

Andrzej Perzyński

Historyczne uwarunkowania wykładu antropologicznego w teologii

Łódzkie Studia Teologiczne 17, 271-280

2008

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. ANDRZEJ PERZYŃSKI
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

HISTORYCZNE UWARUNKOWANIA WYKŁADU ANTROPOLOGICZNEGO W TEOLOGII

Zagadnienia antropologiczne podejmowane były w teologii od początku jej istnienia. Niemniej antropologia teologiczna jako osobna dziedzina teologii dogmatycznej powstała dopiero w XX w. W drugiej połowie lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia Karl Rahner pisał, że dyscyplina ta oczekuje na systematyczne pogłębienie i rozwinięcie.

WPROWADZENIE

Tradycyjny podręcznik podejmuje co prawda rozmaite zagadnienia antropologiczne, jednakże rozmieszcza je w różnych miejscach, odmiennych od siebie zarówno z powodu inspiracji, jak i metody: *De Gratia, De Deo creatore et elevantem, De peccato originali, De virtutibus, De novissimis*. Umieszczenie tematu człowieka w tak różnych kontekstach sprawiło, że cały dyskurs był nieorganiczny, redukujący problematykę antropologiczną do niektórych 'kwestii' odnoszących się do natury człowieka. Z powodu rozproszenia w różnych traktatach i z powodu oddzielenia od myśli w ogólności, takie kwestie nie są w stanie wypracować pewnej syntetycznej wizji człowieka. Jednakże wiara nie może zrezygnować z nauczania organicznej wiedzy o człowieku w świetle tajemnicy Chrystusa. Jeśli się chce przezwyciężyć wspomniane trudności, należy szukać przyczyn fragmentaryzacji wykładu antropologicznego.

Jeśli chodzi o brak rozwinięcia traktatu o człowieku w sposób organiczny, istotną przyczyną tkwi w opóźnieniu teologii katolickiej, które skumulowało się na przestrzeni czasów nowożytnych w odniesieniu do myśli nowożytnej. Spotkanie z kulturą pozateologiczną i z jej zdobyczami (rozwój nauk empirycznych o człowieku, postęp poznania historycznego, nowożytna refleksja filozoficzna przede wszystkim dotycząca światopoglądu) nakładało obowiązek przemyślenia antropologii tradycyjnej. Poza tym, świadomość katolicka XIX w. oceniała jed-

noznacznie negatywnie najbardziej znaczące zmiany dokonane za sprawą nowożytności. Taka negatywna ocena pogłębiła się jeszcze z powodu irenicznych prób pogodzenia myśli katolickiej z najbardziej wpływowymi przedstawicielami nowożytności (Kartezjusz, Locke, Leibniz, Spinoza, Kant, Hegel) podjętych przez niektórych teologów (np. ze szkoły z Tybingi), znajdujących się pod wpływem Oświecenia, a następnie pod wpływem kultury romantycznej i idealistycznej. Takie próby w oczach teologów tradycyjnych (teologia podręcznikowa, szkolna) uważane były za słabe, nieudolne, a niekiedy nawet szkodliwe, ponieważ zdawały się legitymizować transformacje społeczno-cywilne (rewolucja mieszczańska i proletariacka, urbanizacja i sekularyzacja) oraz ducha antychrześcijańskiego i antykościelnego obecnego w myśleniu nowożytnym. To wszystko podtrzymywało postawę antynowożytną, polegającą na przeciwstawianiu się i nadziejach na restaurację, która osiągnęła swój punkt kulminacyjny w *Sylabusie* (1864) Piusa IX. Pontyfikat Leona XIII podjął zadanie konfrontacji z nowożytnością w kategoriach pozytywnych, formułując na polu społeczno-kulturalnym „wielki projekt” alternatywny. Encyklika *Aeterni Patris* (1879) jest wielkim manifestem ideowym tego projektu. Rodzi się fenomen neoscholastyki, która proponowała powrót do św. Tomasza i do jego filozofii, jako *antidotum* na relatywizm nowożytnych filozofii¹. Teologia podręcznikowa (manualistyczna) jest naznaczona przez te antynowożytnie źródła i pierwotne ukierunkowanie. Teologia ta ma dwie cechy: 1) izolacja i obcość wobec wpływów myśli nowożytnej; 2) schemat apologetyczny, który sankcjonuje separację lub co najmniej paralelizm sfery rozumu i sfery wiary. Wykład systematyczny tematów takich, jak: łaska, stworzenie, człowiek, grzech, końcowe spełnienie nie mogły nie być naznaczone obiema cechami. Jeśli racją teologiczną braku specyficznej refleksji antropologicznej jest stopniowy, całkowity brak związku teologii i myśli nowożytnej, to trzeba zaznaczyć że taki stan rzeczy jest rezultatem całej serii przyczyn historycznych.

