

Andrzej Adam Napiórkowski OSPPE (PAT, Kraków)

O apologetycznym wymiarze teologicznej antropologii

We współczesnej apologetyce i teologii fundamentalnej bardzo istotna jest podmiotowa refleksja na temat adresata objawienia¹. Niewątpliwie, ten antropologiczny wymiar teologii fundamentalnej może być rozumiany na wiele sposobów, jak ukazują to chociażby różnice w uprawianiu teologii fundamentalnej między Karlem Rahnerem i Hansem Ursem von Balthasarem². Celem tego artykułu jest ukazanie jednego tylko sposobu zastosowania teologicznej antropologii w teologii fundamentalnej, który jest bardzo przydatny zwłaszcza w czasie aktualnej debaty nad chrześcijańskimi korzeniami kultury Europy, czy też szerzej – cywilizacji Zachodu.

Teologiczna antropologia zajmuje się refleksją nad człowiekiem, która dokonuje się w świetle wiary i Bożego objawienia. Tak profesor rzymskiego *Gregorianum* Louis Ladaria formułuje metodę teologicznej antropologii:

Człowiek będąc adresatem zbawczego Objawienia, jest równocześnie, w sensie pośrednim, jego przedmiotem. Z tego punktu widzenia użytku właściwy sens określenie „antropologia teologiczna” Tłumaczy się tym także chrześcijański wymóg przedstawienia autentycznej wizji człowieka, pojmowanej przez wiarę i stąd będącej przedmiotem studium teologicznego. Wizja ta jest wynikiem tego, co wiara mówi nam o Bogu i Jego Synu Jezusie Chrystusie, który dla nas stał się człowiekiem³.

¹ Tekst tego artykułu jest rozszerzoną wersją wykładu „Prawda rozumu, prawda wiary”, który został wygłoszony przez autora w Kalwarii Zebrzydowskiej 29 września 2006 roku w czasie inauguracji roku akademickiego w PAT.

² Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1, *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 193–194.

³ L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, tłum. A. Baron, Kraków, 1997, s. 12.

Teologiczna antropologia jako dyscyplina teologiczna jest równocześnie młoda i wiekowa. Z jednej strony, pojawienie się katedr teologicznej antropologii na uczelniach i wydziałach teologicznych niewątpliwie jest znakiem naszego czasu (*signum temporis*), w którym rozumienie osoby ludzkiej stało się problemem, a równocześnie centrum fundamentalnej, interdyscyplinarnej debaty. Ten znak czasu jest owocem antropocentrycznego zwrotu w myśli nowożytnej: centralnego miejsca, jakie podmiot zajął w myśleniu o rzeczywistości w różnych dziedzinach refleksji naukowej⁴. Teologiczna antropologia jest więc odpowiedzią Kościoła na ten styl myślenia, którego kamieniami milowymi jest twórczość René Descartesa, Immanuela Kanta, myślicieli z kręgu filozofii świadomości czy też filozofii dialogu.

Z drugiej strony, teologiczna antropologia jako dyscyplina i dziedzina teologii jest córą chrystologii i z tego powodu zajmuje bardzo uprzywilejowane miejsce w hierarchii nauk teologicznych. To przecież chrystologia jest nauką o Prawdziwym Człowieku, gdzie „Prawdziwy” i „Człowiek” rzeczywiście piszemy z wielkiej litery, odnosząc te słowa do Chrystusa.

1.

Metoda teologicznej antropologii znajduje swoje precyzyjne sformułowanie w konstytucji *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II:

Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego Miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie” (GS 22)⁵.

⁴ W teologicznej interpretacji tego antropologicznego zwrotu niewątpliwie należy zwrócić uwagę na zasługi Karla Rahnera (por. A. Losinger, *The Anthropological Turn. The Human Orientation of the Theology of Karl Rahner*, New York 2006).

⁵ Warto zwrócić uwagę, że jest to niewątpliwie najczęściej cytowany przez Jana Pawła II tekst soborowy. W tym fragmencie streszczona jest aktualna także dzisiaj metoda *aggiornamento*, czy też *accomodata renovatio* prac Soboru Watykańskiego II (por. L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, dz. cyt., s. 25–28; *Historia dogmatów*, red. Bernard Sesbue, t. II: *Człowiek i jego zbawienie*, Kraków 2001, s. 77–78).

