

Maciej Rogalski

Papieski Wydział Teologiczny (Wrocław)

Antropologia teologiczna a kultura

Antropologia w teologii

Nauki teologiczne w przeciwieństwie do innych dziedzin nauki badają nie tylko rzeczywistość materialną, ale także niematerialną. Zróżnicowanie zakresu badań powoduje powstanie charakterystycznego, dla tej dziedziny nauki systemu nauk oraz ich struktury.

Do badań z zakresu teologii nie da się w pełni zastosować zasad, na których opierają się nauki empiryczne, choć co należy podkreślić różne dziedziny teologii korzystają z metod i środków badawczych innych nauk.

Podobnie trudno jest ukazać systematykę nauk teologicznych. Najprostszy podział tych nauk dzieli je na: teologię i prawo kanoniczne. Zwłaszcza ta druga nauka ma swoją metodę bardziej zbliżoną do nauk świeckich, choć i tak jej głównym zakresem badawczym jest prawda objawiona¹.

Podział teologii nie jest tak prosty jak w przypadku prawa kanonicznego². Istnieje wiele dziedzin, stąd też wiele podziałów. Najpopularniejszy dzieli teologię na cztery grupy nauk: teologię fundamentalną, teologię dogmatyczną, teologię moralną oraz teologię praktyczną. Dla ścisłości metodologicznej należy podkreślić, iż część teologów widzi w tym podziale w miejsce teologii praktycznej prawo kanoniczne.

Przyjmując taki podział warto przyjrzeć się podziałowi tzw. teologii dogmatycznej. Podobnie jak z podziałem samej teologii podział teologii dogmatycznej nie jest prosty. Pewna grupa teologów wskazuje poszczególne traktaty teologiczne wchodzące w skład teologii dogmatycznej, prowadząc do jej poszatkania. Takie podejście, co prawda prowadzi do bardzo wąskiej specjalizacji w jakiejś dziedzinie, ale jej zagrożeniem jest fakt, iż taki podział powoduje braku wyraźnego związku między poszczególnymi dziedzinami teologii dogmatycznej. W takim ujęciu teologia staje się zbiorem luźno ze sobą powiązanych dziedzin teologicznych. Zamiast działu teologii, który ma w sposób spójny podjąć refleksję nad

¹ Por. T. Węclawski, *Metodologia w teologii*, „Nauka” 2004, nr 3, s. 101-120.

² Por. R. Sobański, *Metodologia prawa kanonicznego*, Warszawa 2009, s. 3 i nast.

prawdami wiary staje się *koncernem firm*, który to posiada jakiś ogólny bliżej nieokreślony cel czy rdzeń³.

W opozycji do takiego ujmowania teologii dogmatycznej pojawił się system podziału tejże gałęzi teologii w zależności do bliskości określonego jądra, będącego rdzeniem teologii dogmatycznej⁴.

Kwestią dyskusyjną było co ma być rdzeniem teologii dogmatycznej, który to miałby porządkować tę dziedzinę teologii. Dlatego też stawiano kilka hipotez, co można by uznać za rdzeń tejże dyscypliny. Dla poprawności merytorycznej należy wymienić proponowane rdzenie: traktat o Bogu Jedynym, traktat o Bogu Trójjedynym, traktat o Jezusie Chrystusie, traktat misterium soteriologicznego. Jednak w wyniku badań za rdzeń uznano traktat o Bogu Jedynym i Trójjedynym jako rdzeniu teologii dogmatycznej, który powstał z połączenia wcześniej funkcjonujących rozdzielnie dwóch dyscyplin teologicznych⁵.

Za dialog ze światem i naukami nieteologicznymi przez długie lata odpowiadała teologia fundamentalna, zwana wcześniej apologetyką. Dopiero przełom w teologii, który nastąpił na początku XX wieku, dzięki któremu zmieniła się nieco optyka patrzenia na teologię, w wyniku której wyodrębniły się nowe dziedziny teologii, a już istniejące nabrały głębszego znaczenia⁶.

Antropologia teologiczna

Dotychczas w teologii dogmatycznej stawiano pytania o Boga i z perspektywy Boga próbowano szukać odpowiedzi na pytania związane ze światem stworzonym. Jednak przełom oświeceniowy spowodował, iż w Kościele z czasem zaczęto większą uwagę poświęcać światu stworzonemu⁷.

