

Ks. JERZY CUDA  
Katowice

## TEOLOGIA – FILOZOFIA: ANTROPO-LOGIKA KOMPLEMENTARNEJ SŁUŻBY<sup>1</sup>

### THEOLOGY-PHILOSOPHY: ANTHROPO-LOGIC OF COMPLEMENTARY SERVICE

#### ABSTRACT

Historii myśli chrześcijańskiej towarzyszy przekonanie, że istnieją dwa różne porządki wiedzy: rozum i wiara. W trakcie tej historii zrodziły się liczne modele współpracy (interakcji) pomiędzy filozofią a teologią. Artykuł proponuje zobaczenie trzech modeli relacji «wiara–rozum» (teologia–filozofia). Przykładem pierwszej relacji, którą można odnaleźć w starożytności i średniowieczu, ukazują filozofię jako „służebnicę” teologii (*philosophia: ancilla theologiae*).

W XX wieku relacja filozofia–teologia weszła w nową erę hermeneutyczną. Hermeneutyka filozoficzna (*ars interpretandi*) zaczęła funkcjonować jako filozofia hermeneutyczna, a zatem jej zadanie zawierało się w poszukiwaniu całościowego zrozumienia (*sensu*) ludzkiej historii. To zadanie stało się jednocześnie paradoksalne, ponieważ rozum musi zrozumieć tę całościowość i jednocześnie nie może tego uczynić. To właśnie nie co innego jak ten paradoks, działający w relacji dialogicznej pomiędzy rozumem i wiedzą wypływającą z wiary, może pomóc rozumowi zrealizować jego własne zadanie. Teologia (*ancilla hermeneuticae*) może także stać się «służebnicą» filozofii (*theologia: ancilla philosophiae*). Nadzieje rozumu mogą uczestniczyć w nadziei chrześcijańskiej.

Dzięki objawieniu Bożemu człowiek jest w stanie zrozumieć swoją obiecaną tożsamość. Ta tożsamość («tożsamość narratywna») interpretowana jako obiecana i zadana wymaga współpracy roz-

The history of Christian doctrine has been accompanied by a conviction that there are two different orders of knowledge: reason and faith. In the course of this history, there have emerged many models of the interaction between philosophy and theology. This article presents three models of the relationship between faith and reason (theology-philosophy). An example of the first model can be found in antiquity and in the Middle Ages; it presents philosophy as a “servant” of theology (*philosophia: ancilla theologiae*).

In the 20th century the relationship between philosophy and theology entered a new hermeneutical era. Philosophical hermeneutics (*ars interpretandi*) began to function as a hermeneutical philosophy; so its objective was expressed in the quest for comprehensive understanding of the (meaning of) human history. This objective became at the same time paradoxical, because reason must understand this whole and at the same time it is not able to do so. Nothing else than this paradox, working in the dialogical relationship between reason and knowledge coming from faith, can help reason reach its objective. Theology (*ancilla hermeneuticae*) also may become the “servant” of philosophy (*theologia: ancilla philosophiae*). Hopes exercised by reason may participate in the Christian hope.

Thanks to God’s Revelation human beings are capable of understanding their promised identity. This identity («narrative identity»), interpreted as

<sup>1</sup> Treść referatu wygłoszonego 12.01.2012 w ramach sympozjum „Teologia – antropologia – hermeneutyka”, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.

mu i wiary. To właśnie w kontekście tej koniecznej współpracy trzeba rozważyć problematykę wspólnej służby filozofii i teologii zaangażowanych w proces stwórczej aktualizacji (dialogicznej) i tożsamości człowieka (*theologia et philosophia: ancillae hominis*).

promised and assigned, requires cooperation between reason and faith. Precisely in the context of this necessary cooperation one should consider the problem of the common service of philosophy and theology involved in the process of creative (dialogical) actualization and the identity of a human being (*theologia et philosophia: ancillae hominis*).

## 1. Filozofia służąca teologii (*philosophia: ancilla theologiae*)

Już w przekazach pierwszych wieków chrześcijaństwa aktualna jest problematyka relacji między wiedzą objawioną i tą, która jest tworem ludzkiego rozumu. W wielości interpretacji tej relacji można dostrzec nie tylko sugestie absorpcji czy separacji wiary i rozumu, lecz także niezbędnej kooperacji. Te trzy paradygmaty towarzyszą historii refleksji teologicznych i filozoficznych, których formalna i merytoryczna różność jest warunkowana kontekstualnie. Przypominając tę historię, rozdział czwarty encykliki *Fides et ratio* skupia uwagę na najważniejszych etapach spotkania między wiarą a rozumem<sup>2</sup>, przy czym refleksja nad relacją alternatywy jest mniej istotna i oczywista niż dostrzegalna potrzeba rozważenia komplementarności „*fides*” et „*ratio*”. Na przykład, problematyka alternatywy nie jest oczywista ani w refleksji Świętego Pawła, ostrzegającego Kolosan przed „filozoficzną niewolą” (Kol 2,8), ani w pytaniu Tertuliana o hermeneutyczną symbolikę Jerozolimy i Aten<sup>3</sup>. Celsusowi, który zarzuca chrześcijanom, że ich wiara nie bazuje na filozoficznym rozumowaniu, Orygenes odpowiada, że nie wszyscy mają możliwość studiowania filozofii, a w genezie wiary uczestniczy również racjonalność życiowej mądrości<sup>4</sup>.

