

## Relacyjny i ekstacyjny charakter osoby ludzkiej w teologii Wacława Hryniewicza

The Relation-Oriented and Ecstatic Character of the Human Person  
in the Theology of Waclaw Hryniewicz

Problem ontologii osoby należy do najbardziej fundamentalnych w antropologii teologicznej<sup>1</sup>. Ks. prof. Wacław Hryniewicz, jeden z najbardziej znaczących i oryginalnych współczesnych polskich teologów, pisał: (...) *zrozumienie osoby jest kluczem do całej teologii chrześcijańskiego misterium*<sup>2</sup>. Podkreśla on wielokrotnie prymat osoby nad naturą<sup>3</sup>. Osoba pozostanie niewątpliwie zawsze tajemnicą, rzeczywistością nieuchwytną i nieredukowalną do czegokolwiek innego. Jednak wskazanie istotnych elementów ontologii osoby należy do priorytetowych zadań dla teologii. Chrześcijańska ontologia osoby powinna być w pierwszym rzędzie rozjaśniana w świetle dogmatu trynitarnego i chrystologicznego. Osobowe działanie Boga objawia się poprzez zbawcze działanie Wcielonego Syna Bożego oraz Ducha Świętego. To w ich świetle odsłania się pierwotna, zamierzona przez Stwórcę, prawda o osobie ludzkiej. Jest to człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże, otwarty na Boga (*capax Dei*) i wezwany do wspólnoty z Nim oraz z ludźmi. Do istotnych wymiarów osoby ludzkiej, według lubelskiego teologa, należy jej wymiar epikletyczny, etyczne zakorzenienie i odniesienie do wartości: prawdy, dobra, piękna. Człowiek został obdarzony umysłem, wolą, uczuciami. Bóg stworzył go wolnym i wezwał do wolności. Jednocześnie człowiek spełnia się w miłości. Do istotnych wymiarów osoby ludzkiej należy

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł w dużej mierze stanowi fragment pracy *Paschalna antropologia teologiczna Wacława Hryniewicza*, która jest w trakcie redakcji tekstu.

<sup>2</sup> W. Hryniewicz, *Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3: *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991 (dalej: PCHW), s. 64.

<sup>3</sup> Por. W. Hryniewicz, *Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej*, w: *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, red. Cz. Bartnik, W. Hryniewicz, S.C. Napiórkowski, A. Nosol, W. Słomka, Lublin 1985, s. 361–365.

jej wymiar relacyjny i ekstacyjny, co też będzie przedmiotem naszych badań.

*Jesteśmy stworzeni dla relacji z innymi, a nie do życia w izolacji i alienacji. Od tego zależy jakość naszego życia*<sup>4</sup>. Słowa naszego autora zapisane w popularyzującym ekumenicznym komentarzu do *Credo* wyrażają prawdę o człowieku jako osobie. Relacyjność wpisana jest w istotny sposób w ontologię osoby. Choć znamy bardzo wiele filozoficznych, teologicznych, psychologicznych czy prawnych prób opisu czy zdefiniowania pojęcia osoby<sup>5</sup>, to należy pamiętać, że ontologia osoby o charakterze teologicznym zakorzeniona jest na chrześcijańskim pojęciu osoby formującym się wraz z dziejami dogmatu trynitarnego i chrystologicznego. Hryniewicz przypomina, że pojęcie osoby (*hypostasis*) najpierw kształtowało się w kontekście poszukiwań możliwości wypowiedzenia tajemnicy trynitarniej, a następnie zostało zastosowane w antropologii (*prósopon*)<sup>6</sup>. Teolog w swoich poszukiwaniach integralnego opisu rzeczywistości osoby korzysta z dorobku filozofii oraz innych nauk o człowieku. Jednak specyficznym jego zadaniem będzie ukazanie tajemnicy osoby ludzkiej w świetle trynitarniej wizji Boga i osoby Chrystusa<sup>7</sup>.

Pamiętać należy o całej zawodności oraz nieadekwatności ludzkich pojęć i analogii, o zasadniczo negatywnym charakterze teologii Trójcy Świętej. Jednocześnie posiada ona głęboko hermeneutyczny i egzystencjalny charakter, stając się kluczem do zrozumienia całej rzeczywistości człowieka i świata<sup>8</sup>. Chrześcijanie są zaproszeni, aby na wszystko patrzeć w świetle Boga, który jest wspólnotą trzech Osób Boskich: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Tajemnica Trójcy Świętej znajduje się również u fundamentów chrześcijańskiej ontologii, także ontologii osoby. Byt Boski jest bytem relacyjnym, komunijnym, a Jego egzystencja jest egzystencją ekstacyjną udzielających się wzajemnie relacji. Troiśtość Bożych Osób nie jest, jak pisze W. Hryniewicz, narcystycznie lub egoistycznie skierowana ku sobie, lecz tworzy wspólnotę Bożego życia otwartą na całą rzeczywistość bogatego świata stworzonego, a zwłaszcza cała ludzkości. Pełnia bytu, szczęście i chwała przynależące do każdej

<sup>4</sup> W. Hryniewicz, K. Karski, H. Paprocki, *Credo. Symbol naszej wiary*, Kraków 2009, s. 301.

<sup>5</sup> Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 55–72; Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, s. Lublin 2000, t. 1, s. 402–407.

<sup>6</sup> Por. W. Hryniewicz, *Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej*, s. 361.

<sup>7</sup> Warte uwagi jest, że w swojej życzliwej, aczkolwiek czasami krytycznej, ocenie personalizmu W. Granata Hryniewicz podkreśla, że uczynienie osoby Jezusa Chrystusa kluczem do zrozumienia osoby ludzkiej niesie ze sobą pewne ograniczenia. Lepszym światłem jest tajemnica Trójcy Świętej. Por. W. Hryniewicz, *Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej*, s. 362.

