

MONIKA SZTAJNER
Lublin

METODOLOGICZNO-ANTROPOLOGICZNY PROJEKT TEOLOGII Ekumeniczne odniesienia

1. Antropologiczne postulaty

W jednym z wywiadów abp Alfons Nossol, zapytany o kondycję polskiej teologii, o jej kształt i przyszłość, wypowiedział następujące słowa: „Ojciec Święty w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* pokazał nam już drogę, wskazując połączenie aspektu eklezjalnego teologii z jej antropologicznym zintegrowaniem. Słynne zdanie: «Wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka». A to oznacza, że człowiek jest pierwszą i zasadniczą drogą Kościoła. Tą drogą jest nie obraz człowieka, nie jego idea, lecz człowiek historyczny, konkretny – każdy z nas. Jedyną istotną i naczelną troską może i musi być człowiek, ale zbawieniem naszym, zbawieniem wszystkich ludzi, jest tylko i wyłącznie Bóg. (...) Uważam, że owa integracja antropologiczna musi jeszcze bardziej dochodzić do głosu we współczesnej teologii, bo inaczej teologia stanie się czymś w rodzaju *l'art pour l'art* albo wiedzy ezoterycznej. (...) Wtedy teologia nie jest już na usługach wiary, ani nie jest teologią bliższą życiu, ani nie pomaga żyć, ani nie ujmuje należycie godności człowieka, a przecież ze swej istoty ma być ona dla człowieka. Bóg nie potrzebuje teologii. Człowiek jako człowiek – bez teologii żyć nie może”¹.

Konieczność mówienia o człowieku, do człowieka i przez człowieka postulował już bardzo mocno Sobór Watykański II, dla którego „człowiek w swej jedności i całości, z ciałem i duszą, z sercem i sumieniem, z umysłem i wolą”, mając „w sobie zasiane pewne boskie ziarno”, stanowi – jak zostało zapisane w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*

¹ *Być dla, czyli myśleć sercem. Z księdzem biskupem Alfonsem Nossolem rozmawia ksiądz Jerzy Szymik, Katowice 1999, 118.*

– „oś całego naszego wywodu” (nr 3). To przełomowe dla całego Kościoła wydarzenie było wielką promocją człowieka i jego godności.

Zagadnienie odnowionej teologii abp A. Nossol uczynił przedmiotem wielu swych teologicznych refleksji. Zwraca przy tym szczególną uwagę na nieodzowność „antropologicznej integracji wszelkiego metodycznego myślenia i mówienia o Bogu”². Troska o to, by do całej problematyki teologicznej podchodzić antropologicznie, by człowiek i jego sprawy stanowiły przedmiot teologicznych badań, a przede wszystkim, by teologia była dla człowieka³, przenika całość jego teologicznej myśli. Owa troska wydaje się wpływać nie tylko z pasterskiego „obowiązku” wdrażania nauki soborowej w życie współczesnego Kościoła, ale przede wszystkim z wielkiej miłości do teologii i człowieka.

Wprowadzenie soborowych postulatów na grunt teologii oraz coraz częstsze ich uwzględnianie wiąże się w sposób oczywisty ze zmianą kształtu, oblicza i charakteru teologii. Antropologiczny zwrot czy antropologiczna integracja teologii nie musi jednak oznaczać, że teologia, która pierwszorzędnie jest nauką o Bogu, utraci swoją tożsamość, stając się tylko i wyłącznie antropologią⁴. Potwierdzają to bardzo wyraźnie teologiczne autorytety. Papież Jan Paweł II, Alfons Nossol czy też Czesław Bartnik zauważają, że nie można dziś zrozumieć człowieka bez Boga, jak i nie można myśleć i mówić o Bogu bez myślenia i mówienia o człowieku⁵. Jeśli teologię rozumieć jako naukę swoistego rodzaju, jako syntezę rozumu i wiary, to musi ona uwzględniać i brać pod uwagę swojego twórcę i odbiorcę – człowieka. Człowiek jest bowiem ważnym *locus theologicus*.

2. Ekumeniczne odniesienia

Gdzie poszukiwać uzasadnień metodologiczno-antropologicznego projektu teologii? I jakie są jego ekumeniczne odniesienia?

² A. NOSSOL, *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii*, Opole 1978, 41.

³ *Tamże*, 45.

