

Ks. JAN KOWALSKI

CZŁOWIEK JAKO OBRAZ BOŻY W ŚWIETLE KONSTYTUCJI „GAUDIUM ET SPES“

Podczas pierwszej sesji II Soboru Watykańskiego dało się zauważyć dwie tendencje odnośnie charakteru jaki należałoby mu nadać: doktrynalny czy pastoralny. Wkrótce jednak zauważono, że takie rozróżnienie nie ma sensu. Każdy Sobór musi być zarazem doktrynalny i pastoralny, szczególnie w dobie obecnej. Doktrynalny, ponieważ w centrum jego zainteresowań stoi jedyna Prawda, jaką jest Chrystus żyjący w Kościele — Swoim Ciele, ożywianym przez Ducha Świętego. Pastoralny, bo uświadamia sobie poprzez Kościół wagę swej misji, jaką ma do spełnienia¹. Taki właśnie charakter ostatniego Soboru ujawnia się najwyraźniej w Konstytucji *Gaudium et spes* nazwanej przez Ojców Soboru, Konstytucją pastoralną. Mimo, że jej „głównym celem jest nie tyle bezpośrednie ukazanie doktryny, ile raczej jej aplikacja do zmienionych warunków obecnych czasów”², to przecież już na pierwszy rzut oka dostrzec można, że jej część druga jest aplikacją zasad doktryny katolickiej, wyłożonej w części pierwszej, do kilku problemów szczegółowych. Potwierdza to niedwuznacznie sam tekst dokumentu³. W rzeczywistości zaś problem jest bardziej skomplikowany. Abp Garrone prezentując Ojcom Soborowym Schemat XIII i proponując nadanie mu

¹ Por. M.-D. Chenu, *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1966, 16—17.

² R. T. ucci, *Introduction historique et doctrinale à la Constitution pastorale*, w: Vatican II. *L'Eglise dans le monde de ce temps*, Paris 1967, t. II, 98, nota 89.

³ „Po określeniu godności, jaka przysługuje osobie ludzkiej, oraz zadania indywidualnego czy społecznego, do jakiego została ona powołana w całym świecie, skierowuje obecnie Sobór uwagę wszystkich; w świetle Ewangelii i ludzkiego doświadczenia, na pewne bardziej palące potrzeby, które w najwyższym stopniu absorbują ród ludzki” — KDK 46; Teksty soborowych dokumentów cytowane są według wydania polskiego *Editions du Dialogue*, Paris 1967.

tytułu *Konstytucji Pastoralnej*, bo doktryna jego ukazana jest w jej konsekwencjach pastoralnych, nie pomija jednak żadnej okazji, dla podkreślenia jego charakteru doktrynalnego⁴. W części pierwszej chodzi bowiem o ukazanie człowiekowi współczesnemu obowiązku, jaki mu przypada do wykonania, w wolności jego życia osobistego, o ukazanie mu celu Bożego, objawionego przez Jezusa Chrystusa (KDK 11) i obiecującego mu w tym pomoc przez pośrednictwo Swego Kościoła (KDK 3). Punktem wyjścia jest jednak konkretna rzeczywistość, w jakiej człowiek współczesny się znajduje⁵. Oto dlaczego przez rodzaj marszu pośredniego i występującego każdy z czterech rozdziałów kończy się przypomnieniem powtórnego przyjścia Pana i nadejścia Królestwa Bożego, „które obecnie już jest w sposób tajemniczy; dokonanie zaś jego nastąpi z przyjściem Pana” (KDK 39; por. także numery 22, 32 i 45)⁶. Odwrotnie część druga Konstytucji: wychodzi ona od zasad chrześcijańskich i w ich świetle podchodzi do problemów porządku ziemskiego, aby znaleźć odpowiednie ich rozwiązanie, zgodne z aktualnymi potrzebami świata⁷.

Zajmując taką postawę, Sobór angażuje swoją powagę w dyskusji nad problemem wzajemnego stosunku natury i nadprzyrodzoności, która toczyła się już co najmniej od lat kilkunastu⁸ i wypowiada swe autorytatywne zdanie. Toteż pastor Henry Bruston może zasygnalizować jako bardzo ważny element, leżący u podstaw doktryny szkicowanej przez *Gaudium et spes*, a mianowicie „zniknięcie rozróżnienia między naturą i nadnaturą; ta myśl o dwóch piętrach, która spowodowała tyle błędnych problemów w myśli katolickiej jest tutaj zaniechana”⁹. Domagali się tego zresztą bardzo liczni Ojcowie podczas dyskusji na auli soborowej już na trzeciej sesji a szczególnie nad wersją drugą czwartego opracowania Schematu XIII¹⁰, wskazując na szkodliwość separacji między porządkiem naturalnym i porządkiem nadprzyrodzonym oraz na fałszywość dualizmu porządku czysto naturalnego i celu nadprzyrodzonego.

⁴ Relacja poza tekstem z 13. 11. 1965, 7; por. A. Wenger, *Vatican II, Chronique de la quatrième session*, Tournai éd. du Centurion 1966, 124; J. Mauroux, *Situation et signification du chapitre I: Sur la dignité de la personne humaine*, w: Vatican II, *L'Eglise dans le monde de ce temps*, Paris 1967, t. II, 230.

⁵ „Lud Boży... stara się w wydarzeniach, potrzebach i pragnieniach, w których uczestniczy z resztą ludzi naszej doby, rozpoznać... prawdziwe znaki zamyśłów Bożych” — (KDK 11).

⁶ Ch. Moeller, *L'Eglise dans le monde de ce temps*, Lumen vitae 21 (1966) 194.

⁷ H. de Lubac, *Athéisme et le sens de l'homme*, Paris 1968, 93.

⁸ H. de Lubac, *Augustianisme et théologie moderne*, Paris 1965.

⁹ H. Bruston, *L'Eglise et la vocation humaine*, w: *Points de vue de théologiens protestants*, Paris 1967, 192. — Z kontekstu wypowiedzi Brustona wynika niedwuznacznie, że rozróżnia on między naturą a nadprzyrodzonością. Trzeba je jednak, jego zdaniem, pojmować inaczej niż dwa „porządki” zupełne i niezależne od siebie. Por. także: A. Wenger, dz. cyt., 129.

¹⁰ Tekst ten, rozdzany Ojcom soborowym 13. 11. 1965 (w numerze 41), jak i poprzedni w numerach 50 i 51 zawierały formułę o dwóch „porządkach”.

W rzeczywistości, zdaniem Soboru, w świecie istnieje tylko jeden porządek — porządek „Przymierza, którego stworzenie jest pierwszym etapem, którego Chrystus jest Alfa i Omega, centrum i celem; jest to porządek nadprzyrodzony”¹¹. Jest on jednak daleki od przekreślania sprawiedliwej autonomii stworzenia a zwłaszcza człowieka, lecz „raczej przywraca do właściwej mu godności” (KDK 41).

W miarę jak upływa czas od zakończenia Soboru a teologowie bardziej zagłębiają się w tekst Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele, doktryna w niej zawarta nabiera właściwej sobie wagi i znaczenia. Obecnie stało się już jasnym, iż żadna z dyscyplin teologicznych, czy też nauki z nimi związane (katolicka nauka społeczna) nie mogą jej pominąć w swych rozważaniach, podobnie jak nie można o niej zapomnieć w refleksji nad niektórymi problemami palącymi, poruszonymi w samym dokumencie soborowym.

I. ANTROPOLOGIA CHRZEŚCIJAŃSKA W CENTRUM DOKTRYNY KONSTYTUCJI DUSZPASTERSKIEJ O KOŚCIELE

Istotną treścią doktryny K D K jest chrześcijańska wizja człowieka. „Człowiek w swej jedności i całości, z ciałem i duszą, z sercem i sumieniem, z umysłem i wolą będzie osią całego naszego wykładu” — deklarują już na wstępie Ojcowie Soborowi (KDK 3). W tym określeniu Sobór ukazuje nam człowieka konkretnego, „z duszą i ciałem”, człowieka, który przez swe ciało „streszcza w sobie cały świat fizyczny, będąc równocześnie wkorzenionym w przestrzeń i czas, o których Pismo św. uczy, że zostały stworzone przez Boga i stanowią miejsce dla historii, która ma właściwy sobie sens, bo jest otwartą na nadzieję”¹². K D K daje zatem zarys antropologii. Nie jest to jednak ani antropologia historyczna czy fenomenologiczna, ani też filozoficzna, jaką przedstawił niemiecki myśliciel Heidegger czy bazylejski teolog katolicki Urs von Balthasar¹³. Komentatorzy Konstytucji nazywają ją teologiczną¹⁴ i równocześnie chrześcijańską¹⁵. Sobór bowiem po przypomnieniu biblijnej wielkości człowieka, gdzie ujawnia się teologiczna struktura antropologii, streszczająca się w trzech istotnych punktach (człowiek stworzony na obraz Boży, Chrystus Zmartwychwstały Nowym Adamem a Słowo Boże Stworzycielem), przedsięwzięł wysiłek, aby wydobyć wszystkie dane i wszystkie wartości ludzkie łatwe do rozpoznania przez rozum; uznaje jako tworzące podbudowę racjonalną, którą należy respektować, pogłębiając ją

¹¹ J. Mouroux, dz. cyt., 232; KDK 41.

¹² M. Caster, *Catéchèse des signes de notre temps*, Lumen vitae 21 (1966) 236.

¹³ J. Mouroux, dz. cyt., 230.

¹⁴ tamże, 229.

¹⁵ Ch. Moeller, *Le renouveau de la doctrine de l'homme*, w: *La théologie du renouveau*, Paris 1968, t. I, 239.

i włączając we własną wizję¹⁶. Tak, jak ją rysuje II Sobór Watykański, antropologia chrześcijańska ujawnia niewątpliwie elementy nowe, dotąd niespotykane a jednocześnie jest powrotem do źródeł. Elementy nowe, bo od czasów racjonalizmu uczeni katolicy pozostawiali filozofom studia nad człowiekiem, podczas gdy Autorzy *Gaudium et spes* przedstawiają problem ciała i duszy, sumienia i wolności w perspektywie biblijnej. Dla lowańskiego teologa Ph. Delhaye'a zwłaszcza dwa ostatnie problemy sumienia i wolności są klasycznym przykładem tej różnicy¹⁷. Jest ona powrotem do źródeł, gdyż antropologia chrześcijańska była już przedmiotem głębokiej refleksji Ojców i pisarzy kościelnych, autorów duchowości chrześcijańskiej i wielkich scholastyków¹⁸. Można więc tę antropologię soborową nazwać biblijną i patrystyczną, bo jest nie tyle doktryną o człowieku jako „animal rationale”, ile o człowieku jako obrazie Bożym¹⁹. Oczywiście, że antropologia biblijna zakłada także kosmologię, nie tylko dlatego, że księga Rodzaju ukazuje wszystko co stworzone przez Boga jako dobre, ale że powołaniem człowieka, jako króla stworzenia, jest panowanie nad całym światem i czynienie go godniejszym i przyjemniejszym dla ludzkiego zamieszkania²⁰.

