

ks. Dariusz Pater

UKSW Warszawa

DOI: 10.15290/std.2015.01.12

CZY WSPÓŁCZESNY CZŁOWIEK JEST JESZCZE OSOBĄ?

IS MODERN MAN STILL A PERSON?

Taking into consideration the relationship between anthropology and social ethics it seems appropriate to pose the following question:

How, in a given society, in view of often controversial anthropological messages, can we introduce ethically and socially justified social relations and on what anthropological foundation should they be based? In modern society Christian social ethics aiming to justify and implement standards, systems and norms, taking part in the public debate concerning bioethical matters regarding the beginning of life, should consider men in an anthropological context and show an anthropological mindset. The concept of person used in anthropology allows to show that human life contains spiritual components which extend beyond biological factors. An ethical consideration of this issue allows to notice that a man can be defined according to a specific moral status. The phrase "man is a person" includes relations between the anthropological definition of man and a moral protection of dignity in society.

Key words: Christian anthropology, ethics, person, dignity, atheism.

Związek antropologii z etyką

Tłumaczenie konkretnych problemów moralnych pozostawiono w teologii dyscyplinie naukowej zwanej teologią moralną. Jednak przy podejmowanym razem z teologią moralną podziale zadań należy w każdej etycznej dyscyplinie teologicznej objaśniać tło antropologiczne kwestii bioetycznych, określać

przyporządkowanie go do etyki, jak również ukazywać jego funkcję względem niej. W relacjach między antropologią a etyką społeczną zasadne staje się pytanie: jak, wobec często kontrowersyjnych przesłanek antropologicznych, w określonym społeczeństwie może być wprowadzane etyczno-społeczne uzasadnienie konkretnych regulacji społecznych, i na jakim fundamencie antropologicznym powinno być ono oparte? Chrześcijańska etyka społeczna, zajmująca się uzasadnieniem i wdrażaniem standardów, systemów norm, w warunkach nowoczesnego społeczeństwa, zabierając głos w debacie publicznej na temat kwestii bioetycznych dotyczących m.in. początku i kresu życia człowieka, powinna wykazać się antropologiczną refleksją o człowieku i antropologicznym podejściem¹.

Pojęcie osoby, wykorzystywane w antropologii, pozwala ukazać, że życie ludzkie zawiera duchowe komponenty, wykraczające poza warunki biologiczne. Etyczne ujęcie tej kwestii pozwala zauważyć, że człowiekowi można przypisać określony status moralny. Dlatego też w tytule niniejszej refleksji została postawiona teza: sformułowanie „człowiek jest osobą” obejmuje stosunki między antropologiczną definicją człowieka a jego moralną ochroną godności w społeczeństwie².

Rozwój współczesnego pojęcia osoby

W historii teologii pojęcie osoby zostało użyte po raz pierwszy w ramach nauczania opartego na Objawieniu Boga, a dokładnie w kontekście rozwoju dogmatu trynitarnego. W takim kontekście pojęcie osoby odnoszone jest do Trzech Osób Boskich. Już to spostrzeżenie pozwala dostrzec, że pojęcie osoby ma swoje zakotwiczenie nie w języku potocznym, lecz w naukowym kontekście teologii chrześcijańskiej. Dodatkowo, gdy zostanie uwzględnione chrześcijańsko-antropologiczne spojrzenie na człowieka jako istoty stworzonej na podobieństwo wobec obrazu Boga, można łatwo zrozumieć, dlaczego pojęcie

¹ Szerzej na ten temat zob.: M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974; J. Maritain, *Humanizm integralny*, Warszawa 1981; A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995. Od 2011 roku organizuję konferencje bioetyczne, dotyczące, m.in. bólu i cierpienia człowieka, widziane z perspektywy medycznej, teologicznej, filozoficznej i psychologicznej. Przedstawiciele wymienionych dyscyplin naukowych z ośrodków uniwersyteckich z Polski podejmują zagadnienie bólu i cierpienia, rozumiejąc człowieka holistycznie. Wypracowują refleksję naukową, pomocną w zrozumieniu życiowej tezy: „ból ma granice, cierpienie nadal ich nie ma”, zob.: *Ból i cierpienie – ognisko światła i ciemności*, t. 1, D. Pater (red.), Warszawa 2013; *Ból i cierpienie – ognisko światła i ciemności*, t. 2, idem (red.), Warszawa 2014; idem, *Człowiek wobec bólu i cierpienia. Refleksja pastoralna*, Warszawa 2012.

² Zob. P. Jaroszyński, *Człowiek podmiot dramatu moralnego*, Warszawa 1993 oraz A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości...*

osoby nie zostało ograniczone tylko do Boga, ale przeniesione zostało w teologii także na człowieka³.

Przyporządkowanie antropologii do całej teologii zmienia się w XVI i XVII stuleciu, który to okres należy rozumieć jako narodziny niezależnej dyscypliny antropologii. Ten antropologiczny rozwój odpowiada przemianom w historii idei czasów nowożytnych, podążającym w stronę podmiotu. Człowiek bowiem nie pozostał – jak dawniej – przedmiotem historii, ale stał się odpowiedzialnym podmiotem, który nie tylko wpisuje się w struktury społeczne, ale wręcz może je zmieniać. Nowa pozycja człowieka wymaga nie tylko respektu w ramach porządku społecznego, ale także podejmowania zmiany tegoż w odniesieniu do człowieka.

Powyższe zmiany następowały głównie dzięki myślicielom europejskiego Oświecenia. Charakteryzuje się ono wyraźnym, specyficznym podejściem antropologicznym. Dochodzi wtedy do podziału zadań między nauką Boga a nauką ludzką. Antropologia filozoficzna tego okresu stawiała człowieka jako przedmiot swoich badań i próbowała go ukształtować, niezależnie od teologicznych prawd objawionych. Tym samym antropologia stała się niezależna. Stała się – zgodnie z pojmowaniem człowieka – niezależną dyscypliną, przyczyniającą się do tworzenia nowoczesnego pojęcia osoby.

Od tamtego okresu występują dwa główne, rywalizujące ze sobą w dyskusji, pojęcia osoby. Do dzisiaj są one aktualne i nawet dzielą współczesną debatę etyczną. Chodzi o pojęcie osoby zdefiniowane przez Johna Locke'a oraz Immanuela Kanta⁴. Obie definicje zawierają przyznanie osobie statusu nienaruszalności. Jednak przyczyny owego przyznania osobowej godności są różnie uzasadniane, a jego rozciągłość jest różnie definiowana.

