

Ks. Krzysztof Gózdź¹
KUL, Lublin

ANTROPOLOGIA W RELACJI DO TEOLOGII

Antropologia teologiczna jest młodą, ale niezwykle dynamiczną dyscypliną teologiczną. Sama nie ogranicza się do uprawianego w teologii klasycznej traktatu „o stworzeniu” (protologia), lecz stawia sobie bardzo szerokie zadanie mówienia o całym człowieku w perspektywie Boga. Panuje bowiem przekonanie, że tradycyjna teologia mówiła raczej o „duszy” człowieka, a nie o „ciele” czy też o osobie ludzkiej. Integralne ujęcie człowieka każe widzieć go także jako strukturę, historię, działanie, jako istotę dynamiczną, moralną i osobową.

Jeden z najwybitniejszych teologów chrześcijańskich XX wieku, Niemiec i jezuita – Karl Rahner (+1984) – widocznie już jako ekspert soborowy wyczulony był na nową wizję teologii. Zaraz po zakończeniu Soboru Watykańskiego II wygłosił on w Chicago wykład² na temat wzajemnych relacji teologii i antropologii. Według Rahnera teologia dogmatyczna musi być dziś antropologią teologiczną. Ten postulat „antropologicznego zwrotu” (anthropologische Wendung) wyznacza dla teologii wręcz konieczne ukierunkowanie antropocentryczne, czy mówiąc łagodniej – orientację antropologiczną w teologii. Pytanie o człowieka i konkretna na nie odpowiedź nie może dotyczyć pewnych tylko aspektów teologii, ale teologii w ogóle. Proponowana antropocentryka teologii nie jest w sprzeczności z teocentryką teologii, lecz stanowi jeden i ten sam fundament rozumienia człowieka jako istoty ukierunkowanej na Boga, właśnie w tych dwóch aspektach. Rahnerowi chodziło o pełne, a nie tylko częściowe pojmowanie człowieka ze strony teologii. Stąd antropologiczne ukierunkowanie teologii nie może stać w sprzeczności z jej chrystologicznym ukierunkowaniem. Zarówno antropologia jak i chrystologia wzajemnie się uzupełniają i warunkują w całości teologii. Rahner uważa, że właściwy sens chrystycznej antropologii leży w tym, gdy widzi ona człowieka jako

¹ Ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź – kierownik Katedry Historii Dogmatów KUL; e-mail: kgozdz@kul.pl.

² *Theologie und Anthropologie* (31.03.1966), opublikowany w: *Schriften zur Theologie*, VIII, Einsiedeln 1967, s. 43-65; pol. tł. A. Kłoczowski OP, *Teologia a antropologia*, Znak 21 (1969) nr 186 (12), s. 1533-1551.

potentia oboedientialis dla *unio hypostatica*. Przy tym chrystologia pozwala się zrozumieć wyłącznie jako transcendentalna antropologia, unikając przy tym zarzutu mitologii. A cała teologia przyjmie postać transcendentalno-antropologicznej teologii³.

1. W TROSCE O WŁAŚCIWĄ RELACJĘ TEOLOGII I ANTROPOLOGII

Zapoczątkowany przez Rahnera rozwój teologii posoborowej w jej ukierunkowaniu na antropologię musiał z czasem wyraźnie przybrać inną postać, gdyż już na początku lat 80. XX wieku Międzynarodowa Komisja Teologiczna zajęła stanowisko w sprawie – jej zdaniem – ukazania właściwej relacji między teologią, chrystologią i antropologią⁴. Problem jest w tym, że współczesna chrystologia wychodzi w swej strukturze nie od teologii trynitarniej, lecz od antropologii. Zasadą rozumienia chrystologii byłaby więc antropologia, a nie Trójca Święta. Celem takiej chrystologii nie byłoby więc przebóstwienie człowieka, lecz bardziej humanizacja człowieka. Zostaje więc tu pominięta ontologia na rzecz funkcjonalności, skupiającej się na soteriologicznym widzeniu Jezusa Chrystusa jako „dla nas”. Komisja uważa, że taka chrystologia, rozumiana jako „bycie dla innych” Jezusa Chrystusa, nie może być oddzielona do Jego wewnętrznej komunii z Ojcem, czyli musi opierać się na wiecznym synostwie. Proegzystencja („dla nas”) Jezusa Chrystusa zakłada Jego preegzystencję. Inaczej Ten „dla nas” nie byłby żadnym Odkupicielem i Zbawicielem, gdyby nie istniał wcześniej w Trójcy Świętej.

