

# Henryk Seweryniak

---

## Geneza i założenia metodologiczne antropologii teologicznofundamentalnej W. Pannenberg

---

Collectanea Theologica 60/2, 45-65

---

1990

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. HENRYK SEWERYNIAK, PŁOCK

## GENEZA I ZAŁOŻENIA METODOLOGICZNE ANTROPOLOGII TEOLOGICZNOFUNDAMENTALNEJ W. PANNENBERGA

Wymiar antropologiczny jest bez wątpienia charakterystyczny dla współczesnej teologii fundamentalnej. M. in. K. Rahner podkreśla, że zadaniem teologii jest wskazanie dróg wyjścia z sytuacji, w której wiara w Chrystusa ukazywałaby się jako zewnętrzny, choćby nie wiadomo jak wzniosły dodatek do autonomicznego bytu człowieka.<sup>1</sup> Według R. Latourelle'a jednym z zadań teologii fundamentalnej jest „wypełnienie laguny” apologetyki tradycyjnej bogactwem doświadczeń zebranych w spotkaniu z współczesnością religijną, kulturową i filozoficzną człowieka. Hermeneutyka źródeł chrześcijaństwa, sądzi Latourelle, musi być uzupełniona hermeneutyką człowieka. Historia Jezusa jest bowiem wkroczeniem Transcendencji w dzieje, które objawia człowiek jemu samemu, rozszyfruje go, interpretuje i przekształca. Chrystus umożliwia egzegezę człowieka i jego problemów.<sup>2</sup>

W tym również kierunku zmierza zamysł antropologii teologicznofundamentalnej W. Pannenberg, którego zainteresowanie wzbudza wymiar religijny świeckich na pozór komponentów natury ludzkiej, opisywanych przez różnorakie nauki o człowieku.<sup>3</sup> Przedmiotem niniejszego opracowania będzie problem genezy i uzasadnienia takiej koncepcji antropologii. W tym celu zaprezentujemy w pierwszej syntezę myśli Pannenberg na temat przedmiotu teologii. Z kolei przejdziemy do miejsca, z którego jego koncepcja czerpie właściwe źródła, czyli do refleksji nad koncentracją problemu Boga na antropologii. Na koniec zostaną zebrane problemy i perspektywy tak rozumianej antropologii teologicznofundamentalnej oraz ukazany jej status w ramach współczesnej teologii fundamentalnej.

<sup>1</sup> K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, 16—19.

<sup>2</sup> R. Latourelle, *Nuova immagine della fondamentale*, w: R. Latourelle, G. O'Collins, *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Brescia 1980, 73; tenże, *L'homme et ses problèmes dans la lumière du Christ*, Paris-Montréal 1981, 7; M. Rusecki, *Współczesne teorie apologetyczne*, *Collectanea Theologica* 51(1981) z. 4, 10—14.

<sup>3</sup> W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 18—21.

## 1. Przedmiot teologii

Problematyka przedmiotu teologii ma długą i bogatą historię tak w myśli protestanckiej, jak i katolickiej. Pannenberg przyjmuje za punkt wyjścia poglądy F. Schleiermachera (1768—1834) i K. Bartha (1886—1968).<sup>4</sup> Schleiermacher w dziele *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* zaliczył teologię do nauk pozytywnych, które nie spełniając w pełni warunków naukowości w sensie przedmiotowym i formalnym, swą jedność czerpią z praktycznego celu, którego realizacji służą. W przypadku teologii ma nim być formacja kierownictwa wspólnot chrześcijańskich, tzn. pasterzy Kościoła.<sup>5</sup> Służą temu trzy dyscypliny teologiczne: teologia filozoficzna, praktyczna i historyczna. Pierwsza miałaby za zadanie wykazać, że formowanie wspólnot wiary jest nieodzownym elementem rozwoju ludzkiego ducha. Teologię praktyczną Schleiermacher utożsamiał z refleksją nad „technikami” przewodzenia Kościołowi i wspólnotami kościelnymi. W centrum systemu dyscyplin teologicznych postawił teologię historyczną (egzegeza, historia Kościoła, dogmatyka i „statystyka kościelna”), bowiem — jak twierdził — właściwe kierowanie Kościołem wymaga wiedzy o całości, której się przewodzi.<sup>6</sup>

Zdaniem Pannenberga, kładąc tak silny nacisk na teologię historyczną Schleiermacher wyszedł poza praktyczną zasadę jedności i strukturalizacji dyscyplin teologicznych.<sup>7</sup> Konieczność studiów egzegetycznych i badań dziejów Kościoła jawi się nie tyle z racji praktycznych, co ze względu na fundamentalny dla chrześcijaństwa fakt przepowiadania jako Zbawiciela świata pewnej postaci przeszłości — Jezusa z Nazaretu. Nadto Schleiermacher podkreślając słusznie, że przewodzenie wspólnotom wiary domaga się wiedzy o całości, sam wskazał, że zadanie kształcenia pasterzy jest tylko wtórnym celem teologii. Jej przedmiot stanowi istota chrześcijaństwa (*das Wesen des Christentums*), a sama teologia staje się w ten sposób nauką o chrześcijaństwie.<sup>8</sup> Słowem, rekapitułuje Pannenberg, w koncepcji Schleiermachera obok pojęcia teologii jako nauki pozytywnej, która swoją jedność czerpie z praktycznego celu forma-

<sup>4</sup> W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1987, 249—277.

<sup>5</sup> *Tamże*, 251.

<sup>6</sup> *Tamże*, 252.

<sup>7</sup> *Tamże*, 252—253.

<sup>8</sup> „An dieser Stelle wird deutlich, dass die Erfordernisse der Ausbildung für die «Kirchenleitung» durch die Eigentümlichkeit der christlichen Religionen bestimmt sind, nicht aber umgekehrt. Die Einheit der theologischen Disziplinen wird auch bei Schleiermacher in Wahrheit gar nicht von der Ausbildungsaufgabe her gewonnen, sondern ist faktisch von seinen Begriff des Christentums bestimmt. Vom Wesen des Christentums her wird entscheiden, und von daher ist in der Tat zu entscheiden, welche Kenntnisse für die Leitung christlicher Gemeinden erforderlich sind” (*tamże*, 254).

cji kadr duszpasterskich, zawiera się także pojęcie teologii jako wiedzy o religii chrześcijańskiej. „Chrześcijaństwo pozwala się ująć jako fenomen historyczny, a co za tym idzie, jako pozytywny przedmiot podobny do innych przedmiotów poszukiwań naukowych”.<sup>9</sup>

Tego rodzaju rozwiązanie pociąga jednak za sobą szereg innych trudności. Już w 1873 r. P. de Lagarde, a później przedstawiciele szkoły historii religii (*religionsgeschichtliche Schule*) wykazali, że przedmiotem teologii winien być fenomen religii, zaś dopiero w jego ramach chrześcijaństwo. Dla reprezentantów szkoły historycznej (G. Heinrici, M. Kähler, M. Rade, A. Ritschl) teologia jest nauką tylko jako dyscyplina historyczna. Stąd też O. Ritschl i C. A. Bernoulli odróżniali teologię naukową (historyczną) od tzw. teologii praktycznej bądź kościelnej, do której zaliczali przede wszystkim teologię systematyczną.<sup>10</sup> Zdaniem Pannenberg, naukowość dyscyplin teologicznych została jeszcze poważniej zakwestionowana w słynnej dyskusji o „bezzałożeniowość” (*Voraussetzunglosigkeit*). Rozpoczął ją w 1807 r. G. Fichte, twierdząc, że wśród dyscyplin uniwersyteckich może znaleźć się wyłącznie teologia, która odrzuci jako założenie wyjściowe wiarę w Objawienie. Teza ta nie spotkała się zrazu ze specjalnym oddźwiękiem. Dopiero na przełomie XIX i XX w. podjęli ją na nowo: P. de Lagarde (1873), F. Overbeck (1873), F. Traub (1903), E. Troeltsch (1903) i wreszcie E. Spranger (1929). Zdaniem Troeltscha, każda dyscyplina naukowa musi opierać się na pewnych założeniach. Jednakże winna być ona zawsze gotowa na ich zakwestionowanie i poddanie rewizji. Teologia staje zatem przed alternatywą: albo dostosować własne założenia do tych wymagań, albo też zgodzić się na utratę naukowości. Podobnie E. Spranger wykazywał, że każda nauka pozostaje w ścisłym związku z prawdą. Konsekwencją tego jest fakt, że musi ona poddawać krytyce własne założenia. Jeśli zatem teologia chce utrzymać status naukowy, winna traktować „prawdę przekazu chrześcijańskiego (...) wyłącznie jako hipotezę”.<sup>11</sup>

Zdaniem Pannenberg znaczy to, że nie można przyjąć Schleiermacherowej koncepcji teologii jako nauki o chrześcijaństwie. Dwa argumenty wydają się decydujące. Chodzi przede wszystkim o miejsce, jakie w teologii przyznaje się Staremu Testamentowi. Można uważać, że jest on fundamentem chrześcijaństwa czy przedchrześcijańskim etapem historii zbawienia. Stary Testament stanowi jednak *proprium* innej religii, judaizmu, i jego lektura chrześcijańska jest tylko jedną z możliwych. „Faktyczne znaczenie Starego Testamentu — pisze Pannenberg — w rozwoju teologii

<sup>9</sup> *Tamże*, 255.

