

Kim jest człowiek? Antropologia teologiczna ekumenicznie.¹

Spis treści

Przedmowa (*Aristotle Papanikolaou*)

Wstęp (*Ivana Noble i Zdenko Širka*)

- Do kogo nawiązujemy
- Podstawowa metoda naszej pracy
- Co i jak wnosimy: przewodnik czytelnika

Część I: Rodzimy się do życia, które było tu przed nami

1. Człowiek w relacjach (*Tim Noble*)

- Autonomia człowieka
- Wolność jako podstawa relacji
- Ja a ten drugi
- Ludzie bez relacji
- Otwarte pytania

2. Człowiek a mowa (*Zdenko Širka*)

- Mowa jako ojczyzna
- Pojmowanie i mowa
- Mowa jako dialog
- Mowa jako naturalny świat człowieka

3. Ludzie żyjący w opowieściach (*Pavel Hošek i Pavol Bargár*)

- Od mowy do opowieści
- Tożsamość narracyjna
- Opowieść ludzka i Boża
- Między zakończoneścią a otwartością
- Stworzoneść, imaginacja i cielesność
- Wzorce podążania

4. Człowiek a rytuał (*Tabita Landová i Michaela Vlčková*)

¹ Praca ta była współfinansowana przez program Univerzitní výzkumná centra UK nr. 204052.

- Rytuał jako język ojczysty religii
- Rytuał i stosunek do Boga
- Słowo i rytuał
- Ciało i cielesność w rytuale
- Rytuał vs rytualizm

5. Bycie i rozumienie w symbolicznym kluczu (*Kateřina Kočandrlle Bauer*)

- Jak mówić o niewypowiedzialnym?
- Otwartość symbolu wobec świata
- Symbol i niszczenie bożków
- Człowiek jako stworzenie symboliczne

Część II: Jesteśmy tymi, którymi się stajemy

6. Obraz i podobieństwo Boga (*Ivana Noble*)

- Stworzenie zjednoczone z pozostałymi stworzeniami
- Ludzkość jako dar i zadanie
- Jedność w wielości
- Upadła ludzkość
- Podróż do celu, dla którego zostaliśmy stworzeni

7. Człowiek wyalienowany i odkupiony (*Mireia Ryšková*)

- Szczególny status człowieka w stworzeniu
- Człowiek jako odnowiony przez Chrystusa obraz Boży
- Chrystus - obraz Boży, objawienie Boga
- Człowiek - obraz Chrystusa
- Kościół jako obraz Chrystusa
- Chwała Boża - cel wszelkiego stworzenia

8. Człowiek zdolny do rozróżniania (*Denisa Červenková*)

- Co musimy rozróżniać?
- Rozróżnianie w historii biblijnej
- Duch Boży w człowieku
- Myśli, emocje i stany
- Świadomość ludzka i duchowość
- Rozróżnianie jako przesłanka wolnego wyboru

9. Etyka, wolność i odpowiedzialność (*Ondřej Fischer i Libor Ovečka*)

- Etyczny wymiar człowieczeństwa
- Według czego działamy?
- Wartość i wybór

- Autorytet
- Godność człowieczeństwa

10. Teologiczny pogląd na problematykę płci kulturowej (*Ivana Noble i Kateřina Kočandrlé Bauer*)

- Rozróżnienie płci kulturowej w Piśmie i Tradycji
- Krytyka hierarchii opartej na płci kulturowej
- Rozpad płci kulturowej z perspektywy Gender Studies
- Płeć kulturowa jako jedna z wielu cech
- Stosunki i więzi zorientowane na płęć kulturową
- Płeć kulturowa między dogmatyką a duszpasterstwem

11. Człowiek jako istota żyjąca w krajobrazie (*František Štěch*)

- Człowiek w przestrzeni - miejsca i krajobrazy
- Krajobraz jako przestrzeń dla spotkań
- Stworzenie twórcze
- Krajobraz jako świadek
- W domu w krajobrazie

12. Człowiek i polis (*Petr Jandejsek*)

- Stworzeni dla wspólnoty
- *Polis* istnieje dla dobrego życia
- Duch Święty wyzwoliciel
- Życie polityczne a Boża przyszłość

13. Człowiek w czasie (*Ondřej Kolář i Martin Vaňáč*)

- Żyjemy w czasie
- Pragnienie spełnienia
- Historia i wieczność
- Ciało i Duch
- Śmierć i zmartwychwstanie
- Królestwo Boże

14. Kościół i wieczność (*Viorel Coman*)

- Człowiek w Kościele
- Człowiek i Kościół jako Tajemnica
- Życie we wspólnocie
- Człowiek jako kapłan stworzenia

Posłowie (*Pavel Hošek*)

Podziękowanie

Bibliografia

O autorach

Wstęp

Kiedy w czasie kwarantanny związanej z epidemią COVID-19 przygotowaliśmy konkurs artystyczny, nazwaliśmy go „Boże, kim jest człowiek, że o nim pamiętasz?” Podobnie jak konkurs, również ta książka inspirowana jest pytaniem psalmisty: „Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czym - syn człowieczy, że się nim zajmujesz?” (Ps 8,5). Nasze pytanie jest jednak nieco zmienione - pytamy „kto” jest człowiek, a nie „czym” jest. Nasze pytanie jest podobne do tego w Ewangeliach, które Jezus zadaje swoim uczniom: „Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?” (Mt 16,13).² Nie interesuje nas przede wszystkim to, z czego „składa się” człowiek - czy z gliny i ducha, czy z ciała, duszy, ducha, czy też jest żywym ciałem i ożywioną duszą, albo tylko ciałem, na wskroś. Te pytania również poruszymy, ale nasze poszukiwania poprowadzą nas najpierw w innych kierunkach. Hebrajskie słowo *mâh*, użyte w Psalmie 8, oznacza nie tylko „co”, ale także „jak”, „dlaczego” lub „kiedy”. To rozszerzone pole znaczeniowe jest bardzo ważne dla koncepcji całej książki.

Książka ta poświęcona jest antropologii teologicznej. Oznacza to, że jej głównym tematem jest człowiek w relacji do Boga i – w świetle tej relacji – do wszystkiego innego, do innych ludzi, do stworzeń, do miejsc, które zamieszkujemy, do przyrody, do kultury, do społeczeństwa, do religii. Opiera się na założeniu, że właśnie tutaj uczymy się rozumieć, kim jesteśmy. W to rozumienie, oczywiście, wkraczają tradycje, które użyczyły słów i symboli naszym doświadczeniom i pomysłom znacznie wcześniej, niż zaczęliśmy zdawać sobie z tego sprawę. Mowa o człowieku, podobnie jak mowa o Bogu, nigdy nie jest neutralna, zawsze jest w jakiś sposób konkretna. Nasza mowa o człowieku jest teologiczna, chrześcijańska i w obrębie chrześcijaństwa ekumeniczna. Opiera się na Biblii i tradycji jako zróżnicowanym, a jednak wspólnym dziedzictwie. Autorami tej książki są ludzie z różnych Kościołów, wśród nich protestanci, rzymscy katolicy, prawosławni, ewangelicy, husyci, a ich różne punkty widzenia są widoczne w poszczególnych rozdziałach. Antropologia teologiczna, tak jak ją przedstawiamy w tej książce, jest również w obrębie teologii interdyscyplinarną. W pisaniu rozdziałów brali udział bibliści, teologowie systematyczni i praktyczni, filozofowie religii, religioznawcy, ludzie zajmujący się duchowością, obrzędowością, teologią polityczną, etyką. Pomimo różnorodności wyznaniowej i dyscyplinarnej nie chodzi nam jednak o to, by porównywać nasze perspektywy ze sobą, a już na pewno nie o to, by oceniać, która z nich jest najlepsza, czy też próbować uformować z nich tylko jedną, sztuczną perspektywę. Ale staramy się zharmonizować nasze głosy i znaleźć wspólny rytm.

Jest zasadniczo teologiczna, nie daje bezpośrednich odpowiedzi typu „jak Bóg widzi człowieka”, ale jednocześnie nie jest traktatem antropologiczno-humanistycznym. Autorzy świadomie wykraczają poza te teologiczne koncepcje, które zakładają rodzaj ochronnego „epistemologicznego bezpieczeństwa” nauki teologicznej, jak mówi Rowan Williams, przekonanie, że możemy widzieć rzeczy z Bożej perspektywy.³ Antropologia teologiczna różni się od innych dyscyplin antropologicznych tym, że się odnosi do Bożego objawienia, które dotyczy człowieka. Czyni to z perspektywy wiary w tego Boga, której świadectwo poddaje swojemu badaniu. Człowieczeństwo dla antropologii nie jest tylko zjawiskiem naturalnym, wynikiem procesów ewolucyjnych, ani tylko daną społeczną czy kulturową, rozwijaną dalej

² Zob. też Mk 8,27; Łk 9,18.

³ Rowan Williams: *On Christian Theology*, Oxford: Blackwell 2000, s. 142.

przez ludzi. Antropologia teologiczna opiera się na założeniu, że wiara przewiduje udział w jeszcze innym początku i końcu życia ludzkiego niż te, o których mówią nauki przyrodnicze czy społeczne. *Arché* – początek ludzkiego życia – i jego *telos* – eschatologiczne spełnienie, nie są natomiast przedstawiane jako teorie pseudonaukowe, ale jako treść fundamentalnie decydującej relacji, relacji do Boga trynitarnego, która przenika wszystkie inne relacje. Antropologia teologiczna jednocześnie musi brać pod uwagę fakt, że wiara jest „poznaniem” i „sposobem życia”, jak to ujął John Berry.⁴ W obu tych znaczeniach refleksja wiary stanowi podstawową zasadę antropologii teologicznej. Antropologia teologiczna może wchodzić we wzajemnie się wzbogacający dialog z innymi naukami właśnie dlatego, że z nimi nie konkuruje, bo nie przeciwstawia im absolutystycznych poglądów w dziedzinach, które leżą poza jej kompetencjami. Książka ta zakłada, że antropologia teologiczna, która za punkt wyjścia przyjmuje wiarę w żywego i działającego Boga, może przekształcać antropologiczne odpowiedzi nauki i teologii metafizycznej w pytania i znajdować nowe, racjonalnie konsystentne odpowiedzi w taki sposób, że tajemnica Boga i tajemnica życia nie zostaną zastąpione abstrakcyjnymi wyjaśnieniami.

Wracając do Psalmu 8, możemy powiedzieć, że pierwsza część tej księgi rozpoczyna się pytaniem stworzonym przez niezwykle połączenie gramatyczne: „Jak jest człowiek?” Szuka wyjaśnienia, dlaczego nie możemy właściwie zrozumieć człowieka, kiedy izolujemy go jako jednostkę i redukujemy relacje do jakiegoś nieistotnego dodatku. Dotyczy to zarówno relacji z ludźmi i innymi stworzeniami, jak i fundamentalnej relacji z Bogiem.⁵ Ta sekcja pokazuje, dlaczego relacja, wolność, rozumienie, komunikacja pionowa i pozioma są kluczowe dla tego, „jak” człowiek jest. Obserwuje jak człowiek żyje w mowie, w opowieściach, symbolach, rytuałach i jak one przyczyniają się do tego, kim jest człowiek w stosunku do Boga, innych ludzi i stworzeń. W drugiej części książki przechodzimy do pytania „Dlaczego tu jest człowiek? Do czego jest stworzony?” Ta część opiera się najpierw na stosunkowo krótkiej i jasnej odpowiedzi teologicznej: Człowiek nie jest Bogiem, ale został stworzony na chwałę Bożą – aby być jak Bóg, aby być współpracownikiem Boga, aby jak Bóg kochać i troszczyć się o pozostałe stworzenia. Jednak ten wyraźnie teologicznie nadany sens i cel życia nie koresponduje z doświadczeniem życiowym, które uczy nas, że my ludzie i nasz świat pełne są wieloznaczności, dobra i zła, w których uczestniczymy.

Druga część księgi pokazuje niezwykłą drogę od stworzenia do przebóstwienia. Wskazuje na nieprzekraczalną po ludzku przepaść między „starym” człowieczeństwem podlegającym grzechowi i śmierci a „nowym człowieczeństwem”⁶ pochodzącym od wieczności, w której Bóg, który wskrzesił ze śmierci swego Syna, wskrzesi wraz z Nim do nowego,

⁴ Zob. John Anthony Berry: *Yves Congar's Vision of Faith*, Roma: G&BP 2019, s. 323.

⁵ Karel Skalický ładnie wyjaśnia to relacyjne zakotwiczenie: „W tym skupieniu na ‚Ty‘, które jest rozumiane jako nie wywodzące się z ‚Ja‘, a więc jako rodzaj absolutu, tj. oderwane od ‚Ja‘, nie pojawia się problem ‚mostu‘ między świadomością a bytem. Problem polega raczej na tym, jak ‚ja‘ ma właściwie słuchać tego ‚ty‘, do którego się zwraca, a następnie jest przez nie zwracane, aby zrozumieć, co ono ma do powiedzenia (dialog!). Dlatego pyta: Kim jesteś Ty, przed którego obliczem stoję i zwracam się do Ciebie tym intymnym adresem, i kim jestem ja, do którego w zamian zwraca się to ‚Ty‘?”. Karel Skalický: Dialogicky myslí člověk: Bůh jako záruka smyslu veškerého bytí a žití (v dialogu filozofa Karla Říhy a teologa Karla Skalického)“, in: *Kritické a tvořivé myšlení: není to málo? Rozvoj myšlení ve filosofických, teologických, psychologických a pedagogických souvislostech*, ed. Petr Bauman, České Budějovice: TF JU, Centrum filozofie pro děti 2013, s. 68–74, zde s. 70.

⁶ Zob. Rz 7,24; Rz 8,20; 2 Kor 5,17; Ef 4,27.

uzdrowionego życia wszystkich, którzy należą do niego i wszystko, co jest jego. Paradygmat Bożego Narodzenia, który pochodzi z daru Bożego dzielenia się sobą, spotyka się i łączy tutaj z paradygmatem wielkanocnym,⁷ w którym cień krzyża i światło zmartwychwstania Chrystusa pada na każdego człowieka. Jednocześnie, jak w starożytnej liturgii chrześcijańskiej, perspektywa jest tu odwrócona. Wiara, jako doświadczenie spotkania zmartwychwstałego Chrystusa z drugim, eschatologicznym Adamem, rzuca światło na to, dlaczego człowiek jest tutaj i do czego został stworzony.