Zdaniem Komisji włączenie antropologii do chrystologii winno odbywać się nie na drodze funkcjonalnej, lecz na drodze biblijnej typologii „Adam – Chrystus” (por. Rz 5,12-21; 1 Kor 15,45-49). Ważne jest tu zachowanie trzech zasadniczych aspektów chrystologii⁵, a zarazem stworzenia jej właściwej relacji z antropologią. Pierwszy aspekt wyraża niezbędność antropologii dla chrystologii, która objawia się w ukazaniu właściwej relacji człowieka do Boga. Opiera się ona nie na przymsie ze strony Boga, lecz na autonomii, czyli wolności człowieka. Dopiero wtedy człowiek w sposób godny i odpowiedzialny może odpowiedzieć na Boże objawienie. Drugi aspekt ukazuje Chrystusa jako spełnienie człowieka. Prawdziwa humanizacja człowieka ma więc swoje apogeum w komunii z Bogiem, w przebóstwieniu, gdy człowiek staje się „świątynią Boga” i zostaje napełniony obecnością Trójcy Świętej. Ta pełnia eschatologiczna człowieka ukazana jest w Bogu-

³ Por. K. Góźdz, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Lublin 2006, s. 223-339.

⁴ *Teologia, chrystologia, antropologia (1981). Wnioski zatwierdzone in forma specifica przez Międzynarodową Komisję Teologiczną*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, Kraków 2000, s. 133-150.

⁵ *Teologia*, op. cit., s. 140-141.

Człowieku, Jezusie Chrystusie. W Nim osiąga człowiek swoją „miarę dojrzałości i pełni” (por. Ef 4,13). Zatem w Jezusie Chrystusie dokonuje się nieskończone otwarcie się człowieka na Boga i zarazem odsłania się misterium człowieka w całej pełni. Wreszcie trzeci aspekt mówi o chrystologicznej doskonałości człowieka. Osiągnie ją tylko ten, kto pójdzie drogą krzyża i życia w komunii z Chrystusem ukrzyżowanym, by osiągnąć ostateczną komunię ze Zmartwychwstałym i Chwalnym. Pójście tą drogą ku doskonałości nie oznacza zniewolenia człowieka, lecz wyrwania go z alienacji grzechu i śmierci, czyli prawdziwego i ostatecznego wyzwolenia przez Chrystusa (por. Ga 1,13).

Aspekty te ukazują wspólną tajemnicę Boga i człowieka, którą można określić jako misterium miłości. W centrum tego *mysterium caritatis* nie leży substancja, lecz osoba, której miłość staje się najdoskonalszym aktem prowadzącym do doskonałości. Centrum misterium miłości jest dla chrześcijaństwa sam Bóg, który jest Miłością (por. 1 J 4,8.16). I choć w dziejach teologii były różne próby wyrażenia Boga jako Miłości, to najpełniej ukazuje Go starożytna teza św. Atanazego: „Słowo Boże stało się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem” (*De incarnatione* 54,3). *Cur deus homo* zwraca się ku przebóstwieniu człowieka, czyli nakreśleniu właściwej relacji antropologii i chrystologii.

Także i tę prawdę chrześcijańską zdają się pomijać czy nawet odrzucać niektórzy teologowie. Sądzą oni bowiem, że przebóstwienie oznacza hellenistyczne rozumienie zbawienia, które jest czymś w rodzaju ucieczki od historii i skrycia się w Bogu. Dlatego też proponują, aby wspomnianą tezę wyrazić nieco inaczej: „Bóg stał się człowiekiem, aby uczynić człowieka bardziej ludzkim”⁶. Stąd Komisja słusznie stara się ukazać na czym polega istota chrześcijańskiego przebóstwienia. Nie opiera się ona na hellenistycznym pojmowaniu pokrewieństwa między duchem ludzkim a duchem boskim, gdzie człowiek zdążyłby do boga poprzez swoją naturalną zdolność intelektualną. Idzie raczej za judaistyczną wizją człowieka jako stworzenia Bożego, czyli za stwórczym odróżnieniem człowieka od Boga. Człowiek może więc dzięki łasce Bożej, a nie z własnej natury, dojść do swego Stwórcy. Zaproszenie to człowiek otrzymał już w samym fakcie stworzenia go na obraz i podobieństwo Boże, a potwierdzenie – we Wcieleniu Jezusa Chrystusa. Wcielone Słowo przyjmuje nasze śmiertelne ciało, aby wyzwoliwszy je ze śmierci, pozwolić na uczestnictwo w życiu Bożym. Dopiero z Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym stajemy się współdziedzicami (por. Rz 8,17), czyli „uczestnikami Bożej natury” (2 P 1,4). Tak przebóstwienie polega na łasce wyzwolenia człowieka ze śmierci i zapewnienia mu nowego życia w Synu Bożym. Łaska ta przejawia się w całym misterium Jezusa Chrystusa i kulminuje w fakcie Odkupienia. Jej działanie nie polega na przemianie człowieka w Boga, lecz

⁶ K. Góźdz, *Teologia*, op. cit., s. 142.

na podniesieniu natury ludzkiej i doprowadzeniu jej do urzeczywistnienia według miary Chrystusa. Dzieje się to przez analogię do Wcielenia, gdzie „stanie się ciałem” (J 1,14) nie zmienia Boskiej natury Słowa, i samo Bóstwo nie zmienia też ludzkiej natury Jezusa Chrystusa, ale umacnia ją i czyni doskonałą. W tym sensie przebóstwienie czyni człowieka bardziej ludzkim, stanowiąc dlań najwyższą humanizację.