Te słowa konstytucji *Gaudium et spes* dla kultury chrześcijańskiego Zachodu mają również ważne znaczenie historyczne, gdyż opisują, w jaki sposób fundamentalne dla naszej kultury pojęcia zawdzięczamy tajemnicy wcielenia i chrześcijaństwu. Możemy wskazać na kilka takich podstawowych pojęć: osoba, godność człowieka, wolność, sumienie, małżeństwo. Lista tych pojęć, które stworzyły kulturę Zachodu, może być znacznie dłuższa; zapewne przy okazji inauguracji roku akademickiego na Papieskiej Akademii możemy dołączyć do tej listy słowo „uniwersytet” jako miejsce, gdzie wierzy się w pewną uniwersalność i jedność wiedzy o rzeczywistości⁶.

Nie chodzi w tych rozważaniach wyłącznie o historię, ale również o dzień dzisiejszy, gdyż w miarę postępu sekularyzacji, gdy z europejskiej kultury, jak z dziurawego dzbana wycieka chrześcijańska wiara i związane z nią przekonanie co do pewnych niekwestionowanych dotychczas imponderabiliów, zmienia się radykalnie rozumienie tych podstawowych pojęć i zjawisk w naszej kulturze: osoby, rodziny, zobowiązań etycznych wobec drugiego człowieka, sposobu patrzenia na osoby starsze i chore, charakter więzi społecznych. Dlatego też nie dziwny się, kiedy ktoś proponuje nową definicję rodziny jako związku dowolnej liczby osób o dowolnej płci, a w prawodawstwie bardziej „postępowych” krajów pojawiają się dzisiaj propozycje legalizacji poligamii⁷. Ostatecznie, również we współczesnej debacie o związkach osób tej samej płci prawdziwy problem leży gdzie indziej; tak szczerze pisze o tym młody krakowski intelektualista:

Jeśli więc Derrida proponował dekonstrukcję klasycznych tekstów po to, aby je zrekonstruować na nowo, [nasza kultura] zachęca do wcielenia tej zasady w praktykę życia społecznego. Nie jest to żaden zamach na cywilizację, ale rozmach, zamaszty gest pokazujący, że Norma nie istnieje, że „Natura” to nic innego jak użyteczne do utrzymania status quo pojęcie

⁶ Por. Th. E. Woods, *How the Catholic Church build Western Civilization*, Washington, D.C. 2005, s. 47–66.

⁷ Por. A. Nowacka-Isaksson, *Rodzina zmienia oblicze*, „Rzeczypospolita” 18 sierpnia 2004. Jako skandaliczną należy określić ostatnią zmianę nazewnictwa w dziecięcych szpitalach w Szkocji, gdzie personelowi szpitalnemu zamiast słów: „mama”, „tata” nakazano używanie słów: „opiekun”, „opiekunka”, a w urzędowych drukach pojawia się określenie: „rodzic A”, „rodzic B”. Równocześnie, ta zmiana nazewnictwa jest kolejnym, konsekwentnym etapem postępującej redefinicji rodziny w dzisiejszej kulturze (por. P. Zychowicz, *Szkoci kontra homofobia*, „Rzeczypospolita” 20 lutego 2007).

skrywające znaczeniową pustkę. Pozwala to dostrzec, że nasze tożsamości regulowane są politycznie [podkreślenie – JK]⁸.

Autor tych słów okazał się wiernym uczniem Michela Foucaulta; chodzi rzeczywiście o dekonstrukcję społeczeństwa, chodzi rzeczywiście o „zamach na cywilizację”, jaką znamy.

Podczas swojej pielgrzymki do Bawarii jesienią 2006 roku papież Benedykt XVI nawiązał w pewien sposób do znanej maksymy Fiodora Dostojewskiego: „Jeśli Boga nie ma...”, kiedy postawił pytanie: „Ale czy rzeczywiście wszystko toczy się dalej, jeśli Bóg wypadnie z naszego życia, z naszego świata?”⁹. Z pewnością nie jest celem tego artykułu spowodowanie depresji u czytelnika (może to być produkt uboczny, niezamierzony), czy też popularyzacja mody na kulturowy pesymizm, ale raczej szukanie Bożych dróg, dróg nadziei, dróg chrześcijan na tych bezdrożach, które bez wątpienia przed nami się otwierają.

2.

Historia chrześcijańskich korzeni podstawowych pojęć kultury Zachodu jest dobrze znana i nie ma tutaj potrzeby jej dokładnego streszczenia, choć teologiczna antropologia powinna pilnie dbać o powiększanie i zachowanie tego systematycznego opisu¹⁰. Na potrzeby tego wykładu dokonajmy jedynie pewnych ilustracji.