Jan Paweł II podkreśla krytyczną postawę, „z jaką chrześcijańscy myśliciele od samego początku podejmowali problem relacji między wiarą a filozofią, dostrzegając wszystkie jej aspekty pozytywne i jej granice”<sup>5</sup>. „Przyjęli oni w pełni zdobycze rozumu otwartego na absolut i wszczepili w niego bogactwa zaczerpnięte z Objawienia”<sup>6</sup>. Justyn nazywa chrześcijaństwo „jedyną niezawodną i przydatną filozofią”<sup>7</sup>, a Klemens Aleksandryjski widzi „prawdziwą filozofię” w Ewangelii<sup>8</sup>. Pochodzące od Augustyna pojęcie *nostra philosophia christiana* wskazuje na konieczność łączenia refleksji nad problematyką człowieka z refleksją nad problematyką Boga. W poszukującej strukturze jego filozofii jest

<sup>2</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”* [dalej cyt. FR], 36-48.

<sup>3</sup> Por. tamże, 41.

<sup>4</sup> Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 42 i n.

<sup>5</sup> FR 41.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> FR 38.

<sup>8</sup> Tamże.

odkrywalny ustawiczny dialog między Stwórcą i stworzeniem. Prawdy, mieszkającej w chrysto-logicznej tajemnicy tożsamości człowieka, nie można skonstruować intelektualnymi zabiegami. Rozum bowiem nie tworzy prawdy, lecz ją dialogicznie odkrywa razem z wiarą<sup>9</sup>. W syntezie tego wierzącego filozofowania można dostrzec potrzebę uznania autonomii działania wiary i rozumu, przy czym pytanie, kto komu w tym działaniu służy, nie jest pytaniem o istotę rzeczy.

Niemniej to aporyczne pytanie zaistniało w historii chrześcijaństwa, dzieląc opinie kłopotliwą tezą *philosophia ancilla theologiae*. Interpretacji tej tezy towarzyszy wielość formalnych i merytorycznych aspektów. W ujęciu krytyczno-negatywnym oskarża się teologię o funkcjonowanie w niesprawiedliwym układzie, zagrażającym badawczej autonomii filozofii.

W pozytywnej interpretacji służebnej funkcji filozofii uwzględnia się priorytet wiedzy, której przedmiotem i źródłem jest Bóg.

Problematykę takiego priorytetu można już dostrzec w rozumowaniach Arystotelesa, który utożsamiając mądrość pierwszej filozofii z teologią, podporządkował jej wszystkie inne nauki. W tradycji chrześcijańskiej za jednego z pierwszych myślicieli, utożsamiających filozoficzną służbę mądrości ze służbą mądrości biblijnej, uważa się neoplatonczyka Filona z Aleksandrii. W interpretacji tej służby, tak jak później u wielu Ojców Greckich, hermeneutyczną rolę odgrywała alegoria o niewolnicy Agar i Saraj, żonie Abrahama. Augustyn, zainteresowany relacją rozum – wiara, nie używa sformułowania *ancilla theologiae*. U innych myślicieli chrześcijańskich, także wcześniejszych, uwagę skupia różność określeń.

Uczeń Orygenesa, Grzegorz Cudotwórca, posługuje się w tym kontekście terminami *adiutrix* oraz *socia laboris*. Bardziej jednoznaczne jest ujęcie Piotra Damiani, twierdzącego, że „nauki ludzkie” (*artes humanae*) jako *ancillae dominae* są „służebnicami pani”, którą jest Pismo Święte. Należy przy tym mieć na uwadze to, że w średniowieczu interpretacja filozoficznej służby odnosiła się zasadniczo do dialektyki jako dziedziny pomocniczej. Status metodologiczny średniowiecznej metafizyki wyklucza postulat teologicznego dysponowania filozofią, która nie jest „służącą teologii”, lecz samodzielną nauką, poznającą byt za pomocą naturalnego światła rozumu. Ani Pismo Święte, ani teologia nie determinują poznawczej aktywności filozofii swoimi przesłankami, co nie oznacza, że relacja teologia – filozofia jest pozbawiona możliwości komplementarnej kooperacji. Philippe Capelle dostrzega w refleksji Tomasza z Akwinu nowość interpretacji tej relacji, ustawiającej rozum filozoficzny na drodze prawdy, której uczy teologia<sup>10</sup>. Autor w tym kontekście sugeruje możliwość mówienia o teologicznej integracji filozoficznego rozumu. W złożoność problematyki tej integracji jest wpisany postulat uczestniczenia teologii w interdyscyplinarnym dialogu także z naukami przyrodniczymi, w którym mediacyjną rolę może odgrywać

<sup>9</sup> Por. R. Fisichella, *Théologie et philosophie*, w: *Dictionnaire de théologie fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fisichella, Paris 1992, s. 347 i n.

