

ANTROPOLOGIA TEOLOGICZNA

1. Pojęcie

Terminem „antropologia” posługiwał się już Arystoteles, a od VII wieku stał się on odrębną dziedziną nauki. Na przestrzeni wieków antropologia, jako nauka, zawierała różne treści¹ W tym opracowaniu ograniczymy się ściśle do refleksji metodycznej zawartej w tytule artykułu. Chociaż już św. Tomasz z Akwinu dowodził, że „(...) osoba jest tym, co przyroda posiada najdoskonalszego”², to jednak dopiero w epoce nowożytnej człowiek stanął w centrum zainteresowania filozofii i teologii. Wpłynęło na to wiele czynników. Znaczny wpływ wywarła filozofia Kanta, który zapoczątkował odwrócenie uwagi od przedmiotu poznania w stronę podmiotu. Podobnie działały tak typowe dla ery nowożytnej procesy urbanizacji i industrializacji. Generalny zwrot ku człowiekowi stanowi niewątpliwie próba ratowania go przed urzeczowianiem i uprzedmiotowianiem. Z urbanizacją i uprzemysławianiem związane jest też zjawisko laicyzacji.

Dzisiaj żyjemy już w epoce antropologii. We wszystkich dziedzinach obserwuje się „koncentrację antropologiczną” Powszechnie mówi się o „antropocentryzmie współczesnej generacji”³ Możliwie pełna wiedza o człowieku staje się głównym celem dążeń współczesnych nauk humanistycznych. Wiele gałęzi nauki zjednoczyło swe wysiłki w tej dziedzinie. Biologowie i filozofowie, prawnicy i socjologowie, psychologowie, lekarze i teologowie znaleźli zbliżone poglądy i częściowo wspólny język.

W teologii katolickiej wyrazem owej koncentracji są narodziny tzw. antropologii teologicznej. Definiuje się ją jako: „(...) naukę o człowieku, która na podstawie danych objawienia Bożego i ich teologicznej interpretacji, zaaprobowanych przynajmniej milcząco przez Nauczycielski Urząd Kościoła, wyjaśnia fakt pojawienia się pierwszych ludzi na ziemi, naturę człowieka, jako wywyższenie do stanu nadprzyrodzonego, upadek, odrodzenie w Chrystusie, i poprzez życie doczesne, osiągnięcie wiekuistego celu”⁴ Krótko mówiąc, antropologia teologiczna to nauka o człowieku jako istocie stworzonej, oparta na danych objawienia religijnego. Jest to jednak defini-

¹ M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Antropologia*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia*, Turyn 1988, 24.

² *Summa Theologica* I q.29, a. 3; por. R. LE TROCQUER, *Kim jestem ja – człowiek*, Paryż 1968, 49. Zauważmy, że ten antropologiczny trend rozwojowy filozofii trwa nadal; obserwuje się dziś stopniową subiektywizację myśli europejskiej, która czyni człowieka podstawowym tematem refleksji.

³ J. COMBLIN, *Die katholische Theologie seit dem Ende des Pontificats Pius XII*, w: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, t. 2, Fryburg 1969, 77.84.

⁴ Zob. hasło: *Antropologia teologiczna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 694.

cja myląca. Zdaje się bowiem z niej wynikać, że antropologia teologiczna została jedynie sprowadzona do jednych z traktatów teologicznych, mianowicie traktatu *De homine*, podobnie jak np. angelologia – traktat teologiczny o aniołach. Tymczasem antropologia teologiczna to nie traktat, lecz taki sposób ujęcia całej teologii, by człowiek stał się jakby soczewką, przez którą przechodzą wszystkie twierdzenia teologiczne. Zjawisko antropologii teologicznej można by więc określić jako przechodzenie teologii w antropologię lub jako antropologizację teologii, która staje się „(...) wiedzą o człowieku zbawianym przez Boga”⁵ Głównym przedmiotem zainteresowania przestaje być „Bóg sam w sobie”, ale człowiek – lub – jak to ujmuje M. D. Chenu⁶ – „lud Boży w działaniu”

