

## Antropologia Pawła – współczesne trendy i wyzwania

Jak antropologię Pawła uczynić zrozumiałą dla współczesnego człowieka? Pytanie to zadawali sobie już R. Bultmann i E. Käsemann, udzielając na nie różnych odpowiedzi<sup>1</sup>. Bultmann postulował słynną demitologizację kategorii teologicznych, usunięcie z nich odniesienia do tego, co ponadnaturalne, a zwrócenie się ku człowiekowi i jego psychologiczno-egzystencjalnemu „ja”<sup>2</sup>. Z kolei Käsemann proponował zwrot ku horyzontowi apokaliptycznemu, zastanawiając się, do kogo należy ten świat, pojmowany jako arena zmagania sił kosmicznych i metafizycznych<sup>3</sup>. Pytanie jest wciąż żywe i towarzyszy kolejnym

---

<sup>1</sup> Na ten temat zob. J.C. BEKER, *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia 1980, s. 275–276; M.C. DE BOER, *Paul's Mythologizing Program in Romans 5–8*, w: B.R. GAVENTA (red.), *Apocalyptic Paul. Cosmos and Anthropos in Romans 5-8*, Waco 2013, s. 3–7; S.G. EASTMAN, *Paul and the Person. Reframing Paul's Anthropology*, Grand Rapids 2017, s. 17–21.

<sup>2</sup> J.M.G. BARCLAY, *Interpretation, Not Repetition: Reflections on Bultmann as a Theological Reader of Paul*, *Journal of Theological Interpretation* 9 (2015) 2, s. 204; S.G. EASTMAN, *Paul and the Person*, s. 9–10, 17–21.

<sup>3</sup> S.G. EASTMAN, *Paul and the Person*, s. 102.

pokoleniom badaczy zajmujących się Pawłową antropologią. T. Engberg-Pedersen sugeruje wykorzystanie w jej odczytaniu języka filozofii, niekoniecznie współczesnej, bo stoickiej<sup>4</sup>. Z kolei S. Eastman stawia apostoła w dialogu ze współczesnymi filozofami i psychologami<sup>5</sup>. Jakie szanse i jakie wyzwania niosą ze sobą próby czytania Pawłowej wizji człowieka i przekładania jej na język zrozumiały dla współczesnych? W niniejszym artykule przyjrzymy się dzisiejszym nurtom interpretacyjnym w lekturze Pawłowej antropologii.

Tekstem tym składam szczerze wyrazy uznania i podziękowania dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego, który w swoim imponującym dorobku naukowym, pracy dydaktycznej, publicystycznej i duszpasterskiej uczynił tak wiele dla zbliżenia między horyzontem słowa Bożego i współczesnego człowieka.

## *Antropologia Pawłowa w perspektywie apokaliptyki okresu Drugiej Świątyni*

Choć mocno podkreśla się dziś jedno, żydowsko-hellenistyczne środowisko myśli Pawła, zostaną one tutaj rozdzielone dla lepszego ukazania żydowskich cech Pawłowej antropologii. Za zdecydowane umieszczenie Pawła w jego żydowskim kontekście odpowiada *New Perspective on Paul*, ale także nurt czytania apostoła przez pryzmat żydowskiej apokaliptyki. Popularyzację w drugiej połowie XX w. zawdzięcza ona Käsemannowi, autorowi słynnego stwierdzenia na temat apokaliptyki jako matki całej teologii Nowego Testamentu<sup>6</sup>. Warto podkreślić, jak różna jest wizja Käsemanna w stosunku do antropologii jego nauczyciela Bultmanna<sup>7</sup>. Ujęcie człowieka u Pawła według tego drugiego cechuje silny dualizm. Jednostka pojmowana jako ciało (*soma*) to według Bultmanna „ja” pozostające w relacji z samym/samą sobą. Ciało ma tu właściwości mediacyjne: dzięki niemu nawiązujemy kontakt z naszym wnętrzem, ale również z siłami, które nas przekraczają, a które Bultmann za Pawłem określa

---

<sup>4</sup> T. ENGBERG-PEDERSEN, *Cosmology and Self in the Apostle Paul. The Material Spirit*, Oxford 2010.

<sup>5</sup> S.G. EASTMAN, *Paul and the Person*.

<sup>6</sup> Zob. E. KÄSEMANN, *New Testament Questions of Today*, New Testament Library, London 1969, s. 102. Na temat Käsemanna i jego ujęcia apokaliptyki, zob. N.T. WRIGHT, *Paul and His Recent Interpreters. Some Contemporary Debates*, Minneapolis 2015, s. 145–150.

<sup>7</sup> Na temat tych dwóch, zob. S.G. EASTMAN, *Paul and the Person*, s. 96–102.

mianem *sarks*<sup>8</sup>. Dualizm Bultmanna objawia się w rozróżnieniu między somatycznym „ja”, które może pozostawać pod wpływem ciała (*sarks*), i prawdziwym „ja”, które może i powinno się z tego wpływu wyzwalać<sup>9</sup>. Apostoł sam nie jest dualistą, ale według autora tak głęboko odczuwa dramat człowieka tracącego kontrolę nad własnym „ja” i padającego łupem sił zewnętrznych, że zbliża się do gnostyckiego dualizmu, rozróżniając między „ja” będącym nosicielem ludzkiej woli i „ja” będącym pod wpływem *sarks* (Rz 7,7-25)<sup>10</sup>. Pawłowa wizja człowieka według Bultmanna to wizja na wskroś indywidualistyczna, skupiona na wewnętrznym doświadczeniu jednostki.

Diametralnie różni się od niej odczytanie antropologii Pawłowej w ujęciu Käsemanna. Według tego drugiego ciało kieruje człowieka przede wszystkim nie ku sobie i ku samorozumieniu, ale ku światu zewnętrznemu. Sprawia ono, że komunikujemy się i łączymy z innymi w ich określonym środowisku i kontekście historycznym<sup>11</sup>. Pomiędzy ludzkim ciałem a otaczającym je środowiskiem istnieje powiązanie, która ma dla nas ważne konsekwencje. Zanurzone w otaczającym je środowisku ciało pozostaje pod wpływem światów, do których należy, jest polem walki kosmicznych sił grzechu (*sarks*) i Ducha<sup>12</sup>. Tylko ci, na których oddziałuje Chrystus i jego Duch, mogą nazwać się w pełni świadomymi i kierującymi sobą osobami. Poza Chrystusem człowiek jako taki nie ma możliwości poznania samego siebie ani wolnego podejmowania swoich decyzji<sup>13</sup>. Käsemann w całej mocy utrzymuje kosmiczny i metafizyczny dualizm, którego tak bardzo chciał pozbyć się Bultmann. Ponieważ człowiek jako taki pozostaje pod wpływem kosmicznych sił, według Käsemanna nie istnieje także trwałe, wykazujące kontynuację ludzkie „ja”, będące nośnikiem naszej tożsamości. Ta lokuje się raczej w Bogu niż w doświadczeniu człowieka czy w ludzkiej historii<sup>14</sup>.