Zmiany wewnątrz antropologii w czasach nowożytnych i współczesnych docierają wraz z elementarną krytyką antropologii aż do wieku XX. Pomimo procesu przemiany w kierunku kreowania indywidualności oraz subiektywnej odpowiedzialności poszczególnych osób stawia się pod znakiem zapytania tezę: czy naukowo można cokolwiek powiedzieć o duchowej naturze człowieka? Jednocześnie mówi się o tzw. kryzysie uzasadnienia istoty człowieczeństwa⁵.

³ A. Scola, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, Poznań 2005.

⁴ Na temat postrzegania osoby ludzkiej por.: J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1994, t. 1., s. 471; I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1957, s. 55.

⁵ Zob. na ten temat: Franciszek, *Braterstwo podstawą i drogą do pokoju*. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2014.

Osobowe bycie człowiekiem w antropologii chrześcijańskiej

Antropocentryczne przesilenie, jakie dokonało się wraz z europejskim Oświeceniem w filozofii, zdecydowanie później nastąpiło w teologii, pomimo znacznej krytyki trendów oświeceniowych w kręgach kościelnych. Znani teologowie odkryli antropologię w XX wieku na nowo i rozwinęli na tej podstawie własne, nowoczesne pojęcie osoby. Karl Rahner SJ umieścił refleksję antropologiczną w centrum swojej teologii. Określił antropologię jako „warunek słuchania i zrozumienia właściwego przesłania chrześcijaństwa”⁶. Urzędowe potwierdzenie takiego ujęcia przyszło wraz z nauczaniem Soboru Watykańskiego II. Właśnie w nim słyszymy o antropologii jako fundamentalnym temacie teologii. W dwunastym numerze *Gaudium et spes* oczekuje się od odpowiedzialnych chrześcijan w nowoczesnych społeczeństwach, aby „wszystkie rzeczy, które są na ziemi, kierowali ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt”⁷.

Pytanie o człowieka z perspektywy teologicznej obejmuje zawsze pytanie o Boga. Kieruje zatem pytania o transcendencję oraz o warunki metafizyczne „bycia człowiekiem”. W antropologii chrześcijańskiej tak samo formułuje się pytanie o znaczenie człowieka jako obrazu Boga, jak o znaczenie udzielania się Boga w Jezusie Chrystusie dla człowieka. Antropologia chrześcijańska nie może być ograniczona jedynie do filozoficznych uwarunkowań bycia człowiekiem. Ważnym procesem w antropologii chrześcijańskiej dzisiaj (co już częściowo zostało dokonane w odpowiedzi na krytykę antropologiczną XX wieku) będzie oderwanie się od silnie esencjalistycznych, względnie neoscholastycznych materiałów refleksji nad istotą człowieka.

Karl Rahner dostrzega godność osoby ludzkiej w stosunku do Boga. Interpretuje podstawowe warunki ludzkiej egzystencji w kontekście pytania o transcendencję. Główną różnicą w stosunku do innych metod jest to, że Bóg wchodzi w relację z człowiekiem, nie tyle w procesie indywidualizacji, co historycznie. Zatem nie przez ustanowienie relacji *aposteriori*. Rahner raczej zakotwicza etyczną jakość relacji w warunkach *apriori* istnienia człowieka, która poprzedza nawet historię Zbawienia. Dzięki temu osadza on godność osoby ludzkiej bezpośrednio w samoobjawieniu Boga i nie czyni jej zależną od zdarzenia historycznego. Godność zatem nie wynika z niepodzielnej ciągłości ludzkiego życia ani też z mocy zarodka. Godność jest czymś egzystencjalnym w człowieku i czyni go zawsze, i w każdej chwili swego istnienia, osobą.

Jednoznaczne opowiedzenie się za osobistą godnością może być uzasadnione jedynie przez Kogoś bezwarunkowego – to jednoczy przedstawicieli antropologii

⁶ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. II, Köln 1968, s. 253.

⁷ Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, Poznań 2002, nr 12.

chrześcijańskiej. Miłość jest bezwarunkowym „tak” wobec warunkowej osoby. Będzie tylko wówczas poważna i wiarygodna, jeśli nie jest zależna od kapryśnego „ja”. Miłość będzie więc bezwarunkowa w swoim oddziaływaniu, gdy będzie pochodziła od absolutnej osobowej rzeczywistości i w niej będzie zakotwiczona. Wtedy też osoba kochana może czuć się naprawdę zaakceptowana, gdyż obietnica miłości jest absolutna. Przez analogię prawda ta może być przeniesiona na relację między Bogiem a człowiekiem. Szczególną cechą antropologii chrześcijańskiej jest więc założenie, że status godności osoby ludzkiej, uzasadniony przez Boga, jest zupełnie innej jakości, ponieważ opiera się na tym, co bezwarunkowe. „Bezpośredniość człowieka względem Boga jest ostatecznym fundamentem godności osoby ludzkiej”, jak stwierdza Walter Kasper⁸.

Status osoby jest uzasadniony tym, że ludzie są w nieporównywalnym sensie indywidualami, które istnieją jako jedność ciała i „ja”. W związku z tym, w przypadku poszczególnych osób, nie chodzi o konkretne, indywidualne cechy i dokonania, ale o to, czy są ludzkimi indywidualami. Jako takie są podmiotami, które mogą stawiać sobie cele. Jednak mimo tego, przedstawiciele aktywnej eutanazji, a także zwolennicy eksperymentów klonowania bazują w swych stanowiskach na tym, że ochrona godności osoby ludzkiej rozciąga się na indywidualne istoty ludzkie. Argument wysunięty na poparcie indywidualności nie wystarczałby zatem jako podstawa etyki chrześcijańskiej. Dlatego też w ramach antropologii chrześcijańskiej potrzebny jest drugi z argumentów, mianowicie ten, który można nazwać uniwersalną *conditio humana*⁹.

Uznanie godności jest raczej odpowiedzią na bezwarunkowy fundament, jaki istnieje już w ludzkiej kondycji i jej naturalnym odniesieniu do wszystkich innych ludzi. Jeśli ten bezwarunkowy powód zawiera się w odwiecznie istniejącej relacji Boga, wówczas osobowość zaczyna się od momentu bycia człowiekiem. Status osoby nie jest zatem ukształtowany poprzez uznanie przez innych, lecz istnieje w oparciu o swoje prawo i w oparciu o naturę ludzką¹⁰.

