

EDWARD SIENKIEWICZ

### **Teologia uczestnictwa**

Zjawiskiem zasługującym bez wątpienia na odnotowanie, a nawet jakąś głębszą refleksję, jest pojawienie się w ostatnim czasie na kilku polskich uniwersytetach wydziałów teologicznych. Pomijając w tym miejscu geografię tego zagadnienia oraz dość naturalne pytanie o kondycję intelektualną, ale i materialną, niektórych, dość szybko powstałych, nowych środowisk naukowych, trudno pominąć milczeniem coraz częściej powtarzane pytanie o miejsce i znaczenie teologii w wielkiej rodzinie nauk. Przed polskimi uniwersytetami pojawia się bowiem szansa odbudowania, a przynajmniej zweryfikowania swojej *universitas*. Czy to je odróżnia w jakiś sposób od uniwersytetów w innych częściach świata; Zachodniej Europy i tych znajdujących się na innych kontynentach, także w innym kontekście kulturowym i społecznym, niż ten właściwy naszej rzeczywistości? Choć różnice są dość łatwo zauważalne, nie muszą być aż tak bardzo radykalne, jak starano się to do niedawna jeszcze pokazywać. Naturalnie o poziomie wiedzy na wielu znanych w świecie uniwersytetach, sposobie uprawiania nauki, w dużej mierze decydowały uwarunkowania historyczne, które zapewne jeszcze przez jakiś czas będą stanowiły swoiste wytłumaczenie naszych możliwości w tym względzie. Z drugiej jednak strony, także na tych uniwersytetach, na których prawa do obecności w nich wydziałów teologicznych nikt nigdy poważnie nie kwestionował, od pewnego czasu daje się zauważyć pewien, dość charakterystyczny nurt kontestacji. I choć jest on dość złożony i różnorodny, w różnych też miejscach ujawniający się z różnym nasileniem; przebiegający na nieco innym poziomie niż ten związany z przyczynami ekonomicznymi oraz ideologicznymi, jest dość odczuwalny. Chodzi w nim o legitymację *universitas* jako takiej, co w kontekście bardzo daleko idącej specjalizacji ludzkiej wiedzy i obecności bardzo wielu dyscyplin naukowych, jest dość trudne. Podobnie jak

Edward SIENKIEWICZ, ks. prof. US dr hab., WT US w Szczecinie, Koszalin, e-mail: [E.Sienkiewicz@koszalin.opoka.org.pl](mailto:E.Sienkiewicz@koszalin.opoka.org.pl)

trudne jest wskazanie jakiegokolwiek wspólnej płaszczyzny prowadzonych obecnie badań i stosowanych metod.

W jakim sensie odnosi się to do teologii i wydziałów teologicznych, także tych bardzo młodych, w ramach polskich uniwersytetów? Teologowie pojawiają się w nich z dość charakterystycznym roszczeniem uniwersalistycznym. Czy takie roszczenie, zważywszy na rozproszenie ludzkiej wiedzy i jej specjalizację, co widoczne jest również w strukturach uniwersyteckich, ma dziś jeszcze jakiegokolwiek sens? Odpowiedzi muszą udzielić sami teologowie, przez swoją obecność i pracę na uniwersytetach. I choć pytanie o naukowy charakter teologii, o jej prawo istnienia wśród innych nauk, nie przestało być dziś aktualne, to nie mniej aktualne – jak się wydaje – jest pytanie o podstawy owego uniwersalistycznego roszczenia. Zwłaszcza, że jest ono obecnie dość rzadko spotykane, mimo istnienia i rozwoju wielkich uniwersytetów.

W problematykę tę wpisuje się zagadnienie tzw. teologii uczestnictwa. Mimo że samo sformułowanie pojawia się w refleksji wiary dość rzadko, odwołuje się ono do dziedzictwa, które dla obrazu i kształtu, przynajmniej polskiej teologii, jest przesądające. Czym jest wobec tego teologia uczestnictwa i jakie jest jej znaczenie w sporze o uniwersalistyczne roszczenie teologii. Jakie jest owo dziedzictwo, odnośne do polskiej refleksji wiary, posiadające również elementy właściwe każdej ludzkiej egzystencji; pod każdą szerokością geograficzną, co trzeba rozumieć jako doświadczenie nie tylko usprawiedliwiające takie roszczenie ale także zobowiązujące do niego?

## **I. W czym problem?**

Na początku wypada nadmienić, że uniwersalistyczny nie oznacza kompetentny w każdej dziedzinie i każdej dyscyplinie; pretendujący do roli przedstawiciela jakiejś super meta-nauki, obejmującej swoim zainteresowaniem wszystkie dziedziny wiedzy i ich wyniki. Takie rozwiązanie, z wiadomych przyczyn, od dawna jest nie do pomyślenia. Można jednak wskazywać na pewną podstawę ludzkiej wiedzy, zapobiegającą coraz bardziej upowszechniającemu się, bardzo rozbitemu obrazowi świata, w którym człowiekowi coraz trudniej odnajdywać sens swojego istnienia. Gdzie należałoby jej szukać i jakie ostatecznie racje przemawiają za potrzebą wskazania takiej podstawy?

Dość charakterystyczną cechą obrazu naszej wiedzy było łączenie przez długie wieki teologii z filozofią (do św. Tomasza z Akwinu praktycznie ich nie rozróżniano). Ale jakie znaczenie ma w poruszonym tu zagadnieniu filozofia? Otóż filozofowie już dawno zrezygnowali z roszczenia uniwersalistycznego i od dawna nie mogą przezwyciężyć dość głębokiego kryzysu, ponieważ – jak tłum-

czą to znawcy problemu – filozofia utraciła swój charakter mądrościowy. Czy jednak możliwy, a tym bardziej potrzebny jest mądrościowy charakter jakiegokolwiek wiedzy, kiedy każda z nich dysponuje dziś, wprost trudnym do ogarnięcia zbiorem danych, bitów. Tyle tylko, że bez charakteru mądrościowego w jakiegokolwiek dziedzinie wiedzy trudno jest o głębszy sens. A wiedza, która nie przybliża do sensu, nie daje takiego poczucia, tak naprawdę nie służy człowiekowi. Może nawet człowiekowi bardzo zagrażać, ponieważ – jak pokazuje doświadczenie – jest bardzo często wykorzystywana przeciw niemu. Stąd dość charakterystycznym znakiem naszych czasów jest pomijanie człowieka już nie tylko w ekonomii, nieumiarkowanym dążeniu do zysku, tworzoną prawie, ale także w nauce, co musi rodzić bardzo poważne konflikty etyczne<sup>1</sup>. Taka tendencja sprzyja dość powszechnie odczuwanej alienacji, której wcale nie zmniejsza, momentami do granic możliwości rozwinięta aktywność jednostek i całych społeczeństw. I to zjawisko alienacji oraz kontekst społeczny, którego nie da się uniknąć w sporze o człowieka, nie może być obojętny teologii, usiłującej się wytłumaczyć i uwiarygodnić swoje roszczenie. Chodzi w gruncie rzeczy o sposób dostarczenia człowiekowi argumentów, aby mógł przełamywać to groźne zjawisko alienacji; nie pozostawał wyobcowany w jakiegokolwiek społeczności, ale też nie został całkowicie zdeterminowany, wchłonięty przez jakąkolwiek społeczność; ani tę, rozumianą w sensie najszerszym, uniwersalnym, ani tę, uznawaną za podstawową komórkę społeczną. Będą to również argumenty i zarazem rozwiązania pozwalające człowiekowi uczestniczyć w procesach społecznych, któremu to uczestnictwu w równym stopniu przeszkadza nadmierne podkreślanie przez człowieka własnej indywidualności, jak i rezygnacja z niej.

Wspomniana filozofia, choć dostarcza wielu argumentów, nie rozwiązuje zarysowanego problemu w sposób zadawalający. Niemniej samej filozofii nie sposób w tym projekcie pominąć. Dość wymownym przykładem jest tu twórczość polskiego teologa, Czesława S. Bartnika, który wszystkim, kurczowo trzymającym się zasady rozdzielania za wszelką cenę teologii od filozofii, stawia zarzut zatrzymania się na poziomie metodologicznym<sup>2</sup>. Ten natomiast nie rozwiązuje, ani nawet nie dotyka prawdziwych problemów człowieka. Do takich tymczasem trzeba zaliczyć jego doświadczenie alienacji, z szeroko rozprzestrzeniającymi się tendencjami indywidualistycznymi, ale i nowymi formami zbyt daleko idącej oraz wykorzystywanej socjalizacji. Poza tym to właśnie Cz. Bartnik jest twórcą i niestrudzonym kontynuatorem, mającym również swoich

<sup>1</sup> J. Ratzinger: *Europa – dziedzictwo zobowiązujące chrześcijan*. Kolekcja „Communio”. T. 5: 1990 s. 263.

<sup>2</sup> Cz. S. Bartnik: *Historia filozofii*. Lublin 2000 s. 495; Tenże: *Krzak gorejący*. Lublin 1991 s. 281.

uczniów, personalizmu systemowego<sup>3</sup>. A bez zainteresowania osobą; bez jej realizacji w społeczeństwie i bez prawdziwej międzyosobowej wspólnoty, jakiegokolwiek uczestnictwo nie jest możliwe.

Zupełne przedstawienie problematyki, którą chcemy się tu zająć, domaga się uwzględnienia jeszcze jednego aspektu. I tak, dość powszechne jest dziś wołanie o bardzo konkretne zarysowanie kontekstu w refleksji wiary. Każda zatem teologia, która nie chce się rozminąć z człowiekiem, musi uwzględniać jego najbardziej egzystencjalne problemy, zajmujące go oraz określające odniesienia; związane z miejscem, czasem, a także historią, uwarunkowania. Dość dużo mówi się ostatnio o pogłębiającym się od średniowiecza rozziwieniu między teologią a duchowością<sup>4</sup>. Czy jednak ten rozłam, który pojawił się między suchym traktatem dogmatycznym, a zwykłą ludzką egzystencją, nie jest dziś równie niepokojący? Jaki jest więc ów kontekst w naszym przypadku? Trzeba naturalnie mówić o swoistej postaci teologii, która ma swój polski 'rodowód', wypływającej z polskiej modalności myślenia i polskiego profilu treściowego<sup>5</sup>. Z tego właśnie „polskiego rodowodu” wyłania się zarówno sposób uprawiania teologii w Polsce, jak i jej najważniejsze tematy. Przy czym pytanie o polską teologię i najbardziej charakterystyczną problematykę, obecną w pracach polskich teologów, jest także pytaniem o bardzo istotny wymiar wiary i życia Polaków. Zagadnienia bowiem, jakimi zajmują się teologowie, zależne są od środowiska w jakim tworzą i z którego się wywodzą. Tego środowiska nie można odrywać od najbardziej charakterystycznych dla tegoż procesów, tudzież od historii i kształtujących to środowisko wydarzeń. Każdy bowiem naród i każde społeczeństwo ma swoją własną historię; można powiedzieć swoją własną drogę odkrywania najgłębszego sensu istnienia, aktualnej egzystencji i ostatecznego przeznaczenia. Jaki jest zatem ten specyficzny kontekst polskiej teologii i co myśl rozwijana nad Wisłą może przekazać innym? Tym zwłaszcza, którym wiele zawdzięcza i którym przez to samo jest coś winna.

