



You have downloaded a document from  
**RE-BUŚ**  
repository of the University of Silesia in Katowice

**Title:** Relacja antropologia - teologia : dopowiedzenie metodologiczne

**Author:** Grzegorz Strzelczyk

**Citation style:** Strzelczyk Grzegorz. (2011). Relacja antropologia - teologia : dopowiedzenie metodologiczne. "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" (2011, z. 2, s. 425-434).



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Ks. GRZEGORZ STRZELCZYK

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Teologiczny

## RELACJA ANTROPOLOGIA–TEOLOGIA. DOPOWIEDZENIE METODOLOGICZNE

W 1966 r. Karl Rahner wypowiedział tezę, która miała na lata naznaczyć metodologiczną refleksję w teologii systematycznej: „teologia dogmatyczna musi być dzisiaj antropologią teologiczną. (...) tego rodzaju antropologiczny zwrot jest owocny i konieczny”<sup>1</sup>. Od tamtego czasu na temat wzajemnych zależności pomiędzy antropologią i teologią napisano wiele – zarówno *pro*, jak i *contra* Rahneriańskiej konstatacji. Niniejsze studium pragnie być kolejnym dopowiedzeniem w ramach tej dyskusji.

Nie ulega wątpliwości, iż założenia antropologiczne albo – precyzyjniej – świadomie (bądź nie) zakładana przez danego teologa koncepcja człowieka (filozoficzna i/albo teologiczna) może determinować określone rozwiązania poszczególnych teologicznych problemów. W konkluzji jednego ze studiów poświęconych temu właśnie zagadnieniu Jacek Kempa stwierdził:

Oczywiście, [Anzelma] nauka o zadośćuczynieniu nie jest wolna od licznych immanentnych słabości. (...) Charakterystyczne wydaje się jednak, że to właśnie zdecydowane dążenie do ścisłości wykładu i znalezienia wglądu w racje konieczne zbawczego Wcielenia Boga odsłoniło największą słabość tej nauki, która jest już, być może, słabością samego jej zamiaru. Jeśli Anzelm szuka uniwersalnych racji koniecznych zbawczego zaangażowania Boga, to poszukiwanie to tym bardziej odsłania bezradność stosowanego przygodnego języka, przygodnych kategorii myślowych, a nawet – gdyby za nim stał – całego, równie historycznie uwarunkowanego, systemu filozoficznego<sup>2</sup>.

Zwłaszcza ostatnie zdanie stało się bezpośrednią inspiracją pytania, które stanowić będzie oś naszych dalszych rozważań. Okazuje się bowiem, że ze względu na fakt historycznego uwikłania każdej konkretnej antropologii (a więc relatywnej przygodności każdego pozytywnego opisu tożsamości człowieka) praktyczne realizacje postulatu Rahnera – przy założeniu jego słuszności – są naznaczone ostatecznie tym samym rodzajem „bezradności”, o którym wspomina Kempa

<sup>1</sup> K. Rahner, *Teologia i antropologia*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 2005, s. 46–67, tu s. 46. Wykład ten został wygłoszony 1 marca 1966 r. na St. Xavier-College w Chicago.

<sup>2</sup> J. Kempa, *Konieczność zbawienia. Antropologiczne założenia soteriologii Anzelma z Canterbury*, Katowice 2009, s. 325.

w odniesieniu do Anzelmowej soteriologii. Czy zatem jest możliwe jakiejś wyjście z tej sytuacji? Jakiś „styl” teologiczny, który, zachowując antropologiczną wrażliwość proponowaną przez Rahnera, pozwoliłby jednocześnie uniknąć potencjalnie niebezpiecznego determinowania wyników przez przygodne dane antropologii?