Wiemy, że zachodnie pojęcie osoby jest m.in. owocem soborów chrystologicznych i trynitarnych w IV i V wieku, kiedy najwybitniej-

⁸ S. J. Nowak, *Gejowska prowokacja*, „Znak” 58(2006), 4, s. 192.

⁹ Benedykt XVI, *Homilia podczas mszy świętej w Monachium, 10 września 2006 roku*, www.papiez.wiara.pl.

¹⁰ Por. Ch. Norris Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, przeł. G. Pianko, Warszawa 1960; M. Heller, *Wpływ myśli chrześcijańskiej na powstanie nauk empirycznych*, [w:] *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości*, Lublin 15–17 września 2000 r., red. R. Rubinkiewicz SDB, S. Zięba, Lublin 2000, s. 125–133; M. A. Krąpiec OP, *Ludzki wymiar kultury chrześcijańskiej – wspólnego dziedzictwa narodów Europy*, [w:] *Żeby nie ustała wasza wiara*, Lublin 1989, s. 389–407; M. Rusecki, *Fenomen chrześcijaństwa. Wkład w kulturę*, Lublin, 2001; W. M. Thompson, *Christ and Consciousness. Exploring Christ's Contribution to Human Consciousness. The Origins and Developmenet of Christian Consciousness*, New York 1977; Th. E. Woods, *How the Catholic Church...*, dz. cyt.; J. Życiński, *Inspiracje chrześcijańskie w powstaniu nauki nowożytnej*, Lublin 2000.

sze umysły chrześcijaństwa zastanawiały się nad zasadą jedności, która łączy dwie natury, boską i ludzką w Chrystusie oraz nad zasadą rozróżnienia Ojca, Syna i Ducha w Trójcy Świętej. W celu opisanie jednej osoby i dwóch natur Chrystusa ojcowie Soboru Chalcedońskiego zaczerpnęli pojęcie „osoba” i „natura” z języka potocznego w przekonaniu, że sobór nie może w tak ważnej debacie utożsamiać się z żadnym konkretnym systemem filozoficznym. Po soborach IV i V wieku pojęcie osoby (łacińskie *persona*, greckie *hypostasis*) wypełniło się określoną treścią i stało się precyzyjnym pojęciem najpierw z zakresu filozofii i teologii, a potem po prostu kultury Zachodu¹¹.

Trudny do przecenienia jest fakt, że to samo określenie „osoba” desygnuje byt boski: o s o b a Słowa Przedwiecznego, jak też człowieka: o s o b a ludzka. Nawet przy wyraźnym zaznaczeniu analogiczności i niewspółmierności w użyciu tego samego pojęcia do desygnowania Stworzyciela i stworzenia, te dwa znaczenia pojęcia „osoba” wzajemnie na siebie wpływają i oddziałują. Osoba ludzka jest pojmowana jako obraz (łac. *imago*) osoby Boga, zaś Bogu przypisuje się funkcje życiowe charakterystyczne dla osoby ludzkiej, zwłaszcza pragnienie dobra i poznanie prawdy. Te dwie strony analogii wzajemnie na siebie wpływają, wzajemnie się ubogacają.

Kilka miesięcy temu podczas publicznej debaty o prawie naturalnym prof. Jan Woleński zaproponował zastąpienie wieloznacznego jego zdaniem pojęcia prawa naturalnego znacznie bardziej oczywistym dzisiaj – jego zdaniem – pojęciem godności osoby¹². Ta propozycja wydaje się błędna co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, jeśli dokonujemy próby tworzenia etyki naturalnej, oczyszczonej z religijnych wpływów chrześcijaństwa, to pojęcie godności osoby wydaje się najmniej odpowiednie do tworzenia fundamentów takiej etyki. Czyż w kulturze Europy można by mówić o godności człowieka bez niekwestionowanego przez większość jej historii przekonania, że za każdego człowieka umarł Syn Boży?

Po drugie, czy nie jest tak, że pojęcie godności każdej ludzkiej osoby jest jednym z pierwszych, których dotyka religijne wyjałowienie

¹¹ Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Chrystusa Odkupiciela*, Warszawa 1991, s. 188.