Käsemann ze swoim zniesieniem dualizmu między ciałem i duchem i umieszczeniem ich w polu oddziaływań sił większych od nich propaguje nurt apokaliptyczny, w który wpisują się kolejni autorzy XX w.: J.C. Beker i rzesza badaczy, których NT Wright określa mianem Union School (J.L. Martyn, M.C. de Boer,

---

<sup>8</sup> R. BULTMANN, *Theology of the New Testament*, New York 1951, s. 196.

<sup>9</sup> *Tamże*, s. 197.

<sup>10</sup> *Tamże*, s. 199-200.

<sup>11</sup> E. KÄSEMANN, *On Paul's Anthropology, Perspectives on Paul*, Mifflintown 1996, s. 21.

<sup>12</sup> *Tamże*, s. 20.

<sup>13</sup> *Tamże*, s. 24.

<sup>14</sup> *Tamże*, s. 8-10.

B.R. Gaventa, D. Campbell, czy S. Eastman). Beker krytykuje bultmannowską antropologię jako wyrastającą z luterńskiego ujęcia usprawiedliwienia, a także zdeorientowaną, ponieważ odłączoną od wydarzenia Chrystusa, zmartwychwstania i porządku stworzenia rozumianych w duchu apokaliptycznym<sup>15</sup>. Zgadza się z kolei z Bultmannem, stwierdzając, że Paweł nie przypomina stoickiego mędrca poruszającego się wytrwale ku wyznaczonemu ideałowi ani gnostyka rozumiejącego zbawienie jako sakramentalną infuzję Bożej łaski<sup>16</sup>. Pawłowa antropologia i etyka są rozpięte pomiędzy indykatywem, wskazującym stan łaski w Chrystusie, i imperatywem, który tę możliwość aktualizuje. Równocześnie autor czyta schemat „indyktyw – imperatyw” jako zbyt statyczny, proponując uzupełnić go o jeszcze jeden, eschatologiczny wymiar, w wyniku czego otrzymujemy: indyktyw – wydarzenie Chrystusa, imperatyw – posłuszeństwo Chrystusowi, indyktyw – udział w ostatecznym zwycięstwie Bożej chwały<sup>17</sup>.

Beker zdecydowanie idzie za ciałem w ujęciu Käsemanna, widząc je w relacji do świata stworzonego<sup>18</sup>. Ciało to nie tylko człowiek wobec samego siebie, ale człowiek solidarny ze stworzeniem (odkupienie ciała pokrywa się z odkupieniem stworzenia, Rz 8,21-23) oraz etycznie odpowiedzialny za stworzony świat<sup>19</sup>. „Śmiertelne ciało” (1 Kor 6,13-14; Rz 6,11-12) przenosi doświadczenie i tożsamość człowieka pomiędzy charakteryzującymi się radykalnym brakiem kontynuacji kolejnymi etapami historii zbawienia. Od ery grzechu, w której funkcjonowaliśmy jako „ciało grzechu”, przechodzimy do „ery Chrystusa i Ducha”, gdzie człowiek to „śmiertelne ciało” (Duch w ciele), aby kiedyś dojść do ery „chwały Bożej” z „ciałem chwalebny” (duchowym)<sup>20</sup>. Obecne śmiertelne ciało, otwarte na wpływ zarówno śmierci, jak i Ducha, pozostaje rzeczywistością przejściową, także implikującą somatyczną dyskontynuację, która jednak nie niszczy naszej osobowej tożsamości. Przechodząc poszczególne fazy radykalnej nowości, ciało pozostaje w jakimś sensie sobą, nie jest obiektem *creatio ex nihilo*, lecz transformacji (1 Kor 15,38.50-51)<sup>21</sup>. Jest ono także miejscem

<sup>15</sup> J.C. BEKER, *Paul the Apostle*, s. 155. Autor mówi o antropologicznej hermeneutyce Bultmanna, która traci z oczu eschatologiczną przemianę człowieka i kosmiczny wymiar chrześcijańskiej nadziei (s. 179).

<sup>16</sup> *Tamże*, s. 276.

<sup>17</sup> *Tamże*, s. 278.

<sup>18</sup> *Tamże*, s. 276, 287–291; TENŻE, *Paul's Apocalyptic Gospel. The Coming Triumph of God*, Philadelphia 1982, s. 18, 36, 73.

<sup>19</sup> TENŻE, *Paul the Apostle*, s. 287.

<sup>20</sup> *Tamże*, s. 288.

<sup>21</sup> *Tamże*, s. 289.

zaangażowania etycznego wierzących i troski o ten świat, ponieważ w ciele chrześcijanie zwyciężają zagrażającą mu moc grzechu i śmierci (Rz 12,1). Odkupienie wszelkiego ciała będzie znakiem ostatecznego Bożego zwycięstwa<sup>22</sup>. Według Bekera lekceważenie kosmicznego wymiaru Pawłowej antropologii, podkreślającej związek ze stworzeniem, doprowadziło w historii do antropologii dualistycznej, zaprzeczającej holistycznej wizji człowieka i wartości świata stworzonego<sup>23</sup>.

Dualizm typu historiozobawczego, nie antropologicznego, dostrzega w myśli Pawła kolejny znany przedstawiciel szkoły apokaliptycznej, J.L. Martyn<sup>24</sup>. Autor podkreśla kosmiczny wymiar dramatu zbawienia, który przybiera na sile wraz z przyjściem Chrystusa i radykalnym wtargnięciem sił nowego stworzenia w stary, skorodowany grzechem świat. Ciało i Duch u Pawła to siły kosmiczne, które nie pozostają w opozycji do siebie od początków świata lub w wyniku dualistycznej struktury stworzenia, ale rodzą się jako takie w wyniku posłania Syna i Ducha, wydając sobie nawzajem wojnę<sup>25</sup>. Wolność człowieka w ujęciu Pawła to wolność apokaliptyczna, możliwość uczestniczenia w Bożym zwycięstwie nad grzechem i w darach łaski<sup>26</sup>. Martyn interesuje się bardziej apokaliptycznym wymiarem dramatu zbawienia niż Pawłowej antropologii. Podobne podejście zaznacza się u M.C. de Boera, podkreślającego kosmiczny wymiar Ewangelii Pawła<sup>27</sup> oraz B.R. Gaventy opisującej kosmiczny dramat, w którym Grzech i Śmierć zostają pokonani przez Boga w Chrystusie<sup>28</sup>

---

<sup>22</sup> *Tamże*, s. 289–291.

