

KS. KRZYSZTOF GÓZDŹ

TEOLOGIA I ANTROPOLOGIA: PROBLEM ANTROPOLOGII TEOLOGICZNEJ

Najogólniej zwykło się określać teologię jako „naukę o Bogu” i tak ją też tradycyjnie wykładano. Współczesna teologia coraz mocniej kładzie jednak nacisk na szczególną relację człowieka do Boga. Mówi więc bardziej o człowieku niż o samym Bogu. Dokonał się zatem pewien wyraźny zwrot. Przyczynili się do niego głównie sami protestanci. Nadali oni teologii charakter nauki historycznej¹.

I. ZWROT W TEOLOGII

Pierwsze etapy protestanckiej antropologii w teologii dotyczyły odkupienia, a w zasadzie praktycznego podejścia do potrzeby odkupienia człowieka w ogóle. Następnie propagowano deizm i moralny racjonalizm. Wreszcie znalazło się dojście do człowieka w nowym ujęciu religii u F. Schleiermachera († 1834). Później wzrastała teologia liberalna, dialektyczna i egzystencjalna. Tutaj protestantyzm zdawał się przyjmować całkiem inne oblicze, co w rezultacie ukazało się w teologii egzystencjalnej R. Bultmanna († 1976) i w jej krytyce K. Bartha († 1968), który odszedł od wyżej wymienionych kierunków. Tak zrodziła się „czysta” teologia, która poświęciła więcej miejsca człowiekowi, ale nie była jeszcze antropologią. Natomiast w teologii katolic-

Ks. dr hab. KRZYSZTOF GÓZDŹ – prof. KUL, prodziekan Wydziału Teologii KUL, dyrektor Instytutu Teologii Dogmatycznej i kierownik Katedry Historii Dogmatów KUL; adres do korespondencji: ul. Bernardyńska 7E/2; 20-109 Lublin; e-mail: kgozdz@kul.lublin.pl

¹ Por. K. G ó z d ź, *Teologia historii zbawienia według Oscara Cullmanna*, Lublin 1996, s. 213.

kiej zaczyna się wspomniana „nowa era”, czyli kroczenie „ku człowiekowi” – dopiero od K. Rahnera († 1984)²

Rodzi się zatem pytanie o przyczyny tego nagłego zwrotu. Właściwą chyba odpowiedź daje W. Pannenberg, który uważa, że trzy główne impulsy spowodowały w teologii odejście ku antropologii³

Pierwszym impulsem jest współczesna filozofia, która postawiła tezę, że Bóg jest podstawą podmiotowości człowieka. Skoro teologia przejmuje tę tezę, to mówi o Bogu już nie ze strony świata, ale człowieka. Bez Boga nie ma mowy o człowieku. Punktem wyjścia tej tezy nie jest świat, lecz ludzkie doświadczenie świata, a raczej byt człowieka w świecie⁴. Człowiek nie może siebie nawet zrozumieć bez Boga, tym bardziej nie jest więc sprawcą siebie samego.

Drugim ważnym impulsem jest sama teologia, która musi być odniesiona do pytania o zbawienie człowieka. Koncentracja teologii ukierunkowanej na człowieka wynika z faktu Wcielenia Logosu. Właśnie ten fakt znalazł w teologii św. Augustyna szczególne odniesienie do jednostki. Odtąd zaczęto bowiem mówić o grzechu i łasce w życiu człowieka, co stanowi zupełnie nowy nurt teologiczny i antropologiczny. Dotychczasowy nurt akcentował, że królowanie Boga w człowieku rozciąga się na eschatologiczną przyszłość, wskazuje na Jego królestwo. Obecny zaś postulował życie łaską Bożą już teraz.

Wyrazem tego stała się idea religijnego zbawienia człowieka, którą Schleiermacher ukazał w tzw. teologii uczucia (wrażliwości), przez co chciał wyrazić bliskość Boga do człowieka (*Gefühlstheologie*)⁵. Teologia ta chciała prowadzić człowieka do wspólnoty z Bogiem i z innymi ludźmi. Mimo to jednostka pozostawała najbliżej teologii zbawienia. Doszło więc do antropologicznego „egoizmu” zbawienia, który dziś określamy jako religijny indywidualizm.

Trzecim wreszcie impulsem jest problematyka socjologiczna. Chodzi tu o cały proces ogólnie rozumianej sekularyzacji, i to w tym sensie, że państwo wyraźnie oddzieliła się od religii, a samo wyznanie religijne staje się sprawą czysto prywatną. Państwo zaczęło iść w kierunku religijnej neutralności. I więcej, zaczyna się forsować „prywatyzację religii”⁶. Konkretnie objawiało

² Por. K. G ó Ź d Ź, *Tajemnica Boga i człowieka według Karla Rahnera*, Lublin 2004.

