

KS. JANUSZ BUJAK

CZY ISTNIEJE MOŻLIWOŚĆ OPRACOWANIA ANTROPOLOGII WSPÓLNEJ DLA WSZYSTKICH CHRZEŚCIJAN?*

Celem niniejszego artykułu jest próba wykazania, że antropologia *imago Dei* w jej wymiarze ontologicznym i relacyjnym może być uznana za wspólną dla wszystkich chrześcijan. Tego rodzaju wizja osoby ludzkiej odpowiada również na potrzeby współczesnego człowieka epoki postmodernizmu.

1. POTRZEBA WSPÓLNEJ ANTROPOLOGII

Ruch ekumeniczny, zapoczątkowany z górą sto lat temu, swoją inspirację czerpie ze słów modlitwy Jezusa, wypowiedzianej w Wieczerniku: „Aby byli jedno” (J 17, 21). Jedność uczniów Chrystusa jest warunkiem ich wiarygodności w dziele ewangelizacji. Podział między chrześcijanami osłabia bowiem nasze świadectwo, którego celem jest, „by świat uwierzył” w Jezusa Chrystusa (por. J 17, 21).

Potrzeba jedności i wspólnego chrześcijańskiego świadectwa wobec świata dotyczy zarówno tego, co jest w ścisły sposób związane z życiem Kościołów: wiary, posług duchownych i sakramentów, jak i kwestii dotyczących antropologii i wynikających z niej konsekwencji. Jak podkreśla rosyjski filozof i teolog Siergiej Horuj, wśród teologów różnych wyznań

Ks. dr hab. JANUSZ BUJAK, prof. US – Katedra Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego; adres do korespondencji: ul. Seminaryjna 2, 75-950 Koszalin; e-mail: bujak@koszalin.opoka.org.pl

* Podstawą niniejszego artykułu jest rozprawa habilitacyjna autora pt. *Człowiek jako imago Dei. Wokół antropologicznych treści w wybranych dokumentach dialogów doktrynalnych*. Szczecin 2007.

chrześcijańskich panuje dziś przekonanie, że we współczesnym świecie, w którym człowiek często próbuje żyć tak, jakby Bóg nie istniał, czyniąc z siebie boga lub sprowadzając osobę ludzką do poziomu zwierzęcia, potrzebne jest wspólne chrześcijańskie świadectwo na temat prawdziwej tożsamości i powołania człowieka¹. Również włoski teolog Carlo Laudazi zauważa, że dziś bardziej niż kiedykolwiek istnieje pilna potrzeba odpowiedzi na pytanie: „Kim jest człowiek?”. Wynika to z utraty poczucia sensu i wartości człowieka w następstwie rewolucji technologicznej i obyczajowej ostatnich dziesięcioleci. Człowiek zdaje się być igraszką szybkich zmian klimatów kulturowych. Dziś bardziej niż kiedykolwiek potrzeba ponownego odkrycia misterium człowieka i jego godności².

2. ZANIK I POWRÓT ZAINTERESOWANIA ANTROPOLOGIĄ TEOLOGICZNĄ

Jesteśmy dziś świadkami prób zaprzeczania prawdy o nienaruszalnej godności człowieka, wynikającej z jego charakteru osobowego, co ma miejsce zwłaszcza na płaszczyźnie bioetyki. Jak doszło do sytuacji, w której człowiek przestał być w traktowany jak osoba, a przekonanie o nienaruszalnej godności człowieka przestało być rzeczą oczywistą? Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy były podziały w łonie chrześcijaństwa w drugim tysiącleciu historii Kościoła. Otóż od czasów Reformacji na Zachodzie antropologia przestała liczyć się w teologii i w filozofii. W ferworze polemiki katolicy i protestanci skupili się na takich kwestiach spornych, jak sakramenty, urząd duchowny w Kościele, usprawiedliwienie i inne. Antropologia *imago Dei* odeszła w cień.

Również teologia prawosławna przeżywała w tym czasie poważne trudności ze względu na opanowanie przez muzułmanów krajów tradycyjnie prawosławnych – Grecji, Bułgarii i Rumunii, wskutek czego zabrakło warunków do swobodnego prowadzenia studiów teologicznych.

Brak zainteresowania teologii chrześcijańskiej problematyką antropologiczną i przekształcenie teologii w abstrakcyjną naukę o Bogu przyczyniły się do sekularyzacji Europy i odchodzenia wiernych z Kościołów chrze-

¹ Por. S.S. Horujy. *Christian Anthropology and Eastern-Orthodox (Hesychast) Ascetism*. http://www.orthodox.cn/catechesis/horujy/2_en.htm

² Por. C. Laudazi. *L'uomo nel progetto di Dio*. W: *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*. Red. B. Moriconi. Roma 2001 s. 262-263.

ścijańskich, twierdzi rosyjski filozof i teolog Sergiej S. Horujy. Dopiero w XX wieku trzy największe nurty chrześcijaństwa: prawosławie, protestantyzm i katolicyzm, jednocześnie i niezależnie od siebie, na nowo odkryły znaczenie antropologii. Zauważono konieczność „antropologizacji teologii” jako drogi wiodącej do spotkania ze współczesnym światem³.

Zmiana ta była spowodowana przez kilka przyczyn. Na pierwszym miejscu trzeba postawić kryzys cywilizacji zachodniej, wywołany przez dwie wojny światowe. Do tego doszły jeszcze trzy inne ważne przemiany, które doprowadziły do odnowy całej teologii, a także do wzrostu zainteresowania antropologią teologiczną. Najpierw należy wymienić rozprzestrzenianie się ateizmu teoretycznego i praktycznego, następnie – rozwój nauk humanistycznych, np. psychologii i psychoanalizy, i wreszcie – powstanie nowych metodologii filozoficznych, zwłaszcza fenomenologii, analizy lingwistycznej i hermeneutyki. Wytworzony u progu XX stulecia klimat naukowy skłonił teologów do ponownego przemyślenia rzeczywistości człowieka poddanego grzechowi, łasce i zbawieniu. Tendencję badawczą, jaka się wówczas pojawiła, określono mianem „zwrotu antropologicznego”. Idąc za przykładem nauk humanistycznych, również teologia w centrum swych rozważań umieściła człowieka, widząc w tym klucz do dialogu ze światem. Ten krok ma pełne uzasadnienie teologiczne, gdyż – jak pisze Battista Mondin – samo Objawienie ma wymiar antropocentryczny⁴.

3. TRZY ANTROPOLOGIE

Dialog ekumeniczny przyczynił się do sprecyzowania zarówno tego, co łączy, jak i tego, co jeszcze dzieli chrześcijan, również w kwestii antropologii.

Nie brakuje teologów, którzy podkreślają przede wszystkim różnice. Wielu teologów prawosławnych, m.in. Henryk Paprocki, uważa, że antropologia Kościoła wschodniego różni się w sposób zasadniczy zarówno od katolickiego, jak protestanckiego sposobu rozumienia człowieka. Prawosławni podkreślają bowiem ontologiczny i apofatyczny wymiar osoby ludzkiej, natomiast Zachód, tzn. katolicy i protestanci, definiują człowieka z perspektywy działania, moralności, a nie bytu. Takie spojrzenie – podkreśla

³ Por. H o r u j y. *Christian Anthropology*.

⁴ Por. B. M o n d i n. *L'uomo secondo il disegno di Dio. Trattato di antropologia teologica*. Bologna 1992 s. 92.

H. Paprocki⁵ – ma swoje źródło w teologii św. Augustyna, ojca teologii tak katolickiej, jak protestanckiej.

Również protestanci chętnie podkreślają inność i oryginalność swojej antropologii w stosunku do antropologii katolickiej. Luterkański teolog Douglas John Hall uważa, że do czasów Marcina Lutra przeważała antropologia w wydaniu scholastycznym, ontologiczna, według której obraz Boga w człowieku przejawiał się jedynie w jego władzach duchowych, zwłaszcza w jego rozumności i wolności. Antropologia ta zupełnie pomijała relacyjny wymiar osoby ludzkiej. Zaslugą Marcina Lutra było zauważenie, że obraz Boga w człowieku polega właśnie na relacji z Bogiem: gdy ta zostanie zerwana, wtedy można mówić o utracie obrazu Boga w człowieku⁶.

Niektórzy teologowie katolicy, tacy jak Heribert Mühlen, a za nim Bernard Sesboüé, twierdzą że tym, co najbardziej różni teologię protestancką od katolickiej, jest właśnie wizja człowieka. Chodzi tu zwłaszcza o odrzucenie przez Reformację rozróżnienia na obraz i podobieństwo, co doprowadziło do stwierdzenia, że grzech pierworodny zniszczył obraz Boga w człowieku, a natura ludzka została całkowicie zepsuta. Konsekwencją takiej antropologii jest twierdzenie o niezdolności ludzkiej woli do współpracy z Bogiem, co wydaje się być trudne do pogodzenia zarówno z antropologią katolicką, jak i prawosławną. Antropologia protestancka ma również wymiar zdecydowanie indywidualistyczny, co przejawia się w akcentowaniu usprawiedliwienia z pominięciem sakramentów i w indywidualistycznym rozumieniu wiary i etyki⁷.

Biorąc pod uwagę te różnice, Maurizio Flick i Zoltan Alszeghy, profesorowie Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, stwierdzili, że można mówić o swoistym „tryptyku antropologicznym”⁸.

⁵ Por. H. Paprocki. *Obietnica Ojca. Doświadczenie Ducha Świętego w Kościele Prawosławnym*. Bydgoszcz 2001 s. 213 nn.; W. Hryniewicz. *Współczesna antropologia prawosławną*. „*Analecta Cracoviensia*” 4:1972 s. 217-238.

⁶ Por. D.J. Hall. *Être image de Dieu. Le stewardship de l'humain dans la création*. Paris 1998 s. 149 nn.

⁷ Por. B. Sesboüé. *Analyse catholique*. W: Comité mixte catholique-protestant en France. *Consensus œcuménique et différence fondamentale*. Paris 1987 s. 75 nn.; F. Heyer. *Orthodoxe Anthropologie der Gegenwart in der Sicht eines evangelischen Theologen*. W: *Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus. Drittes Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 2. bis 5. Oktober 1973 in Chambésy/Schweiz*. Hrsg. von Kirchlich Außenamt. Stuttgart 1974 s. 32 nn.

⁸ Por. M. Flick, Z. Alszeghy. *Antropologia*. W: *Nuovo Dizionario di teologia*. Milano 1988 s. 26.

