

ks. Janusz Bujak¹

Wybrane aspekty antropologii teologicznej konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* 22. Soboru Watykańskiego II

W dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Wspólnota i służba. Osoba ludzka stworzona na obraz Boga* z 2004 roku czytamy, że antropologia *imago Dei* zachowała swoje centralne miejsce w katolickiej teologii aż do początków ery nowożytnej, kiedy to stała się przedmiotem ostrej krytyki². Tym, co ją spowodowało, było przede wszystkim uznanie człowieka za podmiot całkowicie autonomiczny i oderwany od wszelkiej relacji z Bogiem. „Mistrzowie podejrzliwości” tacy jak Ludwik Feuerbach, Karol Marx, Zygmunt Freud, Fryderyk Nietzsche, zgodnie twierdzili: to nie człowiek został stworzony na obraz Boga, ale Bóg jest wytworem myśli i projekcji człowieka³.

Sytuacja zmieniła się w XX wieku. Początkowo niektórzy teologowie byli sceptycznie nastawieni do powrotu koncepcji człowieka jako *imago Dei*. I tak przedstawiciele teologii dialektycznej uznali tę koncepcję za przejaw ludzkiej arogancji i próbę zrównania się z Bogiem. Teologia egzystencjalna, akcentując wymiar wydarzenia w spotkaniu z Bogiem, krytkowała tezę, domyślnie obecną w doktrynie *imago Dei*, o stałej i trwałej relacji z Bogiem⁴. Mimo tych i innych przeszkód, od połowy XX wieku można zauważyć, że dzięki powrotowi do Pisma Świętego, Ojców Kościoła i wielkich teologów scholastycznych, teologowie katoliccy ponownie zdali sobie sprawę z ogromnego znaczenia, jakie doktryna *imago* posiada dla antropologii teologicznej⁵. Jak ważne jest spojrzenie na człowieka w perspektywie obrazu Boga, dostrzegli również biskupi zgromadzeni na Soborze Watykańskim II, którzy w konstytucji dogma-

¹ Bujak Janusz, ks. dr hab. – ur. 21 VIII 1967 w Wejherowie, Studia teologiczne w WSD Koszalin w latach 1986-1992, studia doktoranckie na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w latach 1994-1999, habilitacja w roku 2008 na KUL. Wykładowca teologii na Wydziale Teologicznym US.

² Por. Commissione Teologica Internazionale, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, nr 18, s. 254-286, *Civiltà Cattolica* 4 (2004), (www.vatican.va), tłumaczenie własne, por. J. Bujak, *Człowiek jako imago Dei. Wokół antropologicznych treści w wybranych dokumentach dialogów ekumenicznych*, Szczecin 2007, s. 571-605, tu: 577.

³ Por. tamże, nr 19, s. 577

⁴ Por. tamże, nr 20, s. 578

⁵ Por. tamże, nr 21, s. 579

tycznej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et Spes* w ten właśnie sposób zdefiniowali osobę ludzką stwierdzając, że doktryna *imago Dei* jest fundamentem antropologii chrześcijańskiej⁶.

1. Punkt wyjścia konstytucji *Gaudium et spes*: dialog ze światem współczesnym

Najważniejsze sformułowania na temat człowieka jako obrazu Boga zostały zapisane w pierwszym rozdziale Konstytucji, noszącym tytuł *Godność osoby ludzkiej*, paragrafy od 11 do 22. Aby właściwie zrozumieć antropologię *Gaudium et spes*, należy zrozumieć kontekst, w jakim mowa jest o człowieku w świetle Objawienia.

Już w pierwszych słowach Konstytucji czytamy, że „człowiek w swej jedności i całości, z ciałem i duszą, z sercem i sumieniem, z umysłem i wolą” (GS 3) będzie głównym tematem dokumentu⁷. Takie podejście było podyktowane pragnieniem ponownego wejścia w dialog Kościoła ze współczesną kulturą, co zostało zapowiedziane przez Jana XXIII jako jeden z głównych tematów Soboru. Spojrzenie na człowieka proponowane przez chrześcijaństwo „stanowi fundament stosunku między Kościołem i światem, a także bazę do ich wzajemnego dialogu” (GS 40), a jest to spojrzenie w świetle misterium Chrystusa⁸.

W GS 10, 2 czytamy, że Kościół wsłuchuje się w problemy, obawy i oczekiwania współczesnego człowieka i pragnie w Chrystusie wyjaśnić jego misterium, by pomóc w ten sposób rozwiązać problemy, które nękają ludzkość: „Kościół zaś wierzy, że Chrystus, który za wszystkich umarł i zmartwychwstał, może człowiekowi przez Ducha swego udzielić światła i siły, aby zdolny był odpowiedzieć najwyższemu swemu powołaniu; oraz że nie dano ludziom innego pod niebem imienia, w którym by mieli być zbawieni. Podobnie też wierzy, że klucz, ośrodek i cel całej ludzkiej historii znajduje się w Jego Panu i Nauczycielu (...). W świetle więc Chrystusa, Obrazu Boga niewidzialnego, Pier-

⁶ Por. M. Flick – Z. Alszeghy, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Firenze 1982, s. 67; L.F. Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, w: *Historia dogmatów*, t. II, B. Sesboüé (red.), Kraków 2001, s. 12.