Przede wszystkim trzeba pamiętać o bardzo różnych uwarunkowaniach polskiej teologii i bardzo złożonych, od samych teologów niezależnych, co niekiedy musi się ograniczać do ostatnich dziesięcioleci, ponieważ o kształcie naszej refleksji i podejmowanych w niej najczęściej zagadnieniach, decydowały całe pokolenia. I choć porównywanie polskiej teologii i polskich teologów z

<sup>3</sup> Cz. S. Bartnik: *Spotkanie personalistyczne*. W: *Ku mądrości teologii*. Red. K. Gózdź, E. Sienkiewicz. Szczecin 2008 s. 385–391; K. Gózdź: *Personalizm systemowy*, tamże, s. 63–73.

<sup>4</sup> K. Rahner: *Modlitwy życia*. Kraków 2001 s. 5; A. Štrukelj: *Teologia i świętość*. Lublin 2010 s. 9–21.

<sup>5</sup> Cz. S. Bartnik: *Problem »teologii polskiej«*. W: *Teologia polska na XXI wiek*. Red. K. Gózdź, K. Klauza. Lublin 2005 s. 279.

innymi szkołami, np. zachodnimi, jest bardzo trudne do uniknięcia, to nie powinno ono unikać także pewnej krytycznej nadbudowy. Zwłaszcza, że formacja intelektualna wielu polskich autorów przebiegała pod wyraźnym wpływem teologów zachodnich, zajmujących się tematyką najbardziej właściwą ich rodzimym ośrodkom; problemami pojawiającymi się przed chrześcijańską wiarą i będącymi skutkiem procesów oraz wydarzeń właściwych ich środowisku. Niewątpliwie stanowi to okazję do ubogacenia polskiej myśli teologicznej, a także możliwość przenikania się rozwiązań właściwych danej szerokości geograficznej, językowi, kulturze, co jest podstawą bardziej uniwersalistycznych ujęć, ponieważ przedmiot teologii, nawet przy daleko idącej specyfice, jest zawsze taki sam<sup>6</sup>. Z drugiej jednak strony bezkrytyczne ich przenoszenie do środowisk, które określa zupełnie inny kontekst społeczny i kulturowy, prowadzi do postrzegania teologii jako mało przydatnej w konkretnym sporze o człowieka. A człowieka w teologii nie można pominąć. Mimo że jako takiej odpowiada jej rzeczywistość Boga<sup>7</sup>. Przy czym każdy spór o człowieka wpływa na osobę ludzką; zubaża ją lub ubogaca. Jaka jest wobec tego ta „polska droga”? Co jest w niej tak bardzo charakterystyczne, mniej lub w ogóle nieobecne u innych? Jakie rysują się przed polską teologią perspektywy i co należy uczynić, aby nie zaprzepaścić wielkiego dorobku (niedocenionego nie tylko przez innych, ale – jak się okazuje – także przez samych Polaków), właściwie odczytując znaki czasu?

Jak się wydaje polska refleksja wiary coraz lepiej broni się przed zarzutami o jej „mało systematyczny” charakter. Niemniej trudno nie dostrzegać jej znaczenia na drodze kerygmatyzacji. Wzrost zainteresowania polską teologią w ostatnich trzydziestu latach spowodowany jest wieloma różnymi czynnikami, do których trzeba zaliczyć m.in. fenomen pontyfikatu Jana Pawła II, przemiany społeczno-polityczne lat 80 („Solidarność” i transformacja systemowa), wspomniany wzrost liczby wydziałów teologicznych na polskich uniwersytetach oraz swobodny przepływ myśli w jednoczącej się Europie – przynajmniej nie ograniczany administracyjnie. Wszystko to pozwala dostrzec i docenić wartość polskiej tradycji personalistycznej w refleksji wiary. Dalej jej charakter narodowy, pozwalający uprawiać bardzo charakterystyczną i nie pozbawioną aspektów uniwersalistycznych teologię dziejów, czy też teologię historii. I wreszcie duchowy kryzys przełomu, dotyczący także nasze społeczeństwo i szukanie w tej perspektywie sposobów przekazywania doktryny współczesnym<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> H. J u r o s: *Próba teologicznej i etycznej releksji współczesnych przemian kulturowych. Interpretacja i perspektywy*. W: *Europa i Kościół*. Red. H. J u r o s. Warszawa 1997 s. 52–53.

<sup>7</sup> J a n P a w e ł I I: *Przemówienie do teologów w Altötting* [18 listopada 1980]. AAS 73 (1981) s. 104.

<sup>8</sup> J. S z y m i k: *Teologia w Polsce. Tożsamość, intuicje, perspektywy*. „Teologia w Polsce”. R. 2: 2008 nr 1 s. 6–12.

## II. Alienacja w kontekście sporu jednostki ze społeczeństwem

Wróćmy jednak do owego, najbardziej podstawowego kontekstu w teologii, którego żadnej refleksji wiary, która nie chce się rozminąć z człowiekiem, nie wolno pominąć. Żadnej bowiem teologii, zainteresowanej Bogiem, nie można nie interesować się człowiekiem, gdyż Objawienie jest ze względu na człowieka. Wspominaliśmy powyżej o takim kontekście, który jest specyficznie polski, dotyczący najbardziej konkretnych odniesień, konkretnego człowieka, jakiego mamy na myśli mówiąc o Bogu. Dość charakterystycznym znakiem czasu jest w ostatnich kilkunastu latach – szczególnie z polskiej perspektywy – przełamanie wielu barier, które przez długi czas dzieliły świat na czytelnie zakreślone strefy wpływów. Choć one nie zostały całkowicie przewyciężone także dzisiaj, choćby pod względem ekonomicznym, a także kulturowym i politycznym, to ów konkretny człowiek, żyjący w Środkowej Europie, dziś bardziej czuje się obywatelem tego samego świata, do którego należą jego sąsiedzi, także ci dalecy, również ci, których trapią nieco inne problemy. Przesądzają o tym naturalnie procesy globalizacyjne, ale coraz wyraźniej także mentalność mieszkańców Europy i innych części świata. Dlaczego o tym wspominamy? Chodzi o to, aby nie pomijać, z powodu np. dążenia do bardziej jasnego sformułowania wykładu, oczywistej złożoności, co może się okazać szkodliwe dla rozważanego przez nas problemu. Złożoność ta polega na pewnym nakładaniu się na siebie i przenikaniu tego, co musimy uznać za właściwe, naturalne dla człowieka ze względu na to, że jest on „obywatelem świata” i ze względu na to, że żyje w Środkowej Europie, konkretnym kraju, co jest przyczyną ściśle określonej specyfiki, jakiej w imię rzetelności nie wolno nam pomijać.

I tak jeśli chodzi o te uwarunkowania, które określamy jako globalne, ściśle związane, może nie tyle ze zmianą obrazu świata i miejsca, jakie zajmuje w nim człowiek, ile raczej z dość licznymi, nowymi relacjami oraz uzależnieniami w jakie wchodzi byt ludzki, charakteryzują się one dość widoczną ambiwalencją. Otóż środki techniczne i możliwości jakie pojawiają się dziś przed człowiekiem, chce on wykorzystać do powiększenia bezpieczeństwa własnego życia, uczynienia go bardziej niezależnym i wygodnym. Tymczasem coraz trudniej człowiekowi odpowiedzieć na pytanie: Czy jest to życie lepsze? Jak się bowiem okazuje większe możliwości niosą ze sobą większy niepokój, a coraz bardziej zorganizowane struktury społeczne – obejmująca niemalże całą ludzką rzeczywistość socjalizacja, dość naturalnie staje się przyczyną swoistego odruchu obronnego, w postaci podkreślania własnej indywidualności i prywatności w przestrzeni świata, będącego coraz bardziej globalną wioską. Człowiek rozumie, że w pełni może się zrealizować tylko w społeczeństwie, w relacji z drugimi, ale jednocze-

śnie dostrzega całą sieć kłępiących go kompromisów. Doświadcza zatem swoistego sporu między jednostką a społecznością, który nie jest tylko problemem teoretycznym, związanym z intelektualnym poszukiwaniem. Oba bowiem wymiary życia ludzkiego są nieodzowne, a nawet sobie przyporządkowane. Dlaczego zatem doświadczamy również wyraźnego napięcia między nimi i tak bardzo dążymy do rozwiązania tegoż? Wspomniane, współczesne procesy globalizacyjne i integracyjne, tylko uzasadniają oraz podkreślają wagę tego problemu, stanowiąc jednocześnie swoisty znak czasu. I tak, z jednej strony uwydatniają one potrzebę coraz lepszego rozumienia jednostki, wspólnoty; ich wzajemnych relacji, a z drugiej bardzo wyraźnie korygują wszelkiego rodzaju nadużycia i błędy w tym względzie.

Przy czym tak rozumiana socjalizacja nie jest tylko problemem minionej i zarzuconej w Europie środkowej i wschodniej, *kolektywistycznej* wizji człowieka. Nie ulega wątpliwości, że opracowana przez marksistów i realizowana w krajach „demokracji ludowej” doktryna, okazała się błędną i prowadziła do alienacji całych społeczności. Dziś próbuje się ją oceniać także przez współczesne doświadczenia, ale większość z tych ocen ogranicza się niestety jedynie do problematyki społecznej i ekonomicznej, a nierzadko też, wyłącznie ekonomicznej. Tylko nieliczni podejmują problematykę zniewolenia człowieka, jego rozminięcia się z prawdą, na głębszym i bardziej zasadniczym poziomie, to jest ontycznym, dotyczącym wewnętrznej struktury osoby. Wymiar społeczny, ekonomiczny i polityczny odgrywa niewątpliwie ogromną rolę w życiu ludzkim. Nie jest jednak jedynym, a nawet podstawowym. Ostatecznie spór toczy się o człowieka, a szczególnie o to, co jest w nim fundamentalne, niezbywalne i „nieprzekazywalne drugiemu”. Najbardziej niebezpiecznym owocem kolektywistycznego „eksperymentu” było ograniczenie ludzkiej podmiotowości, przez co człowiek popadał w najgłębszą z możliwych, alienację<sup>9</sup>.

Obok odrębności od wszystkiego co człowieka otacza i doświadczenia zależności od siebie – własnego, wolnego działania – człowiek doświadcza również tego, że żyje i działa wspólnie z innymi. Innymi słowy żyje w społeczeństwie. Fakt ten jest tak oczywisty, że nie wymaga żadnego dowodzenia<sup>10</sup>. Nie

<sup>9</sup> K. W o j t y ł a: *Osoba: podmiot i wspólnota*. W: T e n ż e: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Red. T. S t y c z e Ń, W. C h u d y, J. W. G a ł k o w s k i, A. R o d z i Ń s k i, A. S z o s t e k. Lublin 1994 s. 393. Seria: Człowiek i Moralność. Vol. 4.

