

Ks. ANDRZEJ DAŃCZAK
GDAŃSK

CHRYSOLOGIA JAKO KLUCZ DO ANTROPOLOGII W DOKUMENCIE *WSPÓLNOTA I SŁUŻBA.* *OSOBA, OBRAZ BOGA*

WSTĘP. 1. TŁO ANTROPOLOGICZNE DOKUMENTU. 2. OBRAZ BOŻY
W CZŁOWIEKU. 3. CHRYSUS I CZŁOWIEK W UJĘCIU
SOBORU WATYKAŃSKIEGO II. 4. *IMAGO DEI* JAKO *IMAGO CHRISTI*.
5. ODPOWIEDZIALNOŚĆ WOBEC STWORZENIA. 6. INTEGRALNOŚĆ CZŁOWIEKA.
ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Jesienią 2004 roku Międzynarodowa Komisja Teologiczna (MKT) opublikowała dokument *Wspólnota i służba. Osoba, obraz Boga*¹. Jest to pierwszy dokument Komisji w pełni poświęcony zagadnieniom antropologii teologicznej. Kwestie antropologiczne zostały już częściowo podjęte w dwóch innych dokumentach MKT: *Teologia – chrystologia – antropologia* (1981) oraz *Aktualne problemy eschatologii* (1992)². Dokument z roku 1981 w interesującej nas kwestii poruszył takie zagadnienia jak: chrystologia jako konieczne dopełnienie antropologii, obraz Boga w człowieku, przebóstwienie człowieka. Dokument ten jedynie w sposób bardzo ogólny dotknął ww. tematyki. Tekst poświęcony eschatologii ujmuje m.in. kwestie struktury człowieka i jego ostatecznego przeznaczenia. Jednak czyni to także stosunkowo ogólnie.

Omawiany dokument MKT wpisuje się w dzisiejszą debatę, dotyczącą roli i godności człowieka w świecie. Debatę powodowana jest przede wszystkim pytaniem o miejsce człowieka w świecie na tle wielkiego postępu nauki, technologii a także w kontekście nieustannego odkrywania wielkości wszechświata, co stawia nas przed pytaniem o sens całej stworzonej rzeczywistości w odniesieniu do pozycji umieszczonego w niej człowieka.

¹ Tekst na podst. Il Regno 50(2005)1, s. 11-22. Tekst ukazał się również w *Civiltà Cattolica* 155(2004)4, s. 244-286.

² *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji teologicznej 1969-1999*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 133nn.; 303nn.

1. TŁO ANTROPOLOGICZNE DOKUMENTU

Antropologia zarysowana w dokumencie i sposób jej prezentacji, posługuje się schematem ogólnie przyjętym w ramach teologii katolickiej ostatniego czasu, gdzie w zdecydowany sposób zostaje zarysowana relacja pomiędzy tajemnicą człowieka a chrystologią. Chrystologia jest kluczem do zrozumienia natury i powołania człowieka. Chrystologiczny rys antropologii obecny jest w teologii chrześcijańskiej od samego początku: od tekstów Pawłowych i teologii II w.³ żywe jest zainteresowanie początkiem człowieka w odniesieniu do osoby Chrystusa⁴. Obserwując zagadnienie z perspektywy wielu stuleci, historia teologii odnotowuje stopniowo malejące zainteresowanie rolą chrystologii w dziele stworzenia a także przy interpretacji tajemnicy człowieka. Antropologia okresu przedsoborowego podejmowała tematykę człowieka w tradycyjnym schemacie, ograniczającym się do tematyki stworzenia człowieka przez Boga, jedności ciała i duszy oraz nieśmiertelność duszy; zawsze jednak bez podstawowego odniesienia do Chrystusa. W wielu punktach teologia była praktycznie zbieżna z antropologią filozoficzną, nie zakorzeniając w wystarczający sposób swojej refleksji w Objawieniu. Odnowienie teologicznego chrystocentryzmu w XX w., zarówno w teologii protestanckiej jak i katolickiej, stanowi punkt zwrotny także dla antropologii. Człowiek nie może spełnić się w oparciu o swoje wymiary naturalne ani czynniki, które są związane tylko ze stworzoną naturą rozumianą w sensie nowożytnym. Z drugiej strony to, co jest *supernaturalis*, utraciło charakter nadbudowy a stało się w teologii elementem ściśle powiązaniem z naturą, gdyż ukazuje ostateczne przeznaczenie każdego człowieka⁵. Człowiek zaś zaczyna być definiowany nie tylko w odniesieniu do tego, czym jest w chwili obecnej, ale także z nieodłącznym wskazaniem na to, kim ma się stać w myśl Bożego planu. Kwestia nadprzyrodzoności przestaje być oderwanym od całości traktatem, ale staje się treścią, która mówi o człowieku dnia dzisiejszego jako otwartym na tajemnicę Boga. Jednocześnie chrystocentryzm, ukazujący człowieka już od momentu odwiecznego przeznaczenia w Chrystusie, nie staje tutaj na drodze teocentryzmowi. Chrystocentryzm otwiera na trynitarnie odniesienie człowieka jako powołanego do Bożego synostwa w Synu poprzez działanie Ducha Świętego. Dzisiaj wokół tak widzianej chrystologii i antropologii, tworzy się dalszą strukturę (choć podejmującą klasyczne zagadnienia teologii): przeznaczenie człowieka, łaska, stworzenie, wolność stworzenia, zróżnicowanie mężczyzna-kobieta, grzech i usprawiedliwienie. Tradycyjna tematyka pozostała, teologia nie rezygnuje bowiem z pytań, jakie stawiała sobie w przeszłości (choć stawia także wiele nowych) – zmienia się zaś zdecydowanie charakter odpowiedzi⁶.

Antropologia teologiczna w okresie posoborowym sytuuje się w szerokim nurcie teologii, który zmierzał do ograniczenia aparatu filozoficznego, zasadniczo helleni-

³ Por. V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1980, s. 20-25; 42-46.

⁴ Por. A.-G. Hamman, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles*, Paris 1987, s. 306-324. „Les Pères n'ont pas d'abord cherché à définir l'homme en fonction d'une philosophie, mais de la révélation. Ils ouvrent l'Écriture et interrogent la Genèse que le Christ leur a appris à déchiffrer. L'Écriture, la catéchèse leur définit l'homme en référence à son Créateur, qui se dévoile à la fois proche et insaisissable dans son œuvre et dans le temps. L'image, de sa nature, exprime l'artiste, elle peut s'obscurcir, mais elle ne peut obscurcir le modèle” (tamże, s. 322). „La théologie de l'image prend avec le Christ sa véritable dimension, son exacte signification, dans la visibilité du visage du Dieu fait chair, et sa transfiguration dans la résurrection et la gloire, lien personnel entre l'Incré et le cosmos” (tamże, s. 324).

⁵ Por. H. Mühlen, *La dottrina della grazia*, w: *Bilancio della teologia del XX secolo*, red. R. Vander Gucht, H. Vorgrimler, t. 3, Roma 1972, s. 174nn.

⁶ Por. J. de la Peña Solar, *Sobre la estructura, metodo y contenidos de la antropologia teologica*, Studium Ovetense 8(1980) s. 347-360.

stycznego, którym wcześniej się posługiwała. Rozwój studiów biblijnych uwydatnił kontekst semicki języka, w którym wyrażało się orędzie chrześcijańskie przed okresem inkulturacji hellenistycznej. Kolejnym etapem była reinterpretacja pewnych tematów przede wszystkim przy wyraźnym odejściu od ujęć znajdujących się w teologii podręcznikowej. Zaowocowało to nową refleksją na temat stworzenia, jedności człowieka, cielesności, związku pomiędzy nieśmiertelnością a zmartwychwstaniem. Z większą intensywnością pojawił się temat samoobjawienia się Boga pośród historii i dialogiczny charakter samego objawienia. Skutkiem był zdecydowany chrystocentryzm spojrzenia na historię zbawienia, gdzie Chrystus stał się szczytem objawienia Bożego. Jezus Chrystus stał się w ten sposób sensem człowieka, objawieniem tajemnicy człowieka. Przeżywanie własnego człowieczeństwa stało się odkryciem i życiem w relacji z przeznaczeniem, które było własnym przeznaczeniem Chrystusa-Człowieka danym Mu przez Ojca⁷. Tajemnica człowieka staje się coraz częściej punktem wyjścia rozważań teologicznych, związanych z podstawowymi tematami chrześcijaństwa: Trójca, wcielenie i łaska. Pojawia się w teologii antropocentryczny punkt widzenia, który jednak nie umniejsza wolności działania Boga – ukazuje natomiast nieustanny związek tajemnicy człowieka z tajemnicą Boga⁸.