⁷ Por. L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, Kraków 1997, s. 25; A. Nossol, *Teologia człowieka w rozwoju. Zarys antropologii teologicznej – na marginesie Gaudium et spes*, AK 74 (1970) 2, s. 163-164; na temat powstania dokumentu i jego myśli przewodnich por. J. Majka, *Wprowadzenie do Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w Świecie Współczesnym*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje, tekst łacińsko-polski*, Pallotinum 1967, s. 813-828; historię powstania dokumentu znajdziemy m.in. w: R.M. Wiltgen, *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, Dębogóra 2010, s. 264-273; R. de Mattei, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Lindau 2010, s. 408-414; H.-J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, w: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, P. Hünermann, B.J. Hilberath (red.), Herder 2005, s. 616-703.

⁸ Por. G. Langemayer, *Antropologia teologiczna*, Kraków 1995, s. 152.

worodnego wszystkiego stworzenia (Kol 1, 15), Sobór pragnie przemówić do wszystkich, aby wyjaśnić tajemnicę człowieka oraz współdziałać w znalezieniu rozwiązania głównych problemów naszego czasu” (GS 10)⁹.

Jest to, podkreśla L.F. Ladaria, tekst o znaczeniu programowym dla antropologii *Gaudium et spes*, zgodnie z którą całe dzieje ludzkości są odczytane w świetle Chrystusa. GS 10 można uznać za streszczenie metody dokumentu soborowego, który nie wychodzi bezpośrednio od wykładu wiary, ale od doświadczenia ludzi współczesnych, wspólnego wierzącym i niewierzącym. Chrystus ukazuje się na końcu, jako odpowiedź na pytania, które stawia sobie każdy człowiek¹⁰.

2. *Gaudium et spes* 12: człowiek obrazem Boga

Najważniejsze z punktu widzenia antropologii *imago Dei* słowa zawarte są w *Gaudium et spes* 12 i §22. W *Gaudium et spes* 12 czytamy: „Pismo Święte uczy bowiem, że człowiek został stworzony na «obraz Boży», zdolny do poznania i miłowania swego Stwórcy, ustanowiony przez Niego panem wszystkich stworzeń ziemskich (Rdz 1,26; Mdr 2,23), aby rządził i posługiwał się nimi, dając chwałę Bogu (Ekl 17,3-10)”¹¹.

By określić, na czym polega bycie obrazem Boga, Sobór odwołuje się do św. Augustyna, dla którego oznacza to przede wszystkim otwartość na Boga, zdolność do poznania Go i umiłowania. Po drugie, biskup Hippony podkreślał również dynamiczny wymiar obrazu Boga w człowieku, który jest na tyle obrazem Boga, na ile jest w relacji do Niego, zniekształca zaś w sobie ten obraz, gdy odchodzi od Boga. Trzecim elementem wchodzącym w skład *imago Dei* jest panowanie nad światem stworzonym, ale i tu za Augustynem Sobór uznaje, że panowanie to skutek, a nie istota bycia *imago Dei*. W GS 12 mamy więc trzy zasadnicze rysy człowieka, w których przejawia się jego istnienie na obraz Boga: zdolność do poznania i kochania swego Stwórcy, czyli do budowania z Nim wzajemnej relacji, dominacja nad innymi stworzeniami i zwierzętami

⁹ Por. W. Kasper, *The theological anthropology of Gaudium et spes*, „Communio” (am) 23(1996), s. 129: „In several aspects this document was and is a complete novelty. It speaks not only to the Catholic faithful, nor even, for that matter, only to Christian, but is addressed ‘to all men without distinction, in order to explain to all how it [the Council] understands the presence and activity of the Church in the world of today’ (Gs, n. 2). The concern to enter into dialogue with the world in a new way gave rise to a conciliar text whose structure is unprecedented in the history of the councils.

¹⁰ Por. L.F. Ladaria, *L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II*, w: *Vaticano II. Bilancio e prospettive. 25 anni dopo 1962/1987*, t. 2, R. Latourelle (red.), Assisi 1987, s. 940-941; V. Caporale, *Antropologia e cristologia nella “Gaudium et spes”*, MdT 29 (1988) 2, s. 142-143.

¹¹ „Sacrae enim Litterae docent hominem «ad imaginem Dei» creatum esse, capacem suum Creatorem cognoscendi et amandi, ab eo tamquam dominum super omnes creaturas terrenas constitutum, ut eas regeret, eisque uteretur, glorificans Deum”.

oraz społeczna kondycja człowieka, chociaż ten ostatni wymiar jest wspominany bez bezpośredniego związku z *imago Dei*¹².

3. *Gaudium et spes* 22: Chrystus wyjaśnia tajemnicę człowieka

W tej części konstytucji znajdziemy słowa, które najpełniej wyrażają soborową antropologię w świetle chrystologii: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszedłego, mianowicie 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 (...). Ten, który jest «obrazem Boga niewidzialnego» (Kol 1,15; por. 2Kor 4,4), jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu. Skoro w nim przybrana natura nie ulega zniszczeniu, tym samym została ona wyniesiona również w nas do wysokiej godności. Albowiem On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. Ludzkimi rękoma pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał, urodzony z Maryi Dziewicy, stał się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim do nas podobny oprócz grzechu”¹³.

J. Ratzinger podkreśla, że GS 22 podejmuje temat poruszony w GS 12 i interpretuje Chrystusa jako eschatologicznego Adama, na którego wskazuje już pierwszy Adam. Jest On prawdziwym obrazem Boga, który na nowo stwarza człowieka na podobieństwo Boga. Można powiedzieć, że po raz pierwszy w tekście Magisterium Kościoła pojawił się nowy typ teologii całkowicie chrystocentrycznej, która, wychodząc od Chrystusa, widzi teologię jako antropologię. Tekst *Gaudium et spes* osiąga tu swój szczyt i wskazuje kierunek dla myślenia teologicznego, które zostanie podjęte po Soborze¹⁴, m.in. przez Jana Pawła II w jego pierwszej encyklice *Redemptor hominis*¹⁵.

