

Ks. dr Jarosław Merecki SDS

Autoreferat

1. Imię i nazwisko: Jarosław Merecki

2. Posiadane dyplomy, stopnie naukowe:

- magister filozofii, International Academy of Philosophy in the Principality w Liechtenstein (nostryfikacja: Katolicki Uniwersytet Lubelski), 1991 r.
- doktor filozofii, Wydział Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego - *Spór o prawo naturalne. Analiza modelu argumentacji etycznej Josefa Fuchsa*, 1999 r.

3. Informacje o dotychczasowym zatrudnieniu:

- 1994 - 2001 - Instytut Jana Pawła II Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- 1991 - 2001 - wykładowca etyki i antropologii filozoficznej w Wyższym Seminarium Duchownym Księża Salwatorianów w Bagnie k/Wrocławia
- 2001- wykładowca w Papieskim Instytucie Jana Pawła II do spraw studiów nad Małżeństwem i Rodziną przy Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie

4. Osiągnięcie naukowe:

Tytuł osiągnięcia naukowego:

Ciało i transcendentja

Relacja antropologii filozoficznej i teologicznej przykładzie teologii ciała Jana Pawła II

Na osiągnięcie naukowe składają się następujące publikacje naukowe:

Corpo e transcendenza. L'antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II
(Cantagalli, Siena 2015)

Moje dotychczasowe badania naukowe koncentrują się przede wszystkim wokół dwóch zagadnień: wzajemnej relacji filozofii i teologii w etyce i antropologii oraz myśli Karola Wojtyły/Jana Pawła II. W pracy doktorskiej kwestię związku filozofii i teologii analizowałem w kontekście dyskusji dotyczących pojęcia prawa naturalnego toczonych w ramach współczesnej teologii moralnej. Praca w Instytucie Jana Pawła II KUL skupiła mają uwagę na myśli Karola Wojtyły/Jana Pawła II, następnie zaś podjęcie pracy w Papieskim Instytucie Jana Pawła II do spraw

studiów nad Małżeństwem i Rodziną w Rzymie skierowała ją ku zagadnieniom związanym z rzeczywistością małżeństwa i rodziny. Myśl polskiego Papieża, a zwłaszcza tzw. teologia ciała rozwijana w szeregu katechez wygłoszonych przez Jana Pawła II na początku jego pontyfikatu (1979-1984), okazała się szczególnie bogatym i oryginalnym źródłem zarówno filozoficznej, jak i teologicznej refleksji nie tylko nad małżeństwem i rodziną, ale - ujmując to szerzej - nad źródłowymi doświadczeniami człowieczeństwa. W takim ujęciu teologia ciała Jana Pawła II okazuje się zatem nie tylko refleksją nad jednym z aspektów doświadczenia człowieka (doświadczeniem cielesności oraz różnicy płciowej), ale jednocześnie jest propozycją antropologii teologicznej, która ma swoje mocne podstawy w antropologii filozoficznej Karola Wojtyły.

Zauważyłem, iż chociaż w kręgach językowych, w których obecnie pracuję (języki włoski, portugalski, hiszpański) literatura poświęcona teologii ciała jest już dość bogata, to jednak aspekt relacji teologicznej myśli Jana Pawła II z filozoficzną myślą Karola Wojtyły nie jest w niej poruszany zbyt często (choćby z racji ograniczeń językowych). Również w języku polskim, chociaż istnieją tu bardzo wartościowe przyczynki dotyczące tego tematu (przede wszystkim artykuły Tadeusza Stycznia i Wojciecha Chudego), nie ma jak dotąd obszerniejszej pracy badającej tę więź. (Poświęcona teologii ciała książka Jarosława Kupczaka *Dar i komunia* koncentruje się przede wszystkim na aspektach teologicznych, choć można w niej, podobnie jak w innych tekstach tego autora, znaleźć również cenne uwagi odnoszące się do wspomnianej wyżej relacji. Książka Przemysława Mroczkowskiego *Osoba i cielesność* zawiera wprawdzie rozdział poświęcony filozofii ciała, ale traktuje on nie tyle o filozofii Wojtyły, co o innych filozofach z ostatniego stulecia, którzy zajmowali się ciałem). Już z tej racji podjęcie tego tematu wydało mi się doniosłe i interesujące.