⁴ Niebezpieczeństwo zredukowania teologii do antropologii jest jednak bardzo realne. Może ono nastąpić wtedy, gdy zrezygnuje się z ukazywania perspektywy wertykalnej ludzkiego bytu na korzyść perspektywy wyłącznie horyzontalnej. Należy również pamiętać, że człowiek nie jest „miarą Boga” i Objawienia Bożego, lecz ma się on wśluchać w mowę objawiającego się Boga. K. KAUCHA, *Człowiek. Aspekt teologiczno-fundamentalny*, w: LTF, 298; zob. także S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Teologia dzisiaj. Uwagi o kierunkach rozwoju*, „Summarium” (1978) 7, 43.

⁵ „Myśl chrześcijańska bazuje na szczególnej dialektyce Boga-Człowieka. Nie ma myślenia o Bogu bez implikacji antropologicznych i nie ma refleksji nad człowiekiem bez implikacji teologicznych” Cz. BARTNIK, *Bóg – człowiekiem. Cur Deus homo?*, w: „Żeby nie ustała wiara” *Katolicki Uniwersytet Lubelski przed wizytą Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. HOMERSKI, J. KONDIELA, J. KRUKOWSKI I IN., Lublin 1988, 355; TENZE *Misterium człowieka*, Lublin 2004; A. NOSSOL, *Teologia na usługach*, 45.

W poszukiwaniu najbardziej pierwotnych przyczyn i uzasadnień, które mogą stanowić potwierdzenie dla ujmowania człowieka w funkcji miejsca teologicznego, należy z całą pewnością odwołać się do fundamentalnych i najgłębszych związków, jakie istnieją pomiędzy człowiekiem i Bogiem, a te mają swoje źródło w Objawieniu. Dlatego teologia chrześcijańska, nie ignorując współczesnych osiągnięć nauk humanistycznych i innych „świeckich” antropologii oraz dziedzin filozoficznych, powinna w świetle i z perspektywy Objawienia rozpoznawać i zgłębiać tajemnicę człowieka. Najgłębsza prawda o człowieku ma ostatecznie swoje niezaprzeczone źródło w Bogu.

Ważnym i wiarygodnym motywem dla ujmowania człowieka jako *locus theologicus* jest – przyjmowana nie tylko przez chrześcijaństwo, ale także przez inne wielkie religie świata – prawda głosząca, że człowiek jest dziełem stworzenia. Człowiek widziany z perspektywy relacji do Stwórcy, a więc takie zagadnienia, jak: „obraz i podobieństwo” człowieka do Boga, relacyjna i dialogiczna struktura człowieka, podmiotowość aktów ludzkich czy zdolności poznawcze człowieka, zajmują ważne miejsce w strukturze teologii i to zarówno w perspektywie teologii zachodniej, jak i wschodniej. Fakt, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga pozwala przyjąć, że podobieństwo to stanowi fundament, na którym opiera się w ogóle nasze poznanie Boga i w konsekwencji także nasze mówienie o Bogu. Uniwersalne podstawy antropologii pozwalają więc widzieć w człowieku ważny *locus theologicus*. Za przykład niech posłuży prawosławna koncepcja przeobóstwienia.

Jednym z istotnych argumentów dla rozumienia człowieka jako miejsca teologicznego jest sformułowanie św. Ireneusza: „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem” Zdanie to leży u początku idei przeobóstwienia (*theosis*) człowieka. W tym miejscu zaznacza się już wyraźnie ekumeniczny charakter zaproponowanego ujęcia. Myśl o przeobóstwieniu człowieka jest obecna szczególnie mocno w teologii wschodniej. Swoje uzasadnienie czerpie z Biblii i nauki Ojców Kościoła.

Według Ojców Kościoła, przeobóstwienie było zasadniczym, rzeczywistym celem, dla którego został stworzony człowiek⁶. Przeobóstwienie oznacza więc dla człowieka uczestnictwo w Bogu samym, w Jego życiu. Inaczej mówiąc, oznacza ono usynowienie, przyjęcie do stanu dziecięstwa Bożego. Uczestnictwo człowieka w Bogu jest łaską i jest mu ono dane w momencie stworzenia. Stąd obraz Boży w człowieku niejako predestynuje go do przeobóstwienia, a ono samo urzeczywistnia się przez pełną realizację podobieństwa Bożego.