Postaram się dojść do – hipotetycznej przynajmniej – odpowiedzi na to pytanie poprzez analizę dwóch niedawno wydanych publikacji: *Was Jesus God?* Richarda Swinburne’a<sup>3</sup> oraz *Człowiek dowodem istnienia Boga?* Jerzego Cudy<sup>4</sup>. Pierwsza wybrana została, ponieważ stanowi przykład, pozwalający uwyraźnić mechanizm i problemy wynikające z „wiecznie żywego” zjawiska antropologicznej determinacji teologicznej optyki<sup>5</sup>. Druga natomiast – ponieważ naprowadza bezpośrednio na możliwą odpowiedź.

Intencją pracy Swinburne’a (zadeklarowaną we wprowadzeniu) jest wykazanie na drodze racjonalnego dowodzenia wysokiego prawdopodobieństwa prawdziwości chrześcijańskiej doktryny, czyli, ujmując inaczej, wiarygodności chrześcijańskiej teologii. Antropologia uwidacznia się właściwie natychmiast – w opisie (a właściwie w definicjach zbliżonych do formalnych) kluczowych pojęć, takich jak „osoba” czy „Bóg”:

A person is a being who has (or, when fully developed, will have) powers (to perform intentional actions, that is, actions which he or she means to do), beliefs, and free will (to choose among alternative actions without being compelled by irrational forces to do one rather than the other); when the beliefs and actions include ones of some sophistication (such as using language). I shall assume throughout this book that humans do have free will and so are persons. Ordinary human persons exist for a limited period of time, dependent on physical causes (their bodies and especially their brains) for their capacities to exercise their powers, form beliefs, and make choices. God is supposed to be unlimited in all these respects, and not to depend on anything for his existence or capacities<sup>6</sup>.

Ostatnie zdanie powyższego fragmentu wskazuje już wstępnie, że idea Boga, którą posługuje się Swinburne w swym opracowaniu, jest zależna od obrazu człowieka. Bóg ma te same własności jak człowiek, tyle że nie podlega ludzkim ograniczeniom. Autor wytrwale podąża tym torem myślenia:

<sup>3</sup> Oxford 2008; [dalej: WJG]. Autor zajmuje się wprawdzie formalnie filozofią religii, ale WJG jest raczej pracą z zakresu teologii filozoficznej, jeśli nie wręcz – z racji podejmowania zagadnienia wiarygodności chrześcijańskiej doktryny, Kościoła itd. – z zakresu teologii fundamentalnej. Oczywiście, formalna klasyfikacja dzieła ma niewielkie znaczenie dla prowadzonych dalej rozważań.

<sup>4</sup> Katowice 2010; [dalej: CDIB].

<sup>5</sup> Zapewne możliwe byłoby wyszczególnienie innych opracowań owego zjawiska, lecz nie chodzi mi tutaj w tej kwestii o kompleksową analizę (co wymagałoby studium w inny sposób zakrojonego metodologicznie i szerszego), a tylko o zasygnalizowanie, że nie jest to problem wyłącznie historyczny, związany z konstruowanymi w przeszłości modelami teologicznymi.

<sup>6</sup> WJG, s. 6.

The way in which I have spelled out the hypothesis of theism earlier in this chapter has the consequence that *theism is a very simple hypothesis*. It postulates the existence of one entity (one god, not many gods), with very few very simply describable properties. A person with no limits to his power, knowledge, freedom, and life is the simplest kind of person there could be. Infinite power is power with zero limits. Infinite knowledge is knowledge with zero limits because it involves no limit (except one imposed by logic) to the number of well-justified true beliefs. Perfect freedom means that the person's choices are unlimited by irrational desires. Eternity means no temporal limit to life. And God being ontologically necessary, meaning that there are no others on whom he depends, obviously fits well with his other properties<sup>7</sup>.

