

Leszek Kuc

Zagadnienie antropologii chrześcijańskiej

Studia Theologica Varsaviensia 9/2, 95-109

1971

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

LESZEK KUC

ZAGADNIENIE ANTROPOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Treść: I. Dlaczego zagadnienie antropologii chrześcijańskiej? II. Z doświadczeń piszącego książkę o antropologii chrześcijańskiej; III. Czy chrześcijaninowi potrzebna jest filozofia człowieka? IV. Transcendencja osoby.

(I). 1. DLACZEGO ZAGADNIENIE ANTROPOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ?

1. 1. Wyjaśnienia wstępne

Pierwszym, o ile wiem, podręcznikiem teologii dogmatycznej, w którym tom poświęcony nadprzyrodzoności człowieka nosił tytuł *Anthropologia supernaturalis* była książka P. Parente wydana po raz pierwszy w roku 1943.

Karl Rahner zajmował się wielokrotnie tematem antropologii chrześcijańskiej, traktując ją zrazu jako podstawę filozofii religii, potem jako część teologii fundamentalnej, w końcu zaś przejawiając tendencję do utożsamiania obszaru antropologii z obszarem teologii dogmatycznej¹.

Wielu autorów poruszało problem antropologii chrześcijańskiej w związku z nowoczesnym ujęciem teologii pastoralnej, dostrzegając słusznie, że ukazana przez F. X. Arnolda bosko-ludzka zasada teologii pastoralnej i całego duszpasterstwa Kościoła (pojmowanego jako „samourzeczywistnienie się w teraźniejszości”) implikuje strukturę antropologiczną jako podstawową². W związku z wskazanymi zainteresowaniami teologów powstało wiele rozmaitych ujęć antropologii chrześcijańskiej czy też antropologii teologicznej. Ponieważ nie będziemy dokonywać w niniejszym artykule klasyfikacji oraz typologii tych stanowisk, wystarczy powiedzieć, że zawierają się one pomiędzy dwoma krańcami: utożsamienie z teologią dogmatyczną (Rahner) lub uznanie za dział teo-

¹ Ujęcie pierwsze: K. Rahner, *Hörer des Wortes*, München 1963². ujęcie następne: *Christliche (theologische) Anthropologie*, LThK²; ujęcie trzecie: *Teologia a antropologia*, tł. J. A. Kłoczowski, Znak 186.

² Tak się to rozumie w *Handbuch der Pastoraltheologie*, F. X. Arnold, F. Klostermann, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber (wyd.), zwłaszcza w t. 1, Freiburg 1965 i w t. 2, 1966.

logii dogmatycznej (Parente) — potraktowanie antropologii chrześcijańskiej jako nowego w swojej strukturze i funkcji działu teologii, najczęściej praktycznej czyli pastoralnej i wobec tego stwierdzenie konieczności wykładania antropologii chrześcijańskiej z osobna jako dyscypliny teologicznej koniecznej zwłaszcza dla studiów pastoralnych³.

Podane w skrócie informacje wystarczą, byśmy dostrzegli istnienie w współczesnym warsztacie teologa zagadnienia antropologii chrześcijańskiej. W polskiej literaturze teologicznej zajął się ostatnio tym zagadnieniem w sposób interesujący A. Nossol w artykule *Teologia człowieka w rozwoju*⁴. To, co zamierzam napisać w niniejszym artykule, nie będzie ani powtórzeniem pracy wykonanej z ciekawymi efektami przez Nossola, ani też nie będzie polemiką z jego ujęciem. Autora tego interesuje całość problematyki antropologicznej, a przynajmniej — antropologia teologiczna jako zagadnienie do opracowania w teologii współczesnej. Ja bym chciał zwrócić uwagę na jeden aspekt zagadnienia, w moim pojęciu decydujący: na czym polega „chrześcijańskość” antropologii. Piszę celowo „chrześcijańskość”, a nie jej teologiczny charakter, gdyż, jak się przekonamy, tu właśnie upatruję sedno sprawy.

1.2. Czym się w omawianym problemie nie zajmujemy?

Autor niniejszego artykułu jest zdania, że nie nadeszła jeszcze pora rozstrzygnięcia, jakie miejsce w strukturze całej teologii zajmuje i zajmować powinna antropologia chrześcijańska. Struktura całej teologii podlega obecnie tak gruntownej przebudowie, że dyskusja na te tematy może dotyczyć tymczasem zagadnień jedynie szczegółowych. Toteż wystąpienia w tej sprawie K. Rahnera uważamy za przedwczesne⁵.

Nie ulega wątpliwości, że problem genezy człowieka należy do antropologii chrześcijańskiej. Przyjęło się nazywać tę kwestię problemem hominizacji. Nie znaczy to, by ten problem miał przestać być tematem zainteresowań teologów biblistów, dogmatyków czy apologetyków. Po prostu antropologię chrześcijańską problem hominizacji zajmuje ze specjalnego punktu widzenia, który pragnę ustalić w obecnym artykule. Toteż zagadnieniem hominizacji zajmować się nie będę.

Pominę również w obecnych rozważaniach konfrontację podstawowych założeń antropologii chrześcijańskiej z dogmatyczną analizą łaski Bożej. Konfrontacji tej trzeba będzie niewątpliwie dokonać, ale właśnie po ustaleniu założeń podstawowych, o co chodzi w niniejszym artykule.

Zgodnie z sugestiami K. Rahnera pominę również szczegółową kon-

³ Tak pojęty jest artykuł K. Rahnera *Grundentwurf einer theologischen Anthropologie*, W: *Handbuch...*, t. 2.

⁴ A. Nossol, *Teologia człowieka w rozwoju*, w *Ateneum Kapłańskie* 62 (1970) nr 2, s. 163—174.