³ Por. *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Tübingen 1983, s. 11-23.

⁴ Od tego też w zasadzie zaczęła się *Befreiungstheologie*.

⁵ Por. P a n n e n b e r g, *Anthropologie*, s. 13.

⁶ Doskonałym ujęciem tego tematu był VII Kongres Teologów Polskich (12-15 września 2004), który obradował pod głównym hasłem *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*.

się to w rezerwowaniu wnętrza człowieka dla tematyki religijnej. W konsekwencji ujęcie to prowadziło już od Oświecenia do tzw. moralizmu teologicznego, gdzie religia zostaje zawężona jedynie do moralności i tłumaczona jest od strony moralności. Jest to oczywisty błąd.

Pomimo tego spychania religii do sfery prywatnej człowieka pojawił się pod koniec XVIII wieku pogląd, że właśnie to wnętrze ludzkie stanowi coś w rodzaju humanistycznej „powszechności”. Bowiemy to, co człowiek rozważa w swoim sercu, jest od strony religijnej ogólnie ważne dla wszystkich ludzi. Dzięki tej „powszechności” zrodziły się takie kwestie, jak: teologiczne ujęcie człowieka, wartości humanistyczne, prawa człowieka, podstawy życia społecznego.

W czym jednak teologia odróżnia się od tych trzech impulsów? Najważniejszym jest tu problem tzw. „roszczenia powszechności”, które zakłada chrześcijaństwo. Chodzi w nim o to, że wiara (religia) nie jest tylko „moją sprawą”, ale jest też sprawą powszechną. Zatem wiara (religia) staje się nieodzowna dla człowieka. Inaczej mówiąc, skoro teologia rości sobie prawo do powszechności, wówczas musi się zająć człowiekiem w sposób szczególny, a więc rozciągnąć swoje badania na płaszczyznę antropologiczną.

Oczywiście istnieje i tutaj pewne niebezpieczeństwo, że teologia zostanie objęta klamrą antropologiczną. Wyraził to chyba najpełniej K. Barth: człowiek zajmuje się w teologii samym sobą, zamiast Bogiem, przez to staje się zafałszowana cała teologia⁷. Nie można doprowadzić do takiej sytuacji, czyli do zawężenia teologii do samej antropologii. Teologia nie może bowiem „zapomnieć” o jej istocie – Bóstwie Boga. Naczelnym zadaniem Orędzia Chrystusowego jest bowiem dążenie do królestwa Bożego, czyli dojście człowieka do Boga, którego Chrystus objawił, a nie takiego Boga, którego człowiek sam sobie stwarza. Stąd rodzi się bardzo ważny wniosek, że zwrócenie się teologii ku człowiekowi uzasadnia jej roszczenie powszechnej ważności. Antropologia staje się więc płaszczyzną potwierdzającą ważność i powszechność teologii.

Czym jest więc ta antropologia? Jak ją bliżej określić? Według O. Marquar'a termin „antropologia” był w użyciu dopiero od XVI wieku i wyrażał częściową dyscyplinę metafizycznej psychologii⁸. Sama psychologia metafizyczna zajmowała się nie tylko człowiekiem, lecz także Bogiem, aniołami, a nawet i „elementami duchowymi” u zwierząt. Wyrażenie „antropologia”

⁷ Por. P a n n e n b e r g, *Anthropologie*, s. 15.

⁸ O. M a r q u a r d, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Anthropologie” seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, „Collegium Philosophicum” 1965, s. 209-239.

wprowadzono specjalnie dla określenia nauki o człowieku. Tym samym zrodziła się możliwość nie tylko prowadzenia nauki o naturze człowieka (*doctrina humanae naturae*), ale też i wyjęcia tej nauki z ram psychologii metafizycznej. Powstała więc „nowa antropologia”, która starała się teraz określić człowieka już nie ze strony Boga (nie od strony metafizycznej), lecz od strony świata natury. Tak emancypacja antropologii od metafizyki stała się ostatecznie przyczyną zrodzenia się kultury sekularystycznej. Motywem takiej antropologii byłoby więc pytanie o człowieka w ogóle.

