

KS. FRANCISZEK DYŁUS

«MYSTERIUM HOMINIS» W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

I. Tło ogólne zagadnienia

Niniejszy szkic nie pretenduje do pełnej prezentacji antropologii teologicznej Jana Pawła II. Rozległość problematyki i obfitość materiału źródłowego wymagałaby obszernego, monograficznego opracowania. Zamiarem autora jest zatem ukazanie pewnych charakterystycznych i węzłowych ujęć właściwych nauczaniu papieskiemu na tym obszarze. Jan Paweł II jest świadom trwającego ciągle filozoficznego sporu o człowieka, jego istotę, transcendencję wobec świata przyrody i ostateczne spełnienie. Ojciec Święty wykazuje doskonałą znajomość wszystkich aporii i merytorycznych szczegółów, jakie ujawnia obszar antropologii filozoficzno-teologicznej stanowiącej główną kontrowersję naszych czasów. Wyraża się ona wielością i odmiennością poglądów na istotę człowieka i proponowanych odpowiedzi na pytanie kim on jest. Fakt ten sprawia, że „mysterium hominis” Ojciec Święty czyni jednym z głównych wątków swojego nauczania, poczynając od encykliki *Redemptor hominis* po adhortację *Rosarium Virginis Mariae*. W tym ostatnim dokumencie, który przecież dotyczy modlitwy i duchowości, Papież mówi również o implikacjach antropologicznych tajemnic różańcowych.

Nazwa „antropologia”, „antropologiczny” często jawi się w dokumentach papieskich. Wydaje się, iż jednym z motywów, jakie skłaniają Ojca Świętego do preferowania tematyki dotyczącej człowieka jest tzw. „błąd antropologiczny”, który upowszechnił się w świadomości i postawach moralnych ludzi naszych czasów. Ów „błąd antropologiczny” wyraża się, jak pisze Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* faktem, iż „człowiek, zamiast pełnić rolę współpracownika Boga w dziele stworzenia, zajmuje Jego miejsce...”¹. W adhortacji *Ecclesia in Europa* znajdujemy rozwinięcie tej myśli w następującym stwierdzeniu: „Jedną z przyczyn gaśnięcia nadziei jest dążenie do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa. Taki typ myślenia doprowadził do tego,

¹ Por. Encyklika *Centesimus annus*, p. 37.

że uważa się człowieka za absolutne centrum rzeczywistości, każąc mu w ten sposób zająć miejsce Boga, zapominając o tym, że nie człowiek czyni Boga, ale Bóg czyni człowieka....”². Doniosłość problematyki antropologicznej w nauczaniu Kościoła Ojciec Święty Jan Paweł II podniósł już podczas swej pierwszej podróży apostołskiej do Meksyku (1979) w przemówieniu do Konferencji Biskupów Ameryki Łacińskiej w Puebla: „Prawdą, którą winniśmy współczesnemu człowiekowi, jest najpierw prawda o nim samym. Jako świadkowie Jezusa Chrystusa jesteśmy przekazicielami, rzecznikami i sługami tej prawdy i nie możemy jej zredukować do zasad jakiegoś systemu filozoficznego bądź czysto politycznej aktywności. Nie możemy tej prawdy ani zapomnieć ani zdradzić”³. Papież mówiąc o wewnętrznej sprzeczności, jaka tkwi w idei tzw. humanizmu ateistycznego stwierdza, iż polega ona na „dramatycznej amputacji istotnego wymiaru bytu ludzkiego, jakim jest odniesienie człowieka do Absolutu. Tak drastycznie pomniejszony człowiek zostaje niejako wyważony z własnej przestrzeni bytowej”⁴. Jan Paweł II wskazuje i podkreśla, że relacja człowieka do Boga należy do porządku ontologicznego. Nie sposób nie zauważyć w tym kontekście, iż mamy w naszym stuleciu do czynienia ze sporym zamętem w obszarze antropologii filozoficznej a także przyrodniczej. Wielość sprzecznych ujęć i implikacji aksjologicznych dostrzegana jest nie tylko przez profesjonalistów, lecz także przez szerokie kręgi społeczne. Większość owych ujęć można by zaliczyć do tzw. ujęć alternatywnych, bądź antropologii alternatywnych w odniesieniu do koncepcji klasycznych uwzględniających dane metafizyki, a zwłaszcza bytową relację człowieka do Boga i poszukujących odpowiedzi na pytanie o sens ludzkiego istnienia. Alternatywne antropologie ignorują pytanie o ostateczny sens egzystencji ludzkiej, odmawiają istocie ludzkiej jakiegokolwiek transcendencji i są zamknięte na tradycyjną aksjologię. Wybitny współczesny teolog niemiecki Karl Rahner określa je mianem „regionalnych antropologii”, gdyż najczęściej ekstrapolują jakiś „region humanum” czyniąc go istotą i definicją człowieka⁵. Nic więc dziwnego, że w świadomości współczesnych przeważa fałszywy obraz i ideał człowieczeństwa. W encyklice *Fides et ratio* Papież przestrzega przed antropologiami uwarunkowanymi jednowymiarową wizją człowieka, czym grzeszy wiele współczesnych kierunków myślowych, jak scientyzm, pragmatyzm, postmodernizm i inne⁶.