<sup>10</sup> Por. Ph. Capelle, *La vérité philosophique entre raison et sagesse*, w: *Raison philosophique et christianisme à l'aube du III e Millénaire*, red. Ph. Capelle, J. Greisch, Paris 2004, s. 101 i n.

filozofia<sup>11</sup>. Towarzysząca temu dialogowi współczesna wielość koncepcji racjonalności<sup>12</sup> nie ułatwia oczekiwanego w *Fides et ratio* interpretacyjnego przechożenia „od fenomenu do fundamentu”<sup>13</sup>.

Czy zaistniały w XX wieku „hermeneutyczny zwrot” sugeruje możliwość rozważań problematyki służby, której od teologii oczekuje filozofia?

## 2. Teologia służąca filozofii

(*theologia: ancilla philosophiae*)

W XX wieku, nazywanym „nowym wiekiem hermeneutyki”, dotychczasowa „hermeneutyka filozoficzna” otrzymała nowy status „filozofii hermeneutycznej”<sup>14</sup>. Służąca różnym dziedzinom wiedzy jako „*ars interpretandi*”<sup>15</sup>, hermeneutyka, ogólna teoria rozumienia<sup>16</sup>, wyjaśniała w kolejnych wiekach „teksty”, stanowiące „części” ludzkich dziejów. Tymczasem wiek XX, generując nową „filozofię hermeneutyczną”, oczekuje od niej interpretacji ich „całości”. Stając się „teorią powszechnej dziejowości”<sup>17</sup>, ta nowa filozofia skupia na sobie nadzieje możliwości integracji „wszystkich historycznych nauk”<sup>18</sup>.

Zdaniem Heideggera, „filozofia hermeneutyczna” jest dziełem Gadamera<sup>19</sup>. W jej formalno-merytorycznej złożoności można odkryć elementy tradycji myśli fenomenologicznej, egzystencjalnej i hermeneutycznej<sup>20</sup>. Martin Heidegger, następca Husserla we Freiburgu, już jako asystent, różnił się od swego mistrza interpretacją problematyki „faktyczności”<sup>21</sup>. Autor *Sein und Zeit* (Tübingen 1927) uważa, że zachodnia metafizyka pomyliła „*Sein*” („byt”) z „*Seienden*” („byciem”, „bytowaniem”) <sup>22</sup>. Zadaniem jego „hermeneutyki faktyczności”<sup>23</sup> jest „analitka egzystencjalności egzystencji”<sup>24</sup>. Kluczowa dla filozofii

<sup>11</sup> Por. *Intervention de Claude Geffré*, w: *Approches scientifiques des faits religieux*, red. J. Joncheray, Paris 1997, s. 264.

<sup>12</sup> Por. J. Greisch, *La pluralité des rationalités et l'unité de la raison*, w: *Dieu et la raison. L'intelligence de la foi parmi les rationalités contemporaines*, red. F. Bousquet, Ph. Capelle, Paris 2005, s. 31 i n.

<sup>13</sup> FR 83.

<sup>14</sup> Por. K. Müller, *Philosophische Grundfragen der Theologie*, Münster 2000, s. 104.

<sup>15</sup> J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysiń, Kraków 2007, s. 13.

<sup>16</sup> Por. K. Müller, *Philosophische Grundfragen...*, s. 96.

<sup>17</sup> Por. J. Grondin, *Wprowadzenie...*, s. 13.

<sup>18</sup> Por. A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 287.

<sup>19</sup> Por. J. Grondin, *Wprowadzenie...*, s. 11.

<sup>20</sup> Tamże, s. 19.

<sup>21</sup> Por. M. Müller, *Die Phänomenologie im deutschen Denken einst und heute*, w: *Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie. Für Alfons Deissler*, red. R. Mosis, L. Ruppert, Freiburg/Br. 1989, s. 256.

<sup>22</sup> Por. K. Müller, *Philosophische Grundfragen...*, s. 287.

<sup>23</sup> Por. A. Bronk, *Zrozumieć świat...*, s. 291.

<sup>24</sup> Por. J. Grondin, *Wprowadzenie...*, s. 17.

hermeneutycznej problematyka „rozumienia” stanowi problematykę „podstawowego wymiaru ludzkiego bytu”<sup>25</sup>.