<sup>10</sup> *Tamże*, 256—257.

<sup>11</sup> *Tamże*, 261.

chrześcijańskiej jest o wiele bardziej uzasadnione jej pojmowaniem jako nauki o Bogu i Jego samoobjawieniu w działaniu (*oikonomia*), które nie rozpoczęło się dopiero wraz z nadejściem chrześcijaństwa, lecz poprzez stworzenie, a w wąskim kręgu Boskiej historii wybraństwa poprzez powołanie Abrahama”.<sup>12</sup>

Drugi argument Pannenberg zasada się na bliskim Sprangerowi przekonaniu, że pytanie o prawdę chrześcijaństwa i jego wiarygodność nie może być rozważane w oderwaniu od wszystkich dziedzin ludzkiego doświadczenia. Fundamentalnym tematem teologii jest objawiający się i działający w historii Bóg. „W momencie, gdy z całą powagą uświadomimy sobie, że chrześcijaństwo powołuje się na Boga, temat teologii nie da się ograniczyć do szczególnego tematu obok innych”.<sup>13</sup> Teolog monachijski uzasadnia tę tezę odwołując się do chrześcijańskiej nauki o stworzeniu, która z jednej strony wyraża świadomość związku idei Boga z całością doświadczenia świata, a z drugiej zakłada dialog teologiczny z modelami wypracowanymi na terenie nauk przyrodniczych pod kątem ich konwergencji z wiarą w stworzenie.

W ten sposób Pannenberg dochodzi do na pozór banalnego wniosku: przedmiotem teologii jest Bóg i jego Objawienie.<sup>14</sup> Teza ta sytuuje go paradoksalnie w bliskim sąsiedztwie K. Bartha. To właśnie Barth stawiając tezę, że Bóg i Objawienie, a nie religia chrześcijańska, stanowi przedmiot teologii, wycisnął piętno na całej generacji teologów niemieckich.<sup>15</sup> Z tej racji Pannenberg, jeśli wolno posłużyć się znaną formułą P. Ricoeura, „idzie kilka kroków” z teologiem bazylejskim, by później — zostawiwszy go — skoncentrować własne poszukiwania teologiczne na antropologii.

Jak pisze P. Wrin, „Karl Barth, przepełniony prorocką gorliwością o świętość Boga *totaliter aliter*, podjął dzieło zaskarżenia wszelkiego pomieszania, wszelkiego bałwochwalczego zbliżenia człowieka, który jest na ziemi, do Boga, który jest w niebie.”<sup>16</sup> Stąd naczelną tezą teologii dialektycznej Bartha: Bóg jest zupełnie inny (*ganz Anders*), ukryty i tajemniczy. Jego kategorie i zasady są diametralnie różne od kategorii i zasad świata. Byłoby więc uzurpacją i zuchwalstwem, gdyby człowiek myślał, że może poznać Boga.<sup>17</sup> Człowiekowi wolno mówić o Bogu tylko to, co On sam o sobie powiedział. Wobec absolutnej transcendencji Bożej traci również sens analogia bytu (*analogia entis*). Jedyna analogia, na którą wolno

<sup>12</sup> *Tamże*, 264.

<sup>13</sup> *Tamże*, 265.

<sup>14</sup> *Tamże*, 266.

<sup>15</sup> *Tamże*; W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dz. cyt., 13.

<sup>16</sup> P. Wrin, *Le chemin de la théologie chez Wolfhart Pannenberg*, Roma 1981, 46.

<sup>17</sup> W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, dz. cyt., 267—268.

się powołać, to analogia między Bożą decyzją łaski a ludzkim posłuszeństwem w wierze (*analogia fidei*).<sup>18</sup>

Owe fundamentalne zasady zostały, zdaniem Bartha, zarzucone przez teologię, która podążając śladami Schleiermachera, postawiła w centrum nie Boga i Jego Objawienie, ale człowieka, jego religię i uczucie religijne. W konkretnym miejscu, gdzie teologia Reformacji mówiła: „ewangelia”, „Słowo Boże”, „Chrystus”, teologia jako nauka o chrześcijaństwie mówi: „religia” i „pobożność”. Taka religijność jest zuchwałą antycypacją tego, co pochodzi wyłącznie od Boga. Jedynym *locus theologicus* może być wyłącznie Słowo Boże.<sup>19</sup> Jak zauważa Pannenberg, „przewrót w rozumieniu teologii jako nauki o Bogu i Jego Objawieniu dokonał się u Bartha w ten sposób, że Bóg (...) stał się zarazem jedynym możliwym punktem wyjścia teologii. Każdy inny model postępowania byłby niesłuszny wobec niesprowadzalności tegoż przedmiotu teologii, jego przewagi nad poszukującym człowiekiem.”<sup>20</sup>

Nie sposób, konkluduje autor *Antropologii*, nie dostrzec zasług myśli Karla Bartha w odrzuceniu XIX-wiecznej koncepcji teologii. Otwartym pozostaje wszakże pytanie, czy rzeczywiście Barthowi udało się przekroczyć ówczesny model przedmiotu teologicznego. Odpowiedź Pannenberga jest negatywna. Przede wszystkim koncepcja, która tak radykalnie przeciwstawia świętość Boga człowiekowi, sprowadzając właściwie teologię do Objawienia, zapoznaje trudne i odpowiedzialne zadanie intelektualne, które wynika z konotacji samego terminu „Bóg”.<sup>21</sup> Teologię systematyczną charakteryzują zawsze dwa nurty. Z jednej strony musi być ona wierna własnym źródłom, a zatem Objawieniu Boga w Jezusie Chrystusie. Z drugiej strony, ponieważ mówi o Bogu, winna zarazem ustosunkować się do każdej prawdy dotyczącej egzystencji człowieka i sensu świata. Słowa „Bóg” możemy bowiem używać tylko w znaczeniu mocy określającej wszystko, co istnieje. W konsekwencji podstawowym zadaniem teologii pozostaje poszukiwanie zrozumienia wszystkiego w Bogu. To nadaje jej charakter uniwersalny.<sup>22</sup> Nawet teologia, która chce być tylko wykładem Pisma Świętego, musi mówić o stworzeniu i dziejach Boga z ludźmi. Z samej swej natury tego rodzaju wypowiedzi zakładają jej ustosunkowanie się do aktualnych koncepcji: świata, człowieka i historii.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> W. Dymny, *Barth Karl*, w: EK, t. 2, 71—73.

<sup>19</sup> „Gefahr ist von E. Schaeder und besonders von Karl Barth durchaus richtig gesehen worden: Es ist die Gefahr, dass der Mensch in der Theologie nur mit sich selber beschäftigt ist, statt mit Gott, und damit das Thema der Theologie verfehlt” (W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dz. cyt., 15).

<sup>20</sup> W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, dz. cyt., 267.

<sup>21</sup> Por. P. Wrin, dz. cyt., 49.

<sup>22</sup> W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen<sup>3</sup> 1979, 12.

<sup>23</sup> W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, dz. cyt., 256.