Jak widać, nastąpiła zasadnicza zmiana w określaniu przedmiotu teologii. Dawniej mówiło się, że jej przedmiotem jest Bóg i Jego dzieła w historii⁷ Dziś przez tę dziedzinę nauki rozumie się: „(...) ogół zdarzeń składających się na relację między człowiekiem a Bogiem (...) wielopłaszczyznowy dialog Boga i człowieka”⁸ Skoro teologia zajmuje się dialogiem zachodzącym między Bogiem a człowiekiem, to jest jasne, że nie można mówić o Bogu bez człowieka. W każdym momencie trwania dialogu „obecni są” obaj jego partnerzy. „Mówienie o Bogu – pisze biskup Alfons Nossol – wydaje się mieć obecnie sens wyłącznie wtedy, kiedy dochodzi w nim równocześnie do głosu człowiek”⁹ Co więcej, o Bogu można mówić wyłącznie wtedy, gdy się mówi o człowieku. Chrześcijaństwo ma bowiem do czynienia z Bogiem jako człowiekiem („Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas”), dlatego i teologia może mówić o Bogu tylko poprzez człowieka. „Bóg nie znajduje się w zasięgu aposteriorycznego doświadczenia. Dopiero badając rzeczywistość przygodną (niekoniecznie istniejącą), musi się przyjąć dla wytłumaczenia jej egzystencji jako jedyną rację Absolut – Boga”¹⁰ W porządku ontycznym kimś najbardziej rzeczywistym jest Bóg, jednakże w porządku poznawczym wszelkie orzekanie o Bogu i zbawieniu pośmiertnym musi być brane w aspekcie człowieka i jego aktywności. „Wszelkie poznanie Boga przebiega faktycznie przez człowieka”¹¹ Jasne staje się, że każde sformułowanie teologiczne musi być zrelacjonowane z człowiekiem. Inaczej mówiąc – zasadą integracyjną wszelkich twierdzeń teologicznych musi być zasada antropologiczna. Dotyczy to zarówno teologii systematycznej (wykład prawd wiary), jak też teologii moralnej i praktycznej.

Teologia systematyczna opiera się przede wszystkim na objawieniu; ono jest jej fundamentem i źródłem. Tymczasem objawienie nie stanowi jedynie zakomunikowania pewnej sumy prawd, źródła informacji (interpretacji) o Bogu. Przede wszystkim

⁵ J. DĄBROWSKI, *Filozofia czy teologia człowieka*, w: *Nowe teologie*, pr. zb., Warszawa 1987, 73.

⁶ Cytuję za: J. DĄBROWSKI, dz. cyt., 68.

⁷ Terminem „teologia” nazwał po raz pierwszy całość wiedzy o Bogu opartej na źródłach objawienia Piotr Abelard (XII w.). Natomiast „nauką” nazwał teologię Tomasz z Akwinu (XIII w.) w swym dziele „*Suma Teologiczna*”

⁸ S. KAMIŃSKI, *Czy teologiczna antropologia?*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, Warszawa 1968, 46. M. GOGACZ z kolei tak definiuje teologię: „Teologia jest aksjologicznym rozważaniem relacji między bytami, między Bogiem a człowiekiem. Samą relację rozważa filozofia. Jej wartość rozważa teologia, ponieważ jest to wartość objawiona”: M. GOGACZ, *Filozofia człowieka wobec teologii*, *Studia Theologica Varsaviensia* 1(1974)179.

⁹ A. NOSSOL, *Potrzeba antropologicznej integracji w teologii*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 3(1973)91–92. W innym miejscu ten sam autor stwierdza: „O Bogu można sensownie mówić tylko wtedy, kiedy równocześnie dochodzą przy tym do głosu międzyludzkie relacje”: dz. cyt., 97.

¹⁰ A. ZUBERBIER, *Hermeneutyka antropologii teologicznej*, *Studia Theologica Varsaviensia* 1(1974)163.

¹¹ S. KAMIŃSKI, dz. cyt., 49, przypis 20.

oświećta sprawy ludzkie. Objawienie wskazuje na człowieka, na sens jego życia, pochodzenie i przeznaczenie. Dlatego: „(...) każda wypowiedź objawienia związana jest z człowiekiem. Choćby nie mówiła o nim wprost, jest przeznaczona dla niego i jego dotyczy oraz funkcjonuje w jego życiu”¹² Antropologiczna interpretacja staje się niezbędną na terenie teologii moralnej: „Jeśli zauważy się, że teologia moralna jest raczej etyką katolicką, oraz że etyka jest w filozofii moralności nadbudowana na filozofii człowieka, to konsekwentnie badania teologiczno-moralne należy traktować jako antropologię teologiczną”¹³