Prawdziwy obraz Boży zrealizowany został w Jezusie Chrystusie, Słowie, które stało się Ciałem, w Słudze Jahwy, który zwyciężając śmierć, zwyciężył także grzech. Stąd aspekt chrystologiczny i eschatologiczny antropologii chrześcijańskiej, zarysowanej przez Sobór w K D K²¹. Wypracowanie takiego zarysu antropologii chrześcijańskiej nie było rzeczą łatwą dla Autorów *Gaudium et spes*. O ile doktryna większości soborowych dokumentów jest bezpośrednim wynikiem stanu badań teologicznych: eklezjologicznych (Konstytucja dogmatyczna *Lumen Gentium*) czy biblijnych (Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum*) ostatnich dziesięcioleci, całkiem inaczej rzecz się przedstawia w Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele. Teologiczne badania nad antropologią chrześcijańską i teologią rzeczywistości ziemskich znajdują się dopiero w stadium zapoczątkowania. W podręcznikach teologii dogmatycznej, moralnej i fundamentalnej, w traktatach psychologii filozoficznej czy też w poszcze-

¹⁶ J. Mouroux, dz. cyt., 230.

¹⁷ Ph. Delhaye, *La dignité de la personne humaine*, w: *L'Eglise dans le monde de ce temps. Commentaires autour de la Constitution Gaudium et spes sous la direction de G. Barauna*, Bruges éd. Desclée de Brouwer, t. II, 1968, 355.

¹⁸ C. Tresmontant, *La méthaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1961.

¹⁹ Ch. Moeller, *Essor de la culture*, w: *L'Eglise dans le monde de ce temps. Commentaires autour de la Constitution Gaudium et spes sous la direction de G. Barauna*, Bruges éd. Desclée de Brouwer, 1968, t. II, 479.

²⁰ R. Laurentin, *Développement et le salut*, Paris 1966, 89—93.

²¹ E. J. Koelin, *Les fondements théologiques de „Gaudium et spes”* w: *Kirche im Umbruch der Gesellschaft*, Fribourg 1970, 11.

gólnych opracowaniach monograficznych²² można znaleźć tylko jej poszczególne elementy. Tymczasem *Gaudium et spes* daje od razu syntezę dojrzałą, dynamiczną i prawie kompletną, Bardziej kompletną i bardziej jasną, niż to zrobił jakikolwiek dotychczasowy dokument *Magisterium Ecclesiae*. Nie jest ona wypracowaną w szczegółach, ale to należy już do zadań teologów posoborowych.

W przeciwieństwie do koncepcji dotychczasowej, ukazującej człowieka szczególnie w jego skierowaniu ku życiu wiecznemu a dopiero drugorzędnie ku życiu doczesnemu, K D K patrzy na człowieka jako na istotę stworzoną i stanowiącą integralną część tajemnicy odkupienia, poza którą misterium człowieka nie może znaleźć swego autentycznego oświelenia²³. Człowiek jest bowiem obrazem Bożym przez swe stworzenie (podobieństwo natury pochodzącej ze stworzenia) a jeszcze bardziej przez odkupienie w Chrystusie i przez Chrystusa (podobieństwo przez łaskę)²⁴.

Dla wypracowania takiej koncepcji jest możliwe obranie podwójnej metody. Punktem wyjścia może być sam Chrystus jako prawdziwy obraz i Twórca obrazu — jak się wyraża Mouroux — który będąc Bogiem oddaje się na służbę swemu Ojcu i równocześnie ludziom i który osiąga swą pełnię przez prawdziwe zjednoczenie z Bogiem i Jego synami na ziemi²⁵. To poprzez Chrystusa — Stwórcę i Odkupiciela a zarazem doskonałego człowieka, w którym wszyscy ludzie odnajdują się jako w „Człowieku Nowym” (Ef 2, 15), poznaje się kim jest człowiek; w Chrystusie odkrywa się istotę i prawdziwą strukturę człowieka.

Ale istnieje także i druga możliwość, gdzie wychodzi się od człowieka jako obrazu, który jest odwzorowaniem obrazu innego — doskonałego i poprzez jego analizę i wyjaśnienia dociera się do Obrazu — Stwórcy.

K D K wybiera tę ostatnią drogę, bardziej skomplikowaną mimo, że metoda pierwsza jest bardziej teologiczną i pogłębioną a to ze względu na dialog, jaki Sobór chce prowadzić ze wszystkimi ludźmi, także niewierzącymi.

²² Dość kompletną bibliografię dotyczącą doktryny antropologii chrześcijańskiej podaje J. M. R. Tillard, *Théologie sous-jacente à la Constitution: L'Eglise et les valeurs terrestres*, w: *L'Eglise dans le monde de ce temps. Etudes et Commentaires autour de la Constitution pastorale Gaudium et spes de Vatican II sous la direction de G. Barauna*, Bruges 1967, t. I, 274 (nota 1), 282 (nota 1) i 293 (nota 1).

²³ „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w Tajemnicy Słowa Wcielonego” — KDK 22.

²⁴ F. Boeckle, *Pour former la conscience chrétienne*, Gembloux 1970, 15.

²⁵ J. Mouroux, dz. cyt., 230.

II. CZŁOWIEK OBRAZEM BOGA

(Źródła, historia i opinie)

Dla Autorów Konstytucji o *Kościele w świecie współczesnym* człowiek jest obrazem Boga w biblijnym tego słowa znaczeniu. Koncepcja ta, jak zresztą wszelka myśl chrześcijańska dotycząca tego problemu ma swe źródło w Piśmie św. Starego i Nowego Testamentu²⁶. Trzeba tu jednak zaznaczyć, że idea ta nie jest właściwa jedynie tekstom biblijnym. Odnajduje się ją także w źródłach egipskich i babilońskich, greckich i rzymskich²⁷. W eposie babilońskiej o Gilgameuszu bogini Aruru formułuje w swym sercu obraz Boga najwyższego Anu zanim utworzy z gliny bohatera Ea — bani²⁸. Podobną myśl wyraża także Owidiusz w *Metamorfozach*²⁹. Filozofia zaś heleńska: platońska i stoicka posługuje się już pojęciami „eikon i omoiōsis”³⁰.

Wydawać by się mogło, że pojęcie człowieka jako obrazu w Piśmie św. jest raczej marginesowym niż centralnym. W Starym Testamencie napotyka się jedynie kilka tekstów (Rdz 1, 26—27; 5, 1—3 i 9; Ps 8, 5—7; Syr 17, 3—10; Mdr 2, 23). Teologowie katoliccy uznają jednak tę koncepcję za fundamentalną dla Objawienia starotestamentalnego.

Także w Nowym Testamencie doktryna o obrazie zajmuje niewiele miejsca. Niemniej jednak, podobnie jak w Starym, zwłaszcza w teologii św. Pawła, stanowi ona pozycję kluczową i szczególnie ważną, m. in. w nauce o usprawiedliwieniu, w chrystologii i eschatologii³¹. V. Lossky jest nawet zdania, że nie ma takiej dziedziny w nauczaniu teologicznym, gdzie możnaby kompletnie odizolować ją od problemu obrazu bez ryzyka oderwania się od głównej linii tradycji chrześcijańskiej³².

Przeciwnego zdania są teologowie protestancy. Zmarły niedawno w Szwajcarii najwybitniejszy teolog protestantyzmu Karl Barth twierdzi, że nauka Ojców Kościoła na temat „obrazu Bożego” jest bez żadnej podstawy skrypturystycznej³³. Mniej kategorię jest Emil Brunner. Niemniej jednak i on jest zdania, że „doktryna o obrazie Bo-

²⁶ Th. Camelot, *La vocation divin du chrétien*, La Vie Spirituelle 100 (1959) 625; M. de Laugier — J. S. de Beaurecueil, *L'homme l'image de Dieu selon Saint Thomas d'Aquin, Etudes et recherches* 8 (1952) 46.

²⁷ P. Van Imschoat, *Théologie de l'Ancien Testament*, tome II L'homme, Paris — Tournai 1956, 7; R. Koch, *La condition humaine selon Genesis I—II*, w: *Eglise et communauté humaine*, Tournai éd. Desclée 1968, 76.

²⁸ P. Dhorme, *Les religions de Babylonie et Assyrie*, Paris 1949, 49; por. tegoż: *Choix des textes religieux*, 189.

²⁹ „... finxit in effigiem modernatum deorum” — *Metam.* 1, 83.

³⁰ H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, 33—45.

³¹ S. Ot'lo, *Image*, w: *Encyclopedie de la foi*, Paris 1965, t. II, 272.

³² V. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, 123—124.

³³ E. Barth, *Dogmatique*, Zürich 1945, t. III, 216nn.

zym” nie odgrywa istotnej roli w Piśmie św.³⁴. Anders Nygren za E. Lehmannem argumentuje, że gdyby ta idea była właściwą Biblii, pojawiłaby się częściej na licznych miejscach odnoszących się do stosunków wzajemnych Boga i człowieka. Tymczasem ani Prorocy ani Psalmiści ani autorzy księgi Joba czy Deuteronomium, bezpośrednio zajmujący się człowiekiem, nic nie mówią o tym istotnym podobieństwie Boga i człowieka. Tenże sam teolog protestancki dodaje: „Nie jest rzeczą przypadku, że ta teoria o człowieku na obraz Boży rozwija się w momencie, gdy język grecki wchodzi do religijnej literatury judaizmu”³⁵.

Oczywiście, że zależność między rozwojem idei obrazu a wprowadzeniem języka greckiego do ksiąg świętych nie jest rzeczą przypadku. Ale trzeba zapytać teraz z Włodzimierzem Lossky’em, czy to nowe słownictwo, jakie pojawia się na kartach Biblii, które posiada tak bogatą już historię filozoficzną nie jest podyktowane wewnętrzną koniecznością samego Objawienia w tym ostatnim etapie, niejako w przeddzień nadejścia chrystianizmu³⁶. Oto diaspora żydowska, aby zachować żywotną naukę Prawdy objawionej, pragnie nadać jej wyraz helenistyczny, co pozwala tłumaczom i autorom ksiąg deuterokanonicznych zapoczątkować teologię obrazu³⁷. Kontynuuje ją następnie Apostoł Narodów a po nim Ojcowie i pisarze kościelni³⁸, zarówno łacińscy jak i greccy³⁹.

