

Ks. Christoph Böttigheimer
Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt

Natura człowieka. Znaczenie antropologii biblijnej dla współczesnego rozumienia człowieka

Human nature. The relevance of biblical anthropology for the contemporary understanding of man

Keywords:

Divine revelation, Immanuel Kant, Karl Rahner, biblical anthropology, theological anthropology, anthropological turn, fundamental ontology, transcendental-philosophical, hermeneutic, philosophical-cultural, philosophical and identity-centred, phenomenological anthropology.

Abstract

In order to demonstrate the relevance of biblical anthropology for the contemporary understanding of man, the issue of the image of man in the Bible should be brought up in the first place. The Holy Scriptures, as the first record of the Divine Revelation, feature central statements on anthropology, for after all man is the internal aim of God's self-revelation, and hence every theology will always be anthropology as well. One should focus here not only on the Old Testament-authenticated conception of man as an image of God (*Gottebenbildlichkeit*); the greatness and dignity of man manifest themselves even more clearly in Jesus Christ – both in His Incarnation and Redemption. The notion of Redemption relates to the issue of the sinfulness of man: what is his need to be redeemed based on? How does man achieve redemption? What is redemption about?

A theological answer to the above-mentioned questions must be relevant for the contemporary self-definition of man if theology is still to justifiably assert its right to remain linked with reality. In the second part of the research paper I will demonstrate the fruitfulness of the essential characteristics of theological anthropology for the contemporary understanding of man, combining

the misery and greatness of contemporary man with his sinfulness as well as his divine dignity. Eventually, the point is to elucidate the following words of the fathers of the Second Vatican Council: "Christ, the final Adam [...] fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear" (*Gaudium et Spes* 22).

* * * *

1. Wstęp

„Żyjemy w epoce antropologii”¹ stwierdził w połowie lat 80. ubiegłego stulecia Wolfhart Pannenberg. W podobny sposób wiek XX retrospektywnie scharakteryzował Rob Kubsch jako czas „nauk antropologicznych”². Także w teologii tzw. *antropological turn*³ dał o sobie znać już dawno temu wraz z tendencją zmierzającą do usamodzielnienia się antropologii teologicznej⁴. Niemniej antropologia ta nie może być jedynie li tylko traktatem w ramach teologii systematycznej, lecz musi stanowić punkt odniesienia dla wszelkich wypowiedzi teologicznych. Mówienie o Bogu jest bowiem z zasady mówieniem o człowieku. Ponieważ człowiek jako właściwy cel Bożego samoudzielania się (*Selbstmitteilung*) przynależy do zdarzenia, jakim jest Objawienie, „każda teologia [...] jest antropologią”⁵. Jak sformułował to Karl Rahner, Boże zbawienie „polega właśnie na tym, że Bóg w swej niezależnej suwerenności i chwale może stać się treścią i centrum ludzkiej egzystencji i rzeczywiście chce się nimi stać w wolności swej łaski”⁶. Jeśli człowiek w swym wnętrzu jest wybrany do partycypacji w obecno-

¹ W. Pannenberg, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen 1985, s. 5.

² R. Kubsch, *Gott hat uns ein „besseres Mittel“ gegeben. Plädoyer für eine ‚Rebibliorisierung‘ der Seelsorgelehre*, [w:] tegoż (Hrsg.), *Die Wiederentdeckung des Glaubens in der Seelsorge*, Bonn 2013, s. 112–135, cyt. s. 112.

³ A. Losinger, *Anthropological turn. The Human Orientation of the Theology of Karl Rahner*, Fordham 2000.

⁴ Por. H. Fischer (Hrsg.), *Anthropologie als Thema der Theologie*, Göttingen 1977, w szczególności następujące artykuły: tegoż, *Zur Einführung. Tendenzen zur Verselbstständigung der theologischen Anthropologie*, s. 9–19; G. Sauter, *Mensch sein – Mensch bleiben. Anthropologie als theologische Aufgabe*, s. 71–118.

⁵ W. Beinert, *Die Theologische Anthropologie in ökumenischer Perspektive*, [w:] „Catholica” (Münster) 50 (1996), s. 331–353, cyt. s. 332.