<sup>8</sup> Por. W. Hryniewicz, K. Karski, H. Paprocki, dz. cyt., s. 47; G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001, s. 9–13.

z Bożych Osób, nie sprawiają, że są One pełne samym sobą. W rzeczywistość Boskiej Osoby wpisany jest istotny element wyjścia z siebie, ekstazy, wychylenia się w stronę drugiego, zwrócenia się ku drugiej twarzy (*prós opa*)<sup>9</sup>. Wypracowane w teologii trynitarniej pojęcie osoby ukazuje, że nie ma w niej samowystarczalności, skierowania ku sobie. Boska Osoba wyraża się przez Jej wychylenie się ku drugiej osobie. Każda z Boskich Osób jest samoistna i niezależna, bytując całkowicie razem w relacji do drugich. Prawda ta przynależy do ontologii osoby. Wspólnota Trzech Boskich Osób objawia nam, że komunია osób, ekstacyjnie zwróconych ku sobie, należy do najbardziej pierwotnych pojęć ontologicznych. *Nie ma prawdziwego bytu bez komunii, wspólnoty, wzajemnej zależności. Również osoba nie może istnieć bez komunii*<sup>10</sup>. Wynika z tego, że ekstacyjny ruch Osób Boskich jest ontologicznym prawzorem struktury osoby ludzkiej<sup>11</sup>. Człowiek jako osoba staje się poprzez swoje relacje do drugich. Ekstacyjny charakter osoby leży u korzeni tajemnicy człowieka<sup>12</sup>.

Hryniewicz podąża w swoich badaniach drogą charakterystyczną dla myśli prawosławnej<sup>13</sup>, obecną w myśli, między innymi, P. Evdokimova<sup>14</sup>, W. Łosskiego<sup>15</sup> czy D. Staniloae<sup>16</sup>. Oni z kolei podejmują wielką tradycję myśli patrystycznej, obecną zwłaszcza u Ojców Kapadockich<sup>17</sup>. Odnajdujemy ją także w teologii zachodniej, choćby wspomnieć trynitarnie zakorzenioną ontologię osoby R. Guardiniego<sup>18</sup>. Hryniewicz w swej relacyjnej wizji osoby wydaje się być szczególnie zależny od prac dwóch wybitnych prawosławnych teologów: J.D. Zizioulasa i Ch. Yannarasa<sup>19</sup>. Należą oni do największych ortodoksyjnych

<sup>9</sup> Por. PCHW, s. 69.

<sup>10</sup> W. Hryniewicz, K. Karski, H. Paprocki, dz. cyt., s. 45.

<sup>11</sup> Por. PCHW, s. 69.

<sup>12</sup> Por. Z.J. Kijas, *Homo creatus est. Ekumeniczne studium antropologii*, Kraków 1996, s. 107–114.

<sup>13</sup> Por. K. Gryz, *Antropologia przeobstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*, Kraków 2009, s. 211–216.

<sup>14</sup> Por. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1991, s. 54–58.

<sup>15</sup> W.N. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. I. Brzeska, Kraków 2007, s. 120.

<sup>16</sup> D. Staniloae, *Obraz, podobieństwo i przeobstwienie*, tłum. B. Barszcz, „Kolekcja Communio” t. 4: *Kosmos i człowiek*, 4 (1989), s. 251–257.

<sup>17</sup> Por. K. Ware, *Człowiek jako ikona Trójcy Świętej*, tłum. W. Misijuk, Białystok 1993, s. 7–23.

<sup>18</sup> Por. K. Góźdz, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Lublin 2006, s. 146–152.

<sup>19</sup> Chodzi tu przede wszystkim o prace tych wybitnych teologów: Ch. Yannaras, *Personne et communion*, „Contacts” 25 (1973) 84, s. 310–316; tenże, *Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens*, Göttingen 1982; J. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985; tenże, *L'être ecclésial*, Genève 1981. Hryniewicz stale odwołuje się do tych prac zarówno w tekście, jak i w przypisach.

współczesnych teologów, którzy podejmują temat osoby w świetle dogmatu trynitarne, podkreślając jej prymat wobec natury, ukazując jej relacyjny i apofatyczny charakter. Grecki teolog Yannaras, za Ojcami Greckimi, naucza o możliwości poznania Boga tylko w osobowy, zaangażowany sposób. Stosunek człowieka do Boga nie może być stosunkiem podmiotu do przedmiotu, ale relacją „erotyczną”, dokonującą się przez zjednoczenie z Bogiem. Każde wydarzenie osobowego poznania Boga jest ze swej natury „erotyczne”, a dotyczy poznania osobowych energii Boga, a nie Jego istoty<sup>20</sup>.

Z kolei J. Zizioulas jest twórcą oryginalnej antropologii, dla której kluczem hermeneutycznym jest właśnie pojęcie osoby jako bytu relacyjnego oraz komunijnego. Badając teologię Ojców Greckich Kościoła, doszedł do przekonania, że relacyjność i komunijność nie są tylko przypadkami istoty bytu, ale należą do jego istoty. Byt jest wspólnotą. Fundament dla takich wniosków Zizioulas znajduje w trynitarnej oraz chrystologicznej ontologii Ojców Kapadockich. Jeśli Trójjedyny Bóg jest komunią Osób, a sam Jezus Chrystus w tajemnicy wcielenia obejmuje w sobie całą rzeczywistość jako osoba korporatywna, to taki sposób Bożego istnienia decyduje o ontologicznej prawdzie całej rzeczywistości<sup>21</sup>. Prawosławny teolog uważa, że antropologia teologiczna powinna prowadzić twórczy dialog ze współczesną filozofią, zwłaszcza słuchać egzystencjalistów i filozofów dialogu (M. Heidegger, J.P. Sartre, M. Buber, E. Lévinas). Mając czasami bardzo krytyczny stosunek do ich poglądów, pozytywnie ocenia ich próby odejścia od klasycznej zachodniej filozofii, zwłaszcza ontologii, opartej na fundamentach platońsko-arystotelesowskich. Albowiem nie tyle indywidualność, racjonalność czy wolność, ale przede wszystkim relacyjność, zdolność do ekstazy z siebie ku drugiemu, aby w obopólnym darze miłości spełniać swoją tożsamość, stanowią o osobowej istocie człowieczeństwa. *Tajemnica Boga, będącego wspólnotą osób, komunią życia realizowaną w miłości, staje się w ten sposób archetypem wszystkiego, co istnieje*<sup>22</sup>. W szczególności dotyczy to człowieka, do którego istoty przynależy komunijność i relacyjność. W tej perspektywie ukazana zostaje tajemnica grzechu, w tym grzechu pierworodnego, który jawi się jako decyzja o samowystarczalności, trwanie w stanie separacji i odizolowania od

<sup>20</sup> Por. K.Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2005, s. 52–53.

