

Tadeusz Dola

Antropologia paschalna Jana Pawła II

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 1, 79-94

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. TADEUSZ DOLA

ANTROPOLOGIA PASCHALNA JANA PAWŁA II

Problem człowieka zawsze zajmował znaczące miejsce w badaniach naukowych i pismach K. Wojtyły – jako uczonego, a potem także biskupa i Papieża. Jest on bowiem autorem licznych tekstów o problematyce antropologicznej, w których podejmuje wiele istotnych zagadnień. Każdy analizujący antropologię Jana Pawła II, który w krótkim opracowaniu ma przedstawić obszerną i niezwykle bogatą w treść problematykę omawianą w wielu publikacjach, musi dokonać niezbędnego zabiegu bardzo wybiórczego potraktowania problemu. Stoi też przed zadaniem interpretacji podjętego tematu. Antropologia Jana Pawła II została w nim opatrzona przymiotnikiem „paschalna”. Po przeanalizowaniu papieskiej antropologii wydaje się, że tak sformułowany temat można ująć dwojako: albo przedstawić ten fragment antropologicznych rozważań Jana Pawła II, który ściśle jest związany z tajemnicą paschalną Jezusa Chrystusa, albo próbować wykazać, że antropologia Jana Pawła II posiada ukierunkowanie paschalne i ujęta jest przez niego w taki sposób, iż pełnię człowieczeństwa widzi w Chrystusie paschalnym, który stoi przed każdym człowiekiem jako ostateczny cel życiowy i szansa spełnienia własnej, osobowej egzystencji. W niniejszym artykule został przyjęty drugi wariant.

Ks. prof. dr hab. TADEUSZ DOLA – profesor teologii fundamentalnej i dziekan Wydziału Teologii Uniwersytetu Opolskiego; członek Zarządu Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce.

1. FILOZOFICZNE PODSTAWY

Antropologia filozoficzna stanowi – według K. Wojtyły – właściwą podstawę do uprawiania antropologii teologicznej. Stwierdził: „podejmując pracę nad zagadnieniem osoby, zdaję sobie sprawę z tego, że to filozoficzne zagadnienie posiada równocześnie kapitalne znaczenie dla teologii”. Można je potraktować „jako przygotowanie myśli do podjęcia problematyki personalistycznej na gruncie teologii”¹. Te stwierdzenia uzasadniają poprzedzenie refleksji nad antropologią paschalną, posiadającą charakter teologiczny, przedstawieniem kilku elementarnych tez antropologii filozoficznej K. Wojtyły, która umieszczana jest w personalistycznym nurcie refleksji nad człowiekiem.

Sam Wojtyła stwierdza, że celem jego filozoficznej refleksji nad człowiekiem jest zrozumienie człowieka jako osoby². W konsekwencji prowadzonych badań stawia tezę o zasadniczej odrębności człowieka od całego świata przedmiotowych bytów. Dla uwydatnienia tej wyjątkowości został ukuty wyraz „osoba”, który wyraża „jakąś szczególną pełnię i doskonałość bytowania” człowieka. Najbardziej podstawową racją owego szczególnego wyróżnienia człowieka wśród innych bytów jest jego rozumność. Wojtyła odwołuje się do znanej definicji Boecjusza, wedle której osoba to jednostka natury rozumnej (*individua substantia rationalis naturae*)³. Sięgnięcie do właśnie tej definicji wskazuje na zamiar osadzenia rozważań antropologicznych w nurcie tradycji filozoficznej, którą można określić jako filozofię bytu. Ten typ filozofii nie wystarcza jednak Wojtył w jego analizie koncepcji człowieka. Choć pozostaje on na gruncie filozofii bytu, to jednak – dla wzbogacenia wizji osoby – posługuje się ponadto filozofią świadomości⁴.

Jedną z ważnych dla antropologii teologicznej konsekwencji takiego badawczego podejścia do osoby jest uwydatnienie jej dynamicznego charakteru. Wojtyła określa osobę jako „świadomą siebie przyczynę dzia-

¹ K. WOJTYŁA. *Osoba i czyn*. Kraków 1969 s. 24.

² Tamże s. 16.

³ K. WOJTYŁA. *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin 1982 s. 24; tenże. *Osoba i czyn* s. 87.

⁴ K. WOJTYŁA. *Osoba i czyn* s. 22n.

łania”. Spełniane przez człowieka czyny ujawniają go jako osobę⁵. Więcej jeszcze, „człowiek (...) poprzez wszystko, co czyni, a także poprzez wszystko, co w nim się dzieje (...), staje się coraz bardziej «jakimś», a nawet poniekąd coraz bardziej «kimś»⁶. Pełniąc czyny, człowiek nie tylko kształtuje siebie, ale staje się jako osoba. Tak nakreślona wizja stawania się osoby stanowi właściwy fundament dla teologicznej refleksji nad procesem zbawczym człowieka, w którym dokonuje się przemiana ludzkiej istoty w „nowego człowieka”, w „nowe stworzenie”.