⁵ Zwłaszcza w czwartym artykule z *LThK*.

frontację podstaw antropologii chrześcijańskiej z teologią trynitarną, z chrystologią, a także z historią zbawienia rozważaną dokładnie⁶. Wszystkich tych spraw trzeba będzie dotknąć, ale jedynie w związku z poszukiwaniem odpowiedzi na zasadnicze pytanie tego artykułu, które, jak już napisałem, brzmi: na czym polega „chrześcijańskość” antropologii, którą się zajmujemy.

Problemem, który także nie zostanie podjęty szczegółowo, będzie analiza najbardziej antropologicznego z dokumentów Soboru Watykańskiego II — *Konstytucji Duszpasterskiej*, aczkolwiek do jej ujęć niejedną poczynimy aluzję.

1.3. Czym się zajmujemy w niniejszym artykule?

Podstawowa odpowiedź jest nam już znana: „chrześcijańskością” uprawianej przez nas antropologii. Potrzeba tu jednak kilku wyjaśnień.

Pierwsze wyjaśnienie dotyczyć musi przynależności antropologii chrześcijańskiej do dziedziny teologii. Znane są długotrwałe dyskusje na temat istnienia i sensu filozofii chrześcijańskiej. Gdyby stanąć na stanowisku istnienia filozofii będącej chrześcijańską nie tylko z racji historycznego powiązania ze środowiskiem chrześcijańskim, ale również z racji specyficznej wewnętrznej struktury tej filozofii, można by sobie wyobrazić istnienie działu filozofii chrześcijańskiej, którą by się nazwało antropologią chrześcijańską. Stanowisko reprezentowane w tym artykule polega na uznaniu antropologii chrześcijańskiej za dziedzinę ściśle teologiczną.

Nie znaczy to jednak, by teologicznie rozumianej antropologii chrześcijańskiej nie łączyły liczne i ważne związki z filozofią. Przeciwnie, wydaje się, że od samego początku kształtowania się chrześcijańskiej koncepcji apostoła, to znaczy od czasu redagowania czterech ewangelii i listów apostoła, a zwłaszcza listów św. Pawła, dokonywał się dialog nieustanny z tym, co można by nazwać filozoficznymi poglądami środowiska judaistycznego oraz z filozofią hellenistyczną w jej najróżniejszych odmianach. O dalszych losach tego dialogu nie wspominam, zbyt dobrze jest znany. Z tego powodu druga część artykułu poświęcona będzie w całości problemowi relacji: teologia — filozofia w ukształtowaniu antropologii chrześcijańskiej.

Problem dialogu teologii z filozofią stanowić będzie w artykule element kompozycyjnie centralny, a także metodologicznie decydujący. Powiąże historyczne raczej uwagi pierwszej — z częścią ostatnią.

Pierwsza część artykułu w tym znaczeniu nosi charakter historyczny, że odwołuje się do osobistych doświadczeń związanych z pisaniem książki o antropologii chrześcijańskiej, książki zresztą dotąd nie ukończonej, oraz do doświadczeń już wieloletnich (biorąc ściśle: piętnastoletnich!)

⁶ Tamże.

wykładu antropologii chrześcijańskiej. Wydaje się, że zdanie sprawy z tych doświadczeń nie będzie miało charakteru jedynie wyznań osobistych, wynika stąd coś znamiennego dla samego losu antropologii chrześcijańskiej w przemyśleniach współczesnych i we współczesnym wykładzie. Piszącemu udało się, przynajmniej częściowo, prowadzić dziennik własnych zmagających z tematem w wykładzie i próbach pisania książki. Materiały te, w zrozumiałej obiektywizacji, wykorzystane zostaną w pierwszej części artykułu. Punktem dojścia tych uwag, jak je nazwaliśmy, historycznych, będzie postawienie kwestii równowagi między teologicznym a filozoficznym punktem widzenia, co stanowić będzie przejście do części drugiej.

Ostatnia część artykułu podejmuje kwestię podstawową dla właściwego, moim zdaniem, ujęcia antropologii chrześcijańskiej, a mianowicie kwestię transcendencji osoby. Jest to zagadnienie dobrze dziś znane i szeroko omawiane⁷. To, co pragnę wnieść od siebie w dyskusji na ten temat, sprowadza się do problemu kresu transcendencji osoby ludzkiej. Za ten kres uważam drugą osobę lub mówiąc ogólniej wspólnotę międzyludzką. Posuwam się tak daleko, że osobę i wspólnotę uważam za jedną i tę samą rzeczywistość rozpatrywaną jedynie z różnych punktów widzenia. W ujęciu sprzężonym osoby i wspólnoty widzę najbardziej współczesne i radykalne ujęcie paradoksu człowieka i to właśnie na gruncie antropologii chrześcijańskiej. Toteż, jeśli się uda sprawę tę wyjaśnić możliwie klarownie, to równocześnie, w moim przekonaniu, ustali się najbardziej podstawowe założenie współczesnej antropologii chrześcijańskiej, o co właśnie idzie w niniejszym artykule.

(II.) 2. Z DOŚWIADCZEŃ PISZĄCEGO KSIĄŻKĘ O ANTROPOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

2.1. Trudność postawienia zagadnienia

W zapiskach z początkowego stadium wykładania antropologii chrześcijańskiej pojmowanej już teologicznie odnajduję propozycję, wedle której próbowałem ująć zagadnienie: bądź to w schemacie „natura — historia”, bądź też — „człowiek w historii zbawienia”. Rychło miało się okazać, że oba te schematy, jeśli ujmować mają problematykę teologiczną — zawierają tę samą propozycję, to znaczy odniesienie do historii zbawienia. Antropologia chrześcijańska nie mogła się jednak przekształcić, jak już pisałem, w wykład historii zbawienia.

