

KS. ALFONS NOSSOL

## POTRZEBA ANTROPOLOGICZNEJ INTEGRACJI W TEOLOGII

Wiele zewnętrznych i wewnętrznych racji przemawia za nieodzownością „istnienia we współczesnym warsztacie teologa zagadnienia antropologii chrześcijańskiej” lub teologicznej<sup>1</sup>. Nasze czasy są nazywane „epoką antropologii”. Głównym dążeniem wszystkich prawie dyscyplin naukowych jest bowiem w tej chwili jak najszersze opisanie fenomenu człowieka. Problematyka poszczególnych nauk łączy się w tym właśnie punkcie. Pokrewne poglądy na człowieka oraz niemalże wspólny w tym zakresie język doprowadzają w konsekwencji do zaskakującego faktu: oto raptem człowiek jednoczy ostatnio przecież tak bardzo „specjalistycznie” zatomizowane gałęzie ludzkiej wiedzy<sup>2</sup>. Krótka rzecz ujmując, człowiek stał się dzisiaj w szczególny sposób przedmiotem myśli, badania i planowania<sup>3</sup>. Dlatego wcale nie należy dziwić się, że bazą wszystkich zmian wprowadzonych przez ostatni Sobór jest ostatecznie również do-wartościowanie ludzkiej godności, troska o prawa człowieka. Osią centralną tego wielkiego wydarzenia w dziejach Kościoła jest bezsprzecznie człowiek. Chociaż rozpoczęło się ono pod znakiem eklezjologii, to skończyło się pod znakiem świata i człowieka, akceptując w ten sposób niejako już oficjalnie aktualne tendencje antropologiczne<sup>4</sup>. Coraz głośniejsze po Soborze wołania o gruntowniejszą reformę studium teologicznego nie mogą w tej sytuacji abstrahować od naukowej atmosfery głęboko sięgającego „zwrotu antropologicznego”, zwłaszcza że w międzyczasie „antropocentryzm” stał się również już tak dalece znamieniem odnowionej teologii, iż w tej chwili można by rzeczywiście z uzasadnieniem mówić o „antropocentryzmie współczesnej generacji”<sup>5</sup>. Mówienie o Bogu wy-

<sup>1</sup> L. Kuc. *Zagadnienie antropologii chrześcijańskiej*. „Studia Theologica Var-saviensia” R. 9: 1971 nr 2 s. 96.

<sup>2</sup> W. Pannenberg. *Was ist der Mensch? Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*. Göttingen 1968 s. 5.

<sup>3</sup> J. Splett. *Der Mensch in seiner Freiheit*. Mainz 1967 s. 13.

<sup>4</sup> J. Comblin. *Die katholische Theologie seit dem Ende des Pontifikats Pius XII*. W: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*. Bd. 2. Freiburg 1969 s. 73; por. także M. Eoin. *Was geschah in Rom?* Paderborn 1967 s. 191.

<sup>5</sup> Zob. Comblin, jw. s. 77, 84; *Einführender Essay von Karl Rahner*. W: J. B. Metz. *Christliche Anthropozentrik*. München 1962 s. 9-20.

daje się mieć obecnie sens wyłącznie wtedy, kiedy dochodzi w nim równocześnie do głosu człowiek<sup>6</sup>. W tej właśnie konfiguracji jawi się potrzeba „antropologicznej” integracji wszelkiego metodycznego myślenia i mówienia o Bogu. Mając w tym przypadku jeszcze na uwadze ściśle chrześcijański charakter tej „czynności” trzeba pamiętać, że dopiero w Jezusie Chrystusie Serce Boga otwarło się ku światu. W Jezusie Chrystusie Słowo Boga stało się słowem ludzkim i w sposób ludzki uchwytnym oraz jedynie w Nim staje się dzisiaj możliwe i realne słowo ludzkie do Boga i o Bogu<sup>7</sup>. Wydarzenie i tajemnica Chrystusa: Boga-Człowieka, z którym jako *conditio sine qua non* musi się zatem nasza teologia liczyć, stanowi najgłębszą rację szczególnego uwypuklenia antropologii teologicznej. Również w zakresie postulowania w oparciu o nią konsekwentnego zintegrowania wszystkich dyscyplin teologicznych, będzie ostatecznie ten fakt miał decydujące znaczenie. Nie myśląc bynajmniej o wszechstronnym opisie potrzeby „antropologicznej” integracji w teologii, zechcemy jedynie zwrócić uwagę na jej nieodzowne założenia metodologiczne, teologiczno-systematyczne podstawy oraz na szczególnie doniosłe znaczenie w obecnej chwili.

### 1. ZAŁOŻENIA METODOLOGICZNE

Wpierw należałoby poczynić kilka uwag wyznaczających ściśle ramy tematyczne naszych rozważań oraz uściślających treść stosowanych w nich pojęć.