Dla Ojców i pisarzy kościelnych, szczególnie greckich, idea obrazu stanowi naprawdę punkt centralny. Mieszczą się w niej: chrystologia i teologia trynitarna, antropologia i psychologia, teologia stworzenia i łaski, problem natury i nadnatury, teologia życia wewnętrznego oraz prawa jej rozwoju i postępu.

Pierwszym z Ojców kościelnych, który rzuca podwaliny pod systematyczną teologię obrazu jest św. Ireneusz Lyoński, czerpiąc wiele z teologii rozwijającej się w Azji Mniejszej, szczególnie od Teofila Antiocheńskiego. Stamtąd też zapożycza doktrynę o „ekonomii zbawienia” łącząc ją z egzegezą Rdz 1, 26—27⁴⁰. Nie mniejszą zasługę ma Klemens

³⁴ A. Nygren, *Der Mensch im Widerspruch*, Berlin 1937, 519.

³⁵ A. Nygren, *Eros et Agapè*, t. II, 23.

³⁶ V. Lossky, dz. cyt., 125.

³⁷ V. Lossky, *La théologie de l'image, Messenger de l'Exarchat du Patriarcat russe* 30—31 (1959) 123—136.

³⁸ Th. Camelot, *La théologie de l'image de Dieu*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 40 (1956) 443—471.

³⁹ H. C. Graef, *L'image de Dieu et la structure de l'âme chez les Pères grecs*, *La Vie Spirituelle — Supplement* 22 (1952) 331—339.

⁴⁰ S. Otto, dz. cyt., 274; por. Peterson E., *L'homme image de Dieu chez saint Irène*, *La Vie Spirituelle* 109 (1963) 584—594.

Aleksandryjski⁴¹, Orygenes⁴², św. Atanazy⁴³, św. Grzegorz z Nysy⁴⁴, Tertulian i św. Augustyn⁴⁵. W dziełach ich obserwuje się kontynuację i jednocześnie rozwój chrześcijańskiej antropologii⁴⁶, jak również pewne różnice w szczegółach, w zależności od wpływów koncepcji filozoficznych. Podczas gdy Ojcowie greccy łączą ogólnie pojęcie obrazu z historią zbawienia, gdzie zagadnienie wolności odgrywa rolę drugorzędną, Ojcowie łacińscy, zwłaszcza św. Augustyn, nie podejmują idei ekonomii zbawienia, stawiając w centrum problemu u człowieka jako obrazu kwestię wolności rozumu i woli.

Doktryna św. Augustyna o obrazie Bożym w człowieku wywarła decydujący wpływ na całą myśl średniowiecza. Św. Bonawentura i św. Tomasz z Akwinu pogłębiają augustyńską teologię obrazu, używając do jej wyłożenia pojęć filozoficznych, przejętych z arystotelizmu. Doktor Anielski rozpatruje człowieka jako obraz w całym jego dynamizmie historycznym: jako byt, który zdolny jest poznać Boga, ukochać Go (obraz stworzenia), który kształtowany jest przez łaskę (obraz zbawienia) i wreszcie jako obraz według „podobieństwa chwały”⁴⁷.

Nie ulega wątpliwości, że myśl Tomaszowa miała bardzo poważny wpływ na Autorów *Gaudium et spes*. Wydaje się jednak, że w równym stopniu także i doktryna patrystyczna z całą ekonomią zbawienia, zwłaszcza św. Ireneusza, do którego zresztą wyraźnie się odwołują. Główne zaś akcenty położone są na momenty, które dotychczas mniej były uwypuklone, a które obecnie wymagają pogłębienia.

Zgodnie z przyjętą metodą, zwłaszcza rozdział pierwszy części pierwszej Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym rozważa człowieka jako obraz Boży stworzony (Stary Testament) a potem dopiero jako obraz odkupiony w Nowym Człowieku Jezusie Chrystusie (Nowy Testament), by dojść w dalszym ciągu do harmonijnej syntezy.

1. CZŁOWIEK STWORZONYM OBRAZEM BOGA

Mówiąc o człowieku jako obrazie stworzonym przez Boga Konstytucja o „*Kościele w świecie współczesnym*” wykorzystuje wszelkie możliwe teksty Starego Testamentu (K D K 12). Chociaż w całości nie jest cytowanym, to jednak podstawowym jest tekst Rdz 1, 26—27: *I rzekł*

⁴¹ A. Mayer, *Das Bild Gottes im Menschen nach Clemens von Alexandrien*, Romae 1942.

⁴² H. Rahner, *Das Menschenbild des Origenes*, Eranos — Jahrbuch 15 (1947) 197—248.

⁴³ R. Bernard, *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, Paris 1952.

⁴⁴ R. Leys, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles — Paris 1951.

⁴⁵ M. de Laugier de Beaucueil J. S., dz. cyt. 48—60.

⁴⁶ J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris 1938.

⁴⁷ S. Th., I, q 93, 1—9.

Bóg: uczynimy człowieka na obraz nasz i na nasze podobieństwo; niech panuje nad rybami w morzu, ptakami w powietrzu, nad zwierzętami, wreszcie nad całą ziemią i wszystkimi bytami, które się na niej poruszają. Bóg stworzył człowieka na swój obraz; na obraz Boży stworzył go, mężczyznę i niewiastę stworzył ich. W tekście tym bowiem odnaleźć można trzy zasadnicze rysy człowieka jako obrazu, wypracowane przez Sobór i w rzeczywistości tworzące także biblijną, a zatem i chrześcijańską antropologię.

a) stosunek do Boga, który czyni człowieka zdolnym do poznania i umiłowania tego, który go stworzył i który jest jego celem — aspekt duchowy człowieka (*na obraz Boży stworzył go*),

b) stosunek do świata, który czyni go panem wszystkich stworzeń ziemskich (*niech panuje nad wszystkimi bytami, które się na niej poruszają*),

c) stosunek do ludzi, bez czego nie może ukazać się pełnia jego istnienia i działania — aspekt społeczny życia ludzkiego (*Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*).⁴⁸

Takie ujęcie jest całkiem zgodne z biblijnym i starożytnym rozumieniem wyrazu „obraz”. Wszyscy filozofowie i teologowie, także egzegeci są zgodni, że słowo „obraz” w starożytności biblijnej i greckorzymskiej miało całkiem inne znaczenie niż obecnie, zwłaszcza w myśli zachodniej. Dla nas obraz jest pewną formą, pewnym sposobem poznania, pewnym środkiem do bezpośredniego poznania rzeczywistości, pewną „ilustracją”, która pozwala poznać naturę przedmiotu będącego poza nim. Tymczasem w Biblii obraz jest czymś, co wypływa istotowo z głębokiej rzeczywistości przedmiotu; jest jego promieniowaniem, jego objawieniem się. Nie jest więc wzorem umysłu, aby „reprezentować” rzecz, ale samą rzeczywistością, która uobecnia się. Obraz nie może być uważany — pisze Kleinknecht — jako coś obcego dla rzeczywistości, którą reprezentuje; jako coś, co istnieje tylko w umyśle. On przynależy do tej rzeczywistości a właściwie jest samą rzeczywistością, ukazującą siebie na zewnątrz⁴⁹.

Rdz 1, 26—27 objawia więc całe bogactwo wspólnoty między Bogiem i jego królewskim stworzeniem. Człowiek ukazuje się jako złączony z Bogiem w samej głębi jego tajemnicy, jako ten, przez którego Bóg staje się obecnym w swym stworzeniu. Oznacza to tym samym, że nie należy szukać zrozumienia człowieka w nim samym, ale zawsze w jego relacji do Boga.

⁴⁸ Ph. Delhaye, *La dignité*, dz. cyt., 350.

⁴⁹ V. Kleinknecht, *Eikôn*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. II, 386.

⁵⁰ R. Kock, dz. cyt., 78n.

Inne teksty starotestamentalne komentują i uzupełniają myśli Rdz 1, 26—27, rozróżniając poszczególne rysy obrazu. Najlepszym uzupełnieniem a zarazem komentarzem jest Ps 8, 5—7 wyrażający bardzo wyraźnie dwa pierwsze, wspomniane już rysy antropologii, podobnie zresztą jak i Syr 17, 3—10. Natomiast Rdz 5, 1—3 i Mdr 2, 23 powtarzają naukę o stworzeniu człowieka na obraz Boży, a pośrednio tylko myśl o stosunku człowieka do świata, podczas gdy Rdz 9, 2 podejmuje ten ostatni problem, co nie oznacza, że nie zawiera w sobie i pierwszego.

Ze względu na toczącą się dyskusję pomiędzy egzegetami i brak jednomyślności w rozumieniu słowa „podobieństwo” (*dèmut*), Konstytucja „*Gaudium et spes*” posługuje się jedynie wyrażeniem „obraz” (*selem*). Ta też racja wydaje się powstrzymać ich od dosłownego przytaczania tekstów biblijnych, w których te słowa występują równocześnie (choć *demut* i *selem* dziś w biblistyce to są synonimy jednej i tej samej rzeczywistości).

Robert Koch jest zdania, że chociaż wykład soborowy o człowieku jest „zabarwiony” cytatai biblijnymi, nie wpływa on jednak w całej pełni z „żywotnych i czystych źródeł Pisma św.”. Opowiadania Jahwisty zawarte w drugim i trzecim rozdziale Rdz (2, 46—3, 24), które dają najlepsze wyjaśnienia natury, pochodzenia i przeznaczenia człowieka nie odgrywają w Konstytucji pastoralnej żadnej roli. A przecież Jahwista językiem prostym i obrazowym daje odpowiedź na niepokojące pytania, tak stare jak ludzkość sama.

Zdanie Kocha jest jednak odosobnione. Brak odwołań się Soboru do rozdziału drugiego i trzeciego Rdz usprawiedliwiony jest obawą przed posądzeniem o antropomorfizm i dychotomię platońską. Dzięki temu właśnie uniknięto także dualizmu i posądzeń o dualizm. Wprawdzie został on wyeliminowany w teorii już przez scholastyków, ale przetrwał do czasów obecnych w teologii ascetycznej⁵¹.