Istnieje zatem antropologia w wydaniu protestanckim, o charakterze pesymistycznym, kładąca nacisk na wymagania Boga wobec człowieka i jego niezdolność do sprostania im. Według tej antropologii *imago Dei* to wszystkie dary, którymi Bóg obdarzył ludzkość w raju. Według zamiarów Bożych miały one trwać w człowieku, jednak po grzechu pierworodnym zostały utracone, dlatego obraz Boga w człowieku został prawie całkowicie zatarty. Nawet w człowieku „usprawiedliwionym” obraz ten jest prawie nieobecny. Odnowienie obrazu nastąpi dopiero w chwale nieba. Taka jest klasyczna wykładnia protestantyzmu, trzeba jednak pamiętać, że w jego ramach istnieje wiele interpretacji różniących się od siebie.

Inna jest antropologia prawosławna, o charakterze optymistycznym, w której podkreśla się obecność Ducha Świętego w każdym człowieku, nawet w grzeszniku. Obraz Boga w człowieku to całość darów (naturalnych i nadprzyrodzonych) udzielonych mu w momencie narodzin. Nie są one jednak traktowane w sposób statyczny, ale dynamiczny, jako możliwość lub – odwołując się do ewangelicznej przypowieści – ziarno, które się rozwine. Po grzechu pierworodnym obraz Boga w człowieku ostał się prawie nienaruszony. Obecnie jest on zaciemniony, „pokryty błotem” i bez pomocy łaski nie osiągnie swojego rozwoju, którego celem i szczytem jest przebóstwienie człowieka.

I wreszcie trzeci typ antropologii, obecny w teologii katolickiej, która bazuje na syntezie tomistycznej. Wyróżnia ona w człowieku jako *imago Dei* dwa poziomy: naturalny, który po grzechu pozostał w swej istocie nienaruszony, chociaż „zraniony”, i poziom nadprzyrodzony, utracony z powodu grzechu i odnowiony w sakramentach świętych. To trzecie ujęcie obrazu Boga w teologii katolickiej było (i jest) uznawane za „złoty środek” między pesymizmem protestanckim a prawosławnym optymizmem⁹.

Mamy więc do czynienia z podstawową rozbieżnością w spojrzeniu na człowieka między teologią katolicką, prawosławną i protestancką. Do tego dochodzą jeszcze inne różnice, wynikające z tej pierwszej i podstawowej, dotyczące takich kwestii, jak rola człowieka w świecie stworzonym, rozumienie równości kobiet i mężczyzn w społeczeństwie i w Kościele, etyka seksualna i inne.

⁹ Por. Por. M. Flick, Z. Alszeghy. *Fondamenti di una antropologia teologica*. Wyd. 3. Firenze 1982 s. 68-69.

4. KONCEPCJA *IMAGO DEI* FUNDAMENTEM WSPÓLNEJ ANTROPOLOGII

Czy istnieje zatem jakiś wspólny mianownik, który łączyłby chrześcijan w ich spojrzeniu na osobę ludzką i pozwoliłby na opracowanie wspólnej dla wszystkich chrześcijan antropologii teologicznej?

Wydaje się, że tak, a to za sprawą podzielanej przez wszystkich chrześcijan koncepcji człowieka jako obrazu Boga – *imago Dei*. Jest ona obecna zarówno w teologii katolickiej, jak prawosławnej, a dzięki studiom biblijnym ostatnich dziesięcioleci – również w teologii ewangelickiej, np. w teologii K. Bartha i E. Brunnera.

Na podstawie analizy dokumentów dialogu ekumenicznego i współczesnej dyskusji teologicznej możemy stwierdzić, że te trzy sposoby rozumienia człowieka nie wykluczają się, lecz wzajemnie uzupełniają. Wprawdzie akcenty są różnie rozłożone, ale fundament jest wspólny, a jest nim przekonanie, że obraz Boga w człowieku jest rzeczywistością trwałą, a zarazem dynamiczną, tkwiącą w człowieku na sposób możliwości, oraz że ów obraz nie uzyska swej pełni wcześniej niż w chwale nieba, jak podkreślają Flick i Alszeghy¹⁰.

Innymi słowy, owa wspólna antropologia jest połączeniem *imago Dei* rozumianego w sposób ontologiczny – jako zespół nieutralnych cech którymi odznacza się człowiek, jak rozumność i wolna wola – co jest charakterystyczne dla teologii rzymskokatolickiej i prawosławnej, z relacyjnym wymiarem obrazu Boga, o którym tak chętnie mówi strona protestancka. Podstawą takiej antropologii chrześcijańskiej jest Księga Rodzaju i Ewangelia, czyli trynitarny wymiar stworzenia człowieka i chrystologiczne dopełnienie obrazu Boga w człowieku.

5. CO ŁĄCZY CHRZEŚCIJAN W ICH SPOJRZENIU NA OSOBĘ LUDZKĄ?

Wybrane dokumenty dialogów międzykościelnych i dwa oficjalne dokumenty poświęcone antropologii teologicznej, z których jeden jest owocem prac Międzynarodowej Komisji Teologicznej Kościoła rzymskokatolickiego (MKT)¹¹,

¹⁰ Por. Flick, Alszeghy. *Antropologia* s. 26-27; ciż. *Fondamenti di una antropologia teologica* s. 68-69.

¹¹ Por. Commissione Teologica Internazionale [Międzynarodowa Komisja Teologiczna]. *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio* (23 luglio 2004). „Civiltà cat-

drugi zaś został wydany jako dokument studyjny komisji „Wiara i Ustrój” (WiU) Światowej Rady Kościołów¹² (w której obecni są również reprezentanci Kościoła rzymskokatolickiego), pomogą nam zrozumieć, co łączy, a co jeszcze dzieli chrześcijan w ich spojrzeniu na człowieka¹³.

5.1. ŹRÓDŁA ANTROPOLOGII *IMAGO DEI*

W dokumentach podkreśla się, że wizja człowieka jako obrazu Boga ma swój fundament w pismach Starego Testamentu, zwłaszcza w Rdz 1, 26-27, gdzie czytamy: „Wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!» Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę”¹⁴. Do tego dochodzą jeszcze inne teksty ze Starego Testamentu, gdzie mowa jest o człowieku stworzonym na obraz Boga: Rdz 2, 7. 21-22; 5, 9; 9, 6; Ps 8; Syr 17, 3. Jak podkreślają członkowie Międzynarodowej Komisji Teologicznej, Stary Testament przekazuje nam dwie podstawowe prawdy o człowieku. Po pierwsze, że człowiek został stworzony na obraz Boga jako całość, z ciałem i duszą. Oznacza to, że nie ma dualizmu między duszą a ciałem, a co za tym idzie – że „ciało jest istotną częścią osoby ludzkiej i że uczestniczy w jej stworzeniu na obraz Boga”. Po drugie, że Bóg stworzył człowieka jako byt relacyjny,

tolica” 4:2004 s. 254-286 (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_it.html). Polski przekład obszernych fragmentów dokumentu w: B u j a k. *Człowiek jako imago Dei* s. 571-605.

¹² Por. *Christian Perspectives on Theological Anthropology*. A Faith and Order Study Document. Seria: Faith and Order Paper 199. Geneva 2005 (<http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/faith-and-order-commission/v-theological-anthropology/christian-perspectives-on-theological-anthropology.html>). Polski przekład obszernych fragmentów dokumentu w: B u j a k. *Człowiek jako imago Dei* s. 606-643.

¹³ Por. tamże nr 8: „Zarazem jednak chrześcijańska antropologia teologiczna nie dotyczy jedynie chrześcijan, ale jest skierowana do całej ludzkości, z jej zróżnicowaniem w sprawach kultury, rasy, płci, seksualności i wiary. Chrześcijanie wnoszą głębokie zrozumienie ludzkiej natury, które, jak uważają, jest prawdziwe dla wszystkich, przez co potwierdzają oni równą godność wszystkich a zarazem podkreślają zróżnicowanie istniejące wśród ludzi”.

¹⁴ Por. L.F. L a d a r i a. *Antropologia cristiana*. W: *Dizionario di teologia fondamentale*. Red. R. Latourelle, R. Fisichella. Assisi 1990 s. 49 nn.; L a u d a z i. *L'uomo nel progetto* s. 290-297; J.L. K l e i n. *L'homme comme image de Dieu*. „Positions lutheriennes” 44:1996 s. 144-145, gdzie autor podkreśla, że twierdzenie, iż człowiek jest obrazem Boga, bardzo rozwinięte w teologii, rzadko występuje w Starym Testamencie, ale za to w trzech kluczowych miejscach Księgi Rodzaju: Rdz 1, 26-27, Rdz 5 i Rdz 9, 6.

społeczny, żyjący w odniesieniu do Boga, do innych osób, do świata i do siebie samego¹⁵.

Antropologia *imago Dei* została podjęta w Nowym Testamencie, gdzie została uzupełniona o dwa wymiary: trynitarny i chrystologiczny. W świetle wiary trynitarniej jeszcze lepiej rozumiemy znaczenie opisu człowieka z Księgi Rodzaju i jego wymiar relacyjny, którego źródłem są relacje między Osobami Trójcy Świętej¹⁶. Natomiast św. Paweł podkreślał, że prawdziwym obrazem Boga jest przede wszystkim Chrystus (por. 2 Kor 4, 4), natomiast człowiek jest obrazem Chrystusa i dzięki temu, w sposób pośredni, w Chrystusie, również obrazem Boga (por. Kol 3, 9; Rz 8, 29). Stajemy się na obraz Chrystusa dzięki Jego nauczaniu (2 Kor 3,18-4,6) i sakramentowi chrztu (Ga 3, 26-28; Rz 13,14). Chrzt jest tym sakramentem, który sprawia przyodzianie się w nowe człowieczeństwo pochodzące od Chrystusa, w samego Chrystusa¹⁷.

5.2. SKUTKI GRZECHU PIERWORODNEGO DLA NATURY LUDZKIEJ

Chrześcijanie mówią wspólnym głosem na temat skutków grzechu pierworodnego dla natury ludzkiej. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej mówi o zerwaniu relacji z Bogiem, z innymi ludźmi i w samym człowieku – „między ciałem i duchem, poznaniem i wolą, rozumem i emocjami”. Grzech przynosi również cierpienia, choroby i śmierć. Nie powoduje on jednak całkowitego zniszczenia *imago Dei* w człowieku, ponieważ kategoria *imago* określa „całą strukturę natury ludzkiej”, z czym zgadzają się dziś również egzegeci protestancy¹⁸. Autorzy dokumentu komisji „Wiera i Ustrój” podkreślają, że „realistyczna obserwacja szkód, jakie ludzie czynią sobie wzajemnie i stworzeniom wokół nas oraz samej ziemi, prowadzi nas do wniosku, że nasza ludzka kondycja jest radykalnie wypaczona, że obraz Boga w nas jest wykrzywiony”¹⁹. Szkody, o których mówi dokument, można sprowadzić do trzech podstawowych „plag” trapiących ludz-

¹⁵ Por. Commissione Teologica Internazionale. *Comunione e servizio* nr 9-10. 29.