¹² Por. L.F. Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, w: *Historia dogmatów*, t. 2, B. Sesboüe (red.), Kraków 2001, 126.

¹³ Reapse nonnisi in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit. Adam enim, primus homo, erat figura future, scilicet Christi Domini. Christus, novissimus Adam, in ipsa revelatione mysterii Patris Eiusque amoris, hominem ipsi homini plene manifestat eique altissimam eius vocationem patefacit (...). Qui est „imago Dei invisibilis” (Col 1,15), Ipse est homo perfectus, qui Adae filii similitudinem divinam, inde a primo peccato deformatam, restituit. Cum in Eo natura humana assumpta, non perempta sit, eo ipso etiam in nobis ad sublimem dignitatem evecta est. Ipse enim, Filius Dei, incarnatione sua cum omni homine quodammodo Se univit. Humanis manibus opus fecit, humana mente cogitavit, humana voluntate egit, humano corde dilexit. Natus de Maria Virgine, vere unus ex nostris factus est, in omnibus nobis similis excepto peccato”.

¹⁴ Por. tamże, 350.

¹⁵ Por. D.L. Schindler, *Christology and the Imago Dei: Interpreting Gaudium et Spes*, „Communio” (am) 23 (1996), s. 167-181, gdzie autor przypomina, że Jan Paweł II, który jako

Według Ladarii - mimo iż temat człowieka jako obrazu Boga nie zostaje głębiej wyjaśniony w GS 12 i 22, to jednak Sobór powiedział tu wystarczająco dużo, by zachęcić do większego zwrócenia uwagi na chrystologiczny wymiar nowotestamentalnej teologii obrazu¹⁶.

4. Eschatologiczny i protologiczny wymiar chrystologii i antropologii w *Gaudium et spes* 22

Cytowany fragment *Gaudium et spes* 22 zawiera w sobie zarówno treści chrystologiczne jak antropologiczne. Mauro Gagliardi zwraca uwagę przede wszystkim na chrystologiczny wymiar tekstu i stara się z niego wydobyć to, co nazywa on „chrystologią adamiczną” obecną już w pismach św. Pawła, przede wszystkim w 1Kor 15,21-22.45-49¹⁷ i Rz 5,12-21¹⁸. Św. Paweł mówi o dwóch

młody biskup brał udział w powstaniu konstytucji, w swoim nauczaniu dał chrystologiczną interpretację *Gaudium et spes*. Jeszcze jako biskup Krakowa odniósł się do soborowej antropologii zawartej w GS 22 w książce *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 2003, gdzie stwierdził: „Wydaje się, że jesteśmy w jakimś kluczowym punkcie myśli Soboru. Objawienie tajemnicy Ojca i Jego miłości w Jezusie Chrystusie objawia człowiekowi człowieka: daje ostateczną odpowiedź na pytanie, kim człowiek jest”. W swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* §8 z 4 marca 1979 Ojciec Święty także cytuje słowa z GS 22; por. J. Giec, *Oryginalność magisterium Jana Pawła II o człowieku stworzonym na obraz Boży*, „Theologica Ottomana”, 1 (2005), s. 61-80; J. Kupny, *Antropologiczne podstawy nauczania społecznego Jana Pawła II: rozprawa doktorska*, Opole 1994, s. 18 nn.; R. Kisiel, *Antropologiczne implikacje encyklik Jana Pawła II*, Legnica 1998, s. 207 nn.

¹⁶ Por. L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, 56; Por. Commissione Teologica Internazionale, *Comunione e servizio*, nr 21: „U podstaw nauczania soborowego leży chrystologiczne określenie obrazu: to Chrystus jest obrazem Boga niewidzialnego (Kol 1,15) (GS nr 10). Syn jest człowiekiem doskonałym, który oddaje synom i córkom Adama podobieństwo Boże zranione przez grzech pierwszych rodziców (GS nr 22). Syn, objawiony przez Boga, który stworzył człowieka na swój obraz, odpowiada człowiekowi na pytania dotyczące znaczenia życia i śmierci (GS nr 41). Poza tym Sobór podkreśla trynitarną strukturę obrazu: upodabiając się do Chrystusa (Rz 8, 29) i dzięki darom Ducha Świętego (Rz 8,23) zostaje stworzony nowy człowiek, zdolny wypełnić nowe przykazanie (GS nr 22). Święci to ludzie w pełni przemienieni na obraz Chrystusa (por. 2Kor 3,18); w nich Bóg ukazuje swoją obecność i łaskę jako znak swojego Królestwa (GS nr 24) (...)”.

¹⁷ „Ponieważ bowiem przez człowieka [przyszła] śmierć, przez człowieka też [dokona się] zmartwychwstanie. I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni (...). Tak też jest napisane: Stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą, a ostatni Adam duchem ożywiający. Nie było jednak wpiern tego, co duchowe, ale to, co ziemskie; duchowe było potem. Pierwszy człowiek z ziemi - ziemski, drugi Człowiek - z nieba. Jaki ów ziemski, tacy i ziemscy; jaki Ten niebieski, tacy i niebiescy. A jak nosiliśmy obraz ziemskiego [człowieka], tak też nosić będziemy obraz [człowieka] niebieskiego”.

