ks. Andrzej Choromański
UKSW Warszawa
DOI: 10.15290/std.2015.01.05

OSOBA LUDZKA JAKO „BYT RELACYJNY" – ANTROPOLOGICZNE FUNDAMENTY EKLEZJOLOGII SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

THE HUMAN PERSON AS THE "RELATIONAL BEING" – ANTHROPOLOGICAL FOUNDATIONS OF ECCLESIOLOGY OF THE SECOND VATICAN COUNCIL

In this article the Author proves existence of an intrinsic and inseparable connection between anthropology and ecclesiology. The necessity of the Church as a community of believers can be demonstrated not only by the will of God explicitly expressed in the Holy Scriptures, but also by an anthropological analyses of the very nature of man, who is a social being opened towards God and towards other human beings. In the first part of the article, referring to a long philosophical tradition dating back to pre-Christian times and ending in the modern era, the Author illustrates by many examples the social dimension of human nature deliberately ignoring the biblical data and the teaching of the Magisterium. In the second part, he shows how the Conciliar teaching on the human person based on the Revelation remains in harmony with philosophical, anthropological and scientific arguments depicting human person as a relational (social) being. In the third part of the article, the Author demonstrates the correlation of the Conciliar teaching on the Church as community with anthropological data. The necessity of the Church can be justified not only by the authority of God (Revelation), but also by reflecting on the man's nature (anthropology). Individualistic conception of faith, to which the Second Vatican Council wanted to react by its ecclesiology of communion, not only does not correspond to the biblical teaching, but also runs counter

to the rational thinking on the human person who, in the light of different sciences, is a relational being.

Key words: Augustine, Aristotle, Christian anthropology, philosophical anthropology, Bartnik Cz., Boethius, Cicero, a man, ecclesiology, Epicurus, Gaudium et Spes, individualism, individual, social being, communion (personal), the Church, Lumen Gentium, nature, person, personalism , relational, Vatican II, Thomas Aquinas, the community.

Wstęp

W niniejszym artykule przedstawiam organiczną i nierozerwalną więź pomiędzy antropologią z jednej strony a eklezjologią z drugiej strony. Chodzi o wykazanie, że istnienie Kościoła jako wspólnoty wierzących odpowiada nie tylko woli Bożej bezpośrednio wyrażonej w ***Piśmie Świętym***, ale również samej naturze człowieka, który jest istotą społeczną. W pierwszej części artykułu, odwołując się do długiej tradycji filozoficznej sięgającej czasów przedchrześcijańskich, a kończącej się w epoce współczesnej, ukazuję społeczny wymiar natury człowieka świadomie pomijając dane biblijne oraz nauczanie Magisterium. W drugiej części artykułu ukazuję jak nauczanie soborowe o osobie ludzkiej jako istocie społecznej (bycie relacyjnym), oparte na Objawieniu Bożym, współbrzmi z argumentami z zakresu antropologii filozoficznej i innych nauk o człowieku. W trzeciej części artykułu ukazuję zbieżność soborowego nauczania o Kościele jako wspólnocie (*communio*) z danymi antropologicznymi. Konieczność Kościoła da się uzasadnić nie tylko odwołując się do autorytetu Boga, ale również poprzez refleksję nad samym człowiekiem. Indywidualistyczna koncepcja wiary, z którą musiał zmierzyć się Sobór Watykański II uzasadniając potrzebę i wartość Kościoła, nie tylko nie odpowiada nauczaniu biblijnemu, ale również sprzeczna jest z racjonalnym myśleniem o człowieku, który w świetle wszelkich nauk jawi się jako byt relacyjny (komunijny).

Człowiek w centrum zainteresowania Soboru

Jednym z zasadniczych zadań, jakie zostało wyznaczone Soborowi Watykańskiemu II przez papieża Jana XXIII było przybliżenie ludzi współczesnych do Kościoła oraz Kościoła do ludzi współczesnych. Temu właśnie miało służyć słynne soborowe *aggiornamento*. W celu realizacji tego wyzwania Sobór musiał pochylić się nie tylko nad tajemnicą Kościoła, ale również nad tajemnicą człowieka i to zarówno w jego bezpośredniej relacji do Kościoła jak też w odniesieniu do szeroko rozumianej współczesnej rzeczywistości tworzącej

środowisko jego życia. Wizja człowieka, jak zostanie to wykazane w dalszej części artykułu, ma bowiem istotny wpływ na to, jak rozumiany jest Kościół oraz jego rola w procesie Zbawienia. Kościół tu na ziemi jest Kościołem ludzi, dlatego eklezjologia nie może być tworzona bez odniesień antropologicznych. Jak mówi konstytucja duszpasterska o Kościele ***Gaudium et Spes***:

> ma więc Sobór przed oczyma świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje; świat, będący widownią historii rodzaju ludzkiego, naznaczony pomnikami jego wysiłków, klęsk i zwycięstw[1].

Pochylenie się nad tajemnicą człowieka w kontekście współczesnego mu świata okazało się koniecznym przedsięwzięciem w celu opracowania takiej wizji Kościoła, która odpowiadałaby głębokim aspiracjom ludzi naszych czasów oraz zharmonizowana była z mentalnością członków nowoczesnych społeczeństw. Koniecznym stało się zbadanie w jaki sposób dzisiejszy człowiek – a jednocześnie członek Kościoła – rozumie sam siebie; co jest, jak mówi Sobór, jego „radością i nadzieją, smutkiem i trwogą"[2]. Nic więc dziwnego, że to „człowiek w swej jedności i całości, z ciałem i duszą, z sercem i sumieniem, z umysłem i wolą"[3] stał się – obok Kościoła i świata – jedną z trzech zasadniczych osi, wokół których oscylują wszystkie dokumenty Soboru.

Żaden z szesnastu dokumentów soborowych nie został bezpośrednio poświęcony rozważaniom nad człowiekiem: jego pochodzeniem, naturą, powołaniem i ostatecznym przeznaczeniem. Jednakże, liczne stwierdzenia i poglądy natury antropologicznej znajdują się rozsiane w całości soborowego dzieła. Bez wątpienia, dokumentem, który poświęca człowiekowi najwięcej uwagi jest wspomniana już konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, o której kard. G. M. Garrone, jeden z jej głównych redaktorów, powiedział, że „to człowiek i jego kondycja stanowią jej duszę"[4].

Indywidualizm jako wyzwanie dla soborowej eklezjologii

Jednym ze współczesnych zjawisk społecznych, wobec których stanął Sobór był indywidualizm, który po II wojnie światowej pozostawał dominującym komponentem tzw. *zachodniej kultury* w XX wieku. Paradygmat indywidualizmu opiera się na interpretacyjnej zasadzie oderwania człowieka od wspólnoty

---

1 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele *Gaudium et Spes* (dalej: GS) 2.

2 Por. GS 1.

3 GS 3.

4 Cyt. za: Y. M. Congar, M. Peuchmaurd (red.), *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale «Gaudium et Spes»,* vol. 2: Commentaires, coll. Unam sanctam 65b, Paris, 1967, s. 229.

i rozpatrywania go jako autonomicznego bytu w sobie samym ukierunkowanego tylko na siebie i zainteresowanego wyłącznie własnym losem. W latach sześćdziesiątych urósł on do rangi dominującego nurtu w kulturze i dziś jeszcze pozostaje w niej mocno zakorzeniony i wywiera silny wpływ na życie społeczeństw w postmodernistycznym świecie XXI wieku. Można stwierdzić, że indywidualizm stał się swego rodzaju kulturowym paradygmatem zawierającym podstawy życia społecznego. Dzięki trwającej wiele dziesiątków lat planowej indoktrynacji młodych pokoleń jest on wciąż głęboko zakodowany w świadomości wielu osób. Opiera się na założeniach, które stanowią wyzwanie nie tylko dla relacji międzyludzkich w sferze „świeckiej", ale również mają dalekosiężne konsekwencje w sferze życia religijnego, w szczególności w odniesieniu jednostki do Kościoła jako wspólnoty.

Filozofia indywidualistyczna w centrum świata stawia własne „ja". Głosi ona, że moje dobro osobiste – jakkolwiek je postrzegam – stanowi dla mnie wartość najwyższą oraz podstawową zasadę działania, której podporządkowane są relacje z innymi. Indywidualizm ukierunkowany jest na realizację osobistych celów poszczególnych osób, samoafirmację, samorealizację, autopromocję oraz jak największą niezależność od innych osób i instytucji[5]. Zgodnie z zasadą indywidualistyczną, zaangażowanie społeczne człowieka służyć ma jedynie realizacji osobistego dobra jednostki, bez brania pod uwagę dobra innych osób, interesu społecznego czy jakiegokolwiek *dobra wspólnego*, które dla indywidualistów jest pojęciem obcym.

W konstytucji ***Gaudium et Spes*** Sobór odniósł się bezpośrednio do zjawiska indywidualizmu. Według Soboru, pojęciem indywidualizmu należy objąć osoby, które „usiłują nadać znaczenie swojemu życiu w całości wedle własnego tylko pomysłu"[6]. Sobór sprzeciwił się zdecydowanie tzw. etyce „czysto indywidualistycznej" (*ethica mere individualistica*), działającej według reguły, że dobre jest to, co służy mojemu partykularnemu interesowi, bez zważania na dobro innych osób oraz na dobro wspólne[7]. Zredukowanie osoby ludzkiej wyłącznie do jej wymiaru indywidualnego wynika z tego, co chrześcijańskie nauki o człowieku określają mianem „błędu antropologicznego". Sobór natomiast traktuje człowieka jako istotę relacyjną stworzoną do życia zarówno we wspólnocie z Bogiem jak i innymi ludźmi.

Zasada indywidualizmu wyraża się również w określonym podejściu człowieka do wiary religijnej, w szczególności zaś w tym, co dotyczy jego odniesienia do

5 Bardzo dobre i udokumentowane opracowanie indywidualizmu znajdujemy w angielskiej wersji Wikipedii: http://en.wikipedia.org/wiki/Individualism#Individualism_and_society, dn. 07. 03. 2014.

6 GS 10a.

7 Zob. GS 30a.

wspólnoty religijnej czy Kościoła. Wiara jest tutaj zredukowana do poziomu „prywatnej sprawy", a wspólnota nie odgrywa istotnej roli w jej przeżywaniu. Jest ona uznawana za element drugorzędny, zbędny, a czasami nawet „przeszkadzający" człowiekowi w jego relacji z Bogiem i „utrudniający" mu przez to życie wiarą. Sztandarowym hasłem indywidualistycznego podejścia do wiary jest znane wszystkim i wciąż modne powiedzenie, „Bóg (wiara) – tak, Kościół – nie!" Wyraża ono przeświadczenie, że Bóg jest moim „dobrem osobistym" a wiara jest moją „prywatną sprawą", która rozgrywa się wyłącznie na osi „ja" – „On". Instytucjonalny Kościół jako wspólnota wierzących albo nie jest mi wcale potrzebny, albo korzystam z jego „usług" w takiej mierze, w jakiej zaspokajają one moje osobiste „religijne potrzeby"[8]. Już w epoce soborowej problem domagał się głębokiej analizy i konfrontacji zarówno z osiągnięciami nauk o człowieku jak i stanowiskiem Kościoła w tej kwestii.

