

Lucjan Balter

Antropologia teologiczna w pracach księdza Andrzeja Zuberbiera

Kieleckie Studia Teologiczne 5, 313-327

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Lucjan Balter SAC – Ołtarzew

ANTROPOLOGIA TEOLOGICZNA W PRACACH KSIĘDZA ANDRZEJA ZUBERBIERA

Chociaż śp. ks. Andrzej Zuberbier nie opracował pełnej i odpowiednio wykończonyj „Antropologii teologicznej”, choćby tylko w formie podręcznika seminaryjnego lub akademickiego, to przecież często o niej mówił, zachęcając także niejednokrotnie mnie osobiście do wprowadzenia jej do programu zajęć zamiast wykładanego tradycyjnie traktatu *De gratia*. Miałem wówczas mieszane uczucia, albowiem – z jednej strony – obowiązywał ustalony schemat wykładów, i to zarówno na poziomie Wyższych Seminariów Duchownych, jak też na Wydziale Teologicznym, gdzie trzymano się go z reguły nie tylko ze względów merytorycznych, ale również czysto praktycznych (nie wyłączając możliwości przenoszenia się studentów z uczelni na uczelnię), z drugiej zaś strony nie chodziło mu przecież o samą tylko zmianę nazwy wykładanego przedmiotu, ale przede wszystkim o układ treści: trzeba by więc było wydobyć poniekąd teologiczne zagadnienia dotyczące człowieka z różnych traktatów teologicznych, a zwłaszcza: *O stworzeniu (i ewentualnie wyniesieniu człowieka do godności dziecka Bożego)*, czyli *De Deo creante et elevante*, oraz zespolić następnie z nimi niemalże wszystkie treści wykładane w traktacie *O lasce*. Co więcej, w rozmowach z ks. Andrzejem dotyczących tego jego postulatu, sugerowałem mu niejednokrotnie, że wiele zależy tutaj od samego ujęcia łaski jako takiej. Można bowiem rzeczywiście traktować łaskę bardzo reistycznie (rzeczowo), tracąc niejako z pola widzenia jej odbiorcę: człowieka i to tego jak najbardziej konkretnego człowieka, ale można również cały ten traktat (*O lasce*) wyklądać jako swoistą sumę relacji człowieka z Bogiem, a dokładniej jako pewną syntezę całej teologii dogmatycznej, czyli zespolenie i uzupełnienie tego, co już omawiano wrywkowo przy wielu innych okazjach (a więc w ramach chrystologii, soteriologii, eklezjologii, sakramentologii i ewentualnie eschatologii). Miałem poza tym wrażenie, iż udało mi się po latach wypracować taki właśnie sposób ujmowania wszystkich zagadnień poruszanych w traktacie *O lasce*, że na plan pierwszy wysuwał się zawsze człowiek: grzeszny (grzech pierworodny i ewentualne grzechy uczynkowe), ale odkupiony przez Chrystusa i wspomagany wciąż przez Niego w drodze do pełni szczęścia w tzw. życiu wiecznym. Niemniej,

rozumiałem ustawiczny niepokój ks. Andrzeja, który nie godził się wyraźnie na tradycyjne oddzielanie łaski od natury¹ i widział chyba w „łascie” faktyczny reizm oraz zgubienie z pola widzenia konkretnego człowieka.

Funkcjonowały bowiem wciąż w teologii, odziedziczone po scholastyce, dwie zasadnicze definicje łaski uczynkowej. Pierwsza, bardziej rozpowszechniona, bo dominikańska (tomistyczna), głosiła, iż łaską jest „*motio fluens, mentis a Deo impressa, qua facultates nostrae intrinsece elevantur*”, czyli „poruszenie spływające (płynące) od Boga i wyciśnięte przez Niego w umyśle (domyślnie: człowieka), mocą którego nasze władze zostają wewnętrznie podniesione”. Natomiast druga, typowo skotystyczna (franciszkańska), akcentowała raczej rezultat działania Bożego (w człowieku), definiując łaskę (uczynkową) jako „*actus vitales et indeliberati, in nobis, sed non ex nobis et sine nobis*”, czyli jako „akty życiowe i nieświadome, w nas (a więc w ludziach), lecz nie z nas i bez nas”. Przyglądając się uważnie obu tym określeniom, łatwo jest dostrzec, iż nie tylko nie wykluczają się one nawzajem, ale są nawet komplementarne, o ile dostrzeże się w pierwszej z tych definicji nacisk położony na działanie Boga (*motio*), w drugiej zaś skutki tego działania (*actus*), które dokonuje się „w nas”, ale bez jakiegokolwiek naszego w nim udziału. Można by także odnieść nie bez racji wrażenie, że o ile pierwsze z tych określeń dopuszcza możliwość jakiegoś współdziałania człowieka z łaską Bożą, to drugie – akcentując nieświadomość tychże (powodowanych nią) aktów – raczej je wyklucza, co sprawia, że łaska jawi się tu poniekąd jako bardziej „odczłowieczona”, aniżeli w pierwszym jej ujęciu. Dopiero przy omawianiu tzw. łaski uświęcającej, nazywanej też habitualną, sytuacja niejako się odwraca, albowiem tomiści uznawali za tę łaskę to, co podnosi na wyższy (nadprzyrodzony) poziom samą istotę duszy, i mówili zazwyczaj o tzw. organizmie nadprzyrodzonym, dodając do tejże łaski: cnoty wlane, dary i owoce Ducha Świętego, gdy tymczasem skotyści całą tę rzeczywistość nadprzyrodzoną traktowali po prostu jako jedną wielką łaskę uświęcającą. Oczywiście, również tutaj ginie z pola widzenia człowiek jako taki; można by go jednak dostrzec jeżeli nie przy cnotach (gdyż są one zawsze „wlane”) i darach, to przynajmniej przy owocach Ducha Świętego, które wymagają raczej do ich pojawienia się jakiejś współpracy człowieka z otrzymywanymi od Niego darami.

Czy jednak ks. Andrzej miał problem z samymi tymi określeniami, czy też chodziło mu wciąż o coś bardziej istotnego?