<sup>23</sup> TENŹE, *Paul's Apocalyptic Gospel*, s. 108–109.

<sup>24</sup> J.L. MARTYN, *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 33A, New Haven 1997, s. 97–105; TENŹE, *The Apocalyptic Gospel in Galatians*, *Interpretation* 54 (2000) 3, s. 246–266. Na temat Martyna i krytycznej interpretacji jego myśli, zob. J.M.G. BARCLAY, *Paul and the Gift*, Grand Rapids 2015, s. 146–150; N.T. WRIGHT, *Paul and His Recent Interpreters*, s. 167–187.

<sup>25</sup> J.L. MARTYN, *Galatians*, s. 100–101.

<sup>26</sup> *Tamże*, s. 102–103.

<sup>27</sup> Zob. M.C. DE BOER, *Paul and Apocalyptic Eschatology*, w: J.J. COLLINS, B. MACGINN, S.J. STEIN (red.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, t. 1: *The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, New York 1998, s. 345–383; M.C. DE BOER, *Paul and Jewish Apocalyptic Eschatology*, w: J. MARCUS, M.L. SOARDS (red.), *Apocalyptic and the New Testament. Essays in Honor of J. Louis Martyn* 2015, s. 169–190; M.C. DE BOER, *Paul's Mythologizing Program in Romans 5–8*, s. 1–20.

<sup>28</sup> Zob. B.R. GAVENTA, *Interpreting the Death of Jesus Apocalyptically. Reconsidering Romans 8:32*, w: T.D. STILL (red.), *Jesus and Paul Reconnected. Fresh Pathways into an Old Debate*, Grand Rapids 2007, s. 125–145; B.R. GAVENTA, *Neither Height nor*

Należący wciąż do tej samej szkoły Campbell, podobnie jak Beker argumentuje za nieadekwatnością antropologii związanej z tradycyjną teorią usprawiedliwienia. Według niego człowiek jest zarówno rozumny, zdolny do dobra, jak i grzeszny. Tę sprzeczność Campbell rozwiązuje, opowiadając się za radykalną apokaliptyczną antropologią znaną z Käsemanna: poza Chrystusem ludzkość jest absolutnie niezdolna do poznania siebie i etycznego działania, będąc niewolnikiem grzechu<sup>29</sup>. Te dwie antropologie spotykają się w Liście do Rzymian, ale tylko jedna z nich jest prawdziwie Pawłowa. Według Campbella w Rz 1–4 apostoł wykląda i obnaża słabości doktryny judeochrześcijańskiego nauczyciela z jego woluntarystyczną i indywidualistyczną teorią usprawiedliwienia i antropologią, odpowiadając na nią własną wizją człowieka i jego zbawienia, rozumianymi w kluczu kosmicznej apokaliptyki (Rz 5–8)<sup>30</sup>. Do käsemannowskiej wizji człowieka, pozostającego pod wpływem metafizycznych sił grzechu i łaski, wyraźnie nawiązuje także ostatnia przedstawicielka szkoły apokaliptycznej S. Eastman, której jednak przyjrzymy się bliżej w dalszej części obecnego opracowania.

Jak możemy zauważyć, nurt apokaliptyczny w lekturze Pawła unika przeciwstawiania sobie ciała i D/ducha na podstawie antropologicznej jako zjawiska obcego Staremu Testamentowi. Pojawia się tu raczej dualizm typu ontologiczno-zbawczego, zmaganie między kosmicznymi siłami grzechu i śmierci (*sarks*) oraz Bogiem. Natura ludzka poza Chrystusem i bez jego Ducha postrzegana jest także nader pesymistycznie jako niezdolna do samodzielnego działania i osiągnięcia dobra. Podobny jej obraz szkicuje także wywodzący się już spoza wyżej omówionego kręgu badaczy Jason Maston. Łączy go z nimi mocne

---

*Depth. Discerning the Cosmology of Romans*, Scottish Journal of Theology 64 (2011) 3, s. 265–278; TAŻ, *The Shape of the "I": The Psalter, the Gospel, and the Speaker in Romans 7*, w: TAŻ (red.), *Apocalyptic Paul. Cosmos and Anthropos in Romans 5-8*, Waco 2013, s. 77–91; TAŻ, *The Rhetoric of Violence and the God of Peace in Paul's Letter to the Romans*, w: J. KRANS, B.J. LIETAERT PEERBOLTE, P.-B. SMIT, A.W. ZWIEP (red.), *Paul, John, and Apocalyptic Eschatology. Studies in Honour of Martinus C. de Boer*, Supplements to Novum Testamentum 149, Boston 2013, s. 61–75.

<sup>29</sup> D.A. CAMPBELL, *The Deliverance of God. An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul*, Grand Rapids 2013, s. 44–45, 75.

<sup>30</sup> Tamże, s. 597–598. Zob. także TENŻE, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21–26*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 65, Sheffield 1992; TENŻE, *The Quest for Paul's Gospel. A Suggested Strategy*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 274, London 2005. Na temat Campbella I oceny jego myśli, zob. także w: N.T. WRIGHT, *Paul and His Recent Interpreters*, s. 186–218.

odniesienie do żydowskiej apokaliptyki, ponieważ w jego monografii *Divine and Human Agency in Paul* (2010) ważnym punktem odniesienia jest antropologia qumrańska. Autor zestawia Księgę Syracha, qumrańskie hymny *Hodayot* oraz Rz 7,1–8,13. Księga Syracha ilustruje ludzką wolność, odpowiedzialność i zdolność do wypełnienia Prawa, przedstawiając Boga, który zasadniczo nie interweniuje w sprawy ludzkie, sądząc je, karząc bądź nagradzając ludzi w zależności od ich stosunku do jego Prawa<sup>31</sup>. Sytuacja zmienia się w *Hodayot*, które mocno podkreślają grzeszność człowieka, wynikającą z samego faktu jego zrodzenia i stworzoneości. Umieszczony w kruchym ciele człowiek jest predysponowany do słabości i skazany na śmierć, od początku do końca towarzyszy mu nieprawość, oskarżając go przed Bożym tronem. Stan ten przewycięża jedynie Boża interwencja – predestynacja ustanawiająca ludzką zdolność do dobra – a także dar wiedzy, oczyszczenie z grzechów oraz dar Ducha, który uzdalnia do posłuszeństwa Bożym przykazaniom<sup>32</sup>. Według Mastona pesymistyczna antropologia Pawła i rozwiązanie, jakie otrzymuje ona w postaci Bożej interwencji i daru Ducha przypomina pod wieloma względami *Hodayot*. Apostoł w Rz 7,7-25 ukazuje człowieka kompletnie niezdolnego do czynienia dobra, ponieważ uniemożliwia mu to zinterioryzowany, zamieszkuwany w nim grzech. Maston opisuje go kategoriami apokaliptycznymi zbliżonymi do Gaventy, do której się jednak nie odwołuje. Grzech u Pawła zyskuje charakter osobowy, będąc zdolnym do oszukiwania, zniewalania i zabijania, co przypomina qumrański *Traktat o dwóch duchach* czy też rabinackie teksty o grzesznej inklinacji zrównanej z Szatanem bądź Aniołem Śmierci. Lekarstwem w tej sytuacji jest dzieło Chrystusa i dar Ducha, jaki ono przynosi. Boże działanie w Synu staje w centrum Pawłowej myśli, zastępuje pojawiającą się w Qumran predestynację: uwalnia człowieka od grzechu i czyni go zdolnym do dobra, łącząc ludzkiego i boskiego aktanta we wspólnym akcie osiągnięcia **życia**<sup>33</sup>. Maston nie czyta Pawłowej antropologii w całościowym kluczu szkoły apokaliptycznej, porównując ją z konkretnym przypadkiem apokaliptyki qumrańskiej. Cieleśność nie jest tu już postrzegana tak pozytywnie i filozoficznie jak u przedstawicieli „Union School” jako sposób uczestniczenia w tym świecie i solidaryzowania się z nim. Jest diametralnie różna od D/ducha, choć otwarta na jego działanie.