Ponadto lektura teologii ciała, a zwłaszcza pierwszej jej części, która - jak dzisiaj wiemy - została napisana jeszcze przed wyborem Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową, przekonała mnie, że zarówno stosowanej w niej metody, jak i wielu z jej podstawowych pojęć nie da się dobrze zrozumieć bez uwzględnienia jej związku z antropologią filozoficzną rozwiniętą przez Wojtyłę przede wszystkim w *Osobie i czynie*. Interpretacja narracji biblijnej, zwłaszcza obydwu relacji o stworzeniu świata i człowieka, ma swój wyraźny odpowiednik w filozoficznej metodzie Wojtyły. Również niektóre z używanych przez Papieża pojęć, takie jak samoświadomość czy samostanowienie, mają swoje wyraźne korzenie w filozoficznej refleksji Wojtyły. Analiza tych związków pozwala na ukazanie teologicznej doniosłości antropologii filozoficznej Wojtyły.

W kontekście współczesnej sytuacji kulturowej znaczący jest również fakt, że refleksji nad cielesnością osoby Jan Paweł II podkreśla pierwotność i doniosłość różnicy płciowej. Jak się wydaje - staram się to szerzej pokazać w mojej pracy - w świetle rozważań Papieża z teologii ciała możemy stwierdzić, że nieodzownym elementem chrześcijańskiej wizji rzeczywistości są dwie

formy różnicy: różnica między istotą a istnieniem w strukturze bytu (różnica ontologiczna, która pozwala mówić o przygodności świata, a co za tym idzie stawiać pytanie o rację jego istnienia) oraz różnica płciowa, w której można widzieć antropologiczny odpowiednik różnicy ontologicznej (wzajemne dopełnianie się mężczyzny i kobiety, którzy dopiero w komunii stają się w pełni "obrazem i podobieństwem" Stwórcy). Charakterystyczną cechą teologii Jana Pawła II jest jednocześnie uznanie relacji oblubieńczej za ten element moment doświadczenia człowieka, który może stanowić uprzywilejowany klucz do interpretacji nie tylko relacji międzyludzkich (w przeciwieństwie do znacznej części myśli nowożytnej, która za taki pierwotny klucz uznała relację konfliktu), lecz również relacji wewnątrztrynitarnych oraz relacji człowieka do Boga. W tej perspektywie Jan Paweł II odczytuje również pierwotny sens ciała, w którego strukturę, określoną przez różnicę płciową, wpisana jest potrzeba spotkania z osobą drugiego w relacji miłości oblubieńczej (co może zostać zrealizowane zarówno w małżeństwie, jak i w bezpośrednim oddaniu się Bogu w życiu konsekrowanym).