Można z powyższego wyciągnąć trzy wnioski: człowiek jest kryterium przyznania osobowości. Osoba jest fundamentem przyznania godności. „Być” osoby jest życiem człowieka. W tym kontekście rodzą się zasadnicze pytania: w jaki sposób te podstawowe antropologiczne i etyczne argumenty można,

⁸ Por. W. Kasper, *Das theologische Wesen des Menschen*, w: idem, *Unser Wissen vom Menschen. Möglichkeiten und Grenzen anthropologischer Erkenntnisse*, Düsseldorf 1977, s. 95-116.

⁹ „Dopóki stoi się na stanowisku dualizmu duszy i ciała, wynaturza się człowieczeństwo”, G. Martelet, *Zmartwychwstanie, Eucharystia, człowiek*, Warszawa 1976, s. 37. H. U. von Balthasar napisze wprost, że „dusza bez ciała nie jest człowiekiem”, idem, *Credo*, Kraków 1997, s. 79; por.: G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, Kraków 1995, s. 152-156.

¹⁰ Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek – suwerenny byt osobowy*, *Człowiek – Kultura – Uniwersytet*, Lublin 1982, s. 86-95.

z pomocą uzasadnienia społeczno-etycznych zasad, wprowadzić w nowoczesnym społeczeństwie do dyskursu politycznego? W jaki sposób hermeneutyka chrześcijańsko-antropologiczna może stać się podstawą uniwersalnej etyki?¹¹

Godność osoby ludzkiej jako zasada etyki społecznej

Antropocentryczne przesilenie teologii czasów nowoczesności ma zasadnicze znaczenie dla chrześcijańskiej etyki społecznej¹². Badania społeczno-etyczne znajdują się dzisiaj w takim punkcie rozwoju historii myśli, w którym wiara chrześcijańska nie stanowi wspólnej podstawy pluralistycznych społeczeństw i w którym musi być znaleziony nowy punkt konsensusu. Punktem tym w społeczeństwach demokratycznych, w dobie globalizacji gospodarki rynkowej, jest przyznanie osobie ludzkiej praw człowieka i podstawowych praw obywatelskich. Znaczenie praw człowieka we współczesnych społeczeństwach można w dużej mierze przypisać potrzebie ochrony godności osoby ludzkiej. Antropologia więc w dalszym ciągu pozostaje jedyną ziemią, na której swoje uzasadnienie znajduje etyka ery nowoczesności, bowiem roszczenia osobowości praw człowieka muszą być ściśle powiązane z podstawowymi warunkami ludzkiej egzystencji¹³.

Konstytutywnym elementem nowoczesnej etyki społecznej, etyki politycznej oraz etyki biznesu jest to, że ich standardy muszą mieć zastosowanie powszechne lub co najmniej musi być zgoda wszystkich zainteresowanych stron. We wszystkich tych obszarach chodzi o ogólne uzasadnienie norm sprawiedliwości. Po przeciwnej stronie znajduje się chrześcijańska hermeneutyka, której zdecydowaną większość stanowi antropologia chrześcijańska. Nie jest ona jednak akceptowana we współczesnych społeczeństwach przez wszystkich, choć z punktu widzenia swoich roszczeń jest uniwersalistyczna¹⁴. Znajdujemy się więc w sytuacji pełnej napięcia i konfliktu. Z jednej strony jest to teoria dobra, którą rozwinęła antropologia chrześcijańska, zajmująca się rozwojem osobowości człowieka, z drugiej strony są to zazwyczaj bardzo formalne standardy sprawiedliwości społeczeństw świeckich¹⁵. Powstaje zasadnicze pytanie: czy napięcie to da się zniwelować?

¹¹ Por. R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart 1996, s. 264.

¹² Szerzej na ten temat zob.: A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, Kraków 2010.

¹³ Jan XXIII, *Pacem in terris*. Encyklika społeczna, Rzym 1962, nr 8-45.

¹⁴ Por. GS 25.

¹⁵ Wnikliwą rozprawę tego zagadnienia stanowi E. Mack, *Gerechtigkeit und gutes Leben – Christliche Ethik im politischen Diskurs*, Paderborn 2001.

Pastoralne aspekty antropologii chrześcijańskiej

Antropologia filozoficzna i teologiczna

U podstaw antropologii filozoficznej i teologicznej (chrześcijańskiej) leżą ważne pytania o sens życia, stanowiące jednocześnie poszukiwanie sensu istnienia, występujące w całej jego rozciągłości¹⁶. „Kimże jest człowiek i jakież jest jego znaczenie? Cóż jest jego dobrem i coś złem jego?” (Syr 18, 8) – postawione w **Biblii** pytania nurtują każdego człowieka, o czym świadczy fakt, że geniusz poetycki każdego narodu, przybierający postać prorocstwa ludzkości, stale pyta o egzystencję osoby ludzkiej i tym samym sprawia, że człowiek jest rzeczywiście człowiekiem¹⁷.

Antropologia chrześcijańska, będąca w zasadzie częścią teologii, czerpie „zdolność rozumienia człowieka” z Bożego Objawienia i nauczania Kościoła¹⁸. „Aby poznać człowieka, człowieka prawdziwego, człowieka integralnego, trzeba poznać Boga”, stwierdził Paweł VI, przywołując następnie słowa św. Katarzyny ze Sieny, która w modlitwie wyrażała tę samą myśl: „W Twojej naturze, wieczne Bóstwo, poznam moją naturę”¹⁹.

Człowiek religijny, szukając odpowiedzi na pytania dotyczące sensu istnienia (filozoficzne), wiary (teologiczne) i wartości życia (egzystencjalne), zwraca się do teologii²⁰. Jej skarbcem jest wiara wspólnoty Kościoła (różnorodność refleksji wspólnotowej), dlatego nie opiera się ona na przemyśleniach pojedynczej osoby,

¹⁶ Interesujący proces ukazują pierwsze wieki Kościoła, w których, za sprawą św. Justyna filozofia skierowała się ku Chrystusowi. Chrześcijaństwo jest bowiem „jedyną pewną i użyteczną filozofią”. Święty Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, nr 8, 1.

