

Ks. Janusz Bujak*
US, Szczecin

PROPOZYCJA ODNOWY
TRAKTATU ANTROPOLOGII TEOLOGICZNEJ
W ŚRODOWISKU MEDIOLAŃSKIEJ SZKOŁY
TEOLOGICZNEJ:
KARD. A. SCOLA I PISMO „TEOLOGIA”

W krajach Zachodu powraca zły duch wojującego ateizmu. Nowy ateizm, podobnie jak ten z XIX wieku, w wypaczony sposób wykorzystuje nauki przyrodnicze, by narzucić własną wizję świata. Do najważniejszych „apostołów” tego kierunku należy Richard Dawkins, specjalista w zakresie ewolucji biologicznej, który w książce *Bóg urojony* stara się udowodnić, że religia i wiara w Boga to niebezpieczny stan urojenia, z którego należy człowieka wyrwać, zanim zrobi krzywdę sobie i innym. Uważna lektura książki świadczy jednak o trudnościach, jakie napotkał jej autor na drodze do realizacji swego celu.

Kardynał Angelo Scola 30 XI 2011 wygłosił mowę na rozpoczęcie nowego, pięćdziesiątego już roku akademickiego na Wydziale Teologicznym Włoch Północnych w Mediolanie. W wykładzie arcybiskup miasta św. Ambrożego zwrócił uwagę na fakt, że Wydział Teologiczny Północnych Włoch jest spadkobiercą i kontynuatorem tzw. szkoły z Venegono, zakorzenionej w wielkiej tradycji myśli chrześcijańskiej, która stała się punktem odniesienia i centrum studiów zdolnym objąć najważniejsze problemy współczesności, rozwinięte następnie na Soborze Watykańskim II. Kard. Scola zauważył, że po Soborze Watykańskim II na Wydziale Teologicznym Włoch Północnych, w kontekście konfrontacji myśli chrześcijańskiej ze współczesnością, podjęto prace m.in. nad przemyśleniem traktatu antropologii teologicznej, co znalazło wyraz w trzech zeszytach periodyku „Teologia” z lat 2009, 2010 i 2011. Poszukiwania te ukazały konieczność nowego zwrotu antropologicznego, którego celem nie jest jedynie aktualizacja terminologii w perspektywie lepszej komunikacji ze światem współczesnym. Refleksja teologiczna ostatnich dziesięcioleci, mimo że zwróciła większą uwa-

* Ks. dr hab. Janusz Bujak – kapłan diecezji koszalińsko-kołobrzeszkiej, prof. US, Katedra Teologii Dogmatycznej Uniwersytetu Szczecińskiego, e-mail: bujak@koszalin.opoka.org.pl

gę na kwestię antropologiczną, nie zawsze potrafiła ukazać wyjątkowość Jezusa Chrystusa, który jest kluczem antropologii teologicznej. W tej perspektywie idea przemyślenia traktatu z zakresu antropologii teologicznej łączy się z przekonaniem, że antropologia adekwatna będzie zawsze „antropologią dramatyczną”, podkreślił kard. Angelo Scola¹.

Temat antropologii dramatycznej i konieczności przemyślenia na nowo struktury traktatu antropologii teologicznej został podjęty przez uczestników XX Kongresu Stowarzyszenia Teologów Włoskich w 2007 roku, którego temat brzmiał *Tożsamość i jej miejsca. Doświadczenie chrześcijańskie stawania się człowiekiem*. Kongres otworzył bp F.G. Brambilla wykładem *Tożsamość przejściowa. O antropologii dramatycznej*. Brambilla skrytykował obecne w teologii okresu modernizmu rozdzielenie myślenia o człowieku od myślenia o Bogu. Według tego modelu, zakorzenionego w „antropologii (duchowych) władz człowieka” (*antropologia delle facoltà*, czyli rozumu, woli, pożądania), władzą, która pozwala poznać człowieka, jest rozum, wiara zaś pozwala poznać Boga. Takie spojrzenie jest jednak nie do pogodzenia z antropologią biblijną, dla której pytanie o człowieka jest możliwe jedynie jako odpowiedź na wezwanie, obietnicę, powołanie, wzbudzone w sercu człowieka przez Boga: człowiek istnieje, ponieważ jest wezwany. Poznanie człowieka jest możliwe tylko wtedy, gdy uznamy jego tożsamość za „przejściową i dramatyczną”. Jest to tożsamość przejściowa, ponieważ jest świadoma, że otrzymała siebie samą w darze (i nie jest całkowicie autonomiczna); dramatyczna, ponieważ „ja” uświadamia sobie siebie nie tylko dzięki relacji z innymi (i Innym), ale także dzięki działaniu, dzięki zgodzeniu się na obietnicę, która otwiera na relację z innymi. To zgoda jest ostatecznie aktem wiary².

ANTROPOLOGIA DRAMATYCZNA WEDŁUG KARD. ANGELO SCOLI

Nowe spojrzenie na antropologię teologiczną, całkowicie chrystocentryczne, kard. Scola przedstawił w traktacie antropologii teologicznej *Persona umana. Antropologia teologica*, wydanym w Poznaniu w roku 2005 pod tytułem *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*. Jak podkreśla autor książki, inspiracją była dla niego antropologia dramatyczna H.U. von Balthasara³.

¹ Por. *Per un'antropologia drammatica. Lectio magistralis del cardinale Angelo Scola, tenuta il 30 novembre scorso a Milano*, <http://www.zenit.org/article-28875?l=italian> [data odczytu: 5 I 2012]; *L'Osservatore Romano* [edycja włoska] 1 grudnia 2011: *Anche il teologo di professione ha bisogno della parrocchia*, s. 4.

² Por. http://teologia.it/index.php?option=com_content&view=article&id=177:comunicato-xx-congresso-2&catid=4:congressi-nazionali [data odczytu: 5 I 2012].

³ O wpływie szwajcarskiego teologa na myśl kard. A. Scoli możemy przeczytać w recenzji przygotowanej z okazji nadania kard. Scoli doktoratu *honoris causa* przez Katolicki Uniwersy-

Scola podkreśla, że antropologia teologiczna musi opierać się na fundamencie, którym jest osoba Jezusa Chrystusa, ponieważ w Nim „prawda relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem zyskuje swoją konkretną formę historyczną w postaci Jezusa Chrystusa”⁴. W Chrystusie mamy wyjaśnienie dramatu ludzkiej wolności, ponieważ od momentu objawienia się Chrystusa i Jego posłuszeństwa „wolność ludzka jawi się jako zawarta bezpośrednio w objawieniu prawdy transcendentnej”. Wolność dotyczy różnicy, jaką odczuwa człowiek w sobie, pomiędzy wolnością, jaka jest, a jaka powinna być. Wypełnienie ludzkiej wolności dokonuje się w Jezusie Chrystusie⁵. Kard. Scola odwołuje się do dokumentów Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza do słynnego fragmentu z *Gaudium et spes* (nr 22), z którego wynika, że

tylko w dobrowolnym upodobnieniu osobistych dziejów każdego człowieka do historii Jezusa uda się osiągnąć pełnię człowieczeństwa [...]. W ramach nieodzownego procesu historycznego człowiek zostaje obiektywnie wezwany przez syntezę prawdy i wolności, zrealizowaną w sposób wyjątkowy w wydarzeniu chrystologicznym.

