

Прашка школа о теолошкој антропологији на екуменички начин

Колективна монографија *Ко је човек? Теолошка антропологија екуменски*, која је изашла 2021. године на чешком језику, представља још један допринос истраживача и теолога са Екуменског института Протестантског теолошког факултета Карловог универзитета у Прагу. Овај конфесионално разнолик колектив екуменских истраживача, у српској средини познат и као „Прашка школа“, већ је објавио више од 15 монографија (већином на енглеском), али пажњу међународне публике привукао је углавном заједничким насловима: *Ways of Orthodox Theology in the West* (St Vladimir's Seminary Press, 2015, на руском 2019, на чешком 2012), *Wrestling with the Mind of the Fathers* (St Vladimir's Seminary Press, 2015), и *Многобројни гласови православне теологије у 20. веку на Западу* (Центар за проучавање демократије и културе, 2015).

У својој најновијој публикацији из области теолошке антропологије чешки теолози настављају теме ових књига. Њихов интерес је поново усмерен на област трансценденције, њеног разумевања и тумачења у различитим контекстима људске делатности, али сада своја истраживања смештају у нови контекст теолошке антропологије. Истраживачи се питају шта је могуће рећи о хоризонту трансцендентног са становишта онога, који овај хоризонт циљано тражи и доживљава – са становишта човека. Дакле, књига је посвећена човеку. У човеку, релационом бићу, егзистенцијално усидреном у трансценденцији, се одражава и сама трансценденција. Осамнаест аутора ове књиге поставља своја питања о човеку, а тиме и питања о нама самима – ко смо, одакле долазимо и куда идемо, са становишта хришћанске теологије. При томе никада не губе из вида

Бога, који је створио човека, већ у човековом односу према њему налазе полазиште и основу своје антропологије.

Као и њихова досадашња издања, књига има карактер стручне, колективне студије. У текстовима се поново појављују карактеристичне црте теолошких традиција цркава и конфесија из којих потичу поједини аутори. Уредници књиге, Ивана Нобле и Зденко Ширка, омогућавају ауторима да се истакну у уравнотеженој синтези, где њихови гласови не противрече један другом, већ се допуњују. У студијама се дужна пажња посвећује и начину на који питање човека постављају истраживачи из других дисциплина. Поред теолошке, филозофске и културне антропологије, аутори се ослањају и на низ лингвистичких, психолошких, социолошких, религиозних и других анализа, што књизи даје делимично и интердисциплинарни карактер. Људско биће представљено чешким теолозима истиче се, дакле, у новом, пластичном портрету, који је чврсто укорењен у традиције библијске и друге теолошке мисли, али истовремено рефлектује и открића савремене науке и културе.

Књигу је 2021. године на чешком језику објавила универзитетска издавачка кућа Каролинум, а као вредан допринос савременим антрополошким истраживањима у међународном контексту је објављена и на руском (*Кто есть человек? Богословская антропология*, Москва: Издательство ББИ, 2022). У 2023. години ће издавачка кућа Брилл објавити њен енглески превод. Читаоцима овде нудимо њено уводно поглавље на српском језику.

уводни коментар преводиоца: Jiří Dosoudil и Зденко Ширка

Ко је човек? Теолошка антропологија екуменски: Увод

Ивана Нобле и Зденко Ширка¹

превод са чешког на српски: Jiří Dosoudil

Када смо за време ковид карантина припремали онлајн ликовни конкурс, назвали смо га „Боже, ко је човек да га се сећаш?“ Као и ликовни конкурс, ова књига је инспирисана питањем псалмисте: „Шта је човјек, те га се опомињеш, или син човјечји, те га полазиш?“ (Пс. 8,5). Наше питање је, међутим, мало промењено у значењу – питамо „ко“ је човек, а не „шта“ је човек. Наше питање је слично оном у Јеванђељу које Исус поставља својим ученицима: „Шта о мени говоре људи ко је Син Човечији?“ (Мт. 16,13).² Не занима нас од чега је човек „састављен“ – да ли од глине и духа, или тела, душе, духа, или да ли је човек живо тело и оживела душа, или ништа осим тела. Бавићемо се и овим стварима, али наша потрага ће пре свега бити усмерена у другим правцима. Хебрејско מַח (mah), које се користи у Псалму 8, значи не само „шта“, већ и „како“, „зашто“ или „када“. Ово проширено поље значења је веома важно за концепцију целе књиге.

Ова књига је посвећена теолошкој антропологији. То значи да је њена централна тема човек у односу на Бога и – у светлу овог односа – према другим људима, према створењима, према местима која насељавамо, према природи, према култури, према друштву, према религији. Заснована је на премиси да баш овде, у овим односима, почињемо да разумемо ко смо. Наравно, наше разумевање укоренењено је у традицијама из којих полазе речи и симболи за наша искуства и

¹ Овај рад је подржан програмом Универзитетског истраживачког центра Карловог универзитета бр. 204052.

² Види такође Мк. 8,27; Лк. 9,18.

идеје много раније него што тога постајемо свесни. Говор о човеку, као и говор о Богу, никада није неутралан, већ је увек некако специфичан. Наш говор о човеку је теолошки, хришћански и у оквиру хришћанства екуменски. Заснован је на Библији и традицији као разноврсном, али ипак заједничком наслеђу. Аутори и ауторке ове књиге су људи из различитих цркава – међу њима протестанти, римокатолици, православци, евангелисти, хусити, а њихове различите перспективе присутне су у појединим поглављима. Теолошка антропологија, како је представљамо у овој књизи, такође је унутар теологије интердисциплинарна. У припреми поглавља учествовали су библичари, систематски и практични теолози, религиозни филозофи, научници из области религијских студија, људи који се баве духовношћу, ритуалом, политичком теологијом и етиком. Међутим, упркос конфесионалној или професионалној различитости, наша намера није да своје перспективе упоређујемо једне са другима, и уопште не да оцењујемо која је од њих најбоља, нити да од њих покушавамо да створимо само једну вештачку перспективу. Напротив, покушавамо да ускладимо своје гласове и да пронађемо заједнички ритам.

Књига, иако је из темеља теолошка, не нуди директне одговоре типа „како Бог види човека“, али истовремено није ни антрополошко-хуманистички трактат. Аутори свесно превазилазе оне теолошке појмове који претпостављају својеврсну заштитну „епистемолошку сигурност“ теолошке науке, како каже Роуан Вилијамс, уверење да можемо сагледати ствари из Божије перспективе.³ Теолошка антропологија се разликује од других антрополошких дисциплина по томе што се односи на Божије откривење које се тиче човека. Чини то са становишта вере у овог Бога, чије сведочанство испитује. За теолошку антропологију човечанство није само природни феномен, резултат еволуционих

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

процеса, нити само друштвена или културна датост, коју људи даље развијају. Теолошка антропологија полази из претпоставке, да вера има удео на другачијем почетку и завршетку људског живота од оних о којима говоре природне или друштвене науке. Αρχή – почетак људског живота – и његов τέλος – есхатолошко испуњење, притом не доживљава као псеудонаучне теорије, већ као садржај суштински одлучујућег односа, односа према Тројичном Богу, који прожима све друге односе. Теолошка антропологија мора узети у обзир чињеницу да је вера „знање“ као и „начин живота“, како говори Џон Бери.⁴ У оба смисла, одраз вере је основни принцип теолошке антропологије. Теолошка антропологија може онда ући у узајамно обогаћујући разговор са другим наукама, управо зато што се са њима не такмичи и не супротставља им апсолутистичке погледе у областима које су ван њене надлежности. Ова књига претпоставља да теолошка антропологија, која као своју полазну тачку узима веру у живог и делујућег Бога, може претворити антрополошке одговоре науке и метафизичке теологије у питања, и да проналази нове, рационално конзистентне одговоре начином, где мистерија Бога и мистерија живота није замењена апстрактним објашњењем.

Враћајући се 8. псалму, можемо рећи да први део ове књиге почиње питањем са необичном граматичком везом: „Како је човек?“ Тражи објашњење зашто не можемо човека исправно разумети ако га изолујемо као појединца и ако сведемо односе на неки безначајан додатак. То важи како за односе са људима и другим створењима,

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

тако и за све што успоставља однос са Богом.⁵ Овај део показује зашто су однос, слобода, разумевање, вертикална и хоризонтална комуникација централни за питање „како“ је човек. Посматрамо како човек живи у говору, у причама, симболима, ритуалима и како они доприносе томе ко је човек у односу према Богу, другим људима и створењима. У другом делу књиге прелазимо на питање „Зашто је овде човек? За шта је створен?“ Овај део се заснива најпре на релативно кратком и јасном теолошком одговору: Човек није Бог, већ је створен на славу Божију – да би био сличан Богу, да би био сарадник Божији, да као Бог воли и брине о другим створењима. Али овај јасно теолошки дат смисао и сврха живота не одговара животном искуству које нас учи да смо ми људи и наш свет пуни нејасноћа, добра и зла у којима учествујемо.

Други део књиге показује неочигледан пут од стварања до обожења. Указује на људски непремостиви јаз између „старог“ човечанства подређеног греху и смрти и „новог човечанства“⁶ које долази из вечности, где Бог, који је васкрсао из смрти свог Сина, заједно са њим васкрсава у нови исцељени живот све који припадају њему и све што је његово. Божићна парадигма, која се заснива на дару Божијег самоделовања, овде се сусреће и преплиће са ускршњом

⁵ Лепо ову релациону укорењеност објашњава Карел Скалицки: „У овој оријентацији на ‚Ти‘, која се схвата као да није изведено из ‚Ја‘, и тако на неки начин као ап-солут, тј. о-двојено од ‚Ја‘, проблем ‚моста‘ између свести и бића не постоји.“ Уместо тога настаје проблем како ово ‚Ја‘ треба правилно да слуша ово ‚Ти‘, коме се обраћа и које се заузврат обраћа њему, да би схватило шта жели да му каже (дијалог!). Зато пита: Ко си ‚Ти‘, пред чијим лицем стојим и обраћам ти се овим интимним обраћањем, а ко сам ја, коме се уназад обраћа ово ‚Ти‘? Dialogicky myslí člověk: Bůh jako záruka smyslu veškerého bytí a žití (v dialogu filosofa Karla Říhy a teologa Karla Skalického)“, у: *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, 68–74.