Autorzy i autorki poszczególnych rozdziałów pytają tutaj: kiedy człowiek jest człowiekiem? To pytanie zadaje się zarówno historycznie, jak i eschatologicznie. Antropologia teologiczna rozróżnia w naszym wspólnym rozumieniu obraz Boga, którym jesteśmy, od Bożego podobieństwa, do którego dorastamy lub które zdradzamy. Interpretuje stworzenie człowieka na obraz Boga jako zasadniczy dar człowieczeństwu, który posiada każdy człowiek, ale jednocześnie przypomina nam, że nie każdy jest podobny do Boga. I pokazuje nam, że bycie nieludzkim oznacza również bycie niepodobnym do Boga. Ten nacisk jest widoczny w całej chrześcijańskiej tradycji teologicznej w różnych jej formach. Jednak konkretne sposoby rozeznawania, kiedy dana osoba żyje na chwałę Bożą, a kiedy nie, kiedy zmierza ku pełnemu człowieczeństwu, a kiedy nie, są różne. Autorzy i autorki rozdziałów poświęconych płci kulturowej, duchowości i etyce skłaniają czytelnika do zastanowienia się nad tym, co właściwie powinniśmy rozeznawać, w jaki sposób ludzka wolność i odpowiedzialność, oraz wartości i autorytety wpływają na nasze rozeznawanie, które kieruje naszym działaniem.

Książka pracuje z całą gamą obrazów biblijnych i tradycyjnych, ale na razie powrócimy do psalmów, aby pomóc nam zobaczyć, dlaczego poszukiwanie „kim” jest człowiek ma sprzeczne cechy, które, zestawione razem, dają więcej niż czarno-biały obraz. W psalmach istnieje ogromna różnica między tym, który szuka oblicza Boga (Ps 24,6),⁸ tym, który „boi się” Boga (31,20),⁹ a tym, który „czci marne bóstwa” (Ps 31,7); między tym, który ma prawe i czyste

⁷ Zob. Karel Skalický: *Teologia fundamentale*, Roma: Istituto di teologia a distanza 1992, s. 167–170, por. także Karel Skalický: Kdo je křesťan? K teologii křesťanské existence, *Teologické texty 2* (2014), online, <https://www.teologicketexty.cz/casopis/2014-2/Kdo-je-krestan-K-teologii-krestanske-existence.html>. Skalický sięga tu po teologiczną antropologię Boublíka, jego koncepcję zmartwychwstania i jego paradygmatyczne rozróżnienie między naciskiem na pierwsze i drugie stworzenie. Viz Vladimír Boublík: *Teologická antropologie: Člověk v Kristu Ježíši*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2001.

⁸ W innym miejscu mówi o dopytywaniu się o „wolę Bożą” (Ps 9,11). Termin ten był jednak znacznie bardziej problematyczny w historii recepcji. Z jednej strony oznaczało to możliwość wyjścia człowieka z jego egocentrycznych interesów, z drugiej strony, w odniesieniu do woli Bożej, propagowano różne ideologie, które tłumili wówczas ludzką wolność i twórczość. Nietzsche, Marks czy Freud słusznie krytykowali te karykatury relacji człowieka do Boga i Bożej woli. Paul Ricoeur podkreśla nawet pozytywne znaczenie ich „hermeneutyki podejrzeń” i tych form ateizmu, które doprowadziły do śmierci fałszywych wyobrażeń o woli Bożej. Zob. Paul Ricoeur: *Symbolism of Evil*, Boston: Beacon Press 1967, s. 350–352, 356; Paul Ricoeur: *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, Evaston: Northwestern University Press 1974, s. 440, 446.

⁹ Tu mamy kolejną ideę, negatywnie obciążoną dla współczesnego człowieka: Bóg jako despota, który wzbudza lęk. Dobrą krytykę tego pomysłu można znaleźć w: z Karl Frielingsdorf: *Falešné představy o Bohu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 117–129, 148. Nie chodzi tu jednak tylko o fałszywe idee. O głębi tego obrazu mówi na przykład św. Jan Klimak, gdy napomina: „Powinniśmy bać się Boga tak, jak boimy się dzikich zwierząt (...) Powinniśmy kochać Boga tak, jak Kochamy naszych przyjaciół”. Jan Klimakus: *The Ladder of Divine Ascent*, Mahawah: Paulist Press 1992, s. 77; Jan Klimakus: *Scala Paradisi 1*, PG 88:637D. Podobny obraz znajdujemy u Psalmistów, którzy bojaźń Bożą

serce (7,10; 51,12), który „postępuje bez skazy, działa sprawiedliwie, a mówi prawdę w swoim sercu” (Ps 15,2) a tymi, którzy są „złoczyńcami” i „mówią kłamliwie”, tym, kto jest „krwawym i podstępny” (Ps 5,6-7). Ale jednocześnie jest w nich głęboka świadomość, że te sprzeczne cechy można odnaleźć w jakiejś formie nie tylko w przestrzeniach, które zamieszkujemy, w naszych relacjach, ale także w nas samych. Ponadto do zrozumienia tych różnic włączają się również inne czynniki. Ludzie inaczej rozróżniają z pozycji władzy, a inaczej z pozycji bezsilności. Inaczej też przeżywają napięcie między nieodwołalną wartością człowieczeństwa każdej osoby a wezwaniem do człowieczeństwa tam, gdzie go brakuje.¹⁰ Tożsamość płciowa ma wpływ na to, jak postrzegamy kierunek ku pełnej realizacji tego, kim jesteśmy i kim możemy być. Krajobraz, w którym żyjemy, kultura i społeczeństwo, których jesteśmy częścią, tradycja religijna, Kościół, czas, w którym żyjemy - wszystko to przyczynia się do sposobów, jak odróżniamy, do ukierunkowania tego, co odróżniamy, do wzorów, na których kształtujemy nasze wyobrażenia o tym, co oznacza wzrastanie do podobieństwa Bożego lub oddalanie się od niego. Kontekst znaczy wiele, ale nie wszystko. Zawsze bowiem jest to także „ktoś”, kto zostaje w ten kontekst wrzucony i kto uczestniczy w jego współtworzeniu, choć na różne sposoby, w różnej sile. A jest jeszcze jeden „Ktoś”, ustanawiający i ożywiający wszystkie relacje i ich dobre możliwości. Ktoś, kto wysłał do stworzonego przez siebie świata coraz nowe energie twórcze, czyli właściwie ten świat, i nas w nim, stwarza nieustannie.¹¹

Książka łączy tu antropologię teologiczną z chrystologią i teologią trynitarną, ale nie myli ich specyficznych punktów widzenia. Nie mówi o człowieku tylko po to, by mówić o Bogu, choć uważa obie te mowy za naczynia połączone. Zajmuje się ona pozycją człowieka w świecie, ale nie zastępuje antropologii teologicznej ani kosmologią, ani teologią polityczną.

Do kogo nawiązujemy

Przez wiele wieków w nauczaniu chrześcijańskim antropologia teologiczna nie stanowiła odrębnego traktatu, całościowego i przejrzystego ustrukturyzowanego obszaru, który podsumowywałby podstawy prawdziwej wiary, jak to miało miejsce w przypadku nauki o Trójcy Świętej, stworzeniu, odkupieniu, uświęceniu, Kościele, sakramentach, obcowaniu świętych czy eschatologii. Ale jednocześnie nauczanie o człowieku wchodziło w każdy z tych traktatów.

uwagają za „początek mądrości” (Ps 111,10). Dla nich bać się Boga oznacza, że człowiek postępuje sprawiedliwie, ponieważ wierzy, że jest odpowiedzialny przed władzą wyższą i że Bóg, którego ludzie się w ten sposób boją, jest w rzeczywistości ich przyjacielem, filantropem, który jest ludziom bliski, ratuje ich, błogosławi ich, odpowiada na ich dobre życzenia. Zob. np. Ps 15,4; 25,12; 67,8; 85,10; 103,11-17; 128,1; 145,19; 147,11.

¹⁰ Gustavo Gutiérrez, jeden z czołowych teologów wyzwolenia, pisze: „Pytanie nie polega już na tym, jak mówić o Bogu w świecie, który wyrósł z idei religijnych, ale raczej jak głosić Ojca w świecie, który nie jest ludzki, i jakie mogą być konsekwencje mówienia nie-ludziom, że są dziećmi Bożymi.” Gustavo Gutiérrez: *The Power of the Poor in History*, Maryknoll: Orbis Books 1983, s. 57.

¹¹ Zob. Dumitru Stăniloae: *The Experience of God: The Orthodox Dogmatic Theology. Volume Two: The World: Creation and Deification*, Brookline: Holy Cross Orthodox Press 2000, s. 206–207. Z drugiej strony, Stăniloae dopuszcza także możliwość, że tam, gdzie kumuluje się przemoc i korupcja, Bóg może wycofać część swojej energii z takiego świata, ale, podobnie jak w historii o upadku, nigdy bez jednoczesnego otwarcia nowych dróg ratunku i pracy z ludźmi nad nimi. Zob. *ibid.*, s. 189.

Kiedy wczesne sobory kościelne zajmowały się relacją między Bogiem Ojcem a Jezusem Chrystusem, Jego Synem, musiały również zająć się tym, czym jest człowieczeństwo, co to znaczy, że Bóg stał się człowiekiem i co to znaczy, że Bóg-człowiek został ukrzyżowany, zmartwychwstał i został wyniesiony do chwały Bożej, że do chwały Bożej zabrał ze sobą człowieczeństwo.¹² Pobrzmiwało tu wcześniejsze spostrzeżenie św. Ireneusza, według którego żywy człowiek, który patrzy na Boga, jest także chwałą Bożą,¹³ oraz nauczanie św. Atanazego, że Bóg stał się człowiekiem, aby przywrócić człowiekowi jedność z Bogiem.¹⁴ Od Ojców kapadockich przyjęto koncepcję człowieka jako stworzenia-twórcy, który niesie światu nowe życie i poprzez swoją wolną decyzję nadaje temu życiu kształt. Człowiek, który według nich stoi pomiędzy wiecznym Bogiem a światem zwierzęcym, jest ograniczony przestrzenią i czasem, a jednocześnie odzwierciedla nieskończoność Boga. To trwale umożliwia przejście od zła do dobra, ale także postęp w dobru. Chrystus przywraca pierwsze stworzenie, umożliwiając w ten sposób ratunek człowieka, świata widzialnego i niewidzialnego.¹⁵

Teologowie pierwszych wieków postrzegali łaskę Bożą jako trwałą przychylność do człowieka, jako czynną pomoc w potrzebie, ale także jako przewodnika na drodze życia. Dopiero później pojawiły się pytania, czy łaska Boża współpracuje z ludzką naturą czy ją przyćmi. Podkreślanie przez Augustyna znaczenia życia duchowego miało też swoje ciemne strony, które wpłynęły na antropologię teologiczną w następnych wiekach, takie jak negatywny stosunek do ciała, zwłaszcza ludzkiej seksualności, i związane z tym idee nierówności płci kulturowych. Ta radykalizacja apostoła Pawła objawiła się później również u Kalwina. Wiązała się ponadto z deterministyczną nauką o predestynacji a później, u Kalwina, nawet z nauką negatywnej predestynacji, to znaczy, że ktoś może być przeznaczony przez Boga nie tylko do podrzędnej pozycji, ale nawet do potępienia.¹⁶ Augustyńska koncepcja Kościoła niebieskiego i

¹² Paralelę między pierwszym człowiekiem, Adamem, a Jezusem Chrystusem, odnowicielem naszego człowieczeństwa, znajdujemy już u Pawła w Rz 5,14; 1 Kor 15,22.42-58; 2 Kor 5,17; także w nauczaniu, że zostaliśmy adoptowani jako dzieci Boże, w języku Pawła często bardziej konkretnie pod względem płci kulturowej jako „synowie Boży”: zob. Rz 8,12-17, 22-23; Ef 3,12; 1 Kor 4,16; 11,1; 1 Tes 1,6; w jedności z Chrystusem, zob. Rz 8,10; 13,14; 1 Kor 15,22.53; Ef 2,6; Kol 3,3-4, że w ten sposób człowiek jest nowym stworzeniem, zob. 2 Kor 5,12; Ga 4,19, przemieniony życiodajną mocą Boga, zob. 2 Kor 5,4, przeniknięty całą pełnią Boga, zob. Ef 3,19. Według autora Drugiego Listu św. Piotra, nam, ludziom, obiecany jest udział w boskiej naturze (2 P 1,4), a w Pierwszym Liście św. Jana czytamy, że gdy Chrystus objawi się w chwale, będziemy do Niego podobni (1 J 3,2).

¹³ Po łacinie: „Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei.” Irenej z Lyonu: *Adversus Haereses, IV*, ed. Adelin Rousseau – Bertrand Hemmerdinger – Louis Doutreleau et al., Paris: Cerf 1965, s. 648 (*Adversus Haereses* 4.20.7).

¹⁴ „Αὐτός γὰρ ἐνηθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν” Św. Atanazy: *De Incarnatione* 54,3; por. J 1,1-14. Zob. także Andrew Louth: The Place of Theosis in Orthodox Theology, in: *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, ed. Michael J. Christensen – Jeffery A. Wittung, Grand Rapids: Baker Academic 2008, s. 32–44, tutaj 34.

¹⁵ Por. np. Grzegorz z Nyssy: *Hom.* 6 (PG 44:702-703); Grzegorz z Nyssy: *De hominis Opificio* 21 (PG 44:201); por. Lenka Karfíková: Řehoř z Nyssy, Oikúmené: Praga 1999, s. 127-128, 195; Lenka Karfíková: Pléróma a epektasis: K eschatologii Řehoře z Nyssy, in: *Apokatastasis, nebo apokalypsis? Antické představy o konci světa*, ed. Jiří Šubrt, Olomouc: Univerzita Palackého 2001, s. 81–87, tutaj s. 81.