Pannenberg jest jednak odmiennego zdania i uważa, że motywem do zrodzenia się „nowej antropologii” jest właśnie teologia⁹. Ona bowiem pozwala widzieć Boga jako Stwórcę całej rzeczywistości – i świata, i człowieka. Zatem zachodzi tu konieczność krytycznego przyswojenia antropologii przez teologię. Polega ono na tym, żeby nie zanegować Boga, a jednocześnie patrzeć na człowieka w perspektywie Boga. Istnieje tu pewne niebezpieczeństwo, że teologia zostanie ogarnięta klamrą antropologiczną, tzn. człowiek zajmie się w teologii samym sobą, zamiast Bogiem, przez co zafałszuje teologię. Dlatego teologii nie można za wszelką cenę zawęzić do samej antropologii. Oczywiście antropologia ma fundamentalne znaczenie dla teologii, ale z drugiej strony teologia nie może pominąć Bóstwa Boga. To nie człowiek kreuje sobie Boga, lecz Bóg objawia się człowiekowi. Objawia się zaś po to, by ukazać mu jego przeznaczenie do uczestnictwa w Królestwie Bożym. Na tym też polega Nowina Chrystusa – na dążeniu do osiągnięcia tego stanu. Dlatego teologia musi zwrócić się właśnie ku człowiekowi.

Tak rozumiana antropologia zakłada rzeczywistość Boga, ponieważ mówi o „podobieństwie człowieka” do Boga. I tę właśnie prawdę chce ona dyskutować z innymi dyscyplinami nieteologicznymi. W tym też objawia się rozróżnienie tych dyscyplin: antropologia zakłada rzeczywistość Boga, a teologia ma rzeczywistość Boga za swój główny temat. Zamiarem więc współpracy z naukami nieteologicznymi, które mówią o człowieku, jest kwestia, co sądzą one o człowieku w relacji do Boga i jakie jest ich odniesienie do teologicznego widzenia człowieka.

Sama antropologia dogmatyczna (teologiczna) ma dwa główne tematy do zaoferowania innym dyscyplinom: człowiek „stworzony na obraz Boży” i człowiek „grzeszny”. Nie chodzi tu o refleksję teologiczną tych tematów, gdyż ona jest teologii wiadoma, lecz o refleksję nie-teologiczną, czy określenie człowieka od strony Boga czy od strony natury. Przy „podobieństwie

⁹ Por. *Anthropologie*, s. 19.

Bożym” człowieka chodzi bowiem o zjednoczenie człowieka z rzeczywistością Boską, która również określa miejsce człowieka w świecie natury. Natomiast przy „grzechu” człowieka chodzi już nie o bliskość względem Boga, lecz odwrotnie – o oddalenie człowieka od Boga. Oczywiście jest to sprzeczne z fundamentalnym przeznaczeniem człowieka do zjednoczenia z Bogiem. Ale istota grzechu tkwi przecież w sprzeciwie człowieka wobec niego samego, a tym samym i Boga. Te dwa przeciwstawne bieguny: bliskości do Boga (podobieństwo) i oddalenie od Boga (grzech) – określają wszelkie życie religijne człowieka. Zatem sam człowiek wchodzi wtedy w polaryzację bycia świętym i nie-świętym, czystym i nieczystym, czy też świętym i świeckim, Bożym i światowym. Tak te dwa podstawowe pojęcia antropologii dogmatycznej (podobieństwo i grzech) określają formę wszelkiego życia człowieka, przede wszystkim religijnego.

Pannenberg wychodzi tu z interesującą inicjatywą współpracy antropologii teologicznej z antropologiami nie-teologicznymi. Nie rozpoczyna on od tradycyjnego spojrzenia na człowieka od strony Biblii i teologii systematycznej, lecz od fenomenu człowieka jako takiego, następnie patrzy na człowieka ze strony biologii ludzkiej, psychologii, antropologii kultury, socjologii i in.¹⁰ Należy zapytać, co dane dyscypliny sądzą o człowieku i jakie jest ich odniesienie do religijnego (teologicznego) widzenia człowieka. Przy tym musi zostać określona metoda współpracy teologii z innymi dyscyplinami nie-teologicznymi. Nie ma takiej dyscypliny, która ujmowałaby człowieka globalnie. Biologia patrzy na człowieka pod kątem gatunku, socjologia pod kątem różnych form i relacji socjalnych, psychologia – podobnie, pod kątem zachowania się człowieka itd. Jedynie nauki historyczne opisują konkretną rzeczywistość człowieka, gdyż mówią o procesie życiowym jednostki, jak też i o wspólnym działaniu ludzi w procesie historii. Tak więc najbliższej człowieka są nauki historyczne, gdyż historia bierze pod uwagę całą rzeczywistość człowieka, a nie tylko dany jej aspekt. Nauki historyczne nie są zwykłą sumą wydarzeń, lecz stanowią dzieje samego człowieka i rodzaju ludzkiego. Te dzieje tematyzują też konkretną rzeczywistość Boga. Teologia, a w tym i antropologia teologiczna, musi być oparta na naukach historycznych. Nauki te otwierają przed nami trzy ważne kwestie: człowiek jako jednostka (natura człowieka), człowiek jako istota wspólnotowa (podmiotowość człowieka), wspólny świat jednostki i społeczności (kultura, instytucje społeczne).