To wszystko skłania do poszukiwania racji historycznych, z których powodu nie było prawdziwej i właściwej antropologii teologicznej. Rzeczywiście, o ile teologia starożytna potrafiła używać dość szerokiego i organicznego dyskursu kulturalnego na temat Boga, o tyle pozostała obca wobec procesu myśli, w której zrodziła się antropologia nowożytna i współczesna. Ustawiczna konfrontacja, jaka dokonana się w starożytności między koncepcją boskości właściwą kulturze hellenistycznej a chrześcijańskim obrazem Boga zasługuje na największą uwagę. Kontrowersje trynitarne i chrystologiczne dają obraz debaty, często dramatycznej, między kulturą hellenistyczną i świadomością chrześcijańską. Jest to krytyczna konfrontacja, która ma miejsce przez całe pierwsze tysiąclecie ery chrześcijańskiej i która pozwoliła nie tylko na zaaklimatyzowanie się chrześcijaństwa w ra-

¹ Ten złożony proces został rzetelnie zrekonstruowany w obszernym studium F.G. Brambilla, *Il neotomismo tra restaurazione e rinnovamento*, w: FTIS, *Storia della teologia IV, Età moderna*, red. G. Angelini, G. Colombo, M. Vergottini), Pimme, Casale Monf. 2001, s. 399–490.

mach kultury grecko-rzymskiej, lecz także na głęboką transformację obrazu myśli hellenistycznej. Bez tego dzieła wzajemnej osmozy nie byłoby możliwe wyłonienie się kolumn, na których opiera się wspólny dom Zachodu i Wschodu. Natomiast, kiedy kultura zachodnia skoncentrowała się na człowieku, wtedy teologia znajdowała się w stanie odseparowania od tej kultury. Kultura nowożytna i teologia manualistyczna rozwijały się na ścieżkach równoległych i z tego powodu w tradycyjnym podręczniku dogmatyki zabrakło traktatu o człowieku.

OD KRYTYCZNEJ OCENY TRAKTATÓW DO ICH ODNOWY

Oddzielenie się teologii współczesnej od teologii podręcznikowej jest dziś faktem powszechnie przyjętym². Nie brak jednak pewnych środowisk zachowawczo-tradycjonalistycznych, które nie są przekonane do praktycznego porzucenia teologii podręcznikowej, jakie dokonało się w Kościele po Vaticanum II. A zatem nie jest zbędne przypomnienie racji, które uzasadniają bezpowrotne „rozstanie się” z manualistyką.