⁶ K. Rahner, A. Raffelt, *Anthropologie und Theologie*, [w:] *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, t. 24, Freiburg 1981, s. 5–55, cyt. s. 10. Boże zbawienie polega na tym, „że nie mamy do czynienia z Bogiem, który jest zajęty tylko samym sobą i niczym innym, ale na tym, że «teocentryzm» zamienia się we właściwie rozumiany «antropocentryzm». I odwrotnie,

ści Boga i Jego łaski, to w konsekwencji musi mu przysługiwać zarówno wolność, jak i nienaruszalna godność. Moje dalsze rozważania, w których zapytam o naturę człowieka w perspektywie biblijnej, będą dotyczyć tych obu aspektów antropologii: godności i wolności.

2. Otwarta antropologia

Filozofia nowożytna, pytając o rzeczywistość Boga dawno już nie bierze za punkt wyjścia świata naturalnego, lecz doświadczenie człowieka i jego egzystencję w świecie: człowiek coraz częściej myśli o Bogu jako o warunku swej subiektywności⁷. Ta antropologizacja filozoficznego pytania o Boga odsyła do antropologicznego zwrotu w obrębie myślenia filozoficznego czasów nowożytnych. Perspektywa antropologiczna zyskała na znaczeniu już pod koniec XVIII w. oraz w pierwszej połowie XIX w., np. w filozofii Immanuela Kanta (1724–1804), w ramach idealizmu niemieckiego czy w filozofii egzystencjalnej Sorena Kierkegaarda (1813–1855). Jednak dopiero w latach 20. XX w., przede wszystkim w pismach Maxa Schelera (1874–1928)⁸, Helmuta Plessnera (1892–1985)⁹ i Arnolda Gehlena (1904–1976)¹⁰, została na tyle rozwinięta, że mogła wykształcić się antropologia filozoficzna w ścisłym sensie, tzn. jako paradygmat. Jej celem była m.in. dyskusja z nowszymi wynikami badań nauk empirycznych. Ponadto także ontologia fundamentalna Martina Heideggera (1889–1985)¹¹ wpłynęła na rozkwit antropologii filozoficznej oraz – w dalszej kolejności – teologicznej. Od tego czasu w szczególności w latach 90. XX w. zarówno antropologia filozoficzna, jak i teologiczna zyskały status samodzielnej dyscypliny, przy czym doszło tu do rozróżnienia odrębnych podejść. I tak w ostatnich dwu dziesięcioleciach powstało wiele antropologii filozoficznych i teologicznych z bardzo różnymi podejściami i metodami: antropologia transcendentno-filozoficzna, hermeneutyczna, filozoficzno-kulturowa, filozoficzno-tożsamościowa, fenomenologiczna etc.

zgodnie z nauką chrześcijańską człowiek potrafi odnaleźć samego siebie tylko wtedy, gdy z uwielbieniem i miłością zdecyduje się wkroczyć w wolną niepojmowalność Boga, a więc gdy swój „antropocentryzm” sam zamieni w „teocentryzm”. Tamże, s. 10 n.

⁷ H. Plessner, *Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie*, [w:] tegoż, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge*, Berlin 1953, s. 117–131.

⁸ M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928.

⁹ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin 1928.

¹⁰ A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin 1940.

¹¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*. Przełożył, przedmowę i przypisami opatrzył Bogdan Baran, Warszawa 1994.

Myślenie filozoficzne, posługujące się pojęciem „antropologia”, dokonuje w sposób fundamentalny refleksji nad *conditio humana*. Ta podstawowa auto-refleksja nie wypływa z egocentrycznego nakierowania na siebie, lecz znajduje swe uzasadnienie w tym, że człowiek uświadomił sobie, że jego podstawowym doświadczeniem jest potrzeba orientacji. W filozofiach antropologicznych chodziło przeto o pewne a priori, o niewyprowadzalność ludzkiego doświadczenia samego siebie. Relacja między samopoznaniem a doświadczeniem tego, co obce, została sprowadzona do antropologicznej aporii, że człowiek zwierając się, konfrontowałby się sam ze sobą, nie mogąc się nigdy zupełnie uprzedmiotowić. Owa dialektyka między nieprzedmiotowym samopoznaniem z jednej strony a przedmiotowym doświadczeniem tego, co obce z drugiej, została przez antropologię filozoficzną zinterpretowana jako otwarty, nieskończony dialog, który ludzkie „ja” prowadzi z samym sobą. Przez to, że „ja” ustawicznie wzmacnia swe samopoznanie, cechą istotną człowieka byłoby pytanie, radykalna niepewność. „Człowiek *pyta*. To kwestia ostateczna i nieredukowalna. Pytanie jest mianowicie w ludzkim byciu tym *faktem*, który *absolutnie* nie pozwala na zastąpienie się innym faktem, na sprowadzenie do innego faktu, i który zatem nie pozwala, aby fakt jeszcze raz sam został zdemaskowany w swej pochodności i tymczasowości [...] Tak więc to najpierw pytanie jest jedyną powinnością [*Müssen*], jedyną koniecznością, jedyną bezspornością, którą związany jest stawiający pytania człowiek. [...] Człowiek pyta z konieczności”¹². Nie może się uchylić od konieczności pytania.

