaniu od tego, co nadprzyrodzone. „Nie posiadamy ...czystej natury oddzielnie, aby zawsze dokładnie móc powiedzieć, co w naszym egzystencjalnym doświadczeniu policzyć na jej konto, a co na konto nadprzyrodzoności”. Gdy człowiek przeżywa tęsknotę za odwieczną prawdą i za czystą miłością, cierpienie, pracę w pocie czoła i śmierć, a więc to wszystko co stanowi realną istotę człowieka w jej rozwoju, pozostaje zawsze, czy o tym wie czy nie wie, pod wpływem nadprzyrodzonej egzystencjalności, jeśli nie łaski... Jak więc reagowałaby jego natura pozostawiona samej sobie, czym byłaby sama w sobie, tego nie można dokładnie określić”.

Podobnie ujmuje rzecz inny znakomity teolog, H. Urs von Balthasar⁵. Choć w sporze z jansenizmem ustaliło się pojęcie natury w przeciwstawieniu do nadprzyrodzoności, to przecież nie wszystkie aspekty teologicznej koncepcji natury zostały w tym procesie wskazane i ustalone. Przede wszystkim nie trzeba tracić sprzed oczu, że pojęcie natury jako korelatu nadprzyrodzoności jest pojęciem abstrakcyjnym i formalnym. W rzeczywistości nie spotykamy się z naturą czystą. Nasz

⁴ Por. *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, w: *Schriften zur Theologie*, I, Einsiedeln 1964, s. 323 nn.

⁵ *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1962², s. 291—294.

intelekt i nasze poznanie tkwi stale w granicach porządku nadprzyrodzonego. Spojrzenie rozumu ludzkiego nie jest spojrzeniem rozumu tkwiącego w teleologii wiary lub niewiary.

Jeśli natury czystej nie sposób wyodrębnić od tego co nadprzyrodzone, a rozum ludzki reflektujący nad człowiekiem sam znajduje się faktycznie w sytuacji nadprzyrodzonego wyniesienia, cechującej ludzką historię, to konsekwentnie nie można określić stanu natury czystej. Nie posiadamy doświadczenia tego stanu, nie możemy określić dokładnie tego, co natura posiada dzięki przynależności do porządku nadprzyrodzonego. W jakiej mierze do natury czystej należy np. niewiedza lub wewnętrzne przeciwstawienie się dobru, pożądlivość, choroba, śmierć, a także małżeństwo, społeczność, państwo... Nie możemy określić stosunku czystej natury ludzkiej do Boga. Czy konieczna byłaby np. modlitwa? A jaki byłby wieczny los dusz? Czy miałyby miejsce zmartwychwstanie ciał i na czym polegałoby wieczne szczęście? Wszystko to musi pozostać bez odpowiedzi, konkluduje H. Urs von Balthasar.

Tak więc nie tylko teolog mówi o naturze ludzkiej wyniesionej przez łaskę. Mówi o niej także filozof, choćby sobie z tego sprawy nie zdawał i choć metodologicznie nie bierze i nie może tego brać pod uwagę. Jego refleksja i przedmiotowo i podmiotowo dokonuje się w świecie łaski.

3. Czy takie stwierdzenie nie kładzie kresu odrębności filozofii i teologii, czy nie „unieważnia” przedmiotu filozofii? Czy nie zaciemnia granic między jedną a drugą?

Nie. Ale każe uznać, że różnica między antropologią filozoficzną a teologiczną nie polega na tym, iż pierwsza traktuje o ludzkiej naturze, w sensie: o czystej, samej tylko naturze człowieka, druga zaś o jego nadprzyrodzonym życiu. I jedna i druga traktuje o człowieku, o człowieku konkretnym i historycznym, a więc z punktu widzenia wiary wyniesionym do porządku nadprzyrodzonego. Różnica między filozoficzną a teologiczną antropologią polega na tym, że pierwsza mówi o człowieku to tylko, na co pozwala racjonalna refleksja, podczas gdy

druga mówi o człowieku to, co znajduje w objawieniu. J. B. Metz formułuje to w ten sposób: metafizyka i teologia są systemami pojmowania człowieka przez samego siebie, przy czym oba systemy są oryginalne, a w konsekwencji zawsze integralne⁶.