Trzeba było utrzymać odniesienie do historii zbawienia bez wykładu historii zbawienia. Udało się to osiągnąć dzięki sugestiom zawartym w *Gaudium et spes*. O tym jednak napiszę później. W tej chwili interesuje nas sam sposób ujęcia wykładu. Polegał on na potraktowaniu pro-

⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

blematyki człowieka w perspektywie czasów ostatecznych czy też raczej „środka czasów”⁸. W ten sposób bez naruszania systematycznego raczej toku wykładu zachowuje się świadomość uwikłania naszej znajomości człowieka i jego struktury w historię. Wiąże się to oczywiście z daleko idącą rewizją koncepcji natury ludzkiej pod względem usunięcia śladów pojęcia „natury czystej”, wniesionego w tradycję antropologii chrześcijańskiej przez pewne formy neoplatonizmu średniowiecznego.⁹

Najważniejszą trudnością w wyborze właściwego punktu widzenia, o czym będzie jeszcze mowa, który by umożliwił dobre postawienie zagadnienia, było dobre ustosunkowanie antropologii do chrystologii. Wiadomo, że Chrystus jest „nowym człowiekiem”; jednocześnie zaś wiadomo, że jest Bogiem-Człowiekiem. Wyjściem z trudności mogło być znów jedynie uwikłanie w perspektywę chrystologiczną.

2.2. Trudność obrania właściwego punktu widzenia i wyboru materiału

Jak już zostało napisane, właściwy punkt widzenia w wykładzie antropologii chrześcijańskiej polegać miał na uwzględnieniu perspektywy historii zbawienia i perspektywy chrystologicznej. Obranie właściwego punktu widzenia polegać miało więc na takim potraktowaniu tematu, żeby zajmować się przede wszystkim i stale człowiekiem w zgodzie z doświadczeniem ludzkim, a jednocześnie nie tracić z oczu faktu, iż ludzkie doświadczenie, historyczne ma się rozumieć, ujawnia swój pełny sens i podlega właściwej interpretacji dopiero, gdy się dzieje ludzkie traktuje jako historię zbawienia. W czym tu trudność? W koniecznym metodologicznym i stylistycznym pomieszaniu świeckiego i religijnego punktu widzenia. Ponadto zaś, trudność stanowiło sprzężenie struktury synchronicznej wykładu ze strukturą diachroniczną pojmowania sprawy, czyli — w taki systematyczny wkład, który by nie przestawał traktować człowieka historycznie, a więc nie sprawiał wrażenia wykładu wiecznych pojęć człowieka tłumaczących.

Perspektywa chrystologiczna znowuż nakazywała stałe liczenie się z Chrystusem bez mówienia o tym bez przerwy i bez wykładania o Bo-

⁸ Znane to ujęcie teologii św. Łukasza przez H. Conzelmanna w jego pracy pod tytułem *Die Mitte der Zeit...*, Tübingen, 1964⁵ pragniemy przeciwostać poglądom, wedle których wraz z pierwszym przyjściem Chrystusa skończyła się historia zbawienia.

⁹ Mamy na myśli ideę natury w stanie czystym występującą w *Metafizyce A wicennego*.

¹⁰ Rozróżniamy ściśle między sekularyzacją chrześcijaństwa, która dotyczy przemian kulturowych w pojmowaniu religijności i nie musi być zjawiskiem religijnie negatywnym, a desakralizacją, tendencją do usunięcia z kultury i świadomości wszystkiego, co dotyczy *sacrum*. To ostatnie stanowisko jest oczywiście nie do pogodzenia z chrześcijaństwem.

gu-Człowieku zamiast o człowieku. Jak widać, problem wykładu antropologii chrześcijańskiej łączył się w świadomości wykładającego stale z właściwą naszym czasom kwestią sekularyzacji chrześcijańskiego pojmowania rzeczywistości.¹⁰ Przedmiotem wykładu miał być po prostu człowiek jakiego znamy, poszukujący własnej samowiedzy, samostanowienia, starający się zrozumieć i zinterpretować własne dążenia: miłość i twórczość. A jednocześnie miał to być prawdziwie chrześcijański wykład o człowieku stworzonym i odnowionym w Chrystusie na obraz Boga, o człowieku, którego dzieje są historią zbawienia prowadzącą do czasów ostatecznych.

Trudność właściwego wyboru materiału wiązała się najpierw z tymi kwestiami, o których pisałem w p. 1.2, że się nimi w obecnym artykule nie zajmujemy. Nie zajmujemy się zresztą dlatego właśnie, że po dojrzałszym namyśle okazało się stosowne usunąć je z współczesnego wykładu antropologii.

Zasady właściwego wyboru i układu materiału próbowałem podać w artykule stanowiącym odpowiedź na ankietę, pisany łącznie z A. Z u b e r b i e r e m.¹¹ Wedle zasad w artykule tym przedstawionych rozpocząłem pisanie książki poświęconej antropologii chrześcijańskiej. I tu natrafiłem na następne trudności. Za zasadę przyjęto się przedstawiane antropologii chrześcijańskiej w jej aspekcie równocześnie teologicznym jak i filozoficznym. O tej sprawie napiszę jeszcze dość obszernie. Sama już jednak teologiczna partia wykładu nastęrczała nowe kłopoty. Trzeb się było nieustannie odwoływać do źródeł biblijnych, co przy braku kompetencji z teologii biblijnej prowadzić musiało do obrania metody dawania sygnałów i operowania bardzo ograniczonym zakresem odniesień biblijnych. Wymagała tego zresztą przedstawiona już świecka w określonym tego słowa znaczeniu stylistyka książki.

Następną trudność napotkałem przystępując do realizowania drugiego rozdziału książki, poświęconego osobie ludzkiej. Zestrojenie elementów indywidualnych i społecznych — gdy była mowa o obrazie Bożym w człowieku i o indywidualności ludzkiej, gdyż miało się przystąpić do omawiania działań i dążeń ludzkich — nie nastęrczały specjalnych trudności. Ale właśnie w problematyce osoby trudność ta pojawiła się wyraźnie. Do zagadnienia tego wrócimy w ostatniej części niniejszego artykułu.