2. OBRAZ BOŻY W ROZUMNEJ NATURZE LUDZKIEJ

W porządku stworzenia człowiek zdolny jest do poznania i miłowania dzięki rozumnej naturze, którą posiada jako obraz Stwórcy. Temu zagadnieniu poświęcają Ojcowie Soborowi wiele uwagi (K D K 14—17), zastanawiając się nad rolą rozumu, sumienia i wolnej woli ludzkiej.

Przede wszystkim przez swój rozum człowiek jest obrazem Boga (K D K 12), Ducha czystego a przez to przewyższa wszystkie stworzenia pozbawione takiej władzy. Dzięki rozumowi człowiek uczestniczy w świetle rozumu Bożego. Choć Ojcowie tego nie zaznaczają, ale i oni,

⁵¹ A. Regan, dz. cyt., 98—99.

podobnie jak św. Tomasz są tu pod wpływem myśli biblijnej zawartej w Ps 4, 7: *Ty naznaczyłeś nas, Panie, światłem swego oblicza* (por. także Ps 35, 10). Właśnie ten promień światła Bożego, jakim jest rozum ludzki, dokonuje przez wieki poprzez nadzwyczajne wysiłki człowieka, podboju świata materialnego. Wyraźnym znakiem tego są nauki doświadczalne, technika i sztuka, ujarzmianie tkwiących w materii sił i energii. W tym gigantycznym wysiłku ludzkości widzi Sobór realizację planu Bożego (K D K 34) i przykazania nowego przyniesionego przez Nowego Człowieka, Jezusa Chrystusa, którym jest służenie braciom (K D K 57).

Jednakże rozum ludzki nie ogranicza się tylko do poznawania świata materialnego i panowania nad nim i jego fenomenami. Jest on uzdolniony także do odkrycia głębszej prawdy, do odkrycia rzeczywistości duchowych, bez których ostatecznie świat nie miałby sensu. Ta zdolność nazwana mądrością pozwala człowiekowi na poszukiwanie i ukochanie tego co prawe i dobre; ona stanowi drabinę, po której człowiek wznosi się od widzialnego do niewidzialnego i nieznanego, do tego, do czego nie może dojść on poprzez swe zmysły (K D K 56). Jej ostatnim szczeblem jest mądrość wiary, która pozwala rozumowi przy pomocy Ducha Świętego na poznanie kontemplatywne Bożych planów i sensu kosmosu całego (Ef 1, 17—23; 3, 5—19).

Podobieństwo człowieka do Boga-Stwórcy realizuje się także w działaniu rozumnym i odpowiedzialnym. Natura rozumna jest fundamentem myślenia ale też i chcenia i działania związanego z Bogiem. Jako Akt czysty, Bóg znajduje swe najbardziej żywe odbicie stwórcze w działaniu ludzkim, opartym na sumieniu i wolności.

Dla Ojców soborowych sumienie moralne jest przede wszystkim miejscem dialogu wewnętrznego między Bogiem i człowiekiem, tajemniczym sanktuarium, gdzie Bóg przemawia do człowieka i wysłuchuje go; gdzie według wyrażenia papieża Piusa XII, człowiek odkrywa prawa, których sobie nie nadał; gdzie dokonuje się decydujący wybór między dobrem i złem⁵². Chodzi o głos, który wzywa człowieka, który go uczy w zaciszu serca, tego „centrum najbardziej sekretnego człowieka”, tego co powinien czynić a czego unikać (K D K 16). Jest ono więc łącznikiem, który wiąże chrześcijan z innymi ludźmi w ich wspólnych poszukiwaniach prawdy i rozwiązywaniu licznych problemów moralnych życia indywidualnego i społecznego, domagających się jasnych decyzji (tamże).

Mając możliwość wyboru, sumienie zakłada także wolność, która jest jego podstawowym aspektem. W świecie współczesnym, który kładzie tak silny nacisk na godność osoby ludzkiej i na wolność osobistą, ta

⁵² Pius XII, *Nuntius radiophonicus de conscientia christiana in iuvenibus recte efformanda*, 23 martii 1952, AAS 44 (1952) 271.

ostatnia w świetle *Gaudium et spes* nabiera właściwych wymiarów. Konstytucja pastoralna nie przyjmuje filozoficznego czy prawniczego pojęcia wolności, dającego możliwość wyboru tego co przyjemne, bez oglądania się na dobro czy zło. Natomiast wolność psychologiczna jest uznana jako warunek chrześcijańskiej wolności (K D K 17)⁵³, która jedynie zasługuje na to miano. Ta prawdziwa wolność jest właśnie elementem obrazu Bożego w człowieku a więc jest koniecznie skierowana ku Bogu. Kto jest prawdziwie wolnym, działa według wyboru świadomego i niezależnego od ślepych instynktów i jakiegokolwiek przymusu. Daleki od poddania się niewoli uczuć, dąży on ku swemu przeznaczeniu przez wolny wybór tego co dobre (K D K 17).

Podobieństwo naturalne do Boga, wypływające ze stworzenia należy do istoty człowieka jako obrazu a nie jest tylko czymś dodanym. Oto dlaczego Pismo św. nie zna utraty tego podobieństwa tzn. obrazu po grzechu pierworodnym. Według Rdz, Adam zrodził Seta na swe podobieństwo tj. na swój obraz. Wskazuje przez to, że Bóg zachował w człowieku tę najwyższą godność, która mu przynależy. Nie można więc powiedzieć, że przez grzech pierworodny obraz został utracony, tym bardziej, iż o jego istnieniu wspomina autor natchniony jeszcze w czasach Noego (Rdz 9, 6). Oczywiście, że przez grzech pierworodny rozum został zaciemniony (K D K 14) a wola osłabiona, ale obraz bynajmniej nie unicestwiony. Nawet w stanie grzechu człowiek pozostaje „obrazem Bożym” tj. stworzeniem rozumnym i odpowiedzialnym.

W tym punkcie istnieje głęboka różnica między protestantyzmem a nauką katolicką. Ale i protestantyzm szukając odpowiedzi na pytanie: co w człowieku zostało autentycznie ludzkiego po grzechu pierworodnym i jakie znaczenie należy nadać ludzkiej naturze w tym stanie gdy chodzi o stosunek do Pana Boga, zgadza się przynajmniej w niektórych swych przedstawicielach by zostawić naturze ludzkiej następujące elementy: rozumność, wolność i odpowiedzialność moralną.

3. OBRAZ BOŻY OBEJMUJĄCY CIAŁO CZŁOWIEKA

Podobieństwo naturalne człowieka do Boga, wynikające ze stworzenia obejmuje także ciało człowieka. Człowiek jest bowiem przedstawiony przez konstytucję *Gaudium et spes* w swym podwójnym aspekcie: duchowym i cielesnym (K D K 14), co zresztą podkreślał już Sobór Lateraneński IV mówiąc o duszy duchowej, która przenika całego człowieka⁵⁴. Dusza i ciało utrzymują się wzajemnie w istnieniu, wza-

⁵³ Ph. Delhaye, *La dignité*, dz. cyt., 360; J. Mouroux, dz. cyt., 245—246; A. Regan, dz. cyt., 86—87.

⁵⁴ „Cum illa (anima intellectiva)... vere per se et essentialiter humani corporis forma existat” — Dens. 738.

jemnie się podtrzymują, determinują i przenikają się⁵⁵. Oto dlaczego ciało, jako materia nosząca w sobie ślady ducha jest włączona w obraz Boży. To człowiek jako osoba, w jednej jedności duszy i ciała jest odpowiedzialny przed Bogiem.

Autorzy konstytucji pastoralnej i tutaj nie odwołują się wyraźnie do Pisma św., jednak całkowicie z niego czerpią swą naukę. Wskazuje na to aluzja do hymnu Daniela (Dn 3, 57—90). Przez ciało człowiek staje się „kapłanem stworzenia materialnego”⁵⁶. Pismo św. rozróżnia między duszą i ciałem, ale nigdy nie stawia ciała w opozycji do duszy. Przeciwnie, w Starym Testamencie człowiek jest nazwany ciałem tzn. bytem żyjącym cielesnie; bytem słabym i śmiertelnym ale także żyjącym życiem duchowym w ciele. Ciało zostało stworzone przez Boga. Ono też, jak zaświadcza Nowy Testament, jest świątynią Ducha Świętego, ono tworzy Mistyczne Ciało Chrystusowe, ono zmartwychwstanie (1 Kor 5, 13—20; K D K 14).

4. OBRAZ BOŻY WŁĄCZONY W CAŁY ŚWIAT STWORZONY

Właśnie dlatego, że człowiek stworzony został na obraz Boży nie tylko z duszą, ale i z ciałem, włączony jest on także, właśnie przez ciało w świat stworzony; on jest jego elementem. To stwierdzenie nie jest tylko teorią marksistowską, ale jest to także biblijny punkt widzenia, wynikający z Rdz 2, 7 a przede wszystkim z całej struktury rozdziału pierwszego Rdz. Człowiek pojawia się w świecie jako ostatnie i najdoskonalsze ogniwo w historii stworzenia, jako wkorzeniony w naturę. Istnieje jednak różnica między koncepcją marksistowską i biblijną, bo człowiek w ujęciu biblijnym pojawia się nie dzięki procesowi ewolucyjnemu, ale na Bożą interwencję i nie uważa się tylko za „częstkę przyrody”. „Albowiem tym, co stanowi jego wnętrze, przerasta człowiek cały świat rzeczy” (K D K 14).

Mimo tej wyższości nad „światem rzeczy” podkreślonej przez Sobór, człowiek będąc także przez swe ciało jego częstką, nie może istnieć bez niego. Świat żywi go nie tylko cielesnie, ale i duchowo. On ofiaruje mu przeżycia estetyczne; świat przyrody daje mu inspirację do medytacji i natchnień (asceci, uczeni, poeci). W momencie zaś wewnętrznych kryzysów pomaga mu do odnalezienia samego siebie (K D K 34—35). Tym samym powiedzieć można razem z Ojcami soborowymi, że dzięki naturze człowiek staje się czymś więcej niż ona sama. Staje się tym, który ją ujarzma przez walkę z nią, przez wynalazki i dzieła techniki, staje się panem świata przyrody.

⁵⁵ G. Siewerth, *L'homme et son corps*, Paris 1957, 49.

⁵⁶ Ph. Delhaye, *La dignité*, dz. cyt., 355—356.