Pierwszym zarzutem kierowanym pod adresem teologii manualistycznej jest stwierdzenie, że kierunek ten jest odpowiedzialny za proces coraz większego wyobcowania i separacji teologii z dokonujących się przemian i procesów kulturowych, jakie miały miejsce w ostatnich wiekach. W odniesieniu do antropologii teologicznej zapóźnienia kulturowe są tym bardziej znaczne, gdyż to właśnie w tych ostatnich wiekach inne antropologie (filozoficzna, kulturowa itd.) poczyniły wielkie postępy. Wspomniana separacja teologii i kultury była uwarunkowana tym, iż teologia manualistyczna utrzymywała, że wyraża wiarę w sposób obiektywny i ostateczny (niereformowalny). Dość powszechne było przekonanie teologii podręcznikowej, że jej język najlepiej wyraża prawdy zawarte w Piśmie, a Tradycja wiary jest niezmienna w sensie dosłownym i całkowitym. Stąd blisko było do odrzucenia metody historyczno-krytycznej, określanej jako racjonalizm, przy jednoczesnym forsowaniu filozofii tomistycznej, widzianej nie jako jedno z możliwych narzędzi filozoficznych, lecz jako *philosophia perennis*. W rzeczywistości taka perspektywa realizowała jedność teologii dramatycznie jednokierunkowo, tzn. tylko i wyłącznie wokół ruchu tomistycznego, którego esencjalizm przesądzał o braku świadomości historycznej w teologii i oddalał możliwość dialogu z dziejącymi się przemianami w sferze kultury i nauki.

Drugi zarzut kierowany pod adresem teologii manualistycznej dotyczy jej metodologii, która dokonała przeciwstawienia wiary i rozumu. Zaangażowanie neoscholastyczne na rzecz wypracowania filozofii odpowiedniej dla wiary na taki pewnie niezamierzony skutek, iż wiara odbierana jest jako struktura autorytarna i do wyrażenia racji filozoficznej, służebnej wobec teologii, wystarczy proste po-

² Por. G. Colombo, *La teologia manualistica*, w: *La teologia italiana oggi*, pr. zbior., s. 25–56.

wtarzanie i potwierdzanie danych Objawienia. Rodzi się tutaj niebezpieczny ekstrynsecyzm, który nie pozwala myśleniu w wierze rozwinąć się w jego konkretnym kontekście ludzkim. Jest natomiast uprzywilejowany już przygotowany kontekst tomistyczny z jego ścisłym instrumentarium i w tym kontekście wiara, nie ma innej możliwości, jak tylko potwierdzanie danych objawienia. Wspomniana obcość metodologiczna między wiarą i rozumem pogłębia się w wymiarze treściowym i merytorycznym jako nieumiejętność rozumienia osoby, w jej odrębności, jako wezwaną do przymierza. Z jednej strony osoba jest ujmowana w porządku kosmologicznym i w kategoriach bytu, czyli bardziej lub mniej jako natura; z drugiej strony odniesienie chrystologiczne nie dotyka głębi osoby, a dar łaski ujmowany jest w terminach zewnętrznych i akcydentalnych.

Wzmiankowane racje są na tyle poważne, iż niemożliwy staje się prosty zabieg odnowy, dostosowani czy przekształcenia problematyki teologii podręcznikowej. Tym, co wydaje się niezbędne, jest gruntowna zmiana struktury teologicznej refleksji o człowieku, a zatem refundacja antropologii teologicznej.

Dramatyzm sytuacji powstałej po upadku teologii manualistycznej polegał na wrażeniu, że oto powstała nie zapełniona pustka. Wysiłki teologiczne zmierzały w kierunku zapełnienia tego braku często za pomocą pośpiesznie zredagowanych prac bądź za pomocą szeregu monografii podejmujących aktualne tematy, ale pozbawionych jakiejś wiążącej ich spójni. Ryzyko powierzchowności i rozproszenia jest tym większe, kiedy wiąże się różne opracowania w poczuciu obawy o niedostateczne pogłębienie metodologiczne. Tylko refleksja systematyczna i metodologiczna może adekwatnie odpowiedzieć na powyższe pytania. I wówczas można podjąć próbę opracowania nowego traktatu antropologii teologicznej.