Antropologiczny wymiar teologii praktycznej staje się oczywisty. Teologia ta z natury rzeczy musi posiadać antropologiczne zastosowania i zawierać egzystencjalne wskazania. Inaczej mówiąc, teologia praktyczna musi być bardziej niż inne działy teologii „teologią dla człowieka” Jak pisze ks. bp A. Nossol: „Jeżeli teologia (...) nie chce stać się pustą logomacją, winna mieć praktyczne ukierunkowanie”¹⁴ Jest to zaś możliwe tylko wtedy, gdy teologia staje się teologią antropologiczną. Za potrzebą antropologizacji teologii – poza omówionymi wyżej relacjami wewnętrznymi, opartymi na naturze przedmiotu teologii i jej źródłach – przemawia także relacja zewnętrzna, formalna. Na gruncie antropologicznym łatwiejsza jest integracja różnych dziedzin teologicznych. „Człowiek i jego sprawy, pisze S. Kamiński, to wyjątkowo sprawnie funkcjonujący zwornik wiedzy filozoficznej, humanistycznej i praktycznej z teologiczną. Antropologiczne podejście niezwykle mocno łączy nawzajem dogmatykę, biblistykę, historię zbawienia, dyscypliny moralno-prawne i liturgiczno-pastoralne”¹⁵

Odnowienie teologii według modelu antropocentrycznego wymagało opracowania nowej koncepcji człowieka. Dopiero wtedy można było mówić o „antropologizowaniu” wszystkich działów teologii. Aby człowiek mógł się stać rdzeniem tej dziedziny wiedzy, punktem odniesienia wszystkich jej twierdzeń, musiał zmienić swoje dotychczasowe oblicze. Dawniej traktowano go jako grzesznika, skazanego na miłosierdzie i absolutną zależność od Boga. W obecnej teologii „(...) człowiek został podniesiony do godności istoty tworzącej swoją historię, odpowiedzialnej za przyszłość świata, istoty, która poprzez pracę ma udział w antropogenezie”¹⁶ Postęp naukowo-techniczny i związana z nim fascynacja możliwościami człowieka oraz antropocentryczne tendencje współczesnej filozofii sprawiły, że teologia odeszła od tradycyjnego ujmowania świata jako dzieła wyłącznie boskiego. Dzięki temu człowiek zyskał rangę podmiotu działającego stwórczo.

W nowej antropologii katolickiej podkreśla się, że stworzenie (wszechświat) wyszło z rąk Stwórcy w stanie zalążkowym: „(...) a człowieka oczekuje misja nadania mu kształtu i wymiarów doskonałych i ostatecznych”¹⁷ W dziele spełnienia tej misji człowiek nie tylko „wypowiada się” jako partner Boga, ale rozwija się, wypełnia jako jednostka i jako członek wspólnoty. Jak pisze J. Alfaro: „Wymiar wertykalny życia ludzkiego ku Transcendentnemu Bytowi Osobowemu aktualizuje się i wyraża w wymiarze horyzontalnym rzeczywistości ziemskich i osobowego świata ludzkiego”¹⁸

¹² A. NOSSOL, dz. cyt., 95.

¹³ S. KAMIŃSKI, dz. cyt., 48.

¹⁴ Dz. cyt., 49, przypis 21.

¹⁵ Dz. cyt., 100.

¹⁶ E. SUJAK-MICHNOWSKA, U źródeł nowych teologii, w: Nowe teologie, pr. zb., Warszawa 1987, 32.

¹⁷ Zob. R. LAURENTIN, Rozwój a zbawienie, Warszawa 1972, 67.

¹⁸ J. ALFARO, Teologia postępu ludzkiego, Warszawa 1971, 67.

Mówiąc o człowieku, nie wymienia się współcześnie duszy i ciała jako dwóch odrębnych składników *compositum* ludzkiego. Człowieka traktuje się jako integralną całość¹⁹ Odejscie od dualizmu antropologicznego – wedle którego istnieje w człowieku opozycja między duszą i ciałem – pozwoliło przewyciężyć szkodliwy spirytualizm potępiający wszystko, co łączy się z ciałem i uznać wartość „rzeczywistości ziemskich” Skoncentrowanie się na człowieku, głównym przedmiocie teologii, przeniknęło już do nauki Kościoła. Łatwo to zauważyć w podstawowym dokumencie II soboru watykańskiego, mianowicie w „Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym” W dokumencie tym nie ma żadnego artykułu, w którym nie występowałoby słowo „osoba” lub „osobowy” Już we wstępnych uwagach stwierdza się, że: „(...) człowiek w swej jedności i całości, z ciałem i duszą, z sercem i sumieniem, z umysłem i wolą będzie osią naszego wywodu” (n.3).