¹⁸ „Dlatego też jak przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli. Bo i przed Prawem grzech był na świecie, grzechu się jednak nie poczytuje, gdy nie ma Prawa. A przecież śmierć rozpanoszyła się od Adama do Mojżesza nawet nad tymi, którzy nie zgrzeszyli przestępstwem na wzór Adama. On to jest typem Tego, który miał przyjść. Ale nie tak samo ma się rzecz

wymiarach chrystologii: eschatologicznym i protologicznym. Tytuł „ostatniego Adama” - bo tak należy tłumaczyć słowa konstytucji soborowej *novissimus Adam* nie zaś, jak jest w tekście: „nowy Adam” - odnosi się przede wszystkim do Chrystusa, zmartwychwstałego, który przez swoje zwycięstwo nad śmiercią w pełni udoskonił naturę ludzką przyjętą w momencie Wcielenia. Tytuł ten ma zatem znaczenie eschatologiczne, dotyczy udoskonalenia natury ludzkiej dokonanego po raz pierwszy w Jezusie Chrystusie. Jednak, jak zauważa M. Gagliardi, tekst GS 22 mówi również o pierwszym Adamie, który był zapowiedzią, figurą przyszłego, czyli Chrystusa, czyli o protologicznym i soteriologicznym wymiarze osoby i dzieła Chrystusa. Tekst soborowy nawiązuje w ten sposób do Rz 5,14, gdzie św. Paweł naucza o Adamie, który był „typem tego, który miał przyjść”¹⁹. Przez tego rodzaju nawiązanie do św. Pawła Sobór chciał nas zachęcić do pogłębienia relacji pomiędzy Adamem a Chrystusem zarówno w wymiarze chrystologicznym, jak soteriologicznym, protologicznym, antropologicznym i eschatologicznym.

Należy też zauważyć, że konstytucja *Gaudium et spes* podnosi znane od czasów wieków średnich pytanie o motywy Wcielenia Słowa – *Cur Deus homo?* Powierzchnowa lektura tekstu mogłaby sugerować, że Ojcowie Soboru opowiadają się za opinią, że Wcielenie nie było warunkowe, czyli związane z grzechem pierworodnym i potrzebą uleczenia natury ludzkiej, jak twierdzili m.in. św. Anzelm i św. Tomasz z Akwinu, lecz bezwarunkowe, związane z potrzebą pełnego i definitywnego objawienia „człowieka człowiekowi”, dlatego miałyby ono miejsce nawet wtedy, gdyby Adam nie zgrzeszył, o czym był przekonany już Duns Szkot. Tak sądzi również wielu komentatorów tekstu soborowego, z czym Gagliardi się nie zgadza, ponieważ Ojcowie Soboru byli

z przestępstwem jak z darem łaski. Jeżeli bowiem przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich śmierć, to o ileż obficiej spłynęła na nich wszystkich łaska i dar Boży, łaskawie udzielony przez jednego Człowieka, Jezusa Chrystusa. I nie tak samo ma się rzecz z tym darem jak i ze [skutkiem grzechu, spowodowanym przez] jednego grzeszącego. Gdy bowiem jeden tylko grzech przynosi wyrok potępiający, to łaska przynosi usprawiedliwienie ze wszystkich grzechów. Jeżeli bowiem przez przestępstwo jednego śmierć zakrólowała z powodu jego jednego, o ileż bardziej ci, którzy otrzymują obfitość łaski i daru sprawiedliwości, królować będą w życiu z powodu Jednego – Jezusa Chrystusa. A zatem, jak przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich ludzi wyrok potępiający, tak czyn sprawiedliwy Jednego sprowadza na wszystkich ludzi usprawiedliwienie dające życie. Albowiem jak przez непослушенство jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami, tak przez послушенство Jednego wszyscy staną się sprawiedliwymi. Natomiast Prawo weszło, niestety, po to, by przestępstwo jeszcze bardziej się wzmogło. Gdzie jednak wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska, aby jak grzech zaznaczył swoje królowanie śmiercią, tak łaska przejawiała swe królowanie przez sprawiedliwość wiodącą do życia wiecznego przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego”.

¹⁹ Por. M. Gagliardi, *La corretta interpretazione di Gaudium et Spes 22 e le sue conseguenze per l'antropologia e l'azione della Chiesa nell'Europa contemporanea*, w: *Il mistero dell'incarnazione e il mistero dell'uomo alla luce di Gaudium et spes 22. Atti del Convegno Interdisciplinare di Cristologia. Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma, 22 giugno 2007*, M. Gagliardi (red.), Roma 2008, s. 100.

ukształtowani przez teologię tomistyczną, której reprezentantem był m.in. Pietro Parente. W swoim podręczniku *De Verbo incarnato*, tak pisał na temat przyczyny Wcielenia: *Patres unanimes docent: si Adam non peccasset, ipsa Incarnatio facta non fuisset*. Ta właśnie opinia uformowała uczestników Soboru, dlatego trudno sobie wyobrazić, by większość z nich była zwolennikami szkotystów pod tym względem, a więc Wcielenia bezwarunkowego²⁰.

Na eschatologiczny i protologiczny wymiar chrystologii w GS wskazuje również wybitny hiszpański teolog L.F. Ladaria. W swojej interpretacji GS 22 stara się on odpowiedzieć na pytanie, jakie znaczenie dla antropologii miało Wcielenie Syna Bożego, Logosu? Co oznacza dla człowieka, że to właśnie Chrystus jest prawdziwym obrazem Boga, do którego powinniśmy się upodobnić? W swojej antropologii teologicznej, skoncentrowanej na Chrystusie, prawdziwym obrazie Boga, podkreśla on wartość teologii *imago Dei*, obecnej w Starym i Nowym Testamencie, systematycznie opracowanej po raz pierwszy przez Ireneusza z Lyonu i Tertuliana. Ladaria w swojej lekturze GS i antropologii obrazu Bożego odwołuje się również do teologów XX wieku, przede wszystkim K. Bartha, K. Rahnera i H.U. von Balthasara, dostrzega wagę ich koncepcji teologicznych ale również dwuznaczność niektórych z nich²¹.