---

<sup>31</sup> J. MASTON, *Divine and Human Agency in Second Temple Judaism and Paul. A Comparative Study*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/297, Tübingen 2010, s. 22–74.

<sup>32</sup> *Tamże*, s. 75–123.

<sup>33</sup> *Tamże*, s. 124–174.

Wizja natury ludzkiej u Pawła według Mastona jest jednak zasadniczo zbieżna z jej interpretacją u Käsemanna: człowiek poza Chrystusem i pozbawiony jego Ducha nie jest zdolny do dobra i nie może się zbawić, wydany na pastwę sił grzechu i śmierci.

## *Antropologia Pawłowa w kontekście grecko-rzymskim*

Optyka dualistyczna w wizji człowieka, zanikająca już w lekturze szkoły apokaliptycznej, schodzi także na plan dalszy w opracowaniach, które czytają Pawła z bardzo dziś popularnej perspektywy filozofii i kultury hellenistycznej. Przedstawicielami tego nurtu są choćby D. Martin, T. Martin, C. Johnson-Hodge, S. Stowers, czy T. Engberg-Pedersen, którzy łączą Pawłową koncepcję ciała i ducha, wolności i transformacji z materialistycznymi koncepcjami grecko-rzymskimi. Dale Martin w monografii *The Corinthian Body* posługuje się obrazem porowatego ludzkiego ciała, otwartego na świat zewnętrzny, którego jest częścią, kształtowanego przez przepływy materialnego ducha i inne siły, które wdzierają się weń lub je zanieczyszczają<sup>34</sup>. Martin opowiada się za *stricte* materialnym pojmowaniem świata i natury ludzkiej u starożytnych, argumentując za zniesieniem kartezjańskiego podziału na materialne ciało i niematerialnego ducha, który według niego nie funkcjonował w starożytności<sup>35</sup>. Nie oznacza to, że starożytni wolni byli od dualizmu ciało–D/duch. Pojawia się on u nich w zdecydowanym dowartościowaniu D/ducha i pogardzie dla ciała, jaką żywili<sup>36</sup>. Paweł, według Martina, pozostaje w głębi swej duszy Żydem i apokaliptykiem, ale swoją wizję wzbogaca o popularną grecko-rzymską kosmologię, która odciska się także na materialnym pojmowaniu ludzkiej natury.

W podobnym stylu T. Martin przedstawia porowate ludzkie ciało, w które Duch wstępuje poprzez uszy (Ga 3,1-5) lub pory w skórze i usta podczas chrztu i Eucharystii (1 Kor 12,13)<sup>37</sup>. Duch ten u Pawła nosi cechy stoickiej

---

<sup>34</sup> D.B. MARTIN, *The Corinthian Body*, New Haven 1995.

<sup>35</sup> *Tamże*, s. 4–15.

<sup>36</sup> *Tamże*, s. 115–117.

<sup>37</sup> T.W. MARTIN, *Paul's Pneumatological Statements and Ancient Medical Texts*, w: D.E. AUNE, J. FOTOPoulos (red.), *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context. Studies in Honor of David E. Aune*, Supplements to Novum Testamentum 122, Leiden – Boston 2006, s. 105–126.



pneumy, lokując się w sercu wierzących, wspomagając ich etyczne postępowanie, uwalniając od grzechu i wskrzeszając (Rz 8,2.11.14)<sup>38</sup>. W jego działaniu widać coraz więcej automatyzmu i mechanicyzmu, które są tak charakterystyczne dla opracowań porównujących Pawłową wizję człowieka ze stoikami. Model infuzji, zastrzyku pneumy, który Beker określił jako hellenistyczny i gnostycki, niemający nic wspólnego z Pawłem, staje się coraz wyraźniejszym punktem odniesienia dla kolejnych badaczy, forsujących powiązanie między Pawłem i środowiskiem grecko-rzymskim. Wśród nich można wymienić także C. Johnson Hodge i S. Stowersa, którzy dla rozjaśnienia Pawłowego obrazu adopcji odwołują się do stoickiej idei pneumy i roli spełnianej przezeń w procesie prokreacji oraz łączeniu się bytów (*krasis*)<sup>39</sup>. W hellenistycznych tekstach medycznych *pneuma* odpowiadała za kształtowanie się płodu w łonie matki i nadanie mu cech rodziców. Ponadto, rozciągając się w organizmie, sprawiała, że byty łączyły się ze sobą bez wzajemnego zmieszania. W ten sam sposób według Hodge i Stowersa *pneuma* w momencie chrztu włączałyby pogan w Chrystusa, tworząc nowe więzy pokrewieństwa i kształtując ich na obraz Syna w sposób dosłowny i materialny<sup>40</sup>.

Coraz bardziej uwidaczniający się u wyżej wymienionych autorów materialistyczny monizm jest także znakiem rozpoznawczym antropologii T. Engberg-Pedersena, autora *Paul and the Stoics* (2000) oraz *Cosmology and Self* (2010). W tej pierwszej książce argumentuje on za podobieństwem między Pawłową i stoicką etyką oraz głęboką strukturą procesu nawrócenia, przebiegającego od początkowego, skupionego na sobie „ja”, przez kolejną fazę „ja” oddanego bóstwu, aż po ostateczną formę „ja” ukierunkowanego na społeczność<sup>41</sup>. W drugim dziele Engberg-Pedersen ukazuje w całej rozciągłości elementy stoickiej kosmologii i antropologii w Pawłowym opisie człowieka<sup>42</sup>. Autor pisze o fizycznym zamieszkiwaniu pneumy w wierzących, która wypełnia życiem ich atroficzne, ludzkie ciała. Rozpoczynając swoje działanie w chrześcijaństwie od

---

<sup>38</sup> Tamże, s. 119–120, 125.