Ponieważ przeobóstwienie nie stanowi jakiegoś daru dorzuconego do natury człowieka⁷, lecz jest w nią wpisane jako łaska – w postaci odniesienia do Boga,

⁶ W. HRYNIEWICZ, *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, t. 1, Opole 1989, 141; Z.J. KIJAS, *Przeobóstwienie człowieka i świata*, Kraków 2000, 133; CH. SCHÖNBORN, *Przeobóstwienie, życie, śmierć*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, 42.

⁷ Z.J. Kijas, *Przeobóstwienie człowieka*, 134.

do szczególnego rodzaju zażyłości i zjednoczenia z Nim – stąd teologowie uważają, że natura ludzka jest w swej istocie teoforyczna (*theophoros*)⁸. Co to oznacza i jakie znaczenie ma dla naszej refleksji? R. Rogowski ze swoich rozważań na temat kreacyjnego wymiaru przeobstwienia wyprowadza wnioski, które wydają się być istotne dla pełniejszego zrozumienia i odkrycia człowieka i jego natury. Uważa on, że skoro łaska, czyli przeobstwienie czy też uczestnictwo w Bogu jest czymś nieodłącznym od natury ludzkiej, a natura ludzka jest o tyle ludzką, o ile istnieje w Bogu, to prawdziwą naturą człowieka po stworzeniu była nadprzyrodzoność. Teoforyczność natury człowieka oznacza więc, że przed upadkiem Boskość w człowieku była bardziej ludzka niż sam człowiek⁹. Tutaj więc, w pierwotnej ludzkiej naturze, objawia się owo wspólne dla Boga i człowieka miejsce, które staje się przyczyną nieustannej tęsknoty i otwartości człowieka na Boga. Idea przeobstwienia odgrywa więc ważną rolę, jeśli idzie o określanie człowieka jako swoistego rodzaju miejsca teologicznego. Pokazuje, a nawet więcej, jako łaska wręcz umożliwia człowiekowi, nawet po zaistnieniu grzechu, realizację istotnego sensu jego człowieczeństwa – szukania, poznawania, przebywania z Bogiem, co przekłada się potem na konkretną, naukową teologię.

Przeobstwienie jest również drogą do bycia autentycznym człowiekiem. Odpowiednim komentarzem wydają się być tutaj słowa Ch. Schönborna: „Oprócz tożsamości istoty, człowiek może się stać tym wszystkim, czym jest Bóg, ponieważ do takiego uczestnictwa został stworzony. Być stworzonym na obraz i podobieństwo Boże znaczy zostać zaplanowanym i «naszkicowanym» jako doskonalsze podobieństwo do Boga. Widać stąd jasno, że przeobstwienie przez łaskę absolutnie nie równa się unicestwieniu ludzkiej natury; przeciwnie, stanowi jej najdoskonalszą realizację”¹⁰. Gdyż człowiek realizuje się i objaśnia tylko w relacji do Boga. Tylko tak „zaplanowany”, „naszkicowany” i urzeczywistniający się człowiek jest pierwszą zasadą teologii. Bez człowieka, z całym jego potencjałem, ukierunkowaniem na Boga, tęsknotą i nieskończonością, nie byłoby w ogóle mowy o jakimkolwiek tworzeniu i powstawaniu teologii. Można powiedzieć, że refleksja teologiczna zasadza się na ludzkiej „konstrukcji”, strukturze, która z natury i dzięki łasce (przeobstwieniu) dąży do poznania i odkrywania swego Stwórcy. W. Hryniewicz podkreśla wyraźnie, że patrystyczna refleksja nad człowiekiem do dziś stanowi główne źródło natchnienia dla teologii prawosławnej oraz posiada szczególną wartość dla teologicznego rozumienia człowieka w dobie ekumenizmu¹¹. Z drugiej strony – jak twierdzi R. Rogowski – to właśnie zstępująca metoda, według której Wschód „tworzy” teologię człowieka, pozwa-

⁸ R. ROGOWSKI, *Wicher i myśl*, Katowice 1999, 338-339.

⁹ *Tamże*, 338.

¹⁰ CH. SCHÖNBORN, *dz. cyt.*, 43.