¹⁷ Jan Paweł II, *Audjencja generalna z 19 X 1983 r.*, OsRomPol 10(1983), s. 23-24. Pytania o tożsamość człowieka i sens istnienia „stanowią najwyższy wyraz natury człowieka, a co za tym idzie, odpowiedź na nie jest miarą głębi jego zaangażowania we własne istnienie. Wtedy zwłaszcza, kiedy «przyczyna rzeczy» poddawana jest całościowym badaniom, poszukującym ostatecznej i wyczerpującej odpowiedzi, rozum ludzki dosięga swego szczytu i otwiera się przed religią. Religijność bowiem stanowi najwznioślejszy wyraz osoby ludzkiej, gdyż jest szczytem jego rozumnej natury. Wypływa ona z głębokiego dążenia człowieka do prawdy i stanowi podstawę swobodnego i osobistego poszukiwania Boskości”.

¹⁸ Z tych samych względów nauka społeczna Kościoła, zajmując się człowiekiem, interesując się nim i jego sposobem postępowania w świecie, „należy (...) do dziedziny (...) teologii, zwłaszcza teologii moralnej” (SRS 41).

¹⁹ Paweł VI, *Homilia na ostatniej sesji publicznej Soboru Watykańskiego II 7 XII 1965*, AAS 58(1966), s. 58.

²⁰ Dzięki pośrednictwu filozofii, która stała się prawdziwą mądrością, człowiek współczesny będzie się mógł przekonać, że tym bardziej jest człowiekiem, im bardziej otwiera się na Chrystusa, zawierając Ewangelii (FR 102); por.: Jan Paweł II, *Czym jest nasze synostwo w Chrystusie. Przemówienie z 26 II 1981*, OsRomPol 2(1981)4, s. 22-23.

które nawet wówczas, gdy są głębokie, pozostają zakotwiczone w ograniczonej perspektywie. Naturalnym oparciem dla katolickiej teologii poszukującej prawdy jest jej eklezjalność oraz tradycja Ludu Bożego, z całym jego bogactwem oraz różnorodnością wiedzy i kultur złączonych jednością wiary²¹.

Antropologia chrześcijańska a *praxis* Kościoła

Antropologia chrześcijańska spełnia ważną rolę w teologii pastoralnej, w której, obok źródeł objawionych i nauczania Kościoła, korzysta się z filozofii, nauk społecznych i prakseologicznych²². Teologia pastoralna, posługując się swoją metodą naukową, poszukuje prawdziwych i konkretnych odpowiedzi na pytania dotyczące wiary i życia, jakie stawiają współcześni ludzie. Kościół jest „sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jednością całego rodzaju ludzkiego”²³, ale jednocześnie jest instytucją ludzką. Z tej racji, mając na uwadze wskazanie Pawła VI o tym, że „każda (...) działalność społeczna wiąże się z jakąś doktryną”, teologia pastoralna poszukuje teorii kościelnego działania²⁴. W oparciu o tę przesłankę potrzebne jest uwzględnienie antropologii chrześcijańskiej, dzięki której nauka społeczna Kościoła dowartościowuje duchową naturę ludzi, a także docenia ich głębokie

²¹ W filozofii myśl jednego człowieka może służyć postępowi ludzkości. Jednak prawdziwe bogactwo myśli ludzkiej rodzi się ze spotkania filozofii z teologią i z wzajemnej wymiany ich dorobku. Teologia, otrzymawszy w darze otwartość i oryginalność, dzięki którym może istnieć jako nauka wiary, z pewnością nakłoniła rozum, by pozostał otwarty na radykalną nowość, jaką zawiera w sobie Boże Objawienie. Przyniosło to niewątpliwą korzyść filozofii, gdyż dzięki temu mogła ona otworzyć nowe horyzonty, odsłaniające przed nią kolejne zagadnienia, które rozum ma coraz głębiej poznawać (FR 101). „Nikt przeto nie może uprawiać teologii jako zbioru swoich tylko poglądów, ale musi być świadom, że pozostaje w szczególnej łączności z tym posłannictwem Prawdy, za którą odpowiedzialny jest Kościół” (RH 19). FR 101. „(Galileusz) wyraźnie oświadczył, że dwie prawdy, tj. wiara i nauka, nie mogą nigdy pozostawać z sobą w sprzeczności. «Pismo Święte i przyroda pochodzą od Słowa Bożego. Pierwsze jako podyktowane przez Ducha Świętego, druga zaś jako wierna wykonawczyni nakazów Bożych» – pisał w swym liście do ojca Benedetto Castellego w dniu 21 grudnia 1613 roku. A Sobór Watykański II nie naucza inaczej, ale posługuje się podobnymi słowami, kiedy mówi: «badanie metodyczne we wszelkich badaniach naukowych, jeżeli tylko prowadzi się je (...) z poszanowaniem norm moralnych, naprawdę nigdy nie będzie się sprzeciwiać wierze, sprawy bowiem świeckie i sprawy wiary wywodzą swój początek od tego samego Boga» (*Gaudium et spes*, 36). Galileusz odczuwał w swoich naukowych badaniach obecność Boga, który go pobudzał, uprzedzał i wspomagał w jego intuicjach, działając w głębi jego umysłu”. Jan Paweł II, *Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk 10 XI 1979, Insegnamenti*, II, 2 (1979), 1111-1112.

²² Teologia pastoralna korzysta z różnych osiągnięć nauk świeckich. Zob. R. Kamiński, *Metoda teologii pastoralnej*, RTK 37(1990)6, s. 93-97.

²³ LG 1.

²⁴ PP 39.

pragnienie szczęścia nadprzyrodzonego, wykraczającego poza biologiczne i materialne aspekty życia. Głównym zadaniem teologii pastoralnej jest badanie możliwości włączenia *Ewangelii* i jej konkretnego wcielania w życie w działalność Kościoła i funkcjonowanie społeczeństwa, w którym realizuje on swoje posłannictwo zbawcze²⁵.

Teologia pastoralna służy Kościołowi, ale jednocześnie powinna być przyjazna człowiekowi, który jest pierwszą drogą, po której

winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa (...), drogą, która prowadzi niejako u podstawy tych wszystkich dróg, jakimi Kościół kroczyć powinien, ponieważ człowiek – każdy bez wyjątku – został odkupiony przez Chrystusa²⁶.

W teologii pastoralnej człowiek powinien zatem być w centrum refleksji, ale z uwzględnieniem godności osoby ludzkiej, a także wartości i godności życia ludzkiego²⁷.

Kościół, głosząc ewangeliczne orędzie, korzysta z myśli filozoficznej, zwłaszcza dotyczącej godności człowieka²⁸. Dziś najpilniejszym warunkiem realizacji tych zadań jest doprowadzenie ludzi do odkrycia własnej zdolności poznania prawdy, a także wzbudzania tęsknoty za najgłębszym i ostatecznym sensem istnienia²⁹. W tych najważniejszych sprawach konieczny jest też dialog chrześcijan z niewierzącymi.