Antropologia chrześcijańska znajduje swój punkt wyjścia w tajemnicy Boga i Słowa, które stało się ciałem. Nie jest to sprzeczność (spotkanie z Chrystusem jest spotkaniem tajemnicy Boga), bowiem antropologia nie jest tylko rezultatem refleksji opartej na objawieniu tajemnicy Boga, ale uszczegółowieniem objawienia poprzez wydarzenie Logosu wcielonego. Akcent po *Vaticanium II* przesunął się zdecydowanie na korzyść chrystologicznych źródeł antropologii (człowiek odkrywa swoją tajemnicę w Chrystusie-Człowieku)⁹.

2. OBRAZ BOŻY W CZŁOWIEKU

Dokument MKT podejmuje tematykę antropologiczną w oparciu o teologię obrazu Bożego, jakim jest człowiek. Postrzeganie człowieka jako uczynionego na obraz i podobieństwo Boże od wczesnej epoki ojców Kościoła przez długie wieki stanowiło punkt wyjścia dla rozważań związanych z naturą, godnością i miejscem człowieka w świecie. Temat był kluczowym ujęciem antropologicznym aż do scholastyki. W okresie Soboru Watykańskiego II teologia powróciła do rozważania antropologii na podstawie tego podstawowego odniesienia¹⁰.

Idąc za myślą Nowego Testamentu i za teologią współczesną, dokument MKT podejmuje chrystologiczną reinterpretację tematu obrazu i podobieństwa. Nowy Testament dokonuje istotnego pogłębienia tematyki stworzenia, włączając w teologię stworzenia Chrystusa. W refleksji nowotestamentalnej ma miejsce poszerzona refleksja wiary, oparta na wydarzeniu paschalnym. Punktem odniesienia staje się między innymi nurt hellenistyczny teologii judaizmu, który podkreślał rolę mądrości i słowa w stwórczym działaniu Boga. Silne jest także powiązanie pomiędzy soteriologią a teologią stworzenia. Chrystus jest odkupicielem, ponieważ jest stwórcą tego świata. Pośrednictwo stworzenia wiąże się bezpośrednio z pośrednictwem zbawienia. Odkupiciel nie jest

⁷ Por. L. Serenthà, *Problemi di metodo nel rinnovamenti dell'antropologia teologica*, Teologia 1(1976) s. 181-182.

⁸ Por. A. Marranzini, *Correnti teologiche postconciliari*, Roma 1974, s. 81.

⁹ Por. P. Watté, *Antropologia teologica e amartiologia*, w: *Bilancio della teologia del XX secolo*, t. 3, dz. cyt., s. 68.

¹⁰ Por. L. Ladaria, *L'uomo creato a immagine di Dio*, w: *Storia dei dogmi*, red. B. Sesboüe, t. 2, *L'uomo e la sua salvezza*, Casale Monferrato 1997, s. 81nn.

kimś niezwiązanym wcześniej ze światem. Pozostaje z nim w powiązaniu nie od momentu zbawienia (czy wcielenia), ale od początku z racji podstawowej relacji, jaka łączy całe i każde stworzenie z zasadą stwórczą, którą jest Chrystus. Ten, który jest Pierworodnym wobec każdego stworzenia (por. Kol 1,15), wyznacza ostateczne odniesienie całej stworzonej rzeczywistości. Stwórcą nowego świata i dawcą nowego życia dla wierzących jest stwórca świata w ogóle i dawca wszelkiego życia. Myśl mądrościowa osiąga swój punkt kulminacyjny w stwierdzeniu, według którego Chrystus posiada prymat na wszelkim stworzeniu („pierwszeństwo we wszystkim” Kol 1,18). Chrystus jest tym, przez którego i dla którego wszystko zostało stworzone (por. Kol 1,16). Na obszarze teologii Pawłowej ma miejsce zastosowanie do Chrystusa tytułów odnoszonych do mądrości. Stanowi to pośrednio przypisanie Chrystusowi bóstwa, ponieważ wiąże go z działalnością stwórczą Boga znaną z pism Starego Testamentu¹¹.

Istotna jest także chrystologiczna reinterpretacja tematu obrazu i podobieństwa, która nastąpiła w Nowym Testamencie, a kontynuowana była bardzo szeroko do pewnego momentu w literaturze patrystycznej, szczególnie wschodniej – jako bezpośrednio powiązana z myślą Nowego Testamentu¹².

Stworzenie w Chrystusie i stwórcza rola Chrystusa nie zamykają kwestii jego znaczenia wobec stworzenia. Wykracza ono poza protologię. Nowy Testament mówi o Chrystusie jako o doskonałym obrazie Ojca. Chrystus pochodzi od Ojca i pozostaje z Nim w nieodłącznej relacji poznania i miłości (por. Mt 11,25-27). W Chrystusie nieustannie obecny jest stosunek oddania i świadomość obecności Ojca. Spoglądanie na Syna daje wyobrażenie także o Ojcu. „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14,9). Zarówno w działaniu jak i w swojej widzialnej istocie Jezus jest dostrzegalną formą objawienia Ojca (por. Flp 2,6). Cieleśność Chrystusa także jest włączona w bycie obrazem Ojca. Powyższe wypowiedzi Janowe jak i Pawłowe odnoszą się do Słowa wcielonego; ludzki wymiar Chrystusa jest przejrzystym środkiem komunikowania tego, kim jest Ojciec¹³. Chrystus jest obrazem Ojca, ponieważ jest oparty na tej samej zasadzie, co Ojciec. Tak stwierdza to Sobór Nicejski, mówiąc o Chrystusie jako „współistotnym” wobec tego, którego odzwierciedla¹⁴.

Nowy Testament wnosi istotną nowość także w odniesieniu do wizji człowieka, zakorzeniając chrystologicznie jego egzystencję. Człowiek, będący sam stworzeniem powstałym na obraz Boga, jest przyporządkowany do Chrystusa – doskonałego obrazu Ojca. Ma on udział w byciu obrazem Ojca, które cechuje Chrystusa. Dla Nowego Testamentu człowiek ochrzczony jest związany z Chrystusem, upodabniając się do Jego obrazu: „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do jego obrazu” (2Kor 3,18). Chrzest jest wejściem na drogę nieustannego przekształcania człowieka, które jako swój cel posiada ostateczne upodobnienie do Chrystusa: „Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8,29).

¹¹ Por. A. Jankowski, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, Kraków 2005, s. 66nn.

¹² Por. U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes*, Neukirchen-Vluyn 1991, s. 116-120. Nie oznacza to jednak, że doktryna Chrystusa-Obrazu całkowicie zanika w późniejszej teologii. Jest nadal obecna, choć stopniowo traci swoje znaczenie dla zagadnień antropologicznych. Relacja człowieka do Chrystusa-Obrazu jest jeszcze obecna np. u św. Tomasza. Por. W. Dąbrowski, *La dottrina della 'imago Dei' nei commenti di San Tommaso d'Aquino alle lettere di san Paolo Apostolo*, Angelicum 80(2003) s. 807nn. Por. także V. Lossky, *A immagine e somiglianza di Dio*, Bologna 1999, s. 163nn.

¹³ Por. L. Scheffczyk, A. Ziegenaus, *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre*, Aachen 1997, s. 232.

¹⁴ Por. J. Pelikan, *Jezus przez wieki*, tłum. z ang. A. Pawelec, Kraków 1993, s. 103nn.

Nowy Testament jednak mniej zajmuje się tematem obrazu w człowieku jako charakterystyką, którą człowiek posiada od samego stworzenia, a więc w odniesieniu protologicznym. Motyw obrazu jest zaś bardziej postrzegany jako aktualna droga i przeznaczenie człowieka. „Chrystus, który jest obrazem Boga” (2 Kor 4,4), jest jednocześnie modelem, ku któremu zmierza i na wzór którego przekształca się człowiek. Człowiek bardzo wyraźnie przeznaczony jest do ostatecznego upodobnienia się do obrazu idealnego, jakim jest Chrystus¹⁵.

