

Ks. Edward Sienkiewicz¹
WT US, Szczecin

UCZESTNICTWO W POLSKIEJ REFLEKSJI WIARY

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. Dzięki perspektywie historiozbowczej, pozwala ona 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.

WPROWADZENIE

Pytanie o polską teologię i najbardziej charakterystyczną problematykę, obecną w pracach polskich teologów, jest także pytaniem o bardzo istotny wymiar wiary i życia Polaków. Trudno jednak nie dostrzec tu także innych, wiążących się z tym zagadnieniem, problemów, których nie można pominąć. Od razu bowiem narzuca się pytanie o to, czy Polacy wierzą inaczej niż inne narody? Poza tym czy ich refleksja wiary rzeczywiście koncentruje się wokół nieco innych problemów niż teologia np. niemiecka czy też francuska? Jeśli już mowa o zagadnieniach jakimi zajmują się teologowie, zależnie od środowiska w jakim tworzą i z którego się wywodzą, trzeba pamiętać, że nie można go odrywać od najbardziej charakterystycznych dla tegoż środowiska procesów, tudzież od historii i kształtujących to środowisko wydarzeń. Tymczasem, zważywszy chociażby na formację polskich teologów, sytuacja jawi się jako nieco złożona. Otóż „mistrzami” wielu z nich

¹ Edward Sienkiewicz, ur. w 1962 w Kołobrzegu. W roku 1997, obronił rozprawę doktorską w PWT w Poznaniu (*Wolność w paradygmacie polskiej teologii wyzwolenia*). O od roku 2004 adiunktem w Katedrze Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. W roku 2006, na podstawie pracy pt. *Osoba ludzka w polskiej refleksji wiary*, Rużomberk 2006 uzyskał stopień doktora habilitowanego. Adres: ul. Norwida 6; 75-656 Koszalin, tel. (094) 340 93 06; 509 092 818; e-mail: E.Sienkiewicz@koszalin.opoka.org.pl .

byli teologowie zachodni, zajmujący się najczęściej tematyką najbardziej popularną w ich rodzimych ośrodkach. Stąd krytyczna refleksja wiary, dość znaczącej grupy polskich teologów, niejako z konieczności związana jest ze środowiskami zachodnimi. Nie trzeba raczej w tym miejscu specjalnie dowodzić, że w dużej mierze ubogacą to polską myśl teologiczną. A skoro tak, to całkiem naturalne jest także pytanie: Czym polska teologia może ubogacić inne środowiska i co może wnieść do wielkiego skarbcza całych pokoleń, wielu języków i narodów?

Chcąc jednak rzetelnie odnieść się do rysujących się tu wątpliwości, nie można przeoczyć także pytania o sens mówienia w ogóle o teologii polskiej, niemieckiej lub francuskiej. Niezależnie bowiem od języka i miejsca uprawiania refleksji wiary przedmiot jej jest zawsze taki sam. Jedno jest także jej zadanie, które – najogólniej rzecz ujmując – polega na przybliżeniu objawiającego się Boga człowiekowi, respektując najbardziej nurtujące człowieka problemy². Jak pokazuje doświadczenie, sprawa zwykle komplikuje się właśnie w kontekście owych, bardzo zajmujących oraz w dużej mierze decydujących o ludzkim życiu, problemów. Ponadto nie pod każdą szerokością geograficzną, ze względu na bardzo różne wydarzenia oraz okoliczności, wyglądają one tak samo. Nie w każdym też języku są jednakowo wyrażane. Każdy bowiem naród i każde społeczeństwo ma swoją własną historię; można powiedzieć swoją własną drogę odkrywania najgłębszego sensu istnienia, aktualnej egzystencji i ostatecznego przeznaczenia. Nie jest to oczywiście równoznaczne z koniecznością tworzenia właściwych każdemu środowisku i za wszelką cenę różniących się od innych, teologii. Na pewno jednak domaga się uwzględnienia bardzo odmiennych kontekstów, bez czego teologia pozostaje całkowicie oderwana od najbardziej egzystencjalnych i nurtujących każdego człowieka problemów. 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.

1. SPÓR O HISTORIĘ CZY ZMAGANIE SIĘ O MOŻLIWOŚĆ SPIERANIA SIĘ W OGÓLE?

Mając na uwadze owo różne doświadczenie i różne dzieje poszczególnych narodów, trzeba zauważyć, że polska teologia – nie tylko w ostatnich dziesięcioleciach – nie rozwijała się w taki sam sposób, jak teologia na Zachodzie. I nie chodzi tu tylko o różne osiągnięcia lub ilość ośrodków oraz liczbę publikacji i ich przekłady na inne języki. Chodzi przede wszystkim o warunki od samych teologów niezależne, ale w znaczącej mierze decydujące o ich zainteresowaniach, akcentach, jakie rozkładają w swoich publikacjach i wreszcie o ich obecność w spo-

² Por. H. Juros, *Próba teologicznej i etycznej releksji współczesnych przemian kulturowych. Interpretacja i perspektywy*, w: *Europa i Kościół*, red. H. Juros, Warszawa 1997, s. 52-53.

rze o człowieka, ponieważ człowieka w teologii nie można pominąć. Podobnie jak trudno sobie wyobrazić jakąkolwiek teologię bez człowieka, choć w samej teologii bardzo często trzeba się spierać o Boga, np. z tymi, którzy nie widzą nawet podstaw takiego sporu. Tyle tylko, że nawet taki spór wpływa przede wszystkim 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?