¹¹ W. HRYNIEWICZ, *dz. cyt.*, 129.

la widzieć w nim (człowieku) miejsce teologiczne¹². Można zatem powiedzieć, że prawosławna idea przeobóstwienia stoi zarówno u podstaw metodologiczno-antropologicznego projektu teologii, jak i jest tego projektu owocem, pozwalając się na nowo odkrywać, dostrzegać i interpretować.

Kluczowym i niepodważalnym, przyjmowanym we wszystkich chrześcijańskich wyznaniach argumentem, a zarazem „źródłem poznania”, wskazującym na nierozzerwalną i ścisłą relację między Bogiem i człowiekiem, jest wydarzenie Jezusa Chrystusa. Jeśli szukać zrozumienia tego, kim jest człowiek i dlaczego jest człowiek, to tylko Jezus Chrystus, On sam, Bóg-Człowiek jest w stanie udzielić najbardziej adekwatnej odpowiedzi. Wydarzenie Chrystusa streszcza bowiem wszystko to, co najistotniejsze dla chrześcijańskiej antropologii¹³. Jednocześnie w Chrystusie i przez Chrystusa została potwierdzona w sposób bardzo konkretny prawda o tym, że człowieczeństwo (to, co ludzkie) nie jest konkurencyjne wobec tego, co Boskie, i że w tym, co ludzkie, może wyrażać się to, co Boskie. Proponowany model rozumienia i uprawiania teologii wyprowadzony jest więc źródłowo również z tej właśnie, fundamentalnej dla chrześcijaństwa, prawdy o Wcieleniu. Prawdy, która głosi, że Słowo stało się ciałem, że Bóg sam stał się ostatecznie Człowiekiem. Stąd też czerpie swoje uzasadnienie i słuszność antropologiczny projekt teologii. Zdaniem opolskiego arcybiskupa nie tylko można, ale i „należy zawsze zabiegać o to, by w wierze chrześcijańskiej – której dotyczy teologia jako jej systematyczna i metodyczna refleksja – droga do Boga prowadziła przez człowieka, ponieważ dziś (...) nie sposób mówić o Bogu, nie mówiąc równocześnie o człowieku i jego świecie”¹⁴. Bowiem, kontynuując tok rozumowania A. Nossola, od chwili Wcielenia, czyli od momentu, kiedy Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami, „najkonkretniejszym miejscem Boga na ziemi (*locus theologicus*) jest właśnie człowiek”¹⁵. Stąd „szukać w drugim człowieku Boga – to ważne zadanie teologa”, twierdzi w jednym z wywiadów A. Nossol¹⁶. Sam Bóg niejako nadał człowiekowi status teologicznego miejsca. Teologia, uprawiana przez człowieka może być postrzegana jako nauka jak najbardziej teandryczna (bosko-ludzka), historiozbawcza, a przez to – wiarygodna.

O ekumenicznym wymiarze i znaczeniu człowieka „w” i „dla” teologii przekonany jest Z.J. Kijas. W przeprowadzonym studium ekumenicznym, porównując antropologię dwóch różnych teologów, ukształtowanych przez odmienne tradycje teologiczne (wschodnią i zachodnią), dochodzi do wniosku, że: „(...) czło-

¹² R. ROGOWSKI, *Teologia człowieka w chrześcijańskiej myśli bizantyńsko-słowiańskiej*, w: *Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyńsko-słowiańskie. VI Kongres Teologów Polskich*, Lublin 12-14 IX 1989, red. A. KUBIŚ, M. RUSECKI, Lublin 1989, 189.

¹³ J. SZYMIK, *Teologia na początek wieku*, Katowice – Ząbki 2001, 113.

¹⁴ A. NOSSOL, *Teologia na usługach*, 45.

¹⁵ TENZE, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia*, Opole 2000, 142.

¹⁶ *Być dla, czyli myśleć sercem*, 129.

wiek, w którym próbowano widzieć dotychczas podmiot i źródło istniejących wśród chrześcijan podziałów, postrzegany jest w tym momencie jako ten, który od samego początku nosi w sobie wyjątkowo cenny dar jednoczenia. Człowiek, na którym ciąży odpowiedzialność za wiele istniejących obecnie podziałów, pojawia się jako ktoś z natury wybitnie ekumeniczny, od wewnątrz, z samej swojej natury ukierunkowany na wspólnotę – koinonię z drugim człowiekiem”¹⁷.