¹⁰ Tamże, s. 21.

II. NARODZINY „ANTROPOLOGII”

Chociaż termin „antropologia” istnieje od początku XVI wieku¹¹ i już od roku 1516 był w szerszym użyciu, i jako nauka przyrodnicza antropologia rozwijała się już od wieku XVII, to jednak jako dyscyplina teologiczna pojawiła się dopiero w wieku XIX (Szkoła Tybindzka). Ale rozwijała się bardzo powoli. Na przeszkodzie stała wątpliwość, czy Objawienie mówi cokolwiek o doczesnym człowieku, oraz trudność metodologiczna: jak się mają dane biblijne do antropologii przyrodniczej i filozoficznej.

W teologii długo nie było osobnego traktatu: „antropologia”, a jedynie „protologia” lub „de Deo create et elevante”, gdyż uważano, że „naukę o człowieku” pełni dostatecznie filozofia chrześcijańska, że teologia ogranicza się wyłącznie do sprawy odkupienia i zbawienia człowieka – wreszcie, że właściwa „teo-logia”, jak sama nazwa wskazuje, powinna traktować tylko o Bogu. Tymczasem okazuje się, że sama filozofia – zresztą bardzo zróżnicowana i rozbieżna, nieraz sprzeczna, nie daje pełnego poznania ani prawdy o człowieku. Teologia, następnie, nie ogranicza się do aspektu nadprzyrodzonego, lecz traktuje także o „rzeczywistościach ziemskich” (*realitates terrestres, réalités terrestres*; G. Thils, Cz. S. Bartnik). I wreszcie wydaje się, że teologia traktuje tyleż o człowieku, co i o Bogu. Sama antropologia nie przestaje zajmować się Bogiem, Chrystusem, odkupieniem, historią zbawienia, życiem wiecznym. Nauka o człowieku nie sprzeciwia się nauce o Bogu, lecz raczej postuluje tę naukę o Bogu, jak nauka o Bogu postuluje naukę o człowieku¹². Inaczej mówiąc, współczesna teologia traktuje zarazem o Bogu i o człowieku.

Jeśli chodzi o filozofię, to wielu teologów próbuje dziś od niej „się uwolnić”. Nie wiedzą, jaką filozofię przyjąć, albo unikają wszelkiej filozofii. Uważają, że filozofia daje poznania niewystarczające, bardzo rozbieżne lub mylne. Tęsknią za poznaniem pełnym, jednoznacznym i w pełni pewnym. A te poznania daje jedynie Objawienie i opierająca się na nim teologia. Nie ufa się też często rozumowi, naukom i systemom. Dlatego szuka się teologii czysto biblijnej, narracyjnej i kerygmatycznej. Uważa się, że filozofia udziwnia lub nawet fałszuje obraz człowieka. Trzeba więc teologii afilozoficznej i anaukowej. Tylko teologia biblijno-kerygmatyczna ma mieć realność, konkretność, głębię i pewność. Stąd i w antropologii „czysto” teologicznej stosu-

¹¹ M a g n u s H u n d t, *Anthropologium de hominis dignitate, natura, et proprietatibus*, Lipsiae 1501.

¹² Przykładem może być tu dogmatyka W. Granata *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*.

je się metody pastoralne, katechetyczne, duchowościowe, kerygmaticzne, literackie i potocznie-przeżyciowe (emocjonalne).

Jednak ujęcie antropologii afilozoficzne i oderwane całkowicie od nauk antropologicznych świeckich (np. od ewolucjonizmu), ściśle biorąc, faktycznie nie istnieje, nie ma znaczącej wartości poznawczej i naukowej, a więc nie ma racji bytu. Właściwa teologia katolicka musi mieć pozytywne odniesienie do filozofii i do wyników nauk szczegółowych, a nawet poznania filozoficzne i naukowe muszą być przez teologię asymilowane i wchłaniane, choć często potrzebna jest szczegółowa interpretacja danych ze strony teologii. I często teologia bez elementów systemu spójnego z filozofią lub naukami nie ma żadnej wartości. Tak samo i antropologia teologiczna czerpie z antropologii filozoficznej i naukowej. Antropologia teologiczna korzysta z filozofii jako wtórnego źródła, weryfikacji danych, współpracy, pomocy, narzędzia, metody. Po prostu teolog pracuje, odwołując się do filozofii, zespala dane objawione i uniesprzecznia je za pomocą filozofii, przekazuje je innym w horyzoncie filozofii i konkretnej kultury. Nie ma więc teologii naukowej bez filozofii, choćby szkieletowej, i nie ma antropologii systemowo teologicznej bez filozoficznej. Sam język potoczny, choćby biblijny, nie wystarczy.