Naturalnie nie sposób w jednym opracowaniu wymienić i opisać wszystkich elementów tej drogi. Wszystkie one jednak – jak się wydaje – mają jeden, dość charakterystyczny rys. I nie chodzi tu o spojrzenie na złożoną rzeczywistość polskiej myśli teologicznej przez jeden tylko aspekt, co w takim ujęciu musiałoby ją nieco upraszczać. Choć z drugiej strony mogłoby znacznie ułatwiać akademicki wykład. Chodzi o dostrzeżenie pewnej „prawidłowości”, która w naszej historii ukształtowała przeżywanie wiary i jej refleksję. I tak, przez całe pokolenia, stanowiła ją u nas atmosfera wolnościowego sporu o niezwykłe wartości osoby, gdzie wymiar nadprzyrodzony zawsze miał ogromne znaczenie.

Tożsamość Słowian, wchodzących przez chrzest do wielkiej rodziny narodów Europy, kształtowała się przez szczególne przywiązanie do ziemi i głębokie poczucie ojczyzny³, wspólnoty losu, zwłaszcza w nieustannym oporze wobec zaborczych zapędów sąsiadów. Owocem tego były, oparte na wolnościowych zasadach, urządzenia społeczne, które chroniły prawa obywatelskie oraz szanowały ludzką godność⁴. Już od Pawła Włodkowica i Soboru w Konstancji (1414-1418) Polacy mieli bardzo wysoką świadomość podstawowych współzależności, jakie zachodzą w procesie realizowania wolności. Toteż polska kultura zawsze odnosiła się z rezerwą i niechęcią do wszelkiego rodzaju determinizmów i ograniczeń. Władza na ziemiach polskich, od samego początku złączona z ludem, nie zmuszała władców do powoływania się na jej boskie pochodzenie, aby w ten sposób, jak to bywało u narodów sąsiednich, usprawiedliwiać swoje rządy⁵. Tak zwana „wolność staropolska”, pochodząca od rozumienia stosunku polskiego szlachcica do króla, wyróżniała naród polski spośród innych narodów Europy, w których przyjął się

³ Tereny, na których zamieszkiwali, były pokryte lasem, co wiązało się z trudem karczowania, bliskim związkiem z przyrodą, poczuciem zależności od ziemi, cyklu zjawisk. Wszystko to kształtowało nieco inną mentalność niż ta, właściwa np. społecznościom rzemieślniczym, gdzie człowiek bardziej uważa się za autora posiadanych dóbr.

⁴ Por. M. H. Serejski, *Naród a państwo*, Warszawa 1977, s. 17.

⁵ Por. K. Grzybowski, *Ojczyzna – naród – państwo*, Warszawa 1970, s. 9.

i panował ustrój absolutystyczny⁶. Konkretnym owocem poszanowania własnej i cudzej wolności był u naszych dziejach brak wojen religijnych, a wolność sumienia stanowiła zawsze swego rodzaju sanktuarium. Nie ma tam dostępu – jak sądzono – żadna władza.

Bodajże najbardziej radykalną formę obrona wolności przybrała poprzez obronę nadziei, kiedy trzeba było się zmagać o bytowe przetrwanie po utracie państwowości; nie tylko o prawo do samostanowienia, ale nawet biologicznego istnienia. W takich warunkach rosła odpowiedzialność za wolność osobistą i za wspólnotę. Doświadczeniu klęski, dopełnionemu przez hekatombę drugiej wojny światowej, towarzyszyło rozgoryczenie i swoista bezradność wobec przemocy, która charakteryzowała zwycięzców⁷. Pojawiła się więc potrzeba szczególnego świadectwa. Nie tylko zachowania wolności słowa, własnego języka, wiary, przekonań, ale przede wszystkim obrony własnego istnienia, bytu. Utrata państwowości pozwalała Polakom lepiej odkrywać i rozwijać wartości narodowe, wśród których centralną pozycję zajmowało tak charakterystyczne umiłowanie wolności⁸. To polskie wpatrywanie się w naród miało specjalny charakter i stanowiło o zachowaniu własnej tożsamości oraz zagrożonej wolności. Dzięki nieodłącznej od narodu, polskiej myśli katolickiej, doprowadziło z czasem do powstania odrębnej, oryginalnej „polskiej teologii narodu”. Podkreślano w niej tzw. „narodowy charakter” Polaków, niejednokrotnie za cenę pewnych przewartościowań historycznych⁹, co miało służyć uwypukleniu wzorców, ideałów i wzmacniać tożsamość narodową oraz zachować wartości zagrożone utratą suwerennego państwa. O ile zatem w tym okresie na Zachodzie idee narodowe przestawały być modne i obumierały, to w Polsce, w której „umarło państwo”, tylko przez silny i nie poddający się presji naród, można było zachować tożsamość i kulturową niezależność¹⁰. Naród, poszukujący możliwości przetrwania i przechowania tradycji, Kościoła oraz kultury, w niekorzystnym dla siebie układzie sił, stał się podstawą wyjątkowego w dziejach chrześcijaństwa, związku patriotyzmu z religią¹¹.

⁶ Dzięki tej wolności żaden król polski nie mógł powiedzieć tak jak choćby Ludwik XIV, że „państwo to ja”.

⁷ Por. J. Tischner, *Nadzieja szukająca prawdy*, w: *Człowiek w nauce współczesnej*, Paris 1988, s. 103.

⁸ „Dzieje narodu są przede wszystkim dziejami ludzi. A dzieje każdego człowieka toczą się w Jezusie Chrystusie. W nim stają się dziejami zbawienia.” (Jan Paweł II, Gniezno 1979).

⁹ Por. A. Walicki, *Polskie zmagania z wolnością*, Kraków 2000, s. 12-13.

¹⁰ W historii Polski utrwaliło się wyraźne rozróżnienie, a w pewnych okresach nawet antagonizowanie rzeczywistości narodu i państwa. Podczas gdy na Zachodzie na ogół utożsamia się jedno z drugim, dostrzegając wzajemną komplementarność i nieodzowność. Por. M.H. Serejski, *Naród a Państwo*, op. cit., s. 6. 181; Cz.S. Bartnik, *Idea Polskości*, Lublin 1990, s. 100 i 181.