Dokonuje się to przez wiarę⁶.

H.U. von Balthasar, pisze Scola, był świadom

biegunowości (napięcia) pomiędzy istnieniem historycznym każdego konkretnego człowieka a właściwą miarą człowieczeństwa objawionego w zbawczej ekonomii zrealizowanej przez Jezusa Chrystusa⁷.

Człowiek, aby być, musi się wciąż stawać, mówi von Balthasar. Człowiek to „byt skończony i stworzony, który wciąż zmierza do przewyższenia siebie samego”⁸.

Biskup Jędraszewski w recenzji napisanej z okazji nadania doktoratu *honoris causa* kard. Scoli pisze:

[...] zafascynowała go antropologia dramatyczna Balthasara, według którego istotę człowieka możemy ująć tylko w żywym akcie jego egzystencji. Akt ten jest, ze swej strony, dogłębnie przeniknięty tym, że człowiek jest wolnością skończoną, stojącą wobec wolności nieskończonej. Własna skończoność każe mu więc zwrócić się najpierw w stronę tajemniczej natury tego, co rzeczywiste, aby, ostatecznie, postawić sobie pytanie o istotę i przyczynę wszelkiego bytu. Pytanie to jest źródłem religijnego

tet Lubelski dnia 9 XII 2010 roku: M. Jędraszewski, *Recenzja*, seria Doktorzy honoris causa, nr 5, Lublin 2010, s. 16n. Na temat antropologii dramatycznej szwajcarskiego teologia por. S. Mycek, *Dramatyczne oblicza wiary. Dialogowość chrześcijaństwa w teodramatycznej myśli Hansa Ursy von Balthasara*, Sandomierz 2004, 16n.

⁴ A. Scola, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, Poznań 2005, s. 41.

⁵ Por. tamże, s. 42.

⁶ Por. tamże, s. 43.

⁷ Tamże, s. 48.

⁸ Tamże, s. 49.

sensu, który jest równocześnie szczytem rozumnej natury człowieka. Odkrywa on bowiem siebie jako byt niejako dramatycznie rozpięty między dwoma punktami swej egzystencji: między „skąd” i „dokąd”. Przebywając na scenie, którą jest świat, i będąc rozpiętym między „skąd” i „dokąd”, człowiek znajduje się pośrodku akcji, pośrodku działania, w sercu własnego dramatu⁹.

Arcybiskup Mediolanu podkreśla, że antropologia jest adekwatna wtedy i tylko wtedy

gdy uwzględni fakt, że człowiek, który zaczyna zastanawiać się nad sobą samym [...], nie może najpierw pomyśleć tej wypowiedzi, a dopiero potem być człowiekiem. Musi tego dokonać, *będąc* już w działaniu. Dopiero bowiem będąc i w ramach tego bycia zastanawia się nad tym, kim jest¹⁰.

Nie może zatem mieć miejsca najpierw czysto teoretyczna refleksja o człowieku, nad jego naturą, którą następnie można by zastosować w życiu. Poza tym dramatem nie istnieje antropologia, podkreśla Scola za Balthasarem¹¹.

Dramat bycia człowiekiem wyraża się szczególnie jasno w biegunowości wolności. Struktura skończonej wolności człowieka naznaczona jest biegunowością dwóch czynników, które ją konstytuują: samoposiadaniem i powszechnym otwarciem, czyli koniecznością uznania współistnienia ludzi i rzeczy. Pierwszy kieruje człowieka ku niemu samemu, drugi wymiar ku innym, ku uznaniu prawa do istnienia czegoś i kogoś innego prócz siebie. Jeśli człowiek odrzuciłby te dwa wymiary wolności, udawałby Boga – nieskończoną wolność, udawałby, że nie ma ograniczeń.

Krótko mówiąc, wolność człowieka odkrywa, iż jest nieodwołalnie dana sobie samej przez jakieś „skąd” (*woher*), podczas gdy jej ruch samo-otwarcia sprawia, iż ujmuje swoją egzystencję jako „dokąd” (*wohin*)¹².

Wolność człowieka można jedynie zrozumieć, uznając wolność samostanowiącą w sposób absolutny, a przez to zdolną do nieograniczonego stanowienia wolności skończonych, które są

[...] obdarzone samo-posiadaniem i zdolnością wyrażania zgody dzięki swemu odniesieniu do rzeczywistości. Struktura wolności człowieka, ze swą pierwotną dwubiegunowością, która wyraża wewnętrzną różnicę, staje się w ten sposób dramatycznym emblematem antropologii¹³.

Z powyższej refleksji wynika, że wolność ludzka polega nie tylko na byciu w sobie i dla siebie, ale także na byciu dla innego. Chodzi o to, że „duch ludz-

⁹ M. Jędraszewski, *Recenzja*, s. 20.

¹⁰ A. Scola, *Osoba ludzka*, s. 50.

¹¹ Por. tamże, s. 51.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 55–56.

ki, podobnie jak wszystkie inne byty, ma wpisana strukturalnie w swoją istotę konieczność otwierania się na innych istniejących (*bycie-z*)”.

Z drugiej strony człowiek, dzięki swojej wolności, posiada bytowanie

[...] nie tylko *w sobie*, ale i *dla siebie*. Jest przecież powołany do dobrowolnego uznawania, jako własnej konieczności, otwierania się na innych. Jest powołany do samo-ureczywistniania swojej wolności tak, jak powinna się ona realizować, wraz z niebezpieczeństwem, że to się nie uda wówczas, gdy on utrzymuje, iż *bycie-dla-innego* powoduje u niego utratę intymności i jego *bycia-dla-siebie*¹⁴.

Ta sytuacja ukazuje biegunowość ludzkiej wolności: z jednej strony jest w niej dążenie do samoposiadania, przez którą „człowiek stara się zachować swą własność dla siebie, z drugiej zaś mamy otwarcie ku innym, dzięki któremu *istnienie-dla-siebie* staje się *byciem-dla-innego*”.

Zatrzymanie się na byciu dla siebie prowadzi do wolności ułomnej, rozbitej. Dopiero bycie dla innego prowadzi do pełnej wolności. To Balthasara ujęcie wolności pozwala

[...] zidentyfikować specyfikę tego, co ludzkie, w dobrowolnym charakterze samoświadomości człowieka: droga prowadząca do podstawy ontologicznej jest drogą wolności człowieka, który dobrowolnie postanawia samo-zrealizować siebie w byciu-dla-innego¹⁵.