Należy również podkreślić, że w ostatnich czasach dają się słyszeć coraz głośniejsze wołania o gruntowniejszą reformę studium teologicznego, przy tym reformę taką pojmuje się jako szczególnie ważną dzisiaj sprawę wewnątrzteologiczną<sup>8</sup>. Zagadnieniem reformy studiów kościelnych zajmuje się wyraźnie rozdział V Soborowego *Dekretu o formacji*

<sup>6</sup> Por. H. Rothaus „*Wir möchten Jesus sehen*”. „*Theologie und Glaube*” R. 62: 1972 s. 112: „Heutiges Reden vom göttlichen Geheimnis wird nur dann als sinnvoll und verständlich angesehen, wenn es eine orientierende und erlösende Antwort auf die ernstesten Fragen des immer schon handelnd und leitend in der Welt sich vorfindenden Menschen anbieten kann”; W. Kasper. *Einführung in den Glauben*. Mainz 1972 s. 99 nn.: „Das eine Thema: Das rechte Sprechen von Gott und vom Menschen”.

<sup>7</sup> P. Hitz. *Réflexions sur la théologie en notre temps* „*Nouvelle Revue Théologique*” T. 94: 1972 s. 366: „En Jésus-Christ le Coeur de Dieu s'est ouvert au monde. En Jésus-Christ la Parole de Dieu se fait parole humaine, accessible aux hommes; et en lui seul une parole humaine à Dieu et sur Dieu devient possible et réelle”.

<sup>8</sup> K. Rahner. *Zur Reform des Theologiestudiums* (Quaest. disp. 41). Freiburg 1969 s. 5; por. także: *Reform der theologischen Ausbildung*. Hrsg. von H. Hess und Ed. Tödt. Bd. I-VII. Stuttgart 1967-1970.

kapłańskiej (nr 13-18). Jeżeli problem samej jedności studium i całej w ogóle teologicznej formacji dochodzi tu tylko ubocznie do głosu, to już późniejsze dokumenty Nauczycielskiego Urzędu Kościoła mówią o nim wprost. Tak czyni np. dekret Kongregacji Studiów z 1968 r. *Normae quaedam ad constitutionem apostolicam Deus Scientiarum Dominus de studiis academicis ecclesiasticis recognoscendam*, akcentując mocno jedność „teologii”, której mają służyć wszystkie poszczególne dyscypliny teologiczne (nr 30). To samo należałoby powiedzieć o *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* z 1970 r., która postuluje wyraźnie wewnętrzny związek wszystkich dyscyplin teologicznych (nr 77). Mając w tym przypadku na uwadze fakt, że w odniesieniu do współczesnej teologii można właściwie już tylko mówić o „prawdziwej jedności w wielości”<sup>9</sup>, trzeba będzie więc rozejrzeć się za nową zasadą jedności tej swoistej przecież nauki. W ten sposób rodzi się tu samo przez się zagadnienie potrzeby „antropologicznej” integracji. Zakładając wyraźnie pluralizm metod w teologii pojmowanej jako jedność nie można będzie oczywiście myśleć o unifikacji w sensie jej wewnętrznego, formalnego ujednoczenia, ponieważ taki zabieg musiałby siłą rzeczy naruszyć zasadę pluralizmu metod. Nie może również chodzić o zwykłą tylko koordynację pomiędzy poszczególnymi dyscyplinami teologicznymi, jako że podchodzi się do niej przede wszystkim jak do procesu więcej zewnętrznego, który nie jest w stanie w pełni zadośćuczynić istocie procesów i prawdziwej integracji. Wykluczyć przeto należy zarówno wewnętrzne ujednoczenie, jak i zewnętrzne tylko uzgodnienie. Owszem, pamiętać trzeba, iż wymienione tutaj trzy pojęcia: unifikacja, koordynacja oraz integracja w swoim znaczeniu treściowym bardzo często na siebie zachodzą, krzyżując się, i dlatego nie zawsze łatwo jest odróżnić je ściśle od siebie. Mówiąc w dalszym ciągu o integracji winniśmy ją dlatego opisać jeszcze ściślej.

Otóż pojęcie integracji odgrywa bezsprzecznie wielką rolę we współczesnym rozwoju nauki<sup>10</sup>. Treściowo wyraża ono potrzebę ogólniejszych teorii scalenia rezultatów badań oddzielnych dotychczas dyscyplin w jeden system tak, że wzrasta liczba zarówno tzw. nauk granicznych, jak też interdyscyplinarnych. Chociaż dzisiaj stawia się już także zagadnienie miejsca teologii w badaniach interdyscyplinarnych<sup>11</sup>, taki opis ogólnej integracji międzydyscyplinarnej oddaje nam małe usługi, zwłaszcza

<sup>9</sup> Tamże s. 8.