Zdaniem Pannenberg, Barth zawęził zatem przedmiot teologii. Ustalając jako główny temat teologii Boga i Objawienie, sądził on, że reaguje przeciwko redukowaniu jej przedmiotu do przeżycia religijnego. Jednakże nieuwiarygodniona decyzja wiary nie likwiduje subiektywizmu teologicznego. „W momencie, gdy Barth w miejsce uzasadnienia postawił czystą decyzję, aby rozpocząć wyłącznie od Boga, mimo woli doprowadził do szczytu subiektywizmu teologicznego. Nic nie wskazuje bardziej na nieodzowność racjonalnego uzasadnienia teologii jako takiej i — w warunkach współczesności — antropologicznego uzasadnienia refleksji teologicznej. Tylko na tej płaszczyźnie można wykazać, że teologiczne orzeczenie suwerenności Boga jest czymś więcej niż tylko dowolnym sądem pobożnej świadomości lub samego teologa”.<sup>24</sup>

Nie wystarczy zatem stwierdzić, że teologia jest nauką o Bogu. Chcąc przekroczyć ograniczenia teologii dialektycznej lub wąsko pojmowanej teologii słowa, należy dodać: teologia ma za przedmiot całość rzeczywistości w perspektywie stwórczo-zbawczej. Nadto w sytuacji, gdy realność istnienia i działania Boga w świecie została podważona przez ateistycznych „mistrzów podejrzania”, wedle których postawa teistyczna jest iluzją, produktem wyobraźni, pragnień i trwogi człowieka, sama „decyzja wiary” lub, jak proponuje H. Gollwitzer, „opcja świadectwa” również nie wystarczą. Teologia, traktująca poważnie zjawisko ateizmu i jego argumentację, musi pojmować swoje funkcje i cele w kategoriach wyzwania intelektualnego. Stąd jej przedmiot może stanowić wyłącznie Bóg jako problem (*Gott als Problem*) rozważany w perspektywie rzeczywistości świata i wszystkich wymiarów egzystencji człowieka.<sup>25</sup>

## 2. Koncentracja problemu Boga na antropologii

Wychodząc z takiego sformułowania przedmiotu teologii, Pannenberg stwierdza konieczność oparcia fundamentalnej argumentacji teologicznej na antropologii. Stwierdzenie to wynika z prze-

<sup>24</sup> W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dz. cyt., 16. Krytykę subiektywizmu Bartha Pannenberg podtrzymuje niezmiennie od ponad 20 lat. W najnowszym podsumowaniu swoich prac antropologicznych pisze: „Es zeigte sich nämlich, dass auch Karl Barth nicht einfach herauspringen konnte aus der vorgegebenen Gesamtlage der neuzeitlichen Kultur. Fragt es sich doch: Wie kommt Barth eigentlich dazu, so mit Gott zu beginnen? Man kann dann sagen, dass die anthropologische Begründung der Theologie hier bis zu einem Extrempunkt geführt wird, nämlich zu dem blossen Entschluss, mit Gott zu beginnen” (W. Pannenberg, wyd., *Sind wir von Natur aus religiös?*, Düsseldorf 1986, 89).

<sup>25</sup> W. Pannenberg, *Wie wahr ist das Reden von Gott? Die wissenschaftliche Problematik theologischer Aussagen*, w: *Grundlagen der Theologie. Ein Diskurs*, Stuttgart 1974, 33; tenże, *Grundfragen systematischer Theologie*, dz. cyt., 363—364; tenże, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, dz. cyt., 301—303.

słanek natury: filozoficznej, teologicznej, społecznej i apologetycznej. Pierwsza dotyczy zagadnienia teologii naturalnej. W czasach dzisiejszych, pisze Pannenberg, utrwaliło się przekonanie, że nie istnieje już pewna droga argumentacji teistycznej, gdzie za punkt wyjścia bierze się naturę.<sup>26</sup> Ten sposób dowodzenia przeważał jeszcze w wielkim systemie filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Jednakże już pod koniec średniowiecza pojawili się myśliciele, którzy wskazywali na słabość docierania do idei Boga: pierwszej przyczyny, zasady porządku czy poruszyciela. Przede wszystkim W. Ockham wykazał, że postulat istnienia pierwszego członu w serii przyczyn i skutków nie ma znamion konieczności, ponieważ, gdy znikną pierwotne przyczyny sprawcze, skutki przez nie wywołane mogą trwać. Ockham przyjął jednak konieczność istnienia pierwszego członu w serii przyczyn podtrzymujących, uważając, że ciało poruszone może trwać w ruchu tylko wtedy, gdy jest w nim podtrzymywane. Również ten argument upadł wraz z odkryciem w XVII w. zasady bezwładności.<sup>27</sup> Nie znaczy to jednak, że została zamknięta wszelka możliwość „oddolnego dostępu” do Boga. Nawet „argument kosmologiczny” pozostaje w mocy, jeśli przejdzie przez korekturę antropologiczną. W myśli nowożytnej bowiem z coraz większą mocą dochodzi do głosu przekonanie, że idea Boga jest niezbędna właśnie dla samorozumienia człowieka w jego relacji do świata.<sup>28</sup>

Mamy tutaj do czynienia z procesem, który Pannenberg określa mianem antropologizacji idei Boga (*Antropologisierung des Gottesgedankes*).<sup>29</sup> Prąd ten torował sobie powoli i licznymi meandrami drogę od Platona poprzez Augustyna aż po Dunsa Szkota i Mikołaja Kuzańczyka, by zyskać poczesne miejsce w myśli europejskiej. Dla Kuzańczyka (1401—1464) idea Boga jest podsta-

<sup>26</sup> „Für die philosophische Theologie der Neuzeit (...) ist die Erkenntnis richtungweisend geworden, dass von der Natur kein sicherer Weg mehr zu Gott führt und darum die ganze Beweislast für die Wahrheit des Gottesglaubens auf das Verständnis des Menschen, auf die Anthropologie gefallen ist” (W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen<sup>2</sup> 1978, 11).

<sup>27</sup> W. Pannenberg, *Das Glaubensbekenntnis*, Gütersloh<sup>3</sup> 1979, 30; tenże, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, dz. cyt., 12; tenże *Wissenschaftstheorie und Theologie*, dz. cyt., 308; tenże, *Glaube und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken*, München 1975, 12—13.

<sup>28</sup> „Filozofia współczesna jest ogólnie określona przez ideę augustyńską, wedle której człowiek nie może zrozumieć siebie w stosunku do świata, jeśli nie zakłada Boga jako zasady siebie i własnego świata” (W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, dz. cyt., 308).

<sup>29</sup> „Der Weg, an dessen Anfang Platon und an dessen für die Moderne bezeichnendem Wendepunkt Kant steht, lässt sich als Weg einer fortschreitenden Anthropologisierung des Gottesgedankes kennzeichnen” (W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, dz. cyt., 11; tenże, *Glaubensbekenntnis*, dz. cyt., 29; tenże, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, dz. cyt., 310).



wą relacji ludzkiego subiectum ze światem, a co za tym idzie, podstawą prawdy.<sup>30</sup> Wedle Kartezjusza (1596—1650) z kolei, byt realnego świata poza nami tylko dlatego jest pewny, że istnieje Bóg jako jego sprawca; Bóg, którego ideę nasze „ja” odnajduje w świadomości, nie będąc jej źródłem.<sup>31</sup> Dla Kanta (1724—1804) „iluzją transcendentálną” jest wierzyć, iż można stwierdzić istnienie Bytu Najwyższego, wychodząc z doświadczenia świata, ponieważ nasz czysty rozum przy pomocy idei: kosmologicznej (świat), psychologicznej (dusza) i teologicznej (Bóg) tylko organizuje fenomeny i wyraża ich regularność w prawach. Istnienie Bytu Najwyższego należy natomiast do postulatów rozumu praktycznego, czyli autorefleksji człowieka nad jego stosunkiem do natury, zwłaszcza w dziedzinie moralności. Jedność między wyborami moralnymi a naturą człowieka jest wyobrażalna tylko wtedy, gdy jakaś Siła Najwyższa gwarantuje harmonię między zasługą moralną a rzeczywistym działaniem człowieka, wyrównując dysonanse między motywami działania a imperatywem.<sup>32</sup>

Argumentacja teistyczna G. H. Hegla (1770—1831) może być — zdaniem Pannenberg — pojmowana jako dopełnienie otwartej przez Kanta drogi antropologicznej. Jak wiadomo, filozofia protestancka, zwłaszcza od czasów Fr. H. Jakobi, poddała krytyce tzw. dowody na istnienie Boga, stwierdzając, że Bóg zostaje w ten sposób uzależniony od bytów skończonych. Wedle Hegla, ten typ argumentacji posiada głęboki sens, aczkolwiek nie odnosi się ona wprost do natury, ale wyraża stosunek człowieka do niej: jego przeniesienie się ponad skończoność zjawisk naturalnych do idei nieskończoności. Człowiek, doświadczając skończoności, musi mieć świadomość nieskończoności: „Doświadczenie bytów skończonych zawiera już w sobie jakieś wzniesienie do nieskończoności (*eine Erhebung zum Unendlichen*); coś skończonego może być pomyślane tylko, jeśli wie się już o nieskończoności, gdyż żadna granica i żadne ograniczenie nie mogą być pomyślane bez idei drugiej strony owej granicy. W tym sensie Hegel pojmował wszystkie tradycyjne dowody jako wyraz wzniesienia się człowieka ponad świat skończoności do idei nieskończoności.”<sup>33</sup>

Koncentracja antropologiczna filozofii nowożytnej znalazła swe

<sup>30</sup> W. Pannenberg, *Grundfragen der systematischen Theologie*, dz. cyt., 214; tenże, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, dz. cyt., 308—309; tenże, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dz. cyt., 11.