Dobrym przykładem takiej zmiany optyki może być antropologia teologiczna, zwana czasem także antropologią wiaty. Pierwotnie traktat ten należał do kilku dyscyplin teologicznych. Ślady antropologii można odnaleźć bowiem w takich naukach jak na przykład: kreacjologia, protologia, hamrtologia, soteriologia, kariologia, eschatologia, charytologia czy też innych dziedzin teologii. Traktat ten był taktowany podobnie jak sakramentologia trochę

³ Por. J. O Donell, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, Kraków 2006, s. 11-72.

⁴ Por. *Tamże*, s. 11-72.

⁵ Por. *Tamże*, s. 11-72.

⁶ Por. K. Płaszyk-Błachiewicz, *Dialog i dialogiczność metodą teologii*, [w:] *Teologia w Polsce*, Lublin 2007, s. 137-148.

⁷ Por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2007, s. 99-120.

po macoszemu. Podzielony został pomiędzy inne traktaty dogmatyczne i był analizowany wyłącznie pod ich kątem. Należy w związku z tym wskazać, iż brakowało integralnego opracowania traktatu poświęconego człowiekowi, który swoim zakresem badawczym starałby się objąć wszystkie wymiary życia człowieka. Można zatem wskazać, iż antropologia teologiczna dzieliła los teologii dogmatycznej, zanim nie dokonano jej pierwotnego uporządkowania⁸.

Obok nauk teologicznych także nauki świeckie stawiały pytania o człowieka. Psychologia próbowała dawać odpowiedzi na nurtujące człowieka pytania, podobnie nauki przyrodnicze i społeczne czy też sama filozofia, która próbowała podejmować zagadnienia związane byciem człowiekiem.

Ów rozwój nauk spowodował nowy zwrot w teologii, zwrot ku człowiekowi. Z teologii ukierunkowanej wyłącznie ku Bogu, antropologia stała się płaszczyzną dialogu Boga z człowiekiem, a także traktat ten ukazuje integralną wizję człowieka, tak bardzo potrzebną we współczesnym świecie. Szczególną rolę a antropologii teologicznej, a zarazem zwrotowi ku człowiekowi odegrał II Sobór Watykański, który to wskazuje podstawowe kwestie badań antropologicznych: kim jest człowiek, kim jestem, dokąd zmierzam, jaki jest sens cierpienia, śmierci, zła, co będzie po tym życiu, dokąd zmierzamy⁹? Sobór mocno podkreśla potrzebę dokonania wyboru przez człowieka, który szuka odpowiedzi na istotne dla niego pytania w różnych dziedzinach nauk, jak choćby wymienione powyżej¹⁰.

Szukając odpowiedzi na nurtujące człowieka pytania w naukach świeckich, człowiek dochodzi do paradoksów, doświadcza słabości swojego poznania, staje wobec wątpliwościami, których to nie jest w stanie sam przezwyciężyć.

Wobec tak skomplikowanej rzeczywistości antropologia wiary (teologiczna) staje się dla człowieka szczególną propozycją odpowiedzi na nurtujące go pytania. Posługując się metodami nauk świeckich, próbuje szukać i rozumieć misterium człowieka w misterium Boga. Zatem kluczem do takiego ujęcia człowieka jest wiara. W psalmie 8 w tekście hebrajskim, można odnaleźć termin *cikkaron* oznaczający środek za pomocą którego Bóg

⁸ Por. *Tamże*, s. 257-260.

⁹ Por. Paweł VI, *Gaudium et spes* [dalej GS], Rzym 1965, s. 10.

¹⁰ Por. M. Ouelett, *Antropologiczna nowość chrześcijaństwa*, [w:] http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kbiskupow/refleksje_ubicumque_31032011.html [21.07.2014 r.].

objawia się człowiekowi, wchodzi z nim w dialogi i zaprasza do komunii pomiędzy Nim a człowiekiem¹¹.

Pytanie o to kim jest człowiek jest nierozzerwalnie związane z pytaniem o Jezusa. Antropologia teologiczna jest bowiem silnie związana z chrystologią. *Gaudium et spes* idąc za Pascalem, wskazuje, iż **tajemnica człowieka wyjaśnia się dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego**¹². Chrystologia nie stoi bowiem w opozycji do antropologii teologicznej, lecz jest bardzo istotna, gdyż droga badań antropologii teologicznej swe źródło czerpie z chrystologii. *List do Rzymian* wskazuje bowiem taką drogę, opierając się na typologii Adam-Chrystus¹³.