⁶ Види Рим. 7,24; 8,20; 2. Кор. 5,17; Еф. 4,27.

парадигмом⁷ у којој на сваког човека пада сенка Христовог крста и светлост Христовог васкрсења. Истовремено, као и у древној хришћанској литургији, перспектива је овде обрнута. Вера, као искуство сусрета са васкрслим Христом, са другим, есхатолошким Адамом, осветљава зашто је човек овде и за шта је створен.

Аутори и ауторке појединих поглавља се овде питају: Када је човек човеком? Ово питање се поставља како са стране историје, тако и есхатолошки. Теолошка антропологија у нашем заједничком разумевању разликује између лика Божијег, који јесмо, и подобја Божијег у који растемо – или који изневјерујемо. Стварање човека по лику Божијем тумачи као исконски дар човечанства који сваки човек има, али нас истовремено подсећа да нису сви као Бог. И показује када бити нечовечан значи и не бити као Бог. Овај нагласак је видљив широм хришћанске теолошке традиције у различитим облицима. Међутим, конкретни начини распознавања када човек живи у славу Божију а када не, када се креће ка пуној човечности, а када не, су различити. Аутори и ауторке поглавља која се баве родом, духовношћу, етиком наводе читаоца на размишљање о томе шта заиста треба да разликујемо, како људска слобода и одговорност улазе у наше разликовање и како вредности и ауторитети на којима заснивамо своје понашање.

Књига користи читав низ библијских и традиционалних слика, али за сада ћемо се вратити псалмима који ће нам помоћи да укажемо зашто потрагу за „ко“ је човек карактеришу супротстављене особине које, када се саберу, не нуде само црно-белу слику. У псалмима постоји велика разлика између онога који траже лице

⁷ Види Karel Skalický: *Teologia fundamentale*, Roma: Istituto di teologia a distanza 1992, 167–170, уп. такође Karel Skalický: *Kdo je křesťan? K teologii křesťanské existence*, *Teologické texty* 2 (2014), онлајн,

<https://www.teologicketexty.cz/casopis/2014-2/Kdo-je-krestan-K-teologii-krestanske-existence.html>.

Скалицки овде заснива на Боубликовој теолошкој антропологији, његовој концепцији васкрсења и његовом парадигматском разликовању између нагласка на првом и другом стварању. Види Vladimír Boublík: *Teologická antropologie: Člověk v Kristu Ježíši*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2001.

Божије (Пс. 24,6),⁸ који се „боји“ Бога (31,19),⁹ и онога који „поштује пропадљиве идоле“ (Пс. 31,6); онога ко има право, чисто срце (Пс. 7,10; 51,10), ко „ходи без мане, твори правду, и говори истину из срца свог“ (Пс. 15,2) и оних који „чине безакоње“ или онога који је лукав, лажљивец и крвопија (Пс. 5,5–6). Међутим, истовремено у њима постоји дубока свест да се ове супротстављене особине могу наћи у неком облику не само у просторима које настањујемо, унутар наших односа, већ и у нама самима. Поред тога, и други чиниоци су укључени у разумевање ових разлика. Људи различито разликују са позиција моћи и са позиција немоћи. Различно доживљавају напетост између неопозиве вредности сваког човека и позив на хуманост тамо где хуманости нема.¹⁰ Род и родни идентитети су укључени у начин како перципирамо правац ка пуној реализацији онога ко смо и ко можемо бити. Област у којој живимо, култура и друштво чији смо део, верска традиција, црква, време у коме живимо, све то доприноси томе како разликујемо, фокусирању онога што разликујемо, обрасцима на основу којих обликујемо своје идеје о

⁸ На другим местима се говори о тражењу „воље Божије“ (Пс. 9,11). Али овај термин је био много проблематичнији у историји рецепције. С једне стране, то је значило могућност да човек напусти своје себичне интересе, с друге стране, позивајући се на Божију вољу, промовисале су се различите идеологије које су након тога потискивале људску слободу и креативност. Ниче, Маркс или Фројд су тако с правом критиковали ове карикатуре односа човека према Богу и Божијој вољи. Пол Рикер чак наглашава позитиван значај њихове „херменеутике сумњичавости“ и оних облика атеизма који су довели до смрти лажних представа о Божијој вољи. Види Paul Ricoeur: *Symbolism of Evil*, Boston: Beacon Press 1967, 350–352, 356; Paul Ricoeur: *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University Press 1974, 440, 446.

⁹ Овде имамо још једну, за савременог човека негативно оптерећену идеју: Бог као тиранин који буди страх. За добру критику ове идеје, види Karl Frielingsdorf: *Falešné představy o Bohu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, 117–129, 148. Међутим, страх Божији се не исцрпљује лажним идејама. О дубини ове слике говори, на пример, св. Јован Лествичник, када подстиче: „Треба да се бојимо Бога као што се бојимо дивљих животиња (...) Треба да волимо Бога као што волимо своје пријатеље.“ Jan Klimakus: *The Ladder of Divine Ascent*, Mahawah: Paulist Press 1992, 77; Jan Klimakus: *Scala Paradisi 1*, PG 88:637D. Слична слика се налази и код псалмиста, који страх Божији виде као „почетак мудрости“ (Пс. 111,10). За њих страх од Бога значи да човек поступа праведно, јер верују да је одговоран вишој сили, и да је Бог кога се људи на овај начин боје у ствари њихов пријатељ, човекољубац који је људима близак, спасава их, благосиља их, одговара на њихове добре жеље. Види, на пример, Пс. 15,4; 25,12; 67,8; 85,9; 103,11–17; 128,1; 145,19; 147,11.

¹⁰ Густаво Гутијерез, један од водећих теолога ослобођења, пише: „Више није питање како говорити о Богу у свету који је израстао из религиозних идеја, већ како проглашавати Оца у свету који није људски, и какве последице може имати ако се нељудима каже да су деца Божија.“ Gustavo Gutiérrez: *The Power of the Poor in History*, Maryknoll: Orbis Books 1983, 57.

томе шта значи расти у подобије Божије или се удаљити од њега. Контекст значи много, али не све. Уосталом, такође је ту увек „неко“ ко је бачен у тај контекст, ко учествује у његовом формирању, иако у различитој мери и са различитом моћи. А исто тако постоји још један „Неко“ који успоставља и оживљава све односе и њихове позитивне могућности. Неко ко шаље нове и нове стваралачке енергије у свет који је створио, и тако у ствари овај свет, и нас у њему, још увек ствара.¹¹

Књига повезује теолошку антропологију са христологијом и тринитарном теологијом, али не меша њихове специфичне тачке гледишта. Не говори о човеку само зато да би могла да говори о Богу, иако оба перспективе посматра као спојене посуде. Бави се положајем човека у свету, али не замењује ни теолошку антропологију ни космологију, ни политичку теологију.

На кога се надовезујемо

Много векова теолошка антропологија није у хришћанском учењу представљала засебан трактат, односно свеобухватно и прегледно уређену област, која би сажимала темеље праве вере, као што је то био случај са учењем о Светој Тројици, стварању, искупљењу, освећењу, о цркви, светим тајнама, заједништво светих или о есхатологији. Међутим, учење о човеку је истовремено било присутно у сваком од ових трактата.

Када су се рани црквени сабори бавили односом између Бога Оца и Исуса Христа, његовог Сина, морали су се истовремено бавити тим

¹¹ Види Dumitru Stăniloae: *The Experience of God: The Orthodox Dogmatic Theology. Volume Two: The World: Creation and Deification*, Brookline: Holy Cross Orthodox Press 2000, 206–207. С друге стране, Станилоае такође признаје могућност да тамо где се гомилају насиље и корупција, Бог може повући део своје енергије из таквог света, али, као у причи о паду, никада то није без отварања нових путева спасења и сарадње са људима на њима. Види исто, 189.

шта је човечанство, шта значи да је Бог постао човек, и шта значи да је Богочовек био распет, васкрсао је и да је био приведен у славу Божију, да је у славу Божију узео са собом човечанство.¹² Могао се чути ранији увид светог Иринеја, по коме жив човек који гледа у Бога је истовремено и славом Божијом,¹³ и учење светог Атанасија да је Бог постао човек да би обновио јединство човека са Богом.¹⁴ Од кападокијских отаца је преузет концепт човека као створења, које уноси у свет нови живот и својим слободним избором овај живот обликује. По њима, човек који стоји између вечног Бога и животињског свет је ограничен простором и временом, а истовремено одражава Божију бесконачност. Ово трајно омогућава прелазак од зла ка добру, али и напредак у добру. Христос обнавља прво створење, омогућава спасење људи, видљивог и невидљивог света.¹⁵

Богослови првих векова доживљавали су Божију благодат као сталну наклоност човеку, као активну помоћ у невољи, али и као водича кроз живот. Тек касније су се појавила питања да ли ће Божија благодат људску природу засенити или са њом сарађивати. Покушај Августина да нагласи значај духовног живота је имао и своје

¹² Паралела између првог човека, Адама, и Исуса Христа, обновитеља нашег човечанства, може се наћи код Павла у Рим. 5,14; 1. Кор. 15,22.42–58; 2. Кор. 5,17; такође учење о томе што смо усвојени као деца Божија, у Павловом говору често родно специфично, као синови Божији, види Рим. 8,12–17.22–23; Еф. 3,12; Гал. 3,26–29; о човечанству, које се поново формира у следовању Христу, види 1. Кор. 4,16; 11,1; 1. Сол. 1,6; у јединству са Христом, види Рим. 8,10; 13,14; 1. Кор. 15,22.53; Еф. 2,6; Кол. 3,3–4, што је тако ово ново стварање, види 2. Кор. 5,12; Гал. 4,19, преображене животворном силом Божјом, види 2. Кор. 5,4, прожете свом пуноћом Божјом, види Еф. 3,19. Према аутору 2. посланице Петрове, ми људи имамо обећање удела у Божијој природи (2. Пт. 1,4), а у 1. посланици Јовановој читамо да када се Христос појави у слави, бићемо као он (1. Јн. 3,2).

¹³ На латинском: „Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei.“ Иринеј Лионски: *Adversus Haereses*, IV, ed. Adelin Rousseau – Bertrand Hemmerdinger – Louis Doutreleau et al., Paris: Cerf 1965, 648 (*Adversus Haereses* 4.20.7).