Pierwszy rozdział tej konstytucji zajmuje się godnością osoby ludzkiej (n. 12-22). Człowiek, jak stwierdza konstytucja, stanowi „ośrodek i szczyt” całego świata stworzonego i dlatego do „(...) człowieka wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować”. Został on bowiem przez Boga ustanowiony „(...) panem wszystkich stworzeń ziemskich, aby rządził i posługiwał się nimi” (n.12). Człowiek jest osobą, dlatego też stanowi „(...) jedyne na ziemi stworzenie, które Bóg chciał dla niego samego”, wszystko inne uczynił dla człowieka (n.12.24). Stwórca – jak pisze bp A. Nossol²⁰ zachowuje się tak, „(...) jakby człowiek był Bogiem”²¹ W swojej osobie „(...) czyli tym, co zawiera jego wnętrze, przerasta człowiek rzeczywiście cały świat rzeczy” (nr 14). Dlatego można powiedzieć, że człowiek nie jest „częstką przyrody” ani „anonimowym składnikiem społeczności” (n.14), lecz „(...) unikatem w całokształcie stworzenia, opisywanym najczęściej przy pomocy idei obrazu Bożego”²². Na godność człowieka, według omawianej konstytucji, składa się jego rozum²³, sumienie²⁴ i wolność²⁵ Dzięki rozumowi człowiek „(...) doszedł do wybitnych osiągnięć, zwłaszcza w badaniu i podporządkowaniu sobie świata materialnego” (n.15). Natura intelektualna osoby ludzkiej ma jednak nie tylko sens instrumentalny, lecz także autoteliczny: człowiek dosięgając prawdy i nabywając mądrości, doskonali się jako osoba ludzka.

Sumienie mówi człowiekowi, co ma czynić, a czego unikać. „Przez wierność sumieniu chrześcijanie łączą się z resztą ludzi w poszukiwaniu prawdy i rozwiązywaniu w prawdzie tylu problemów moralnych, które narzucają się tak w życiu jednostek, jak i we współżyciu społecznym. Im bardziej więc bierze w górę prawe sumienie, tym więcej osoby i grupy ludzkie cofają się przed ślepą samowolą i starają się dostosować do obiegowych norm moralności” (n.16). Do obiektywnych norm moralności, jak i do dobra w ogóle, człowiek może się zwracać tylko w sposób wolny. Bóg bowiem chciał,

¹⁹ R. ROGOWSKI, Człowiek w odwiecznym planie Boga, *Colloquium Salutis* 3(1975)38.

²⁰ A. NOSSOL, *Teologia życia osoby ludzkiej*, Ateneum Kapłańskie 373(1971)173.

²¹ *Quasi homo Dei deus esset* (jak to sformułował Alfons Liguori).

²² A. NOSSOL, *Teologia życia...*, dz. cyt., 174.

²³ „Człowiek słusznie sądzi, że góruje swym rozumem nad światem rzeczy” (n. 15).

²⁴ „W głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny” (n.16).

²⁵ „Godność człowieka wymaga, aby działał on ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo, od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego lub też zgola przymusu zewnętrznego” (n.17).

aby człowiek: „(...) stwórcy swego szukał z własnej ochoty, i Jego się trzymając, dobrowolnie dochodził do (...) doskonałości” (n.17)²⁶

Do wymienionych trzech elementów godności osoby ludzkiej (rozum, sumienie, wolność) niektórzy teologowie dodają jeszcze miłość. „Osoba ludzka jest bytowo tak ukształtowana, że gubi samą siebie, jeżeli nie otwiera się na miłość innych, miłości nie otrzymuje i nie składa jej w darze”²⁷. Z przeznaczeniem człowieka do miłości łączy się dynamizm życia osoby ludzkiej. Polega on na jej ciągłym urzeczywistnianiu się; osoba ludzka jest kimś wciąż stającym się – nie „jest”, lecz „staje się”. Inaczej mówiąc – osoba ludzka jest wielkością historyczną. To stawanie się urzeczywistnia się w relacji intersubiektywnej, w żywym odniesieniu „ja” do „ty” (rys dialogalny), przede wszystkim – w procesie miłości.