¹² Wspomniana wypowiedź miała miejsce w Krakowie 12 maja 2006 roku podczas sesji stowarzyszenia prawników *Ars Legis* „Aktualność prawa naturalnego dzisiaj”

nie zachodniej kultury? Czy etyka jakości życia Petera Singera, która przecież ma zastąpić etykę świętości, czy godności życia w swoim konsekwentnym przekonaniu, że zdrowe zwierzę ma większą wartość niż dziecko z wodogłowiem, nie jest smutną zapowiedzią tego, co przed nami¹³?

Proponowana hermeneutyka antropologicznych podstaw zachodniej kultury jest szczególnie ważna w przypadku kluczowego dla nowożytności pojęcia wolności. Warto odwołać się tutaj do stosunkowo mało znanych, wczesnych wykładów Karola Wojtyły wygłoszonych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, a szczególnie do wykładu monograficznego z roku akademickiego 1954–1955 „Akt i przeżycie”, który w latach 80. został opublikowany jako część tzw. *Wykładów lubelskich*¹⁴. Otóż, zasadnicze pytanie 34-letniego wówczas etyka brzmiało: jak wygląda ujęcie wolności u dwóch fundamentalnych dla nowożytności myślicieli, których w historii dzieli mniej więcej 100 lat: Immanuela Kanta i Maksa Schelera. Nie wgłębiając się w szczegóły analizy, możemy tutaj jedynie powiedzieć o wnioskach młodego myśliciela i ich znaczeniu dla naszych rozważań. Otóż, ks. Wojtyła nie znajduje ani u Kanta, ani u Schelera satysfakcjonującego ujęcia ludzkiej wolności: u Kanta aktywność ludzkiej woli – w sposób analogiczny do greckiego intelektualizmu – ginie w cieniu rozumu, u Schelera, który reprezentuje już współczesny emotywizm, to emocje odpowiadają za spontaniczne zwrócenie się ku wartościom. W celu poszukiwania adekwatnego ujęcia ludzkiej wolności, doc. Wojtyła wyrusza w głąb chrześcijańskiej tradycji, zwracając się przede wszystkim do twórczości Tomasza z Akwinu, gdzie znajduje satysfakcjonujące go ujęcie woli jako racjonalnej władzy duszy oraz odpowiednie ujęcie relacji wolności i prawdy, które to tematy ubrane w nowe słownictwo będą stanowić serce niemal wszystkich encyklik Jana Pawła II przez kolejne pół wieku¹⁵.

Karol Wojtyła skończył swoje eksploracje na Tomaszu z Akwinu, ale w gruncie rzeczy ta historyczna podróż powinna sięgnąć jeszcze dalej, żeby powiedzieć, że w objawieniu judeo-chrześcijańskim po-

¹³ Por. P. Singer, *Etyka praktyczna*, przeł. A. Sagan, Warszawa 2003, s. 165–169.

¹⁴ Por. Karol Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 19–74.

¹⁵ Por. *Redemptor hominis*, 12, *Centessimus annus*, 39, 46; *Veritatis splendor*, 31–64.

jawia się niezrozumiała dla wcześniejszych kultur, chociażby dla Greków, koncepcja wolności, w której wolność człowieka jest tak wielka, że samemu Bogu może powiedzieć: „nie” Historycy idei zwracają uwagę, jak ta radykalna idea wolności objawia się w Starym Testamencie, aby potem tworzyć tło dla opisu zmagania między „starym” i „nowym człowiekiem” w pismach Pawłowych, krystalizować się w pojęciach *voluntas* i *libertas* w teologii św. Augustyna i wreszcie znaleźć swoje systematyczne ujęcie w XIII-wiecznej scholastyce¹⁶.

Myśląc o judeo-chrześcijańskich korzeniach pojęcia wolności, możemy postawić pytanie: co stanie się z tym fundamentalnym dla naszej kultury pojęciem, gdy patrząc w rozgwieżdżone niebo, będziemy widzieć nie piękny kosmos, będący jedynie bladym odbłaskiem piękna i miłości Stwórcy – kochającego nas Ojca, ale mroczny, nieprzenikniony wyraz samotności naszej planety i naszego zagubienia, nic nieznaczących peryferii w kosmosie? Czy nie jest tak, że jakaś nowa forma determinizmu, zależności od sił zewnętrznych bądź wewnętrznych (podświadomości, ukształtowanej we wczesnym dzieciństwie jaźni) zajmie szybko miejsce naszej wolności?