3. CHRYSYTUS I CZŁOWIEK W UJĘCIU SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Omawiany dokument MKT pozostaje w ścisłej relacji z teologią *Vaticanum II*, gdzie związek pomiędzy chrystologią a antropologią został podjęty na poziomie wypowiedzi Magisterium, otwierając drogę do dalszego rozwoju przemyśleń na temat człowieka. Podczas ostatniego soboru po raz pierwszy dokument Urzędu Nauczycielskiego odnosi się do człowieka jako obrazu Bożego¹⁶.

Sobór Watykański II nie poświęcił żadnego ze swoich dokumentów wyłącznie tematyce człowieka. Sobór był przede wszystkim soborem eklezjologicznym, natomiast tematyka człowieka obecna jest głównie w Konstytucji *Gaudium et spes*. Konstytucja (sama również podejmująca przede wszystkim tematykę pastoralną i eklezjalną) za swój punkt wyjścia uznała człowieka i jego problemy w dobie współczesnej¹⁷. Rozważania dotyczące świata współczesnego i poszukiwania *remedium* na wiele dzisiejszych problemów, jako swoją podstawę musiały przyjąć określoną antropologię¹⁸.

Antropologia w *Gaudium et spes* jest ściśle powiązana z chrystologią. „Chrystus umarły i zmartwychwstały za wszystkich, przez swojego Ducha dostarcza człowiekowi światła i sił, aby mógł on odpowiedzieć na swe najgłębsze powołanie, oraz że nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, przez które mogliby być zbawieni. Podobnie [Kościół wierzy], że klucz, centrum i cel całej historii ludzkiej znajduje się w jego Panu i Nauczycielu. Kościół stwierdza ponadto, że u podłoża wszystkich zmian pozostaje wiele takich rzeczy, które się nie zmieniają, a które mają swój ostateczny fundament w Chrystusie, który jest wczoraj i dziś, ten sam także na wieki. W świetle zatem Chrystusa, Obrazu Boga niewidzialnego, Pierworodnego wobec wszelkiego stworzenia Sobór stara się zwrócić do wszystkich w celu wyjaśnienia tajemnicy człowieka i nawiązania współpracy w rozwiązywaniu ważniejszych problemów naszej epoki”¹⁹. Niezmienna zdecydowanie jest podstawa tajemnicy człowieka, która znajduje się w Chrystusie. Istotne już w tym miejscu staje się przywołanie konkretnych tytułów chrystologicznych, które staną się kluczem do dalszych rozważań na linii chrystologia-antropologia: obraz Ojca i Pierworodny wszelkiego stworzenia. Choć dokument nie mówi o sytuacji protologicznej, to jednak zdecydowane zorientowanie całej rzeczywistości ku Chrystusowi jako podstawie wszystkiego może implikować takie założenie²⁰.

¹⁵ Por. J. L. Ruiz de la Peña, *Immagine di Dio. Antropologia teologica fondamentale*, Roma 1992, s. 75-78.

¹⁶ Por. B. Przybylski, *Nauka Soboru Watykańskiego II*, Poznań 1986, s. 30-31; 37-39; 41.

¹⁷ Por. Ch. Butler, *Teologia Soboru Watykańskiego Drugiego*, tłum. z ang. J. Fijaś, Paryż 1971, s. 176-177.

¹⁸ Por. J. Zabłocki, *Kościół i świat współczesny. Wprowadzenie do soborowej konstytucji pastoralnej „Gaudium et spes”*, Kraków 1967, s. 218-221.

¹⁹ *Gaudium et spes*, 10.

²⁰ Por. W. Granat, *Ku Bogu czy ku człowiekowi (teocentryzm czy antropocentryzm?)*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. 2, Warszawa 1968, s. 157nn; S. Wyszyński, *U podstaw soborowej nauki o człowieku*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, dz. cyt., s. 149nn.

W punkcie 11., który stanowi wprowadzenie do punktu 12., zostaje podjęta kwestia człowieka. Perspektywa staje się tutaj ściśle optyką opartą na Objawieniu. Punktem wyjścia jest Stary Testament wraz z myślą o stworzeniu „na obraz i podobieństwo Boga”. Dla Soboru oznacza to zdolność do poznania i miłości wobec własnego Stworzyciela. Człowiek został ustanowiony ponad wszystkimi rzeczami ziemskimi jako jedyne stworzenie. Jego zadaniem jest zarządzanie dobrami stworzonymi i posługiwanie się nimi. Godność człowieka i jego bycie obrazem Boga znajdują się w ścisłej relacji. Szczególna pozycja człowieka zostaje podkreślona także przez odniesienie do *Psalmu* 8, gdzie ujęta zostaje pozycja człowieka w relacji do całego kosmosu. Planowi Boga odpowiada także społeczna natura człowieka, która jednak nie zostaje odniesiona do człowieka jako „obrazu Boga”. Początkowa prezentacja tematu godności człowieka abstrahuje od wątku chrystologicznego, choć myślenie chrystologiczne obecne jest w myśli Soboru od samego początku. Punkt 13. mówi o grzechu, który zaciemnia obraz Boga w człowieku i likwiduje doskonałą harmonię człowieka z samym sobą. Kolejne odniesienie do obrazu Bożego znajduje się w punkcie 17., gdzie jest mowa o wolności jako o znaku Bożego obrazu w człowieku. Pojawia się temat obrazu, jednak bez odniesienia do Nowego Testamentu. Bóg pozostawił nam wolność, abyśmy szukali Stworzyciela (por. Syr 15,14)²¹.

Najistotniejsze odniesienie chrystologiczne znajduje się w punkcie 22., gdzie wszystkie dotychczasowe treści zostają bezpośrednio związane z Chrystusem, choć trzeba przyznać, że dzieje się to dopiero przy końcu rozważań Konstytucji, mimo że wcześniejsza linia myślenia także oparta była na Objawieniu. „W istocie misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego. Adam bowiem, pierwszy człowiek, był typem Tego, który miał przyjść, to znaczy Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, właśnie w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i odsłania przed nim jego najwyższe powołanie. Nic więc dziwnego, że wspomniane prawdy w Nim mają źródło i w Nim osiągają punkt szczytowy”²². Wszystko, co Konstytucja powiedziała o człowieku i jego godności, zyskuje swój sens w wierze w Chrystusa. W związku z tym cała poprzednia refleksja może zostać zrozumiana wyłącznie z chrystologicznego punktu widzenia. Interpretacja tajemnicy człowieka jest chrystologiczna. Temat człowieka pojawia się w odniesieniu do Chrystusa, ponieważ we wcielonym Synu odkryte zostaje to, kim jest człowiek i do czego został powołany. Ujęcie tajemnicy nie jest więc zewnętrzne, nie chodzi o „oświecenie” lub o wytłumaczenie tajemnicy człowieka na zasadzie informacji. Samo życie Chrystusa ukazuje i odkrywa „od wewnątrz” tajemnicę człowieka. Adam jest typem tego, który miał się wcielić. Sobór cytuje w tym miejscu słynne zdanie Tertuliana. Podobna myśl została wyrażona także przez Ireneusza z Lyonu: człowiek ulepiony z gliny został stworzony na podobieństwo Chrystusa wcielonego. W rzeczywistości to nie Adam wyjaśnia tajemnicę Chrystusa, ale Chrystus wyjaśnia tajemnicę Adama. Chrystus posiada pierwszeństwo teologiczne, choć chronologicznie Adam poprzedza wcielony Logos. Tajemnicy człowieka nie można więc zgłębić bez objawienia się miłości Ojca w Chrystusie. Chrystus, który jest objawieniem miłości Ojca, swoim życiem ujawnia, jakie jest powołanie człowieka: człowiek od zawsze powołany jest do komunii z Bogiem, do Bożego synostwa. Stwierdzenie soborowe znajduje się na linii starożytnej

²¹ Por. G. Colombo, *La teologia della Gaudium et spes e l'esercizio del magistero ecclesiastico*, La Scuola Cattolica 98(1970), s. 477-511; P. Coda, *Antropologia teologica e agire umano nel mondo della "Gaudium et spes"*, Lateranum 55(1989), s. 176-207.