<sup>21</sup> Por. R. Małecki, *Komunijna prawda o człowieku, Kościele i świecie*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2004, t. 2, s. 374.

<sup>22</sup> Tamże, s. 375.

reszty stworzeń. Człowiek stał się „jednostką” czerpiącą swoją tożsamość z egzystencjalnej sytuacji oddzielenia siebie od reszty rzeczywistości. Inny, Bóg i człowiek, staje się już nie darem, ale zagrożeniem, za Sartre’em staje się „moim piekłem”. W konsekwencji osoba, zamykając się w sobie, unicestwia sama siebie, skazując siebie na śmierć. Aby opisać rzeczywistość zbawienia, które dokonuje się w Kościele, a które zapoczątkowuje wydarzenie chrztu, prawosławny teolog wprowadził pojęcie człowieka jako „hipostazy biologicznej” i „hipostazy eklezjalnej”. Poprzez chrzest człowiek zostaje adoptowany przez Boga w osobie Jezusa Chrystusa, zostaje wcielony w nową hipostazę na wzór Syna Bożego. Trójjedyny Bóg oraz osoba Jezusa Chrystusa stają się dla człowieka źródłem prawdziwego, w pełni osobowego życia. Chrześcijanin otrzymuje sposób istnienia, który konstytuuje samego Boga jako osobę. W chrześcijaństwie indywidualność i niepowtarzalność, a zarazem relacyjność mogą życiodajnie współistnieć. Kościół staje się miejscem, w którym człowiek w Chrystusie odzyskuje swój komunijny i relacyjny charakter<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Człowiek jest świadomy swej indywidualności i niepowtarzalności bytowej jako „sposobu istnienia natury”. Dzięki biologicznym narodzinom otrzymuje obdarowanie obejmujące konstytutywne cechy bytu ludzkiego, zawierające sferę fizycznej oraz duchowej potencjalności. To jest owa „hipostaza biologicznej egzystencji”, która jest całkowicie niezależna od ludzkiej woli, stanowiąc „ontologiczną konieczność” zadaną człowiekowi. Jako taki człowiek jest wezwany, aby stał się osobą. Prowadzi do tego afirmacja dwóch istotnych elementów, które go konstytuują. Są to własna odrębność i niepowtarzalność (*hypostasis*) oraz transcendencja własnej natury (*ekstasis*). W tym procesie człowiek napotyka dwie przeszkody, które prawosławny teolog nazywa „Pasjami” człowieka. Pierwszą z nich jest „zadana konieczność istnienia”. Człowiek staje wobec faktu swego zaistnienia, w określonym czasie i miejscu, niezależnie od swej decyzji. Jest to wyzwanie i niejako prowokacja wobec człowieka i jego wolności. Drugą przeszkodą, „pasją” człowieka jako „hipostazy biologicznej”, jest dążenie do trwania wiecznego. W obecnej sytuacji, naznaczonej koniecznością umierania, dokonuje się to przez fakt przekazywania życia człowiekowi – „kolejnej hipostazy biologicznej”. W konsekwencji w życiu każdego człowieka jesteśmy świadkami tragicznego napięcia w człowieku egzystującym pomiędzy powszechnym prawem umierania, wrodzonym partykularyzmem a zarazem dążeniem do wejścia w komuniję, brak ostatecznej ontologicznej wolności. Ten tragizm człowieka nie jest spowodowany jakimś brakiem moralnym w ludzkiej naturze, ale wynika z konstytucji bytowej człowieka po grzechu pierworodnym. Jest to tragedia niemożliwości urzeczywistnienia swojej osoby przez człowieka w stanie „hipostazy biologicznej”. Wobec tej sytuacji Zizioulas wskazuje na dwa konieczne warunki, które, jego zdaniem, muszą się spełnić, aby człowiek mógł zostać ocalony. Przede wszystkim musi być zachowana ontologiczna tożsamość osoby, a jednocześnie człowiek powinien być przemieniony z bytu-ku-śmierci na byt-ku-życiu. A także jego niepowtarzalność i indywidualność (*hypostasis*) oraz jego relacyjność (*ekstasis*) jako osoby powinny przestać istnieć w opozycji. Aby to mogło zaistnieć, konieczny jest drugi istotny warunek – „hipostaza biologiczna” winna przyjąć nowy, ontologiczny, a nie tylko etyczny, sposób bytowania. Konieczne są nowe ontologiczne narodziny, które tworzą „hipostazę eklezjalnego istnienia”. Ten nowy sposób istnienia człowieka otrzymuje w Kościele, poczynając od chrztu. Dzięki wydarzeniu chrztu człowiek otrzymuje nową konstytucję bytową. Zostaje wcielony w hipostazę Syna Bożego. W Nim nie ma zgubnego przeciwieństwa między *hypostasis* a *ekstasis*. Chrystus jest jedyną i ostateczną hipostazą, w której człowiek może otrzymać swoje spełnienie autentycznego, w pełni osobowego