5. OBRAZ BOŻY POWOŁANY DO PANOWANIA NAD ŚWIATEM STWORZONYM

Ten problem wezwania człowieka przez Stwórcę do panowania nad światem, wynikający ze stworzenia go na obraz Boży jest szczególnie ważny dla konstytucji *Gaudium et spes*. Oto dlaczego cytat Ps 8, 5—7 stoi w łączności z Rdz 1, 26 (K D K 12 i 57). Te księgi święte bowiem uczą o odwzorowaniu w człowieku i zleceniu mu władztwa Bożego nad światem. Podjęcie tej idei pozwala Soborowi na rozwiązanie zagadnienia niezmiernie ważnego pod względem teologicznym a mianowicie wzajemnego stosunku aktywności ludzkiej i powołania Bożego⁵⁷. Człowiek zostaje wezwany do przedłużenia twórczej działalności Bożej na ziemi. Zostaje wezwany do tego zadania, bo stworzony jest na obraz Boży, czyli przez swą naturę spokrewniony jest ze Stwórcą. To też nie jest dziełem przypadku, że w Rdz zdanie o powołaniu człowieka do „panowania nad ziemią” poprzedzone jest i kończy się ideą o stworzeniu go na obraz Boży (Rdz 1, 26—27)⁵⁸. Ta idea w tym samym układzie powtarza się także w innych tekstach biblijnych (Syr 17, 1—4; Mdr 2, 3—4), o czym zresztą już była mowa. Pismo św. chce przez to podkreślić, że na ziemi człowiek jest Bożym włodarzem i Jego pastierzem. Postawiony jest ponad wszystkimi innymi stworzeniami i zobowiązany jest w całej pełni z nich korzystać. Nie może on służyć światu i jego siłom, ale odwrotnie: to świat i jego energie mają służyć człowiekowi (K D K 34)⁵⁹. To nie świat ma władzę nad człowiekiem, jak gdyby ten ostatni nie miał sensu jak tylko w zależności od świata, poddając mu się całkowicie. To człowiek jest panem świata, któremu zapewnia jego rozwój⁶⁰. Władza panowania nad światem została dana człowiekowi jako zadanie i jako nakaz, które musi wypełnić posługując się swym sumieniem oraz rozumem i wolną wolą.

Aby nie identyfikowano ludzkiej działalności, która jest wypełnieniem władzy człowieka nad naturą, jedynie do wysiłków naukowych oraz w zakresie techniki, Sobór aplikuje te principia do wszelkiej pracy tych, którzy zarabiają na chleb dla siebie i rodziny — do wszelkiego postępu. Ten postępek jest „przedłużeniem dzieła Stworzyciela” i „ustawicznym wkładem do realizacji opatrnościowego zmysłu Bożego w historii” (K D K 34). Jest przedłużeniem dzieła stworzenia, bo stanowi realizację części zadania nałożonego człowiekowi przez Pana Boga (K D K 34; por. także nr 21).

⁵⁷ Ch. Moeller, *Le renouveau*, dz. cyt., 238—239.

⁵⁸ R. Laurentin, *Développement*, dz. cyt., 94—95.

⁵⁹ G. Martelet, *Les idées maîtresses de Vatican II*, Paris éd. Desclée de Brouver 1969, 187; R. Guelluy, *Vie de foi et tâches terrestres*, Tournai 1966, 27.

⁶⁰ G. Thils, *L'activité humaine dans l'univers*, w: Vatican II *L'Eglise dans le monde de ce temps*, Paris éd. du Cerf 1968, t II, 286; por. KDK 35.

Wraz z Ojcami soborowymi trzeba też zauważyć, że jeśli takie jest powołanie człowieka w stosunku do świata przyrody, to daje mu ono również i pewne prawo do znalezienia na ziemi tego co jest mu potrzebne do życia i do rozwoju postępu (K D K 69).

Powołanie człowieka do panowania nad otaczającym go światem natury zakłada jednak pewne ograniczenia tej jego władzy, chociaż trudno je w praktyce ustalić. Jeśli wezwany jest do korzystania, zobowiązany jest też do jej respektowania, do opiekowania się nią. Protestancki teolog André Bieler nazywa naturę stworzoną otaczającą człowieka „siostrą umiłowaną i żyjącą” a nie zabawką (człowieka); powinna być ona traktowana z respektem, jako dziedzina, w której jest on tylko dzierżawcą a nie właścicielem. Nie ma więc prawa maltretowania jej, pomiatania i unicestwienia⁶¹. Dla *Gaudium et spes* szacunek wobec Boga domaga się także szacunku dla jego stworzenia (K D K 36). Człowiek powinien więc uznać jego autonomię i właściwą mu wartość, respektować wewnętrzne jego prawa i podporządkować się im.

Dla Ojców soborowych autonomia wartości ziemskich jest nie tylko faktem, który człowiek zmuszony jest tolerować. Ona jest zgodna z wolą Bożą. Stwórca nie stawia człowieka wobec dziedzin obojętnych, czy bez znaczenia dla niego, w tym sensie jakoby nie posiadały one same z siebie wartości, ale tylko dzięki ich religijnemu nakierowaniu. W planie Bożym każda dziedzina ma dla człowieka pewną wartość, zawiera pewną prawdę i własną aktywność i stąd różne wartości ziemskie różnymi drogami pomagają człowiekowi w jego rozwoju. „Nie wszyscy są kosmonautami i nie wszyscy mogą nimi być — pisze lowański teolog i najwybitniejszy ekspert soborowy, G. Thils — ale wszyscy powinni kierować własną egzystencję ku Bogu. I właśnie przez to odniesienie wszystkie wartości ziemskie otrzymują swój dodatkowy sens, który je włącza w podstawowy plan Boży człowieka wezwanego do realizowania się w Bogu i przez Boga⁶².

Nic też dziwnego, że postępowanie będący wyrazem władzy człowieka nad światem, który posiada swoją autonomię, władzy wykonywanej w imieniu Boga nie jest czymś automatycznym. Nie ma prawdziwego postępu jak tylko gdy odpowiada on dynamicznemu porządkowi, który domaga się zawsze priorytetu etycznego. Bóg nie przestaje go komunikować człowiekowi aż do wypełnienia się czasów i „nowego stworzenia” (KDK 39), aby zapewnić jego integralny rozwój. Człowiek zaś jest prawdziwie człowiekiem tylko w tej mierze, gdy jest panem swego działania

⁶¹ A. Bieler, *Une politique de l'espérance*, Paris-Genève 1970, 44.

⁶² G. Thils *l'activite*, dz. cyt., 291. E.-J. Koelin, dz. cyt., 25; H. de Lubac, *Atheisme*, dz. cyt., 106; P. Colin, *Le Concile*, dz. cyt., 148.

i sędzią jego wartości oraz autorem postępu, podporządkowując je celom ogólnym, które są mu wyznaczone.

6. CZŁOWIEK OBRAZEM BOŻYM PRZEZ CHARAKTER WSPÓLNOTOWY SWEGO POWOŁANIA

Wyjaśniając problem powołania człowieka do panowania nad światem stworzonym, Ojcowie soborowi mają wciąż na uwadze dorzucone w zakończeniu tego zlecenia słowa Autora natchnionego: „mężczyzną i niewiastą stworzył ich” (Rdz 1, 27; KDK 12). Ma to niezmiernie ważne znaczenie dla antropologii chrześcijańskiej. Człowiek stworzony został na obraz Boży jako „mężczyzna i niewiasta”. U podstaw Bożego zamiaru wobec człowieka leży wspólnota, „wiele”, które tworzy życie społeczne oparte na dialogu, braterstwie i miłości. Wszystko zatem co się odnosi do człowieka, dotyczy go jako jednostki i równocześnie jako wspólnoty ludzkiej (KDK 24)⁶³. „Wszyscy ludzie posiadają duszę rozumną i stworzeni na obraz Boży mają tę samą naturę i ten sam początek... cieszą się tym samym powołaniem i przeznaczeniem” (KDK 29). Z natury swej człowiek potrzebuje wspólnoty życia (KDK 25)⁶⁴. Dla objawienia starotestamentalnego jest rzeczą absolutnie widoczną, że człowiek musi żyć we wspólnocie, która go obejmuje w stopniu, z jakiego trudno sobie zdać sprawę. To ludzie razem wzięci sprawują zleczone im nad światem władztwo Boże. Wszyscy ludzie mają obowiązek i prawo zarazem uczestniczenia w aktywnym rozwoju postępu zgodnie z planem Bożym, bo ogólne powołanie wszystkich jest jednakowe.

Aby lepiej ukazać charakter wspólnoty człowieka i jego wezwania, *Gaudium et spes* nie obawia, powołać się na tajemnicę Trójcy Świętej. I to jest chyba znak najbardziej uderzający, że tajemnica człowieka może być wyjaśniona przez samego Boga, i że wszelkie wyjaśnienie głębi człowieka dokonuje się poprzez tajemnicę Bożą (KDK 24). Jeśli ludzie tworzą wspólnotę to dlatego, że stworzeni są na obraz Boga, który posiada także życie wspólnotowe. Rodzina ludzka jest odbiciem „rodziny Bożej”. Jedność Ojca i Syna w Duchu Świętym stanowi model wszelkiej jedności między ludźmi. Konstytucja pastoralna wyjaśnia także jak ten model ujawnia się w postępowaniu ludzkim cytując ewangelię św. Jana: *Jak Ty, Ojcze, we Mnie a Ja w Tobie, tak i oni aby byli jednym w nas* (J 17, 21). Ludzie powołani są, aby być jedno nie tylko jak Ojciec i Syn — na Ich wzór — lecz razem z Nimi. Bo jak słusznie zauważa J. Galot, naśladowanie nie oznacza kopiowania zewnętrznego, lecz wnikięcia we wnętrze Bożego modelu⁶⁵.

⁶³ H. Valgrave, *Cosmos, personne et société*, Tournai 1968, 87.

⁶⁴ A. Manaranche, *L'homme dans son univers*, Paris 1966, 228.

⁶⁵ J. Galot, *Conservation au coeur du monde*, Gembloux, 1968, 137.

Oczywiście, że soborowej analogii do Trójcy Świętej nie można brać zbyt naiwnie i aplikować do formy unii demokratycznej między ludźmi w stosunkach społecznych. Aby tego uniknąć, Ojcowie soborowi mówią ostrożnie o „pewnym podobieństwie”. Nie osłabia to jednak w niczym wymagań, jakie płyną z życia miłości Bożej dla życia społecznego⁶⁶. Zauważył to już zresztą papież Pius XII, mówiąc o życiu socjalnym jako „zwierciadło niedoskonałym jego modelu, jakim jest Bóg w Trójcy Świętej”⁶⁷.