<sup>10</sup> Zob. dla przykładu: S. Kamiński. *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin 1970; E. Albrecht. *Gedanken zur Einheit der Wissenschaft*. Greifswald 1965; F. Fiedler. *Von der Einheit der Wissenschaft*. Berlin 1964; J. Malecki. *Integracja nauki*. „Problemy” 1964 nr 2 s. 68-71.

<sup>11</sup> *Die Theologie in der interdisziplinären Forschung*. Hrsg. von J. B. Metz und T. Rendtorf. Düsseldorf 1971.

że chodzi tu zazwyczaj o bardzo swoiste syntezy. Nowe systemy naukowych zdobyczy poznawczych stanowią bowiem z reguły „rezultat integracji uprzednio danych treści poznawczych w system wyższego rzędu, przy czym treści pierwotnie od siebie niezależne — zmienione w elementy i systemy cząstkowe wyższego systemu — zmieniają często swoją wartość. Integrującym centrum systemu naukowych treści poznawczych jest każdorazowo teoria, która powstaje jako skutek sprzeczności pomiędzy doświadczeniem i dotychczasową teorią. Adekwatna do nowych doświadczeń teoria jest punktem wyjściowym nowego systemu naukowego, o ile określa na nowo miejsce, zakres znaczeniowy itd. dotychczasowych treści poznawczych, a przez to oddziałuje systemotwórczo”<sup>12</sup>. Nam nie może jednak chodzić o „łączenie systemów niższego do systemów wyższego rzędu”, ile raczej o przegrupowanie elementów w systemie już danym, w którym nowa struktura prowadziłaby do znacznie wyższej zależności elementów, tzn. poszczególnych dyscyplin teologicznych. Gdybyśmy za K. Rahnerem chcieli tę właśnie nową strukturę widzieć w „teologicznej antropologii”, można by w związku z tym przyjąć, że proces „antropologicznej” integracji prowadziłby w konsekwencji zarówno do pewnej jakościowo nowej całości, jak i do pewnego rodzaju innego zachowania się oddziaływających na siebie elementów, zależnych od nowo zaistniałych relacji. Należałoby nawet powiedzieć, że elementy te „realizują nowego rodzaju funkcje przez to, że niektóre z ich szerokich możliwości są aktualizowane a inne, już zaktualizowane, zostają zepchnięte na plan dalszy”<sup>13</sup>.

Pamiętać należy, że tak pojętej integracji nie przeciwstawia się bynajmniej zróżnicowanie, lecz dezintegracja, którą cechuje brak wewnętrznej wzajemnej zależności poszczególnych dyscyplin między sobą, jak to np. w dawnej teologii można było zauważyć w relacji dogmatyki do egzegezy.

Konkretne elementy integracyjne dotyczą przede wszystkim aspektów pozaformalnych, związanych z treścią rzeczową, z przedmiotem danych dyscyplin, przy czym traktuje się je raczej łącznie. Niemalą rolę w procesie integracyjnym odgrywa powiązanie genetyczne dyscyplin. Wiele z nich pochodzi bowiem z jednego wspólnego pnia i dlatego też ważne jest, by zdawać sobie sprawę z powstania i rozwoju ich problematyki. Analogiczną rolę odgrywa w pewnym sensie ta dyscyplina, która zdobyła sobie w określonej dziedzinie priorytet i uchodzi za reprezentatywną. To samo należałoby także powiedzieć o wystarczająco ogólnej idei wiążącej,

<sup>12</sup> C. W a r n k e. *Integration*. W: *Philosophisches Wörterbuch*. Hrsg. von G. Klaus und M. Buhr. Bd. 1. Leipzig 1969 s. 530.

<sup>13</sup> Tamże.

która może pełnić rolę jakby „wspólnego mianownika” lub łączącej wszystkie poszczególne dyscypliny „klamry”<sup>14</sup>.

W tym kontekście mogłoby się wydawać, że taką właśnie rolę w zakresie „antropologicznej” integracji teologii należy przyznać chrześcijańskiej antropologii jako jednej spośród wielu innych dyscyplin teologicznych. Otóż antropologia jako taka, jako istotna dziedzina teologii, jako traktat de homine nie może być zasadą integracyjną całej w ogóle teologii. Jako jedna z dyscyplin teologicznych nie może w tym znaczeniu być decydująca i oddziaływać integrująco na wszystkie pozostałe, na całokształt teologii jako nauki sui generis. Poza tym nie wolno nam zapominać, że po dziś dzień nie posiadamy jednolitej koncepcji antropologii chrześcijańskiej. „Antropologiczną” zasadę integracyjną należy przeto nieco inaczej określić.

Na razie uwydatnimy tylko jej trzy podstawowe momenty. Przede wszystkim winno się do całej problematyki teologicznej podchodzić „antropologicznie”, tzn. wiara, nadzieja i miłość człowieka muszą być jej punktem wyjściowym. Nie ma to jednakowoż oznaczać, jakoby teologia bazowała wyłącznie na przesłankach czysto antropologicznych. Bynajmniej, chodziłoby jednak o to, by przy ściśle biblijnych przesłankach został zawsze należycie uwydatniony „antropologiczny punkt oparcia teologii”<sup>15</sup>.