W tekstach Hryniewicza<sup>24</sup> odnajdujemy wiele wątków charakterystycznych dla J.D. Zizioulasa i Ch. Yannarasa. Nasz autor rozpoczyna swoje badania na temat relacyjnego charakteru osoby od analiz etymologicznych i odkrywanych tam intuicji. Zwraca uwagę, że starotestamentowym słowem na oznaczenie człowieka jako osoby jest termin *panim* – tłumaczony jako ‘oblicze, twarz’, a dosłownie oznaczający ‘to, co zwrócone ku komuś’. Oblicze objawia to, co najbardziej wewnętrzne w człowieku, ono jest czytelnym wizerunkiem osoby, zwierciadłem jego serca<sup>25</sup>. Greckim terminem na określenie osoby jest *prósopon*, który zazwyczaj łączy się z czynnością wkładania przez autorów maski (*prosopéion*) na swoje twarze (*prós tas opas*)<sup>26</sup>. Hryniewicz zwraca uwagę, że dla teologicznego rozumienia osoby istotne jest odczytanie pierwotnego znaczenia etymologii tego greckiego słowa. Pierwotnie funkcja *prósopon* polegała na oznaczaniu bezpośredniej relacji. Słowo *prósopon* składa się z przyimka *pró* (ku, w kierunku, w stosunku do) oraz rzeczownika *he ops* (acc. – *opa*, plur. *ta opa*), oznaczającego ‘twarz, oblicze, wygląd, spojrzenie, oko’. Złożenie obu elementów podkreśla relacyjny charakter rzeczywistości osoby. Wyraża zwrócenie twarzy, spojrzenie ku komuś lub czemuś, bycie naprzeciw kogoś lub czegoś. *Prósopon* wyraża bycie w relacji do kogoś lub czegoś, a zatem pierwotnie nie ma możliwości rozumienia osoby jako jednostki samej dla siebie, bez odniesienia do kogoś lub czegoś. Termin osoby etymologicznie istotnie związany jest z relacją i odniesieniem. Wynika z tego, że od początku pojęcie osoby jest pojęciem ontologicznym o charakterze relacyjnym, zakłada relacje do

---

bycia. Trójjedyny Bóg oraz osoba Jezusa Chrystusa są dla człowieka zasadą prawdziwego, w pełni osobowego życia. Poprzez chrzest chrześcijanin otrzymuje sposób bytowania, który konstituuje samego Boga jako osobę. Jego ludzka natura zostaje przyjęta i „hipostazowana” w ten sposób, że czyni ją wolną od ograniczeń „hipostazy biologicznej”. Bóg w chrzcie adoptuje chrześcijanina w osobie wcielonego Syna Bożego i zostaje włączony w doskonałość relacji trynitarnych. W tym wyraża się paschalna rzeczywistość chrztu: przejście od indywidualistycznego istnienia skupionego ku sobie do osobowego życia w komunii. Dwie pasje „hipostazy biologicznego istnienia” zostają przewyciężone w nowym, darowanym istnieniu osobowym. Miejszem, w którym się to dokonuje, jest Kościół, Matka rodząca dzieci do nowego życia. Kościół jest także miejscem, w którym objawia się nowy, prawdziwie komunijny, relacyjny, familiarny sposób życia chrześcijan, braci i sióstr, oparty na nowym bytowaniu otrzymanym w Chrystusie. W Kościele ma szanse odzyskać swój wspólnotowy i relacyjny sposób istnienia. Por. R. Małecki, dz. cyt., s. 376–379.

<sup>24</sup> Chodzi tu zasadniczo o dwa teksty. Pierwszy pochodzi z 1985 r.: *Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej*, w: *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, s. 351–369. Drugi tekst, pochodzący z 1991 r. i podejmujący wcześniejsze zasadnicze tezy, znajdujemy w trzecim tomie paschalnej teologii naszego autora: PCHW, s. 64–80.

<sup>25</sup> Por. hasło: *Oblicze*, w: X. L.-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 584–585.

<sup>26</sup> Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009, s. 70–71.

jakiegoś podmiotu lub przedmiotu. Osobę zatem należy pojmować jako egzystencjalną relację i nie może być sprowadzana do jakiegokolwiek innej rzeczywistości. Poznać ją będzie można jedynie poprzez relację. Osoba nie jest zamkniętą w sobie monadą ani nie jest celem w sobie. Osoby *prósopon* nie można utożsamić z jednostką *atomon*<sup>27</sup>.

Kolejny krok w kształtowaniu się chrześcijańskiego pojęcia osoby związany jest z rozwojem i terminologicznym precyzowaniem dogmatu trynitarnego i chrystologicznego<sup>28</sup>. Jesteśmy tu świadkami zamieszania, wahań, twórczych sporów, które towarzyszyły procesowi kształtowania się chrześcijańskiej terminologii. Początkowo, do czasu uściśleń uczynionych przez Ojców Kapadockich, pojęcia substancji i natury (*ousia*) jako kategoria ontologiczna nie różniły się od pojęcia *hypóstasis*. Rodziło to nieporozumienia i pewne niebezpieczeństwo błędnego wyrażania prawdy trynitarniej (sabelianizm, tryteizm). Wobec takiej sytuacji Ojcowie Grecy podjęli się wielkiego zadania rewizji ontologii greckiej, aby ją zastosować dla wypowiedzenia tajemnicy Trójjedynego Boga. Szczególna rola w tym procesie przypadła Ojcom Kapadockim<sup>29</sup>. Dokonała się zasadnicza zmiana. Zakwestionowano tożsamość terminów *hypóstasis* i *ousia*. *Hypóstasis* zaczęto utożsamiać z pojęciem *prósopon*, które w ramach refleksji trynitarniej miało charakter wybitnie relacyjny. Pojęcie hipostazy nabiera charakteru ontologicznego<sup>30</sup>. W konsekwencji termin o charakterze relacyjnym zostaje włączony do ontologii, a sama ontologiczna kategoria *hypóstasis* weszła w egzystencjalną sferę kategorii relacyjnych<sup>31</sup>.

Hryniewicz, komentując terminologię trynitarną Kapadocczyków, podkreśla, że dla nich „być” oznacza „być w relacji”. *Aby ktoś mógł prawdziwie być, musi spełniać dwa istotne warunki: a) być sobą, podtrzymywać swoją własną naturę (hypóstasis), b) być w relacji, być sobą (prósopon), tzn. mieć zdolność wyjścia z siebie (ek-stasis). Jedynie w relacji tożsamość ujawnia swoje znaczenie ontologiczne. Z drugiej strony relacja nie byłaby prawdziwą relacją, gdyby nie zawierała w sobie tożsamości o charakterze ontologicznym. Mamy zatem do*

<sup>27</sup> Por. PCHW, s. 66–68; W. Hryniewicz, *Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej*, s. 353–354.

<sup>28</sup> Por. W. Brauning, *Nauka o Bogu*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1995, s. 158–159; *Historia dogmatów*, t. 1: B. Sesbotić, J. Woliński, *Bógzbowienia*, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 260–268.