Wreszcie sam początek wykładu: obraz Boży w człowieku. Czy rzeczywiście chrześcijanin powinien rozpoczynać wykład o człowieku „od Adama i Ewy”, czyli od stworzenia, gdy tymczasem wiadomo, że teologicznie rzecz biorąc — stworzenie rozumieć zaczynamy dopiero w świetle zbawienia.

¹¹ L. K u c, A. Z u b e r b i e r, odpowiedź na ankietę w sprawie dowodów istnienia i duchowości oraz nieśmiertelności duszy ludzkiej, W: W nurcie zagadnień posoborowych, t. 25 W-wa, s. 62—66.

2.3. Zagadnienie równowagi między teologicznym a filozoficznym punktem widzenia

Naucza Karl Rahner, że antropologię chrześcijańską należy uprawiać bez uprzedzeń filozoficznych, a w każdym razie bez uprzednio zajętych filozoficznych stanowisk. Z drugiej strony ten sam autor zwraca uwagę na oczywisty fakt, że nie możemy uwolnić się od istniejącego historycznego doświadczenia ludzkiego, który w znacznej części ma charakter filozoficzny¹². Jak te dwa zadania pogodzić ze sobą, by utrzymać prawdziwie chrześcijański i prawdziwie ludzki charakter antropologii?

Przede wszystkim trzeba trzymać się tej pierwszej rady znakomitego teologa. Fakt Chrystusa i historia zbawienia, to pierwsza zasada antropologiczna. Specjalnie piszę: fakt Chrystusa, zależy mi bowiem na utrzymaniu się możliwie blisko samej rzeczywistości historycznie jedynej. Interpretacja tego faktu, nawet ta pierwotna, dana w teologii ewangelii synoptycznych, nie jest już wolna od interpretacji powiązanych z filozofią. A historia zbawienia? Wszak sposoby jej przedstawienia implikują zawsze określony schemat historiozoficzny nie wolny od powiązań filozoficznych, nie są nigdy prostym przedstawieniem kolejności zdarzeń. Z tego nie wynikałoby nic, a gdyby wynikało, to już na zasadzie historiozofii uwikłanej w przedstawienie kolejności faktów.

To co napisałem, wystarczy, żeby sobie uświadomić, że czysty fakt Chrystusa i czysta, to znaczy nie uwikłana w żadną filozofię historia zbawienia nie jest nam dana i dostępna w ogóle. Istnieje obok tego historia doświadczenia ludzkiego pojmowana jako historia filozofii. Czy ona z kolei wolna jest całkowicie od implikacji religijnych i filozoficznych, nawet w najmniej religijnych postaciach filozofowania, jakie tylko zarejestrowała historia? Łatwo byłoby udowodnić, że nie. Nie ma więc problemu „chemicznie czystej” teologii i równie czystej filozofii człowieka.

Jedyne więc, co nam pozostaje w uprawianiu antropologii chrześcijańskiej, to zachowanie równowagi między teologicznym a filozoficznym jej elementem. Znaczy to przede wszystkim prymat faktu i prymat historii zbawienia. Istnieją wypracowane przez teologów biblistów metody utrzymania tego właśnie prymatu bez zatracania pamięci o nieuchronnym kontrapunkcie interpretacji teologicznej i filozoficznej. Z interpretacją teologiczną sprawa jeszcze dość prosta, dopóki stanowi ona jedynie refleksję nad faktem i nad historią, bez uciekania się do jakichkolwiek założeń filozoficznych. Tylko, czy ta faza refleksji jest w ogóle doświadczalnie uchwytna? Raczej nie. Filozofia wkracza „nie pytając, bramą”. Jest ona przecież tym samym co ludzki sposób myślenia ukształtowany przez historię i aktualny stan wspólnoty, w jakiej żyjemy. Trzeba przecież rozumieć jakoś podstawowe terminy występujące w przekazie

¹² Art. cyt. w *LThK*.

Ewangelii: człowiek, życie, światło, wolność, miłość. A to już filozofia bezwiedna i niedojrzała. To więc, co nieuchronne, niechże przynajmniej będzie uświadomione.

Oto więc wynik dotychczasowych doświadczeń piszącego książkę o antropologii chrześcijańskiej: nie uniknie się filozofii w interpretacji podstawowych faktów i dziejów naszego zbawienia, trzeba więc ją możliwie dokładnie uświadomić sobie, gdy się do niej odwołujemy. Świadome i krytyczne odwoływanie się do filozofii — taki jest program tutaj proponowany, a ponadto: krytyczne badanie przez cały ciąg zajmowania się chrześcijańską antropologią, czy przypadkiem pojęcia i tezy filozoficzne, z których uczynimy użytek, nie fałszują perspektywy biblijnej i zasadniczej linii interpretacji Biblii w nauczaniu kościelnym. Tak rozumiem postulat równowagi. To jeszcze nie wystarczy. Zagadnieniu dialogu teologii z filozofią na gruncie antropologii chrześcijańskiej poświęcimy dokładniejsze uwagi w dalszym ciągu artykułu.

(III). 3. CZY CHRZEŚCIJANINOWI POTRZEBNA JEST FILOZOFIA CZŁOWIEKA?

3.1. Stanowisko skrajne: niepotrzebna

Niepotrzebna, gdyż Chrystus i jego dzieło — w nim zaś nauka — mówi wszystko, co człowiek winien o sobie wiedzieć. Nienowa to postawa. Nas interesuje jednakże współczesna postać takiego stanowiska, które, powiedzmy od razu, polega na nieporozumieniu. Sama Ewangelia bez żadnej filozofii — to program, jaki daje się słyszeć. Program ten i postawa występować może w formie bardziej prymitywnej i nierefleksyjnej. Nas interesuje oczywiście jego forma bardziej doskonała, refleksyjna, w której zawiera się program filozoficzny lecz w pewnym sensie minimalistyczny¹³. Człowiek przeciw schematom, w poszukiwaniu najbliższego możliwie kontaktu z Ewangelią, dowiadujący się o sobie: czego trzeba raczej w działaniu zgodnym z Ewangelią niż w refleksji nad pytaniem — kim jestem? Jeżeli już jakaś filozofia, to analityczna, opisująca ludzkie działania po to, by w świeckim możliwie języku ująć program ewangeliczny czy też wykazać pokrewieństwo między Ewangelią a społecznymi dążeniami ludzkości do jedności, sprawiedliwości i pokoju.