Następnie najwyższymi wartościami badań teologicznych winny być zainteresowania człowiekiem i jego sprawami. Konkretnie rzecz ujmując, oznaczałoby to wprowadzenie na całej przestrzeni studium „antropologicznej wizji w refleksję teologiczną”<sup>16</sup>.

I wreszcie chodziłoby również o prawdziwie antropologiczne zastosowania i egzystencjalne wskazania. Doprowadziłoby to w sumie do prawdziwej teologii „dla człowieka”, w związku z czym nie obyłoby się zapewne bez bardziej indukcyjnego i empirycznego aniżeli dedukcyjnego rysu teologii.

Zasygnalizowane tutaj trzy istotne momenty strukturalne „antropologicznej” zasady integracyjnej teologii upoważniłyby ostatecznie do traktowania człowieka jako „miejsca Boga”<sup>17</sup> lub też do ogólnego określania „antropologii jako miejsca teologii”<sup>18</sup>, choćby nawet nie chciano się

<sup>14</sup> Por. Kamiński, jw. s. 238-246; 284 n.

<sup>15</sup> C. Geffré. *Die aktuellen Strömungen in der theologischen Forschung*. W: *Zukunft der Theologie*. Graz 1970 s. 91.

<sup>16</sup> Por. Y. Congar. *Situation et tâches présentes de la théologie*. Paris 1967 s. 75.

<sup>17</sup> K. Lüthi. *Theologie als Kairologie*. W: *Zukunft der Theologie, Theologie der Zukunft*. Freiburg 1971 s. 89.

<sup>18</sup> K. Rahner. *Allgemeine Grundlegung der Protologie und theologischen Anthropologie*. W: *Mysterium Salutis*. Bd. 2. Einsiedeln 1967 s. 406; por. K. Rah-

opowiedzieć za metodą transcendentálną Rahnera jako zasadą<sup>19</sup>. W tym znaczeniu można by w każdym razie mówić o całej teologii jako „teologicznej antropologii”<sup>20</sup>. Trawestując tu pewną wypowiedź M. Heideggera z zakresu określenia antropologicznych fundamentów metafizyki i odnosząc ją do naszej tematyki, należałoby powiedzieć, że nie chodzi wcale o szukanie odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, ale pytać należy przede wszystkim: w jaki sposób już przy określaniu samych podstaw teologii w ogóle, można i potrzeba stawiać problem człowieka?<sup>21</sup>

Później jeszcze zobaczymy, jak winno się to konkretnie przedstawiać w praktyce. W każdym razie należy zawsze zabiegać o to, by — jak to już podkreślono — w wierze chrześcijańskiej, której dotyczy teologia jako jej systematyczna i metodyczna refleksja, prowadziła droga do Boga przez człowieka, ponieważ dziś już — powtórzmy to raz jeszcze — nie sposób mówić o Bogu, nie mówiąc równocześnie o człowieku i jego świecie<sup>22</sup>.

## 2. TEOLOGICZNO-SYSTEMATYCZNE PODSTAWY

W dalszym ciągu chodziłoby o wykazanie, że za „antropologiczną” integracją w teologii przemawiają nie tylko względy zewnętrzne. Nie stanowi ona wyłącznie aktualnej mody oraz jednego z licznych sloganów współczesnej teologii, lecz wypływa z wewnętrznej struktury, z samej istoty historiozbowczo ukierunkowanej scientiae fidei. By to wykazać, wystarczy posłużyć się dotychczas stosowanym trychotomicznym podziałem teologii na trzy zasadnicze grupy, mianowicie na grupę nauk biblijno-historycznych, teologię systematyczną i teologię praktyczną<sup>23</sup>. Ogólnie rzecz ujmując, można wszędzie w zasadniczym przedmiocie poszczególnych dyscyplin wyliczonych trzech grup dostrzec usiłowania człowieka obok inicjatywy objawiającego się Boga. Biblia jest wszakże słowem Bożym w ludzkiej postaci, słowem zaadresowanym do człowieka. Bibliistyka,

---

ner, E. Simons. *Zur Lage der Theologie* (Das theologische Interview 1). Düsseldorf 1969.

<sup>19</sup> Tak czyni np. A. Gerken w swoim krytycznym studium: *Offenbarung und Transzendenzerfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie*. Düsseldorf 1969.

<sup>20</sup> Zob. S. Kamiński. *Czy teologiczna antropologia? W: W nurcie zagadnień posoborowych*. T. 2. Warszawa 1968 s. 39-50. Pewne usługi mogłoby tu zapewne oddać wprowadzone przez A. Portmanna pojęcie tzw. antropologii bazalnej: *Biologie und Geist*. Frankfurt/M. 1968 s. 293-308: „Um eine basale Anthropologie”.