We wskazanej perspektywie relacji antropologii do teologii można zatem nakreślić kilka dalszych odniesień: podstawy egzegetyczne antropologii, antropologia teologiczna, teologia antropologiczna, kategorie metodologiczne w antropologii teologicznej.

2. PODSTAWY EGZEGETYCZNE ANTROPOLOGII TEOLOGICZNEJ

Boże Objawienie daje solidne podstawy dla powstania antropologii teologicznej. W Starym Testamencie wysuwają się następujące główne tezy⁷: Pierwsza dotyczy prahistorii, czyli stworzenie świata i człowieka jako mężczyzny i kobiety, a w szczególności: podobieństwo Boże człowieka; próba osobowości pierwszych ludzi, której konsekwencją jest grzech pierwotny i pierworodny (dziedziczny), rozumiany jako zaprzeczenie stworzenia ze strony człowieka; potwierdzenie stworzenia ze strony Boga przez zawarcie przymierza z Abrahamem, po uprzedniej próbie wiary, której konsekwencją staje się wejście zbawienia w historię.

Drugą tezę stanowi eschatologiczne oczekiwanie pośrednika zbawienia. Podstawą tej idei jest samoobjawienie się Boga w historii, konkretnie w dziejach narodu wybranego, a także dialektyka postępowania Jahwe wobec tego narodu, wyrażająca się w sądzie lub zbawieniu jako przeznaczeniu człowieka. Postaciami tego pośrednictwa zbawczego są: nowy Dawid, Syn Człowieczy i Sługa Jahwe. Zbawienie staje się spełnieniem człowieka, czyli włączenie go w historiozbawcze Objawienie Boże.

Wreszcie trzecią tezą jest sam rozwój idei mądrości w Izraelu, spowodowanej głównie wygnaniem i niewolą babilońską (VI w przed Chr.). Ta konkretna sytuacja egzystencjalna pozwala narodowi wybranemu na nowo doświadczyć Boże Objawienie jako historię zbawienia (np. Hiob). Rozważania Koheleta nad jednostronnym ukierunkowaniem się człowieka na ziemską stronę życia prowadzi do teologicznej personifikacji Mądrości Bożej (Mądrość Syracha), a także do złączenia Mądrości od strony istoty z Bożym Duchem.

Z kolei Nowy Testament dodaje inne jeszcze impulsy dla antropologii teologicznej. Najpierw Synoptycy ukazują, że Jezus Chrystus jest początkiem nowej, odkupionej ludzkości. Tym samym eschatologiczne panowanie Boga stało się już

⁷ E. Haag, *Anthropologie, Exegetische Grundlegung*, LThK³ (Sonderausgabe), Freiburg 2006, k. 725-726.

w Nim rzeczywistością. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest wymóg nawrócenia, stawiany przed człowiekiem jako ostateczny wybór zbawienia lub niezabawienia. W Jezusie Chrystusie dokonało się bowiem włączenie człowieka w historiozbawcze Objawienie Boga jako zobowiązanie do miłości bliźniego.

Także Listy św. Pawła, odnoszące się zdecydowanie do kerygmy (przepowiadania) ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana, uwzględniają dialektyczne napięcie w samorozumieniu się człowieka jako niezabawionego przed Chrystusem a zbawionego w Chrystusie, jako człowieka pod Prawem i człowieka wiary oraz jako człowieka pod władaniem grzechu i człowieka wolnego jako dziecka Bożego.

Ostatecznie pisma Janowe akcentują Wcielenie Logosu w świat jako Dobrą Nowinę ludzkości. Wcielenie Boga jest jednocześnie samopotwierzeniem stworzenia – a więc otwarciem dla człowieka, który zdecydował się pójść za Chrystusem do bram nieba. Oznacza to zbawienie człowieka czyli jego ostateczne spełnienie.

3. ANTROPOLOGIA TEOLOGICZNA

Antropologia nie jest po prostu dziedziną naukową obok innych dziedzin⁸ chociażby jak filozofia, teologia, czy nauki humanistyczne w ogóle albo nauki spekulatywne zajmujące się człowiekiem pod danym aspektem. Jest ona nadzwyczaj ogólnym pytaniem człowieka o człowieka, którego odpowiedź zależy od danego kontekstu, i tu: filozoficznego, teologicznego, czy w ogóle humanistycznego albo spekulatywnego. Nikt jednak tak rozumianej antropologii nie odbiera znamion nauki. Od strony teologii antropologia przybiera znamiona nauki teologicznej i różni się od innych antropologii tym, że z jednej strony jest ona mówieniem o człowieku ze strony Boga, a z drugiej – jest odpowiedzią człowieka na wychodzącą ku niemu Transcendencję. Wtedy człowiek jawi się jako istota posiadająca całkowicie nowy wymiar: jest istotą nieskończoną, wykraczającą poza świat natury i mającą niewymierną głębię świata wewnętrznego⁹. W tym kontekście antropologia teologiczna jest dyscypliną nauki, stanowiącą dopiero od krótkiego czasu samodzielny traktat teologiczny¹⁰.