Ten ostatni odcień poglądu kwestionującego potrzebę filozofii dla chrześcijanina wydaje się najłagodniejszy, gdyż przynajmniej implikuje skierowanie refleksji ku głównym troskom rodziny ludzkiej naszego czasu, a więc inicjujący niejako kontemplację antropologiczną i przez to niejako — teologiczną. Nawet jednak w najłagodniejszej postaci mamy

¹³ A. Grzegorzczak, *Schematy i człowiek*, Warszawa 1963, s. 17—141 *passim*.

tu do czynienia z irracjonalizmem antropologicznym w imię całościowego — pod znakiem jedności i prostoty — zajmowania się człowiekiem. A więc irracjonalistyczna kontemplacja? Z drugiej strony zaś — kontemplacja przeciw racjonalizmowi? Tkwić tu się zdaje głębokie nieporozumienie. Na czym ono polega?

3.2. Niebezpieczeństwo „prze-filozofowania” człowieka

W wersji współczesnej niebezpieczeństwo to odczuwane bywa najpierw jako zagrożenie oderwania praktyki życia od Ewangelii przez zbyt i nieużyteczne myślenie. Następnie, jako posługiwanie się myśleniem, które zbyt wiele w człowieku wyróżnia, rozróżnia dziedzin i elementów, tak w człowieku poszczególnym, jak i w ludzkiej wspólnocie, gdy tymczasem nie potrzebujemy współcześnie racjonalistycznych konstrukcji, lecz możliwie prostych formuł zachęcających do jednoczenia się między sobą w duchu Ewangelii.

Rzeczywiście, filozofia człowieka uprawiana przez chrześcijan może czasami odrywać ich od konkretnych zadań reformy siebie i własnej wspólnoty, a to w imię subtelnej analizy ludzkich struktur. Czyż teologia nowożytna nie przysparza przykładów? Niektóre fakty ze zbawiennym sarkazmem zdemaskował P a s c a l w *Prowincjałkach*. Inne dostrzegamy sami oglądając się wstecz, w epokę przedsoborową. Pozostańmy przy ogólnikach, nie pisze się obecnie studium historycznego antropologicznych wypaczeń chrześcijaństwa. Nasza dzisiejsza perspektywa nie pozwala oddzielać teorii człowieka od praktyki: człowiek sprawdza samego siebie, a także i kontempluje swe bogactwa w historycznym działaniu.

Zanotować trzeba jednakże ze szczególną uwagą niechęć i obawę ludzi dzisiejszych przed stosowaniem rozróżnień w analizie rzeczywistości ludzkiej, które jakoby zaciemniały świadomość jednego w swej funkcjonalnej strukturze strumienia życia. Maritainowski program „*distinguer pour unir*” — rozróżniać, aby jednoczyć — nie jest dziś popularny. Wyraża się w ten sposób, między innymi, nieufność człowieka epoki technicznej, wobec rozczłonkowania treści naszej świadomej refleksji. Analizę skomplikowanych struktur „leżących u podstaw” pozostawia się chętniej naukom szczegółowym, zwłaszcza przyrodniczym, a także społecznym.

3.3. Dialog teologii z filozofią

Pomimo wszystko jesteśmy świadkami wzmożonego dialogu teologii z filozofią w antropologii chrześcijańskiej.

Podstawą dialogu jest poszukiwanie w Piśmie św. pełnej wizji człowieka. Teologiczna analiza danych biblijnych prowadzi nieuchronnie do

poszukiwania filozoficznych treści uwikłanych w ujęcia biblijne. Zagadnienie antropologii biblijnej sprowadza się do pytania: co wynika z pokrewieństwa mentalności judaistycznej z różnymi odmianami filozofii orientalnej, z pokrewieństwa z filozofiami hellenistycznymi, a co wreszcie stanowi rdzennie biblijną wizję o charakterze również filozoficznym. Pierwszym zagadnieniem, o którym wspomnieć należy, jest kwestia nieśmiertelności. Jest raczej niewątpliwe, że ukształtowanie się w późniejszych księgach Starego Testamentu myśli o zmartwychwstaniu i nieśmiertelności człowieka odbyło się nie bez oddziaływania hellenizmu¹⁴.

Typowo hellenistycznych inspiracji doszukiwać się można w niektórych ujęciach biblijnych dotyczących problemu duszy i jej stosunku do ciała¹⁵. Jak wiadomo, zasadnicza wizja człowieka w Biblii nie jest dualistyczna. Terminy „ciało” i „dusza” występują najczęściej w Piśmie św. zamiennie, ujmując człowieka z różnego punktu widzenia, ale w całości. Dalsze losy chrześcijańskiej koncepcji człowieka potoczyły się jednak różnie. Na ogół w kierunku ostrego zaakceptowania dualizmu duszy i ciała, oczywiście na korzyść duszy. Wiadomo także, że się to dokonało głównie dzięki inspiracji platońskiej czy neoplatońskiej. Świadkiem koronnym tego procesu stał się św. Augustyn. Istniała w jego poglądach ewolucja w miarę wczytywania się w Pismo św. W ostatniej wersji komentarza do księgi Rodzaju wypowiada Augustyn pogląd o pozytywnej wartości ciała stworzonego przez Boga i stanowiącego wraz z duszą całość przeznaczoną do zmartwychwstania.