Odpowiedź na to pytanie rozłożę na dwa etapy: planowany podręcznik teologii dogmatycznej oraz jego własne publikacje naukowe.

¹ Chodziło zwłaszcza o tradycyjne hasła: „łaska zakłada naturę”, „łaska buduje na naturze” itp., sugerujące – nie tylko jego własnym zdaniem – istnienie dwóch (odrębnych?) porządków: naturalnego i nadprzyrodzonego.

1. Planowany podręcznik teologii dogmatycznej

Wiadomo, że ks. Andrzej Zuberbier był przez kilka dobrych kadencji przewodniczącym Sekcji Teologów Dogmatyków Polskich. Pełniąc tę funkcję, widział prawdopodobnie wielką potrzebę opracowania własnego, autentycznie polskiego, podręcznika teologii dogmatycznej, będącego dziełem kilku/kilkunastu teologów dogmatyków polskich. Po nominacji ks. Alfonsa Nossola na biskupa diecezji opolskiej ks. Andrzej zorganizował u niego w Opolu doroczne spotkanie Sekcji (w 1978 r.), poświęcone całkowicie odnowionej lub odnawiającej się już w świecie katolickim eschatologii. Pamiętam dobrze, jak na tej sesji doszło do spotkania w rezydencji bpa A. Nossola kilku zaproszonych przez ks. Andrzeja jej uczestników, którym przedstawił on projekt nowego polskiego podręcznika. Z samego przedłożenia i dyskusji, jaka się po nim wywiązała, odniosłem wrażenie, iż projekt ten nie jest jego osobistym dziełem, albowiem śp. ks. Władysław Łydka włączał się czynnie w jego wyjaśnianie. Utkwił mi ponadto mocno w pamięci podział całości na trzy części (tomy): 1. Bóg, 2. Jezus Chrystus, 3. Kościół, których redakcję powierzono już wówczas trzem uczestnikom spotkania: o. Celestynowi S. Napiórkowskiemu (t. 1), bp. A. Nossolowi (t. 2) i – jeśli się nie mylę – ks. Andrzejowi Zuberbierowi (t. 3). Uderzyło mnie równocześnie mocno bardzo dokładne, finezyjne poniekąd, rozpracowanie poszczególnych zagadnień (z podaniem dokładnej ilości stron maszynopisu na każde z nich), połączone z propozycją wytypowania danego, konkretnego autora do każdego z nich (pamiętam, że zaniepokoiła mnie swoista siatka nazwisk rozrzuconych, ale i powtarzających się, w całym tym dziele). Omawiano również obowiązujące wszystkich ewentualnych autorów zasady redagowania tekstu oraz kwestię publikacji całości, zastanawiając się i pozostawiając na pewien czas jako sprawę otwartą (do możliwie szybkiego, dobrego załatwienia) wybór odpowiedniego do realizacji tego celu wydawnictwa (myślano dosyć głośno o KUL-u). Ponieważ przypadły mi w udziale (do opracowania) zagadnienia związane z Duchem Świętym działającym w Kościele (pominięto w planie rolę/obecność Ducha Świętego w Trójcy Świętej), postanowiłem – chociaż ustalono, iż wszystkie tomy będą opracowywane równolegle – czekać przynajmniej do (roboczego) opracowania (a nie wydania drukiem) tomu pierwszego, ażeby się przekonać naocznie o tym, jak inni autorzy podejną do powierzonych sobie zagadnień.

Wkrótce po naszej sesji w Opolu otrzymałem z Kielc (nie pamiętam dokładnie, od kogo, czy od ks. Andrzeja, czy też od ks. W. Łydki, a może nawet od obu, gdyż – widać to było wyraźnie – pracowali nad tym projektem wspólnie) wiadomość, że ks. Cz. Bartnik, który nie uczestniczył w naszym spotkaniu w Opolu, zauważył w projekcie brak tomu poświęconego rzeczywistości „świata” jako dzieła Bożego i podjął się jego redakcji. W związku z tym przedregowano nieco cały dotychczasowy projekt i przysłano mi w maszynopisie

kopię aktualnie obowiązującego, którą właśnie dysponuję. A ponieważ jest ona swego rodzaju archiwalnym unikatem (gdyż dzieło to nie ujrzało nigdy światła dziennego), ukazującym zamysł ks. A. Zuberbiera, pozwolę sobie w wielkim streszczeniu ją przybliżyć. Każdy z tomów miał liczyć dokładnie 800 stron maszynopisu znormalizowanego, z tym, że odebrano poniekąd ks. Bartnikowi 100 stron i przydzielono je redaktorowi tomu 3: Lud Boży. Oba te ostatnie tomy są podobne w swej strukturze: zaczynają się „wprowadzeniem metodologicznym” (odpowiednio 40 i 50 stron maszynopisu) i kończą „eschatologiczną pełnią” (t. 3, s. 180) lub „spełnieniem” (t. 4, ss. 150). Nie zsynchronizowano jednak chyba do końca tomu pierwszego z tomem czwartym, albowiem podrozdział 2.2. w tomie 1 (obliczony na 130 stron maszynopisu) nosi tytuł: „Bóg objawia się w świecie” i zawiera takie zagadnienia, jak: „2.2.1. Bóg jawi się w świecie”, „2.2.2. Świat jest przedmiotem Bożego upodobania i troski”, „2.2.3. Bóg Stwórcą świata i człowieka”, „2.2.4. Kim jest więc Bóg (Bóg jest jedyny, transcendentny i immanentny – przymioty Boże)”; natomiast cały rozdział 2 tomu czwartego (250 stron maszynopisu): „Podstawy teologii świata”, podzielony na trzy wielkie punkty: 2.1. Świat – stworzony, 2.2. Świat – dla człowieka, 2.3. Świat – w wymiarach historii, jest antropologicznym poniekąd rozwinięciem myśli zasugerowanych już w tomie pierwszym, jak świadczą o tym wymownie wyjaśnienia podane przy każdym z wymienionych trzech punktów: 2.1. – „Stworzenie – początkiem historii człowieka i historii zbawienia”, 2.2. – „Miejsce człowieka w świecie. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże – zwieńczeniem dzieła stworzenia – jego duchowość, cielesność i płciowość; wieczne przeznaczenie i życie w świecie (w czasie, historii); jeden «porządek» (wbrew dualizmowi natury i łaski)” – Tutaj właśnie można dostrzec typowe dla ks. Andrzeja nastawienie antropologiczne (chyba podzielane także przez ks. Cz. Bartnika jako planowanego redaktora tomu), które stanie się bardziej widoczne w trakcie analizy jego publikacji. – 2.3. – „Biblijna koncepcja czasu. Historyczny wymiar egzystencji ludzkiej (dziejowość) a zbawczy sens ludzkiej historii; znaki czasu”. Również następny, czyli trzeci, rozdział tomu czwartego ma charakter wybitnie antropologiczny: „Teologia ludzkiego działania w świecie” (s. 250). Podzielono go na trzy punkty: 3.1. Praca (chodzi o problemy podejmowane przez teologię pracy i twórczości człowieka), 3.2. Życie społeczne (problematyka podejmowana przez teologię nadziei, teologię polityczną, teologię wyzwolenia itd.), 3.3. Transcendentne cele ludzkiego działania (pokój, jedność rodziny ludzkiej, wyzwolenie człowieka itp.) i ich stosunek do obiecanego (? – czy tylko obiecanego) przez Boga zbawienia. Wspomniany już rozdział IV: „Spełnienie” (s. 150), kończący całość dzieła, dotyczy także człowieka, albowiem miały być w nim poruszone takie zagadnienia, jak: „4.1. Królestwo Boże i jego stosunek do doczesnych osiągnięć człowieka”, „4.2. Królestwo Boże, które jest, staje się i ma nadejść”, „4.3. Zmartwychwstanie człowieka i odnowienie świata”.