¹⁶ Por. *Christian Perspectives* nr 81-82.

¹⁷ Por. Commissione Teologica Internazionale. *Comunione e servizio* nr 12-13; *Christian Perspectives* nr 104-105. O Chrystusie jako prawdziwym obrazie Boga mówi również dokument dialogu katolicko-anglikańskiego ARCIC II *Życie w Chrystusie* z 1993 r. i dialogu katolicko-anglikańskiego w Stanach Zjednoczonych *Images of God*. Por. Bujak. *Człowiek jako imago Dei* s. 64-65.

¹⁸ Por. Commissione Teologica Internazionale. *Comunione e servizio* nr 45-46.

¹⁹ *Christian Perspectives* nr 95.

kość: przemoc w jej różnych przejawach, ubóstwo i choroby, zwłaszcza niepełnosprawność²⁰.

5.3. GRZECH PIERWORODNY A ZBAWCZE DZIEŁO CHRYSYDUSA

Oba dokumenty mówią o grzechu w perspektywie nadziei, jaką niesie zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa, który przez swoje życie, śmierć i zmartwychwstanie wysłużył nam nowe życie²¹. Chrześcijanin, który upodobnił się do swego Pana w sakramencie chrztu, wzrasta w podobieństwie do Niego dzięki sakramentowi pokuty i Eucharystii – czytamy w dokumencie watykańskim²², natomiast dokument komisji „Wiara i Ustrój” mówi o Eucharystii w kontekście nadziei, jaką Chrystus wlewa w serca ludzi na oddanie sprawiedliwości wszystkim cierpiącym przy swoim powtórny przyjściu²³.

Mówiąc o usprawiedliwieniu i wzrastaniu w Chrystusie, trzeba zapytać, czy teologia luteraska przyjmuje możliwość wzrostu w łasce. Jaka w tym procesie wzrostu jest rola człowieka? Zazwyczaj twierdzi się, że według Marcina Lutra i teologii luteraskiej usprawiedliwienie ma charakter jedynie zewnętrzny i jednorazowy, nie ma mowy o wzrastaniu w łasce, jak o tym uczą katolicy i prawosławni (ci ostatni określają ten proces jako *theosis* [gr. θεώσις] – przeobóstwienie). Nawet Wspólna Deklaracja o Usprawiedliwieniu z 31 października 1999 r., podpisana w Augsburgu, nie zdołała rozwiązać wszystkich wątpliwości w tym względzie. Jednakże dokumenty dialogu wskazują na duży stopień zbieżności, jaki występuje w rozumieniu życia chrześcijańskiego jako wzrastania na „obraz Boga”. W świetle Nowego Testamentu oznacza to wzrastanie na „obraz Chrystusa”, który jest „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15). Tak uważają już nie tylko prawosławni i katolicy, ale również anglikanie i luteranie, co ma odzwierciedlenie w dokumentach dialogów.

²⁰ Tamże nr 23-52. Na temat oceny skutków grzechu pierworodnego dla obrazu Boga w człowieku w dokumentach dialogu doktrynalnego por. B u j a k. *Człowiek jako imago Dei* s. 56-64. Niektóre odłamy protestantyzmu, np. chrześcijanie ewangelikalni, w dialogu z Kościołem rzymskokatolickim stwierdzają, że grzech zaciemnił, ale nie zniszczył obrazu Bożego w człowieku. Podobnie czytamy w dokumencie dialogu między fińskimi luteranami a rosyjskimi prawosławnymi z 1974 r. i w dokumencie dialogu katolicko-anglikańskiego ARCIC II *Życie w Chrystusie*. Natomiast niektóre tzw. wolne Kościoły, jak fiński, w dialogu z Kościołem luteraskim z tego samego kraju podkreślają, że „wola ludzka jest całkowicie zdominowana przez grzech i człowiek nie jest w stanie współpracować z łaską Bożą dla swego zbawienia”.

²¹ Por. Commissione Teologica Internazionale. *Comunione e servizio* nr 50-51; *Christian Perspectives* nr 97-102.

²² Por. Commissione Teologica Internazionale. *Comunione e servizio* nr 13.

²³ Por. *Christian Perspectives* nr 112-114.

O powołaniu do wzrastania w podobieństwie do Boga mówią m.in. dokument dialogu katolicko-anglikańskiego ARCIC II *Życie w Chrystusie: zasady moralne, wspólnota i Kościół. Raport z międzynarodowego dialogu anglikańsko-rzymskokatolickiego (1993)*²⁴ oraz dokument dialogu fińskiego Kościoła luterńskiego i rosyjskiego Kościoła prawosławnego z 1977 r. z Kijowa: *Report of the Consultation on Evangelical Lutheran Church of Finland–Russian Orthodox Church, Kiev 1977. Summaries*²⁵ W tym ostatnim zawarta jest wręcz rewolucyjna teza według której prawosławna koncepcja przeobstwienia – *theosis* – i luterńskie nauczanie o usprawiedliwieniu nie wykluczają się wzajemnie, ale istnieje między nimi zasadnicza jedność. Początkiem jednego i drugiego jest chrzest święty, wzrost dokonuje się przez słuchanie Słowa Bożego i karmienie się Eucharystią a dopełnienie nastąpi po zmartwychwstaniu. Nie została jednak dopowiedziana kwestia współpracy człowieka z łaską, obecna w teologii prawosławnej, która zakłada wolną wolę człowieka.

Do nowego spojrzenia na teologię Marcina Lutra przyczynili się członkowie grupy *Lutherforschung* z Helsinek skupieni wokół prof. T. Mannermaa. Twierdzą oni, że z dzieł weimarskiego teologa wynika, iż miał on podobną wizję usprawiedliwienia z wiary jak teologia wschodnia ze swoją koncepcją przeobstwienia. Luter mówił o obecności Chrystusa w człowieku przez wiarę – *in ipsa fide Christus adest*, co miałyby wyrażać to samo, co *theosis* u Ojców Kościoła i w teologii wschodniej. Koncepcje Mannermaa i jego uczniów znalazły swoje odzwierciedlenie w dokumentach dialogu luterńsko-prawosławnego na poziomie lokalnym fińsko-rosyjskim, jak i w dokumencie dialogu luterńsko-prawosławnego w Stanach Zjednoczonych *Christ “In Us” and Christ “For Us”*²⁶.

²⁴ „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1:1995 s. 71-99.

²⁵ W: *Dialogue between Neighbours. The Theological Conversations between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church (1970-1986). Communiqués and Theses*. Red. H.T. Kamppuri. Helsinki 1986 s. 73-80 (tł. włoskie: Gruppo di dialogo fra luterani di Finlandia e ortodossi russi. *Quarta sintesi dei dibattiti teologici ufficiali, Kiev, 15 aprile 1977*. W: *Enchiridion Oecumenicum IV. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi locali 1988-1994*. Red. G. Cereti, J.F. Puglisi. Bologna 1996 s. 193-201).

²⁶ Por. *Lutheran-Orthodox Dialogue in the USA. Christ “In Us” and Christ “For Us” in Lutheran and Orthodox Theology*. W: *Salvation in Christ. A Lutheran-Orthodox Dialogue*. Red. J. Meyendorff, R. Tobias. Minneapolis 1992 s. 15-33 (tł. włoskie: Gruppo di dialogo luterano-ortodosso (promosso dalla Chiesa evangelica luterana in America – Chiesa luterana – Sinodo del Missouri e dalla Conferenza permanente dei vescovi ortodossi canonici in America). *Dichiarazione comune: Cristo „in noi” e Cristo „per noi” nella teologia luterana e ortodossa* [1989]. W: *Enchiridion Oecumenicum IV. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi*

5.4. ANTROPOLOGIA *IMAGO DEI*

PODSTAWĄ OSOBOWEJ GODNOŚCI CZŁOWIEKA

Jak czytamy w *Christian Perspectives on Theological Anthropology*, *imago Dei* jest również podstawą nienaruszalnej godności osoby ludzkiej wobec prób traktowania człowieka jedynie w kategoriach środka prowadzącego do celu²⁷. Z biblijnej prawdy, że każdy człowiek został stworzony na obraz Boga, wynika, że chrześcijanie nie mogą zgodzić się na klasyfikowanie ludzi na podstawie ich uzdolnień, możliwości i osiągnięć, ponieważ wszyscy ludzie otrzymali w darze udział w podobieństwie do Boga²⁸.

Podobne wydzźwięk ma dokument dialogu katolicko-luterańskiego w Niemczech *Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens*²⁹ z 1989 r., gdzie czytamy, że koncepcja osoby i jej godności wykształciła się w ramach antropologii *imago Dei* oraz na bazie sporów chrystologicznych i trynitarnych w pierwszych wiekach Kościoła. Absolutna godność osoby ludzkiej oznacza, że „wartość i godność człowieka nie są zależne od tego, jakie funkcje spełnia, jakie ma zasługi, talenty, a mniej jeszcze od jego użyteczności społecznej; osoba ludzka ma pierwszeństwo przed rzeczami, instytucjami i procesami ekonomicznymi itd. Osoba zatem nie może stać się dla innych jedynie środkiem do celu; ludzie nie mogą dysponować życiem innych ludzi, a także swoim własnym życiem, w sensie stawiania się w pozycji panów życia lub śmierci; nie oznacza to, że ktoś nie może spontanicznie ofiarować całego swojego życia w służbie innym ludzi lub Boga. Takie zadania, przyjęte w sposób wolny, są najwyższą formą realizacji przeznaczenia człowieka, która polega na byciu stróżem życia. W byciu dla innych człowiek znajduje życie dla siebie samego (Łk 9, 24; J 12, 24 nn.)”.

locali 1988-1994. Red. G. Cereti, J.F. Puglisi. Bologna 1996 s. 1328-1350); J. B u j a k. *Usprawiedliwienie przez wiarę i przebóstwienie w dialogu teologicznym pomiędzy Kościołem Ewangelicko-Augsburskim Finlandii i Patriarchatem Moskiewskim*. „Ateneum Kapłańskie” 2008 t. 1 s. 82-83.

²⁷ Por. *Christian Perspectives* nr 83: „[Kościół będzie] słusznie bronił sprawy lub godności pojedynczej osoby przeciw uprzedzeniom całego społeczeństwa, rozpoznając, że każdy pojedynczy człowiek jest nieskończenie cenny w oczach Boga”.