¹¹ Por. E. Ozorowski, *Teologia narodu (Na marginesie książki J. Lewandowskiego: „Naród w nauce kard. Stefana Wyszyńskiego”)*, *Chrześcijanin w Świecie* 116 (1983), s. 1-8; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, p. 56-57. 781.

Wyjątkowym sprawdzianem wolnościowego ideału Polaków był także realny socjalizm, który przez rozbicie, wznoszonych na wartościach narodowych i priorytecie rodziny, struktur społecznych, masowe migracje ludności, jak też próbę zanegowania ludzkiej podmiotowości, dokonał wielu spustoszeń. Trudno się zatem dziwić, że w takim kontekście dziejowym, wolność człowieka, a szczególnie jej obrona przed wszelkiego rodzaju zagrożeniami, musiała stać się jednym z podstawowych problemów polskiej refleksji wiary. Wielu teologów, zepchniętych przez teoretyczny materializm na margines życia akademickiego i kulturalnego, było zmuszonych do tworzenia niejako „na gorąco”, z potrzeby chwili, gdzie przeważało nastawienie praktyczne, duszpasterskie i moralizatorskie, gdzie chodziło przede wszystkim o obronę fundamentalnych dla wiary prawd¹². Okres ten w polskiej teologii to kolejny etap świadectwa wolności, które łączyło się niejednokrotnie z najwyższą ofiarą (np. ks. Jerzy Popiełuszko). O ile w tym samym czasie na Zachodzie teologowie spierali się z teoretycznym agnostycyzmem i starali się jakoś zaradzić spustoszeniom powodowanym przez praktyczny materializm, w Polsce trzeba się było zmagać z ideologią, która znosiła jakąkolwiek wolność na rzecz dziejowej konieczności, której owocem miało być bezklasowe społeczeństwo, jako końcowy efekt właśnie walki klas. Konieczność ta czy też dyktatura, wprowadzana była całkiem praktycznymi metodami (terror), przy pomocy których łamano ludzkie sumienia, a tych którzy się nie dali złamać likwidowano lub w najlepszym wypadku pozbawiano możliwości uczestnictwa w życiu społecznym. W takiej sytuacji obrona wolności stawała się obroną prawdy i obroną najbardziej fundamentalnego prawa człowieka, co rozumieli także ci, którzy nie utożsamiali się z doktryną chrześcijańskiej wiary. Tam jednak, gdzie zakazywano wierzyć w cokolwiek oprócz słuszności marksistowsko-leninowskich tez, trzeba było bronić prawa do wiary w ogóle i przede wszystkim prawa do bycia wolnym. Dlatego też polskie świadectwo, tak bardzo przeniknięte przez chrześcijańską wiarę, stanowi szczególne miejsce w zestawieniu z tymi wszystkimi sporami, w których jedynie „uczenie” dyskutowano o wolności, co nie zawsze jest rozumiane przez tych, którzy w tym samym czasie o swoją wolność nie musieli się z nikim zmagać.

W tym kontekście polski spór z marksistowsko-leninowską wizją i socrealistyczną rzeczywistością, posiada jeszcze jedno, bardzo istotne znaczenie. Stanowi jedyną w swoim rodzaju szansę opowiedzenia o tym, czym jest takie właśnie doświadczenie, także w wymiarze religijnym, wszystkim tym, którzy takiego doświadczenia nie mieli. Może ono być bowiem opowiedziane w języku tych którzy

¹² Stąd różnice z teologią Zachodu były dość znaczące. Spekulatywne podejście do wielu problemów teologicznych, na takim poziomie i w takim wymiarze, jak na przykład w zachodnich ośrodkach, między innymi ze względu na zewnętrzne i od samej teologii niezależne warunki, w Polsce było po prostu niemożliwe.

je przeżyli. Jak bardzo jest to istotny problem świadczą chociażby dość częste, podejmowane na Zachodzie, próby opisanie tego doświadczenia. Niestety najczęściej bardzo chybione, przede wszystkim z powodu wyobrażenia, które nie mogło być weryfikowane przez osobiste przeżycia. Ale pojawia się jeszcze jedno „niestety”. Mimo bezsprzecznego obowiązku systematycznego ujęcia tego problemu, także w polskiej teologii, takich prób – jak dotąd – jest bardzo niewiele. A szkoda, ponieważ wraz z problemami realnego socjalizmu nie skończyły się problemy z wolnością człowieka, o czym dobrze wiedzą teologowie na całym świecie i o czym nadal przekonuje się – może trochę nazbyt boleśnie – Kościół w Polsce.

2. SPÓR O WOLNOŚĆ SPOREM O CZŁOWIEKA

Po tym, dość pobieżnym, z konieczności, zarysowaniu dziedzictwa i kontekstu polskiej teologii (o potrzebie dostrzegania i dowartościowania kontekstu w teologii pisał min. H. Waldenfels), nie może dziwić zainteresowanie polskich teologów człowiekiem jako takim. O niego bowiem w sporze o wolność toczyła się i nadal toczy, prawdziwa batalia. Dlatego też ciągle podejmowane są starania o wypracowanie jakiegoś wyraźnego nurtu w polskiej teologii, aby w sposób systematyczny zająć się problematyką osobowych relacji i tworzonych przez byt ludzki struktur. Naturalnie przez pryzmat chrześcijańskiej wiary. W ramach tych zainteresowań centralnym zagadnieniem pozostaje człowiek. Stąd w polskiej teologii, zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach, szczególnie obecnym zagadnieniem, aczkolwiek bardzo wymagającym, jest rzeczywistość ludzkiej osoby.