Z metodologicznego punktu widzenia interesujący jest sposób, w jaki Jan Paweł II interpretuje biblijne relacje o stworzeniu. Można w nim dostrzec wyraźny odpowiednik syntezy filozoficznej Karola Wojtyły. Synteza ta polegała na próbie połączenia w spójną całość fenomenologicznej metody opisu doświadczenia oraz jego metafizycznej interpretacji. Taką propozycję antropologii filozoficznej znajdujemy w głównym dziele Wojtyły, tj. w *Osobie i czynie*. We wstępie do pierwszego wydania tego dzieła autor stwierdza, że nie chce przekraczać w nim progu teologii, co być może uda mu się zrobić kiedyś w przyszłości. Teologia ciała stanowi właśnie przekroczenie tego progu. Jej punktem wyjścia są dwa opisy stworzenia człowieka, które znajdujemy w Księdze Rodzaju. Łatwo jest jednak dostrzec, że Papież nie rozwija tradycyjnej egzegezy tekstu biblijnego, lecz proponuje taki sposób ich odczytania, który jest syntezą opisu fenomenologicznego z interpretacją metafizyczną i teologiczną. I tak pierwszy opis stworzenia człowieka Jan Paweł II odczytuje jako wyraz obiektywnej prawdy o nim, jako wyraz "pierwotnego zamysłu Boga w stosunku do człowieka", podczas gdy drugi opis stworzenia człowieka jest dla Papieża raczej "zapisem pierwotnego doświadczenia człowieka", czyli sposobu, w jaki człowiek doświadcza obiektywnej prawdy w swoim wnętrzu. Innymi słowy, chodzi tu o pokazanie, w jaki sposób obiektywna prawda staje się w ludzkim doświadczeniu prawdą subiektywną. Jest to sposób uprawiania teologii, który wiąże dane objawienia (to, co dane "z góry") z doświadczeniem człowieka (tego, co dane "z dołu"). Niewątpliwą zaletą takiego sposobu uprawiania teologii jest pokazanie, iż wizja człowieka, którą implikuje objawienie, pozostaje w harmonii z tym, co Wojtyła nazywa źródłowym doświadczeniem człowieka. W ten sposób również normy moralne, które płyną z tej wizji - w naszym wypadku chodzi zwłaszcza o normy dotyczące etyki małżeństwa - nie jawią

się jako coś narzuconego człowiekowi niejako od zewnątrz, lecz jako postulaty wypływające z wnętrza ludzkiego doświadczenia.

W teologii ciała nicią przewodnią, która pozwala odczytać w ludzkim doświadczeniu pierwotny zamysł Boga w stosunku do człowieka, jest właśnie doświadczenie ciała. To ono daje nam możliwość rozumiejącego powrotu do tej sytuacji, która pozostaje poza zasięgiem doświadczenia człowieka historycznego, tj. sytuacji człowieka przed grzechem pierworodnym. Na potrzebę takiego odczytania pierwotnego zamysłu Bożego w stosunku do człowieka wskazał zresztą sam Chrystus w rozmowie z faryzeuszami na temat nierozzerwalności małżeństwa, w której dwukrotnie odwołał się “do początku”. Jan Paweł II idzie niejako za tą wskazówką Chrystusa i w swojej teologii ciała podejmuje trud przekroczenia progu grzechu pierworodnego “do tyłu”, do sytuacji, którą on sam nazywa “protohistoryczną”. Tym samym dzieje człowieka po grzechu pierworodnym (jego sytuacja historyczna) uzyskują punkt odniesienia, który pozwala osąd ich wartości - w dziejach człowiek albo oddala się, albo przybliża do owego “pierwotnego zamysłu”. Prawda człowieka nie jest zatem - tak jak to bywa w wielu ich nowożytnych wizjach - wytworem ludzkiej praktyki historycznej, lecz pozostaje dla stałym i niezmiennym punktem odniesienia w dziejach człowieka, stanowiąc niejako - jak stwierdza W. Chudy - ich czynnik stabilizujący.