W Chrystusie w sposób doskonały bycie dla siebie łączy się z byciem dla innego. Otwarcie się człowieka na innego ostatecznie otwiera go na cel transcendentny, całkowicie go przewyższający, który jednak stanowi

[...] gwarancję jego *bycia-sobą*, czyli jego bycia zdolnym do prawdziwie wolnej wolności. Synteza wolności i prawdy, jaka się ureczywistnia w Jezusie Chrystusie, staje się wówczas nie wymagalną po ludzku przestrzenią, w której transcendencja (w sensie teologicznym) oddaje się człowiekowi. I tak jego wolność, przyjmując tę różnicę jako to, co nie naraża w niczym jego tożsamości, może współokreślać formę prawdy¹⁶.

PROGRAM ODNOWY ANTROPOLOGII TEOLOGICZNEJ MEDIOLAŃSKIEGO PERIODYKU „TEOLOGIA”

Oderwanie się od rzeczywistości, w której żyje człowiek, jest częstym zarzutem kierowanym z wielu stron nie tylko wobec refleksji teologicznej, ale wobec różnych form komunikacji eklezyjalnej. Mimo że za tą krytyką mogą niekiedy

¹⁴ Tamże, s. 56.

¹⁵ Tamże, s. 57.

¹⁶ Tamże, s. 57–58.

kryć się założenia ideologiczne nieprzychylnie chrześcijaństwu i Kościołowi, to jednak wskazuje ona na obiektywny problem. Chodzi o ryzyko, a w wielu wypadkach o fakt zachowania w nauczaniu chrześcijańskim przestarzałej, nieaktualnej już wizji i oceny rzeczywistości ludzkiej, bazującej na symbolice i kategoriach myślenia związanych z kontekstami od dawna już nieaktualnymi.

Problem nie jest błahy, ponieważ Ewangelia powinna dotrzeć do każdego człowieka każdej epoki. Z tego punktu widzenia antropologia nie jest wartością jedną z wielu w chrześcijaństwie, ale przestrzenią, w której rozgrywa się realizm Ewangelii.

Biorąc pod uwagę aporię pomiędzy teologią a rzeczywistością pozateologiczną, periodyk „Teologia. Rivista della Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale” w trzech monograficznych zeszytach podjął się próby analizy relacji antropologii i teologii oraz możliwości jej przeformułowania tak, by antropologia teologiczna była rzeczywiście antropologią i faktycznie miała wymiar teologiczny.

GIUSEPPE ANGELINI: ŚWIADOMOŚĆ PUNKTEM WYJŚCIA DLA ANTROPOLOGII TEOLOGICZNEJ

Pierwszy z zeszyt z roku 2009 nosi wiele mówiący tytuł *Antropologia i teologia: pilna potrzeba przemyślenia (wzajemnych relacji)*¹⁷. Swój wkład w powstanie zeszytu wnieśli tacy teologowie, jak Giuseppe Angelini, Duilio Albarello, Maurizio Chiodi, Franco Giulio Brambilla, Massimo Epis, wszyscy związani z Wydziałem Teologicznym Włoch Północnych. Autorzy artykułów dokonali krytycznej oceny niektórych autorów XX-wiecznych, którzy poruszając się wśród kategorii transcendentálnych, fenomenologicznych i hermeneutycznych, ukazali nowe ścieżki we współczesnym pojmowaniu podmiotu, wskazując na jego konstytucję relacyjną i historyczną. Chodziło o pokonanie obiektywizującej i naturalistycznej wizji człowieka, powszechnie obecnej w środowisku teologicznym i filozoficznym, którą można określić mianem antropologii władz (duchowych), ponieważ w swoim spojrzeniu na człowieka wychodzi ona i ogranicza się do takich „władz” człowieka, jak myślenie, wola i pożądanie. Obiecująca alternatywa zdaje się zawierać w antropologii wolności, która na nowo buduje statut podmiotu, umieszczając go w syntetycznym horyzoncie aktualizacji siebie¹⁸.

G. Angelini w artykule otwierającym debatę nad stanem antropologii teologicznej i koniecznością nowego jej ujęcia przypomina, że to, co możemy określić jako pewną wrażliwość antropologiczną, głęboko naznaczyło z trudem osiągniętą odnowę teologiczną w XX wieku, która gwałtownie przyspieszyła od Soboru Watykańskiego II. Dziś jednak stoimy przed nowym zadaniem, jakie powinno polegać na opracowaniu doktryny o człowieku zdolnej do oderwania się od

¹⁷ Por. „Teologia. Rivista della Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale” 3 (2009): *Antropologia e teologia: un ripensamento urgente*.

¹⁸ Por. „Teologia” 3 (2010), s. 323.

obiektywizmu i naturalizmu, którymi odznaczała się „psychologia racjonalna”, czyli spojrzenie na człowieka panujące w teologii aż do XX wieku¹⁹.

Nowa refleksja teologiczna powinna wychodzić ze współczesnej perspektywy *cogito*, zatem z perspektywy świadomości podmiotu, a nie – jak dotychczas – wyłącznie jego wiedzy. Dotychczasowe spojrzenie na człowieka miało bowiem również wpływ na rozumienie wiary. Jeszcze dziś zdarza się słyszeć, że wiara domaga się traktowania w sposób heteronomiczny, zewnętrzny i zależny, co wynika z „doktrynalnej” koncepcji Objawienia. Jeśli bowiem Objawienie jest rozumiane w przede wszystkim jako doktryna, wiara jest w sposób konieczny rozumiana jako zgoda na nią wynikająca nie z oczywistości prawdy, ale z autorytetu tego, kto ją głosi. U podstaw takiej koncepcji Objawienia i wiary stoi intelektualistyczna koncepcja człowieka, która sprowadza świadomość do wiedzy.

Dlatego zadaniem antropologii, która wychodzi od świadomości, będzie wykazanie, że wiara w Ewangelię Jezusa, historyczne objawienie Boga, nie oznacza odrzucenia tak bardzo cenionej dziś autonomii człowieka, ale raczej czyni ją możliwą. Jeszcze jedną korzyścią płynącą z uprawiania antropologii, która wychodzi od świadomości człowieka, jest możliwość zbudowania doktryny o człowieku o charakterze czysto teologicznym. W ten sposób zostałby skorygowany racjonalistyczny wymiar psychologii racjonalnej, tzn. doktryny filozoficznej o człowieku obecnej w klasycznej teologii scholastycznej, podkreśla Angelini²⁰.