²⁸ Por. tamże nr 85.

²⁹ Trier 1989; <http://www.ekd.de/EKD-Texte/44678.html> (tł. włoskie: Gruppo di dialogo fra cattolici e luterani in Germania. *Dichiarazione commune Dio è amico della vita. Sfide e compiti nella difesa della vita, Bonn – Hannover, 10 novembre 1989*. W: *Enchiridion Oecumenicum IV. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi locali 1988-1994* s. 418-523).

5.5. MĘŻCZYŻNA I KOBIETA ZNAKIEM *IMAGO DEI*

Kolejnym aspektem antropologii obrazu Boga wspólnym dla chrześcijan trzech głównych nurtów chrześcijaństwa jest nauczanie o stworzeniu człowieka jako mężczyzny i kobiety. W ostatnich dziesięcioleciach szczególnie mocno podkreśla tę prawdę Kościół katolicki, zwłaszcza przez nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, opierając się właśnie na jego nauczaniu, stwierdza, że zgodnie z Pismem Świętym (por. Rdz 1, 27; Rdz 5,1-2) „*imago Dei* od samego początku manifestuje się w różnicy płci. Możemy powiedzieć, że byt ludzki istnieje wyłącznie jako męski albo żeński, ponieważ rzeczywistość kondycji ludzkiej ukazuje się w różnicy i wielości płci. Nie jest to zatem aspekt przypadłościowy lub drugorzędny osobowości, ale przeciwnie – jest to konstytutywny element tożsamości osobowej. Każdy z nas ma własny sposób istnienia w świecie, patrzenia, myślenia, odczuwania, budowania relacji z innymi osobami, które również są definiowane przez ich tożsamość seksualną [...] Role przypisywane jednej lub drugiej płci mogą zmieniać się w czasie i przestrzeni, ale tożsamość seksualna osoby nie jest konstrukcją kulturową lub społeczną. Przynależy do szczególnego sposobu, w jaki istnieje *imago Dei*. Gdy chodzi o relację mężczyzna–kobieta, zgadzamy się, że jest ona odzwierciedleniem *imago Dei*, będąc obrazem relacyjnego wymiaru Boga Trójjedynego”³⁰.

Znaczenie zróżnicowania płciowego podkreśla również dokument opracowany w 1993 r. przez włoskich katolików, waldensów i metodystów, a poświęcony małżeństwom mieszanym. Czytamy w nim m.in. że „mężczyzna i kobieta są tak podobni do siebie, że są zdolni stworzyć realną wspólnotę, a jednocześnie na tyle różni, aby w spotkaniu mogli się ubogacać bez zagubienia się jedno w drugim. Zróżnicowanie to przejawia się w pierwszym rzędzie na poziomie płci”³¹.

Wiele miejsca prawdzie o stworzeniu człowieka jako mężczyzny i kobiety poświęcił dokument dialogu katolicko-anglikańskiego w Stanach Zjednoczonych *Images of God* z 1985 r. Czytamy w nim m.in., że tekst „Rdz 1, 27 jest źródłem naszej wiary w to, że mężczyzna i kobieta zostali stworzeni oboje

³⁰ Por. Commissione Teologica Internazionale. *Comunione e servizio* nr 33.

³¹ Por. Gruppo di dialogo fra cattolici e valdesi metodisti in Italia. *I matrimoni interconfessionali. Testo comune di studio e proposta per un indirizzo pastorale dei matrimoni interconfessionali*, 8 luglio 1993. W: *Enchiridion Oecumenicum IV. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi locali 1988-1994* s. 558-581.

na obraz i podobieństwo Boga w tej samej mierze. Ten tekst biblijny pomaga nam zrozumieć, że obraz Boga obecny jest nie tylko w pojedynczym człowieku, ale jeszcze bardziej w ludziach będących między sobą w relacji. [...] Mężczyzna i kobieta są obrazem Boga nie tylko indywidualnie: podział rodzaju ludzkiego na dwie płcie tworzy strukturę, w ramach której są możliwe wzajemne relacje na wzór ofiarnej miłości Boga. Jako osoby obdarzone ciałem istniejemy jako kobiety lub jako mężczyźni. Seksualność to niezbywalny sposób bycia człowieka w świecie. Nasze ciała nie są jedynie jakimś opakowaniem, powłoką cielesną dla duszy lub tylko jej narzędziami. Istniejemy bowiem jako jedność ciała i duszy i jesteśmy zbawieni w naszej egzystencji cielesnej. Chociaż seksualność objawia się poprzez różnice fizyczne, nie należy błędnie sprowadzać seksualności do różnic wyłącznie genitalnych³².

5.6. CZŁOWIEK A ŚWIAT STWORZONY

Gdy chodzi o relację człowieka do środowiska naturalnego, chrześcijanie wspólnie mogą powiedzieć, że człowiek jest koroną stworzenia, jego panem z woli Bożej (por. Rdz 1, 26; 2, 20; Ps 8, 6-7; Mdr 9, 2-3), jednak nie w sensie absolutnym: jest on raczej tym, który „dziejawi” od Boga świat stworzony, jest Jego zastępcą, „stróżem stworzenia”, powołanym, by – jak pisze św. Paweł w Rz 8 – doprowadzić je do pełni odkupienia³³. Dokument dialogu luterkańsko-prawosławnego z Leningradu z 1989 r. podkreśla, że Księga Rodzaju ukazuje człowieka, z jednej strony, jako część stworzenia, z drugiej zaś jako tego, który jest ponad nim (Rdz 1, 25-30)³⁴. Zadaniem

³² The Anglican-Roman Catholic Consultation USA. *Images of God: Reflections on Christian Anthropology*. W: *Called to Full Unity*. Washington 1985, 308-327; <http://www.usccb.org/seia/arcimagesofgod1983.shtml> (tł. włoskie: Consulta nazionale anglicana-cattolica romana negli USA. *Immagini di Dio: riflessioni sull'antropologia cristiana, luglio 1983*. W: *Enchiridion Oecumenicum II. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi locali 1965-1987*. Red. G. Cereti, S.J. Voicu. Bologna 1988 s. 1097-1125).

³³ Por. Commissione Teologica Internazionale. *Comunione e servizio* nr 56-59; The Anglican-Roman Catholic Consultation USA. *Images of God: Reflections on Christian Anthropology*.

³⁴ Por. Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church. *Report of the Consultation on Evangelical Lutheran Church of Finland-Russian Orthodox Church. Summary on the Theme of the Creative Work of God; Summary on the Theme of Man's Responsibility for God's Creation*. W: *Creation. The Eighth Theological Conversation between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church. Pyhtitsa and Leningrad, June 9th-19th 1989*. Ed. Church Council for Foreign Affairs Ecclesiastical Board. Helsinki 1991 s. 20-27 (tł. włoskie: Gruppo di dialogo fra luterani di Finlandia e ortodossi russi. *Ottava sintesi dei dibattiti teologici ufficiali*. Pyhtitsa-Leningrado 1989. W: *Enchiridion Oecumenicum IV. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi locali 1988-1994* s. 220-228).

człowieka jest panowanie nad stworzeniem (Rdz 1, 28; Ps 8), w sensie jednak uprawy i troski o nie (Rdz 2,15) – podkreśla dokument *Gott ist ein Freund des Lebens* dialogu katolicko-luterańskiego w Niemczech. Formuła „uprawiać i strzec” z Rdz 2, 15 wskazuje na *sposób*, w jaki człowiek winien sprawować władzę nad stworzeniem powierzoną mu przez Boga: powinien być w służbie życia na ziemi³⁵. Kryzys ekologiczny bierze się z zapomnienia o tej fundamentalnej prawdzie: że „stworzony na obraz Boga, człowiek sprawuje to panowanie nad widzialnym światem wyłącznie na mocy przywileju udzielonego mu przez Boga. Naśladuje Boże panowanie, ale nie może go zastąpić. Biblia ostrzega przed tym grzechem uzurpacji sobie roli Boga. Jest to groźna moralna klęska bytów ludzkich – działać jako władcy widzialnego stworzenia, odcinając się od najwyższego prawa bożego” – czytamy w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej³⁶.

Podobną diagnozę sytuacji znajdziemy w dialogu luteran z Finlandii i prawosławnych z Rosji w dokumencie z Leningradu: „Stawiając się na miejscu Stwórcy, człowiek przestał traktować ludzi jako swoich współtowarzyszy i zaczął nadużywać swojej władzy nad naturą. Obecnie stworzenie cierpi z powodu egoizmu człowieka, ten natomiast, będąc zależnym od tej cierpiącej natury, znalazł się na skraju destrukcji. W Księdze Rodzaju mamy zatem religijne i moralne wyjaśnienie kryzysu ekologicznego [...]”³⁷.

Mimo bogatej bibliografii ekologicznej, będącej owocem zarówno refleksji ekumenicznej, jak i nauczania Kościoła rzymskokatolickiego, można niekiedy odnieść wrażenie, że ochrona środowiska naturalnego w praktyce życia kościelnego jest wciąż uznawana za hobby dla nieszkodliwych zapaleńców i w małym stopniu przekłada się na konkretne działania i formację, np. w ramach katechezy czy życia parafialnego³⁸.

5.7. WSPÓLNE TEZY NA TEMAT ANTROPOLOGII TEOLOGICZNEJ

W dokumencie komisji „Wiara i Ustrój” sformułowano dziesięć twierdzeń, które można uznać, zdaniem autorów dokumentu, za podstawę dalszej wspólnej refleksji i działania Kościołów w kwestii antropologii:

³⁵ Por. Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland-Deutsche Bischofskonferenz. *Gott ist ein Freund des Lebens*. Übersicht.

³⁶ Commissione Teologica Internazionale. *Comunione e servizio* nr 60.

³⁷ Por. Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church. *Report of the Consultation on Evangelical Lutheran Church of Finland-Russian Orthodox Church. Summary on the Theme of the Creative Work of God* s. 22-24.

³⁸ Por. B u j a k. *Człowiek jako imago Dei* s. 496.