Antropologia cieszy się od czasów nowożytnych dobrą koniunkturą. Punktem wyjścia jest tutaj nie tylko problematyczność /niepewność (*Fraglichkeit*) człowieka, lecz także jego nienaruszalna godność¹³. To, czym owa godność jest, Immanuel Kant ujął w następujący sposób: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”¹⁴. Aby dobrze zrozumieć tę wypowiedź, należy wyjaśnić, jak Kant bliżej rozumie pojęcie „celu”. W „królestwie celów” istoty rozumne połączone są ze sobą systematycznie poprzez wspólne obiektywne prawa. Tutaj „wszystko ma albo jakąś cenę, albo godność. To, co

ma cenę, można zastąpić także przez coś innego, jako jego równoważnik, co zaś wszelką cenę przewyższa, a więc nie dopuszcza żadnego równoważnika, posiada godność”¹⁵. Kantowska definicja godności człowieka jest miarodajna także dzisiaj. Mówi ona krótko i dobitnie: Ze względu na godność uzyskaną dzięki swej ludzkiej naturze, człowiek nie powinien nigdy być traktowany jako środek wykorzystywany do osiągnięcia celu. On sam jest celem i posiada niezbywalne prawo do dokonywanej w wolności samorealizacji. Implikuje to dalej, że należy dokonać rozróżnienia między godnością a wartością człowieka. Już Tomasz z Akwinu wiedział, że „człowiek z samej swej natury jest wolny i istnieje ze względu na samego siebie”¹⁶. Wolności człowieka nie należy jednak mylić z samowolą, ponieważ wolność kończy się tam, gdzie zaczyna się prawo do wolności drugiego. Z tego powodu człowiek w swym poszukiwaniu samorealizacji zdany jest na ład społeczny oraz podstawowe wartości ludzkie. Godność człowieka pociąga za sobą nie tylko prawa, ale także moralne obowiązki. Godność człowieka jest równocześnie jego brzemieniem.

Człowiek jest celem dla siebie, celem samym w sobie. W tej sprawie panuje szeroki konsensus. Niezgoda pojawia się natomiast w odniesieniu do definicji godności człowieka: jest ona uzasadniana dzisiaj na tak różne sposoby, jak różne są obrazy człowieka. Wraz z postępem nauk zajmujących się człowiekiem, treść tego pojęcia staje się coraz bardziej niejasna, co prowadzi do tego, że pewne kwestie antropologiczne dyskutowane są pośród wielkich kontrowersji: Co wyznacza godność człowieka? Czy może ona zostać utracona lub podporządkowana innemu, rzekomo wyższemu celom? Takie pytania charakteryzują dziś dyskusję na temat technologii genetycznej, badań nad zarodkami, eutanazji, kary śmierci czy też klonowania komórek w celach reprodukcyjnych bądź leczniczych. Nie istnieje jednak powszechnie akceptowane uzasadnienie dla ludzkiej godności. Powodu należy szukać w tym, że podstawowe pytanie antropologiczne: „czym jest człowiek?” (Ps 8,5) jawi się coraz bardziej jako pozbawione konkluzywnej odpowiedzi. Karl Rahner stwierdził: „człowiek jest pytaniem, które na próżno (*leer*), ale równocześnie naprawdę (*wirklich*) i nieodwołalnie pojawia się przed nim samym, którego nie da się pominąć i na które nie da się udzielić adekwatnej odpowiedzi”¹⁷. Oto paradoks współczesnej antropologii: w ciągu ostatniego stulecia przeżywała ona olbrzymie ożywienie,

¹² K. Rahner, *Sämtliche Werke*, t. 2: *Geist in Welt*, Freiburg 1996, s. 54.

¹³ *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, artykuł I: „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych praw. Są oni obdarzeni rozumem i sumieniem i powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa”.

¹⁴ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1953, s. 62 (AA IV, s. 429).

¹⁵ Tamże, s. 69 (AA IV, s. 434).

¹⁶ Tomasz z Akwinu, STh II-II q. 64 a. 2 ad 3.