Gdy czyta się Tomaszową Sumę Teologii widać dobrze, że nie rozróżniał on w człowieku warstwy natury od warstwy łaski. Próbował określić jednego i tego samego człowieka, odpowiedzieć na pytanie kim on jest, jaki jest jego cel ostateczny i jak człowiek działa, argumentując przede wszystkim z punktu widzenia teologicznego, na podstawie objawienia. Argumentował także Tomasz racjonalnie, z punktu widzenia filozofii tak, jak na to jego epoka pozwalała i na ile potrafił ją wyprzedzać. Z tych też pozycji określał granice poznania czy w ogóle działania naturalnego, rozpatrywanego filozoficznie, oraz przedmiot działania nadprzyrodzonego, płynącego z łaski.

Dociekania filozoficzne i teologiczne stają się w tej perspektywie bliższe sobie, jakby równoległe do siebie. Są żywym spojrzeniem na jedną i tę samą rzeczywistość człowieka w jej ostatecznych wymiarach. Uprawiając filozofię człowieka dotykamy tej samej rzeczywistości, którą w kategoriach sobie właściwych, a czerpanych z objawienia, zajmuje się teologia. Natrafiamy na te same problemy: egzystencji ludzkiej w jej przyczynie i sensie, w jej złożoności i historii; natrafiamy na problem osoby i związków międzypersonalnych, immanencji i transcendencji... I nie odnosi się to jedynie do filozofii uprawianej przez teologów, czy też do filozofii chrześcijańskiej, lecz po prostu do antropologii filozoficznej.

Uprawiając teologię odwoływać się trzeba ustawicznie do racjonalnej, a więc filozoficznej refleksji, która wchodzi w samą strukturę teologii jako racjonalnej refleksji nad objawieniem Bożym. Trzeba odwoływać się do filozofii, a nawet, idąc za najlepszymi tradycjami, współtworzyć ją, ponieważ nigdy,

⁶ *Ordre théologique et ordre métaphysique*, w: AdPh 24 (1961) s. 262 il.

ale szczególnie w naszych czasach przedstawianie objawienia Bożego nie może być pozbawione ukazywania jego miejsca w świecie widzianym przez człowieka.

Filozofia nie zostaje w ten sposób jakby mimo woli zdeprecjonowana i ograniczona do roli wstępu czy przygotowania do teologii, jakim przecież nie jest. Otrzymuje należną jej rangę równoległej w stosunku do teologii refleksji nad człowiekiem w całości jego egzystencji, refleksji racjonalnej, świadomej swych blasków i swej nędzy, refleksji, która choć nie może znaleźć odpowiedzi ostatecznych na stawiane przez siebie pytania, to przecież potrafi je zadawać.

Teologia uczy się traktować filozofię nie jak służebnicę, lecz jak siostrę: tak ją nazywa znakomity filozof i teolog ze Strasburga, M. Nédoncelle⁷. Teologowie — uprawiając swoją dyscyplinę jako siostrzaną w stosunku do filozofii, uczą się traktować jak braci tych, którzy nawet bez światła wiary, ale szczerze i gorąco poszukują prawdy o człowieku i mają wiele słuszných rzeczy do powiedzenia na temat ludzkiej egzystencji. Gdyby braterstwa tego się wyparli, teologia ich stałaby się obca doświadczeniu ludzkiemu, a oni sami obcy tym wszystkim, którzy w swym ludzkim doświadczeniu są w gruncie rzeczy teofilami — miłośnikami Boga.

La théologie et la philosophie de l'homme

(resumé)

L'homme — c'est le sujet privilégié tant de la théologie que de la philosophie. Mais la philosophie ne trait pas de la nature pure de l'homme, et la théologie ne trait pas de sa élévation surnaturelle. L'une et l'autre concerne l'homme dans sa réalité concrète et historique, alors l'homme élevé par la grâce. La philosophie est pourtant une réflexion purement rationnelle, tandis que la théologie s'appuie sur la révélation. Ces sont donc „des systèmes d'une compréhension de soi humaine qui est chaque fois originelle et par suite constamment intégrale” (J.-B. Metz). La philosophie et la théologie doivent être cultivées comme les disciplines parallèles.

⁷ *Teologia a filozofia czyli o metamorfozach służebnicy*, w: *Concilium* (1—10, 1965/6), Poznań 1968, s. 452.