Człowiek współczesny jest świadkiem narodzin nowej kultury, pozostającej w znacznej mierze pod wpływem mediów, której cechy charakterystyczne i treści często sprzeczne są z *Ewangelią* i z godnością osoby ludzkiej³⁰. Kultura europejska sprawia wrażenie „milczącej apostazji” człowieka zaspokojonego,

²⁵ „Kto wykorzystuje *nowe zdobycze nauki*, zwłaszcza w dziedzinie biotechnologii, nie może nigdy lekceważyć podstawowych wymogów etyki, powołując się przy tym na pewną dyskusyjną koncepcję solidarności, która prowadzi do różnego wartościowania ludzkiego życia i do podeptania godności właściwej każdej istocie ludzkiej” (NMI 51).

²⁶ RH 14.

²⁷ Znaczącą częścią wiedzy o człowieku są odpowiedzi na podstawowe pytanie: kim jest człowiek? Taką odpowiedź daje również antropologia pastoralna. „Antropologia «bycia powołanym» i «bycia obdarowanym» należy do Dobrej Nowiny o zbawieniu: jest ona właśnie dziś zaniedbana, ale także na nowo możliwa”. K. Hemmerle, *Młodzież a Kościół*, „Communio” 3(1983)4, s. 59. Zob. na ten temat także: J. Przybyłowski, *Koncepcja antropologiczna teologii pastoralnej*, AK 144(2005), s. 234-251.

²⁸ Na temat unikalnej wartości osoby ludzkiej zob. M. Gogacz, *Chrześcijańska wartość osoby ludzkiej*, CT 39(1969)2, s. 85-90; idem, *Filozoficzna identyfikacja godności osoby*, w: *Zagadnienie godności człowieka*, J. Czerkawski (red.), Lublin 1994, s. 113-140; H. Piluś, *Godność człowieka jako osoby*, Warszawa 1997.

²⁹ Zob. DWR 1-3.

³⁰ EE 9.

który żyje tak, jakby Bóg nie istniał³¹. W konfrontacji z takim zagrożeniem, wymierzonym w godność człowieka, pierwszym i podstawowym zadaniem Kościoła w dialogu z kulturami jest ukazywanie ludziom współczesnym zdrowej antropologii, umożliwiającej poznanie Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka³².

Prawda o Bożej miłości rzuca światło również na jej poszukiwanie, na pracę nad rozwojem nauki, na całą kulturę. Tworzenie dóbr kultury i naukowe poszukiwania potrzebują idei wiodącej, fundamentalnej wartości, która nadałaby sens i połączyłaby w jeden nurt badania uczonych, refleksje historyków, twórczość artystów i rozwijające się w zawrotnym tempie odkrycia techników³³. Według Jana Pawła II oprócz miłości nie istnieje jakaś inna idea, inna wartość lub inne światło, które byłoby w stanie nadać sens wielorakim poszukiwaniom i działaniom ludzi nauki i kultury, nie ograniczając równocześnie ich twórczej wolności. Miłość jest tą siłą, która nie narzuca się człowiekowi od zewnątrz, lecz rodzi się w jego wnętrzu, w jego sercu, jako jego najbardziej wewnętrzna własność. Chodzi tylko o to, by człowiek pozwolił jej narodzić się i by umiał nasycić nią swoją wrażliwość, swoje myślenie w laboratorium, w sali seminarnej i wykładowej, a także przy warsztacie wielorakiej sztuki³⁴.

Kościół, podejmując wyzwanie odnowy wewnętrznej oraz przemiany w świetle Objawienia nauki o człowieku i społeczeństwie, która kształtuje kultury, zwraca się ku człowiekowi, który jest owocem miłości Boga – Stwórcy i Zbawiciela. Ta przesłanka stanowi centrum antropologii chrześcijańskiej, którą należy kształtować i rozwijać adekwatnie do czasów współczesnych, aby stała się ona fundamentem kultury. Antropologia chrześcijańska stoi zatem przed zadaniem respektowania bogactwa i wartości kultur współczesnego świata oraz wplatania w nie chrześcijańskich wartości³⁵.

Kultura współczesna, często pozbawiona chrześcijańskiego odniesienia, pozbawia tym samym człowieka podstawowych wartości, a wśród nich także nadziei. Wielu ludzi, poszukując jej, wierzy, że można zaspokoić tę potrzebę przelotnie i nietrwale. Nierzadko nadzieję, ograniczoną do wymiaru ziemskiego, zamkniętą na transcendencję, utożsamia się z iluzorycznym rajem obiecwanym

³¹ Ibidem.

³² Jan Paweł II, *Chrześcijański humanizm. Przesłanie do uczestników Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury z 19 XI 1999*, nr 2.

³³ Święty Jan Apostoł naucza: „My miłujemy, ponieważ Bóg sam pierwszy nas umiłował” (1 J 4, 19).

³⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do rektorów wyższych uczelni w Polsce*, Toruń 7 VI 1999, nr 3.

³⁵ Papieska Rada ds. Kultury, *Duszpasterstwo kultury*, 25.; FR 59; Jan Paweł II, *Chrześcijański humanizm...*, nr 2.

przez naukę i technikę, z różnymi formami mesjanizmu, z doznawaniem szczęśliwości opartej na hedonizmie, którą daje konsumpcjonizm, lub urojonej i sztucznej, dostarczanej przez narkotyki, z oczarowaniem filozofiami Dalekiego Wschodu, z poszukiwaniem ezoterycznych form duchowości, z różnymi prądami New Age³⁶. Kultura propagowana dzisiaj przez środki masowego przekazu i odrzucająca Boże wskazania moralne otwarcie występuje przeciw rodzinie, i na wiele sposobów usiłuje zagłuszyć głos Boga w ludzkich sercach. Jego samego zaś chce uczynić „wielkim nieobecnym” w kulturze i świadomości społecznej. Scenariusz „tajemnicy nieprawości” wciąż jest realizowany w rzeczywistości współczesnego świata³⁷.

