

Leszek Kuc

Przyczynek do konstrukcji tematyki antropologii teologicznej

Studia Theologica Varsaviensia 12/1, 289-304

1974

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

PRZYSZYNEK DO KONSTRUKCJI TEMATYKI ANTROPOLOGII TEOLOGICZNEJ

Treść: I. Elementy metafizyczne w teologicznej antropologii; II. Metodologiczna kategoria „paradoksu”; III. Historyczność człowieka; IV. Transcendencja człowieka; V. Komunikacja międzyludzka a duchowość. VI. Zakończenie: uwagi o metodzie transcendentnej.

I. ELEMENTY METAFIZYCZNE W TEOLOGICZNEJ ANTROPOLOGII

W artykule niniejszym przyjmuje się pogląd, że zadaniem antropologii teologicznej, w przeciwieństwie do antropologii filozoficznej, zajmującej się analizą ontyczną człowieka z perspektywy strukturalnej i przyczynowej, jest badanie aksjologii relacji ludzkich. Kwestię tę wyjaśniamy bliżej w innym tekście¹. Ponieważ jednak nie można wyłączyć zagadnień metafizycznych z pola widzenia antropologii teologicznej, wypada podjąć próbę wytlumaczenia ich obecności i roli w dociekaniach teologa trudniącego się antropologią.

Tematem artykułu jest zagadnienie konstrukcji tematyki antropologii teologicznej. Zgodnie z wymogami hermeneutyki antropologii teologicznej naczelną kategorią metodologiczną tej dyscypliny jest Chrystus². Należy przy tym zgodzić się z zastrzeżeniem K. Rahnera, że chrystologia stanowiąca podstawę i normę antropologii winna być, o ile to możliwe, wolna od presupozycji metafizycznych i kulturowych, obcych tekstom biblijnym i zasadniczym ustaleniom Nauczania Kościelnego w tym względzie³. Mimo to jednak w konstruk-

¹ Antropologia chrześcijańska. Wykłady miane na ATK w roku akademickim 1972/73. Manuskrypt udzielony prywatnie studentom jako pomoc w przygotowaniu egzaminu.

² Jest to zdanie głoszone dość powszechnie przez teologów zajmujących się antropologią. W postaci już klasycznej znajduje się ono w artykule K. Rahnera *Theologische Anthropologie* z LThK², publikowanym potem jeszcze kilka razy w wersjach mało zmienionych. W wersji ostatniej w: *Herders theologisches Taschenlexikon, Freiburg* i. Br. 1972 t. 1 s. 135 n.

³ K. Rahnert, tamże.

cji tematyki teologicznej antropologii występowały zwykle i występują metafizyczne myśli przewodnie. Chcemy właśnie zapytać, czy jest to sytuacja uprawniona, a jeśli tak, to jaki byłby status metafizyki w tematyce antropologii teologicznej.

Pasjonującym pytaniem byłoby pytanie historyczne: dlaczego przewodnie myśli metafizyczne występowały w licznych ujęciach antropologii teologicznej i jaką tam pełniły rolę. To jednak pytanie odkładamy również do innej sposobności zajęcia się nim⁴. Odpowiedź na nasze pytanie, dotyczące współczesnej konstrukcji antropologii teologicznej, sprowadza się do dwóch elementów.

a) Kiedy dzisiaj czytamy Biblię i podstawowe dokumenty Tradycji, kiedy dziś słuchamy Nauczania Kościelnego, nasz odbiór przekazu wiary implikuje nasze własne doświadczenie ludzkie będące w opracowanej naukowo formie — właśnie metafizyką. Od niej zależy obiór najważniejszej hermeneutyki wypowiedzi objawionych o człowieku, tak co do rzeczywistości jaką oznaczają, jak i co do treści, którą znaczą dziś dla nas⁵.

b) Analiza struktury ontycznej bytu ludzkiego powiązana jest nieuchronnie i ściśle z aksjologią bytu ludzkiego. Może zresztą trzeba by tu ująć odwrotnie: badanie wartości, czyli dobra zawartego, tworzącego się w relacjach osobowych, międzyludzkich, oraz — ludzi z Bogiem, zależy w sposób konieczny od pojmowania samych relacji osobowych, w której to kwestii kompetencje pomiędzy metafizyką, a teologią nie zostały jeszcze zupełnie jasno rozdzielone, ale co do których wiadomo, że należą z pewnością także, a może i przede wszystkim, do dziedziny metafizyki⁶.

Elementy metafizyczne w tematyce antropologii teologicznej nie decydują zapewne⁷ o samej konstrukcji tej tematyki, ale z przedsta-

⁴ W przygotowaniu: artykuł pod roboczym tytułem *Układ tematyki antropologii teologicznej*.

⁵ Odwołujemy się do koncepcji dwóch hermeneutyk, wyłonionej w wyniku sesji naukowej na ATK w dniach 15 i 16 lutego 1973 roku, poświęconej hermeneutyce antropologii teologicznej. Zob. materiały Sesji, publikowane w niniejszym zeszycie STV s. 283—287.

⁶ Zagadnieniem tym zajmuje się intensywnie M. Gogacz. Por. w zeszycie niniejszym, w materiałach sesji hermeneutycznej, tekst pt. *Antropologia filozoficzna a teologia*.

⁷ Wyrażamy tu wątpliwość. W dziejach antropologii teologicznej bywało inaczej. Zdarzały się ujęcia, w których porządek kwestii metafizycznych narzucał kolejność problematyki teologicznej. Wydaje się, że nie jest od tego wolna i Suma teologii Tomasza z Akwinu. Ruch powrotu do źródeł, powtarzający się wielokrotnie w dziejach chrześcijaństwa, a i obecnie od wielu już dziesięcioleci kształtujący świadomość chrześcijańskich teologów, zmuszał ich niejednokrotnie do przemyślenia tej kwestii na nowo. Podejmujemy tę sprawę w przygotowywanym artykule, zapowiedzianym w przypisie 4.

wionych racji niewątpliwie w nią wchodzi dla uwypuklenia sensu ontycznego osobowych relacji, których aksjologią zajmuje się teologia. Elementy metafizyczne, które poddane zostaną analizie w dalszej części artykułu, wybrane są z tego punktu widzenia, i z tej też pozycji ustala się ich kolejność i współzależność, o co przede wszystkim w niniejszym artykule chodzi.