Człowiek „wrzucony w dzieje” (*geworfen*) ma zrozumieć swoje „*Dasein*”, sens swojego „bycia” w tych dziejach. Według Emericha Coretha, człowiek może zrozumieć sam siebie jedynie w relacji z byciem, w ciągłym wychodzeniu ku byciu, przeżywając każde doświadczenie jako byt należący do całości bycia<sup>26</sup>. Karl Rahner mówi w tym kontekście o istnieniu ontologicznej prajedności między „być” i „poznawać”<sup>27</sup>. W interpretowanej „przez człowieka” i „w człowieku” rzeczywistości „bytowania” („*Dasein*”) jest aktualne przechodzenie od ujęć subiektywno-psychologicznych do obiektywności dziejowo realizowanej prawdy<sup>28</sup>, przy czym definiujące człowieka rozumienie prawdy nie jest determinowane metodologiczną organizacją poznawczego procesu. Autor *Prawdy i metody* (*Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960), utożsamiając proces rozumienia (*Verstehen*) ze sposobem bycia (*Geschehen*), stwierdza, że „rozumienie zawsze dzieje się”<sup>29</sup>. Nie historia należy do nas, lecz my należymy do historii, przy czym skończoność nie jest granicą, na której zatrzymują się nasze dążenia do nieskończoności, świadome tego, że „filozofować” to nie znaczy „definiować”<sup>30</sup>.

„Żadna filozofia historycznie ukształtowana nie może zasadniczo twierdzić, że ujmuje całą prawdę ani że w pełni wyjaśnia rzeczywistość człowieka”<sup>31</sup>, ponieważ ta „rzeczywistość i prawda wykraczają poza granice tego, co faktyczne i empiryczne”<sup>32</sup>. W tym rozumowaniu encykliki *Fides et ratio* można także dostrzec swego rodzaju konfrontację ze współczesnym scjentyzmem i ideologicznym oczekiwaniem totalnego unaukowania świata<sup>33</sup>. Michał Heller w swej *Filozofii nauki* stwierdza, że „nie posiadamy żadnego bezpośredniego dostępu do rzeczywistości”<sup>34</sup>. Horyzonty transcendencji otwierają się przed każdą ludzką wiedzą<sup>35</sup> aktualizującą definiujące człowieka rozumienie, stanowiące pochodną rozmowy, jaką z ludźmi prowadzi świat rzeczy<sup>36</sup>. Ludzkie rozmowy potoczne, naukowe, filozoficzne i religijne nie mogą całości tego świata teleologicznie zniewalać, zamykając go w strukturach teoretyczno-praktycznego systemu. Zdaniem Gadamera, refleksja nad historią filozoficznego oporu „przymusowi systemu” powinna uwzględnić rozmowę z myślą grecką, Kantem oraz Heglem<sup>37</sup>. Kant

<sup>25</sup> Por. A. Bronk, *Zrozumieć świat...*, s. 291.

<sup>26</sup> Por. O.C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998, s. 31.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 34.

<sup>28</sup> Por. A. Bronk, *Zrozumieć świat...*, s. 295.

<sup>29</sup> Por. H.G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 1979, s. 74.

<sup>30</sup> Tamże, s. 75.

<sup>31</sup> FR 51.

<sup>32</sup> Tamże, 83.

<sup>33</sup> H.G. Gadamer, *Rozum, słowo...*, s. 78.

<sup>34</sup> M. Heller, *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków 2009, s. 111.

<sup>35</sup> Tamże, s. 114.

<sup>36</sup> Por. H.G. Gadamer, *Rozum, słowo...*, s. 77.

<sup>37</sup> Por. tamże.

wskazuje na różnicę między myśleniem i poznawaniem. Przejęte przez Hegla z chrześcijańskiej tradycji pojęcie ducha inspiruje nieskończoność języka w skończoności świata<sup>38</sup>.

Myślenie porusza się po drogach języka<sup>39</sup>. Dla Heideggera „język jest domem «bycia», w którym mieszka człowiek”<sup>40</sup>. To mieszkanie nie może więzić człowieka, istoty transcendentnie otwartej. Tej rzeczywistości nie dowartościowała nominalistyczna tradycja czasów nowożytnych, postulująca „budowanie jednoznaczno-go języka sztucznego”<sup>41</sup>. Utopijność tego postulatu demaskuje problematyka sensu całości dziejów, której nie można adekwatnie ująć w żadnym dyskursie<sup>42</sup>. Tymczasem zadaniem filozofii nie jest wyłącznie krytyka metodologiczna i terminologiczna albo analiza języka<sup>43</sup>. Wilhelm Dilthey postuluje, aby współczesna hermeneutyka realizowała ogólne, teoriopoznawcze zadanie, polegające na wykazywaniu możliwości dostępu do wiedzy o całości historycznego świata<sup>44</sup>. W tym miejscu rodzi się pytanie, czy niezbędność filozofii w procesie prowadzenia człowieka do wiedzy o sensie całości jego historii jest równoznaczna z jej samowystarczalnością?

