ks. Krzysztof Guzowski

Komunijna i dialogiczna struktura osoby. Perspektywa teologiczno-antropologiczna

Początki założenia, że „osoba” oznacza to samo, co jednostka, sięgają co najmniej VI wieku i Boecjusza, który zostawił w spadku tradycji zachodniej definicję tego pojęcia. Osoba to według Boecjusza „indywidualna substancja natury rozumnej”. Ta definicja odegrała wielką rolę w zachodniej tradycji teologicznej i wywarła znaczący wpływ na teologię katolicką, antropologię, a także koncepcje szkół duchowości. Podejście Boecjusza było szeroko krytykowane w wieku XX, gdyż jego definicja – upowszechniona m.in. przez św. Tomasza z Akwinu – jest nieadekwatna dla antropologii teologicznej, a nawet niewystarczająca dla chrystologii, w obrębie której się pojawiła. Współcześni filozofowie i teologowie dążyli do jak najpełniejszych definicji osoby, tak aby pod tym terminem można było umieścić wszystkie aspekty tego fenomenu. Jednym z owoców tych poszukiwań było radykalne rozróżnienie terminów „osoba” i „jednostka” w obrębie szkół myśli personalistycznej.

Naszym celem nie jest jednak prezentacja poglądów głównych przedstawicieli szkół personalistycznych w Polsce i na świecie w zakresie omawianej problematyki, lecz jedynie wydobycie i prezentacja niektórych – jak nam się wydaje: najważniejszych – następstw odkrycia, że osoba jest bytem społecznym, komunijnym i dialogicznym, realizującym się w relacji do osób boskich i ludzkich.

Personalisci propagują odrębną od ontologii przyrody ontologię osoby w tym celu, by być ludzki był postrzegany w przyrodzie inaczej niż rzeczy. W Polsce najbardziej kompletny system personalistyczny rozwinął ks. Czesław Stanisław Bartnik, dla którego przyjęcie uniwersalistycznej i integralnej koncepcji osoby jest równoznaczne z uznaniem jej struktury społecznej i komunijnej.

Osoba a jednostka

W komentarzach dotyczących koncepcji osoby w teologii trynitarniej znajdziemy wyjątkowo wiele rozbieżności. Jedni wychodzą od założeń nowożytnych, inni od definicji Boecjusza, jeszcze inni od koncepcji dialogicznej. Niektórzy są przekonani, że kategoria osoby została ukuta na terenie antropologii filozoficznej i jako taka przeniesiona do teologii. Gdy jednak prześledzimy dzieje rozwoju pojęcia, zobaczymy z łatwością, że koncepcja (nie tylko termin) osoby w teologii pojawiła się jako owoc medytacji nad Objawieniem trynitarnym i że pisma nowotestamentalne są świadectwem doświadczenia i realnego spotkania z Synem Wcielonym oraz z Duchem Świętym.

Pochodzenie i rozwój koncepcji osoby zawdzięczamy myśli chrześcijańskiej, która wśród dyskusji trynitarnych wypracowała odpowiednie pojęcia dla określenia tajemnicy jedności i wielości w Bogu¹. Ściśle sprawę ujmując, źródło pojęcia osoby jest teologiczne², a dopiero w drugiej kolejności pojęcie to zostało zasto-

¹ Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009, s. 153-154: „Jeśli bowiem Chrystus w swoim objawieniu «objawił człowiekowi człowieka» (GS 22), to pomiędzy objawieniem Boga a człowieka (przy wszelkich priorytetach pierwszego) istnieje tak ścisły związek, że człowiek objawiony w świetle Boga teraz ze swej strony rzuca to światło z powrotem na Boga”.

² W wielu podręcznikach z zakresu teologii można natrafić na mylne przekonanie autorów, że pojęcie osoby jest zapożyczone z antropologii filozoficznej, dlatego nie może być dobrym narzędziem do wyrażenia

sowane dla określenia osoby ludzkiej³. Należy zatem pamiętać przynajmniej o dwu sprawach: 1) pojęcie osoby jest pochodzenia teologicznego; 2) termin i idea osoby są pochodną rzeczywistości osoby, tzn. pierwszeństwo należy dać realnie istniejącej osobie. Przyjmujemy dwa sposoby postępowania przy badaniu rzeczywistości osoby: katalogię i analogię – od osób Bożych do ludzkich i od osób ludzkich do Bożych. Są to drogi zstępująca i wznosząca: komplementarne wobec siebie.