W mojej książce poświęconej teologii ciała oraz w innych publikacjach na ten temat pokazuję jej kontekst historyczny, którym jest swego rodzaju “dualizm antropologiczny” filozofii pokartezjańskiej oraz teologiczne “zapomnienie” o ciele. Co prawda teologia katolicka nigdy nie uległa pokusie manicheizmu, ale z drugiej strony nie poświęcała też wiele uwagi doświadczeniu ciała, a także - teologicznej refleksji nad małżeństwem i rodziną (ograniczona ona była zasadniczo do teologii moralnej i prawa kanonicznego). Mówiąc jeszcze ogólniej - antropologia teologiczna jako osobny teologiczny traktat to sprawa ostatnich dziesięcioleci. W moich publikacjach staram się pokazać, że teologia ciała Jana Pawła II stanowi swego rodzaju projekt takiej antropologii, której filozoficzną podstawą jest personalistyczna wizja człowieka rozwijana przez Karola Wojtyłę. W ten sposób otrzymujemy personalistyczną wizję antropologii teologicznej, która może z kolei stanowić podstawę dla teologii moralnej (w teologii ciała Jan Paweł II odnosi ją do normy encykliki *Humanae vitae*, ukazując personalistyczny wymiar tego dokumentu, który - poruszam ten temat w kilku moich publikacjach - oskarżany bywał o powrót do nazbyt naturalistycznej wizji człowieka, czy też nawet o popełnienie błędu naturalistycznego).

Jak wspomniałem, teologia ciała Jan Paweł II ma swoje filozoficzne podstawy w fenomenologii i metafizyce. W mojej rozprawie staram się pokazać, o jaki rodzaj fenomenologii chodzi, jaki jest oryginalny wkład Wojtyły w sposób pojmowania i stosowania metody fenomenologicznej oraz jaki rodzaj metafizyki implikują - zdaniem Jana Pawła II - opisy stworzenia zawarte w Księdze Rodzaju. Okazuje się, że konsekwentnie stosowana metoda

fenomenologiczna prowadzi do postawienia pytań, na które odpowiedzieć może jedynie metafizyka (a w dalszej perspektywie teologia), stając się w ten sposób - i tak można określić metodę Karola Wojtyły/Jana Pawła II - transfenomenologią.

Moja próba transfenomenologii ciała wychodzi od intrygującego stwierdzenia Jana Pawła II, który nazywa ciało "sakramentem osoby". Co więcej, w świetle rozważań Papieża ciało jawi się jako swego rodzaju "prasakrament". Korzystając z analiz Josepha Ratzingera o sakramentalnej podstawie egzystencji chrześcijańskiej próbuję pokazać, że sakramenty w ich rozumieniu ściśle teologicznym (jako widzialne znaki rzeczywistości niewidzialnej) możliwe są tylko dlatego, że opierają się na założeniu możliwości wyrażania tego, co duchowe w tym, co materialne, a pierwszym naturalnym wyrazem takiej reprezentacji jest właśnie ludzkie ciało. Nawiązując do analiz Tadeusza Stycznia określam ciało jako podwójny znak: jako znak osoby i jako znak tego, kogo osoba ludzka jest znakiem, czyli jako "znak obrazu Stwórcy".

W rozważaniach Jana Pawła II protohistoryczna sytuacja człowieka określona jest przez trzy współrzędne: pierwotną samotność, jedność i nagość. W pierwotnej samotności ujawnia się podmiotowość osoby ludzkiej, w świetle rozważań Papieża można powiedzieć, że konstytuuje się ona na płaszczyźnie przeżyciowej. W analizach dotyczących tego aspektu staram się pokazać oryginalność papieskiego ujęcia świadomości w porównaniu z jej rozumieniem w klasycznej fenomenologii, która przypisuje świadomości intencjonalność. W analizach Karola Wojtyły, których echo znajdujemy również w teologii ciała, świadomość nie jest intencjonalna i dlatego - w przeciwieństwie do fenomenologii późnego Husserla - nie może stanowić instancji konstytuującej swoje przedmioty. Świadomość poprzedzona jest poznaniem, „cognosco” jest warunkiem „cogito”. W teologii ciała świadomość Adama „budzi się” w poznawczym kontakcie ze światem, który jest już ukonstytuowany i to dzięki takiemu poznawczemu kontaktowi ze światem człowiek uświadamia sobie swoje „inaczej i wyżej”, swoją ontyczną odmienność i aksjologiczną wyższość. W świetle Księgi Rodzaju możemy stwierdzić, że pierwsza forma świata pochodzi od jego Stwórcy, zadanie człowieka polega zaś na nadawaniu mu „drugiej formy”, która jednak nie może pozostawać w sprzeczności z formą pierwszą (dotyczy to również samego człowieka - w tym sensie prawda o człowieku poprzedza jego wolność). W ten sposób w wymiarze doświadczenia człowiek konstytuuje się jako osoba, która istniejąc w ludzkiej naturze jednocześnie ją posiada. Analiza pierwotnej samotności człowieka prowadzi do pierwotnego źródła pojęcia osoby, którym jest specyficznie ludzkie doświadczenie pozostawania w relacji do własnej natury.