Należy przypomnieć, iż najogólniej rzecz ujmując antropologia teologiczna Jana Pawła II ujaśnia tajemnicę człowieka jako „obrazu” i „podobieństwa” Bożego. To ujęcie stanowi w chrześcijaństwie pierwszą opartą o dane skrypturystyczne wysoko rozwiniętą antropologię teologiczną o charakterze

² Adhortacja *Ecclesia in Europa*, p. 9.

³ Puebla 28.01.1979. Por. *Ein Papst-Brevier*, München 1982, s. 376.

⁴ Por. tamże.

⁵ Por. K.Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, München 1976, s. 38.

⁶ Por. Encyklika *Fides et ratio*, p. 88-90.

systematycznym. Swoje rozróżnienia czerpie już od Ireneusza z Lyonu (+202) z jego prominentnego dzieła *Elenchos kai anatrophe tes pseudonimu gnoseos*, gdzie autor analizując pojęcie „obrazu” i „podobieństwa” uwzględnia różnicę znaczeniową tych dwu pojęć. Człowiek, chociaż nie jest swoistą imitacją Boga, to jednak odzwierciedla w swym bycie rozumnym i osobowym coś boskiego. Istotne tezy tej antropologii Ojciec Święty przypomniał w pierwszej encyklice swego pontyfikatu *Redemptor hominis*. Ten dział tematyczny nauczania papieskiego posiada wystarczającą ilość opracowań i komentarzy.

II. Meritum zagadnienia

Szczególną nazwą, często stosowaną przez Ojca Świętego Jana Pawła II dla określenia człowieka jest nazwa i pojęcie „tajemnicy”, „mysterium”, zresztą tradycyjnie zastrzeżona dla Boga i Chrystusa w Jego zbawczej ekonomii. Już jednemu ze swych pierwszych artykułów opublikowanych w „Tygodniku Powszechnym” w swych wczesnych latach kapłaństwa dał tytuł „Tajemnica i człowiek”⁷. Autor usiłuje w nim wykazać, jak tajemnica Wcielenia Syna Bożego wpłynęła na rozumienie wartości ludzkiego życia. Przypomnieć wypada, że pojęciem tajemnicy na określenie człowieka wielokrotnie posługuje się Sobór Watykański II, w konstytucji *Gaudium et spes*. Papież, określając człowieka mianem tajemnicy, wiąże go ściśle z tajemnicą Boga. W encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II mówi o nieskończonej i niewyczerpalnej przez umysł ludzki tajemnicy Boga i tajemnicy ludzkiego istnienia, a tej ostatniej nie sposób pojąć nie odnosząc się do pierwszej. Papież niedwuznacznie sugeruje, że człowiek w swym istnieniu jest relacją do Boga, niejako osobowym korelatem Boga⁸. Człowiek zgodnie z nauczaniem papieskim jest po misterium Boga pierwszą tajemnicą, a uwzględniając dar samoudzielenia się Boga i ekonomię zbawczą w Jezusie Chrystusie, Bóg i człowiek stanowią współtajemnicę. W najpełniejszym teologicznym sensie ujawnia się to w tajemnicy Bogo-człowieczeństwa Jezusa Chrystusa. Konsekwentnie w encyklice *Redemptor hominis* Papież pisze: „Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca, nie wedle jakiś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swej własnej istoty, musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością, grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią przybliżyć się do Chrystusa”⁹. Wcześniej Papież cytuje znane stwierdzenie Soboru Watykańskiego II: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w Tajemnicy Słowa Wcielonego”¹⁰. Zauważyć wypada, iż posługiwanie

⁷ Tygodnik Powszechny, 7 (1951), nr 51/52, s. 1-2.