III. CO MÓWI TEOLOGIA O CZŁOWIEKU?

Tradycyjna antropologia teologiczna 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. Mówiła raczej o samej duszy, a nie o całym człowieku, nie o ciele, nie o osobie. Nazwa „antropologia teologiczna” chce mówić 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 wpływającym 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 K. Rahnera człowiek jest istotą „wyniesioną i udoskonaloną przez łaskę”¹³ Dla kard. H. De Lubaca († 1990) człowieka określa do głębi jego dążenie do Boga, wpisane w całą osobę ludzką pragnienie Boga: *desiderium Dei*¹⁴. Podobnie E. Schillebeeckx uczy, że istotę człowieka wyraża jego „relacja do Boga” i „powołanie przez Boga”¹⁵ Według Cz. S. Bartnika teologiczną istotę człowieka określa fundamentalne wezwanie i odniesienie osoby ludzkiej, indywidualnej i społecznej, do Komunii w Trójcy Świętej¹⁶.

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 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. Innymi słowy, 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 według swego powołania jako „obrazu Bożego” 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 (Cz. S. Bartnik).

¹³ *Theologie und Anthropologie*, w: *Künftige Aufgaben der Theologie*, München 1967, s. 34.

¹⁴ *O naturze i łasce*, tł. J. Fenrychowa, Kraków 1986.

¹⁵ *Dieu et l'homme*, Bruxelles 1965, s. 189-190.

¹⁶ *Bóg i ateizm*, Lublin 2002, s. 106 nn.

IV. „TEOLOGIA ANTROPOLOGICZNA”

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. Ru-secki, Cz. Rychlicki, T. Węclawski, J. Szymik, P. Jaskóła, I. Bokwa, Z. Kijas, J. Szczurek) 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 objawiona o Bogu zawiera w sobie także pewną treść i o człowieku i wyraża ją na sposób ludzki. „Bóg objawia człowiekowi jego samego, szkicuje teologię, objawiając antropologię i objawia antropologię szkicuując teologię. [...] Toteż objawienie zbawienia i Boże oświecenie człowieka w rozumieniu samego siebie są korelatywne” (E. Schillebeeckx).

Wypowiedź ta wyraźnie spoczywa na doniosłym wyrażeniu Soboru Watykańskiego II, który w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym powiedział: „Chrystus, nowy Adam, właśnie w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i odsłania przed nim jego najwyższe powołanie” (KDK 22). Pozwoliło to papieżowi Janowi Pawłowi II częściej nawiązywać do tych znamienych 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”¹⁷

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”

V. „ODLEGŁOŚĆ” PRZEDMIOTU W ANTROPOLOGII TEOLOGICZNEJ

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

¹⁷ Przemówienie do uczestników Kongresu Teologów Europy Środkowo-Wschodniej, 15 sierpnia 1991, Częstochowa, www.opoka.org.pl/biblioteka/wp/jan_pawel_ii/przemowienia/59czestochowa_15081991.

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 niewyrażalny (*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. Uczni 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 próbuje 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.

THEOLOGY AND ANTHROPOLOGY:
THE PROBLEM OF THEOLOGICAL ANTHROPOLOGY

S u m m a r y

Theological anthropology is a new, yet extremely dynamic, theological discipline. It is not limited to the treatise "about creation" (protology, pursued in classical theology), but poses a very broad task to speak about the whole man in the perspective of God. There is a belief that traditional theology spoke rather about the human "soul" and not about the "body", or about the human person. An integral approach to man makes us see him or her also as a structure, history, action, as a dynamic creature, moral and personal. We do not mean only the individual dimension, but also the social one. Therefore theological anthropology is based on a positive reference both to philosophy and the natural sciences. It has two main directions of research: supernatural and natural. Therefore it takes man in the perspective of the Divine grace, and in the perspective of contemporary existence. Hence it is crucial to use in theological anthropology the so-called "methodological procedures", i.e. the categories of apophatism – direct inadequacy and the category of analogy.

Translated by Jan Kłós

Słowa kluczowe: teologia, antropologia, antropologia teologiczna.

Key words: theology, anthropology, theological anthropology.