<sup>39</sup> C. JOHNSON HODGE, *If Sons, then Heirs. A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul*, Oxford – New York 2007; S.K. STOWERS, *What Is “Pauline Participation in Christ”?*, w: F.E. UDOH, S. HESCHEL, M.A. CHANCEY, G. TATUM (red.), *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities. Essays in Honor of Ed Parish Sanders*, Christianity and Judaism in Antiquity Series 16, Notre Dame, IN 2008, s. 352–371.

<sup>40</sup> Tamże, s. 74–77, 111–113; S.K. STOWERS, *What Is “Pauline Participation in Christ”?*, s. 361–363.

<sup>41</sup> T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, Sheffield 2000.

<sup>42</sup> TENZE, *Cosmology and Self in the Apostle Paul*.

momentu chrztu, *pneuma* uczestniczy tak w wewnętrznej, jak i zewnętrznej przemianie człowieka, odpowiada za jego transformację moralną i zmartwychwstanie<sup>43</sup>. Engberg-Pedersen to autor o tyle ciekawy, że w jego ujęciu Pawłowej antropologii odżywają bultmaniańskie kategorie demitologizacji i wyrażenia wizji apostoła zrozumiałym dla współczesnych językiem filozofii (autor uprawia, jak to ujmuje, egzegezę filozoficzną)<sup>44</sup>. Wylimitowaniu ulegają u niego kategorie *stricte* teologiczne, jak historyczne objawienie, a pojawia się stoicki i naturalistyczny język opisu człowieka, właściwy także współczesnym naukom empirycznym. W publikacjach Engberga-Pedersena wraca także indywidualistyczne ujęcie ludzkiego „ja” powiązane równie mocno z procesami myślowymi co z ciałem. Choć Engberg-Pedersen odwołuje się do stoickiej filozofii, jego ujęcie Pawłowej antropologii zbiega się także z ujęciem właściwym dla współczesnych nauk o mózgu.

### *„Theosis, christosis”, upodobnienie do Chrystusa i przebóstwienie ludzkiej natury*

Wreszcie jeszcze jeden ciekawy nurt czytania Pawłowej antropologii, w którym także pojawia się sporo odniesień do środowiska grecko-rzymskiego oraz idei materialnej pneumy, opisuje naturę ludzką w jej stopniowym procesie upodabniania się do Chrystusa. M.D. Litwa, posługujący się grecko-rzymską ideą *theosis*, rozumie upodobnienie do Syna na sposób mechanicystyczny i materialny jako stawanie się „nieśmiertelnymi” i „duchowymi” (*pneumatikoi*), udział w naturze Chrystusa i jego panowaniu<sup>45</sup>. Trzy elementy, sugerujące według autora deifikację wierzących, to właśnie uczestniczenie w Chrystusowej władzy, nieśmiertelna i trwała cielesność oraz upodobnienie do Chrystusa i jego boskiej natury (1 Kor 3,21-23; Rz 8,15-17.31-32)<sup>46</sup>. Obecność Ducha w człowieku i jego oddziaływanie na jego umysł Litwa określa kategoriami „zmiany natury umysłu” czy powstania „nowego duchowego ja”<sup>47</sup>. Noszenie w sobie obrazu

---

<sup>43</sup> *Tamże*, s. 51–55, 61–62.

<sup>44</sup> *Tamże*, s. 1–3.

<sup>45</sup> M.D. LITWA, *We Are Being Transformed. Deification in Paul's Soteriology*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 187, Berlin – Boston 2012, s. 5, 57, 163, 182–183.

<sup>46</sup> *Tamże*, s. 13.

<sup>47</sup> *Tamże*, s. 162.

Chrystusa to posiadanie ciała pneumatycznego, podobnego do jego ciała, ale nie tylko (Rz 8,17.29). Paweł, sam nie będąc stoikiem, według Litwy używa zbliżonej do stoików idei „wspólnaturalności” z Chrystusem, która zasadza się na fizycznym posiadaniu jego Ducha<sup>48</sup>. Boski element w nas przypomina ostatecznie platoński czy stoicki umysł, dominuje w życiu ochrzczonych, zlewając się z ich „ja” oraz determinując ich tożsamość, co praktycznie opisać można jako stan posiadania, opanowania człowieka przez Ducha<sup>49</sup>. Mieć umysł Chrystusowy znaczy według Litwy tyle, co być zamieszkiwanym przez boską pneumę.

W podobnym stylu naturę ludzką i oddziałującego na nią Ducha u Pawła opisuje F.S. Tappenden, który powołując się na Engberga-Pedersena i jego fizykalne ujęcie pneumy, postuluje radykalnie zsomatyzowane pojmowanie zmartwychwstania, w przeciwieństwie do, jak twierdzi, dominującej w badaniach „noetycznej abstrakcji”<sup>50</sup>. Autor, analizując zmartwychwstanie w Rz 8,9-11, wychodzi od chrztu, w którym dzięki udzieleniu Ducha „somatyczne wnętrze” wierzących zostaje przemienione, stając się zdolnym do moralnego działania i antycypując przyszłą przemianę zewnętrzną<sup>51</sup>. Tappenden przedstawia chrzest jako pierwszą część oczekiwanego eschatologicznego zmartwychwstania i moment, w którym pneuma ożywia i przemienia ludzki umysł. Ostatecznie somatyczne wnętrze, wskrzeszone już dziś przez Ducha, jest w stanie znieść śmierć i staje się nośnikiem świadomości człowieka w procesie zmartwychwstania<sup>52</sup>. Zmartwychwstanie przez chrzest to pierwszy etap oczekiwanego ostatecznego zmartwychwstania, a oczekująca nas wspólnota z Chrystusem oznacza dzieloną z Nim ontologię i organiczne wręcz połączenie, którego doświadczamy już dziś, dzięki Duchowi (σύμφωτος, Rz 6,5; σύμμορφος, Rom 8,29)<sup>53</sup>.

Jak widać u wspomnianych powyżej autorów dominuje fizykalne ujęcie natury ludzkiej rozumianej jako jedność ciała i D/ducha. Pozostaje ono w ścisłym związku z materialnym pojmowaniem procesu upodobnienia do Chrystusa. Bardzo mocno lokuje się on w ciele i zyskuje somatyczny charakter. Autorzy akcentują przy tym rolę chrztu jako momentu fizycznego wypełnienia pneumą, tracąc z oczu inne wymiary upodobnienia – intelektualny, wolitywny, emotywny,

---

<sup>48</sup> *Tamże*, s. 164. 169–170.