²² *Gaudium et spes*, 22.

tradycji teologicznej – poprzez wcielenie i swoje życie Chrystus daje poznać, jakie jest przeznaczenie człowieka²³.

Drugi akapit punktu 22. ponownie cytuje Kol 1,15 (por. p. 10). Chrystus jest obrazem Boga niewidzialnego. Doskonały obraz Boga przywraca nam utracone przez grzech podobieństwo. Cały sens chrześcijańskiego naśladowania Chrystusa ma sens właśnie jako odbudowa zniekształconego lub utraconego obrazu Boga. Zgodnie z najstarszą tradycją Kościoła poprzez swoje wcielenie Chrystus związał się z całą ludzkością, z ludźmi wszystkich czasów. Posiada to określone konsekwencje egzystencjalne – „Ludzkimi rękami wykonywał pracę, ludzkim umysłem myślał, ludzką wolą działał, ludzkim sercem kochał (...), podobny do nas we wszystkim za wyjątkiem grzechu”²⁴.

Akapit trzeci poświęcony został wydarzeniu śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Solidarność Chrystusa z ludzkością osiąga swój punkt kulminacyjny nie tylko w Jego życiu, ale także w śmierci. Poprzez Niego nowego sensu nabiera i życie, i śmierć.

Kolejny akapit posiada szczególną doniosłość. Znajduje się w bezpośredniej relacji do drugiego, gdzie była mowa o Chrystusie jako obrazie Boga i o odnowieniu za Jego pośrednictwem zniekształconego podobieństwa. W akapicie czwartym jednoznacznie zostaje powiedziane, że człowiek stający się chrześcijaninem upodabnia się do Chrystusa, „który jest Pierworodny pośród wielu braci”. Temat obrazu pojawia się tutaj w swojej interpretacji nowotestamentalnej z wyraźnym odniesieniem do Chrystusa. W przypisie znajduje się odniesienie do Rz 8,29 i Kol 3,10-14. W połączeniu z kolejnym akapitem, gdzie jest mowa o realizacji pierwotnego powołania człowieka, którym jest życie z Bogiem, wyraźnie widać, że udział w byciu obrazem Syna a także uczestnictwo w misterium paschalnym są realizacją pierwotnego planu Bożego w stosunku do ludzkości. Jak podkreśla to akapit piąty, łaska działa w niewidzialny sposób we wszystkich ludziach. Wszyscy ludzie są powołani do złączenia się z Chrystusem, ponieważ Jego śmierć dotyczy wszystkich. Zostaje uwypuklone tutaj uniwersalne znaczenie Chrystusa z wyraźnym odniesieniem do sytuacji eschatologicznej. Chrystus umarł za wszystkich i ostateczne powołanie człowieka jest w istocie jedno, mianowicie Boskie. Należy więc utrzymywać, że Duch Święty wszystkim daje możliwość uczestniczenia w misterium paschalnym w tylko Bogu znany sposób. Duch Święty jako ten, który w ekonomii zbawienia zawsze łączy to, co ludzkie i to, co boskie, to co materialne i to, co duchowe, jest tym, który i w tym przypadku umożliwia uczestnictwo wszystkich ludzi w misterium paschalnym Chrystusa, aby każdy człowiek mógł zrealizować swoje powołanie do uczestnictwa w życiu Bożym.

Końcowy akapit uwypukla wielkość człowieka, która staje się widoczna poprzez jego powołanie. Tajemnica człowieka znajduje swoje dopełnienie, gdy człowiek staje się „synem w Synu”. Konkluzja czytelnie ukazuje trynitarny wymiar tajemnicy człowieka. Wyraźny rys chrystologiczny wcześniejszego ujęcia, wzbogacony we wcześniejszym akapicie o rolę Ducha Świętego, tutaj staje się wyraźnie trynitarny. Tajemnica paschalna Chrystusa umożliwia usynowienie, co oznacza w pełni synowską relację do Ojca i, poprzez działanie Ducha Świętego, wołanie do niego „*Abba – Ojcze*”. W Chrystusie człowiek posiada więc możliwość odnalezienia swojej prawdziwej i pełnej tożsamości. W rozumieniu Soboru, wcielenie nie stanowi udoskonalenia natury człowieka. Nie istnieje sam w sobie czysty porządek stworzenia bez odniesienia do porządku łaski.

W rozdziale drugim niektóre myśli punktu 22. zostają podjęte w punkcie 32. i odniesione do społecznego uwarunkowania człowieka: „Ten wspólnotowy charakter

²³ Por. G. Colzani, *Antropologia teologica. L'uomo paradossoso e mistero*, Bologna 1997, s. 271.

²⁴ *Gaudium et spes*, 22.

osiąga doskonałość i wypełnia się w dziele Jezusa Chrystusa. Samo bowiem Słowo Wcielone zechciało być uczestnikiem wspólnoty ludzkiej. (...) Odnosząc się do najzwyczajniejszych spraw społecznych i wykorzystując sformułowania i obrazy z życia codziennego, objawił miłość ojca i szczególne powołanie ludzi. (...) Pierworodny pośród wielu braci, pośród wszystkich, którzy Go przyjmują z wiarą i miłością, po swojej śmierci i zmartwychwstaniu ustanowił przez dar swojego Ducha nową braterską wspólnotę w swoim Ciele, Kościele, w którym wszyscy są dla siebie wzajemnie członkami i winni świadczyć sobie nawzajem posługi zgodnie z różnymi darami, jakie zostały im udzielone²⁵. Powołanie człowieka jest powołaniem do wspólnoty. Plan Boga zakłada jedność z Chrystusem i jego Ciałem, jakim jest Kościół.

Rozdział trzeci *Gaudium et spes* zawiera rozwinięcie chrystologiczne. Choć w punkcie 34. znajduje się odniesienie do stworzenia człowieka na obraz Boga bez interpretacji chrystologicznej, w punkcie 38. zawarte zostały pewne myśli, których dokument dotąd nie wyrażał. Istotne jest tutaj stwierdzenie, że „Słowo Boże, przez które wszystko się stało, Ono, które stało się ciałem i zamieszkało na ziemi, wkroczyło w historię świata jako doskonały Człowiek, przyjmując ją w Siebie i tworząc na nowo²⁶. Historia, z którą Logos się wiąże, jest tą samą historią, która wynika ze stworzenia, które znajduje się w bezpośrednim odniesieniu do Syna jako stwórcy. Ponownie porządek stworzenia i porządek zbawienia zostają ukazane we wzajemnym powiązaniu. Chrystus wchodzi w świat, nie jako „obcy”, ale jak ten, z którym świat jest powiązany z racji relacji stworzenia.

Kolejne ujęcie kwestii tajemnicy człowieka w odniesieniu do Chrystusa znajdujemy w rozdziale czwartym. Kontekst wypowiedzi jest eklezyjalny. Kościołowi zostało powierzone ukazywanie tajemnicy Boga, który jest ostatecznym celem człowieka. Objawienie Boga i prawdy stanowi jednocześnie ukazanie sensu egzystencji człowieka. „Jedynie zaś Bóg, który stworzył człowieka na swoje podobieństwo i odkupił go z grzechu, daje najpełniejszą odpowiedź na te pytania, a to przez objawienie dokonane w swoim Synu, który stał się człowiekiem. Ktokolwiek idzie za Chrystusem, doskonałym człowiekiem, sam również staje się pełniej człowiekiem²⁷. Po raz trzeci dokument stwierdza, że Chrystus jest człowiekiem doskonałym. Pójście za Nim oznacza doskonalenie własnego człowieczeństwa. Ponownie zostaje stwierdzona prawda o Chrystusie – człowieku doskonałym: „Słowo Boże bowiem, przez które wszystko się stało, samo stało się ciałem, tak aby będąc doskonałym Człowiekiem, wszystkich zbawić i wszystko zrekapitulować w sobie. Pan jest celem historii ludzkiej, punktem, ku któremu zwracają się pragnienia wszystkich serc i wypełnieniem ich tęsknot²⁸. Tekst stwierdza, że wcielenie jest ukierunkowane na zjednoczenie i zbawienie wszystkiego w Chrystusie. Dominuje sens eschatologiczny, chociaż początek akapitu wspomina pośrednictwo Chrystusa przy stwarzaniu. Jeśli Chrystus jest człowiekiem doskonałym, my stajemy się na tyle ludźmi, na ile go naśladujemy. Istotne w rozumieniu dokumentu soborowego jest stwierdzenie, że Chrystus nie tylko jest konieczny dla zrozumienia powołania chrześcijańskiego, ale do bardziej szerokiego zrozumienia, kim jest człowiek jako taki.