Wyraźne i konsekwentne podkreślanie *prostoty* hipotezy teizmu prowadzi Swinburne'a wręcz do bezpośredniego przejścia od właściwych człowiekowi idei mocy, wiedzy, wolności, życia – niedefiniowanych, a więc wedle wszelkiego prawdopodobieństwa dedukowanych z ludzkiego (intuicyjnego?, pochodzącego ze zwykłego, potocznego doświadczenia?) zrozumienia tych rzeczywistości – do uznania ich za cechy Boga. Jedyne różnica polegałaby na braku ograniczeń (nawet w przypadku wolności!). Oczywiście, pobrzmiewa tu klasyczny sposób budowania boskich atrybutów przez przewyższenie<sup>8</sup>. Jednak – co zastanawiające – Swinburne nie posługuje się ideą analogii, która – akcentując „dystans” między analogatem i analogonem – czyni nieco bezpieczniejszym ten rodzaj przejścia<sup>9</sup>. Trudno w tym już miejscu nie zapytać, czy zastosowanie takiej procedury w konstruowaniu idei Boga nie wystawia autora od razu na krytykę, iż Bóg nie jest w jego myśli niczym innym, jak prostą projekcją tęsknoty człowieka za tym, co dla niego nieosiągalne, tęsknotą wyrosłą z doświadczanych na każdym kroku granic. Nie trzeba dodawać, że podobna krytyka ma dość długą historię<sup>10</sup>.

Zawarte implícite w rozumowaniach Swinburne'a przekonanie, że uprawnione jest bezpośrednie przenoszenie wiedzy o człowieku na obraz Boga, ujawnia się także – i to może nawet wyraźniej niż w poprzednim przykładzie – gdy autor formułuje uzasadnienie Trójjedności Boga:

Suppose the Father existed alone. For a person to exist alone, when he could cause others to exist and interact with him, would be had A divine person is a perfectly good person, and that involves being a loving person. A loving

<sup>7</sup> WJG, s. 19, podkreślenie oryginalne.

<sup>8</sup> W terminologii Tomasza z Akwinu: *via supereminetiae* – por. *Quaestiones disputatae de potentia*, q. VII, a. 5, ad 2.

<sup>9</sup> „...o analogii mówimy tam, gdzie mamy do czynienia z rzeczami mnogimi, które są *zasadniczo różne*, a tylko w niektórych aspektach podobne” – M.A. Krąpiec, *Analogia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2000, s. 210-220, tu s. 210; podkreślenie własne – G.S.

<sup>10</sup> Przypomnijmy choćby Ludwiga Feuerbacha, wedle którego „Bóg jest jedynie idealizacją atrybutów właściwych człowiekowi, dlatego powstanie pojęcia Boga jest wynikiem błędu poznawczego; w konsekwencji człowiek czci to, co nie istnieje” – S. Hanuszewicz, *Ludwiga Feuerbacha koncepcja religii jako formy alienacji człowieka*, *Studia Paradayskie* 17-18 (2007-2008), s. 9-22, tu s. 13.

person needs someone to love; and *perfect love is love of an equal*, totally mutual love, which is what is involved in a perfect marriage. (...) A perfectly good solitary person would seek to bring about another such person, with whom to share all that she has. (...) The Father will bring into existence another divine person with whom to share his rule of the universe. Following tradition, let us call that other person 'God the Son'<sup>11</sup>.

Jest to, rzecz jasna, droga wyznaczona przez Augustyna z Hippony<sup>12</sup>, przy czym Swinburne przywołuje jej średniowieczną reinterpretację autorstwa Ryszarda od św. Wiktora<sup>13</sup>. Szczegóły tej konstrukcji z oczywistych względów mniej nas tutaj interesują. Istotny wydaje się natomiast *passus*, w którym sam autor, podsumowując rozdział poświęcony Trójcy, wskazuje na założenia proponowanej przez siebie koncepcji:

The argument which I have given in this chapter for the necessity of God being a Trinity may seem a very sophisticated one. But it *depends on two very simple moral intuitions*: that perfect love requires total sharing with an equal and requires cooperating in spreading that love further, so that anyone you love has someone else to love and be loved by<sup>14</sup>.