Powszechnie uważa się, że św. Tomasz z Akwinu przewyciężył zasadniczo dualizm w antropologii chrześcijańskiej. W jego pismach dusza ludzka nie bywa przeciwstawiana ciału jako czemuś gorszemu i przeszkadzającemu duszy w swobodnym działaniu. Przeciwnie, działanie duszy ludzkiej w jego najwyższych formach domaga się funkcjonalnej współpracy organów cielesnych. Jest pewne, że św. Tomasz nie przewyciężył sam wszelkich konsekwencji dualizmu, ale tę kwestię pozostawimy poza zasięgiem obecnych rozważań¹⁶. W każdym razie od czasów Tomasza nie można już bezkarnie traktować człowieka jako duszy mieszkającej w ciele za karę i ku swej zgubie. Teologa wprawdzie, jak twierdzi Tomasz, człowiek interesuje „od strony duszy”¹⁷, samo to jednak sformułowanie jest znamienne. Implikuje traktowanie człowieka jako całości złożonej realnie z duszy i ciała lecz istotowo niepodzielnej.

Filozofia nowożytna nie może przypisać sobie zasługi przewyciężenia wszystkich następstw dualistycznego rozumienia człowieka. Przecież,

¹⁴ W. Marchel, *De resurrectione et de retributione secundum 2 Mach et 4 Mach*. W: *Verbum Domini* 34 (1956) s. 327—341; K. Romanuk, *Księga Mądrości* (wstęp, przekład, komentarz), Poznań 1969, s. 56—63.

¹⁵ Ekl 12, 1; 2 Mch 6, 30; L. Stachowiak, *Biblijna koncepcja człowieka*. W: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, Warszawa 1968, s. 209—226.

¹⁶ M. Gogacz, *Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej*. W: *Studia Philosophiae Christianae* 6 (1970) nr 2 s. 5—27.

¹⁷ *Sum. Theologiae*, 1 q. 75, *proem*.

wraz z *Descartesem*, wróciła do tak skrajnego dualizmu, jakiego nie znała dotąd myśl chrześcijańska. Zasadą filozofii nowożytnej względem zrozumienia Ewangelii wydaje się raczej przewyciężenie kosmocentryzmu czyli traktowania człowieka jako jednego z wielu bytów, jednej z wielu rzeczy tego świata¹⁸. Decydujące słowo wypowiedział na ten temat Immanuel Kant, aczkolwiek już u Descartesa, a zwłaszcza u empirystów angielskich znajdują się elementy przygotowujące ten punkt widzenia. Kładąc cały nacisk na świadomość ludzką jako konstytuującą człowieka w jego wyjątkowości filozofia subiektywna przewyciężyła, jeśli nie *explicite*, to przynajmniej *implicite* obciążenie jeszcze arystotelesowskie: traktowanie człowieka jako zwierzę rozumne z akcentem położonym na zwierzę. Od tej pory człowieka nie można już analizować na tym samym planie co reszty istot żywych i reszty kosmosu.

Współczesna teologiczna antropologia chrześcijańska nawiązuje niewątpliwie do dorobku filozofii subiektywnej i refleksyjnej¹⁹. Pomijamy dyskusję na ten temat z poszczególnymi przedstawicielami antropologii chrześcijańskiej uprawianej dziś. Pragniemy jedynie podkreślić to, co uważamy osobiście za problem chrześcijańskiej antropologii. Aby, mianowicie, uważając słusznie świadomość ludzką za konstytuującą człowieka w jego wyjątkowości, nie pomieszać poznania ludzkiego z bytem ludzkim²⁰. Zdaniem piszącego te słowa pomocne w tym staje się jasne rozróżnienie egzystencji ludzkiej i aktu ludzkiego istnienia²¹. Przez egzystencję rozumien historycznie kształtowaną strukturę konkretnej osoby dająca się analizować w drodze refleksji, przez akt istnienia zaś — podstawowy element urzeczywistniający człowieka, stanowiący o nim jako bycie. Drogą analizy, refleksji egzystencjalnej nie docieramy nigdy wprost do aktu istnienia. Badamy natomiast w ten sposób istniejącą strukturę.

Przynajmniej od połowy XIX wieku daje o sobie znać bardzo wyraźnie następną postać paradoksu człowieka. Skoro udało się zająć stanowisko wobec opozycji dusza-ciało, człowiek-kosmos, pozostaje do przewyciężenia opozycja jednostka-społeczeństwo. *Manifest Komunistyczny* *Marxa i Engelsa* stanowi w tej kwestii dokument przełomowy ludzkiego doświadczenia, wymagający konfrontacji z Ewangelią. Znana jest historia tej konfrontacji od *Rerum novarum* po *Mater et magistra* i *Pacem in terris*. Teologicznej analizie domaga się, moim zdaniem, przede wszystkim zasada dobra wspólnego, na którą tylokrotnie i w rozmaitym znaczeniu powoływano się w nauczaniu kościelnym i w pracach teologów. Właściwe zrozumienie i rozwinięcie tej zasady pozwala przewy-

¹⁸ J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*, München, 1962, s. 43—51.

¹⁹ Myślmy przede wszystkim o dziełach K. Rahnera i jego uczniów.

²⁰ Byłoby to błąd gnozeologizmu. Por. M. Gogacz, art. cyt. oraz *Problem teorii osoby*. W: *Studia Philosophiae Christianae* 7 (1971) nr 2, w druku.

²¹ Niestety, jedynie właściwości języka polskiego pozwalają konsekwentnie przeprowadzić to rozróżnienie.

ciężyc opozycję jednostka — społeczeństwo, czy raczej (tej terminologii będziemy się trzymać) — osoba-wspólnota²². Tematyce tej poświęcamy ostatnią część niniejszego artykułu.