¹⁶ Na temat doktryny podwójnej predestynacji zob. Jan Kalwin: *Institutio christianae religionis* 3.21.5. W XX wieku próbowano, zwłaszcza w kręgach katolickich, zrehabilitować doktrynę predestynacji i pokazać, że nie musi być ona deterministyczna. Starali się oni pokazać, że interpretacja Augustyna nie wyczerpuje się w radykalizacji Kalwina, a teologiczne akcenty Pawła w interpretacji Augustyna. Zob. naprz. Jiří Žůrek: Soteriologická interpretace predestinace v podání Vladimíra Boublíka a její předpoklady, *Listy filologické/Folia philologica* 128 (2005), s. 75–96.

ziemskiego opierała się na napięciu między jego rozumieniem predestynacji i wolności, a napięcie to nadało kształt jego nauce o człowieku.¹⁷ Kiedy teologia scholastyczna starała się powiązać pojęcie świata i istnienie Boga, kształtując metafizykę Platona czy arystotelesowską metafizykę chrześcijańską, poruszała również tematy antropologiczne.¹⁸

Kiedy w XII wieku cysterski mnich Joachim z Fiore interpretował Apokalipsę i wysnuł swoją teorię wieku Ducha Świętego, w którym ludzie powstaną tak oświeceni przez Ducha, że nie będą potrzebowali poprzednich form instytucjonalnego pośrednictwa, ale będą żyli życiem kontemplacyjnym, czerpiąc swobodnie i z miłością z mądrości Bożej, mówił o Duchu, ale także o ludziach.¹⁹ Kiedy w XIV wieku wybuchły w Bizancjum spory hezychastyczne, dotyczyły one nie tylko doświadczenia duchowego i teologicznego rozróżnienia między istotą Boga, która pozostaje ukryta, a dostrzegalnymi energiami Bożymi, ale także zrozumienia człowieka i rzeczywistości jego uczestnictwa w Bogu.²⁰ Kiedy w XVI wieku prześladowano w Hiszpanii grupy wierzących, którzy byli przekonani, że doświadczyli oświecenia Ducha i zostali nazwani „alumbrados”, oświeceni,²¹ rozważano nie tylko relację między Duchem a Kościołem, ale także zrozumienie wspólnotowego wymiaru człowieczeństwa i kwestii wolności duchowej.

Wysiłek Reformacji, aby wzmocnić Bożą transcendencję, oddzielić wiarę w Boga od związków przyczynowych, uwolnić wierzących od przekonań, że mogą sobie na coś zasłużyć u Boga, mówi również o tym, kim jest człowiek, czy jest on ułaskawionym grzesznikiem,²² czy stworzeniem, które musi nauczyć się szanować Boży majestat.²³ Reformacja przyniosła zarówno odwrót od myślenia kolektywnego w kierunku nacisku na jednostkę, jak i desakralizację instytucji, nacisk na moralność chrześcijańską i na wewnętrzne doświadczenie wiary.²⁴ Obok rozbudowanej nauki o predestynacji znajdujemy w niej jednak także protesty

¹⁷ Istotną rolę odegrała tu augustyńska koncepcja łaski, która wywarła wielki, nie zawsze dobry wpływ na historię teologii. Zob. pisma Augustyna *Ad Valentinum et cum illo monachos de gratia et libero arbitrio liber unus a Ad Simplicianum de diversis quaestionibus libri duo*, w czeskim tłumaczeniu: Augustinus: *O milosti a svobodném rozhodování / Odpověď Simplicianovi*, Praha: Krystal OP 2000; por. Lenka Karfíková: *Milost a vůle podle Augustina*, Praha: Oikúmené 2006.

¹⁸ Zob. np. Tomasz z Akwinu: *Summa theologiae* I.1.vi.viii, I.2.i-iii; Bonawentura: *Hexaemeron* II.9.xxvi, *De scientia Christi* IV.

¹⁹ Zob. Joachim z Fiore: *Liber de concordia* 5.84 (Venice: 1519), fol. 112rb; *Expositio in Apocalypsim*, k. 37va. Zob. także Bernard McGinn: Introduction: Joachim of Fiore in the History of Western Culture, in: *A Companion to Joachim of Fiore*, ed. Matthias Reidl, Leiden: Brill 2017, s. 1–19.

²⁰ Zob. Grzegorz Palamas: *Triad* III.ii.13; III.iii.12; Grzegorz Palamas: *The Triads*, ed. John Meyendorff, Mahwah, NJ: Paulist Press 1983, s. 99, 109; *Homily* 34 (PG 151:428C–429A).

²¹ Zob. Alistair Hamilton: *Heresy and Mysticism in 16th Century Spain: The Alumbrados*, Toronto: Toronto University Press 1992.

²² W swoim dziele *O wolności chrześcijańskiej* (1520) Luter rozwinął antropologię binarną, według której człowiek jest absolutnie grzeszny *coram hominibus* i absolutnie sprawiedliwy *coram Deo* (WA 7, 50, 3). Podobnie w swoich wczesnych wykładach na temat Listu do Rzymian (1515–1516) Luter stwierdził, że ludzie, otrzymawszy obcą sprawiedliwość (*aliena iustitia*), są jednocześnie rzeczywistymi grzesznikami i grzesznikami ułaskawionymi: „W rzeczywistości są grzesznikami, ale w nadziei sprawiedliwymi” (WA 56, 269, 29–30).

²³ W czeskim przekładzie *Instytucji* Kalwina z 1951 r., dokonany przez F. M. Dobiáša, zob. zwłaszcza s. 62–70, 208–210. Jan Kalvín: *Instituce, učení křesťanského náboženství*, přel. F. M. Dobiáš, Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká 1951.

²⁴ Zob. na przykład ruch purytański z jego naciskiem na etykę i ruch pietystyczny, który podkreślał rolę wspólnego, osobistego doświadczenia wiary.

przeciwko różnym formom determinizmu²⁵ oraz walki o poszanowanie ludzkiej wolności i solidarności.

W przykładach tych widać właśnie związek traktatu teologicznego o człowieku z innymi traktatami teologicznymi, a zarazem z praktyką duchową i kościelną. W tych przykładach widać właśnie związek między teologicznym traktatem o człowieku a innymi traktatami teologicznymi, jak również z praktyką duchową i kościelną. Naszym celem jednak nie jest teraz zaoferowanie czytelnikowi zarysu historycznego,²⁶ lecz krótkie zatrzymanie się nad kilkoma reprezentatywnymi nurtami i autorami drugiej połowy XX i początku XXI wieku, aby ukazać teologiczno-antropologiczną debatę, za którą podąża nasza książka.

Protestancka antropologia teologiczna końca XIX i początku XX wieku czerpała z doświadczeń misjonarzy pracujących na innych kontynentach w warunkach rozpadającego się imperialnego podziału świata. Czerpała z ich opisów różnych kultur, ale także z koncepcji, które rozważały, czym jest kultura, jak kształtuje ludzi i jaką rolę odgrywają w niej ludzie.²⁷ Prowadziło to z powrotem do badania natury człowieka i sensu jego drogi życiowej, która dla teologów była koniecznie związana z Bogiem. Tematy te pojawiły się pod koniec pierwszej połowy XX wieku u amerykańskiego teologa Reinholda Niebuha, który opublikował jedno z pierwszych specjalnych dzieł teologiczno-antropologicznych, *Natura i przeznaczenie człowieka*.²⁸ Kolejnym ważnym nurtem była teologia dialektyczna. Starła się bardziej wyraźnie antropologicznie wyjaśnić tradycyjne protestanckie tematy teologiczne, związek między grzechem a łaską, determinizmem i wolnością. Jednocześnie jednak posługiwała się nowoczesną filozofią historii, egzystencjalizmem i personalizmem. Reagowała na pierwszą wojnę światową, a następnie na powstanie nazizmu. Jej przedstawiciele na różne sposoby próbowali powiązać objawienie Boże i sytuację człowieka w zranionym świecie. Kiedy mówili o Bogu, zawsze mówili jednocześnie o człowieku i na odwrót. Karl Barth podkreślał, że kiedy ludzie próbują dotrzeć do Boga, tworzą sobie bożki. Są oni jednak, według niego, stworzeni po to, by Bóg zwracał się do każdego osobiście, by nazywał go „ty”. Bóg zbawia człowieka ze swojej strony, stał się człowiekiem, aby wszystkie nasze relacje mogły zostać odnowione poprzez przymierze z Bogiem.²⁹ Emil Brunner zajmował się przyczynami wyobcowania człowieka od Boga, od innych, od siebie samego.

²⁵ Kartezjusz nie wyklucza wiary w Boga, ale to, kim Bóg jest, zamienia we wrodzoną ideę, naczelną zasadę. Bóg nie wkracza aktywnie w świat, który stworzył. Nie jest On ostatnim pewnikiem, na którym człowiek może budować wszystko inne. Wraz z rozumieniem Boga zmienia się również rozumienie człowieka. U Kartezjusza jest to podmiot myślący, którego znajomość praw przyrody pozwala mu stać się panem i władcą przyrody. Zob. René Descartes: *Rozprawa o metodę*, Praha: Laichter 1933, s. 36; *Meditace o první filosofii*, Praha: Oikúmené 2003, s. 44–46, 49.

²⁶ Na przykład Susan A. Ross zajmuje się tym tematem w bardzo przystępny sposób, próbując wyjaśnić klasyczne tematy we współczesnym języku. Prowadzi czytelnika przez źródła biblijne i wczesnochrześcijańskie, przykłady średniowiecznej i reformowanej antropologii teologicznej, a także wątki i autorów współczesnych oraz postmodernistycznych. Zob. Susan A. Ross: *Anthropology: Seeking Light and Beauty*, Collegeville: Liturgical Press 2012.

²⁷ Według Edwarda B. Tylora kultura obejmowała: „wiedzę, wiarę, sztukę, moralność, prawa, tradycje i wszystkie inne siły i nawyki, które człowiek nabywa jako członek społeczeństwa.” Edward B. Tylor: *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom I*, New York: Henry Holt 1874, s. 1.

²⁸ To dwuczęściowe opracowanie zostało oparte na jego wykładach Gifforda z 1939 r., po których nastąpiło pierwsze wydanie, zob. Reinhold Niebuhr: *The Nature and Destiny of Man I-II*, New York: Charles Scribner's Sons 1941–1943

²⁹ Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik*, III/2

Liczył się przy tym z uporczywymi śladami ludzkiej wolności i umiejętności wchodzenia w relacje miłosne. Bóg, według niego, współpracował z człowiekiem, poprzez te ślady przychodził do człowieka.³⁰

Paul Tillich wprowadził do relacji dialektycznej z jednej strony egzystencjalną sytuację człowieka i jego walkę o to, co w życiu najważniejsze, a z drugiej symboliczną tradycję objawienia Bożego w rozumieniu chrześcijan. Tillich ponownie powrócił do tematu kultury. Połączył rozumienie i uczestnictwo człowieka w potędze bytu, reprezentowane przez kulturę i filozofię - oraz religię z jej symboliczną tradycją. Kultura i filozofia, jego zdaniem, dają człowiekowi mowę, aby wyrazić swoją sytuację i pytania egzystencjalne. Symbole religijne pośredniczą w Bożym objawieniu i prowadzą człowieka do nowego światła, gdzie może on znaleźć istotne odpowiedzi dotyczące tego, kim jest Bóg i kim jest on bez Boga, z Bogiem, w Bogu.³¹

Antropologia teologiczna następnej generacji włączyła nowe tematy i wpływy. Wolfhart Pannenberg prowadził dialog z naukami przyrodniczymi i przyjął metodologię filozofii analitycznej,³² Jürgen Moltmann wszedł w dialog z marksistowską analizą społeczeństwa, teologią wyzwolenia, ekologią, teologią prawosławną i tradycją chrześcijańskiego mistycyzmu. Człowiek w jego księgach teologicznych nosi w sobie obraz świata i obraz Boga, a relacja z Bogiem daje mu nadzieję, która nie sprowadza się do naiwnego optymizmu, ale przekłada się na ludzkie działanie na rzecz innych i na rzecz przyrody.³³ Teolog i lewicowa działaczka polityczna Dorothee Sölle poszła w podobnym kierunku, zastanawiając się nad tym, kim jest człowiek, kiedy protestowała przeciwko zbrojeniom nuklearnym, ubóstwu w Trzecim Świecie, kiedy angażowała się w teologię feministyczną i kiedy pośredniczyła w wyzwalamym potencjale chrześcijańskiego mistycyzmu.³⁴

Kontynuując dialog z naukami przyrodniczymi, Philip Hefner podejmuje temat ewolucji w oparciu o koncepcję człowieka jako współtwórcy Boga. Według niego dzieło Boga i dzieło człowieka odciska się nie tylko na kulturze ludzkiej, ale także na przyrodzie, a wraz z nią na

³⁰ Zob. Emil Brunner: *Der Mensch im Widerspruch: die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen*, Berlin: Furche Verlag 1937; *Man in Revolt: A Christian Anthropology*, London: Lutterworth 1939.

³¹ Zob. Paul Tillich: *Theology and Culture*, New York: Oxford University Press, 1959, s. 42; „Philosophy and Theology“, „The Two Types of Philosophy of Religion“, „The Problem of Theological Method“, „Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality“, in: *Main Works IV*, Berlin – New York: De Gruyter – Evangelisches Verlag 1987, s. 279–288; 289–300; 301–312; 357–388

³² Zob. na przykład Wolfhart Pannenberg: *Was ist der Mensch?*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962; *What is Man?* Philadelphia: Fortress Press 1970; *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1983; *Anthropology in Theological Perspective*, London: T&T Clark 1985.

³³ Zob. Jürgen Moltmann: *Theologie der Hoffnung*, wyd. 13, Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1997; *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*, London: SCM 1967; *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology*, London: SCM 1975; *God in Creation*, London: SCM 1985; *The Spirit of Life: A Universal Affirmation*, London: SCM 1992; *Experiences in Theology: Ways and Forms of Christian Theology*, London: SCM 2000.