Innymi słowy: uznanie bądź nie słuszności argumentacji za trójjednością Boga uzależnione zostaje od zgody co do tego, jakimi cechami powinna się odznaczać doskonała (ludzka?) miłość (*perfect love*). Swinburne najpewniej zakłada, iż jesteśmy w stanie uzyskać wystarczająco dogłębne poznanie tego fenomenu, by móc z tego poznania uczynić przesłanki rozumowania, które zgłasza pretensje nie tylko do intersubiektywnej zrozumiałości, ale też do uniwersalnej obowiązywalności. I tu dochodzimy do sedna problemu: czy takie założenie jest słuszne? Czy rzeczywiście wobec takich rzeczywistości, jak miłość, posiadamy aż tak jasne i pełne poznanie? Czy w ich opisie faktycznie panuje uniwersalny albo przynajmniej szeroki *consensus*?

Postawiłem te pytania w kontekście fenomenu miłości z jednej strony dlatego, że sam Swinburne w odniesieniu do niego ujawnia strukturę swej argumentacji, z drugiej – bo trudność jego precyzyjnego opisu jest aż nadto zauważalna. Podobna wątpliwość rodzi się jednak także w przypadku wcześniej wzmiankowanych: mocy, wiedzy, wolności, życia czy wreszcie cierpienia i śmierci, które autor przywołuje w uzasadnieniu racjonalności (konieczności?) wcielenia Boga:

Hence it seems to me highly plausible to suppose that, given the amount of pain and suffering which God allows humans to endure (for a good purpose), it would be *obligatory on God to share a human life of suffering*. This would be achieved by a divine person becoming incarnate as a human (that is, becoming

<sup>11</sup> WJG, s. 28-29, podkreślenie oryginalne.

<sup>12</sup> Por. *De Trinitate* XV,17-20.

<sup>13</sup> Por. *De Trinitate* III, 11 (PL 196,922-923).

<sup>14</sup> WJG, s. 38, podkreślenie oryginalne.

a human being) and living a life containing much suffering ending with the great crisis which all humans have to face: the crisis of death<sup>15</sup>.

Przechodząc od kwestii możliwości poznania poszczególnych fenomenów, które ujawniają się w ludzkim doświadczeniu, na płaszczyznę ogólniejszą: Swinburne najwyraźniej przyjmuje poznawalność fenomenu „człowiek” – przynajmniej (czy aż) taką, by można było z tej wiedzy czynić przesłanki do konstruowania bardzo szczegółowego obrazu Boga (Trójca, Wcielenie...). Postulat uniwersalnej obowiązywalności takiego obrazu zakłada w sposób konieczny postulat uniwersalnej obowiązywalności założonego obrazu człowieka. Docieramy tu do punktu, w którym nieuchronnie wkrada się „bezdarność” zdiagnozowana przez Kempe w odniesieniu do Anzelma: nawet gdyby udało się w jakimś momencie osiągnąć taki antropologiczny *consensus* – co wydaje się trudne do pomyślenia wobec pluralizmu współczesnych antropologii<sup>16</sup>, to byłby on historycznie uwarunkowany, a tym samym nietrwały.

Wyżej zarysowana droga (od poznania człowieka do poznania Boga) odsłania kolejną swą słabość, gdy skonfrontujemy ją z objawieniem, czyli gdy zapytamy o relację pomiędzy samo-wiedzą, jaką człowiek o sobie (i Bogu) zyskuje niezależnie od historycznej „przemowy Boga”<sup>17</sup>, a tym, czego dowiedzieć się może dzięki tej przemowie.

God could certainly provide propositional revelation in words without himself becoming incarnate, and other religions (e.g. Islam) claim that this has happened. It is, however, I argued earlier, necessary if we are to understand such fundamental moral concepts as ‘good’ and ‘obligation’ that we should be shown, or at least have described to us, examples of ‘good’ actions and ‘obligations’ by means of which we can then recognize other examples of these<sup>18</sup>.

Przywołany fragment ujawnia podstawowy problem: Swinburne uzasadnia tutaj konieczność wcielenia Boga potrzebą zrozumienia fundamentalnych rzeczywistości moralnych, takich jak „dobro” czy „powinność”. Zakłada zatem, że bez Wcielonego nie mielibyśmy ich (pełnego?) zrozumienia. Jak się to ma do uprzednich argumentacji, w których wiedza o takich rzeczywistościach – niezależna od objawienia – stanowiła przesłankę? Mamy do czynienia z błędnym kołem? Czy może z założeniem, iż objawienie jedynie poszerza naszą wiedzę?