¹⁷ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*, [w:] tegoż, *Sämtliche Werke*, t. 26, Zürich 1999, s. 37.

prowadząc równocześnie do suchej konkluzji, że na pytanie: „czym jest człowiek?” nie da się odpowiedzieć¹⁸. Max Scheler przypatrując się antropologii filozoficznej zauważył: „w historii liczącej niemal dziesięć tysięcy lat jesteśmy pierwszym stuleciem, w którym człowiek w pełni i zupełnie stał się sam dla siebie «problematiczny»: jest to stulecie, w którym człowiek nie wie, czym jest, ale wie także, że tego nie wie”¹⁹.

Z powodu niemożliwości udzielenia odpowiedzi na pytanie o to, na czym ostatecznie polega człowieczeństwo, antropologia się spluralizowała, stała się złożona i nieprzejrzysta. Ale to jeszcze nie wszystko: Otwartość antropologii filozoficznej znajduje dzisiaj potwierdzenie, a jednocześnie dalsze zaostrenie, także ze strony nauk przyrodniczych i humanistycznych. Według biologii ewolucyjnej nie jest możliwe, aby cechy takie jak racjonalność, zdolność komunikacji, altruizm, myślenie abstrakcyjne itd. przypisywać wyłącznie człowiekowi. Dodatkowo, ponieważ nauki przyrodnicze, społeczne i kulturoznawstwo ujawniają coraz więcej faktów dotyczących człowieka, powstaje pytanie, czy w ogóle można jeszcze mówić o stałych antropologicznych, obowiązujących niezależnie od uwarunkowań historycznych, kulturowych, humanistycznych, ewolucyjno-biologicznych itd. Antropologia oparta na doświadczeniu naukowym powątpiewa w istnienie antropologicznych uniwersaliów pozostających poza wszelką zmiennością. Antropolog kultury Christian Wulf (*1944) opowiada się na przykład za antropologią zróżnicowaną historycznie i kulturowo w świecie globalnym i argumentuje za „końcem obowiązywania abstrakcyjnych norm antropologicznych”²⁰.

W kontekście zarysowanej tu problematyki, związanej z tym, że tradycyjny obraz człowieka wraz z jego ontologicznie ugruntowaną wyjątkowością stopniowo się zaciera, tym pilniejsze staje się postawienie pytania o podstawy chrześcijańskiego obrazu człowieka. Punkt wyjścia stanowią tu w pierwszej mierze antropologiczne wypowiedzi pojawiające się w Biblii. W jaki sposób sens biblijnych wypowiedzi o człowieku może okazać się owocny dla współczesnego, pełnego kontrowersji dyskursu o samostanowieniu człowieka/o człowieku?

¹⁸ W. Brugger, *Die Würde des Menschen im Licht des anthropologischen Kreuzes der Entscheidung*, [w:] W. Härle, B. Vogel (Hrsg.), *Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten*, Freiburg 2008, s. 49–93, cyt. s. 49: „Pojęcie godności człowieka jest pod względem filozoficznym, teologicznym i prawnym bezspornie tak centralne, jak sporna jest jego interpretacja”

¹⁹ M. Scheler, *Gesammelte Werke*, B. IX: *Späte Schriften*, Bern 1976, s. 120.

²⁰ Ch. Wulf, *Anthropologie. Geschichte – Kultur – Philosophie*, Reinbek bei Hamburg 2004, s. 268.

3. Godność człowieka

Biblia nie zawiera jednolitego, systematycznego i precyzyjnego obrazu człowieka. Opisuje bowiem zarówno wielkość i dobro, jak i niezgłębialność i zło ludzkiej natury, czyli całą pełnię jej ambiwalencji. Ponadto antropologiczne wypowiedzi biblijne nie mają charakteru abstrakcyjnego i bezczasowego, lecz są uwarunkowane historycznie i kulturowo. Oznacza to, że także Biblia nie dostarcza abstrakcyjnej, uniwersalnie obowiązującej i ostatecznej definicji człowieczeństwa, że Pismo nie trzyma wcale w zanadru gotowych odpowiedzi na aktualne pytania antropologiczne. Niemniej można wyprowadzić z niej aspekty dotyczące natury człowieka, które mimo przemian kulturowych i historycznych nie straciły swej ważności w obrębie tradycji biblijnej. W związku z tym Biblia nie straciła całkowicie swej funkcji bycia drogowskazem.