Konieczność dostrzeżenia zmian zachodzących we współczesnej kulturze

Aby uprawiać antropologię w sposób teologiczny, należy dostrzec zmiany form kulturowych, w jakich żyje współczesny człowiek, zmiany te bowiem wpływają na relacje z formami świadomości chrześcijańskiej, jak również na świadomość wszystkich ludzi. Włoski teolog stwierdza, że współczesna teologia posiada niestety bardzo słabą znajomość idei i zjawisk współczesnej kultury. Nadrobienie tego braku jest konieczne, jako że w słownictwie akademickim rzeczownik „antropologia” jest używany najczęściej w połączeniu z przymiotnikiem „kulturowa”. Antropologia kulturowa określa empiryczną wiedzę na temat człowieka, bada wielość form, które człowiek przyjmuje wobec wielości kultur. W tym sensie wrażliwość antropologiczna również w wypadku teologii powinna być rozumiana jako wrażliwość na formy kulturowe świadomości wierzącego. Dość łatwo jest wykazać, że również dzisiejsza antropologia teologiczna, mimo że wyraża się w formach doktrynalnych, wychodzi od problemów, które są wypowiedziane teologii przez zmiany w kulturze²¹.

¹⁹ Por. G. Angelini, *Antropologia teologica. La svolta necessaria*, „Teologia” 3 (2009), s. 322.

²⁰ Por. tamże; F.G. Brambilla, *Antropologia e teologia nella discussione contemporanea*, „Teologia” 3 (2009), s. 513–514.

²¹ Por. G. Angelini, *Antropologia teologica*, s. 323–324, gdzie autor zauważa, że przy wejściu w dialog z antropologią kulturową trzeba pamiętać, iż teologii grozi niebezpieczeństwo dostosowania

Dlaczego jednak traktat o człowieku, antropologia teologiczna, pojawia się dopiero w XX wieku? Odpowiedź jest dość prosta: opóźnienie ze strony teologii w refleksji antropologicznej nie dotyczy jedynie czy przede wszystkim tematu tożsamości ludzkiej, ale również innych sfer związanych z życiem człowieka, takich jak rodzina, wychowanie, seksualność i tym podobne. Teologia podjęła refleksję nad tymi kwestiami dopiero w ostatnim czasie, w wyniku zmian w kulturze, które powodują zanikanie oczywistości wszystkich tych aspektów doświadczenia ludzkiego w tradycyjnym społeczeństwie. Może wręcz sformułować teoremat o charakterze generalnym: najbardziej elementarne, podstawowe aspekty życia ludzkiego są ostatnie, jeśli chodzi o zainteresowanie formalne myśli refleksyjnej. Zainteresowanie się tymi aspektami życia w tradycyjnych społeczeństwach zawdzięczamy wyłącznie kulturze, tzn. językowi, rytom i zwyczajom. Nie jest nawet konieczne myślenie refleksyjne. Właśnie oczywistość podstawowych form ludzkiej egzystencji, umożliwiona w tradycyjnych społeczeństwach przez fundamentalną jednoznaczność zwyczajów, wspomogła pojawienie się tezy, obecnej powszechnie w tradycji teologicznej, zwłaszcza katolickiej w epoce współczesnej, że refleksja na temat człowieka należy do kompetencji filozofii (słynna psychologia racjonalna, *psychologia rationalis*), a nie teologii.

Po Soborze Watykańskim II pojawił się traktat teologiczny wyraźnie nazwany antropologią. Jego pojawienie się zostało z pewnością ułatwione przez sławną już tezę o zwrocie antropologicznym, który dokonał się w XX wieku. Teza ta stała u podstaw programu odnowy teologii, narzuconej przez zmiany kulturowe, do jakich Karl Rahner zalicza przede wszystkim współczesny zwrot w sposobie myślenia, u którego źródła stoi René Descartes: każda wiedza musi przejść przez świadomość człowieka²².

Koncepcja Kartezjusza polegała na przyjęciu za punkt wyjścia wątpliwości jako metody potwierdzenia w sposób krytyczny prawdy, a zatem przejściu od wiedzy bezpośredniej i naiwnej do wiedzy krytycznej; druga zasada, powiązana z pierwszą, to poszukiwanie pewności i prawdy w podmiocie myślącym, w *cogito*. Do tego należy dodać postawę krytyczną wobec tradycji, wywołaną nie tyle nową metodą naukową Kartezjusza, ile zmianami cywilizacyjnymi, które podminowały istniejący dotychczas konsensus w sprawie zachowania tradycyjnych wartości: pojawienie się gospodarki rynkowej (w tym zmiana podejścia do lichwy), nowa koncepcja nauki (Galileusz), konflikty religijne.

Odpowiedzią na te zmiany w formach kulturowych, w których dziś żyje człowiek, powinna być nowa teoria antropologiczna, podkreśla Angelini²³.

wania się do nowej kultury. Zamiast doprowadzić do *aggiornamento*, uwspółcześnienia formy przepowiadania chrześcijańskiego pod wpływem narzuconych nowych modeli kulturowych.

²² Por. tamże, s. 325–327.

²³ Por. tamże, s. 332.

Od „psychologii racjonalnej” do antropologii dramatycznej

Angelini stwierdza, że tradycyjna teologia scholastyczna pozostawiała opracowanie koncepcji człowieka filozofii, a konkretnie tzw. psychologii racjonalnej. Wiąże się to z koncepcją natury i nadnatury (nadprzyrodzoności), w zdecydowany sposób oddzielonych od siebie. W takiej koncepcji uważa się, że porządek naturalny jest możliwy do poznania bez odniesienia do porządku łaski, która byłaby dodana wyłącznie do ludzkiej natury, samej w sobie kompletnej. Schemat dwóch porządków rodzi problemy związane z relacją między naturą a łaską, wiarą i rozumem, a także, chociaż w mniejszym stopniu, łaską a wolnością. Schemat ten jest dziś odrzucany – przynajmniej w teorii – przez większość kierunków teologicznych, jednak w praktyce wciąż wpływa na myśl teologiczną i to bardziej, niż się przypuszcza. Filozoficzna koncepcja człowieka proponowana przez psychologię racjonalną ignoruje historyczny wymiar człowieka, a zatem również wpływ kultury na jego świadomość. To właśnie należy zmienić, uważa Angelini, dlatego należy wprowadzić do antropologii teologicznej nieznaną jej dotąd kategorię, jaką jest tożsamość. Również ten wymiar człowieczeństwa, chociaż istnieje od zawsze, dopiero od niedawna stał się przedmiotem zainteresowania refleksji filozoficznej i teologicznej, od kiedy kryzys dotknął także tożsamości człowieka. Jak jednak zdefiniować tożsamość? W przybliżeniu możemy powiedzieć, że polega ona na skłonności człowieka do uważania siebie za tożsamego w sieci wielu doświadczeń w czasie, w działaniach, relacjach. Tylko dzięki takiej tożsamości podmiot ludzki może być bytem zdolnym do wzięcia odpowiedzialności za to, co zrobił wczoraj, za relacje z innymi ludźmi. Tożsamość ma dla nas znaczenie absolutnie fundamentalne, ponieważ działanie w pełni ludzkie (*agere*, odróżnione od *facere*), intencjonalne, odnosi się do podmiotu świadomego siebie samego²⁴.