Autor najwyraźniej nie dostrzega problemu, ponieważ nie dostarcza żadnej propozycji uniknięcia tej dość aporycznej – przynajmniej – sytuacji. Wrócimy jeszcze do niej nieco niżej poprzez komentarz zaczerpnięty z drugiej pracy, której analizę wcześniej zapowiedziałem, a na której teraz się skoncentrujemy: *Człowiek*

<sup>15</sup> WJG, s. 41, podkreślenie oryginalne.

<sup>16</sup> K. Gózdź stwierdza na wstępie swej obszernej pracy *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej* (Lublin 2006, s. 15): „...dziś paleta ujęć antropologicznych jest tak szeroka, że nie sposób przedstawić jej w całości”. Dobrym wprowadzeniem może być praca S. Kowalczyka, *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Warszawa 1990.

<sup>17</sup> Rozumiemy przez to określenie cały proces Objawienia – zgodnie z tym, jak przedstawia go Sobór Watykański II w konstytucji *Dei verbum*.

<sup>18</sup> WJG, s. 73.

*dowodem na istnienie Boga?* J. Cudy. Sam tytuł może sugerować, podobne do zaproponowanego przez Swinburne'a, przejście od wiedzy o człowieku do wiedzy o Bogu. Nic bardziej mylnego. Punktem wyjścia dla Cudy jest bowiem zasadnicza niewiedza człowieka co do własnej tożsamości, przy czym niewiedzy towarzyszy konieczność historycznej realizacji tożsamości. Toteż „człowiek w historii przeżywa tajemnicę JUŻ i JESZCZE NIE swojej tożsamości, w której tworzeniu twórczo uczestniczy”<sup>19</sup>.

Właściwie cały pierwszy rozdział poświęca autor ukazaniu złożoności problemu tożsamości człowieka, wielorakich uwikłań, uwarunkowań możliwości jej zrozumienia i realizacji, jednocześnie akcentując *konieczność* samorozumienia:

Każdy zatem człowiek w osobowej podmiotowości swej rozumno-wolnej egzystencji może rozumować następująco: „CAŁOŚĆ” historii ludzkości to proces genezy mojej tożsamości, tworzonej w tajemniczej komplementarności (perychorezie) indywidualnego (JA) i społecznego (MY) życia. Problematyka tej złożonej genezy, aktualizowanej dialektyką twórczych i destruktywnych czynników, jest więc, w istocie rzeczy, problematyką tożsamości człowieka. Powtórzmy w tym miejscu jeszcze, że *możliwość realizacji wpisanego w definicję człowieka postulatu samorozumienia jest warunkowana koniecznością zrozumienia całości historii „rodzaju ludzkiego”*. Wszystko w tej historii jest antropocentryczne...<sup>20</sup>.

Cuda nie jest bynajmniej zwolennikiem całkowitego antropologicznego agnostycyzmu. Nie twierdzi, że człowiek nie może uzyskać jakiegokolwiek poznania swojej tożsamości czy też historii, która ją warunkuje. Zwraca natomiast uwagę, że wiedza, jaką możemy uzyskać, jest fragmentaryczna, podczas gdy

...możliwość poznania tożsamości człowieka jest warunkowana możliwością zrozumienia całości „tekstu” historii ludzkości. Hermeneutyczne pytanie o CAŁOŚĆ jest wpisane w rozumowanie „koła hermeneutycznego”: „nigdy nie możemy zrozumieć CAŁOŚCI bez zrozumienia wszystkich jej CZĘŚCI; ani też nie możemy odpowiednio zrozumieć poszczególnych CZĘŚCI, nie widząc, jak funkcjonują one w ogólnej kompozycji, na którą się składają”<sup>21</sup>.