Pozostałe dokumenty soborowe nie traktują tematu człowieka w sposób systematyczny. W niektórych z nich swoje odzwierciedlenie znajdują podstawowe myśli zawarte w *Gaudium et spes*. Przykładowo, w Dekrecie *Ad gentes*, napisano: „Objawiając bowiem Chrystusa, tym samym Kościół odsłania ludziom rzeczywistą prawdę o ich losie i integralnym powołaniu, ponieważ Chrystus jest zasadą i wzorem tej odnowionej,

²⁵ Tamże, 32.

²⁶ Tamże, 38.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, 45

napełnionej braterską miłością, uczciwością i pokojowym duchem ludzkości, do której wszyscy tęsknią²⁹. Centralna pozycja Chrystusa zostaje podkreślona także w kontekście innych zagadnień. Przede wszystkim Sobór powtarza bardzo często, że powołaniem człowieka jest włączenie w Chrystusa i życie w Nim jako dziecko Boże³⁰. Uwypukla także, iż człowiek na tyle wypełnia swoje powołanie, na ile włącza się w Kościół, Ciało Chrystusa – wspólnotę, która zmierza do niebieskiej pełni. Do tej pełni są powołani bez wyjątku wszyscy ludzie³¹.

Pomimo wielu wahań Sobór Watykański II mówi o planie Bożym w stosunku do człowieka, który zawarty jest w Chrystusie. Ani porządek stworzenia, ani sam człowiek nie jest dopełniony bez odniesienia do Chrystusa. Rola Chrystusa w dziele stworzenia, być może dla zachowania pewnego dystansu wobec niejednoznacznych poglądów teologicznych, nie została ukazana z całą mocą. Sobór bardziej akcentuje rolę Chrystusa w pojednaniu wszystkiego z Ojcem. Jednak podstawowym odniesieniem jeżeli chodzi o tajemnicę człowieka jest właśnie Chrystus. W tak widzianą antropologię w pełni wpisuje się omawiany dokument MKT.

4. *IMAGO DEI JAKO IMAGO CHRISTI*

Wizja antropologiczna, jaką roztacza dokument MKT, jest panoramą podstawowych tematów, tradycyjnie podejmowanych dzisiaj przy omawianiu kwestii człowieka.

²⁹ *Ad gentes*, 8.

³⁰ Przykładowo: „Przez chrzest ludzie zostają wszczępieni w paschalne misterium Chrystusa (...). otrzymują ducha przybrania za synów, "w którym możemy wołać «Abba, Ojczel!»" (*Sacrosanctum concilium*, 6). „Wszyscy ludzie są wezwani do tego zjednoczenia z Chrystusem, który jest światłością świata, od którego pochodzimy, dzięki któremu żyjemy i do którego zdążamy” (*Lumen gentium*, 3). „[Świeccy] są to wierni, którzy wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży, stawszy się na swój sposób uczestnikami kapłańskiej, prorockiej misji Chrystusa, sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie” (tamże, 31). „Wyznawcy Chrystusa, powołani przez Boga i usprawiedliwieni w Panu Jezusie nie ze względu na swe uczynki, lecz według postanowienia i łaski Bożej, w chrzcie wiary zostali prawdziwymi dziećmi Bożymi i uczestnikami natury Bożej, a przez to rzeczywiście stali się święci” (tamże, 40). „Złączeni więc z Chrystusem w Kościele i naznaczeni Duchem Świętym "który jest zadatkem naszego dziedzictwa" (Ef 1,14), rzeczywiście jesteście nazwani dziećmi Bożymi i nimi jesteście (por. 1 J 3,1), lecz jeszcze nie ukazaliśmy się z Chrystusem w chwale (por. Kol 3,4), w której będziemy podobni do Boga, bo ujrzymy Go takim, jakim jest (por. 1 J 3,2)” (tamże, 48). „Boskie misterium zbawienia objawia się nam i trwa w Kościele, który Pan ustanowił jako swoje Ciało i w którym wierni, trwając przy Chrystusie jako Głowie oraz pozostając w zjednoczeniu ze wszystkimi Jego świętymi (...)” (tamże, 52). „(...) Ludzie przez Chrystusa, Słowo, które stało się ciałem, mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się współuczestnikami Bożej natury” (*Dei verbum*, 2). „Syn Boży wkroczył drogą rzeczywistego Wcielenia, aby uczynić ludzi uczestnikami Boskiej natury (...)” (*Ad gentes*, 3).

³¹ Przykładowo: „liturgia (...) znajdującym się poza Kościołem ukazuje Go [Chrystusa] jako znak wzniesiony dla narodów, aby rozproszone dzieci Boże zgromadziły się w jedno, aż nastanie jedna owczarnia i jeden pasterz” (*Sacrosanctum concilium*, 2). „(...) Kościół jest w Chrystusie jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (*Lumen gentium*, 1). „Do nowego Ludu Bożego powołani są wszyscy ludzie. Dlatego lud ten, pozostaje ciągle jednym i jedynym, powinien rozszerzać się na cały świat i przez wszystkie wieki, aby spełnił się zamiar woli Boga, który stworzył na początku jedną naturę ludzką i swoje dzieci, które były w rozproszeniu, postanowił w końcu zgromadzić w jedno” (tamże, 13). „Wszyscy bowiem prezbiterzy współpracują w realizowaniu zbawczego planu Bożego, to znaczy misterium Chrystusa, czyli tajemnicy ukrytej od wieków w Bogu; w bardzo powolnym wypełnianiu się tego planu rozmaite posługi łączą się ku budowaniu Ciała Chrystusa, aż dopełni się miara Jego wieku” (*Presbyterorum ordinis*, 22). „W obecnym stanie rzeczy, z którego wynika dla ludzkości nowa sytuacja, Kościół będący solą ziemi i światłością świata, tym silniej wzywany jest do zbawiania i odnawiania całego stworzenia, aby wszystko zostało odnowione w Chrystusie oraz by ludzie w Nim właśnie tworzyli jedną rodzinę i jeden Lud Boży” (*Ad gentes*, 1).

Można powiedzieć, że w dużej mierze dokument posiada nawet klasyczny układ „podręcznikowy”: wstęp do tematyki, ujęcie biblijne i w Tradycji, nowożytna krytyka idei człowieka jako stworzonego na obraz Boga, orzeczenia *Vaticanum II* i poglądy teologii współczesnej, kwestia ciało-dusza, mężczyzna i kobieta, osoba i wspólnota, stworzenie, teologia a nauki przyrodnicze, odpowiedzialność człowieka za świat stworzony i kwestie etyczne związane z zachowaniem integralności człowieka.