W antropologii teologicznej punktem wyjścia do badań naukowych jest człowiek, ale widziany z perspektywy swojego Stwórcy. Badanie nad człowiekiem nie opiera się nad jego abstrakcyjną naturą, co jest zainteresowaniem badań antropologii filozoficznej, lecz misterium człowieka w relacji z Bogiem, Zatem przedmiotem badań obok samego człowieka jest także transcendentny wymiar relacji pomiędzy Bogiem, a człowiekiem. Należy podkreślić, iż teologia mówiąc o Bogu, mówi o człowieku, a także na sposób ludzki próbuje określać Boga. Sens Objawienia Bożego kierowany jest ku człowiekowi. Afirmacja Bożego Objawienia wyraża się w dynamizmie człowieka, w jego poszukiwaniu Boga jako fundamentu życia¹⁴.

Antropologia teologiczna zajmuje się człowiekiem w jego egzystencjalnych powiązaniach z Bogiem¹⁵.

Należy zatem przyjrzeć się samemu pojęciu antropologii teologicznej oraz genezie jego rozwoju w tradycji dogmatycznej Kościoła¹⁶.

Pojęcie to pojawia się w XVI wieku i początkowo związane jest z fizjologią, psychologią i etyką. Natomiast w XVIII wieku następuje proces, którego skutkiem jest pojawienie się terminu *antropologii kulturowej*, której przedmiotem było nadanie kultur różnych grup ludzkich w powiązaniu z naukami. Za autora pojęcia antropologii filozoficznej natomiast uznaje się Schellera¹⁷.

¹¹ Por. L. Misiarczyk, *Antropologia katolicka*, [w:] <http://mateusz.pl/mt/10lat/lm-ak.htm> [21.07.2014 r.].

¹² Por. GS, s. 22.

¹³ Por. GS, s. 12-21

¹⁴ Por. GS, s. 12.

¹⁵ Por. GS s. 3.

¹⁶ Por. T. Lis, *Zarys antropologii katolickiej Jana Pawła II*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2004, t XVII, s. 109-166.

¹⁷ Zob. M. Scheller *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München 1972.

W rozwoju nauk teologicznych należy wskazać na metodę polegającą na podawaniu do wierzenia zdogmatyzowanych wypowiedzi Magisterium, uzasadnionych dowodami z Pisma Świętego i Świętej Tradycji. Dopiero w II połowie XIX wieku w teologii dogmatycznej pojawia się traktat *De Deo creante et elevante*, w którym to podjęto pierwszą systematyczną próbę ukazania badań nad człowiekiem. Traktat ten obejmował swym zakresem badawczym stwórcze dzieła Boga: świat, aniołowie i człowiek. W związku z tym podziałem tegoż traktatu antropologia teologiczna zaczyna być traktowana jako traktat systematyczny o człowieku, choć nie występujący jako samodzielny. Wskazać należy, iż tacy teologowie jak K. Rahner, E Schillebeckx, M. Rusecki, J. Szymik, podkreślają, iż antropologii nie można wyłączać z traktatów filozoficznych. Bowiem według nich, cokolwiek człowiek poznaje, poznaje na sposób ludzki i wyraża to ludzkim sposobem wyrażania. Styk antropologii i teologii jest bardzo wyraźny gdy weźmie pod się pod uwagę chrystologię i antropologię. W teologii można wyróżnić cztery stany człowieka: człowieka jako istotę biologiczną, człowieka stworzonego przez Boga i podniesionego do godności dziecka Bożego, człowieka grzesznego oraz człowieka odrodzonego przez łaskę Chrystusa¹⁸.

Swoisty zwrot w antropologii teologicznej można zauważyć w nauczaniu Kościoła w XX wieku. *Gaudium et Spes* podkreśla, że wszystkie rzeczy, jakie są na ziemi, są skierowane ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt¹⁹. Wskazuje także, iż człowiek jest wezwany w swej strukturze do oddania chwały Stwórcy²⁰. Podkreślona zostaje także fundamentalna rola godności człowieka, która ma charakter powszechny i uniwersalny²¹. Źródło tej szczególnej roli człowieka wypływa ze zjednoczenia hipostatycznego Słowa Wcielonego²².

Jan Paweł II w swoim nauczaniu wskazał, iż *Gaudium et spes* jest dokumentem antropocentrycznym, gdyż jest on wspólną tezą chrześcijaństwa i humanizmu. Wskazuje także, iż człowiek jest jedynym stworzeniem, które to chciał dla niego samego²³.

Zanim metodologicznie wskazane będzie dokonanie systematycznej analizy antropologii teologicznej w nauczaniu Jana Pawła II odwołać się do Rahnera i jego postulatów zwrotu transcendentalno-antropologicznego. W swoim dziele poświęconym antropologii

¹⁸ Por. S. Zieliński, *Prof. dr hab. Jerzy Cuda – teolog odnowionej antropologii*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2011, nr 44,2, s. 321–332.