Ujawniona tedy zostaje – zupełnie świadomie i zaraz na początku drogi – „bezradność”, o której wcześniej wspominaliśmy. Tym samym nie jest ona punktem dojścia, ale raczej punktem wyjścia:

Mówiąc intencjonalnie o stale „otwartej” i „niegotowej” całości swej tożsamości, człowiek nie wie „do końca” co mówi, zdając sobie z tego sprawę, że jego wypowiedzi zawsze towarzyszy jakieś „przed” i „po”. Nie mamy tutaj do czynienia z „błędym”, lecz z „hermeneutycznym” kołem, w którym filozoficzna refleksja dostrzega równocześnie postulat konieczności poznawczego dostępu do „całości” wiedzy o człowieku oraz swoją niewystarczalność w realizacji tego postulatu. Towarzysząc „rozmowie” ludzkich dziejów, filozofia

<sup>19</sup> CDIB, s. 18-19.

<sup>20</sup> CDIB, s. 21-22, podkreślenie własne – G.S.

<sup>21</sup> CDIB, s. 30.

stanowi „próbę zdania sobie sprawy” z tego, co się w tej rozmowie z wieku na wiek dzieje, nie docierając do „ostatecznych odpowiedzi”, poza którymi „nie ma już i nie może być dalszych pytań ani innych punktów odniesienia”. Stając się w ten sposób aporycznym stadium procesu zrozumienia „całości” tekstu historii ludzkości a tym samym poznania tożsamości człowieka, antropologia naukowych i filozoficznych poszukiwań otwiera się komplementarnie na udział w innej historycznej ROZMOWIE, której treść nie jest czasowo i przestrzennie ograniczona<sup>22</sup>.

Bolesna porażka, jakiej filozofia systematycznie doznaje podczas kolejnych prób rozwikłania zagadki ludzkiej tożsamości, jest w istocie, zdaniem Cudy, szansą na rozszerzenie perspektywy. Swinburne, jak widzieliśmy wyżej, wychodząc w praktyce od założenia, że poznanie człowieka jest „dana”, która w systemie syllogizmów może funkcjonować jako przesłanka, kiedy w pewnym momencie musi do swego systemu wprowadzić wątki przyniesione przez objawienie, staje albo przed błędnym kołem (gdyby okazało się, że z niego pochodzą dane antropologiczne, które wcześniej *de facto* uznawał za poznawalne naturalnie), albo *implicitie* wykazaniem zbędności (lub co najwyżej posiłkowej, uzupełniającej wartości) objawienia historycznego (gdyby okazało się, że objawienie przynosi te same dane, które ująć można na drodze poznania naturalnego). Cuda, podążając drogą koła hermeneutycznego, doprowadza nas – przeciwnie – na skraj tezy o konieczności tegoż objawienia. Tylko dzięki temu, że Bóg poprzez wcielenie swego Syna wniósł w historię pewną „opowieść”, człowiek może dojść do zrozumienia własnej tożsamości.

Opowiedziane „słowami”, „czynami” i „obecnością” Chrystusa Boże tajemnice tożsamości człowieka zapewniły „raz na zawsze” możliwość jej zrozumienia, która „wpisana w czas i historię” pozostanie w niej do „ostatniego dnia” jako obietnica i zadanie. Dopełniającemu historycznie swoją tożsamość człowiekowi towarzyszy chrysto-logika rozumowania: „Wiem, kim jestem, ponieważ wiem, kim jest Jezus Chrystus”<sup>23</sup>.

Na tym jednak nie koniec. Tożsamość ujawniającego naszą tożsamość Chrystusa pozwala na uczynienie następnego ważnego kroku.

Człowiek – Jezus, będąc Chrystusem, zamieszkał w „otwartym” procesie historii ludzkości i „opowiedział” jej antropologiczną celowość. Fundamentalną informację w tym „opowiadaniu” przekazuje objawienie chrysto-logiki tożsamości Jezusa. Interpretowane w świetle tej logiki Jego „słowa” i „czyny” prowadzą do dwóch prawdziwych wniosków: „Jezus jest Człowiekiem” – „Jezus jest Bogiem”. Opowiadając o swej tożsamości, Jezus opowiada więc równocześnie i nierozłącznie o tożsamości Boga oraz o tożsamości człowieka. Historycznie uobecniony „przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie” Bóg

<sup>22</sup> CDIB, s. 36.