Czy nie jest również tak, że załączki tego nowego determinizmu widzimy już niekiedy w przekonaniu wielu ludzi, że nie mają oni wpływu na rzeczywistość i na swoje życie, że są niesieni siłą przyzwyczajenia, tworzących nowe potrzeby reklam, praw ekonomii, godzin otwarcia supermarketów bądź też innych mrocznych sił, których natury już nikt nie jest w stanie im wytłumaczyć. Tak pisał o tym Karl Rahner:

W tym czasie, gdy człowiek wznosił swoje bojowe hasło wolności, popadł, w Europie w każdym razie, w poddaństwo całkiem osobliwe. Nie mam tu na myśli systemów przymusu zewnętrznego. Mam na myśli poddaństwo inne; to, które działa od wewnątrz. W najintymniejszym wnętrzu wyzwolonego z wszelkich więzów, wolnego od kościołów i dogmatów człowieka narastała niepostrzeżenie przemoc, która dławiała go i pętała. W miarę jak wyzwalał się spod władzy powszechnie obowiązującego obyczaju, obowiązujących zasad myślenia i działania, zagarniały go przemożnie w swoją moc, od wewnątrz, inne potęgi: żądza władzy,

¹⁶ Por. Ch. Kahn, *Discovering the Will. From Aristotle to Augustine*, [w:] J. M. Dillon i A. A. Long, *The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley 1988, s. 234–259.

znaczenia, użycia, dynamizmy popędów, instynkt seksualny (...) i jednocześnie obezwładniające, wyjaławiające od wewnątrz troski: poczucie zagrożenia i bezsensu życia, lęk, beznadziejność rozczarowania¹⁷.

Podobną analizę – jak w przypadku wolności – możemy przeprowadzić dla innych kluczowych dla naszej kultury pojęć. Proponujemy więc w teologicznej antropologii pewne odsłonięcie chrześcijańskich źródeł naszej kultury w celu zrozumienia dzisiejszych sporów wokół najważniejszych słów: życie, rodzina, małżeństwo, demokracja, praca, wolność, dziecko, zabójstwo. To jest ważne przedsięwzięcie ponieważ do pełnego zrozumienia każdego z wymienionych wyżej pojęć antropologicznych konieczne jest uwzględnienie dwóch części jego znaczenia, każdej mającej własną historię i wywodzącą się z odrębnej tradycji. Z jednej strony, każde z tych pojęć zawdzięcza swoje współczesne znaczenie myśli chrześcijańskiej – wiekom refleksji teologicznej zakorzenionej w objawieniu chrześcijańskim; z drugiej – na temat każdego z wymienionych słów trwa we współczesnej kulturze zacięta debata, zrozumienie i interpretacja każdego z nich jest bowiem miejscem konfrontacji tradycji chrześcijańskiej z post-chrześcijańską (a często nawet anty-chrześcijańską), zsekularyzowaną kulturą nowożytną. Bez uwzględnienia tych dwóch części znaczenia wymienionych pojęć, do czego konieczna jest historyczna hermeneutyka – jej zarys odnajdujemy w myśli Jana Pawła II – niemożliwe jest zrozumienie współczesnych, gorących sporów moralnych dotyczących: aborcji, eutanazji, „praw” związków homoseksualnych, ekologii, etc.¹⁸ To odsłonięcie chrześcijańskiej historii tych słów może nam dopomóc w przygotowaniu się na czas, kiedy te ważne słowa nie uzyskają już swojego znaczenia z chrześcijańskiego kontekstu uzasadniania, ale są redefiniowane w innych, obcych bądź wrogich wobec chrześcijaństwa kontekstach: turbo-kapitalizmu, neoliberalizmu, marksizmu, radykalnego feminizmu, etc.

¹⁷ K. Rahner, *Kiedy się modlisz*, przekł. A. Morawska, [w:] tenże, *Przez Syna do Ojca*, Kraków 1979, s. 32–33; por. też: A. Porębska, *Zniewoleni przez „wyzwolenie”*, „Pressje” nr 8 (2006), s. 23–31.

¹⁸ Takie właśnie, historyczne podejście do etycznych sporów współczesności proponuje Alasdair MacIntyre (*Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przekł. A. Chmielewski, Warszawa, 1996, s. 21–29).