Antropologia, która człowieka pojmowała, wychodząc od jego władz poznawczych: rozumu, woli i pragnień zmysłowych, może być uznana za „kosmocentryczną”, ponieważ wpisuje duszę ludzką w ogólną wizję kosmosu, nie dostrzega jednak potrzeby, aby świadomość człowieka o sobie samym stała się punktem wyjścia dla poznania człowieka i wszystkich rzeczy wokół niego. Podejście kosmocentryczne definiuje człowieka za pośrednictwem listy jego zdolności, tymczasem człowiek, bardziej niż na podstawie swoich zdolności, jest definiowalny na podstawie własnej tożsamości, potwierdzonej przez świadomość. Nie należy uważać świadomości za kolejne uzdolnienie, władzę duchową: jest to raczej radykalna forma „ja”. Tego, że jestem jedyny, że jestem sobą, jestem świadomy

²⁴ Por. tamże, s. 332, 333. Autor wyjaśnia, że konieczny i ścisły związek pomiędzy różnymi formami działania i tożsamością podmiotu czy szerzej: pomiędzy różnymi formami doświadczenia i tożsamości podmiotu, jest dziś ogólnie akceptowany w myśli katolickiej pod słowem „osoba”: człowiek jest osobą, w swojej najgłębszej istocie jest zdefiniowany przez tożsamość osobową, która zasługuje na bezwarunkowy szacunek. Tego rodzaju tożsamość jest uznana za świętą, nienaruszalną, uprzedzającą jej realizację w działaniu. Jej uznanie w wydarzeniu, doświadczeniu, nie jednak już tak oczywiste.

wcześniej i o wiele bardziej, niż tego, że posiadam wiedzę o tym, kim jestem. Zadaniem refleksji jest wyjaśnienie w formie konceptualnej, na czym polega owa tożsamość, która stanowi osobę, zanim zostanie pomyślana.

Idąc za Mauricem Blondelem, należy powiedzieć, że tym, co pozwala poznać siebie samego, odpowiedzieć na pytanie „kim jestem?” jest działanie, czyn. Znajomość prawdy nie jest zagwarantowana przez same słowa, także wiara nie realizuje się tylko w słowach; znajomość prawdy sprawdza się w praktykowaniu słowa. Ewangelia Jana podpowiada w ten sposób prawdę, która ma wartość ogólną dla relacji pomiędzy człowiekiem i prawdą²⁵.

W celu wyjścia ze schematu antropologii władz i problemów nie do rozwiązania z nim związanych, konieczne jest, aby refleksja nad człowiekiem wzięła pod uwagę bezpośrednie dane świadomości przez zastosowanie metody fenomenologicznej, co oznacza zawieszenie zaufania bezkrytycznie udzielanego kategoriom konceptualnym, które w potocznej mowie są uważane za oczywiste²⁶.

Kolejne artykuły zeszytu „Teologia” są próbą odpowiedzi na pytanie, co współcześni filozofowie i teologowie posługujący się metodą fenomenologiczną mają do powiedzenia teologom pragnącym odpowiedzieć na pytanie, kim jest człowiek. Maurizio Chiodi w artykule *L'identità narrativa ed etica nell'ontologia ermeneutica di P. Ricoeur* („Teologia” 3 (2009), s. 385–415) omawia antropologię Paula Ricoeura na podstawie jego dzieła *Soi-même*. Giovanni Trabucco w *L'uomo e il libro. L'antropologia di Paul Beauchamp* („Teologia” 3 (2009), s. 416–450) analizuje dzieło francuskiego jezuita i egzegety, którego podejście do Pisma św. było połączeniem fenomenologii i chrystologii. Duilio Albarello w *Il soggetto responsabile. Fenomenologia della promessa e della co-rispondenza* („Teologia” 3 (2009), s. 451–482) ukazuje specyfikę fenomenologii francuskiej na przykładzie Michela Henry'ego i Jeana-Luca Mariona. Wreszcie Franco Giulio Brambilla w artykule końcowym *Antropologia e teologia nella discussione contemporanea* („Teologia” 3 (2009), s. 483–519) prezentuje antropologię W. Pannenberg, H. Verweyena, Th. Pröppera, by dojść do wniosku, że istnieje konieczność zbudowania nowej antropologii teologicznej, opartej nie na starej antropologii psychologicznej, ale na paradygmacie wolności.

DUILIO ALBARELLO: WOLNOŚĆ CHRYSSTUSA JAKO ZASADA ANTROPOLOGII TEOLOGICZNEJ

Drugi zeszyt pisma „Teologia”, poświęcony relacji chrystologii i antropologii teologicznej, wyszedł w 2010 roku²⁷. W artykule programowym pt. *Wolność*

²⁵ Por. tamże, s. 334–338.

²⁶ Por. tamże, s. 341. Na temat fenomenologii i jej wpływu na współczesną teologię, zarówno protestancką, jak i katolicką, por. P. Valori, *Fenomenologia*, w: *Dizionario teologico interdisciplinare*, t. II, Marietti 1977, s. 192–197.

²⁷ Por. „Teologia” 3 (2010): *Gesù Cristo e l'uomo: il caso serio della libertà*, s. 35.

w *Chrystusie* Duilio Albarello stwierdził, że zasadą antropologii teologicznej powinno być pokonanie „pozytywizmu Objawienia” pochodzącego od Bartha, aby wydobyć konstytutywny związek tego, co teologiczne i antropologiczne, związek ustanowiony przez wydarzenie chrystyczne, jako że właśnie we wcieleniu Chrystus wiąże w sposób nierozwalny realizm wydania się Boga i aktualizację wolności człowieka²⁸. Jedynie w ten sposób odniesienie do wydarzenia chrystycznego w formie wiary teologicznej może być podstawą ontologiczną dla antropologii teologicznej, redefiniując architekturę traktatu wokół trzech aspektów: aktualizacja przestrzenno-czasowa, sytuacja początkowa i ostateczne spełnienie w wolności – Chrystusie.

Pozostałe artykuły tego monograficznego zeszytu wskazują na miejsca realizacji człowieczeństwa w wymiarze wolności: M. Chiodi – świadomość i życie, G. Noberasco – relacja mężczyzny i kobiety, G.C. Pagazzi – doświadczenie zamieszkania, G. Angelini – kultura i prawda, S. Ubbiali – zło jako zagrożenie, G. Trabucco – podsumowanie trzeciego zeszytu „Teologii” z 2010 roku i otwarcie trzeciego tematu, którym jest nowy projekt traktatu antropologii teologicznej²⁹.