1. „Wszystkie istoty ludzkie są stworzone na obraz Boga, a Jezus Chrystus jest Tym, w którym prawdziwe człowieczeństwo zostało zrealizowane w sposób doskonały.
2. Obecność obrazu Boga w każdej osobie ludzkiej i w całej ludzkości podkreśla istotowo relacyjny charakter natury ludzkiej i kładzie nacisk na ludzką godność, możliwości i kreatywność, tak samo jak na ludzką stworzoność, ograniczoność i uleganie słabości.
3. Prawdziwe człowieczeństwo jest najbardziej widoczne w zapominającej o sobie (kenotycznej) miłości, miłości wyrażonej najpełniej w osobie Jezusa z Nazaretu: istoty ludzkie są stworzone po to, by kochać i być kochane, tak jak kochał Jezus.
4. Ludzie są stworzeni, aby żyć w relacji nie tylko z Bogiem i sobą wzajemnie, lecz także z całym stworzeniem, szanując i będąc odpowiedzialnymi za wszystkie żyjące istoty i cały porządek stworzenia.
5. Wszyscy ludzie, chociaż stworzeni na obraz Boga, są w sposób nieunikniony dotknięci grzechem indywidualnym i społecznym.
6. Grzech jest rzeczywistością, która nie może być lekceważona lub umniejszana, ponieważ powoduje zarówno oddalenie ludzi od Boga, jak i zranienia w świecie, we wspólnotach oraz w ludziach, którzy tworzą te wspólnoty.
7. Grzech może zepsuć lub wykrzywić, ale nie może zupełnie zniszczyć tego, od czego zależy bycie człowiekiem.
8. Jezus Chrystus przez swoje życie, śmierć i zmartwychwstanie zwyciężył grzech i śmierć, odnawia prawdziwe człowieczeństwo, umacnia życie i niesie nadzieję zakończenia tego, co nieludzkie, niesprawiedliwości i cierpienia.
9. Chrześcijanie, włączeni poprzez chrzest w Ciało Chrystusa i ożywiani przez Ducha Świętego, są wezwani do bycia nową ludzkością, do wzrastania w upodobnieniu się do Boga oraz, wspólnie, do kontynuowania dzieła Chrystusa w świecie. Jako Kościół, chrześcijanie są w świecie znakiem jedności z Bogiem oraz ze sobą nawzajem.
10. Ludzkość, wraz z całym stworzeniem, znajdzie swoje ostateczne wypełnienie, gdy Bóg udoskonali wszystko w Chrystusie³⁹.

³⁹ Por. *Christian Perspectives* nr 127.

6. RÓŻNICE W ANTROPOLOGII *IMAGO DEI* I ICH KONSEKWENCJE ETYCZNE

Istnieją, oczywiście, również różnice w rozumieniu *imago Dei*. Dotyczą one przede wszystkim takich kwestii, jak rozróżnienie na obraz i podobieństwo, oceny skutków grzechu pierworodnego dla natury ludzkiej, możliwości wzrastania w łasce, znaczenia stworzenia człowieka jako mężczyzny i kobiety, ludzkiej płciowości, ordynacji kobiet i innych jeszcze bardziej szczegółowych kwestii etycznych.

6.1. ROZRÓŻNIENIE NA OBRAZ I PODOBIENSTWO

Dokument komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów zauważa, że „gdy Kościoły starają się wspólnie podejmować refleksję i wspólnie pracować, mogą odkryć pewne różnice w kierunkach teologicznych lub w używanej terminologii. Przykładowo, na podstawie Rdz 1, 26 niektórzy rozróżniają między «obrazem» a «podobieństwem», co związane jest z powołaniem do przechodzenia od «obrazu» do «podobieństwa» Bożego”⁴⁰.

Pierwszym, który dokonał tego rozróżnienia, był św. Ireneusz z Lyonu, za nim zaś poszli Tertulian i św. Augustyn. Na podstawie Rdz 1, 26-27 Ojcowie i pisarze Kościoła na Wschodzie i Zachodzie cesarstwa rzymskiego rozróżniali w człowieku „obraz”, który jest nieutralny, oraz „podobieństwo”, którego jesteśmy pozbawieni przez grzech pierworodny, a które zostaje nam przywrócone w Chrystusie. To rozróżnienie legło u podstaw antropologii scholastycznej, która „obraz” rozumiała jako stworzoną naturę, a „podobieństwo” jako dary nadprzyrodzone, jako relację z Bogiem.

Takie rozróżnienie odrzucił Marcin Luter i teologia poreformacyjna jako zbyt ontologiczne i filozoficzne. Luter uważał, że obraz Boga w człowieku oznacza trwanie w relacji z Bogiem, dlatego jej zerwanie przez człowieka w momencie grzechu pierworodnego spowodowało utratę obrazu Boga⁴¹.

W dokumencie dialogu prawosławno-luterańskiego w Stanach Zjednoczonych z 1989 r. *Christ “In Us” and Christ “For Us”* czytamy, że według prawosławnych obraz Boga oznacza przede wszystkim naturalne dary rozumu i wolnej woli. Grzech pierworodny zaciemnił go, ale nie wymazał; utracone zostało „podobieństwo” do Boga, ale nie sam obraz. Chrystus odnowił

⁴⁰ *Christian Perspectives* nr 120.

⁴¹ B u j a k. *Człowiek jako imago Dei* s. 35-36.

w nas „podobieństwo” i udzielił nam więcej, niż posiadał Adam w raju. Natomiast teologowie luterkańscy podkreślają, że „obrazem Boga” w człowieku była jego świętość i sprawiedliwość, które zostały całkowicie utracone przez grzech pierwszych rodziców, a odzyskane przez Chrystusa, który udzielił nam jeszcze większych darów. Nie należy przy tym zapominać, że „dwaj teologowie luterkańscy, Johann Andreas Quenstedt (1617-1688) i Johann Wilhelm Baier (1647-1695), wprowadzili podział na obraz Boga w szerszym i w węższym sensie. W szerszym sensie człowiek jest nadal obrazem Boga, panem stworzenia, który posiada pamięć, rozum i wolę. Obraz Boga w węższym sensie oznacza prawdziwe poznanie Stwórcy i sprawiedliwą relację z Nim, czego człowiek pozbawił się, popełniając grzech pierworodny”⁴².

W dokumentach dialogów często spotyka się „szeroką” interpretację człowieka jako obrazu Boga, co widać np. w dokumencie *Gott ist ein Freund des Lebens* komisji katolicko-luterkańskiej w Niemczech, gdzie mowa jest o źródłach godności osoby ludzkiej i jej osobowego charakteru, którymi są zarówno Pismo Święte, jak też koncepcje filozofii greckiej i Immanuela Kanta⁴³.

Mimo że teologia luterkańska przeszła ewolucję w swoim pojmowaniu człowieka jako *imago Dei*, to do dziś kwestia skutków grzechu pierworodnego dla ludzkiej natury, a zwłaszcza wolnej woli i możliwość współpracy człowieka z Bogiem jest tym, co dzieli teologię katolicką i luterkańską⁴⁴.

6.2. UŚWIĘCENIE JAKO PRZEBÓSTWIENIE

Jak zostało powiedziane wyżej, w kwestii wzrastania w świętości związanej z usprawiedliwieniem w sakramencie chrztu zmieniło się wiele. Jak jednak przypomina dokument komisji „Wiara i Ustrój”, nie wszystkie trudności zostały usunięte. „Koncepcja *theosis*, wyrażająca cel tego wzrostu, jest w tym wypadku dla człowieka naturalnym rezultatem bycia stworzonym na obraz Boga. Jednakże inni lękają się, że pojęcie to może zamazywać różnicę między Bogiem a człowiekiem”⁴⁵.

⁴² Por. Lutheran-Orthodox Dialogue in the USA. *Christ “In Us” and Christ “For Us”* s. 15-33; B u j a k. *Człowiek jako imago Dei* s. 68-71 i 182; M. W o r t h i n g. *The Imago Dei in the Lutheran Tradition*. W: *Theological Anthropology. A collection of papers prepared by Faith and Unity Commissioners of the National Council of Churches in Australia*, www.ncca.org.au/__data/page/104/Anthropology_Study.pdf. s. 15-16.

⁴³ Por. B u j a k. *Człowiek jako imago Dei* s. 183.

⁴⁴ Por. tamże s. 191-192.

⁴⁵ *Christian Perspectives* nr 120.

6.3. KONSEKWENCJE RÓWNOŚCI MĘŻCZYZNY I KOBIEТЫ W CHRYSZTUSIE

Chrześcijanie uznają równość mężczyzny i kobiety w człowieczeństwie, ponieważ oboje zostali stworzeni w tej samej mierze na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1, 27). W Chrystusie, przez chrzest święty, nastąpiło odnowienie naruszonej przez grzech pierworodny relacji między nimi, oboje stali się na nowo jedno w ich zdolności do bycia obrazem Boga, dlatego św. Paweł mógł napisać, że „nie ma już Żyda ani Greka, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny i kobiety, albowiem wszyscy jesteście kimś jednym w Chrystusie” (Ga 3, 28)⁴⁶.

Do tego momentu jesteśmy ze sobą zgodni, nie jest tak jednak, gdy chodzi o wnioski wyciągane z tych założeń przez niektóre Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie.

Otóż dla teologii protestanckiej oraz dla pewnych środowisk w Kościele katolickim i prawosławnym równość mężczyzn i kobiet wynikająca z aktu stworzenia i z sakramentu chrztu świętego domaga się włączenia kobiet do stanu duchownego. Tekst Ga 3, 28 miałby być niezbitym argumentem na rzecz praktyki ordynacji kobiet, jak o tym mówią członkowie Ekumenicznej Grupy SAE we Włoszech w dokumencie *La donna nella chiesa* czy też dokument dialogu katolicko-anglikańskiego w Stanach Zjednoczonych z 1975 r.⁴⁷, katolicko-anglikańskiego w Kanadzie *Agreed Statement of the Anglican-Roman Catholic Dialogue of Canada on the Experience of the Ministries of Women in Canada*⁴⁸, jak również w dialogu anglikańsko-prawosławnym w USA⁴⁹ i w innych, w tym tych opracowanych przez Światową Radę Kościołów. Ograniczenia w dostępie kobiet do urzędów kościelnych w pierwotnym

⁴⁶ Por. Dialog anglikańsko-katolicki w Stanach Zjednoczonych. *Images of God* nr 24.

⁴⁷ Por. Anglican-Roman Catholic Consultation in the USA. *Erlanger, Kentucky – October 21-24, 1975, Released on November 7, 1975*. W: *Documents on Anglican Roman Catholic Relations, IV*. Ed. United States Conference of Catholic Bishops. Washington 1979 s. 59-65; www.usccb.org (tł. włoskie: Consulta anglicana-cattolica romana negli USA. *Dichiarazione congiunta sull'unità cristiana e sull'ordinazione delle donne, 7 novembre 1975*. W: *Enchiridion Oecumenicum II. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi locali 1965-1987* s. 1055-1063).