Choć filozoficzna historia koncepcji ludzkiej godności prowadzi do Stoi i Cyserona, to jednak godność człowieka jest tematem już w Starym Testamencie. Pismo bardzo intensywnie stawia pytanie o człowieka, jako tego, do którego odnosi się Boże zbawienie. W pierwszej kolejności uwagę przyciąga fakt, że podstawowa wartość człowieka chcianego przez Boga jest ugruntowana relacyjnie: jego wartość polega na wyjątkowym odniesieniu do Boga. Pytanie o człowieka „jest w Izraelu pomyślane z perspektywy Boga i ze względu na Boga”²¹. Człowiek został stworzony przez Boga i dla Boga, i jako Bożemu stworzeniu obdarzonemu statusem partnera nadana mu została niepowtarzalna, nie dająca się z niczym pomylić, nie zrównana wartość (Ps 8,6n; 82,6). Oprócz tej ustanowionej w akcie stworzenia, stałej relacji do Boga Pismo Św. przede wszystkim dzięki pojęciu człowieka jako obrazu Boga (*Gottebenbildlichkeit*) dostarcza nam pewnej koncepcji wyrażającej istotę człowieka (Rdz 1,26n; 5,1. 3; 9,6; Syr 17,3; Mdr 2,23). „Bez wątpienia w polu semantycznym teologii biblijnej, odpowiadającym nowożytnemu pojęciu godności człowieka, określenie człowieka jako obrazu Boga (*imago Dei*) odgrywa kluczową rolę”²². Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże (Jk 3,9; 1 Kor 11,7) i w tym sensie przysługuje mu wyjątkowa wartość²³, której nie da

²¹ H. Irsigler, *Zur Interdependenz von Gottes- und Menschenbildern im Kontext alttestamentlicher Anthropologie*, [w:] Ch. Frevel (Hrsg.), *Biblische Anthropologie. Neues Einsichten aus dem Alten Testament (QD 237)*, Freiburg 2010, s. 350–389, cyt. s. 382.

²² B. Hamm, M. Welker, *Vorwort*, [w:] „Jahrbuch für biblische Theologie” 15 (2000), s. V–XI, cyt. s. VI.

²³ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1700: „Godność osoby ludzkiej ma podstawę w stworzeniu jej na obraz i podobieństwo Boże”.

się wyprowadzić z samego świata. Jego bezpośrednie pochodzenie od Boga zapewnia mu wyjątkową pozycję pośrodku czytelnego świata. Jako istota akcydentalna jest on wprawdzie stworzeniem (*Kreatur*) – Adamem, „mieszkańcem Ziemi” (*Erdling*) – jednak jako obraz samego Boga jest zawsze już wyniesiony ponad naturę; powierzona zostaje mu misja stwórcza (Rdz 1,28). Jako istota duchowo-transcendentna pozostaje w fundamentalny sposób ukierunkowany na Bożą rzeczywistość i „stworzony po to, aby wydarzyło się coś między nim a Bogiem i aby jego życie uzyskało w ten sposób sens”²⁴.

Im bardziej antropologia filozoficzna emancypowała się w nowożytności, tym bardziej zapominano o koncepcji człowieka jako obrazie Boga. To właśnie papież Jan XXIII uzasadnił ogólną godność człowieka w mniejszym stopniu na koncepcji obrazu Boga, a bardziej na fundamencie chrystologii. Godność człowieka miałyby wyrażać się w większym stopniu w nowotestamentalnej łasce usprawiedliwiającej (*Rechtfertigungsnade*) aniżeli w starotestamentalnej wizji człowieka jako obrazu Boga. Łaska ta w tym rozumieniu została ofiarowana człowiekowi przez Chrystusa, który [sam] „jest obrazem Boga” (2 Kor 4,4)²⁵. Podejście chrystologiczne okazało się przełomowe i wyznaczyło kierunek obrad Soboru Watykańskiego II: „Chrystus, nowy Adam, [...] objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie” (*Gaudium et Spes* 22)²⁶. Wizja człowieczeństwa wyrażona w wydarzeniu stworzenia staje się jeszcze wyraźniejsza w wydarzeniu Chrystusa: zarówno w nowotestamentalnej, chrystologicznej idei Chrystusa jako obrazu Boga, jak i w teologii krzyża. „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Świętego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu” (2 Kor 3,18).