Traktat ten ukazuje przede wszystkim przeznaczenie człowieka, ukazane w samoobjawieniu się Boga w Jezusie Chrystusie. Tym samym służy on orienta-

⁸ W. Schoberth, *Einführung in die theologische Anthropologie*, Darmstadt 2006, s. 7.

⁹ K. Gózdź, *Teologia człowieka*, op. cit., s. 483nn.

¹⁰ Por. wydania polskie, np.: L.F. Ladaria, *Wprowadzenie o antropologii teologicznej*, Kraków 1997; Cz.S. Bartnik, *Antropologia teologiczna*, w: tenże, *Dogmatyka Katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 247-494; G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, Kraków 2000 [Podręcznik Teologii Dogmatycznej pod red. W. Beinerta, t. IV].

cji duchowej i etycznej życia chrześcijańskiego¹¹. Ma więc wymiar nie tylko teoretyczny, ale i praktyczny. Obejmuje on dwa wzajemnie odniesione do siebie kręgi tematyczne. Pierwszy określony jest przez zależność egzystencji człowieka od Boga, czyli stworzoność, podobieństwo Boże, osobowość, społeczność, duchowość, wolność, cielesność, historyczność. Drugi ujmuje człowieka w jego zależności od świata. Dotyczy to jedności natury i łaski *in principio*, złamania przez grzech relacji człowieka z Bogiem, i nadziei na Chrystusowe Odkupienie. Antropologia teologiczna, rozważając te ściśle teologiczne tematy, opiera się także na badaniach innych dyscyplin mówiących o człowieku, a więc: kosmologii, paleontologii, biologii, psychologii, socjologii, antropologii kultury, czy religiologii. Ale antropologia ta stoi również w specjalnej relacji do innych dyscyplin teologicznych, jak: nauki o stworzeniu (protologii), soteriologii i nauki o łasce oraz mariologii, gdzie Maryja, Matka Jezusa, jest typem (modelem) człowieka wierzącego, a także eschatologii.

Człowiek nie jest tylko przedmiotem, ale także podmiotem antropologii teologicznej. Oznacza to, że on w swoim mówieniu o Bogu jako Panu historii tematyzuje także siebie samego. Zatem antropologia opiera się na Bożym Objawieniu w celu głębszego jeszcze rozjaśnienia ludzkiego bytu z perspektywy Boga samego. Można więc powiedzieć, początkiem teologii jest nie tyle sama teoretyczna nauka o Bogu, co raczej nauka o człowieku w perspektywie Boga. Antropologia teologiczna wychodzi bowiem z faktu, że człowiek jest wezwany i prowadzony przez Boga Izraela, Ojca Jezusa Chrystusa, w prawdzie Jego człowieczeństwa¹². Stąd nie ma tu żadnej abstrakcji, jak w innych religiach i teologiach naturalnych, lecz historyczny konkret wyjścia Boga naprzeciw człowieka.

Relację Boga i człowieka wyraża jasno *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*. Mówi o godności osoby ludzkiej (12-32) oraz o Chrystusie jako nowym człowieku: „W istocie misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego. Adam bowiem, pierwszy człowiek, był typem Tego, który miał przyjść (Tertulian), to znaczy Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, właśnie w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i odsłania przed nim jego najwyższe powołanie. Nic więc dziwnego, że wspomniane prawdy w Nim mają źródło i w Nim osiągają punkt szczytowy”¹³.

Mówiąc krótko, antropologia teologiczna ma swój punkt wyjścia we Wcielonym Słowie Bożym. Uważa, że jedynie w świetle Jezusa Chrystusa, „nowego

¹¹ G. L. Müller, *Der Mensch als Adressat der Selbstmitteilung Gottes*, w: tenże, *Katholische Dogmatik*, Freiburg 1995, s. 106.

¹² Por. G.L. Müller, *Vom Vater gesandt. Impulse einer inkarnatorischen Christologie für Gottesfrage und Menschenbild*, Regensburg 2005, s. 93-141.

¹³ GS 22.

Człowieka”, może zostać wyjaśniona tajemnica człowieka w ogóle. Założeniem tej antropologii jest więc konkretny człowiek, widziany w perspektywie Bożego objawienia, ale jednocześnie objaśniamy przy pomocy dwóch rodzajów poznania, rozumowego i na podstawie wiary. Ten konkret człowieka wynika z jego historycznej, politycznej i kulturowej sytuacji (kontekstu). Także ten kontekst jest przedmiotem analizy teologicznej. Antropologia teologiczna nie chce zatem stworzyć przez jej badania jakiegoś abstrakcyjnego obrazu człowieka, który byłby miarą dla wszystkich; lecz chce odnieść się do każdego człowieka, a więc dostrzec jego indywidualny byt, jego konkretną egzystencję. Ma ona zatem wyrazić szczególną opcję Bożą dla każdego indywidualnego bytu ludzkiego. Możliwe jest to przez zwrócenie uwagi na historyczne samoudzielanie się Boga każdemu z nas. Chrystus bowiem przez objawienie tajemnicy Bożej Miłości – objawia człowieka jemu samemu i ukazuje mu jego własne powołanie. Dlatego – dodaje Jan Paweł II – „człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnice Wcielenia i Odkupienia”¹⁴.