⁴⁸ Por. Anglican-Roman Catholic Dialogue of Canada. *Agreed Statement of the Anglican-Roman Catholic Dialogue of Canada on the Experience of the Ministries of Women in Canada*, „Journal of Ecumenical Studies” 26:1991 nr 103 s. 4-24 (tł. włoskie: Gruppo di dialogo fra anglicani e cattolici in Canada. *Dichiarazione congiunta sull'esperienza dei ministeri delle donne, Toronto-Ottawa, 11 aprile 1991*. W: *Enchiridion Oecumenicum IV. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi locali 1988-1994* s. 25-70).

⁴⁹ Por. Commissione Dottrinale Mista Anglicana-Ortodossa. *Dichiarazione, Atene, 18 luglio 1978*. W: *Enchiridion Oecumenicum I. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi internazionali 1931-1984*. Red. G. Cereti, S.J. Voicu. Bologna 1994 s. 208-214.

Kościele zwolennicy ordynacji kobiet traktują jako owoc uwarunkowań kulturowych i traktowania kobiet przez mężczyzn jako mniej wartościowej części ludzkości, dlatego wzywają oni wszystkie Kościoły, zwłaszcza rzymskokatolicki i prawosławny, do zaprzestania dyskryminacji kobiet i pójścia za przykładem Jezusa, który przekraczał wszelkie bariery i podziały.

Prawosławni i katolicy, broniąc swego stanowiska, odwołują się do przykładu Chrystusa, który na Apostołów powołał tylko mężczyzn, oraz na prawie dwutysięcletnią tradycję Kościoła, zgodnie z którą tylko mężczyźni, i to jedynie niektórzy, mogą zostać diakonami, kapłanami i biskupami. W Kościele katolickim jest to związane również z symboliką Chrystusa-Oblubieńca Kościoła, ponieważ podczas składania Ofiary Eucharystycznej kapłan działa *in persona Christi*, staje się Jego obrazem. Dlatego tylko mężczyzna może sprawować Eucharystię, ponieważ jest on obrazem Chrystusa, który był i pozostaje mężczyzną, również po zmartwychwstaniu⁵⁰. Podkreślają również, że kiedy św. Paweł w Ga 3, 28 ogłasza, że w Chrystusie zostają usunięte wszystkie różnice, włącznie z tą między mężczyzną a kobietą, chce przez to powiedzieć, że żadna różnica ludzka nie może przeszkodzić naszemu uczestnictwu w misterium Chrystusa, nie zaś, że znikają między nimi wszelkie różnice⁵¹.

Wydaje się jednak, że kwestia kapłaństwa kobiet, która jeszcze przed kilkoma laty wywoływała wielkie emocje i dyskusje, jest istotna dla niewielkiej grupy kobiet z krajów tzw. pierwszego świata: Europy Zachodniej i Ameryki Północnej. „Dla większości kobiet ważniejsze są sprawy związane z bytem codziennym, utrzymaniem rodziny, dyskryminacją rasową i płciową. Dlatego ważnym kierunkiem byłoby propagowanie «nowego feminizmu», który dla Jana Pawła II oznaczał odrzucenie wszelkiej dyskryminacji kobiet z jednoczesnym odkrywaniem i potwierdzaniem jej «kobiecego geniuszu», który najwyraźniej realizuje się w powołaniu do dawania życia czy to w małżeństwie i rodzinie, czy też na sposób duchowy, w życiu konsekrowanym. Chodzi również o wykazanie, że kierunki promujące androgenizm, zaprzeczające zróżnicowaniu płci na mężczyznę i kobietę, prowadzą do nikąd, ponieważ nie tylko zaprzeczają znaczeniu różnicy jako takiej między mężczyzną a kobietą, ale nadto uderzają również w takie wartości jak rodzina i prokreacja”⁵².

⁵⁰ Por. Paweł VI. *Deklaracja o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego „Inter insigniores”*. W: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*. Tarnów 1995 s. 110-122.

⁵¹ Por. Commissione Teologica Internazionale. *Comunione e servizio* nr 35.

⁵² B u j a k. *Człowiek jako imago Dei* s. 496.

6.4. OCENA HOMOSEKSUALIZMU

Z kwestią płciowości związana jest również ocena homoseksualizmu. Dokumenty dialogów potwierdzają, że dla chrześcijan wszystkich Kościołów seksualny wymiar człowieka, jego zdolność do nawiązywania relacji, również seksualnych, wynika z bycia stworzonym na obraz Trzech Osób Boskich istniejących w relacji do siebie. Dziecko, jako owoc miłości mężczyzny i kobiety, jest „tym trzecim”, znakiem otwartości pary ludzkiej na życie i na Boga, odzwierciedleniem miłości Ojca i Syna, której owocem jest Duch Święty. Chrystus uświęcił związek mężczyzny i kobiety i uczynił go obrazem swojej ofiarnej miłości do Kościoła, tzn. sakramentem (por. Ef 5). Tak więc dla chrześcijan punktem wyjścia jest istnienie człowieka jako mężczyzny i kobiety i ich wzajemna relacja. Na tym tle należy rozpatrywać zjawisko homoseksualizmu, które zostało podjęte głównie w dialogach ekumenicznych między wspólnotami protestanckimi i w dialogu katolicko-anglikańskim, zwłaszcza w dokumencie z 1993 r. na temat moralności, wspólnoty i Kościoła, zatytułowanym *Życie w Chrystusie*, i w dokumencie ze Stanów Zjednoczonych z 1983 r. *Images of God*. W tym ostatnim, w numerach 39-41, podkreślono, że oba Kościoły uznają, że również osoby homoseksualne zostały stworzone na obraz Boga i cieszą się godnością ludzką. Mimo to nie można tak samo traktować stosunków małżeńskich i stosunków homoseksualnych, ponieważ nie mają one tej samej wartości. Stosunki homoseksualne nie są w stanie wyrazić w pełni tego, co wyraża relacja małżeńska. Kościół katolicki uczy, że skłonności homoseksualne są „wewnętrznie nieuporządkowane” i błędne. Kościół anglikański również uważa, że aktywność homoseksualna jest czymś nieuporządkowanym, stara się jednak indywidualnie podchodzić do każdego przypadku i każdy z nich ocenić z punktu widzenia moralności i duszpasterstwa. Podstawowy powód, dla którego oba Kościoły negatywnie oceniają zjednoczenie homoseksualne, to brak wymiaru *una caro*. Takiemu zjednoczeniu brakuje wymiaru płodnej miłości, dlatego nie tworzy ono obrazu Boga i nie może zostać uznane za małżeństwo. W praktyce jednak widzimy, że Kościół anglikański i inne Kościoły protestanckie na Zachodzie często akceptują homoseksualizm jako „trzecią drogę”, obok małżeństwa i celibatu, realizacji człowieczeństwa. Kościoły luterańskie często akceptują związki homoseksualne w wyniku dostosowania się do praw obowiązujących w poszczególnych krajach o większości luterańskiej (takich jak np. Szwecja, Norwegia, Holandia). Poszczególni pastory błogosławią związki homoseksualne, osoby żyjące w takich związkach bywają ordynowane na pastorów, a nawet biskupów (np. przypadek

Robinsona w Stanach Zjednoczonych). Taka postawa części Kościoła anglikańskiego z półkuli północnej spotkała się z protestem anglikanów z Południa globu ziemskiego, głównie z Afryki i Azji. Jest to też jeszcze jedna przyczyna (obok ordynacji kobiet) trudności w dialogu katolicko-anglikańskim.

Widać zatem, że w podstawowych kwestiach zgadzamy się ze sobą, istnieją jednak również punkty rozbieżne, mające niemałe znaczenie dla życia naszych Kościołów, zarówno w wymiarze sakramentalnym, jak etycznym. Mówienie jednym głosem wobec świata domaga się jednak uzgodnienia punktów spornych. „Różnice w rozumieniu i strategii, jakie istnieją w dziedzinie antropologii teologicznej, nie powinny powstrzymywać naszych Kościołów od wspólnego stawiania czoła wyzwaniom, przed którymi stoi ludzkość. W wielu sytuacjach, tam, gdzie istnieją potrzeby, Kościoły mogą składać wspólne (a tym samym o wiele bardziej skuteczne) świadectwo wobec świata w obronie istot ludzkich, stworzonych na obraz Boga”⁵³.

7. PERSPEKTYWY NA PRZYSZŁOŚĆ

Jakie perspektywy dalszych badań odkrywa przed nami drugi wymiar *imago Dei*, który mówi o relacjach między ludźmi, między mężczyzną a kobietą i o znaczeniu ludzkiej płciowości?

7.1. IGNAZIO SANNA: ANTROPOLOGIA *IMAGO DEI* JAKO ODPOWIEDŹ NA POSTMODERNIZM

Antropologia *imago Dei* może pomóc w wyjściu z obecnego kryzysu panującego w dziedzinie antropologii. Zapewnia o tym Ignazio Sanna⁵⁴, włoski filozof i teolog, przypominając, że antropologia czasów nowożytnych, inaczej modernizmu, zbudowana na prymacie podmiotu, rozumu i wiedzy, na ideałach wolności i demokracji, należy do przeszłości⁵⁵. Współczesna filozofia postmodernizmu, którego początek datuje się albo na okres po II wojnie światowej, albo na rok 1968, głosi, że po śmierci Boga pytanie

⁵³ *Christian Perspectives* nr 123.

⁵⁴ Por. dwa dzieła tego autora poświęcone problemowi antropologii w kontekście postmodernizmu: I. Sanna. *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*. Brescia 2004; tenże. *L'identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica*. Brescia 2006.

⁵⁵ Por. tenże. *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità* s. 97-115.

o człowieka jest bezużyteczne. Postmodernizm proponuje inną niż modernizm czy chrześcijaństwo wizję człowieka. Człowiek, według postmodernistów, nie jest rozumiany jako osoba rozumna i duchowa, ale jako byt żyjący, obdarzony świadomością. Stał się podmiotem biologicznym, nie „kimś”, ale „czymś”, czym można manipulować. Można powiedzieć, że jeśli naukowa i technologiczna rewolucja nowożytności zmieniła naturę *wokół* człowieka, rewolucja bioetyczna umożliwia zmianę natury samego *człowieka*, co widać np. w podejściu do seksualności i rozrodczości. Do tego dochodzi praktyczna destrukcja jego wyjątkowości osobowej, jego „odpersonalizowanie”. W postmodernizmie mówi się już nie o osobie, ale o indywiduum, samotnym i zamkniętym w sobie.