Ladaria zauważa, że w Nowym Testamencie obrazem Boga jest nazywany Chrystus a nie człowiek (2Kor 4,4; Kol 1,15; Hbr 1,2; Flp 2,6). Nie oznacza to, że człowiek nie jest już traktowany jako stworzony na obraz i podobieństwo Boga, jednak św. Paweł podkreśla powołanie człowieka do upodobnienia się do Chrystusa, prawdziwego obrazu Boga, przez wiarę w Niego (2Kor 3,18). Ojciec przeznaczył nas, byśmy się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby Ten był pierwotnym między wielu braćmi (Rz 8,29), abyśmy się stali na wzór Nowego i Ostatniego Adama (1Kor 15,45-49). Przeznaczeniem człowieka jest zatem, by dokonało się w nim przejście od bycia obrazem pierwszego Adama do bycia obrazem Ostatniego - Chrystusa²².

Ladaria podkreśla, że w GS 22 mamy nie tylko eschatologiczne, ale również protologiczne znaczenie Chrystusa dla człowieka i ten właśnie wymiar jest dla niego szczególnie ważny. Chrystus jest dla nas wzorem nie tylko jako Ten, który zmartwychwstał. Bóg, kiedy stwarzał pierwszego Adama, stwarzał go na wzór Chrystusa, w przewidywaniu Jego Wcielenia, które miałyby miejsce niezależnie od grzechu Adama. W tym sensie mamy jasny kierunek od Chrystusa do Adama, chociaż musimy pamiętać o chronologicznym pierwszeństwie pierwszego Adama. Wynika z tego, że niemożliwe jest, wychodząc od naszej obecnej kondycji, aby człowiek osiągnął doskonałość bez bezpośredniej interwencji Boga przez Wcielenie Jego Syna. Możemy zobaczyć, na czym polega

²⁰ Por. tamże, s. 101. 104-105

²¹ Por. L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, dz. cyt., s. 57-60.

²² Por. L.F. Ladaria, *Antropologia cristiana*, w: *Dizionario di teologia fondamentale*, R. Latourelle, R. Fisichella (red), Assisi 1990, 50.

doskonałość człowieczeństwa jedynie dlatego, że objawiła się ona w Chrystusie, który dzieli z nami naszą kondycję ludzką, przyjmując ciało podobne do ciała grzechu (por. Rz 8,3). Dzięki uczestnictwu w naszej naturze, może nas wybawić od niej.

Ladaria podkreśla, że należy położyć akcent na jedność zbawczego planu Boga, który obejmuje stworzenie i zbawienie człowieka w Jezusie Chrystusie. Stworzenie w Chrystusie, a nie jedynie w Synu, to fundamentalna prawda chrześcijaństwa, którą współczesna teologia na nowo odkryła. Karl Rahner mówił o możliwości Wcielenia jako warunku stworzenia, tak jak K. Barth wcześniej pisał, że stworzenie świata było zewnętrznym warunkiem Przymierza Boga z narodem wybranym. Rahner widzi stworzenie jako „gramatykę” Objawienia i Wcielenia²³. Jeśli nie chcemy twierdzić, że zbawienie dociera do człowieka niejako z zewnątrz, konieczne jest zobaczenie jego początku już w momencie stworzenia. Eschatologia musi być związana z protologią, stwierdza niemiecki jezuita²⁴.

Ta jedność zbawczego planu, który obejmuje stworzenie i Wcielenie, nie może zaciemnić całkowitej nowości wydarzenia Chrystusa, podkreśla Ladaria. W żaden sposób nie można wydedukować przyjścia Chrystusa na świat, wychodząc od człowieka stworzonego na Jego obraz i powołanego do podobieństwa do Niego, jak gdyby Wcielenie było czymś koniecznym a nie wolną decyzją Boga (tezę, której głoszenie zarzucano Th. de Chardin i K. Rahnerowi). Nowość wydarzenia Wcielenia wyraża się w następujący sposób: – wyłącznie w Chrystusie objawia się plan Boga, który był ukryty od stworzenia świata (por. Ef 3,5.8-9; Rz 16,25-26); – człowiek od początku przeciwstawiał się temu

²³ Por. K. Rahner, *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 2005, w artykule pt. *O teologii Wcielenia* na s. 308-309 czytamy: „Dlatego też – wchodząc w tę prawdę jeszcze głębiej niż do tej pory – możemy powiedzieć, że stworzenie jest obdarzone, na mocy jego najbardziej wewnętrznej, fundamentalnej istoty, możliwością bycia przyjętym, bycia materiałem dla możliwej historii Boga. Bóg w akcie stworzenia szkicuje zawsze stworzenie jako gramatykę możliwej samo wypowiedzi (*Selbstaussage*)”. Warto jednak zwrócić uwagę na krytykę, z jaką spotyka się antropologia i chrystologia niemieckiego jezuita, por. G. Cavalcoli, *Karl Rahner. Il Concilio tradito*, Verona 2009, s. 108 nn. Na s. 110-111 autor pisze, że dla Rahnera Chrystus wydaje być jedynie końcowym efektem rozwoju człowieka, ale ponieważ Chrystus jest Bogiem, dlatego Bóg jawi się jako końcowy efekt rozwoju człowieka. Stąd bierze się u Rahnera utożsamienie antropologii, teologii i chrystologii. Cavalcoli uważa też, że koncepcja Wcielenia obecna w dziełach Rahnera zbudowana jest na dwóch fundamentach: heglizmie i egzystencjalizmie, co wyraża się w dwóch najważniejszych punktach jego koncepcji Wcielenia: „ludzkiej autotranscendencji” i „boskiej autokomunikacji”; według P. Lisickiego, *Punkt oparcia*, Warszawa 2000, brak u Rahnera rozróżnienia, podstawy wszelkiej metafizyki, na przedmiot i podmiot, na umysł poznający i rzecz poznawaną. Bez tego rozróżnienia nie ma miejsca na rzeczywistą religię, czyli spotkanie człowieka i Boga ani na prawdziwą miłość, ani na moralność (283).