Filozoficzna analiza dynamizmu osoby prowadzi do odkrycia ludzkiej wolności, która – podobnie jak rozumność – charakterystyczna jest tylko dla człowieka, wyodrębniając go ze świata innych bytów. Każdy doświadcza wolności w „przeżyciu, które można streścić jako «mogę – nie muszę»”. Wolność należy do struktury stawania się człowieka poprzez czyny. Stanowi o czynach, których osoba jest sprawcą, a także o dobru lub złu moralnym. Człowiek, podejmując w wolności decyzję o wykonaniu czynu, staje się sprawcą czynów dobrych lub złych moralnie, czyli zgodnych lub nie z normą moralną – tym samym staje się dobrym bądź złym jako człowiek. Jest więc „wolność korzeniem stawania się człowieka dobrym lub złym poprzez czyny”⁷. Pełniąc dobre czyny, człowiek nie tylko staje się dobry, ale też urzeczywistnia dobro i w ten sposób spełnia siebie przez czyn. Spełnienie osoby jest równoznaczne z osiągnięciem szczęścia. Wolność, wchodząca w strukturę działania osoby, warunkuje szczęśliwość⁸.

Osoba – jako sprawca czynów – istnieje i działa wspólnie z innymi ludźmi. Dla określenia udziału osoby w czynach podejmowanych wspólnie z innymi K. Wojtyła używa słowa „uczestnictwo”⁹. Oznacza ono takie działanie, w którym człowiek, spełniając czyn wspólnie z innymi, zachowuje osobową wartość własnego czynu, spełnia w nim siebie. Jednocześnie „urzeczywistnia wszystko, co wynika ze wspólnoty działania”. Osoba, dzięki uczestnictwu, działając wspólnie z innymi, spełnia czyny służące

⁵ Tamże s. 82.

⁶ Tamże s. 101.

⁷ Tamże s. 103nn.

⁸ Tamże s. 182n.

⁹ Tamże s. 285nn.

własnemu dobru, innymi słowy: spełnia samą siebie. Jednak te same czyny służą nie tylko jednostce, ale dobru całej wspólnoty. Uczestnictwo znaczy jeszcze więcej: człowiek gotów jest zrezygnować z własnego dobra dla dobra wspólnoty. Osoba przyjmuje wtedy postawę solidarności, mocą której „człowiek znajduje spełnienie siebie w dopełnianiu innych”¹⁰.

Wyjątkowe miejsce człowieka w świecie, jego rozumność i wolność, kształtowanie i stawanie się człowieka jako osoby oraz idea uczestnictwa i solidarności należą do podstawowych tez antropologii filozoficznej K. Wojtyły. Warunkują one, a jednocześnie wyjaśniają jego teologiczną refleksję nad człowiekiem.

II. CZŁOWIEK STWORZONY KU ZBAWIENIU

W antropologii teologicznej K. Wojtyły wiele miejsca zajmują rozważania nad stworzeniem człowieka. Są one ujęte z perspektywy zbawczej, to znaczy, że powołanie człowieka do istnienia rozpatrywane jest jako powołanie go przez „Osoby Boskie do wspólnoty z innymi osobami a przede wszystkim z sobą”¹¹. Człowiek od samego początku pozostaje w szczególnej relacji do Boga i zmierza do pełnego zjednoczenia z Nim. Wszelka więc refleksja nad dziełem zbawczym Boga, ostatecznie dokonany w tajemnicy paschalnej, byłaby niepełna, gdyby nie została osadzona na fundamencie protologicznym.

W swej refleksji antropologicznej K. Wojtyła zdaje się wychodzić z założenia, że cała Boża ekonomia zbawcza mogłaby się wydawać niezrozumiała, gdyby zabrakło w jej punkcie wyjścia szerszego i głębszego zastanowienia się nad samym „początkiem”. Opisany w Księdze Rodzaju początek świata i człowieka pozostaje w ścisłym związku z wszelkimi zbawczymi inicjatywami Boga.

Kwestią kluczową, która stanowi wiodący wątek w rozważaniach Wojtyły nad „początkiem”, jest wyjątkowe miejsce człowieka wśród stworzeń. Zagadnienie to stanowiło istotny element jego antropologii filozoficznej.

¹⁰ Tamże s. 312n.

¹¹ WOJTYŁA. *Miłość i odpowiedzialność* s. 54 przyp. 25.

W teologii człowieka uzyskuje ono wyjaśnienie i uzasadnienie w świetle Objawienia.