Rozwijając myśl Soboru Watykańskiego II, dokument MKT podkreśla, że początki człowieka powinny być widziane w Chrystusie (nr 52-53). Raz jeszcze dochodzi do głosu pewna konfrontacja pojęć filozoficznych i biblijnych. Dokument mówi o stworzeniu człowieka z niczego (tzn. *ex nihilo*, co samo w sobie nawiązuje do myśli biblijnej, choć pojęcie jako takie jest już pojęciem patrystycznym o pochodzeniu greckim), ale w kontekście chrystologicznym podkreśla pochodzenie człowieka *ex plenitudo Christi* (nr 53). Oznacza to, że nie pochodzimy „z niczego”, lecz że egzystencja człowieka w pełni zależna jest od Boga. Jednak logika Nowego Testamentu każe mówić przede wszystkim o perspektywie chrystologicznej, która ujmuje kwestię zależności („Wszystko przez Nie się stało”, J 1,3) i ukazuje także sens i przeznaczenie istnienia człowieka. Chrystus od samego „początku” jest przeznaczeniem człowieka i jego pełnią. Człowiek nie rozwija „się”, lecz już pochodzi z pełni. Jest prowadzony przez zamyśl Boga, wyrażony w Jego woli stwórczej „od początku”. Przeznaczenie człowieka od samego początku zostało jasno określone: przybranie za synów w Chrystusie, stanie się Jego doskonałym obrazem. Pełnia, z której pochodzimy, w czytelny sposób oznacza także docelowy wymiar, w który ostatecznie mamy wkroczyć³². W dokumencie daje się zauważyć jednak pewną powściągliwość wobec nazwania człowieka wprost jako tego, który od początku nosi w sobie obraz Chrystusa. Dokument kieruje się teologią ostrożniejszą, która mówi o pełnym ukazaniu znaczenia obrazu Boga w człowieku poprzez wcielenie w takim rozumieniu, iż niekonieczne staje się wyłącznie chrystologiczne znaczenie protologii człowieka. W rzeczywistości dokument mówi o obrazie całej Trójcy w człowieku: „W swojej pierwotnej jedności, której symbolem jest Adam, ludzkość została stworzona na podobieństwo Boskiej Trójcy”³³. Implikacja chrystologiczna obrazu zostaje powtórzona za *Gaudium et spes*, gdzie znajduje się odniesienie do wcielenia Słowa jako tajemnicy, która z kolei wyjaśnia tajemnicę człowieka w kontekście posiadanego przez niego wymiaru duchowego i cielesnego. Prowadzi to do bardzo konkretnych wniosków, związanych z codzienną egzystencją człowieka. Świadomość bycia obrazem Chrystusa, bycie „na obraz Syna” nie jest tylko teologicznym sformułowaniem, ale oznacza doskonałe otwarcie się na Ojca. Oznacza prawdziwą religijność, której wzorem doskonałym jest sam Chrystus. Właśnie otwartość na Ojca, jako konsekwencja świadomej postawy synowskiej, stanowi podstawową cechę chrześcijanina, jest prawdziwą „religijnością”, mającą doskonały pierwowzór w „religijnej” postawie

³² Por. Ch. Reynier, *La benediction en Éphésiens 1,3-14. Élection, filiation, rédemption*, Nouvelle Revue Théologique 118(1996), s. 182-199.

³³ Por. G. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, tłum. z ang. T. Mieszkowski, Warszawa 1986, s. 92-95. Por. *Gaudium et spes*, 22. *De carnis resurrectione*, 6 cytuje tylko zdanie: „Quodcumque enim limus ex-primebatur, Christus cogitabatur homo futurus”. Jednak jego kontynuacja zmienia zabarwienie wcześniejszego cytatu: „(...) Sic enim praefatio patris ad filium, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram: et fecit hominem deus, id utique quod finxit: ad imaginem dei fecit illum, scilicet Christi” (PL 2,802). Stworzenie na „obraz obrazu” stopniowo zaniknie w teologii. W miarę pogłębiania się doktryny trynitarniej obraz będzie rozumiany w odniesieniu do całej Trójcy. Ponadto coraz bardziej dominujące myślenie platońskie nie pozwoli na umieszczenie obrazu Boga w ciele człowieka. Por. C. Micaelli, *Terulliano. La resurrezione dei morti*, Roma 1990, s. 16-17.

Chrystusa³⁴. Ludzie wzrastają w podobieństwie do Chrystusa i poprzez sakramenty zostają nieustannie odnawiani przez Ducha Świętego na tej drodze. Chrześcijańska asceza i codzienność ukierunkowane są na upodabnianie się do Chrystusa (nr 53)³⁵. Ważne jest tutaj potwierdzenie dynamicznego rozumienia obrazu Bożego w człowieku. Obraz jest rzeczywistością, która „się staje” (nr 24). Nieustannie przekształcanie się na obraz Syna nie oznacza bierności wobec możliwości i zdolności, które człowiek posiada. Tak rozumiany obraz staje się także zobowiązaniem człowieka do poszukiwania dobra we własnych działaniach. Wynika stąd teleologiczny i eschatologiczny charakter obrazu. Wielkim działającym jest tutaj Duch Święty, który, upodabniających się dzisiaj do Chrystusa, doprowadzi do ostatecznego podobieństwa przy powszechnym zmartwychwstaniu (nr 54)³⁶. Jako *imago Christi* obraz jest widziany w dużej mierze w ujęciu eschatologicznym. Człowiek przeznaczony jest do ostatecznej przemiany w Chrystusa. Zbawienie jest przekształceniem człowieka przez Chrystusa w pełni na obraz Boży. Eschatologicznie tym Bożym obrazem jest Chrystus, który przemienia człowieka w Siebie. Będzie to pełnia osobowa, do której zmierza całe życie chrześcijańskie (nr 47)³⁷.

Także wizja łaski, jaką zawiera dokument, jest ściśle chrystologiczna. *Gratia Christi* nie jest widziana jako *remedium* na grzech człowieka. Należy do porządku poprzedzającego grzech. Człowiek w naturalny sposób ukierunkowany jest do uczestnictwa w życiu Bożym. Łaska nie jest żadną nadbudową w odniesieniu do sytuacji, w jakiej od początku człowiek się znajduje. Będąc *capax Dei*, człowiek posiada „naturalne pragnienie widzenia Boga” (nr 48). Widać tutaj czytelne odniesienie do antropologii patrystycznej i Tomaszowej. „Bóg zwraca się do swojego obrazu” (nr 48). Dokument nie porusza jednak kwestii predestynacji w Chrystusie, rozpoczynając swoje rozważania od teologicznego momentu stworzenia. Wydaje się, że w chrystologicznej wizji obrazu brakuje tej perspektywy w kontekście całości dokumentu³⁸.

Człowiek został stworzony, jednocześnie posiadając powołanie do życia nadprzyrodzonego. Jego powołaniem jest udział w życiu wewnątrztrynitarnym poprzez przybrane synostwo. Celem podstawowym stworzenia świata było powstanie przestrzeni dla człowieka, który miał uczestniczyć w życiu Boga³⁹. Choć dokument nie wypowiada się na temat jedności ludzkości w kluczu chrystologicznym⁴⁰, jednak podkreśla

³⁴ Por. E. Schillebeeckx, *Chrystus, Sakrament spotkania z Bogiem*, tłum. z hol. A. Zuberbier, Kraków 1966, s. 37-38.

³⁵ Por. Grzegorz z Nyssy, *O doskonałości*, 66, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, red. J. Naumowicz, Kraków 2001: „Otóż, przez samo odnowienie, jakie dokonuje się z wody i z Ducha, my również jesteśmy braćmi Pana, który dla nas stał się pierworodnym wśród wielu braci. Stąd konsekwentnie, w sposobie naszego życia winniśmy ukazać bliskie pokrewieństwo, jakie łączy nas z Nim, który jest pierworodnym stworzenia i który przyjął postać naszego życia” (całość PG 46, 251-286).

³⁶ Por. M. Tenace, *Dire l'uomo*, t. 2, *Dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come divinizzazione*, Roma 1997, s. 90-96.

³⁷ Por. E. Wölfel, *Welt als Schöpfung. Zu den Fundamentalsätzen der christlichen Schöpfungslehre heute*, München 1981, s. 41-47.

³⁸ Por. A. Ganoczy, *Stwórczy człowiek i Bóg stwórca*, tłum. z niem. P. Pachciarek, Warszawa 1982, s. 142-143.

³⁹ Por. J. Alfaro, *Chrześcijańska nadzieja i wyzwolenie człowieka*, tłum. z hiszp. P. Leszan, Warszawa 1975, s. 154-156.

⁴⁰ Czyni to dzisiejsza teologia np. L. Ladaria, *Antropologia teologica*, Roma 1995, s. 173: „Il fondamento però di questa unità non deve essere cercato primariamente in Adamo, ma in Cristo, principio e meta della creazione. Il primo uomo è solo 'figura di quello che doveva venire' (Rm 5,14). Non essendo l'umanità fondata definitivamente su Adamo ma su Cristo, il dato in cui primariamente si manifesta la solidarietà tra gli uomini non è il peccato, ma la grazia e la salvezza. Il peccato non unisce, ma disperde gli uomini”. Por. także Vivens Homo 3(1992), s. 5-82.

jedność rodzaju ludzkiego w porządku łaski, gdzie Głową jest Chrystus. Jest On nowym Adamem, który w swoim Kościele jednoczy wszystkich przeznaczonych do osobowej wspólnoty z Ojcem, Synem i Duchem Świętym. „Dar życia naturalnego jest podstawą daru życia łaski” (nr 65).