¹⁴ „Αὐτός γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν“ Св. Атанасије: *De Incarnatione* 54,3; уп. Јн. 1,1–14. Уп. такође Andrew Louth: *The Place of Theosis in Orthodox Theology*, у: *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, 32–44.

¹⁵ Уп. нпр. Григорије Ниски: *Хомилуја 6* (PG 44:702-703); Григорије Ниски: *De hominis Opificio* 21 (PG 44:201); уп. Lenka Karfíková: *Řehoř z Nyssy, Oikúmené: Praga 1999, 127–128, 195; Lenka Karfíková: Pléroma a epektasis: K eschatologii Řehoře z Nyssy, у: Apokatastasis, nebo apokalypsis? Antické představy o konci světa*, ed. Jiří Šubrt, Olomouc: Univerzita Palackého 2001, 81–87.

недостатке, које су утицале на теолошку антропологију наредних векова, као што су негативан однос према телу, посебно људској сексуалности, и с тим повезане представе о родној неједнакости. Ова радикализација апостола Павла касније се појавила и код Калвина. Штавише, била је повезана са детерминистичким учењем о предодређењу, касније, код Калвина, чак и са учењем о негативном предодређењу, то јест да човек може бити од Бога предодређен не само за подређени положај, већ чак и на проклетство.¹⁶ Августинова концепција небеске и земаљске цркве заснивала се на напетости између његовог схватања предодређености и слободе, и та напетост је обликовала његово учење о човеку.¹⁷ Када је схоластичка теологија тражила како да повеже концепт света и постојања Бога, када је формулисала хришћанску метафизику укорењену у платонизму или аристотелизму, исто тако се бавила антрополошким темама.¹⁸

Када је у 12. веку цистерцитански монах Ђоакино да Фјоре тумачио Књигу Откривења и изнео своју теорију о добу Светог Духа по којој ће људи бити толико просветљењи Духом Светим, да им неће бити потребни претходни начини институционалног посредовања, већ ће живети контемплативним животом, слободно и у љубави црпећи из Божије мудрости, говорио је о Духу, али и о људима.¹⁹ Када су у 14. веку у Византији избили исихастички спорови, нису се тицали

¹⁶ Више о учењу о двоструком предодређењу види у Жан Калвин: *Institutio christianae religionis* 3.21.5. У 20. веку је било покушаја, посебно у католичким круговима, да се рехабилитује учење о предодређењу и да се покаже, да оно није детерминистичко. Покушали су да покажу да Августиново тумачење није исцрпљено Калвиновом радикализацијом, а Павлове теолошке нагласке Августиновом интерпретацијом. Види нпр. Jiří Žůrek: *Soteriologická interpretace predestinace v podání Vladimíra Boublíka a její předpoklady*, *Listy filologické/ Folia philologica* 128 (2005), 75–96.

¹⁷ Важну улогу је овде одиграла Августинова концепција благодати, која је имала велики и не увек добар утицај у историји теологије. Види писма светог Августина *Ad Valentinum et cum illo monachos de gratia et libero arbitrio liber unus a Ad Simplicianum de diversis quaestionibus libri duo*, у чешком преводу: Augustinus: *O milosti a svobodném rozhodování / Odpověď Simplicianovi*, Praha: Krystal OP 2000; уп. Lenka Karfíková: *Milost a vůle podle Augustina*, Praha: Oikúmené 2006.

¹⁸ Види нпр. Тома Аквински: *Summa theologiae* I.1.vi.viii, I.2.i-iii; Bonaventura: *Hexaameron* II.9.xxvi, *De scientia Christi* IV.

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

само духовног искуства и теолошке дистинкције између Божанске суштине, која остаје скривена, и Божанских енергија које се могу искусити, већ и разумевања човека и стварности људског учешћа у Богу.²⁰ Када су у 16. веку у Шпанији прогањане групе верника који су веровали да су доживели просветљење Духом и према томе су названи „алумбрадос“, просветљењи,²¹ није се разматрао само однос између Духа и Цркве, већ и разумевање заједничке димензије човечанства и питања духовне слободе.

Настојање протестантске реформације да се ојача Божија трансцендентност, да се вера у Бога ослободи од узрочно-последичних веза, да се верници престану мислити да могу да заслуже нешто од Бога, истовремено говори о томе ко је човек, било да је у питању помиловани грешник²² или створење које мора научити да поштује Божије величанство.²³ Реформација се повукла од колективног мишљења ка нагласку на појединцу, и десакрализацију институција, нагласак на хришћанском моралу и унутрашњем доживљају вере.²⁴ Поред разрађеног учења о предодређењу, међутим, налазимо у њој и протесте против разних облика детерминизма²⁵ и борбе за поштовање људске слободе и солидарности.

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

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

²² У свом делу О хришћанској слободи (1520) Лутер је развио бинарну антропологију, према којој су појединци апсолутно грешни *contra hominibus* и апсолутно праведни WA 7, 50, 3 (WA 7, 50, 3). Слично томе, у својим раним предавањима о Посланици Римљанима (1515–1516), Лутер је изјавио да су људи, након што су добили страну праведност (*aliena iustitia*), истовремено и истински грешници, и помиловани грешници: „У ствари, они су грешници, али у нади су праведни“ (WA 56, 269, 29–30).

²³ У чешком преводу Калвинових *Институција* из 1591. године преведеним Ф. М. Добиашом види посебно 62–70, 208–210. Jan Kalvín: *Instituce, učení křesťanského náboženství*, přel. F. M. Dobiáš, Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká 1951.

²⁴ Види, на пример, покрет пуританизма са његовим нагласком на етици и покрет пијетизма, који наглашавају улогу дељеног личног проживљавања вере.

²⁵ Декарт не укида веру у Бога, али ко је Бог се код њега претвара у урођену идеју, највиши принцип. Није она последња сигурност на којој би човек могао да изгради све остало. Заједно са променом разумевања Бога се мења и разумевање човека. Код Декарта је Бог мислећи субјекат, коме ће познање природних закона дозволити да постане господар и владар природе. Види René Descartes: *Rozprava o metodě*, Praha: Laichter 1933, 36; *Meditace o první filosofii*, Praha: Oikúmené 2003, 44–46, 49.

У овим примерима се управо види веза између теолошке расправе о човеку и других теолошких трактата, као и са духовном и црквеном праксом. Међутим, сада нам није циљ да читаоцу понудимо историјски преглед,²⁶ већ да се укратко осврнемо на неколико репрезентативних токова и аутора друге половине 20. и почетка 21. века, и тако да покажемо на какву теолошко-антрополошку расправу се наша књига надовезује.

Протестантска теолошка антропологија крајем 19. и почетком 20. века се ослањала на искуство мисионара са радом на другим континентима и распадајућу империјалну поделу света. Заснивала се на њиховом опису различитих култура, али и на концептима који су размишљали о томе шта је култура, како она обликује човека и какву улогу човек у њој игра.²⁷ Тако је довела до испитивања природе човека и смисла његовог животног пута, који је за теологе био нужно повезан са Богом. Ове теме су се појавиле крајем прве половине 20. века код америчког теолога Рајнхолда Нибура, који је објавио једно од првих посебних теолошко-антрополошких дела Природа и судбина човека (*The Nature and Fate of Man*).²⁸ Други важан правац представљала је дијалектичка теологија. Покушала је да експлицитније антрополошки објасни традиционалне протестантске теолошке теме, однос између греха и благодати, детерминизма и слободе. Истовремено се, међутим, ослањала и на модерну филозофију историје, егзистенцијализам и персонализам. Реагирала је како на Први светски рат, тако и на успон нацизма. Њени

²⁶ Сузан А. Рос, на пример, на веома приступачан начин обрађује ову тему, покушавајући да објасни класичне теме савременим језиком. Проводи читаоца кроз библијске и ранохришћанске изворе, примере средњовековне и реформисане теолошке антропологије, као и модерне и постмодерне теме и ауторе. Види Susan A. Ross: *Anthropology: Seeking Light and Beauty*, Collegeville: Liturgical Press 2012.

²⁷ Према Едварду Б. Тајлору, култура је обухватала: „познање, веру, уметност, морал, законе, традиције и све друге могућности и навике које човек стиче као члан друштва“. Edward B. Tylor: *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom I*, New York: Henry Holt 1874, 1.

²⁸ Ова дводелна студија заснована је на његовим Гиффордовим предавањима из 1939. године, након чега је уследило прво издање, види Reinhold Niebuhr: *The Nature and Destiny of Man I-II*, New York: Charles Scribner's Sons 1941–1943.

представници су на различите начине покушавали да повежу Божије откривење и људску ситуацију у рањеном свету. Када су говорили о Богу, увек су истовремено говорили и о човеку, и обрнуто. Карл Барт је наглашавао да када људи покушавају да дођу до Бога, створиће идоле. Међутим, према његовим речима, створени су да се Бог обраћа сваком од њих лично, називајући га „ти“. Бог спасава човека са своје стране, постао је човеком да би се сви наши односи обновили кроз савез са Богом.²⁹ Емил Брунер се бавио разлозима отуђења човека од Бога, од других, од самог себе. Истовремено, рачунао је са истрајним траговима људске слободе и способношћу да ступа у љубављу испуњене односе. Бог је, по њему, сарађивао са човеком, долазио је човеку кроз ове трагове.³⁰

Пол Тилих је у дијалектички однос уводио, с једне стране, егзистенцијалну ситуацију човека и његову борбу за оно што је у животу најважније, а с друге стране симболичну традицију Божијег откривења у хришћанском тумачењу. Тилих се поново вратио теми културе. Повезивао је разумевање и учешће човека у моћи бића, како их представљају култура и филозофија – и религија са својом симболичком традицијом. Култура и филозофија, по њему, дају човеку реч да биизразио своју ситуацију и своја егзистенцијална питања. Религијски симболи посредују у Божијем откривењу и воде човека у ново светло, где може да нађе суштинске одговоре о томе ко је Бог ико је он без Бога, са Богом, у Богу.³¹

Теолошка антропологија следеће генерације интегрисала је нове теме и утицаје. Волфхарт Паненберг је водио дијалог са природним

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

³⁰ Види 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 Види Paul Tillich: *Theology and Culture*, New York: Oxford University Press, 1959, 42; „Philosophy and Theology“, „The Two Types of Philosophy of Religion“, „The Problem of Theological Method“, „Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality“, у: *Main Works IV*, Berlin – New York: De Gruyter – Evangelisches Verlag 1987, 279–288; 289–300; 301–312; 357–388.