<sup>29</sup> Por. E. Piotrowski, *Traktat o Trójcy Świętej*, w: *Dogmatyka*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, t. 4, s. 118–126; Th. Hopko, *Trójca Święta u ojców kapadockich*, w: *Duchowość chrześcijańska. Początki do XII wieku*, red. B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclerc, tłum. P. Blumczyński, S. Patlewicz, Kraków 2010, s. 259–264.

<sup>30</sup> Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, s. 71–73, 76–77.

<sup>31</sup> Por. PCHW, s. 68; W. Hryniewicz, *Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej*, s. 354.

czynienia z ontologią chrześcijańską, ukształtowaną na pojęciu bytu samego Boga<sup>32</sup>. Tu znajduje się przyczyna, zauważa lubelski teolog, dlatego w tradycji wschodniej istnieje wyraźny priorytet osoby wobec kategorii natury, która odgrywała ważniejszą rolę w tradycji zachodniej. W tradycji wschodniej to Ojciec jest zasadą przyczynową i ostateczną racją bytu Bożego. W konsekwencji najbardziej podstawowe twierdzenia ontologiczne dotyczące Boga odnoszą się nie do Bożej natury, ale osoby Ojca. Bóg objawia się jako pełnia osobowej egzystencji. To osoba, a nie natura staje się wyrazem ostatecznej racji bytu<sup>33</sup>.

Kolejną konsekwencję przyjęcia pojęcia osoby zaproponowanej przez Ojców Kapadockich stanowi przekonanie, że osoba jest właściwą cechą egzystencji i to czymś niedającym się opisać, *całkowitą innością*. Hryniewicz podejmuje tu myśl Ch. Yannarasa, że poznanie ludzkie jest nie tyle poznaniem natury czy istoty bytu jako takiego, ale poznaniem osobowym, jest aktem osoby znajdującej się w relacji do drugiego podmiotu lub przedmiotu, jest poznaniem bytu jako obecności. I to dzięki obecności ukazuje się wewnętrzna prawda osoby ludzkiej. A tajemnica osoby wyraża się przez to, co wydaje się być wewnętrzną sprzecznością. Są to inność (*diaphora, alteritas, aliter esse*) i jedność, czyli zdolność wchodzenia w relację, tworzenia wspólnoty (*communio*), czego zaprzeczeniem jest wszelki podział (*diairesis, divisio*)<sup>34</sup>. Należy mówić o apofatyczności osoby, o absolutnej inności istnienia osoby, o jej jedyności, niepowtarzalności, niepodobieństwie. Można tego doświadczyć tylko jako wydarzenia w inności niepowtarzalnej relacji. Inność osoby objawia się w wydarzeniu inności relacji wobec innych osób. Inność ma charakter relacyjny. To stwierdzenie ma z kolei swoje brzemiennie konsekwencje. *Urzeczywistnienie się inności osoby dokonuje się przez jej wyjście z siebie i wejście w sferę egzystencjalnej relacji. Chodzi o pewien ontologiczny exodus na płaszczyźnie osobowej. Można go określić jako wydarzenie ekstazy (ek-stasis), czyli wyjścia z siebie. (...) Osoba nie jest jedynie częścią ludzkiej natury ani jednym z elementów zawartych w istocie człowieka (np. myślenie, samoświadomość). Jest całością natury, która aktualizuje się w egzystencjalnej relacji. W osobie koncentruje się cała natura*

<sup>32</sup> PCHW, s. 68.

<sup>33</sup> Por. L. Bouyer, *Ojciec Niewidzialny*, tłum. J. Brzozowski, G. Jędrzejowska, W. Szymona, Kraków 1998, s. 328–333; K.Ch. Felmy, dz. cyt., s. 59–69; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. 169–175.

<sup>34</sup> W. Hryniewicz, *Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej*, s. 357; K.Ch. Felmy, dz. cyt., s. 52–53.

ludzka. Osoba jest egzystencjalnym wydarzeniem samotranscendencji natury<sup>35</sup>. Natura ludzka bowiem istnieje jedynie w konkretnych osobach. Natura jest ontologiczną treścią osoby w jej inności i relacyjności. Osoba w swej inności i relacyjności jest sposobem konkretnego istnienia natury ludzkiej. Osoba nie jest czystą relacją, ale ma oparcie w substancjalnej naturze ludzkiej<sup>36</sup>. Każdy człowiek jako osoba jest niejako streszczeniem całej ludzkości. Hryniewicz, nawiązując do terminologii rosyjskiego filozofa i teologa W. Zenkowskiego, będzie pisał o pewnej powszechności, „katolickości”, „soborowości” (*sobornost'*) osoby. Na niej to ukształtowana jest zdolność osoby do egzystencjalnej ekstazy i możliwość wejścia w relację, wspólnotę z innymi<sup>37</sup>.

Relacyjny charakter osoby ludzkiej wskazuje, że człowiek urzeczywistnia się w swoim człowieczeństwie we wspólnocie osób ludzkich. Osoba i wspólnota to dwie istotne oraz wzajemnie od siebie zależne, a zarazem nierozdzielne strony ludzkiego istnienia. Jak pisał znakomity współczesny teolog prawosławny K. Ware: *Ponieważ byt Boży jest bytem wspólnotowym, człowiek jako obraz Boga jest również wspólnotowy. (...) Autentyczny człowiek nie jest egocentryczny, lecz „egocentryczny” – ukierunkowany na zewnątrz. Jestem prawdziwie ludzki, prawdziwie osobowy jedynie wtedy, gdy odnoszę się do innych wzorując się na Trójcy Świętej, gdy wyrażam się tak, jak czyni to Bóg w związku „Ja” i „Ty”*<sup>38</sup>. Jednym z kluczowych pojęć w rozumieniu prawdy o człowieku jest idea wyjścia z siebie (*ek-stasis*). Została ona dopełniona przez pojęcie *hypóstasis*. *Ek-stasis* wyraża prawdę, że osoba afirmuje się, jest poznawalna przez wydarzenie bycia w relacji do innych. Jest to relacja urzeczywistniająca się we wspólnocie. *Hypóstasis* oznacza, że w tej relacji i dzięki niej osoba urzeczywistnia swoją tożsamość, partykularność i inność, że „pod-trzymuje” (*hypó-stasis*) swoją własną naturę w jedyny i tylko sobie właściwy sposób. Odnajdujemy tu założenia charakterystyczne dla antropologii J. Zizioulasa<sup>39</sup>. Pewne podobne intuicje spotykamy u R. Guardiniego<sup>40</sup>. Człowiek na obecnym etapie ekonomii zbawie-

<sup>35</sup> PCHW, s. 70.