Z chrześcijańskiego punktu widzenia antropologia ta, nazywana niekiedy radykalną, jest ekstremalną formą optymizmu naturalistycznego, który odrzuca porządek nadprzyrodzony i neguje rzeczywistość zła moralnego, a jednostce udziela prawa do bycia miarą wszystkich rzeczy. Człowiek postmodernizmu jest w pełni autonomiczny. Nie istnieje porządek metafizyczny, który daje pewność prawdzie, nie istnieje zatem prawo moralne jedno dla wszystkich. Główną cechą postmodernizmu jest pluralizm, ponieważ w sposób formalny odrzuca on jednorodność rzeczywistości i stwierdza, że wszystko jest wielością, wszystko jest zmienne. Jedyną niezmienną jest zmienność⁵⁶.

Jako odpowiedź na kryzys antropologiczny modernizmu i postmodernizmu Ignazio Sanna proponuje koncepcję człowieka jako obrazu Boga.

Kategoria obrazu nosi w sobie wymiar inności, różności, ponieważ jej istotą jest bycie obrazem kogoś innego, a jej zadaniem jest ukazanie innego.

Zawiera ona też w sobie wymiar pluralizmu i komunii, ponieważ Bóg, który jest przyczyną obrazu, jest Bogiem Jednym w trzech Osobach, jest źródłem komunii i wzajemności.

Kategoria ta nosi też w sobie odniesienie do Chrystusa jako „uniwersalnego konkretnego”, ponieważ człowiek jest na tyle obrazem Boga, na ile jest obrazem Chrystusa, a ten obraz Chrystusa jest obecny na obliczu ludzi wszystkich kultur i wszystkich czasów.

Następnie fakt, że człowiek jest uważany za obraz nie tylko z natury, ale w sposób dynamiczny, jako że musi się coraz bardziej upodabniać w ciągu całego swego życia, oddaje bardzo dobrze koncepcję obrazu we fragmencie, który jest w drodze do stania się obrazem w całości. Człowiek jako wędro-

⁵⁶ Por. t e n z e. *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità* s. 197.

wiec i pielgrzym nigdy nie posiada kompletnego obrazu, ale tylko jego częściową realizację w czasie i w historii. Człowiek jest jednym z wielu obrazów, za których pośrednictwem Bóg staje się obecny w świecie, obrazem skończonym, który nie może wyczerpać przedstawianie nieskończoności. Słabość tego obrazu jest ukazana przez rzeczywistość grzechu, który nawet jeśli nie niszczy istotę obrazu, to zaciemnia jego blask i osłabia moc duchową.

Przesłanie biblijne podkreśla, że *cały* człowiek jest obrazem Boga, zarówno ciało jak i duch, oraz że *wszyscy* ludzie są obrazem Boga. Rozszerzenie idei obrazu na wszystkich ludzi jest także, oprócz położenia podwalin pod prawdziwą uniwersalność natury ludzkiej, bazą prawdziwej demokracji i równości pośród ludzi. Pismo Święte do wymiaru demokratycznego dodaje wymiar relacyjny, interpersonalny, małżeński. Ludzie, tzn. mężczyźni i kobiety, są obrazem Boga – precyzuje Rdz 1, 27 i 5, 1. Obraz Boga bazuje na relacji interpersonalnej i na uznaniu różnicy płciowej, ponieważ kobieta nie powinna być na wzór mężczyzny, ale jego partnerem, bez którego nie istnieje relacja uzupełnienia „ja”-„ty”.

Te właśnie elementy, które są właściwe dla antropologii teologicznej, są w stanie odpowiedzieć na wymogi człowieka epoki postmodernizmu – twierdzi I. Sanna⁵⁷.

7.2. POTRZEBA WSPÓLNEGO STANOWISKA W KWESTIACH ETYCZNYCH

Dokumenty dialogów międzykościelnych, jak np. dialogu katolicko-luterańskiego w Niemczech *Gott ist ein Freund des Lebens* („Bóg przyjacielem życia”), dialogu katolicko-anglikańskiego ARCIC II *Życie w Chrystusie*, katolicko-anglikańskiego w Stanach Zjednoczonych *Images of God*, a także Europejskie Zgromadzenia Ekumeniczne w Bazylei, Grazu i Sibiu, jak również dokumenty Światowej Rady Kościołów ze Zgromadzeń Ogólnych, np. w Canberze w 1991 r., Wspólnej Grupy Roboczej ŚRK i Kościoła rzymskokatolickiego, jak również poszczególnych Kościołów, podkreślają, że dziś wymagana jest od chrześcijan wspólna obrona godności ludzkiej wobec panującego obecnie wrogiego nastawienia do człowieka jako takiego, do instytucji rodziny, szacunku dla życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci.

Zadaniem Kościołów jest dzisiaj również praca nad osiągnięciem konsensusu w kwestiach etycznych tak, aby chrześcijanie mogli mówić jednym

⁵⁷ Por. tamże s. 464-468.

głosem w sprawach istotnych dla współczesnego człowieka. Chodzi tu m.in. o problemy związane z bioetyką, badaniami nad embrionami i komórkami macierzystymi, o obronę życia nienarodzonego i szacunku dla ludzkiej płciowości i prokreacji. Kierunek ten został potwierdzony w dokumencie *Christian Perspectives on Theological Anthropology*, w którym czytamy, że dziś Kościoły chrześcijańskie są wezwane, aby przez konkretne zaangażowanie odpowiadać na takie wyzwania, jak przemoc, nędza, choroby, zwłaszcza HIV/AIDS, niepełnosprawność oraz nowe technologie, które są związane z manipulacją genetyczną i badaniami nad sztuczną inteligencją. Tam, gdzie Kościoły różnią się w sprawie konkretnych sposobów rozwiązania poszczególnych problemów (co jest widoczne w dyskusji na temat genetyki), trudność ta nie zaprzecza ich wspólnemu rozumieniu osoby ludzkiej ani nie powstrzymuje ich wspólnego świadectwa⁵⁸.

7.3. ANTROPOLOGIA OJCÓW KOŚCIOŁA

WSPÓLNYM DZIEDZICTWEM KOŚCIOŁÓW CHRZEŚCIJAŃSKICH?

W końcu można by się zapytać, czy odniesienie do Ojców Kościoła nie byłoby najlepszym sposobem na zbudowanie wspólnej antropologii teologicznej. Propozycja ta, bliska dla prawosławnych i katolików, może się wydać trudna, a nawet niemożliwa do przyjęcia dla braci z Kościołów i Wspólnot poreformacyjnych. Na przeszkodzie miałyby stać zasada *sola Scriptura* i filozofia platońska/neoplatońska, którą posługiwano się w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa w teologii. Czy nie jest to jednak zbyt słaby argument? Również dziś posługujemy się narzędziami filozoficznymi w uprawianiu teologii i przekazywaniu Dobrej Nowiny. Czy nie byłoby możliwe oddzielenie tego, co istotne w antropologii Ojców i co łączy chrześcijan dziś, od formy, w jakiej została ona wyrażona? Większość Kościołów i Wspólnot kościelnych uznaje decyzje pierwszych siedmiu soborów ekumenicznych za fundament swojej wiary, dlaczego zatem nie przyjąć teologii tych, którzy w nich uczestniczyli i je kształtowali?

O wspólnym fundamencie, jaki stanowi dla wszystkich chrześcijan pierwsze tysiąclecie chrześcijaństwa, mówił biskup luterański Wolfgang Huber podczas prezentacji w Tybindze 7 kwietnia 2008 r. książki *Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre*. Stwierdził on przy tej okazji, że co prawda Kościoły takie jak

⁵⁸ Por. *Christian Perspectives* nr 118-119.

ewangelicko-luterański powstały w XVI stuleciu i mają swoje korzenie w wydarzeniu reformacji i jak wszystkie Kościoły chrześcijańskie trwają oparte są one na Piśmie Świętym, zarazem jednak również one są zakorzenione w teologicznym myśleniu pierwszego tysiąclecia wspólnej historii Kościoła. Wspólny projekt badawczy z zakresu teologii fundamentalnej (którego owocem jest prezentowana książka) może wydobyć na światło tę wspólną historię⁵⁹.

BIBLIOGRAFIA

1. DOKUMENTY DIALOGÓW

- Anglican-Roman Catholic Dialogue of Canada: Agreed Statement of the Anglican-Roman Catholic Dialogue of Canada on the Experience of the Ministries of Women in Canada. „Journal of Ecumenical Studies” 26:1991 nr 103 s. 4-24 (tł. włoskie: Gruppo di dialogo fra anglicani e cattolici in Canada. Dichiarazione congiunta sull’esperienza dei ministeri delle donne, Toronto–Ottawa, 11 aprile 1991. W: Enchiridion Oecumenicum IV. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi locali 1988-1994. Red. G. Cereti, J.F. Puglisi. Bologna 1996 s. 25-70).
- Anglican-Roman Catholic Consultation in the USA: Erlanger, Kentucky – October 21-24, 1975. Released on November 7, 1975. W: Documents on Anglican Roman Catholic Relations, IV. Ed. United States Catholic Conference of Bishops. Washington 1979 s. 59-65; www.usccb.org (tł. włoskie: Consulta anglicana – cattolica romana negli USA. Dichiarazione congiunta sull’unità cristiana e sull’ordinazione delle donne, 7 novembre 1975. W: Enchiridion Oecumenicum II. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi locali 1965-1987. Red. G. Cereti, S.J. Voicu. Bologna 1988 s. 1055-1063).
- ARCIC II: *Życie w Chrystusie: zasady moralne, wspólnota i Kościół*. Raport z międzynarodowego dialogu anglikańsko-rzymskokatolickiego (1993). Tł. Iga Czaczkowska. „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1:1995 s. 71-99 (oryginał angielski: *Life in Christ. Morals, Communion and the Church*. London: Church House Publishing & Catholic Truth Society 1984; http://www.pro.urbe.it/dia-int/arcic/doc/e_arcicII_morals.html; tł. włoskie: Commissione Internazionale anglicana-cattolica romana II. Dichiarazione congiunta *Vivere in Cristo: la morale, la comunione e la chiesa. Dichiarazione congiunta*. Venezia, 5 settembre 1993. W: Enchiridion Oecumenicum III. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi internazionali 1985-1994. Red. G. Cereti, J.F. Puglisi. Bologna 1995 s. 65-115).

⁵⁹ Por. http://www.ekd.de/vortraege/080407_huber_tuebingen.html: „Mit Recht kann man in einem solchen Zusammenhang von den reformatorischen Kirchen sagen, sie seien derjenige Teil der katholischen Kirche, der durch die Reformation gegangen ist. Ihre Wurzeln reichen weiter zurück als bis zum 16. Jahrhundert. So wie alle christlichen Kirchen haben sie ihren entscheidenden Halt in der biblischen Botschaft selbst. Aber sie sind ebenso verwurzelt in der Ausbildung theologischen Denkens im 1. Jahrtausend gemeinsamer Geschichte; eine geringere Herkunftstiefe haben auch sie nicht. Eine Besinnung auf fundamentaltheologische Fragen von Offenbarung und Glauben kann diese gemeinsame Geschichte zum Leuchten bringen”.