Rzeczywistość ta musi być ujmowana i rozumiana przez uwzględnienie wszystkich odniesień człowieka, niedostępnych w teoretycznym tylko wykładzie. Musimy się tu jednak zastrzec, że nie chodzi o przyznanie priorytetu jakiegokolwiek praktyce, mającej rzutować na teorię lub wprost o niej decydować, ale o docenienie sytuacji oraz wydarzeń, pozwalających odkrywać nowe wymiary w rzeczywistości ludzkiej osoby, lepiej je rozumieć i opisywać. Pozwalających również korygować to, co na temat człowieka zostało sformułowane dawno temu i uznane jako powszechnie obowiązujące oraz niewzruszone. Niestety nie zawsze okazywało się takim w konkretnym ludzkim doświadczeniu; w świadectwie i przeżywaniu wiary w różnych okolicznościach.

2.1. PODMIOT CIELESNO-DUCHOWY, DZIAŁAJĄCY W SPOSÓB ROZUMNY, DOBROWOLNY I SPOŁECZNY

Jaki zatem zespół tematów dominuje w polskim personalizmie chrześcijańskim? Wypada rozpocząć od Wincentego Granata, choć tego rodzaju próby po-

dejmowane były w polskiej teologii znacznie wcześniej¹³. Teolog ten postawił sobie dość ambitne zadanie zbudowania integralnego opisu osoby¹⁴, uwzględniającego dotychczasowy wysiłek intelektualny i doświadczenie, dążąc jednocześnie do sformułowania wyczerpującej definicji. Mimo że w swojej pracy odwoływał się głównie do św. Tomasza i św. Augustyna, można dostrzec w niej obecność poglądów takich autorów jak Max Scheler, Stern i Maritain, co pomagało uwalniać obraz człowieka z pokus uprzedmiotowienia. Granat osiągał to 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 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, alternatywy¹⁵. Elementem ułatwiającym definiowanie osoby pozostaje więc dla niego substancjalna ludzka dusza¹⁶. Ale temu coraz częściej staje na drodze dość powszechna 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 problemów¹⁷. Ostatecznie, po zapoznaniu się ze składowymi elementami idei osoby ludzkiej, zarówno strukturalno-treściowymi, jak i strukturalno-formalnymi, podaje swoją definicję osoby ludzkiej: „Integralna osoba ludzka jest to jednostkowy substancjalny i całkowity podmiot cielesno-duchowy, zdolny działać w sposób rozumny, dobrowolny i społeczny”¹⁸, dodając do wszystkich, znanych dotąd ujęć, jej wymiar społeczny. Podkreślał również, zwłaszcza w dyskusji z sobie współczesnymi personalistami, wymiar nadprzyrodzony, bez którego człowiek nie może być w pełni ujęty. Niestety mimo

¹³ 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”. Por. Cz.S. Bartnik, *Misterium człowieka*, Lublin 2004, s. 120.

¹⁴ Por. W. Granat, *Osoba ludzka*, Sandomierz 1961, s. 264.

¹⁵ Por. W. Granat, *Osoba ludzka*, op. cit., s. 119-121.

¹⁶ 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 obraz osoby komplikować, ale przy dotychczasowej ludzkiej wiedzy, gruntowniej go przeanalizować, włączając do tego niektóre, pomijane dotąd wymiary życia ludzkiego.

¹⁷ Por. W. Granat, *Osoba ludzka*, op. cit., s. 214.

¹⁸ Tamże, s. 244.

swojej otwartości i wrażliwości W. Granat nie był jeszcze gotowy do uwzględnienia w prowadzonych przez siebie badaniach, niektórych przynajmniej też egzystencjalistów i fenomenologów.

2.2. WSPÓLNOTA PODSTAWĄ ROZWOJU I DOSKONALENIA SIĘ OSOBY LUDZKIEJ

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 także na powstawanie oraz rozwój polskiej teologii uczestnictwa, będącej głównym tematem naszych rozważań. Proces ten bowiem, pomimo zmieniających się uwarunkowań, nie został zakończony. 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 problemy¹⁹. Jednym z nich była narzucona narodowi polskiemu, marksistowska wizja społeczeństwa i człowieka. Ponieważ jakakolwiek polska teologia polityczna była w owym czasie niemożliwa, Prymas rozwijał teologię osoby ludzkiej. A 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. Osoba jawi się w jego myśli jako punkt wyjścia do zrozumienia społeczeństwa, rzeczywistości narodu, ojczyzny i rodziny, szczególnie w refleksji teologicznej²⁰. Przy czym bardzo charakterystyczne dla S. Wyszyńskiego było szukanie zabezpieczenia praw osoby właśnie w narodzie, kiedy tych niezbywalnych praw nie mogło zabezpieczyć totalitarne państwo. Naród w jego rozumieniu posiada własną świadomość skierowaną ku własnemu dobru, przez 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 tożsamość²¹. Tak rozumiany wzrost postrzegany był przez Prymasa jako stopniowy, wewnętrzny ruch od płaszczyzny rzeczy ku płaszczyźnie personalnej, bardziej duchowej; dialog zbawczy, przemieniający i ukierunkowujący

¹⁹ Por. F.J. Mazurek, *Personalistyczno-integralne ujęcie katolickiej nauki społecznej w eksplikacji Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, Lublin 1999, s. 9.

²⁰ Por. Cz.S. Bartnik, *Chrześcijańska pedagogia narodu według Stefana Wyszyńskiego*, w: *Polska teologia narodu*, red. Cz.S. Bartnik, Lublin 1988, s. 190-191.

²¹ Por. J. Krukowski, *Podstawy współdziałania Kościoła i państwa w nauczaniu Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, Zeszyty Naukowe KUL 30,1 (1987), s. 62.

to co doczesne w stronę eschatologii, ostatecznego spełnienia w Bogu²². Nauczanie to było więc homocentryczne. Jego źródłem jest pragnienie szczęścia człowieka, o które zabiega Bóg, czego wyrazem jest Wcielenie i Odkupienie Chrystusa²³.