<sup>10</sup> Odrywanie jednostki od społeczeństwa i wspólnej wszystkim jednostkom natury ludzkiej, a tym bardziej przeciwstawianie, jest wysiłkiem zmierzającym do „rozbicia” i zagmatwania tego, co człowiekowi dane jest wprost w doświadczeniu, prowadzącym tym samym do odporności na poznawczy realizm. Nie doświadczamy bowiem i nie poznajemy jakiejś natury i jednostek. Stykamy się z ludźmi, wieloma osobami, wśród których przychodzimy na świat, doświadczamy własnej indywidualności i odrębności, ale zawsze w odniesieniu do drugich.

można mu zaprzeczyć, podobnie jak trudno byłoby zaprzeczyć wielu utrudnieniom, ograniczeniom, uwarunkowaniom, ale i udogodnieniom jakie wiążą się z życiem w społeczeństwie. Wszystko to niesie ze sobą dodatkowe związki – „relacje”, tworzy jak gdyby nową strukturę obok tej, której człowiek doświadcza w ramach własnego, indywidualnego bytu, w związku z czym pojawiają się również nowe problemy. Po pierwsze jak należy rozumieć społeczność, czym ona tak naprawdę jest; wielkością dodaną, numerycznym powieleniem poszczególnych jednostek, czy też stanowi coś bardzo właściwego bytowi ludzkiemu, coś naturalnego, co tworzy dodatkowe, odrębne relacje pozaludzkie, z którymi człowiek jest bardzo mocno związany? Po wtóre, jaki zachodzi związek między osobą a społecznością, zwłaszcza przy spojrzeniu na osobę jako centrum wszelkich działań człowieka, tak indywidualnych, jak i społecznych? W tym kontekście pojawia się jeszcze jedno pytanie: czy przez swoje zaangażowanie w życie społeczne (*pro societate*), osoba zmienia się, stając się kimś innym wewnętrznie? I wreszcie, po trzecie, czy społeczność, jako taka, może być zagrożeniem (przyczyną alienacji) człowieka, czy też jest podstawą wyzwolenia?

W tym miejscu nie możemy sobie pozwolić na szczegółową analizę tego „eksperymentu” jakim była kolektywistyczna wizja marksizmu-leninizmu. Zatrzymajmy się jedynie na stwierdzeniu, że z punktu widzenia teologii uczestnictwa, która jest tematem naszej refleksji, doprowadziła ona do wycofania się wielu jednostek z szeroko rozumianego zaangażowania społecznego. Do tego bowiem musi prowadzić ograniczana przez całe dziesięciolecia podmiotowość społeczeństwa i pozbawianie go doświadczenia realnego wpływu na swoje dzieje, na wybory decydujące o losie całych pokoleń. Nie można się zatem dziwić, że w polskim społeczeństwie tak trudno o zadawalające współdziałanie i współdecydowanie o kształcie społecznych struktur i instytucji. Daje się zaobserwować jakaś bezradność oraz nieumiejętność radzenia sobie z własną wolnością, która może niekiedy stawać się prawdziwą udręką. Dochodzi do zrzekania się przez poszczególne osoby i całe grupy społeczne „trudu stanowienia” na korzyść wąskich elit, wykazujących szczególną aktywność w tworzeniu nowego porządku i niekoniecznie zainteresowanych dobrem wszystkich podmiotów, czy też priorytetem wartości osobowych w rozwijanych przez siebie instytucjach i rządzących nimi uwarunkowaniach<sup>11</sup>.

W takiej sytuacji, jako całkiem naturalne, pojawia się zafascynowanie inną ideologią, skrzętnie ukrytą za nośnymi sloganami wolności, materialnego dobrobytu i zabezpieczeniem ludzkiej indywidualności. Już sama przeszłość czyni ją niezwykle atrakcyjną, a jej program i porządek przekształceń, wyjątkowo ła-

<sup>11</sup> J. Nagórny: *Solidarność i sprzeciw u podstaw uczestnictwa w życiu społecznym*. „Roczniki Teologiczne”. T. 38–39: 1991–1992 s. 10.



twym oraz bezkrytycznie przyjmowanym, ponieważ nie wymagającym trudu, jaki zwykle związany jest z kształtowaniem struktur w oparciu o wartości osobowe. Według niej głównym elementem społeczeństwa jest jednostka (od łac. *individuum* – „jednostka, coś niepodzielnego”), której uprawnienia i dobrobyt materialny stanowią cel istnienia każdego związku jednostek, a wszelkie normy i dążenia zbiorowości są służebne wobec tak zdefiniowanego celu<sup>12</sup>. Tendencje tego typu, łączone są zwykle z liberalizmem, zawdzięczającym indywidualizmowi – jak pokazuje historia problemu – nie tylko swoje korzenie, ale także fundamenty<sup>13</sup>. Połączenie to nie jest przypadkowe, ponieważ to właśnie liberalizm gwarantuje im szereg bardzo znaczących i wpływających na obraz świata i człowieka, odniesień. Ramy tego opracowania nie pozwalają na bardziej szczegółowe wyjaśnienie wzajemnych odniesień indywidualizmu i liberalizmu. Niemniej właśnie ten ostatni, roszczący sobie pretensje do tłumaczenia procesów związanych z egzystencją ludzką, opiera się na dwóch fundamentalnych aksjomatach. Po pierwsze, większość z tych procesów, o ile nie wszystkie, można wyjaśnić przy pomocy zasad ekonomicznych. I po wtóre, właśnie porządek rynku jest ze wszystkich innych najlepszy i właśnie temu należy podporządkować całą rzeczywistość. Mamy więc do czynienia z najbardziej klasycznym pojęciem ideologii, gdzie jednej sferze ludzkiego życia usiłuje się podporządkować wszystkie inne<sup>14</sup>.

Gloryfikujący indywidualizm liberałowie, podchodzą do bardzo złożonej struktury bytu ludzkiego wyłącznie od strony ekonomicznej, dokonując w ten sposób daleko idącego okrojenia ludzkiej rzeczywistości. Jakiegokolwiek ontyczne ujęcie problemu człowieka w tej optyce zostaje pozbawione metodologicznych

<sup>12</sup> B. Szlachta: *Indywidualizm*. W: *Słownik społeczny*. Red. Tenże. Kraków 2004 s. 412–46.

<sup>13</sup> F. Hayk: *Individualism: True and False*. W: *Individualism and Economic Order*. A. Gateway Edition. Chicago 1972 s. 4; Tenże: *Liberalism*. W: *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and ten History of Ideas*. „The University of Chicago Press”. Chicago 1978 s. 119.

<sup>14</sup> J. Kochanowicz: *Teologia Rynku*. „Res Publica Nowa”. R. 2000 nr 10 s. 19; B. Sobolewska, M. Sobolewski: *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*. Warszawa 1978 s. 7; Z. Pawlak: *Współczesny liberalizm i jego filozoficzne fundamenty*. „Ateneum Kapłańskie”. T. 133: 1999 s. 244; K. Wojtyła: *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 314; J. Gray: *Hayek on Liberty*. Red. Basil Blackwell. New York 1985 s. 109; H. Becker, H. E. Barnes: *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii*. T. 2. Warszawa 1965 s. 140; J. Le-wiński: *Twórcy ekonomii politycznej*. Lublin 1920 s. 56; A. L. Kroeber: *Istota kultury*. Warszawa 1989 s. 53–122; J. Pajestka: *Prolegomena globalnej racjonalności człowieka*. Warszawa 1990 s. 121; A. Stano-wski: *Liberalistyczne teorie zniewolenia człowieka i koncepcje jego wyzwolenia*. W: *Problem wyzwolenia człowieka – Materiały z sesji zorganizowanej przez Instytut Jana Pawła II KUL oraz Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej (Rzym) w dniach 16–17 maja 1986 r. w Kazimierzu nad Wisłą*. Rzym 1987 s. 198–199; Cz. S. Bartnik: *Walka o Kościół w Polsce*. Lublin 1995 s. 312.

podstaw. Wszelkie analizy można sprowadzić już tylko do analiz psychologicznych, subiektywistycznych i utylitarystycznych. Klasyczny liberalizm jest zatem społecznym. Przy braku trwałych i uniwersalnych wartości oraz norm życia społecznego, kontakty między poszczególnymi jednostkami muszą się ograniczać tylko do gry interesów<sup>15</sup>, a przekonywanie innych o społeczeństwie lub umowie społecznej, w takiej perspektywie, jest konwencjonalną fikcją<sup>16</sup>. Mechanizm przechodzenia od indywidualizmu i demokracji, w której nie przestrzega się wartości, do systemu totalitarnego, został bardzo dobrze rozpoznany i w wielu miejscach ukazany m.in. przez Jana Pawła II<sup>17</sup>. Każdy system społeczny, również ten demokratyczny, może ulec wypaczeniu i wynaturzeniu; może bardzo szybko zwrócić się przeciwko samemu człowiekowi. Zwłaszcza kiedy w społeczeństwie zabraknie uszanowania wolnych wyborów człowieka, zdolności do wyrzeczeń, zobowiązań oraz uznania wartości obiektywnych i Boga<sup>18</sup>. Dokładna analiza porządku społecznego, budowanego na *liberalnych* zasadach, podnoszonych często do rangi absolutnych, nie respektujących nawet zasad moralnych, dobitnie wykazuje, że problem człowieka, związany z jego własną podmiotowością, nie jest tylko problemem minionej epoki, tak zwanego socjalizmu realnego. Nigdy i w żadnym systemie człowiek nie może zrezygnować ze swojej podmiotowości i sprawczości; nie może przestać być świadomym, a wynikającego z jego wewnętrznej struktury zobowiązania, nie może zrzucić na społeczeństwo. Doświadczenie zniewolenia i alienacji okazuje się więc niezależne od tego, czy przyczyną jest indywidualistyczna czy też kolektywistyczna wizja człowieka i społeczeństwa<sup>19</sup>. Alienacja oznacza taką sytuację w której byt ludzki nie jest zdolny do przeżycia drugiego człowieka jako drugiego „ja”, ponieważ podstawą do takiego odniesienia jest najpierw umiejętność przeżycia własnej podmiotowości. Wszystko to, co uniemożliwia człowiekowi przeżycie własnej personalności w działaniu, urzeczywistnienie wspólnoty działania i bytowania z innymi, stoi u podstaw zniewolenia bytu ludzkiego. Konsekwentnie zatem, obie ideologie: kolektywizm i indywidualizm, wyrastają z tego samego podłoża. Ich wspólnym korzeniem jest koncepcja człowieka jako jednostki mniej lub bardziej pozbawionej właściwości uczestnictwa.

<sup>15</sup> Z. Sareło: *Miejsca aberracji liberalizmu i chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 247–248; T. Hobbes: *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Warszawa 1954 s. 147–150.

<sup>16</sup> R. Tokarczyk: *Współczesne doktryny polityczne*. Kraków 1998 s. 48.

<sup>17</sup> Jan Paweł II: Encyklika *Centesimus annus*. Watykan 1991 n. 46.

<sup>18</sup> Z. Barczyk: *Z księdzem Franciszkiem Blachnickim o oazach, chrześcijaństwie konsekwentnym, polityce i o polskiej teologii wyzwolenia (fragment rozmowy nagranej na video-kasetę w maju 1985 roku w Sztokholmie)*. Światło–Życie 1991 s. 14.

<sup>19</sup> S. Kowalczyk: *Alienacja*. W: *Leksykon teologii fundamentalnej*. Red. M. Rusecki, K. Kucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej. Lublin–Kraków 2002 s. 48–50.