<sup>21</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt/M. 1951 s. 194.

<sup>22</sup> Por. H. Elert. *Der verlorene Gott*. Freiburg 1971 s. 106.

<sup>23</sup> Jest to tradycyjny podział teologii stosowany za Bilzem i Schmausem; por. M. Schmaus. *Katholische Dogmatik*. München 1960 s. 65 n.; tenże. *Der Glaube der Kirche*. Bd. 1. München 1969 s. 235.

a zwłaszcza egzegeza ze swoimi naukami pomocniczymi, usiłuje na drodze hermeneutyki w sposób ludzki dotrzeć do samej istoty tegoż wyjątkowego słowa, uwzględniając oczywiście całą ewolucję jego interpretacji. Dyscypliny zaś historyczne, z historią Kościoła na czele, określają genezę i szczegółowe struktury rozwojowe bosko-ludzkiego tworu Ludu Bożego oraz jego autorytatywnej nauki. Kreśląc dynamicznie linie rozwoju Kościoła uwidaczniają człowiekowi wierzącemu boskie elementy niezmiennie w zmiennych elementach ludzkich<sup>24</sup>.

Również każda wypowiedź teologii systematycznej winna być ściśle zrelacjonowana do człowieka, który nie może uchodzić za jeden tylko z przedmiotów jej zainteresowania, lecz winien stanowić centrum wszystkiego. Krótko rzecz ujmując, wszelkie poznanie Boga przebiega faktycznie przez człowieka<sup>25</sup>. Inaczej można by powiedzieć, że również na terenie teologii systematycznej biorą górę tendencje horyzontalne, ponieważ usiłuje ona wmyśleć się w konkretną sytuację człowieka i stąd bardziej „indukcyjnie” wznosić się do Boga<sup>26</sup>. Podczas gdy w średniowieczu i w scholastycznie zorientowanej teologii przestrzegano tematycznie i metodycznie hierarchii: Bóg — aniołowie — człowiek — świat, zwraca się dzisiaj uwagę bardziej bezpośrednio na świecki świat i na człowieka, który go sobie sam „stwarza”. W świecie człowieka pojętego dynamicznie jako homo-creator i homo-faber zagęszczają się niesłychanie ludzkie powiązania tak, że o Bogu można sensownie mówić tylko wtedy, kiedy równocześnie dochodzą przy tym do głosu międzyludzkie relacje. Nie ma to jednakowoż oznaczać, jakoby Boga odzierano całkowicie z transcendencji i degradowano do rzędu kategorii międzyludzkiej braterskości. To równałoby się wszakże przekreśleniu prawdziwej teologii. Dogmatyka winna jedynie pokazać, że jest po prostu „teologiczną antropologią”<sup>27</sup>.

To samo można by w pewnym sensie twierdzić o teologii moralnej, mając zwłaszcza na uwadze postulowaną przez nią tezę o antropologicznym wymiarze każdej miłości Boga. Chrześcijański Bóg objawia się bo-

<sup>24</sup> Zob. K. Rahner. *Zmienne i niezmiennie elementy w Kościele*. „Zeszyty Naukowe KUL” R. 14: 1971 z. 2 s. 25-36.

<sup>25</sup> R. Latourelle. *Théologie science du salut*. Bruges—Paris 1968 s. 243 n.; Por. S. Nagy. *U źródeł przelomu we współczesnej teologii katolickiej*. „Zeszyty Naukowe KUL” R. 13: 1970 z. 4 s. 70; S. Moysa. *Przedmowa*. W: J. Alfaro. *Teologia postępu ludzkiego*. Warszawa 1971 s. 13 nn.

<sup>26</sup> Abp B. Kominek. *Główne tendencje we współczesnej teologii*. „Studia Theologica Varsaviensia” R. 7: 1969 nr 2 s. 45 n. Por. P. Lonergan. *Le nouveau contexte de la théologie*. W: *La théologie du renouveau*. Vol. 1. Montréal—Paris 1968 s. 26 n.; P. L. Bergen. *Auf den Spuren der Engel*. Frankfurt/M. 1970 s. 74.

<sup>27</sup> K. Rahner. *Theologie und Anthropologie*. W: *Künftige Aufgaben der Theologie*. Hrsg. von T. P. Burke. München 1967 s. 31. Por. Kamiński, jw. Zob. także nowy zarys dogmatyki katolickiej: W. Granat. *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*. T. 1-2. Lublin 1972-73.

wiem pod postacią Człowieka-Chrystusa i Boża miłość obiektywizuje się w człowieku <sup>28</sup>.