Tomasza z Akwinu Wyszyński nazywał „nauczycielem filozofii równowagi”, a w jego myśli dostrzegał wartość wspólnototwórczą. Człowiek tworząc prawdziwą wspólnotę współdziała z drugim człowiekiem, ale w tej wspólnocie nie przestaje być osobą; staje się bardziej osobą, głównie poprzez możliwe we wspólnocie rozwijanie siebie, doskonalenie. Dzięki temu człowiek jako osoba przewyższa wszystko. Ta wyższość, w każdym ustroju, ratuje człowieka przed tym, co mogłoby niszczyć jego osobowość, zagrażać jego prawom²⁴.

„Amputacja ducha” – jak nazywa Prymas – programowo i systematycznie przeprowadzany proces laicyzacji oraz ateizacji, prowadzi wprost do utraty odwagi, nieracjonalnego wstydu przyznania się do wysokiej godności ludzkiej. Taki brak męstwa pociąga za sobą liczne błędy i nie sprzyja wypełnieniu przez człowieka jego obowiązków wobec siebie, rodziny i narodu²⁵. Nazywając człowieka „królem” stworzenia, podkreśla, 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 wolność²⁶.

W nauczaniu S. Wyszyńskiego problematyka wolności jest ściśle powiązana z wartościami prawdy i dobra. Dlatego też koniecznym warunkiem wyzwolenia człowieka jest zdobycie o nim pełnej prawdy²⁷. Z wszystkich wad społecznych, które brały swój początek z grzechu osobistego, Prymas z największą troską wskazywał na zło kłamstwa, jakiejś demonicznej hipokryzji, która powodowała

²² Por. Cz.S. Bartnik, *Teologia narodu w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Zeszyty Naukowe KUL 1 (1984), s. 73.

²³ Rozwijając w tym kontekście swoją wizję osoby ludzkiej starał się wyakcentować jej przyrodzoną (antropologia) i nadprzyrodzoną (teologia) godność, uwypuklając prawa człowieka oraz podstawowe zasady etyczno-społeczne. Por. S. Wyszyński, *U podstaw soborowej nauki o człowieku. (Fragmenty rozważań)*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. 2, Warszawa 1968, s. 134; F. J. Mazurek, *Personalistyczno-integralne ujęcie katolickiej nauki społecznej...*, op. cit., s. 5.

²⁴ Por. tamże, s. 46-47.

²⁵ Por. K. Jeżowski, *Stefan Kardynał Wyszyński. Myśl narodowa i państwowa, Człowiek – rodzina – kultura – naród*, Kraków 1999, s. 36-37.

²⁶ Por. S. Wyszyński, *W otwartych drzwiach*, w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce*, red. Cz. Strzeszewski, Warszawa 1981, s. 9; S. Wyszyński, *Naród ochrzczony patrzy w jutro*, Warszawa – archikatedra św. Jana 24 VI 1966, w: *Idzie nowych ludzi plemię*, Poznań – Warszawa 1973, s. 203.

²⁷ Por. P. Bortkiewicz, *Etos pracy. Nauczanie moralne i społeczne kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Poznań 2001, s. 55.

ciężkie okaleczenie ludzkiej psychiki. Człowiek, który w totalitarnym systemie musiał mieć dwa oblicza, dwa światopoglądy, przynajmniej podwójną hierarchię wartości, był po prostu człowiekiem rozdartym. Nigdy nie był wolny, ponieważ nie mógł stawać przed drugimi i przed sobą samym w prawdzie²⁸.

2.3. OSOBA LUDZKA JAKO DOSTĘPNA BADANIU STRUKTURA I ZARAZEM „NIEWYPOWIEDZIANA TAJEMNICA”

Karol Wojtyła to bez wątpienia twórca jednej z najciekawszych koncepcji człowieka, któremu równie bliski oraz przydatny jest tomizm jak i fenomenologia, przez wielu przedstawicieli tych kierunków, przynajmniej w Polsce, uważane za konkurencyjne, a niekiedy nawet przeciwstawne²⁹. Jawi się on jako myśliciel, któremu teologia nieustannie otwierała coraz to nowe horyzonty³⁰. Poza tym, jako ten, o którym nie można powiedzieć, że jest po prostu tomistą, tłumaczącym swoje tezy na język fenomenologii, czy też odwrotnie. Na pewno Wojtyła był personalistą, ukształtowanym na arystotelesowsko-tomaszowym obrazie rzeczywistości i posługującym się własną intuicją, która wyrastała przez dwa rodzaje doświadczeń: mistyczne oraz fenomenologiczne, gdzie to mistyczne jest bardziej przez niego przeżywane niż opisywane tylko³¹.

W swoich refleksjach Wojtyła rzadko odwołuje się do tomizmu, czy też neotomizmu jako takiego. Ale sięga wprost 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. Jednak 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 podmiotu³². Tradycja tomistyczna pozwala mu natomiast wiązać naturę z podłożem tego wszystkiego, co dzieje się w człowieku, a więc poszukiwać podstaw świadomości. I tu wskazuje jakby na dwie

²⁸ Por. S. Wyszyński, *Kościół w służbie narodu*, Rzym 1981, s. 69.

²⁹ Por. M. Pokrywka, *Osoba- uczestnictwo- wspólnota*, Lublin 2000, s. 20.

³⁰ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 105.

³¹ Por. 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, s. 23; J. Gałkowski, *Samostanowienie osoby w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, *Zeszyty Naukowe KUL* 1-3 (1979), s. 73-74; J.M. Bocheński, *ABC tomizmu*, *Znak* 4 (1950), s. 322-360; K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, op. cit., s. 437.

³² Por. K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. 3, Warszawa 1969, s. 219.

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 bytowej³³.

Szeroko rozwijane przez Wojtyłę zagadnienie podmiotowości posiada również szczególne znaczenie dla odkrycia prawdy o sobie. Człowiek doświadcza swojego „ja”, pozostającego niezmiennym, pomimo różnych działań i zmian, zachodzących także 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 doświadczone i doświadczone zarazem³⁴. 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 i z niczym nieporównywalne, znaczenie³⁵. 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 drugą³⁶.