(IV). 4. TRANSCENDENCJA OSOBY

4.1. Współczesne sformułowanie paradoksu człowieka

Jednym ze źródeł współczesnego sformułowania paradoksu człowieka w odniesieniu zwłaszcza do zagadnienia osoba - wspólnota są badania z dziedziny teologii i filozofii języka ludzkiego, a mówiąc ogólniej — ekspresji ludzkiej. Udało się mianowicie wykryć błąd w postanowieniu tradycyjnego zagadnienia zależności czy niezależności języka i myślenia. Okazało się, że mamy tu do czynienia z zagadnieniem pozornym, ponieważ świadomość ludzka w swej całości jest faktem międzyosobowym: nie tylko mówimy, ale i myślimy zawsze do kogoś, a zatem myślenie ludzkie i ekspresja ludzka stanowią rzeczywistość sprzężoną.

Idąc dalej trzeba powiedzieć, że — skoro zamierzamy konsekwentnie zastosować osiągnięcia filozofii subiektywnej i refleksyjnej — w ogóle osoba i wspólnota, to rzeczywistość sprzężona. Siebie samych jako prawdziwych i dobrych a konsekwentnie, jako jedność — integrację i jako byt, rozpoznajemy w powiązaniach międzyosobowych. Najpierw poznaję drugiego człowieka i odkrywam w nim jego wspomniane przed chwilą powszechne właściwości jako bytu, a następnie dopiero, przez analogię i w drodze refleksji, dowiaduję się tego o sobie. Prawdziwość i dobroć ludzka, jedność i byt ludzki, to właśnie analogicznie pojęte podstawowe dobro wspólne, poznawalne w związkach międzyosobowych. Zagwarantowana zostaje w ten sposób personalistycznie pojęta odrębność osób ludzkich, ich niepowtarzalność i niesprowadzalność do siebie, a jednocześnie okazuje się, że poznając innych ludzi poznaję siebie i odwrotnie, pogłębiając refleksyjnie własne doświadczenie egzystencjalne, wiem coraz więcej o tym wszystkim, co analogicznie podobne i analogicznie, powiedzieć można, wspólne mnie i innym ludziom.

4.2. Sprzężenie: osoba — wspólnota

Wobec tego, co już zostało wyjaśnione, stawiam tezę, że osoba i wspólnota, to rzeczywistość sprzężona, czyli, że to jedna i ta sama rzeczywistość rozpatrywana z rozmaitego punktu widzenia²³. Oczywiście, nie mam zamiaru głosić tezy o substancjalnym charakterze wspólnoty

²² KDK 25 i 26; M. A. Krąpiec, *Jednostka i społeczeństwo*. W: Znak 180.

²³ Chodzi tu oczywiście o specjalnie skonstruowane znaczenie słowa sprzężenie.

ludzkiej. Powtarzam, każda osoba ludzka pozostaje rzeczywistością samodzielną i niepowtarzalną. Chcę raczej powiedzieć, że wspólnota ludzka, która, rozpatrywana od zewnątrz, jest bytem relacyjnym w sensie relacji przypadłościowych, łączących ludzi między sobą na rozmaitej podstawie, istnieje rzeczywiście, osobowo i substancjalnie w poszczególnych osobach jako ich dobro analogicznie wspólne. Przez sam fakt roli odegranej w odkrywaniu samych siebie i w właściwym ocenianiu nas samych inni ludzie zamieszkują w nas na zawsze, stanowiąc zaczynając naszą prawdziwość, nasze dobro. Decydują o naszej jedności czyli integracji osobowej, konstytuując nasz byt kształtując naszą historyczną egzystencję. Uciekając się do tradycyjnego języka filozofii — rozwijają nasze istnienie jako przyczyny wtórne.

Tematem dialogowej struktury osoby ludzkiej wyrażającej się w strukturze ja — ty, temat zamieszkiwania w sobie ludzi nawzajem, dobrze jest znany współczesnej teologii i filozofii człowieka. Wszystko to razem sprowadza się do tezy o transcendencji osoby ludzkiej w relacjach międzyosobowych. Artykuł niniejszy stawia sobie za zadanie postawić w tej kwestii swoistą kropkę na „i”. Właściwym miejscem pełnego istnienia wspólnoty ludzkiej jest osoba ludzka i dlatego mówimy, że wspólnota i osoba, to rzeczywistość sprzężona, czyli jedną i ta sama rzeczywistość. Pragniemy traktować naszą tezę jako teologiczną, przypominając wypowiedzi ewangeliczne o zamieszkaniu Chrystusa w nas i nas w Nim, o zamieszkaniu w nas Ducha św. W listach św. Pawła nie brak wypowiedzi o tym, jak to adresaci listów mieszkają w sercu apostoła, a nie są to wypowiedzi jedynie obrazowo-metaforyczne.

Uwagi ostatnie pozwalają naszkicować propozycję nowej interpretacji teologicznej ludzkiego aktu istnienia. Imieniem Boga w Starym Testamencie było „Ten który jest”. W Nowym — „Ojciec Pana naszego i nasz Ojciec” lub po prostu „Miłość”. Stworczy akt istnienia dany człowiekowi jest więc aktem stworczym miłości. W tym sensie, w jakim człowiek go posiada i jest przezeń konstytuowany jest to oczywiście akt miłości stworzonej, której pełną realizacją połączoną w tajemniczy sposób z niestworzonym istnieniem i miłością osoby Boskiej jest człowiek Jezus Chrystus. Bóg mieszka we mnie, ponieważ mnie kocha jako mój Stwórca i Ojciec. Ludzie mieszkają we mnie, ponieważ mnie kochają i jako przyczyny wtórne współdziałają z Bogiem w kształtowaniu mej egzystencji i mego istnienia czyli miłości Bożej ku mnie. Noszę w sobie tych, którzy mnie kochają i tych, których ja kocham i to jest właśnie najrealniejsza wspólnota z Bogiem i ludźmi, owocująca wielorako na codzień: „wiara przez miłość czynna”.