Współczesna koncepcja człowieka bez Boga

Zbyt często koncepcje człowieka stawały się we współczesnym społeczeństwie systemami myślowymi, które oddalały się od prawdy i wykluczały Boga w przekonaniu, że w ten sposób zostaje potwierdzony prymat człowieka w imię jego rzekomej wolności oraz pełnego i swobodnego rozwoju. Tym samym ideologie te pozbawiają człowieka jego konstytutywnego wymiaru osoby stworzonej na obraz i podobieństwo Boga. To poważne okaleczenie jest dziś prawdziwym zagrożeniem dla człowieka, prowadzi bowiem do postrzegania go bez żadnego odniesienia do transcendencji³⁸.

Narzucenie antropologii bez Boga i bez Chrystusa doprowadziło do tego, że człowiek jest uważany za absolutne centrum rzeczywistości. Ten typ myślenia sprawił, że wbrew naturze rzeczy człowiek zajął miejsce Boga, zapominając o tym, że to nie człowiek czyni Boga, ale Bóg czyni człowieka. Wykluczenie Boga zaowocowało tym, że otworzyła się przestrzeń dla swobodnego rozwoju nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu epistemologii i moralności, pragmatyzmu, a nawet hedonizmu zabarwionego cynizmem w życiu codziennym. Wykluczenie Boga z przestrzeni człowieka należy także uznać za jedną z poważnych przyczyn ateizmu w czasach współczesnych³⁹.

W wielu wypadkach postawa ta znajduje swoje korzenie w całym sposobie myślenia o świecie, zwłaszcza myślenia naukowego. Jeśli bowiem za jedyne źródło pewności poznawczej przyjmuje się samo tylko doświadczenie zmysłowe, wówczas zostaje zamknięty dostęp do wszelkiej rzeczywistości pozazmysłowej:

³⁶ EE 10.

³⁷ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, Kraków 18 VIII 2002*, nr 3.

³⁸ Idem, *Chrześcijański humanizm*, dz. cyt., nr 2.

³⁹ EE 9. Zob. Synod Biskupów, *Relatio ante disceptationem*, I, 1. 2, OsRomPol 3 X 1999, s. 6 (Drugie Zgromadzenie Specjalne poświęcone Europie).

rzeczywistości transcendentnej. Taka postawa poznawcza stanowi podwaliny głośniejszej i do tego osobiwej teologii, jaką w XX stuleciu stała się teologia śmierci Boga. Wyraźnie zatem widać, że motywy ateizmu, a częściej jeszcze współczesnego agnostycyzmu, mają charakter teoriopoznawczy, a nie jedynie pragmatyczny⁴⁰.

Już Sobór Watykański II wskazuje na błędną afirmację człowieka, która nie dostrzega oczywistej prawdy, że człowiek jest bytem przygodnym i ograniczonym w istnieniu. Wydarzenia historyczne, a przede wszystkim współczesne realia życia skłaniają ludzi do uznania wielkiej godności i pierwszeństwa człowieka w widzialnym świecie, ale ten podziw dla człowieka, w którym upatruje się absolut, prowadzi do odrzucenia Boga. Słynna konstytucja soborowa *Gaudium et spes* wyraźnie stwierdza, że

ateizm współczesny (...) wznieca trudności przeciwko wszelkiej zależności człowieka od Boga. Wyznawcy takiego ateizmu twierdzą, że wolność polega na tym, żeby człowiek był sam sobie celem, sam jedynym sprawcą i demiurgiem swojej własnej historii; a to – jak mniemają – nie daje się pogodzić z uznaniem Pana, sprawcy i celu wszystkich rzeczy lub co najmniej czyni takie twierdzenie zupełnie zbytecznym. Tej doktrynie sprzyjać może poczucie potęgi, jakie daje człowiekowi dzisiejszy postęp techniki⁴¹.

Antropologia w posłannictwie Kościoła Chrystusowego

Głoszenie Chrystusa osadza się w sposób fundamentalny na podjęciu dialogu człowieka z Bogiem. Wiele jednak osób żyjących we współczesnym świecie przeżywa znaczne trudności, gdy próbują zrozumieć, kim w istocie swej są. Dezorientuje ich bowiem nieogarniona różnorodność koncepcji człowieka, życia i śmierci, świata i jego znaczenia⁴².

Problematyka owa została dostrzeżona już na Soborze Watykańskim II, dlatego, określając w swoim nauczaniu sytuację człowieka w świecie współczesnym, Sobór od jej zewnętrznych komponentów przechodził stale do immanentnej prawdy o człowieku:

W samym bowiem człowieku wiele elementów zwalcza się nawzajem. Będąc bowiem stworzeniem, doświadcza on z jednej strony wielorakich ograniczeń, z drugiej strony czuje się nieograniczony w swoich pragnieniach i powołany do wyższego życia. Przyciągany wielu ponętami, musi wciąż wybierać między nimi i wyrzekać się niektórych. Co więcej, będąc słabym i grzesznym, nierzadko czyni to, czego nie

⁴⁰ Jan Paweł II, *Problem niewiary oraz ateizmu*, Katecheza z 12 VI 1985, nr 3.

⁴¹ GS 20.

⁴² Jan Paweł II, *Chrześcijański humanizm...*, nr 2.

chce, nie zaś to, co chciałby czynić. Stąd cierpi rozdarcie w samym sobie, z czego z kolei tyle i tak wielkich rozdźwięków rodzi się w społeczeństwie⁴³.

Kościół, głosząc człowiekowi Boże Zbawienie, ofiarowując mu i przekazując Boże życie za pośrednictwem sakramentów, nadając kierunek jego życiu przykazaniami miłości Boga i bliźniego, umacnia poczucie godności człowieka. Ta religijna i transcendentna misja Kościoła dla dobra człowieka jest spełniana permanentnie, chociaż jego dzieło napotyka dziś szczególne trudności i przeszkody. Kościół podejmuje więc wciąż nowymi siłami i nowymi metodami ewangelizację, która ma na celu rozwój całego człowieka. Kościół współczesny pozostaje „znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej”, którym starał się być zawsze od początku swego istnienia, towarzysząc człowiekowi przez całą historię⁴⁴.