¹⁹ GS, s. 12.

²⁰ GS, s. 14.

²¹ GS, s. 26.

²² GS, s. 22.

²³ Jan Paweł II, *Redemptor hominis* [dalej: RH], Rzym 1979, s. 10.

teologicznej wskazuje, iż teologia dogmatyczna powinna się stać antropologią teologiczną²⁴. Przyjęty przez niego klucz antropologiczny, ukazuje człowieka istniejącego historycznie. Zakłada, iż człowiekowi, nie można ogłosić nic, co pochodziłoby spoza niego. Dlatego, według Rahnera, by móc przekazać człowiekowi prawdę objawioną, która mogłaby być należycie przyjęta i rozumiana przez człowieka należy wyjść w przekazie nie od objawiającego się Boga, lecz od podmiotu, do którego to objawienie jest kierowane. Takie bowiem podejście według Rahnera pozwala człowiekowi jeszcze lepiej zrozumieć prawdę objawioną. Wskazuje także na powołanie człowieka do nadprzyrodzoności²⁵.

Antropologia teologiczna Wojtyły/ Jana Pawła II

Obok Rahnera szczególną rolę w badaniach nad antropologią teologiczną odegrał Karol Wojtyła. Problem człowieka bowiem zawsze zajmował ważne miejsce czy to w badaniach naukowych czy też zagadnieniach pasterskich tegoż teologia.

Antropologia Wojtyły/Jana Pawła II bardzo często określana była przydawką paschalna. Termin ten był rozumiany dwojako. Pierwszy z nich zakładał ścisły związek z tajemnicą paschalną Chrystusa. Natomiast drugie ujęcie rozumiało tę przydawkę jako szczególne ukierunkowanie paschalne, przy założeniu, iż o pełni człowieczeństwa można mówić dopiero w rzeczywistości Chrystusa paschalnego, będącego ostatecznym celem człowieka oraz jako o szansie spełnienia własnej osobowej egzystencji²⁶.

Według Wojtyły fundamentem badań antropologii teologicznej jest antropologia filozoficzna. Wskazuje on na fundamentalne znaczenie filozofii we właściwym pojmowaniu przez teologię pojęcia osoby²⁷. Bowiem dla Wojtyły celem jego filozoficznej refleksji nad człowiekiem jest zrozumienie człowieka jako osoby. Podkreśla bowiem, odrębność podmiotową człowieka od świata bytów przedmiotowych. To, co wyróżnia człowieka od bytów podmiotowych według Wojtyły to jego rozumność. Odwołując się do Boecjusza i jego definicji osoby, wskazuje na rolę osadzanie fundamentów antropologii na filozofii bytu. Podejście takie do zagadnienia człowieka podkreśla jego dynamiczny charakter. Człowiek staje się więc świadomą siebie przyczyną działania²⁸.

²⁴ Por. K. Rahner, *Theologie und Anthropologie*, Munchen 1987.

²⁵ Por. *Tamże*.

²⁶ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1997, s. 11-34.

²⁷ Por. *Tamże*, s. 11-34.

²⁸ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1997, s. 11-25.

Ważnym elementem w antropologii paschalnej Wojtyły jest spełnianie się człowieka. Spełnienie jest bowiem formą realizacji podmiotu jako bytu działającego i tylko jako taki byt, może być elementem konstytutywnym człowieka, gdyż to czyny pozwalają człowiekowi spełniać się jako osoba. Człowiek bowiem przez wytwory swojego działania staje się kimś²⁹. Poza rozumnością w antropologii Wojtyły bardzo ważną rolę odgrywa kwestia wolności, która wyodrębnia człowieka z szeroko pojętego świata bytów. Jest ona jednym z kluczowych elementów stawania się człowieka, gdyż pozwala człowiekowi móc, a nie tylko musieć. Także wolność konstytuuje odpowiedzialność moralną osoby za popełnione czyny, gdyż człowiek staje się sprawcą. Pozwala także mówić o dobroci lub złości człowieka³⁰.

Spełnienie się człowieka nie może być możliwe bez wolności. Bowiem tylko byt wolny może być bytem szczęśliwym³¹.