Zgodnie z tradycją teologiczną wielkość i wyjątkowość człowieka wywodzi Jan Paweł II z jego niepowtarzalnej bliskości z Bogiem, co opis stworzenia określa słowami mówiącymi o podobieństwie człowieka do Boga, o człowieku jako obrazie Boga. Zawarte są one w tekście tradycji kapłańskiej o stworzeniu (Rdz 1, 26n). Nie mówi on o podobieństwie człowieka do reszty stworzeń, ale tylko do Boga. Drugi opis stworzenia ukazuje – według Jana Pawła II – tego samego człowieka „jako podmiot przymierza – to znaczy podmiot ukonstytuowany osobowo, ukonstytuowany na miarę partnera Absolutu, skoro ma świadomie rozróżniać i wybierać pomiędzy dobrem a złem oraz pomiędzy życiem a śmiercią”. W stworzonym człowieku Stwórca zawiera najpierwotniejsze przymierze ze stworzeniem¹².

Odrębność człowieka od świata, a jednocześnie wyższość nad całym światem istot żyjących objawia się w jego panowaniu nad ziemią, ponieważ „tylko on (...) jest zdolny ją «uprawiać», przeobrażać stosownie do swych potrzeb. To uzasadnienie wyższości człowieka nad innymi istotami dokonuje się na gruncie ludzkich działań”¹³.

Idąc za wywodami Jana Pawła II można stwierdzić na podstawie biblijnego opisu stworzenia człowieka, że ukazana w nim relacja człowieka do Boga mieści w sobie „niemożliwość ostatecznej redukcji człowieka do «świata»”. Mimo że sam człowiek również jest ciałem, nie może być do końca zrozumiany i wytłumaczony za pomocą kategorii dostarczonych przez widzialny świat ciał. Niesprowadzalność człowieka do świata istniejącego poza nim i jego nadrzędność nad innymi istotami uwidacznia się też w scenie opisującej, jak Bóg przyprowadza do człowieka zwierzęta, by ten nadał im nazwę. Jednak wśród wszystkich istot żywych nie znalazł człowiek żadnej, która mogłaby być jego partnerem. Przebywając wśród widzialnego świata, pośród istot żyjących, pozostaje wobec Boga sam. Tę samotność człowieka wobec Boga interpretuje K. Wojtyła jako stan poszukiwania przez człowieka swej istoty, swej tożsamości. Pierwszym etapem tych badań jest „stwierdzenie istotowej nieutożsamialności

¹² JAN PAWEŁ II. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. Lublin 1981 s. 21, 26, 32.

¹³ Tamże s. 33n.

z widzialnym światem istot żyjących”, odkrycie całkowitej odrębności swej istoty. Człowiek jest sam, ponieważ jest inny w stosunku do świata. Można powiedzieć, że człowiek – stając wobec Boga – „wysobnia” się w swej świadomości od świata istot, ujawnia się sobie i potwierdza wobec świata jako „osoba”¹⁴.

Samotność człowieka wobec Boga i świata doprowadza do „wysobnienia” człowieka. Jest to negatywny aspekt samotności. Jej aspektem pozytywnym jest odkrycie właściwej człowiekowi relacji „do” osoby – „jako otwarcie i oczekiwanie na «komunię osób»”. Samotność człowieka ukazuje, że jest on od początku stworzony jako „osoba «dla» osoby”. Na gruncie samotności człowieka, a potem już „samotności dwoistej”, bo samotności mężczyzny i kobiety stworzonej jako „pomoc” dla niego, kształtowała się komunია osób, „czyli spotkanie w ich «wyodrębnieniu» od świata istot żyjących”. Wiążąc z sobą treściowo obydwa opisy stworzenia człowieka, Jan Paweł II uważa, że człowiek jest obrazem Boga nie tylko w swej samotności, ale także w komunii osób. „Jest «od początku» nie tylko obrazem, w którym odzwierciedla się samotność panującej nad światem osoby, ale niezgłębiona, istotowo Boska Komunija Osób”¹⁵. Człowiek jest nie tylko obrazem Boga jedynego, ale także Trójcy Świętej.

Mężczyzna i kobieta – jako komunija osób – są obrazem Boga także w tym sensie, że uczestniczą w dziele stwarzania nowej osoby. Bóg zgodnie z ideą *continua creatio* jest ostateczną racją istnienia wszystkich stworzeń. Stworzenia uczestniczą w całym porządku istnienia przez to, że przekazują istnienie nowym jestestwom. Odrębność człowieka w tym procesie przekazywania istnienia polega na tym, że sam zarówno kieruje swoim działaniem, jak też przewiduje możliwe jego skutki. Jest więc świadomym, rozumnym „współ-twórcą” nowego człowieka. Wspólnie z Bogiem Stworzycielem w sposób świadomy uczestniczy w zaistnieniu nowej osoby¹⁶.