Wyzwanie, przed jakim stanął Sobór w obliczu indywidualistycznej koncepcji życia religijnego polegało na uzasadnieniu potrzeby Kościoła jako niezbędnej wspólnoty wiary, bez której człowiek nie może należycie przeżywać osobistej relacji z Bogiem. Jednocześnie, człowiekowi współczesnemu przesiąkniętemu duchem racjonalizmu i niejednokrotnie sceptycznie nastawionemu do autorytetu religii nie wystarczą uzasadnienia, które opierają swoją argumentację wyłącznie na tekstach świętych i Boskim autorytecie. Potrzebuje on także uzasadnień, które odwołują się do nauk ścisłych, filozofii oraz szeroko rozumianej antropologii jako nauki o nim samym. Niejako w sobie samym szuka on potwierdzenia dla dokonywanych przez siebie życiowych wyborów. Wobec takiego nastawienia, Sobór musiał „bronić" Kościoła nie tylko w oparciu o ***Pismo Święte***, nauczanie Ojców i Magisterium, ale również odwołując się do szeroko rozumianych nauk o człowieku. Na bazie argumentów pozateologicznych, należało wykazać konieczność istnienia Kościoła, która wynika nie tylko z arbitralnej decyzji „Boskiego autorytetu", ale jest również odpowiedzią na najgłębsze aspiracje ludzkiej natury. Chodziło też o przedstawienie takiej koncepcji Kościoła, która współbrzmiałaby z najgłębszą prawdą o człowieku i ludzkiej naturze. Innymi słowy, należało wykazać istnienie nierozerwalnego i organicznego związku pomiędzy eklezjologią a antropologią.

Przy tak postawionym problemie, nie wystarczy już tylko odwołanie się do samych źródeł objawionych oraz nauczania Kościoła. Należy również wykazać w sposób przekonywujący spójność danych objawionych z danymi płynącymi z różnych nauk o człowieku. Z tej racji niniejsze opracowanie poszerzone jest

[8] W socjologii religii zjawisko to zyskało ostatnimi czasy nazwę MacWiary, w nawiązaniu do znanej sieci fast food'ów. Zgodnie z zasadą MacWiary, Kościół ma w ofercie różne „dania", z których jedne lubię, a inne nie; biorę więc to, co mi „smakuje", a to, co mi nie odpowiada odrzucam.

o rozważania filozoficzne, które stanowią jego pierwszą część. Świadomie nie odwołują się one ani do ***Biblii*** ani do nauczania Magisterium, ale poprzestają na ukazaniu tych fundamentów filozoficznych, które stanowią oparcie dla soborowego nauczania zarówno o człowieku jak i o Kościele[9].

Filozoficzne korzenie soborowego nauczania o komunijnej naturze człowieka

Antropologia filozoficzna „służebnicą" antropologii teologicznej

Podejmując refleksję nad człowiekiem, Sobór wziął pod uwagę nie tylko to, co mówi na jego temat Objawienie, ale również osiągnięcia różnych nauk przyrodniczych, humanistycznych i filozoficznych, które na gruncie naturalnym starają się zgłębiać tajemnicę człowieczeństwa. Są one wyrazem wysiłku ludzkości, która dąży do coraz głębszego i szerszego poznania i zrozumienia siebie samej. Z perspektywy wiary, dane tych nauk są użyteczne także dla teologii pod warunkiem jednak, że podlegają interpretacji w oparciu o właściwą metodologię. Słusznie zauważa o. A. Napiórkowski:

> Teologia nie może ulec zredukowaniu do jakichkolwiek typów myślenia filozoficznego lub scjentystycznego; nie może się z nimi pomieszać, ani też dać się im zniewolić, ale korzystając z nich instrumentalnie, winna wypowiadać całą dotychczasową naturalną wiedzę o człowieku i jego pozycji w świecie w świetle Bożego objawienia[10].

Bez wątpienia, taki zamiar przyświecał również Soborowi, który patrząc na człowieka podjął refleksję nad danymi różnych nauk o nim w świetle Bożego Objawienia. W dokumentach soborowych znajdujemy pośrednie i bezpośrednie odniesienia do różnych nauk o człowieku, których osiągnięcia zostały wykorzystane przy redakcji poszczególnych tekstów. W interesującym nas temacie człowieka, szczególnie doniosłe są koncepcje filozoficzne, do których nawiązuje

[9] Może to spotkać się z zarzutem, że autorytet rozumu jest postawiony ponad autorytet *Pisma Świętego*, które wyraźnie naucza o Kościele i tam właśnie znajduje on swoją rację istnienia, a nie w człowieku jako takim. Z zarzutem analogicznym spotkał się w swoim czasie „ojciec" scholastyki św. Anzelm z Cantenbury. W swoim dziele *Monologion* (1076), świadomie podjął wyzwanie takiego nauczania o istocie Boga, „aby nic nie było potwierdzone autorytetem Pisma", lecz aby wnioski narzucały się same racjonalnemu umysłowi. W swojej obronie wyjaśniał później, że nie było jego celem podważanie autorytetu Pism natchnionych, lecz przeciwnie wykazanie, że to, czego naucza nas Bóg jest w pełni racjonalne i nie sprzeciwia się w żadnej mierze rozumowi. Taka też myśl towarzyszyła mi przy redagowaniu tego opracowania. (Na temat koncepcji Anzelma zob. G. D'Onofrio, *Historia teologii*, t. II: *Epoka średniowieczna*, Kraków 2005, s. 156n).

[10] A. Napiórkowski, *Homo ecclesiasticus. Szkice z antropologii eklezjologicznej*, Kraków 2007, s. 84.

Sobór, gdy wypowiada się na jego temat. Sobór traktuje filozofię jako użyteczną pomoc dla należytego, zgodnego z prawdą opisu człowieka, który odpowiada jego naturze. Trzeba więc najpierw poruszyć kilka aspektów antropologii filozoficznej, która stanowi korzeń soborowej wizji osoby ludzkiej. Odcinając się bowiem, od niektórych indywidualistycznych wizji człowieka, Sobór odwołuje się do bardzo długiej, sięgającej starożytności, linii filozoficznej, według której osoba ludzka w sposób naturalny zwrócona jest ku innym osobom, z którymi chce wchodzić w relacje i tworzyć wspólnoty. Wśród różnego typu wspólnot, dzięki którym każda osoba ludzka rozwija swoje indywidualne człowieczeństwo, jest również Kościół, wspólnota wiary i życia tych, którzy otrzymawszy chrzest w imię Trójcy Świętej, dążą razem ku eschatologicznej komunii z Bogiem, w Jego Królestwie.

Taka „wspólnotowa antropologia" współgra z przyjętą przez Sobór „eklezjologią komunii", według której Kościół jest czymś więcej niż tylko instytucją, mającą na celu zaspokojenie religijnych potrzeb swoich członków; jest on Bosko-ludzką komunią życia i zbawienia, wewnątrz której i dzięki której każdy wierny wespół z innymi realizuje swoje powołanie[11].

„Natura", „indywiduum", „osoba" – uściślenia terminologiczne

Dokonując refleksji nad swoją kondycją ludzką, człowiek odkrywa, że jest zarazem odrębny od innych ludzi oraz bardzo do nich podobny. Z jednej strony, jest niepowtarzalną „indywidualnością", z drugiej zaś, częścią jednej rodziny ludzkiej, z którą dzieli wspólne wszystkim jej członkom człowieczeństwo. Pojęcie „indywiduum" wyraża ową odrębność i niepowtarzalność każdego człowieka, podczas gdy pojęcie „natury" wyraża to, co wspólne wszystkim ludziom.

Odwołując się do starożytnej filozofii greckiej oraz biblijnej tradycji judeochrześcijańskiej, Sobór zakłada istnienie jednej wspólnej wszystkim ludziom natury ludzkiej[12]. Natura, określa w człowieku to, co w nim niezmienne

[11] Na temat soborowej eklezjologii komunii zob.: A. Choromański, *L'Église comme communion – vers une ecclésiologie commune à l'âge de l'œcuménisme*, Fribourg (Suisse), 2004.

[12] Grecki termin „physis" (φύσις), pierwotnie odnosił się do charakterystycznych cech poszczególnych elementów tworzących świat – takich jak przedmioty nieożywione, rośliny, zwierzęta, człowiek – które świadczą o ich wzajemnej odmienności i pozwalają odróżnić jedne od drugich. W języku łacińskim odpowiada mu termin „natura", który pochodzi od słowa *nasci* – rodzić (się) – i zawiera w sobie ideę stworzenia świata. Według *Biblii* wszystko, co stworzył Bóg jest dobre (por. Rdz 1, 1-2. 4a oraz 2, 4b-24). *Księgi Mądrościowe* rozumieją naturę jako świat stworzony przez Boga i mówią o pewnym porządku istniejącym w całym stworzeniu. Porządek ten opiera się na prawach, które Stwórca umieścił „wewnątrz" (czyli w naturze) każdej rzeczy (por. Ps 18, 1-9; Hi 9, 10; 37, 13). Już samo słowo wskazuje na pochodzenie całej natury (również ludzkiej) od Boga–Stwórcy, który ją „rodzi" swoim Słowem stwórczym i wyposaża w prawa podtrzymując ją w uporządkowanym trwaniu.

i konieczne i co stanowi podłoże jego indywidualnego działania[13]. W ujęciu filozofii chrześcijańskiej, każdy człowiek „z natury" posiada duszę nieśmiertelną, ciało oraz element duchowy, który stanowią uczucia, rozum i wola[14]. Te cechy jego „ludzkiej natury" odróżniają go w sposób zasadniczy od materii nieożywionej, roślin i zwierząt – elementów świata, z których każdy posiada odrębną naturę. Natura jest niezniszczalnym „kodem" („matrixem"), który nie podlega zmianie czy alteracji dlatego stanowi ona trwały fundament takich cech każdego człowieka jak temperament, charakter, dyspozycje, zdolności, zwyczaje, zachowania, etc. Badania z zakresu antropologii historycznej dowodzą, że ludzie, którzy zamieszkiwali ziemię przed milionami lat, kierowali się w swoim postępowaniu tymi samymi fundamentalnymi siłami, emocjami i aspiracjami, którymi kierują się mężczyźni i kobiety żyjący dzisiaj. Świadczy to o historycznej niezmienności ludzkiej natury, która nie podlega ewolucji. Natura ludzka zawiera w sobie odwieczną prawdę o człowieku jako takim, niezależnie od jego indywidualnego wyglądu zewnętrznego, poglądów, wykształcenia, wiary, religii czy systemów społecznych, wewnątrz których funkcjonuje. Stanowi ona uniwersalną „formę" człowieczeństwa każdego indywiduum ludzkiego; potencjał, który każdy człowiek w różny sposób zrealizuje w swoim indywidualnym życiu. W ujęciu filozofii chrześcijańskiej, natura determinuje również nieśmiertelność człowieka i stanowi fundament jego wiecznych przeznaczeń. Każdy człowiek posiada tę samą co inni ludzie naturę, dlatego stanowi ona podstawową płaszczyznę jedności wszystkich ludzi. Na mocy natury, wszyscy ludzie są sobie tożsami, co do „esencji człowieczeństwa"; w naturze ludzkiej zakodowana jest „heterogeniczna tożsamość" wszystkich ludzi, dzięki której każdy człowiek jest czymś więcej niż tylko „sobą samym"[15].

Natura nie występuje nigdy w „formie czystej", lecz zawsze w postaci zindywidualizowanej jako konkretny człowiek – indywiduum. Jest bowiem jedna tylko natura ludzka, lecz istnieje ona niejako „wcielona" w niezliczoną wielość „egzemplarzy" ludzkich, z których każdy pozostaje niepowtarzalnym, odrębnym i innym od wszystkich pozostałych ludzi człowiekiem. Człowiek to indywidualny, subiektywny podmiot obiektywnych atrybutów ludzkiej natury. W przeciwieństwie do tego, co ogólne – natura – to, co indywidualne – czyli konkretny człowiek – może być modyfikowane pod wpływem najrozmaitszych

(Zob. 'Natura' w: *Encyklopedia chrześcijaństwa*, H. Witczyk (red.), t. 3, Kielce 2005[5], s. 113-114).

13 Według św. Augustyna, „natura jest niczym innym, jak tym, czym uważamy, że rzecz jest w swoim rodzaju" (Augustyn, *De moribus ecclesiae* 2, 2: *PL* 32, 1346).

14 Zob. E. Ozorowski, 'Natura', w: *Słownik podstawowych pojęć teologicznych*, Warszawa 2007, s. 170.

15 J. Lacroix, *Le personnalisme*, Lyon 1981, s. 84.

czynników zewnętrznych i wewnętrznych. Szczególnymi cechami każdego człowieka są potencjalnie – tzn. z racji ludzkiej natury – uczucia, rozum i wola: każdy człowiek czuje, myśli i decyduje. Pojęcie indywidualności akcentuje autonomię człowieka względem innych ludzi oraz jego aspirację do prowadzenia niezależnego życia, według osobiście przyjętych zasad[16].