⁸ Por. Encyklika *Fides et ratio*, p. 14.

⁹ Encyklika *Redemptor hominis*, p. 10.

¹⁰ Konstytucja *Gaudium et spes*, p. 22.

się pojęciem tajemnicy w określaniu różnych rzeczywistości teologicznych nie wyklucza ich rozumowego ujaśnienia i wyrażania. Tajemnica wprawdzie zakłada ograniczenie jej intelektualnej, poznawczej percepcji, wszakże nie wyklucza jej częściowego zrozumienia na zasadzie *analogia fidei* w ramach *intellectus fidei*. W encyklice *Fides et ratio* czytamy: „Człowiek to ten, kto zna samego siebie”, jakby zostaje uchylony rygor tajemnicy, a już nieco dalej napotykaemy stwierdzenie, iż każda odkryta prawda jest tylko etapem drogi ku owej pełnej prawdzie, która zostanie ukazana w ostatecznym objawieniu Bożym. „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno, wtedy zaś zobaczymy twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany”¹¹. Określając człowieka tajemnicą, Ojciec Święty nie chce wyłącznie wskazać na aspekt, że człowiek nie jest kimś do końca poznany, lecz wskazuje przede wszystkim na aspekt teologiczny, iż człowiek nosi w sobie wymiar tajemnicy, gdyż jest obrazem Boga jako absolutnej, niezgłębionej Tajemnicy. Człowiek przez Chrystusa uczestniczy w niepojętym życiu Boga. W encyklice *Redemptor hominis* znajdujemy analogiczne stwierdzenie: „Chrystus, Odkupiciel świata jest Tym, który dotknął w sposób jedyny i niepowtarzalny tajemnicę człowieka, który wszedł w jego serce... Albowiem On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem”¹². Spróbujmy odnieść się obecnie do komentarza teologa niemieckiego Karla Rahnera, eksperta Vaticanum II, który w swej teologii pojęciu tajemnicy przyznaje rolę kluczową. W swym syntetycznym dziele *Grundkurs des Glaubens* zauważa m.in.: „Dokąd” i „skąd” naszej transcendencji nazywamy „świętą tajemnicą, chociaż będziemy musieli to określenie zrozumieć i pogłębić, a następnie stopniowo wykazać jego identyczność ze słowem Bóg”¹³. Karl Rahner pojęciem tajemnicy określa również człowieka, w *Schriften* czytamy: „Człowiek to tajemnica”¹⁴. Nie jakoby była w nim nieskończona pełnia tajemnicy, która by mu przysługiwała, lecz dlatego, że jest on w swej własnej istocie, swej oryginalnej głębi, w swej naturze, czyli w tym, czym jest sam w sobie, jednoznacznie odniesiony do owej pełni. I to stanowi wymiar tajemnicy, którą my sami jesteśmy. Gdy więc powiedzielibyśmy o nas samych wszystko, co nasz umysł potrafi ogarnąć, wszystko, co jest definiowalne, to i tak nie powiedzielibyśmy jeszcze nic, gdybyśmy nie zawarli w tych wszystkich enuncjacjach naszego odniesienia do niepojętego (nieogarnialnego) Boga. To odniesienie, które stanowi o naszej naturze, istocie, nie jest dotąd pojmovalne, dopóki człowiek aktem wolnego wyboru nie zdecyduje się poznać samego siebie przez Niepojętego. Akceptacja bądź odrzucenie tej tajemnicy, którą jesteśmy, jako ubogie odnie-

¹¹ 1 Kor 13, 12.

¹² Zob. Encyklika *Redemptor hominis*, p. 8.

¹³ Por. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, s. 69.