Jak zatem widać, bardziej adekwatnym do treści tomu 4 byłby tytuł: „Człowiek”, względnie: „Człowiek w świecie”. Być może, inspiratorzy tego projektu mieli na uwadze wypowiedź Soboru Watykańskiego II, który w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* wyraźnie stwierdził, iż

po dogłębnym rozważeniu tajemnicy Kościoła, kieruje bez wahania swe słowa już nie tylko do samych synów Kościoła i wszystkich, którzy wzywają imienia Chrystusa, ale do wszystkich ludzi; pragnie on wszystkim wyjaśnić, w jaki sposób pojmuje obecność oraz działalność Kościoła w dzisiejszym świecie. Ma więc Sobór przed oczyma świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje; świat, będący widownią historii rodzaju ludzkiego, naznaczony pomnikami jego wysiłków, klęsk i zwycięstw; świat, który – jak wierzą chrześcijanie – z miłości Stwórcy powołany do bytu i zachowywany, popadł wprawdzie w niewolę grzechu, lecz został wyzwolony przez Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, po złamaniu potęgi Złego, by wedle zamysłu Bożego doznał przemiany i doszedł do pełni doskonałości (KDK 2).

W świetle powyższej wypowiedzi Soboru treść tomu 4 trzeba w rzeczy samej uznać za całkowicie adekwatną do jego tytułu. Chodzi tu bowiem faktycznie o „świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje...” Czy jest to jednak (pełna i właściwie ujęta) antropologia teologiczna? Z pewnością nie, albowiem autorzy projektu rozproszyli (teologiczne) wypowiedzi o człowieku po wszystkich czterech tomach.

Dla całości obrazu wypada jeszcze zauważyć, iż punkt 4 rozdziału drugiego tomu pierwszego nosi tytuł: „Bóg objawia się w Jezusie Chrystusie” (s. 160), co sprawia, iż treści poruszane w tym punkcie mogą być faktycznie czymś, co przekracza niekiedy ramy tego tomu i pokrywa się poniekąd z problematyką tomu następnego. Ponadto już tutaj, w punkcie 2.4.2. „Ojciec nasz”, pojawiają się problemy związane ściśle z człowiekiem: „2.4.2.1. Przybrane w Jezusie dzieci Boże” i „2.4.2.2. Duch synostwa”. Natomiast Trójca Święta jako taka zostaje tylko jakby zasygnalizowana w samej końcówce całego tomu pierwszego: „2.4.4.2. Bóg jest jeden w trzech Osobach”, co zdaje się wprost sugerować, iż chodzi tu zasadniczo o Boga Ojca, któremu przypisuje się wierność, sprawiedliwość, miłosierdzie, miłość itd., dzieląc tym samym dawny traktat *O Trójcy Świętej* na trzy kolejne tomy i wyznaczając Duchowi Świętemu dosyć skromne miejsce w traktacie o Kościele: „2.3. Lud Boży – świątynią Ducha Świętego” (s. 80). W tomie 2 natomiast pojawiają się już pewne elementy antropologii teologicznej, i to zarówno w rozdziale 2: „Historia zbawienia przed Chrystusem” (s. 80), gdzie na pierwszym miejscu zasygnalizowano: „Powołanie i upadek człowieka”, jako wstęp do dziejów zbawienia, jak też w rozdziale 10: „«Oto człowiek» (chrystologia a antropologia)” (s. 40), przy czym

problematyce zbawienia człowieka zarezerwowano znacznie więcej miejsca w tomie 3, mającym szczegółowo ukazać zbawienie dokonujące się w Kościele i przez Kościół.