<sup>49</sup> *Tamże*, s. 206.208.

<sup>50</sup> F.S. TAPPENDEN, *Resurrection in Paul. Cognition, Metaphor, and Transformation*, Early Christianity and its literature 19, Atlanta 2016, s. 3–4.

<sup>51</sup> *Tamże*, s. 157, 160–162.

<sup>52</sup> *Tamże*, s. 163.

<sup>53</sup> *Tamże*, s. 185.

wspólnotowy i moralny. Podobną tendencję widać u Thomasa D. McGlothlina, który podkreśla rolę Ducha, przez którego upodobnienie to się dokonuje, jednak nie opisuje szczegółowej tego procesu. Przypisuje go po prostu zamieszkiwaniu Ducha w wierzących, który umożliwia im unikanie postępowania według ciała i wstrzykuje życie w ich martwe ludzkie ciała<sup>54</sup>. Obraz ten przypomina wizję pneумы ożywiającej atroficzne ludzkie ciała u Engberga-Pedersena, tchnie mechanycyzmem i materializmem właściwym dla stoików, nie czyniąc zadość złożoności Pawłowej wizji transformacji.

Bogactwo tego procesu i charakter ludzkiej natury u Pawła znacznie lepiej wydobywa B. Blackwell, podkreślający inter- i intrapersonalny charakter ludzkiego ciała, penetrującego całą ludzką osobę<sup>55</sup>. Blackwell zwraca uwagę na moralny i noetyczny charakter działania Ducha w Rz 8,5-13, nawiązując przy tym do jego funkcji łączenia wierzących z Bogiem<sup>56</sup>. Autor stwierdza związek pomiędzy adopcją, rozumianą jako obecna rzeczywistość relacyjna, i fenomenologicznym doświadczeniem adopcji pojmowanej jako przyszłe cielesne zmartwychwstanie, sytuując Ducha w roli pośrednika przyszłej chwały i życia w Bogu<sup>57</sup>. Blackwell skupia się na zmartwychwstaniu, które jest logicznym wynikiem usprawiedliwienia, a którego celem jest chrystomorficzne doświadczenie wierzących<sup>58</sup>. Zmartwychwstanie zbiera w całość język chwały, usynowienia i dziedzictwa, stanowiąc szczyt upodobnienia do Chrystusa<sup>59</sup>. Natura ludzka u Pawła według Blackwella zostaje uwolniona od mechanicznych i fizykalnych cech, stając się bardziej otwarta na relacyjność i wspólnotę. Nie jest to już tylko relacyjność w sensie otwartości na otaczający nas świat, przez co stajemy się obiektem oddziaływania sił grzechu lub łaski. Relacyjność ta oznacza ludzką zdolność tworzenia interpersonalnych więzi z Bogiem i innymi, które są źródłem etycznego życia i podstawą dokonującej się w ochrzczonych przemiany.

---

<sup>54</sup> T.D. MCGLOTHLIN, *Resurrection as Salvation. Development and Conflict in pre-Nicene Paulinism*, Cambridge 2018, s. 13, 33, 36, 39.

<sup>55</sup> B.C. BLACKWELL, *Christosis. Pauline Soteriology in Light of Deification in Irenaeus and Cyril of Alexandria*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 314, Tübingen 2011, s. 132.

<sup>56</sup> *Tamże*, s. 132–133.

<sup>57</sup> *Tamże*, s. 148, 157–160.

<sup>58</sup> *Tamże*, s. 160–161. Z kolei na temat *theosis* czytanej z perspektywy kenotycznego uczestniczenia w doświadczeniu krzyża Chrystusa zob. M.J. GORMAN, *Inhabiting the Cruciform God. Kenosis, Justification, and Theosis in Paul's Narrative Soteriology*, Grand Rapids 2009.

<sup>59</sup> B.C. BLACKWELL, *Christosis*, s. 167.

Aspekt ten bardzo dobrze wydobywają w swoich monografiach V. Rabens czy S.D. Ferguson<sup>60</sup>. Staje się on także podstawą ujęcia antropologii Pawła u S. Eastman, której monografia *Paul and the Person* zasługuje na to, aby przyjrzeć jej się w osobnym paragrafie.

### *Susan Eastman i interdyscyplinarne podejście do antropologii Pawła*

Jak widać od dualizmu ciało-D/duch, dominującego niegdyś w lekturze Pawła, przechodzimy dziś do materialistycznego monizmu, charakterystycznego dla środowiska grecko-rzymskiego. To drugie ujęcie łączy Pawłową antropologię z popularnym nurtem współczesnej nauki – naukami o mózgu i kognitywistką, jednak owocuje przy tym mechanicyzmem i redukcjonizmem zarówno w opisie działania Ducha, jak i natury człowieka, nie mówiąc już o ich oderwaniu od kontekstu żydowskiego. Czy da się mówić o Pawłowej antropologii bez popadania w hellenistyczno-żydowski dualizm bądź monizm? Wydaje się, że tak, czego dowodzi jedno z najlepszych i najbardziej twórczych opracowań Pawłowej antropologii autorstwa S. Eastman, wspomniana już książka *Paul and the Person*. Autorkę z Bultmannem i Käsemannem łączy cel opowiedzenia człowieka u Pawła językiem zrozumiałym dla współczesnych<sup>61</sup>. W jej przypadku będzie to umieszczenie apostoła w dialogu z jednej strony ze stoikami, z drugiej zaś strony ze współczesnymi filozofami, specjalistami związanymi z naukami o mózgu i psychologami eksperymentalnymi takimi jak S. Gallagher, V. Reddy, A. Meltzoff czy P. Hobson<sup>62</sup>. Choć autorka wspomina filozofów „drugiej osoby”, M. Bubera czy E. Levinasa, w interakcję wchodzi z autorami, którzy operują metodologiami empirycznymi, nie odwołując się do elementów metafizycznych czy teologicznych. Tym, co łączy Pawła z nimi, jest pojmowanie „ja” jako z natury relacyjnego, nieistniejącego jako wyizolowane indywiduum, ale kształtowanego w przestrzeniach intersubiektywnych relacji i naśladowania innych<sup>63</sup>.

---

<sup>60</sup> V. RABENS, *The Holy Spirit and Ethics in Paul. Transformation and Empowering for Religious-Ethical Life*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/283, Tübingen 2010; S.D. FERGUSON, *The Spirit and Relational Anthropology in Paul*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/520, Tübingen 2020.

<sup>61</sup> S.G. EASTMAN, *Paul and the Person*, s. 9–10, 17–21.

<sup>62</sup> *Tamże*, s. 1–26.

<sup>63</sup> *Tamże*, s. 1, 6, 20–21.