2. Podstawowe założenia doktrynalne

W świetle objawienia człowiek ukazuje się jako istota, która w otaczającym ją świecie nie ma sobie równej. Człowiek jest bytem, który „(...) nie jest częścią większej całości (świata), lecz zawsze na swój niepowtarzalny sposób całością, właśnie podmiotem, osobą „egzystencją”, w przeciwieństwie do tego, co się po prostu znajduje”²⁸. Dlatego „(...) historia człowieka nie jest momentem jakiejś wszystko obejmującej kosmogonii, lecz świat jest tylko uprzednio danym warunkiem historii człowieka i właśnie w niej ma swoją ostateczną rację bytu: kres kosmosu został wyznaczony ze względu na historię człowieka”²⁹. Świat zaistniał dla człowieka i ze względu na niego. Ma sens na tyle, na ile to, co się dzieje na świecie, ma sens dla człowieka. Z tego względu wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować ku człowiekowi stanowiącemu ich ośrodek i szczyt (por. „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym” 12). Człowiek też powinien być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych (por. KDK 25).

Wyjątkowość i godność człowieka antropologia teologiczna opiera przede wszystkim na biblijnych opisach stworzenia zawartych w Księdze Rodzaju. W pierwszym opisie, zwanym opisem kapłańskim (Rdz 1, 1-2, 4a), człowiek jest uwieńczeniem całego dzieła stworzenia; wszystkie inne istoty i rzeczy zostały stworzone dla niego. Podstawą władzy, jaką ma człowiek nad światem, stanowi fakt, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo. W teologii tekst ten traktuje się jako jedną z najważniejszych wypowiedzi Biblii o człowieku. „Tradycja chrześcijańska nie przestała od swych początków wyjaśniać tego wiersza; w nim widziała ona pierwszy tytuł do szlachectwa i fundament wielkości. Rozum, wolność, nieśmiertelność, panowanie nad przyrodą są to w swoim źródle boskie prerogatywy udzielone stworzeniu”³⁰. Człowiek jest obrazem Bożym przez swoją funkcję oraz jakość. Funkcja człowieka polega na stwarzaniu świata, ciągłym jego ulepszaniu, przeprowadzaniu od chaosu do kosmosu („Czyńcie sobie ziemię poddaną”). Jakość człowieka to jego duchowe wyposażenie (dusza nieśmiertelna i jej duchowe władze). Właśnie duchowe wyposażenie wyróżnia

²⁶ A. NOSSOL w cytowanym artykule (Teologia życia..., 179) tak pisze o ludzkiej wolności: „Wolność jest dla człowieka tak bardzo istotna, że jeżeli nie chce się naruszyć godności ludzkiej osoby, winno się zawsze dbać o możliwości i o pole realizacji tej wolności. Zamachem na godność ludzkiej osoby byłoby nawet radykalne usunięcie wszelkiej przestrzeni dla ewentualnych fałszywych decyzji wolności”

²⁷ A. NOSSOL, Teologia życia..., 180.

²⁸ K. RAHNER, H. VORGRIMLER, Mały słownik teologiczny, Warszawa 1987, 15.

²⁹ Dz. cyt., 15.

³⁰ H. DE LUBAC, La drame de l'humanisme athee, Paryż 1963, 15; zob. M. KURDZIAŁEK, Koncepcja człowieka jako mikrokosmosu, w: O Bogu i człowieku, t. 2 Warszawa 1969, 120.

nas od całego materialnego świata i czyni istotą podobną do Boga. To, co wyraża obraz Boży, jest kluczem do tajemnicy syna tej ziemi, ale równocześnie przekracza wszystko, co znajduje się na ziemi. Jest w człowieku coś, co wymyka się empirycznym narzędziom badawczym. Tym należy tłumaczyć ludzki głód wiedzy i poznania, piękna i trwałego dobra, brak zgody na wszelkie zło, nienasycenie, nad którym ubolewał biblijny mędrzec Kohelet: „Nie nasyci się oko widzeniem, nie nasyci się ucho słuchaniem” (Koh 1,8). Człowiek żyje wewnątrz biosfery, podlega wszystkim prawom, którym podlegają istoty biologiczne. Nie stanowi tylko części biosfery – tak jak rośliny i zwierzęta – i nie może być zaliczony do „rzeczy” tego świata. Jest w szczególności sposobem podmiotem dla siebie i nie może być nigdy przedmiotem, środkiem, narzędziem i „funkcją”.