Ogólnie rzecz biorąc, trzeba stwierdzić, że zniknął całkowicie i bez śladu dawny traktat *O łasce*, trudno bowiem dostrzec w planowanym podręczniku choćby niektóre tylko z poruszanych w nim dotąd zagadnień dotyczących bezpośrednio człowieka (jak na przykład możliwości poznawcze i wolitywne człowieka grzesznego, czyli to, że może, że jest on w stanie, poznawać prawdę i czynić dobro, a dalej: niezwykle bogatą treściowo rzeczywistość usprawiedliwienia człowieka grzesznego, tak bardzo istotną nie tylko dla antropologii teologicznej jako takiej, ale także w aktualnie prowadzonym dialogu ekumenicznym, oraz możliwości poznawcze i wolitywne człowieka usprawiedliwionego, czyli – mówiąc językiem teologii wschodniej – przeobstwowionego, a więc myślącego i pragnącego „bardziej po Bożemu”: zgodnie z „myślą i wolą” samego Boga), a z rozrzuconych po czterech tomach wzmianek o człowieku trudno byłoby faktycznie utworzyć jakąś zwartą całość, którą dałoby się określić mianem „antropologii teologicznej”. Dlaczego tak się stało? – Doprawdy, nie wiem. Wyjaśnią to może „uwagi” do podręcznika, które za chwilę przytoczę. Najpierw jednak chcę podać dwa fakty związane z tym „podręcznikiem”, które sobie dosyć dobrze przypominam:

a) Planowano początkowo poprzedzić każde ważniejsze zagadnienie odpowiednim wstępem historycznym, którego opracowanie powierzono bp. E. Ozorowskiemu. W międzyczasie zmieniono jednak koncepcję, nie powiadamiając prawdopodobnie o tym bp. Ozorowskiego, który pracował szybciej niż się spodziewano: gdy bowiem na jakimś kolejnym spotkaniu Sekcji przedstawił wszystkie swoje „wprowadzenia historyczne”, okazało się, iż są one nieaktualne.

b) Nie pamiętam już dokładnie, czy działo się to dopiero na dorocznym posiedzeniu w Pelplinie, czy nieco wcześniej, albowiem Pelplin utkwił mi w pamięci głównie z tego powodu, iż redaktor tomu I wręczył wówczas publicznie cały ten tom opracowany w maszynopisie ks. A. Zuberbierowi, który nie okazał jednak szczególnej radości z tego powodu: zauważyłem raczej u niego pewne zakłopotanie, które – jak przypuszczałem wówczas na podstawie jego niezbyt jasnych wypowiedzi w tej kwestii – wynikało głównie, ale chyba nie tylko, z niezafatwienia sprawy wydawnictwa (w sensie wydania wszystkich czterech tomów w jednym wydawnictwie, gdyż ten jeden tom można już było – o ile nie wymagał korekty – oddać bezpośrednio do druku, ale komu?); widać było bowiem wyraźnie, iż nie interesują go także treści zawarte w tym tomie. Dopiero później, wraz z (omówionym wyżej) planem całości dzieła, otrzymałem z Kielc „Uwagi” wyjaśniające całą tę koncepcję. Przytoczę je dosłownie, albowiem świadczą one wymownie o zamiarach Inicjatorów:

1. Zagadnienia wchodzące w zakres teologii dogmatycznej ujęte zostaną personalistycznie, tzn. *mówić się będzie o osobach, a nie o rzeczach*², i to w sposób konkretny, a nie abstrakcyjny. Dlatego np. *nie przewiduje się osobnego traktatu o łasce*.

2. Zagadnieniom ekumenicznym nie poświęca się osobnych działów, ale całość traktuje się ekumenicznie. Stąd też *całość zostanie przedstawiona do oceny i korekty specjalistom w teologii prawosławnej i ewangelickiej. Szczególne jednak miejsce znajdą problemy ekumeniczne i sam ekumenizm w eklezjologii*.

3. *Unikając dzielenia* każdego zagadnienia na część historyczną i systematyczną, postulujemy raczej przedstawienie, w jaki sposób na drodze rozwoju historycznego tworzyły się ujęcia składające się na systematyczną całość. W miarę możliwości stosuje się pięcioetapową metodę genetyczną poleconą przez DFK w wykładach teologii. To ujęcie historyczne nie może jednak zacierać systematycznego obrazu przedstawianego zagadnienia. *Poszczególne etapy historycznego rozwoju świadomości wiary nie będą zatem przedstawione jako całość zamknięta w sobie, lecz jako źródło dzisiejszego nauczania kościelnego i dzisiejszych struktur teologicznych*³.

4. Układ podręcznika jest teocentryczny: Bóg – Chrystus – Kościół – świat. Ponieważ jednak:

a) niezależnie od porządku wykładów zawsze trzeba podkreślać, iż Boga poznajemy i do Niego się zbliżamy przez Chrystusa oraz że ostatecznie sam Bóg objawia się nam i zbawia nas przez Chrystusa,

b) w niektórych seminariach w ramach wykładów łączonych dla różnych lat przypada różny porządek wykładanych zagadnień, dlatego każda z części opracowywanego podręcznika stanowić będzie, na ile to możliwe, odrębną całość. Znaczy to, że niektóre zagadnienia omówione ex professo w jednej części, mogą zostać przedstawione z odpowiednio innego punktu widzenia w innych częściach⁴.

5. Staramy się rzeczywistość objawioną przedstawić w sposób integralny, łącząc ujęcie ontyczne z ujęciem dynamicznym i funkcjonalnym, np. tajemnicę Wcielenia i Odkupienia omawiamy łącznie w ramach jednej, niepodzielnej chrystologii, naukę o Bogu w samym sobie (o naturze Bożej) omawiamy wychodząc od analizy Bożego działania i posłannictwa Osób Bożych, a strukturę Kościoła w powiązaniu z jego posłannictwem.

6. O Kościele traktujemy w *perspektywie zbawienia świata*, któremu Kościół służy. Chodzi tu więc *o cały świat zbawiany przez Boga w Chrystusie, o ludzkość*, która się gromadzi w Kościele i dla której Kościół jest sakramentem

² Podkreślenia moje, L. B.

³ Wyjaśnia to w jakimś stopniu wspomniane wyżej przeze mnie „nijakie” ustosunkowanie się do opracowań bpa E. Ozorowskiego.

⁴ Zrozumiałe stają się w ten sposób powtórki i swoiste rozrzucenie zagadnień dotyczących człowieka po wszystkich tomach podręcznika.

zbawienia. Wszelkie zagadnienia dotyczące wewnętrznych spraw Kościoła są podporządkowane posłannictwu, jakie Kościół pełni w świecie. Kościół ad intra jest traktowany w integralnej całości z Kościołem ad extra.