Dlatego konsekwentne uprawianie teologii, oparte na antropologicznym fundamencie, jak również antropologiczne ukierunkowanie teologii, może stanowić podstawę i szansę do wspólnego porozumienia się na wielu płaszczyznach, również z innymi wyznaniem. Według A. Nossola, podstawą i sercem każdej ekumenicznej duchowości¹⁸ jest miłość, a ta z kolei jest „językiem” rozumiałym przez każdego człowieka. Jeśli więc wziąć pod uwagę, że językiem miłości jest przede wszystkim dialog, wtedy też okaże się, że miłość zasadzona na antropologicznym fundamencie staje się źródłem porozumienia, jedności, wzajemnego szacunku, nawet pomimo różnic. Miłość – nie jako abstrakcja, ale ta – do konkretnego człowieka, również „inaczej wierzącego”, nie może czynić nas obojętnymi na dobro i prawdę. Płaszczyzna antropologiczna podejmowana w służbie miłości, przyczynia się istotnie do rozwoju ekumenicznych przedsięwzięć, a tym samym także do rozwoju refleksji teologiczno-ekumenicznej. Antropologiczna droga ekumenizmu powinna więc stać się ważna i cenna w realizowaniu wysiłków zmierzających do jedności. Teologia winna zawsze przyjmować dla siebie samej kierunek ku życiu wspólnoty, ku człowiekowi, ku jego świadectwu i praktykowaniu posługiwania miłości i prawdy. Wymóg niesienia, głoszenia prawdy, miłości i nadziei jest najistotniejszym powodem i motywem, by teologia stawiała człowieka za cel swojej refleksji.

Metodologiczno-antropologiczny projekt teologii zakłada również, że człowiek jest miejscem teologii przez to, że wpływa na jej treść, kształtuje formę; jest autorem oraz adresatem teologicznego przesłania. Ujmowanie człowieka jako *locus theologicus* oznacza, iż całe życie teologa niejako „determinuje” teologiczną refleksję. To istotna uwaga z punktu widzenia ekumenizmu. Konkretna biografia, okoliczności życia, zebrane doświadczenia, wpływ najprzeróżniejszych czynników zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych, uwarunkowania kulturowe – wszystko ma swoje odzwierciedlenie w teologicznym warsztacie, w konstruowaniu modeli myślenia i tworzeniu syntez. Zarówno tematyka, jak i metodologia, systematyka i głębia teologii pozostają w zależności od kondycji konkretnego człowieka i tylko za jego pośrednictwem zyskują swój niepowtarzalny charakter. W konsekwencji ostateczny kształt teologii, tzn. czy będzie ona ortodoksyjna, angażująca, a zarazem twórcza i odważna zależy w ogromnej mierze od samego autora. Czło-

¹⁷ Z. J. KIJAS, *Homo creatus est. Ekumeniczne studium antropologii*, Kraków 1996, 25.

¹⁸ A. NOSSOL, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia*, 39.

wiek może więc być postrzegany jako pewnego rodzaju klucz hermeneutyczny do odczytywania, interpretowania i rozumienia teologicznych ujęć.

Jako adresat zaś, człowiek oczekuje, że teologia odpowie na jego pytania i pomoże rozwiązać jego wątpliwości. Potrzeba konfrontacji życiowych doświadczeń z prawdami wiary oraz poszukiwanie uzasadnień dla stylu życia inspiruje twórczo teologię, uwrażliwia na współczesność, podsuwa tematy, prowadzi często do jej odnowienia (odświeżenia), do ożywienia. Sytuacja egzystencjalna człowieka – adresata staje się zatem koniecznym kontekstem teologizowania. Odniesienie w teologii do wspólnego dziedzictwa wiary może okazać się tym, co jednoczy i łączy ludzi uwikłanych w najróżniejsze koleje losu.

3. Wnioski

Z analizy polskiej teologii posoborowej pod kątem ujmowania człowieka w funkcji *locus theologicus* wynikają dwa wnioski, pierwszy o charakterze antropologicznym, drugi – metodologicznym.