¹⁴ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Freiburg 1962, t. VIII, s. 55-88.

sienie do pełni tajemnicy konstituuje naszą egzystencję. Kres odniesienia uprzednio zadany naszej decyzji do akceptacji bądź odrzucenia jako dzieło egzystencji, konstituuje tajemnicę, którą jesteśmy, konstituuje naszą naturę, ponieważ ta transcendencja jaką jesteśmy i ku której orientujemy się naszym działaniem konfrontuje nasz byt z bytem Boga, jeden i drugi jako misterium, jako tajemnicę. Z naciskiem należy podkreślić, że owa tajemnica nie wyraża się jakimś nieznanym, nieodkrytym dotąd elementem. Tajemnica jest o wiele bardziej tym, co istnieje jako niepenetrowalne, jako to, co nie może być w żaden sposób uzewnętrznione i zaprezentowane. Nie jest więc kolejnym nieznanym dotąd elementem, lecz horyzontem wszelkiego poznania, które nie może ostatecznie dominować, ponieważ ona właśnie dominuje a jednocześnie pozwala zrozumieć całą resztę, sama odróżniając się jako istniejąca a niepojęta.

Tajemnica jest przymiotem permanentnie w sposób konieczny właściwym Bogu a przez to charakteryzuje i nas. Nawet bezpośredni ogląd Boga, który jest nam obiecany jako nasze dopełnienie, będzie również pozaniem tego, co niepojęte, nieogarnialne.

Warto zauważyć, iż również w porządku poznawczym poznania tajemnicy Boga i tajemnicy człowieka, uwzględniając całą przepaść między transcendencją względną i absolutną, istnieją pewne paralele.

W encyklice *Fides et ratio* Ojciec Święty rozważa między innymi problem naturalnej i nadprzyrodzonej poznawalności Boga, odwołując się do rozstrzygnięć Soboru Watykańskiego I. Przypomina tezę o możliwości poznania przez człowieka istnienia Boga naturalnym światłem rozumu. Poznanie wszakże natury Boga i Jego planów zbawczych jest jedynie możliwe dzięki objawieniu i nadprzyrodzonemu światłu wiary.

Ojciec Święty sugeruje jednocześnie w tej samej encyklice, iż również poprawne i pełniejsze poznanie tajemnicy człowieka jest możliwe wyłącznie w oparciu o Objawienie chrześcijańskie i światło wiary¹⁵. Podobny wydzwięk posiada znana teza teologa Romano Guardiniego, że tylko ten, kto zna Boga, zna także człowieka¹⁶.

Fakt samoobjawienia się Boga, który umożliwia człowiekowi poznanie natury Boga, jest zarazem źródłem właściwego poznania tajemnicy człowieka.

Przekazana przez objawienie prawda o człowieku jako obrazie i podobieństwie Boga implikuje prawdę, że pełnia i pierwowzór są poza człowiekiem, a swoje dopełnienie człowiek może osiągnąć tylko w owym pierwowzorze i pełni, czyli w Bogu.

Tajemnica Boga jest apofatyczna, człowiek na tyle, na ile w niej uczestniczy, jest również jej apofazą.

¹⁵ Zob. Encyklika *Fideis et ratio*, p. 16.

¹⁶ Por. R. Guardini, *Bóg daleki - Bóg bliski*, Poznań 1991, s. 65-68.

Można zaryzykować twierdzenie, że Papież posługując się pojęciem tajemnicy w określeniu człowieka chce powiedzieć teologom jak i antropologom o „docta ignorautia Dei” i odpowiednio o „docta ignorantia hominis”.

Wszelkie zatem przedwczesne, fragmentaryczne ogłaszanie definicji człowieka mija się z głębią prawdy o nim samym, ciągle na nowo odkrywanej. Wszelkie też próby poznania człowieka, ignorujące jego ontologiczną więź z tajemnicą Boga, są á limine skazane na błądzenie. Prawda o człowieku ujaśnia się w świetle danych objawienia a nade wszystko w tajemnicy Boga - Człowieka Jezusa Chrystusa.

Pierwsze zdanie encykliki *Fides et ratio* w brzmieniu: „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy...” odnosi się w swej treści nie tylko do kontemplacji prawdy o Bogu ale także prawdy o człowieku.

Jednoskrzydły Ikar nie ma szans poznać i zrozumieć złożonej i wieloaspektowej tajemnicy ludzkiego bytu. Tę samą konkluzję wyraża zdanie końcowe Konstytucji soborowej *Gaudium et spes* zamykające rozdział poświęcony teologii człowieka: „Taka i tak wielka jest tajemnica człowieka, która zajaśniała wierzącym przez objawienie chrześcijańskie”¹⁷.