Człowiek jest obrazem Boga także w swej cielesności. Jan Paweł II uważa, że „ciało ludzkie w tajemnicy stworzenia nosiło na sobie niepowątpiewalne znamię «obrazu Bożego»”. Dzięki ciału człowiek był w stanie wyodrębnić siebie spośród innych istot żyjących. Analiza pierwotnej samo-

¹⁴ Tamże s. 30n.

¹⁵ Tamże s. 39n.

¹⁶ WOJTYŁA. *Miłość i odpowiedzialność* s. 53n.

tności pokazuje, że przy całej materialności człowieka, a przez to jego podobieństwie do innych istot stworzonych, postrzega on siebie jako istotę zasadniczo różną od całego świata pozostałych istot żyjących. Ciało – choć materialne – staje się przeźroczyste w wyrażeniu świadomości i specyficznego działania człowieka. Ciało więc jest podstawą wyodrębnienia człowieka ze świata innych istot. Jednocześnie przez to, że jest to ciało mężczyzny i kobiety, nosi ono na sobie znamię komunii osób. Człowiek odzwierciedla więc Boga w swej cielesności jako pojedyncza osoba, odróżniająca się przez swe ciało od reszty istot stworzonych. Podobny jest też do Boga, gdy w swej cielesności jawi się jako mężczyzna i kobieta, czyli jako komunია osób. Taka wizja człowieka jest akceptacją ciała, a w konsekwencji całego świata widzialnego¹⁷. Nadanie ludzkiemu ciału tak wielkiej godności leży u podstaw poglądu Jana Pawła II o odkupieniu człowieka także w jego cielesności. Myśl o odkupieniu ciała, która ostatecznie się krystalizuje w świetle Nowego Testamentu, jednak znajduje już – zgodnie z papieskimi wywodami – swoje uzasadnienie w starotestamentowych opisach stworzenia człowieka¹⁸.

W ramach swoich rozważań o „początku” człowieka Jan Paweł II zastanawia się też nad jego grzesznością. Zło grzesznego czynu człowieka odsłania się bardziej wyraziście, kiedy widziane jest jako czyn istoty noszącej na sobie obraz Boga. Jan Paweł II zestawia z sobą pierwotną niewinność człowieka i pierwotny grzech wraz z płynącą z niego dziedziczną grzesznością człowieka. Uważa, że „stanu «historycznej» grzeszności nie można zrozumieć bez odniesienia się czy też odwołania do stanu pierwotnej i podstawowej niewinności”. Przez grzech człowiek traci niewinność. Zrywa najpierwotniejsze przymierze Stwórcy ze stworzeniem. Symbolem tego przymierza jest drzewo poznania dobra i zła. Wobec niego człowiek poddany został próbie „posłuszeństwa”, „czyli słuchania słowa w całej jego prawdzie i przyjęcia miłości w całej pełni wymagań stwórczej

¹⁷ JAN PAWEŁ II. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”* s. 34, 41, 67; tenże. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”*. Lublin 1987 s. 30.

¹⁸ JAN PAWEŁ II. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”* s. 27n; tenże. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”* s. 88nn.

woli”. Człowiek nie sprostał tej próbie, przez co utracił pierwotną niewinność. Nie został wprawdzie pozbawiony obrazu Boga, ale to boskie podobieństwo zostało w nim zniekształcone. Ostateczną konsekwencją negacji stwórczej woli i odrzucenia przymierza jest śmierć, która zaciążyła w sposób zasadniczy nad sensem ludzkiego ciała¹⁹.

Stan grzeszności przeciwstawiany jest przez Papieża stanowi niewinności. To przeciwstawienie nie jest jednak równoznaczne z brakiem spójni i ciągłości w istnieniu oraz dziejach człowieka. Podstawą kontynuacji jest zachowanie przez człowieka obrazu Bożego. Dzięki niemu człowiek otwiera się w stronę tajemnicy odkupienia dokonanego w Jezusie Chrystusie.

W antropologii teologicznej Jana Pawła II Chrystusowe dzieło odkupienia wpisuje się w wizję wielkości i niezwykłej godności człowieka, który od początku staje się partnerem Boga w pierwszym przymierzu. Podobny do Boga w swym osobowym, jednostkowym i komunijnym istnieniu, człowiek już w momencie stworzenia jest powołany do wspólnoty z Bogiem. Uwydatniając tę wyjątkowość człowieka zdaje się Jan Paweł II zmierzać do wyjaśnienia niezgłębionej tajemnicy boskiej decyzji odkupienia człowieka w śmierci i zmartwychwstaniu Syna Bożego.