Zredukowaną wizję człowieka w indywidualizmie, a także kolektywizmie, krytykowali polscy personaliści. Zwłaszcza, że jako taka nie rozwiązuje ona problemu alienacji. Nie poprzestawali jednak na samej krytyce, podejmując wyzwanie w postaci sporu między jednostką a społeczeństwem. Owocem podjętego wyzwania zdaje się być chrześcijańska koncepcja uczestnictwa<sup>20</sup>. Zanim bliżej się nią zajmiemy i spróbujemy wyjaśnić na czym polega musimy wejść na drogę, która prowadzi do jej zrozumienia.

### III. Dlaczego personalizm?

Drogą do tego jest odkrycie rzeczywistości ludzkiej osoby. Naturalnie nie możemy tego odkrycia, czy raczej odkrywania, zakreślić tylko do polskich autorów, jako że ma ono swoją bardzo bogatą tradycję. Pomijając w tym miejscu, ze zrozumiałych względów, szczegóły tego problemu, wypada odnotować, że polska tradycja personalistyczna posiada swoje niekwestionowane osiągnięcia i swoją specyfikę. Wynika to oczywiście ze wspomnianego powyżej kontekstu szczególnych uwarunkowań tego sporu, jaki toczy się między jednostką a społeczeństwem. Specyfika ta nie powinna nam jednak przysłaniać, obecnych w nim elementów uniwersalistycznych i nadziei na ostateczne przezwycięzenie alienacji.

Twórca uniwersalistycznego systemu personalistycznego, Cz. S. Bartnik, mocno podkreśla, że koncepcja człowieka, wypracowana przez personalistów, jest nader optymistyczna<sup>21</sup>. Personalizm bierze swój początek z zafascynowania się człowiekiem, z jego z niczym nieporównywalnej wartości, jedynej w swoim rodzaju w całym Wszechświecie, co staje się też przedziwnym miejscem „uwznioślenia”, całej materii. Toteż trudno oprzeć się wrażeniu, że Stwórca tak właśnie ukształtował Wszechświat, aby w nim w końcu umieścić człowieka<sup>22</sup>. Osoba, jako najdoskonalszy z dotychczas znanych i badanych bytów, stanowi swego rodzaju „uniwersalne miejsce”, w którym dochodzi do wzajemnego uzupełniania się i wyjaśniania – jej opisu przez pozaosobową rzeczywistość i odwrotnie, tejże rzeczywistości przez coraz głębsze rozumienie osoby<sup>23</sup>. W związku z tym rysuje się przed nami możliwość wskazania, na zarysowaną na początku tego artykułu podstawę uniwersalistycznych roszczeń teologów. Powołując

<sup>20</sup> J. Ewertowska: *Twórcze napięcia między osobą i społecznością (według polskich personalistów w XX wieku)*. Kolekcja „Communio”. T. 16: 2004 s. 108–109.

<sup>21</sup> Cz. S. Bartnik: *Spotkanie personalistyczne*. W: *Ku mądrości teologii*. Red. K. Góźdź, E. Sienkiewicz. Szczecin 2008 s. 385–391.

<sup>22</sup> W. Granat: *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*. Poznań 1985 s. 15–16.

<sup>23</sup> Cz. S. Bartnik: *Personalizm*. Lublin 1995 s. 157.

się na historię problemu, trzeba bowiem stwierdzić, że personalizm jest na wskroś wizją chrześcijańską. Koncepcją możliwą tak naprawę dzięki objawieniu chrześcijańskiemu, choć niejednokrotnie w dziejach ludzkiej myśli, w sporze o obraz człowieka, chrześcijańskiej wizji człowieka nie szczędzono krytyki, a nawet próbowano ją dyskredytować<sup>24</sup>. Ale tylko na tym gruncie dochodzi do odniesienia obrazu człowieka do Boga osobowego, a bez kategorii osoby nie byłoby ani dobra ani zła moralnego. Nie byłoby ludzkiego postępu, ani regresji<sup>25</sup>. Centralna w doktrynie chrześcijańskiej prawda o Trójcy Świętej i Wcieleniu pozwala nam zrozumieć, że osoba realizuje się, staje się sobą, spełnia się i wyjaśnia przez swoje odniesienie do innych osób, wtórnie także do świata rzeczy. Ujęcie to, możliwe dzięki chrześcijańskiemu objawieniu, wydaje się skutecznie rozwiązywać spór między indywidualizmem a kolektywizmem. Ani bowiem osoba nie istnieje bez innych osób, ani też społeczność nie istnieje bez poszczególnych osób i bez rzeczy<sup>26</sup>.

Czy można się zatem dziwić, że z czasem personalizm staje się swego rodzaju „pojęciem narzędziowym” w coraz lepszym rozumieniu ludzkiej rzeczywistości? Ten szeroki nurt, cieszący się zainteresowaniem różnych kierunków filozoficznych, przenikał do bardzo wielu dziedzin. Doczekał się też bardzo różnorodnych prób opisu, jako bardzo mocno osadzony na niezdeterminowanym teore-

<sup>24</sup> Źródłostów terminu „osoba” (gr. *prosopon*, łac. *persona*), sięga czasów starożytnej kultury greckiej. Wyraz: *prosopon* oznaczał tam maskę, którą aktor wkładał na twarz, aby odegrać rolę mitycznego bohatera. Dużą rolę w dalszym kształtowaniu się pojęcia i jego znaczenia miały, zwłaszcza dwie prawdy doktryny chrześcijańskiej: o Trójcy Świętej i o Wcieleniu. Poszukiwanie istotnego i konstytutywnego elementu osoby, niejako wymusiło pierwszą w starożytności chrześcijańskiej definicję osoby. Chodzi tu oczywiście o sformułowanie: *persona est naturae rationalis individua substantia*, którego autorem jest Boecjusz. Osoba to substancja, a więc coś jednostkowego, nie znajdującego się w rzeczach ogólnych – Boecjusz kładł nacisk przede wszystkim na indywidualność. Wymuszało to niejako potrzebę ciągłego poszerzania i rozbudowywania boecjuszowej definicji (*incommunicabilitas*), która na długie wieki pozostanie trwałym punktem odniesienia dla wielu myślicieli chrześcijańskich. Ta pierwsza definicja osoby przez wielu autorów została uznana za rozwiązanie pozorne, bo nie ujawniające momentu najistotniejszego, wprowadzonego dopiero przez św. Tomasa z Akwinu, mianowicie jednostkowego istnienia natury rozumnej<sup>24</sup>. Poza tym u Boecjusza wyraźnie odczuwa się brak wypracowanej relacji do innych osób, zarówno stworzonych jak i tych ze świata nadprzyrodzonego<sup>24</sup>. Trzeba jeszcze nawiązać do św. Augustyna przełamującego kategorie Arystotelesa w swojej nauce o Trójcy Świętej. Wraz ze św. Tomaszem tworzy on podstawę pod koncepcję „relacji substancjalnej”, podczas gdy u Arystotelesa bytem we właściwym znaczeniu jest tylko substancja – M. Kurdziałek: *Boecjusz*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 2. Lublin 1989 kol. 704; M. A. Krąpiec: *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 366; Cz. S. Bartnik: *Personalizm*, dz. cyt., s. 87; A. M. Boecjusz: *Księga o osobie i dwóch naturach przeciwko Eutychemowi i Nestoriuszowi do Jana Diakona Kościoła Rzymskiego*. W: *Tenże: O pociechach filozofii ksiąg pięciornic oraz traktaty teologiczne*. Tłum. T. Jachimowski. Poznań 1926 s. 227–229.

<sup>25</sup> Cz. S. Bartnik: *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*. Lublin 2008 s. 32.

<sup>26</sup> Tamże, s. 34–35.

tycznymi koncepcjami a priori doświadczeniu bytu ludzkiego. Poza tym przez Objawienie, mówiące tym samym językiem, co sięgające antycznej spuścizny doświadczenie<sup>27</sup>, personalizm stanowi solidną podstawę krytyki każdej, redukcjonistycznej koncepcji bytu i działania człowieka<sup>28</sup>. Personalizm chrześcijański jest więc bardzo konkretną i rzetelną propozycją pokonania pozornych oraz opierających się na fragmentarycznych ujęciach fenomenu ludzkiej osoby, antynomii, między jednostką a społeczeństwem<sup>29</sup>. Prawidłowe odczytanie relacji między osobą a społeczeństwem nie jest bowiem możliwe bez odwołania się do integralnej wizji człowieka. Stąd wszelkie nieprawidłowości trzeba oceniać przez szerzące się w ostatnim czasie, liczne odmiany redukcjonizmu antropologicznego, spowodowane niewątpliwie w dużej mierze przez kryzys metafizyki<sup>30</sup>. Nie wyłączając z tego również daleko idącej dziś specjalizacji i przez to rozbicia obrazu ludzkiej wiedzy.

Jaki zatem zespół tematów dominuje w polskim personalizmie chrześcijańskim? Nie wolno w nim pominąć np. Wincentego Granata<sup>31</sup>, który podjął się ambitnego zadania zbudowania integralnego opisu osoby<sup>32</sup>, dążąc jednocześnie do sformułowania wyczerpującej definicji. Granat dążył do tego przez uwzględnienie w rzeczywistości osoby wymiaru „przeżyciowości” (Scheler), jedności jej poszczególnych elementów (Stern) oraz duchowości, jako obecności w człowieku pierwiastka Boskiego, wynoszącego go ponad cały materialny świat (Maritain). Dostrzegał także coraz bardziej przenikające do personalizmu zagadnienia z dziedziny społeczno-politycznej i gospodarczej, co tylko utrudniało sformułowanie integralnego obrazu osoby. Problemu tego nie rozwiązywały bowiem coraz częstsze tendencje spirytualizujące, pojawiające się min. za sprawą filozofii świadomości, orientującej ludzkie poznanie w kierunku podmiotu. Stąd człowiek – zdaniem W. Granata – ujęty jako centrum moralno-duchowe, na tle antytezy jednostka-społeczność, nie stanowi wytrzymującej krytykę, alternatywy<sup>33</sup>. Elementem ułatwiającym definiowanie osoby pozostaje więc dla niego substancjalna ludzka dusza<sup>34</sup>. Ale temu coraz częściej staje na drodze dość powszechna

<sup>27</sup> T. Styczeń: *Być sobą to przekraczać siebie – O antropologii Karola Wojtyły. Postowie.* W: K. Wojtyła: *Osoba i czyn, oraz inne...*, dz. cyt., s. 524–525.

<sup>28</sup> K. Wojtyła: *Uczestnictwo czy alienacja.* W: *Osoba i czyn i inne...*, dz. cyt., s. 460.

<sup>29</sup> Cz. S. Bartnik: *Personalizm*, dz. cyt., s. 36.

<sup>30</sup> S. Kowalczyk: *Zarys filozofii człowieka.* Sandomierz 1990 s. 7–15.

<sup>31</sup> Cz. Bartnik uważa np., że W. Granat nie był personalistą w sensie systematycznym, ale antropologicznym, tzn. nawiązującym do idei człowieka jako osoby złożonej z duszy i ciała *niejako w coś trzeciego, wyższego* – Cz. S. Bartnik: *Misterium człowieka.* Lublin 2004 s. 120.

<sup>32</sup> W. Granat: *Osoba ludzka.* Sandomierz 1961 s. 264.

<sup>33</sup> Tamże, s. 119–121.