Traktat ten powinien przyjąć jako konstytutywne zadanie ukazanie więzi z objawieniem chrześcijańskim. Autokomunikacją Boga w Jezusie Chrystusie obliuguje do myślenia o człowieku wewnątrz dialogu zbawienia i to w taki sposób, że jego „inność” wobec Boga nie neguje (nie przekreśla), lecz realizuje się w darze łaski i w wezwaniu do wspólnoty. Wyłania się tutaj trudność i ograniczenie teologii postnicejskiej, która zredukowała odkupienie do reparacji grzechu, do relacji Chrystusa ze światem. A zatem w optyce tej teologii istnieje pewna trudność podkreślenia związku Chrystusa z całą historią ludzką. Aktualny chrystocentryzm wymaga, aby interpretować całość rzeczywistości ludzkiej w świetle tego Jezusa, który jest postacią (figurą) absolutną i normatywną objawienia się Boga człowiekowi. Dlatego teologia nie może nie ukazywać, niezależnie od uwarunkowań kulturowych, niezmienności rozumienia człowieka w Chrystusie. Wysiłek chrześcijańskiego myślenia o człowieku i jego działaniu powinien być wpisany wewnątrz przymierza i być radykalnie przyporządkowany Bogu łaski i jego konkretnemu działaniu zbawczemu.

2. KWESTIA ANTROPOLOGICZNA JAKO WYZWANIE DLA WIARY

Dla samoświadomości współczesnej teologii wydaje się oczywista powinność zakorzenienia w Objawieniu normatywnym Pisma Świętego, w wierze historycznej wspólnoty i w samoświadomości kulturalnej dzisiejszego człowieka. Zadanie teologii formułuje się w kontekście człowieka, który przyjmuje wydarzenie zbawcze w konkretnej wierze ożywionej i podtrzymywanej przez wymiar poznawczo-intelektualny ludzkiego myślenia. Myślenie w wierze, które dokonuje się w dialogu ze współczesnymi horyzontami kulturowymi, było zawsze zadaniem własnym teologii. Tylko wierność swojej naturze i specyfice może umożliwić teologii jej nieodzowną funkcję kościelną i stymulującą rolę w działalności pastoralnej Kościoła³.

Powyższy apel, kierowany do całej teologii, jest szczególnie doniosły potrzebny w antropologii teologicznej, która chyba bardziej niż jakikolwiek inny traktat, zapłaciła wysoką cenę za izolację kulturalną dyscyplin teologicznych w epoce współczesnej i zarazem doświadczyła wielu inspiracji i wyzwań pochodzących z dziedziny nauk filozoficznych, humanistycznych, psychologicznych i społecznych. Istotny brak samoświadomości metodologicznej sprawił, że antropologia teologiczna miała dwa poważne braki. Pierwszy z nich polegał na zajmowaniu się jałowym powtarzaniem pustych formuł teologii manualistycznej, formuł dalekich zarówno od oczekiwań żywej wiary, jak i od dialogu kulturowego. Drugi brak, wynikający z braku własnej ugruntowanej metody, przejawiał się w tym, że była ona podatna na rozmaite innowacje intelektualne i mody kulturalne. Tak surowy osąd wymaga głębszego wyjaśnienia i szerszego historycznego naświetlenia.

Teologia systematyczna już od początku swego istnienia zawierała w sobie blok zagadnień o człowieku. Można powiedzieć, że w tradycyjnej teologii dogmatycznej istniał swego rodzaju rozproszony traktat *De homine*, który w danych objawienia poszukiwał prawd odnoszących się do początków ludzkości, do istotnej struktury człowieka, tj. do jego ciała i duszy, do wolnej woli i nieśmiertelności duszy, itd. Ów traktat, wpisany przez neoscholastykę w traktat *De Deo creatore*, dość często ograniczał się do potwierdzenia *ex Rivelazione* tezy, która przynależała do dziedziny filozofii wieczystej (*filosofia perenne*). Takie ujęcie nie mogło nie zawierać niebezpieczeństwa konkordyzmu pomiędzy stwierdzeniami Pisma i Ojców z jednej strony a spekulacją scholastyczną z drugiej strony. Takie ujęcie otwierało również szeroką możliwość pewnej oscylacji między apriorycznie przyjętymi założeniami metafizycznymi, które usiłowano uzasadniać przez objawienie, a podejściem *a posteriori*, które zbierało implikacje metafizyczne,