III. CZŁOWIEK ODKUPIONY W CHRYSZTUSIE

Papieska refleksja nad odkupieniem człowieka w Chrystusie nosi wyraźne znamiona kontynuacji wywodu o „początku” człowieka i świata. Jan Paweł II mówi bowiem o odkupieniu jako odnowieniu stworzenia, objawieniu na nowo prawdy o stworzeniu, odzyskaniu przez człowieka na nowo pierwotnej więzi z samym Bogiem, wreszcie – o stworzeniu człowieka na nowo. W odkupieniu świata „niejako na nowo «powtarza się» tajemnica stworzenia”²⁰.

Soteriologia Jana Pawła II ma zdecydowanie antropologiczne ukierunkowanie. Zastanawiając się nad odkupieniem dokonanym przez Chrystusa, zwraca się ku człowiekowi, do którego to zbawcze dzieło się od-

¹⁹ JAN PAWEŁ II. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”* s. 26n, 68n.

²⁰ RHm 8-10.

nosi. Taką interpretację poglądów Papieża sugerują zresztą jego własne słowa. O encyklice *Redemptor hominis* powiedział, że „poświęcił ją w całości sprawie człowieka, godności człowieka, zagrożeniom człowieka – prawom człowieka wreszcie!”²¹. Zgodnie z tą wypowiedzią należałoby właściwie encyklikę nazwać: „Człowiek odkupiony”, a nie – „Odkupiciel człowieka”. Rzeczywistość odkupienia – według Jana Pawła II – „odsłania niesłyszana godność człowieka, *qui talem ac tantum meruit habere Redemptorem*”²², który zasłużył na to, że „Bóg «Syna swego Jednorodzonego dał», ażeby on, człowiek, «nie zginął, ale miał życie wieczne»”²³.

Charakteryzując dalej papieskie nauczanie o człowieku odkupionym przez Chrystusa trzeba powiedzieć, że posiada ono wyraźne znamiona paschalne. Szczytowy punkt zbawcza misja Chrystusa osiąga „w tajemnicy paschalnej, prowadzącej przez krzyż i śmierć do zmartwychwstania”. W paschalnym misterium krzyża i zmartwychwstania Chrystusa Bóg usprawiedliwił człowieka, „przywrócił mu sprawiedliwość w znaczeniu owego zbawczego ładu, jaki Bóg od początku zamierzył w człowieku, a przez człowieka w świecie”²⁴.

W papieskich rozważaniach nad odkupieniem człowieka kluczowe miejsce przypada teorii soteriologicznej, która od czasów patrystycznych ujmowana jest skrótowo przy pomocy formuły *admirabile commercium* (zdumiewająca wymiana). Według Papieża, formuła ta „jest prostym i mocnym, a zarazem „słodkim” *prawem samej ekonomii zbawienia*”²⁵. W wielowiekowej tradycji teologicznej formuła ta odnoszona była do Tajemnicy Wcielenia. Znajdowała ona swe zakorzenienie w teologii św. Pawła. Odwoływano się zwłaszcza do wypowiedzi, w których Paweł pisze, że Bóg „dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy stali się w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5, 21). W Chrystusie dokonała się wymiana, polegająca na tym, że Syn Boży przez Wcie-

²¹ JAN PAWEŁ II, Przem. „Zwycięstwo przez wiarę i miłość” (Oświęcim-Brzezinka, 7 czerwca 1979 r.). W: *Jan Paweł II na ziemi polskiej*. Red. S. DZIWIŚ. Watykan 1979 s. 205.

²² DiM 7.

²³ RHm 10.

²⁴ Tamże. Por. DiM 7n.

²⁵ Tamże 8.

lenie przyjął na siebie nędzę ludzkiego istnienia dotkniętego grzechem, człowiekowi natomiast udzielił bogactwa Boskiego życia. W podobnym sensie rozumiano słowa Pawłowe o Synu Bożym, który „dla nas stał się ubogim, aby nas ubóstwem swoim ubogacić” (2 Kor 8, 9). Niektórzy Ojcowie Kościoła ujmują treść wypowiedzi Pawła w sformułowaniach podkreślających wielkość człowieka wyniesionego wręcz do Boskiej godności – w konsekwencji przyjęcia przez Syna Bożego ludzkiej natury. Ireneusz, wyjaśniając sens Wcielenia, stwierdza, że „Słowo Boże stało się człowiekiem (...) tylko po to, by przez ingerencję Słowa człowiek (...) stał się Synem Bożym”²⁶. Jeszcze radykalniej wypowiada się św. Atanazy. Według niego dzięki Wcieleniu dokonało się przeobóstwienie człowieka. Taki był właśnie cel przyjścia Syna Bożego na świat. „Słowo stało się człowiekiem, żebyśmy stali się bogami” – pisze św. Atanazy²⁷.