Chrystologiczno-soteriologiczne pogłębienie koncepcji człowieka jako obrazu Boga oraz ugruntowanie jego godności, jakie dokonało się podczas Soboru, było kontynuowane w czasach posoborowych. I tak czytamy na przykład w instrukcji *Donum vitae* z r. 1987: „Kontemplując misterium Słowa Wcielonego, Kościół poznaje również „misterium człowieka”; głosząc Ewangelię zbawienia, objawia człowiekowi jego godność i zaprasza go do odkrycia

w pełni prawdy o sobie”²⁷. Obok tej wypowiedzi odnoszącej do teologii inkarnacji, w encyklice *Evangelium vitae* (1995) znajdziemy jeszcze inne uzasadnienie godności ludzkiej, zdecydowanie nawiązujące do teologii krzyża: „Krew Chrystusa objawia, jak wielka jest miłość Ojca, a zarazem ukazuje, jak cenny jest człowiek w oczach Boga i jak ogromna jest wartość jego życia. [...] Właśnie kontemplując drogocenną krew Chrystusa, znak jego ofiarowania się z miłości (por. J 13, 1), człowiek wierzący uczy się dostrzegać i cenić niemalże Boską godność każdej osoby”²⁸.

Jeśli istnienie człowieka określone jest przez Boga, staje się ono tym wyraźniejsze, im bardziej objawia się sam Bóg. Prawdziwa natura człowieka ujawnia się tym samym w pełni dopiero w spojrzeniu na Jezusa Chrystusa²⁹, o którym Piłat powiedział: „Ecce homo – Oto człowiek!” (J 19,5) Ponad wizją człowieka jako obrazu Boga godność człowieka znajduje zatem swój najpełniejszy wyraz w Chrystusie – zarówno gdy przyglądamy się Jego Wcieleniu, jak i Odkupieniu. Chrystus dzięki temu, że stał się człowiekiem, został „reprezentantem ludzkiej godności”³⁰. Poza tym w ukrzyżowaniu Chrystusa widać, jak bardzo samemu Bogu zależy na grzesznym człowieku. Człowiek jako grzesznik ani nie potrafi zapewnić sobie samemu zbawienia, ani wcale nie musi tego czynić. Sam Bóg w Chrystusie nadaje życiu człowieka zbawienie;

²⁷ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia*, 10.03.1987, URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_pl.html (odczyt: 22.11.2015).

²⁸ Jan Paweł II, *Evangelium vitae Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnice, do katolików świeckich oraz do wszystkich ludzi dobrej woli o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*, nr 25, URL: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html (odczyt 22.11.2015).

²⁹ Sobór Watykański II jako pierwszy sobór w ogóle rozwinął chrześcijańską naukę o człowieku. Perspektywa, w której mówi on o godności człowieka (patrz pierwsze trzy rozdziały konstytucji *Gaudium et Spes*) jest głęboko przepelniona chrystologią. Na początku pojawiają się wprawdzie wypowiedź odnosząca do teologii stworzenia, że człowiek stworzony został na obraz i podobieństwo Boga (*Gaudium et Spes*, 12), Ojcowie soborowi nie poprzestali jednak na uzasadnieniu godności osoby ludzkiej w oparciu o naukę o człowieku jako obrazie Boga. „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. [...] Chrystus, nowy Adam [...] objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie”. (*Gaudium et Spes*, 22; URL:)

³⁰ H. J. Sander, *Theologischer Kommentar zu Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Gaudium et spes*, [w:] P. Hünermann, B. J. Hilberath (Hrsg.), *Henders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, t. 4, Freiburg 2005, s. 581–886, cyt. s. 739.

²⁴ C. Westermann, *Schöpfung*, Stuttgart 1971, s. 88.

²⁵ Jan XXIII, *Pacem in terris*, 1963, nr 5, 9, 10.

²⁶ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 60: „Głęboki sens filozoficzny” tych słów „wyrażając[ych] naczelną ideę tego tekstu [...] stanowi jeden z niezmiennych punktów odniesienia mego nauczania”, URL: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (odczyt: 22.11.2015).