<sup>31</sup> W. Pannenberg, *Das Glaubensbekenntnis*, dz. cyt., 31; tenże, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, dz. cyt., 309.

<sup>32</sup> W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, dz. cyt., 10—11; tenże, *Das Glaubensbekenntnis*, dz. cyt., 31; tenże, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, dz. cyt., 309.

<sup>33</sup> W. Pannenberg, *Das Glaubensbekenntnis*, dz. cyt., 31; zob. tenże, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, dz. cyt., 15.

odbicie również w teologii.<sup>34</sup> Jednakże, zauważa Pannenberg, źródła antropologizacji idei Boga na terenie teologii nie należy upatrywać wyłącznie we wpływach filozoficznych. Istnieje inna, czysto teologiczna przyczyna tej tendencji, a mianowicie ukierunkowanie na problematykę zbawienia.<sup>35</sup> W dobie patrystycznej soteriologia chrześcijańska koncentrowała się wokół tematu Wcieleńia. W tradycji augustyńskiej Zachodu jej punkt ciężkości został przeniesiony na problem zbawienia jednostki i zdominował teologię aż po czasy współczesne.<sup>36</sup>

Niemający wpływ na antropologizację idei Boga wywarła również społeczna historia nowożytnej Europy. Chodzi głównie o proces prywatyzacji oraz rozwarstwienia religii (*Segmentierung der Religion*). Po wojnach religijnych XVI i XVII w. wyznania chrześcijańskie utraciły w większym lub mniejszym stopniu charakter religii państwowych. Państwo stało się neutralne religijnie, a kwestia wyznania prywatną sprawą obywatela. W ten sposób religia została związana z życiem prywatnym, tracąc zarazem łączność z porządkiem polityczno-ekonomicznym. Proces ten jest jedną z charakterystyk starego kontynentu. Wyjaśnia on również, dlaczego pietyzm doszedł do takiego znaczenia w nowożytnych dziejach religii. Właśnie pobożność, „religia serca”, czyniąc z prywatności cnotę, zajęła miejsce, które nowoczesne państwo przydzieliło religii.<sup>37</sup>

Jednakże pobożność pietystyczna tylko o tyle mogła potwierdzić się w duchowych sporach współczesności, o ile udawało się jej wykazać ogólnoludzką wiarygodność religijności. Dokonał tego moralizm oświeceniowy, który — występując przeciw odrywaniu moralności od wiary — wykorzystał na własny użytek myśl moralną Kanta i Rousseau. Schleiermacher w *Reden über die Religion* (1799) nadał powszechną formę tej argumentacji, ukazując, że religia odnosi się do obszarów ludzkiego uczucia niesprowadzalnych ani do moralności, ani do metafizyki. To, co „powszechne” bądź „ogólnoludzkie”, stało się w okresie nowożytnym kryterium wiarygodności; kryterium analogicznym do tego, które stanowiło Objawienie chrześcijańskie w okresie Średniowiecza. Fakt ten „wyjaśnia fundamentalne znaczenie antropologii (...) dla współczesności:

<sup>34</sup> Teologia przełomu XVII i XVIII w., zwana przez Pannenberga fizykoteologią, która usiłowała z celowości kosmosu wyprowadzić ideę Architekta świata, stanowi tylko boczną, wkrótce wymarłą gałąź ewolucji teologicznej. Zob. W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dz. cyt., 12.

<sup>35</sup> „Die zunehmende Anthropozentrik in der Entwicklung der neuzeitlichen christlichen Theologie ist aber nicht nur dem Einfluss der Philosophie zuzuschreiben. Es gab dafür noch einen zweiten, genuin theologischen Anlass. Er liegt darin, dass die christliche Theologie auf die Heilsfrage des Menschen bezogen ist” (*tamże*, 12).

<sup>36</sup> *Tamże*.

<sup>37</sup> *Tamże*, 13—14.

jak przed podziałem na wyznania i okrucieństwem wojen konfesyjnych duchową jedność społeczeństwa zapewniała religia chrześcijańska, tak teraz — od XVII wieku — koncepcja człowieka, ludzkości, praw ludzkich stała się podstawą życia społecznego”.<sup>38</sup>

Nie jest rzeczą przypadku, że w tych warunkach również argumentacja ateistyczna szuka uzasadnień w antropologii. Dla Pannenberg kluczem postacią antropologii ateistycznej jest L. Feuerbach (1804—1872).<sup>39</sup> Jego dzieła: *Das Wesen des Christentums* (1841) i *Die Vorlesungen über das Wesen der Religion* (1846), stały się niejako fundamentem antropocentryzmu ateistycznego: „Wszelkie ważniejsze prądy ateistyczne, które następowały potem, są zależne od Feuerbacha. To dotyczy tak Nietzschego jak marksizmu, Zygmunta Freuda czy Jean Paul Sartre’a”.<sup>40</sup>

Feuerbachowskie rozumienie religii jako iluzji spoczywa, zdaniem Pannenberg, na rozróżnieniu gatunku ludzkiego i jednostki. Podczas gdy jednostki są ograniczone we własnej skończoności, rodzaj ludzki jest nieskończony. Wszystkie granice: rozumu, wyobraźni, miłości i woli pojedynczego człowieka, zostają przekroczone w ramach historycznego rozwoju i postępu ludzkości. Jednakże jednostki w swojej miłości własnej nie uznają nieskończoności jako nieskończoności gatunku ludzkiego, lecz przenoszą ją na istotę różną od człowieka. Idea Boga ma zatem, zdaniem Feuerbacha, korzenie psychologiczne. Jej iluzyjność polega na tym, że ludzie nieskończoną pełnię istoty ludzkiej jako gatunku uznają za inny, boski byt. W rzeczywistości jest więc on jedynie projekcją istoty człowieka w fantazyjny świat niebios.

Feuerbach upatrywał potwierdzenie własnej hipotezy w fakcie, że Bóg bywa często pojmowany i wyobrażany w analogii do człowieka oraz jako wypełnienie tego wszystkiego, co w życiu ludzkim jest realizowane tylko częściowo i w sposób ograniczony. Proces projekcji jest zarazem procesem alienacji, o ile człowiek swoją własną istotę rozumie jako istotę dlań obcą. Religia pomniejsza człowieka: wierząc w Boga, przeczy on wielkości człowieczeństwa. Może stać się sobą tylko wtedy o ile to, co przypisał obcej, boskiej istocie, uzna za sobie przynależne.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> *Tamże*, 14—15.

<sup>39</sup> „Der durchgängigen Anthropologisierung des Gottesgedankes in der Neuzeit entspricht auch die spezifisch neuzeitliche Form des Atheismus, die ihre klassische Formulierung in der These Ludwig Feuerbachs fand, dass die Gottesvorstellung als eine Projektion des Menschen zu erklären sei, der in seiner Selbstfremdung sein eigenes Wesen als ein fremdes, höheres Wesen anbetet” (W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, dz. cyt., 310; tenże, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, dz. cyt., 29 i 33; tenże, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dz. cyt., 13).

<sup>40</sup> W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dz. cyt., 15.

<sup>41</sup> W. Pannenberg, *Das Glaubensbekenntnis*, dz. cyt., 26—27.

Mysliciele ateistyczni rozwinęli idee Feuerbacha w dwu kierunkach. F. W. Nietzsche, N. Hartmann i J. P. Sartre poszli w stronę woluntaryzmu: wolność ludzka jest nie do pogodzenia z wiarą w Boga. K. Marks z kolei dojrzał źródła alienacji religijnej w społecznej i ekonomicznej samoalienacji człowieka. Z. Freud wreszcie w miejsce Feuerbachowego „rodzaju ludzkiego” wprowadził figurę praojca, który zabity dłońmi synów stanie się nieosiągalnym ideałem pełni mocy i nieograniczonej władzy. Przy tym, podobnie jak Feuerbach, twórca psychoanalizy zakładał pierwotną areligijność człowieka i podobnie jak on wyprowadzał genezę idei Boga z życzeń, pragnień człowieka.<sup>42</sup>

Z opisanej antropologicznej koncentracji ateizmu Pannenberg wyciąga dwa wnioski:

1. W ateizmie europejskim nie jest oryginalną idea, że wyobrażenia i wypowiedzi o Bogu są produktami ducha ludzkiego. Decydujące jest natomiast pytanie, czy wydobywanie idei Boga należy do natury człowieka, czy też jest jego iluzją.<sup>43</sup> Pozytywna odpowiedź na pierwszy człon alternatywy będzie istotna dla poszukiwań antropologicznych Pannenberga.