³⁴ Zob. Dorothee Sölle: *Politische Theologie*, Stuttgart: Kreuz Verlag 1982; *Political Theology*, Philadelphia: Fortress Press 1974, *The Strength of the Weak: Toward a Christian Feminist Identity*, Philadelphia: Fortress Press 1984; *On Earth as in Heaven: A Liberation Spirituality of Sharing*, Louisville: Westminster John Knox Press 1993, *The Silent Cry: Mysticism and Resistance*, Minneapolis: Fortress Press 2001.

naturze ludzkiej.³⁵ Kolejne linie tematyczne przedstawiają koncepcję człowieka jako istoty ukształtowanej przez kulturę i stosunki społeczne, które odzwierciedlają w człowieku Boga trynitarnego,³⁶ oraz interdyscyplinarne koncepcje natury ludzkiej.³⁷ Koncepcja ludzkiej cielesności, w której radykalnie odrzuca się dualizm rzeczywistości fizycznej i duchowej, przedstawiona jest w wielu pracach z kręgu anglosaskiego. Inspirują się filozofią analityczną, współczesną biologią i neuronauką. Według Nancey Murphy nie wystarczy usunąć z teologicznego rozumienia człowieka wyższości duszy nad ciałem czy wrogość między dwoma biegunami naszego człowieczeństwa. Trzeba pójść jeszcze dalej i zrezygnować z samego dualizmu ciała i duszy i zastąpić go jedną zasadą. Życie duchowe i psychiczne człowieka nie musi być według Murphy sprowadzone do materialności, ale jednocześnie nie można mu przyznać żadnej formy autonomii; zawsze będzie ono wyrazem życia ciała.³⁸ W podobnym kierunku podąża dwutomowa antropologia Davida Kelseya, jeden z najważniejszych wkładów do współczesnej antropologii teologicznej. Kelsey celowo wybiera jako swój fundament biblijne tradycje mądrościowe, zwłaszcza Księgę Przysłów, Hioba, Księgę Koheleta i Psalmi. Zamiast prapoczątku, o którym mówią opowieści o stworzeniu z Księgi Rodzaju, z których następnie rozwinęła się chrześcijańska doktryna bytu, ontologia, Kelsey skupia się na naszym konkretnym codziennym kontekście i pokazuje, że żyjemy dzięki darowi oddechu i pożyczonemu czasowi, że nie jesteśmy odizolowanymi jednostkami, ale jesteśmy nierozzerwalnie spleceni.³⁹

Współczesna prawosławna antropologia teologiczna inspirowana była z jednej strony powrotem do Ojców Kościoła, z drugiej zaś rozmową z niemieckim idealizmem, romantyzmem, a później egzystencjalizmem. Antropologia łączyła tu nacisk na miłość i wolność. Na ich otwartej dialektyce kształtowała się ludzka integralność i model życia we wspólnocie.⁴⁰ XIX-wieczny rosyjski powieściopisarz Fiodor Dostojewski zainspirował kolejne pokolenia teologów swoim naciskiem na kontrast między ostentacyjną ludzką nędzą a Chrystusowym zubożałym pięknem, które odkupuje.⁴¹ Władimir Sołowiow wniósł kosmicznie zorientowane pojęcie wszechjedności.

³⁵ Zob. Philip Hefner: *The Human Factor: Evolution, Culture and Religion*, Minneapolis: Fortress 2000.

³⁶ Zob. Alistair I. McFadyen: *The Call to Personhood: A Christian Theory of the Individual in Social Relationships*, Cambridge: Cambridge University Press 1990; Stanley J. Grenz: *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei*, Louisville: Westminster John Knox 2001. Bardziej klasyczne, ale na współczesnej debacie oparte formy antropologii teologicznej można znaleźć u autorów ewangelicznych. Viz Marc Cortez: *Theological Anthropology: A Guide for the Perplexed*, New York: T&T Clark 2010; *Christological Anthropology in Historical Perspective*; Grand Rapids: Zondervan 2016.

³⁷ Zob. Hans Schwarz: *The Human Being: A Theological Anthropology*, Grand Rapids: Eerdmans 2013, dalej m.in. Leslie Stevenson (ed.), *The Study of Human Nature: A Reader*, New York: Oxford University Press 1981; Leslie Stevenson – David L. Haberman, *Ten Theories of Human Nature*, wyd. 3., New York: Oxford University Press 1998; Michael Welker: *The Depth of the Human Person. A Multidisciplinary Approach*, Grand Rapids: Eerdmans 2014.

³⁸ Zob. Nancey Murphy: *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?* New York: Cambridge University Press 2006.

³⁹ David H. Kelsey: *Eccentric existence: A Theological Anthropology I-II*, Louisville: Westminster John Knox Press 2009.

⁴⁰ Zob. Ivan Vasiljevič Kirejevskij: О необходимости и возможности новых начал для философии, in: *Полное Собрание Сочинений I*, Moskva: Puť 1911, s. 223–264; po angielsku: On the Necessity and Possibility of New Principles in Philosophy, in: *On Spiritual Unity: A Slavophile Reader*, ed. Boris Jakim – Robert Bird, Hudson: Lindisfarne Books 1998, s. 233–273; Alexej Chomjakov: *Jedna církev*, Olomouc: Refugium 2006.

⁴¹ Zob. Fedor Michajlovič Dostojewskij: *Идиотъ*, R. Замысловскаго 1874.

Człowiek był jej częścią, a jednocześnie jej powołanym przez Boga pośrednikiem. Sołowjow połączył tu ściśle antropologię z chrystologią i włączył do niej swoje mistyczne doświadczenie spotkania z Mądrością Bożą, Sofią.⁴² Antropologia sofiologiczna została dalej rozwinięta przez Siergieja Bułgakowa,⁴³ a temat wolności jako podstawowej determinanty człowieczeństwa przez Nikołaja Bierdiajewa.⁴⁴ Obydwa miały zasadniczy wpływ na porewolucyjną prawosławną antropologię teologiczną na emigracji.⁴⁵ Zaproponowali jej bowiem sposoby odczytywania tradycji Ojców Kościoła. Mikołaj Afanasjew, a za nim szczególnie Aleksander Schmemann, umieścili człowieka w kontekście eucharystycznej celebracji Kościoła i powiedzieli, że w niej znajduje się klucz do symbolicznego zrozumienia, kim jest człowiek w relacji do świata i do Boga. Liturgiczna, eschatologicznie zorientowana antropologia teologiczna Schmemanna krytykowała dualizm ciała i materii, życia duchowego i świata, podkreślając w zamian udział człowieka w Bogu i wzajemne powiązania świata, Kościoła i królestwa Bożego.⁴⁶

Władimir Łoski, w swojej ascetycznie zorientowanej teologii, interpretował człowieka na podstawie antynomii, czyli przeciwstawnych zasad, które nosi on w sobie i postrzega, i prowadzi go do mistycznego centrum, w którym Bóg w Chrystusie i przez Ducha Świętego odnawia człowieczeństwo.⁴⁷ Olivier Clément był przekonany, że praktyka ascetyczna pomaga człowiekowi otworzyć się na bycie transpersonalne. Człowiek, według niego, obejmuje naturę w swojej własnej naturze i jest osobą odpowiedzialną za świat. W ludzkim sercu, jako centrum osoby, odnawia się człowieczeństwo człowieka, ponieważ tam działa żywy Bóg.⁴⁸ Wzajemne powiązanie człowieka z innymi ludźmi i z naturą podkreślał również rumuński teolog Dumitru Stăniloae. Autonomia, według niego, niekoniecznie oznacza wolność, ale może również prowadzić do izolacji, a wraz z nią do utraty wolności, do oddalenia się od Boga i do rozpadu relacji. Ponieważ Bóg stał się człowiekiem, może ponownie zjednoczyć człowieka z Bogiem i odnowić wszystkie jego relacje, napełnić je Duchem Świętym i skierować ich na nowo w kierunku celu ich podróży.⁴⁹ Ten wątek jest również rozwijany w apofatycznej antropologii rumuńskiego teologa na emigracji André Scrimy. Apofatyczny oznacza tutaj, że podkreśla

⁴² Zob. Vladimir Solovjov: *Čtení o bohodství*, Velehrad: Refugium 2000; *Filosofické základy komplexního věděni*, Velehrad: Refugium 2001; *Kritika abstraktních principů*, Velehrad: Refugium 2003

⁴³ Zob. Sergej Bulgakov: *Sophia, the Wisdom of God: An Outline of Sophiology*, New York – London: The Paisley Press – William and Norgate 1937; *Beránek Boží: O Bohodství*, Olomouc: Refugium 2011.

⁴⁴ Zob. Nikolaj Berdajev: *Smysl dějin. Pokus o filosofii člověka a jeho osudu*, Praha: ISE 1995; *Filosofie svobody I-II*, Olomouc: Votobia 2000.

⁴⁵ Ich idee są interesująco kontynuowane przez współczesną antropologię zorientowaną religijnie, zob. Xenia Borisovna Ermišina: *Религиозная антропология*, Moskva: PSTGU 2015

⁴⁶ Zob. Alexander Schmemann: *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*, Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press 1973; *Liturgy and Life: Christian Development through Liturgical Experience*, New York: Department of Religious Education, Orthodox Church in America 1993; *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*, Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press 1987.

⁴⁷ Zob. Vladimir Lossky: *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris: Aubier 1944, po angielsku: *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge: James Clark & Co. 2005; *Vision de Dieu*, Neuchâtel: Delachaux & Niestlé 1962, po angielsku: *The Vision of God*, London: The Faith Press – Clayton: American Orthodox Press 1963.

⁴⁸ Olivier Clément: *On Human Being: A Spiritual Anthropology*, London: New City 2000; *Tělo pro smrt a pro slávu: Malé uvedení do teopoetiky těla*, Velehrad: Refugium 2004.

⁴⁹ Stăniloae krytykował nawet zachodni personalizm za to, że porzucił naturę z jego osobistej relacji między człowiekiem a Bogiem: zob. Dumitru Stăniloae: *The Experience of God: The Orthodox Dogmatic Theology. Volume Two: The World: Creation and Deification*, Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2000, s. 198.

człowieka jako tajemnicę nieprzekładaną na pojęcia, ale, podobnie jak w przypadku tajemnicy Boga, możliwe jest poznanie zaangażowane - wejście w głębię, gdzie Bóg stał się człowiekiem, i tam usłyszenie i uchwycenie powołania do pełnego człowieczeństwa oraz zrozumienie Go poprzez to, co człowiek żyje.⁵⁰

Grecka antropologia teologiczna od pokolenia lat 60. podkreślała jedność życia duchowego i zaangażowania społecznego na rzecz innych.⁵¹ Metropolita Jan Zizioulas przyjął ontologię personalistyczną i wzbogacił ją o egzystencjalną interpretację Ojców Kościoła. Umieścił człowieka, jako osobę żyjącą we wspólnocie, w perspektywie historycznej i eschatologicznej, w Kościele i w świecie, i odniósł go do dzieła Chrystusa i Ducha Świętego. Jego wspaniała synteza budziła podziw, ale i krytykę, podobnie jak jego polemika z indywidualizmem, oparta na relacyjnej koncepcji osoby, zgodnie z którą człowiek nie może sam posiadać swojej wewnętrznej rzeczywistości, ale może ją przeżywać w komunii z innymi i z Bogiem.⁵² Niemniej jednak antropologia teologiczna Zizioulasa znalazła zwolenników zarówno w Grecji, jak i wśród teologów o greckich korzeniach na Zachodzie. Do najważniejszych z nich należy dziś Arystoteles Papanikolaou. Jego koncepcja człowieka jako osoby jest zarówno mistyczna, jak i polityczna, ale równocześnie się nie opiera na syntezie obu perspektyw. Papanikolaou nie traci wspólnotowego wymiaru człowieczeństwa ani realistycznie rozumianego nacisku na jedność z Bogiem i w Bogu. Ale tę jedność osiąga się żyjąc w prawdzie wobec problemów, z którymi borykają się współcześni i on sam.⁵³

Zasadniczo ważną ekologiczną orientację antropologii teologicznej reprezentuje współczesny patriarcha ekumeniczny Bartłomiej i jego współpracownicy. Podobnie jak Staniłoae, podkreślają, że człowiek jest nie do pomyślenia bez natury i że niszcząc naturę, a także niszcząc najbardziej bezbronych ludzi, przeciwstawia się Bogu po stronie śmierci. Człowiek jest obrazem Boga życia i musi współpracować w każdy możliwy sposób w odnowie

⁵⁰ Zob. André Scrima: *Apophatic Anthropology*, przeł. Octavian Gabor, Piscataway: Gorgias Press 2016, wydane z notatek pośmiertnie.

⁵¹ John Romanides wskazywał, że obie muszą być rozumiane poprzez to, co faktycznie przedstawia się w ludzkim doświadczeniu, Christos Yannaras na podstawie tej współzależności rozwinął ontologię personalistyczną. Obaj czerpali z koncepcji wolności Bierdiajewa, którą łączyli z nauką Palamasa o boskich niestworzonych energiach. Zob. John Romanides: *Justice and Peace in Ecclesiological Context*, in: *Come, Holy Spirit Renew the Whole Creation: An Orthodox Approach to the Seventh Assembly of the WCC in Canberra*, ed. Gennadios Limouris, Brookline: Holy Cross Orthodox Press 1990, s. 234–249, tutaj 234; Christos Yannaras: *Towards a New Ecumenism*, *In Communion* 13 (1998), <http://www.incommunion.org/2004/10/24/towards-a-new-ecumenism/>

⁵² Zob. John Zizioulas: *Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood*, *Scottish Journal of Theology* 28 (1975), s. 401–448; *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press 1985; *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, New York: T&T Clark 2006. Travis A. Ables krytykuje koncepcję ontologii wspólnotowej Zizioulasa i twierdzi, że jest ona podobnie redukcyjna jak krytykowana przez niego zachodnia koncepcja podmiotowości. Wspólnota jest dla niego daną bytu niż łaską. Zob. Travis A. Ables: *On the Very Idea of an Ontology of Communion: Being, Relation and Freedom in Zizioulas and Levinas*, *Heythrop Journal* 52:4 (2011), s. 672–683; podobną krytykę zob. w Nikolaos Loudovikos: *Person instead of Grace and Dictated Otherness: John Zizioulas' Final Theological Position*, *Heythrop Journal* 48 (2009), s. 1–16.

⁵³ Zob. Aristotle Papanikolaou: *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2006; *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2012

życia.⁵⁴ Jak zobaczymy później, te akcenty są również bardzo bliskie papieżowi Franciszkowi. Zanim jednak do niego przejdziemy, trzeba pokrótce przyjrzeć się długiej drodze, jaką musiała przebyć katolicka antropologia teologiczna, zanim doszła do koncepcji Franciszka.

Antropologia teologiczna katolicka pierwszej połowy XX wieku była pod silnym wpływem walki Kościoła z modernizmem. Z jednej strony, walka ta wiązała się z strachem i poczuciem konieczności przeciwstawienia się współczesnemu światu poprzez trzymanie się prawd, które w tym czasie są postrzegane jako niezmiennie, kategorycznie dane i poznawalne przez naturalny rozum człowieka.⁵⁵ Z drugiej strony, nacisk na rozum naturalny idzie w parze z koncepcją życia jako całości, która obejmuje wiarę z jej mistyczną głębią, gdzie ludzie uznają świętość jako człowieczeństwo przywrócone przez Chrystusa, które nosi w sobie dziecięcą niewinność. We Francji tę koncepcję ucieleśnia symbolistyczny poeta i eseista Charles Péguy, który do dziś wywiera wielki wpływ na katolicką antropologię teologiczną.⁵⁶ W międzywojennych Niemczech rozwija znaczącą, mistycznie, ale jednocześnie antymodernistycznie zorientowaną filozoficzno-teologiczną koncepcję antropologii katolickiej Edyta Stein, żydowska konwertytka, siostra karmelitanka, późniejsza męczennica z Auschwitz, kanonizowana przez Jana Pawła II.⁵⁷

Jednym z istotnych impulsów dla katolickiej antropologii teologicznej w nowym kluczu była fenomenologiczno-personalistyczna koncepcja niemieckiego filozofa Maxa Schelera⁵⁸ i chrześcijańska antropologia egzystencjalistyczna Gabriela Marcela.⁵⁹ Ważne było również pojawienie się nowych interpretacji Tomasza z Akwinu, które umożliwiły dialog ze współczesnym światem. Ważną rolę odegrał tu Jacques Maritain, który w czasie wojny potrafił wyjaśniać tematy scholastyczne w odniesieniu do walki człowieka o wolność i solidarność.⁶⁰ Ale możemy tu również znaleźć inne kierunki. Jeden z wybitnych zwolenników ruchu odnowy liturgicznej, Romano Guardini, postrzegał człowieka jako osobę relacyjną, w której duchowość

⁵⁴ Zob. Patriarcha Ekumeniczny Bartłomiej i John Chryssavgis (ed.), *On Earth As In Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, Fordham: Fordham University Press 2012.