Czesław Bartnik zwraca uwagę na uwikłanie naszej myśli teologicznej w antynomie właściwe dla myśli świata starożytnego. Dla przykładu ogólność i jedność przypisywano naturze, a indywidualność i niepowtarzalność osobie. Tymczasem w Trójcy Świętej każda osoba jest komunią, relacją i komunikacją. To, co dawniej odnoszono do natury, dziś odnosi się do osoby. W świecie bytów nieosobowych możemy zaobserwować pewien rodzaj perychorezy, a więc cech wspólnych wielu bytom jednostkowym, które się przenikają i mieszają, jednakże dopiero w świecie osób przenikanie się cech jednostkowych stanowi stałą dynamikę perychorezy, tego, co jednostkowe i wspólne. Osoba jako podmiot duchowy realizuje się i wyraża we wspólnocie z innymi, w budowaniu komunikacji i jej stałym podtrzymywaniu. Jest to cecha jej natury.

Jednak przez długie wieki wyobrażano sobie, że istotną cechą osoby jest jej odrębność, jednostkowość i bytowanie „samotne”. Z tego względu Emmanuel Mounier i Jacques Maritain przeciwstawili dwa pojęcia: *indivíduo* i *osoba*, by wreszcie

tajemnicy Trójcy, gdyż miałoby to grozić antropomorfizacją tajemnicy Boga. Serretti natomiast w swoim studium dowodzi, że właśnie teologiczna geneza pojęcia osoby stwarza najlepsze możliwości do stosowania tego terminu w antropologii. Por. M. Serretti, *L'uomo è persona*, Roma 2008, s. 9.

³ R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra „qualcosa” e „qualcuno”*, Roma-Bari 2005, s. 20: „Bez teologii chrześcijańskiej to, co dziś nazywamy «osobą», pozostałoby czymś niemożliwym do zdefiniowania, a to, że osoby nie są wydarzeniami po prostu naturalnymi, nie byłoby uznane”.

w naszej kulturze intelektualnej to drugie zaczęło oznaczać komunikację, jedność i wspólnotę, które zawdzięczamy naturalnym właściwościom osoby. Utożsamienie personalizmu z indywidualizmem i subiektywizmem, zdaniem Bartnika, zaciążyło aż do naszych czasów nie tylko na trynitologii, ale i na antropologii teologicznej. Jaka jest zatem propozycja polskiego personalisty?

Po pierwsze, osoba ze swej istoty jest społeczna, zakłada bytowanie wspólne, dopełnia i uimiennia je. Ta wspólność określa jedność natury Boga, a ponadto osoba jest rozwiązaniem antynomii: jedność – wielość. Jej podstawową strukturą jest byt „dla”: dla siebie jako osoby i dla kogoś drugiego jako osoby⁴.

Po drugie, osoba zawiera w swej strukturze dialektykę osobowości i wspólności: jest się osobą dzięki wspólnocie i jest się we wspólnocie dzięki osobowości. W Trójcy Świętej każda osoba wyzbywa się siebie, by druga mogła w niej całkowicie zamieszkać: Ojciec jest cały dla Syna, a Syn cały dla Ojca. Razem zaś są dla Ducha Świętego – społecznie, a Duch Święty jest dla Ojca i Syna komunijnie. Każdy stanowi w Bogu „Ja”, a razem stanowią boskie „My”. Przy tym zasadą tego przechodzenia jest jedna i ta sama Natura.

Po trzecie, ową pozorną sprzeczność pomiędzy jednością natury a odrębnością osób rozwiązuje kategoria istnienia. Nie ma antynomii, gdy mówimy, że istnieje Bóg (skoro istotą Boga jest Jego istnienie), ani gdy orzekamy, że istnieją Trzy Osoby Boże. „Osoby, gdyby nie miały swojego «własnego» istnienia, przynajmniej wirtualnie różnego od Natury, nie byłyby realne, byłyby jedynie sztucznymi koncepcjami czy modelami osobowymi lub tylko pustymi sposobami Natury (modalizm)”⁵.

Po czwarte, zachodzi identyczność między Osobami a Istotą Bożą, a zatem Bogiem jest Ojciec, Bogiem jest Syn i Bogiem jest Duch Święty. Natura nie jest czymś czwartym (mielibyśmy wów-

⁴ Por. Cz.S. Bartnik, *Szkice do systemu personalizmu*, Lublin 2007, s. 132-134.