Znaczenie prawdy o człowieku można zrozumieć, poznając go w całym wyposażeniu jego istoty, czyli w całym bogactwie tej tajemnicy stworzenia, która znajduje się u podstaw antropologii teologicznej. Człowiek stworzony na obraz Boży jest istotą ukonstytuowaną z duszy i ciała. Istotą, która z jednej strony należy do świata zewnętrznego, z drugiej zaś przekracza go w sposób transcendentny. Jako istota złożona zarówno z ciała, jak i z duszy – jest on osobą⁴⁵. Ta prawda o człowieku jest przedmiotem wiary chrześcijańskiej, podobnie jak prawda biblijna o tym, że jest on stworzony na „obraz i podobieństwo” Boga. „Tchnienie życia” sprawiło, że człowiek poznaje wszystkie istoty, nadając im nazwy, i jednocześnie poznaje, że jest od nich różny. Chociaż opis „jahwistyczny” nie wspomina o „duszy”, to jednak można z tego opisu wywnioskować, że życie, jakim człowiek został obdarzony w akcie stworzenia, posiada naturę, która przerasta zwykły wymiar cielesny (właściwy zwierzętom). Charakteryzuje się ono ponadmaterialnym wymiarem duchowym, w którym zawiera się istotna podstawa „obrazu Bożego”, którym jest człowiek⁴⁶. Prawda o człowieku nie przestaje być na przestrzeni dziejów przedmiotem poznania rozumowego,

⁴³ GS 10.

⁴⁴ GS 76; por. RH 13.; CA 55. Encyklika *Rerum novarum* jest tego wymownym świadectwem.

⁴⁵ Świadomość właściwego znaczenia ciała jest centralnym problemem antropologii. Wydaje się ona utożsamiać w tym przypadku z odkryciem złożoności własnej struktury, która polega ostatecznie na stosunku między duszą i ciałem. Opowiadanie jahwistyczne wyraża to właściwą sobie terminologią: „Jahwe Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2, 7). Antropologia biblijna rozróżnia w człowieku nie tyle „ciało” i „duszę”, ile „ciało” i „życie”. Autor biblijny przedstawia tutaj przekazanie daru życia za pomocą „tchnienia”, które nie przestaje być właściwością Boga: kiedy Bóg je zabiera, człowiek obraca się w proch, z którego został wzięty (por. Hi 34, 14-15; Ps 104, 29n.).

⁴⁶ Por. Rdz 2, 18-20. Rdz 1, 27. Jan Paweł II, *Człowiek – obraz Boży – istotą duchowo-cielesną*. Katecheza z 16 IV 1986, nr 2.

zarówno na gruncie filozofii, jak też w obszarze wielu nauk szczegółowych, co skrótkowo można wyrazić – jest ona przedmiotem antropologii⁴⁷.

W czasach nowożytnych szczególnym zagadnieniem dla objawionej nauki o stworzeniu człowieka jako istoty złożonej z duszy i ciała stała się teoria ewolucji. Wielu specjalistów w zakresie nauk przyrodniczych, którzy przy pomocy metod sobie właściwych, badają problem pojawienia się człowieka na ziemi, daje wyraz – w przeciwieństwie do wielu innych swoich kolegów – nie tylko przeświadczeniu o jego związku z całokształtem przyrody, ale także o pochodzeniu człowieka od najwyższych gatunków zwierzęcych. Jest to problem, który od ubiegłego stulecia nie przestaje zajmować uczonych, a także szerokiej opinii. Odpowiedź ze strony Magisterium Kościoła przyniosła w tej dziedzinie encyklika *Humani Genesis* Piusa XII z 1950 roku: „Z tych względów (encyklika mówiła przedtem o pewnych hipotezach) Magisterium Kościoła nie zabrania badań nad teorią ewolucji, mającą za przedmiot pochodzenie ciała ludzkiego, co do dusz bowiem, katolicka wiara każe nam przyjąć, że są one bezpośrednio przez Boga stwarzane”⁴⁸. Z punktu widzenia nauki wiary nie widać zatem trudności w zakresie uzgodnienia problemu pochodzenia człowieka co do ciała z hipotezą ewolucjonizmu. Należy jednak dodać, że hipoteza wskazuje tylko na prawdopodobieństwo, a nie mówi o naukowej pewności. Natomiast ta sama nauka wiary niezmiennie utrzymuje, że duchowa dusza ludzka została stworzona bezpośrednio przez Boga⁴⁹.

Pytanie o człowieka

Jeden z największych teologów XX wieku, kard. Henri de Lubac SJ, znakomicie wczuwając się w wielki zamęt i niepokój naszych czasów, zadał retoryczne pytanie: co jest dziś bardziej palącą potrzebą niż przypomnienie człowiekowi: KIM JEST CZŁOWIEK? Istotnie, nie ma (także w wieku XXI) potrzeby bardziej palącej! Kto jednak ma nam „to” przypomnieć? I w oparciu o jakie źródłowe dane?

Warto w tym miejscu przytoczyć słowa Benedykta XVI:

⁴⁷ Ibidem, nr 1. Teologia stworzenia jest ściśle związana z tajemnicą Odkupienia: „Kościół winien rozwinąć na nowo naukę o stworzeniu. Pod wpływem naszych braci ewangelików staliśmy się – o ile wolno tak powiedzieć – za bardzo chrystologiczni i jednostronnie historyzujący. Wspaniałość odkupienia jawi się w tej perspektywie jako przeciwieństwo uznania upadłej, co prawda, ale niemniej uszczęśliwiającej «piękności» stworzenia – zwłaszcza stworzenia człowieka. Metafizyka wymaga jednak czegoś więcej”. N. Lobkowicz, *Przekazywanie wiary*, w: *Podstawy wiary. Teologia*, Poznań 1991, s. 209.

⁴⁸ Pius XII, Encyklika *Humani Genesis*, w: *Denzinger-Schönmutter*, nr 3896.

⁴⁹ O religijnej perspektywie postrzegania człowieka zob.: K. Góźdź, *Teologia człowieka*, Lublin 2006.

Jednak w epoce nauki i techniki pytamy, czy można jeszcze mówić o stworzeniu? Jak powinniśmy rozumieć opowieści *Księgi Rodzaju*? *Biblia* nie ma zamiaru być podręcznikiem nauk przyrodniczych. Pragnie natomiast umożliwić zrozumienie autentycznej i głębokiej prawdy rzeczywistości. Zasadniczą prawdą, jaką ukazują nam opowieści *Księgi Rodzaju*, jest ta, że świat nie jest zespołem przeciwstawnych wobec siebie sił, ale ma swoje źródło i swoją stabilność w Logosie, odwiecznej myśli Boga, która nadal podtrzymuje wszechświat. Istnieje plan wobec świata, rodzący się z tej myśli, z Ducha Stworzyciela. Wiara, że ten właśnie plan jest u podstaw wszystkiego, oświetla każdy aspekt istnienia i daje nam odwagę, by z ufnością i nadzieją stawić czoło wydarzeniom życia. Tak więc *Pismo Święte* mówi nam, że świat, że my sami nie pochodzimy z tego, co irracjonalne i z konieczności, lecz z myśli, miłości i wolności. Alternatywą jest więc albo to, co racjonalne, konieczność, albo też prymat myśli, wolności i miłości – jak wierzymy.