Po pierwsze: człowiek jawi się jako niezbędny, konstytutywny „czynnik” w procesie kształtowania się teologicznej nauki. Jego udział jest widoczny i konieczny we wszystkich etapach tego procesu, począwszy od samej możliwości i zdolności teologicznego poznania (otwartość na Boga, słuchanie, dialogowanie, odpowiedź wiary), poprzez sam proces refleksji nad wiarą, przekaz doświadczenia wiary, świadectwo, aż po intelektualne, naukowe zgłębianie prawdy objawionej, interpretację, wyjaśnianie, twórcze poszukiwanie. Człowiek stoi u samych podstaw teologii jako ten, który jej służy, a poprzez nią służy innym. Status miejsca teologicznego pozwala też człowiekowi lepiej zrozumieć samego siebie. Świadczy bowiem o tym, że całe istnienie człowieka jest wpisane w Boski wymiar rzeczywistości. Cała ludzka egzystencja (wyłączając grzech) ma naturę teologalną. Prawda Wcielenia uczy, że także to, co zmienne, przemijalne, cielesne, śmiertelne może objawiać Boga.

Po drugie: bez istnienia człowieka oraz jego teologalnego charakteru, nie byłoby mowy o jakimkolwiek teologicznym poznaniu. Dlatego tylko antropologicznie zorientowana teologia będzie dziś wiarygodna i spełni swoje zadanie. Współcześni teologowie widzą jej funkcję w wyjaśnianiu wiary, poszukiwaniu motywów nadziei, wspieraniu kultury, jednaniu wyznań. Potrzeba obecnie teologii twórczej, głębokiej, angażującej, krytycznej, odważnej w wychodzeniu do świata, prawdziwie ekumenicznej, służącej człowiekowi. Teologia, która ucieka się do czystej abstrakcyjnej teorii, naukowych ideałów i wizji, podczas gdy nie bierze pod uwagę ludzkiego bycia-w-świecie, konkretnego „tu i teraz”, ludzkiej, ułomnej, ale też „pełnej chwały stworzenia” kondycji, w konsekwencji nie spełnia swojego zadania i zaprzecza chrześcijaństwu, które wywodzi się z faktu Wcielenia. Uwzględnienie antropologicznego wymiaru jest niezbędnym warun-

kiem, by teologia była żywa, konkretna, realna, dotycząca człowieka, dla niego. Sensem teologii jest być na usługach wiary. Szukać w drugim człowieku Boga – to prawdziwe jej zadanie.

Methodologisch-anthropologisches Modell der Theologie. Ökumenische Bezüge

Zusammenfassung

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil lässt sich in der polnischen Theologie eine steigende Tendenz beobachten, die Theologie unter anthropologischem Aspekt zu betreiben.

Viele polnische Theologen wie Johannes Paul II, Alfons Nossol, Czesław Bartnik vertreten einig die Meinung, dass so wie der Mensch ohne Gott heutzutage nicht begriffen werden kann, ist das Denken und Reden über Gott ohne Denken und Reden über den Menschen überhaupt nicht möglich. Der Mensch wird nun in der Theologie als ein wichtiges *locus theologicus* angesehen.

Das methodologisch-anthropologische Modell der Theologie basiert auf den grundsätzlichen Wahrheiten der Offenbarung und hat einen ökumenischen Charakter. Der Mensch wird als *locus theologicus* im Hinblick auf seine Beziehung zum Schöpfer betrachtet. Die Wahrheit über den Menschen als Abbild Gottes lässt den Menschen schon von Natur aus zu *locus theologicus* werden. In Jesus Christus wird deutlich, dass Gott sich in dem Menschen und durch den Menschen offenbart. In der Theologie sollte daher der Weg zu Gott über den Menschen hinführen (Alfons Nossol).

Der Mensch stellt sich im Gestaltungsprozess der theologischen Lehre als ein konstitutives „Element“, dar. Er ist sowohl Urheber als auch Empfänger der Theologie. Er sucht nach Themen, bringt sie in eine Form, erarbeitet Theorien, Synthesen. Die menschliche Existenz wird zum Ort, in dem sich die Theologie entwickelt.

Die anthropologische Betrachtungsweise der Theologie kann die Grundlagen für eine Verständigung auf verschiedenen Ebenen, vor allem auf konfessioneller Ebene schaffen. Der Mensch ist von Natur aus stark ökumenisch. Die ökumenische Spiritualität hat hingegen ihren Ursprung in Liebe, und diese ist für jeden Menschen (selbst-)verständlich.