II. METODOLOGICZNA KATEGORIA „PARADOKSU”

Przez paradoks rozumiemy zwykle takie dwa zdania, które zdają się sprzeczne, a bywają równocześnie głoszone o tym samym bycie. W dzisiejszym języku mówimy chętnie o paradoksie, czy o paradoksalności pewnej sytuacji, — w znaczeniu luźniejszym. Świadomi jesteśmy, że zdania wyglądające na sprzeczne, nie są sprzeczne, tylko ujmują rzeczywistość od tak zupełnie innej strony, iż między sobą zdają się nie do pogodzenia. Pomińmy w tej chwili analizę logiczną stosunku uważanego w tak opisany sposób za paradoks. Wiadomo zresztą, że występuje tu bardzo dużo rozmaitych stosunków logicznych.

Świadomi jesteśmy coraz wyraźniej niespójnego charakteru losu ludzkiego. Byt ludzki chętnie nazywamy paradoksalnym, czy wręcz — paradoksem. Wydaje się, że w antropologii chrześcijańskiej, z perspektyw, jakie dziś posiadamy, wygodniej jest mówić o paradoksie ludzkim, czy o rozmaitych paradoksach człowieka, zamiast mówić o naturze ludzkiej. Przede wszystkim dlatego, że słowo paradoks użyte w opisanym, dość ogólnym znaczeniu, wyraża dość dobrze podstawową sytuację aksjologiczną, w jakiej świadomie przeżywamy nasz byt. Jest to słowo, jeśli go używać w omówionym tutaj znaczeniu, mające par excellence treść nie logiczną, ale właśnie aksjologiczną. Ponadto wszystko to, co dla teologa ważne w treści słowa „natura”, pozostaje ukryte w słowie „paradoks”: to mianowicie, co stale i nieuchronnie wiąże się z bytem i losem człowieka, jakiegokolwiek byłyby jego uwarunkowania historyczne i kulturowe.

Oto racja, dla której metafizyczne, — w niniejszym artykule, — a poza tym nie tylko metafizyczne elementy antropologii teologicznej, decydujemy się omawiać z użyciem kategorii metodologicznej zatytułowanej: paradoksy człowieka, czy — paradoks człowieka. Zdajemy sobie sprawę z tego, że nie jest to kategoria precyzyjna, ale przez to właśnie dość pojemna dla potrzeb rozważań wstępnych.

III. HISTORYCZNOŚĆ CZŁOWIEKA

Inspiracją dla potraktowania historyczności człowieka jako problemu metafizycznego jest uwaga wypowiedziana przez K. Rahnera, wedle którego z historyczności człowieka wynika między innymi jego cielesność⁸. Wynika — znaczy w tym przypadku tyle co: doświadczając naszej historyczności przekonujemy się o naszej cielesności, wynikanie dotyczy więc tutaj kolejności w procesie poznawania⁹.

Niezależnie od stanowiska Rahnera wydaje się, że słuszną rzeczą jest dokonać metafizycznej refleksji nad cielesnością człowieka pod nagłówkiem: historyczność. Historyczność oznacza fakt następowania po sobie szczegółowych sytuacji, powiedzmy dokładniej: układów relacji, w jakich istnienie ludzkie się odbywa, a przez to kształtuje. Nacisk kładziemy na wyrażenie relacje szczegółowe. Szczegółowość związana z kategoriami czasu i przestrzeni decyduje o tym, jak bardzo doniosłe dla każdego z nas i dla każdej grupy ludzkiej są historie dzieciństwa i domu rodzinnego, wszystkie układy w szkole w odniesieniu do nauczycieli i kolegów, wszystko, co dzieje się z nami potem — aż do dziś. Na pytanie, dlaczego staliśmy się tacy, jacy jesteśmy, chętnie odpowiadamy odwołując się do licznych, znaczących naszym zdaniem, a poniekąd i symbolicznych anegdot z dalszej i bliższej przeszłości. Co więcej, dana każdemu z nas w zespole ludzkim oraz indywidualnie „Gra o jutro” projektuje się z odwołaniem do szczegółowych wydarzeń z przeszłości. Trudno bowiem

⁸ *Von der Geschichtlichkeit des Hörens des Wortes Gottes her liesse sich die Geschichtlichkeit des Menschen selbst als theologische Aussage in ihrem vollen Inhalt und Gewicht aufweisen: seine Umwelthaftigkeit, seine Leiblichkeit, die Geschlechtsgemeinschaft der einen Menschheit, in der er steht, seine Geschlechtlichkeit, seine Angelegtheit auf Gemeinschaft (Familie, Staat und Kirche), der agonale Charakter seines Daseins, die geschichtliche Bedingtheit und Unverfügbarkeit seiner Situation und vor allem der unverfügbare Pluralismus seines Wesens, in dem er, obwohl ursprünglich einer und nicht nachträgliche Summe, doch diese seine Einheit nicht konkret verwaltet, sondern immer neu um die je ihm aufgegebene Gestalt seines Daseins ringen muss.* K. R a h n e r, art. cyt., s. 134.