Ta głęboka relacja Boga-Człowieka i konkretnego człowieka wskazuje, że antropologia teologiczna ma charakter transcendentalny. Zakłada ona konkretnego człowieka, żyjącego w danym środowisku, ale jednocześnie uważa go za istotę duchową, czyli jego przeznaczenie leży nie w tym świecie, lecz w nadprzyrodzonym. To Boży świat, a więc sam Bóg, jest podstawą jego historyczności, czyli zaistnienia i rozwoju ku nadprzyrodzonemu spełnieniu. Wtedy dopiero jaśniej w nim obraz Boga-Człowieka. Dzięki swojemu duchowi człowiek jest więc ukierunkowany na Boga. W Nim, a konkretnie we Wcielonym Słowie Bożym, znajduje się odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek. Wyraził to św. Augustyn w znamienych słowach: „Stworzyłeś nas jako skierowanych ku Tobie” – „niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”¹⁵.

Na tym fundamencie można dokonać pewnego rozróżnienia treściowego między tradycyjną a najnowszą antropologią teologiczną. Ta pierwsza mówiła o stworzeniu człowieka, o jego życiu w raju, o jego grzechu pierworodnym, o jego przeznaczeniu do chwały niebieskiej albo do piekła. Mówiła o łasce, o obrazie Bożym, o obowiązku słuchania Boga, o religijności. Widać tu, że mówiła ona raczej o samej duszy, a nie o całym człowieku, nie o ciele, nie o osobie. Tymczasem najnowszą antropologią teologiczną mówić chce o całym człowieku, także o człowieku w ogóle i o człowieku konkretnym, płciowym, historycznym, socjalnym, gospodarczym, kulturotwórczym. Chce mówić o człowieku stworzonym, odkupionym przez Jezusa Chrystusa, żyjącym w konkretnych warunkach i wpły-

¹⁴ *Redemptor hominis*, 14,1.

¹⁵ *Wyznania* I,1.

wającym na oblicze współczesnego i przyszłego świata doczesnego. Człowiek jest ujmowany nie tylko jako ciało i dusza, jako struktura, ale także jako historia, jako działanie, czynnik dynamizmu w świecie, istota moralna i twórcza. Ostatnio dochodzą jeszcze antropologiczne wymiary eugeniki, bioetyki, transplantacji organów, klonowania, inżynierii genetycznej, a także inżynierii społecznej, tworzenia wspólnot, państw, kultury, oraz ekologii, sozologii, antropologii „kosmicznej”. Trzeba przy tym pamiętać, że każda właściwa antropologia ma dwa działy: antropologię indywidualną i antropologię społeczną.

Mimo tego bogactwa treściowego i najnowsza antropologia teologiczna nie jest bynajmniej wyczerpująca i pełna. Toteż i traktat teologiczny, zatytułowany „antropologia” dopiero się kształtuje. Ale można już mówić o pewnych trwałych rysach i kształtach fenomenu człowieka w ujęciu teologicznym. Dla R. Guardiniego (+ 1968) człowiek jest wezwany przez Boga, co umożliwi mu stanie się sobą przez wolne oddanie się Dawcy tego daru – Boga¹⁶. Dla K. Rahnera (+ 1984) człowiek jest istotą „wyniesioną i udoskonaloną przez łaskę”¹⁷. Dla kard. H. de Lubaca (+ 1990) człowieka określa do głębi jego dążenie do Boga, wpisane w całą osobę ludzką pragnienie Boga: *desiderium Dei*.¹⁸ Dla L.F. Ladarii (1944-) człowiek jest istotą ukierunkowana na Boga przez Chrystusa i na pełnię człowieczeństwa, które jest w Chrystusie¹⁹. Podobnie E. Schillebeeckx (+2009) uczył, że istotę człowieka wyraża jego „relacja do Boga” i „powołanie przez Boga”²⁰. Dla W. Pannenberg (1929-) człowiek jest istotą historyczną, podmiotem żyjącym w konkretnej rzeczywistości i spełniającym się w niej przez realizację swego Boskiego przeznaczenia²¹. Według Cz.S. Bartnika teologiczna istotę człowieka określa fundamentalne wezwanie i odniesienie osoby ludzkiej, indywidualnej i społecznej, do Komunii w Trójcy Świętej²².

Mamy więc niejako dwa kierunki badań w antropologii teologicznej: kierunek nadprzyrodzony i kierunek doczesny. W kierunku nadprzyrodzonym badamy wymiar nadprzyrodzony: relacje do Boga, komunie z Bogiem, łaskę, dary Ducha, zasługi zbawcze, stan moralny, objawienie, przeznaczenie do życia wiecznego, Ciało Mistyczne Chrystusa i inne. W kierunku doczesnym badamy wymiar ziemski człowieka, doczesny, naturalny, ale w świetle Bożym i w relacji do porządku

¹⁶ *Welt und Person*, Würzburg 1939, 1988⁵, s. 113-127; por. K. Góźdz, *Teologia człowieka*, op. cit., s. 198-222.