Teologiczna antropologia ma więc do spełnienia ważną funkcję teologii krytycznej, która demaskuje nieadekwatność współczesnych propozycji etycznych i antropologicznych. Jest to równocześnie funkcja ewangelizacyjna, gdyż głównym celem krytyki płycizn i mielizn współczesności jest wskazanie na pełnię prawdy i życia objawione w Chrystusie (por. J 14, 6). Dla nas chrześcijan tak rozumiana funkcja teologii w ogólności, a teologicznej antropologii w kontekście tych rozważań prowadzi do potwierdzenia i umocnienia naszej tożsamości w pluralistycznym świecie, na – pełnym hałasu, dezinformacji i po prostu kłamstw – skrzyżowaniu różnych propozycji religijnych, duchowych i intelektualnych. Tak rozumiana teologia przypomina nam, że jesteśmy „solą ziemi” i „światłem świata” (Mt 5, 13–14) i że nie możemy z powodu małoduszności czy strachu z tych słów zrezygnować.

3.

Proponowany w tym szkicu projekt uprawiania teologicznej antropologii nie jest w żadnej mierze nowatorski. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę chociażby na klasyczną w tej dziedzinie twórczość Christophera Dawsona. W książce *Postęp i religia* z 1938 roku przypomina on, że u źródeł nowożytnej idei postępu znajduje się judeo-chrześcijańska, linearna wizja historii. Autor przestrzega:

Czasy kompromisu ofiarowanego przez liberalny deizm już się skończyły i stanęliśmy na rozdrożu. Albo Europa musi porzucić tradycję chrześcijańską i wraz z nią wiarę w postęp ludzkości, albo musi wrócić z całą świadomością do tych fundamentów religijnych, na których te idee opierały się¹⁹.

W książkach *Religia i kultura* oraz *Religia i powstanie kultury zachodniej* Dawson ukazuje mający swoje źródła w chrześcijaństwie porządek wartości duchowych jako kluczowy dla zrozumienia żywotności i geniuszu kultury Zachodu. W wymienionych książkach znajdujemy groźne ostrzeżenia przed inflacją wartości duchowych i przekonań etycznych:

¹⁹ *Postęp i religia. Studium historyczne*, przekł. H. Bednarek, Warszawa 1958, s. 261.

Powrót do porządku duchowego stał się warunkiem przetrwania ludzkości²⁰;

Byłoby to dziwnym zbiegiem okoliczności, gdyby wielka rewolucja, dzięki której człowiek Zachodu poddał swoim zamierzeniom przyrodę, zakończyła się utratą jego własnej wolności duchowej; może się to jednak łatwo zdarzyć, jeżeli wzrastająca techniczna kontrola państwa nad życiem i myślą jego obywateli zbiegnie się z jakościowym obniżeniem poziomu naszej kultury²¹.

W ważnej książce *The Modern Dilemma*, która została po raz pierwszy opublikowana w Londynie w 1932 roku, Dawson przysłuchuje się uważnie groźnym pomrukom, które dobiegają spod powierzchni nacjonalistycznych konwulsji porządku weimarskiego w przededniu zbliżającej się katastrofy drugiej wojny światowej. Jego przypomnienia o chrześcijańskich źródłach Europy²² znów przerażają się w przestrozę: „Jeśli Europa porzuci chrześcijaństwo, musi również porzucić swój kod etyczny”²³; „Jeśli społeczeństwo jako całość porzuci wiarę, jest bezbronne wobec dezintegrujących efektów egoizmu i prywaty”²⁴; „Duchowe potrzeby człowieka nie przestają być mocne nawet wtedy, gdy są nieuznane. Jeśli nie zaspokaja się ich przez religię, znajdą swoją kompensację w innych miejscach, często w destruktywnych i anty-społecznych aktywnościach”²⁵.

W swoim klasycznym dziele *Katolicka etyka wychowawcza* Jacek Woroniecki stwierdza, że racjonalne uzasadnienie prawdziwości chrześcijaństwa dotyczy m.in. tego, aby „Objawienie było w dziedzinie prawdy w zgodzie z podstawowymi zasadami bytu i myśli”²⁶. Dzisiaj, w obliczu projektu radykalnej dekonstrukcji i redefinicji pod-

²⁰ *Religia i kultura*, przekł. J. W. Zielińska, Warszawa 1958, s. 241.

²¹ *Religia i powstanie kultury zachodniej*, przekł. S. Ławicki, Warszawa 1958, s. 9.

²² „Europa rozpoczęła się jako chrześcijaństwo i wciąż pozostaje chrześcijaństwem, mimo tego, że jest chrześcijaństwem podzielonym, zeświecczonym i osłabionym przez intelektualny i moralny nieporządek. Chrześcijaństwo nadal pozostaje religią Zachodu nie tylko dlatego, że wciąż przyznaje się do niego duża ilość religijnych ludzi, ale ponieważ weszło ono tak głęboko w myśl Zachodu, że w dużej mierze inspirowało etyczne i społeczne ideały współczesnej kultury świeckiej” (*The Modern Dilemma: The Problem of European Unity*, London 1932, s. 48).