наукама и усвајао је методологију аналитичке филозофије,³² Јирген Молтман је ушао у разговор са марксистичким анализама друштва, са теологијом ослобођења, екологијом, православном теологијом и са традицијом хришћанског мистицизма. Човек у његовим теолошким књигама носи на себи лик света и лик Божији, при чему однос са Богом му даје наду која се не своди на наивни оптимизам, већ се претвара у људско деловање на корист других и на корист природе.³³ Теологиња и левичарска политичка активисткиња Доротеа Соле кренула је у сличном правцу, размишљајући о томе ко је човек када је протестовала против нуклеарног наоружања, против сиромаштва Трећег света, када се бавила феминистичком теологијом, и када је посредовала у ослобађајућем потенцијалу хришћанског мистицизма.³⁴

Настављајући дијалог са природним наукама, Филип Хефнер се бави темом еволуције заснованом на концепту човека као сатворца Божјег. Дело Божије и дело човека, по њему, утискује се не само у људску културу већ и у природу и, заједно са њом, у људску природу.³⁵ Друге тематске линије представљају појам човека као бића обликованог културом и друштвеним односима, који у човеку

³² Види на пример 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 Види Jürgen Moltmann: *Theologie der Hoffnung*, изд. 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 Види 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.

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

одражавају Тројичног Бога,³⁶ и интердисциплинарне концепте људске природе.³⁷ Концепт људске телесности, у којој се радикално одбацује дуализам између физичке и духовне стварности, представљен је у низу радова из англосаксонског окружења. Инспирисани су аналитичком филозофијом, савременом биологијом и неуронауком. Према Ненси Марфи, није довољно уклонити из теолошког схватања човека супериорност душе над телом или непријатељство између оба пола нашег човечанства. Неопходно је ићи још даље и одрећи се саме дуалности тела и душе и заменити је једним принципом. Према Марфи, духовни и психички живот човека не треба свести на материјалност, али му се не може дати никакав облик независности, увек ће бити израз живота тела.³⁸ Двотомна антропологија Дејвида Келсија, један од најважнијих доприноса савременој теолошкој антропологији, креће се у сличном правцу. Келси намерно бира као своје полазиште мудросну библијску традицију, посебно Приче Соломунове, Књигу о Јову, Књигу проповједникову и Псалми. Уместо прапочетка, о којем говоре приповести о стварању у Књизи Ппостања, а из којих потиче хришћанско учење о бићу, онтологија, Келси се усредсређује на наш конкретан свакодневни контекст и показује да живимо од поклоњеног даха и позајмљеног времена, да нисмо изоловани појединци, већ да смо суштински повезани.³⁹

³⁶ Види 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. Класичнији, савременом дебатом инспирисани облици теолошке антропологије могу се наћи код еванђеоских аутора. Види 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 Види Hans Schwarz: *The Human Being: A Theological Anthropology*, Grand Rapids: Eerdmans 2013, даље, између осталог 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*, издање. 3., New York: Oxford University Press 1998; Michael Welker: *The Depth of the Human Person. A Multidisciplinary Approach*, Grand Rapids: Eerdmans 2014.

³⁸ Види 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.

Савремена православна теолошка антропологија инспирисана је с једне стране повратком црквеним оцима, а с друге стране разговором са немачким идеализмом, романтизмом, а касније и егзистенцијализмом. Антропологија је овде спојила акценат на љубав и слободу. Њихова отворена дијалектика обликовала је људски интегритет и модел живота у заједници.⁴⁰ Руски романописац из 19. века Фјодор Достојевски инспирисао је следеће генерације теолога својим нагласком на контраст између разметљиве људске беде и осиромашене Христове лепоте која искупљује.⁴¹ Владимир Соловјов је допринео са космички оријентисаним концептом свејединства. Човек је био њен део, а уједно и од бога одређени посредник. Соловјев је овде тесно повезао антропологију са христологијом и уградио у њу своје мистично искуство сусрета са Премудрошћу Божијом, Софијом.⁴² Софиолошку антропологију је даље разрадио Сергеј Булгаков,⁴³ а Николај Берђајев⁴⁴ тему слободе као основног одредишта човечанства. Обојица су суштински утицала на послереволюционарну православну теолошку антропологију у егзилу,⁴⁵ јер су јој понудили начине читања предања црквених отаца. Николај Афанасјев, а после њега посебно Александар Шмеман, ставили су човека у контекст евхаристијског слављења Цркве и рекли да се тамо налази кључ за симболичко разумевање тога ко је човек у односу на свет и према

⁴⁰ Види И. В. Киреевский: О необходимости и возможности новых начал для философии, у: *Полное Собрание Сочинений I*, Москва: Путь 1911, 223–264; на енглеском: On the Necessity and Possibility of New Principles in Philosophy, у: *On Spiritual Unity: A Slavophile Reader*, ed. Boris Jakim – Robert Bird, Hudson: Lindisfarne Books 1998, 233–273; Alexej Chomjakov: *Jedna církev*, Olomouc: Refugium 2006.

⁴¹ Види Фёдор Михайлович Достоевский: *Идиотъ*, R. Замысловскаго 1874.

⁴² Види Vladimir Solovjov: *Čtení o boholidství*, Velehrad: Refugium 2000; *Filosofické základy komplexního vědění*, Velehrad: Refugium 2001; *Kritika abstraktních principů*, Velehrad: Refugium 2003.

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

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

⁴⁵ На њихове идеје на занимљив начин надовезује савремена религиозно оријентисана антропологија, види Ксения Борисовна Ермишина: *Религиозная антропология*, Москва: PSTGU 2015.

Богу. Шмеманова литургијска, есхатолошки оријентисана теолошка антропологија критиковала је дуализам тела и материје, духовног живота и света, а напротив је наглашавала удео човека у Богу и повезаност света, Цркве и Царства Божијег.⁴⁶

Владимир Лоски је у свом аскетски оријентисаном богословљу тумачио човека на основу антиномија, односно противречних начела које носи и сагледава у себи, и води га у мистичко средиште у коме Бог у Христу Светим Духом обнавља човечанство.⁴⁷ Оливије Клеман је био уверен да аскетска пракса помаже човеку да се отвори за трансперсонално биће. Човек, по њему, обухвата природу у својој сопственој природи и зато је одговоран свет. У људском срцу, као центру личности, обнавља се човечанство човека, јер тамо активно делује живи Бог.⁴⁸ Повезаност човека са другим људима и са природом истицао је и румунски теолог Думитру Станилоае. Аутономија по њему не значи нужно слободу, али може довести и до изолације, а са њом и до губитка слободе, удаљавања од Бога и распада односа. Пошто је Бог постао човеком, може поново да сједини човека са Богом и да обнови све његове односе, испуни их Светим Духом и поново усмери ка циљу њиховог путовања.⁴⁹ Ову тему развија и апофатичка антропологија румунског теолога у емиграцији Андреа Скрима. Апофатичка овде значи да наглашава човека као тајну која није преводива у појмове, али као и код тајне Божије могуће је ангажовано сазнање – ући у дубину у којој је Бог постао човек, и тамо

⁴⁶ Види Alexander Schmemmann: *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 Види Vladimir Lossky: *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris: Aubier 1944, на енглеском: *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge: James Clark & Co. 2005; *Vision de Dieu*, Neuchâtel: Delachaux & Niestlé 1962, на енглеском: *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 Станилоае је чак критиковао западни персонализам јер је избацио природу из личног односа између човека и Бога: види Dumitru Stăniloae: *The Experience of God: The Orthodox Dogmatic Theology. Volume Two: The World: Creation and Deification*, Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2000, 198.

чути и ухватити звање до пуног човечанства и разумети га кроз оно чиме човек живи.⁵⁰

Грчка теолошка антропологија од генерације 1960-их па надаље наглашава јединство духовног живота и друштвеног ангажовања за добробит других.⁵¹ Митрополит Јован Зизијулас је усвојио персоналистичку онтологију и обогатио је егзистенцијалним тумачењем црквених отаца. Човека, као личност која живи у заједници, је поставио у историјску и есхатолошку перспективу, у Цркву и у свет, и довео га је у везу са делом Христа и Светог Духа. Његова величанствена синтеза изазивала је дивљење али и критику, као и његова полемика са индивидуализмом заснованом на релационој концепцији личности, где човек сам не може да поседује своју унутрашњу стварност, већ може да је живи у заједници са другима и са Богом.⁵² Ипак, Зизијуласова теолошка антропологија је пронашла своје следбенике, како у Грчкој, тако и међу теолозима грчких корена на Западу. Међу најзначајнијим од њих данас је Аристотел Папаниколау. Његово поимање човека као личности је и мистичко и политичко, а ипак није засновано на синтези обе перспективе. Папаниколау не губи ни заједничку димензију

⁵⁰ Види André Scrima: *Apophatic Anthropology*, превео Octavian Gabor, Piscataway: Gorgias Press 2016, издано постхумно из бележака.

⁵¹ Џон Романидес је упозоравао да се и једно и друго мора разумети кроз оно што се реално представља у људском искуству, Христос Ианарас је на основу ове повезаности развио персоналистичку онтологију. Обојица су полазили од Берђајевљевог схватања слободе, које су повезали са Паламовим учењем о божанским нествореним енергијама. Види 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, 234–249; Christos Yannaras: *Towards a New Ecumenism*, In *Communion* 13 (1998), <http://www.incommunion.org/2004/10/24/towards-a-new-ecumenism/>

⁵² Види John Zizioulas: Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood, *Scottish Journal of Theology* 28 (1975), 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. Тревис А. Ејблс критикује Зизијуласов концепт комуналне онтологије и каже да је он на сличан начин редукуван као и западно схватање субјективности које он критикује. Заједница је за њега пре датост бића него благодат. Види 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), 672–683; сличну критику види у Nikolaos Loudovikos: Person instead of Grace and Dictated Otherness: John Zizioulas' Final Theological Position, *Heythrop Journal* 48 (2009), 1–16.