2.4. UNIWERSALISTYCZNY PERSONALIZM W KONTEKŚCIE „OSOBY OSÓB”

Mówiąc o *misterium podmiotu*, zwłaszcza w Polsce, nie można pominąć Czesława Stanisława Bartnika. Nawet jeśli jego personalizm rozwija się w kontekście „Osoby osób”³⁷, 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 miejsce³⁸. Przy czym filozofia i teologia – według niego – nieustannie się przenikają i dopełniają, a ktoś kto chciałby utrzymywać inaczej zatrzymuje się na terenie teorii poznania i metodologii, co jest jedynie małym

³³ Por. Cz.S. Bartnik, *Personalizm teologiczny według Kardynała Karola Wojtyły*, Zeszyty Naukowe KUL 1-3 (1979), s. 52-53.

³⁴ Por. I. Dec, *Osoba jako podmiot w ujęciu Kard. Karola Wojtyły*, *Collectanea Theologica* 57 (1987), s. 8.

³⁵ Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn, oraz inne studia...*, op. cit., s. 347.

³⁶ Por. K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, w: K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 432.

³⁷ Por. Cz.S. Bartnik, *Historia filozofii*, Lublin 2000, s. 495.

³⁸ Por. Cz.S. Bartnik, *Krzak gorejący*, Lublin 1991, s. 281.

wycinkiem tej rzeczywistości, jaką jest osoba ludzka³⁹. Już w okresie patrystycznym, kiedy to kształtowały się dogmaty chrystologiczne i trynitarnie, wpływ teologii na rozumienie osoby był niekwestionowany. Starożytni grecy, których zasług dla filozofii nie trzeba specjalnie udowadniać, nie doceniali wewnętrznego świata osoby, a samą osobowość rozumieli jako powierzchowność (*pros-open*) Przyczyną tego mogła być tylko ich nieznamość chrześcijańskiego objawienia. Ale i późniejsza filozofia, nawet jeśli usiłowała zachować swoją odrębność od teologii, obficie korzystała z rozstrzygnięć możliwych tylko dzięki Objawieniu. Mimo, że sami filozofowie niejednokrotnie temu zaprzeczali⁴⁰.

Personalizm Bartnik chce widzieć jako system („personalizm uniwersalistyczny”⁴¹). 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 przekształceniom⁴².

U Bartnika można mówić o swoistego rodzaju *personocentryzmie*, gdyż jego zdaniem Bóg tak ukształtował wszechświat, aby w końcu umieścić w nim człowieka⁴³. 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 sprzeczności⁴⁴. Osoba realna może się pojawić tylko w podmiocie. Stąd też wszelkie ujęcia, które nie doceniają tego wymiaru, albo też niedostatecznie go uwypuklają, należy określić jako redukcjonistyczne i niepełne. „Podmiotowość osiąga prymat przed przedmiotowością – pisze Bartnik – jakkolwiek jedna nie może istnieć bez drugiej...”⁴⁵.

Twórcę personalizmu uniwersalistycznego charakteryzuje wyjątkowa umiejętność, zupełnie nowego stawiania zagadnień, znajdujących się w centrum zainteresowania filozofii. Przy równie łatwej i podporządkowanej temu zdolności słowotwórczej, Bartnik odkrywa jakby na nowo świat, który jest najbliżej 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 her-

³⁹ Por. M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 28 i 194; Por. Cz.S. Bartnik, *Ewangelia a rewolucja*, *Chrześcijanin a Współczesność* 4 (1989), s. 7; Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 39.

⁴⁰ Por. Cz.S. Bartnik, *Historia i myśl*, Lublin 1995, s. 132.

⁴¹ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, Warszawa 1991, s. 304-305.

⁴² Por. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, op. cit., s. 30; Cz.S. Bartnik, *Krzak gorejący*, op. cit., s. 281; A. Młotek, *Misja Kościoła a wyzwolenie*, *Chrześcijanin w Świecie* 11 (1987), s. 12.

⁴³ Por. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, op. cit., s. 32.

⁴⁴ Por. Cz.S. Bartnik, *Historia filozofii*, op. cit., s. 485 – 486.

⁴⁵ Tamże, s. 171.

meneutyki 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 społeczeństwo⁴⁶.

Przy wszelkich jednak 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 myślą⁴⁷. Stąd też musiało dojść u Bartnika do oceny substancjalistycznego, właściwego tomizmowi, ujęcia osoby, któremu zresztą nie szczędzi krytycznych uwag. Tomizm – jego zdaniem – ukazuje osobę zbyt statycznie, bez rozwoju, historii i dynamiki życia. Przez co ostatecznie 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. Augustyna⁴⁸. „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 drugich⁴⁹.

Choć Cz. Bartnik uznaje osobę za misterium i byt „pra-pierwotny”, a więc w sensie klasycznym nie dający się zdefiniować, stara się opisywać tę rzeczywistość, 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, uwewnętrzniająca się w swą jaźń i zarazem siebie transcendująca, aby się spełnić w innych osobach i bytach⁵⁰.

3. OSOBA LUDZKA REALIZUJE SIĘ WE WSPÓLNOCIE

Powyżej przedstawione poglądy czołowych polskich personalistów pozwalają zauważyć, że osoba ludzka to nie tylko złożona i ciągle zasłonięta pewnym wymiarem tajemnicy struktura. To także rzeczywistość dynamiczna, żywa, podlegająca zmianom i dążąca do pełnego rozwoju. Oczywiście tego rozwoju nie sposób sobie wyobrazić bez innych osób, z którymi człowiek wchodzi w różne relacje,

⁴⁶ Por. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, op. cit., s. 137.

⁴⁷ Por. Cz.S. Bartnik, *Teologia narodu w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Zeszyty Naukowe KUL 1 (1984), s. 76.