<sup>36</sup> Por. J. Seifert, *Przedmowa do wydania polskiego*, w: D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2012, s. 20–23.

<sup>37</sup> Por. PCHW, s. 71.

<sup>38</sup> K. Ware, *Człowiek jako ikona Trójcy Świętej*, s. 21; por. K. Ware, *Kościół Prawosławny*, tłum. W. Misijuk, Białystok 2011, s. 79–81.

<sup>39</sup> Por. R. Małecki, dz. cyt., s. 376–379.

<sup>40</sup> Guardini uważał, że wspólnota ludzka oparta jest na dwóch przeciwstawnych i dopełniających

nia rodzi się jako „atomiczna” jednostka, z właściwą sobie tendencją do egocentryzmu, pragnieniem samowystarczalności i podporządkowywania sobie drugich osób. Dotknięta grzechem egzystencja czyni człowieka niezdolnym do ekstazy, wyjścia ku drugiemu, aby w swej inności stwarzać wspólnotę. Jest to tragiczna sytuacja upadłego człowieka, który nie jest zdolny urzeczywistniać tajemnicy swojej osoby. Afirmacja bowiem człowieka jako osoby dokonuje się przez miłość, przez wyjście ku drugiemu, szanując inność, różnorodność i dar drugiego. *Osobowa egzystencja ludzka urzeczywistnia się przez bycie-we-wspólnocie, przez spotkanie osób w wychodzącej z siebie wzajemności. Ontologia egzystencji prawdziwie osobowej jest ontologią bytowania w relacji do innych i we wspólnocie z innymi osobami*<sup>41</sup>. Człowiek zamknięty w sobie jest wewnętrznie sprzeczny, a jego egzystencja jest paradoksalna. On nie może się spełnić jako osoba. Aby ta sytuacja mogła się zmienić, a człowiek mógł tworzyć autentyczną wspólnotę, konieczny jest dar zbawienia, rozumiany jako wewnętrzna przemiana bytu człowieka. Jest ona możliwa poprzez wszczepienie upadłego człowieka w byt osoby prawdziwej, w której otwarcie na innych i bycie stanowią jedno. Tym prawdziwym człowiekiem jest Jezus Chrystus, wcielona osoba Syna Bożego, *Człowiek-dla-innych*<sup>42</sup>. Zbawienie człowieka jako wydarzenie o charakterze ontologicznym, a nie tylko moralnym lub psychologicznym, sprawia przemianę całego jego jestestwa, dając uczestnictwo w prawdziwym, doskonałym ludzkim życiu wcielnego Syna Bożego. Dzięki temu pojawiają się nowe relacje zbawionego człowieka z Bogiem i z drugim człowiekiem, relacje w pełni osobowe i wzajemne, relacje komunii i jedności.

Hryniewicz, nawiązując do drogi wytyczonej przez myśl antropologiczną J. Zizioulasa, będzie pisał o dialogicznej strukturze osoby ludzkiej. Czyni to w nawiązaniu do dorobku współczesnej filozofii dialogu i filozofii spotkania. Dialogiczny personalizm, analizując rzeczywistość międzypersonalnego spotkania, odsłania tajemnicę osoby ludzkiej.

---

się zasadach: *Hingabe* (poświęcenie się, oddanie) oraz *Selbsthaltung* (samozachowanie się). Pierwsza cecha prowadzi do oddania się drugiemu, aby tworzyć wspólnotę. Druga cecha to obrona samodzielności, co pozwala na zachowanie dystansu. Prawdziwa wspólnota zabezpiecza wzajemną relację pomiędzy oddaniem się a samozachowaniem. Jako taka każda ludzka wspólnota jest odbiciem Trójcy Świętej. A życie Trójcy Świętej jest czymś więcej niż tylko wzorem, ponieważ poprzez tajemnicę wcielenia i odkupienia człowiek otrzymał udział w łasce Bożej, w życiu Osób Bożych. Por. K. Gózdź, dz. cyt., s. 148–149.

<sup>41</sup> W. Hryniewicz, *Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej*, s. 358.

<sup>42</sup> Tamże.

Człowiek jako osoba szuka osobowego drugiego „ty”, z którym spotyka się i wchodzi w wewnętrzny dialog. Dzięki temu uświadamia sobie swoją odrębność, inność, a zarazem przekracza samego siebie, aby tworzyć wspólnotę. Ostatecznym „Ty” człowieka jest Bóg. W relacji do Boga oraz innych osób ludzkich osoba ludzka się aktualizuje i konstytuuje. *Dialog z Bogiem ma dla człowieka charakter zbawczy, jeżeli otwartość osoby wychodzi na spotkanie z samym Dawcą istnienia i bytu osobowego. (...) Prawdziwe duchowe życie człowieka polega na urzeczywistnieniu relacji międzypersonalnych*<sup>43</sup>. Lubelski teolog wskazuje na wielu przedstawicieli dialogicznego personalizmu w filozofii (np. F. Ebner, M. Buber, F. Rosenzweig, G. Marcel, E. Mounier) czy teologii (np. R. Guardini, W. Pannenberg, W. Granat). Zna i cytuje prace wielu z nich, choćby M. Bubera czy F. Ebnera<sup>44</sup>. Wydaje się jednak, że w zasadniczych tezach na temat dialogicznego rozumienia osoby jest zależny od tekstów wielkiego teologa niemieckiego R. Guardiniego<sup>45</sup>. Podobnie jak Guardini, podkreśla, że człowiek jako osoba aktualizuje się i urzeczywistnia w relacji „ja-ty”, a nie powstaje dzięki tej relacji czy dopiero konstytuuje się dzięki takiemu spotkaniu<sup>46</sup>. Poprzez personalne spotkania człowiek może aktualizować swoją zdolność wychodzenia z siebie ku drugiemu, przekraczania siebie, aby tworzyć międzyludzką wspólnotę.