човечанства ни реалистично схваћени нагласак на јединству са Богом и у Богу. Међутим, ово јединство човек постиже истинитим животом у суочавању са проблемима са којима се суочавају његови савременици и он сам.⁵³

Суштински важну еколошку оријентацију теолошке антропологије представља савремени васељенски патријарх Вартоломеј и његови сарадници. Попут Станилоае, истичу да је човек незамислив без природе и да се уништавањем природе, као и уништавањем најугроженијих људи, супротставља Богу, на страни смрти. Човек је лик Бога живота и мора на све могуће начине сарађивати у обнови живота.⁵⁴ Као што ћемо касније видети, ови нагласци су такође веома блиски папи Фрањи. Међутим, пре него што дођемо до њега, морамо укратко да погледамо дуг пут који је католичка теолошка антропологија морала да прође пре него што је дошла до Фрањиног концепта.

Католичка теолошка антропологија прве половине 20. века била је под значајним утицајем борбе цркве са модернизмом. С једне стране, ова борба је укључивала страх и осећај да је потребно бранити се од савременог света држећи се истина које су у то време сматране непроменљивим, категорички дате и препознатљиве природним разумом.⁵⁵ С друге стране, нагласак на природном разуму иде руку под руку са концептом живота у целини, који укључује веру са њеном мистичном дубином, где људи распознавају светост као Христом обновљено човечанство које у себи носи детињу невиност. У Француској овај концепт отелотворује песник и есејиста Шарл Пеги, који до данас има значајан утицај на католичку теолошку

⁵³ Види 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.

⁵⁴ Види Васељенски патријарх Вартоломеј и John Chryssavgis (ed.), *On Earth As In Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, Fordham: Fordham University Press 2012.

⁵⁵ Види на пример енциклику *Dei Filius* Првог ватиканског концила (1870), антимодернистички декрет *Lamentabili sane exitu* (1907) или енциклику Пија X. *Pascendi Dominici gregis* (1907).

антропологију.⁵⁶ У међуратној Немачкој доноси важну, мистично, али истовремено и антимодернистички оријентисану философско-теолошку концепцију католичке антропологије Едит Штајн, преобраћеница из јудаизма, сестра кармелићанка и касније мученица из Аушвица, коју је Јован Павле II канонизовао.⁵⁷

Једним од важних импулса за католичку теолошку антропологију по новом мерилу била је феноменолошко-персоналистичка концепција немачког филозофа Макса Шелера⁵⁸ и хришћанска егзистенцијалистичка антропологија Габријела Марсела.⁵⁹ Важно је било и то што су се појавила нова тумачења Томе Аквинског, која су омогућила дијалог са савременим светом. Значајну улогу је овде одиграо Жак Маритен, који је током рата умео да објасни схоластичке теме у вези са човековом борбом за слободу и солидарност.⁶⁰ Али можемо овде наћи и друге правце. Један од истакнутих присталица покрета литургијске обнове, Романо Гвардини, схватао је човека као релациону личност у којој је духовност повезана са свакодневним искуством.⁶¹ Пјер Тејар де

⁵⁶ Види Charles Péguy: *Œuvres complètes de Charles-Péguy (1873–1914) I–XX*, Paris: NRF, Gallimard 1916–1955. Пеги се појављује у теолошкој антропологији Ханса Урса фон Балтазара, или у Жан Ива Лакоста. Види 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; на словачком: *Čo je človek? Teologická antropológia*, Bratislava: Europa 2018.

⁵⁸ Види на пример 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 Види 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 Види Jacques Maritain: *Humanisme intégral: problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Fernand Aubier 1936, на енглеском: *True humanism*, London: Bles 1938; *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, New York: Éditions de la Maison française 1942, на енглеском: *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, на енглеском: *The Person and the Common Good*, New York: Charles Scribner's Sons 1947.

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

Шарден реаговао је својом хришћанском еволуционом антропологијом на продубљивање сукоба између науке и вере.⁶²

У постконцилској римокатоличкој теологији су веома важну улогу играле трансцендентално-егзистенцијална теолошка антропологија Карла Ранера⁶³ и христолошки структурисана, теоцентрична антропологија Едварда Шилебека.⁶⁴ Обе нас инспиришу у томе што повезују човека са Богом, могли бисмо рећи у самом средишту његовог постојања. Формулисали су традиционалну тему у своје време на нов начин. Од њиховог савременика, Бернарда Лонергана, позајмили смо једну од основних категорија ове књиге, да је човек „симболично створење”, дословно „симболична животиња”, *zoon symbolikon*.⁶⁵ Ханс Урс фон Балтазар је у својој драмској теологији претпоставио да ћемо човека најбоље разумети када погледамо свеца, некога, на коме је видљива победничка борба са силама зла, некога, ко на неки начин одражава лепоту Божију.⁶⁶

Трансцендентални томизам, феноменологија и персонализам су темељи на којима се ослања дело папе Јована Павла II.⁶⁷ Валтер Каспер и Ото Херман Пеш стављају католичку теолошку

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

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

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

⁶⁵ Бернард Лонерган пише: „Традиционално, човек је уопштено и апстрактно дефинисан као *zoon logikon*, *animal rationale*, рационално створење. Данас га схватамо конкретније као симболичко створење: његово познање је посредовано симболима, његово поступање је информисано симболима, његово постојање је у својим најкарактеристичним цртама конституисано саморазумевањем и обавезама специфицираним симболима.” Bernard J. Lonergan, *First Lecture: Religious Experience*, у: *A Third Collection*, Mahwah: Paulist 1985, 115. За Лонерганову теолошку антропологију види Mark T. Miller: *The Quest for God and the Good Life: Lonergan's Theological Anthropology*, Washington DC: The Catholic University of America 2013.

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

⁶⁷ Посебно његова теологија тела из 1972–1984, чији се трагови касније могу пратити у енцикликама *Redemptoris hominis* (1979), *Laborem exercens* (1981), *Mulieris dignitatem* (1988) или *Evangelium vitae* (1995). Види такође: *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.

антропологију у екуменски контекст.⁶⁸ Маурицио Флик и Золтан Алсзегхи представљају теолошку антропологију комплексно третирану као теолошки трактат. У средиште пажње стављају најпотпунији лик човечанства, која је Христос.⁶⁹ Њихов рад настављају савремене католичке теолошке антропологије развијене у облику трактата.⁷⁰ Тема благодати, на пример, налази се у средишту пнеуматолошке антропологије Михаела Бенкеа.⁷¹

Значајну улогу у католичкој теолошкој антропологији одиграле су теологија ослобођења и политичка теологија,⁷² које су скренуле пажњу на човека у структурама друштвених и политичких односа, уграђујући у њих драму греха и спасења. Папа Фрања је потом ову оријентацију проширио и у еколошком правцу, када је поново нагласио да људи не могу постојати без природе и да стога морају да брину једни о другима и о природи.⁷³ У овом правцу се крећу и бројне савремене студије.⁷⁴

У савременој католичкој теолошкој антропологији налазимо и интердисциплинарне радове које се заснивају на модерној и постмодерној филозофији, надовезују на спознања из социологије и психологије и отварају теолошку традицију разговору о проблемима

⁶⁸ Види на пример 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.

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

⁷⁰ Види на пример 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 Види Michael Böhnke: *Gottes Geist im Handeln der Menschen*, Freiburg: Herder 2017.

⁷² Види 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-Grünwald-Verlag 1973.

⁷³ Види папа Фрања: *Laudato si'*.

⁷⁴ Међу њима је, на пример, пројекат еколошки оријентисане теолошке антропологије америчког фрањевца Данијела Хорана, који уводи теологију и хришћанску мистичну традицију у разговор са природним наукама, посебно теоријом еволуције. Види Daniel P. Horan: *Catholicity and Emerging Personhood: A Contemporary Theological Anthropology*, Maryknoll: Orbis 2019.

нашег света као што су културни и верски плурализам, расизам, ксенофобија, сиромаштво, родна питања, злоупотреба моћи, популизам и промене верских представа и духовне оријентације.⁷⁵

У чешкој средини потрага за теолошком антропологијом у модерном кључу се први пут појавила као део апологије католицизма током његовог уласка у модерно доба код Антонина Ленца.⁷⁶ За време комунистичког режима, дела написана или издана у егзилу су имала важну улогу, јер су могла слободно да рефлектују промене које је донео Други ватикански концил. Једно од најважнијих је дело Владимира Боублика, у коме је мистерија човека уско повезана са мистеријом Христа. Уместо статичних вечних истина, Боублик истиче постепено откривање ове богочовечанске тајне у историји, у коју смешта и живот Цркве, тела Христовог. Људску наду не схвата као објашњење догматског проблема, већ као пут који води преко понора смрти ка новим хоризонтима живота и љубави.⁷⁷ Тим путем је кренуо и Боубликов ученик Карел Скалицки.⁷⁸

Кардинал Томаш Шпидлик је у теолошку антропологију донео духовност и теологију хришћанског Истока. Нагласак на срцу као центра човека, уједињење свих човекових снага у молитви а

⁷⁵ Види на пример 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 theologii*, Praha: Dědictví Sv. Prokopa 1882; види такође Tomáš Veber: *Teolog – polemik Antonín Lenz (1829–1901): počátky teologické antropologie v českých zemích v 19. století*, České Budějovice: Jihočeská univerzita 2008.

⁷⁷ Бубликови текстови тек су недавно укупно објављени на чешком језику, види Vladimír Boublík: *Teologická antropologie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2001.

⁷⁸ Види на пример 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.

истовремено и претварање молитве у свакодневни ангажман у корист ближњег преузели су његови римски и чешки ђаци.⁷⁹

Доминик Пецка, чешки теолог прогањан од комунистичког режима, бавио се темом хришћанске филозофске антропологије.⁸⁰ Антрополошка питања су такође укључивала незваничне курсеве предавања Јосефа Звержине, који су касније објављени као двотомна *Teologie agapé*. Љубав као основно полазиште у Звержиној теолошкој концепцији није усупротности обравању, већ га испуњава, спаја Бога са људима, омогућава веру која савладава кризе, даје смисао Божијем само-дељењу у традицији Цркве.⁸¹

У Чехословачкој цркви (касније Чехословачкој хуситској цркви), која се одвојила од римокатолицизма на основу модернистичких спорова, теолошка антропологија представљала је једну од контроверзних тема. Либералистичка оријентација утицала је на тумачење стварања Карла Фарског,⁸² настојање приклонити се традицији која није заснована на конфронтацији са модерним временима се налази код Матеја Горазда Павлика,⁸³ филозофско-библијску оријентацију схватања човека код Франтишека Коваржа.⁸⁴ Најзначајнији теолошко-антрополошки

⁷⁹ Види 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. Такође упореди 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), 125–143.