Samo pojęcie „indywiduum" wskazuje jedynie na odrębność bytową poszczególnych jednostek, ale nie wyraża tego, co stanowi o specyficznie „ludzkim" charakterze „poszczególnego" człowieka; można bowiem to pojęcie odnieść także do zwierząt, roślin, a nawet przedmiotów nieożywionych. Czyni to dopiero pojęcie „osoby". W antropologii filozoficznej, to właśnie pojęcie „osoby" posiada fundamentalne znaczenie dla rozumienia człowieka, zarówno jego indywidualnych atrybutów jak również jego wspólnej i zarazem wspólnotowej natury.

Osoba (ludzka), to indywidualna rekapitulacja wszystkich cech ludzkiej natury. Każda osoba jest różna od pozostałych w tym, co stanowi jej indywidualne atrybuty. Z definicji, „osoba jest tym, co nie może być powtórzone dwa razy"[17]. Począwszy od Boecjusza (†526), przez całe średniowiecze i aż do czasów nowożytnych przyjęło się najczęściej określać osobę jako „indywidualną substancję rozumnej natury" (*Persona est nature rationalis individua substantia*)[18]. „A zatem osobą jest byt substancjalny (nie przypadłość), jednostkowy (nie rodzajowy) i o naturze rozumnej (nie nierozumnej)"[19]. Boecjuszowskie rozumienie osoby oraz inne definicje, które nim były inspirowane, kładły akcent na jej aspekt ontyczny – człowiek jako autonomiczny byt, człowiek „w sobie, jako taki". Podkreślano „samoistność istoty" (*subsistentia essentiae*) – człowiek jako istniejący „przez siebie, w sobie i dla siebie", odrębność (*singularitas*) – człowiek jako „ktoś sam jeden" (*aliquis solus*), „ktoś poszczególny" (*quis singularis*), „indywidualna substantia" (*substantia individua*), oraz rozumność (*rationalitas*) – człowiek jako istota myśląca (*animal rationale*), „myślące ja" (*ego cogitans*)[20]. Taka definicja

16 V. Triest, *Individualisme et personnalisme: l'affrontement des paradigmes*, http://www.philagora.net/personnalisme/personal1.php, dn. 15. 11. 2012.

17 E. Mounier, *Le personnalisme*, Paris 1985[14], s. 42.

18 Boethius Anicius Manlius, *Liber de persona* in: *PL* 64, 1343C. Taką definicję przyjmuje Tomasz z Akwinu (*STh* I[a], q. 29, a 1: III[a], q. 2, a. 2) i cała scholastyka. Również w epoce nowożytnej ta linia rozumienia osoby, która podkreśla jej ontyczną niezależność i definiuje ją bez odniesienia do innych osób, jest kontynuowana. Według J. Locke'a (†1704), „osoba, to byt inteligentny i myślący, wyposażony w rozum i zdolny do refleksji, świadomy swojej tożsamości oraz trwania w czasie i przestrzeni" (J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* II, 27, 9).

19 Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 2009[2], s. 419.

20 Na ten ostatni aspekt osoby zwrócił uwagę przede wszystkim Kartezjusz (+1650), którego słynne *cogito, ero sum* (*Meditationes de prima philosophia* [rok wyd. 1641] 1, 7, 10) odchodziło od przedmiotowego (obiektywizującego) rozumienia osoby, w kierunku rozumienia

filozoficzna osoby, która w świecie chrześcijańskim funkcjonuje już półtora tysiąca lat, uważana jest wciąż za najlepszą i najpełniejszą, aczkolwiek personalizm współczesny wskazał na pewne jej braki[21]. Głównym z nich jest brak odniesienia do relacyjnego charakteru człowieka, jako podmiotowego bytu, który dopiero we wspólnocie z innymi podmiotami realizuje się jako osoba. Niemniej należy stwierdzić, że Boecjuszowskie ujęcie osoby podkreślające jej samoistne istnienie pozwala zharmonizować się z tymi ujęciami filozoficznymi, które kładą nacisk na jej relacyjność. To człowiek jako obiektywnie istniejący byt osobowy jest podmiotem wszelkich relacji.

Od „zwierzęcia społecznego" do „bytu relacyjnego"

Szczególnie w XX wieku, problematyka relacyjności człowieka została postawiona w centrum zainteresowania antropologii filozoficznej. Jednakże już w starożytności kwestia ta pojawiała się w dziełach różnych myślicieli, którzy rozpatrywali człowieka nie tylko „w sobie", lecz również w jego relacji do innych ludzi; lub też stwierdzić należy, że zauważyli oni, iż człowiek właśnie „w sobie" posiada naturalną inklinację ku innym (ludziom). Już filozofowie starożytnej Grecji opisywali człowieka jako *zoon politikon* (*ζῷον πολίτικον*, łac. *animal sociale*) czyli istotę (dosłownie „zwierzę") społeczne („polityczne"). Cała starożytna filozofia przesiąknięta jest przekonaniem, że człowiek z natury szuka innych ludzi, aby wchodzić z nimi w relacje i tworzyć wspólnoty. W pojedynkę nie jest on w stanie ani zabezpieczyć swoich podstawowych potrzeb – nikt nie jest samowystarczalny – ani rozwinąć najwyższych aspiracji i możliwości własnej natury. Wrodzona natura człowieka predysponuje go w sposób konieczny do życia wespół (współ-życia) z innymi ludźmi, bez których nie jest on w stanie stać się w pełni sobą, a raczej osobą. Bez innych ludzi jego egzystencja skazana jest nie tylko na porażkę, lecz po prostu na zagładę. Według starożytnych, człowiek nie tylko nie może żyć, ale po prostu nie może „przeżyć" na ziemi bez innych. Przede wszystkim jednak, nie może bez innych osiągnąć ani szczęścia, ani wewnętrznej równowagi i pokoju, ani pełnej osobowej samorealizacji. Dopiero we wspólnocie interpersonalnej, w „komunii" wspólnych wartości i celów, we wzajemnej wymianie, człowiek staje się sobą – osobowym „ja", pośród innych osobowych „ja".

Arystoteles (†322 p.n.e) w ***Polityce*** mówi o różnych wspólnotach koniecznych człowiekowi do realizacji jego życiowego celu lub dobra. Najważniejszymi

---

podmiotowego (subiektywizującego) – osoba, to myślące *ja* – gdzie akcent trzeba położyć na *ja*. Utorowało to drogę ku różnym kierunkom współczesnej antropologii, również personalizmowi.

[21] Cz. Bartnik, *Ku definicji osoby*, „Teologia w Polsce" 1, (2007/1), s. 6-7.

spośród nich są rodzina (*familia*) i państwo (*polis*). Rodzina, gdyż w niej rodzą się ludzie, którzy następnie tworzą wszelkie inne wspólnoty[22]. To ona jest najbardziej naturalną ze wspólnot, gdyż w niej toczy się codzienne życie człowieka[23]. Niestety, rodzina nie wystarcza dla zaspokojenia wszystkich potrzeb swoich członków, dlatego tworzą oni szersze wspólnoty określane przez Arystotelesa „gminami wiejskimi"[24]. Okazuje się jednak, że i one nie są w stanie zrealizować całego dobra, do którego dąży człowiek. Może to uczynić dopiero „wspólnota państwowa, która jest najprzedniejsza ze wszystkich, która ma najważniejsze ze wszystkich zadanie i wszystkie inne obejmuje"[25]. Państwo – *polis* (πόλις) – stanowi „wspólnotę doskonałą", lecz nie w sensie doskonałości moralnej swych obywateli, ale jako „wspólnota samowystarczalna", czyli taka, która nie potrzebuje nadrzędnej wspólnoty dla realizacji swego celu, którym jest „dobre życie" obywateli[26]. Człowiek nie może „dobrze" – czyli stosownie do własnej natury – przeżyć życia bez państwa, gdyż do życia w nim predysponuje go sama natura[27].

Szczególnym wyrazem wspólnotowej natury człowieka jest przyjaźń – *philia* (*φιλία*) – która skłania ludzi ku sobie. Według Arystotelesa, przyjaźń jest cnotą, czymś najkonieczniejszym do dobrego życia. Bez przyjaciół nikt nie mógłby pragnąć żyć. Są trzy rodzaje przyjaźni[28]. Najmniej doskonałą jest przyjaźń

---

22 „Najpierw tedy konieczną jest rzeczą, aby się łączyły ze sobą istoty, które bez siebie istnieć nie mogą, a więc żeńska i męska w celu płodzenia; dzieje się to nie z wolnego wyboru, lecz jak i u wszystkich zwierząt i roślin pod wpływem naturalnego popędu do pozostawienia po sobie dalszej tegoż rodzaju istoty" (Arystoteles, *Polityka*, I, 4; tłum. L. Piotrowicz, w: *Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa 2003).

23 „Domem, czyli rodziną jest zatem z natury istniejąca wspólnota, utrzymująca się trwale dla codziennego współżycia; członków jej Charondaszowie nazywają «towarzyszami stołu», zaś Epimenides z Krety «towarzyszami ogniska»" (Arystoteles, *Polityka*, I, 6).

24 „Pierwsza wspólnota większej ilości rodzin dla zaspokojenia potrzeb, wychodzących poza dzień bieżący, stanowi gminę wiejską (Arystoteles, *Polityka*, I, 7).

25 Ibidem, 1.

26 „Pełna w końcu wspólnota, stworzona z większej ilości gmin wiejskich, która niejako już osiągnęła kres wszechstronnej samowystarczalności, jest państwem; powstaje ono dla umożliwienia życia, a istnieje, aby życie było dobre" (Arystoteles, *Polityka*, I, 8). Z pewnością w dobie globalizacji definicja ta wymaga reinterpretacji. O ile w czasach Arystotelesa *polis* odnosiło się do miasta-państwa, w czasach późniejszych do państw jako organizacji mających monopol prawny na określonym terytorium, o tyle w dobie obecnej Arystotelesowskiej koncepcji państwa odpowiada najbardziej to, co można określić mianem „unii państw" (np. Unia Europejska).

27 „Okazuje się z tego, że państwo należy do tworów natury, że człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie, taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą" (Arystoteles, *Polityka*, I, 9).

28 Rozważaniom o przyjaźni Arystoteles poświęcił księgi VIII i IX swojej *Etyki Nikomachejskiej*.

z powodów utylitarnych. Wyższą jest ta, którą zawieramy dla wzajemnej przyjemności. Najdoskonalszą natomiast ta, którą darzymy inną osobę bezinteresownie, ze względu na nią samą, z dzielności etycznej. Każda przyjaźń zakłada, że pragniemy dobra dla naszego przyjaciela[29]. Zakłada również wspólnotę życia opartą na czasowym lub stałym przebywaniu ze sobą. W pierwszym przypadku, przyjaźń trwa tylko tyle, ile wymaga tego wspólny interes. W drugim, tak długo, jak ludzie znajdują przyjemność we wspólnym przebywaniu. W trzecim natomiast jest stanem trwałym i opiera się na prawości charakteru, czyli cnocie. Poza tym, wspólne życie pozwala ludziom doskonalić się w cnocie[30]. Dlatego „tylko dobrzy ludzie mogą być przyjaciółmi tylko ze względu na drugą osobę"[31]. Dla Arystotelesa, przyjaźń jest konieczna, aby człowiek mógł wieść szczęśliwe życie, gdyż tego domaga się sama jego natura. Tak rozumiana przyjaźń jest czymś więcej niż tylko zewnętrzną postawą wyrażającą się w pozytywnym odniesieniu ludzi względem siebie; jest ona pewną „rzeczywistością ontyczną", zakorzenioną w samym bycie człowieka.