7. Wskazana perspektywa zbawienia świata, któremu Kościół służy, a także żywy rozwój teologii traktującej o różnych dziedzinach doczesnej działalności ludzkiej (teologia „rzeczywistości ziemskich”, teologia polityczna itp.) wymaga poświęcenia osobnej części zamierzonego podręcznika teologii świata⁵.

8. Nie wyodrębniamy specjalnego działu o sakramentach. Proponujemy omawianie ich w ramach nauki o Kościele, w związku z tymi dziedzinami życia, którym służą. Idziemy tu za przykładem *Mysterium Salutis*.

Czy jednak taki układ umożliwił w miarę wyczerpujące omówienie poszczególnych zagadnień teologiczno-dogmatycznych? Na przykład Eucharystia, traktowana wprawdzie jako „centrum życia Kościoła”, zagubiła się gdzieś pomiędzy innymi sakramentami, chociaż jest nie tylko sakramentem, ale i Ofiarą uobecniającą wciąż na nowo Paschalne Misterium Chrystusa! I czy tom 4, tak jak został pomyślany, nie wkracza raczej na teren teologii pastoralnej, która bez solidnego oparcia w dogmacie traci właściwie rację bytu? Wreszcie gdy chodzi o interesującą nas antropologię teologiczną: czy podane w „uwagach” wyjaśnienia dotyczące rozrzucenia niektórych zagadnień po wszystkich tomach, traktowanych tym razem jako odrębne poniekąd całości, są na tyle miarodajne, by można było uznać swoiste „strzępy” teologicznej wiedzy o człowieku za wystarczające do poznania jego stanu faktycznego? Typowym tego przykładem może być ujmowany w ramach „historii zbawienia przed Chrystusem” upadek człowieka, nie nazwany nawet tak po prostu grzechem pierworodnym: czy takie typowo „historyczne” potraktowanie tego zagadnienia wystarcza do zrozumienia aktualnej sytuacji człowieka grzesznego i odkupionego zarazem? Przecież nawet w *duszpasterskiej* Konstytucji o Kościele Sobór Watykański II zawarł o wiele więcej treści antropologiczno-teologicznych, aniżeli to widać z naszkicowanego tu planu przyszłego podręcznika teologii dogmatycznej! Ostatecznie dobrze więc się stało, że nie ujrzał on światła dziennego. Ale dlaczego? – Tego chyba nikt już nie wyjaśni.

2. Publikacje naukowe

Ksiądz Andrzej interesował się wciąż człowiekiem w jego wielu różnych wymiarach, ale głównym przedmiotem jego zainteresowań w tej dziedzinie była – jak głosi to dobitnie tytuł jego rozprawy habilitacyjnej – „Relacja natura

⁵ Nie jest to więc z pewnością antropologia teologiczna, ujęta z dogmatycznego punktu widzenia.

– nadprzyrodzoność w świetle badań teologii współczesnej”⁶. Na szczególne podkreślenie w odniesieniu do jego postawy w tej i innych kwestiach zasługuje drugi człon tytułu: ks. Zuberbier nie wygłaszał jakby z reguły sądów własnych, ale podpisywał się – niekiedy nawet dwiema rękami – pod sugestiami i/lub twierdzeniami innych teologów. Prawdopodobnie także podjął ten właśnie problem jako przedmiot swych badań w rozprawie habilitacyjnej nie tylko z zamiarem przybliżenia czytelnikowi polskiemu nowszych ujęć i/lub sugestii w kwestii natury i łaski, ale także przezwyciężenia dotychczasowego dualizmu, który musiał go mocno razić. Sądzę, że kilka zdań z zakończenia tej jego rozprawy ukaże wymownie to jego nastawienie:

W naszej rozprawie przedstawiliśmy dyskusję na temat relacji natura – nadprzyrodzoność w teologii ostatnich dwudziestu pięciu lat, tzn. od zakończenia drugiej wojny światowej do dziś. Ogólnie przyjmowana w teologii nowożytnej teoria dwóch porządków: naturalnego i nadprzyrodzonego i implikowana w niej hipoteza możliwości stanu natury czystej, wprowadzały dualizm trudny do uzgodnienia z przekonaniem, że cel ostateczny jakim jest uszczęśliwiające widzenie Boga stanowi właściwą człowiekowi doskonałość. Przekonanie to wyraża się choćby w znanym aksjomacie: *gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*.

Wskazaliśmy we wstępie, że dążenie do przezwyciężenia owego dualizmu natury i nadprzyrodzoności pojawiło się w okresie przedwojennym w poglądach G. de Broglie. Interpretował on Tomaszowe twierdzenie o naturalnym dążeniu do widzenia Boga jako właściwe dla natury ludzkiej dążenie do nadprzyrodzonego celu. Dopiero jednak H. de Lubac w pracach opublikowanych po roku 1945 zaatakował wprost samą hipotezę możliwości dla człowieka stanu natury czystej. Od tej pory problem relacji natury i nadprzyrodzoności stał się przedmiotem ożywionej dyskusji teologicznej, tematem wielu badań i prac⁷.

Po zwięzłym omówieniu tych dyskusji i stanowisk, analizowanych wnikliwie w rozprawie, ks. Zuberbier dochodzi do wniosku, iż „nieprzezwyciężone dotąd trudności, na jakie natrafia teologia natury i nadprzyrodzoności, polegają na raczej rzeczowym i abstrakcyjnym niż osobowym i konkretnym ujmowaniu obu kresów omawianej relacji” i dlatego „właściwym krokiem naprzód w kierunku przezwyciężenia krytykowanego dualizmu natury i nadprzyrodzoności będzie, co staraliśmy się uzasadnić, przeniesienie rozważań nad stosunkiem natury i nadprzyrodzoności na płaszczyznę relacji osobowych i międzyosobowych”, albowiem „osobowe traktowanie relacji natura – nadprzyrodzoność każe brać pod uwagę z jednej strony osobę ludzką w jej konkretnej, historycznej sytuacji, z drugiej zaś strony osobowego Boga, który przeznaczają i wzywa człowieka do ostatecznego zjednoczenia ze sobą w miłości”⁸.