Nawiązując do tej tradycyjnej teorii soteriologicznej, Jan Paweł II rozumie wymianę między Bogiem a człowiekiem w pierwszym rzędzie jako „udzielanie się Boga człowiekowi” i zarazem wezwanie, by człowiek oddawał się całkowicie Bogu. Wymiana opisywana jest przez Papieża najpierw jako dawanie siebie, a dopiero potem jako wzajemne przyjmowanie siebie. Wymiana w sensie wzajemnego obdarowania siebie dokonuje się w ciągu całych dziejów zbawienia. W opisie wymiany jako dawania siebie Papież kładzie nacisk na centralne miejsce człowieka w wymianie dokonującej się między Bogiem a człowiekiem. Człowiek ukazany jest jako cel zbawczych inicjatyw Boga, który udziela się człowiekowi i wzywa go, aby „uczestniczył w Bożym życiu, aby stawał się jako Jego syn przybrany uczestnikiem tej prawdy i miłości, która jest w Bogu i która jest z Boga”. Aktywność człowieka polega na oddaniu Bogu siebie, a w sobie całego widzialnego świata²⁸.

Wymiana w znaczeniu wzajemnego przyjmowania siebie aż do przemienienia siebie w drugiego dokonuje się w odkupieńczym dziele Jezusa Chrystusa. W momencie Wcielenia Syn Boży przyjął ludzką naturę: „Ludzkimi rękami pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał”. Konsekwencją przyjęcia człowieczeństwa przez Syna

²⁶ ŚW. IRENEUSZ Z LYONU. *Adversus haereses* III, 19, 1.

²⁷ ŚW. ATANAZY. *Oratio de incarnatione Verbi* 54.

²⁸ DiM 7.

Bożego jest – według Jana Pawła II – wyniesienie ludzkiej natury do wysokiej godności, ale także wyjaśnienie tajemnicy człowieka. Chrystus „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i ukazuje mu najwyższe jego powołanie”. W szczególnie dramatyczny sposób dzieje się to na krzyżu. Tam objawiona zostaje moc zła ludzkiego grzechu, a jednocześnie ukazuje się pełnia sprawiedliwości Bożej, która rodzi się z miłości i w miłości dopełnia. W cierpieniu i męce krzyża ujawniło się w pełni znaczenie słów, że Bóg Syna swego, który był bez grzechu, „dla nas grzechem uczynił”. Syn Boży przyjął ludzkie istnienie ze wszystkimi jego konsekwencjami – także tymi, które wynikały z grzechu, czyli z cierpieniem i śmiercią. W śmierci krzyżowej do końca spełniła się Boża sprawiedliwość. Jednak ponieważ rodzi się ona z miłości Ojca i Syna w Duchu Świętym i w miłości dopełnia, dlatego pokonuje zło grzechu i „zadaje śmierć śmierci”, co objawiło się w zmartwychwstaniu Jezusa. Zmartwychwstały, który przyjął naznaczony grzechem los człowieka, przywraca światu sprawiedliwość i otwiera człowiekowi drogę do przyjęcia miłości potężniejszej niż śmierć. Przyjęcie tej miłości „doprowadza do uczestnictwa we własnym życiu Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego”²⁹.

Zastanawiając się nad postawą Jezusa Chrystusa wobec ludzkiego losu, Jan Paweł II sięga po pojęcie solidarności. W Jezusie, który nie przyszedł, by Mu służył, ale żeby służyć, który z miłości i dla dobra bliźnich rezygnuje ze swego życia, nowego wymiaru i głębszego uzasadnienia nabierają prowadzone przez Papieża filozoficzno-antropologiczne refleksje o postawie solidarności. Czyni on to w ramach teorii uczestnictwa. Życie Chrystusa jest potwierdzeniem spełnienia osoby ludzkiej w czynach podejmowanych dla dobra wspólnoty, nawet jeśli w wymiarze historycznym, czysto ziemskim zdają się one kończyć niepowodzeniem. Solidarność Jezusa z człowiekiem, zwłaszcza cierpiącym, samotnym, umierającym, i bezinteresowne poświęcenie dla innych w imię prawdy i miłości posiadają – według Papieża – wymowę trafiającą do każdego, także niewierzącego. Pojawia się tu w papieskiej refleksji perspektywa uniwersalizmu zbawczego dzieła Chrystusa³⁰.

²⁹ RHm 7-10; DiM 7n.

³⁰ DiM 7.