⁹ W tekście Rahnera cytowanym w poprzednim przypisie zawiera się znacznie więcej treści, niż to było potrzebne dla dokumentacji wypowiedzianego w artykule zdania. Rahner pisze tam o pluralizmie, a zarazem o jedności istoty ludzkiej, sposób jednak, w jaki to czyni wskazuje na znamieny dla tego autora kierunek wnioskowania od sposobu poznawania do sposobu istnienia. Toteż dla naszego celu interesujące jest po prostu powiązanie cielesności ludzkiej z historycznością. Nie sposób poznawania decyduje, w naszej interpretacji, o sposobie istnienia, lecz poznawanie samo, w tym przypadku poznawanie egzystencji ludzkiej jako historycznej, pozwala wnosić o szczegółowym czyli cielesnym sposobie istnienia.

w tym przypadku mówić o terażniejszości, skoro nie istnieje chwila obecna dająca się zatrzymać, *nunc stans!*

Szczegółowość wydarzeń przeszłych, blokująca wyobraźnię i utrudniająca intelektualne projektowanie przyszłości, — skoro wiadomo przecież, że nie jesteśmy w stanie zaprojektować przyszłości szczegółowo, — oto nie tylko doświadczenie ludzkie, ale sytuacja bytowa człowieka. Jesteśmy bytami szczegółowymi. Jeśli prawdą jest, że kategorie czasu i przestrzeni przestają odgrywać rolę w naukach przyrodniczych, zwłaszcza w fizyce¹⁰, to nie przestaną one mieć znaczenia, naturalnie w całkiem innym rozumieniu, w metafizyce, a więc w interpretacji teorii przez nas żywionych i doświadczenia przez nas uzyskiwanego na temat naszej egzystencji, czyli, w dalszej i ostatecznej analizie, w interpretacji samego bytu ludzkiego: istnienia nie tylko ograniczonego przez istotę, ale i uszczegółowionego przez tę możliwość ludzką, dla której istota ludzka jest aktem. A to właśnie, w metafizyce, nazywamy cielesnością.

W antropologii teologicznej cielesność ludzka jest na pewno jedną z myśli przewodnich¹¹. Jeżeli decydujemy się myśl tę, w jej ścisłe metafizycznym ujęciu, wprowadzać pod nazwą historyczności, to dlatego, że:

1) ułatwia nam to interpretację prawdy zbawczej jawiącej się na podstawie źródła objawienia przede wszystkim jako historia zbawie-

¹⁰ „Wiadomo, że lista atrybutów materii ewoluowała razem z fizyką. Być może, że już niedługo będziemy musieli w niej dokonać nowych poprawek. Jeśli poglądy takich fizyków jak Chew, Chyliński, Zimmerman okazały się słuszne, to z listy atrybutów materii trzeba będzie skreślić czasoprzestrzennność (według tych autorów czasoprzestrzennność jest cechą obiektów makroskopowych, która nie przysługuje obiektom mikroskopowym). Gdyby czasoprzestrzennność była definicyjną cechą materii, to trzeba by uznać, że makroskopowe obiekty materialne składają się z mikroskopowych obiektów niematerialnych.” J. Misiek, *O pojęciu materii*, *Studia Filozoficzne* Nr 3 (88) 1973, s. 185. Nie będziemy się obecnie wdawać w dyskusję z autorem artykułu operującym, oczywiście, całkowicie odmiennym pojęciem materii, niż to, które występuje (jeśli się już zgodzić, że jest to pojęcie, a nie jedynie nazwa elementu bytu szczegółowego nie mogąca być nazwą pojęcia ze względu na niemożność podania jej pozytywnej treści, a jedynie możliwość wskazania na jej funkcjonowanie w bycie zawierającym w swej strukturze to, co nazywamy materią) w przyjmowanej w naszym niniejszym artykule. Warto jedynie zasygnalizować niezwykle przenikliwą uwagę cytowanego autora, gdy idzie o trudności w sformułowaniu ontologicznego pojęcia materii w filozofii marksistowskiej.

¹¹ Nie tylko w sensie rozważania tak zwanych wartości cielesnych, ale i w sensie nieustannego porania się z faktem cielesności domagającej się analizy metafizycznej, na którą nastajemy w niniejszym artykule. O powszechności występowania tego metafizycznego, choć nie zawsze dobrze formułowanego zagadnienia, można się przekonać przeglądając którąkolwiek książkę poświęconą antropologii teologicznej.

nia. Otóż, w interpretacji metafizycznej, dzieje się tak dlatego, że jesteśmy cielesni.

2) Ułatwia nam to interpretację zbawczego faktu, że zbawienie dotyczy poszczególnego człowieka przez to, że dotyczy Ludu Boga. Otóż, podstawowym uzasadnieniem naszej przynależności na sposób ludzki do Ludu jest nasza szczegółowość, czyli cielesność. O indywidualności ludzkiej decyduje to w możliwościowym charakterze naszej istoty, co nazywamy cielesnością.

O zbawczym fakcie Ludu Boga, w którym zostajemy dziećmi i przyjaciółmi Boga, pisać będziemy obszerniej przy omawianiu ludzkiej transcendencji. Tu jednakże pragnęliśmy zaznaczyć, że sama rzeczywistość, dzięki której, pozytywnie biorąc, dochodzi do otwarcia się człowieka względem innych osób, spowodowana jest wielością osób ludzkich szczegółowo i historycznie głęboko zróżnicowanych.

IV. TRANSCENDENCJA CZŁOWIEKA

Słowa transcendencja używało się tradycyjnie w filozofii i w teologii w odniesieniu do Boga. Zgodnie z łacińskim, etymologicznym znaczeniem słowa, znaczy to tyle, że Bóg wykracza poza to wszystko, co nam wiadomo o rzeczywistości danej nam w doświadczeniu. Jeśli bowiem wypowiadamy się o Bogu jako o pierwszej przyczynie, jeśli nawet domyślamy się możliwości osobowych kontaktów człowieka z Bogiem, to w każdym razie Bóg pozostaje Kimś całkowicie innym niż byty, jakie znamy, niż my sami, nie daje się zamknąć w żadnych kategoriach myślowych wytworzonych dla ujęcia przez nas rzeczywistości nam dostępnej.

XIX i XX wiek są widownią dokonywającego się przewrotu antropologicznego w filozofii i teologii, o czym jeszcze wypadnie napisać w zakończeniu artykułu. W wyniku tego przewrotu zaczęło się mówić również o transcendencji człowieka. Co przez to rozumieć?