Eastman odwołuje się do nauk o mózgu i współczesnej psychologii, aby mówić o antropologii Pawłowej językiem zrozumiałym dla współczesnych, równocześnie nie rezygnuje z podkreślenia oryginalności wizji Pawłowej w stosunku do naturalistycznej filozofii i psychologii. To trudne zadanie, które wymaga dobrej znajomości nie tylko Pawła, ale także dziedzin nauki wykraczających poza teologię, ale autorka wywiązuje się z niego doskonale. Należy przy tym do szkoły apokaliptycznej, wyraźnie pozycjonując „ja” w świecie relacji obejmujących innych, świat zewnętrzny, ale także kosmiczne i metafizyczne siły dobra i zła, grzechu i łaski, tego świata i Chrystusa<sup>64</sup>. „Ja” nie jest w stanie od nich uciec i w naturalny sposób jest przez nie kształtowane. Eastman łączy tu wyraźny związek z Pawłową wizją człowieka, którą widzieliśmy już w lekturze Käsemanna.

W pierwszej części swojej książki autorka analizuje Epikteta oraz zdolność do samorozumienia, jaką wykazuje u niego człowiek. Powiązany w specyficzny sposób ze światem zewnętrznym przez wszechprzenikającą boską naturę, nie znajduje on jednak w swoim ciele użytecznego narzędzia nawiązywania relacji z samym sobą bądź z otaczającą go rzeczywistością. „Ja” u Epikteta to „ja” indywidualistyczne, zwrócone ku swemu wnętrzu w procesie poznawania samego siebie, skupione na własnej autonomii i wolności. Uczestniczy ono w życiu tego świata przez podejmowane interakcje, role społeczne i edukację, ale równocześnie nie wchodzi w relacje z pozycji drugiej osoby („ty”), przemawiając zawsze z punktu widzenia osoby pierwszej („ja”) lub trzeciej („ona/on”)<sup>65</sup>. Eastman ukazuje dalej, jak tego rodzaju „ja” stoi w sprzeczności z obrazem „ja” relacyjnego, dzielonego z innymi i w ten sposób dochodzącego do świadomości samego siebie, który wyłania się ze współczesnej narracji naukowej<sup>66</sup>. Pawłowa wizja człowieka łączy się z Epiktemem w uznaniu spajającego wszechświat boskiego elementu, której to holistycznej i teologicznej perspektywy brak oczywiście w naturalistycznych metodologiach współczesnej nauki. Równocześnie jednak Pawła ze współczesną nauką wiąże pojmowanie „ja” jako „porowatego” (autorka idzie tu za D. Martinem), pozostającego w komunikacji i interakcji ze światem zewnętrznym, który przez cielesność wpływa na i kształtuje ludzką osobę. Eastman podkreśla apokaliptyczną, bliską Käsemannowi specyfikę ciała u Pawła (pozostaje polem walki dla sił metafizycznych), a równocześnie jego punkt styczny ze współczesnymi naukami, którym jest relacyjność cielesności<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> *Tamże*, s. 6–10, 110–117.

<sup>65</sup> *Tamże*, s. 27–62.

<sup>66</sup> *Tamże*, s. 63–81.

<sup>67</sup> *Tamże*, s. 85–105.

W drugiej części swojej publikacji autorka ukazuje w twórczy sposób powiązanie między apokaliptyczną i właściwą dla nauk empirycznych wizją człowieka, które mogą spotkać się ze sobą w lekturze Pawła. Rozpoczynając od Rz 7,7-25, słynnego fragmentu, gdzie Paweł opisuje człowieka rozdartego między niemocą a pragnieniem czynienia dobra, Eastman obrazuje uwikłanie „ja” w relacje zła i grzechu, dotykające nie tylko jednostek, ale generalnie struktur tego świata<sup>68</sup>. Mając dostęp do człowieka, przemieniają go one go na swój obraz, odbierając wolność, uniemożliwiając zrozumienie samego siebie oraz kontakt z innymi. Opisany tu problem nie rozwiązuje się w oparciu o wysiłek, wolną decyzję i zaangażowanie człowieka, jak sugeruje to Engberg-Pedersen, dotyka bowiem stosunku człowieka do śmiertelnych sił, od których musi on zostać uwolniony<sup>69</sup>. Pomocną dla zilustrowania tego procesu jest filozofia opisująca oddziaływanie struktur społecznych na jednostkę oraz psychologia eksperymentalna, w szczególności badania dotyczące relacji małych dzieci z rodzicami i opiekunami. Braki na tym etapie owocują trwałymi zaburzeniami osobowości, dysfunkcjami komunikacyjnymi i nieprawidłowym rozwojem. W podobny sposób zatrzymany zostaje rozwój „ja” uwikłanego w relacje zła i grzechu w Rz 7,7-25.

Jeśli człowiek przez złe relacje może stać się niewolnikiem i utracić szczęście, to odbudowanie jego wolności i dobrostanu dokonuje się także w sferze relacyjnej, a konkretnie w przypadku Pawła – poprzez relację z Chrystusem. W drugim kroku Eastman ukazuje Chrystusa i chrystologię jako obszar kształtujący Pawłową antropologię<sup>70</sup>. Powtarza tu słynne stwierdzenie Bultmanna, mówiące, że każda wypowiedź o Bogu u Pawła jest w istocie wypowiedzią o człowieku<sup>71</sup>. Parafrazując i całkowicie zgadzając się z autorką, każda Pawłowa wypowiedź o Chrystusie jest w istocie wypowiedzią o człowieku. W Chrystusie objawia się natura ludzka w całej jej pełni, pięknie i wolności Bożego zamysłu wobec nas. Punktem wyjścia jest Flp 2,6-11, hymn o kenozie Chrystusa. Syn jest w nim przedstawiony jako ten, który bierze na siebie życie ludzkie z całym jego bagażem ograniczoności, słabości, grzechu, przemocy i śmierci.

Po co wchodzi on w sytuację starego Adama i każdego z nas? Nie tylko po to, aby ukazać nam właściwy obraz naszej natury. Przywykliśmy mówić o naszym naśladowaniu Pana, podczas gdy w Flp 2,6-11 to On jako pierwszy naśladuje

---

<sup>68</sup> *Tamże*, s. 109–125.

<sup>69</sup> *Tamże*, s. 117–119.

<sup>70</sup> *Tamże*, s. 126–150.