Człowiek nie jest samotną wyspą. Istnieje i realizuje się we wspólnocie. Wojtyła określa udział osoby w życiu społeczności terminem uczestnictwo. Termin ten oznacza, iż człowiek jako podmiot działania indywidualnego, współpracując ze zbiorowością nie traci wartości osobowej własnego czynu, w którym spełnia siebie, lecz urzeczywistnia ludzką wspólnotę działania. Taka postawa nazwana jest służba ku drugiemu, przez które osoba realizuje siebie dla dobra jakiejś wspólnoty ludzkiej. Postawa ta niesie ze sobą także wyrzeczenia, bowiem czasem człowiek musi zrezygnować ze swojego dobra indywidualnego na rzecz dobra wspólnotowego. Taką rezygnację Wojtyła określa jako postawę solidarności człowieka³².

Założenia w antropologii filozoficznej w ujęciu Karola Wojtyły są bowiem fundamentem, kluczem właściwego zrozumienia założeń antropologii teologicznej według tego teologa³³.

Antropologia teologiczna sporo miejsca poświęca kwestii stworzenia człowieka. Ukazana prawda ta jest w kontekście soteriologicznym. Człowiek bowiem jest powołany do życia we wspólnocie Osób Bożych³⁴.

²⁹ Por. J. Popławski, *Elementy antropologii paschalnej*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2001, s. 63-90.

³⁰ Por. T. Bielsaga, *Godność a wolność w antropologii Karola Wojtyły*, „Studia z bioetyki” 2008, t. 4, s. 77-102.

³¹ Por. *Tamże*, s. 77-102.

³² Por. A. Szostek, *O samostanowieniu do daru z siebie i uczestnictwa*, „Nauka” 2005, s. 35-47.

³³ Por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994, s. 12-103.

³⁴ Por. J. Gniatek, *Ekonomia trynitarza*, [w:] <http://www.jacekgniadek.com/ekonomia-trynitarza/> [21.07.2014 r.].

Człowiek jest ukoronowaniem w teologii świata stworzonego i jako jedyny jest zaproszony do osobowej relacji ze swoim Stwórcą. Celem jego życia jest bowiem pełne zjednoczenie z Bogiem. Wojtyła podkreśla, iż nie można mówić o antropologii paschalnej bez szerszego proktologicznego aspektu, gdyż on ukazuje początek wielkich dzieł Bożych³⁵.

W teologii stworzenia szczególne miejsce zajmuje człowiek, gdyż jest zaproszony do niepowtarzalnej i wyjątkowej bliskości z Bogiem, co w opisie stworzenia oddane jest za pomocą terminu podobieństwa oraz za pomocą człowieka jako obrazu Bożego. Tekst ten wyraźnie wskazuje o podobieństwie człowieka do Boga. Natomiast nic nie traktuje o podobieństwie do innych stworzeń. Natomiast drugi opis stworzenia ukazuje człowieka jako podmiot przymierza Boga ze stworzeniem. Podkreślona zostaje natomiast odrębność człowieka od świata, a także wskazana jego wyższość, co wyraża się w panowaniu nad światem. Wyższość człowieka wynika także z faktu, iż potrafi przeobrażać świat do swoich potrzeb. Dokonuje się ona zatem na płaszczyźnie ludzkiego działania³⁶.

Jan Paweł II wskazuje także, iż relacja człowieka do Boga zakłada niemożność redukcji wartości człowieka do świata stworzonego. Papież podkreśla fakt cielesności i stworzonego ciała ludzkiego, ale podkreśla, iż nie da się człowieka do końca zrozumieć w oparciu o płaszczyznę, jakiej podlega ocenie świat stworzony. Niepowtarzalność człowieka ukazana jest na przykładzie samotności człowieka. Co prawda posiada on władzę nazwania każdego stworzenia, ale czuje się samotny, co dowodzi, iż cielesna kategoria władzy nie wystarczy człowiekowi, że go przekracza. Człowiek nie utożsamia się ze światem stworzonym, gdyż odkrywa swoją istotę³⁷.

Samotność człowieka niesie za sobą otwarcie na komunie osób. Wskazuje to fakt, iż człowiek został stworzony jako osoba dla osoby. Dowodzi to tezie stawianej przez Wojtyłę, iż człowiek jest obrazem Boga nie w jego samotności, lecz we wspólnocie, na wzór wspólnoty Osób Bożych. Przez co człowiek staje się nie tylko obrazem Boga, ale Boga Trójjedynego.

Mężczyzna i kobieta w jeszcze jednej szczególnej formie są obrazem Boga, gdyż uczestniczą w dziele stworzenia nowej osoby ludzkiej, zgodnie z wolą Bożą, co jest ostateczną racją wszystkich stworzeń. Człowiek jest więc rozumnym współtwórcą, gdyż wspólnie z Bogiem w sposób świadomy uczestniczy w zaistnieniu nowej osoby³⁸.