Według E. L. Mascalla, człowiek znajdował się przez wiele wieków pod panowaniem przyrody, ale jednocześnie pod jej ochroną. Zyskiwaniu sobie ochrony ze strony sił przyrodniczych służyć miały rozmaite prymitywne formy religii. Sprawiać miały, by deszcz, śnieg, powódź i inne zjawiska meteorologiczne, dały się opanowywać, przynajmniej w świadomości człowieka, i traktować jako w gruncie rzeczy pozytywne, mimo wszelkich niebezpieczeństw jakie w sobie kryją. Wkroczyliśmy jednak w czasy, gdy człowiek, dzięki coraz dokładniejszej i szczegółowej znajomości zjawisk świata przyrody, jak również samego siebie, w tej mierze, w jakiej do

świata przyrody należy, jest w stanie dokonywać radykalnych przemian w kosmosie i w sobie samym¹². Na tym przykładzie możemy, przynajmniej na początek, zrozumieć, o czym mowa, gdy używamy wyrażenia transcendentja człowieka. Już w prymitywnych formach magii i religii obserwujemy wysiłek ludzki wyjścia poza samego, zwłaszcza zagubionego w swej pojedynczości, człowieka¹³, rozwój zaś nauk przyrodniczych i techniki jest świadectwem dwojakiej transcendentji: wyjścia człowieka ku innym ludziom, a dzięki porozumieniu wzajemnemu i wspólnemu wysiłkowi, wyjścia ku światu przyrodniczemu, aby go czynić ludzkim, coraz bardziej ojczyzną ludzi. Można i trzeba mówić na tym tle o transcendentji człowieka jeszcze w jednym, i to w najważniejszym wymiarze. Człowiek wychodzi poza siebie zwracając się do Boga. Dokładniejsze omówienie relacji osobowych człowieka z Bogiem od strony ich zbawczego dla człowieka charakteru, a przez to od strony rozwoju człowieka, który tą drogą się dokonuje, to już sprawa ściśle teologicznych partii antropologii. Dopóki zajmujemy się metafizycznymi elementami w antropologii teologicznej, można i trzeba zajmować się jedynie bytową możliwością i strukturą takich relacji.

Transcendentja człowieka, jego wyjście poza własną indywidualność ku innym ludziom, ku światu przyrodniczemu, ku Bogu, to, podsumowując, zagadnienie wspólnoty tkwiące w samej strukturze jednostki ludzkiej dlatego, że jest osobą. To zagadnienie otwarcia się człowieka¹⁴ ku innym ludziom, ku kosmosowi i ku Bogu.

Nie będziemy obecnie dowodzić, dlaczego problemem kluczowym ludzkiej transcendentji jest zagadnienie wspólnoty osób¹⁵. Chcemy jedynie zauważyć, że zagadnienie to należy do centralnych metafizycznych myśli przewodnich w antropologii teologicznej. Jest ono uwikłane już w poprzednio wskazanym problemie historyczności, który zinterpretowaliśmy jako problem cielesności. Religia judeo-chrześcijańska przynosi koncepcję dość niezwykłą w stosunku do innych religii akceptujących cykliczność kosmosu, czyli wieczne powracanie tego samego, od pór dnia i roku zaczynając, przez pory życia ludzkiego, aż do indywidualnej reinkarnacji i powtarzania się

¹² E. L. Mascall, *Teologia a przyszłość*, tłum. J. Marzęcki, W-wa 1970, zakończenie pt. *Teologia spraw świeckich*, zob. ss. 174—176, 179—184.

¹³ Zob. na ten temat choćby klasyczne rozprawy B. Malinowskiego o magii i religii, wyd. po polsku w tomie *Szkice z teorii kultury*, W-wa.

¹⁴ Świadomie konstruujemy własne pojmowanie transcendentji człowieka. Inne ujęcia, zob. np. J. Möller, *Człowiek w świecie*, tł. M. Kaczmarowski, Paryż 1969. s. 113—123 i cyt. tam literatura.

¹⁵ Zob. na ten temat m. in wypowiedź L. Kuca podczas panelu II, w materiałach sesji poświęconej *Hermeneutyce antropologii teologicznej*, drukowanych w niniejszym zeszycie STV s. 228 nn.

epok historycznych. Byłby to czas zamknięty, stanowiący więzienie ludzi. Religia judeochrześcijańska przynosi pomysł czasu otwartego, jednorazowość zdarzeń, jednorazowość spotkań ludzkich. „Nic dwa razy się nie zdarza...”¹⁶

Spotkania międzyludzkie są tym, co w życiu w ogóle najważniejsze. Dzięki głębszej, teologicznej analizie okazują się czymś jeszcze większym. W Biblii, w poemacie o stworzeniu człowieka, w odnalezieniu się wzajemnym dwojga pierwszych ludzi występuje transcendentny trzeci. Bóg jest obecny jak gdyby na dnie spotkania człowieka z człowiekiem, jako ktoś, kto to spotkanie spowodował, kto je nieustannie powoduje, i komu zależy, żeby człowiek miał godnego siebie partnera.

Ostatnio zarysowane perspektywy należą już, jak zauważyliśmy, do ściśle teologicznej problematyki antropologicznej. Uczyniliśmy o nich wzmiankę dla głębszego wskazania na potrzebę umieszczenia metafizyki spotkania i wspólnoty międzyludzkiej w samym centrum zainteresowań filozoficznych antropologii teologicznej.

Jesteśmy skłonni posunąć się jeszcze dalej i potraktować metafizykę wspólnoty ludzkiej za podstawową metafizyczną kategorię obecną w antropologii teologicznej z punktu widzenia tematyki. Wybieramy to raczej, niż proponowaną przez K. Rahnera dialektykę jedności i wielości w człowieku. Oba ujęcia mają sporo wspólnego, nasze jednak zdaje się konkretniej dotyczyć bytu ludzkiego. Będziemy mieli okazję powrócić do argumentacji na ten temat w zakończeniu artykułu. Transcendencję człowieka interpretujemy więc jako wspólnotę ludzką sądząc, że inne aspekty w słowie transcendencja się zawierające, najlepiej ujawniają się dzięki ujęciu transcendencji jako wspólnoty.