Fakt, że w narracji biblijnej pierwotna samotność poprzedza pierwotną jedność ma także - zdaniem Jana Pawła II - ważne znaczenie dla teorii osoby. Oznacza on, że osoba nie jest bytem wyłącznie relacyjnym, np. ukonstytuowanym dzięki uznaniu jej za osobę przez osoby już istniejące, lecz jest osobą od samego początku swego bytowania, niezależnie od tego, czy inni zechcą uznać ją

za byt osobowy. Osoba - wbrew pewnej wersji filozofii dialogu (np. M. Buber) - nie konstytuuje się jako osoba dopiero w relacji Ja - Ty, lecz wchodzi w tę relację właśnie dlatego, że istnieje już jako osoba. Z drugiej zaś strony na płaszczyźnie przeżyciowej potencjalności wpisane w osobowe bycie człowieka mogą zostać zaktywizowane dopiero dzięki relacji z innymi (np. człowiek jest istotą mówiącą, ale nie zrealizuje tej potencjalności, jeśli nie będzie włączony we wspólnotę, która posługuje się językiem i która potraktuje go jako istotę mówiącą). Inaczej mówiąc, należy odróżnić ontologię i fenomenologię osoby. W języku właściwym dla opowieści biblijnej odpowiednikiem tego rozróżnienia jest właśnie prymat pierwotnej samotności wobec pierwotnej jedności.

Pierwotna jedność osób oznacza ich równość w człowieczeństwie (somatyczna tożsamość - „ciało z mego ciała” - w wymiarze moralnym oznacza równą godność) oraz komplementarność. Również ta prawda wpisana jest w strukturę ludzkiego ciała, w której męskość jest „dla” kobiecości”, a kobiecość „dla” męskości. Doświadczenie „jednego ciała” realizuje ową jedność, która posiada jednocześnie jeszcze jeden wymiar: wymiar transcendencji. Jest to transcendencja ku Trzeciemu (Stwórcy) i ku trzeciemu (dziecku). Dlatego akt małżeński - zgodnie z nauką *Humanae vitae* - posiada dwa nierozdzielnie ze sobą związane znaczenia: jednoczące i (potencjalnie) rodzicielskie. Pozbawienie aktu małżeńskiego wymiaru transcendencji zmienia natomiast jego naturę i wiąże się z niebezpieczeństwem traktowania traktowania drugiego - poprzez jego ciało - wyłącznie jako „przedmiotu użycia”. Staram się to ukazać porównując wizję Jana Pawła II z teorią erotyzmu przedstawioną przez francuskiego myśliciela Georges'a Bataille'a. Jest rzeczą interesującą, że Bataille, który kładzie nacisk na pragnienie zjednoczenia się z osobą drugiego w akcie erotycznym (ostatecznie niemożliwe do zrealizowania, gdyż osoby zachowują swoją odrębność nawet w akcie takiego zjednoczenia), a jednocześnie pomija wymiar transcendencji, stwierdza, że sfera miłości erotycznej jest ostatecznie sferą pogwałcenia podmiotowości drugiego i „egoizmu we dwoje”. Sądzę, że taka wizja miłości erotycznej, w której osoba nie jest w stanie przekroczyć granic swojej subiektywności, jest logiczną konsekwencją tej wersji nowożytnej wizji człowieka, którą trafnie wyrażają słowa jednego z jej twórców: „we never pass one step beyond ouerselves” (D. Hume).