Autor trylogii paschalnej zauważa, że dzięki dialogicznemu personalizmowi dokonała się wielka rewaloryzacja kategorii relacji w opisie osoby, a sama tajemnica osoby bardziej ukazywana jest w perspektywie miłości. Uświadomiono sobie zależność ludzkiego „ja” od „ty” oraz „my”. Spotkania mogą mieć wiele form i stopni: mogą być spotkania naznaczone wdzięcznością lub tragiczne, spotkania rodzące rezygnację, zniszczenie lub też prowadzące do mądrości. Mamy spotkania, które urzeczywistniają się poprzez rozmowę lub tylko w milczeniu i samotności. Szczególną przestrzenią spotkania są samotność i milczenie. Samotność wybrana świadomie lub przeżywana z konieczności nie jest zaprzeczeniem relacyjności. Wybierana i przeżywana dojrzałe przez wiele osób, także wybitnych ludzi i świętych,

<sup>43</sup> PCHW, s. 75.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 74–75.

<sup>45</sup> Por. K. Gózdź, dz. cyt., s. 192–198.

<sup>46</sup> Por. PCHW, s. 75. R. Guardini pisał: *Okazało się, że osoba aktualizuje się w relacji „ja-ty”, ale nie rodzi się z tej relacji. (...) Naprawdę osoba jest nie tylko siłą dynamiczną, ale zarazem bytem; nie tylko aktem, lecz także postacią. W spotkaniu nie rodzi się, lecz tylko się aktualizuje. Ale zarazem zależy ona od faktu istnienia w ogóle innych osób.* R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych, świat i osoba, wolność, łaska, los*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1969, s. 189.

jest drogą do poznania samego siebie, odnalezienia bliskości z Bogiem oraz innymi ludźmi. *Prawdziwa samotność, w której człowiek dojrzewa, nie jest oznaką cofnięcia się na płaszczyznę bytowania jednostki. Jest to samotność pełna głosów i rozmowy, wypełniona obecnością Boga i ludzi, umiłowaniem całego stworzenia i bliskością ze światem przyrody*<sup>47</sup>. Jest także samotność osób chorych lub starych, różnora-ko osamotnionych, przez którą człowiek doświadcza rzeczywistości zagubienia, lęku, niepewności, zawodu, kruchości swojego istnienia. Poprzez samotność człowiek dojrzewa, choć osamotniony może się zagubić i doświadczyć piekła. Milczenie jest ważnym doświadczeniem każdego człowieka. Samotność i milczenie jest także przestrze-nią dla modlitwy oraz doświadczeniem mistyków<sup>48</sup>. Bóg mówi przez milczenie i sam je przeżył w paschalnej tajemnicy krzyża Wcielone-go Syna, jak na to zwrócił uwagę Benedykt XVI w adhortacji apo-stolskiej *Verbum Domini*<sup>49</sup>. Doświadczenie milczenia Boga jawi się jako przedłużenie Jego słów i prowadzi do głębszego poznania Jego radykalnej inności i nowości, a ludzkiej skończoności i grzeszności. Milczenie jest wpisane w drogę słuchania oraz spotkania. Milczenie i samotność, a także wszystkie inne różnorakie formy i stopnie spotka-nia przypominają ontologiczną prawdę, że człowiek jako osoba zasad-niczo nie może żyć w odosobnieniu<sup>50</sup>. Dodajmy, że chociaż, zdaniem Hryniewicza, dialogiczny personalizm nie ogarnia i nie wyczerpuje całej rzeczywistości osoby ludzkiej, to poddaje właściwy kierunek.

Dialogiczny personalizm ma głębokie oparcie w antropologii bi-blijnej. Bóg stworzył człowieka przez Słowo i w Słowie, a następnie w historii zbawienia wychodzi temu człowiekowi naprzeciw, objawia się, aby wejść z nim w zbawczy dialog. Kategoria dialogu i zbawcze-go spotkania jest fundamentalna dla zrozumienia Bożego objawienia,

<sup>47</sup> PCHW, s. 72.

<sup>48</sup> Doświadczenie milczenia Boga jest udziałem wielu chrześcijan, świętych i mistyków. Przywołajmy chociażby zapiski bł. Matki Teresy z Kalkuty: *Panie, mój Boże, kim jestem, że mnie opuszczasz? Twoim ukochanym dzieckiem – a teraz stałam się jakby najbardziej nienawidzonym – tym, które odrzuciłeś, jakbyś go nie chciał – nie kochał. Wołam, Ignę, pragnę – i nie ma Nikogo, kto by mi odpowiedział – Nikogo, do kogo mogłabym przyłgnąć – nie, nie ma Nikogo. – Sama. Ciemność jest taka ciemna – a ja jestem sama. Matka Teresa, „Pójdź, bądź moim światłem”. Prywatne pisma „Świętej z Kalkuty”, tłum. M. Romanek, Kraków 2008, s. 255.*

<sup>49</sup> *W tych mrocznych chwilach przemawia On w misterium swego milczenia. Dlatego w dynamice Objawienia chrześcijańskiego milczenie jawi się jako ważny wyraz Słowa Bożego.* Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 21.

<sup>50</sup> Por. K. Gózdź, dz. cyt., s. 195–196; R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych, świat i osoba, wolność, miłość, los*, s. 189.

a więc i Boga, i człowieka<sup>51</sup>. Biblia ukazuje człowieka jako słuchacza Słowa, który odpowiada na nie w sposób pozytywny lub negatywny. Objawienie rozumiane jako zbawcze spotkanie i rozmowę pomiędzy Bogiem a człowiekiem/ludźmi, prowadzące do komunii przyjaciół, jest charakterystyczne dla teologii konstytucji dogmatycznej *Dei Verbum*<sup>52</sup>. Objawienie jako zbawczy dialog jest jedną z centralnych idei encykliki Pawła VI *Ecclesiam suam*<sup>53</sup> i zostało przypomniane przez Benedykta XVI w adhortacji apostołskiej *Verbum Domini*<sup>54</sup>. Objawienie jako wspólną drogę dwóch osób, które we wzajemnym dialogu poznają się, aby żyć we wspólnocie miłości, ukazywał, między innymi, R. Guardini, który pisał: *Człowiek poznaje drugą osobę, wchodzi z nią w kontakt i w końcu pośród najbardziej odmiennych warunków psychofizycznych napotyka prawdziwą osobę duchową, prawdziwe „ja”*. On poznaje ją, rozumie ją, wiąże się z nią w sposób przekraczający granice własnego ja, nie zważając na nic. Doświadcza, że w tym ja-ty ukazuje się rzeczywistość głębsza, najgłębszy poziom tego, co może się wydarzyć (...) <sup>55</sup>.