Jan Paweł II nawiązuje do niej, gdy mówi o krzyżu jako Przymierzu Nowym i ostatecznym. Wraca myślą do pierwszego Przymierza, sięgającego początku istnienia człowieka w tym świecie. Przymierze zawarte z pierwszym człowiekiem obejmowało całą ludzkość. Zostało ono złamane przez pierwsze nieposłuszeństwo człowieka. Potem zawierane było od nowa z ludem wybranym. Przymierze, które zaistniało na krzyżu, posiada – podobnie jak pierwsze Przymierze – charakter powszechny, nie jest ograniczone do jednego ludu, ale jest „otwarte na wszystkich i na każdego”³¹.

Zgodnie z ideą *admirabile commercium*, czyli – jak mówi Papież – „«słodkim» *prawem samej ekonomii zbawienia*”, Bóg w zdumiewający sposób udziela się człowiekowi. To udzielanie przyjęło na krzyżu kształt niezgłębionej i niepojętej dla człowieka miłości, która jest dla każdego człowieka wezwaniem do przyswojenia sobie rzeczywistości Odkupienia, „aby siebie odnaleźć”. Szczytem Odkupienia było misterium paschalne Chrystusa³².

IV. CZŁOWIEK PASCHALNY

Na drodze człowieka poszukującego własnej tożsamości staje zbawcze dzieło Boga, ostatecznie spełnione w tajemnicy paschalnej Chrystusa. Nie jest ono człowiekowi narzucone, ale czeka na jego – podjętą w wolności – decyzję przyjęcia łaski odkupienia. Człowiek, który szuka siebie, własnego spełnienia, czyli własnej szczęśliwości, „musi – jak mówi Papież – sobie «przyswoić», zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia”³³. Zbliżenie się do paschalnej tajemnicy Odkupienia człowieka, wejście w nią i trwanie w niej staje się możliwe dzięki Eucharystii. Udział w niej otwiera człowiekowi drogę do przyjęcia zbawczej łaski Boga³⁴. *Triduum paschale* bowiem – stwierdza Jan Paweł II – „zawiera, jest uprze-

³¹ Tamże.

³² RHm 10.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże 7.

dzone i «skoncentrowane» na zawsze w darze Eucharystii. W tym darze Jezus Chrystus przekazał Kościołowi nieustanne uobecnianie tajemnicy paschalnej. W nim ustanowił tajemniczą «równoczesność» między tym samym *Triduum* i wszystkimi mijającymi wiekami³⁵.

Eucharystia jest nie tylko przypomnieniem męki i śmierci krzyżowej, ale jest jej „sakramentalnym uobecnieniem”. Papież uważa, że prawdę tę dobrze wyrażają słowa wypowiedane przez wiernych w czasie liturgii eucharystycznej: „Głosimy śmierć Twoją, Panie Jezu”. Dalszy ciąg tej aklamacji („wyznajemy Twoje zmartwychwstanie”) jest potwierdzeniem, że Eucharystia uobecnia nie tylko krzyż Chrystusa, ale także Jego zmartwychwstanie. Dzięki temu, że Chrystus żyje, że żyje na zawsze u Ojca, może być w sakramentalny sposób obecny wszędzie tam, gdzie Eucharystia jest sprawowana i przyjmowana jako pokarm, który prowadzi do zbawczej jedności z Chrystusem³⁶.

W eucharystycznym zjednoczeniu z Chrystusem człowiek odkrywa siebie jako istotę skierowaną ku przyszłości, której horyzont ma kształt eschatologiczny. Przyszłość człowieka nie zamyka się w tym świecie, ale sięga dalej, zmierza ku światu, w którym zmartwychwstały Chrystus żyje we wspólnocie z Ojcem w Duchu Świętym. Zawarte już w opisie stworzenia powołanie człowieka do eschatologicznej wspólnoty życia w Trójcy Świętej wypełnia się na uczcie eucharystycznej, gdy człowiek spożywa Ciało i pije Krew, które dają życie wieczne i gwarantują wskrzeszenie w dniu ostatecznym (por. J 6, 54). Przez Chrystusa eucharystyczne człowiek uczestniczy w życiu samego Boga już teraz. Nie jest to jeszcze udział pełny, ale zapowiedź rzeczywistości, której się spodziewamy, gdy Chrystus przyjdzie w chwale³⁷.

Eucharystyczne skierowanie człowieka ku eschatologicznej przyszłości nie może oznaczać rezygnacji z angażowania się w sprawy doczesne. Papież stwierdza, że perspektywa eschatologiczna pozwala człowiekowi patrzeć na dzieje świata i własne losy z żywą nadzieją ich ostatecznego spełnienia w Bogu. Stąd człowiek, żyjący tajemnicą paschalną i tym sa-

³⁵ EdE 5.

³⁶ Tamże 11, 14.