³ Zob. J. Alfaro, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia 1986; G. Colombo, *Perché la teologia*, Ed. La Scuola, Brescia 1980; B.J.F. Lonergan, *Metoda w teologii*, IW PAX, Warszawa 1976.

odnoszące się do człowieka i rzekomo zawarte w samym objawieniu. W traktacie *De Deo elevante* przedstawiało się następnie dary utracone przez Adama z powodu grzechu, przy czym podkreślano ich transcendencję w stosunku do natury. W końcu, w traktacie *De Gratia*, analizowano organizm nadprzyrodzony, odzyskany we chrzcie, spekulując przy tym z naciskiem nad problemem połączenia zagadnienia skuteczności łaski z problematyką wolności.

Teologiczna refleksja posoborowa, aczkolwiek nie podważa zawartości doktrynalnej wspomnianych traktatów, to jednak dokonuje gruntownego ich przemyślenia w kierunku odnowy. Zamiar odnowy traktatów, które cieszyły się wielowiekową tradycją, stał się konieczny oparciem wykorzystaniem nowych zdobyczy metodologicznych. Każda część teologii powinna być autentycznie teologiczna. Wypowiedzi teologiczne nie są tylko po prostu potwierdzone przez słowo Boże, lecz wypowiedzi te wypływają z tego słowa i rozwijają się według swojego wewnętrznego dynamizmu i własnej logiki wiary. Poszukując rozumienia wiary, refleksja teologiczna o człowieku nie może ograniczać się do powtarzania formuł biblijnych. Tak jak samo objawienie, w jego rozmaitych okresach historycznych wyrażało ludzką rzeczywistość, posługując się kategoriami, zaczerpniętymi ze środowiska kulturowego hagiografów, zrozumiałymi dla tych, do których było adresowane, tak samo teologia powinna wypracowywać doktrynę o człowieku, w takich formach myślenia, które są właściwe dla środowiska socjo-kulturowego, w którym ona się rozwija. Poza tym, teologia człowieka nie może zapoznawać czy ignorować pytań i problemów, które są naglące dla wspólnoty, do której teologia jest skierowana. Odczytuje ona znaki czasu i interpretuje je w świetle Ewangelii, „tak, aby w sposób dostosowany do każdego pokolenia mógł odpowiadać na odwieczne pytania ludzi o sens życia doczesnego i przyszłego oraz ich wzajemną relację” (GS 4). Rzeczywiście, Sobór wymaga, aby na wszystkich polach teologii szukało się rozwiązań ludzkich problemów w świetle objawienia, aplikując prawdy wieczne do zmiennych uwarunkowań tego świata i komunikując je dziś w odpowiedni sposób ludziom współczesnym (por. *Optatam totus*, 16). Lecz to, co teologia czerpie ze źródeł nie objawionych, nie sprowadza się do pewnych zdań i określonych tez. Bardziej chodzi o formę myśli i o pytania, z pomocą których ludzie mogą bardziej autentycznie przyjąć tę wizję samych siebie, którą ofiarowuje im objawienie.

Ujęcie teologiczne człowieka przenika w pewien sposób całą teologię, konstytuując w niej wymiar transcendentalny. Jest powszechnie wiadomo, że teologia ma jako swój pierwszorzędny przedmiot Boga w jego życiu wewnętrznym. Jednakże to życie wewnętrzne zostaje objawione na tyle, na ile udziela się człowiekowi. A zatem, teologia mówi zawsze o człowieku i to również w takich przypadkach, kiedy afirmuje bezpośrednio jakąś prawdę o Bogu. Teologia nie może mówić o człowieku bez odniesienia się do Boga, tzn. bez rozważenia człowieka

jako podmiotu przeznaczonego do uczestnictwa w życiu bożym. I to w tym znaczeniu można mówić, że teologia chrześcijańska jest zawsze antropocentryczna⁴.