⁴⁸ Por. Cz.S. Bartnik, *Główne linie polskiej myśli chrześcijańskiej*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 6 (1983), s. 78.

⁴⁹ Por. Cz.S. Bartnik, *Historia filozofii*, op. cit., s. 488.

⁵⁰ Por. tamże, s. 189.

ponieważ jako indywiduum 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 również na nas podobne odniesienie, stanowią dla każdej jednostki cel i sens działań⁵¹. Obok jednak niewątpliwych korzyści pojawiają się wówczas także rozmaite uzależnienia i konieczne są liczne kompromisy. Wszystko to może być źródłem pewnego niepokoju człowieka, świadomego z jednej strony obdarowania jakie zawdzięcza życiu społecznemu, a 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 uczestnictwa⁵². 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 ideologii⁵³. 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, nieco 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.

Tę integralną wizję, a zarazem pełny rozwój osoby ludzkiej, uniemożliwił w Polsce, przez całe dziesięciolecia, ograniczający podmiotowość i pozbawiający doświadczenia realnego wpływu na swoje losy, system, oparty na materialistyczno-kolektywistycznej wizji. Społeczeństwo, w którym osoby nie decydowały o wyborach dotyczących własnego losu, z czasem przestawało być zdolnym, a nawet świadomym potrzeby uczestnictwa, współdecydowania o kształcie spo-

⁵¹ Por. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, op. cit., s. 221.

⁵² Por. M. Pokrywka, *Osoba- uczestnictwo- wspólnota*, op. cit., s. 14.

⁵³ Por. R. Michalski, *Wyzwolenie społeczne w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Studia Pelplińskie (1987), s. 165-166.

łącznych struktur i instytucji. Stąd obserwujemy dziś, miejscami całkowitą bezradność, nieumiejętność radzenia sobie z własną wolnością, która może niekiedy stawać się prawdziwą udręką. Następuje „dobrowolne zrzekanie się” przez poszczególne osoby „trudu stanowienia” o sobie⁵⁴. Niestety nie zmienia tego w zadawalający sposób upowszechniające się obecnie podnoszenie wolności (samowoli) do pewnego wyznacznika ludzkich postaw. Podobnie rzecz ma się ze skrajnym wręcz indywidualizmem, który – po długim okresie programowego kolektywizmu – trafia na bardzo podatny grunt. Potrzebne jest zatem ujęcie, które zagwarantuje w refleksji nad ludzkim bytem dążenie do ochrony personalistycznej wartości człowieka, dowartościowanie jego wolnych wyborów, zdolności do wyrzeczeń, zobowiązań oraz uznania wartości obiektywnych i Boga⁵⁵. Człowiek bowiem nigdy nie może zrezygnować ze swojej podmiotowości. W przeciwnym razie szybko powstaje przysłowiowa „pustka”, która, dla całego społeczeństwa, może zmienić się w doświadczenie zniewolenia i alienacji, niezależnie od tego, czy przyczyną jest indywidualistyczna czy też kolektywistyczna wizja człowieka i społeczeństwa⁵⁶. Alienacja bowiem oznacza taką sytuację człowieka i taką postawę, w której nie jest on zdolny do przeżycia drugiej osoby jako drugiego „ja”, ponieważ podstawą do takiego odniesienia jest umiejętność przeżycia najpierw 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. Toteż przez alienację rozumiemy wszelkiego rodzaju ograniczenia i utratę prawa do uczestnictwa, przez które osoba spełnia siebie w wymiarze działania i bytowania „wspólnie z innymi”⁵⁷. Uczestnictwo tymczasem kształtuje się tylko na drodze przybliżenia świadomościowego, które wychodzi od przeżycia własnego „ja”. Poza tym kategoria uczestnictwa – nie do pomyślenia w zasadzie bez właściwie rozumianego i kształtowanego wymiaru społecznego w ludzkim bycie – pozwala przełamać, upowszechniające się utożsamianie personalizmu z indywidualizmem. Ten ostatni natomiast nie tworzy właściwej atmosfery do wyczerpującego opisu osoby ludzkiej.

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

⁵⁴ Por. J. Nagórny, *Solidarność i sprzeciw u podstaw uczestnictwa w życiu społecznym*, Roczniki Teologiczne 38-39 (1991-1992), s. 10.

⁵⁵ Por. 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.

⁵⁶ Por. S. Kowalczyk, *Alienacja*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin-Kraków 2002, s. 48-50.

⁵⁷ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, op. cit., s. 321-322.

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 razem⁵⁸. 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, trudno nawet mówić o „personalistycznej” wartości ludzkich czynów⁵⁹. Trudno byłoby także odkryć najgłębszy sens zachodzących między każdą osobą a społecznością relacji, sprowadzających się do międzyludzkiej solidarności i sprzeciwu⁶⁰.

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 oraz pewnej formy społecznego eskapizmu – zwalnianiem się z odpowiedzialności i tym samym rezygnacją z „trudu wolności”⁶¹. Konformista rezygnuje ze spełnienia siebie w społeczności, ponosząc jednocześnie największą stratę i 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 zakłamania⁶².

Przez całe dziesięciolecia w Polsce budowano 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. Największym niebezpieczeństwem, sięgającym do podstaw bytowych osoby ludzkiej jest zło, które na gruncie chrześcijańskiej wizji nazywamy

⁵⁸ Por. 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. III, Vaticano 1992, s. 55-63.

⁵⁹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, op. cit., s. 308-310.

⁶⁰ Por. J. Nagórny, *Solidarność i sprzeciw u podstaw uczestnictwa w życiu społecznym*, op. cit., s. 9.

⁶¹ Por. J. Nagórny, *Teologiczno-moralne podstawy uczestnictwa chrześcijan w życiu społecznym*, w: *Zaangażowanie chrześcijan w życiu społecznym*, red. A. Marcol, Opole 1994, s. 113.