III. Antropocentryzm czy teocentryzm

Jan Paweł II stawia powyższy problem *expressis verbis* w encyklice *Dives in misericordia*, gdy stwierdza: „O ile różne kierunki dziejowe i współczesne prądy ludzkiej myśli były i są skłonne rozdzielać a nawet przeciwstawiać sobie teocentryzm i antropocentryzm, to natomiast Kościół idąc za Chrystusem, stara się wnosić w dzieje człowieka organiczne i dogłębne zespolenie obojga. Jest to również jedna z głównych a może nawet najważniejsza podstawa magisterium ostatniego Soboru... trzeba nam sięgnąć do tej podstawy”¹⁸.

Błędną tendencją skrajnego antropocentryzmu jest nie tylko ignorowanie relacji: Bóg człowiek, lecz absolutyzowanie człowieka i przyznawanie mu przymiotów Boga.

Ojciec Święty w encyklice *Fides et ratio* wykazuje filozoficzną bezzasadność takiego stanowiska stwierdzając:.. rzeczywistość, którą postrzegamy, nie jest absolutem, nie jest niestworzona i nie zrodziła się sama. Tylko Bóg jest Absolutem. Skoro świat stworzony nie jest samowystarczalny, to wszelkie złudne poczucie autonomii ignorujące zasadniczą zależność każdego stworzenia - w tym także człowieka od Boga prowadzi do dramatów, które udaremniają rozumne poszukiwanie harmonii i sensu ludzkiego istnienia”¹⁹.

¹⁷ Konstytucja *Gaudium et spes*, p. 22.

¹⁸ Zob. Encyklika *Dives in misericordia*, p. 1.

¹⁹ Por. Encyklika *Fides et ratio*, p. 80

Wszelkie zaprzeczenie Boga w antropologii nieuchronnie prowadzi do nihilistycznych wizji człowieka. Nihilizm nie tylko pozostaje w sprzeczności z wymogami i treścią słowa Bożego, ale przede wszystkim jest zaprzeczeniem człowieczeństwa człowieka i samej jego tożsamości²⁰.

Tak więc skrajny antropocentryzm nie odnoszący człowieka do Boga stoi w sprzeczności z realnym, ontologicznym (kontyngentalnym) statusem człowieka i unicestwia jego prawdziwą wielkość.

W *Centesimus annus* Jan Paweł II zauważa: „... pustka duchowa wytworzona przez ateizm, który pozostawił młode pokolenia bez drogowskazów a nierzadkodoprowadza do tego, iż w nieustannym poszukiwaniu własnej tożsamości i sensu życia odkrywały one na nowo religijne korzenie kultury swych narodów oraz samą osobę Chrystusa, jako adekwatną egzystencjalnie odpowiedź na pragnienie dobra, prawdy i życia obecne w sercu każdego człowieka. Marksizm zapowiadał, że wykorzeni potrzebę Boga w sercu człowieka, ale rzeczywistość dowiodła, że nie da się tego dokonać, nie zadając gwałtu ludzkiemu sercu”²¹. Ojciec Święty, odwołując się do pewnych niedawnych zjawisk historycznych ateizmu politycznego lansującego humanizm bez Boga, wskazuje na jego antropologiczną czczość i błędność.

Naturalna więź człowieka z Bogiem gruntuje tożsamość osobową człowieka i gwarantuje sens jego duchowego rozwoju. Otwartość na Boga i możliwość przymierza człowieka z Bogiem ma podstawę w strukturze egzystencjalnej osoby ludzkiej. Realizacja tej możliwości ma charakter świadomy i wolny, jest bowiem aktem osobowym.

Osobowy i wolny wybór Boga jest najbardziej twórczą, szczytową samorealizacją człowieka w Bogu, czyli zbawczym spełnieniem dzięki łasce Boga. Przeczy to wszelkim teoriom o rzekomej alienacyjnej funkcji religii²².