³⁷ Tamże 18.

mym poczuwający się do odpowiedzialności za doczesność, angażuje się w taką przemianę świata, by nadać mu kształt „odpowiadający we wszystkim zamysłowi Boga”, a ludzkość uczynić wspólnotą odnowioną miłością Chrystusa eucharystycznego³⁸.

Konsekwencją udziału w tajemnicy paschalnej obecnej w Eucharystii jest podjęcie zadania „przemiany życia” i „zaangażowanie na rzecz przemiany świata”. Postawa taka jest – daną na wzór Chrystusa – odpowiedzią Bogu, udzielającemu się człowiekowi w całych dziejach zbawienia i wzywającemu człowieka, by „oddął Bogu siebie, a w sobie cały świat”. To boskie wezwanie otrzymuje bardziej skonkretyzowany kształt, gdy Papież zastanawia się nad – jak to formułuje – „kluczową regułą całej chrześcijańskiej «praxis»”. Reguła ta zawiera się w tym rysie chrześcijańskiego powołania, który określa się jako „królewski”³⁹.

Królewska godność „wyraża się w gotowości służenia na wzór Chrystusa, który nie przyszedł, aby Jemu służono, ale aby On służył (por. Mt 20, 28)”. Wpatrując się w przykład „królewskiej posługi” Chrystusa, można by mówić o służbie, która jest postawą rezygnacji z siebie dla innych, poświęcenia własnego dobra dla dobra bliźniego, ostatecznie oddania wszystkiego, nawet własnego życia dla drugich. Po raz kolejny trzeba by tu przywołać papieską refleksję o postawie solidarności, która umożliwia człowiekowi „spełnienie siebie w dopełnianiu innych”. Jeśli służebne oddanie siebie innym ma stać się dla człowieka prawdziwie osobowym spełnieniem siebie, musi dokonywać się – według Papieża – przy pełnym użyciu daru wolności. Jan Paweł II jasno określa, iż nie ma tu na myśli wolności, która „sama jest dla siebie celem”, ale chodzi mu o wolność, która jest „świadomie używana dla tego wszystkiego, co jest prawdziwie dobrem”. Wypełnieniem tak pojętej „wolności jest miłość, która urzeczywistnia się w oddaniu i służbie”. Człowiek paschalny wyzwolony jest więc przez ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa do spełniania wolnych czynów, których motywem jest miłość, a celem nie własna korzyść, ale dobro drugiego człowieka⁴⁰.

³⁸ Tamże 20.

³⁹ Tamże; DiM 7; RHm 21.

⁴⁰ RHm 21.

* * *

Refleksja Jana Pawła II nad człowiekiem ewoluowała. W pierwszym etapie była to przede wszystkim antropologia filozoficzna. Z czasem pojawia się w jego tekstach coraz więcej elementów teologicznych. Spójnie rozwijana filozofia i teologia człowieka zmierza do ukazania go jako osoby spełnionej w przyjęciu Chrystusowego odkupienia, które osiągnęło swój szczyt w paschalnym misterium krzyża i zmartwychwstania Chrystusa. Człowiek, który „zasymilował” odkupienie, staje się człowiekiem paschalnym, spełnionym w swym osobowym człowieczeństwie, bo żyjącym – zgodnie z pierwotnym powołaniem – we wspólnocie z drugim człowiekiem i z Bogiem Trójosobowym.

BIBLIOGRAFIA

- JAN PAWEŁ II: *Dives in misericordia*. Watykan 1980.
– *Ecclesia de Eucharistia*. Watykan 2003.
– *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. Lublin 1981.
– *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”*. Lublin 1987.
– Przem. *Zwycięstwo przez wiarę i miłość* (Oświęcim-Brzezinka, 7 czerwca 1979 r.).
W: *Jan Paweł II na ziemi polskiej*. Red. S. Dziwisz. Watykan 1979 s. 204-210.
– *Redemptor hominis*. Watykan 1979.
WOJTYŁA K.: *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin 1982.
– *Osoba i czyn*. Kraków 1969.

ZUSAMMENFASSUNG

Im Denken von Johannes Paul II kann man in der Reflexion über den Menschen eine Entwicklung feststellen. Zuerst betrifft sie die philosophische Anthropologie. Später finden sich in seinen Schriften zunehmend theologische Momente. Die kohärent gefasste Philosophie und Theologie führt dazu, den Menschen als eine Person, die ihre Erfüllung in der Annahme der Erlösung Christi findet, zu erklären. Diese Erlösung hat ihren Höhepunkt im Mysterium

des Kreuzes und der Auferstehung Christi gefunden. Der Mensch, der diese Erlösung „assimilierte“, wird zum „paschalen Menschen“. Durch die personale Erfüllung seines Menschseins lebt er – laut seiner ursprünglichen Berufung – in der Gemeinschaft mit anderen Menschen und mit Dreieinigem Gott.