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

⁸¹ Види 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 vzrůstu světa v duchu církve čsl.*, Praha: nákl. vl. 1920. Karel Farský – František Kalous: *Československý katechismus: Učebnice pro mládež i věřící církve čsl.*, Příbram: Farský 1922.

⁸³ Види Matěj Gorazd Pavlík: *O úkolech a orientaci církve československé*, Olomouc 1922. Због своје православне оријентације, Павлик је на крају искључен из СČС и касније је радио на успостављању чешке православне епархије под српском јурисдикцијом. Упркос настојању да се СČС оријентише либерално и протестантско, православље је и надаље остало један од важних извора инспирације и унутар СČС.

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

пројекат касније представља књига Зденека Тртика *Vztah já-ty a křesťanství* (Однос ја-ти и хришћанство). Овај рад гради теолошку антропологију на дијалогски начин. Комбинује у себи утицаје филозофског персонализма, посебно Мартина Бубера, обновљених библијских студија, дијалектичке теологије, егзистенцијализма и модерне науке.⁸⁵

Најзначајнији савремени покушај теолошке антропологије на протестантској страни била је књига Јозефа Лукла Хромадке *Evangelium o cestě za člověkem* (Јеванђеље на путу ка човеку). Хромадка овде тумачи човека у оквиру теологије откровења, која је у центру његовог интересовања. Тумачи Божију реч, која је изнад човека, а која је у Христу постала тело. Бави се Црквом, која иде путем ка човеку и сведочи о есхатолошкој нади.⁸⁶ Рецепција Хромадковог дела била је неједнозначна, због његовог претерано позитивног става према комунистичком режиму. Парадоксално, међутим, међу његовим ученицима који су га следили били су и каснији дисиденти, као што је Јакуб Тројан. Тројанова теолошка антропологија поставља човека у свет и истиче одговорност која произилази из хришћанске вере. Тројанац се такође бави хришћанским поимањем људских права.⁸⁷ Ладислав Хејданек тумачи човека, његово познање и односе кроз непредметно мишљење.⁸⁸ Библијско-поетски правац представља теолошка антропологија другог дисидента Милана Балабана.⁸⁹

Ако погледамо садашњу сцену, публикације о теолошкој антропологији могу се наћи углавном у римокатоличкој средини, али не само тамо.

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

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

⁸⁷ Види на пример Jakub Trojan: *Idea lidských práv v české duchovní tradici*, Praha: Oikúmené 2002.

⁸⁸ Види Ladislav Hejdanek: *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Praha: Oikúmené 1997.

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

Византијска теолошка антропологија представљена је радом православног теолога Вацлава Жежека.⁹⁰ Војтех Новотни се бави питањем да ли је човек замена за пале анђеле или је јединствено, од Бога жељено створење.⁹¹ Доминик Дука, садашњи прашки надбискуп, објавио је још као бискуп Храдеца Кралове теолошко-антрополошке студије које су приказивале односе између библијских, предбиблијских и небиблијских култура, и фокусирао се на појмове као што су срце, душа, дух, дах, тело, смрт, васкрсење, „небески Адам“ или вечни живот.⁹² Класичним темама враћа се и теологија стварања Цтирада Вацлава Поспишила, у којој се човек, као разумно биће, разматра у светлости тајне Свете Тројице.⁹³

Значајну улогу на савременој сцени игра Центрум Алетти у Оломоуцу, који окупља Шпидликове стране и чешке ученике. Они уводе теолошку антропологију кроз духовну праксу. Учење отаца Цркве у разговору са савременим теолошко-антрополошким питањима тема је предавача из Центра Алетти у Риму, Михелина Тенасе⁹⁴ и Марка Ивана Рупника.⁹⁵ На њих надовезује Михал Алтрихтер, који тражи инспирацију у руској религиозној филозофији.⁹⁶

Међутим, духовно оријентисаном теолошком антропологијом се баве и други аутори, као на пример Карел Саторија. Човечанство по њему није само дар и датост, већ и позив, духовни задатак.⁹⁷ Слично отворено схватање човека у односу са Богом има и Марек Орко Ваха,

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

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

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

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

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

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

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

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

који произилази из разговора између биоетике, екологије и хришћанске духовности.⁹⁸ Најзначајнији глас у овој области је Томаш Халик, који ставља акценат на човека који живи у савременом свету, скептичног према традиционалним формама верске праксе, али који учи како спознати свој идентитет кроз медитацију или молитву, и кроз односе са другима, посебно са потребнима.⁹⁹

Списак аутора и тема у овој краткој форми наравно није и не може бити потпун. Ипак, омогућиће читаоцу да сагледа главне модерне правце који су одређивали ток теолошке антропологије. Показују како се расни приступи у тренутној дебати прожимају са теолошким дисциплинама и деноминационим традицијама. Наша књига се надовезује на претходне радове из различитих средина и доноси свој нови методолошки приступ теолошкој антропологији, који је херменеутички оријентисан.

Основни метод нашег рада

Сада је потребно објаснити зашто херменеутика заузима тако важно место у уређењу и методологији наше књиге.

Када се помиње херменеутика, пре свега имамо у виду теорију тумачења, која је дуго била оријентисана на проблематику сакралних

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 Види на пример 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.

текстова који ауторитативно описују свет и улогу човека у њему.¹⁰⁰ У модерно доба, фокус херменеутике се проширио на анализу људског говора и разумевање себе самог. У нашој књизи ћемо се бавити херменеутиком у овом широком смислу.¹⁰¹ У теологији онда разумевање увек обухвата учешће у традицији разумевања, у којој се поставља питање о човеку као ”обухватање” свих тема и гледишта, које се мора појавити у сваком добром тумачењу.¹⁰²

Херменеутика је заснована на неколико претпоставки. Прво, преузима основну претпоставку да не постоји нулта тачка из које излази разумевајућа свест у покушају интерпретације. То не значи да је разумевање потпуно субјективно, већ да је увек ухваћено између очекивања разумевања и допуштања да се другост испољи.¹⁰³

Друга претпоставка је неопходност да се избегне дуалистичко мишљење у којем је објективно знање с једне стране и субјективни доживљај с друге. Када је једно отуђено од другог, прапочетно ткиво наших односа се нарушава. Ова два пола чине целину која претходи сваком разумевању, а ова претходна целина је предуслов за сваки догађај разумевања. Претпоставља се да субјект који тумачи и описује

¹⁰⁰ У овом случају, реч је о *hermeneutica sacra*, која као помоћна дисциплина открива исправно значење текстова које није могуће директно разумети и који су на први поглед нејасни. Најутицајнија дела у том погледу су *De Doctrina Christiana* (427) светог Августина и *De Rhetorica libri tres* (1519) Филипа Меланхтона. Види више: Karel Skalický: *Hermeneutika a její proměny*, Praha: Ježek 1997, 7–15.

¹⁰¹ Следећа литература бави се темом херменеутике на чешком језику: 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 Jandejsek (ed.): *Hermeneutika zkušenosti v křesťanské tradici*, Praha: Evangelická teologická fakulta 2014; додајемо два важна наслова на словачком: Jozef Leščinský: *Hermeneutika: Krátky náčrt dejín interpretácie*. Ružomberok: Verbum 2013; Vincent Šabík: *Hermeneutika ako veda a umenie chápať*, Sládkovičovo 2014.

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

¹⁰³ Код Ханс-Георга Гадамера, на пример, одсуство нулте тачке значи да је херменеутичка свест увек подређена историји. „Истински историјско разумевање мора истовремено промишљати сопствену историју.” Hans-Georg Gadamer: *Pravda a metoda*, I, Praha: Triáda 2010, 263. О историчности разумевања види такође: Hans-Helmuth Gander: *Erhebung der Geschichtlichkeit zum hermeneutischen Prinzip*, у: Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, ed. Günter Figal, Berlin: Akademie Verlag 2007, 105–126.

никада није *tabula rasa*, у коју се уноси оно што се разуме. Процес разумевања је резултат суочавања сопствених предрасуда са новим, туђим предметима. Ова конфронтација се тумачи термином хоризонт. То је концепт који је већ користио Хусерл да означи лимит индивидуалног света и наших активности.¹⁰⁴ Хоризонт је периметар, изглед који ограничава и обухвата све у нама. Никада не можемо бити потпуно свесни свог хоризонта, јер би тада он престао да буде хоризонт, али би постао објекат унутар тог хоризонта. Хоризонт је специфичан контекст у којем опажамо ствари. Али хоризонт никада није затворен. Сваки хоризонт води даље, а када разумемо, наш хоризонт се повезује и стапа са хоризонтом онога што тумачимо.¹⁰⁵

Уско повезано са овим је пред-разумевање као предуслов за разумевање. Са пред-разумевањем приступамо ономе што желимо да разумемо и ово пред-разумевање доводимо у разумевање.¹⁰⁶ Када рачунамо са пред-разумевањем, свесни смо да је наше постојање у свету подложно догађајима у времену, и то на два начина: заједничка историчност проистиче из заједничке ситуације чији смо део; индивидуална историчност произилази из порекла и јединственог тока сваког живота.¹⁰⁷ Оба облика историчности учествују у унапред датим судовима (предрасудама) и диспозицијама да се текст или ситуација тумачи на одређени начин, да се свет схвата на одређени начин. Пред-разумевање истовремено не искривљује наше разумевање, већ је део њега, односи се на традицију којој припада онај

¹⁰⁴ Види Edmund Husserl: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*, 2. издање, přeložil Oldřich Kuba, Praha: Academia 1996, 287. Гадамер се ослања на тумачење Хелмута Куна: *The Phenomenological Concept of Horizon*, у: *Philosophical Essays in Memory of Husserl*, ed. Marvin Faber, Cambridge, MA: Harvard University Press 1940, 106–123. Види Gadamer: *Pravda a metoda*, I, 266, 220.