5. ODPOWIEDZIALNOŚĆ WOBEC STWORZENIA

Wątek chrystologiczny obecny jest także w części tekstu MKT, poświęconej odpowiedzialności człowieka za całość stworzenia. Stworzenie ujęte jest w odniesieniu trynitarnym jako partner Boga-Stwórcy. Interesujące jest stwierdzenie dokumentu, które mówi o zamieszkiwaniu Trójcy Świętej w stworzeniu poprzez ludzkiego partnera, który jest powołany do życia we wspólnocie i do odzwierciedlania poprzez tę wspólnotę życia wewnątrztrynitarnego. W tym sensie dokument mówi o „zamieszkiwaniu” Trójcy Świętej w świecie – poprzez doświadczenie życia wspólnotowego, które stanowi odzwierciedlenie życia Boga (nr 74). Od momentu wcielenia Chrystusa życie wspólnotowe nie tylko odzwierciedla życie Boże, lecz sam boski Logos posiada udział we wspólnocie ludzkiej. MKT odwołuje się do patrystycznej zasady *admirabile commercium*, mówiąc o początku szczególnego rodzaju relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem poprzez dzieło wcielenia Chrystusa. Wcielenie oznacza „zniżenie się” Boga do pozycji człowieka, aby doprowadzić go do wspólnoty życia Bożego. Boża logika ma na celu ostateczne przeobóstwienie człowieka. Dywinizacja człowieka staje się możliwa poprzez przyjęcie przez Boga ciała człowieka. W tym kontekście wcielenie nie jest jednak ograniczone tylko do początku szczególnej relacji Boga z człowiekiem, lecz stanowi szczególnego rodzaju relację z całym stworzonym światem materialnym. Dokument ujmuje także tę kwestię w odniesieniu do eschatologii. Paruzja Chrystusa w tej perspektywie staje się wydarzeniem, poprzez które Bóg wchodzi w nową relację z całym stworzeniem. Stworzenie staje się fizycznie mieszkaniem samego Boga (nr 75)⁴¹. Tekst jednoznacznie łączy to z pierwotnym planem Boga; takie było pierwotne zamierzenie w stosunku do celu stworzenia. Jego przedmiotem nie był tylko człowiek, ale ostateczne zamieszkanie Boga w całości stworzenia. Trudno nie zauważyć w dokumencie tendencji do dystansowania się od ściśle antropocentrycznej wizji kosmosu na rzecz teocentryzmu, choć MKT podkreśla szczególną rolę człowieka w eschatologicznym spełnieniu się relacji pomiędzy Bogiem a światem. Na czym polega rola człowieka w tym kontekście? Człowiek nie jest tylko administratorem dóbr tego świata. Według słów dokumentu, jest on „administratorem przemiany, ku której wzdycha całe stworzenie” (nr 76). Nie chodzi tutaj tylko o przemianę w sensie ściśle eschatologicznym jako punktowe, finalne wydarzenie dziejów. Jest ono raczej widziane jako dojrzewający proces, w którym człowiek ma swoje miejsce. Tekst mówi także o tym, że całe stworzenie powołane jest uczestniczenia w życiu Bożym. Jest to sformułowanie teologicznie śmiałe. Niestety, dokument nie rozwija tej myśli i nie precyzuje, jak autorzy rozumie uczestnictwo świata materialnego w życiu Bożym. Musi ono być czymś istotowo różnym od powołania człowieka do podzielenia życia Bożego – od zawsze łączono z tym pojęciem fakt, iż człowiek stanie się *consors divinae naturae*. Kilka akapitów dalej znajdujemy pośredni klucz do przeprowadzenia dalszego rozumowania – dokument wyraźnie mówi o różnicy ontologicznej pomiędzy człowiekiem a światem zwierząt, gdyż tylko człowiek został stworzony na obraz Boży (nr 80)⁴².

⁴¹ Por. J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, tłum. z niem. Z. Danielewicz, Kraków 1995, s. 54-58; 459-464.

⁴² Por. rozważania J. Moltmanna na temat analogii między perychorezą trynitarną a wzajemnym przenikaniem się nieba i ziemi w królestwie Bożym. Tenże, *Bóg w stworzeniu*, dz. cyt., s. 58-59.

Perspektywa roli świata materialnego zarysowana w dokumencie, staje się podstawą do ujęcia zobowiązań człowieka w odniesieniu do stworzenia. MKT wymienia wiele wymiarów tej odpowiedzialności: zanieczyszczenie biosfery, zniszczenie naturalnego środowiska życiowego wielu gatunków, wyczerpywanie się surowców naturalnych, kwestia stosunku do przyrody ożywionej, a w szczególności do zwierząt (nr 71.79-80). Są to wymiary, które, jak należy rozumieć z całości tej części dokumentu, są płaszczyznami, gdzie człowiek musi aktywnie działać, a jest to działanie związane z nadejściem paruzji Chrystusa, poprzez które człowiek już teraz przygotowuje elementy świata pod ostateczne zjednoczenie wszystkiego w Chrystusie (nr 80). Przestrzeń świata materialnego jest nie tylko wymiarem, gdzie powinna pogłębiać się wspólnota międzyludzka, lecz także miejscem, gdzie już teraz powinna urzeczywistniać się „końcowa doskonałość wszechświata” (nr 78)⁴³.

6. INTEGRALNOŚĆ CZŁOWIEKA

Odniesienie chrystologiczne znajduje się także w ostatniej części dokumentu, poświęconej biologicznej integralności człowieka. Człowiek może stać się „lepszym” nie poprzez ingerencję we własną biologię, lecz przez doskonalenie się na wzór Chrystusa, realizując w ten sposób swoje powołanie jako obrazu Bożego. Wizja postępu człowieka jest teologiczna (nr 91). Dokument MKT porusza m.in. temat biochemii i biologii molekularnej, które dają medycynie nowe możliwości diagnostyczne i terapeutyczne. Techniki te umożliwiają także modyfikację samego człowieka. W związku z ich coraz większą dostępnością pojawia się także pytanie związane z ograniczeniami, którym powinny podlegać. Cały czas mamy przecież do czynienia z człowiekiem noszącym w sobie obraz Boga (nr 81). Kwestia podstawowa dotyczy możliwości nieograniczonego dysponowania swoim ciałem. Podkreślona zostaje integralność ciała ludzkiego, które nie może stać się nigdy środkiem do jakiegokolwiek celu, posiadając pełną celowość w samym sobie (nr 82). Dlatego dopuszczalne są zabiegi typu amputacja, które chronią zdrowie i życie całości. Nie oznacza to wolnego dysponowania funkcjami niższymi organizmu w sensie ich deprecjacji, ale włączenie ich w lepsze działanie całości nawet, paradoksalnie, przez całkowitą eliminację. Podstawową zasadą aksjologiczną jest zasada zachowania życia człowieka. Ważnym stwierdzeniem w tym kontekście jest zasada, że człowiek nie posiada prawa dysponowania swoją naturą biologiczną. Cieleśność należy do wymiarów, gdzie wyraża się stworzenie na obraz Boga i stąd człowiek nie ma prawa dowolnego dysponowania swoją naturą biologiczną (nr 83-84).

W kontekście dyskusji, także wewnątrzkościelnej, warto zwrócić uwagę, że MKT dokonała negatywnej oceny środków i metod antykoncepcyjnych, włączając także ten temat w *corpus* ostatniego zagadnienia⁴⁴. Powołując się na rozumienie życia jako owocu miłości małżeńskiej – całkowitego, wzajemnego daru mężczyzny i kobiety, który dotyka w takiej samej mierze wymiaru cielesnego i wymiaru duchowego (nr 87), dokument negatywnie wyraża się w kwestii dopuszczalności metod antykoncepcyjnych i sterylizacji, jako niszczących wymiar wzajemnego daru pomiędzy mężczyzną i kobietą (nr 87-88)⁴⁵. Jako szczególny przypadek powstania człowieka w oderwaniu od miłości małżeńskiej dokument wymienia klonowanie (nr 90). Jest ono przede wszystkim

⁴³ Por. A. Ganoczy, *Stwórczy człowiek i Bóg stwórca*, dz. cyt., s. 143; 178nn.