W grupie praktycznych nauk teologicznych bardzo wyraźnie dominuje konkretny adresat objawienia i partner Bożego przymierza, tzn. odkupiony człowiek. Ich zadaniem jest wszakże nauczyć praktycznie „udostępniania i przekazywania” Boga człowiekowi na sposób ludzki. W tym przypadku najłatwiej przekonać się, że Kościół jako Królestwo Boże „nie z tego świata” jest jednak całkowicie dla świata i jego władcy, tj. człowieka, oraz że tylko przezeń i w nim jest w stanie zrealizować swój historiozbawczy cel. Wierzącym ludziom w Kościele zostało powierzone zbawienie, a ściśle teologiczno-pastoralnym zadaniem jest je uwyraźnić i po ludzku uwiarygodnić. To zaś będzie miało wtedy miejsce, kiedy teologia pomoże człowiekowi spotkać się z Bogiem właśnie w człowieku <sup>29</sup>.

Żadnej ściśle teologicznej dyscyplinie nie wolno oczywiście nigdy abstrahować od wiary, stanowiącej wszakże naczelną „organ poznawczy” całej teologii. Teologia jako „refleksyjna wiara” posiada właściwie już w samej wierze wybitnie integracyjną podstawę. Zważywszy zaś wewnętrznotrynitarną strukturę wiary, dokonującej się in Spiritu, cum Christo et ad Patrem, wyjdzie również na jaw jej antropologiczne ukierunkowanie <sup>30</sup>. Boże objawienie jest z góry nastawione na człowieka wierzącego, ponieważ wyłącznie tylko w samej wierze manifestuje się jako objawienie, jako mowa transcendentnego Boga do człowieka. Zarówno Stary, jak i Nowy Testament mówią dlatego zawsze łącznie o Bogu i o człowieku. Wiara jako dar Bożej łaski prowadzi człowieka do spotkania, do dialogu i przymierza z Bogiem. Jako podstawowy akt ludzkiej egzystencji posiada wiara także ściśle personalistyczny charakter, dzięki któremu dokonuje się w pełnej wolności. Ten zaś fakt uwydatnia bardzo wyraźnie jej radykalny „wymiar antropologiczny” <sup>31</sup>.

Potrzebę „antropologicznej” integracji w teologii uzasadniają nie tylko ujęte w wierze struktury tematyczne poszczególnych dyscyplin. Należy tu jeszcze koniecznie zwrócić uwagę na swoistego rodzaju „metodologiczne motywy” względnie konkretne ukierunkowania jako charaktery-

<sup>28</sup> K. R a h n e r. *Über Einheit von Nächsten — und Gottesliebe*. W: *Schriften zur Theologie*. Bd. 6. Einsiedeln 1965 s. 277-298; por. także A. N o s s o l. *Antropologiczny wymiar miłości Boga*. „Zeszyty Naukowe KUL” R. 15: 1972 z. 3 s. 5-12.

<sup>29</sup> Zob. L. B o r o s. *Im Menschen Gott begegnen*. Mainz 1967.

<sup>30</sup> Por. J. T r ü t s c h. *Theologische Explikation des Glaubens*. W: *Mysterium Salutis*. Bd. 1. Einsiedeln 1965 s. 827-898.

<sup>31</sup> Por. K. L e h m a n n. *Rechenschaft des Glaubens*. W: *Rechenschaft vom Glauben*. Wien 1969 s. 87; M. S c h m a u s. *Bemerkungen zu einer zukünftigen Theologie*. W: *Zukunft der Theologie* s. 74; H. G o l l w i t z e r. *Gottes Offenbarung und unsere Vorstellung von Gott*. München 1964 s. 18.



styczne momenty historiozbawczej teologii. Wymienimy tylko trzy zasadnicze z nich, mianowicie: biblijność, rys historyczny i charakter pastoralno-kerygmaticzny całej teologii. Skoro „duszą” odnowionej teologii ma być naprawdę Biblia (DFK, nr 16), wtedy jej właśnie wymiary, perspektywy i akcenty muszą zawsze być decydujące. Oparta ściśle na Biblii jako „jedynym materialnym źródle wiary” i swojej nadrzędnej normie<sup>32</sup>, będzie teologia operować przede wszystkim biblijnymi kategoriami, które odznaczają się rysem dynamicznym, personalistycznym, historycznym, wóluntarystycznym oraz symbolicznym, czyli w sumie — na wskroś antropologicznym<sup>33</sup>.

Co się tyczy rysu historycznego teologii, to zgodnie z jej orientacją biblijną winna się tematycznie ześrodkować ściśle wokół „tajemnicy Chrystusa i historii zbawienia”. Obojętnie jakby to chciano bliżej opisać jest pewnym, że już sam element historyczny musi w centrum zainteresowań postawić człowieka<sup>34</sup>.