³⁵ Por. T. Lis, *dz. cyt.*, s. 109-166.

³⁶ Por. <http://inga.mizdrak.uek.krakow.pl/assets/PDF/Nieprzekazywalno-Artyku.pdf> [21.07.2014r.].

³⁷ Por. J. Galarowicz, *dz. cyt.*, s. 12-103.

³⁸ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i kobietę ich stworzył Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Lublin 2009, s. 24-124.

Człowiek staje się także obrazem Boga dzięki cielesności. Według Jan Paweł II człowiek dzięki ciału był w stanie wyodrębnić siebie spośród innych istot żywych. Daje więc możliwość wyodrębnienia człowieka ze świata innych istot. Podobnie jest w relacji do Boga, gdyż jako mężczyzna i kobieta jawi się jako wspólnota osób. Ciało ludzkie także odgrywa ważną rolę w tajemnicy odkupienia³⁹.

W antropologii teologicznej Jana Pawła II dzieło odkupienia wpisuje się w wizję wielkości i niezwykłej godności człowieka. Odkupienie w antropologii Jana Pawła II jest określane bowiem jako nowe stworzenie, dzięki czemu człowiek odzyskał pierwotną więź z Bogiem, a także o stworzeniu człowieka i świata na nowo. Wynika z tego, iż soteriologia jest determinowana antropologicznie. Podejmując rozważania nad tajemnicą odkupienia, zwraca się do człowieka, będącego adresatem odkupienia. Encyklika *Redemptor hominis* poświęcona została bowiem sprawie człowieka, jego godności oraz misterium paschalnemu. Sens dania światu Syna Bożego ma za cel uratowanie upadłej natury człowieka, a zarazem stawia przed nim znak nadziei⁴⁰.

Człowiek odkupiony czepie swoją godność dziecka Bożego z tajemnicy paschalnej. W tejże tajemnicy Bóg usprawiedliwił człowieka. Jednak Tajemnica Odkupienia nie może być oderwana od Tajemnicy Wcielenia, gdyż w Chrystusie dokonała się wymiana, polegająca na tym, że Syn Boży przez Wcielenie przyjął na siebie nędzę ludzkiego istnienia dotkniętego grzechem, człowiekowi natomiast udzielił bogactwa Boskiego życia. Papież bardzo mocno podkreśla solidarność Chrystusa z człowiekiem. Solidarność z człowiekiem, szczególnie chorym, ubogim i wyalienowanym, oparta o miłość ma moc dokonać przemiany świata.

Tajemnica paschalna Chrystusa ma charakter uniwersalny, gdyż jest skierowana do każdego człowieka. Wolność, która konstytuuje człowieka jest płaszczyzną kluczową w kwestii otwartości i przyjęcia zbawczego dzieła Boga.

Bóg udziela się aktualnie człowiekowi. Czyni to w sposób szczególny w Eucharystii, będącej źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego, a także w innych sakramentach⁴¹.

³⁹ Por. *Tamże*, s. 24-124.

⁴⁰ Por. RH, s. 1-20.

⁴¹ Por. Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharystia*, Rzym 2003, s. 21-54.

Kultura

Udzielanie się Boga człowiekowi następuje w świecie i dzieje się tutaj i teraz, co implikuje zarazem moc przemiany świata.

Antropologia teologiczna, której zarys i główne założenia przedstawiono powyżej implikuje za sobą nową wizję świata w jakim żyje człowiek. Układ ten w swej budowie wyraża wyraża *Gaudium et spes*, gdzie następuje zachowany ład i pierwszeństwo człowieka wobec świata.

Wśród nauk trudno jest podać jedną uniwersalną definicję kultury. Pojęcie to w rozumieniu potocznym nie ma jednego uniwersalnego definiendum, które mogłoby posłużyć do wypracowania jakiejś wizji czym w świecie współczesnym jest kultura.

Metodycznie należy stwierdzić, iż można wskazać ponad trzysta definicji kultury. W niniejszym opracowaniu dla celu jakim jest ukazanie korelacji antropologii teologicznej i kultury, należy posłużyć się definicją, zawartą w soborowym dokumencie *Gaudium et spes*. Dokument ten będzie podstawą analizy koncepcji kultury, która powiązana jest z teologią i daje wraz naukami teologicznymi wizję całościową i uniwersalną czym jest kultura i jaki na nią ma wpływ antropologia.