⁵⁵ Zob. np. encyklikę *Dei Filius* Soboru Watykańskiego I (1870), antymodernistyczny dekret *Lamentabili sane exitu* (1907) czy encyklikę Piusa X. *Pascendi Dominici gregis* (1907).

⁵⁶ Zob. Charles Péguy: *Œuvres complètes de Charles-Péguy (1873–1914) I–XX*, Paris: NRF, Gallimard 1916–1955. Péguy pojawia się w antropologii teologicznej Hansa Ursa von Balthasara czy Jeana-Yvesa Lacoste'a. Zob. Edmund Newey: *Children of God: The Child as a Source of Theological Anthropology*, Farnham: Ashgate 2012.

⁵⁷ Edith Stein: *Was Ist der Mensch?: Theologische Anthropologie, Gesamtausgabe*, vol. 14, ed. Beate Beckmann-Zöller, Freiburg: Herder 2005; po słowacku: *Čo je človek? Teologická antropológia*, Bratislava: Europa 2018.

⁵⁸ Zob. na przykład Max Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig: Leipzig Verlag der Neue Geist 1921; *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt: Reichl 1928; *On the Eternal in Man*, London: SCM Press 1960; *The Constitution of the Human Being*, Marquette University Press 2008; *The Human's Place in the Cosmos*, Evanston: Northwestern University Press 2009.

⁵⁹ Zob. Gabriel Marcel: *Être et avoir* (1918–1933), Paris: Aubier 1935; *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris: Aubier 1945; *La Dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris: Aubier 1964; *Présence et immortalité*, Paris: Flammarion 1959; *L'homme problématique*, Paris: Aubier 1955.

⁶⁰ Zob. Jacques Maritain: *Humanisme intégral: problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Fernand Aubier 1936, po angielsku: *True humanism*, London: Bles 1938; *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, New York: Éditions de la Maison française 1942, po angielsku: *The Rights of Man and Natural Law*, ed. Doris C. Anson, New York: Charles Scribner's Sons 1943; *Sort de l'homme*, Neuchâtel: Éditions de La Baconnière 1943; *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer 1947, po angielsku: *The Person and the Common Good*, New York: Charles Scribner's Sons 1947.

łączy się z codziennym doświadczeniem.⁶¹ Pierre Teilhard de Chardin odpowiedział na pogłębiający się konflikt między nauką a wiarą swoją chrześcijańsko pojmowaną antropologią ewolucyjną.⁶²

Bardzo ważną rolę w posoborowej teologii rzymskokatolickiej odegrały transcendentarno-egzystencjalna antropologia teologiczna Karla Rahnera⁶³ i chrystologicznie uporządkowana, teocentryczna antropologia Edwarda Schillebeeckxa.⁶⁴ Obie są dla nas inspiracją w tym, że łączą człowieka z Bogiem, można powiedzieć, w samym środku jego istnienia, gdzie znajdują one swoje przekroczenie. W swoim czasie formułują tradycyjny temat w nowy sposób. Od współczesnego im Bernarda Lonergana zapożyczyliśmy jedną z podstawowych kategorii tej książki, mianowicie, że człowiek jest „symbolicznym stworzeniem”, dosłownie „symbolicznym zwierzęciem”, *zoon symbolikon*.⁶⁵ Hans Urs von Balthasar w swojej teologii dramatycznej wychodził z założenia, że najlepiej rozumiemy człowieka, gdy patrzymy na świętego, czyli na kogoś, w kim widzimy zwycięską walkę z siłami zła, kogoś, kto w jakiś sposób odzwierciedla piękno Boga.⁶⁶

Tomizm transcendentalny, fenomenologia i personalizm to fundamenty, z których czerpie dzieło papieża Jana Pawła II.⁶⁷ Walter Kasper i Otto Herman Pesch umieszczają katolicką antropologię teologiczną w kontekście ekumenicznym.⁶⁸ Maurizio Flick i Zoltán Alszeghy przedstawiają antropologię teologiczną potraktowaną kompleksowo jako traktat teologiczny.

⁶¹ Zob. Romano Guardini: *Welt und Person: Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Würzburg: Werkbund-Verlag, 1939.

⁶² Pierre Teilhard de Chardin: *Le Phénomène humain*, Paris: Seuil 1955, po angielsku: *The Phenomenon of Man*, New York, Harper, 1959.

⁶³ Zob. Karl Rahner: *Schriften zur Theologie X. Im Gespräch mit der Zukunft*, Einsiedeln: Benziger 1972; *Theological Investigations XIII: Theology, Anthropology, Christology*, London: DLT, 1975.

⁶⁴ Zob. Edward Schillebeeckx: *Lidé jako Boží příběh*, Brno: CDK 2008; por. Jennifer Cooper: *Humanity in the Mystery of God: The Theological Anthropology of Edward Schillebeeckx*, Edinburg: T&T Clark 2009.

⁶⁵ Bernard Lonergan pisze: „Tradycyjnie człowiek był określany w sposób ogólny i abstrakcyjny jako *zoon logikon*, *animal rationale*, *istota rozumna*. Dzisiaj rozumiemy go bardziej konkretnie jako istotę symboliczną: jego wiedza jest zapośredniczona przez symbole, jego działania są informowane przez symbole, jego egzystencja jest ukonstytuowana w swoich najbardziej charakterystycznych cechach przez samorozumienie i zobowiązania określone przez symbole.” Bernard J. Lonergan, *First Lecture: Religious Experience*, in: *A Third Collection*, Mahwah: Paulist 1985, s. 115. Dla antropologii teologicznej Lonergana zob. Mark T. Miller: *The Quest for God and the Good Life: Lonergan's Theological Anthropology*, Washington DC: The Catholic University of America 2013.

⁶⁶ Zob. Hans Urs von Balthasar: *Theodramatik II*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1976; por. Victoria S. Harrison: *The Apologetic Value of Human Holiness in Von Balthasar's Christocentric Philosophical Anthropology*, Dordrecht: Kluwer 2000.

⁶⁷ W szczególności jego teologia ciała z lat 1972-1984, której ślady można później odnaleźć w encyklikach *Redemptoris hominis* (1979), *Laborem exercens* (1981), *Mulieris dignitatem* (1988) lub *Evangelium vitae* (1995). Zob. także: *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*, Boston: Pauline Books & Media 2006; Jarosław Kupczak: *Destined for Liberty: The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła*, Washington DC: Catholic University of America Press 2000.

⁶⁸ Zob. na przykład Walter Kasper: *Einführung in den Glauben*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1972; *Barmherzigkeit: Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg-Basel-Wien, Herder Verlag 2008; Walter Kasper – Daniel Deckers: *Wo das Herz des Glaubens schlägt. Die Erfahrung eines Leben*, Freiburg-Basel-Wien, Herder Verlag 2008; Otto Hermann Pesch: *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. 1/1: Die Geschichte der Menschen mit Gott. 1/2: Die Geschichte Gottes mit den Menschen*, Mainz: Matthias-Grünwald 2016.

Stawiają w centrum uwagi najdoskonalszy obraz człowieczeństwa, którym jest Chrystus.⁶⁹ Ich praca jest kontynuowana przez współczesne katolickie antropologie teologiczne opracowane w formie traktatu.⁷⁰ Na przykład pneumatologiczna antropologia Michaela Böhnke stawia w centrum temat łaski.⁷¹

Ważną rolę w katolickiej antropologii teologicznej grały teologia wyzwolenia i teologia polityczna,⁷² które zwracały uwagę na człowieka w strukturach stosunków społecznych i politycznych, osadzając w nich dramat grzechu i zbawienia. Papież Franciszek rozszerzył następnie tę orientację w kierunku ekologicznym, podkreślając ponownie, że ludzie nie mogą istnieć bez natury i dlatego muszą o siebie nawzajem i o naturę dbać.⁷³ W tym kierunku zmierza również wiele współczesnych prac.⁷⁴

We współczesnej katolickiej antropologii teologicznej znajdujemy również dzieła interdyscyplinarne, które czerpią z filozofii nowoczesnej i postmodernistycznej, opierają się na spostrzeżeniach socjologii i psychologii oraz otwierają tradycję teologiczną na rozmowę o globalnych problemach naszego świata, takich jak pluralizm kulturowy i religijny, rasizm, ksenofobia, bieda, problematyka płci kulturowej, nadużycia władzy, populizm oraz zmiany w ideach religijnych i orientacji duchowej.⁷⁵

W środowisku czeskim poszukiwania antropologii teologicznej w nowoczesnym kluczu pojawiły się po raz pierwszy w ramach obrony katolicyzmu wkraczającego w czasy nowożytne u Antonina Lenza.⁷⁶ W okresie komunistycznym ważną rolę odgrywały prace pisane lub publikowane na emigracji, które mogły swobodnie odzwierciedlać zmiany, jakie przyniósł Sobór Watykański II. Do najważniejszych z nich należy dzieło Vladimira Boublíka, w którym tajemnica człowieka jest ściśle związana z tajemnicą Chrystusa. Zamiast statycznych, wiecznych prawd, Boublík podkreśla stopniowe objawienie się tej Bosko-ludzkiej tajemnicy w historii, w którą wpisuje także życie Kościoła, ciała Chrystusa. Nadzieję człowieka widzi nie jako wyjaśnienie

⁶⁹ Maurizio Flick – Zoltán Alszeghy: *Fondamenti di una antropologia teologica*, Florence: Libreria Ed. Fiorentina 1970.

⁷⁰ Zob. na przykład Gisbert Greshake: *Gottes Heil – Glück des Menschen: theologische Perspektiven*, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien: Herder 1983; Luis Ladria: *Antropologia Teologica*, Casale Monferrato: Piemme 1995; Ignazio Sanna: *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo 1994; Franco Giulio Brambilla: *Nuovo corso di teologia sistematica vol. 12 – Antropologia teologica. Chi è l'uomo, perché te ne curi?* Brescia: Queriniana 2009.

⁷¹ Zob. Michael Böhnke: *Gottes Geist im Handeln der Menschen*, Freiburg: Herder 2017.

⁷² Zob. Gustavo Gutiérrez: *A Theology of Liberation*, Maryknoll: Orbis 1972; Juan Luis Segundo: *The Liberation of Theology*, Maryknoll: Orbis 1976; Johan Baptist Metz: *Zur Theologie der Welt*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1973.

⁷³ Zob. papież Franciszek: *Laudato si' (Bud' pochválen). Encyklika o péči o společný domov*, Praha: Paulínky 2015.

⁷⁴ Wśród nich jest na przykład projekt ekologicznie zorientowanej antropologii teologicznej amerykańskiego franciszkanina Daniela Horana, który wprowadza teologię i chrześcijańską tradycję mistyczną w rozmowę z naukami przyrodniczymi, zwłaszcza z teorią ewolucji. Zob. Daniel P. Horan: *Catholicity and Emerging Personhood: A Contemporary Theological Anthropology*, Maryknoll: Orbis 2019.

⁷⁵ Zob. na przykład Charles Taylor: *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1992; Lieven Boeve – Yves De Maeseneer – Ellen Van Stichel (ed.), *Questioning the Human: Toward a Theological Anthropology for the Twenty-First Century*, New York: Fordham University Press 2014.

⁷⁶ Antonín Lenz: *Anthropologie katolická: skromný příspěvek ku dogmatické teologii*, Praha: Dědictví Sv. Prokopa 1882; zob. také Tomáš Veber: *Teolog - polemik Antonín Lenz (1829-1901): počátky teologické antropologie v českých zemích v 19. století*, České Budějovice: Jihočeská univerzita 2008.

jakiegoś dogmatycznego problemu, ale jako drogę prowadzącą ponad przepaścią śmierci ku nowym horyzontom życia i miłości.⁷⁷ Tą drogą poszedł również uczeń Boublíka, Karel Skalický.⁷⁸

Kardynał Tomáš Špidlík wniósł do antropologii teologicznej duchowość i teologię chrześcijańskiego Wschodu. Nacisk na serce jako centrum człowieka, zjednoczenie wszystkich sił człowieka w modlitwie i jednocześnie przekształcenie modlitwy w codzienne zaangażowanie na rzecz bliźniego przejęli od niego jego rzymscy i czescy uczniowie.⁷⁹

Chrześcijańską antropologią filozoficzną zajmował się czeski teolog Dominik Pecka.⁸⁰ Kwestie antropologiczne były również poruszane w nieoficjalnych wykładach Josefa Zvěřiny, które później zostały opublikowane jako dwutomowa *Teologia Agape*. Miłość jako podstawowy punkt wyjścia w teologicznej koncepcji Zvěřiny nie jest przeciwieństwem nauki, lecz ją wypełnia, jednoczy Boga i ludzi, umożliwiając wiarę, która przetrwa kryzysy, nadaje sens Bożemu dzieleniu się sobą w pamięci Kościoła.⁸¹

W Kościele Czechosłowackim (później Czechosłowackim Kościele Husyckim), który oddzielił się od rzymskiego katolicyzmu na podstawie modernistycznych sporów, antropologia teologiczna stanowiła jeden z kontrowersyjnych tematów. Orientacja liberalistyczna wpłynęła na interpretację stworzenia przez Karla Farskiego,⁸² dążenie do skłaniania się ku tradycji, która nie konfrontuje się ze współczesnością, można znaleźć u Matěja Gorazda Pavlíka,⁸³ filozoficzno-biblijną orientację rozumienia człowieka u Františka Kováři.⁸⁴ Najważniejszy projekt teologiczno-antropologiczny przedstawia później książka Zdeňka Trtíka *Vztah já-ty a křesťanství* (Relacja ja-ty i chrześcijaństwo). Praca ta buduje antropologię teologiczną dialogicznie. Łączy w

⁷⁷ Teksty Boublíka zostały opublikowane w języku czeskim dopiero niedawno, zob. Vladimír Boublík: *Teologická antropologie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2001.