Podobnie ma się rzecz z charakterem pastoralno-kerygmaticznym całej historiozbawczej teologii, a więc elementem wiążącym także dla wszystkich jej nawet najbardziej spekulatywnych dziedzin. Dzięki niemu będzie zawsze chodziło o prawdziwą teologię dla człowieka. Jej „teopragmatyczny” moment<sup>35</sup> przyczyni się tym samym również pośrednio do zaakcentowania potrzeby „antropologicznej” integracji.

Nadeszła wreszcie pora, by wymienić najistotniejszą podstawę tak pojętej integracji. Chodzi mianowicie o chrześcijańską zasadę inkarnacjonizmu. Skoro chrześcijaństwo jest religią Wcielenia, religią Boga, który stał się człowiekiem, wówczas konsekwentnie chrześcijańska wiara będzie miała zawsze do czynienia z Bogiem w historii, z Bogiem jako Człowiekiem. A chrześcijańska teologia, refleksja nad taką właśnie wiarą, winna akcentować na każdym odcinku swoich dociekań, że „Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami” (J 1, 14). Ważne jest w tym przypadku to, iż „myślenie inkarnacyjne” jest jakby za jednym zamachem równocześnie biblijne, historyczne i kerygmaticzne. W wydarzeniu Chrystusa zawiera teologia najwyraźniej przymierze z antropologią i to

<sup>32</sup> K. Rahnner. *Heilige Schrift und Theologie*. W: *Schriften zur Theologie*. Bd. 6. Einsiedeln 1965 s. 115.

<sup>33</sup> Por. J. Hessen. *Griechische oder biblische Theologie*. München 1962 s. 86-94; A. Nossol. *Biblijny charakter współczesnej teologii katolickiej*. „Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego” T. 1: 1968 s. 61-74.

<sup>34</sup> W. Kasper. *Kirche und Theologie unter dem Gesetz der Geschichte?* W: *Alte Fragen — neue Antworten? Neue Fragen — alte Antworten?* Würzburg 1967 s. 25; por. *Geschichtlichkeit der Theologie*. Hrsg. von Th. Michels. Salzburg 1970; W. Kasper. *Glaube und Geschichte*. Mainz 1970.

<sup>35</sup> Por. J. Feiner und M. Löhrer. *Einleitung*. W: *Mysterium Salutis*. Bd. 1 s. XXXIX.

właśnie w nim przede wszystkim staje się „teologiczną antropologią”, która jako taka uwyrażnia nieodzowny związek wszystkich prawd wiary z człowiekiem. W Jezusie, obrazie i realnym symbolu Boga w świecie, posiada teologia chrześcijańska swoje ognisko i centrum, w którym dokonuje się koncentracja prawd w sensie wypowiedzi św. Augustyna: „Non est enim aliud Dei mysterium, nisi Christus” (Ep. 187 n. 34)<sup>36</sup>. Stąd też łatwo wykazać, że chrześcijański antropocentryzm nie sprzeciwia się bynajmniej chrystocentryzmowi, ale zeń konsekwentnie wypływa. Dlatego też teologia ściśle antropologicznie zintegrowana będzie zawsze musiała być równocześnie teologią jak najbardziej chrystocentryczną.

### 3. AKTUALNE ZNACZENIE

„Antropologiczna” integracja w teologii wydaje się być pilną potrzebą chwili. Jeżeli bowiem teologia na tle aktualnego dynamizmu pragmatycznego świata nie chce stać się pustą logomacją, winna mieć praktyczne ukierunkowanie. „Antropologiczna” integracja dopomoże jej np. wydatnie powiązać na terenie systematycznych spekulacji zasadę ortodoksji z tzw. ortopraksją. Stojąca po stronie człowieka bardziej „empiryczna” teologia nie pozwoli mu w żadnym wypadku zadowolić się samym tylko szukaniem i znalezieniem prawdy, lecz skieruje go równocześnie do jej „czynienia w miłości”. Jeżeli przyszłość teologii zależy naprawdę od jej wierności Ewangelii, to zapewne na tym punkcie rozstrzygną się losy jej znaczenia i dalszego rozwoju<sup>37</sup>.

Teologia dla człowieka zaakcentuje również „dialog jako metodę teologiczną” i pozwoli mu przeniknąć twórczo wszystkie swoje struktury, łącznie z Nauczycielskim Urzędem Kościoła. Na tej drodze może dojść nie tylko do skuteczniejszego zaakcentowania eklezjalno-wspólnotowego charakteru wszelkiego myślenia teologicznego, ale również do dalszego rozwoju ekumenicznego dialogu na bazie czysto teologicznej, czyli do prawdziwego i zbawiennego „colloquium salutis” z całym światem<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Tamże. s. XXXIII. Por. J. Ratzinger. *Einführung ins Christentum*. München 1968 s. 30, 52 n.; Moysa, jw. 14 n.; Kasper. *Einführung* s. 91-99; A. Nossol. *Chrystocentryczny charakter współczesnej teologii katolickiej*. „Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego” T. 2: 1970 s. 33-50. Na temat związku antropologii z chrystologią zob. E. H. Friedmann. *Christologie und Anthropologie*. Münsterschwarzach 1972.