Podobnie Epikur (†271 p.n.e), który wraz ze swoją szkołą szukał odpowiedzi na pytanie o życie szczęśliwe, uważał, że jest ono niemożliwe do osiągnięcia przez człowieka w pojedynkę. Idąc śladem Arystotelesa głosił, że życie we wspólnocie jest naturalną potrzebą człowieka. Ludzie tworzą różnego rodzaju wspólnoty i związki – trwałe lub przygodne – w celu uniknięcia cierpienia lub doznania przyjemności. Dla epikurejczyków głównym motywem stowarzyszania się ludzi jest użyteczność: ludzie łączą się ze sobą, gdyż służy to zaspokajaniu ich różnych potrzeb[32]. Nawet przyjaźń, która jest cnotą samą w sobie znajduje swój główny motyw w użyteczności[33].

Jednakże ani Epikur, ani Arystoteles nie uważają, że ludzie łączą się z innymi ludźmi w związki i wspólnoty z wyrachowanego egoizmu, aby wykorzystać ich przedmiotowo do własnych celów, lecz, że skłania ich do tego sama natura. Samorealizacja osobistego człowieczeństwa nie dokonuje się w odosobnieniu

---

29 „Lubić (*τὸ φιλεῖν*) kogoś, to tyle, co życzyć mu tego, co uważamy za dobre, i to ze względu na niego, a nie ze względu na nas i dążyć z całych swych sił do urzeczywistnienia tych życzeń. Naszym przyjacielem jest zaś ten, kto nas lubi i kogo my również lubimy. Ci więc, którzy sądzą, że odwzajemniają tego rodzaju uczucia, uważają się za przyjaciół" (Arystoteles, *Retoryka* II, 4: 1381).

30 Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1170.

31 Ibidem, 1157.

32 „Wszystko to, co na podstawie doświadczenia okazuje się użyteczne dla republiki we wzajemnym użytkowaniu rzeczy służących życiu, należy uważać za dobre, pod warunkiem, że każdy znajduje w tym jakąś korzyść" (Epicurus, *Maximes Capitales*, XXXVII).

33 „Każda przyjaźń sama w sobie jest pożądana, lecz początkowym motywem przyjaźni jest jej użyteczność" (Epicurus, *Sentences Vaticanes*, XXIII).

od innych ludzi, ani tym bardziej w opozycji do nich, lecz z nimi i dzięki nim. To w spotkaniu z sobie podobnymi i dzięki relacjom z nimi, człowiek poznaje sam siebie, zdobywa coraz głębsze zrozumienie własnego *ja* oraz odkrywa sens życia. Człowiek nie może w pełni rozwinąć swojego ludzkiego potencjału bez wielorakich relacji, które łączą go z innymi ludźmi: dopiero wespół z nimi osiąga cel swojego życia. Idea ta przenika całą filozofię klasyczną od Sokratesa po przedstawicieli szkoły stoickiej.

Cyceron (†43 p.n.e.), uważany za głównego popularyzatora myśli greckiej w świecie łacińskim, głosił:

> Z samego faktu wspólnego człowieczeństwa wynika, że człowiek pokrewny jest człowiekowi. (...) Wynika z tego, że przez naturę zostaliśmy uformowani do tworzenia związków, społeczności, państw[34].

Z tych kilku przytoczonych przykładów widać wyraźnie, że w starożytności uważano człowieka za istotę społeczną, która w swoją naturę wpisaną ma potrzebę wchodzenia w relacje z innymi ludźmi i tworzenia wespół z nimi różnych związków i wspólnot, od rodziny poczynając, poprzez wspólnoty oparte na przyjaźni, a na państwie kończąc.

Również średniowiecze podziela taką koncepcję człowieka. Według św. Tomasza z Akwinu, „człowiek z natury ustosunkowuje się po przyjacielsku do wszystkich ludzi"[35]. Opinię tę wyraża on w wielu miejscach i uzasadnia ją zarówno cytatami z ***Pisma Świętego*** jak i argumentami natury filozoficznej. W części ***Sumy Teologicznej*** poświęconej człowiekowi, pisze m.in.:

> Każdy człowiek jest z natury przyjacielem każdego innego człowieka mocą pewnej ogólnej miłości, w myśl słów Pisma św. (Ekle 13, 15): „Każda istota żyjąca lubi podobną do siebie, a każdy człowiek tego, który jest mu równy". Tego rodzaju miłość uzewnętrzniają znaki przyjaźni w postaci słów lub czynów, okazywane także obcym i nieznajomym. Nie jest to więc udawanie, gdyż nie okazuje im znaków przyjaźni doskonałej z braku tej zażyłości w stosunku do nich, jaka ożywia nas względem tych, którzy są z nami związani węzłem szczególnej przyjaźni[36].

---

34 Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, III, XIX, 63.

35 S. Th., II^a II^{ae} 157, 3 ad 3.

36 *S. Th.,* II^a II^{ae} 114, 1 ad 2, por. C Gen., 3, 117; 4, 54; *S. Th.,* I^a II^{ae} 27, 3; II^a II^{ae} 157, 3 ad 3; *In Eth. Nic.,* 1, 8, lect. I n. 1541; *De caritatae* 8, ad 7. „Podobieństwo jest przyczyną miłości i to w ścisłym znaczeniu tego słowa. Lecz należy zaznaczyć, że dwojakie może być podobieństwo: 1. Gdy rzeczy posiadają to samo w rzeczywistości, np. gdy są białe; 2. gdy jedna rzecz ma w możności i w pewnej skłonności to, co druga ma w rzeczywistości; np. gdy mówimy, że ciało cięższe od powietrza wzniesione ponad właściwe sobie miejsce jest podobne do ciała, które znajduje się na swym miejscu; w tym też znaczeniu możność jest podobna do rzeczywistości (aktu), gdyż sama możność jest poniekąd rzeczywistością. Otóż podobieństwo pierwszego rodzaju jest przyczyną miłości przyjacielskiej, czyli życzliwości. Dlatego bowiem, że dwie istoty są do siebie podobne, a więc posiadają jakby jedną

Owa „naturalna przyjaźń" zanim znajdzie swój wyraz w konkretnych uczuciach i postawach ludzi względem siebie jest pewną „rzeczywistością ontyczną", wszczepioną w samą naturę człowieka, w której uczestniczą wszyscy ludzie z racji ich przynależności do jednego gatunku ludzkiego. Dla św. Tomasza fakt, że człowiek kocha sam siebie oznacza również, że kocha on człowieczeństwo jako takie, a w konsekwencji w sposób naturalny ukierunkowany jest na miłość ku innym ludziom. Akwinata nazywa to „miłością naturalną":

> Powiedzieliśmy wyżej, że anioł jak i człowiek miłuje siebie samego w sposób naturalny. Otóż to, co z kimś tworzy jedno, jest nim samym – jego drugim 'ja'; i dlatego każda rzecz kocha to, z czym tworzy jedno; i jeżeli tworzy jedno z sobą naturalną jednością, kocha to miłością naturalną; jeżeli zaś tworzy jedno z sobą jednością nie naturalną, kocha to miłością nie naturalną. Np. człowiek kocha swojego współobywatela z poczucia wspólnoty obywatelskiej, czyli miłością cnoty obywatelskiej; swojego zaś krewnego kocha miłością naturalną, jako że tworzy z nim jedno z racji wspólnego początku: urodzenia naturalnego.
> Jasnym jest, że to, co tworzy jedno z kimś z racji należenia do tego samego rodzaju lub gatunku, tworzy jedno z natury. I dlatego naturalną miłością każda rzecz lubi to, z czym tworzy jedno co do gatunku, ponieważ kocha swój gatunek[37].

Do takiego rozumienia osoby ludzkiej nawiązali również w swoich pracach dwudziestowieczni egzystencjaliści (K. Jaspers[38]; J.-P. Sartre[39]) i fenomenolodzy (M. Heidegger[40], P. Ricoeur[41], E. Levinas[42]). Byli oni pierwszymi, którzy w naszych czasach zrewaloryzowali relacyjny aspekt natury ludzkiej ukierunkowującej człowieka ku innym ludziom. Temat ten rozwinęli następnie

---

formę (istotność), stanowią niejako jedno w tej formie. Np. dwóch ludzi posiada jedną gatunkową naturę ludzką, a dwóch białych – jedną biel. U pierwszych zachodzi jedność w człowieczeństwie, u drugich – w bieli. W tym wypadku uczucie jednego z nich zwraca się do drugiego jako kogoś, z kim łączy go ta jedność i dlatego życzy mu dobrze, jak i sobie samemu. Natomiast podobieństwo drugiego rodzaju jest przyczyną miłości pożądawczej oraz przyjaźni użytecznościowej lub przyjemnościowej. A to dlatego, że każdy byt, w miarę jak znajduje się w możności, pożąda urzeczywistnienia tejże możności, a gdy to osiągnie, cieszy się, o ile jest zdolny do czucia i poznania" (*S. Th.*, I^{a} II^{ae} 27, 3).

37 S. Th., Ia, 60, 4.

38 K. Jaspers, *Philosophie. Orientations dans le monde. Éclairement de l'existence. Métaphysique*, Paris – New York 1986.

39 J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, Paris 1937 oraz *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946.

40 M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme,* Paris 1957 oraz *L'Être et le Temps*, Paris 1969.

41 P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990.

42 E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris 1947; *L'humanisme de l'autre homme*, Paris 1972.

w swoich pracach czołowi personaliści XX wieku. Tacy autorzy jak E. Mounier[43], M. Nédoncelle[44] czy M. Buber[45] widzieli w relacyjności cechę podstawową osoby ludzkiej. Podkreślali z mocą społecznościowy wymiar życia człowieka. Na gruncie polskim należy wymienić takich wybitnych przedstawicieli personalizmu jak K. Wojtyła, S. Wyszyński, Cz. Strzeszewski, R. Bender, S. Kowalewska, S. Wójcik oraz Cz. Bartnik[46]. Wnieśli oni znaczący wkład w rozwój antropologii społecznej ukazując w swoich pracach osobę ludzką jako byt w sposób naturalny zwrócony ku innym osobom.

Według ks. Cz. Bartnika trudno jest podać wyczerpującą definicję osoby, „gdyż jest to rzeczywistość prapierwotna i stanowi wielkie misterium"[47]. Jednakże, w oparciu o liczne badania z zakresu szeroko rozumianej antropologii można zaproponować następującą definicję osoby, która w sposób adekwatny podaje jej najważniejsze konstytutywne cechy:

> ... osoba (ludzka) jest to somatyczno-duchowa subsystencja na sposób kogoś w korelacji z innymi i z całą rzeczywistością (*psycho-somatica subsistentia ad modum „aliquis" (ego) in correlatione cum aliis in natura rerum*). Albo jeszcze krócej: subsystencja na sposób kogoś (*subsistentia ut ego*), czy „ja" samoistne (*ego subsistens*)[48].

Współczesna filozofia personalistyczna zaakcentowała fakt, że o osobie ludzkiej można mówić jedynie w relacji do innych osób, czy jak ujmuje to ks. Cz. Bartnik, „w korelacji z innymi". Osoba, to coś więcej niż tylko jedno indywiduum gatunku ludzkiego; to człowiek w relacji do innych ludzi (i do Boga osobowego). Osoba ma świadomość bycia pewnym *ego* vis-a-vis innych osób będących dla niej jakimiś *alter*[49]. Egzystencjaliści i personaliści opierali się w swoich rozważaniach na fenomenologicznej konstatacji, że człowiek żyje zawsze w świecie zaludnionym przez innych ludzi. Z tej racji osobisty los

---

43 E. Mounier, *Révolution personnaliste et communautaire*, Paris 1935 oraz *Manifeste au service du personnalisme*, Paris 1936.

44 M. Nédoncelle, *Personne humaine et Nature*, Paris 1944; *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris 1957 oraz *Explorations personnalistes*, Paris 1970.

45 M. Buber, *Je et Tu*, Paris 1969.

46 Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 2009², s 423-431.