Kontynuując tę myśl *Gaudium et spes* uwypukla także znaczenie prawdy o życiu wewnętrznym Boga Trójosobowego dla ludzkiej godności i rozwoju osobistego człowieka we wspólnocie (KDK 24). Osoba ludzka nie może się rozwijać w sposób właściwy i uświęcać jak tylko w społeczności, jak przez wspólnotę z innymi. Stosunki socjalne są nie tylko elementem drugorzędny czy zostawione do wolnego wyboru człowieka⁶⁸; one są koniecznie wymagane do jego rozwoju osobowego. Jeśli osoba ludzka ma istotną potrzebę życia wspólnotowego, to dzieje się tak dlatego, że człowiek został stworzony na obraz Osób Bożych, będących w stałej jedności i wspólnocie; nie jako byty niezależne tworzące wspólnotę, ale jako Osoby, które istnieją wspólnotowo z racji swych relacji wzajemnych⁶⁹. Toteż człowiek nie może się uświęcić inaczej, jak w środowisku społecznym. Świętość osobista jest równocześnie nieodłączną wspólnotą świętości z innymi.

7. OBRAZ BOŻY STWORZONY WŁĄCZONY W HISTORIĘ

Poprzez fakt, że człowiek żyje w świecie i posiada zleconą mu nad nim władzę, że doskonalili się we wspólnocie ludzkiej, włączony jest on także w historię.

Samo słowo „historia” posiada wiele znaczeń. Może ono oznaczać wszystko to, co miało miejsce w przeszłości; może oznaczać także relacje ustne czy pisemne o tej przeszłości oraz studium nad nią. Ale może także dotyczyć każdej dziedziny, która jest przedmiotem ludzkiej odpowiedzialności — działania i skutków tego działania. Dla Ojców soborowych historia to całokształt ludzkiej przeszłości, teraźniejszości i przyszłości twórczej, którą Bóg kieruje ku wyznaczonemu celowi.

⁶⁶ J. Y. Calvez, *La société démocratique*, w: *Christianisme et société démocratique*, Semaine sociale de Caen 1963, Lyon, éd Chronique sociale de France 1964, 198—199.

⁶⁷ Pius XII, *Przemówienie radiowe na Boże Narodzenie 1942*, AAS 35 (1943) 110.

⁶⁸ A.-M. Dubarle, *La conception de l'homme dans l'Ancien Testament*, w: *Sacra Pagina*. Miscelanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de re biblica, Bembloux, vel I, 1959, 532.

⁶⁹ J. Galot, dz. cyt., 138—139.

Toteż problem postawiony jest przez *Gaudium et spes* w sposób następujący: człowiek jest podmiotem historii. On sam „tworzy historię — pisze E. Schillebeeckx — pragnąc w ten sposób przygotować sobie przyszłość doczesną, w której będzie mógł żyć wygodnie”⁷⁰. Oczywiście, że należy przy tym pytać: jaki związek istnieje między oczekiwaniem na przyszłość doczesną a nadzieją chrześcijańską na przyszłość eschatologiczną. Pytanie to stawia konstytucja *Gaudium et spes* w łączności z problemem odkupienia. Niemniej jednak już teologia Starego Testamentu wskazuje wyraźnie na eschatologię historii. Historia nie znajduje celu w sobie samej, Bóg jest jej Panem. Na pewno nastąpi jej zakończenie poza nią — u jej Stwórcy (Iz 2, 40, 21 nn; 42, 5 nn; 44, 24 nn)⁷¹. Fazą zaś inaugurującą historię było stworzenie świata i człowieka przedstawione przez pierwszy rozdział księgi Rodzaju. Bóg zainaugurował historię a człowiek ją kontynuuje. Rozwój człowieka w jego władzach, w jego przedsięwzięciach, w jego sukcesach naukowych, postęp w świadomości moralnej i socjalnej jest rozwojem obrazu Bożego i historii. Rozdział konstytucji *Gaudium et spes* „O aktywności ludzkiej w świecie” podkreśla fakt, że wezwanie człowieka do panowania nad światem opiera się na jego roli jako obrazu Bożego. Zdaniem angielskiego badacza sensu historii w ogóle i historii zbawienia w szczególności, wszelkie wysiłki człowieka — pozytywne i negatywne tworzą historię, bo są odpowiedzią na zamiar Boży wobec świata i człowieka⁷². Ten zamiar Boży wobec człowieka objawia się poprzez jego naturę będącą obrazem Bożym. Wskazuje on na postanowienie Boże, którym jest, by człowiek doskonalił się jako istota wolna w czasie, biorąc odpowiedzialność za siebie samego, za ludzkość, a przede wszystkim w relacji do Niego samego, jako swego Stwórcy⁷³. To postanowienie jest źródłem jego historyczności, przez co ujawniają się cechy właściwe człowiekowi jako bytowi ludzkiemu⁷⁴. Równocześnie „Bóg przygotowuje swoje objawienie w punkcie kulminacyjnym historii, gdy ludzkość osiągnie szczyt doskonałości jaki jej został wyznaczony: wówczas Jego obraz w niej będzie zrealizowany”⁷⁵.

III. CZŁOWIEK ODKUPIONYM OBRAZEM BOGA

Człowiek stworzony na obraz Boży, nie jest obrazem pełnym i doskonałym jaki istnieje w zbawczym planie Bożym. W zbawczym planie

⁷⁰ E. Schillebeeckx, *Foi chrétienne et attente terrestre*, w: *Schema XIII Gaudium et spes. L'Eglise dans le monde de ce temps. Commentaires*, Paris 1967, 132.

⁷¹ A. Bieler, dz. cyt., 101.

⁷² M. D'Arcy, *Sens of History Secular and Sacred*, London 1951, 123—132; A. Regan, dz. cyt., 101.

⁷³ J. H. Valgrave, *Cosmos*, dz. cyt., 22.

⁷⁴ Tamże; por. tegoż: *Un salut aux dimensions du monde*, Paris 1970, 8—11.

⁷⁵ A. Regan, dz. cyt., 102; F. Boeckle, dz. cyt., 21.

Bożym człowiek stworzony jest na obraz Syna Bożego, który stał się Człowiekiem. Człowiek stworzony na obraz Boży popadł bowiem w niewolę grzechu. Ale Chrystus, Słowo Wcielone, Nowy Człowiek (KDK 22), przez krzyż i zmartwychwstanie Swoje złamał władzę zła, aby „wedle zamysłu Bożego (człowiek) doznał przemiany i doszedł do pełni doskonałości” (tamże 2; Rzym 5, 14). Objawiając Ojca i Jego miłość ku ludziom, Chrystus, Nowy Człowiek ukazując wszystkie aspekty ludzkiego jestestwa, łącznie z najwyższym powołaniem⁷⁶. Równocześnie On, jako Słowo Boże, przez które „wszystko zostało stworzone a więc i człowiek”, pozostawało przed Swym Wcieleniem bliskie stworzenia; choć w sposób zakryty, jak to już podkreślił św. Ireneusz Lyonski⁷⁷. Przez Wcielenie zaś dokonał „nowego stworzenia”⁷⁸.

Wszyscy komentatorzy dokumentów soborowych są zgodni, że łącząc problem stworzenia i odkupienia w jedność, Sobór odnowił i uzupełnił doktrynę tradycji starochrześcijańskiej. Stworzenie i odkupienie, tak jak go przedstawiali Ojcowie i pisarze kościelni a obecnie konstytucje „Lumen Gentium” i „Gaudium et spes” wykazują wzajemną zależność poprzez zależność człowieka i stworzenia, Człowieka — Boga, który jest Słowem Stwórczym wszystkich ludzi, którzy w Chrystusie podejmują zbawienie stworzenia całego⁷⁹. Budowa lepszego świata i realizacja zadań doczesnych wchodzi tym samym w rozwój stworzenia całkowicie streszczającego się w Chrystusie.

1. CHRYSTUS OBRAZEM BOGA NIEWIDZIALNEGO

Tak w dokumentach soborowych jak i w Ewangelii całej czy w pierwszym liście św. Jana Apostoła istnieje uderzająca koncentracja uwagi na osobie historycznej Jezusa Chrystusa (KDK 19). Wcielenie, cierpienia, śmierć Jezusa jest zaświadczana przez tych, którzy „dotykali swymi rękami Słowa Bożego, którzy Je kontemplowali swymi oczyma, którzy Go słuchali swymi uszami” (1 Jan 1, 1—4)⁸⁰. W samym sercu historii toczyły się te wypadki tak realne, że przeszły wszelkie oczekiwania. Chrystus stanął w samym środku twardej rzeczywistości ludzkiej, w całej pełni dzieląc życie człowiecze. „Słowo Ojca Przedwiecznego przyjąwszy słabe ciało ludzkie, które upodobiło się do ludzi” (KO 13).

Niemniej jednak choć dokumenty soborowe podkreślają człowieczeństwo Chrystusa, akcentują one mocno, że Chrystus jest także prawdziwym obrazem Boga niewidzialnego. To wyrażenie wzięte przez auto-

⁷⁶ Ph. Delhaye, *La dignité*, dz. cyt., 353; F. Boeckle, dz. cyt., 22.

⁷⁷ *Adversus haereses*, III, 11, 8.

⁷⁸ M.-D. Chenu, *Peuple de Dieu*, dz. cyt., 28.

⁷⁹ Tamże, 28—29; M.-J. le Guillou, *Le visage du Ressuscité*, Paris 1968, 91; J. Mouroux, dz. cyt., 250.

⁸⁰ M.-J. Le Guillou, dz. cyt., 92.

rów *Gaudium et spes* z listu św. Pawła Apostoła do Kolosan (1, 15) przewija się przez całą konstytucję (KDK 10; 22; KK 2; 7; 66) jak również i w innych dokumentach soborowych. Nie jest to zresztą jedyny tekst nowotestamentalny. Aby go zrozumieć i aby zrozumieć naukę konstytucji *Gaudium et spes* w tym punkcie, konieczne jest odwołanie się do drugiego listu Apostoła Narodów do Koryntian (2 Kor 3, 16—4, 6) i wyjaśnić je razem; szczególnie do słów „A jeśli nawet Ewangelia nasza jest ukryta, to tylko dla tych..., których umysły zaślepił Bóg tego świata, aby nie olśnił ich blask Ewangelii chwały Chrystusa, który jest obrazem Boga... Albowiem Bóg, Ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa” (tamże, 4, 3—6).