⁷⁸ Zob. na przykład Karel Skalický: *Revolvit lapidem: projevy z let 1966–2019*, Svitavy: Trinitas 2019; *Po cestách angažované teologie: teologie křesťanské praxe*, Rychnov nad Kněžnou: Ježek 2001; *Po stopách neznámého Boha: náboženství a Bůh v novodobém religionistickém bádání*, Praha: Aula 1994.

⁷⁹ Zob. Tomáš Špidlík: *Spiritualita křesťanského Východu: systematická příručka*, Velehrad-Roma: Refugium 2002; *Spiritualita křesťanského Východu: mnišství*, Velehrad-Roma: Refugium 2004; *Spiritualita křesťanského Východu: modlitba*, Velehrad-Roma: Refugium 1999; *Jak očistit své srdce?*, Velehrad-Roma: Refugium 1999; *Duše poutníka: Tomáš Špidlík v rozhovoru s Janem Paulasem*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2004; *Novéna vděčnosti ke Stvořiteli nebe a země podle Tomáše Špidlíka*, Velehrad-Roma: Refugium 2017; *Důvody srdce*, ed. Jolana Poláková, Praha: Vyšehrad 2001. Por. także Ivana Noble – Zdenko Širka: *Doctrine of Deification in the Works of Cardinal Tomáš Špidlík and His Pupils*, *Philotheos: International Journal for Philosophy and Theology* 19 (2019), s. 125–143.

⁸⁰ Zob. Dominik Pecka: *Člověk: filosofická antropologie*, Řím: Křesťanská akademie, 1970–1971.

⁸¹ Zob. Josef Zvěřina: *Teologie Agapé: dogmatika*. Svazek I, Praha: Scriptum 1992; *Teologie Agapé. Dogmatika. Svazek II*, Praha: Scriptum 1994.

⁸² Karel Farský: *Stvoření: Výklad k biblickému líčení vzniku světa v duchu církve čsl.*, Praha: nákl. vl. 1920. Karel Farský – František Kalous: *Československý katechismus: Učebnice pro mládež i věřící církve čsl.*, Píbram: Farský 1922.

⁸³ Zob. Matěj Gorazd Pavlík: *O úkolech a orientaci církve československé*, Olomouc 1922. Ze względu na swoją ortodoksyjną orientację Pavlík został ostatecznie wydalony z CČS, a następnie pracował nad ustanowieniem czeskiej eparchii prawosławnej pod serbską jurysdykcją. Pomimo wysiłków zmierzających do liberalnego zorientowania CČS, a później protestanckiego, prawosławie pozostało jednym z ważnych źródeł inspiracji nawet w CČS.

⁸⁴ Zob. František Kovář: *Filosofické myšlení hellenistického židovstva*, Kladno: J. Šnajdr 1922; *Idea království Božího v křesťanství*, Praha: Ústřední rada církve československé 1937.

sobie wpływy personalizmu filozoficznego, zwłaszcza Martina Bubera, odnowione studia biblijne, teologię dialektyczną, egzystencjalizm i współczesne nauki.⁸⁵

Najważniejszą współczesną próbą antropologii teologicznej po stronie protestanckiej była książka Josefa Lukla Hromádki *Evangelium o cestě za člověkem* (Ewangelia o drodze do człowieka). Hromádka interpretuje tu człowieka w ramach teologii objawienia, która znajduje się w centrum jego zainteresowania. Zgłębia Słowo Boże, które jest ponad człowiekiem, które stało się ciałem w Chrystusie. Zajmuje się Kościołem, który idzie na drogę do człowieka i świadczy o nadziei eschatologicznej.⁸⁶ Odbiór twórczości Hromádki był sprzeczny z powodu jego zbyt pozytywnego stosunku do reżimu komunistycznego. Paradoksalnie jednak wśród jego uczniów, którzy poszli za nim, znaleźli się późniejsi dysydenci, tacy jak Jakub Trojan. Antropologia teologiczna Trojana sytuuje człowieka w świecie i podkreśla odpowiedzialność wynikającą z wiary chrześcijańskiej. Trojan zajmuje się również chrześcijańską koncepcją praw człowieka.⁸⁷ Ladislav Hejdánek interpretuje człowieka, jego wiedzę i relacje za pomocą nieprzedmiotowego myślenia.⁸⁸ Kierunek biblijno-poetycki reprezentowany jest przez antropologię teologiczną innego dysydenta, Milana Balabána.⁸⁹

Jeśli spojrzymy na współczesną scenę, to publikacje z zakresu antropologii teologicznej można znaleźć głównie w środowisku rzymskokatolickim, ale nie tylko tam.

Bizantyjska antropologia teologiczna przedstawiana jest przez pracę prawosławnego teologa Václava Ježka.⁹⁰ Vojtěch Novotný zajmuje się pytaniem, czy człowiek jest substytutem upadłych aniołów, czy wyjątkowym stworzeniem stworzonym z woli Boga.⁹¹ Dominik Duka, obecny prymas Czech, opublikował jeszcze jako biskup Hradca Králové, studia teologiczno-antropologiczne, które łączyły kulturę biblijną, przedbiblijną i niebiblijną, i skupiał się na takich pojęciach jak serce, dusza, duch, oddech, ciało, śmierć, zmartwychwstanie, „niebiański Adam” czy życie wieczne.⁹² Do klasycznych tematów powraca również teologia stworzenia Ctirada Václava Pospíšila, w której człowiek jako istota rozumna jest omawiany w świetle tajemnicy Trójcy Świętej.⁹³

Ważną rolę na współczesnej scenie odgrywa Centrum Aletti w Ołomuńcu, które skupia zagranicznych i czeskich studentów Špidlíka. Ci wprowadzają w antropologię teologiczną poprzez praktykę duchową. Naukę Ojców Kościoła w rozmowie z aktualnymi pytaniami teologicznymi i antropologicznymi przedstawiają wykładowcy z Centrum Aletti w Rzymie

⁸⁵ Zob. Zdeněk Trtík: *Vztah já-ty a křesťanství (význam osobnosti a osobních vztahů v křesťanství)*, Praha: Nákladem ústřední rady církve československé 1948.

⁸⁶ Zob. Josef Lukl Hromádka: *Evangelium o cestě za člověkem: úvod do studia Písem a církevních vyznání*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1958.

⁸⁷ Zob. na przykład Jakub Trojan: *Idea lidských práv v české duchovní tradici*, Praha: Oikúmené 2002.

⁸⁸ Zob. Ladislav Hejdánek: *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Praha: Oikúmené 1997.

⁸⁹ Zob. Milan Balabán: *Hebrejské člověkosloví*, Praha: Herrmann & synové 1996.

⁹⁰ Václav Ježek: *Od individualismu k obecenství: úvod do byzantské teologické antropologie*, Prešov: Prešovská univerzita 2005.

⁹¹ Zob. Vojtěch Novotný: *Cur homo*, Praha: Karolinum 2004.

⁹² Zob. Dominik Duka: *Zápas o člověka, Nástin biblické antropologie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2007.

⁹³ Ctirad Václav Pospíšil: *I řekl bůh: Trinitární teologie stvoření*, Praha: Karolinum 2019.

Michelina Tenace,⁹⁴ Ivan Marko Rupnik.⁹⁵ Za nimi podąża Michal Altrichter, który szuka inspiracji w rosyjskiej filozofii religijnej.⁹⁶

Jednak również inni autorzy wnoszą zorientowaną duchowo antropologię teologiczną, jak na przykład Karel Satoria. Według niego człowieczeństwo jest nie tylko darem i danym, ale także powołaniem, zadaniem duchowym.⁹⁷ Podobnie otwartą koncepcję człowieka w relacji do Boga ma Marek Orko Vácha, który wychodzi z dialogu między bioetyką, ekologią i duchowością chrześcijańską.⁹⁸ Najważniejszym głosem w tej dziedzinie pozostaje Tomáš Halík, który kładzie nacisk na człowieka żyjącego we współczesnym świecie, sceptycznego wobec tradycyjnych form praktyki religijnej, który jednak uczy się poznawać swoją tożsamość poprzez medytację lub modlitwę oraz poprzez relacje z innymi, zwłaszcza z potrzebującymi.⁹⁹

Lista autorów i tematów w tej krótkiej formie nie jest i nie może być oczywiście kompletna. Pozwoli ona jednak czytelnikowi przyjrzeć się głównym współczesnym kierunkom, które determinowały antropologię teologiczną, pokazując jak podejścia do niej we współczesnej debacie przecinają dyscypliny teologiczne i tradycje wyznaniowe. Nasza książka opiera się na wcześniejszych pracach z różnych środowisk i wnosi własne, nowe podejście metodologiczne do antropologii teologicznej, która jest zorientowana hermeneutycznie.

Podstawowa metoda naszej pracy

Należy teraz wyjaśnić, dlaczego hermeneutyka zajmuje tak ważne miejsce w organizacji i metodologii naszej książki.

Jeżeli mówimy o hermeneutyce, mamy na myśli przede wszystkim teorię interpretacji, która od dawna była zorientowana na problematykę tekstów świętych, autorytatywnie opisujących świat i rolę w nim człowieka.¹⁰⁰ W czasach współczesnych zakres zainteresowania hermeneutyki poszerzył się o analizę ludzkiej mowy i rozumienie człowieka samego siebie.

⁹⁴ Zob. Michelina Tenace: *Vybrané kapitoly z antropologie: stvoření člověka k obrazu a podobnosti Božímu*, Olomouc: Centrum Aletti 2001.

⁹⁵ Zob. Marko Ivan Rupnik: *Vybrané otázky z antropologie: člověk a vzkříšení*, przeł. Adam Mackerle, Velehrad-Roma: Refugium 2003.

⁹⁶ Zob. Michal Altrichter: *Studijní texty ze spirituální teologie II. Osoba – osobnost – osobitost*, Velehrad-Roma: Refugium 2004.

⁹⁷ Zob. Karel Satoria: *Povoláním člověk*, Brno: Cesta 2015.

⁹⁸ Marek Orko Vácha: *Tančící skály: O vývoji života na Zemi, o člověku a o Bohu*, Brno: Cesta 2003; *Návrat ke Stromu života: Evoluce a křesťanství*, Brno: Cesta 2005; *Místo, na němž stojíš, je posvátná země: O kruhu úcty k člověku, přírodě a celému vesmíru*, Brno: Cesta 2008; *Kéž bych pod hvězdami dobře odtančil svůj tanec*, Brno: Cesta 2010; *Věda, víra, Darwinova teorie a stvoření podle knihy Genesis*, Brno: Cesta 2014; *Příběhy z jiného vesmíru*, Brno: Cesta 2015; *Tváří v tvář Zemi*, Brno: Cesta 2016.

⁹⁹ Zob. na przykład Tomáš Halík: *Dotkni se ran: spiritualita nelhostejnosti*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2008; *Divadlo pro anděly: život jako náboženský experiment*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2010; *Chci, abys byl: křesťanství po náboženství*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2012; *Žít s tajemstvím: podněty k promýšlení víry*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2013; *Žít v dialogu: podněty k promýšlení víry*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2014.

¹⁰⁰ W tym przypadku mówimy o *hermeneutica sacra*, która jako dyscyplina pomocnicza ujawnia właściwe znaczenie tekstów, których nie można bezpośrednio zrozumieć i które na pierwszy rzut oka są niejasne. Najbardziej wpływowe dzieła w tym względzie to *De Doctrina Christiana* (427) św. Augustyna i *De Rhetorica libri tres* (1519) Philipa Melanchtona. Zobacz więcej: Karel Skalický: *Hermeneutika a její proměny*, Praha: Ježek 1997, s. 7–15.

Właśnie w tym szerokim sensie będziemy w naszej książce pracować z hermeneutyką.¹⁰¹ W teologii rozumienie zawsze wiąże się z uczestnictwem w tradycji rozumienia, w której pytanie o prawdę o człowieku jest stawiane jako „włączenie” tematów i spostrzeżeń, które muszą się pojawić w każdej dobrej interpretacji.¹⁰²

Hermeneutyka opiera się na kilku założeniach. Po pierwsze, przyjmuje podstawowe założenie, że nie istnieje punkt zerowy, z którego w próbie interpretacji wyłania się świadomość rozumiejąca. Nie oznacza to, że zrozumienie jest całkowicie subiektywne, ale raczej, że zawsze znajduje się pomiędzy oczekiwaniem zrozumienia a umożliwieniem inności, aby się przejawiało.¹⁰³

Kolejnym warunkiem jest konieczność uniknięcia dualistycznego myślenia, w którym z jednej strony mamy wiedzę przedmiotową, a z drugiej subiektywne doświadczenie. Kiedy jedno jest od drugiego wyobcowane, pierwotne podłoże naszych relacji zostaje zakłócone. Te dwa bieguny tworzą bowiem całość, która poprzedza wszelkie rozumienie, i ta uprzednia całość jest warunkiem wstępnym każdego zdarzenia rozumienia. Zakłada się przy tym, że podmiot interpretujący i opisujący nigdy nie jest *tabula rasa*, w którą wpisuje się to, co jest rozumiane. Proces rozumienia jest wynikiem konfrontacji własnych uprzedzeń z nowymi, obcymi obiektami. Konfrontacja ta jest interpretowana za pomocą pojęcia horyzont. Jest to pojęcie używane już przez Husserla na oznaczenie granicy świata indywidualnego i naszych działań.¹⁰⁴ Horyzont to perymetr, widok, który ogranicza i obejmuje wszystko, co jest w nas. Nigdy nie możemy być w pełni świadomi naszego horyzontu, bo wtedy przestałby on być horyzontem, a stałby się obiektem w tym horyzoncie. Horyzont jest konkretnym kontekstem, w którym postrzegamy rzeczy. Ale horyzont nigdy nie jest zamknięty. Każdy horyzont prowadzi dalej, a kiedy następuje zrozumienie, nasz horyzont łączy się i zlewa z horyzontem tego, co interpretujemy.¹⁰⁵

¹⁰¹ Poniższa literatura zajmuje się tematem hermeneutyki w języku czeskim: Petr Pokorný: *Hermeneutika jako teorie porozumění od základních otázek jazyka k výkladu bible*, Praha: Vyšehrad 2005; Jean Grondin: *Úvod do hermeneutiky*, Praha: Oikúmené 1997; Jaroslav Hroch i kol.: *Proměny hermeneutického myšlení*, Brno: CDK 2010; Manfred Oeming: *Úvod do biblické hermeneutiky*, Praha: Vyšehrad 2001; Karel Skalický: *Hermeneutika a její proměny*, Praha: Ježek 1997; Stanislav Sousedík: *Úvod do rekonstruktivní hermeneutiky*, Praha: Triton 2012; Peter Szondi: *Úvod do literární hermeneutiky*, Brno: Host 2003; Zdenko Širka – Petr Jandajsek (ed.): *Hermeneutika zkušenosti v křesťanské tradici*, Praha: Evangelická teologická fakulta 2014; dodajemy dwa ważne tytuły w języku słowackim: Jozef Leščinský: *Hermeneutika: Krátky náčrt dejín interpretácie*. Ružomberok: Verbum 2013; Vincent Šabík: *Hermeneutika ako veda a umenie chápať*, Sládkovičovo 2014.