•2. Zasadnicza granica między teizmem a ateizmem przechodzi przez antropologię. Jeśli teologia nie chce ulec beznadziejnej izolacji, musi podjąć wyzwanie krytyki ateistycznej, która kwestionuje jej własny przedmiot jako iluzję. Podjęcie tego wyzwania w historycznej sytuacji współczesności nie może dokonywać się na dowolnym terenie, ale tam, gdzie nieprzypadkowo stawia się dzisiaj pytanie o Boga i na którym osadziła się również argumentacja ateistyczna. Tym terenem jest antropologia, a w jej obrębie pytanie, czy rzeczywistość, którą określamy mianem Boga, jest konstytutywna dla człowieka. Jeśli nie uda się wykazać, że przeniesienie ponad skończone treści doświadczenia ludzkiego do idei nieskończonej rzeczywistości należy w sposób istotny do natury ludzkiej, to teologia jako mowa o Bogu straci wszelkie znamiona powagi intelektualnej.<sup>44</sup>

### 3. Problemy antropologii teologicznej

Jak widać, wedle W. Pannenberga, w czasach nowożytnych antropologia stała się terenem, na którym teologia osadza pretensję do powszechnej ważności (*Anspruch auf Allgemeingültigkeit*) swo-

<sup>42</sup> *Tamże*, 27. Teologię śmierci Boga należy również, zdaniem Pannenberga, łączyć z koncepcją ateistyczną Feuerbacha i Nietzschego: „Die Rede vom Tode Gottes ist nur ein mythisches Bildwort für das Ende der religiösen Illusion, für die Entdeckung also, dass die Gottesgedanken der Menschen nur menschliche Träume, Spiegelbilder ihrer selbst und ihrer Wünsche waren” (*tamże*, 28).

<sup>43</sup> W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, dz. cyt., 37.

<sup>44</sup> *Tamże*, 18.

ich wypowiedzi.<sup>45</sup> Antropologia również ma decydujące znaczenie w sporze między teologią a ateizmem. Stąd też wypracowanie antropologicznej bazy idei Boga należy do podstawowych zadań teologów. Napotyka ją oni wszelako na tej drodze dwie przeszkody: jedną ze strony samej teologii, drugą ze strony antropologii.

Przeszkoda teologiczna polega na niedocenianiu problemów metodologicznych, które wywołuje wprowadzenie tematyki antropologicznej na teren teologii. Przede wszystkim liczni teologowie ciągle uważają, że wypowiedzi o Bogu zyskują powszechną ważność i wiarygodność poprzez bezpośrednie odwołanie się do autorytetu Objawienia i postawy wiary. Niemniej rozpowszechnione są metaforyczne i skrótowe odniesienia rzeczywistości ludzkiej do Boga. Klasycznym przykładem tego rodzaju ujęcia jest teza P. Tillicha o otwartym charakterze bytu ludzkiego.<sup>46</sup> Wielu teologów wreszcie wykorzystuje w punkcie wyjścia sugestie współczesnych antropologii filozoficznych (personalizm indywidualistyczny M. Bubera i E. Levinasa, egzystencjalizm M. Heideggera, filozofię transcendentną), które często są obcym ciałem wprowadzonym na obszar teologii. Nie mogą one zapewnić charakteru naukowej powszechności antropologii teologicznej.<sup>47</sup>

Dlatego, stwierdza nasz autor, „już w okresie wuppertalskim (1958—1961) uświadomiłem sobie, iż teologowie nie mogą uprawiać własnej antropologii np. w oparciu o teksty biblijne, nie troszcząc się o to, co nauki humanistyczne czy empiryczne mówią o człowieku i jaką antropologię rozwijają. Z tą świadomością idzie jednak w parze świadomość drugiej przeszkody: czy istnieje neutralna antropologia, która mogłaby wejść w pewien związek z teologią? I jakiego rodzaju miałyby to być związki?”<sup>48</sup>

Odpowiadając na pierwsze pytanie, Pannenberg powołuje się na prace O. Marquarda,<sup>49</sup> wedle którego wyrażenie „antropologia” weszło do użycia dopiero w XVI w. na określenie jednej z dyscyplin psychologii metafizycznej. Psychologia ta zajmowała się Bogiem, aniołami, człowiekiem i duszą zwierzęcą. Na określenie dyscypliny badającej człowieka posłużono się terminem „antropologia”. Jej wydzielenie umożliwiło jednakże stopniowe usamodzielnienie się nauki o naturze ludzkiej (*doctrina humanae naturae*) i tym sposobem antropologia wyłączyła się z uwarunkowanej teologicznie

<sup>45</sup> W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dz. cyt., 16.

<sup>46</sup> W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, dz. cyt., 19.

<sup>47</sup> *Tamże*, 19—20.

<sup>48</sup> W. Pannenberg, (wyd.), *Sind wir von Natur aus religiös?*, dz. cyt., 90.

<sup>49</sup> O. Marquard, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Anthropologie“ seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, Collegium Philosophicum (1965) 209—239; tenże, *Anthropologie*, w: *Histor. Wörterbuch der Philosophie*, t. 1, Freiburg 1971, 362—374.

tradycji metafizycznej. W konsekwencji człowieka zaczęto określać nie w kategoriach metafizycznych czy teologicznych, ale empirycznie w jego związku z całą naturą. Ta nowa antropologia stała się fundamentem kultury świeckiej rodzącej się po ustaniu wojen konfesyjnych XVI i XVII w.<sup>50</sup>

Nie tylko w swej genezie, ale również w późniejszym rozwoju, antropologia, która przeszła w tym czasie proces niebywałego rozczłonkowania, nie jest neutralna. Dotyczy to w szczególności jej stosunku do tematyki religijnej z reguły spychanej poza obręb badań. Zjawisko wydaje się być przedłużeniem opisanej emancypacji antropologii z rzekomo „iluzyjnych” uwarunkowań teologicznych i metafizycznych.<sup>51</sup>

Inna grupa antropologów współczesnych nie traktuje religijności jako iluzji, którą nauki o człowieku winny rozproszyć, ale jako zespół zjawisk ubocznych (*Randerscheinungen*). Wyraża się w nich wprawdzie pewna struktura rzeczywistości ludzkiej, ale może być ona opisana przy pomocy pojęć świeckich. Przykładem takiej postawy jest np. rozumienie totemizmu u A. Gehlena. W jego koncepcji religia jawi się jako podstawa uniezależnienia się instytucji wobec jednostki. Instytucje są przeciwważą „otwarcia człowieka na świat” (*Weltöffentlichkeit*), przez co zapewniają stabilizację jego zachowań. Religia jest jedynie wyrazem i przykładem owej dającej się opisać czysto racjonalnie „samocelowości” instytucji.<sup>52</sup>

Inna wreszcie strategia współczesnych antropologii wobec rzeczywistości religijnej polega na traktowaniu religii jako zjawiska przejściowego (*Übergangerscheinung*). Tak np. według J. Habermasa, który w *Theorie kommunikativen Handelns* przejął i rozwinął idee Durkheima, religia jawi się jako rzeczywistość fundamentalna dla życia człowieka pierwotnego, przede wszystkim dla jego systemu społecznego. Ale pełniła ona tylko funkcję zastępczą wobec tego systemu. Człowiek współczesny nie potrzebuje religii. Socjologia zastępuje teologię.<sup>53</sup>

„Wszystkie trzy koncepcje zakładają — konkluduje Pannenberg — że człowiek od początku był pewną strukturą świecką, jaką widzi w nim współczesny antropolog. Niejako poza tą strukturą tworzy on wyobrażenia religijne czy to jako korelat jego wyrażającej się w nieokreśloności samotranscendencji, czy też jako naj-

<sup>50</sup> W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dz. cyt., 17—18.

<sup>51</sup> W. Pannenberg, *Religion und menschliche Natur*, dz. cyt., 9; tenże (wyd.), *Sind wir von Natur aus religiös?*, dz. cyt., 92; tenże, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dz. cyt., 18.

<sup>52</sup> W. Pannenberg, *Religion und menschliche Natur*, dz. cyt., 9—10.