¹⁷ *Theologie und Anthropologie*, w: *Künftige Aufgaben der Theologie*, München 1967, s. 34; por. K. Góźdz, *Teologia człowieka*, op. cit., s. 297-339.

¹⁸ *O naturze i łasce*, Kraków 1986.

¹⁹ L.F. Ladaria, *Antropologia teologica*, Roma 1995.

²⁰ *Dieu et l'homme*, Bruxelles 1965, s. 189-190.

²¹ *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, s. 472-517; por. K. Góźdz, *Teologia człowieka*, op. cit., s. 465-482.

²² *Bóg i ateizm*, Lublin 2002, s. 106nn.

nadprzyrodzonego, a więc sens ostateczny życia człowieka, jego historii, pracy, działalności, religijne wartości kultury, ekonomii, polityki, nauki, sztuki, a także teologicznej wizji ciała ludzkiego, płci, materii, dzieciństwa i starości, rodziny (familiologia), narodu (etnologia), sportu, choroby i inne. Słowem: należy ujmować nie tylko „człowieka w łasce Bożej”, lecz także całą jego egzystencję doczesną we wszystkich jej wymiarach, wszelkie działanie człowieka, twórczość, systemy dążeniowe, idee i cały świat, do którego człowiek należy, w którym i poprzez który działa i który chce przekształcać na swoją korzyść. To wszystko domaga się jakoś również światła Bożego, żeby było ujęte w swej istocie. To wszystko otrzymuje również wartości i sensy religijne, a więc całe ludzkie „bycie-w-świecie” (*In-der-Welt-Sein*) odgrywa rolę „języka” między człowiekiem a Bogiem.

4. TEOLOGIA ANTROPOLOGICZNA²³

Z powodu ścisłych związków antropologii z teologią dochodzi do pewnego utożsamiania teologii z antropologią. U ateizującego F. Feuerbacha i u protestanckiego F. Schleiermachera doszło nawet do całkowitej redukcji teologii do czystej antropologii. To były ujęcia skrajne. Nie brakuje natomiast we współczesnej myśli katolickiej i protestanckiej, przede wszystkim w protestanckiej, prób umiarkowanych związania „teo-logii” z „antropo-logią”. U katolików wyraża się to najbardziej w antropocentryzmie teologicznym, co K. Rahner nazwał „antropocentrycznym zwrotem” w teologii. Według tych teologów (K. Rahner, E. Schillebeeckx, A. Nossol, A. Skowronek, L. Balter, M. Rusecki, Cz. Rychlicki, P. Jakóła, J. Szymik, Z. Kijas, J. Szczurek, I. Bokwa) antropologii nie wolno wyraźnie wyłączać z klasycznych działów teologii, lecz musi być ona w samym centrum teologii dogmatycznej, fundamentalnej i moralnej. Po prostu cała teologia patrzy na objawiony świat Boży oczyma ludzkimi, przez pryzmat człowieka i człowiek jest jakby soczewką, w której skupia się cały świat Boży i nadprzyrodzony.

Trzeba też pamiętać o antropologiczności metodologicznej w teologii. Wszystko, co człowiek poznaje, wyraża i działa w świecie teologii ma charakter ludzki, człowieczy. Jest to uwarunkowane podmiotem ludzkim. Nawet w teologii nie mówimy o Bogu na sposób boski, lecz na sposób ludzki, na podstawie ludzkich kategorii, ludzkich pojęć, ludzkiego języka i innych czynników określających egzystencję człowieka. Ponadto człowiek wszystkie treści ujmuje w relacji do siebie. W sumie każda wypowiedź ludzka, nawet o samym Bogu, zawiera mimo woli coś o samym człowieku, który tę wypowiedź formułuje. Każda prawda obja-

²³ Por. K. Gózdź, *Teologia i antropologia: problem antropologii teologicznej*, Roczniki Teologiczne 51,2 (2004), s. 181-183.

wiona o Bogu zawiera w sobie zarówno pewną treść i o człowieku i wyraża ją na sposób ludzki. „Bóg objawia człowiekowi jego samego, szkicuje teologię, objawiając antropologię i objawia antropologię szkicując teologię. (...) Toteż objawienie zbawienia i Boże oświecenie człowieka w rozumieniu samego siebie są korelatywne” (E. Schillebeeckx).