⁴⁴ Por. A. Szostek, *Die anthropologischen Grundlagen der Ablehnung der Enzyklika „Humanae vitae”*, Forum Katholische Theologie 9(1993), s. 271-274; S. Mojek, *Antykoncepcja promocją czy degradacją małżeńskiej miłości?* w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1996, s. 461nn.

⁴⁵ Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, 32.

jednak pogwałceniem indywidualnej tożsamości człowieka. Dokument mówi nie tylko o pojedynczym człowieku jako o obrazie Boga, ale o tym, iż obraz ten obecny jest w całej rodzinie ludzkiej. Różnorodność istniejąca w ramach rodziny ludzkiej odzwierciedla w jakiś sposób różnorodność istniejącą w ramach Trójcy Świętej. Dokument nie precyzuje, na czym miałyby polegać pogwałcenie tożsamości osoby. Jak wiadomo nie sam materiał genetyczny wyznacza deterministycznie całą tożsamość osoby. Stanowi ją także wychowanie wraz z całym swoim kontekstem. Samo w sobie klonowanie nie prowadzi do powstania całkowicie identycznych osobników. Dokument jest jednak lakoniczny w tej kwestii i nie rozwija jej.

Pozostałe problemy związane z integralnością człowieka poruszane przez MKT to inżynieria genetyczna i związane z nią eksperymenty, które nierozzerwalnie łączą się często z utratą embrionów oraz modyfikacja tożsamości genetycznej człowieka (por. nr 90-91).

ZAKOŃCZENIE

Teologia nieustannie stawia pytanie dotyczące kwestii tego, kim jest człowiek, jakie jest jego pochodzenie i ostateczne przeznaczenie. Myśl chrześcijańska w tej kwestii kształtowała się na tle równoległej, bardzo bogatej antropologii, sięgającej swoimi korzeniami do okresu odrodzenia. Wzrastający stopniowo antropocentryzm, poprzez swoje istotne etapy progowe, jak myśl kartezjańska i kantowska, prowadził do sytuacji, gdy w XIX w. człowiek stał się centrum wiedzy i podmiotem poznania. W ten sposób antropologia tworzy wizję człowieka oddzielnego od świata, całkowicie autonomicznego, jasno precyzując alternatywę: Bóg albo człowiek, i rozstrzyga ją na korzyść wolności i autonomii tego ostatniego⁴⁶.

Antropologia chrześcijańska mówi o dopełnieniu, którego człowiek nie może dać sobie sam, a które zostało ukazane człowiekowi w Jezusie Chrystusie, wcielonym Logosie, w Jego zmartwychwstaniu. Dopełnienie to realizuje się stopniowo już teraz, poprzez życie z Chrystusem, a w kontekście pełni natury człowieka definitywnie zostanie zrealizowane w eschatonie, według średniowiecznego stwierdzenia: *veritas humanae naturae est id quod apparebit in die resurrectionis*. Sens swojej egzystencji człowiek może odnaleźć tylko w Chrystusie. Chrystus jest autokomunikacją Boga w odniesieniu do człowieka. W takiej perspektywie widziana jest tajemnica człowieka w omawianym dokumencie MKT⁴⁷.

Temat obrazu Bożego zostaje przypomniany przez MKT w epoce silnie postępującej sekularyzacji. Temat ten ukierunkowuje myślenie o człowieku ku podkreśleniu człowieczeństwa jako rzeczywistości, która istnieje w obliczu Boga. Do pełni człowiek potrzebuje spojrzenia Drugiego, którego znamię nosi w sobie. W epoce ponowoczesnej trzeba bronić człowieczeństwa człowieka we wszystkich jego wymiarach⁴⁸. We dyskusji doby nowożytnej Kościół i teologia broniły Boga, aby bronić prawdy o człowieku. Dzisiaj sytuacja stała się dokładnie przeciwna. Istnieje potrzeba obrony człowieka, aby bronić prawdy o Bogu⁴⁹. Człowiek zostaje dzisiaj zredukowany do poziomu materii. Swoisty biocentryzm powoduje, że życie ludzkie często zostaje poddane zakusom prze-

⁴⁶ Por. F. Brambilla, *Antropologia teologica*, Brescia 2005, 132.

⁴⁷ Dokument MKT nie ukazuje tego ostatniego motywu: powiązania pomiędzy zmartwychwstaniem człowieka a eschatologicznym upodobnieniem się do Chrystusa jako zmartwychwstałego.

⁴⁸ Por. G. Alberino, *Forme e problemi dell'autunno della cristianità*, w: *Fine della cristianità? Il cristianesimo tra religione civile e testimonianza evangelica*, red. G. Bottoni, Bologna 2002, s. 191-192.

⁴⁹ Por. I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2001, s. 465-466.

kształcenia w materiał, służący do kreowania części zamiennych dla innego organizmu. W omawianym dokumencie człowiekowi współczesnemu zostaje przypomniane jego podstawowe odniesienie, jakim jest otwartość na Boga, którego obraz w sobie nosi. Bóg stoi u podstawy tego, co jest człowieczeństwem. Zostało to najdoskonalej ukazane w Chrystusie, który łączy w sobie to, co Boskie i to, co ludzkie, będąc doskonałym obrazem Ojca⁵⁰.

Dokument MKT jest wypowiedzią doradczego organu Kongregacji Nauki Wiary. Trzeba jednak przyznać, że nie podejmuje tematyki nowej – jest to tematyka, którą znaleźć można (nawet w podobnym układzie) w podręcznikach wydanych na przestrzeni ostatnich 15-20 lat. Teologia dokumentu odzwierciedla ujęcie antropologii, wokół którego od dość długiego czasu istnieje *consensus* w teologii katolickiej. Żaden z podejmowanych wątków nie stanowi dzisiaj tematyki, w ramach której toczyłaby się dyskusja w teologii. Nie stanowi też pogłębienia żadnej kwestii szczegółowej, które służyłoby podjęciu dalszej refleksji⁵¹. Wiele kwestii (głównie o charakterze moralnym) stanowi punkt do dyskusji z wieloma poglądami istniejącymi w dzisiejszym świecie. Wszystkie jednak znalazły już swoje znacznie bogatsze rozwinięcie w Magisterium papieskim ostatniego czasu lub też w wypowiedziach wspomnianej Kongregacji a także w refleksji podjętej w Kościołach lokalnych. Z tego też względu dokument należy uznać za ciekawy (trudno odmówić mu też systematycznej precyzji), natomiast pod znakiem zapytania należy postawić zasadność pracy ze strony MKT nad tekstami o podobnym stopniu uogólnienia.

SOMMARIO

CRISTOLOGIA COME LA CHIAVE DELL'ANTROPOLOGIA

L'aumento delle conoscenze scientifiche e delle potenzialità tecnologiche ha portato numerose sfide in campo teologico-morale. La Commissione Teologica Internazionale ha reso noto il frutto delle proprie riflessioni su questo tema nel documento *Comunione e servizio. La persona umana, immagine di Dio*. La concezione relazionale dell'uomo con Dio, frutto dell'essere stato creato "a sua immagine e somiglianza", viene reinterpretata cristologicamente in sintonia con l'insegnamento novotestamentario nonché con quello del Concilio Vaticano II. Il Cristo, l'immagine perfetta del Padre, è la chiave interpretativa del mistero dell'uomo. Il concetto radicato nella Scrittura e nella teologia dei Padri diventa oggi il punto di riferimento per l'antropologia teologica sullo sfondo della problematica odierna dell'uomo nella cultura della postmodernità.

⁵⁰ Por. H. Mc Cabe, *Kościół i świat*, w: *Kościół w obliczu reformy*, red. D. Flanagan, tłum. z ang. T. Mieszkowski, Warszawa 1969, s. 78nn.

⁵¹ Por. bogaty i interesujący dokument z 2003 roku na temat diakonatu: *Diakonato: evoluzione e prospettive*, Vaticano 2003.