²⁴ Por. L.F. Ladaria, *Cristo y El misterio de la creación*, w: *Il mistero dell'incarnazione e il mistero dell'uomo alla luce di Gaudium et spes 22. Atti del Convegno Interdisciplinare di Cristologia. Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma, 22 giugno 2007*, M. Gagliardi (red.), Roma 2008, s. 65-85.

planowi Boga, zgrzeszył i utracił przyjaźń z Bogiem; - Objawienie Jezusa nie- sie ze sobą nowość w stosunku do starego człowieka (por. Rz 6,6; 2 Kor 5,17; Ef 4,22); - radykalnie nowy początek możliwy jedynie w posłuszeństwie Chrystusa, który uwalnia nas z niewoli grzechu, stanu, z którego człowiek o własnych siłach nigdy by nie wyszedł; – nowość przyniesiona przez Chrystusa polega także na tym, że zbawienie realizuje się w osobie Chrystusa, w Jego życiu, śmierci i zmartwychwstaniu.

Takie jest centralne przesłanie Nowego Testamentu. Poza tym, realizacja przewyższa zapowiedź. W Chrystusie jest pełnia bóstwa i z niej otrzymaliśmy zbawienie (por. Kol 1,9-10; J 1,16). Jedynie jeśli Chrystus rzeczywiście jest tym, czym my jesteśmy – człowiekiem, możemy stać się tym, czym On jest, zgodnie ze starożytną doktryną: Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem (św. Ireneusz). Pamiętając o wolności Boga, który mógł zbawić nas w innym sposób, musimy podkreślić, że nie ma innej drogi zbawienia i osiągnięcia pełni człowieczeństwa niż Wcielenie Syna, w którym wypełniają się zbawcze plany Boga.

Z Wcieleniem wiąże się także obecność pośród ludzi Ducha Świętego, który najpierw zamieszkał w ciele Chrystusa, by „przyzwyczaić się” do zamieszkania w człowieku. Dlatego Duch Święty jest nam dany jako Duch Jezusa²⁵.

5. Chrystus *Homo perfectus* i *perfectus Homo* według *Gaudium et spes* 22

W GS 22 §2 czytamy, że „Ten, który jest «obrazem Boga niewidzialnego» (Kol 1,15; por. 2Kor 4,4), jest człowiekiem doskonałym (...)”.

Ladaria podkreśla, że Chrystus jest nie tylko *Homo perfectus* ale i *perfectus Homo*.

Homo perfectus znaczy, że Jezus jest człowiekiem doskonałym, prawdziwym, bez braków, bo bez grzechu pierworodnego, który nie należy do natury człowieka. W Chrystusie człowieczeństwo jest doskonale zrealizowane, dlatego jest to człowieczeństwo egzemplaryczne, wzorcowe, paradygmatyczne, na co wskazuje GS 41 - „ktokolwiek idzie za Chrystusem, Człowiekiem doskonałym (*Hominem perfectum*), sam też pełniej staje się człowiekiem”.

Natomiast sformułowanie *perfectus Homo* oznacza, że Jezus jest rzeczywiście człowiekiem, wbrew teoriom (doketyzm, apolinaryzm, monofizytyzm, monoteletyzm), według których nie był On prawdziwym człowiekiem. Prawdziwego człowieczeństwa Chrystusa broniły Sobory pierwszego tysiąclecia Kościoła: w Nicei 325, Efezie, Chalcedonie i Konstantynopolu II i III a także Sobór Watykański II w GS 38 i 45. Sobór w Chalcedonie w swojej definicji dogmatycznej przeciw twierdzeniom monofizyty Eutychesa podkreślił, że „*Pan nasz Jezus Chrystus, doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie,*

²⁵ Por. L.F. Ladaria, *Gesù Cristo, salvezza di tutti*, Bologna 2009, s. 18-23.

*prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, złożony z rozumnej duszy i ciała, współistotny Ojcu co do Bóstwa, współistotny nam co do człowieczeństwa, „we wszystkim nam podobny oprócz grzechu” (Hbr 4,15). Przed wiekami z Ojca zrodzony jako Bóg, W ostatnich zaś czasach dla nas i dla naszego zbawienia Narodził się jako człowiek z Maryi Dziewicy, Bożej Rodzicielki*²⁶. Stwierdza się tu nie tylko doskonałość ludzką Syna, który przyjął ciało i rozumną duszę, ale także współistotność z naszym człowieczeństwem, z konkretnymi ludźmi, do których jest podobny we wszystkim, oprócz grzechu. Taka jedność była konieczna, aby Chrystus mógł odkupić to, co przyjął.