47 Idem, *Ku definicji osoby*, „Teologia w Polsce" 1, (2007/1), s. 9.

48 Ibidem, s. 9-10.

49 Termin 'osoba', nawiązuje etymologicznie do gr. terminu '*πρόσωπον*' / '*prosopon*' oraz łac. *persona* (od etruskiego *phersu*), oznaczającego pierwotnie 'lice', 'oblicze', 'twarz', później maskę w teatrze starożytnym wyrażającą odgrywaną przez aktora osobowość. *Prosopon–persona*, to człowiek zwrócony (twarzą) ku innym ludziom (np. aktor ku widowni), człowiek w relacji do innych ludzi, w jego roli społecznej (zob. Cz. S. Bartnik, *Ku definicji osoby*..., s. 416; V. Triest, http://www.philagora.net/personnalisme/personal2.php, dn. 20.11.2012).

każdego człowieka wpleciony jest w całą siatkę najróżniejszych relacji z innymi ludźmi, a jego indywidualne przeznaczenie związane jest z losem społeczności, do których należy i które tworzy. Życie osobiste każdego człowieka nie może się zrealizować inaczej jak tylko we wspólnocie z innymi ludźmi, a jego osobista historia stanowi zawsze część historii różnych wspólnot, które tworzy w ciągu swojego życia oraz część całej rodziny ludzkiej. W świecie, który nie jest tylko dla niego, człowiek stanowi jedno ze wszystkimi innymi ludźmi, razem z nimi podzielając i tworząc los całej ludzkości. Osoba ludzka to przede wszystkim „podmiot relacji", naturalnie ukierunkowany na życie z innymi i tworzenie wspólnot. Każda osoba – indywidualne „ja" – poznaje siebie będąc członkiem wspólnoty ludzkiej i odkrywa w sobie naturalną aspirację „wyjścia" poza „samą siebie" ku „innym" – postrzeganym jako osobowe „ty" – z zamiarem tworzenia wspólnoty – międzyosobowego „my". Jak ujął to J. Lacroix, „istnieć, to współ-istnieć"[50]. W naturę człowieka wpisana jest pewna wspólnotowa dynamika, która popycha go do nawiązywania relacji. W tych relacjach pomiędzy indywidualnym „ja" z jednej strony oraz wieloma indywidualnymi „ty" z drugiej, tworzy się i rozwija byt osoby ludzkiej.

Osoba i wspólnota są więc ze sobą wewnętrznie i trwale powiązane: osoba nie istnieje bez wspólnoty, a wspólnota bez osoby. Relacje międzyosobowe są nie tylko relacjami konstytutywnymi wspólnoty, ale również osoby. To właśnie relacje osoby z innymi osobami prowadzą ją do odkrycia, poznania i zrozumienia własnego człowieczeństwa. W ujęciu personalizmu dla rozwinięcia integralnego człowieczeństwa każda osoba ludzka w sposób konieczny potrzebuje relacji z innymi ludźmi. Wprawdzie rodzimy się człowiekiem, ale osobami ludzkimi w pełnym znaczeniu tego słowa stajemy się dopiero we wspólnocie, dzięki relacjom z innymi osobami. Wszystkie społeczności, począwszy od rodziny, poprzez różne wspólnoty, które tworzą ludzie w ciągu swego życia, a skończywszy na ludzkości jako takiej, ukazują fundamentalną zależność każdego człowieka od innych ludzi, bez których nie jest on w stanie zrealizować wewnętrznego potencjału własnego człowieczeństwa, ani nawet utrzymać się przy życiu. W świetle personalizmu, osoba ukazuje się zawsze egzystencjalnie i ontologiczne złączona z innymi osobami w łonie jednej ludzkości[51]. Ponadto, personalizm wskazuje na fakt, że człowiek nie jest w stanie ani w pełni poznać, ani zrozumieć sam siebie bez tych różnorakich odniesień do innych osób[52]. Człowiek nie tylko

---

50 J. Lacroix, *Le Personnalisme*, Lyon 1981, s. 40.

51 E. Mounier, *Le personnalisme*, Paris 1985[14], s. 42-43.

52 Warto przy tej okazji wskazać na zasadniczą różnicę ujęcia personalistycznego od ujęcia Kartezjańskiego, które przez wiele wieków zdominowało filozoficzne myślenie o człowieku. Filozofia Kartezjańska akcentowała bytową i egzystencjalną odrębność oraz niezależność każdej osoby ludzkiej wobec innych osób podkreślając indywidualność. Według Kartezjusza,

żyje i „rozwija się" w osobę dzięki innym, ale również odkrywa swoją własną osobową tożsamość dzięki relacjom z innymi wewnątrz różnych społeczności i wspólnot.

„Ja" i „ty" w egzystencjalnej komunii

Z tych różnych relacji międzyosobowych rodzi się i rozwija życie społeczne w swoich wielorakich formach. Personalizm oglądany pod tym kątem jawi się nie tylko jako pewna myśl filozoficzna, ale również jako „doktryna społeczna" oparta na specyficznym rozumieniu osoby jako bytu relacyjnego. Personalizm postrzega instytucje społeczne jako „przedłużenie" osób, których celem jest wielorakie dobro i rozwój każdego członka społeczeństwa[53]. Także wszelkiego rodzaju stowarzyszenia, związki, społeczności i wspólnoty, w których zrzeszają się ludzie dla różnych celów powinny zawsze służyć promocji osoby ludzkiej i humanizacji życia całego społeczeństwa. Nie osoba jest dla instytucji czy społeczności, lecz instytucje i społeczności są dla osób i ich wspólnego oraz indywidualnego dobra.

Relacyjny charakter osoby ludzkiej domaga się także określonej etyki, której podporządkowane są relacje pomiędzy członkami społeczności. Etyka personalistyczna opiera się na zasadzie solidarności i wzajemnej odpowiedzialności. Zakłada ona pewien specyficzny sposób samo-rozumienia się człowieka, który wychodząc od osobistego doświadczenia „siebie-wśród-innych" zdolny jest do wewnętrznego „wyjścia" „poza siebie" i postawienia siebie w miejscu każdego innego członka społeczności ludzkiej, czyli do empatii. Ta perspektywa wyjścia z własnego „ja" ku „ja" drugiego człowieka traktowanego jako indywidualna osoba, a nie tylko jako „jeden z wielu", prowadzi do sformułowania podstawowej reguły etyki personalistycznej: postępuj zawsze tak, aby dzięki relacjom z tobą, twój bliźni mógł wzrastać i rozwijać się w swoim człowieczeństwie zgodnie z wewnętrznym potencjałem osobowym. Ostatecznym celem takiej etyki jest promocja każdego człowieka jako osoby wewnątrz wielkiej wspólnoty życia i losu, jaką jest ludzkość.

Według personalizmu, najdoskonalszą formą życia społecznego jest komunia (*communio*), gdyż w stopniu najpełniejszym realizuje ona relacyjny potencjał osoby ludzkiej. Komunia to sieć wewnętrznych i zewnętrznych więzi, które łączą

---

to w samym człowieku, a dokładniej w jego umyśle zdolnym do refleksji, znajduje się punkt wyjścia całej antropologii. Wystarczy, że człowiek rozpoznaje sam siebie jako „myślącą substancję", aby „zaistnieć" jako osoba (słynne: *cogito ero sum!*). Filozofia ta przyczyniła się w znacznej mierze do ugruntowania postawy indywidualizmu we współczesnym społeczeństwie zachodnim.

53 E. Mounier, *Le personnalisme*..., s. 14.

osoby tworząc z nich trwałą i ogarniającą wszystkie aspekty życia wspólnotę. Komunia nie powstaje spontanicznie z prostego faktu wspólnego przebywania osób czy też z ich koniecznego wspólnego życia w społeczeństwie. Rodzi się ona na mocy miłości, którą jakieś „ja" obdarza jakieś „ty", i która prowadzi do powstania międzyosobowego „my"[54]. Miłość ta jest świadomym i dobrowolnym aktem całej osoby angażującym jej wszystkie duchowe władze – rozum, wolę i uczucia – a nawet ciało. Poprzez ten akt miłości człowiek staje się bezinteresownym darem dla drugiego oraz przyjmuje drugiego, który składa mu się wzajemnie w takim samym darze. Dopiero w tej egzystencjalnej – czyli przeżywanej w codzienności życia – komunii, obejmującej myśli (rozum), pragnienia (wola) i uczucia (sfera emocjonalna) oraz przynajmniej do pewnego stopnia fizyczną obecność (ciało), człowiek staje się w pełni sobą i osobą realizując wewnętrzny potencjał swojego człowieczeństwa.

Taka międzyosobowa komunia funkcjonuje w oparciu o zasadę komplementarności, która zakłada odrębność i inność każdej z osób: to, czym sam nie jestem, ale otrzymuję od drugiego pozwala mi w pełni być tym, kim sam jestem. Analogicznie, to, czym sam jestem i składam w darze drugiemu w relacji miłości pozwala mu w pełni być tym, kim on jest. „Ty" nie jest tu postrzegane jako ograniczenie dla „ja"; wręcz odwrotnie „ty" jest podstawowym źródłem i warunkiem bycia „ja" jako osobowego podmiotu. W komunii, miłość jako relacja zakłada obopólną wolę wzajemnej promocji: pragnę pomóc drugiemu w pełni stać się panem samego siebie po to, abym tym pełniej mógł złożyć siebie w dobrowolnym i bezinteresownym darze dla mnie i dla innych.

Człowiek jako istota komunijna według Vaticanum II

Analizy poprzedniego rozdziału ukazały człowieka jako byt komunijny w perspektywie antropologiczno-filozoficznej bez odwoływania się do danych objawionych. Można je streścić w zdaniu, że człowiek z natury potrzebuje wspólnoty i nie może w pełni być sobą i osobą bez relacji z innymi. Taki jest filozoficzny punkt wyjścia myśli soborowej o człowieku, który stanowi zarazem antropologiczny fundament soborowej eklezjologii.

Filozoficzny „klimat" soborowej refleksji o człowieku i Kościele

Dwudziestowieczna filozofia, przede wszystkim w swoim nurcie personalistycznym zaproponowała swoistą antropologię relacyjną, która pomogła Soborowi w opracowaniu nowej eklezjologii określonej jako „eklezjologia komunii". Do takiej właśnie filozofii osoby, właściwej dla personalizmu chrześcijańskiego,

[54] E. Mounier, *La Révolution personnaliste et communautaire*, Paris, 1935, s. 80.

odwołuje się Vaticanum II w swoim nauczaniu zarówno o człowieku jak i o Kościele. Personalizm stworzył sprzyjający filozoficzny klimat, dzięki któremu ułatwione zostało Ojcom Soboru nowe spojrzenie nie tylko na człowieka, lecz także na Kościół.

Relacyjna koncepcja osoby ludzkiej stanowi filozoficzny fundament soborowej eklezjologii, zgodnie z którą istnienie Kościoła odpowiada nie tylko Bożemu planowi Zbawienia, lecz również naturze samego człowieka stworzonego jako byt relacyjny, jak mówią współcześni personaliści, lub też jako *zoon politikon* jak mówili starożytni filozofowie greccy. Idąc po tej linii, konstytucja ***Gaudium et Spes*** stwierdza, że człowiek z głębi swej natury „(*ex intima sua natura*) jest istotą społeczną (*ens sociale*), toteż bez stosunków z innymi ludźmi nie może ani żyć, ani rozwinąć swoich uzdolnień"[55].

Już w dekadach poprzedzających Vaticanum II katolicka refleksja teologiczna o człowieku zwracała się ku egzystencjalizmowi i personalizmowi, szybko rozwijającym się po II wojnie światowej. Od Arystotelesowskiej metafizyki bytu zwracała się ona ku egzystencjalno-personalistycznej „metafizyce relacyjnej", jak to określił W. Kasper[56]. O ile w centrum klasycznej metafizyki epoki starożytnej znajdowała się kategoria „substancji" i pojęcie „bytu", o tyle w metafizyce relacyjnej centralne miejsce zajmuje kategoria „osoby" oraz pojęcie „relacji".