⁶ Warszawa 1973.

⁷ Dz. cyt., s. 128.

⁸ Tamże, s. 130–131.

Ks. Zuberbier nie byłby sobą, gdyby nie wyciągnął z powyższych rozważań wniosków typowo duszpasterskich.

Ujęcie takie – pisze w ostatnich akapitach swej rozprawy – posiada ponadto niewątpliwą wartość z kerygmatycznego punktu widzenia. Mówi bowiem o związku człowieka z Bogiem językiem właściwym dla określania stosunków międzyosobowych, zwraca się więc wprost do każdego człowieka, jako jednej ze stron owego związku. – Współcześnie zaś wydaje się to szczególnie ważne, ponieważ właściwe i coraz pełniejsze naświetlenie związku człowieka z Bogiem i ostatecznego, nadprzyrodzonego sensu ludzkiego życia posiada swoje bezpośrednie reperkusje w stosunku człowieka i Kościoła do doczesności i świata. Są to zaś sprawy, które właśnie dzisiaj domagają się nowego określenia zarówno w samym działaniu Kościoła, jak i w refleksji teologicznej⁹.

Nie wiem, dlaczego ks. Zuberbier pomiął w cytowanej rozprawie całkowitym milczeniem teologię wschodnią: gdyby bowiem do niej sięgnął, wiele spraw trudnych na Zachodzie, do naświetlenia, a nawet rozwiązania których omawiany przez niego H. de Lubac doszedł dzięki swym studiom nad dziełami Ojców Kościoła, zniknęłoby po prostu z pola widzenia dzięki jednolitemu (na ogół) rozwojowi tradycji i teologii Kościołów Wschodnich. Wystarczyłoby choćby sięgnąć do obecnego już na rynku polskim¹⁰ znakomitego dzieła P. Evdokimova: *Prawosławie*¹¹, aby się przekonać, że nie tylko rozpoczyna on cały swój wykład właśnie od „antropologii” (s. 51–134), ale głosi wprost to, co tak bardzo leżało na sercu ks. Andrzejowi. Pisze on bowiem m.in.:

Według teologii prawosławnej natura stworzona otrzymuje łaskę u swego źródła, w samym akcie stworzenia. Brak łaski jest czymś nie do pomyślenia. Byłoby to spalenie unicestwiające samą naturę, równoznaczne z drugą śmiercią wspomnianą w Apokalipsie¹². Prawda natury tkwi w jej nadnaturalności, przy czym to „nad” oznacza jej teoforyczność od samego początku. Człowiek jest w swej istocie ukształtowany według obrazu Boga i owo ontologiczne podobieństwo do Boga tłumaczy fakt, że łaska jest „wspólnaturalna” z naturą, jak również że natura jest współforemna z łaską. One się ciągle uzupełniają i przenikają wzajemnie: w uczestnictwie jedno istnieje w drugim¹³.

⁹ Tamże, s. 131.

¹⁰ Inne były także osiągalne, jak choćby wcześniejsze prace O. Clémenta, którego antropologię opracował nie tak dawno ks. J. Aptacy, *Antropologia Oliviera Clément*, Olecko 2004.

¹¹ P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964 (tłum. ks. J. Klinger).

¹² Nie istnieje więc w prawosławiu tzw. natura czysta, negowana ongiś przez de Lubaca, a podtrzymywana tak mocno przez jego adwersarzy, z którymi ks. Andrzej delikatnie polemizuje.

¹³ P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 98.

Zaraz potem Evdokimov wyjaśnia, iż „rajska szczęśliwość była tylko ziarnem zdążającym do swego celu: do stanu przebóstwienia. Dobrowolne zerwanie łączności z Bogiem powoduje jednak „zanikanie łaski” w człowieku. Natomiast „Wcielenie przywraca porządek i objawia normatywną zasadę jedności Boskiego i ludzkiego elementu, niepodzielnie i bez zmieszania”, z czego wynika oczywisty zgoła wniosek, iż

człowiek został stworzony jako uczestnik Boskiej natury, Bóg zaś we Wcieleniu uczestniczy w naturze ludzkiej. Przebóstwieniu człowieka odpowiada człowieczeństwo Boga. Obraz Boży w człowieku i obraz człowieka w Bogu jest owym *tertium* warunkującym obiektywność Wcielenia i ontologiczną możliwość zjednoczenia dwóch światów. Chrystus nie byłby *perfectus homo*, gdyby Jego natura nie była „w sposób naturalny” zjednoczona z naturą Boską, z *perfectus Deus*¹⁴.

A ponieważ Evdokimov zna dobrze teologię zachodnią, wyjaśnia jeszcze, iż

dla zachodniej ascezy droga natury jest zawsze drogą sprzeciwiającą się łasce. Dla Wschodu stworzenie człowieka według «obrazu Bożego» oznacza ściśle to, czym człowiek jest w swej naturze. Być stworzonym na obraz Boży, znaczy posiadać łaskę tego obrazu. Dlatego dla ascezy wschodniej iść drogą prawdziwej natury oznacza pracować w sensie łaski. Łaska jest współnaturalna, nadprzyrodzenie naturalna wobec natury. Natura zawiera wrodzoną potrzebę łaski (...). Porządek naturalny w ten sposób odpowiada porządkowi łaski, wypełnia się w nim i osiąga szczyt w łasce przebóstwiającej¹⁵.