Komunikatywnie doświadczany antro-po-logiczny świat jest stale przekazywany jako „otwarta całość”<sup>45</sup>, której towarzyszy aktualność pytań Kanta „Co mogę wiedzieć?” – „Co powinienem czynić?” – „Czego mogę się spodziewać?”<sup>46</sup>. Realizująca hermeneutyczną misję „advokata ludzkości”<sup>47</sup> filozofia stawia te pytania, świadoma tego, że niektóre odpowiedzi przekraczają granice możliwości ludzkiego rozumu<sup>48</sup>. Dostrzegający te granice Kierkegaard stwierdza, że „człowiek jest syntezą „skończoności i nieskończoności”<sup>49</sup>. Jean Wahl, rozważając aktualną w myśli Heideggera antropologię otwartego całością „bytowania” (*Dasein*), kojarzy je ze swego rodzaju ideą „boskości”, chociaż autor *Sein und Zeit* nie był ani panteistą, ani teistą, ani ateistą<sup>50</sup>.

Kluczowe dla hermeneutycznej misji filozofii zadanie wyjaśnienia sensu „tekstu” całości historii ludzkości wymaga konfrontacji ze swego rodzaju paradoksem. Posługując się wielością i różnością wyjaśniających słów, filozofia nie dysponuje

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 78.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 76.

<sup>40</sup> Por. O.C. Valverde, *Antropologia...*, s. 30.

<sup>41</sup> Por. H.G. Gadamer, *Rozum, słowo...*, s. 75.

<sup>42</sup> Por. D. Bourq, *Transcendance et discours*, Paris 1985, s. 39.

<sup>43</sup> Por. O.C. Valverde, *Antropologia...*, s. 23.

<sup>44</sup> Por. J. Grondin, *Wprowadzenie...*, s. 116.

<sup>45</sup> Por. A. Bronk, *Zrozumieć świat...*, s. 298.

<sup>46</sup> Por. E. Wolicka, *Rozważania wokół Kanta*, Lublin 2002, s. 159.

<sup>47</sup> Por. O. Höffe, *Mala historia filozofii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2006, s. 274.

<sup>48</sup> „...gehört es (...) zu den Aufgaben der Philosophie, auch solche Fragen bewusst zu halten, die für die menschliche Vernunft ebenso unabweislich wie unbeantwortbar sind”. R. Schaeffler, *Philosophische Einübung in die Theologie*, B. I, München 2004, s. 39.

<sup>49</sup> G. Haeffner, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, tłum. W. Szymona, Kraków 2006, s. 196.

<sup>50</sup> Por. J. Wahl, *Introduction à la pensée de Heidegger*, Librairie Générale Française 1998, s. 211.

„ostatnim słowem” wyjaśniającym ostatecznie ten sens. W tym kontekście filozoficznej niezbędności towarzyszy problematyka jej niewystarczalności i konieczności nawiązania dialogu z partnerem, dysponującym wiedzą o ostatecznej celowości historycznej egzystencji człowieka.

Hansjürgen Verweyen, w swoim podręczniku *Gottes letztes Wort*, wskazuje na teologię jako niezbędnego partnera dialogu z filozofią. Odkrywalne w tym dialogu „Ostatnie Słowo” Boga, scalając sensownie pluralizm filozoficznych interpretacji, uczestniczy w procesie racjonalnej aktualizacji hermeneutycznej misji filozofii. W tym kontekście można rozważać zagadnienie teologii, która służy filozofii (*ancilla philosophiae*). Wpisane w tożsamość człowieka filozoficzne pytanie „Kim jestem?” wyprzedza hermeneutyczną służbę teologii (*ancilla hermeneutica*)<sup>51</sup>, która w istocie rzeczy jest antro-po-logiczną służbą, łączącą komplementarnie filozofię i teologię. Wspólnym zadaniem tej dialogicznej służby jest odkrycie i interpretacja ROZMOWY z Bogiem, który „słowami i czynami” przemawiał w historii ludzkości „wielokrotnie i na różne sposoby” (Hbr 1,1).

Dzięki tej przemowie odkrywalna filozoficznie aporyczność transcendentnego otwarcia ludzkich dziejów otrzymała ostateczne wyjaśnienie. „Nowy horyzont” interpretacyjny umożliwia filozofii refleksję nad „prawdą ludzkiego życia” wpisaną w „czas i historię”<sup>52</sup>.

Nawiązując do terminologii Paula Ricoeura<sup>53</sup>, można powiedzieć, że istotę „opowiedzianej tożsamości człowieka” (*identité narrative*) zawiera informacja o jej stworzeniu „na obraz” Boga, Osobowej Wspólnoty Miłości, która jest tajemnicą wolności. Uwiecznienie w tej trynitarniej wspólnocie tożsamości człowieka zakłada rozumno-wolny dialog, w którym człowiek odpowiada na stwórcze „zaproszenie” Boga<sup>54</sup>, uczestnicząc w procesie genezy własnej tożsamości. Człowiek, przeznaczona do wieczności istota „niedokończona”, dopełnia się w czasie, zmierzając drogą JEDNOCZENIA do Bosko-ludzkiej (chrysto-logicznej) JEDNOŚCI, co oznacza, że jego ANTROPOGENEZA jest EKLEZJOGENEZĄ. Problematyka tożsamości człowieka nie jest więc problematyką indywidualnej osoby. Na definicję tożsamości człowieka składa się jego relacyjność z Bogiem i ludźmi, co wyraża fundamentalna jedność przykazań miłości Boga i bliźniego<sup>55</sup>.