V. KOMUNIKACJA MIĘDZYLUDZKA A DUCHOWOŚĆ

W filozofii i teologii XIX i XX wieku dokonał się, jak to już zaznaczono, przełom antropologiczny. W o wiele szerszym zakresie zjawisk trzeba stwierdzić przełom dokonany i dokonywany się w dziesięcioleciach po drugiej wojnie światowej. Nazwijmy go przełomem komunikacyjnym. Nie chodzi w tej chwili o przytaczanie i mnożenie przykładów: zjawisko jest znane. Dla nas ważne jest to, że w kulturze dziesiętnej występuje wyraźnie nowa jakość: stosun-

¹⁶ Zob. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, tł. A. Tatarkiewicz, W-wa 1970. zwłaszcza ss. 56—58, 125—131, 226—283. Zob. też J. Pasierb, *Czas otwarty*, Poznań 1972.

ki międzyludzkie i występujące w nich media ujmuje się w schemacie informacyjnym: nadawca, odbiorca, kanał, komunikat. Zamiast komunikat, często mówi się: tekst. Nie idzie tu bynajmniej o werbalną odmienność w ujmowaniu od dawna znanych spraw. Nowa terminologia jest wynikiem i wyrazem nowego sposobu traktowania stosunków międzyludzkich, właśnie jako komunikacji, to znaczy jako dzielenia się własnym dorobkiem stającym się przez to dobrem wspólnym. Pisząc ostatnie zdanie dokonaliśmy przejścia z perspektywy komunikacji w dziedzinę metafizyki. Wypowiedzieliśmy jednocześnie pogląd, że relacje międzyludzkie ujmowane współcześnie w języku teorii informacji, to, z metafizycznego punktu widzenia, realizacja dobra wspólnego mającego na względzie, i tu znów przechodzimy w plan teologiczny, rozwój ludzki.

Nie zamierzamy obecnie opisywać cech charakterystycznych epoki komunikacji. Zajmujemy się metafizycznymi elementami tematyki antropologii teologicznej. Dla tego celu ważne jest zauważyć, że stosunki międzyludzkie opisywane w języku teorii informacji i komunikacji są świadectwem otwarcia się człowieka ku człowiekowi, i nie tylko ku człowiekowi, którego K. Rahner nie zawahał się nazwać nieskończonym, nieograniczonym otwarciem się¹⁷. Otwarcie to interpretuje Rahner w sensie odpowiadającym tradycyjnemu ujęciu duchowości człowieka. Idzie tu oczywiście o trzecią metafizyczną myśl przewodnią antropologii teologicznej, którą zamierzaliśmy omówić w niniejszym artykule.

Nie pożądamy dokładnie za myślą Rahnera, lecz zapożyczając od niego samego wyrażenia: nieskończone, nieograniczone otwarcie się, pragniemy wskazać najpierw na możliwość sformułowania starego metafizycznego argumentu w sprawie duchowości człowieka oparte o zasadę *operari sequitur esse*, a następnie omówić uzależnienie tej argumentacji od tej myśli przewodniej, którą uznaliśmy za centralną w metafizycznym wyposażeniu antropologii teologicznej.

O nieskończonym czyli nieograniczonym charakterze otwarcia się człowieka w akcie komunikacji świadczyć może zarówno sam charakter relacji zwanej komunikacją dwustronną, jak i struktura komunikatu.

¹⁷ „(Die Kreatürlichkeit des Menschen), Freilich wäre dabei die subjekthafte Kreatürlichkeit primär zu sehen (...): die unendliche Offenheit für Gott in dem, der nicht Gott ist, als zugleich positive und negative Bestimmung, die in beidem gleichermassen vor dem unvergleichlichen Gott wächst”. K. R a h n e r, art. cyt., s. 133. Autor zajmuje się tu wprawdzie nieskończonym otwarciem się człowieka ku Bogu implikującym zdolność do nadprzyrodzonego wyniesienia, nie ulega jednakże wątpliwości, że zasadniczą implikację, pozwalającą na partnerstwo człowieka z Bogiem, stanowi duchowość człowieka.

Relacja dwustronna międzyludzka zawiera, w metafizycznej analizie, dwa elementy. Po pierwsze, buduje się na fundamencie samego bytu osobowego obu partnerów. Fundament ten, będąc tożsamy z osobami, o które chodzi, zawiera w sobie niezliczone możliwości spotkania się i porozumienia w najrozmaitszych przedmiotach i celach, pozwala więc na nieograniczoną różnorodność relacji międzyosobowych.

Po drugie, fundament ten, niezależnie od różnorodności przedmiotów i celów, ponieważ utożsamia się z osobami, pozwala i skłania do tego, by relacje te, jakichkolwiek by dotyczyły przedmiotów i w jakichkolwiek by zawiązywały się celach, były transcendentne względem tych przedmiotów i celów szczegółowych, ponieważ przyczyną celową i celem samym relacji jest w ostatecznej analizie sama druga osoba z jej radykalną odrębnością, ale też i głęboką analogią względem drugiej osoby. Stąd pozorny truizm: relacje osobowe dotyczące w gruncie rzeczy samych osób. Osoba staje się celem dla osoby, ponieważ zaś dążności poznawcze i dążności osobowe zwane miłością nie ograniczają się do przedmiotów i działań szczegółowych, lecz dotyczą całości bytu osobowego ujmowanego jako dobro, tedy ich byt jako relacji nie ma charakteru szczegółowego, czyli cielesnego.