W encyklice *Fides et ratio* znajdujemy ważny dyskurs dotyczący roztrąsanego tematu: „Różne systemy filozoficzne wpoily człowiekowi złudne przekonanie, że jest on absolutnym panem samego siebie, iż może samodzielnie decydować o swoim losie i przyszłości, polegając wyłącznie na sobie i własnych siłach. Wielkość człowieka nigdy nie urzeczywistni się w ten sposób. Stanie się to możliwe tylko wówczas, gdy człowiek postanowi zakorzenić się w prawdzie, budując swój dom w cieniu Mądrości i w nim zamieszkując. Tylko w tym horyzoncie prawdy będzie mógł w pełni zrozumieć sens swojej wolności oraz swoje powołanie do miłowania i poznania Boga jako najdoskonalwsze urzeczywistnienie samego siebie”²³.

²⁰ Por. tamże, p. 90.

²¹ Encyklika *Centesimus annus*, p. 24.

²² Por. Encyklika *Fides et ratio*, p. 107.

²³ Tamże.

Konkludując należy stwierdzić, iż alternatywa: antropocentryzm czy teocentryzm jest błędna. Człowiek swą wielkość i godność odnajduje w więzi z Bogiem, która jest dopełnieniem jego otwarcia na transcendencję zgodnie ze znanym teologicznym adagium: *Dei gratia non supprimit naturam sed eam perficit et elevat*. Poprawnie rozumiany teocentryzm ukazuje zawsze wyjątkową pozycję i godność człowieka w świecie, jako współpracownika Boga oraz jego wieczne spełnienie w Chrystusie. „Człowiek, tak jak jest «chciany» przez Boga, tak jak został przez Niego odwiecznie «wybrany», powołany, przeznaczony do łaski i do chwały - to jest właśnie człowiek «każdy», najbardziej «konkretny» i najbardziej «realny»”²⁴. Człowiek jest jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego²⁵.

„Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się chrześcijaństwem”²⁶.

IV. Możliwe inspiracje nauczania papieskiego

Wyróżniającym się teologiem tajemnicy człowieka jest ponad wszelką wątpliwość Karl Rahner. Jest on teologiem zwrotu antropologicznego. Jedną z jego tez jest między innymi uparte twierdzenie, że kryzysu percepcji chrześcijaństwa w Europie nie da się pokonać bez przełożenia kerygmy ewangelicznej według schematu mentalności antropocentrycznej.

Używanie bowiem w języku katechezy ambonowej i innej znanych, tradycyjnych pojęć teologicznych o usynowieniu, przebóstwieniu, zamieszkiwaniu Boga w człowieku, poza współczesnym kontekstem pojęciowym, odbierane jest jako głoszenie swoistej poezji ideologicznej, często obarczone nierealnym mitem.

Nie można mówić poprawnie o Bogu nie mówiąc, wcześniej, poprawnie o człowieku. Teologia człowieka Soboru Watykańskiego II jest bardzo zbliżona do teologii K. Rahnera w swej zasadniczej treści, z pominięciem jego hermetycznego języka pojęciowego.

Nauczaniu antropologicznemu Jana Pawła II kłania się nisko, jeśli można tak rzec, antropologia teologiczna Jacques'a Maritaina, który swoim personalistycznym ujęciem istoty człowieka i jego relacji do Boga twórczo wpłynął na całą teologię. Tezy *Humanizmu integralnego* Maritaina wydają się nieraz przebijać przez wiele sformułowań dokumentów papieskich.

Nie można tego samego powiedzieć chociażby o antropologii filozoficzno-teologicznej słynnego jezuita O.P. Teilharda de Chardin. Jakkolwiek w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* Ojciec Święty posłużył się jeden raz jego wy-

²⁴ Encyklika *Redemptor hominis*, p. 13.

²⁵ Por. Konstytucja *Gaudium et spes*, p. 24.

²⁶ Encyklika *Redemptor hominis*, p. 10.

rażeniem, co zaznacza tekst encykliki kursywą: o Eucharystii „sprawowanej na ołtarzu świata”²⁷.

Również znany teolog minionego stulecia Romano Guardini może być wielce usatysfakcjonowany teologią człowieka w nauczaniu Jana Pawła II, w którym dochodzą do głosu pewne wątki podejmowane wcześniej w jego pismach. Sentencją tegoż teologa można zwieńczyć niniejszy szkic: „Kto nie zna Boga, nie zna człowieka, a znajomość dogłębna człowieka prowadzi do pełniejszego poznania Boga”.

²⁷ Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, p. 8. Por. P. Teilhard de Chardin, *Le coeur de la matière, Oeuvres*, t. 13, Paris 1976, s. 139.