<sup>34</sup> Wielu krytyków, którzy w swoich wypowiedziach nie oszczędzali także W. Granata, uważa, że tomistyczne rozumienie substancji nie rozwiązuje do końca problemu osoby ludzkiej. Stąd w ich dociekaniach, na które pozostawał otwarty również Granat, nie chodziło to, aby

niechęć do filozofii bytu. Granat dążył zatem do uzyskania jakiejś przeciwwagi dla skrajnych ujęć idealistycznych. Świadomy był również tego, że zdobycze scholastyki nie ułatwiają rozwiązywania wielu problemów<sup>35</sup>. Ostatecznie, po zapoznaniu się ze składowymi elementami idei osoby ludzkiej, formułuje swoją definicję: *Integralna osoba ludzka jest to jednostkowy substancjalny i całkowity podmiot cielesno-duchowy, zdolny działać w sposób rozumny, dobrowolny i społeczny*<sup>36</sup>, dodając do wszystkich, znanych dotąd ujęć, jej wymiar społeczny<sup>37</sup>.

W kontekst sporu o człowieka w Polsce wpisuje się także, personalizm Stefana kardynała Wyszyńskiego, nawiązujący do myśli humanizmu integralnego J. Maritaina i zawierający w sobie elementy znacząco proklamujące godność osoby ludzkiej. Jego poglądy miały i ciągle mają znaczący wpływ na powstawanie oraz rozwój polskiej teologii uczestnictwa, będącej głównym tematem naszych rozważań. Wyszyński, stawiając zawsze w centrum poruszanych przez siebie zagadnień osobę ludzką i jej godność, postrzegał ją jako integralną część nauczania Kościoła o człowieku, egzystującym w konkretnej rzeczywistości społeczno-gospodarczej i politycznej. Podlega ona rozwojowi, zmianom, przez co przed osobą ludzką pojawiają się wciąż nowe problemy<sup>38</sup>. Osoby – jego zdaniem – należało bronić wszelkimi sposobami, chociażby z tego względu, że właśnie przez nią przebiegają wszelkie procesy społeczne i w niej znajdują ostatecznie potwierdzenie wartości chrześcijańskie<sup>39</sup>. Osoba jawi się w jego myśli jako punkt wyjścia do zrozumienia społeczeństwa, rzeczywistości narodu, ojczyzny i rodziny, szczególnie w refleksji teologicznej<sup>40</sup>. Charakterystyczne dla S. Wyszyńskiego było szukanie zabezpieczenia praw osoby w narodzie, który w jego rozumieniu posiada własną świadomość skierowaną ku własnemu dobru, przez

obraz osoby komplikować, ale przy dotychczasowej ludzkiej wiedzy, gruntowniej go przeanalizować, włączając do tego niektóre, pomijane dotąd wymiary życia ludzkiego.

<sup>35</sup> W. G r a n a t: *Osoba ludzka*, dz. cyt., s. 214.

<sup>36</sup> Tamże, s. 244.

<sup>37</sup> W. G r a n a t, w dyskusji z współczesnymi sobie personalistami, podkreślał również, wymiar nadprzyrodzony, bez którego człowiek nie może być w pełni ujęty. Niestety mimo swojej otwartości i wrażliwości nie był jeszcze gotowy do uwzględnienia w prowadzonych przez siebie badaniach, niektórych przynajmniej też egzystencjalistów i fenomenologów.

<sup>38</sup> F. J. M a z u r e k: *Personalistyczno-integralne ujęcie katolickiej nauki społecznej w eksplikacji Stefana Kardynała Wyszyńskiego*. Lublin 1999 s. 9.

<sup>39</sup> Nazywając człowieka „królem” stworzenia, podkreślał, że zabezpieczeniem jego miejsca w doczesności jest Dekalog i Ewangelia, a ich potwierdzeniem w życiu ludzkim, we wszystkich jego przejawach, miłość, jednocząca i zarazem gwarantująca prawdziwą wolność – S. W y s z y Ń s k i: *W otwartych drzwiach*. W: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce*. Red. Cz. S t r z e s z e w s k i. Warszawa 1981 s. 9; S. W y s z y Ń s k i: *Naród ochrzczony patrzy w jutro*. Warszawa – archikatedra św. Jana [24 VI 1966]. W: *Idzie nowych ludzi plemię*. Poznań–Warszawa 1973 s. 203.

<sup>40</sup> Cz. S. B a r t n i k: *Chrześcijańska pedagogia narodu według Stefana Wyszyńskiego*. W: *Polska teologia narodu*. Red. Cz. S. B a r t n i k. Lublin 1988 s. 190–191.

co jest jak poszczególny człowiek podmiotem praw i obowiązków, otwarty na dobro i zło, mogący się doskonalić, wzrastać, ale i degradować, umierać i tracić własną tożsamość<sup>41</sup>. Tak rozumiany wzrost postrzegany był przez prymasa jako stopniowy, wewnętrzny ruch od płaszczyzny rzeczy ku płaszczyźnie personalnej, bardziej duchowej; dialog zbawczy, przemieniający i ukierunkowujący to co doczesne w stronę eschatologii, ostatecznego spełnienia w Bogu<sup>42</sup>. Nauczanie to było więc homocentryczne. Jego źródłem jest pragnienie szczęścia człowieka, o które zabiega Bóg, czego wyrazem jest Wcielenie i Odkupienie Chrystusa<sup>43</sup>.

Personalistą był bez wątpienia także K. Wojtyła<sup>44</sup>, myśliciel ukształtowany na arystotelesowsko-tomaszowym obrazie rzeczywistości, posługujący się własną intuicją, która wyrastała przez dwa rodzaje doświadczeń: mistyczne oraz fenomenologiczne, gdzie to mistyczne jest bardziej przez niego przeżywane niż opisywane tylko<sup>45</sup>. W swoich refleksjach Wojtyła sięgał do Arystotelesa i św. Tomasza, pomijając to wszystko w ontologii, co stanowi niezbyt precyzyjną ich interpretację. Doceniał także przeżycie, eksponowane przez wielu personalistów, szczególnie przy dość niepopularnej dziś metafizyce i w zasadzie powszechnej jej krytyce. Według Wojtyły doświadczenie nie jest li tylko czymś podmiotowym, subiektywnym i świadomościowym. Ma ono również charakter przedmiotowy. W doświadczeniu bowiem dana jest nam rzeczywistość istniejąca realnie i niezależnie od poznającego oraz przeżywającego podmiotu<sup>46</sup>. Tradycja tomistyczna pozwala mu wiązać naturę z podłożem tego wszystkiego, co dzieje się w

<sup>41</sup> J. Krukowski: *Podstawy współdziałania Kościoła i państwa w nauczaniu Stefana Kardynała Wyszyńskiego*. „Zeszyty Naukowe KUL”. R. 30: 1987 nr 1 s. 62.

<sup>42</sup> Cz. S. Bartnik: *Teologia narodu w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego*. „Zeszyty Naukowe KUL”. R. 27: 1984 nr 1 s. 73.

<sup>43</sup> S. Wyszyński: *U podstaw soborowej nauki o człowieku. (Fragmenty rozważań)*. W: *W nurcie zagadnień posoborowych*. Red. B. Bęjze. T. 2. Warszawa 1968 s. 134; F. J. Mazurek: *Personalistyczno-integralne ujęcie katolickiej nauki społecznej...*, dz. cyt., s. 5.

<sup>44</sup> Twórca jednej z najciekawszych koncepcji człowieka, któremu równie bliski oraz przydatny był tomizm jak i fenomenologia, przez wielu przedstawicieli tych kierunków, przynajmniej w Polsce, uważane za konkurencyjne, a niekiedy nawet przeciwstawne. Jawi się on jako myśliciel, któremu teologia nieustannie otwierała coraz to nowe horyzonty. Poza tym, jako ten, o którym nie można powiedzieć, że jest po prostu tomistą, tłumaczącym swoje tezy na język fenomenologii, czy też odwrotnie – M. Pokrzywa: *Osoba – uczestnictwo – wspólnota*. Lublin 2000 s. 20; K. Wojtyła: *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 105.

<sup>45</sup> K. Wojtyła: *O humanizmie św. Jana od Krzyża*. W: K. Wojtyła: *Aby Chrystus się nami posługiwał*. Kraków 1979 s. 392; K. Wojtyła: *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*. Kraków 1990 s. 23; J. Gałkowski: *Samostanowienie osoby w Ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*. „Zeszyty Naukowe KUL”. R. 22: 1979 nr 1–3 s. 73–74; J. M. Bocheński: *ABC tomizmu*. „Znak”. R. 5: 1950 nr 4 (25) s. 322–360; K. Wojtyła: *Uczestnictwo czy alienacja*. W: K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 437.

<sup>46</sup> K. Wojtyła: *Problem doświadczenia w etyce*. W: *W nurcie zagadnień posoborowych*. T. 3. Red. B. Bęjze. Warszawa 1969 s. 219.

człowieku, a więc poszukiwać podstaw świadomości. I tu wskazuje jakby na dwie płaszczyzny działania ludzkiego: świadomego i wszystkich nieświadomie zachodzących w nim procesów. Mimo szczegółowych analiz nie przestaje uważać osoby za „niewypowiedzianą tajemnicę”. Misterium podmiotu, w jego rozumieniu, wykracza poza naturę ludzką, która sama w sobie nie posiada samoistności bytowej<sup>47</sup>. Szeroko rozwijane przez Wojtyłę zagadnienie podmiotowości posiada szczególne znaczenie dla odkrycia prawdy o człowieku, doświadczającym swojego „ja”, pozostającego niezmiennym, pomimo różnych działań i zmian, zachodzących w samym człowieku. Doświadcza go jednak dwojako: z jednej strony jest to doświadczenie własnego „ja”, jako przedmiotu, a z drugiej jako podmiotu. Nasze „ja” jawi się nam jako doświadczane i doświadczające zarazem<sup>48</sup>. Fundamentalnym – zdaniem Wojtyły – wymiarem w tym kontekście są relacje osoby do wspólnoty. Przy czym problem podmiotowości człowieka, który poszerzony o szczegółowe badania, umożliwiające wykorzystanie analiz fenomenologicznych dla realistycznego obrazu osoby, może mieć ogromne znaczenie<sup>49</sup>. Droga do prawdy musi więc prowadzić przez „doświadczenie własnej epoki historycznej”, z uwzględnieniem wszystkich wartościowych zdobyczy współczesnej filozofii oraz nauk szczegółowych, bez chęci zastępowania jednej metodologii drugą<sup>50</sup>.

Mówiąc o *misterium podmiotu*, zwłaszcza w Polsce, nie można pominąć Czesława Stanisława Bartnika. Nawet jeśli jego personalizm rozwija się w kontekście „Osoby osób”<sup>51</sup>, to punkt wyjścia – jak twierdzi sam Bartnik – zarówno dla teologii jak i filozofii jest zawsze ten sam. Jest nim „osoba jako taka”. Toteż w twórczości Cz. Bartnika rzeczywistość osoby, rozpatrywana *uniwersalistycznie*, zajmuje centralne miejsce<sup>52</sup>. Personalizm Bartnik chce widzieć jako system („personalizm uniwersalistyczny”<sup>53</sup>). Dalej, jako „system otwarty”, będący ciągle systemem *in fieri* i jako taki nie wymagający rozwiązań raz na zawsze, albo też *principiów* całkowicie zamkniętych. Stąd personalizm – jego zdaniem – zawsze będzie się rozwijał i zawsze będzie aktualny, nawet jeśli będzie ulegał przekształceniom<sup>54</sup>. U Bartnika można mówić o swoistego rodzaju *personocentry-*

<sup>47</sup> Cz. S. Bartnik: *Personalizm teologiczny według Kardynała Karola Wojtyły*. „Zeszyty Naukowe KUL”. R. 22: 1979 nr 1–3 s. 52–53.