Wypowiedź ta wyraźnie spoczywa na – wspomnianym już – doniosłym wyrażeniu Soboru Watykańskiego II: „Chrystus, nowy Adam, właśnie w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i odsłania przed nim jego najwyższe powołanie” (GS 22). Pozwoliło to papieżowi Janowi Pawłowi II częściej odnieść się do tych znamienitych słów, że „Chrystus objawia człowiekowi człowieka”. Chrystus daje przez to człowiekowi poznać, co to znaczy być człowiekiem. „Daje mu poznać, przez co człowiek zasługuje na imię i godność człowieka. Status świadka (tego, który daje świadectwo prawdzie) jest podstawowym statusem człowieka. Jest to stwierdzenie zasadniczej wagi nie tylko w wymiarze chrześcijaństwa jako wiary, ale także chrześcijaństwa jako kultury, jako humanizmu. (...) Ponieważ nie ma wolności bez prawdy, stąd „status świadka” (tego, który daje świadectwo prawdzie) jest równocześnie immanentny i konstytutywny dla całej ludzkiej moralności. Można by też powiedzieć: dla całej ludzkiej *praxis* (działalności) w aspekcie etosu. Jest to aspekt istotowy dla człowieka — w nim rozgrywa się właściwy dramat jego człowieczeństwa. Pod tym względem również (a może nawet przede wszystkim) Chrystus objawił człowiekowi człowieka”²⁴.

Antropologizm teologii nie oznacza subiektywizmu lub relatywizmu, czy też antropomorfizmu, które nie docierają do przedmiotu, do obiektywnej prawdy. Oznacza to tylko, że owa prawda obiektywna jest jakoś uwarunkowana naszą ludzką strukturą i kondycją, że ma „ludzkie szaty”, że realizuje się w łonie ludzkiego świata, a nie w niebie. Człowiek wszakże transcenduje w istocie wszystkie te uwarunkowania. Dla poprawności metodologicznej musi jednak zdawać sobie zawsze sprawę, że także uwarunkowania istnieją i musi brać sobie na nie poprawkę. Człowiek patrzący przez kolorowe szkła dociera do rzeczy, przedmiotu w sposób obiektywny, ale musi sobie zdawać zawsze sprawę, jaki to kolor mają owe szkła, owe okulary. W przypadku teologii jako „nauki o Bogu” musi wiedzieć, że używa szkieł o „kolorze człowieczym”.

5. KATEGORIE METODOLOGICZNE W ANTROPOLOGII TEOLOGICZNEJ

Kiedy mówimy o „ludzkim kolorycie” poznań i twierdzeń teologicznych, to chodzi nie tylko o „kolor”. Między „kolorytem” czy „zabarwieniem” ludzkim

²⁴ Przemówienie do uczestników Kongresu Teologów Europy Środkowowschodniej, 15 sierpnia 1991, Częstochowa.

naszych pojęć, sądów, naszego języka, a samym przedmiotem, do którego się one odnoszą, jest wielka odległość, jakiej nie ma w poznaniu przedmiotów naturalnych i empirycznych. Toteż w teologii antropologicznej muszą być stworzone pewne zabiegi metodologiczne „korygujące”, jak w obserwacjach astronomicznych dalekich galaktyk. Chodzi tu o kategorię apofatyizmu, czyli nieadekwatności wprost i o kategorię analogii.

Apofatyzm to teologia negatywna, „niewyraźalna” (apophasis – zaprzeczenie, negacja, przeczenie), rozwinięta przez Dionizego Pseudo-Areopagite (w. V-VI), założyła, że rzeczy Boże są poznawalne raczej przez sądy negujące, czyli czym one „nie są” niż przez sądy twierdzące, stwierdzające pozytywnie (katafatycznie). W zastosowaniu do całej teologii, a więc i do antropologii teologicznej, metoda przeczenia, np. czym łaska uświęcająca człowieka „nie jest”, daje wyniki bliższe przedmiotowi i prawdzie, niż twierdzenie „czym jest” (np. energią Bożą, Grzegorz Palamas). Tym bardziej Bóg jako absolutnie nieskończony i niewyraźalny (*ineffabilis*) nie może być dostępny dla umysłu i języka ludzkiego. Do tego nawiązała w średniowieczu teologia nominalistyczna W. Ockhama i jego następców, która uczyła, że umysł ludzki, nie może niczego twierdzić pozytywnie nie tylko o Bogu, ale i o duszy, o Kościele, o łasce, o życiu wiecznym, o historii zbawienia itp. To wszystko może być przyjmowane jedynie ślepa, a „pobożną” wiarą, a w konsekwencji i antropologia może być tylko fideistyczna, dla rozumu całkowicie niedostępna.

Następnie filozofia i teologia średniowieczna rozpracowała starą zasadę analogii. „Analogia” nie oznacza prostego „podobieństwa”, lecz gradację oznaczeniową twierdzeń. Tomiści podsumowali analogię w ten sposób, że oznacza ona „podobieństwo w niepodobieństwie lub niepodobieństwo w podobieństwie” (*similitudo in dissimilitudine vel dissimilitudo in similitudine*). A zatem teologia nie mówi o rzeczach Bożych w sposób jednoznaczny z rzeczami ziemskimi, tylko mówi „analogicznie”, czyli treści tych stwierdzeń o rzeczach nadprzyrodzonych są dużo bardziej „niepodobne” niż „podobne” do treści ziemskich. Kiedy np. mówimy, że człowiek jest „dzieckiem Bożym”, to jest tu niemal całkowicie coś innego niż „dziecko” w sensie ludzkim. Podobieństwo jest nieskończenie nikłe.