<sup>23</sup> CDIB, s. 50.



został „opowiedziany” w sensownej całości TOŻSAMOŚCIOWEJ RELACJI, która umożliwiła zrozumienie tożsamości człowieka<sup>24</sup>.

To, kim jest Objawiający, sprawia, że opowieść o człowieku splata się nierozłącznie<sup>25</sup> z opowieścią o Bogu, a zatem także z fundamentalnym pytaniem o Jego istnienie. Cuda ma świadomość, że ów splot może być i faktycznie bywa na dwa sposoby pojmowany, rozwijany według dwóch paradygmatów. Pierwszy prześledziliśmy wcześniej na przykładzie propozycji Swinburne’a: „Bóg istnieje, więc mógł przemówić w historii”. Do drugiego prowadzi konsekwentnie Cuda: „Bóg przemówił w historii, więc istnieje”<sup>26</sup>.

Aktualizującemu historycznie swą tożsamość człowiekowi towarzyszy więc stwórczy postulat trwania w chrysto-logicznym dialogu z Bogiem, któremu towarzyszy pamięć o różnicy między „dającymi świadectwo” słowami Chrystusa i zawierającymi temu świadectwu słowami ludzi. Przypominając tę różnicę, możemy nawiązać interpretacyjny kontakt z drugim wyżej sformułowanym twierdzeniem („ponieważ Bóg przemówił, więc istnieje”). Punktem wyjścia interpretacji tego twierdzenia jest również zainteresowanie problematyką możliwości poznania (wyjaśnienia) tożsamości człowieka. W kontekście takiej antropologicznej motywacji pojawia się aktualna w naszych dotychczasowych rozważaniach deklaracja „interesuje mnie problematyka istnienia Boga, ponieważ interesuje mnie problematyka tożsamości człowieka”. Można zatem powiedzieć, że w tym fenomenologicznym paradygmacie badawczym, problematyka istnienia Boga staje się swego rodzaju pochodną problematyki tożsamości człowieka<sup>27</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że mamy tu do czynienia z odmianą intuicji Rahnera, od której wyszliśmy w niniejszym studium. Cuda postuluje też (bądź ujawnia) swoisty antropocentryzm ludzkich poszukiwań teologicznych. Jednak chyba wyraźniej niż Rahner rezygnuje z budowania pozytywnej wizji człowieka<sup>28</sup>. Podczas gdy dla Rahnera „Nieznany” jest Bóg, zaś człowiek zyskuje pozytywne miano „Słuchającego”, dla Cudy i Bóg, i człowiek pozostają nieznani – do momentu objawienia.

Powyższy zarys dwóch konkretnych realizacji relacji antropologia–objawienie (antropologia–teologia) prowadzi nas do sformułowania pewnych spostrzeżeń natury meta-teologicznej czy metodologicznej. Zwróćmy najpierw uwagę, że uprawianie teologii na podstawie przekonania o możliwości poznania tożsamości

<sup>24</sup> CDIB, s. 46.

<sup>25</sup> Trudno nie sięgnąć tutaj do wątku klasycznej chrystologii, a dokładniej do definicji unii hipostatycznej Soboru Chalcedońskiego. Do dwóch opowieści (o człowieku i Bogu) można odnieść cztery określenia, oryginalnie opisujące relację natur w Chrystusie: „bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania” (*Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A Baron, H. Pietras, t. 1, Kraków 2002, s. 223).

<sup>26</sup> CDIB, s. 85.

<sup>27</sup> CDIB, s. 88.