Odkąd Chrystus przyszedł na świat, człowiek może oglądać chwałę Bożą tylko za Jego pośrednictwem. On przez swe człowieczeństwo uwidacznia chwałę Bożą niewidzialną. On jest „Mądrością Bożą”, „Obrazem Bożej Dobroci” i „Zwierciadłem Bożego działania” (Mdr 7, 26)⁸¹. Przez Chrystusa, Syna Swojego, jako przez Mądrość swoją i Zwierciadło spogląda Bóg na plan świata, który został przez Niego stworzony. Stąd Pismo św. nazywa Jezusa Chrystusa „pierworodnym ze wszystkich stworzeń”, podobnie jak Mądrość jest „pierwocinami” stwórczej działalności Boga, bo służyła za model do kształtowania świata całego (Mdr 8, 22)⁸².

Tutaj znajduje się także odniesienie do stworzenia człowieka. Podobnie jak człowiek jest obrazem Boga, gdyż poprzez niego ujawnia się coś z bóstwa, szczególnie gdy wypełnia zleconą mu władzę nad światem, tak Chrystus — Nowy Adam, otrzymuje tytuł obrazu Boga wraz z godnością, która Go czyni Panem świata. W rzeczywistości przychodzi na świat aby ukazać ludziom prawdę autentyczną o nich samych i o ich powołaniu integralnym (KDK 22)⁸³.

2. CHRYSTUS, NOWY CZŁOWIEK I NOWY ADAM

U Apostoła Narodów i w konstytucji *Gaudium et spes* pojawiają się, jak można to już było zauważyć wyrażenia: „Nowy Adam”, „Nowy Człowiek”. To ostatnie wyrażenie jest bliższe soborowi. Jezus Chrystus — Człowiek jest bowiem czymś więcej niż odrodzonym tylko Adamem. „Stary Adam był tylko duszą, istotą żyjącą (nieszczęśliwym). Nowy zaś jest Duchem żyjącym (1 Kor 15, 44b—49; KDK 22). Jest On ukoronowaniem dzieła Bożego; Człowiekiem Nowym, nie tylko stworzonym

⁸¹ L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Paris 1951, 387.

⁸² A. de Soras, *La sagesse rédemptrice à la lumière du mystère pascal*, Masses ouvrières 8 (1952) 72, 19; J. Huby, *Les Epîtres de la captivité*, Paris 1935, 158.

⁸³ M.-J. le Guillou, dz. cyt., 90.

na obraz Boży, ale objawiającym w sobie w sposób definitywny i nieprzemijalny ten obraz. Tu na ziemi człowiek poznaje w Nim Obraz wcielony w historię ludzkości pod Poncjuszem Pilatem, ale Jego definitywna postać będzie mu objawiona w świecie nowym, zapowiedzianym i zainaugurowanym przez Jego zmartwychwstanie, bo On jest Alfą i Omega wszystkiego (Ap 1, 8; 21, 6; 22, 13; KDK 22). W tym człowieku Nowym i świat cały, który jest stworzony i ludzkość cała znajdują ostateczny cel i wizję ich wypełnienia.

3. PRZEZ CHRYSYUSA — NOWEGO CZŁOWIEKA — NOWY CZŁOWIEK

W odniesieniu do człowieka po grzechu pierworodnym Chrystus jest człowiekiem doskonałym, Nowym Adamem, Nowym Człowiekiem, z podwójnej racji: jest obrazem widzialnym Boga niewidzialnego, ale także tym, który zdolny jest odrodzić w człowieku nie obraz Boży wynikający ze stworzenia, bo ten jest niezniszczalny lecz podobieństwo Boże nadprzyrodzone, które zostało pierwotnie dane człowiekowi (KDK 22). Zniekształcił go jednak grzech pierworodny. Za pośrednictwem Chrystusa to podobieństwo nadprzyrodzone może się kształtować od-tąd na Jego obraz (Rzym 8, 29; KDK 22)⁸⁴.

Podobieństwo Boże przyniesione człowiekowi przez Nowego Człowieka jest nowym stworzeniem, bo podnosi ze stanu śmierci grzechowej do życia w sprawiedliwości i świętości. „Jeśli więc ktoś żyje w Chrystusie, żyje jako stworzenie nowe. Zniknął stary człowiek a narodził się nowy” (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15). To, co Apostoł Narodów nazywa „nowym stworzeniem”, św. Jan określa wyrażeniami „nowe narodzenie”, „odrodzenie”, „narodzenie się z Boga” (J 3, 3; 3, 8; 1 Jan 2, 29; 3, 9). Należy jednak przypomnieć, że w „nowym stworzeniu” czy „odrodzeniu” nie chodzi o dodanie czegoś, co nie należałoby dotychczas do istoty człowieka. Chodzi o odnalezienie jego integralności, co oznacza samo słowo „zbawienie”⁸⁵.

Treść podobieństwa nadprzyrodzonego człowieka do Chrystusa jest także, w znacznie szerszym stopniu treścią jego podobieństwa do Boga Ojca. Chrystus jest Synem Bożym, człowiek jest nim także przez adopcję. Syn Boży Wcielony jest dziedzicem, człowiek, adoptowany syn Boży jest również dziedzicem Bożym i współdziedzicem Chrystusa, swego Brata. Jako członek Chrystusa, człowiek jest wezwany do wspólnoty życia i do przeznaczenia razem z Nim tak dalece, że św. Paweł może powiedzieć: „Jestem ukrzyżowany razem z Chrystusem; żyję już nie ja, ale Chrystus żyje we mnie” (Gal 2, 19—20).

⁸⁴ J. Moroux, dz. cyt., 250.

⁸⁵ C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Paris 1961, 194; F. Gogarten, *Destin et espoir du monde moderne*, Tournai 1970, 47.

Podobieństwo nadprzyrodzone znajduje także fundament w Duchu Świętym, który jest Duchem Chrystusa. On jest dany człowiekowi (przez chrzest), On mieszka w nim (Rzym 5, 5; 2 Kor 3, 16—17; 6, 16). Przez tego samego Ducha Świętego chrześcijanin staje się dzieckiem Bożym (Rzym 8, 9—20; KDK 22).

Realizacja nadprzyrodzonego podobieństwa „nowego człowieka” realizuje się w poznaniu i miłości nadprzyrodzonej. Zarówno jedno jak i drugie są darami Bożymi (Kol 1, 9; Fil 1, 9—10). Chodzi bowiem o takie poznanie i taką miłość, przez które wprawdzie w sposób niedoskonały ale poznaje i miłuje tak, jak sam jest poznawany i miłowany przez Boga samego w Chrystusie Jezusie (1 Kor 13, 12; Gal 4, 9). Oświecony taką znajomością i objęty taką miłością staje się prawdziwie podobnym do Boga — Miłości samej a przez to „uczestnikiem natury Bożej” (2 Piotr 1, 3—4)⁸⁶.

Ponieważ podobieństwo Boże „człowieka nowego” jest podobieństwem do Chrystusa, musi obejmować w jaki sposób jego ciało. Ujawni się ono jednak w całej pełni dopiero przy zmartwychwstaniu ciała, kiedy to Chrystus przemieni je, by włączyć we własne, już teraz uwielbione⁸⁷.

4. PRZEZ NOWEGO CZŁOWIEKA ZBAWIENIE DLA WSZYSTKICH

Poprzez całą konstytucję pastoralną przewija się także, mocno podkreślona myśl o charakterze wspólnotowym „nowego człowieka”. Jej autorowie podejmują i tutaj ideę Apostoła Narodów z listu do Kolosan 3, 9—11. Wraz z „człowiekiem nowym” dochodzi do istnienia nowa wspólnota, gdzie nie ma już Greka czy Żyda, problemu obrzezania, niewolnictwa czy człowieka wolnego, bo Chrystus jest jeden, cały i we wszystkim⁸⁸.

Wyrażenie „Chrystus jest cały we wszystkim” (Kol. 3, 11) wskazuje że elementy, które przedtem były sobie przeciwstawne, znajdują obecnie swą jedność tam, gdzie Chrystus jest obecny i wypełnia swą władzę⁸⁹. On właśnie reprezentuje całość tej nowej zgodności („cały”), jako

⁸⁶ M.-J. le Guillou, dz. cyt., 287.

⁸⁷ „... cały człowiek się odnawia, aż do „odkupienia ciała” (Rz 8, 23), bo „jeśli Duch tego, który wzbudził z martwych Jezusa przebywa w nas ... (on) żywi śmiertelne ciała wasze Duchem swym w was przebywającym” (Rz 8, 11) — KDK 22; por. 1 Kor 15, 47—49; Filip 3, 29—31; oraz: F. Boeckle, dz. cyt., 27; C. Spicq, dz. cyt., 195; R. Schmackenbun, *Présent et futur*, Paris 1967, 89.

⁸⁸ „Pierworodny między wielu braćmi, między wszystkimi”, którzy przyjmują go (Chrystusa) w wierze i miłości, ustanowił po śmierci i zmartwychwstaniu swoim, przez dar swojego Ducha wspólnotę. Ustanowił ją mianowicie w Ciele swoim — Kościele, w którym wszyscy będąc jedni drugich członkami mają świadczyć sobie wzajemnie usługi...” KDK 32; por. także tam e 29, 40 oraz: M.-D. Chenu, *Rôle de l'Eglise dans le monde contemporain*, w: *L'Eglise dans le monde de ce temps. Commentaires autour de la Constitution Gaudium est spes de Vatican II sous la redaction de G. Barauna*, Burges éd. Desclée de Brouver, 1968, t. II, 247.

⁸⁹ H. Wheeler Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, ZAW Beiheft 66 (1936) 53.

osoba kolektywna: wszyscy „stanowią jedno” w Chrystusie Jezusie (Gal 3, 28; KDK 32)⁹⁰. Ten Chrystus kolektywny jest Ciałem, które posiada wiele członków, a które mimo to jest czymś jednym. Jest to jedno Ciało Mistyczne Chrystusa (1 Kor 12, 27; KDK 24 i 32), Lud Boży, Kościół Chrystusowy, czyli to Ciało, które po zmartwychwstaniu jest kształtowane przez Ducha Świętego; stąd można także powiedzieć, że jest to jedno Ciało w Chrystusie (Rzym 12, 5; KDK 32).

Chrystus — Nowy Człowiek jest obecny i działa we wszystkich ludziach, mimo różnic jakie istnieją między nimi aż do ich pochodzenia społecznego i charakteru włącznie. O ile tylko znajdują się w sferze Jego wpływów stanowią nadprzyrodzoną wspólnotę⁹¹.