Zatem z tekstu historii ludzkości można wyczytać wyjaśnienie jej sensu *a parte Dei*<sup>56</sup>, które, jak sugeruje Max Scheler, jest skutkiem autoprzekazu

<sup>51</sup> Por. K. Müller, *Der Streit um Begründungsfiguren*, w: *Unbedingtes Verstehen?! Fundamentalthologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik*, red. J. Valentin, S. Wendel, Regensburg 2001, s. 19 i n.

<sup>52</sup> FR 11, 14.

<sup>53</sup> Por. O. Abel, J. Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Paris 2007, s. 38; por. także: P. Ricoeur, *Narrative Identität*, w: *Wie machbar ist der Mensch? Eine philosophische und theologische Orientierung*, red. H. Zaborowski, Mainz 2003, s. 113.

<sup>54</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, 2.

<sup>55</sup> Por. R. Guardini, *Die Annahme seiner selbst. Den Menschen erkennt nur, wer von Gott weiß*, Mainz 2003, s. 48 i n.

<sup>56</sup> Por. A. Gesché, *Człowiek*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2005, s. 35.

Boga<sup>57</sup>. Uwzględniając w tym kontekście podkreśloną przez Heideggera „świadomość poznawczej niedostępności” (*Verborgenheit*), można wraz z Kantem za źródło przekazanej wiedzy o sensie historii uważać „archetypiczny intelekt boski, którego istnienia nie da się ani dowieść, ani *a priori* wykluczyć”<sup>58</sup>. Akceptacja tej informacji nie przekreśla racji bytu rozumowań, sugerujących, że jeżeli chcemy mówić o możliwości odczytywania sensu historii, musimy przyjąć, że jest on „rezultatem jakiejś świadomościowej konstytucji”<sup>59</sup>. Historia ludzkości „posiada sens”, ponieważ Stwórca „ma ją na myśli”. Nie ma sensu bez racjonalnego myślenia – wnioskuje Władysław Stróżewski<sup>60</sup>.

Mając na uwadze „hermeneutyczny zwrot” filozofii, inspirujący ją do stawiania pytań uniwersalnych<sup>61</sup>, Gadamer akcentuje „uniwersalność języka”, która chce dotrzymać kroku nieskończoności rozumu<sup>62</sup>. Jednak prawda tożsamości człowieka, którą „Bóg ma na myśli”, nie może być adekwatnie ujęta w czasowo-przestrzennych ramach ludzkiego dyskursu<sup>63</sup>, który ją ukazuje jako „obietnicę” i „zadanie”. W tej sytuacji hermeneutyka, stając się „hermeneutyką zawierzenia”, nie dysponuje przedmiotową ewidencją ostatecznej wiedzy o tożsamości człowieka („*Letztbegründung*”), lecz rozważa wiarygodność jej odkrycia w ostatecznym sensie („*Letztbesinnung*”) złożoności tekstu historii ludzkości<sup>64</sup>. To hermeneutyczne zawierzenie żyje nadzieją ostatecznego, eschatologicznego zrozumienia tożsamości człowieka. Księga Mądrości zapewnia: „Ci, którzy Mu zaufali, rozumieją prawdę”, przy czym to zaufanie jest synonimem historycznego wytrwania „do końca” w postawie miłości (Mdr 3,9). Zainteresowana racjonalną wiarygodnością tego zawierzenia filozofia może dostrzec koherencję własnych nadziei z nadzieją teologiczną<sup>65</sup>. W tym kontekście należy uwzględnić współczesny pluralizm koncepcji racjonalności<sup>66</sup>, interpretowanych teoretycznie i praktycznie<sup>67</sup>. Swego rodzaju wspólnym mianownikiem tych interpretacji staje się przypomniany w *Gaudium et spes* postulat: „wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierowywać ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt”<sup>68</sup>. „Antropodycea” ludzkich dziejów stanowi równocześnie ich „Teodyceę”. Wszystkie „części” historycznych wydarzeń, spotykając się sensownie w ich objawionej „całości”, mówią (*dicere*) nierozłącznie o człowieku i Bogu.

<sup>57</sup> Por. M. Scheler, *Wolność, miłość, świętość. Pisma wybrane z filozofii religii*, tłum. G. Sowincki, Kraków 2004, s. 130.

<sup>58</sup> E. Wolicka, *Rozważania wokół...*, s. 161.

<sup>59</sup> Por. W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 429.

<sup>60</sup> Tamże.

<sup>61</sup> Por. J. Grondin, *Wprowadzenie...*, s. 152.

<sup>62</sup> Tamże, s. 153.