Punkt wyjścia: wizja odnowy antropologii teologicznej w ujęciu Giuseppe Colombo

Duilio Albarello za punkt wyjścia swoich poszukiwań bierze artykuł słynnego mediolańskiego teologa Giuseppe Colombo temat antropologii teologicznej i potrzeby jej odnowy³⁰. Colombo w artykule z 1995 roku zauważa, że traktat antropologiczny jest najnowszy spośród wszystkich podręczników teologicznych, powstał bowiem w latach 60. XX wieku. Uwaga poświęcona człowiekowi w epoce modernizmu wymogła na teologii zmiany w podejściu do antropologii, co przejawiało się początkowo w połączeniu traktatów *De Deo creante (et elevanti)* i *De gratia*. Szybko jednak pojawia się przekonanie, że nie wystarczy jedynie połączyć materiał pochodzący z różnych traktatów; należy spojrzeć na niego, wychodząc od „zasady Objawienia”, która jednak, według Colombo, powinna być krytycznie skonfrontowana ze współczesną wizją człowieka.

Specyfika aktualnego kontekstu kulturowego polega w swej istocie na przejściu od rozumu metafizycznego do rozumu hermeneutycznego. W konsekwencji, paradygmat skoncentrowany na istocie człowieka odchodzi, by zrobić miejsce paradygmatowi opartemu na historycznym wymiarze człowieka. Poza tym cechą postmodernizmu wydaje się podwójny ruch, dwie tendencje przeciwne sobie, które prowadzą do przejścia od metafizyki do hermeneutyki. Pierwsza to linia nihilizmu (R. Rorty, J.-F. Lyotard, G. Vattimo), która definitywnie odcina się od kwestii prawdy, uznając, że jest ona niemożliwa do poznania w doświadczeniu

²⁸ Por. „Teologia” 3 (2010), s. 324; D. Albarello, *La «libertà in Cristo» come principio dell'antropologia teologica. Questioni di metodo e di merito*, „Teologia” 3 (2010), s. 326–357.

²⁹ Por. „Teologia” 3 (2010), s. 324–325.

³⁰ Por. G. Colombo, *Sull'antropologia teologica*, „Teologia” 20 (1995), s. 223–260.

historycznym, co sprawia, że człowiek jest skazany na fragmentaryczność i relatywizm. Druga linia to postmetafizyka (J. Habermas i K.O. Apel), która odcina się od nihilizmu i szuka w języku możliwości znalezienia wspólnoty.

Według Colombo, teologia powinna zająć się postmodernizmem, a zwłaszcza nihilizmem, jako że drugi kierunek wydaje się mniej znaczący, aby sprawdzić, jakie są możliwości wpisania w ten kontekst antropologii chrześcijańskiej. Trzeba jednak pamiętać, podkreśla Albarello, że w latach, kiedy artykuł był pisany, antropologia teologiczna mało albo wcale nie interesowała się zmianą paradygmatu kulturowego. Istnieje ryzyko, że zainteresowanie się w tym momencie postmodernizmem, gdy ten wydaje się już odchodzić w cień, może oznaczać budowanie antropologii dla przeszłości, a nie teraźniejszości³¹.

Teologami, którzy nie zajmując się bezpośrednio paradygmatem postmodernizmu, nie usuwają go, ale wchodzą w jego rytm, są W. Pannenberg i E. Schillebeeckx. Pannenberg wchodzi w dialog z antropologią pozateologiczną i traktuje człowieka głównie jako byt społeczny, akcentując specyfikę zachowania ludzkiego, znaczenie ciała ludzkiego, które umożliwia mu „otwarcie na świat”. Studium Pannenberga ma duże znaczenie formalne, podpowiada bowiem perspektywę, w ramach której powinien być opracowany traktat antropologii teologicznej w jedność z nowym paradygmatem kulturowym, naznaczonym przekroczeniem wymiaru egzystencjalnego i wejściem w wymiar historyczny.

Schillebeeckx natomiast proponuje nowe teologiczne odczytanie rzeczywistości ludzkiej, utożsamiając ją z praktyką zgodną z historią Jezusa. Z takiego podejścia wynika oryginalne opracowanie tematu łaski, traktowanej jako doświadczenie. Zbawienie jest traktowane w jego wymiarze praktycznym, tzn. w jego możliwości kształtowania człowieczeństwa tak, by było godne przeżywania, innymi słowy, by pomagało w byciu człowiekiem, dobrym, szczęśliwym i wolnym.

Propozycje Pannenberga i Schillebeeckx'a w takiej mierze, w jakiej dały przynajmniej początek konfrontacji teologii ze współczesnymi zmianami w kulturze, mogą okazać się przydatne w rekonfiguracji teologicznego traktatu o człowieku, by podjąć skuteczny dialog z postmodernizmem. Chodzi tu zwłaszcza o podkreślenie narracyjnego charakteru wiary chrześcijańskiej i jej wymiaru praktycznego. Colombo podkreśla, że znaczenie przypisane narracji i praktyce chrześcijańskiej nie wynika z oportunizmu, nie oznacza ulegania modzie, ale wynika z uznania ich wewnętrznego znaczenia dla doświadczenia chrześcijańskiego, zbudowanego na „zasadzie Objawienia”. Innymi słowy, znaczenie przypisane narracji i praktyce nie wynika z przebiegłego dostosowania się do nowych trendów, ale raczej z zasadniczej przynależności tego horyzontu do samej Ewangelii. Ujawnienie się tych dwóch stron Ewangelii stało się możliwe dzięki współczesnemu przejściu od metafizyki do hermeneutyki. Chodzi zatem o krytyczne podejście do pracy teologicznej, która jest wciąż na nowo wzywana do uwolnienia pojmowania

³¹ Por. D. Albarello, *La «libertà in Cristo»*, s. 327–328.

Ewangelii z upartego trwania przy kulturze, która jest już przeszłością, do rozumienia jej w sposób kreatywny w ramach nowej kultury i nowego postrzegania człowieczeństwa³².

Teologia, podkreśla Colombo, nie powinna jednak zbyt mocno opierać się na wiedzy o człowieku pochodzącej spoza nauk teologicznych, posiada ona bowiem własny obraz człowieka, związany z objawieniem się Boga w Chrystusie. Samoobjawienie się Boga i odkrycie prawdziwej struktury człowieka są ze sobą nierozzerwalnie związane. Człowiek jest stworzony do wiary w Jezusa Chrystusa, to znaczy do prawdy, a prawda ta udziela się wyłącznie w wydarzeniu historycznym i na sposób symboliczny, tak jak w przypadku Jezusa Chrystusa, dlatego można ją poznać tylko przez wiarę. Tu rodzi się pytanie o wolność człowieka, do której, według Colombo, człowiek jest predestynowany. Wolność ta realizuje się w przyjęciu przez wiarę wydarzenia Jezusa Chrystusa.

To, co wynika z rozważań Giuseppe Colombo, to według D. Albarella konieczność przetłumaczenia wymiaru transcendentno-ontologicznego teologii na fenomenologiczno-hermeneutyczny, w ramach którego powinno się budować systematyczny wykład o antropologii teologicznej³³.