¹⁰⁵ „Разумевање је увек је процес спајања ових наизглед самосталних хоризоната.” Gadamer: *Pravda a metoda*, I, 269. Види такође David Vessey: *Gadamer and the Fusion of Horizons*, *International Journal of Philosophical Studies* 17 (2009), 526–527.

¹⁰⁶ „Свако такво разумевање је на крају узајамно разумевање.” Gadamer: *Pravda a metoda*, I, 232.

¹⁰⁷ Види Gadamer: *Pravda a metoda*, I, 249: „У сваком случају, у свом непрестаном понашању према прошлости, ми се не покушавамо дистанцирати и ослободити од онога што је наслеђено. Тачније, трајно пребивамо у традицији и такво пребивање у традицији није никако објективизујуће понашање, које би оно што каже предање доживљавао као нешто друго, стране – увек је то нешто своје, предзнак и упозорење, поновно самопрепознавање.“

ко жели да разуме, као и оно што он жели да разуме, или он кога он жели да разуме, односно субјект и објекат разумевања.

За разлику од методолошке пристрасности, људско разумевање је подложно догађајима у времену.¹⁰⁸ Тумач, читалац се увек налази у специфичној ситуацији, а то значи да не можемо да превазиђемо коначни и временски карактер нашег постојања. Не постоји ниједно „ја“ које се може уздићи изнад историје, на неко друго место са бољим видиком, и отуда стећи објективан поглед.¹⁰⁹ Човек се увек налази директно у традицији, директно у историји, тако да разумевање није чин субјекта, већ је улазак у историју, где се прошлост и садашњост спајају у једно. Херменеутички приступ наглашава да ми немамо власт над историјом, нити њоме можемо располагати.¹¹⁰ Наше оцене, знања, судови или мишљења, али и наши изрази вере, приче, ритуали, симболи у којима вера живи, део су историје, живе у историји, чак и ако упућују испред историје, изван историје или иза историје.

Људско разумевање укорењено у историји је кружни процес који се представља уз помоћ херменеутичког круга. То значи дијалектику дела и целине која утиче на значење: да бисмо стекли свеукупно разумевање онога што дело говори у целини, морамо се фокусирати на одређене детаље, али их не можемо разумети без разумевања целине. И тако се крећемо од дела до целине и од целине до дела.¹¹¹ Свако тумачење које има за циљ да доведе до разумевања

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

¹⁰⁹ Рован Вилијамс ову позицију назива „епистемолошком сигурношћу“, веровање да нас наше познање не може преварити јер је укорењено у Божијем откривењу; за његову критику ове позиције види у Rowan Williams: *On Christian Theology*, Oxford: Blackwell 2000, 142–145.

¹¹⁰ Гадамерова теорија доноси обнављање идеје историчности као херменеутичког принципа у коме сви догађаји (прошлост, садашњост и будућност) формирају традицију у којој сваки интерпретатор стоји у тренутку када врши процес разумевања. „Историја заправо не припада нама, али ми припадамо историји.“ Gadamer: *Pravda a metoda*, I, 245.

¹¹¹ Ради се о херменеутичком правилу изведеном из античке реторике, које је модерна херменеутика пренела у уметност разумевања. За то је највише допринео Фридрих Шлајермахер, који је овај кружни процес између дела и целине разликовао од објективне и субјективне стране. Види Manfred Frank (ed.): *F.D.E. Schleiermacher – Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.

мора већ разумети оно што се тумачи.¹¹² Штавише, ако желимо да разумемо разумевање, не смемо да желимо да се приближимо неком сазнајном идеалу. Из херменеутичког круга није могуће изаћи. Треба обратити пажњу на то како улазимо у херменеутички круг, научити да га разумемо и да га правилно користимо.¹¹³

Херменеутика нам тако помаже да тумачимо људско биће и разумевање, а истовремено критикује класичну онтологију и метафизику. Метафизику што се концентрисала на биће и што је мислила да може да постулира његову трансценденцију, што је говорила о бићу, а заборавила је моћ бића; онтологију што је неадекватно третирали биће и што није довољно разликовала појмове бића и само биће.¹¹⁴ У оба случаја дошло је до идолопоклонства, творевине људског ума су биле представљене као адекватна слика врховне стварности, али нису посредовале ништа осим себе. Нису биле довољно критичне према чињеници да су наше категорије онога што јесте и онога што нас превазилази и даље наше категорије, односно да помоћу њих оно што нас превазилази

¹¹² Хајдегер то у §32 свог Бића и времена ставља овако: „Свако тумачење које треба да дође до разумевања мора већ разумети оно што се тумачи. Martin Heidegger: *Bytí a čas*, 3. издање, Praha: Oikúmené 2018, 184.

¹¹³ Познат је пример Петра Покорног, који користи пример пчеларства. Каже тамо да ако желим да узгајам пчеле, потребна су ми знања и вештине које морам да стекнем. Ако нема ко да ме ово научи, набавићу себи стручну литературу. Не знам садржај ове литературе, јер да га знам, не бих морао да је купујем. Али имам представу о њеном значају за мене, за моје потребе и питања. Покорни ово зове претходна свест. Види Pokorný: *Hermeneutika jako teorie poznání*, 106–107.

¹¹⁴ Мартин Хајдегер је оштро разликовао битак и биће. Критиковао је западну метафизику што наводи људе да верују да је довољно усредсредити се на оно што јесте и разумети биће као неку врсту принципа онога што јесте, који ће заправо бити лишен сваке активне улоге. По њему, пажња се мора окренути у супротном правцу, ка бићу које се јавља кроз наш боравак овде, *Dasein*. Хајдегерово фундаментално онтологија инспирисана је феноменологијом. Почела је од онога што се појављује, наставила са трансценденталном филозофијом, а одатле дошла до херменеутике, где је Хајдегер показао да су биће и разумевање узајамно повезане. Укратко, може се рећи да се наше разумевање отвара у нашем боравку, у његовим конкретним датостима, у томе како смо бачени у биће. А када разумемо (што никада није потпуно, јер пут разумевања увек укључује ров неразумевања), можемо да распоређујемо своје биће у свету, заједнички боравак са другима. Види Martin Heidegger: *Bytí a čas*, 3. издање, Praha: Oikúmené 2018, нарочито 17–30, 73–80, 144–160; *Co je metafyzika?*, Praha: Oikúmené 1993, на пример 9, 15, 17,

спуштамо назад на земљу.¹¹⁵ Штавише, претерана усредсређеност на појмове, мотивисана уверењем да захваљујући овим категоријама можемо савршено да ухватимо и схватимо биће, понекад се повезује и са уверењем да је овај или онај начин ухватања једини исправан. И зато је било неопходно супротставити се таквим догматским концептима, рехабилитовати мноштво начина проналажења смисла, сачувати простор за оно што остаје неухваћено и неухватљиво, усредсредити се на улогу времена – и показати да ни прошлост, ни садашњост, ни будућност нису нешто што бисмо могли да поседујемо у описима њихових догађаја и обећања.¹¹⁶

На пример, запрепашћење оним што као мана долази са неба и тера глад,¹¹⁷ можемо сведочити на такав начин да човек може ово да замисли, да може постати део онога што се дешава. То омогућава жанр изјаве и сведочанства, када можемо ући у свет непосредности и уз помоћ симболичког говора рећи нешто о овом искуству.¹¹⁸ Под претпоставком да поштујемо разлику између иконе и идола,¹¹⁹ ово чак дозвољава и реално схваћену литургију и учење. Њихов реализам

¹¹⁵ Жан-Лик Марион тако критикује појмово идолопоклонство – види *The Idol and Distance: Five Studies*, New York: Fordham University Press 2001, нарочито 7–9, 233–253.

¹¹⁶ Жак Дерида је своју критику усмеривао ка „логици идентитета“, као и ка „метафизици садашњости“. Слабост и једног и другог, по његовом мишљењу, била је у томе што је филозофија приступала животу као теорији. Логика идентитета је претпостављала да све треба сврстати у праве категорије, а оно што се не може сврстати, то не постоји. Метафизика садашњости радила је са садашњошћу као скупом догађаја, чији нам је смисао јасан већ док се дешавају, као да би се људи и ситуације у којима се налазе могли укочити, а ми бисмо их адекватно третирали у овом беживотном облику. Види Jacques Derrida: *Of Grammatology*, Baltimore: John Hopkins University Press 1976, 10; *Différance*, у: *Margins of Philosophy*, Chicago: Chicago University Press 1982, 6; *How to Avoid Speaking: Denials*, у: *Derrida and Negative Theology*, ed. Harold Coward – Toby Foshay, Albany: State University of New York Press 1992, 74–142; *On Responsibility: An Interview with Jonathan Dronsfield*, Nick Midgley, Adrian Wilding, *Warwick Journal of Philosophy* 6 (1997), Special Issue: *Responsibilities of Deconstruction*, ed. J. Dronsfield – N. Midgley, 19–35.

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

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

¹¹⁹ Марион признаје да слика, не само уметничка, већ и концептуална, може бити иконска. То значи да може имати способност да указује на трансцендентну Божију стварност, али само ако је напуњена том стварношћу и омогућава јој да буде видљива. Не постаје том чињеницом, већ може да је видљиво замишља, и тако само у том смислу њој учествује. Види Jean-Luc Marion: *God Without Being*, Chicago: University of Chicago Press 1991, 16–19; *In Excess: Studies in Saturated Phenomena*, New York: Fordham University Press 2002, нарочито 68–69, 75–81; *They Recognized Him: And He Became Invisible to Them*, *Modern Theology* 18, бр. 2 (2002), 145–152.