Trzecia współrzędna sytuacji protohistorycznej człowieka - pierwotna nagość - w analizie Jana Pawła II wyraża takie postrzeganie osoby drugiego, w którym ciało wraz z jego jakościami seksualnymi nie skupia uwagi drugiego wyłącznie na sobie, lecz postrzegane jest jako wyraz podmiotowości osoby. Inaczej jest natomiast po grzechu pierworodnym, który w sercu człowieka budzi pożądliwość, zmieniając również sposób postrzegania drugiego człowieka. Ciało staje się wówczas możliwym przedmiotem użycia, a z kolei budzi wstyd ciała. Osoba nie wstydy się swoich jakości seksualnych, ale nie chce być postrzegana wyłącznie poprzez te jakości. Interesujące w tym kontekście okazuje się porównanie analizy wstydu z katechez Jana Pawła II z tym, co na temat

wstydu seksualnego pisze Władimir Sołowiow. Zdaniem rosyjskiego myśliciela wstyd jest podstawowym uczuciem moralnym, a zdolność do odczuwania wstydu odróżnia człowieka od zwierząt, które odczuwają co najwyżej strach. W opinii Sołowiowa wstyd pojawia się w ludzkiej świadomości wówczas, gdy zaczyna on sobie zdawać sprawę ze swojej „zwierzęcej natury”, z tego, co łączy go ze światem instynktów, które pozostają poza wpływem jego woli. W tej właśnie chwili człowiek rodzi się jako byt moralny. U Jana Pawła II jest inaczej. Człowiek uświadamia sobie swoje osobowe i moralne bycie jeszcze przed pojawieniem się wstydu, w poznawczym kontakcie ze światem, fenomen wstydu jest zaś konsekwencją naruszenia właściwej osobie ludzkiej struktury samopanowania w wyniku grzechu pierworodnego, co prowadzi z kolei do zachwiania relacji osoby ludzkiej z obiektywną prawdą, w tym również z prawdą o sobie samej i z prawdą o osobie drugiego.

Klamrą zwierającą „antropologię początku” Jana Pawła II jest pojęcie daru. Osoba, która została powołana do istnienia jako dar pierwszego Dawcy, odnajduje siebie w pełni w darze, którego adresatem jest osoba drugiego (osoba ludzka lub osoba samego Boga). Dlatego możemy powiedzieć najgłębszą zasadą osobowego życia, wymiarem, w którym osoby spełniają się jako osoby, jest reguła daru. W zakończeniu mojej książki staram się odczytać wizję dziejów implikowaną przez teologię ciała Jana Pawła II jako zmaganie się - mówiąc za św. Augustynem - dwóch miłości: miłości siebie *usque ad contemptum Dei*, która odrzuca dar, i miłości Boga *usque ad contemptum sui*, która realizuje się w bezinteresownym darze z siebie (por. *Gaudium et spes*, 24).

5. Pozostałe osiągnięcia naukowe:

Inne obszary moich badań naukowych można zgrupować w następujących punktach:

1. Refleksja nad nauczaniem Jana Pawła II, przede wszystkim nad tymi jego dokumentami, które dotyczą moralnego wymiaru życia człowieka. Jestem autorem kilku artykułów dotyczących encykliki *Veritatis splendor*, w których analizuję centralne przesłanie tego dokumentu, tj. związek wolności z prawdą. Odwołując się do filozoficznych analiz Karola Wojtyły staram się w nich pokazać, że u samych podstaw pojęcia osoby jako istoty rozumnej i wolnej znajduje się jej relacja do prawdy. W wizji osoby Karola Wojtyły/Jana Pawła II podstawowy sens bycia osobą polega bowiem na „przekraczaniu siebie w stronę prawdy” („transcendencja to drugie imię osoby” - pisze Wojtyła). W kilku artykułach zajmuję się również społecznymi aspektami nauczania Jana Pawła II, a szczególną uwagę wartości ludzkiego życia i jego ochronie (problem aborcji i eutanazji, a także kwestia kary śmierci).