Czy tak jest rzeczywiście? W sukurs przychodzi analiza komunikatu, tekstu ludzkiego, związana zresztą ze strukturą samej relacji, czyli tak zwanego kanału informacji. Nie ulega wątpliwości, że teksty ludzkie mają zawsze, lub przynajmniej łatwo mogą uzyskać strukturę symboliczną. Rozumiemy to w tej chwili tak, że oprócz bezpośredniego znaczenia, są sygnałem poszukiwania człowieka przez człowieka w jego całości osobowej wybiegając daleko poza szczegółowość przedmiotu i celu. Staramy się obecnie nie przedłużać tej analizy w kierunku teologicznym, co łatwo można by uczynić. Pozostając w zasadzie na gruncie analizy sytuacji ontycznych powiadamy, że komunikaty międzyludzkie zawierają w swej strukturze znacznie ogólniejsze pytania i wezwania, niż by to wynikało z brzmienia tekstu. Sprzedawczyni w sklepie, którą proszę o pół kilograma cukru, symbolicznie zgadza się ze mną w ocenie nie tylko cukru, jako produktu potrzebnego w wyżywieniu, ale i w samej konieczności dbania o integralny rozwój osoby ludzkiej. O tego rodzaju, całkiem nawet niewyraźne implikacje zawarte w komunikatach płynących przez najpotoczniejsze nawet kanały informacji międzyludzkiej chodzi, gdy mówimy o symbolicznej strukturze komunikatu, aktualnej lub potencjalnej¹⁸.

¹⁸ Por. E. Cassirer, *Esej o człowieku*, H. A. Staniewska, W-wa 1971, rozdział o *animal symbolicum*, ss. 66—71.

Przedmiot wszelkich komunikatów międzyludzkich, potencjalnie lub aktualnie pozbawiony jest szczegółowego, cielesnego charakteru. Tą drogą pragnęlibyśmy formułować współcześnie metafizyczny argument przemawiający w sposób konieczny za duchowym bytowym charakterem osoby ludzkiej.

Jak łatwo dostrzec, wskazana tu droga do zbudowania na nowo argumentu przemawiającego za duchowością osoby ludzkiej, wiąże się ściśle z komunikacją międzyludzką, czyli, metafizycznie rzecz ujmując, z wielkim tematem ontycznej sytuacji wspólnoty ludzkiej. Nie sądzimy, żeby poza tym kontekstem zbudowanie obchodzącego nas teraz argumentu w ogóle było możliwe. Ów wielki temat metafizyczny sprowadza się do rozpoznania poznawczo człowieka jako osoby, naturalnie w relacji, w spotkaniu i w komunikacji z nim.

Wspólnotowo-komunikacyjna droga do uzasadnienia duchowości człowieka stanowi nową jakość w tworzącej się obecnie na nowo metafizyce pojmowanej jako filozofia bytu istniejącego. Oczywiście, człowiek istnieje podstawowo jako jednostka, osoba odrębna. Wymaga jednak przemyślenia na nowo koncepcja jednostki, substancji, bytu odrębnego, — w przypadku człowieka — osoby. W celu odnowienia naszego pojmowania tych spraw dowartościowania wymaga ontyczny świat przypadłości, a wśród nich, szczególnie dziedzina relacji. Pamiętamy, że w klasycznym ujmowaniu metafizyki przez Tomasza z Akwinu odróżnia się przypadłości w konieczny sposób związane z istnieniem danego bytu samodzielnego w istnieniu: tak zwane właściwości, oraz przypadłości wiążące się raczej doraźnie i z historycznych i szczegółowych powodów z daną substancjalną jednostką. Trzeba będzie rozważyć, jak dalece relacje osobowe, a przynajmniej pewne ich odmiany, należą do właściwości osób ludzkich, a nie tylko do ich szczegółowej sytuacji uwarunkowanej historycznie.

Od rozwiązania tej kwestii zależy również sugerowane tutaj konieczne powiązanie argumentu dotyczącego duchowości człowieka z wspólnotowym charakterem jego bytu osobowego¹⁹. Jeżeli właściwością każdej osoby ludzkiej jest rzeczywiste, a przynajmniej potencjalne nawiązanie pewnych (nie rozstrzygamy obecnie, jakich) relacji osobowych, to osobowy byt ludzki odznacza się nieograniczonym otwarciem się ku innym osobom, odznacza się nim z samej swej osobowej struktury i z racji posiadanych właściwości. Osoba ludzka jest bytem duchowym, to znaczy nie ograniczonym przez szczegółowość sytuacji uchwytnej historycznie. Racją tego podstawową, jest, powtórzmy, relacyjne skierowanie całej osoby ludz-

¹⁹ Zob. M. Gogacz, cytowany już artykuł *Antropologia filozoficzna a teologia*, drukowany w niniejszym zeszycie SThV.

kiej ku innym osobom, a więc podstawą przeświadczenia się o duchowym charakterze osoby ludzkiej jest analiza wspólnotowego ukierunkowania człowieka w jego strukturze ontycznej. Tak więc wskazaliśmy na konieczne, naszym zdaniem, związanie myśli przewodniej o duchowości człowieka z inną, bardziej jeszcze podstawową naszym zdaniem metafizyczną myślą przewodnią antropologii teologicznej o wspólnotowym ukierunkowaniu struktury osoby ludzkiej.

Komunikacyjna struktura relacji międzyludzkich, jeśli ją poddać analizie metafizycznej, otwiera nowe perspektywy ujęcia nie tylko z osobna, ale i w powiązaniu wzajemnym, metafizycznych elementów występujących w sposób i w charakterze właściwym na gruncie antropologii teologicznej. Rozstrzygnęliśmy tymczasem, iż podstawowym elementem metafizycznym jest tu wspólnotowy charakter struktury człowieka, w którym bezpośrednio źródło ma znamionujący dzisiaj kulturę komunikacyjny sposób rozumienia kultury. Ustaliśmy też, mimo, iż tą sprawą zajęliśmy się dla jasności wykładu na początku, że i właściwe rozumienie historyczności człowieka, czyli jego cielesności uzależnione jest od wspomnianej tezy głównej²⁰. Dokonaliśmy wreszcie na koniec próby przedstawienia w zarysie nowego ujęcia argumentacji dotyczącej duchowości człowieka właśnie w strukturze wspólnotowo-komunikacyjnej. Tym sposobem wskazaliśmy na najważniejsze wnioski wynikające z przedstawionej w poprzednim paragrafie tezy o transcendencji człowieka. Na zakończenie podamy jeszcze uwagi o metodologii metafizycznych rozważań występujących w antropologii teologicznej.