Sobór podkreśla, iż prawdziwe człowieczeństwo opiera się w pewnej części na kulturze. Wskazana jest także wyraźnie pewna definicja kultury, która podejmuje całościowy i integralny wymiar tegoż pojęcia: *Mianem kultury w sensie ogólnym oznacza się wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postęp obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości⁴².*

Podkreślone zostaje także zjawisko występowania tzw. nowej kultury lub kultury masowej, które wcześniej nie było znane lub nie występowało⁴³. Ponadto należy wskazać na podmiotowy charakter kultury. Pojęcie kultury jest związane z pojęciem człowieka. Sobór przypomina prawdę, iż człowiek jest twórcą kultury oraz fakt, iż to jaka kultura będzie zależy od tego jaki jest człowiek i przez co jest ukształtowany, jakie ma wpojone

⁴² Por. GS, s. 53.

⁴³ Por. GS, s. 54.

wartości oraz filozofię bycia. Człowiek jako twórca kultury jest za nią odpowiedzialny, gdyż uczestniczy poniekąd w dziele stwórczym Boga⁴⁴.

Kluczowym fragmentem w tymże dokumencie jest punkt 57 traktujący o korelacji pomiędzy wiarą a kulturą. Na samym początku tegoż fragmentu Sobór przypomina, iż celem życia człowieka jest Królestwo niebieskie, ale nie oznacza to pogardy dla świata stworzonego. Wyakcentowany zostaje także obowiązek współpracy między ludźmi, w celu zbudowania świata jeszcze bardziej ludzkiego. Pobudkami do budowania takiej wizji świata winny być przesłanki transcendentne. W takim ujęciu kultura ludzka wpisuje się w szczególną rolę w realizowaniu powołania człowieka. Poprzez pracę człowiek dokonuje przemiany siebie, społeczności oraz świata, realizując w ten sposób odwieczny zamysł Boży, a także odpowiadając na wezwanie Chrystusa do służby.

W rozwoju relacji pomiędzy wiarą a kulturą ważną rolę odgrywają nauki, które pomagają budować nowy świat. *Człowiek, przykładając się do różnych dyscyplin naukowych w dziedzinie filozofii, historii, matematyki i przyrodoznawstwa oraz uprawiając różne rodzaje sztuki, może w dużym stopniu przyczynić się do tego, by rodzina ludzka wznosiła się ku wyższym przesłankom prawdy, dobra i piękna oraz osądu wszelkiej wartości i aby doznała jaśniejszego oświecenia przez przedziwną Mądrość, która od wieków z Bogiem przebywała, wszystko z Nim układając, igrając na okręgu ziemi, mając sobie za rozkosz przebywać z synami ludzkimi⁴⁵.*

Ponadto Sobór ostrzega przed nadmiernym pokładaniem nadziei, w tym co jest dla świata wyznacznikiem kultury. Ostrzeżenie to dotyczy zagrożenia oderwania człowieka od swego Stwórcy, gdyż może to grozić uprzedmiotowieniem człowieka. Kultura współczesna, która będzie oderwana od wartości fundamentalnych stanie się dla człowieka zagrożeniem, zamiast być dla niego środowiskiem wzrostu. Zadanie ochrony fundamentu kultury spoczywa nie tylko na jednostce, ale także na solidarności organizacji międzynarodowych⁴⁶.

Należy także wskazać powiązania pomiędzy orędziem zbawienia, a kulturą ludzką. Sobór przypomina, iż Kościół korzystając z dorobku kultur głosił prawdziwe orędzie Ewangelii, a dzięki środkom kultury mógł jeszcze trafniej przekazać je ludziom. Jednak zaznaczyć należy, iż Kościół nie wiąże się z jakąś kulturą czy narodem, lecz 58.

⁴⁴ Por. GS, s. 55.

⁴⁵ Por. GS, s. 57.

⁴⁶ Por. GS, s. 57.

(*Wielorakie powiązanie dobrej nowiny Chrystusowej z kulturą ludzką*). Pomiedzy orędziem zbawienia a kulturą ludzką istnieją wielorakie powiązania. Bóg bowiem, objawiając się ludowi swemu aż do pełnego okazania się w Synu Wcielonym, przemawiał stosownie do stanu kultury właściwego różnym epokom.