Sobór nie odrzucił jednak myśli Arystotelesowskiej, lecz zasymilował ją w swoim nauczaniu z myślą egzystencjalno-personalistyczną, łącząc je zarazem z danymi Objawienia na temat człowieka oraz tradycją patrystyczną i teologiczną Kościoła. Dzięki takiej syntezie nauczanie soborowe łączy perspektywę filozoficzną z perspektywą teologiczną; Ojcowie Soboru patrzą na osobę ludzką zarówno oczyma człowieka (niejako „z dołu") jak i oczyma wierzącego (niejako „z góry"). Człowiek pozostaje dla nich „misterium" – tajemnicą nigdy do końca niezgłębioną. Dla zbliżenia się do jak najpełniejszej prawdy o nim należy się pochylać nad „misterium człowieka" z różnych perspektyw: empirycznej, fenomenologicznej, filozoficznej, socjologicznej, kulturowej, biblijnej i teologicznej. Wszystkie te spojrzenia zgodne są co do tego, że człowiek jest istotą relacyjną, osobowym bytem żyjącym w siatce różnorakich związków z innymi osobowymi bytami oraz, że to właśnie te relacje pozwalają mu na pełne rozwinięcie swojego człowieczeństwa, życie ze świadomością sensu oraz osiągnięcie szczęścia.

To spojrzenie potrzebuje jednak światła wiary, która i człowieka i Kościół ogląda przede wszystkim w świetle Bożego Objawienia: „Wiara bowiem rozjaśnia wszystko nowym światłem i ujawnia Boży zamysł odnośnie do

---

55 GS 12.

56 W. Kasper, *La théologie et l'Église*, Paris 1990, s. 316-317.

pełnego powołania człowieka; dlatego kieruje ona umysł do rozwiązań w pełni ludzkich"[57].

Człowiek – stworzony do życia w komunii z Bogiem

Dla każdej antropologii chrześcijańskiej, człowiek jawi się najpierw jako stworzenie Boże. ***Księga Rodzaju*** mówi wyraźnie, że Bóg stworzył ludzi (Rdz 1, 27) oraz wyjaśnia, że stworzył ich na swój obraz (*selem*) i podobieństwo (*demut*) (Rdz 1, 26)[58]. Zgodnie z duchem ***Biblii***, termin „obraz" należy rozumieć w sensie mocnym i realistycznym; obraz zawiera w sobie i w tajemniczy sposób czyni realnie obecną tę rzeczywistość, którą przedstawia. Sobór naucza, że człowiek ma „w sobie zasiane pewne Boskie ziarno"[59]. Dzięki niemu istnieje wewnętrzny i trwały związek pomiędzy Bogiem a człowiekiem: człowiek jako „obraz Boga" jest z Nim złączony ontologiczną więzią, zawartą wewnątrz samego ludzkiego bytu. Na mocy owej wspólnoty ontologicznej, istnieje również zależność egzystencjalna pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Już same opisy stworzenia wyraźnie podkreślają, że jest ona jednak inna niż zależność innych stworzeń od Stwórcy. Człowiek ma wyróżnione miejsce w świecie stworzeń dzięki rozumowi, samoświadomości, wolnej woli, zdolności do uczuć i szeroko rozumianej strukturze osobowości. Podobieństwo człowieka do Boga przy jego jednoczesnej odrębności i inności, pozwala mu wchodzić w relacje z Bogiem i nawiązywać z Nim dialog. Człowiek posiada z Bogiem wyjątkową relację, jakiej nie posiadają inne byty stworzone – staje się Jego partnerem, a nawet

---

57 GS 11.

58 Na temat właściwego sensu użytych tu terminów '*obraz*' (*'selem'*) i '*podobieństwo*' (*'demut'*) powstała cała literatura i wciąż trwa dyskusja badaczy tego zagadnienia. Egzegeta A. Bonora uważa, że „te dwa terminy są praktycznie synonimami, nie oznaczają czegoś istotnie różnego. Wyraz '*selem*' jest terminem bardziej konkretnym, używanym zwyczajnie w *Starym Testamencie* na oznaczenie jakiegoś modelu lub bożka, z niewyraźną ideą podobieństwa fizycznego; demut natomiast jest bardziej abstrakcyjne" (*Człowiek w Starym Testamencie*, „Communio" 1982 nr 2, s. 4). Komentując perykopę stworzenia człowieka niektórzy Ojcowie Kościoła mówili, że termin '*selem*' podkreślał podobieństwo człowieka-stworzenia do Boga-Stwórcy oraz jego metafizyczny związek z Nim, podczas gdy termin '*demut*' podkreślał nieredukowalną różnicę pomiędzy człowiekiem a Bogiem, radykalną odrębność i inność stworzenia w stosunku do Stwórcy (zob. A. Soggin, *Alcuni testi-chiave per l'antropologia biblica dell'Antico Testamento*, w: G. De Gennaro (red.), *L'antropologia biblica*, Napoli 1982, s. 52). Dla porównania różnych proponowanych wyjaśnień zob. K. Wencel, *Traktat o człowieku*, w: *Dogmatyka*, t. 5, Warszawa 2007, s. 67-71 oraz *Człowiek obrazem Boga*, w: X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, s. 594n.

59 GS 3.

przyjacielem[60]. Całe Objawienie ukazuje Boga, który jest Przyjacielem człowieka, który miłuje człowieka. Miłość ta jest wyrażona i uwiarygodniona we wspólnocie, jaką Bóg nawiązuje z człowiekiem. Owa wspólnota, do nawiązania której Bóg zaprasza człowieka, jest podstawowym celem samego Objawienia. Objawiając się Bóg nie tyle chce pouczyć ludzi o sobie, ile wejść z nimi w relację miłości, nawiązać wspólnotę (*communio*). Każdy człowiek jako osoba oraz cała ludzkość jako wspólnota osób są powołane, aby być „partnerem" Boga; owo powołanie do wspólnoty z Bogiem wpisane jest w naturę człowieka na mocy stworzenia. Na fundamencie wyjątkowego „podobieństwa" do Boga, w stwórczym zamyśle Bożym, ontologicznym celem każdego człowieka oraz ludzkości jako takiej jest nawiązanie z Bogiem pełnych miłości synowskich relacji, które wyrażają się we wspólnocie życia.

Partnerstwo człowieka z Bogiem zawiązane na mocy stworzenia należy rozumieć nie statycznie, jako coś, co się posiada raz na zawsze, lecz dynamicznie, jako zadanie, które stoi przed człowiekiem i za które ponosi on odpowiedzialność przed swoim Stwórcą. Wyposażony w wolną wolę, to sam człowiek może teraz podtrzymywać relację komunii ze swoim Stwórcą lub też ją zerwać odwracając się od Boga i występując przeciwko Niemu. Postępując w ten sposób, człowiek oddala się od planu Bożego i działa wbrew swojej stworzonej naturze. Sama natura człowieka jest w swej istocie „komunijna" i ukierunkowuje go wewnętrznie na Boga.

Człowiek – stworzony do życia w komunii z innymi ludźmi

Bóg stworzył człowieka i przeznaczył go nie tylko do życia w komunii z Nim samym, lecz również z innymi ludźmi. Kto otwiera ***Biblię***, od razu natrafia na opis stworzenia świata, „z którego dowiaduje się, że wszyscy ludzie są tylko «Adamem», jedną tylko ludzkością" (Rdz 1, 26n; 5, 1)[61]. Sobór mocno akcentuje ów wspólnotowy wymiar rodziny ludzkiej ukazując jego naturalne i nadprzyrodzone źródła, konieczne warunki oraz konsekwencje i cele.

Najpierw trzeba podkreślić, że Sobór przypomina o podstawowej równości wszystkich ludzi co do godności, bez względu na wiek, płeć, kolor skóry, stan społeczny i majątkowy, przynależność kulturową czy religijną. W świetle antropologii chrześcijańskiej fundamentem tej równości są: a) wspólne pochodzenie wszystkich ludzi od jednego Boga, który stworzył ich na własne podobieństwo, b) jedna i wspólna wszystkim natura, charakteryzująca się duszą nieśmiertelną,

---

60 G. Barth, *Ku całościowej wizji osoby ludzkiej. Metodologiczne założenia personalizmu integralnego*, „Teologia w Polsce" 2, (2008/1), s. 43-53.

61 J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów*, *Opera omnia*, t. VIII/1, tłum. W. Szymona, Lublin 2013, s. 91.

c) fakt bycia odkupionymi przez Chrystusa, który umarł dla zbawienia wszystkich, d) ich wspólne przeznaczenie:

> Ponieważ wszyscy ludzie posiadający duszę rozumną i stworzeni na obraz Boga mają tę samą naturę i ten sam początek, a odkupieni przez Chrystusa cieszą się tym samym powołaniem i przeznaczeniem, należy coraz bardziej uznawać podstawową równość między wszystkimi[62].

Uznanie tej równości jako założenia podstawowego i niepodważalnego jest warunkiem wstępnym dla nawiązywania przez ludzi różnorodnych kontaktów, wchodzenia w relacje i tworzenia wszelkich społeczności.

Równość ta jednak nie wyklucza różnorodności pomiędzy osobami, lecz ją zakłada „pod względem różnych swoich możliwości fizycznych oraz różnorakości sił intelektualnych i moralnych"[63]. Oprócz tego istnieje różnorodność hierarchiczna wynikająca z funkcji, jakie poszczególne osoby piastują w strukturach społecznych. Ona również nie podważa fundamentalnych praw osoby, które są jednakowe dla wszystkich, lecz ma charakter drugorzędny, gdyż wynika nie z natury człowieka, lecz ze złożonej struktury każdej ludzkiej społeczności. Wszystkie naturalne i funkcjonalne różnorodności, jakie spotykamy we wspólnocie ludzkiej nie są same w sobie przeciwne jedności; wręcz przeciwnie stanowią jej konieczny warunek. Nikt bowiem nie jest samowystarczalny i potrzebuje od innych tego, co mu do życia potrzebne, a czego sam nie posiada. Różnorodność tworzy wspólne bogactwo, dzięki któremu poszczególne osoby nawiązują pomiędzy sobą relacje, nawzajem sobie służą i uzupełniają się tworząc sieć życia wspólnotowego. Aby to życie mogło rozwijać się w sposób harmonijny, konieczne jest jednak „usuwać wszelką formę dyskryminacji odnośnie do podstawowych praw osoby ludzkiej, czy to dyskryminacji społecznej, czy kulturalnej, czy też ze względu na płeć, rasę, kolor skóry, pozycję społeczną, język lub religię, ponieważ sprzeciwia się ona zamysłowi Bożemu"[64]. Tylko wówczas, gdy każda osoba i grupa społeczna uznaje fundamentalną i niepodważalną równość wszystkich ludzi oraz ich jednakową osobową godność możliwe jest harmonijne życie społeczne.

Zróżnicowani co do cech indywidualnych oraz funkcji społecznych, lecz równi co do godności osobowej, wszyscy ludzie powołani są do tego, aby tworzyć w świecie wspólnotę „sióstr" i „braci". W ujęciu soborowym cała ludzkość stanowi jedną rodzinę, w której każdy członek bez względu na płeć, narodowość, przynależność kulturową, stan posiadania czy pozycję społeczną jest bratem lub siostrą drugiego człowieka. Taka jest wola Boga, który „chciał, by wszyscy

62 GS 29a.

63 GS 23b.

64 GS 29b.

ludzie tworzyli jedną rodzinę (*unam familiam*) i odnosili się wzajemnie do siebie w duchu braterskim"[65]. Jako ontologiczny fundament tego uniwersalnego braterstwa Sobór podaje wspólne pochodzenie wszystkich ludzi od jednego przodka – Adama – oraz ich wspólne przeznaczenie, które jest w Bogu: „Wszyscy bowiem, stworzeni na obraz Boga, który «z jednego uczynił cały rodzaj ludzki, aby zamieszkał cały obszar ziemi» (Dz 17, 26), powołani są do jednego i tego samego celu, to jest do Boga samego[66].