- Commissione Dottrinale Mista Anglicana-Ortodossa: *Dichiarazione*, Atene, 18 luglio 1978. W: Enchiridion Oecumenicum I. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi internazionali 1931-1984. Red. G. Cereti, S.J. Voicu. Bologna 1994 s. 208-214.
- Commissione Teologica Internazionale [Międzynarodowa Komisja Teologiczna]: *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, (23 luglio 2004). „Civiltà cattolica” 4:2004 s. 254-286 (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_comunion-stewardship_it.html). Polski przekład obszernych fragmentów dokumentu w: J. B u j a k. Człowiek jako *imago Dei*. Wokół antropologicznych treści w wybranych dokumentach dialogów doktrynalnych. Szczecin 2007 s. 571-605.
- Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church: Report of the Consultation on Evangelical Lutheran Church of Finland-Russian Orthodox Church, Kiev 1977. Summaries. W: Dialogue between Neighbours. The Theological Conversations between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church (1970-1986). Communiqués and Theses. Red. H.T. Kampuri. Helsinki: Publications of Luther-Agricola Society 1986 s. 73-80 (tł. włoskie: Gruppo di dialogo fra luterani di Finlandia e ortodossi russi. Quarta sintesi dei dibattiti teologici ufficiali. Kiev, 15 aprile 1977. W: Enchiridion Oecumenicum IV. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi locali 1988-1994. Red. G. Cereti, J.F. Puglisi. Bologna 1996 s. 193-201).
- Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church: Report of the Consultation on Evangelical Lutheran Church of Finland-Russian Orthodox Church. Summary on the Theme of the Creative Work of God; Summary on the Theme of Man's Responsibility for God's Creation. W: Creation. The Eighth Theological Conversation between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church. Pyhtitsa and Leningrad, June 9th-19th 1989. Ed. Church Council for Foreign Affairs Ecclesiastical Board. Helsinki 1991 s. 20-27 (tł. włoskie: Gruppo di dialogo fra luterani di Finlandia e ortodossi russi. Ottava sintesi dei dibattiti teologici ufficiali. Pyhtitsa-Leningrado, 1989. W: Enchiridion Oecumenicum IV. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi locali 1988-1994. Red. G. Cereti, J.F. Puglisi. Bologna 1996 s. 220-228).
- Faith and Order: *Christian Perspectives on Theological Anthropology*. A Faith and Order Study Document, seria: Faith and Order Paper 199, WCC, Geneva 2005 (<http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/faith-and-order-commission/v-theological-anthropology/christian-perspectives-on-theological-anthropology.html>). Polski przekład obszernych fragmentów dokumentu w: J. B u j a k. Człowiek jako *imago Dei*. Wokół antropologicznych treści w wybranych dokumentach dialogów doktrynalnych. Szczecin 2007 s. 606-643.
- Gruppo di dialogo fra cattolici e valdesi metodisti in Italia: *I matrimoni interconfessionali*. Testo comune di studio e proposta per un indirizzo pastorale dei matrimoni interconfessionali, 8 luglio 1993. W: Enchiridion Oecumenicum IV. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi locali 1988-1994. Red. G. Cereti, J.F. Puglisi. Bologna 1996 s. 558-581.
- Lutheran-Orthodox Dialogue in the USA: *Christ "In Us" and Christ "For Us" in Lutheran and Orthodox Theology*. W: Salvation in Christ. A Lutheran-Orthodox Dialogue. Red. J. Meyendorff, R. Tobias. Minneapolis 1992 s. 15-33 (tł. włoskie: Gruppo di dialogo luterano-ortodosso (promosso dalla Chiesa evangelica luterana in America – Chiesa luterana – Sinodo del Missouri e dalla Conferenza permanente dei vescovi ortodossi canonici in America). Dichiarazione comune *Cristo „in noi” e Cristo „per noi” nella teologia luterana e ortodossa*, 1989. W: Enchiridion Oecumenicum IV. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi locali 1988-1994. Red. G. Cereti, J.F. Puglisi. Bologna 1996 s. 1328-1350).
- Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland-Deutsche Bischofskonferenz: *Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens*. Trier: Paulinus-Verlag 1989; <http://www.ekd.de/EKD-Texte/44678.html> (tł. włoskie: Gruppo di dialogo fra

cattolici e luterani in Germania. Dichiarazione commune *Dio è amico della vita. Sfide e compiti nella difesa della vita*. Bonn–Hannover, 10 novembre 1989. W: Enchiridion Oecumenicum IV. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi locali 1988-1994. Red. G. Cereti, J.F. Puglisi. Bologna 1996 s. 418-523).

The Anglican-Roman Catholic Consultation USA: *Images of God: Reflections on Christian Anthropology*. W: Called to Full Unity. Washington 1985 s. 308-327; <http://www.usccb.org/seia/arcimagesofgod1983.shtml>; (tł. włoskie: Consulta nazionale anglicana-cattolica romana negli USA. *Immagini di Dio: riflessioni sull'antropologia cristiana*, luglio 1983. W: Enchiridion Oecumenicum II. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. Dialoghi locali 1965-1987. Red. G. Cereti, S.J. Voicu. Bologna 1988 s. 1097-1125).

2. OPRACOWANIA

- B u j a k J.: Człowiek jako *imago Dei*. Wokół antropologicznych treści w wybranych dokumentach dialogów doktrynalnych. Szczecin 2007.
- Usprawiedliwienie przez wiarę i przebóstwienie w dialogu teologicznym pomiędzy Kościołem Ewangelicko-Augsburskim Finlandii i Patriarchatem Moskiewskim. „Ateneum Kapłańskie” 2008 t. 1 s. 75-89.
- F l i c k M., A l s z e g h y Z.: Antropologia. W: Nuovo Dizionario di Teologia. Red. G. Barbaglio, S. Dianich. Cinisello Balsamo (Milano) 1988 s. 24-40.
- Fondamenti di una antropologia teologica. Firenze 1982.
- H a l l D.J.: Être image de Dieu. Le stewardship de l'humain dans la création. Paris 1998.
- H e y e r F.: Orthodoxe Anthropologie der Gegenwart in der Sicht eines evangelischen Theologen. W: Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus. Drittes Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 2 bis 5. Oktober 1973 in Chambésy/Schweiz. Hrsg. von Kirchlich Außenamt. Stuttgart 1974 s. 31-43.
- H o r u j y S.S.: Christian Anthropology and Eastern-Orthodox (Hesychast) Ascetism. http://www.orthodox.cn/catechesis/horujy/2_en.htm
- H r y n i e w i c z W.: Współczesna antropologia prawosławna. „Analecta Cracoviensia” 4:1972 s. 217-238.
- H u b e r W.: Grußwort bei der öffentlichen Vorstellung der Ergebnisse des Studienprojektes Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre in Tübingen, 07. April 2008, http://www.ekd.de/vortraege/080407_huber_tuebingen.html
- K l e i n J.L.: L'homme comme image de Dieu. „Positions luthériennes” 44:1996 s. 144-152.
- L a d a r i a L.F.: Antropologia cristiana. W: Dizionario di teologia fondamentale. Red. R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, s. 49-56.
- L a u d a z i C.: L'uomo nel progetto di Dio. W: Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura. Red. B. Moriconi. Roma 2001 s. 261-333.
- M o n d i n B.: L'uomo secondo il disegno di Dio. Trattato di antropologia teologica. Bologna 1992.
- P a p r o c k i H.: Obietnica Ojca. Doświadczenie Ducha Świętego w Kościele Prawosławnym. Bydgoszcz 2001.
- P a w e ł VI: Deklaracja o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego *Inter insigniores*. W: W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994. Tarnów 1995 s. 110-122.
- S a n n a I.: L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità. Brescia 2004.
- L'identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica. Brescia 2006.

- S e s b o ũ é B.: Analyse catholique. W: Comité mixte catholique-protestant en France. Consensus oecuménique et différence fondamentale. Paris 1987 s. 45-82.
- W o r t h i n g M.: The *Imago Dei* in the Lutheran Tradition. W: Theological Anthropology. A collection of papers prepared by Faith and Unity Commissioners of the National Council of Churches in Australia, 14-16. www.ncca.org.au/__data/page/104/Anthropology_Study.pdf

IS IT POSSIBLE TO ELABORATE AN ANTHROPOLOGY COMMON FOR ALL CHRISTIANS?

S u m m a r y

The purpose of this article is to give the evidence that the anthropology of *imago Dei* could be considered as the groundwork for the common anthropology valid for the whole Christianity and it also depicts the vision of man as the answer to the demands of every human being of the postmodernism epoch.

The starting point of our reflection is the fact of the return of the interest in anthropology in the 20th century among the theologians of the three great Christian denominations: Orthodox, Protestant and Catholic. When in the 20th century the ecumenical movement appeared, theological anthropology, which both joins and divides Churches, became very crucial and still it is getting more and more important. After many years of ecumenical dialogues we can affirm that, despite the differences, all Christians understand man as a *imago Dei* – the image of God. He was not only created as such, but has always been, despite the original sin. Man is the image of God One in the Holy Trinity who lives in mutual relations, that is why human being is also highly relational. He lives in the relation with God, with another human being, and with the created world over which he was appointed as the master and manager. All Christian Churches which took part in the ecumenical dialogue agree that the source of this anthropology is the Bible; they will also agree about the original sin and his consequences for the human nature considered in the light of Jesus Christ; finally, they will agree on *imago Dei* as the foundation of the personal dignity of man. There are still differences, the questions that require more theological work, for example distinction between image and likeness; the concept of *theosis* – deification present in the orthodox theology and considered as problematic by the protestant theology; the Churches teaching about the ordination of women and homosexuality.

At the end of the article we have some examples of the perspectives that give the anthropology of the image of God. This concept of human can help to overcome the contemporary crisis of anthropology, the result of the postmodernism. This anthropology also claims that all Christian Churches are able to give the common answer to the ethics questions such as abortion, euthanasia or genetic manipulations. The author also suggests that all Christian Churches, as the starting point and foundation, should take not only the Bible, but the anthropology of the Fathers of Church as well.

Summarized and translated by Rev. Janusz Bujak

Słowa kluczowe: antropologia, *imago Dei*, ekumenizm, grzech pierworodny, feminizm, homoseksualizm, etyka, godność osoby ludzkiej, stworzenie, płciowość.

Key words: anthropology, *imago Dei*, ecumenism, original sin, feminism, homosexuality, ethics, the dignity of the human person, creation, sexuality.