W drugim opisie, zwanym jahwistycznym (Rdz 2,4b-25), cała uwaga (podobnie jak w opisie pierwszym) koncentruje się na problemie człowieka. Został on stworzony jako jedno z pierwszych dzieł Boga. Inne stworzenia następują dopiero po nim, gdyż mają mu służyć. Jak w opisie pierwszym człowiek stanowi najdoskonalsze stworzenie ze względu na obraz Boży; w drugim jest nim ze względu na technię życia otrzymane bezpośrednio od Stwórcy. Człowiek – istota uformowana z ziemi – ma zdolność do rozpoznania natury zwierząt i natury swej towarzyszkii – Ewy. Adam ma świadomość, że zwierzęta mu nie wystarczą. Nadaje im nazwy. W ten sposób potwierdza władzę nad nimi, natomiast na widok Ewy woła z radością: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” Ponadto człowieka przedstawia się jako zdolnego do prowadzenia dialogu z Bogiem, istotę wolną, która sama decyduje o swoim losie, czego dowodzi historia upadku pierwszych ludzi (Rdz 3,1-24). To wszystko świadczy, że udzielony przez Boga „dech życia” wywyższa go ponad wszystkie inne stworzenia na ziemi.

Fundamentem godności i wyjątkowości człowieka jest, jak wyżej powiedziano, fakt stworzenia go przez Boga. O ile w odniesieniu do ciała ludzkiego dopuszcza się możliwość pośredniej interwencji stwórczej Boga (poprzez ewolucję), to duchowe życie człowieka według nauki katolickiej „(...) zawdzięcza swe istnienie Przyczynie Stwórczej, powołującej do bytu każdą indywidualną duszę ludzką”³¹ Tego rodzaju rozróżnienie interwencji stwórczej Boga zawiera w sobie drugą tezę podstawową antropologii teologicznej: Człowiek jest istotą materialno-duchową; oprócz ciała ma duszę nieśmiertelną. Mimo istnienia w człowieku dwóch elementów jakościowo całkowicie odmiennych – duszy i ciała – stanowi on bytową jedność. Ściśle ze sobą związane i nierozdzielne są również dokonujące się procesy biologiczne, psychiczno-zmysłowe i psychiczno-duchowe. Z psychofizycznego charakteru ludzkiej natury wynika możliwość nie tylko obserwacji świata zewnętrznego, lecz także refleksji nad jego funkcjonowaniem, genezą i znaczeniem dla człowieka. W porządku godności wszyscy ludzie – jako stworzeni na obraz Boży i odkupieni przez Chrystusa – są równi; mają tę samą naturę, to samo pochodzenie i przeznaczenie. Dlatego należy usuwać „(...) wszelką formę dyskryminacji społecznej czy kulturalnej, ze względu na płeć, rasę, kolor skóry, pozycję społeczną, język lub religię, ponieważ sprzeciwia się ona zamyślowi Bożemu” (KDK, 29).

Z racji posiadania duszy nieśmiertelnej człowiek jest przeznaczony do życia wiecznego, lub inaczej mówiąc, ma cel nadprzyrodzony – udział w wewnętrznym życiu same-

³¹ Zob. hasło: Antropologia teologiczna, w: Encyklopedia katolicka, t. 1, Lublin 1973, 698.

go Boga (zob. 1 Kor 13,8.12; 15,12-18; 21,1-4). Trudno dokładnie powiedzieć, na czym będzie to polegać. Pismo Święte posługuje się różnymi określeniami metaforycznymi: wesele i ucztą, radość, której nikt nie odbierze, poznanie Boga i Chrystusa, synostwo Boże itp. Teologowie usiłując odgadnąć treść, jaka mieści się w tych określeniach, mówią o udziale ludzi zbawionych w Bożej mądrości, wiedzy, opatrności, wszechmocy przymiotach innych przymiotach Boga oraz o szczęściu, jakie z tego udziału ludzie będą czerpać.