Moja egzystencja zwrócona jest w całości do Boga — do tej miłości stworzonej, którą mnie stwarza i czyni swoim synem. Zwrócona też jest w całości do ludzi, tych, od których w najwyższym stopniu zawisło kształtowanie mojej historycznej egzystencji. Nie waham się mówić w tym przypadku, rozszerzając nieco tradycyjny sens tego wyrażenia, o relacjach transcendentnych wiążących mnie z Bogiem obecnym we

mnie przez „miłość rozlaną w sercach naszych przez Ducha św., który jest nam dany” — i z ludźmi, tymi najważniejszymi w moim życiu. Bóg i najbliżsi ludzie stanowią mój prawdziwy dom, wspólnotę zinterioryzowaną, uwewnętrznioną, a przez to istniejącą we mnie w sposób najbardziej realny, gdyż utożsamiający się z moją osobą.

To jest szkic. Przedstawiona propozycja zawiera wiele niejasności i niedopowiedzeń, wydaje się jednak, iż w tym właśnie kierunku pójść winna antropologia chrześcijańska.

4.3. Zakończenie: teologiczne sugestie Konstytucji Duszpasterskiej

Tekst *Gaudium et spes* nie stał się jeszcze podstawą systematycznej analizy z punktu widzenia antropologii chrześcijańskiej²⁴. Systematycznej analizy nie przeprowadzimy w zakończeniu niniejszego artykułu. Wskazemy jedynie na kilka spraw szczególnie naszym zdaniem ważnych. Pierwszą sprawą jest sam układ pierwszego rozdziału Konstytucji. Mówi się tam najpierw o godności osoby ludzkiej, następnie o wspólnocie ludzkiej, żeby potem dopiero przejść do omówienia aktywności ludzkiej w świecie i do zadań Kościoła w świecie współczesnym. Już z samego układu rozdziałów piewszej części widać dokładnie zamysł antropologiczny tekstu.

Jest to zamysł taki, że koncepcja obecności Kościoła w świecie współczesnym, a więc koncepcja Kościoła — znaku, czyli nowoczesna koncepcja duszpasterstwa mającego za podmiot cały Kościół, zależy od właściwego postawienia i rozstrzygnięcia kwestii, kim jestem i kim się staję ja — człowiek. A to jest podstawowe założenie struktury antropologicznej, wyrażonej w pytaniach o godność osoby i o wspólnotę ludzką.

Czy są to dwa pytania, czy też jedno? W artykule 25 KDK czytamy najpierw, w redakcyjnym podtytule, o *interdependentia* — współzależności osoby i wspólnoty. Termin łaciński wyraża nawet więcej niżli słowo polskie współzależność. Odpowiada raczej słowu, którego używaliśmy kilka razy, a mianowicie słowu *sprzeżenie*, które z kolei interpretowaliśmy po prostu jako jedność.

Sam tekst artykułu 25 głosi: *Ex sociali hominis indole apparet humanae personae profectum et ipsius societatis incrementum ab invicem pendere*. Zwracam uwagę na wyrażenie *ab invicem pendere*, w którym idzie niewątpliwie znów o to, co nazywam sprzeżeniem. Jest to po prostu próba oddania tego wyrażenia w klasycznej łacinie.

W artykule tym spotykamy inne jeszcze sformułowania zdające się potwierdzać naszą interpretację. To przede wszystkim, które głosi, że z samej natury osoby ludzkiej wynika konieczność życia społecznego, dla którego osoba stanowi, jak głosi tekst, *principium, subiectum et*

²⁴ Czyni to w pewnej mierze A. Nossol, arty. cyt.

finis. Zwracam uwagę na wyrażenia *subiectum i finis*. Pierwsze z nich potwierdza wszystko to, co napisałem o jednym realnym sposobie istnienia wspólnoty jakim jest jej interioryzacja w osobie. Drugie wyrażenie *finis* — cel, o tyle jest tutaj znamienne, że umieszcza cel wspólnoty w niej samej jako istniejącej w swym podmiocie interioryzacji, czyli w osobie. Nie dostrzeżono dotychczas, że przy tej okazji nauczania Kościelnego i refleksji teologicznej dokonała się ewolucja koncepcji celu. Nie jest on już tylko przyczyną zewnętrzną w stosunku do rzeczywistości, której dotyczy, lecz tkwi wewnątrz niej.

Pomijamy już interpretację ostatniej części artykułu 25 KDK, jakkolwiek i tam znajdują się nader ciekawe sformułowania o nieubocznym charakterze wspólnoty względem osoby, żeby zwrócić jeszcze uwagę na konieczność dogłębnej interpretacji artykułu 26. Tam właśnie rozwija się idea dobra wspólnego. Na pierwszy rzut oka raczej w sensie rzeczowym a nie w sensie wspólnoty osób. Głębsza lektura wykazuje wszakże coś innego. Tematem tym już się nie zajmujemy. Pora na konkluzję całości naszych rozważań.

Problem antropologii chrześcijańskiej rozumiemy i usiłowaliśmy ukazać jako problem konfrontacji Ewangelii z doświadczeniem ludzkim. Jeśli doświadczenie ludzkie ukazuje nam w swej historii coraz to głębiej i wyraziściej paradoks człowieka, to w Ewangelii właśnie poszukujemy rozwiązania tego, co zdaje się nierozwiązywalne — ludzkiego paradoksu.

Le problème de l'antropologie chrétienne

Résumé

L'auteur propose une anthropologie chrétienne conçue comme dialogue entre l'Evangile avec son contenu anthropologique et les philosophies de l'homme.

Il est de l'avis que la pensée chrétienne a du vaincre d'abord la sur-valorisation de l'âme humaine et c'est ce qu'a fait St. Thomas d'Aquin. Depuis, il fallait lutter contre l'idée de l'homme — animal, et c'est finalement Kant qui l'a réussi. Dernièrement il faut aller en dehors de l'opposition individu-société.

L'auteur explique sa thèse sur l'unité transcendente entre l'homme et Dieu, entre les personnes humaines. C'est là qu'il voit la solution la plus avancée du problème posé.

L. Kuc