W tekstach Hryniewicza znajdujemy jeszcze jeden wymiar relacyjności człowieka, jego istnienia relacyjnego i komunijnego. Zwraca on uwagę, że autor Listu do Hebrajczyków użył terminu *hypóstasis* dla wyrażenia tajemnicy wiary. *Wiara zaś jest hypóstasis tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy* (Hbr 11, 1)<sup>56</sup>. Wiara wobec spraw obiecanych przez nadzieję, *jest ufnym przeświadczeniem o ich realności*<sup>57</sup>. Hryniewicz akcentuje

<sup>51</sup> Por. M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 105–109; H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, Warszawa 2010, t. 1, s. 153–156.

<sup>52</sup> Por. KO, H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka*, tłum. B. Czarnowska, Paryż – Kijów – Kraków 1997, s. 29.

<sup>53</sup> *Objawienie, będące nadprzyrodzonym kontaktem, jaki Bóg nawiązał z ludzkością, może być przedstawione jako dialog, w którym Słowo Boże wyraża się poprzez Wcielenie, a następnie przez Ewangelię (...). To w tej rozmowie Chrystusa z ludźmi (por. Ba 3, 38) Bóg ujawnia coś z siebie samego, tajemnicę swego żywota, ściśle jedyne w swej istocie, zaś trójjedynego w osobach; tu wreszcie mówi On, jak pragnie zostać poznany; jest Miłością, i jak chce, byśmy Go czcili i Mu służyli; Jego najwyższym przykazaniem jest miłość. Dialog staje się pełny i ufnym; zaproszono doń dziecko, mistyk czuje się zmęczony*. Paweł VI, *Ecclesiam suam*, 72.

<sup>54</sup> *W tej wizji każdy człowiek jawi się jako adresat Słowa, zachęcany i wzywany, by włączył się w ten dialog miłości, dając wolną odpowiedź. Tak więc Bóg uczynił każdego z nas zdolnym do słuchania Słowa Bożego i odpowiadania na nie. Człowiek jest stworzony w Słowie i w Nim żyje; nie może zrozumieć samego siebie, jeśli nie otwiera się na ten dialog. Słowo Boże ukazuje synowską i relacyjną naturę naszego życia. Doprawdy mocą łaski jesteśmy powołani, byśmy upodobnili się do Chrystusa, Syna Ojca, i zostali w Nim przemienieni*. Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 22; por. P. Kiejkowski, *Człowiek stworzony w Słowie, przez Słowo i dla Słowa. Przesłanie antropologiczne adhortacji Verbum Domini Benedykta XVI*, w: *Teologia dogmatyczna*, t. 6: *Verbum Domini*, red. M. Antoniewicz, Poznań 2011, s. 81–84.

<sup>55</sup> R. Guardini, *Pismo Święte i nauka wiary*, tłum. K. Czuba, Kraków 2002, s. 32.

<sup>56</sup> Zobacz na temat wiary jako *hypóstasis* kapitalne teksty Benedykta XVI w encyklice *Spe salvi*, 7–10.

<sup>57</sup> W. Hryniewicz, *Dlaczego głoszę nadzieję?*, Warszawa 2004, s. 24.

w tym wyrażeniu o nadziei bardziej wymiar subiektywny, „przeświadczenia”, „przekonania”, charakterystyczny dla myśli protestanckiej, chociaż jest ono zakorzenione w obiektywnie danej rzeczywistości. Nadzieja jako obiektywna *hypóstasis/substantia* oczekiwanej eschatycznej rzeczywistości jest bliższa przesłaniu Listu do Hebrajczyków oraz myśli Ojców i tradycji katolickiej, co podkreśla Joseph Ratzinger<sup>58</sup>. Podejmując myśl J. Zizioulasa, lubelski teolog będzie pisał, że ontologia osoby ludzkiej zakorzeniona jest w przeszłości, w której spełnią się wydarzenia ostateczne dotyczące człowieka i świata. Ujęcie takie pozwala spojrzeć w sposób dynamiczny na osobę ludzką. Człowiek zmierza ku temu, czym ostatecznie będzie w Bogu. Kierunek jego stawania się, dojrzewania wyznacza nadzieja prawdziwego eschatycznego spełnienia w Bogu. Człowiek żyje w istotnej dla niego relacji wobec spełnionej w Bogu przyszłości, uobecnianej już teraz poprzez teologalną cnotę nadziei. Człowiek, chrześcijanin jawi się jako istota zdolna do nadziei (*homo capa spei*). *Jest w tym swoisty paradoks: oczekiwanie i nadzieja są składowymi czynnikami naszego obecnego istnienia. Nasze korzenie są nie tylko w przeszłości, ale również w przyszłości. (...) Nasza tożsamość wiąże się z ostatecznym spełnieniem egzystencji*<sup>59</sup>.

### Summary

The ontology of the human person ranks among the most fundamental issues in theological anthropology. Waclaw Hryniewicz, one of the most significant and original contemporary Polish theologians, stresses that understanding the person is key to the entire theology of the Christian mystery. The Christian ontology of the person becomes evident primarily through the Trinitarian and Christological dogma. It is this perspective that reveals God's intended original truth about the human person – created in the image and likeness of God, open to God (*capax Dei*), and called to communion with Him and with people. The essential dimensions of the human person include its epicletic dimension, ethical rootedness and reference to the truth, goodness and beauty. Man is endowed with a mind, a will and emotions. He has been created free and called to freedom. He finds fulfillment in love. The most significant dimensions of the human person include its relation-oriented and ecstatic dimensions.

<sup>58</sup> Por. Benedykt XVI, *Spe salvi*, 7.

<sup>59</sup> W. Hryniewicz, *Dlaczego głoszę nadzieję?*, s. 25.