<sup>53</sup> Tamże, 10.

wcześniejszy sposób tworzenia świeckich pojęć, czy wreszcie jako wyraz mocy społeczeństwa nad jednostką.”<sup>54</sup>

Dla Pannenberg jest wszakże faktem nie podlegającym dyskusji, że obserwowana dzisiaj w naukach humanistycznych i przyrodniczych recesja od religijnych pytań i odpowiedzi na temat człowieka nie może powodować obojętności wobec problemów i rozwiązań proponowanych przez te nauki i przejścia na pozycje antropologii racjonalistycznej. Szybki rozwój współczesnych antropologii „regionalnych” oraz kontekst duchowy, który wywołują, musi stanowić wyzwanie dla teologii.<sup>55</sup> Wyzwanie to stwarza podwójne zadanie.

Po pierwsze, jest konieczne, by antropologia teologiczna zaczęła poważnie liczyć się z dyscyplinami naukowymi, które w sposób metodyczny stawiają pytanie: „Kim jest człowiek?”. Antropologia teologiczna nie dysponuje bowiem jakimiś szczególnymi fenomenami, różnymi od tych, które rozważa genetyk, biolog, psycholog, socjolog czy historyk, gdy pochyla się nad człowiekiem. Może ona tylko wydobywać implikacje religijne z ich analiz i odnosić własne perspektywy do człowieka takiego, jaki jawi się wspomnianym badaczom. A zatem antropologia teologiczna nie może — jeśli nie chce być podejrzana o tworzenie fikcji — przyjmować bezkrytycznie takich pojęć chrześcijańskiej tradycji antropologicznej jak „człowiek — obraz Boży”, „człowiek alienowany przez grzech”, nie pytając się, w jakich fenomenach antropologicznych owe wyrażenia o człowieku znajdują swe potwierdzenie. Nie jest też możliwy opis chrystologiczny dziejów ludzkości bez wykazania, na czym polega pełne człowieczeństwo Chrystusa.<sup>56</sup>

Po drugie, fakt, że współczesną antropologię, mimo zachodzących między nimi różnic, charakteryzują opisane tendencje redukcjonistyczne, wyznacza kolejne zadanie dla teologii, to mianowicie, że nie może ona przyjmować na ślepo też antropologii nieteologicznych, lecz krytycznie przyswajając.

Jak widać, fundamentalnym modelem współczesnej antropologii teologicznej jest, wedle Pannenberg, model kooperacji teologii z antropologiami nauk empirycznych i humanistycznych. Wiodącą metodą w wypracowaniu tego modelu winna stać się metoda krytycznego przyswojenia (*kritische Aneignung*). Towarzyszą jej dwie hipotezy generalne:

1. Przystwojenie krytyczne jest możliwe, o ile wolno powołać się na rzeczywistość człowieka jako argument za rzeczywistością

<sup>54</sup> Tamże, 11.

<sup>55</sup> W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dz. cyt., 18.

<sup>56</sup> W. Pannenberg, *Was ist der Mensch? w: Disputation zwischen Christen und Marxisten*, München 1966, 179—181; tenże, *Le fondement christologique de l'anthropologie chrétienne*, Concilium 9 (1973) 87—103.

Boga. Nie można z góry zadekretować, czy oczekiwanie ziści się. Musi się to ujawnić na samych fenomenach antropologicznych.<sup>57</sup>

2. Kontekst ideologiczny, w którym rodziła się współczesna koncepcja nauki, wskazuje, że w wynikach badań antropologii szczegółowych należy doszukiwać się bądź to zaciemnionego, bądź zepchniętego w podświadomość „naukową” wymiaru religijnego i pytać o możliwości jego restytucji.<sup>58</sup>

Do rozwiązania pozostaje jeszcze problem otwartości konfesyjnej tak rozumianej antropologii teologicznej. E. Jüngel, a ostatnio O. H. Pesch, postawili zarzut, iż tego rodzaju poszukiwania idą w stronę teologii naturalnej pojmowanej jako dowodzenie istnienia bytu Boskiego na podstawie wiedzy o człowieku.<sup>59</sup> Wydaje się jednak, że Pannenberg zajmuje umiarkowane stanowisko między protestancką teologią słowa a teologią naturalną. Można, jak twierdzi, wykazać, że ujmowanie rzeczywistości ludzkiej z pominięciem wymiaru religijnego jest redukcją antropologiczną, a więc doświadczenie religijne jest równie konstytutywne dla człowieka co postawa wyprostowana lub zdolność użycia ognia czy wytwarzania i konserwacji narzędzi.<sup>60</sup>

#### 4. Antropologia w perspektywie teologicznofundamentalnej

Pannenberg sytuuje swój projekt antropologii w ramach teologii fundamentalnej.<sup>61</sup> Tego rodzaju „topologia” domaga się z oczywistych względów uzasadnienia. W tym kontekście spróbujemy bliżej określić miejsce, które teolog niemiecki przyznaje teologii fundamentalnej w systemie nauk teologicznych. Następnie prześledzimy jego wizję rozwoju historycznego tej dyscypliny, w którym odbił się również proces antropologizacji idei Boga. Więcej uwagi poświę-

<sup>57</sup> W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dz. cyt., 19–20.

<sup>58</sup> Operacja „krytycznego przyswojenia” stawia jednak teologa przed ścisłymi wymaganiami natury metodologicznej. Nie można jej traktować jako metody nawiązań czy ilustracji. Błąd ten popełnia, zdaniem Pannenberga, E. Brunner, wedle którego teologia w swojej tematyce jest zupełnie samowystarczająca, a tylko ze względów pastoralnych i misyjnych winna nawiązywać do sytuacji konkretnego człowieka i jego opisu antropologicznego. W tej koncepcji teologia i antropologia pozostają dyscyplinami odrębnymi. Wymaganie krytycznego przyswojenia antropologii ma zupełnie inny sens. Chodzi tu o to, by fenomeny człowieka opisywane przez dyscypliny antropologiczne uczynić własnością teologii. Dzieje się tak, o ile świecki opis zostanie przyjęty jako pewne prowizoryczne ujęcie stanu rzeczy, które wymaga pogłębienia teologicznego (por. *tamże*, 19–20).

<sup>59</sup> Por. W. Pannenberg (wyd.), *Sind wir von Natur aus religiös?*, dz. cyt., 93.

<sup>60</sup> „Zur Verständigkeit über Notwendigkeit und Möglichkeit einer der neuzeitlichen Konzentration der Gottesfrage auf das Selbstverständnis des Menschen und der atheistischen Herausforderung entsprechenden theologischen Anthropologie gehört auch die Frage nach ihren Grenzen. Von einer allge-



cimy tutaj zadaniom antropologii teologicznofundamentalnej oraz jej stosunkowi do innych nauk.

Jak pamiętamy, jedną z podstawowych tez Pannenberg'a jest stwierdzenie, że teologia jako nauka o Bogu jest możliwa tylko relacyjnie, mianowicie w odniesieniu do całej rzeczywistości.<sup>62</sup> Ta zaś nie jawi się dzisiaj jak Grekom w postaci niezmiennego i zamkniętego kosmosu, ale jako proces, który ujmujemy w subiektywnej doświadczenia w pewną całość jako antycypowaną pełnię sensu (*antizipierte Sinntotalität*). Doświadczenie religijne jednostki pozostaje w związku z religiami historycznymi, zyskując przez to znaczenie intersubiektywne. „Teologia jako nauka o Bogu jest zatem możliwa tylko jako nauka o religii i to nie jako nauka o religii w ogóle, lecz o religiach historycznych”.<sup>63</sup> Można było, twierdzi Pannenberg, uprawiać teologię jako teologię chrześcijaństwa jak długo nadrzędność, wyłączność i absolutna prawdziwość przekazu chrześcijańskiego były czymś oczywistym w Europie. W tym kontekście założenie prawdziwościowe funkcjonowało nie tylko teoretycznie, ale również praktycznie jako społecznie uznane i wspólnotwórcze.<sup>64</sup> Gdy jednak w okresie Renesansu, a później Oświecenia, treści chrześcijańskiego przekazu wiary stały się sporne, teologia chrześcijańska stanęła przed alternatywą: albo utrzymywać pretensję chrześcijaństwa do stanowienia jedynej prawdziwej religii, rezygnując zarazem z intelektualnego uprawomocnienia owej pretensji, albo też czynić przedmiotem badań i uzasadnień tradycję chrześcijańską w kontekście innych religii i przekonań, wykazując jej prawdziwość i wyższość. „Zadanie to od czasów Renesansu, szczególnie od dzieła Marsilio Ficino *De christiana religione*, 1474, podjęła apologetyka chrześcijańska i późniejsza teologia fundamentalna, realizując je z różną siłą i zmiennym szczęściem”.<sup>65</sup>

---

meinen theologischen Anthropologie kann nicht mehr erwartet werden als der Aufweis der religiösen Dimension des Menschseins. Sie kann zeigen, dass die Thematik religiösen Erfahrung ebenso konstitutiv zum Menschen gehört wie der aufrechte Gang oder die Fähigkeit zum Gebrauch von Feuer und Werkzeugen” (W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, dz. cyt., 24).