⁶² Por. M. Pokrywka, *Osoba – uczestnictwo – wspólnota*, op. cit., s. 132-133.

grzechem. I solidarnym trzeba było być zwłaszcza z tym, któremu zagrażało zło. Dlatego sprzeciw kierowany był także wobec struktur społecznych, których nigdy nie wolno odrywać od konkretnych osób, tworząc z nich jakąś trzecią siłę, czy też trzeci wymiar. Ale tu – jeśli chcemy ująć osobę w jej pełnym kontekście ontycznym i społecznym – jakiegokolwiek socjologiczne tylko lub filozoficzne ujęcie tego zagadnienia okazuje się niewystarczające,⁶³. 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 teologicznego⁶⁴. Dzięki perspektywie historiozbawczej, 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 miłości⁶⁵. Z kolei ludzka miłość, poprzez chrystologiczną i 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 teologicznym⁶⁶. 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)⁶⁷.

⁶³ Por. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, op. cit., s. 80.

⁶⁴ Por. J. Nagórny, *Solidarność i sprzeciw...*, op. cit., s. 7; M. Pokrywka, *Osoba – uczestnictwo – wspólnota*, op. cit., s. 15.

⁶⁵ Por. J. M. Aubert, *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*, Warszawa 1986, s. 43; F. J. Mazurek, *Personalistyczno-integralne ujęcie katolickiej nauki społecznej...*, op. cit., s. 66.

⁶⁶ Por. Jan Paweł II, *Christifideles laici*, p. 41.

⁶⁷ Jezus 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 Jezusie Chrystusie. Dopiero w świetle tych słów z Ewangelii według św. Jana, 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 przewyżczone tylko dzięki chrześcijańskiej soli-

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 identyfikowane⁶⁸. Kategoria bliźniego, odkryta w perspektywie chrześcijańskiego objawienia, okazuje się wyjątkową zdobyczą, chroniącą przed „zawężoną etyką”, która wprowadza 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 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 wartości⁶⁹.

darności, która otwiera przed człowiekiem horyzonty nadprzyrodzone, wprowadza go w głęboką, społeczną relację z bliźnim, na wzór Trójcy Świętej. Por. T. Styczeń, *Solidarność wyzwala*, Lublin 1993, s. 102-103; J. Nagórny, *Przedmowa*, w: M. Pokrywka, *Osoba – uczestnictwo – wspólnota*, op. cit., s. 9-10; P. Nitecki, *Idea solidarności w nauczaniu Jana Pawła II*, Chrześcijańskie w Świecie 184 (1969), s. 19; K. Wojtyła, *U podstaw odnowy (studium o realizacji Vaticanum II)*, Kraków 1972, s. 250; Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, 40.

⁶⁸ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, op. cit., s. 330-331.

⁶⁹ 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

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. Uprawnomocnionego, wreszcie, na gruncie personalizmu chrześcijańskiego⁷⁰. 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; 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 siebie⁷¹. Fundamentalnym wymiarem wszelkich tworzonych przez człowieka wspólnot i nawiązywanych z drugimi relacji pozostaje więc wymiar ontologiczny.

ZAKOŃCZENIE

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

szaleństwo Krzyża okazuje się ocaleniem i potwierdzeniem ludzkiej racjonalności, ponieważ wyzwala człowieka z wszelkich przejawów przemocy.

⁷⁰ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, op. cit., s. 317-318.

⁷¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, p. 1878; K. Wojtyła, *Objawienie Trójcy Świętej a świadomość zbawienia w świetle Vaticanum II*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 16; J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, t. 1, *Świat i wspólnota*, Lublin 1997, s.135.

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.

Doświadczenie polskie – jak można je nazwać i jak wynika z powyższych rozważań – ujęte przez pryzmat chrześcijańskiej wiary, wskazuje przede wszystkim na wolnościowy oraz wspólnotowy wymiar bytu ludzkiego. Stanowi też swoiste potwierdzenie, jak ważne jest nieustanne poszukiwanie coraz głębszego rozumienia, niezbywalnego i bardzo istotnego 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 – szczególnie w Polsce – do wyjątkowo bolesnego sporu różnych wizji człowieka, gdzie rozwiązanie osiągnano 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 przemocy⁷². 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 prawdy⁷³. 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 bezpośredniego, ewangelicznego świadectwa, przez co domaga się opracowania także w refleksji wiary.

⁷² Por. tamże, s. 324.

⁷³ Por. T. Styczeń, *Solidarność wyzwala*, op. cit., s. 201.

BETEILIGUNGSDIEE IN POLNISCHER GLAUBENSREFLEXION – ZUSSAMENFASSUNG

Die Aufgabe der Theologie ist es, den sich offenbarenden Gott dem Menschen nahezubringen – unter Berücksichtigung der vordringlichen Probleme des Menschen, was auch der Grund dafür ist, dass man über Theologien von verschiedenen Regionen und Nationen sagen darf. In Polen entwickelte sich die Theologie durch Generationen in einer Atmosphäre des Befreiungskampfes um die unveräußerlichen Werte der Person. Das führte zu einer in der Christentumsgeschichte einzigartigen Verbindung zwischen Patriotismus und Religion, wo die Bewahrung der Freiheit mit der Wahrung der Existenz zusammenhängte. Im Zentrum des Interesses stand also die menschliche Person, die ganzheitlich erfasst werden sollte – unter Beachtung all ihrer wesentlichen Dimensionen. So erscheint die Person als ein spezifischer Ausgangspunkt zum Verständnis der Welt, der anderen Personen und deren gegenseitigen Beziehungen. Es ist gerade die Kategorie der Beteiligung, die in der Theologie am besten ermöglicht, die soziale Dimension der menschlichen Person zu beschreiben und sie innerhalb der heilsgeschichtlichen Perspektive auf die trinitarische und christozentrische Dimension des christlichen Lebens zu beziehen.