<sup>48</sup> I. Dec: *Osoba jako podmiot w ujęciu Kard. Karola Wojtyły*. „Collectanea Theologica”. R. 57: 1987 nr 3 s. 8.

<sup>49</sup> K. Wojtyła: *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 347.

<sup>50</sup> K. Wojtyła: *Personalizm tomistyczny*. W: K. Wojtyła: *Aby Chrystus się nami posługiwał*. Kraków 1979 s. 432.

<sup>51</sup> Cz. S. Bartnik: *Historia filozofii*. Lublin 2000 s. 495.

<sup>52</sup> Cz. S. Bartnik: *Krzak gorejący*. Lublin 1991 s. 281.

<sup>53</sup> F. Copleston: *Historia filozofii*. Warszawa 1991 s. 304–305.

<sup>54</sup> Cz. S. Bartnik: *Personalizm*, dz. cyt., s. 30; Tenże: *Krzak gorejący*, dz. cyt., s. 281; A. Młotek: *Misja Kościoła a wyzwolenie*. „Chrześcijanin w Świecie”. R. 19: 1987 nr 11 s. 12.



zmie, gdyż jego zdaniem Bóg tak ukształtował wszechświat, aby w końcu umieścić w nim człowieka<sup>55</sup>. Wszystko zaczyna się od osoby i ku osobie zmierza. Bóg, powołujący wszystko *ex nihilo* i podtrzymujący w istnieniu, jawi się jako Osoba. W przeciwnym bowiem razie, jako Bóg „nieosobowy” – utrzymuje Bartnik – pozostałby kimś od człowieka mniejszym i bytem pełnym sprzeczności<sup>56</sup>. Osoba realna może się pojawić tylko w podmiocie. *Podmiotowość osiąga prymat przed przedmiotowością* – pisze Bartnik – *jakkolwiek jedna nie może istnieć bez drugiej...*<sup>57</sup>.

Bartnik odkrywa jakby na nowo świat, który jest najbliższy człowieka; jest poniekąd nim samym, bo tylko osoba poznaje, tworzy sens, kulturę i historię. Personalizm – podkreśla Cz. Bartnik – potrzebuje dziś nowych ujęć, ponieważ zupełnie nową jest sytuacja współczesnego człowieka. Potrzebuje nowej hermeneutyki i nowego języka, adekwatnego do tych rzeczywistości oraz wymiarów, które w takim tempie odsłaniają przed nami inne nauki zajmujące się człowiekiem. W takim procesie, pozytywne w swoich konsekwencjach mogą okazać się nawet spory i konflikty, które rozwiązując, osoba rozwija się i ubogaca. Staje się wewnętrznie nową jakością i jako taka, tworzy nowe społeczeństwo<sup>58</sup>.

Przy wszelkich próbach definiowania osoby trzeba pamiętać, że ma w niej miejsce jedyne w swoim rodzaju zespolenie jaźni z istnieniem, jakby przedmiotu z podmiotem, ciała z duszą, bytu z myślą<sup>59</sup>. Stąd Bartnik nie szczędzi krytycznych uwag tomizmowi, który – jego zdaniem – ukazuje osobę zbyt statycznie, bez rozwoju, historii i dynamiki życia. Dlatego też nie radzi sobie z pojęciem osoby w kontekście współczesnej wiedzy o niej i z pojęciem społeczności. Za znacznie lepszą uznaje koncepcję „relacjonistyczną”, nawiązującą do myśli św. Augustyna<sup>60</sup>. „Osoba – w tym ujęciu – staje się sobą przez całkowite odniesienie do innych osób (Trójca Święta). Wszystko to ma służyć do jak najlepszego, „dialektycznego”, ujęcia osoby, gdzie jest ona „substancjalną relacją” lub „substancją relacyjną”, spełniającą się przez swoje odniesienie do innych<sup>61</sup>.

Choć Cz. Bartnik uznaje osobę za misterium i byt „pra-pierwotny”, a więc w sensie klasycznym nie dający się zdefiniować, stara się opisywać tę rzeczywi-

<sup>55</sup> Cz. S. Bartnik: *Personalizm*, dz. cyt., s. 32.

<sup>56</sup> Cz. S. Bartnik: *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 485–486.

<sup>57</sup> Tamże, s. 171.

<sup>58</sup> Cz. S. Bartnik: *Personalizm*, dz. cyt., s. 137.

<sup>59</sup> Cz. S. Bartnik: *Teologia narodu w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego*. „Zeszyty Naukowe KUL”. R. 27: 1984 nr 1 s. 76.

<sup>60</sup> Cz. S. Bartnik: *Główne linie polskiej myśli chrześcijańskiej*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”. R. 30: 1983 nr 6 s. 78.

<sup>61</sup> Cz. S. Bartnik: *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 488.

stość, tak, aby znalazły się w tym opisie przynajmniej najważniejsze elementy. Dodać jednak trzeba, że nie rości sobie przy tym pretensji do sformułowania ostatecznego i pod każdym względem wyczerpującego. Od strony ontologicznej zatem osoba – według Bartnika – to indywidualna substancja cielesno-duchowa, uewnętrzniająca się w swą jaźń i zarazem siebie transcendująca, aby się spełnić w innych osobach i bytach<sup>62</sup>.

Jakkolwiek personalizm teologiczny nie powstał w Polsce i ma swoich wybitnych przedstawicieli wśród teologów innych narodowości, trzeba – jak się wydaje – przyznać, że w kraju nad Wisłą, przez szczególne doświadczenia i świadectwo mieszkającego tu narodu, stanowi bardzo ważną płaszczyznę refleksji nad człowiekiem. Zwłaszcza takiej refleksji, z której nie można całkowicie wykluczyć możliwości sporu. Poza tym refleksji, w której chodzi o pełną wizję bytu ludzkiego, tzn. uwzględniającą wszystkie istotne wymiary ludzkiej egzystencji. Ale co chcemy tak naprawdę powiedzieć przez to, że „personalizm jest ważny”? Przez swoje dotychczasowe zdobycze i osiągnięcia, a także w kontekście rysujących się przed tym kierunkiem możliwości oraz przestrzeni, niekiedy w atmosferze dość ostrych sporów o człowieka, personalizm budzi nadzieję i stanowi realną podstawę takiego rozwiązywania tych sporów, aby nie pominąć, ani nie potraktować powierzchownie żadnego z tych elementów, bez których nie można mówić o pełnym rozwoju istoty ludzkiej, także sporów, które dotyczą miejsca teologii w rodzinie nauk – sporu o jej *universitas*.

#### **IV. Osoba ludzka realizuje się we wspólnocie**

Przedstawione poglądy czołowych polskich personalistów pozwalają zauważyć, że osoba ludzka to nie tylko złożona i ciągle zasłonięta pewnym wymiarem tajemniczy struktura. To także rzeczywistość dynamiczna, żywa, podlegająca zmianom i dążąca do pełnego rozwoju; pozwalająca się badać, opisywać i definiować. Oczywiście tego rozwoju nie sposób sobie wyobrazić bez innych osób, z którymi człowiek wchodzi w różne relacje, ponieważ jako indywidualium nie rozwija się, ani tematycznie, ani treściowo. Przekonuje nas o tym codzienne doświadczenie. To właśnie drudzy, inni, pozostający do nas w ciągłym odniesieniu i przez to samo „wymuszający” niejako na nas podobne odniesienie, stanowią dla każdej jednostki cel i sens działań<sup>63</sup>. Obok jednak niewątpliwych korzyści pojawiają się wówczas także rozmaite zależności, gdzie konieczne są liczne kompromisy. Wszystko to może być źródłem pewnego niepokoju człowieka, świadomego z jednej strony obdarowania jakie zawdzięcza życiu społecznemu, a

<sup>62</sup> Tamże, s. 189.

<sup>63</sup> Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 221.

z drugiej próbującego się nie tylko odnaleźć w społeczeństwie, ale też być pożytecznym, spełnić swoje powołanie. Jedną z kategorii pozwalających ująć i opisać społeczny wymiar osoby jest kategoria uczestnictwa<sup>64</sup>. Jak ją rozumieć i czego można od niej oczekiwać w refleksji teologicznej?

Wypada zauważyć, że kategoria ta możliwa jest tylko na gruncie personalizmu chrześcijańskiego, gdzie zagwarantowane jest respektowanie praw każdej osoby, której nie można podporządkowywać jakiegokolwiek ideologii<sup>65</sup>. Dlaczego kategoria ta wydaje się szczególnie przydatna w refleksji wiary i jakie szczególne racje przemawiają za jej rozwojem w polskiej teologii? Otóż najnowsze dzieje polskiego narodu, których – ze zrozumiałych względów – nie można pozostawić poza wymiarem chrześcijańskiej wiary, stwarzają wyjątkową okazję do zweryfikowania wielu personalistycznych tez. Obowiązująca przez kilkadziesiąt lat *kolektywistyczna* wizja człowieka i jego rzeczywistości, a następnie, zdobywający sobie po transformacji systemowej coraz większą przestrzeń indywidualizm oraz liberalizm, to bodajże najbardziej „klasyczne” przykłady fragmentarycznego ujęcia ludzkiej rzeczywistości. Autorzy zajmujący się w polskiej teologii personalizmem nie mogli pozostawić tego faktu poza obszarem swoich zainteresowań. Chodzi bowiem o znalezienie właściwego ujęcia bytu ludzkiego, gdzie nie będzie on postrzegany tylko jako wyizolowana, schematyczna struktura. Chodzi również o takie dowartościowanie wymiaru społecznego, które nie spowoduje zbyt powierzchownego potraktowania całej jego wewnętrznej i bardzo złożonej rzeczywistości. Prawidłowe odczytanie relacji między osobą a społeczeństwem nie jest bowiem możliwe bez odwołania się do integralnej wizji człowieka.

Osoba ludzka, aby mogła się w pełni realizować, uaktywniając wszelkie, drzemiące w niej możliwości, nie tylko potrzebuje innych osób (co można sobie np. wyobrazić jako istnienie obok siebie wyizolowanych i nie wchodzących ze sobą w relacje jednostek), ale też zaangażowania wraz z innymi w służbę dobru wspólnemu, które właśnie przez realizację wszystkich zaangażowanych podmiotów, okazuje się podstawowym dobrem każdego z osobna i wszystkich razem<sup>66</sup>. Uczestnictwo tak rozumiane to – oprócz udziału człowieka w działaniu i życiu innych ludzi – łączenie całego wewnętrznego bogactwa osoby z tym wszystkim, co wynika ze wspólnoty działania. Bez tego „ku-społecznego” skierowania, każdego podmiotowego działania człowieka, gdzie osobowe wartości nie są zaangażowane

<sup>64</sup> M. Pokrywka: *Osoba – uczestnictwo – wspólnota*, dz. cyt., s. 14.