<sup>61</sup> „Durch die Anthropologisierung der Gottesidee und die entsprechende anthropologische Konzentration ihrer atheistischen Bestreitung fällt der theologischen Anthropologie heute der Rang einer Fundamentaltheologie zu” (W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, dz. cyt., 20); „Eine als Fundamentaltheologie fungierende theologische Anthropologie” (*tamże*, 23); „Gegenüber der traditionellen dogmatischen Anthropologie werden die hier zu entwickelnden Untersuchungsgänge zusammenfassend als fundamentaltheologische Anthropologie zu bezeichnen” (W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dz. cyt., 21).

<sup>62</sup> W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, dz. cyt., 316.

<sup>63</sup> *Tamże*, 316—317.

<sup>64</sup> *Tamże*, 325.

<sup>65</sup> *Tamże*, 326.

Jak widać, Pannenberg łączy nasilenie procesu antropologizacji idei Boga z historycznym procesem zakwestionowania absolutnej prawdziwości chrześcijaństwa, a co za tym idzie, z pojawieniem się apologetyki. Teolog monachijski śledzi rozwój tej dyscypliny z dwu różnych punktów widzenia. Pierwszy to aspekt historyczny, w którym rozpatruje jej dzieje od polemiki (*theologia controversa* J. H. Alsteda; polemika Abr. Calova, 1652) poprzez symbolikę (B. von Sanden, *Theologia symbolica lutherana*, 1688; S. Mursinna, G. J. Planck, Ph. Marheinecke), konfesyjną teologię porównawczą (F. Kattenbusch, 1892; H. Mulert, 1927) aż po współczesną teologię ekumeniczną i misyjną.<sup>66</sup>

W drugim aspekcie, istotniejszym dla naszych rozważań, apologetyka jawi się nie tyle jako dyscyplina służąca polemice, co przede wszystkim nauka uzasadniająca prawdę chrześcijaństwa. W tym sensie G. Ebeling w słynnym artykule, inicjującym niejako współczesną protestancką teologię fundamentalną, mógł napisać, że „apologetyka” jako określenie dyscypliny teologicznej pojawia się dopiero w XVIII w. w dziele G. J. Plancka *Einleitung in die theologischen Wissenschaften* (t. 1, Leipzig 1794, s. 271—362). Apologetyka stała się podstawową dyscypliną egzegezy protestanckiej, w której chodziło o uzasadniania prawdy chrześcijaństwa autorytetem Pisma Świętego. Wprawdzie F. Schleiermacher pytanie o prawdę pozostawił osobistemu przekonaniu chrześcijanina, ale już w 1819 r. H. Sack, jego uczeń, objął pierwszą protestancką katedrę apologetyki w Bonn, równocześnie z katolikiem S. Dreyem w Tybindze. Apologetyka wyszła tym samym z kręgu subiektywno-polemicznego i zaczęła kształtować się jako dyscyplina uniwersytecka traktująca o istocie i prawdzie chrześcijaństwa.<sup>67</sup>

Jednakże rozwój dogmatycznej *Prinzipienlehre* oraz antyapologetyczne tendencje wczesnej teologii dialektycznej stanęły na przeszkodzie jej rozwojowi na gruncie protestanckim. Okazało się wszakże, że dogmatyczna „nauka o zasadach” tylko w ramowy sposób podjęła problematykę wiarygodności chrześcijaństwa, z czego najwcześniej zdano sobie sprawę w Skandynawii, tworząc oddzielne katedry filozofii religii i apologetyki. Problematyka ta, stwierdza Pannenberg, została również odpowiednio dostrzeżona w teologii katolickiej, w której apologetyka rozwinęła się w kierunku teologii fundamentalnej. „W ten sposób tak w sensie naukowym, jak i systematyzacji teologicznej lepiej niż w niemieckiej teologii protestanckiej wyrażona zostaje tematyka religii, posiadająca podstawowe znaczenie dla całej teologii”.<sup>68</sup>

<sup>66</sup> Tamże, 412—415.

<sup>67</sup> Tamże, 415—417; zob. G. Ebeling, *Erwägungen zu einer ewangelischen Fundamentaltheologie*, ZTK 67 (1979) 474—524.

<sup>68</sup> W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, dz. cyt., 418—419. Wprowadzenie nazwy „teologia fundamentalna” wiąże się zwykle z na-

Wejście uniwersalnej tematyki religijnej w obręb teologii fundamentalnej łączy się z jej antropocentryzacją: „Tematyka religii zakłada jako fundament pewną antropologię ogólną, która tworzy ramy dla dyskusji o miejscu religii w całości środowiska człowieka, a w szczególności dla dyskusji z argumentacją ateistyczną. Dlatego w antropologii należy szukać najogólniejszych podstaw dla teologii systematycznej. Winna ona przy tym traktować fenomeny antropologiczne z punktu widzenia ich implikacji religijnych i teologicznych”<sup>69</sup>

Jak widać, zdaniem teologa monachijskiego, antropologia nie może stanowić dalej jakiegoś ubocznego zadania teologii. Ze względu na opisaną antropologizację idei Boga, koncentrację krytyki ateistycznej na człowieku, areligijną stronniczość nauk empirycznych i humanistycznych oraz ofertę religii niechrześcijańskich pasuje się ona w ramach teologii fundamentalnej tak w aspekcie jej poszukiwań prawdziwościowych, jak i w aspekcie apologetycznym.

W dwu późniejszych dziełach: *Gottesgedanke und menschliche Freiheit* oraz *Anthropologie in theologischer Perspektive* Pannenberg określa cele antropologii teologicznofundamentalnej:

1. „Antropologia teologiczna funkcjonująca jako teologia fundamentalna, chcąc poważnie podjąć wyzwanie ateizmu, musi włączyć w pole swoich poszukiwań różnorodne kierunki badań antropologicznych z ich metodami, wynikami i problemami, jak również dzieje problemu refleksji filozoficznej nad podmiotowością i tematyzować je pod kątem implikacji dla religijnego wymiaru bytu ludzkiego”<sup>70</sup>.

2. Antropologia teologicznofundamentalna „argumentuje nie na podstawie danych i założeń dogmatycznych, lecz zwraca się ku fenomenom bytu ludzkiego w takiej postaci, w jakiej są one badane przez biologię humanistyczną, psychologię, antropologię kultury czy socjologię i stawia pytania o ich istotne dla teologii implikacje religijne”<sup>71</sup>.

W oparciu o te podstawowe teksty oraz opisane elementy metody „krytycznego przyswojenia” można stwierdzić, że W. Pannenberg wyznacza potrójne zadanie postulowanej przezeń antropologii teologicznofundamentalnej: (1) krytyczne przyswojenie zasadniczych fenomenów antropologicznych opisywanych przez antropologię empi-

---

zwiskiem J. N. Ehrlicha (*Theologia fundamentalis*, Praga 1859—1864), ale Pannenberg wskazuje, że jej źródła należy szukać raczej w dziele: Petrus Annatus, *Apparatus ad positivam theologiam methodicus* (1700 r.). Pisze on o *positiva fundamentalis theologiae*. Zob. też na ten temat: H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985, 85.

<sup>69</sup> W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, dz. cyt., 424.

<sup>70</sup> W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, dz. cyt., 23.