²³ Tamże, s. 93.

²⁴ Tamże, s. 94.

²⁵ Tamże, s. 99.

²⁶ J. Woroniecki OP, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1995, t. II/1, s. 84.

stawowych ludzkich przekonań dotyczących natury człowieka, istoty małżeństwa i rodziny, początku i końca ludzkiego życia chrześcijaństwo – jak zawsze w historii – staje się schronieniem dla wszystkich, którzy „w głębi sumienia odkrywają prawo, którego sami sobie nie nakładają” (GS 16). Teologiczna antropologia, która przechowuje i wyraża Bożą wizję człowieka, staje się katolicka, czyli staje się powszechnym zaproszeniem do przyjęcia Ewangelii dla wszystkich, którzy są zatrwożeni współczesnym zamachem na cywilizację.

Christopher Dawson odkrywał w swojej twórczości chrześcijańskie korzenie kultury Europy w szczególnie tragicznym dla naszego kontynentu półwieczu, naznaczonym przez tragedię ludobójstwa i dwóch wojen światowych. W sposób analogiczny do myśli Jana Pawła II, Dawson widział źródła współczesnych totalitaryzmów w głębokim kryzysie dotyczącym kultury, wizji człowieka i społeczeństwa, oraz prawdy o wartościach etycznych i duchowych. Głos Dawsona okazał się głosem wołającym na puszczy; znacznie bardziej skuteczne okazały się pełne rasizmu teorie niemieckich profesorów czy utopijne pomysły teoretyków marksizmu na temat konieczności dziejowej, sprawiedliwości społecznej i dziejowej roli proletariatu. Dzisiaj, ponad pół wieku po upadku hitlerowskiego nazizmu i kilkanaście lat po upadku komunizmu w Europie, odwiedzając Auschwitz i mozolnie sporządzając listy ofiar Gułagu, wiemy już, kto miał rację. Czy można było dojść do tego przekonania bez konieczności poświęcenia kilkudziesięciu milionów ludzkich istnień, ofiar XX-wiecznych utopii?

4.

Wspomnieliśmy już o bliskości proponowanej w tych rozważaniach metody teologicznej antropologii do myśli Sługi Bożego Jana Pawła II. Na koniec warto krótko zwrócić uwagę na jej obecność w twórczości kard. Josepha Ratzingera, Benedykta XVI. Jego zdaniem – od dawna pisał o tym jako kardynał – dzisiaj w Europie obserwujemy konflikt dwóch kultur. Pierwsza kultura to dziedzictwo chrześcijańskiej Europy. Z drugiej strony, mamy racjonalistyczną, postoświeceniową kulturę, w której jedyną uprawnioną metodą po-

znania jest ta, która jest przyjęta w naukach przyrodniczych²⁷. Warto, za Benedyktem XVI, poświęcić kilka chwil opisowi tej epistemologii, gdyż ma ona determinujący wpływ na kształt nowożytnej kultury, decydując o jej wielkości i jej problemach.

Postoświeceniowy racjonalizm naukowy wytwarza przepaść między światem odczuć i światem faktów:

„Fakty”, to znaczy to, co w sposób możliwy do stwierdzenia istnieje poza nami samymi, są już tylko „faktami”, nagą faktycznością. Przypisywanie atomowi, poza jego matematycznymi wyznacznikami, jakichkolwiek dalszych jakości moralnej czy estetycznej natury postrzega się jako czyste mrzonki. Redukcja natury do dających się przejrzeć, a przez to i opanować faktów ma jednak taki skutek, że spoza nas samych nie dociera już do nas żadne moralne przesłanie. W ten sposób zarówno moralność, jak i religijność należą do obszaru subiektywności; nie ma już dla nich miejsca w obszarze obiektywizmu. Skoro są subiektywne, są ustanowione przez człowieka. Nie wyprzedzają nas, to my je wyprzedzamy i ustanawiamy²⁸.