¹⁰² Zob. David Tracy: *Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York: Crossroad 1981, s. 67–68.

¹⁰³ Dla Hansa-Georga Gadamera, na przykład, brak punktu zerowego oznacza, że świadomość hermeneutyczna jest zawsze podporządkowana historii: „Prawdziwie historyczne rozumienie musi jednocześnie myśleć swoją własną historyczność.” Hans-Georg Gadamer: *Pravda a metoda*, I, Praha: Triáda 2010, s. 263. Na temat historyczności rozumienia zob. także: Hans-Helmuth Gander: *Erhebung der Geschichtlichkeit zum hermeneutischen Prinzip*, in: *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode*, ed. Günter Figal, Berlin: Akademie Verlag 2007, s. 105–126.

¹⁰⁴ Zob. Edmund Husserl: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*, wyd. 2., przeł. Oldřich Kuba, Praha: Academia 1996, s. 287. Gadamer czerpie z interpretacji Helmuta Kuhna: *The Phenomenological Concept of Horizon*, in: *Philosophical Essays in Memory of Husserl*, ed. Marvin Faber, Cambridge, MA: Harvard University Press 1940, s. 106–123. Zob. Gadamer: *Pravda a metoda*, I, s. 266, 220.

¹⁰⁵ „Rozumienie jest zawsze bardziej procesem scalania tych pozornie samodzielnych horyzontów.” Gadamer: *Pravda a metoda*, I, s. 269. Zob. także David Vessey: *Gadamer and the Fusion of Horizons*, *International Journal of Philosophical Studies* 17 (2009), s. 526–527.

Ściśle z tym związane jest przed-rozumienie jako przesłanka rozumienia. Z przed-rozumieniem podchodzimy do tego, co chcemy zrozumieć i wprowadzamy to przed-rozumienie w rozumienie.¹⁰⁶ Kiedy pracujemy z przed-rozumieniem, jesteśmy świadomi, że nasze bycie w świecie jest historyczne na dwa sposoby: wspólna historyczność wynika ze wspólnej sytuacji, której jesteśmy częścią; indywidualna historyczność wynika z pochodzenia i niepowtarzalnego przebiegu każdego życia.¹⁰⁷ Obie formy historyczności uczestniczą we wcześniejszych osądach (uprzedzeniach) i dyspozycjach do interpretowania tekstu lub sytuacji w określony sposób, do postrzegania świata w określony sposób. Przed-rozumienie nie wypacza naszego rozumienia, ale jest jego częścią, odnosząc się do tradycji, do której należy zarówno ten, kto chce zrozumieć, jak i to, co chce zrozumieć lub kogo chce on zrozumieć, czyli podmiot i przedmiot rozumienia.

W przeciwieństwie do uprzedzeń metodologicznych, ludzkie rozumienie jest wydarzeniem historycznym.¹⁰⁸ Interpretator, czytelnik, zawsze znajduje się w konkretnej sytuacji, a to oznacza, że nie możemy przewyciężyć skończoności i tymczasowości naszego istnienia. Nie ma takiego „ja“, które mogłoby się wznieść ponad historię, do jakiegoś innego miejsca z lepszym widokiem, i stamtąd uzyskać obiektywną perspektywę.¹⁰⁹ Człowiek zawsze znajduje się bezpośrednio w tradycji, bezpośrednio w historii, a zatem rozumienie nie jest aktem podmiotu, lecz wejściem w historię, gdzie przeszłość łączy się z teraźniejszością. Podejście hermeneutyczne podkreśla, że nie mamy władzy nad historią, ani nie możemy nią rozporządzać.¹¹⁰ Podlegamy jej bardziej, niż możemy to sobie uświadomić. Nasze oceny, wiedza, sądy czy opinie, ale także wyrażania naszej wiary, historia, rytuały i symbole, w których nasza wiara żyje, są częścią historii, żyją w historii, nawet jeśli odnoszą się do okresu przed, ponad lub poza historią.

Ludzkie rozumienie osadzone w historii jest procesem kolistym, który jest reprezentowany przez koło hermeneutyczne. Oznacza to dialektykę części i całości, która wpływa na znaczenie: aby zrozumieć dzieło w całości, musimy skupić się na konkretnych szczegółach, których jednak nie możemy zrozumieć bez zrozumienia całości. I tak przechodzimy od części do całości i od całości do części.¹¹¹ Każda interpretacja, która ma

¹⁰⁶ „Całe takie rozumienie jest ostatecznie rozumieniem siebie nawzajem.” Gadamer: *Pravda a metoda*, I, s. 232.

¹⁰⁷ Zob. Gadamer: *Pravda a metoda*, I, s. 249: „W każdym razie, w naszym ciągłym zachowaniu wobec przeszłości, nie próbujemy się zdystansować i uwolnić od tego, co odziedziczone. Raczej trwale tkwimy w tradycji, a to tkwienie w tradycji nie jest jakimś uprzedmiotawiającym zachowaniem, które postrzegałoby to, co mówi przedstawienie, jako coś innego, obcego — jest to zawsze coś własnego, zapowiedź i ostrzeżenie, ponowne rozpoznanie.”

¹⁰⁸ Zob. Richard Palmer: *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press 1982, s. 183.

¹⁰⁹ Rowan Williams nazywa to stanowisko „epistemologicznym bezpieczeństwem”, przekonaniem, że nasza wiedza nie może nas zwieść, ponieważ jest ugruntowana w Bożym objawieniu; krytykę tej pozycji zob. w Rowan Williams: *On Christian Theology*, Oxford: Blackwell 2000, s. 142–145.

¹¹⁰ Teoria Gadamera przywraca ideę historyczności jako zasadę hermeneutyczną, w której wszystkie zdarzenia (przeszłe, teraźniejsze i przyszłe) tworzą tradycję, w której każdy interpretator stoi w momencie, gdy dokonuje procesu rozumienia. „Tak naprawdę historia nie należy do nas, ale my należymy do historii.” Gadamer: *Pravda a metoda*, I, s. 245.

¹¹¹ Jest to zasada hermeneutyczna wywodząca się ze starożytnej retoryki, która przez współczesną hermeneutykę została przeniesiona na sztukę rozumienia. Stało się tak głównie za sprawą Friedricha Schleiermachera, który odróżnił tę kolistą relację części i całości od strony obiektywnej i subiektywnej.

doprowadzić do zrozumienia, musi już rozumieć to, co jest interpretowane.¹¹² Co więcej, jeśli chcemy zrozumieć rozumienie, nie możemy chcieć zbliżyć się do jakiegoś poznawczego ideału. Nie można wyjść poza koło hermeneutyczne. Należy zwrócić uwagę na to, w jaki sposób wchodzimy w koło hermeneutyczne; nauczyć się go rozumieć i właściwie nim się posługiwać.¹¹³

W ten sposób hermeneutyka pomaga nam interpretować ludzkie bycie i rozumienie, a jednocześnie pracuje z krytyką klasycznej ontologii i metafizyki. Krytykuje metafizykę za to, że zajmuje się bytem i myślą, że może postulować jego transcendencję, mówi o bycie, ale zapomina o mocy bycia; ontologię za to, że nieadekwatnie traktuje bycie i nie odróżnia wystarczająco idei bycia od bycia samego.¹¹⁴ W obu przypadkach prowadziło to do bałwochwalstwa, wytwory ludzkiej myśli były przedstawiane jako adekwatny obraz najwyższej rzeczywistości, ale nie przekazywały nic poza sobą. Nie były one bowiem wystarczająco krytyczne wobec faktu, że nasze kategorie tego, co jest i co nas przekracza, są nadal naszymi kategoriami, to znaczy, że za ich pomocą to, co przekracza nas, sprowadzamy z powrotem na ziemię.¹¹⁵ Przesadna uwaga poświęcana pojęciom, motywowana przekonaniem, że dzięki tym kategoriom możemy bycie doskonale uchwycić i zrozumieć, łączy się ponadto niekiedy z przekonaniem, że ten czy inny sposób ujmowania jest jedynym właściwym. Trzeba więc było przeciwstawić się takim dogmatycznym koncepcjom, zrehabilitować wielość sposobów odnajdywania sensu, zachowując przestrzeń dla tego, co pozostaje nieuchwycone i nieogarnione, skupiać się na roli czasu - i pokazać, że ani przeszłość, ani teraźniejszość, ani przyszłość nie są czymś, co możemy zawłaszczyć w opisach ich zdarzeń i obietnic.¹¹⁶

Zob. Manfred Frank (ed.): *F.D.E. Schleiermacher – Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.

¹¹² Heidegger ujmuje to w §32 swojego *Bycia i czasu*: „Każda interpretacja, która ma doprowadzić do zrozumienia, musi już rozumieć interpretowane.” Martin Heidegger: *Bytí a čas*, wyd. 3., Praha: Oikúmené 2018, s. 184.

¹¹³ Znany jest przykład Petra Pokorného, który posługuje się przykładem hodowli pszczoł. Mówi on tam, że jeśli chcę hodować pszczoły, potrzebuję do tego wiedzy i umiejętności, które muszę zdobyć. Jeśli nie ma nikogo, kto by mnie nauczył, sięgnę po fachową literaturę. Nie znam treści tej literatury, bo gdybym znał, to nie musiałbym jej kupować. Ale mam pojęcie o jej znaczeniu dla mnie, dla moich potrzeb i pytań. Pokorný nazywa to wiedzą wstępną. Zob. Pokorný: *Hermeneutika jako teorie poznání*, s. 106–107.

¹¹⁴ Martin Heidegger ostro rozróżniał byt od bycia. Krytykował zachodnią metafizykę za to, że doprowadziła ludzi do przekonania, iż wystarczy skupić się na tym, co jest, a bycie rozumieć jako swego rodzaju zasadę tego, co jest, która w rzeczywistości będzie pozbawiona jakiegokolwiek aktywnej roli. Według niego należy zwrócić uwagę w przeciwnym kierunku, na bycie, które ujawnia się poprzez nasz pobyt tutaj, *Dasein*. Fundamentalną ontologię Heideggera zainspirowała fenomenologia, wychodząc od tego, co się jawi, następnie filozofia transcendentna, a stamtąd dochodząc do hermeneutyki, gdzie Heidegger pokazał, że bycie i rozumienie są ze sobą powiązane. Krótko mówiąc, możemy powiedzieć, że nasze rozumienie otwiera się w naszym pobycie, w jego konkretnych danych, w tym, jak jesteśmy wrzuceni w bycie. A kiedy już zrozumiemy, co nigdy nie jest do końca, bo droga zrozumienia zawsze zawiera również fosę niezrozumienia, możemy zaplanować nasze bycie w świecie, nasz pobyt, nasz współpobyt z innymi. Zob. Martin Heidegger: *Bytí a čas*, wyd. 3, Praha: Oikúmené 2018, szczeg. s. 17–30, 73–80, 144–160; *Co je metafyzika?*, Praha: Oikúmené 1993, na przykład s. 9, 15, 17

¹¹⁵ W ten sposób Jean-Luc Marion krytykuje conceptualną idolatrię - zob. *The Idol and Distance: Five Studies*, New York: Fordham University Press 2001, szczególnie s. 7–9, 233–253.

¹¹⁶ Jacques Derrida skierował swoją krytykę zarówno w stronę „logiki tożsamości”, jak i „metafizyki obecności”. Słabością obu, jego zdaniem, było to, że filozofia podchodziła do życia jak do teorii. Logika tożsamości zakładała, że wszystko należy umieścić we właściwych kategoriach, a to, czego nie można zaklasyfikować, nie istnieje. Metafizyka obecności pracowała z teraźniejszością jako zbiorem zdarzeń, których znaczenie jest dla nas jasne już w momencie, gdy się dzieją, tak jakby ludzi i sytuacje, w których się znajdują, można było unieruchomić i w tej pozbawionej życia formie odpowiednio potraktować. Zob.

Na przykład zachwył nad tym, co spływa z nieba, jak manna, i wypędza głód,¹¹⁷ może być zaświadczony przez wyobrażenie, może się stać częścią tego, co się dzieje. Jest to możliwe dzięki gatunkowi wyznania lub świadectwa, w którym możemy wejść w świat bezpośrednio i powiedzieć coś o tym doświadczeniu za pomocą mowy symbolicznej.¹¹⁸ Pod warunkiem, że szanujemy rozróżnienie między ikoną a bożkiem,¹¹⁹ pozwala to nawet na realistyczne zrozumienie liturgii i doktryny. Ich realizm stoi i upada wraz z symbolicznym zapośredniczeniem.¹²⁰ Bożek musi umrzeć, aby symbol żył, pisze Ricoeur,¹²¹ podkreślając, że symbol nie jest tylko czymś „jak” rzeczywistość. Wręcz przeciwnie, jest to najbardziej realna rzeczywistość, jaka może istnieć, ponieważ jest to rzeczywistość, którą postrzegamy poprzez posiadanie w niej udziału.¹²²

W naszych rozdziałach wychodzimy z teologicznego założenia, że do tradycji mowy symbolicznej rodzimy się przez Ducha Świętego. Można powiedzieć, że jesteśmy w nie wrzuceni, wraz z naszą wrzuconością w bycie, i tak samo jednocześnie dokonujemy wyborów i współtworzymy je. Ale żeby nie robić z nich bożków, trzeba pozwolić im mówić i nie trzymać ich tak mocno, jakbyśmy chcieli ich udusić.¹²³ Nie oznacza to, że zrezygnujemy z rozróżniania między różnymi głosami, które przemawiają, ale nawet to rozróżnianie będzie ucieleśnione, a nie abstrakcyjne, i duchowe, a nie zdominowane przez pragnienie panowania.¹²⁴

Jacques Derrida: *Of Grammatology*, Baltimore: John Hopkins University Press 1976, s. 10; *Différance*, in: *Margins of Philosophy*, Chicago: Chicago University Press 1982, s. 6; *How to Avoid Speaking: Denials*, in: *Derrida and Negative Theology*, ed. Harold Coward – Toby Foshay, Albany: State University of New York Press 1992, s. 74–142; *On Responsibility: An Interview with Jonathan Dronsfeld*, Nick Midgley, Adrian Wilding, *Warwick Journal of Philosophy* 6 (1997), Special Issue: *Responsibilities of Deconstruction*, ed. J. Dronsfeld – N. Midgley, s. 19–35.