<sup>71</sup> W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dz. cyt., 21.

ryczne i humanistyczne; (2) reinterpretacja danych biologii, psychologii, socjologii i historii w celu odzyskania zapoznanych przez nie elementów religijnych; (3) restytucja wymiaru religijnego zawartego *implicite* w wynikach antropologii empirycznych, nauk humanistycznych i filozoficznych oraz ukazanie ich sensu teologicznego.<sup>72</sup>

Tak określona w swych funkcjach antropologia teologicznofundamentalna zyskuje tożsamość przede wszystkim poprzez relację do antropologii dogmatycznej. Tradycyjna antropologia dogmatyczna podejmuje zasadniczo dwa tematy: obrazu Bożego w człowieku i grzechu pierworodnego, wyprowadzane i interpretowane w świetle Objawienia Bożego. W ten sposób, przyjmując jako stwierdzenie dogmatyczne rzeczywistość Boską, rezygnuje z dyskusji z antropologiami nieteologicznymi. Aczkolwiek, konkluduje Pannenberg, istnienie takiej antropologii jest uzasadnione potrzebą interpretacji wypowiedzi Objawienia na temat człowieka, to nie może przyczynić się ona do postawienia i rozwiązania podstawowego tematu teologii, który stanowi problem realności Boga.<sup>73</sup>

### Zakończenie

Zamysł wydobywania perspektyw teologicznych z wyników badań antropologii szczegółowych nie jest wprawdzie nowy, ale nigdzie nie został zrealizowany z taką rzetelnością i konsekwencją jak w pracach Wolfharta Pannenberga. Próby takiego dialogu uwidaczniają się już np. w pismach K. Bartha, który we wstępie do nauki o stworzeniu wypowiada interesującą intuicję na temat charakteru hipotetycznego tych nauk. Fizjologia, biologia, psychologia i socjologia nie mówią o tym, kim jest człowiek w jego bycie cielesnym, duchowym czy społecznym, ale jak jawi się on badaczowi z punktu widzenia dyscypliny, którą ten uprawia i w obecnym jej stadium rozwojowym.<sup>74</sup> Jednakże formułowanie hipotez na terenie nauk szczegółowych o człowieku musi również pozostawać w pewnej relacji do prawdy. Barth nie tylko nie podjął w swych pracach konkretnych prób wykorzystania wyników tych nauk, ale nawet nie zajął się zagadnieniem owej relacji: jedyne kryterium stanowi dlań Słowo Boże.

Podobnie wysiłek demitologizacji przejawiający się w pracach R. Bultmanna był skierowany na człowieka ukształtowanego przez nauki przyrodnicze. Jednakże w praktyce Bultmann odrzucił wszelki dialog z tymi naukami, tworząc w oparciu o filozofię Heideggera

<sup>72</sup> W. Pannenberg (wyd.), *Sind wir von Natur aus religiös?*, dz. cyt., 92, 146.

<sup>73</sup> *Tamże*, 94—95; tenże, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dz. cyt., 20—21.

<sup>74</sup> K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, t. III, 2, 25 nn.

zarys antropologii zbudowanej na dychotomii między egzystencją w świecie dysponowalnym i przedmiotowym a egzystencją kształtowaną przez wydarzenie usprawiedliwiającego Słowa, które wzywa do decyzji wiary.<sup>75</sup>

Po stronie katolickiej proces antropologizacji teologii wiąże się niemal jednogłośnie z dziełem K. Rahnera. Jego *Grundkurs des Glaubens* jest bardzo bliski założeniom współczesnej teologii fundamentalnej, stanowiąc zarazem rodzaj antropologicznie uwarunkowanej filozofii religii. Człowiek tutaj to przede wszystkim osoba, podmiot, „słuchacz słowa”, *potentia oboedientialis*. Stanowi on przedmiot badań antropologii szczegółowych: biochemii, biologii, genetyki, psychologii, socjologii itp. Każda z nich, pisze Rahner, „stara się wyjaśnić człowieka na podstawie poszczególnych danych, rozkładając go na jego elementy i na powrót rekonstruuje z owych jednostkowych danych. (...) Właśnie w fakcie, że człowiek daje swoim empirycznym, «regionalnym» antropologiom prawo do poddawania go coraz bardziej szczegółowej interpretacji i redukcji, do rozkładania go i rekonstruowania niejako w retorcie ducha, a w przeszłości być może i w praktyce, doświadczają siebie jako podmiotu i osoby”.<sup>76</sup> Poddając się bowiem analizie empirycznej, otwiera się na bezkresny horyzont pytań i potwierdza paradoksalnie, że nie jest tylko sumą dostępnych analizie elementów antropologicznych: „człowiek doświadczany jest jako podmiot, jako podmiotowość tej wielorakiej obiektywności, którą zajmują się empiryczne nauki o człowieku”.<sup>77</sup> Jednakże tylko do wyprowadzenia transcendentnego doświadczenia podmiotowości ogranicza Rahner swój model kooperacji antropologii teologicznej z antropologiami nieteologicznymi. Abstrakcyjność i dystans wobec nich uwidoczni się jeszcze wyraźniej tam, gdzie teolog niemiecki rozważa tematy wolności czy radykalnego zagrożenia człowieka przez winę.<sup>78</sup>

W tym kontekście szczególnie ujawnia się oryginalność i znaczenie idei antropologicznej Pannenberg: wyprowadzenie implikacji teologicznych z rezultatów poszukiwań i świadomych „niedopowiedzeń” antropologii szczegółowych. Teolog monachijski realizuje ją konsekwentnie, dokonując przeglądu wszystkich niemal dziedzin doświadczenia człowieka w tych naukach: jego odrębności biologicznej, subiektywności, wolności, polaryzacji etycznej, kultury, języka, własności, pracy, seksualności i instytucji. Otwartym pozostać należy na razie pytanie: na ile antropologia Pannenberg jest rzeczywiście teologicznofundamentalna? Zbyt radykalnie również teolog monachijski przeciwstawia antropologię teologiczno-

<sup>75</sup> Zob. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen<sup>3</sup> 1958, 587.

<sup>76</sup> K. Rahner, *dz. cyt.*, 29—30.

<sup>77</sup> *Tamże*, 31.

<sup>78</sup> *Tamże*, 35—36, 80.

fundamentalną antropologii dogmatycznej. Nieostrość podziału ujawnia się, gdy sam interpretuje wyniki antropologii szczegółowych w perspektywie obrazu Bożego i grzechu pierworodnego, tematów typowo dogmatycznych.<sup>79</sup> Dlatego podsumowując niedawno wyniki swych poszukiwań, Pannenberg zauważył, iż w określeniu antropologii jako teologii fundamentalnej kryje się pewien moment „ironiczny”. O ile bowiem antropologia — ze względu na jej fundamentalne znaczenie w czasach nowożytnych — winna być punktem wyjścia argumentacji prowadzącej do wykazania wiarygodności światopoglądu religijnego i chrześcijaństwa, to nie może ona stanowić fundamentu teologii. Jest nim i pozostanie zbawcze Objawienie Boga w Jezusie Chrystusie.<sup>80</sup>

**LA GENÈSE ET LES PRINCIPES MÉTHODOLOGIQUES  
DE L'ANTHROPOLOGIE THÉOLOGICO-FONDAMENTALE  
DE W. PANNENBERG**

La dimension anthropologique est sans doute une de caractéristiques de la théologie fondamentale contemporaine (H. Bouillard, R. Latourelle, J.-B. Metz, K. Rahner). L'intérêt scientifique et œcuménique de l'auteur a suscité la conception anthropologique de W. Pannenberg, qui dans une de ses œuvres principales *Anthropologie in theologischer Perspektive* l'avait située dans le cadre des recherches théologico-fondamentales. Dans ce but il explique d'abord la position de Pannenberg face à la question concernant l'objet de la théologie: Dieu comme problème considéré dans la perspective de la réalité du monde et de l'existence humaine. Cette perspective trouve, dès l'époque des Lumières, son expression dans la concentration du problème de Dieu sur l'anthropologie. Le processus, selon Pannenberg, se fonde sur les principes multiples: philosophique (le débat autour de la connaissance naturelle de Dieu), théologique (le salut de l'homme comme thème principal de la théologie), social (l'humanité et les droits de l'homme devenus la base de l'ordre social après les guerres de confession), apologétique (la concentration de la critique athée de L. Feuerbach et des „maîtres du soupçon” sur l'anthropologie) et scientifique (la réduction du religieux à l'humain et au social manifesté par les sciences humaines modernes). C'est pourquoi la thématique anthropologique ne peut pas être considéré en tant qu'une tâche à part de la théologie; tant à cause de sa signification centrale pour la question de Dieu qu'à raison des problèmes apologétiques qu'elle suscite, l'anthropologie appartient au domaine de la théologie fondamentale. Dans ce contexte Pannenberg propose un modèle de la coopération entre l'anthropologie et la théologie: l'appropriation critique (*kritische Aneignung*) des données de: la biologie, la psychologie, l'histoire et la sociologie pour restituer la dimension religieuse y contenue.

<sup>79</sup> W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dz. cyt., 20—21.

<sup>80</sup> W. Pannenberg (wyd.), *Sind wir von Natur aus religiös?*, dz. cyt., 165.