W argumencie tym antropologia umiejętnie zharmonizowana jest z kreatologią i eschatologią: jako ludzie jesteśmy wszyscy „braćmi" i „siostrami" ponieważ jednego mamy „ojca" i to zarówno w wymiarze nadprzyrodzonym jak i w wymiarze ziemskim: naszym Niebieskim Ojcem jest Bóg Stwórca; naszym ziemskim ojcem jest wspólny nam wszystkim przodek – Adam – z którego Bóg powołał do istnienia wszystkich ludzi. Zgodnie z planem odwiecznej Bożej miłości, jedno jest również ostateczne przeznaczenie wszystkich ludzi – Bóg – Początek (A) i Kres (Ω) wszystkiego.

Przynależność do jednej i niepodzielnej w sobie rodziny ludzkiej nie jest więc indywidualnym wyborem poszczególnych osób, ani arbitralną decyzją jakichkolwiek ludzkich gremiów czy społeczności, lecz faktem ontologicznym, uprzednim w stosunku do faktycznych relacji, jakie ludzie nawiązują między sobą. Logika soborowej argumentacji nie idzie więc po linii indywidualistycznej, według której każdy sam decyduje kto jest jego „bratem" lub „siostrą", a kto „obcym", kto jest przyjacielem, a kto wrogiem, ale po linii pewnej ontologicznej komunii, która sprawia, że z samego naturalnego faktu bycia człowiekiem, każda druga osoba ludzka jest moim „krewnym", wręcz drugim „ja", gdyż wspólnie przynależymy do numerycznie jednej i wewnętrznie niepodzielnej rodziny ludzkiej.

Spojrzenie takie jest całkowicie zbieżne ze starożytną filozofią grecką oraz filozofią scholastyczną, które zgodnie utrzymywały, że jeden człowiek jest „przyjacielem" drugiego człowieka tylko dlatego, że obaj są ludźmi. Zrozumienie tego

[65] GS 24a. Mówiąc o całej ludzkości, Sobór używa analogii do rodziny naturalnej, która stanowi zarówno naturalne źródło wszystkich ludzkich społeczności jak i podstawowy model relacji międzyosobowych wewnątrz społeczności. Na mocy stworzenia, rodzina powstała z małżeńskiego zespolenia mężczyzny i kobiety, jest podstawową realizacją społecznej natury człowieka oraz jego komunijnego powołania. W zamyśle Bożym wyrażonym w opisie stworzenia, stanowi ona doskonały model życia wspólnotowego. Powstaje z miłosnego spotkania „ja" i „ty" mężczyzny i kobiety, które prowadzi do zawiązania wspólnego „my" małżeńskiego i rodzinnego. We wspólnocie życia rodzinnego, każdy z członków rozwija się jako osoba dzięki siatce relacji opartych na miłości. Takie spojrzenie na małżeństwo i rodzinę prezentuje Vaticanum II. W konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym czytamy, że „Bóg nie stworzył człowieka samotnym: gdyż od początku «mężczyznę i niewiastę stworzył ich» (Rdz 1, 27); a zespolenie (*consociatio*) ich stanowi pierwszą formę wspólnoty osób (*communionis personarum*) (GS 12d).

[66] GS 24a.

ontologicznego faktu niesie wezwanie, aby każdy człowiek uznawał i traktował innego człowieka nie tylko jako równą sobie w godności osobę ludzką, lecz również jako kogoś bliskiego – „krewnego" – czyli kogoś, z kim wiążą mnie więzi jednej – ludzkiej – krwi. O ile bowiem „z natury" jesteśmy braćmi, o tyle jednak w życiu bywamy przyjaciółmi jednych i wrogami innych. Antropologia soborowa stoi na stanowisku, że taka sytuacja ludzkości niezgodna jest ani z planem Bożym względem ludzi, ani z ich naturą. Wszelkie podziały i rozłamy pomiędzy osobami i grupami, brak ducha braterstwa, konflikty oraz wzajemne zwalczanie się różnych społeczności jest przeciwne woli Boga, który chce, aby człowiek był człowiekowi bratem (*homo homini frater*) oraz wewnętrznym i najbardziej fundamentalnym aspiracjom natury ludzkiej.

Z perspektywy wiary chrześcijańskiej, braterska miłość wobec bliźniego jest w sposób organiczny i trwały związana z synowską miłością wobec Boga: kto kocha prawdziwie Boga nie może nie kochać stworzonego na Jego obraz i podobieństwo człowieka. Dlatego, jak mówi św. Jan, „Takie zaś mamy od Niego [Chrystusa] przykazanie, aby ten, kto miłuje Boga, miłował też i brata swego" (1 J 4, 21). Miłość braterska do bliźniego jest więc naturalną i konieczną konsekwencją miłości człowieka do Boga; jest jej manifestacją. Zakorzeniona w Bogu bezinteresowna miłość wobec ludzi, która przekracza wszelkie bariery, uprzedzenia i podziały jest drogą prowadzącą do ustanowienia powszechnego braterstwa w świecie. Brak miłości do bliźniego natomiast jest wyrazem braku miłości do Boga. Mocno akcentuje to św. Jan, gdy mówi: „Jeśliby ktoś mówił: «Miłuję Boga», a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi" (1 J 4, 20).

Na ów wewnętrzny związek miłości Boga z miłością ludzi, a w konsekwencji wspólnoty człowieka z Bogiem i ludzi pomiędzy sobą wskazuje wyraźnie Sobór w deklaracji ***Nostra aetate*** o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich:

> Nie możemy zwracać się do Boga jako do Ojca wszystkich, jeśli nie zgadzamy się traktować po bratersku kogoś z ludzi na obraz Boży stworzonych. Postawa człowieka wobec Boga Ojca i postawa człowieka wobec ludzi, braci, są do tego stopnia z sobą związane, że ***Pismo Święte*** powiada: „Kto nie miłuje, nie zna Boga"[67].

Sobór podkreśla również znaczenie społeczne miłości bliźniego: dopiero, gdy członkowie danej społeczności utrzymują między sobą relacje zakorzenione w przykazaniu braterskiej miłości, tworzy się między nimi naturalny porządek, który odpowiada zamysłowi Bożemu[68]. Dopiero bowiem dzięki miłości możliwe

[67] NA 5, zob. 1 J 4, 8.

[68] GS 26b.

jest przezwyciężenie i zharmonizowanie różnic i przeciwności, które bez niej stają się konfliktogenne i przynoszą rozłamy w łonie społeczności.

Kościół a komunijna natura człowieka

Jak zauważyliśmy, nauki antropologiczne i socjologiczne opisują człowieka jako „osobę-w-relacji-do-innych-osób", jako „byt komunijny", który nie może być sobą bez bycia z innymi. Objawienie ponadto ukazuje go jako „osobę-w-relacji-do-Boga", która nie może zrealizować pełni swego człowieczeństwa bez egzystencjalnego odniesienia do swego Stwórcy i Zbawiciela. Tak więc w człowieku spotyka się podwójne dążenie: jedno, do życia we wspólnocie z innymi ludźmi, drugie, do życia we wspólnocie z Bogiem. Można więc postawić pytanie w jaki sposób i gdzie człowiek może w sposób najpełniejszy i najodpowiedniejszy zrealizować owo podwójne ukierunkowanie swojej natury?

Zgodnie z nauczaniem soborowym, miejscem tym, tu na ziemi jest Kościół. Jego istnienie odpowiada koncepcji osoby ludzkiej jako bytu jednocześnie ukierunkowanego na komunię z Bogiem oraz na komunię z innymi ludźmi. W optyce soborowego nauczania, istnienie Kościoła jako wspólnoty zbawczej uzasadnione jest nie tylko arbitralną decyzją Boga, lecz również wewnętrzną dynamiką ludzkiej natury, której podstawową cechą jest relacyjność. Można stwierdzić, że Bóg zechciał Kościoła, gdyż jego istnienie odpowiadało relacyjnej naturze stworzonego przez niego człowieka wewnętrznie otwartego na Boga oraz innych ludzi.

Kościół istnieje nie tylko po to, aby prowadzić ludzi ku komunii z Bogiem, ale również po to, aby prowadzić ich ku komunii ze sobą nawzajem. Jak mówi konstytucja dogmatyczna o Kościele, już w pierwszym swoim numerze, to Kościół jest „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego"[69]. W nim bowiem braterska komunia pomiędzy ludźmi tworzy się, ugruntowuje i zacieśnia na fundamencie wspólnego odniesienia do Boga. Pomimo grzeszności swych członków oraz wynikających z tego faktu rozłamów pomiędzy wierzącymi, Kościół ogarniający swym zasięgiem całą ludzkość oraz gromadzący w swym łonie ludzi wszystkich kultur i języków, stanów i zawodów, etc., pozostaje na ziemi najwyraźniejszą i najpełniejszą realizacją owego powszechnego pragnienia ludzkiego serca, aby żyć zarówno w komunii z Bogiem (Absolutem) jak i z podobnymi sobie ludźmi. Kościół jest już tu na ziemi doczesną antycypacją eschatologicznej ludzkości zjednoczonej z Bogiem i pojednanej w sobie, do której aspirują wszyscy ludzie. Kościół jawi się jako ta najdoskonalsza z ziemskich wspólnot, która odpowiada na najgłębsze pragnienia człowieka do życia we wspólnocie zarówno z ludźmi jak i z Bogiem.

[69] LG 1.

W konstytucji duszpasterskiej o Kościele ***Gaudium et Spes*** czytamy, że „podobało się [Bogu] uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył"[70]. W tym samym numerze konstytucja podkreśla, że nie chodzi o arbitralną Boską decyzję, lecz o swego rodzaju „dopasowanie" Bożego planu Zbawienia do egzystencjalnej sytuacji ludzi, stworzonych „nie do życia w odosobnieniu, lecz do wytworzenia społeczności"[71].

Cała historia Zbawienia ukazuje nam Boga, który prowadzi ludzi ku sobie wespół z innymi.

> Stąd od początku historii Zbawienia wybierał [Bóg] ludzi nie tylko jako jednostki, lecz i jako członków pewnej wspólnoty. Tych bowiem wybranych, odsłaniając swój zamysł, nazwał Bóg „ludem swoim" (Wj 3, 7-12), z którym ponadto zawarł przymierze na Synaju[72].

Na mocy tego przymierza, Bóg ustanowił Izraela jako naród zorganizowany, aby prowadzić ich drogą Zbawienia jako jedną wspólnotę wiary i miłości w oparciu o Prawo – zbiór zasad regulujących relację Izraelitów wobec Boga i względem siebie w życiu wspólnotowym.

Ten wspólnotowy charakter Bożego planu Zbawienia, zapoczątkowany w ***Starym Testamencie***, dopełnia się w Kościele założonym przez Jezusa Chrystusa. To Kościół jest nowym ludem Bożym, czyli wspólnotą Zbawienia Nowego Przymierza. Kościół – wspólnota braci, którzy mają jednego Mistrza (por. Mt 23, 10) – odpowiada nie tylko zbawczemu planowi Boga wobec ludzkości, lecz również wspólnotowej naturze samego człowieka, stworzonej przez Boga. Ta nowa braterska wspólnota (*novam fraternam communionem*)[73], a jednocześnie „rodzina umiłowana przez Boga i Chrystusa Brata" (*familia a Deo et Christo Fratre dilecta*)[74], jest ożywiana nieustannie braterską miłością i uświęcana darem mieszkającego w niej Ducha Świętego (*dono sui Spiritus*[75]), dzięki czemu braterstwo ludzkie podnoszone jest na poziom świętej komunii Zbawienia. Wspólnota wierzących w Kościele stanowi już w obecnym świecie zaczątek nowej ludzkości w pełni pojednanej z Bogiem i w sobie samej; jest

---

70 GS 32a. Identyczną myśl znajdujemy w konstytucji dogmatycznej o Kościele: „Spodobało się Bogu powołać ludzi do uczestnictwa w swym życiu nie pojedynczo tylko z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej więzi, lecz do utworzenia z nich Ludu, w którym rozproszone Jego dzieci zgromadziłyby się w jedno" (LG 2).

71 Ibidem.

72 GS 32a.

73 GS 32d.

74 GS 32e.

75 Ibidem.

ziemską – a więc wciąż jeszcze niedoskonałą i częściową, ale już rzeczywistą – antycypacją pełnej i doskonałej eschatologicznej komunii Królestwa Bożego.