<sup>65</sup> R. Michalski: *Wyzwolenie społeczne w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*. „Studia Pelplińskie”. T. 18: 1987 s. 165–166.

<sup>66</sup> V. Possenti: *Il bene comune e la giustizia sociale. Spunti di critica della posizioni neoliberali* W: *Etica e società contemporanea. Atti del III Congresso Internazionale della S.I.T.A.* Red. A. Labato. T. 3. Vaticano 1992 s. 55–63.

zowane, trudno nawet mówić o „personalistycznej” wartości ludzkich czynów<sup>67</sup>. Trudno byłoby także odkryć najgłębszy sens zachodzących między każdą osobą a społecznością relacji, sprowadzających się do międzyludzkiej solidarności i sprzeciwu<sup>68</sup>.

Rzeczywistość „drugiego”, nie wynika bowiem z jakiegoś abstrakcyjnego *spojęciowania* istoty człowiek, choćby najbardziej wnikliwego poznania drugiej osoby, jako czegoś na zewnątrz poznającego podmiotu, ale z przeżycia. Chodzi raczej o umiejętność przeniesienia tego wszystkiego, czego doświadczam jako mojego własnego „ja”, poza siebie, na tego drugiego, który właśnie dzięki temu jawi się jako inne „ja”, jako bliźni, co wydaje się, tylko przez jakieś ogólne pojęcie człowieczeństwa, znacznie trudniej uchwytne. Relacja „ja” – drugi jest zawsze czymś bardzo konkretnym<sup>69</sup>. Stąd uczestnictwo kształtuje się tylko na drodze przybliżenia świadomościowego, które wychodzi od przeżycia własnego „ja”. Uczestnictwo jest na wskroś właściwością wewnętrzną osoby, „homogenną” (K. Wojtyła), decydującą o tym, że bytując i działając wspólnie z innymi, człowiek bytuje i działa jako osoba. Najbardziej właściwym podmiotem działania jest zawsze człowiek, a nie społeczność. Poza tym kategoria uczestnictwa – nie do pomyślenia w zasadzie bez właściwie rozumianego i kształtowanego wymiaru społecznego w ludzkim bycie – pozwala przełamać, upowszechniając się utożsamianie personalizmu z indywidualizmem. Ten ostatni natomiast nie tworzy właściwej atmosfery do wyczerpującego opisu osoby ludzkiej.

O jaką jednak chodzi solidarność i o jaki sprzeciw? Zanim odpowiemy na to pytanie na pewno dobrze będzie przyjrzeć się takim sytuacjom, w których uczestnictwo staje się zagrożone, przez co bardzo utrudniony jest także pełny rozwój osoby. Można przecież wyobrazić sobie i taką solidarność, która dotyczy społecznego zaangażowania osoby po stronie nieprawidłowości. Wówczas aby ocalić z niczym nieporównywalną godność osoby i personalistyczną wartość społecznych odniesień człowieka, w imię odpowiedzialności bardzo często nieodzowna staje się postawa sprzeciwu wobec *konformizmu i uniku*, czyli rozumienia solidarności, które pozwala ją wyzuć i pozbawić „przywileju” sprzeciwu lub rozumieć jako formę społecznego eskapizmu – zwalniania się z odpowiedzialności i tym samym rezygnacją z „trudu wolności”<sup>70</sup>. Konformista rezygnuje ze spełnienia siebie w społeczności, ponosząc jednocześnie największą stratę i

<sup>67</sup> K. W o j t y ł a: *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 308–310.

<sup>68</sup> J. N a g ó r n y: *Solidarność i sprzeciw u podstaw uczestnictwa w życiu społecznym. Refleksje nad społecznym nauczaniem Jana Pawła II ze szczególnym uwzględnieniem adhortacji »Christifideles laici«*. „Roczniki Teologiczne”. R. 38–39: 1991–1992 z. 3. s. 9.

<sup>69</sup> K. W o j t y ł a: *Uczestnictwo czy alienacja*. W: *Osoba i czyn oraz...*, dz. cyt., s. 451.

<sup>70</sup> J. N a g ó r n y: *Teologiczno-moralne podstawy uczestnictwa chrześcijan w życiu społecznym*. W: *Zaangażowanie chrześcijan w życiu społecznym*. Red. A. M a r c o l. Opole 1994 s. 113.

najpoważniejsze konsekwencje własnej niezdolności do sprzeciwu tam, gdzie wymaga tego najwyższe dobro osoby. Nie spełnia się i nie realizuje jako osoba, ponieważ świadomie rozmija się z prawdą, popadając tym samym w niewolę zakłamania<sup>71</sup>.

Przez całe dziesięciolecia budowano w Polsce taki system społeczny, w którym nie było miejsca na jakikolwiek sprzeciw, a tym samym także na prawdziwą solidarność, czyli odpowiedzialność za osobowe wartości drugiego człowieka. Za wszelką cenę natomiast tworzono warunki, w których „opłacał się” unik i konformizm. Sprzeciwiać się tymczasem trzeba było temu wszystkiemu, co zagrażało dobru osoby. Tak było, a jak jest teraz? Czy rzeczywiście, w nowych uwarunkowaniach (nowym kontekście polskiej refleksji wiary) konformizm i unik przestał być „opłacalny”? Niestety nadal urasta do podstawowego problemu, leżącego na drodze kształtowania w Polsce sprawiedliwych struktur społecznych i właściwych relacji między osobami, ponieważ największym niebezpieczeństwem, sięgającym do podstaw bytowych osoby ludzkiej jest zło, które na gruncie chrześcijańskiej wizji nazywamy grzechem. Solidarnym zatem, tak jak w minionym okresie, podobnie i teraz trzeba być zwłaszcza z tym, któremu zagraża zło, przez co otwiera się droga dla chrześcijańskiej teologii, gdyż jakkolwiek inna dziedzina ludzkiej wiedzy, nie wyłączając filozofii (pograżonej zresztą w głębokim kryzysie), w spotkaniu z tą rzeczywistością okazuje się bezradna. Nawet jeśli nasz sprzeciw skierujemy wobec struktur społecznych, których nigdy nie wolno odrywać od konkretnych osób, tworząc z nich jakiś trzeci wymiar, socjologiczne tylko lub filozoficzne ujęcie tego zagadnienia okazuje się niewystarczające<sup>72</sup>. Dopiero refleksja wiary okazuje się swoistym światłem, nadającym kierunek i głębszy sens poszukiwaniom pretendującym, jeśli nie do ostatecznych, to przynajmniej wyczerpujących rozstrzygnięć, dotyczących ludzkiej osoby. Stąd dla kategorii uczestnictwa poszukujemy uzasadnienia teologicznego<sup>73</sup>. Dzięki perspektywie historiozbowczej, pozwala ono refleksję nad życiem społecznym osoby odnieść do trynitarnego i chrystocentrycznego wymiaru życia chrześcijańskiego. Osiągamy przez to nie tylko uwiarygodnienie i usprawiedliwienie zaangażowania Kościoła w życie społeczne, ale również ukazujemy możliwości takiego uczestnictwa w instytucjach społecznych, aby przekształcając je poprzez wartości podmiotowe, można było wypełniać chrześcijańskie powołanie, wynikające z miłości<sup>74</sup>. Z kolei ludzka miłość, poprzez chrystologiczną i

<sup>71</sup> M. P o k r y w k a: *Osoba – uczestnictwo – wspólnota*, dz. cyt., s. 132–133.

<sup>72</sup> Cz. S. B a r t n i k: *Personalizm*, dz. cyt., s. 80.

<sup>73</sup> J. N a g ó r n y: *Solidarność i sprzeciw...*, dz. cyt., s. 7; M. P o k r y w k a: *Osoba – uczestnictwo – wspólnota*, dz. cyt., s. 15.

<sup>74</sup> J. M. A u b e r t: *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*. Warszawa 1986 s. 43; F. J. M a - z u r e k: *Personalistyczno-integralne ujęcie katolickiej nauki społecznej...*, dz. cyt., s. 66.

trynitarną perspektywę, staje się uczestnictwem w miłości, łączącej w jedno Ojca, Syna i Ducha Świętego (J 17,21), przez co odsłania się również cała głębia uczestnictwa w znaczeniu teologicznym<sup>75</sup>. Chrystus zjednoczył się bowiem z każdym człowiekiem, przez co uczestniczy w każdej społeczności, w której objawia siebie jako *Emmanuela*, solidarnego z ludźmi (Mt 1,23) i w której musi być niejednokrotnie znakiem sprzeciwu (Łk 21,34)<sup>76</sup>.

Ale nie chodzi o uczestnictwo w jakiegokolwiek społeczności, tylko o uczestnictwo w człowieczeństwie drugiego, ponieważ ono pozwala najwyraźniej wyłonić się kategorii bliźniego. Kategoria bliźniego jest bowiem o wiele pierwotniejsza niż bycie członkiem jakiegokolwiek społeczności. Ta bowiem zawsze zawiera w sobie jakiś element wyłączości, odróżnienia od każdej innej grupy. Przy czym najgłębsze nawet różnice i podziały społeczne, schodzą się na płaszczyźnie bytowej. Tam gdzie wszystkim osobom wspólne jest ich człowieczeństwo, a różne to tylko, co nie może być z nim identyfikowane<sup>77</sup>. Kategoria bliźniego, odkryta w perspektywie chrześcijańskiego objawienia, okazuje się wyjątkową zdobyczą, chroniącą przed „zawężoną etyką”, która wprawdzie nakazuje miłość bliźniego, ale pozwala nienawidzić wroga (Mt 5,43). Tym bardziej, kiedy przeciwnik – rywal ucieka się do przemocy. Kościół Jezusa Chrystusa nie przestaje powtarzać: „Będziesz miłował!”, „korygując” sięgającą czasów Starego Przymierza, propozycję zawężonej etyki: *Będziesz miłował swego bliźniego, a*

<sup>75</sup> J a n P a w e ł II: Adhortacja apostolska *Christifideles laici*. Watykan 1988 p. 41.

<sup>76</sup> J e z u s modląc się o jedność (J 17,21–22), ukazuje człowiekowi drogę do pełnej realizacji, na której nikt nie zostaje pominięty, czy też z niej wykluczony. Ludzkość w Chrystusowej Modlitwie Arcykapłańskiej z Wieczernika, „skazana” jest na radykalną solidarność, na wracający człowieka samemu sobie, całkowity i dobrowolny dar Boga w J e z u s i e C h r y s t u s i e. Dopiero w świetle tych słów z Ewangelii według św. J a n a, można wypowiedzieć, znane polskiemu dążeniu w jedności do prawdy, słowa: „Nie ma wolności bez solidarności”. Solidarność w świetle chrześcijańskiej wiary, staje się cnotą i znakiem rozpoznawczym uczniów Chrystusa (J 13,35). Więcej, przekracza samą siebie i staje się rzeczywistością przebaczenia oraz pojednania. Oparta bowiem tylko o przyrodzone, naturalne motywy, nie zdołałaby rozwiązać konfliktów, które dotąd owocowały przemocą. Tak rozumiana jest solidarność nawet z tymi, z którymi być solidarnym „nie można”; z wrogami, z tymi, którzy źle czynią. Albowiem nawet przez swoje złe czyny nie przestają oni być obrazem Boga Ojca. A Bóg nie przestaje ich kochać. Jak okazać sprzeciw zniewalającemu człowieka złu, nie niszcząc samego człowieka? Jak potwierdzić w takim konflikcie jego afirmację? Właśnie w solidarności, gdzie swoją konkretyzację społeczną uzyskuje miłość miłosierna. Wynaturzone struktury zła mogą być przezwyciężone tylko dzięki chrześcijańskiej solidarności, która otwiera przed człowiekiem horyzonty nadprzyrodzone, wprowadza go w głęboką, społeczną relację z bliźnim, na wzór Trójcy Świętej – por. T. S t y c z e Ń: *Solidarność wyzwala*. Lublin 1993 s. 102–103; J. N a g ó r n y: *Przedmowa*. W: M. P o k r y w k a: *Osoba – uczestnictwo – wspólnota*, dz. cyt., s. 9–10; P. N i t e c k i: *Idea solidarności w nauczaniu Jana Pawła II*. „Chrześcijanin w Świecie”. R. 21: 1989 nr 3 (184) s. 19; K. W o j t y ł a: *U podstaw odnowy (studium o realizacji Vaticanum II)*. Kraków 1972 s. 250; J a n P a w e ł II: Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, dz. cyt., p. 40.