Przygotowanie do życia wiecznego zaczyna się już tu na ziemi – poprzez ludzkie czyny. Własnymi siłami człowiek, nawet najbardziej sprawiedliwy, nie byłby jednak w stanie osiągnąć życia wiecznego. Co więcej „(...) człowiek jest niezdolny zwalczać skutecznie o własnych siłach napaści zła” (KDK, 13). Wskutek popełnienia grzechu pierwotnego przez pierwszych ludzi każdy z nas jest bowiem wewnętrznie rozdarty. „Człowiek, stworzony przez Boga w stanie sprawiedliwości, już na początku swej historii, nadużył wolności, przeciwstawiając się Bogu i pragnąc osiągnąć swój cel poza Nim” (KDK, 13). Sytuację ludzkości odwrócił Chrystus; poprzez mękę i śmierć wyzwolił ludzkość z niewoli grzechu i umożliwił osiągnięcie celu wiekuistego. „Tak więc, według antropologii teologicznej, człowiek stworzony przez Boga na jego obraz i podobieństwo, odszedł odeń przez grzech, ale powraca dzięki Chrystusowi w ciągu swej historii zapoczątkowanej na ziemi, a zakończonej i definitywnie utrwalonej w wieczności”³²

Obraz doktrynalnych założeń współczesnej antropologii teologicznej byłby niepełny, gdyby nie dodać, że niemal powszechnie antropologii tej nadaje się orientację chrystocentryczną. Najbardziej widać to w przypadku dwóch reprezentatywnych przedstawicieli antropologii teologicznej – K. Rahnera i P. Teilharda de Chardin. Według K. Rahnera antropologia teologiczna musi łączyć się ściśle z chrystologią, czyli nauką o Chrystusie. Ponieważ Chrystus przez swoje wcielenie zjednoczył się z każdym człowiekiem, uzyskał on element egzystencjonalno-chrystologiczny. Całościowe poznanie człowieka będzie więc możliwe tylko przez poznanie Chrystusa, który w fakcie wcielenia oznajmił człowiekowi, że może on być Jego „bratem”³³ Wiedza o Chrystusie zatem, czyli chrystologia, staje się również środkiem naszego poznania, a więc poznania antropologicznego. W tym przypadku antropologia przechodzi w chrystologię, a więc w teologię³⁴

Według P. Teilharda de Chardin: „(...) człowiek stanowi, dzięki samoświadomości, nie tylko jeden z wielu typów zoologicznych, lecz samo centrum odśrodkowego ruchu «zwijania się» wszechświata”³⁵ W ewolucji wszechświata Teilhard de Chardin wyróżniał etapy: kosmogenezę, biogenezę, antropogenezę. Pełne zrozumienie tego procesu kosmicznego daje dopiero chrystogeneza. Chrystus jest bowiem omegą, punktem docelowym, do którego zmierza ewolucja wszechświata; w Nim wszystko się jednoczy i wszystko spełnia. Jedynie poprzez „fakt” Chrystusa można właściwie w sposób pełny rozumieć człowieka i w ogóle świat. Koncentracja chrystocentryczna winna być zatem podstawą formułowania każdej syntezy antropologii teologicznej.

³² Dz. cyt., 701.

³³ W KDK czytamy: „Skoro w Nim (Chrystusie) przybrana natura nie ulega zniszczeniu, tym samym została ona wyniesiona również w nas do wysokiej godności. Albowiem On, Syn Boży, przez Wcielenie swoje, zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem” (22).

³⁴ K. RAHNER traktuje teologię jako antropologię transcendentálną, zob. K. RAHNER, Teologia a antropologia, Znak 21(1969)1535–1551.

³⁵ Zob. hasło: Antropologia teologiczna, Encyklopedia..., 698.

Colzani³⁶ postuluje konieczność całościowego opracowania antropologii teologicznej, ponieważ według niego współczesność się tego domaga. Proponuje on, aby oprzeć to na wnioskach wynikających z objawienia chrześcijańskiego. Podstawę winna stanowić autokomunikacja Boga w Jezusie Chrystusie, ukazana we wszystkich wymiarach przymierza chrześcijańskiego. Tylko w takiej perspektywie antropologia teologiczna będzie mogła ukazać pełny obraz współczesnego człowieka. Gdyby ten cel został zrealizowany, wówczas – jak twierdził M. Buber³⁷ – człowiek mógłby na nowo odkryć pytanie o samego siebie i o sens życia w świetle objawienia.

ks. Andrzej Szewciw

³⁶ Zob. G. COLZANI *Antropologia teologica*, Bolonia 1992, 7-17.

³⁷ Zob. *Il problema dell'uomo*, Turyn 1983, 35.