Chciałbym powiedzieć także kilka słów o szczycie całego stworzenia: mężczyźnie i kobiecie, istocie ludzkiej, jedynej „zdolnej do poznania i pokochania swojego Stworzyciela” (Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 12). Psalmista, spoglądając na niebo, stawia sobie pytanie: „Gdy patrzę na Twe niebo, dzieło Twych palców, księżyc i gwiazdy, któreś Ty utwierdził: czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czym – syn człowieczy, że się nim zajmujesz?” (8, 4-5). Istota ludzka z miłością stworzona przez Boga jest czymś bardzo małym w obliczu ogromu wszechświata. Niekiedy, spoglądając zafascynowani na rozległe przestrzenie nieba, także i my dostrzegaliśmy swoje ograniczenia. W człowieku zawarty jest ten paradoks: nasza małość i przemijalność współlistnieją z wielkością tego, co zechciała dla nas odwieczna miłość Boga⁵⁰.

Życie wiarą oznacza uznanie wielkości Boga i zaakceptowanie naszej małości, naszej kondycji stworzenia, pozwalając, aby Bóg wypełnił ją swoją miłością i aby w ten sposób wzrastała nasza prawdziwa wielkość. Zło ze swoim ciężarem bólu i cierpienia jest tajemnicą, którą rozjaśnia światło wiary, dające nam pewność, że możemy być od niego wyzwoleni, pewność, że dobrze być człowiekiem⁵¹. Człowiekiem niosącym innym ulgę w cierpieniu.

Słowa kluczowe: antropologia chrześcijańska, etyka, osoba, godność, ateizm.

Bibliografia:

1. Anzenbacher A., *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, Kraków 2010.
2. Balthasar H. U. von, *Credo*, Kraków 1997.
3. Benedykt XVI, *Dobrze być człowiekiem*. Katecheza z 6 lutego 2013.
4. *Ból i cierpienie – ognisko światła i ciemności*, t. 1, D. Pater (red.), Warszawa 2013.

⁵⁰ Benedykt XVI, *Dobrze być człowiekiem*. Katecheza z 6 lutego 2013.

⁵¹ Ibidem.

5. *Ból i cierpienie – ognisko światła i ciemności*, t. 2, D. Pater (red.), Warszawa 2014.
6. Franciszek, *Braterstwo podstawą i drogą do pokoju*. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2014.
7. Gogacz M., *Chrześcijańska wartość osoby ludzkiej*, CT 39(1969)2.
8. Gogacz M., *Filozoficzna identyfikacja godności osoby*, w: *Zagadnienie godności człowieka*, J. Czerkowski (red.), Lublin 1994.
9. Gózdź K., *Teologia człowieka*, Lublin 2006.
10. Hemmerle K., *Młodzież a Kościół*, „Communio” 3(1983)4.
11. Jan XXIII, *Pacem in terris*. Encyklika społeczna, Rzym 1962.
12. Jaroszyński P., *Człowiek podmiot dramatu moralnego*, Warszawa 1993.
13. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa*.
14. Jan Paweł II, *Audiencja generalna z 19 X 1983*, OsRomPol 10(1983).
15. Jan Paweł II, *Chrześcijański humanizm. Przesłanie do uczestników Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury z 19 XI 1999*.
16. Jan Paweł II, *Człowiek – obraz Boży – istotą duchowo-cieleśną*. Katecheza z 16 IV 1986.
17. Jan Paweł II, *Czym jest nasze synostwo w Chrystusie*. Przemówienie z 26 II 1981, OsRomPol 2(1981)4.
18. Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, Rzym 1991.
19. Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio* (1998).
20. Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis*.
21. Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis*, Watykan 1987.
22. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej*, Kraków 18 VIII 2002.
23. Jan Paweł II, *List apostolski Novo Millennio Ineunte*.
24. Jan Paweł II, *Problem niewiary oraz ateizmu*, Katecheza z 12 VI 1985.
25. Jan Paweł II, *Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk 10 XI 1979*, *Insegnamenti*, II, 2 (1979).
26. Jan Paweł II, *Przemówienie do rektorów wyższych uczelni w Polsce*, Toruń 7 VI 1999, nr 3.
27. Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*.
28. Kamiński R., *Metoda teologii pastoralnej*, RTK 37(1990)6.
29. Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1957.
30. Kasper W., *Das theologische Wesen des Menschen*, w: W. Kasper, *Unser Wissen vom Menschen. Möglichkeiten und Grenzen anthropologischer Erkenntnisse*, Düsseldorf 1977.
31. Krąpiec M. A., *Człowiek – suwerenny byt osobowy*, *Człowiek – Kultura – Uniwersytet*, Lublin 1982.
32. Krąpiec M. A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974.
33. Langemeyer G., *Antropologia teologiczna*, Kraków 1995.
34. Lobkowicz N., *Przekazywanie wiary*, w: *Podstawy wiary. Teologia*, Poznań 1991.
35. Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1994, t. 1.
36. Mack E., *Gerechtigkeit und gutes Leben – Christliche Ethik im politischen Diskurs*, Paderborn 2001.
37. Maritain J., *Humanizm integralny*, Warszawa 1981.
38. Martelet G., *Zmartwychwstanie, Eucharystia, człowiek*, Warszawa 1976.

39. Papieska Rada ds. Kultury, *Duszpasterstwo kultury*, 25.
40. Pater D., *Człowiek wobec bólu i cierpienia. Refleksja pastoralna*, Warszawa 2012.
41. Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, AAS 59(1967).
42. Paweł VI, *Homilia na ostatniej sesji publicznej Soboru Watykańskiego II 7 XII 1965*, AAS 58(1966).
43. Piluś H., *Godność człowieka jako osoby*, Warszawa 1997.
44. Pius XII, Encyklika *Humani Genesis*.
45. Przybyłowski J., *Koncepcja antropologiczna teologii pastoralnej*, AK 144(2005).
46. Rahner K., *Schriften zur Theologie*, t. II, Köln 1968.
47. Scola A., *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, Poznań 2005.
48. Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*.
49. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, Poznań 2002.
50. Spaemann R., *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart 1996.
51. Synod Biskupów, *Relatio ante disceptationem*, I, 1. 2, OsRomPol 3 X 1999.
52. Szostek A., *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995.