2. Epistemologia moralności, a zwłaszcza relacja pomiędzy naturalnym poznaniem moralnym a teologią moralną. Zajmuję się w nich przede wszystkim sporem wokół pojęcia prawa naturalnego. Pewien nurt teologii moralnej zarzuca bowiem moralnemu nauczaniu Kościoła, zwłaszcza dotyczącemu ludzkiej seksualności (np. encyklice *Humanae vitae*) popełnienie błędu naturalistycznego, czyli nieuprawnione logicznie przejście od faktów do norm. W moich tekstach staram się pokazać, że nauczaniu Magisterium nie chodzi o naturę rozumianą w sensie wyłącznie biologicznym, lecz o naturę osoby ludzkiej, dla której prawidłowości naturalne (np. sposób funkcjonowania ludzkiej seksualności) mają od samego początku sens nie tylko biologiczny, ale i symboliczny. W kontekście encykliki *Veritatis splendor* zajmowałem się również pojęciem opcji fundamentalnej (K. Rahner, J. Fuchs), którą interpretuję jednak nie tyle w sensie bezpośrednio moralnym, co antropologicznym. Twierdzę, że ideę opcji fundamentalnej interpretuje się jako wolny wybór pewnego samorozumienia, to prowadzi to do moralnego subiektywizmu; można ją natomiast rozumieć jako „przebudzenie się do rzeczywistości” (R. Spaemann, J. Maritain), w którym osoba uświadamia sobie normatywną moc prawdy i tym samym w wymiarze przeżyciowym konstituuje się jako osoba.
3. Antropologia filozoficzna i teologiczna, a zwłaszcza teoria osoby. Wychodząc od teologicznych źródeł pojęcia osoby w sporach trynitarnych i chrystologicznych pokazuję (w nawiązaniu do analiz m.in. R. Spaemanna i K. Wojtyły), że istnienie osoby polega na posiadaniu odpowiedniej natury (Boskiej lub ludzkiej lub - jak w przypadku Chrystusa - Boskiej i ludzkiej zarazem). Bycie osobą okazuje się wówczas specyficznym sposobem istnienia, którego nie można utożsamiać z żadną z cech empirycznych. Dlatego istnienie ludzkiej osoby należy zakładać w każdym przypadku, w którym mamy do czynienia z istnieniem indywidualnej natury ludzkiej (tj. bycia osoby nie można utożsamiać z żadną z jej cech).
4. Filozofia i teologia rodziny. W moich badaniach zajmowałem się rodziną zarówno rodziną w aspekcie jej miejsca w chrześcijańskiej wizji człowieka (powołanie do życia w rodzinie jako element Bożego zamysłu w stosunku do człowieka), jak i rodziną w kontekście współczesnej kultury.
5. Moja książka *Cialo i transcendencja* została opublikowana w językach włoskim i portugalskim. Opublikowałem 8 tekstów w języku angielskim, 2 w języku niemieckim, 30 w języku włoskim, 6 w języku hiszpańskim i 1 w języku portugalskim. Ponadto jestem tłumaczem kilkunastu książek z dziedziny teologii i filozofii (pośród 8. przetłumaczonych przeze mnie książek kard. Josepha Ratzingera znajduje się tom jego *Opera omnia pt. Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury*, Wydawnictwo KUL Lublin 2014; tłumaczyłem również prace takich autorów, jak Gerhard-Ludwig Müller, Angelo Scola, Livio Melina, Jacques Maritain,

Franz von Kutschera, Robert Spaemann, Rocco Buttiglione). Jestem też autorem recenzji dzieł teologicznych i filozoficznych.

Prof. Andrzej Miodziński