Dziś stosowanie analogii w teologii antropologicznej jest koniecznym wymogiem metodologicznym. Bez niej łatwo wpaść w niedorzeczność, np. że Bóg ma wygląd człowieka, że mówi tak jak my, że się gniewa, że łaska jest przychylnością losową itd. Uczeni świeccy przy braku analogii mogą łatwo stracić wiarę. Analogia ruguje pewien prymitywizm i naiwność znaczeń teologicznych. Funkcję tę w wybitnej Szkole Aleksandryjskiej pełnił tzw. sens duchowy (*sensus spiritualis, pneumaticus*) i alegoryczny. W każdym razie i dziś nie wolno zapominać o teologii negatywnej oraz o analogiczności języka, którym mówimy o Bogu i o rzeczach nadprzyrodzonych. Dzisiejsza zatem antropologia teologiczna próbu-

je ująć człowieka w jego egzystencji konkretnej, historycznej i realnej, nie tylko w abstrakcyjnej idei metafizycznej, ale przedmiot formalny, jakim jest Boży ką widzenia, każe nam nadal stosować dużo apofazji (nie wyłącznie) oraz rozumowanie analogiczne. W każdym razie w teologicznym języku o człowieku zawsze występuje kontekst filozoficzny i logiczny, nie tylko czysto fideistyczny.

Antropologia teologiczna jest młodą, ale niezwykle dynamiczną dyscypliną teologiczną. Sama nie ogranicza się do uprawianego w teologii klasycznej traktatu „o stworzeniu” (protologia), lecz stawia sobie bardzo szerokie zadanie mówienia o całym człowieku w perspektywie Boga. Panuje bowiem przekonanie, że tradycyjna teologia mówiła raczej o „duszy” człowieka, a nie o „ciele” czy też o osobie ludzkiej. Integralne ujęcie człowieka każe widzieć go także jako strukturę, historię, działanie, jako istotę dynamiczną, moralną i osobową. Przy tym nie chodzi wyłącznie o wymiar indywidualny, lecz także i społeczny. Przez to antropologia teologiczna opiera się na pozytywnym odniesieniu zarówno do filozofii, jak i do nauk przyrodniczych. Ma dwa główne kierunki badań: nadprzyrodzony i doczesny. Ujmuje więc człowieka w perspektywie łaski Bożej, ale też i w perspektywie dzisiejszej egzystencji. Stąd też ważna jest sprawa stosowania w antropologii teologicznej tzw. „zabiegów metodologicznych”, czyli kategorii apofatyizmu, czyli nieadekwatności wprost i kategorii analogii.

Ważne jest także przesłanie jakie niesie ze sobą antropologia teologiczna: budzi ona do odwagi głoszenia prawdy o człowieku, ustawicznego przypominania i głębszego dociekania, kim jest człowiek. Podstawą tych trosk, ale zarazem rzetelnych badań jest nieprzerwanie Biblia i teologia. Obydwie te rzeczywistości: objawiona przez Boga i usystematyzowana przez człowieka wierzącego – mówią w pierwszym rzędzie o Boskiej wizji człowieka, a nie ludzkiej wizji Boga (por. A.J. Heschel). Oba te przedmioty poznania – Bóg i człowiek – wzajemnie się zespalają we wspólną rzeczywistość prawdy. Nie można o jednym prawdziwie orzekać bez perspektywy drugiego. I choć Bóg jest bardziej niepodobny niż podobny do człowieka, to nigdy nie można dostrzec pełnej prawdy o człowieku bez Boga.

ANTHROPOLOGIE IM VERHÄLTNIS ZUR THEOLOGIE. ZUSAMMENFASSUNG

Die theologische Anthropologie ist zwar eine neue, aber sehr dynamische theologische Disziplin. Sie begrenzt sich nicht auf die klassische Lehre über die Schöpfung (Protologie), sondern stellt sich die Aufgabe, über den ganzen Menschen vor dem Hintergrund Gottes zu reden. Bis heute hat die traditionelle Theologie mehr über die „Seele“ des Menschen als über seinen „Leib“ oder über die Person als Ganzes gesprochen. Die integrale Auffassung vom Menschen bedingt ein anderes Bild vom Menschen – als eine Struktur,

eine Geschichte, ein Wirken, ein dynamisches, moralisches und personales Wesen. Dabei handelt es sich nicht nur um die individuelle, sondern auch um die kollektive Dimension. Dadurch erschließt die theologische Anthropologie einen positiven Zugang zur Philosophie wie auch zu den Naturwissenschaften. Die theologische Anthropologie hat zwei grundlegende Forschungsrichtungen: die übernatürliche und die irdische (immanente). Sie nimmt den Menschen in der Perspektive der göttlichen Gnade sowie auch der heutigen Existenz wahr. Daher ist in der theologischen Anthropologie die Anwendung von sog. methodologischen Eingriffen, d.h. der Kategorie von Apophatismus, wichtig.