<sup>63</sup> Por. D. Bourg, *Transcendence...*, s. 137.

<sup>64</sup> Por. S. Scharrer, *Theologische Kritik der Vernunft*, Tübingen 1977, s. 83.

<sup>65</sup> Por. J. Ladrière, *Sens et vérité en théologie*, Paris 2004, s. 194.

<sup>66</sup> Por. F. Jacques, *Sagesse, sens et salut. Comment évaluer le thème sapientiel dans „Fides et ratio“?*, w: *Raison philosophique et christianisme à l'aube...*, s. 67.

<sup>67</sup> Por. J.U. Dalferth, *Kombinatorische Theologie*, Freiburg/Br. 1991, s. 63.

<sup>68</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 12.



Ta ROZMOWA, której treść „wykracza poza granice tego, co faktyczne i empiryczne”, przechodzi od „fenomenu do fundamentu”<sup>69</sup>. O filozofii hermeneutycznej, podobnie jak o filozofii Tomasza z Akwinu, mówi się, że jest, w istocie rzeczy, „filozofią bytu, nie zaś filozofią prostego zjawiska”<sup>70</sup>.

### 3. Teologia i filozofia służące człowiekowi

(*theologia et philosophia: ancillae hominis*)

W cytowanym już fragmencie *Gaudium et spes*, postulującym antropocentryzm interpretacji „wszystkich rzeczy”, można odkryć strukturę „hermeneutycznego koła”<sup>71</sup>, łączącą sensownie ich „całość” z „częściami”. Dla teologii sens złożoności tych interpretacji jest odkrywalny w twierdzeniu: „Wybrał nas w Chrystusie przed założeniem świata” (Ef 1,4). „Wrzucony” (*Geworfen*) w rzeczywistość tego świata, człowiek-hermeneuta, uświadamia sobie, że w jego istnienie jest wpisana powinność zrozumienia sensu tego zaistnienia. Realizacja tej filozoficznej powinności jest równoznaczna z poszukiwaniem i znalezieniem zrozumienia tożsamości człowieka<sup>72</sup>.

Rozumienie tożsamości człowieka jest historycznie otwartym procesem, generującym wiedzę, będącą ustawicznie „w drodze” do jej ostatecznego celu, którego osiągnięcie nie jest sprawą logicznego przymusu, lecz etycznej decyzji<sup>73</sup>. Inglof U. Dalferth mówi w tym kontekście o „eschatologicznej weryfikacji”, która może stać się przedmiotem interdyscyplinarnego dialogu, zainteresowanego relacją „całość – części”<sup>74</sup>. Całościowe zrozumienie tożsamości człowieka jest zadaniem „bez końca” (*une tâche infinie*) – przypomina Jean Ladrière, podkreślając, że jego społeczna realizacja wymaga uniwersalnego dialogu<sup>75</sup>. Zaangażowane w ten dialog kolejne pokolenia, schodząc z czasowej drogi poszukiwań definicji tożsamości człowieka, stwierdzają: „jeszcze się nie okazało czym będziemy” (1 J 3,2).

„Zakładającemu” swój świat człowiekowi towarzyszy nadal pytająca alternatywa, czy poznanie własnej tożsamości jest warunkowane procesem tego „zakładania”, czy też zostało ustalone „przed założeniem świata” (Ef 1,4). Całościowe sprawdzenie tej alternatywy przekracza granice czasowo-przestrzennego świata, lecz jak sugeruje Roqueplo, motywacji podjętej decyzji można szukać indukcyjną metodą „konwergencji części”<sup>76</sup>. W tej „częściowej weryfikacji” refleksja filozoficzna nie musi sprzeniewierzać się swoim racjonalnym wymogom<sup>77</sup>.

<sup>69</sup> FR 83.

<sup>70</sup> Tamże, 44.

<sup>71</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele...*, 12.

<sup>72</sup> Por. FR 1.

<sup>73</sup> Por. M.M. Olivetti, *Philosophie en Europe, w: Raison philosophique et christianisme à l' aube...*, s. 183.

<sup>74</sup> Por. I.U. Dalferth, *Religiöse Rede von Gott*, München 1981, s. 689 i n.

<sup>75</sup> Por. J. Ladrière, *Sens et vérité...*, s. 286.

<sup>76</sup> Por. Ph. Roqueplo, *Expérience du monde: expérience de Dieu?*, Paris 1970, s. 91 i n.

<sup>77</sup> Por. R. Schaeffler, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, w: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, red. F. Böckle, F.X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte, Freiburg/Br. 1982, s. 28 i n.

Zaangażowani w antropo-logiczną służbę filozofowie i teolodzy, świadomi braku samowystarczalności, powinni zrezygnować z relacji wzajemnej dominacji<sup>78</sup>. Oczywiście, ta rezygnacja nie oznacza jeszcze gotowości komplementarnej kooperacji. W historii ludzkości pojawiają się ustawicznie różne interpretacje sensu ziemskiej egzystencji człowieka, sugerujące wyjaśnienie jego tożsamości, przy czym godne uwagi są współczesne tendencje postulujące w imię nauki emancypacyjne wyzwolenie zarówno od teologii, jak również od filozofii. W tej sytuacji pojawia się ryzyko nowej mitologii, której totalitarne roszczenia zaczynają etycznie funkcjonować w życiu społeczno-politycznym<sup>79</sup>.