<sup>71</sup> R. BULTMANN, *Theology of the New Testament*, t. 1, s. 191.

nas. Naśladowanie to, czyli dzielenie z człowiekiem jego życia, prowadzi do zawiązania bliskich relacji, które kształtują wierzących, umożliwiają ich przemianę i naśladowanie Syna. Model ten ściśle wiąże się ze starożytną ideą mimesis, ale ma także interesujący odpowiednik we współczesnej nauce. W podobny sposób proces ten ujmuje eksperymentalna psychologia, mówiąca o naśladowaniu dzieci przez rodziców i rodziców przez dzieci w pierwszych miesiącach ich życia. Rodzice, powtarzając gesty i odruchy swoich dzieci, wysyłają im w ten sposób wyraźny sygnał przyjęcia ich jako takich, wejścia w ich świat. To powoduje z kolei reakcję zwrotną – dzieci naśladowujących swoich rodziców. Przez naśladowanie nas Chrystus uczestniczy w naszym życiu, zapraszając i uzdalniając nas do naśladowania Go<sup>72</sup>. „Ja” funkcjonuje tu i jest kształtowane przez sieć interpersonalnych relacji.

Ostatnim krokiem jest życiodajna i zbawcza relacja wierzących z Chrystusem, którą autorka opisuje na podstawie Ga 2,15-21, a w której Chrystus, żyjąc w nich, wciąga ich coraz bardziej w przestrzeń swojego życia<sup>73</sup>. To także życie, w którym Duch ustanawia nową rzeczywistość relacyjną, czyli życie w Chrystusie, które wyklucza przynależność do sił grzechu i śmierci (Rz 8,9). Nie da się go według autorki czytać w starym kluczu indywidualistycznego ujmowania jednostki jedynie jako myślącej, wolnej i zdolnej do samostanowienia o sobie. Definicja człowieka „w Chrystusie” to definicja oparta w całości o intersubiektywność, to wizja człowieka opisywanego w jego relacji do Boga i do innych. Jako taki żyje on nie tylko w teraźniejszości, ale doświadcza już przyszłej radości Bożej chwały.

## *Tendencje i wyzwania współczesnej antropologii Pawłowej*

Podsumowując, wskaźmy w punktach na kilka tendencji dominujących w dzisiejszych badaniach nad Pawłową antropologią i na wyzwania, jakie one niosą:

1. Znika indywidualistyczne „ja” zastąpione „ja” relacyjnym i „hermeneutyką drugiej osoby”<sup>74</sup>. Biorąc pod uwagę relacyjność „ja”, jego płynność, zmiany jakim podlega w życiu i w procesie naśladowania Chrystusa, pojawia się

---

<sup>72</sup> S.G. EASTMAN, *Paul and the Person*, s. 144–150.

<sup>73</sup> *Tamże*, s. 151–175.

<sup>74</sup> V. RABENS, *Reframing Paul's Anthropology in the Light of the Dichotomies of Pauline Research*, *Journal for the Study of the New Testament*, 40 (2018) 4, s. 504–506.



ważne pytanie o to, gdzie lokować podstawę i kontynuację jego tożsamości. Czy, jak sugerował to już Käsemann i jak powtarza to Eastman, nie powinno się ich rzeczywiście lokować w relacjach z innymi, w ich miłości, w Bogu oraz Chrystusie?

2. Nieadekwatne wydają się indywidualistyczne kategorie, opisujące osobę ludzką jedynie jako rozumną, świadomą siebie i zdolną do panowania nad sobą. Intelktualizm i zdolność do autorefleksji to kategorie filozoficzne, bliższe stoikom niż Pawłowi w definiowaniu ludzkiej osoby. Zdecydowanemu dowartościowaniu ulega cielesny i emotywny aspekt ludzkiej osobowości<sup>75</sup>. Poza tym według apostoła człowiek odzyskuje w pełni kategorie świadomości samego siebie, wolności, zdolności do czynienia dobra i w pewien sposób panowania nad sobą jedynie w Chrystusie. Jak opisywać tych, którzy żyją poza Nim?
3. Znika dualizm ontologiczny między duchem/duszą i ciałem, mocno podkreśla się natomiast dualizm metafizyczny (grzech kontra łaska, Chrystus kontra ten świat) pod wpływem którego pozostaje „ja” relacyjne. Jak, sytuując człowieka w polu oddziaływania wielkich deterministycznych sił kosmicznych i metafizycznych, definiować ludzką wolność?
4. Mocno podkreśla się dziś znów postulat bultmaniański: przełożenie antropologii chrześcijańskiej na język współczesnej filozofii i nauki<sup>76</sup>. Nie chodzi przy tym o te rodzaje nauk, które operują kategoriami metafizycznymi, ale takie, które pozostają w obrębie swoistego naturalizmu metodologicznego. To wymaga od teologów nie tylko znajomości badań empirycznych, ale także ich adekwatnego użycia. Nie chodzi ani o prostą, nieumocowaną metodologicznie aplikację empirii w dziedzinie teologii, ani o spłaszczenie przesłania i odrębności tej drugiej przez wpisanie jej w światopogląd naturalistyczny. Chodzi o taką interakcję, która opierałaby się o odrębność metodologiczną, poszukując języka i wspólnej płaszczyzny porozumienia<sup>77</sup>.
5. Antropologia chrześcijańska może wiele zyskać na uprawianiu jej w sposób interdyscyplinarny, jak czyni to S. Eastman. Ukazuje się w ten sposób nowość

---

<sup>75</sup> Tamże, s. 508–510.

<sup>76</sup> Prócz S. Eastman i T. Engberga-Pedersena zob. J.M.G. BARCLAY, *Interpretation, Not Repetition. Reflections on Bultmann as a Theological Reader of Paul*, *Journal of Theological Interpretation* 9 (2015) 2, s. 201–209.

<sup>77</sup> Na ten temat zob. J.A. LINEBAUGH, *Participation and the Person in Pauline Theology. A Response to Susan Eastman's Paul and the Person*, *Journal for the Study of the New Testament* 40 (2018) 4, s. 516–523.

## Marcin Kowalski

i wielkość biblijnej wizji człowieka, której nie znajdzie się w naukach o mózgu czy współczesnej psychologii. Nawet jeśli mówią one o „ja” relacyjnym czy o „darze” tożsamości, dar ten może zostać przez drugiego zanegowany bądź odrzucony, na co nauka nie znajduje już lekarstwa<sup>78</sup>. Nauki medyczne, nauki o rodzinie czy psychologia paliatywna dają też teologii szansę na nowe zdefiniowanie człowieka, który w sytuacji cierpienia, w stanie terminalnym bądź fazie płodowej pozbawiony jest charakterystyk, którymi przywykliśmy go określać<sup>79</sup>.

Eastman mówi o potrzebie zresetowania chrześcijańskiej antropologii, tak żeby stała się komunikatywna dla współczesnych, i trudno się z nią nie zgodzić<sup>80</sup>.

*Ks. Marcin Kowalski*

---

<sup>78</sup> S.G. EASTMAN, *Paul and the Person*, s. 179.

<sup>79</sup> *Tamże*, s. 185.

<sup>80</sup> *Tamże*, s. 5, 176–185.