A zatem nowy traktat o człowieku nie dotyczy zatem jakiegokolwiek części Objawienia, lecz opisuje pewien aspekt całego Objawienia. I tę nowość ujęcia traktatu *De homine* można wyrazić za pomocą programowego tytułu antropologia teologiczna. Termin „antropologia” może rzeczywiście oznaczać dowolną doktrynę na temat człowieka, jego natury, sytuacji w świecie itd. W tym znaczeniu można mówić o antropologii filozoficznej, kulturowej, etnologicznej itd. Po Kancie jednakże stopniowo przeważało użycie bardziej powszechne tego określenia, które dotyczy całej filozofii uprawianej w perspektywie pytania „czym jest człowiek”⁵. Wybitny włoski filozof XVII w. Rossini podkreślił wymiar antropologiczny teologii, nadając swoim pismom tytuł: *Antropologia nadprzyrodzona*. Do takiego użycia tego terminu nawiązuje określenie „antropologia teologiczna” rozumiana jako krytyczna i systematyczna próba człowieka, aby osiągnąć poznanie samego siebie za pośrednictwem Objawienia⁶.

PERSPEKTYWY ANTROPOLOGII TEOLOGICZNEJ

Fenomen ludzki można rozważać pod wieloma aspektami, nie tylko w filozofii, lecz również w teologii. Sobór Watykański II podejmuje niektóre kierunki teologii współczesnej. Antropologia ta jest głęboko zakorzeniona w słowie Bożym i zarazem koresponduje z potrzebami aktualnego życia eklesjalnego. Podstawowymi tekstami soborowego nauczania są: LG 2; 40; NAe 5; DV 2; AG 7 i szczególnie GS 12–39. Z tych tekstów można wyprowadzić pięć wskazań kierunkowych, które mogą stanowić perspektywę budowania antropologii teologicznej⁷.

Człowiek jest analizowany przede wszystkim jako zanurzony w historię. Rzeczywiście zbawienie jest ofiarowane przez Boga zarówno całej ludzkości, jak i poszczególnym jednostkom, w sposób „historyczny”, tzn. za pomocą szeregu zdarzeń, które sukcesywnie prowokują człowieka, aby zajął stanowisko. Sobór opisuje człowieka nie tylko jako pewien abstrakt, w porządku idealnym, lecz również człowieka konkretnego, jego rozmaitych stanach następujących po sobie, tzn. człowieka jako stworzenie Boże na jego obraz, ukonstytuowane w stanie pierwotnej doskonałości, zmienionego na gorsze przez jego grzech, odnowionego w Chrystusie z pomocą nowego stworzenia na obraz Boży, ukierunkowany do

⁴ Por. J.B. Metz, *Antropocentrismo cristiano*, tłum. wł., Torino 1968.

⁵ Por. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, tł. G. Ostrowski, Pallotinum, Poznań 1998, s. 75–78.

⁶ Por. H. Demolder, *Orientations de l'anthropologie nouvelle*, „Revue des science religieuses” 43 (1969), 149–173.

⁷ Interesującą interpretację tego przemyślenia antropologii daje Ch. Meller, *Il rinnovamento della dottrina sull'uomo*, w: *Teologia del rinnovamento*, tł. wł., Assisi 1969, s. 175–214.

pełni doskonałości, do której powinien dotrzeć, wzrastając w nowości, która została mu ofiarowana w stanie eschatologicznym. Antropologia teologiczna uczestniczy w ten sposób w aktualnym ukierunkowaniu wszystkich antropologii, w refleksji nad swoim przedmiotem pod kątem jego stawiania się. Jednakże dodaje ona do tego, co inne antropologie potrafią powiedzieć o stawianiu się (fizjologicznym, kulturalnym, itd.) sens ostateczny tego stawiania się: zbawienie. Takie historyczne ujęcie poszukuje ponad całą inteligencją tego, co dokonało się i wciąż dokonuje; dlatego historia zbawienia w teologii nie jest rozważana jako pewna seria wydarzeń do opisanego, lecz jako pewna kategoria zastosowana w interpretacji ludzkiego fenomenu⁸.