Ta ideologiczna manipulacja transcendencją człowieka jest wskaźnikiem alienacji zarówno naukowej, jak i filozoficznej refleksji<sup>80</sup>. Encyklika *Centesimus annus* dostrzega przyczynowy związek między wynikającą z alienacji praktyczną deformacją społecznego życia a teoretyczną promocją agnostycyzmu i sceptycznego relatywizmu, uważanych za wartości demokratyczne<sup>81</sup>. Można mówić o popularności rozumowań Adorno, który w doświadczeniu aporyczności powstałych w historii projektów antropologii dostrzega „Veto” zakazujące ich tworzenia<sup>82</sup>. Równocześnie, człowiek – „Neotyp”, istota świadoma niedokończoności swego czasowego „bytowania”, wyczuwa potrzebę kontynuacji jego „stwarzania” w horyzoncie nieskończoności<sup>83</sup>.

To „wyczuwanie”, bagatelizując nieraz pytanie o ostateczny sens historycznej egzystencji człowieka, generuje postulat jej naukowej transformacji, co nie wyklucza aspiracji stwarzania „nowego” cieleśnie i duchowo człowieka. Człowiek, podmiot produkcji, staje się więc jej przedmiotem, narażonym na instrumentalną manipulację<sup>84</sup>. W swej refleksji nad „całością” i „częściami” historycznego procesu antropogenezy, Hans Urs von Balthasar stwierdza, że walcząc od dwudziestu wieków o godność człowieka, chrześcijaństwo nie traciło z oczu horyzontu wiedzy objawionej<sup>85</sup>. Interpretowana w tym horyzoncie przyszłość ludzkości nie jest wymarzoną korelatem twórczych możliwości istniejącego świata, wykorzystanych rozumno-wolną aktywnością człowieka, lecz obiecany darem nowej inżynierii stwórczej Boga. Nie mogąc przekroczyć granic tej „nowości”, rozum może zaakceptować istniejącą za tymi granicami rzeczywistość. W tym miejscu słychać

<sup>78</sup> Por. J.D. Caputo, *La philosophie et postmodernisme prophétique. Vers une postmodernité catholique*, w: *Raison philosophique et christianisme à l'aube...*, s. 154.

<sup>79</sup> „On forge ainsi une nouvelle mythologie qui comporte des risques totalitaires...”. Ch. Theobald, B. Saugier, J. Leroy, M. Le Maire, D. Grésillon, *L'univers n'est pas sourd. Pour un nouveau rapport sciences et foi*, Paris 2006, s. 177.

<sup>80</sup> Por. J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Sonderdruck, Frankfurt am Main 2001, s. 20.

<sup>81</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, 41, 46.

<sup>82</sup> Por. K. Müller, *Philosophische Grundfragen...*, s. 186.

<sup>83</sup> Por. D.R. Dufour, *On achève bien les hommes*, Paris 2005, s. 345.

<sup>84</sup> „...les êtres humains sont instrumentalisés, réifiés, utilisés comme des «choses»...”. J. Delcourt, *L'homme est – il perfectible? Les sciences et les techniques en quête de réponse*, w: *Car c'est de l'homme qu'il s'agit*, red. P.H. Dembinski, N. Buttet, E. Rossi, Ed. Parole et Silence (Desclée de Brouwer) 2007, s. 215.

<sup>85</sup> Por. H.U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, Freiburg 1990, s. 101.

echo rozumowań Świętego Anzelma, który widzi możliwość filozoficznej zgody na teologiczne „opowiadanie” o obiecaniej rzeczywistości, której jeszcze „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało” (1 Kor 2,9)<sup>86</sup>.

Słowa kluczowe: Antropo-logika relacji: rozum – wiara;  
 filozofia służąca teologii: teologia służąca filozofii;  
 filozofia – teologia: komplementarność wspólnej służby człowiekowi

Keywords: Anthro-po-logic of the relationship between faith and reason;  
 philosophy serving theology: theology serving philosophy;  
 philosophy-theology: complementarity of the common service to human beings

---

<sup>86</sup> Tej obiecaniej rzeczywistości, która jest synonimem obietnicy ostatecznego poznania i realizacji chrysto-logicznej tożsamości człowieka, towarzyszy wezwanie do szukania Boga nie tylko „na zewnątrz”, lecz także „wewnątrz” tej tożsamości („...nous a invités à ne plus chercher Dieu au – dehors, mais au – dedans, dans ce fond de l’être qui est désir et accueil de Plus grand”). M. Corbin, *Saint Anselme*, Paris 2004, s. 195 i n.