Antropologia teologiczna w perspektywie fenomenologiczno-hermeneutycznej

D. Albarello stwierdza, że konieczność wyboru perspektywy fenomenologiczno-hermeneutycznej dla restrukturyzacji antropologii teologicznej ma wymiar czysto teologiczny, ponieważ właśnie wydarzenie Chrystusa raz na zawsze ustanowiło doskonałą równość pomiędzy darowaniem się Boga a pełną realizacją bycia człowiekiem. Zatem wyłącznie odniesienie do wydarzenia chrystologicznego pozwala dokładnie rozeznaczyć i definitywnie usprawiedliwić treść fundamentalnego założenia, rozumianego jako współzależna zgodność pomiędzy darem prawdy (teologicznej) i współdeterminacji wolności (antropologicznej). Podejście fenomenologiczne domaga się przyjęcia jako tła założenia *a priori* istnienia relacji prawdy i wolności pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Hermeneutyka natomiast opisuje podstawowe znaczenie czynu praktycznego w stosunku do rozpoznania jego transcendentnego fundamentu. Razem mówią one, że rzeczywistość jest taka, jaka jest wyłącznie w dramatycznej aktualizacji wolności³⁴. Wynika z tego, że spotkanie fenomenologii i hermeneutyki stoi u podstaw właściwej teorii symbolu w ramach ontologii. Logika *symbollein* potwierdza pierwotny związek (boskiego) fundamentu i (ludzkiej) rzeczywistości, nie pomniejszając zarazem w żaden sposób różnicy pomiędzy nimi.

W horyzoncie symboliki danej w wydarzeniu Nazarejczyka stają się jasne, że kondycja ludzka, z jej wymiarem narratywnym i praktycznym skończoności

³² Por. tamże, s. 328–330.

³³ Por. tamże, s. 331–332.

³⁴ Por. tamże, s. 334–335.

stworzenia, jest godna wezwać nieskończoność boską, ponieważ ta ostatnia od początku – w swoim wymiarze *agape* – łączy dramat konkretnej wolności człowieka jako składnik swojej własnej prawdy. Wyłącznie na tym poziomie można określić właściwy fundament ontologiczny, teologiczno-chrystologiczny, dla spójnej „antropologii wolności w Chrystusie”, podkreśla Albarello³⁵.

GIOVANNI TRABUCCO: PROPOZYCJA PRZEMYŚLENIA TRAKTATU ANTROPOLOGII TEOLOGICZNEJ

Trzeci monograficzny numer periodyku „Teologia” poświęcony antropologii teologicznej ma na celu przemyślenie architektury traktatu w świetle dwóch poprzednich zeszytów „Teologii” – podkreśla G. Trabucco w artykule programowym tego zeszytu³⁶. Pierwszy z nich miał charakter przede wszystkim epistemologiczny i interdyscyplinarny, badał najważniejsze idee filozoficzne, teologiczne i biblijne, które doprowadziły do konieczności przemyślenia nie tylko relacji filozofii i teologii, ale również antropologii i chrystologii, począwszy od zwrócenia uwagi na konieczność podejścia fenomenologicznego w obu wymiarach. Drugi zeszyt podjął temat „miejsce”, w których ta relacja urzeczywistnia się jako antropologiczna podstawa lub jako warunek transcendencji aktu, na którym się ona opiera. Ostatni zeszyt zawiera rozważania na temat antropologii w świetle chrystologii.

Podwójna relacja chrystologii i antropologii

Na jakich podstawach powinien opierać się traktat antropologii teologicznej według Trabucca i szkoły mediolańskiej? Antropologia teologiczna, jeśli nie chce być zwyczajnym przepisaniem w kluczu antropologicznym traktatu chrystologicznego czy też skutkiem dedukcji z traktatu chrystologicznego, domaga się innej niż dotychczas ontologii jako koniecznej podstawy dla teologii. Konieczna jest integracja racjonalności jako jednego z wymiarów człowieka z historycznym wymiarem wydarzenia, który nie jest historyczny bez rzeczywistej historii antropologii. Aby tego dokonać, konieczne jest odwołanie się do fenomenologii, ponieważ ta metoda, jak żadna inna, podkreśla zasadę współrelacyjności. Model fenomenologiczny jawi się jako model teoretyczny, który w porównaniu z podejściem metafizycznym i programowej separacji, jaką ono wprowadza, proponuje dostęp do istoty rzeczy dzięki powiązaniu prawdy transcendentalnej z jedynością aktu. Fenomenologia „rzeczy” istnieje tylko wtedy, gdy stawia ona podmiot w ramach wydarzenia. Cykliczność w modelu fenomenologicznym antropologii teologicznej polega na dynamice lub relacji pomiędzy antycypacją i spełnieniem, tzn. pomiędzy antropologią

³⁵ Por. tamże, s. 336.

³⁶ Por. G. Trabucco, *Lo statuto fondamentale dell'antropologia teologica. Per un ripensamento del trattato*, „Teologia” 36 (2011), s. 317.

a teologią, wychodząc od prymatu chrystologii, tzn. zasady jednoczącej, która rzeczywiście realizuje antropologiczne *a priori* i jej teologiczną oczywistość. Proces, w którym dokonuje się korelacja obu porządków – antycypacji i spełnienia – ma znaczenie teologiczne, ponieważ zawiera w sobie antropologię jako element decydujący, podkreśla Trabucco³⁷. W rzeczywistości u źródeł alternatywy: wychodzić od antropologii czy od chrystologii, znajduje się powszechny błąd, który polega na uprawianiu chrystologii, wychodząc od antropologii lub dedukując antropologię z chrystologii. Natomiast wychodząc od wzajemnej relacji tych dwóch traktatów, z zachowaniem różnicy, principium chrystologiczne ma decydujące znaczenie, ale nie jest jedynie powtórzone w antropologii.

Znaczenie principium stworzenia dla odnowienia chrystologii i antropologii

Stworzenie stanowi podstawową kategorię antropologii teologicznej, ponieważ opisuje czyn Boga, który ustanawia innego od siebie adresata Jego dzieła stworczego. Z aktu stworzenia wynika, że człowiek jest *capax Dei*, otwarty na Boga, Inicjatywa tego otwarcia pochodzi od Boga, który nie może się objawić inaczej, jak tylko udzielając wcześniej człowiekowi możliwości określenia, w jaki sposób otworzy się on sam na Niego i Jego Objawienie. Z tym wiąże się relacja stworzenia i predestynacji, właśnie w tym porządku: najpierw stworzenie, potem zaś predestynacja, co związane jest z rzeczywistością antycypacji. To, co scholastyka opisuje jako zdolność, *capax*, jest tym samym, co antycypacja w antropologii. Aby właściwie opisać relację kategorii stworzenia i predestynacji, należy odejść od tradycyjnej hermeneutyki metafizycznej i sięgnąć do paradygmatu biblijnego, który domaga się przeformułowania dwóch wymiarów rzeczywistości: natura i nadprzyrodzoność, pokonując traktowanie ich na sposób dialektyczny, gdzie łaska określa jedynie to, co nadprzyrodzone, a stworzenie było wyłącznie założeniem dla niej, jednak bez relacji i wymiany między nimi³⁸.