Dążąc wspólnie do eschatologicznego wypełnienia tej komunii na końcu czasów, członkowie Kościoła są wezwani do tego, aby jej ideał coraz pełniej realizować już tu na ziemi, zarówno w ich relacji do Boga jak również w ich relacjach pomiędzy sobą w łonie wspólnoty. Dlatego to, w Kościele, „w którym wszyscy, będąc jedni drugich członkami, mają świadczyć sobie wzajemnie usługi wedle różnych darów sobie udzielonych"[76].

Braterskie życie członków Kościoła ma również wymiar zewnętrznego świadectwa pojednanej ludzkości wobec świata. Jak naucza Sobór:

> Kościół na mocy swego posłannictwa, nakazującego mu oświecać orędziem ewangelicznym cały świat i zespolić wszystkich ludzi jakiegokolwiek narodu, plemienia czy kultury w jedność Ducha, staje się znakiem owego braterstwa, które pozwala na szczery dialog i taki dialog utrwala[77].

Aby znak ten był wiarygodny i przekonywujący dla ludzi z zewnątrz, Kościół musi nieustannie oczyszczać się z egoizmu i pychy, które kładą się cieniem na jakość relacji pomiędzy jego członkami. Musi on być przekonywującym znakiem autentycznej międzyludzkiej wspólnoty zbudowanym na fundamencie chrześcijańskiej wiary i miłości braterskiej, aby ludzkość mogła dostrzec w Kościele odpowiedź na najgłębsze aspiracje ludzkiej natury. Zatem misja Kościoła jako znaku i narzędzia jedności wszystkich ludzi z Bogiem i pomiędzy sobą, zawiera już w sobie naglące zadanie dla jego członków, związane z realizacją w codziennym życiu tego, czym są w Bożym zamyśle względem świata, czyli zaczynem prawdziwej komunii życia i miłości. Świadomi owej zależności pomiędzy jakością ich międzyludzkich relacji w łonie wspólnoty a wiarygodnością głoszonego przez nich ewangelicznego przesłania miłości bliźniego, chrześcijanie muszą dokładać starań, aby wspólnie tworzyć jedno niepodzielne ciało w Chrystusie, w którym wszyscy są nawzajem dla siebie członkami (por. Rz 12, 5).

Pawłowy obraz „ciała Chrystusa" (zob. 1 Kor 12, 12-31) ukazuje z całą wyrazistością braterską solidarność jako fundamentalną zasadę życia Kościoła. Jako członkowie owego jednego i niepodzielnego ciała, wszyscy chrześcijanie są wezwani do solidarnego uczestnictwa w radościach, cierpieniach i trudach, które dotykają któregokolwiek z nich. Jednakże, tak jak w ciele każdej osoby, które jest żywym organizmem, każdy członek wypełnia ściśle określone i jemu tylko właściwe funkcje, a korzysta z tego cały organizm, tak samo w ciele Kościoła, który jest żywym organizmem, każdy członek ma do wypełnienia swoje własne zadanie, dla dobra całości. Przede wszystkim odnosi się to do

[76] GS 32d.

[77] GS 92a.

charyzmatów, które są darami udzielonymi przez Ducha Świętego danej osobie, ale nie ze względu na jej dobro osobiste, lecz dla dobra całej wspólnoty kościelnej. Jedność Kościoła rozumianego jako ciało Chrystusa nie opiera się więc na zasadzie uniformistycznego egalitaryzmu, który polegałby na nadaniu wszystkim jednakowych praw i obowiązków, lecz na zasadzie komunii, która dąży do zjednoczenia w doskonałej harmonii, wewnątrz jednego organizmu eklezjalnego, wielości osób, funkcji, zadań, odpowiedzialności i charyzmatów. Duch komunii, który jest duchem Kościoła, pozwala na przyjęcie każdego wierzącego jako osoby równej wszystkim pozostałym co do fundamentalnej ludzkiej godności oraz innej od wszystkich pozostałych, co do osobistych atrybutów osobowych. Kościół stwarza każdej osobie możliwość rozwinięcia swoich charyzmatów i uczynienia ich bogactwem wspólnym całej wspólnoty w oparciu o zasadę komplementarności. Ta sama zasada pozwala również każdemu wiernemu na korzystanie z owego bogactwa darów i talentów, pochodzących od innych członków, których Kościół jest depozytariuszem i dystrybutorem.

Owa braterska komunia życia, której doświadczają wierzący w ich wspólnej pielgrzymce przez życie ku przeznaczeniu eschatologicznemu, nie może jednak ograniczyć się wyłącznie do ich wzajemnych relacji wewnątrz wspólnoty eklezjalnej. Kościół żyje i wypełnia swoją misję zbawczą w świecie, ku któremu otwarty jest ze swej natury, na mocy posłannictwa otrzymanego od samego Chrystusa (zob. Mt 28, 19-20). Chrześcijanie są nie tylko członkami Kościoła, ale również członkami „świata", czyli różnego rodzaju wspólnot i społeczności, które tworzą w swoim ziemskim życiu począwszy od rodziny, poprzez państwo i na ludzkości skończywszy. Przykazanie miłości, które dał im Pan stanowi dla nich prawo życia nie tylko w relacjach z innymi chrześcijanami, lecz również z wszystkimi ludźmi. Przynależąc zarówno do wspólnoty Kościoła jak i do wspólnoty ludzkiej, są oni wezwani, aby ze wszystkimi podtrzymywać braterskie relacje i okazywać się solidarnymi z każdym człowiekiem, szczególnie potrzebującym pomocy. Jednym z ważnych zadań Kościoła, o których przypomina Sobór jest budowanie wspólnoty życia, miłości i prawdy pomiędzy wszystkimi ludźmi, do których posłany jest Kościół:

> Toteż ów lud mesjaniczny, choć nie obejmuje aktualnie wszystkich ludzi, a nieraz nawet okazuje się małą trzódką, jest przecież potężnym zalążkiem jedności, nadziei i Zbawienia dla całego rodzaju ludzkiego. Ustanowiony przez Chrystusa dla wspólnoty życia, miłości i prawdy, używany jest również przez Niego za narzędzie Zbawienia wszystkich i posłany jest do całego świata, jako światłość świata oraz sól ziemi[78].

[78] LG 9, por. Mt 5, 13-16.

Zakończenie

Podsumowując powyższe rozważania należy stwierdzić, że człowiek ze swej istoty jest bytem relacyjnym. Owa relacyjność osoby ludzkiej wpisana jest w wewnętrzną strukturę bytu człowieka i posiada dwa wymiary: jeden horyzontalny – naturalne ukierunkowanie do życia we wspólnocie z innymi ludźmi – i jeden wertykalny – naturalne ukierunkowanie do życia we wspólnocie z Bogiem (Absolutem). Oba wymiary spotykają się w osobie ludzkiej czyniąc z niej byt *par excellence* relacyjny (komunijny). Tak ukazują człowieka nie tylko źródła objawione, ale również filozofia, antropologia, psychologia oraz inne nauki.

Istnienie Kościoła jako ziemskiej wspólnoty wierzących, nie tylko jest wyrazem objawionej woli Bożej, ale również w pełni odpowiada naturze człowieka i wynikającym z niej „naturalnym" potrzebom. Kościół znajduje swoje uzasadnienie nie tylko na kartach ***Pisma Świętego***, ale również w samym człowieku, który w sposób naturalny ukierunkowany jest na wspólnotowe przeżywanie swojej wiary.

Konsekwentnie trzeba stwierdzić, że przeczenie potrzebie istnienia Kościoła jest nie tylko sprzeczne z Objawieniem, ale także oznacza odrzucenie antropologicznej prawdy o relacyjnej naturze osoby ludzkiej.

Słowa klucze: Augustyn, Arystoteles, antropologia chrześcijańska, antropologia filozoficzna, Bartnik Cz., Boecjusz, Cyceron, człowiek, eklezjologia, Epikur, *Gaudium et Spes*, indywidualizm, indywiduum, istota społeczna, komunia (osobowa), Kościół, *Lumen Gentium*, natura, osoba, personalizm, relacyjność, Sobór Watykański II, Tomasz z Akwinu, wspólnota.

Bibliografia:

1. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*.
2. Arystoteles, *Polityka*; tłum. L. Piotrowicz, w: *Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa 2003
3. Arystoteles, *Retoryka* II.
4. Augustyn, *De moribus ecclesiae*.
5. Barth G., *Ku całościowej wizji osoby ludzkiej. Metodologiczne założenia personalizmu integralnego*, „Teologia w Polsce" 2, (2008/1).
6. Bartnik Cz., *Ku definicji osoby*, „Teologia w Polsce" 1, (2007/1).
7. Bartnik Cz. S., *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 2009[2].
8. Boethius Anicius Manlius, *Liber de persona* in: *PL* 64.
9. Bonora A., *Człowiek w Starym Testamencie*, „Communio" 1982 nr 2.
10. Buber M., *Je et Tu*, Paris 1969.
11. Choromański A., *L'Église comme communion – vers une ecclésiologie commune à l'âge de l'œcuménisme*, Fribourg (Suisse), 2004.

12. Cicero, *De finibus bonorum et malorum*.
13. Congar Y. M., Peuchmaurd M. (red.), *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale «Gaudium et Spes»*, vol. 2: Commentaires, Paris, 1967.
14. D'Onofrio G., *Historia teologii*, t. II: *Epoka średniowieczna*, Kraków 2005.
15. Epicurus, *Maximes Capitales*.
16. Epicurus, *Sentences Vaticanes*.
17. Heidegger M., *L'Être et le Temps*, Paris 1969.
18. Heidegger M., *Lettre sur l'humanisme,* Paris 1957.
19. *Individualism and society*, http://en.wikipedia.org/wiki/Individualism#Individualism_and_society, dn. 07. 03. 2014.
20. Jaspers K., *Philosophie. Orientations dans le monde. Éclairement de l'existence. Métaphysique*, Paris – New York 1986.
21. Kasper W., *La théologie et l'Église*, Paris 1990.
22. Lacroix J., *Le personnalisme*, Lyon 1981.
23. Levinas E., *De l'existence à l'existant*, Paris 1947.
24. Levinas E., *L'humanisme de l'autre homme*, Paris 1972.
25. Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*.
26. Mounier E., *Manifeste au service du personnalisme*, Paris 1936.
27. Mounier E., *Le personnalisme*, Paris 1985[14].
28. Mounier E., *Révolution personnaliste et communautaire*, Paris 1935.
29. Napiórkowski A., *Homo ecclesiasticus. Szkice z antropologii eklezjologicznej*, Kraków 2007.
30. „Natura" w: *Encyklopedia chrześcijaństwa*, H. Witczyk (red.), t. 3, Kielce 2005[5].
31. Nédoncelle M., *Personne humaine et Nature*, Paris 1944.
32. Nédoncelle M., *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris 1957.
33. Nédoncelle M., *Explorations personnalistes*, Paris 1970.
34. Ozorowski E., „Natura", w: *Słownik podstawowych pojęć teologicznych*, Warszawa 2007.
35. Ratzinger J., *Kościół – znak wśród narodów*, *Opera omnia*, t. VIII/1, tłum. W. Szymona, Lublin 2013.
36. Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, Paris 1990.
37. Sartre J.-P., *La transcendance de l'ego*, Paris 1937
38. Sartre J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946.
39. Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*.
40. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et Spes*.
41. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*.
42. Soggin A., *Alcuni testi-chiave per l'antropologia biblica dell'Antico Testamento*, w: G. De Gennaro (red.), *L'antropologia biblica*, Napoli 1982
43. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*.
44. Triest V., *Individualisme et personnalisme: l'affrontement des paradigmes*, http://www.philagora.net/personnalisme/personal1.php, dn. 15. 11. 2012; http://www.philagora.net/personnalisme/personal2.php, dn. 20.11.2012
45. Wencel K., *Traktat o człowieku*, w: *Dogmatyka*, t. 5, Warszawa 2007.
46. Wencel K., *Człowiek obrazem Boga*, w: X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*.