стоји и пада са симболичким посредовањем.¹²⁰ Идол мора да умре да би симбол могао да живи, пише Рикер,¹²¹ истичући истовремено да симбол није само нешто „као” стварност. Напротив, то је најреалнија стварност која може постојати, јер то је стварност коју схватамо кроз наше учешће у њој.¹²²

У нашим поглављима полазимо од теолошке претпоставке да смо у традиције симболичког говора рођени кроз Духа, могли бисмо рећи да смо бачени у њих, заједно са нашом баченошћу у биће, а такође у њима правимо изборе и учествујемо у њиховом стварању. Али да не бисмо од њих не правили идоле, морамо им дозволити да проговарају и не стезати их толико чврсто као да бисмо хтели да их угушимо.¹²³ То не значи да ћемо одустати од разликовања између различитих гласова који говоре, али и ово разликовање ће бити оваплоћено, не апстрактно, већ духовно, не контролисано жељом за владањем.¹²⁴

Шта и како доносимо: водич за читаоце

Наша књига је подељена на два дела и сваки од њих произилази из херменеутике, али на мало другачији начин. Хришћанска теолошка

¹²⁰ Александар Шмеман каже да симболи омогућавају да се Божија „другост“ ухвати као „другост“, да се говори о „видљивости невидљивог као невидљивог, о познању непознатљивог као непознатљивог“. (Alexander Schmemmann: *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*, Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press 1998, 141) Управо зато што нас симбол света учи да учествујемо и како учествујемо у свету, а симболи Бога нас уче да учествујемо и како учествујемо у Богу, и литургија и доктрина треба да раде са симболичком структуром од које су упредене. Види Schmemmann: *For the Life of the World*, 139–141.

¹²¹ Види Ricoeur: *Conflict of Interpretations*, 467.

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

¹²³ Шове говори о потреби да се усвоји став слушања и прихватања онога што је неухватљиво, великодушности која омогућава „бити“, која омогућава „да је проговорено“ а која се не држи улоге контролора. Види Chauvet: *Symbol and Sacrament*, 446.

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

антропологија, како је представљамо у првом делу књиге, оперише са егзистенцијалном херменеутичком перспективом, други део књиге са херменеутичком онтологијом.¹²⁵ Дакле, почињемо од тога „како“ је човек, на основу чега он сам себе разуме. Односи, говор, наративи, ритуали, симболи се овде представљају као извор човековог саморазумевања у односу са Богом и кроз тај однос према свима другима и свему другом. Тек у другом делу долазимо до онтолошких тема, односно до проучавања ко је човек. Теолошка антропологија овде постаје, могли бисмо рећи, „теоантропологија“, односно тематизација „Бога и човека у њиховим међусобним односима, на пример: Бог над човеком, Бог за човека, Богочовек, Бог са човеком; човек од Бога и ка Богу, човек без Бога и против Бога, човек за Бога и са Богом.“¹²⁶ Бављење теолошком антропологијом овде захтева да се бавимо теологијом у целом њеном оквиру, од тринитарне теологије, учења о стварању и усмерењу ка обожењу, о паду и греху, о Божијем оваплоћењу у Христу, о искупљењу, о Светом Духу и освећењу, о Цркви, о причешћу светих, есхатологији која повезује учење о последњим стварима са оним што је увек било и што је најважније, и што повезује довршење и првобитни дар и усмерење.

Први део књиге носи наслов „Рађамо се у живот који је био овде пре нас“. Почиње поглављем о односима у које улазимо, који обликују нас и ми њих, и помоћу којих разумемо човечанство. Ово поглавље представља критику модерног концепта аутономије који као да претпоставља да је човек замислив без односа. Истовремено, међутим, наглашава вредност слободе, без које односи човека стезају и доносе смрт. Показује да иако се човек рађа у односе у којима доживљава своју зависност од других и од друштва у целини, рађа се за слободу, да организује живот у односима и учи како да буде солидаран. На тај начин, односи могу постати прозор отворен ка Богу.

¹²⁵ Методолошки се у великој мери заснивамо на Мартину Хајдегеру. Види фусноту 112.

¹²⁶ Јан Штефан, кућни семинар „Теолошка антропологија“, ЕТФ УК, 3.4.2019.

Друго поглавље се фокусира на то како човек живи у говору и како говор постаје његов завичај. Показује како човек говором изражава егзистенцијална питања, како кроз говор може тражити и наћи добро, истину, лепоту, како говором формулише питање о Богу, како пита за Његово име. На дубљем и базичнијем нивоу посматра говор као оно што се нама обраћа, бави се односом између говора и разумевања, могућностима комуникације, дијалога, и на крају како у говору можемо да сведочимо о ономе што је неизговориво.

Треће поглавље иде од говора до приче. Показује зашто и како људи могу да схвате свој лични и колективни идентитет у приповедању. Истовремено, међутим, наглашава да ми нисмо само приповедачи, већ да и приче говоре о нама. Ово важи за људске приче као и за Божију причу. Поглавље описује доживотни процес интеракције са важним причама, ставља особу у напетост између укотвљеношћу и отвореношћу, испитује како приче омогућавају особи да расте до личне, моралне и духовне зрелости. На крају се враћа причи о Богу у свету и са светом и показује шта значи и шта би могло да значи аутентично следовање Христу.

Четврто поглавље на сличан начин разматра ритуал. Тумачи га као матерњи језик религије. На примерима хришћанских сакрамената, посебно крштења, показује како однос према Богу, живот у телу и изговорена реч чине у ритуалу јединствену целину, и показује како особа која улази у ритуал и ритуално делује може се речју преобразити и оживети у телу традиције у којој се ритуал одвија. Показује да ритуално деловање не само изражава религиозно искуство верника, већ га и буди, обликује и преображава.

Пето поглавље завршава први део. Посвећено је симболу који успоставља ритуал и причу. Показује не само „зашто“, већ и „како“ је човек симболично створење отворено за религију, уметност и сањарење. Показује везу симбола са природом, са духовним светом и са трансценденцијом. Враћа се односима и њиховом симболичком

посредовању и показује разлику између тога када симбол постаје идол и када се брине о његовој отворености према Богу, према другим људима и створењима и према целокупном човековом доживљају Бога у свету.

Други део књиге носи наслов „Ми смо оно што постајемо“. Отвара се шестим поглављем које испитује ко је човек кроз приче о стварању. Показује да је по њима човек лик Божији који расте у Божије подобије. Подобије Божије тумачи као видљивост Божије доброте и љубави у људском животу. Повезује га са заједништвом са Богом и у Богу, као што је представљено у учењу о обожењу. Прати како у овај процес раста улази грех а како Божија помоћ.

Седмо поглавље је посвећено људском отуђењу и искупљењу. Човек који доживљава и причињава забуну, распад односа и губитак смисла овде је повезан са Христом, његовим обновитељем. Поглавље се усредсређује на библијске текстове који се баве могућностима повратка слави и радости за које смо створени, обновљеног лика Божијег кроз Христа, у Цркви, и новог стварања.

Осмо поглавље се фокусира на проблем разликовања добра и зла и између различитих сила које делују у човеку. Промишља, како човек постаје оно што јесте кроз рад са унутрашњим подстицајима, доживљајима, мислима, осећањима која претходе одређеној радњи. Показује како је хришћанска традиција препознавала дејство Светог Духа, како се бавила духовним искуством и како је култивисала напетост између унутрашњег и друштвеног ангажовања.

Девето поглавље се бави етичком димензијом човечанства. Анализира спољашње и унутрашње ауторитете на основу којих делујемо, који нам помажу да формирамо (а понекад и деформирамо) наше вредности и врлине. Повезује заједно људско достојанство, слободу и солидарност.

У десетом поглављу се поставља питање ко је човек из родне перспективе. Бави се тиме у којој мери род учествује у формирању

идентитета особе, теолошки речено, у томе да је човек лик Божији створен по подобију Божијем. Даље се бави питањем улоге биолошких, културних, друштвених и религијских фактора који доприносе разликовању родних идентитета и улога у ономе што је теолошки конститутивно за човечанство. И на крају, како се разумевање онога што је конститутивно одражава у нашем разумевању прихватљивости родно оријентисаних односа и веза.

Једанаесто поглавље испитује ко је човек у контексту краја са којим је повезан на три начина: као онај који у њему борави; као онај који га насељава као део целине, заједнице са другим људима; и као онај који овај боравак и насељавање доживљава из перспективе вере и верске праксе. У поглављу се прати ко је човек у ова три начина и у ком смислу у себи спаја датост (да је створење) и могућност (да је стваралац). Крај се овде посматра као сведок људског и Божијег деловања у свету и као обећање вечног дома – новог стварања.

Дванаесто поглавље говори о односу човека и полиса. Бави се политичком димензијом људског живота из перспективе теологије. Повезује сведочанство да је створени свет добар заједно са искуством зла у свету. Анализира грехе против полиса и њихове последице. Истовремено, скреће пажњу на динамику вере и објашњава шта значи и шта може значити обећавајуће очекивања Бога који долази људима као Искупитељ и Ослободитељ и преображава живот полиса светлошћу долазећег Царства Божијег.

Тринаесто поглавље говори о човеку у времену. Човек као створење које живи у историји се овде повезује са линеарним временом, које је, према Светом писму и хришћанској традицији, структурисана Божија творевина, има средиште у Исусу Христу и испуњење на крају историје. У ово време човек доживљава своје личне и колективне неуспехе. Поглавље се бави сведочанством како се у историјску причу пролама есхатолошко месијанско време, време спасења и пуноће. Поглавље тумачи ова два времена као алегорију

односа душе и тела. Критикује дуализам, али чува дуалност. Повезаност између историје и есхатологије је затим документована у смрти и васкрсењу Исуса Христа и у разумевању пуноће човечанства у светлу обећања Царства Божијег.

Четрнаесто и последње поглавље се бави Црквом и есхатологијом. Враћа се релационом схватању човечанства и показује ко је човек у заједници која не редукује тајину његове личности. Враћа се говору, причи, симболу и ритуалу и на примеру Евхаристије показује како ово славље говори о томе ко смо и ко постајемо, и шта значи када говоримо о човеку као свештенику стварања.

Закључак књиге доноси осврт на књигу у целини и кратку рекапитулацију онога што је свако поглавље допринело теми екуменске теолошке антропологије. И на крају коментар на цео наш пројекат.

Изворни текст:

NOBLE, Ivana i Zdenko ŠIRKA. "Úvod". In: NOBLE, Ivana i Zdenko ŠIRKA (eds.). *Kdo je člověk? Teologická antropologie ekumenicky*. Prag: Karolinum, 2021, s. 11–37. {Ко је човек? Теолошка антропологија екуменски: Увод}

[Prof. Ivana Noble, Ph.D.](#)

noble@etf.cuni.cz

[Mgr. Zdenko Širka, Ph.D.](#)

sirka@etf.cuni.cz

ThLic. Mgr. Jiří Dosoudil, Ph.D.

jiri@dosoudil.cz

April 2023