Obraz nowej wspólnoty ludzkiej w Chrystusie przynosi także nową chrześcijańską wizję świata. Otóż człowiek znajduje się w centrum nowego układu o dwóch biegunach: indywidualnym i społecznym. W tym układzie każda koncepcja człowieka musi znaleźć swe rozwiązanie w relacji między jednostką a wspólnotą. Według porządku stworzenia winien być ono brany w swej godności osobistej, „jako obraz Boży”, zwłaszcza obecnie, gdy jest „nowym stworzeniem” w Chrystusie. Ale równocześnie pozostaje do podkreślenia jego sytuacja jako członka wspólnoty odkupionych, w którą jest wkorzeniony. Z tej wspólnoty nie może się wyłamać. Co więcej, ponieważ jest ona otwarta dla wszystkich ludzi, jego zadaniem jest przez swoją wiarę i świadectwo miłości we wszystkich dziedzinach życia społecznego, rodzinnego, kulturalnego wzywać wszystkich i wcielać w Ciało Chrystusowe (KDK 24, 31, 42 i 44)⁹². Tworzenie i powiększanie nowej wspólnoty staje się także celem „nowego człowieka”. Zrealizuje się ono jednak całkowicie w przyszłości, w świecie nowym, zrodzonym z Boga, wśród ustawicznej walki ze złem. Konstytucja pastoralna bowiem, choć optymistycznie patrzy na wzrost wspólnoty, nie zapomina jednak o złu, jakie istnieje. Nie może przecież przymknąć oczu na rzeczywistość grzechu. Dlatego przypomina istnienie „ducha próżności i złości, który aktywność ludzką skierowaną ku służbie Bogu i człowiekowi, przemienia w narzędzie grzechu”. I ta walka ze złem „zaczęta u początku świata, trwać będzie do ostatniego dnia” (KDK 37)⁹³. Miłość jednak, której źródłem jest sam Bóg w Trójcy Świętej jedyny jest aktywną siłą eschatologiczną stojącą w samym centrum obecnego, który ustawicznie stając się, tworzy wraz z Chrystusem — Nowym Człowiekiem i „człowiekiem nowym” historię zbawienia (KDK 38 i 39).

⁹⁰ E. Best, *Ohne Body in Christ*, London 1955, 37; R. Schnackenburg, dz. cyt., 92.

⁹¹ A. Winkenhauser, *Die Christusmystik des Apostels Paulus*, Fribourg, Kani-siusverlag 1956, 119.

⁹² P. Hauptmann, *La communauté humaine*, w: Vatican II. L'Eglise dans le monde de ce temps, Paris 1968, t. II, 268.

⁹³ J. Galot, dz. cyt., 165.

5. CHRYSZTUS I CZŁOWIEK TWÓRCAMI HISTORII ZBAWIENIA

Chrystus — Człowiek nowy i doskonały, wszedł także w historię świata, przyjmując go i jednocząc w sobie. „Słowo Boże — formułując swe myśl autorowie konstytucji *Gaudium et spes* — samo stało się Ciałem i mieszkając na ziemi człowieczej weszło w historię świata jako człowiek doskonały — wzięło ją w siebie i w sobie ją streściło” (KDK 38).

To wejście Słowa Bożego w historię i jej streszczenie nastąpiło przez Wcielenie dzięki unii hipostatycznej natury Bożej i ludzkiej w Jezusie Chrystusie. Jak uczy bowiem Sobór Chalcedoński, Wcielenie jest nieodwracalnym faktem przyjęcia przez Słowo Boże natury ludzkiej⁹⁴. Unia zaś hipostatyczna nie oznacza tylko, że Jezus Chrystus jako Człowiek identyfikuje się ze wszystkimi innymi ludźmi. Ona oznacza także, że Jezus Chrystus stał się członkiem rodzaju ludzkiego włączając się tym samym w jedyną historię ludzkości⁹⁵.

Słowo Boże Wcielone jest także centrum i kluczem historii, stojąc jako Alfa i Omega wszystkiego u jej początków i na jej końcu (Obj 22, 13; KDK 45)⁹⁶. Ono jest Autorem historii a równocześnie ją wypełnia i wyprzedza. To samo Słowo Boże jest bowiem jednocześnie Stworzycielem i Odkupicielem (KDK 41). Jego Słowo Stwórcze jest obecne u początków stworzenia, które są początkami historii. Ono też dokonuje „nowego stworzenia” człowieka i świata przez Odkupienie. Ono doprowadzi dzieło stworzenia i „nowego stworzenia” do końca, który rozpoczął się już wraz z Wcieleniem. Toteż niemiecki teolog E. Stauffer mógł napisać: „Słowo dnia stworzenia przybrało nędzę ludzkiego ciała, aby doprowadzić wszystko co stworzone w całej jego rzeczywistości historycznej do właściwego mu celu”⁹⁷. Ponieważ Chrystus Człowiek doskonały zmartwychwstał, On już zrealizował w sobie samym eschatologię, która dla całego rodzaju ludzkiego nadejdzie wraz z „nowym niebem i nową ziemią” (KDK 39), kiedy też w całej pełni ujawni się tajemnica stworzenia i odkupienia. Historia zbawienna bowiem ma charakter eschatologiczny.

Dzięki Wcieleniu Słowa Bożego, także „nowy człowiek” uczestniczy w dziele rekapitulacji wszystkiego w Chrystusie i współpracuje w nowej redakcji historii przewidzianej w planie Bożym, jeśli postępuje

⁹⁴ „... assumptio naturae humanae quae nunquam deponetur neque deponi potest” — Denz 301.

⁹⁵ K. Rahner, *Reflexions théologiques sur l'Incarnation* w: *Ecrits théologiques*, Paris 1963, t. III, 81; A. Darlap, *Théologie fondamentale de l'histoire du salut*, w: *Mysterium salutis*, Paris 1969, t. 1/I, 144.

⁹⁶ J. Danielou, *Essai sur le Mystère de l'histoire*, Paris 1953, 181.

⁹⁷ E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testament*, München 1948⁴, 99; por. H. Holstein, *Eschatologie et engagement*, *Revue de l'Action Populaire* (1952) 57, 179.

za Nim. Dla konstytucji *Gaudium et spes* postępowanie za Chrystusem oznacza wypełnienie ziemskiego zadania, jakie ciąży na człowieku, a mianowicie: przyczynianie się do budowania świata, który pod każdym względem byłby godnym ludzkiego zamieszkania⁹⁸. Jest to podstawowe wezwanie przewijające się przez całą konstytucję pastoralną. Kto życie na ziemi czyni bardziej ludzkim, bardziej sprawiedliwym i rozwijającym się bardziej pokojowo niż to było dotychczas, gdy przyczynia się do wzrostu jedności między ludźmi, którzy są dla siebie braćmi, gdy walczy przeciw egoizmowi i innym grzechom (KDK 11, 15, 21, 23, 24, 26, 38, 40, 41, 43, 55, 58, 61, 63, 76), realizuje na ziemi Królestwo Boże (KDK 39)⁹⁹ i stoi w samym sercu historii zbawienia.

Oczywiście, że Sobór ma także na uwadze to wszystko, co wynika z integralnego powołania człowieka. Stąd podkreślenie, że każda działalność człowieka winna być włączona w tajemnicę paschalną, bo tylko ona może nauczyć, że życie dla drugiego i budowa lepszego świata nie są tylko czystą „chimerą”¹⁰⁰. Pragnienie Królestwa eschatologicznego ożywia, oczyszcza i powiększa ludzkie pragnienia panowania nad światem i czynienia życia ziemskiego bardziej godnym człowieka.

Nie przypadkiem też autorowie *Gaudium et spes* wspominają o Eucharystii jako zadatku nadziei i pokarmie na drogę życia. Przemiana „składników przyrody, wychodowanych przez ludzi” w Ciało i Krew Zbawiciela uwielbionego (KDK 38) pociąga i zachęca człowieka do szerokiej przemiany świata, gdzie Bóg powinien stać się wszystkim we wszystkim.

* * *

Takie wydają się być w zarysie główne linie antropologii chrześcijańskiej, przedstawione przez Sobór w konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes*. Jej ogólna konstytucja jest jasna i wyraźna, niemniej jednak daje ona szerokie możliwości do dalszych badań i analiz. Badania te mogą mieć charakter czysto teologiczny: Sobór wprawdzie głosi, że powołanie człowieka do zjednoczenia z Bogiem jest wspólne wszystkim ludziom, ale nie precyzuje w jaki sposób to powołanie objawia się w świadomości tych, którzy nie zostali jeszcze „dotknięci” światłem Chrystusowym. Oprócz tego antropologia chrześcijańska otwarta jest także dla wspólnych badań chrześcijan i tych, którzy nimi nie są: Kościół bowiem jak to wspomina *Gaudium et spes*, nie posiada goto-

⁹⁸ J. Galot, dz. cyt., 169.

⁹⁹ M.-D. Chenu, *Valeur chrétienne des réalités terrestres*, Catechistes 63 (1965) 250—251.

¹⁰⁰ E. Schillebeeckx, *Foi Chrétienne*, dz. cyt. 133.

wych odpowiedzi na wszystkie pytania człowieka; w duchu szerokiej współpracy „pragnie światło objawienia łączyć z doświadczeniem wszystkich ludzi, ażeby naświetlać drogę na jaką świeżo wkroczyła ludzkość” (KDK 33).

Pismo święte uczy (...), że człowiek został stworzony „na obraz Boży”, zdolny do poznania i miłowania swego Stwórcy, ustanowiony przez Niego panem wszystkich stworzeń ziemskich (Rdz 1, Mdr 2, 23) aby rządził i posługiwał się nimi, dając chwałę Bogu. (Ekl 17, 3—10)...

Lecz Bóg nie stworzył człowieka samotnym: gdyż od początku „mężczyznę i niewiastę stworzył ich” (Rdz 1, 27); a zespolenie ich stanowi pierwszą formę wspólnoty osób. Człowiek bowiem z głębi swej natury jest istotą społeczną, toteż bez stosunków z innymi ludźmi nie może ani żyć, ani rozwinąć swoich uzdolnień. (KDK 12)

Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego (Rz 5, 14), manowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie. Nic więc dziwnego, że w Nim wyżej wspomniane prawdy znajdują swoje źródło i dosięgają szczytu. Ten, który jest „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol. 1, 15), 2 Kor 4, 4), jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu...

Chrześcijanin zaś, stawszy się podobnym do obrazu Syna, który jest Pierworodnym między wielu braćmi (Rz 8,29; Kol 1,18), otrzymuje „pierwociny Ducha” (Rz 8, 23), które czynią go zdolnym do wypełniania nowego prawa miłości (Rz 8, 1—11) (KDK2 22).