Redukcja świata do faktów i zawężenie poznania do postrzegania ilościowego jest redukcją, zubożeniem ludzkiego procesu poznania, któremu wówczas umyka to, co jest ważne dla człowieka, przede wszystkim poznanie moralne. Ratzinger podkreśla, że

również praktyczny rozum, na którym opiera się właściwe poznanie moralne, jest rzeczywistym rozumem, a nie jedynie wyrazem subiektywnych odczuć pozbawionych wartości poznawczej. Musimy ponownie nauczyć się pojmować, że wielkie moralne rozpoznania ludzkości są równie rozsądne i równie prawdziwe, a nawet prawdziwsze niż eksperymentalne rozpoznania obszaru nauk przyrodniczych i technicznych. Są prawdziwsze, gdyż sięgają głębiej w istotę bytu i są bardziej decydujące dla bycia człowiekiem²⁹.

Jeżeli w naukach przyrodniczych kluczowa rola w stwierdzeniu prawdziwości jakiegoś stwierdzenia należy do doświadczenia i eksperymentu, to poznanie moralne również jest owocem ludzkiego doświadczenia. Tak pisał o tym kard. Ratzinger:

²⁷ Por. J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, przeł. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 39–72.

²⁸ Tenże, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2005, s. 26.

²⁹ Tamże, s. 29.

Również i rozum praktyczny potrzebuje poręczenia eksperymentu, ale większego, niż można by dokonać w laboratoriach: potrzebuje eksperymentu, jakim jest sprostanie bytowi ludzkiemu, które może pochodzić tylko ze sprostania historii. Dlatego rozum praktyczny był zawsze wpisany w wielki porządek doświadczenia i dowodzenia etyczno-religijnych wizji całościowych. I tak jak nauki przyrodnicze czerpią życie z genialnych przełomów dokonywanych przez wielkie jednostki, tak systematyzacje spojrzenia etycznego zależą z jednej strony od przeżywania wspólnoty, z drugiej jednak – od szczególnej zdolności widzenia pojedynczych osób, którym udało się wejrzeć w całość³⁰.

Tutaj dochodzimy do tematu roli wiary chrześcijańskiej w przechowywaniu zasadniczych, kluczowych dla kultury prawd etycznych i antropologicznych:

Wypowiedzi wielkich etycznych postaci Grecji, Bliskiego i Dalekiego Wschodu (...) w swoim rdzeniu nie straciły nic na aktualności, lecz możemy je dziś postrzegać jako dopływy, doprowadzające ostatecznie do głównego nurtu chrześcijańskiej interpretacji rzeczywistości. W rzeczywistości etyczna wizja wiary chrześcijańskiej nie jest czymś partykularnie chrześcijańskim, lecz syntezą wielkich etycznych intuicji ludzkości, wpływającą z nowego, zespalającego je wszystkie centrum³¹.

Wiara chrześcijańska nie tylko dla chrześcijan jest skarbcem podstawowych przekonań człowieka dotyczących Boga, kosmosu, samego siebie, swojego przeznaczenia i powinności moralnych, których człowiek nie jest w stanie sam wytworzyć – to raczej one tworzą jego. Kardynał Ratzinger/Benedykt XVI dodaje do naszych rozważań o apologetycznym wymiarze teologicznej antropologii ważne wskazanie, że oświeceniowy racjonalizm, któremu zawdzięczamy niebawala rozwój nauk przyrodniczych i techniki na przestrzeni ostatnich kilku wieków musi być uzupełniony o mądrościowy i etyczny wymiar, którego tradycyjnym stróżem jest religia, w Europie – religia chrześcijańska. W przeciwnym razie, możemy boleśnie obudzić się jako mieszkańcy „ziemi jałowej”, „ziemi Ulro”, „nieludzkiej ziemi” i po raz kolejny liczyć ofiary kolejnej utopii³².

³⁰ Tamże, s. 30–31.

³¹ Tamże, s. 31.

³² Por. Th. S. Eliot, *Ziemia jałowa*, przekł. Cz. Miłosz, Kraków 1989; Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Kraków 1994; J. Czapski, *Na nieludzkiej ziemi*, Paryż 1962.

On Apologetic Dimension of Theological Anthropology Summary

Not only for Christians is Christian faith a treasury of man's basic views on God, space, self, fate and moral dues, which man is not able to create on his or her own, but is rather created by them. Cardinal Ratzinger/Benedict XVI to our considerations on the apologetic dimension of theological anthropology adds an important remark that rationalism of the Age of Enlightenment, to which we owe an unbelievable development in biological sciences and technology throughout recent centuries must be enriched by a dimension of wisdom and ethics, which is traditionally guarded by religion, and in Europe, the Christian religion. Otherwise, we may wake up as inhabitants of a „waste land“, a „no man's land of Ulro“, an „inhuman land“ and once again count victims of a new utopia.