<sup>28</sup> Por. K. Rahner, *Słuchacz Słowa. Ugruntowanie filozofii religii*, Kęty 2008 – zwłaszcza rozdziały 7 (Wolny nieznany) i 8 (Wolny słuchający), s. 76-95.

człowieka (na drodze naturalnej refleksji, czyli bez potrzeby sięgania do danych objawienia) może prowadzić do marginalizowania roli objawienia. Za przekonaniem, iż wiemy, kim jest człowiek, podąża pokusa, by obraz Boga czy poszczególnych jego przymiotów konstruować jako (konieczny?) wniosek rozumowań opartych o to przekonanie. Zaufanie *ratio*, raz optymistycznie uznanemu za zdolne do poznania tożsamości człowieka, wydaje się wręcz łatwiejsze od zaufania przygodnym epizodom historii, w których wydarza się i ujawnia przemowa Boga, zwłaszcza że są one dostępne jedynie za pośrednictwem świadectwa przechowanego przez wieki we wspólnocie Kościoła. Uleganie tej pokusie prowadzić musi (i – jeśli przyjrzeć się dziejom teologii – nieraz już prowadziło<sup>29</sup>) do konstruowania antropomorficznie skonfigurowanych obrazów Boga (*de facto* konkurencyjnych wobec objawienia), narażonych na mniej lub bardziej gwałtowne obnażenie niedomagań wraz z (nieuchronną w istocie) negatywną weryfikacją wyjściowych modeli antropologicznych.

Przekonanie, iż tożsamość człowieka nie może być poznana bez uwzględnienia (w punkcie wyjścia) przemowy Boga, może – moim zdaniem – jeśli nie zupełnie wyeliminować wystąpienie wyżej opisanej pokusy, to przynajmniej znacząco utrudnić jej pojawienie się. Konieczność „odpytania” objawienia przy budowaniu antropologii zapewnia temu pierwszemu centralne znaczenie, nawet jeśli w następującym dyskursie o Bogu dane antropologiczne odgrywać będą kluczową rolę. Innymi słowy: założenie, że człowiek nie zna samego siebie, zwiększa prawdopodobieństwo tego, iż będzie on uważnie słuchać, co Bóg ma o nim do powiedzenia. A tym samym i prawdopodobieństwo, że usłyszy, co Bóg (zgodnie z paradygmatem wcielenia: równocześnie) mówi do niego o sobie samym.

Na koniec konieczne jest wszelako jeszcze spostrzeżenie o (samo)krytycznym charakterze. Niestety, także „otwarte” rozumienie człowieka jako bytu niemogącego poznać swojej tożsamości (poza objawieniem) samo w sobie stanowi już jednak pewien pozytywny opis, co do którego możemy domniemywać, że nie jest on całkowicie wolny od związku z duchem epoki, w której powstał. Zatem i tego rozwiązania – jakkolwiek wygląda obiecująco – nie należy uznawać za ostateczne.

## LA RELAZIONE ANTROPOLOGIA – TEOLOGIA. UNA GLOSSA METODOLOGICA

### S o m m a r i o

A partire dalla seconda metà del XX secolo (grazie a K. Rahner) un'attenzione particolare viene rivolta verso la relazione teologia-antropologia. Lo studio investiga un particolare di questa relazione. Tramite un'analisi di opere recenti di R. Swinburne i J. Cuda vengono individuati due stili della relazione teologica dell'immagine dell'uomo e dell'immagine di Dio. Nel primo una certa conoscenza dell'uomo viene intesa come acquisita,

<sup>29</sup> Wystarczy przypomnieć św. Augustyna próby skonstruowania obrazu Trójcy na podstawie wyników antropologicznych analiz (por. *De Trinitate* IX-XV).

e su questa base viene costruita l'immagine di Dio. Questo può comportare una marginalizzazione del dato rivelato. Nel secondo si presuppone che l'identità dell'uomo rimane un mistero inscrutabile senza rivelazione. Questo stile permette di salvaguardare meglio la vitale priorità del dato rivelato e nello stesso tempo è meno esposto alla dipendenza dai dati accidentali delle singole antropologie.

Słowa kluczowe: teologia, antropologia, metodologia teologii

Keywords: theology, anthropology, methodology of theology