<sup>37</sup> Zob. E. Schillebeeckx. *Hermeneutik: Die Interpretation des Dogmas*. W: *Antwort der Theologen*. Düsseldorf 1968 s. 112 n.; J. Cardonnel. *Tod und Auferstehung der Theologie*. W: *Zukunft der Theologie* s. 27-39.

<sup>38</sup> P. E. Persson. *Dialog als theologische Methode*. W: *Oecumenica. Jahrbuch für ökumenische Forschung* 1969 s. 120-131; Schillebeeckx, jw. 143;

Teologii „antropologicznie” zintegrowanej będzie też łatwiej wyzbyć się ideologicznych skłonności. Nauce, mającej do czynienia z chrześcijańską „wiedzą zbawczą”, z wiarą współczesnego człowieka, nie może bowiem chodzić o jakiegokolwiek intencje doktrynerskie. To nie ideę człowieka lub jakieś przekonania ma ona pomóc ratować, ale samego człowieka, jego osobową godność i wielkość w całokształcie konkretnego usytuowania historycznego. „Hominis enim persona salvanda est” — głosił dlatego Sobór (KDK, nr 3), torując tym samym drogę konsekwentnemu personalizmowi. Wyrazem tego ostatniego jest szczególnie powszechne dzisiaj akcentowanie wolności człowieka, którą tak wysoko cenią sobie wszyscy i o nią zabiegają. „I mają słuszość” — stwierdził Sobór. Przed teologią stoi dlatego zadanie wykazania w sposób nowy i bardziej przekonujący, że wolność prawdziwa „to szczególny znak obrazu Bożego w człowieku” (KDK, nr 17). Jako taka stanowi ona po prostu konkretyzację i niejako syntezę życia osoby. Można by nawet powiedzieć, że osoba jest wolnością. Jeżeli teologia pójdzie w kierunku gruntowania i rozwijania „autorytetu wolności”, wtedy uda się jej zapewne pomóc w zrozumieniu na nowo, że „wiara umożliwia człowiekowi w dzisiejszych czasach być naprawdę człowiekiem”<sup>39</sup>. Tym też należy ostatecznie tłumaczyć aktualne znaczenie „antropologicznej” integracji w teologii.

## NOTWENDIGKEIT EINER ANTHROPOLOGISCHEN INTEGRATION IN DER THEOLOGIE

### Zusammenfassung

Angeichts der Stimmen um eine Reform des theologischen Studiums taucht auf der Ebene des anthropozentrischen Umschwunges unserer Generation die Notwendigkeit einer „anthropologischen” Integration im Bereich der Theologie auf.

Wenn man methodologische Grundsätze einer solchen Integration in Betracht nimmt, muss man darauf bedacht sein, dass oft solche Begriffe wie Unifikation, Koordination und Integration ineinander greifen oder sich miteinander kreuzen werden. Eine mehr innere Vereinheitlichung oder eine nach aussen gewandte Vereinbarung der einzelnen Disziplinen ist die Forderung der beiden erst genannten Begriffe, die Integration jedoch zielt zur Vereinigung der ganzen Theologie in einer neuen Ganzheit, bei gleichzeitiger Beibehaltung pluralistischer Methoden. Das Erreichen „einer wirklichen Einheit in der bestehenden Vielfalt” ist ihr Ziel.

In der Aufzeichnung systematisch-theologischer Grundsätze der „anthropologischen” Integration wird ausdrücklich die stricto anthropologische Auffassung in der Ganzheit der theologischen Problematik hervorgehoben. Diese verweist auf das

K. Lüthi. *Theologie als Dialog mit der Welt von heute* (Quaest. disp. 53). Freiburg 1971.

<sup>39</sup> Ratzinger, jw. s. 10. Na temat wolności zob. A. Schmemmann. *Freiheit in der Kirche*. W: *Künftige Aufgaben* s. 139-209.

Interesse des Menschen und seiner Angelegenheiten, als Höchstwerte der theologischen Forschungen und fordert eine wahrhaft anthropologische Anwendung mit existentiellen Hinweisungen auf dem Gebiet der ganzen Theologie. Der Schwerpunkt einer so aufgefassten Integration ist der christliche Grundsatz der Inkarnation und der sich daraus ergebende konsequente Christozentrismus der christlichen Theologie.

Unter allen Vorteilen der anthropologisch integrierten Theologie sollte man vor allem solche hervorheben wie: grössere „Empirität“, Dialog als Methode, personalistische Überbrückung aller Neigungen zum ideologischen Doktrinieren, sowie eine neue Akzentierung der menschlichen Freiheit. Zusammengefasst würde es sich um eine Begründung der heute so notwendigen wahren Theologie „für den Menschen“ handeln.