przygotowuje zbawienie, którym właśnie jest On sam. Tym samym pojawia się niebezpieczeństwo, że ugruntowanie godności człowieka biorące swój początek z koncepcji obrazu Boga może w perspektywie chrystologicznej zostać zacieśnione. Z tego powodu specjalizujący się w Starym Testamencie teolog Christian Frevel (*1962) uważa za wskazane, aby uzupełnić koncepcję obrazu Boga o koncepcję godności stworzenia i personalnej relacji z Bogiem. „Godność stworzenia nie przysługuje człowiekowi samemu z siebie, nie jest ani nastawiona na osiągnięcia, ani kwantyfikowalna. Jest to osobowa, nieredukowalna relacja między Stwórcą a stworzeniem. [...] Każdy człowiek jest według Biblii stworzony do relacji z Bogiem (por. Lb 16,22; Ps 8,9; 90,3; 104,30; Prz 20,27 i inne). Z tego wypływa niezbywalna wartość, której – jak pokazują lamentsy w Starym Testamencie – nawet sam Stwórca nie może już zakwestionować”³¹. Ten punkt widzenia w uzasadnieniu godności ludzkiej, opierający się na teologii stworzenia, należałoby uzupełnić jeszcze o aspekt eschatologiczny: Człowiek jest w relacji z Bogiem i jego doskonałość implikuje udział w boskości Boga (Rz 11,36; 1 Kor 15,28). Przetawia to ostateczne uzasadnienie nieodwołalnej godności człowieka.

4. Boże Zbawienie jako wolność człowieka

Zgodnie z tradycją chrześcijańską natura ludzka została skażona przez grzech w taki sposób, iż człowiek zdany jest na zbawczy akt łaskawego Boga. Teologia chrześcijańska, odnosząc się do kontrowersyjnego dyskursu o samostanowieniu człowieka, nie może powoływać się tylko na ludzką potrzebę zbawienia i odkupieńczy czyn Jezusa Chrystusa, lecz jeszcze bardziej na Bożą obietnicę zbawienia. Człowiek współczesny dostrzega swą nędzę nie mniej wyraźnie niż swą wielkość, tęskniąc za innym, lepszym, szczęśliwszym światem. Pokłady sensu biblijnej antropologii opierają się jednak na nadziei zbawienia, której człowiek nie jest w stanie uzasadnić sam z siebie i dlatego nie potrafi jej także sam sobie przyznać.

Boże zbawienie nakierowane jest na przyznanie człowiekowi zbawczej możliwości osiągnięcia pełni istnienia. Oznacza to, że istnienie człowieka ma uzyskać pełnię wobec samego człowieka oraz równocześnie pełnię wobec Boga. Uczestnictwo w trynitarnym byciu Boga nie powinno jednak być rozumiane

³¹ Ch. Frevel, *Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde. Freiheit, Geschöpflichkeit und Würde des Menschen nach dem Alten Testament*, [w:] A. Wagner (Hrsg.), *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie*, Göttingen 2009, s. 255–274, cyt. s. 273.

indywidualistycznie. Tak jak Bóg w sobie jest relacją, tak wewnętrzność Boga (*Gott-Innigkeit*) implikuje zawsze już bycie z innymi i dla innych. Zbawienie jednego implikuje zbawienie innego. Podstawą i motywacją dla obustronnej akceptacji człowieka w wolności jest wyzwalające, ofiarowywane przez Boga pojednanie. Źródłowym biblijnym paradygmatem Bożego wyzwolenia człowieka jest exodus. „Tam, gdzie jest ów Bóg, będzie wolność”³². Boże zbawienie dokonuje się zatem w wolności udzielanej przez Boga i opartej o Boga. Zbawienie wyzwala całego człowieka, a nie tylko jego część; dotyczy ono nie tylko jego samostanowienia, ale także jego dążeń, włączając czyny altruistyczne. Boże zbawienie, rozumiane jako przepełnione sensem, szczęśliwe bycie człowiekiem trwające w relacji osobowej, koreluje z tęsknotą nowoczesnego człowieka za akceptacją i wolną samorealizacją pośród ludzkich ułomności. Gdzie tylko człowiek doświadcza zbawienia, tam ma miejsce antycypacja owej Bożej rzeczywistości, która wyzwala z niewoli i poddaństwa (*Unterwerfung*) oraz umożliwia i gwarantuje prawdziwą wolność.

Nowożytną historię kultury „można określić jako historię wolności, jej problemem i celem jest wolność”³³. A zatem narzuca się samo przez się, aby Boże zbawienie ujmować w kategoriach wolności i wskazywać na jego odniesienie do rzeczywistości społecznej; tym bardziej, że wolność pozostaje centralnym tematem biblijnej antropologii. Należy to robić również dlatego, że w obliczu najnowszych badań w obrębie neurobiologii i nauk zajmujących się mózgiem wolność stała się tematem niezwykle kontrowersyjnym³⁴. Na tym tle, w obrębie antropologii teologicznej należy szczególnie zająć się tą wolnością, którą Bóg dedykował ludzkiej naturze i która jest odnawiana przez Chrystusa, obraz Boga – „ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (Gal 5,1). Równocześnie należy zabiegać o to, aby wolność tę już teraz doświadczać jako wyzwolenie i emancypację. Współczesna antropologia teologiczna musi już teraz w bardzo konkretny sposób – uwzględniając zastrzeżenie eschatologiczne – rozwijać wybawiający wymiar Bożego Zbawienia w konkretnym życiu. Musi włączyć do dyskusji zarówno oczekiwania zbawcze człowieka świec-