Historia ludzkości jest poniekąd historią zbawienia, na ile poszczególni ludzie pod wpływem Chrystusa i dla Jego chwały są wezwani do jedności z Chrystusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, tzn. do uczestnictwa w misterium paschalnym. *Chrystocentryzm antropologii* manifestuje się już w stworzeniu człowieka, lecz w szczególny sposób ukazuje się w nowym stworzeniu; jedno i drugie dokonuje się przez Chrystusa, w Chrystusie i w kierunku Chrystusa. Wspomniane formuły Pawłowe były już od czasów patrystycznych interpretowane za pomocą rozmaitych rodzajów przyczynowości. Fenomen ludzki otrzymuje w ten sposób pełną inteligibilność w świetle Słowa, które ją sprawia, Słowa, w którego doskonałości uczestniczy, wreszcie Słowa, w kierunku jedności, z którym zmierza. Nie można zatem wypracować pełnej antropologii bez wzięcia pod uwagę wymiaru chrystologicznego człowieka; mówiąc precyzyjniej, w misterium Chrystusa odnajdujemy zjednoczone dwie cechy charakterystyczne teologii, która według jednego często powtarzanego powiedzenia, nie jest tylko doktryną o Bogu dla człowieka, lecz przede wszystkim jest doktryną o człowieku w świetle Boga⁹.

Historia zbawienia nie jest tylko pewną serią wydarzeń, na które skazana jest ludzkość jako bierny podmiot, lecz jest rozwinięciem *wolnego zaangażowania*, za pomocą którego *człowiek odpowiada* na apel Boga. Ta odpowiedź została przedstawiona przez Sobór jako uczestnictwo w trynitarnym dialogu, na ile ludzie przez Chrystusa, mają przystęp do Ojca i w ten sposób stają się synami w Synu (DV 2).

Historia zbawienia jest zatem interpretowana jako rozwój podjęcia decyzji między wolnymi podmiotami. Możliwość podjęcia wolnej decyzji zakłada zarówno akceptację lub odrzucenie spełnienia pewnej roli, zakłada otwarcie się lub zamknięcie na wezwanie do wspólnoty. Kluczową koncepcją takiej wizji jest osoba, rozumiana jako byt obdarzony samoświadomością, który dysponuje sobą i stopniowo się rozwija, podejmując w działaniu wolne decyzje w odniesieniu do

⁸ Por. M.D. Chenu, *Storia della salvezza e storicità dell'uomo nel rinnovamento della teologia*, w: *Teologia in rinnovamento*, tł. wł., Assisi 1969, 9–20.

⁹ Por. A. Heschel, *La nozione giudaica di Dio e il rinnovamento cristiano*, w: *Teologia in rinnovamento...*, s. 467; Por. też A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, Znak, Kraków 2008.

wartości innych osób, a w szczególności w odniesieniu do Boga. Taka wizja jest często nazywana *personalistyczną*. Nie chcemy przez to sugerować aplikacji systemu filozoficznego (lub określonych twierdzeń filozoficznych) do interpretacji Objawienia. Chodzi raczej o użycie takich kategorii, które są charakterystyczne dla życia osoby i które są często analizowane w dziełach filozofów przynależących do nurtu fenomenologii personalistycznej. Wykorzystujemy te kategorie w naszej antropologii teologicznej nie tylko z tej racji, że kategorie personalistyczne są najbardziej przystępne dla myślenia współczesnego, (nie chodzi rzecz jasna o naśladowanie pewnej mody), lecz czynimy w przekonaniu, iż sama istota Objawienia poniekąd wymaga tych kategorii. Rzeczywiście, Objawienie jest pewnym przesłaniem, w którym wzywa się do całkowitej akceptacji ze strony tego, który słucha i który ma znaleźć w Chrystusie swoje zbawienie. W tym przesłaniu idzie – inaczej mówiąc – o pełny rozwój osobowej egzystencji człowieka, który zaangażuje się w synowski dialog z Ojcem¹⁰.