¹¹⁷ Zob. Louis-Marie Chauvet: *Symbol and Sacrament. A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*, Collegeville: The Liturgical Press 1995, s. 44–45

¹¹⁸ Zob. Ricoeur: *Symbolism of Evil*, s. 350, *Conflict of Interpretations*, s. 467.

¹¹⁹ Marion uważa, że obraz, nie tylko artystyczny, ale także konceptualny, może być ikoniczny. Oznacza to, że może mieć zdolność odnoszenia się ponad siebie do rzeczywistości Bożej, ale tylko wtedy, gdy jest przez tę rzeczywistość wypełniony i pozwala jej być widoczną. Nie staje się on tą rzeczywistością, ale może ją tylko widocznie zamierzać, a więc tylko w tym sensie ma w niej udział. Zob. Jean-Luc Marion: *God Without Being*, Chicago: University of Chicago Press 1991, s. 16–19; *In Excess: Studies in Saturated Phenomena*, New York: Fordham University Press 2002, zejm. s. 68–69, 75–81; *They Recognized Him: And He Became Invisible to Them*, *Modern Theology* 18, č. 2 (2002), s. 145–152.

¹²⁰ Alexander Schmemmann mówi, że symbole pozwalają uchwycić „inność” Boga jako „inność”, mówić o „widzialności niewidzialnego jako niewidzialnego, o poznaniu niepoznawalnego jako niepoznawalnego”. (Alexander Schmemmann: *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*, Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press 1998, s. 141) Właśnie dlatego, że symbole świata uczą nas, że i w jaki sposób mamy udział w świecie, a symbole Boga uczą nas, że i w jaki sposób mamy udział w Bogu, konieczne jest, aby zarówno liturgia, jak i doktryna pracowały z symboliczną strukturą, z której wyrastają. Zob. Schmemmann: *Za życie świata*, s. 139–141.

¹²¹ Zob. Ricoeur: *Conflict of Interpretations*, s. 467.

¹²² Zob. Paul Tillich: *Dynamics of Faith* (1957), in: *Main Works V: Writings on Religion*, ed. Robert P. Scharlemann, Berlin: De Gruyter 1988, s. 231–90; *The Religious Symbol / Symbol and Knowledge* (1940–41), in: *Main Works 4: Writings in the Philosophy of Religion*, ed. John Clayton; Berlin: De Gruyter 1987, s. 253–272; Paul Ricoeur: *Time and Narrative*, Chicago: Chicago University Press 1984, s. 70.

¹²³ Chauvet mówi o potrzebie przyjęcia postawy słuchania i akceptowania tego, co nieuchwytnie, hojności, która pozwala „być”, pozwalająca na „mówienie”, bez kurczowego trzymania się do roli kontrolera. Zob. Chauvet: *Symbol and Sacrament*, s. 446.

¹²⁴ Zob. Chauvet: *Symbol and Sacrament*, s. 152–154.

Co i jak wnosimy: przewodnik czytelnika

Nasza książka podzielona jest na dwie części, z których każda czerpie z hermeneutyki w nieco inny sposób. Chrześcijańska antropologia teologiczna, tak jak ją przedstawiamy w pierwszej części książki, pracuje z egzystencjalnie hermeneutyczną perspektywą, drugiej część z hermeneutyczną ontologią.¹²⁵ Zaczynamy więc od tego „jak“ jest człowiek, za pomocą czego sam siebie rozumie. Relacje, mowa, opowieści, rytuały, symbole są tu omawiane jako źródła ludzkiego samorozumienia w relacji do Boga, a poprzez tę relację do wszystkich i do wszystkiego innego. Dopiero w drugiej części dochodzimy do tematów ontologicznych, czyli do badania tego, kim jest człowiek. Antropologia teologiczna staje się tu, można powiedzieć, „teo-antropologią“, czyli tematyzacją „Boga i człowieka w ich wzajemnych relacjach, na przykład: Bóg nad człowiekiem, Bóg dla człowieka, Bóg człowiekiem; Bóg z człowiekiem; człowiek od Boga i do Boga, człowiek bez Boga i przeciw Bogu, człowiek dla Boga i z Bogiem.“¹²⁶ Zajmowanie się antropologią teologiczną wymaga, abyśmy zajmowali się teologią w jej pełnym zakresie tematycznym, poczynawszy od teologii trynitarniej, nauki o stworzeniu i przebóstwieniu, upadku i grzechu, o wcieleniu Boga w Chrystusie, o odkupieniu, o Duchu Świętym i uświęceniu, o Kościele, o obcowaniu świętych, o eschatologii, która łączy naukę o rzeczach ostatecznych z tym, co zawsze było i jest najważniejsze, i która wiąże z sobą dopełnienie oraz pierwotny dar i ukierunkowanie.

Pierwsza część książki nosi tytuł „Rodzimy się do życia, które było tu przed nami“. Rozpoczyna ją rozdział poświęcony relacjom, w które wchodzimy, które kształtują nas i je, i dzięki którym rozumiemy człowieczeństwo. Rozdział ten przedstawia krytykę nowoczesnej koncepcji autonomii, która zdaje się zakładać, że człowiek jest wyobrażalny bez relacji. Równocześnie jednak podkreśla wartość wolności, bez której relacje krępują człowieka i niosą w sobie śmierć. Pokazuje, że chociaż człowiek rodzi się w relacjach, w których doświadcza swojej zależności od innych i od społeczeństwa jako całości, to jednak rodzi się do wolności, do uporządkowania życia w związkach i uczenia się solidarności. W ten sposób relacje mogą stać się oknem otwartym na Boga.

Drugi rozdział skupia się na tym, w jaki sposób człowiek żyje w mowie i jak mowa staje się jego ojczyzną. Pokazuje, jak poprzez mowę człowiek wyraża pytania egzystencjalne, jak może poprzez mowę ująć poszukiwanie i odnajdywanie dobra, prawdy, piękna, jak poprzez mowę formułuje pytanie o Boga, jak pyta o Jego imię. Na głębszym i bardziej fundamentalnym poziomie zajmuje się mową jako tym, co do nas przemawia, relacją między mową a rozumieniem, możliwościami komunikacji, dialogu i na koniec tym, w jaki sposób możemy w mowie doświadczyć tego, co niewyraźne.

Trzeci rozdział przechodzi od mowy do opowieści. Pokazuje, dlaczego i w jaki sposób ludzie są w stanie uchwycić swoją osobistą i zbiorową tożsamość w narracji. Jednocześnie jednak podkreśla, że nie jesteśmy tylko opowiadaczami, ale że historie opowiadają również o nas. Dotyczy to zarówno ludzkich opowieści, jak i opowieści Boga. Rozdział opisuje trwający przez całe życie proces interakcji ze znaczącymi opowieściami, stawiając ludzi w sytuacji napięcia między osadzeniem a otwartością i badając, w jaki sposób opowieści umożliwiają człowiekowi wzrastanie w kierunku osobistej, moralnej i duchowej dojrzałości. Na koniec

¹²⁵ Metodologicznie opieramy się w dużej mierze na Martinie Heideggerze. Zob. przypis 112.

¹²⁶ Jan Štefan, seminarium mieszkaniowe „Teologická antropologie“, ETF UK, 3. 4. 2019.

powraca do historii Boga w świecie i ze światem, pokazując, co oznacza i może oznaczać autentyczne podążanie za Chrystusem.

Rozdział czwarty w podobny sposób traktuje o rytuale. Interpretuje go jako język ojczysty religii. Na przykładach sakramentów chrześcijańskich, zwłaszcza chrztu, ukazuje, w jaki sposób relacja do Boga, życie w ciele i wymówione słowo tworzą jedną całość w rytuale, oraz wyjaśnia, w jaki sposób osoba, która przystępuje do rytuału i postępuje rytualnie, może zostać przemieniona słowem i w ciele tradycji, gdzie odbywa się rytuał, ożywiona. Pokazuje, że działanie rytualne nie tylko wyraża doświadczenie religijne wierzących, ale także go budzi, kształtuje i przekształca.

Rozdział piąty kończy część pierwszą. Poświęcony jest symbolowi, który stwarza rytuał i historię. Pokazuje nie tylko „dlaczego“, ale i „jak“ człowiek jest istotą symboliczną, otwartą na religię, sztukę i marzenia. Pokazuje związek symbolu z naturą, światem duchowym i transcendencją. Powraca do relacji i ich symbolicznego zapośredniczenia, ukazuje różnicę między tym, kiedy symbol staje się bożkiem, a tym, kiedy dba się o jego otwartość na Boga, na innych ludzi i stworzenia oraz na całość doświadczenia człowieka z Bogiem w świecie.

Druga część książki nosi tytuł „Jesteśmy tymi, którymi się stajemy“. Otwiera ją rozdział szósty, w którym bada się, kim jest człowiek poprzez historię stworzenia. Pokazuje, że według nich człowiek jest obrazem Boga, który wzrasta do Bożego podobieństwa. Podobieństwo Boże interpretuje jako widoczność Bożej dobroci i miłości w życiu człowieka. Łączy ją z komunią z Bogiem i w Bogu, jak przedstawia nauka o przeobstwieńiu. Śledzi, w jaki sposób w ten proces wzrastania wkracza grzech i jak Boża pomoc.

Siódmy rozdział poświęcony jest alienacji i odkupieniu człowieka. Człowiek doświadczający i powodujący zamieszanie, rozpad relacji i utratę sensu jest tutaj związany z Chrystusem, swoim odnowicielem. Rozdział koncentruje się na tekstach biblijnych dotyczących możliwości powrotu do chwały i radości, dla których zostaliśmy stworzeni, a także odnowieniu obrazu Bożego przez Chrystusa, w Kościele, i nowym stworzeniu.

Rozdział ósmy koncentruje się na problemie rozróżniania między dobrem a złem oraz między różnymi siłami działającymi w człowieku. Zajmuje się pytaniem, w jaki sposób ludzie stają się tym, kim są poprzez pracę z wewnętrznymi popędami, doświadczeniami, myślami i uczuciami, które poprzedzają konkretne działania. Pokazuje, jak tradycja chrześcijańska rozpoznawała działanie Ducha Świętego, pracowała z doświadczeniem duchowym i kultywowała napięcie między wnętrzem siebie a zaangażowaniem społecznym.

Rozdział dziewiąty dotyczy etycznego wymiaru człowieczeństwa. Analizuje zewnętrzne i wewnętrzne autorytety, na podstawie których działamy, które pomagają nam kształtować (ale czasem też zniekształcać) nasze wartości i cnoty. Odnosi się do godności człowieka, wolności i solidarności.

Rozdział dziesiąty stawia pytanie o to, kim jest człowiek z perspektywy płci kulturowej. Przygląda się temu, w jakim stopniu płeć kulturowa przyczynia się do kształtowania tożsamości człowieka, lub mówiąc teologicznie, w byciu obrazem Boga uczynionym na obraz Boga. Ponadto, jaką rolę odgrywają czynniki biologiczne, kulturowe, społeczne i religijne w rozróżnianiu tożsamości i ról płciowych w tym, co jest teologicznie konstytutywne dla człowieczeństwa. I wreszcie, jak rozumienie tego, co konstytutywne, przekłada się na nasze rozumienie dopuszczalności związków i relacji zorientowanych na płeć kulturową.

Rozdział jedenasty bada, kim jest człowiek w kontekście krajobrazu, z którym jest związany na trzy sposoby: jako ten, który go zamieszkuje; jako ten, który go współzamieszkuje jako część całości, wspólnoty, komunii z innymi ludźmi; oraz jako ten, który doświadcza tego zamieszkiwania i współzamieszkiwania w kategoriach wiary i praktyki religijnej. Rozdział ten śledzi, kim jest człowiek w tych trzech sposobach zamieszkiwania krajobrazu i w jakim sensie łączy on w sobie daną (że jest stworzeniem) i możliwość (że jest twórcą). Krajobraz jest tu postrzegany zarówno jako świadectwo ludzkiego i Bożego działania w świecie, jak i jako obietnica wiecznego domu - nowego stworzenia.

Rozdział dwunasty mówi o relacji między człowiekiem a polis. Zajmuje się politycznym wymiarem życia ludzkiego z perspektywy teologii. Łączy świadectwo, że świat stworzony jest dobry z doświadczeniem zła w świecie. Analizuje grzechy przeciwko polis i ich skutki. Jednocześnie zwraca uwagę na dynamikę wiary i wyjaśnia, co oznacza i może oznaczać pełne nadziei oczekiwanie na Boga, który przychodzi do ludzi jako Odkupiciel i Wyzwoliciel, przemieniając życie polis światłem nadchodzącego królestwa Bożego.

Trzynasty rozdział traktuje o człowieku w czasie. Człowiek jako istota historyczna jest tu związany z czasem linearnym, który według Pisma Świętego i tradycji chrześcijańskiej jest ustrukturyzowany przez Boże stworzenie, ma swoje centrum w Jezusie Chrystusie i swoje spełnienie na końcu historii. W tym czasie człowiek przeżywa swoje osobiste i zbiorowe porażki. Rozdział pracuje ze świadectwem, jak się w czas historyczny wdziera eschatologiczny czas mesjański, czas zbawienia i pełni. Związek między historią a eschatologią jest następnie udokumentowany w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa oraz w zrozumieniu pełni człowieczeństwa w świetle obietnicy królestwa Bożego.

Czternasty i ostatni rozdział zajmuje się Kościołem i eschatologią. Powraca do relacyjnego rozumienia człowieczeństwa i pokazuje, kim jest człowiek we wspólnocie, która nie redukuje tajemnicy jego osoby. Powraca do relacyjnego rozumienia człowieczeństwa i ukazuje, kim jest człowiek we wspólnocie, która nie redukuje tajemnicy jego osoby. Powraca do mowy, historii, symbolu i rytuału, i na przykładzie Eucharystii pokazuje, w jaki sposób celebracja ta mówi o tym, kim jesteśmy i kim się stajemy, i co oznacza mówienie o człowieku jako kapłanie stworzenia.

Zakończenie książki zaczyna się spojrzeniem wstecz na książkę jako całość i krótkie podsumowanie tego, co każdy z rozdziałów wniósł do tematu ekumenicznej antropologii teologicznej. I na koniec komentarz do całego naszego projektu.