II Sobór Konstantynopolitański w 553 roku precyzuje, że fakt, iż jedyną osobą Chrystusa jest osoba Słowa, nie oznacza, że przyjęte człowieczeństwo nie ma znaczenia dla osoby Słowa. Od momentu wcielenia Słowo działa zawsze w połączeniu z naturą ludzką, która jest doskonała, kompletna.

III Sobór Konstantynopolitański 680/81 jeszcze wyraźniej podkreślił doskonałość natury ludzkiej Chrystusa, gdy bronił istnienia w Nim prawdziwej ludzkiej woli, która była jednak tożsama. Jego wola ludzka była doskonale poddana Ojcu, tzn. nie była obciążona grzechem, dlatego była ona całkowicie wolna, doskonała. Wynika stąd, że także jako człowiek Chrystus jest całkowicie oddany Ojcu dla wypełnienia dzieła zbawczego (Rz 8,34; Hbr 7,23; 9,24; 1J 2,1)²⁷.

Sobór Watykański II należy umieścić w innej perspektywie niż Sobory I tysiąclecia, uważa Ladaria. Pierwsze słowa GS 22 sugerują, że doskonałość ludzką Chrystusa należy umieścić nie tylko na poziomie eschatologicznym, ale także protologicznym: jest On dla nas ludzi wzorem do naśladowania, ponieważ na Jego wzór, obraz został stworzony człowiek. Według Ladarii, o ile eschatologiczne znaczenie człowieczeństwa Chrystusa zawsze było obecne i nie zanikło w teologii Kościoła, inaczej ma się sprawa z jego wymiarem protologicznym, który został zapomniany, chociaż był on bardzo mocno rozwijany w pierwszych wiekach myśli chrześcijańskiej²⁸. W Chrystusie natura ludzka została przyjęta a nie wchłonięta/unicestwiona (*perempta*), jak uczą nas Sobory, zwłaszcza w Chalcedonie i Konstantynopolu II i III. Jednak, zauważa Ladaria, tekst soborowy idzie dalej: ludzka natura Chrystusa nie tylko nie została przez Niego we Wcieleniu unicestwiona przez naturę boską, ale przeciwnie, została wyniesiona do niezwyklej godności „także w nas”. Unia hipostatyczna

²⁶ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom I, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, s. 223.

²⁷ Por. L.F. Ladaria, *Gesù Cristo, salvezza di tutti*, Bologna 2009, s. 9-11.

²⁸ Chrystus, który stał się człowiekiem jest wzorem, według którego Ojciec stworzył pierwszego Adama w raju ziemskim, jak stwierdzał Tertulian w dziele *De carnis resurrectione*, cytowanym w GS 22: „To, co z gliny powstało, pomyślane było w Chrystusie jako człowieku przyszłym”. Podobnie nauczali Ireneusz z Lyonu, Hilary z Poitiers, Grzegorz z Elwiry, Aureliusz Pruden-cjusz. Na podstawie GS 22 możemy więc powiedzieć, że Chrystus jest wzorem, na podstawie którego został stworzony człowiek. W planie Boga dla człowieka od zawsze istniało postanowienie, aby człowiek osiągnął doskonałe upodobnienie do Syna.

jest faktem jedynym i niepowtarzalnym, ale Syn Boży dzięki niej „w pewien sposób (*quodammodo*) zjednoczył się z każdym człowiekiem”, jak o tym mówi GS 22, ale także, choć nie wprost, GS 24 i 32. Zatem wywyższenie natury ludzkiej we Wcieleniu ma soteriologiczne konsekwencje dla całej ludzkości. Natura ludzka zostaje wywyższona wraz z jego przyjęciem przez Syna Bożego. Wydaje się, że Sobór Watykański II podejmuje tu słowa św. Leona Wielkiego z Listu do Flaviana: „*Adsumpsit formam servi sine sorde peccati, homo agens, divina non minuens*” („Przyjął „postać sługi” (Flp 2,7) bez zmazy grzechu, wywyższając to, co ludzkie, nie umniejszając zaś tego, co Boże”)²⁹. Jeśli w pierwszym momencie mamy kierunek od Adama do Chrystusa, aby zrozumieć, kim jest Chrystus, natychmiast po tym w świetle wiary konieczny był krok w odwrotnym kierunku, aby zrozumieć głębię bytu ludzkiego. Od Adama do Chrystusa i od Chrystusa do Adama, dwa kierunki w ścisłej relacji, które wzajemnie się uzupełniają.

Sobór Watykański II stanowił wielki postęp doktrynalny na polu antropologii teologicznej, nie tylko przez to, co powiedział wyraźnie, ale również poprzez perspektywy, które otworzył. Ladaria, opierając się na teologii Bartha, Rahnera i von Balthasara stwierdza, że w Chrystusie odkrywamy, kim jest człowiek, ponieważ znamy powód, dla którego wszystko zostało stworzone: ludzie istnieją dlatego, że miał na świat przyjść Chrystus. Jeśli możliwość stworzenia człowieka opiera się na możliwości Wcielenia, staje się jasne, kto jest modelem, wzorem, na podstawie którego został stworzony człowiek, a wraz z tym pojawia się nowa definicja samego bytu ludzkiego: to ten, w którego zmienia się Bóg, kiedy staje się nie-Bogiem. Stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga jest zatem gramatyką, która umożliwia Bogu wypowiedzenie się. W tym wypadku kierunek nie prowadzi do Chrystusa od Adama ale odwrotnie, od Chrystusa do Adama, nawet jeśli w życiu Jezusa grzech Adama odegrał ważną rolę, jako bezpośredni powód Wcielenia. W centrum chrześcijańskiej wizji człowieka znajduje się zatem Jezus Chrystus. W swoim konkretnym życiu objawia człowiekowi samego siebie. On jest człowiekiem doskonałym, a nie jedynie „doskonałe”³⁰.