Można by cytować wiele innych godnych uwagi zdań i twierdzeń tego wielkiego znawcy teologii wschodniej, który ustawicznie sięga do wypowiedzi przerożnych Ojców Kościoła niepodzielonego, a warto byłoby je cytować, gdyż zarysowują one zręby autentycznej antropologii teologicznej, na której tak bardzo zależało ks. Andrzejowi. I jeśli nawet nie znajdzie się w nich niektórych przynajmniej treści poruszanych w tradycyjnym traktacie *O łasce* (które się pojawiły w kontekście sporu z protestantami), to przecież dostrzeże się bez trudu, iż centralnym punktem tych wszystkich wywodów jest tzw. „antropologia przebóstwienia”¹⁶, stanowiąca swoisty wschodni odpowiednik zachodniego traktatu *O łasce*. Nie podzielam zatem – także w tym nowym, ekumenicznym kontekście – dążenia ks. Andrzeja do całkowitego wyeliminowania tegoż traktatu z teologii dogmatycznej jako takiej. Rozumiem natomiast dobrze jego trudności związane z dotychczasowym zachodnim podejściem do tych zagadnień i zespolone z nimi ściśle dążenie do utworzenia wreszcie jakiejś w pełni sensownej antropologii teologicznej.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 100–101.

¹⁶ Tamże, s. 104nn (cały r. IV).

Znamienne dla mnie jest to, że w swym wykładzie „podstawowych prawd wiary”, jakim jest jego znane dzieło *Wierzę*¹⁷, ks. Zuberbier nie porusza żadnych tematów antropologicznych, przytacza natomiast dosłownie niektóre tytuły z planowanego podręcznika (np. 6. „Bóg objawia się w świecie” – s. 123; 7. „Bóg objawia się w historii Izraela” – s. 135; 8. „Bóg objawia się w Jezusie” – s. 147; przy czym podtytuły są inne, o wiele prostsze i bardziej czytelne dla przeciętnego chrześcijanina) oraz przedstawia kolejność omawianych zagadnień: zaczyna od Jezusa, który „jest Chrystusem” (cz. I), omawia następnie „Boga Pana naszego Jezusa Chrystusa” (cz. II), by w części III i IV zająć się Kościołem: „Pełnia Chrystusa: Kościół” (w którym na plan pierwszy wysuwa się „Duch Jezusa”) i „Życie w Chrystusie i w Kościele” (gdzie omawia kolejno: „Świadectwo o Jezusie”, „Życie sakramentalne” – niemal analogicznie jak w planowanym podręczniku, oraz „Na drodze do Królestwa Bożego”). Nie ma tu oczywiście mowy o łasce, ale nie mówi się też bezpośrednio o człowieku grzesznym i odkupionym, ani tym bardziej o przedziwnej rzeczywistości usprawiedliwienia człowieka grzesznego. Czyżby człowiek znajdujący się w samym centrum tajemnicy zbawienia („... On to dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba...” – *Wyznanie wiary*) znajdował się poza zasięgiem omawianych tutaj „podstawowych prawd wiary”?

Problem człowieka pojawia się natomiast w *Teologia dzisiaj*¹⁸, książce złożonej z kilkunastu opublikowanych wcześniej artykułów, do których ks. Zuberbier dorzucił jeszcze kilka/kilkanaście swoich nowszych przemyśleń. Mamy więc tu rozdział 21: „Nadprzyrodzone wyniesienie ludzkiej natury”, w którym Autor streszcza swoją habilitację, albo raczej dosłownie przytacza całe fragmenty (cytowanego już częściowo wyżej) jej zakończenia. Najważniejszy jest jednak dla nas rozdział 11: „Czy teologia jest nauką o człowieku?” (s. 106nn)¹⁹, dochodzi w nim bowiem wyraźnie do głosu interesująca nas „antropologia teologiczna”. Książd Andrzej stwierdza tutaj dobitnie, iż w dotychczasowym traktacie o stworzeniu mówiło się jedynie

o stworzeniu człowieka, a więc o jego naturze, a także o jego pierwotnym wyniesieniu i grzechu pierworodnym. Natomiast człowiek zbawiony w Chrystusie, ten konkretny człowiek, który rzeczywiście żyje na przestrzeni historii w każdym jej momencie, nie stanowił przedmiotu bezpośredniej refleksji teologicznej. Przedmiotem takiej refleksji była łaska traktowana mimo woli reistycznie, to jest tak, jakby była samoistną rzeczywistością, rzeczą, nie zaś przymiotem człowieka²⁰,

¹⁷ A. Zuberbier, *Wierzę. Podstawowe prawdy wiary*, Paris 1983.

¹⁸ Katowice 1975.

¹⁹ Tekst drukowany najpierw w dziełku zbiorowym: *Teologia a antropologia*, Kraków 1973, s. 96–114.

²⁰ Podkreślenie moje – L. B.

jego związkiem z Bogiem i nawet samym Bogiem, dawcą łaski, zamieszkującym w duszach sprawiedliwych. – Teologia nowożytna mówiła ponadto o człowieku zajmując się rzeczami ostatecznymi. Zgodnie jednak ze sposobem ujmowania tej problematyki, mówiła ona raczej o duszy odłączonej od ciała, zbawionej lub potępionej, niż o człowieku²¹.

Równocześnie jednak z pewną dumą i radością ks. Zuberbier zauważa, iż

nowa, bardziej systematyczna teologia człowieka powstaje na naszych oczach. Nie jest to oczywiście jeszcze całość, raczej fragmenty, ale o jasno zarysowanym profilu. Przedmiotem tej antropologii jest człowiek, stworzony i powołany przez Boga, odkupiony w Jezusie Chrystusie²².