<sup>77</sup> K. W o j t y ł a: *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 330–331.

*nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził* (Mt 5,43). Tego zatem, czego nie mogę zaakceptować wobec mojego „ja”, z czym się nie zgadzam, przeciwko czemu kieruję mój sprzeciw, tego mi również nie wolno, pod jakimkolwiek pozorem, wobec drugiego „ja”, choćby to było „ja” mojego prześladowcy. *A Ja wam powiadam: miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują: tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie* (Mt 5,44–45). Wystarczy, że potencjalny wróg okaże miłosierdzie (Łk 10,37), ponieważ uzna za swoją odpowiedź Chrystusa na pytanie: *A kto jest moim bliźnim?* (Łk 10,29). Nie ma zatem ludzi, którzy nie są bliźnimi. Stąd nie ma też ludzi, których można nie kochać, wobec, których można uciekać się do przemocy. W Jezusie Chrystusie kategoria bliźniego zostaje rozciągnięta w sposób przewyższający wszelkie podziały; ponieważ jej zasadą staje się przyjęte przez Słowo człowieczeństwo. Miłosierny Samarytanin z przypowieści Jezusa (Łk 10, 25–37) jest odpowiedzią daną wszystkim tym, którzy chcieliby w kategorię międzyosobowych relacji ludzkich i w kategorię człowieczeństwa, wprowadzić inne kategorie, pozwalające na przykład ponad człowiekiem postawić jakiegokolwiek, nieosobowe wartości<sup>78</sup>.

Chodzi więc o wskazanie takiego terminu i takiego sposobu bytowania oraz współdziałania osób, który stanowiłby adekwatne odzwierciedlenie wszystkich możliwych działań ludzkich i wszystkich sposobów przynależności. Uprawnionego, wreszcie, na gruncie personalizmu chrześcijańskiego<sup>79</sup>. Tym terminem, posiadającym bogatą tradycję w refleksji wiary, jest termin *wspólnota*. Wskazuje on na takie bycie osób obok siebie, które nie jest tylko sumą, niczym z sobą nie związanych i samotnych absolutów. Nie wyczerpuje się też tylko w doraźnym i podejmowanym z osobistych motywów, współdziałaniu z innymi osobami, kończącym się natychmiast po osiągnięciu celu. Wszystko, czym jestem dla samego siebie oraz kim jestem w swoich oczach; jakie posiadam prawa i jakie zobowiązania, co sam wobec siebie powinienem, to powinienem także wobec drugiego „ja”. O prawdziwości wspólnoty, nie może przesądzać jakakolwiek kategoria przynależności. Przesądza o tym i decyduje bycie osobą. W tej perspektywie moje uczestnictwo realizuje się najpełniej nie tylko w spełnianiu się, doprowadzeniu do pełnego rozwoju mojego człowieczeństwa, ale równie skutecznie w doprowadzeniu do pełnego rozwoju i zrealizowania drugiego „ja”, które właśnie teraz wchodzi w relację z moim „ja”, to znaczy apeluje o mój sąd;

<sup>78</sup> Tylko w chrześcijaństwie pojawia się realna możliwość kochania kogoś z kim nie powinno się solidaryzować. Nawet z przestępcą, którego żadna ludzka społeczność nie chce już uznać za „swojego”. To raczej szokująca propozycja dla rozumu ludzkiego. Jednak nie dla religii, gdzie szaleństwo Krzyża okazuje się ocaleniem i potwierdzeniem ludzkiej racjonalności, ponieważ wyzwała człowieka z wszelkich przejawów przemocy.

<sup>79</sup> K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 317–318.

moją afirmację lub mój sprzeciw. Człowiek staje się najbardziej podobny do Boga przez to, co Boga skłoniło do upodobnienia się do człowieka i radykalnej solidarności z człowiekiem, czyli przez bezinteresowny dar z siebie<sup>80</sup>. Fundamentalnym wymiarem wszelkich tworzonych przez człowieka wspólnot i nawiązywanych z innymi relacji pozostaje więc wymiar ontologiczny.

Doświadczenie polskie – jak można je nazwać i jak to wynika z powyższych rozważań – ujęte przez pryzmat chrześcijańskiej wiary, stanowi swoiste potwierdzenie słuszności niestrudzonego poszukiwania coraz głębszego rozumienia wymiaru ontologicznego we wszelkich opisach i definicjach ludzkiej osoby. Po epoce realnego socjalizmu, z której teologia osoby wychodzi bogatsza o różne, bardzo ważne doświadczenia, w której też doszło do wyjątkowo bolesnego sporu różnych wizji człowieka, gdzie rozwiązanie osiągnęto za cenę wielkich ofiar, prawdziwym fenomenem okazuje się wydarzenie „Solidarności”. Nie chodzi tu jednak o jakiegokolwiek związkowe czy też polityczne znaczenie tego fenomenu, ale o postawę solidarności, będącą świadectwem prawdzie i tym samym świadectwem przynależności wszystkich osób do tej samej wspólnoty, także tych, które uważają, że można kogokolwiek ze wspólnoty wykluczyć i że to wykluczenie usprawiedliwia użycie przemocy<sup>81</sup>. Solidarność obejmuje również tych trwających w błędzie, ponieważ i oni, nawet jeśli o tym nie wiedzą, albo też temu na wszelkie możliwe sposoby zaprzeczają, należą do tej samej wspólnoty, z której chcieliby wykluczyć innych, np. inaczej myślących. Siłą najbardziej niszczącą wspólnotę okazuje się przemoc. Tak rozumiana postawa solidarności, czerpiąca najbardziej istotne elementy swojego przesłania z Ewangelii, staje się nie tylko protestem wobec zinstytucjonalizowanego kłamstwa, ale też możliwością przekraczania siebie przez osoby we wspólnocie – *autotranscendencji*, budzącej się wolności społeczeństw, w stronę prawdy<sup>82</sup>. Mimo uwikłania „Solidarności” w spory polityczne i poniekąd odejścia od radykalizmu chrześcijańskiego świadectwa, misja ta nie została w Polsce (ale nie tylko) zakończona. Nie wyczerpały się też jej możliwości. Nie można jej bowiem oderwać od wspólnoty, która bez solidarności i uczestnictwa, przestałaby być również zdolna do sprzeciwu. *Solidarność* stała się więc w polskiej rzeczywistości drogą bezpośrednio, ewangelicznego świadectwa, przez co domaga się opracowania także w refleksji wiary.

<sup>80</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*. Poznań 1994 p. 1878; K. W o j t y ł a: *Objawienie Trójcy Świętej a świadomość zbawienia w świetle Vaticanum II*. W: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*. Lublin 1973 s. 16; J. N a g ó r n y: *Postannictwo chrześcijan w świecie*. T. 1. *Świat i wspólnota*. Lublin 1997 s. 135.

<sup>81</sup> Tamże, s. 324.

<sup>82</sup> T. S t y c z e ń: *Solidarność wyzwala*. Lublin 1993 s. 201.



Spór o solidarne społeczeństwo wciąż trwa. Wspólnota bowiem, w której zabraknie solidarności przestaje być wspólnotą i tego braku nie zrekompensują żadne inne osiągnięcia, ani instytucje. Dlatego też obok opracowań historycznych, filozoficznych, socjologicznych i politycznych, tego fenomenu jakim jest solidarność, potrzebna nam jest również refleksja wiary na ten temat. Okazuje się, że nasze, rodzime wydarzenia, ujmowane w refleksji wiary, tak dzisiaj, jak i w minionych pokoleniach, bardzo dobrze korespondują z problemami obecnymi w innych kręgach kulturowych i społecznych. Posiadają naturalnie swoją własną specyfikę, innym mniej znane lub zupełnie obce uwarunkowania, niemniej bardzo wyraźnie wpisujące się w tematy, które są ogólnoludzkie i ważne dla człowieka, jego ostatecznego przeznaczenia, pod każdą szerokością geograficzną.

Stąd tak, jak potrzebna jest solidarność, doświadczenie wspólnoty – *communio*, zachowanie i jeśli pojawia się taka potrzeba, obrona tego wszystkiego, co ją gwarantuje, potrzebna jest ambitna, dobrze opracowana teologia, która może skutecznie podjąć się zadania strzeżenia tego, co zostało zdobyte i obrony tego, co jest zagrożone. A zagrożona jest dziś, podobnie jak niegdyś, ludzka podmiotowość, w różnych, bardzo ważnych momentach realizacji człowieka, spełniania jego powołania. Jak się wydaje, poważnym brakiem i zarazem błędem byłoby pozostawienie poza zainteresowaniem teologów tego „polskiego dziedzictwa”, jakim był m.in. fenomen polskiego ruchu oporu – zarówno intelektualnego jak i praktycznego (protestacyjnego) – czerpiącego swoje ideały oraz motywację z tradycji chrześcijańskiej. Tym bardziej, że ideały te, choć dość skutecznie zagłuszone, ponownie z powodu bardzo konkretnych interesów, w których przedwznie drogę do sukcesu zredukowano o samego człowieka, nie przestały być aktualne. Przede wszystkim nie zostały zrealizowane. Zdobycze, które były dzięki nim możliwe, nie mogą być zaprzepaszczone. Zwłaszcza, że za tego rodzaju „marnotrawstwo” trudno będzie się zwolnić z odpowiedzialności. I wreszcie, z naszej, teologicznej perspektywy, w pełni zasługują – domagają się wręcz, poszerzenia o ten wymiar, bez którego pozostają niepełne, jakby zawieszony w próżni. I co ważniejsze, człowiek w tym, interesującym nas tutaj – w całej rozciągłości naszej dotychczasowej refleksji – kontekście, bez wymiaru religijnego i chrześcijańskiego pozostanie okaleczony, zagubiony. W sporze teoretycznym, określającym i wyznaczającym jego działanie oraz zaangażowanie, bez teologii podejmującej zagadnienia uczestnictwa, pozostanie bezbronny i w ten sposób zmuszony do wycofania się ze sporu, w którym zagrożona jest jego wiara lub – co jest nie mniej niebezpieczne – wycofania z tego sporu argumentów i świadectwa właściwego chrześcijańskiej wierze.