V. ZAKOŃCZENIE: UWAGI O METODZIE TRANSCENDENTALNEJ

Przewrót antropologiczny w teologii wiąże się z określonymi zmianami w sposobie uprawiania filozofii w wieku XIX i XX. Zasadnicze znaczenie miał, oczywiście, przewrót kantowski. W odniesieniu do teologicznej antropologii K. Rahnera tak można scharakteryzować powstałą dzięki temu sytuację: "... jest to refleksja krytyczna, która nie przechodzi do porządku dziennego nad „kopernikańskim przewrotem” K a n t a, lecz zwraca uwagę na twórczą rolę podmiotu w procesie poznania. Swój ślad pozostawiła na Rahnerze i refleksja fenomenologiczna, z której przejął przekonanie, że byt ujmujemy

²⁰ Ostatecznie więc, kolejność przewodnich myśli metafizycznych występujących w antropologii teologicznej kształtowałaby się jak następuje: osoba-wspólnota, historyczność czyli cielesność, transcendencja czyli duchowość.

jedynie za pośrednictwem świadomości, ściślej: struktury bytowe poznajemy poprzez analizę danych świadomości. Tu jest więc źródło transcendentального charakteru rahnerowskiej antropologii. Jest to po prostu refleksja nad człowiekiem na poziomie warunków apriorycznych, uprzedzających doświadczenie zewnętrzne. Niekoniecznie jest to kolejność chronologiczna, ale na pewno logiczna, gdyż każde filozoficzne pytanie o byt zewnętrzny zawiera w sobie ukryte pytanie o sens ludzkiego bytu".²¹

Metoda transcendentálna antropologii rahnerowskiej wiąże się ze znaczeniem słowa transcendentálny ustalonym przez Kanta: pytanie o ludzki byt jest formą myślenia, kategorią obejmującą wszystkie pytania zadawane przez człowieka, wszystkie bowiem dotyczą danych ludzkiej świadomości.²² W takiej interpretacji metoda transcendentálna, jakkolwiek rozpowszechniona w antropologii współczesnej filozoficznej i teologicznej, wydaje się absolutnie nie do przyjęcia w myśl poglądów reprezentowanych w niniejszym artykule. Stoimy na stanowisku reprezentowanym jasno przez Tomasza z Akwinu, że przedmiotem pierwszym, efektem naszego poznania zmysłowego i umysłowego, jego *objectum quod* nie są dane świadomości — *species* —, lecz sama rzeczywistość poznawana.

Problem jednakże pozostaje. W metodologii antropologii, zarówno filozoficznej²³ jak i teologicznej trzeba się liczyć z subiektywnymi uwarunkowaniami podmiotu poznającego. Nie zajmujemy się obecnie antropologią filozoficzną, lecz filozoficznymi, metafizycznymi elementami w tematyce antropologii teologicznej. Uwagi, jakie wypowiemy, odnoszą się do metodologii tych właśnie elementów należących do całości antropologii teologicznej. Skoro antropologia teologiczna dotyczy objawionej aksjologii relacji ludzkich, subiektywność podmiotu musi zostać w jej rozważaniach wzięta pod uwagę

²¹ K. R a h n e r, *Teologia a antropologia*, Znak 186 (1969). Cytujemy tekst z wprowadzenia od tłumacza A. Kłoczowskiego OP, s. 1534.

²² „Problematyka transcendentálna pyta o warunki w podmiocie konieczne do tego, by mógł on poznawać i działać. Pytanie to zakłada, że podmiot nie jest po prostu „rzeczą” pomiędzy innymi rzeczami, z której można by uczynić przedmiot orzekania obok innych przedmiotów. Nie pojawia się on jako orzecznik, nawet *implicite*, w sądach orzekających o innych od niego przedmiotach. Jeżeli mówię o Australii, to nie mówię o Jawie, nawet *implicite*. Ale w tym orzekaniu (pojętym jako treść i jako fakt) powiedziałem coś *implicite* o człowieku jako o podmiocie tego orzekania (w stopniu, w którym to orzekanie, o ile jest możliwe, zakłada, jako konieczny warunek, różnorodność w człowieku); orzekałem łącznie, przez implikację subiektywną.” K. R a h n e r, art. cyt. w poprzednim przypisie, s. 1536.

²³ Zagadnienie to podejmuje w niezwykle interesujący sposób B. D e m b o w s k i w artykule *Zagadnienie egzystencjalistycznego punktu wyjścia w metafizyce*, *Studia Philosophiae Christianae*, 1 (1974), w druku.

w sposób zasadniczy, choć w tej chwili nie rozstrzygamy, jak. Metafizyczne elementy teologicznej antropologii, to dociekania, które w całej pełni muszą się liczyć z wymogami filozofii bytu, a więc z wymogami realizmu bezpośredniego w poznaniu i interpretacji rzeczywistości. Pod tym względem metafizyczne partie przynależne do antropologii teologicznej nie ulegają modyfikacji z racji tej przynależności.

Ulegają modyfikacjom z racji swego funkcjonowania w nowej całości. Służą za podstawę w rozważaniu dobra i wartości występujących w relacjach ludzkich, o których dzięki metafizyce właśnie wiadomo, czym są. Rozważania więc oparte na świadomości, doświadczeniu i przeżyciu ludzkim nie stanowią podstawy dla rozważań metafizycznych, lecz przeciwnie, dzięki dokładnej analizie metafizycznej można je dopiero przeprowadzać w sposób poprawny.²⁴ Wtedy dopiero analiza danych świadomości, analiza przeżyć ludzkich dotyczących relacji w jakich człowiek żyje i rozwija się, nie grozi zamknięciem się w kręgu czysto poznawczym, w gnozeologizmie. Poprawnie zanalizowany byt jest kluczem do zrozumienia przeżyć, a nie na odwrót. Dlatego to relację osób we wspólnocie uważamy za podstawową filozoficzną strukturę antropologii teologicznej, a nie jak chce K. Rahner, dielektykę jedności i wielkości daną nam w „regionalizmie” przeżywania naszego bytu.