²⁹ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom I, dz. cyt., s. 201.

³⁰ Por. L.F. Ladaria, *Gesù Cristo, salvezza di tutti*, Bologna 2009, s. 38-40; L.F. Ladaria jest pod wielkim wpływem teologii K. Rahnera, w tym wypadku jego antropologii i chrystologii. Dla zrównoważenia poglądów warto chyba przytoczyć krytyczne uwagi G. Cavalcoli, *Karl Rahner. Il Concilio tradito*, dz. cyt., s. 178-180, na temat „zmienności Boga” we Wcieleniu, o której piszą Rahner i Ladaria. Autor stwierdza, że określenia typu: Bóg staje się „w innym”, pozostając w sobie niezmiennym, są sprzeczne i pozbawione sensu, typu „i wilk syty i owca cała”. Chce się zachować niezmienność, ale uratować zmienność. Jednak nie jest możliwe zachowanie obu tych twierdzeń, sprzecznych ze sobą, należy wybrać. Bóg *nie staje się*. Już św. Paweł to wyjaśnił, mówiąc o *przyjęciu* ludzkiej natury przez boski Logos. Możemy powiedzieć, jeśli chcemy, że natura ludzka staje się „własnością” Boga, ale nie w sensie stania się jednym z atrybutów istoty bożej, ale tak, jak się mówi, że żona jest własnością męża, czyli zachowując obie natury w ich

Według Ladarii, nauka soborowa zawarta w GS 22 powinna mieć zasadniczy wpływ na antropologię teologiczną. Sobór nie sformułował żadnej syntezy antropologicznej, ale „wskazał na drogę budowania pełnej antropologii teologicznej oraz na jednorodne jej scalenie; nie idzie o nic innego, jak tylko o relację z Jezusem, który jest nie tylko pierworodnym spośród umarłych, lecz także spośród stworzeń (por. Kol 1,15.18) oraz Nowym Adamem i tym, którego figurą był pierwszy Adam (por. 1Kor 15,45-49; Rz 5,14)”³¹.

Antropologia teologiczna rozwijana przez L.F. Ladarię w oparciu o GS 22 jest rodzajem „chrystologii adamicznej”. Autor stara się zachować i rozwinąć eschatologiczny wymiar chrystologii, ale przede wszystkim zależy mu na odzyskaniu dla teologii katolickiej protologicznego, egzemplarycznego znaczenia Chrystusa jako Ostatniego Adama. Zastrzega przy tym, że Sobór wskazał drogę, otworzył perspektywę, natomiast teologom pozostawił zadanie dokończenia tego, co zostało naszkicowane i stara się wypełnić to zadanie, opierając się na poglądach teologów zarówno z pierwszych wieków Kościoła, jak i współczesnych, przede wszystkim K. Bartha i R. Rahnera.

Zakończenie

Jak wszystkie dokumenty soborowe, tak i *Gaudium et spes*, należy czytać w kluczu „hermeneutyki ciągłości”, o której mówił Ojciec Święty Benedykt XVI w przemówieniu do Kurii Rzymskiej 22 grudnia 2005³². Chodzi zatem o to, by czytać je zgodnie z *intentio auctoris*, w duchu, w jakim zostały napisane.

Artykuł ukazuje antropologię *imago Dei* obecną w konstytucji dogmatycznej *Gaudium et spes* 12 i 22 Soboru Watykańskiego II. Najpełniej soborową antropologię wyrażają słowa z GS 22: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego”. Wielu teologów, m.in. J. Ratzinger, L. Ladaria, M. Gagliardi, zwraca uwagę na protologiczny i eschatologiczny wymiar antropologii soborowej. Oznacza to, że Chrystus był już zapowiedziany w osobie Adama – pierwszego człowieka i jest również „ostatnim Adamem” (*novissimus Adam*). Jesteśmy na obraz pierwszego Adama, który ze swej strony został stworzony na wzór Chrystusa, oraz odnowieni i zaproszeni do stania się na obraz prawdziwego, drugiego Adama – Chrystusa, który

różnicy, bez przypisywania naturze boskiej tego, co przynależy ludzkiej, w przeciwnym bowiem wypadku pomieszamy Boga z człowiekiem. Nie ma jednak sensu twierdzenie, że boska natura mogłaby się zmienić w naturę ludzką, jak larwa w motyla. To była herezja Eutycha, potępiona już przez Kościół w Chalcedonie. Bóg, który jednocześnie zmienia się i się nie zmienia, *nie ma sensu*, jest to okropna obraza rozumności wiary i rozumu ludzkiego, stworzonego przez Boga w harmonii z wiarą.

³¹ Por. L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, s. 27-33.

³² Por. Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu*, „L'Osservatore Romano” 2 (2006), s. 15-20.

jest doskonałym obrazem Ojca (por. Hbr 1,3; Kol 1,15), prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem.

Summary

This article presents the anthropology of *imago Dei* in the Constitution *Gaudium et spes* of the Second Vatican Council. This anthropology is most perfectly expressed in GS 22: “The truth is that only in the mystery of the incarnate Word does the mystery of man take on light”. Many theologians, among others J. Ratzinger, L. Ladaria, M. Gagliardi, emphasize the protological and eschatological character of the council’s anthropology. It means, that Christ was preannounced in the person of the first Adam and he is the “last Adam” (*novissimus Adam*) as well. Therefore we are created on the image of the first Adam, and invited to becoming on the image of the true and second Adam – Christ.