Podobnie i Kościół, żyjący w ciągu wieków w różnych warunkach, posłużył się dorobkiem różnych kultur, ażeby Chrystusowe orędzie zbawcze rozpowszechnić swym przepowiadaniem wśród wszystkich narodów oraz wyjaśniać je, badać, głębiej zrozumieć oraz lepiej wyrazić w odprawianiu liturgii i w życiu wielopostaciowej społeczności wiernych.

Ale równocześnie Kościół, posłany do wszystkich ludów jakiegokolwiek czasu i miejsca, nie wiąże się w sposób wyłączny i nierozdzielny z żadną rasą czy narodem, *potrafi nawiązać łączność z różnymi formami kultury, przez co bogacą się zarówno sam Kościół, jak i różne kultury. Dobra nowina Chrystusowa odnawia ustawicznie życie i kulturę upadłego człowieka oraz zwalcza i usuwa błędy i zło, płynące z ciągle grożącego człowiekowi zwodzenia przez grzech. Nieustannie oczyszcza i podnosi obyczaje ludów, skarby i przymioty ducha każdego ludu czy wieku niejako użyźnia od wewnątrz bogactwami z wysoka, umacnia, uzupełnia i naprawia w Chrystusie. W ten sposób Kościół wypełniając własne zadanie, tym samym pobudza i nakłania do kultury życia osobistego i społecznego i działalnością swoją, także liturgiczną, wychowuje człowieka do wewnętrznej wolności⁴⁷.*

Sobór podkreśla także, iż kulturę odnosić należy do doskonałości osoby ludzkiej, do dobra wspólnego i rodziny ludzkiej. Dlatego Sobór wysuwa postulat takiego kształtowania ducha, otwartego na kontemplację, a także zdolność kształtowania zmysłu moralnego, społecznego i religijnego. Człowiek dla właściwego sobie rozwoju potrzebuje wolności, która jest fundamentem kultury. Kultura wypływa z natury rozumnej i społecznej człowieka, ale wymaga także ochrony. Stawia się także kulturze granicy. Są nimi zasady życia społecznego, a przede wszystkim zasada dobra wspólnego.

Kościół akcentuje autonomię nauk, wolności politycznej, przy zachowaniu zasady poszanowania fundamentu godności człowieka, który winien rozwijać się przy zachowaniu zasad moralnych. Władza publiczna ma natomiast chronić dobra kultury, a także troszczyć się o kulturę mniejszości narodowych⁴⁸.

⁴⁷ Por. GS, s. 58.

⁴⁸ Por. GS, s. 59.

Należy wspomnieć także o obowiązku wychowania człowieka do pełnej kultury ludzkiej. Wychowanie to ma na celu zachowanie w człowieku wartości inteligencji, woli, sumienia oraz braterstwa. Na rodzinie jako pierwotnej wspólnotie ludzkiej, spada obowiązek pierwotnego wychowania człowieka, zwłaszcza w czasach współczesnych, gdzie można posiłkować się dobrami kultury⁴⁹.

Godzenie kultury z nauką Kościoła jest trudne, lecz kształtują one wiarę człowieka. Trudność ta może także być formą obrony przed źle pojętymi wartościami. Unie należy się bać prowadzić badań nad kulturą. Kościół powinien stać na straży tychże badań, a z ich owoców korzystać w głoszeniu Ewangelii⁵⁰.

Zakończenie

Relacje antropologii teologicznej (wiary) i głębokie powinny wiązać się w osobie ludzkiej. Zarówno człowiek jak Bóg stoją w centrum antropologii i kultury. Trudno jest mówić o wartości jakiegoś pojęcia, jeśli nie bierze się go w całym kontekście. Dzisiejsza metodologia nauk doprowadziła do podziału na wąski i małe dyscypliny naukowe, które zajmują się wybranym elementem badawczym, lecz nie dostrzegają problemu i nie sięgają do źródeł i fundamentów.

Oderwanie człowieka od jego źródeł powoduje utratę przez niego godności, co wiąże się zarazem uprzedmiotowieniem.

Antropologia teologiczna stoi na straży nadprzyrodzoności człowieka, jak i jego elementów konstytutywnych, które neguje współczesny świat i jako taka kształtuje w sposób całościowy kulturę człowieka, w której to człowiek obok Boga jest stoi w centrum.

Zatem antropologia teologiczna jako nauka wpływa i przenika kulturę, gdyż ukazuje prawdę o człowieku taką, jaką ona jest, w sposób integralny i obiektywny, nie odrywając człowieka od źródła. Tajemnica paschalna Chrystusa jest fundamentem antropologii i realizuje się we wspólnotie Kościoła.

⁴⁹ Por. GS, s. 61.

⁵⁰ Por. GS 62.