²⁴ W artykule, wzmiankowanym w poprzednim przypisie, B. Dembowski pisze co następuje: „Dostrzeżenie ważności momentu osobistego — bezpośredniego doświadczenia podmiotowego — i uznanie jego roli w punkcie wyjścia metafizyki możemy nazwać elementem augustyńskim w filozofii klasycznej. Ważność tego elementu dostrzegali Jacques Maritain, gdy przeprowadzał rozważania nad naturą intelektu i woli ludzkiej, które nazwał „VI drogą”, a które podobnie, jak rozważania egzystencjalistów nad „niepokojem i lękiem”, są stwierdzeniem własnej niewystarczalności ontycznej. Znanie są już próby wykazywania, że metafizyka św. Tomasza (choć tak na pozór przedmiotowa), a zwłaszcza jego „drogi”, zawiera w sobie także wewnętrzne, psychologiczno-egzystencjalne, podmiotowe implikacje typu augustyńskiego.” (w paragrafie 5. Konkluzja — perspektywy). W stanowisku B. Dembowskiego zmuszeni jesteśmy zakwestionować zdecydowanie tezę o bezpośrednim charakterze doświadczenia podmiotowego i o jego doniosłości w punkcie wyjścia metafizyki, jakkolwiek w innej publikacji, o teologicznej tematyce antropologii, będziemy mieli okazję zgodzić się z tezą o doniosłości antropologicznej momentu osobistego, podmiotowego.

Le thème métaphysique dans l'anthropologie théologique

Résumé

Dans cet article il est question des éléments métaphysiques compris dans le thème de l'anthropologie théologique. On suppose cependant, que ces éléments-là ne décident pas de la construction du thème de l'anthropologie théologique dont le principe est la chrystologie ou tout simplement le Christ. Cependant on estime aussi que pour deux causes au moins apparaissent dans l'anthropologie théologique des idées métaphysiques-directrices.

1. La métaphysique c'est l'étude scientifique de l'expérience humaine. Cette expérience humaine est nécessaire pour appliquer aux textes de la Révélation divine une hermeneutique appropriée pouvant expliquer quelle réalité est visée par les textes constituant les sources de la foi et quelle est leur signification.

2. Les idées fondamentales et expressions de la Bible comme par exemple «Dieu aime l'homme», «Dieu sauve l'homme», exigent une explication métaphysique de chaque notion en particulier et de chaque expression de ce genre prise dans son ensemble.

L'anthropologie théologique est comprise dans l'article ci-dessus comme une axiologie révélée des relations interpersonnelles et des relations des hommes avec Dieu. La Rédemption concerne le peuple élu et est formée par Dieu au cours de l'histoire. C'est pourquoi la question des relations entre la personne et la communauté est considérée comme problème métaphysique central de l'anthropologie théologique. La réponse à cette question donnera la clé pour comprendre la conception du peuple de Dieu, sujet de toute l'histoire de la Rédemption. On pense que le problème des relations interpersonnelles ne se borne pas aux connexions accidentelles entre les hommes. Les relations personnelles diffèrent entre autres des relations causales en ce qu'elles concernent toute la personne de l'homme prise dans la structure de son être. Il en ressort que chaque homme est pour un autre homme une vérité transcendente et un bien transcendant. Par suite des relations personnelles un bien commun se forme-la communauté. Sa base est formée par chaque personne humaine tournée dans tout son être personnel vers les autres hommes et surtout vers Dieu.

Les relations interpersonnelles des hommes trouvent aussi leur source et leur caractère particulier dans le fait de l'existence dans l'histoire de l'être humain interprété dans cet'article comme une particularité humaine — c'est à dire la charnelleté. L'analyse de la charnelleté humaine en tant qu'une particularité comprise au sens métaphysique mais dépendante du facteur matériel, a une signification fondamentale pour l'axiologie des relations humaines interpersonnelles, qui justement grâce à cela diffèrent des autres éventuelles relations interpersonnelles.

La conséquence du caractère communautaire de l'être humaine, dont la base est la structure même de la personne humaine comprise métaphy-

siquement, est la structure communicative dans laquelle on considère aujourd'hui justement les relations interpersonnelles. Dans le présent article on énonce la thèse que du point de vue de la métaphysique l'objet, la cause finale et le but de la communication interpersonnelle, constituant l'expression des relations personnelles, est toujours l'autre personne dans sa totalité, même dans le cas où cette relation concernerait des tâches et buts particuliers. De là il est facile de formuler les conclusions sur la spiritualité de l'homme en prenant pour base l'ancien principe métaphysique très bien connu — *operari sequitur esse*. Il s'agit dans le présent article de la personne humaine dans sa totalité considérée selon la conception de K. Rahner comme ouverture infinie et illimité d'une personne à l'égard des autres personnes (toutefois à l'exception de toutes les implications incluses dans cette expression, quand elle est employée par K. Rahner). On affirme que dans la culture intellectuelle contemporaine il n'est pas possible de formuler un argument classique en faveur de la spiritualité de l'homme hors du système communicatif, c'est à dire hors du système relationnel.

Après avoir établi ainsi une liste dans l'ordre des principales idées métaphysiques directrices, qui apparaissent dans l'anthropologie théologique on prend une attitude qui s'oppose à la soi-disante méthode transcendentale proposée par K. Rahner, qui consiste à formuler des conclusions sur la base des événements vécus par l'homme comme soit-disant données directes, malgré le fait que l'importance de ces événements est bien admise dans l'analyse théologique des relations humaines.

L. Kuc