W perspektywie biblijnej, właśnie dlatego, że konieczność pierwszego stworzenia odpowiada na dług, który drugie stworzenie ma wobec pierwszego i które ono samo tworzy, mamy do czynienia z podwójnym odwróceniem wzajemnych relacji, przez co pierwszeństwo formalne na planie rzeczywistości lub treści jest rzeczywistą formą prymatu predestynacji. W rzeczywistości jednak należy odejść od traktowania jednego aspektu jako ważniejszego lub wyższego od drugiego, ponieważ prawdziwym problemem jest ich korelacja, wzajemność. Istnieje bowiem transcendentna korelacja, struktura korelacyjna, dzięki której stworzenie jest skierowane na chrystologię, ponieważ antropologia jest jej antycypacją, jako że człowiek będzie stanowił w Chrystusie istotny moment samoobjawienia się Boga. Nie mógłby nim jednak być, gdyby wcześniej nie był do tego zdolny.

³⁷ Por. tamże, s. 317–318.

³⁸ Por. tamże, s. 320–322.

Stworzenie wskazuje na wartość antropologii jako nowości Boga, ponieważ jej istotę stanowi bycie innym od Boga a zarazem relację z Nim. Predestynacja to teologiczna wartość stworzenia; mówi ona o jej celu, albo *télos*, który jest w swej istocie historyczny. Takie podejście do traktatu antropologii teologicznej pozwala rozwinąć go w wymiarze historyczno-zbawczym, bez popadania w historyczny redukcjonizm, zauważa Trabucco³⁹.

Antropologia nie dojdzie do swego celu bez chrystologii. Ale również chrystologia jest niemożliwa, o ile nie jest rozumiana jako dopełnienie antropologii. Na tej podstawie antropologia teologiczna nie może nie wychodzić od podstawowej prawdy, jaką jest stworzenie, co oznacza wyjście do Pisma św. Model biblijny pokazuje wyraźnie, że stworzenie i zbawienie są nierozłączne.

Giovanni Trabucco wyjaśnia, że nowe podejście do antropologii teologicznej jest konieczne, ponieważ każda epoka potrzebuje nowego odczytania wydarzenia chrystologicznego. W każdym modelu kulturowym na nowo trzeba dokonywać tłumaczenia kategorii biblijnych na język współczesny, zrozumiały dla człowieka danej epoki, co jest zadaniem teologii i Kościoła, będącego aktualizacją w historii prawdy chrystologicznej, która nie może być powtórzona (jako wydarzenie jednorazowe i raz na zawsze), ale wciąż na nowo aktualizowana. Kościół uczy o wartości antropologii dla odnowy chrystologii i odwrotnie: chrystologia na nowo rozumiana jest warunkiem zbudowania antropologii teologicznej na miarę współczesnego człowieka⁴⁰.

* * *

Refleksja antropologiczna zawarta w trzech monograficznych zeszytach periodyku „Teologia” oraz w dziełach kard. A. Scoli podpowiada, że konieczne jest jak najszybsze odejście od schematu określanego jako antropologia władz albo zdolności człowieka i przejście do tego, co Scola, za H.U. von Balthasarem, określa jako antropologię dramatyczną albo adekwatną⁴¹. Pierwszy sposób refleksji antropologicznej, statyczny, prowadzi do oddzielnego traktowania poszczególnych władz – rozumu, woli, pożądania – by dopiero w dalszej kolejności, i zbyt późno, podjąć temat świadomości człowieka. Tymczasem należy wyjść właśnie od świadomości i jej niewątpliwej jedności, uznając, że rozróżnienie, chociaż konieczne, ma wymiar abstrakcyjny. Jedność świadomości, czyli tożsamość człowieka, manifestuje się nie w sposób abstrakcyjny, teoretyczny, ale w samym akcie wolności, czyli w ramach praktycznego działania człowieka, w jego czynie.

³⁹ Por. tamże, s. 323.

⁴⁰ Por. tamże, s. 328.

⁴¹ Wprowadzenie do antropologii pojętej jako teodramat w myśli Balthasara: por. J. O’Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 2005, s. 86–117; H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, Kraków 2004, s. 69–72, 79–83; E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, Kraków 2004, s. 312–336.

Przezwyciężenie intelektualizmu wiąże się z koniecznością zastosowania metody fenomenologicznej w antropologii, która weźmie po uwagę takie aspekty człowieka, jak pragnienie czegoś, ogólne doświadczenie psychologiczne, i wyjaśni jego znaczenie jako przejawu wolności⁴².

Metoda antropologii proponowanej w szkole mediolańskiej polega na fenomenologiczno-hermeneutycznym podejściu do rzeczywistości człowieka, który realizuje się w działaniu, w czynie. Tym, co poprzedza właściwą antropologię teologiczną, jest akt stworzenia, który stanowi scenę rozegrania dramatu wolności skończonej odrzucającej Boga – wolność nieskończoną. Bóg jednak nie zostawia człowieka w stanie samotności i zagubienia, wychodzi ku niemu, by wreszcie stać się jednym z nas w akcie wcielenia. Chrystologia staje się w ten sposób dopełnieniem antropologii, antropologia zaś, stworzenie człowieka, założeniem chrystologii, przygotowaniem misterium wcielenia.

Chodzi zatem o to, by traktat antropologii teologicznej odzwierciedlał z jednej strony rzeczywistą sytuację człowieka, z drugiej zaś, by był w stanie przekonać współczesnego człowieka, że jego wolność nie jest zagrożona przez Boga, ale wręcz przeciwnie, w Nim znajduje swoje dopełnienie.

A SUBMISSION OF THE RENEWAL OF THE THEOLOGICAL ANTHROPOLOGY
TREATISE IN THEOLOGICAL FACULTY OF NORTHERN ITALY:
CARD. A. SCOLA AND THE 'TEOLOGIA'

Summary

The aim of this article is to show the correspondence between a 'new atheism', which Richard Dawkins is the most prominent representative, and the XIX century materialistic atheism of L. Feuerbach and K. Marks. It is also a kind of polemic about some R. Dawkins' objections to religion, especially Catholicism, included in his book *The God Delusion*.

⁴² Por. http://www.teologiamilano.it/pls/teologiamilano/v3_s2ew_consultazione.mostra_pagina?id_pagina=27 [data odczytu: 18 I 2012], gdzie został zamieszczony program, najważniejsze punkty orientacyjne, którymi kieruje się Wydział Teologiczny w Mediolanie.