Nasuwa się w tym kontekście uzasadnione w pełni, jak sądzę, pytanie: skoro już ponad trzydzieści lat temu ks. Zuberbier dostrzegał rodzenie się zdecydowanie nowej antropologii teologicznej, to dlaczego nie zdecydował się sam na jej głębsze opracowanie, ani nie zachęcił nikogo ze swoich kolegów do bezpośredniego zajęcia się tą problematyką – chociażby w ramach planowanego podręcznika zbiorowego? Czyżby uważał, że zadanie to przerasta nie tylko jego siły, ale także możliwości innych teologów polskich? Dlaczego zatem, powołując się na kilku współczesnych teologów zachodnich, z całym przekonaniem twierdził, iż „teologia winna ujmować człowieka w jego historycznej i egzystencjalnej sytuacji, tak jak ukazuje go objawienie, to znaczy, jako osobę powołaną do nadprzyrodzonego obcowania z Bogiem i żyjącą w konkretnym świecie, w relacjach do innych ludzi, pod wpływem łaski Bożej”, wyjaśniając zarazem, że skoro „każdy człowiek, jak wierzymy, jest rzeczywiście powołany do zbawienia i rzeczywiście pozostaje pod wpływem łaski, to fakt ten nie może nie wpływać na całą aktywność człowieka, w tym i na jego refleksję nad samym sobą”. Gdy zatem „człowiek mówi o swojej naturze, o sobie samym”, nawet „bez uciekania się do objawienia, to nie eliminuje przecież ani swojego powołania, ani łaski. I choć świadomie i wyraźnie ich nie uwydatnia, to uwzględnia je mimo woli w tej mierze, w jakiej go one kształtują”²³. Albowiem – jak to stwierdzi wprost w następnym rozdziale: „12. Teologia człowieka a filozofia człowieka” (s. 117nn) – „filozofia i teologia mówią (zawsze) o tym samym człowieku”²⁴, który nie tylko został powołany do zbawienia, ale ma już w nim rzeczywisty udział dzięki paschalnemu misterium Chrystusa.

²¹ A. Zuberbier, *Teologia dzisiaj*, dz. cyt., s. 107–108.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 109–110. Z kontekstu wynika, że ks. Zuberbier rozszerza tutaj sugerowaną zasadę hermeneutyczną także na „pozachrześcijańskie wypowiedzi wyrażające samoświadomość człowieka”, który z samej swej natury ma już coś Bożego w sobie.

Tak więc o naturze ludzkiej wyniesionej przez łaskę mówi nie tylko teolog. Mówi o niej także filozof, choćby nie zdawał sobie z tego sprawy i choć metodologicznie nie bierze i nie może tego brać pod uwagę. Jego refleksja i przedmiotowo, i podmiotowo dokonuje się w świetle łaski²⁵.

Na tych i zbliżonych do nich wypowiedziach dotyczących całkowitej niemożności stwierdzenia, czym jest i czym mogłaby być tzw. natura czysta, kończy się właściwie cała antropologia teologiczna ks. A. Zuberbiera. Dostrzega on problem, widzi nawet konieczność zbudowania odrębnego traktatu teologicznego, ale nie podaje choćby tylko zasadniczych jego zrębów. Czyżby to przerastało jego intelektualne możliwości? Nie sądzę! Dlaczego więc się nie posunął o krok, a nawet kilka kroków dalej? Naprawdę nie wiem! Dodam jedynie, że gdy zabierałem się do tłumaczenia na język polski *Antropologii teologicznej*, opracowanej przez kard. A. Scolę i paru jego współpracowników²⁶, zapoznałem się dokładnie z kilku istniejącymi już „antropologiami”, by następnie stwierdzić, iż całe to przedsięwzięcie musiało być naprawdę iście nowatorskie, skoro ci trzej autorzy postanowili poświęcić całą część pierwszą tego dzieła problematyce ściśle metodologicznej. Dostrzegłem następnie, w trakcie pracy nad przekładem, pewne plusy i minusy tej nowej antropologii; miałem nawet niemałe i trudne do przezwyciężenia pragnienie, aby tu i ówdzie coś dopowiedzieć lub zmienić, ale autorytet Kardynała, jako głównego autora, nieco mnie onieśmielił i dlatego zostawiłem odnośne uwagi krytyczne bardziej uważnym czytelnikom tego dzieła, niewątpliwie wartościowego, ale wymagającego jeszcze niewątpliwie dosyć istotnych uzupełnień i pewnych retuszy. Może ta końcowa refleksja będzie jakąś w miarę miarodajną odpowiedzią na postawione wyżej pytania dotyczące poczynąń i dzieła ks. Andrzeja Zuberbiera w zakresie nie istniejącej jeszcze przed kilku laty autentycznej antropologii teologicznej.

Résumé

ANTHROPOLOGIE THÉOLOGIQUE DANS LES OEUVRES DE P. ANDRZEJ ZUBERBIER

P. Andrzej Zuberbier était persuadé pendant toute sa vie scientifique de la nécessité de construire une (nouvelle) anthropologie théologique dans les cadres de la théologie dogmatique catholique. Il critiquait souvent (avec et après H. de Lubac)

²⁴ Tamże, s. 118.

²⁵ Tamże, s. 122.

²⁶ Zob. kard. A. Scola – G. Marengo – J. P. López, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna* (AMATECA 15), Poznań 2005.

l'ancienne idée théologique selon laquelle il y avait au commencement de l'humanité un *status naturae purae*, différent de la situation de l'homme créé à l'image de Dieu et destiné à être éternellement avec Dieu. Mais il n'a pas élaboré ni dans son projet du (nouveau) manuel de la théologie dogmatique ni dans ses écrits quand même une ébauche d'une telle anthropologie. Il seulement soulignait la nécessité de parler sur l'homme comme personne et non sur la grâce de Dieu comprise comme une chose ajoutée à l'homme déjà existant. Parce que aussi les théologiens occidentaux avaient et ont jusqu'à maintenant les difficultés avec l'élaboration d'anthropologie théologique et H. de Lubac lui-même a découvert des manques dans la théologie occidentale grâce à ses études consacrées à la théologie des Pères de l'Église, je suis personnellement persuadé que suffit lire les oeuvres des célèbres théologiens orthodoxes qui travaillaient ou travaillent encore en France (p. ex. Paul Evdokimov, Olivier Clément) pour découvrir la vraie anthropologie théologique de l'Église encore non divisée. Pourquoi les théologiens occidentaux ne profitent pas de cette grande occasion?

Ks. prof. zw. dr hab. Lucjan BALTER SAC – ur. 1936 w Wilnie, święcenia prezbiteratu w 1959 r. w Oltarzewie, studia specjalistyczne na Wydziale Teologii KUL w latach 1960–1966, aktualnie profesor zwyczajny teologii, kierownik Katedry Teologii Pozytywnej na Wydziale Teologicznym UKSW oraz redaktor naczelny polskiej wersji Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Communio”.