³² F. Crüsemann, *Freiheit durch Erzählen von Freiheit. Zur Geschichte des Exodus-Motivs*, [w:] *Evangelische Theologie* 61 (2001), s. 101–118, cyt. s. 102.

³³ W. Koch, *Die christliche Heilsbotschaft und ihre Vermittlung als Aufgabe der Theologie*, [w:] „Universitas” (1983), s. 129–138, cyt. s. 130.

³⁴ Wielu neurobiologów, np. Daniel M. Wegner (*1948), Benjamin Libet (1916–2007), Wolf Singer (*1943), Gerhard Roth (*1942), Hans Joachim Markowitsch (*1949), uznaje umysł (*Geistiges*) nie za samodzielną rzeczywistość, ale bezwolny epifenomen. Wyobrażenie wolnego działania interpretują jako pozbawiony mocy sprawczej efekt uboczny procesów neuronalnych.

kiego, jak i jego doświadczenia związane ze złem (*Unheil*). Zainteresowania badawcze antropologii teologicznej będą w przyszłości w mniejszym stopniu koncentrować się na hamartologii [nauce o grzechu], a dużo bardziej na tematyce zbawienia. Wiąże się to z tym, że biblijno-chrześcijański obraz człowieka był i jest obciążony zbyt wielkim pesymizmem. Lecz to wcale nie grzech ani poczucie winy gnębią dzisiejszego człowieka. Cierpi on z powodu uwikłania w codzienność, z powodu zła (*Unheil*) i niewoli jego egzystencji.

5. Spojrzenie w przyszłość

Wydaje się, iż z uwagi na otwartość i wiążącą się z tym pluralność współczesnych antropologii filozoficznych oraz w obliczu nowej wiedzy z zakresu biologii ewolucyjnej, humanistyki, psychologii czy neurobiologii antropologiczne wypowiedzi biblijne są wypowiedziami jakby z innego świata. Czy jednak są one z tego powodu całkowicie zdezawuowane? Przekonania wierzących pozostają prawomocne tak długo, dopóki zachowują swoją życiową użyteczność (*Lebensdienlichkeit*) i wnoszą nieodzowny wkład do dyskusji na temat obrazu człowieka. Wychodząc od antropologii biblijnej, należy zatem wyjaśnić, jakie znaczenie ma fakt, że we współczesnym rozumieniu człowieka rezygnuje się z odniesienia do Boga. Wiara, że człowiek jako istota akcydentalna i krucha sam z siebie może odpowiedzieć na pytanie o swą istotę, czy że byłby w stanie samodzielnie uzasadnić swoją absolutną godność oraz samemu zapewnić sobie zbawienie, byłaby wyrazem grzesznej pychy (*Hybris*). Bez odniesienia do Boga, a tym samym bez wizji człowieka jako obrazu Boga, autorefleksja, która niechybnie przynależy do ludzkiej natury, prowadzi ostatecznie na manowce³⁵. Biblijne pokłady sensu obrazują, że mówienie o człowieczeństwie bez odniesienia do Boga nie oddaje sprawiedliwości ludzkiej naturze i ambiwalencji jego doświadczenia wolności. Na tym polega niepodważalny wkład antropologii biblijnej w interdyscyplinarną dyskusję na temat natury ludzkiej. Oczywiście należy zawsze pamiętać, że nie istnieje *jedna* tylko, absolutna antropologia biblijna oraz że podstawowe twierdzenia antropologiczne, jakie znajdujemy w Biblii, nie mogą zaowocować w oderwaniu od uwarunkowań kulturowych, humanistycznych lub konfesyjnych. Oznacza to, że w obliczu myślenia nowożytnego, w którym doszło do radykalizacji dotychczasowej refleksji nad wolnością, chrześcijańska antropologia jest zobowiązana, aby dostrzec w wolności centralny moment nowoczesnego człowieczeństwa i głosić ją, „dając świadectwo o Ewangelii łaski Bożej” (Dz 20,24).

³⁵ *Lumen Gentium*, nr 21.