Byłoby błędem mniemanie, iż orientacja personalistyczna w teologii sprawi niedocenianie znaczenia wymiaru społecznego człowieka. To prawda, że punkt widzenia personalistyczny podkreśla przede wszystkim potrzebę egzystencjalnego dialogu między Ojcem a osobą ludzką w Jezusie Chrystusie. Jednakże ów dialog jest możliwy tylko w tym środowisku, które Bóg przygotował dla zbawienia człowieka. „Od początku historii zbawienia Bóg wybierał ludzi nie tylko jako jednostki, lecz jako członków pewnej społeczności” (GS 32; por. LG 9). A zatem antropologia teologiczna powinna brać pod rozwagę *wymiar wspólnotowy* podobieństwa do Boga, który wszak stanowi fundament zarówno dogmatu o grzechu pierworodnym, jak i nauki o wymiarze eklezjalnym życia w łasce.

ZAKOŃCZENIE

Antropologia teologiczna rozważa całe przesłanie chrześcijańskie z punktu widzenia osoby ludzkiej, wobec której komunikuje się Bóg. A zatem obejmuje ona całą teologię systematyczną, począwszy od nauki o słowie Bożym aż do eschatologii, zawierając w sobie również opis drogi do przejścia przez ludzką aktywność w kierunku pełnej jedności z Chrystusem, czym zajmuje się teologia moralna i teologia duchowości. Przeto należy rozważać problematykę człowieka w jego stworzonoci, w jego pierwotnym powołaniu do przyjaźni z Bogiem, jego upadek grzechowy, a następnie jego żmudne i darmowe poszukiwanie jedności z Chrystusem, w którym, pojednany z Ojcem, może wzrastać ku eschatologicznej pełni. Rzeczywiście wzmiankowany zespół zagadnień doktrynalnych jest centrum

¹⁰ M. Flick, Z. Alszegehy, *Aspetto personalistico del dogma*, w: *Fedeltà e risveglio del dogma*, Milano 1967, s. 107–116.

krystalizacyjnym, które pozwala ująć całe przesłanie chrześcijańskie jako antropologię teologiczną.

Zakorzenie w przymierzu chrześcijańskim uczyni antropologię chrześcijańską zdolnością do ukazania ubóstwa i negatywnych elementów tych wizji antropologicznych, gdzie osoba jest ukazywana jako zamknięta w sobie. Taka funkcja krytyczna jest dla teologii refleksem tego odniesienia chrystocentrycznego, który pozwala jej na osąd prawdy. Jednak zadaniem teologii jest również przyjęcie wyzwań kulturowych, gdzie antropologia jest naznaczona świadomością historyczną i wolnością programowo otwartą na świat. Myślenie w wierze wewnątrz tego horyzontu jest wkładem teologii do życia dzisiejszego Kościoła.

THE HISTORICAL CHANGES OF THE ANTHROPOLOGICAL CONTRIBUTION TO THEOLOGY

Summary

The Article titled „The historical changes of the anthropological contribution to theology” consists of the following parts: Introduction; 1. From the critical evaluation of the tractates to their renewal; 2. The issue of anthropology as a challenge to faith; 3. Perspectives for theological-anthropology; Conclusion.

The traditional handbook, faces many different anthropological questions, however it treats them in many different areas set apart from each other, on the grounds of its inspiration as well as its method; *De Gratia, De Deo creante et elevante, De peccato originali, De virtutibus, De novissimis*. Placing the topic of person in so many different contexts, can lead to the notion that the entire discourse was boundless, reducing the anthropological issue only to certain matters that had to do with the nature of the person. Due to the dispersion of tractates and to the separation from thought in general, these issues are not capable of creating an extensive synthetic prospect of the person. Anyhow faith can not abandon the limited knowledge of the person in the light of the mystery of Christ. If one wishes to overcome these problems, it is imperative to find the cause of portioning the anthropological contribution.

The new tractate concerning the person does not apply to any one part of Revelation but describes the whole aspect of Revelation. This new presentation of the tractate *De homine* can be expressed in its program title theological – anthropology.

Słowa kluczowe: teologia, rozwój teologii, antropologia teologiczna