⁵ Por. tenże, *Personalizm*, wyd. 3, Lublin 2008, s. 307-309.

czas „czwórcę” zamiast trójcy) w Bogu. Skoro występuje ta identyczność Osób z naturą (bóstwem), to tym bardziej pokazuje to, że do Boga nie należy się zwracać ogólnie, ale wymieniacz Trzy Osoby, z których każda jest równa (współistotna) w bóstwie.

Bartnik dowodzi, że w teologii Osób Boskich należałoby wyjść od podstawowej danej Objawienia, które nie daje nam podstaw innych (co potwierdziły kolejne sobory), jak tylko te, by uznać realność osób w Bogu. Dlatego jedna wola powinna być określana jako jedność woli, by wskazać na dynamikę istnienia osób. „Można powiedzieć, że w Trójcy są trzy «Ja» nie tylko jako trzy Sposoby tego samego Istnienia, co byłoby modalizmem personalistycznym czy egzystencjalnym, ale także jako Trzej Realnie Istniejący. W konsekwencji znaczy to, że w Bogu również są trzy uosobienia jednego i tego samego Aktu Czystego (*Actus Purus*), a więc Działania, Egzystencji, Czynu, Dzieła. Toteż i każda Osoba stwarza dzięki owej mocy Istnienia”⁶.

Istnienie w Trójcy jest więc również relacyjne; trzy osoby to nie tylko kategorie zbliżone do sposobów naszej percepcji, lecz przede wszystkim trzy realności osobowe. Inny z personalistów szkoły lubelskiej, ks. Grzegorz Barth, dowodzi, że zachodzi korelacja pomiędzy tym, co wiemy o tajemnicy osoby z objawienia, a tym, co wiemy z doświadczenia: „Relacja [osoby ludzkiej] z Bogiem posiada najpierw charakter ontologiczny, a następnie wzorczy. Oznacza to, że osoby Boskie są i pozostaną z a s a d ą, od której należy zaczynać rozważania o osobie i że pełnią niejako rolę genealogiczną. Wszelkie znane rozróżnienia mają swoje «źródło» w rozróżnieniach hipostatycznych w Bogu zgodnie ze średniowiecznym stwierdzeniem: *processio personarum est causa et ratio processiois creaturarum*”⁷.

⁶ Tamże, s. 310.

⁷ G. Barth, *Hermeneutyka osoby*, Lublin 2013, s. 160-161.

Osoba bytem dialogicznym oraz syntezą świata obiektywnego i subiektywnego

Personalizm odwołuje się do realnej osoby jako miejsca, w którym spotykają się i wzajemnie przenikają zewnętrżność transcendentna i wewnętrzność transcendentalna. Idea osoby połączyła w antropologii obiektywizm klasyczny oraz subiektywizm współczesny. Spotkanie tego, co przedmiotowe i podmiotowe, dokonuje się w bycie osobowym, dlatego koncepcja osoby stała się ważna dla antropologii teologicznej, zwłaszcza w temacie spotkania natury z łaską. W obrębie teologii powstały trzy obszary oglądu osoby: chrystologia, trynitologia i antropologia. Próby stworzenia jednej koncepcji osoby w Bogu i w człowieku napotykały trudność w sferze metody, gdyż antropologia dążyła do definicji filozoficznej na gruncie metafizyki, a trynitologia szukała jej w oparciu o źródła objawione i język symboliczny. Próbę rozwiązania tego pozornego konfliktu źródeł i metod zaproponowali przedstawiciele nurtu tzw. teologii historiozbawczej, która nie wychodzi z punktu synchronicznego, lecz diachronicznego – osoby ludzkie i boskie spotykają się we wspólnej historii dialogu, a z kolei struktura dialogiczna osoby ujawnia się w historii dialogu zbawczego i objawieniowego⁸.

Większość współczesnych przedstawicieli personalizmu zwraca uwagę na te przymioty, które są przyznawane osobie jako bytowi relacyjnemu. Jedną z cech osoby jest jej nieprzekazywalność podmiotowa i samoposiadanie. Należy ona do siebie i sobą dysponuje, będąc dla siebie źródłem własnych aktów. Na tym podłożu ontologicznym bazuje niepowtarzalność każdej osoby. Dzięki subsystencji osobowej człowiek jest w stanie oprzeć się wszelkiemu umasowieniu i uprzedmiotowieniu, a równocześnie wchodzić w podmiotowe relacje. Gdyby człowiek był jedynie ze-

⁸ Por. K. Guzowski, *Duch dialogujący. Zarys pneumatologii dialogalnej*, Lublin 2016, s. 362-365.

wnętrzną, to i jego relacje oraz działania byłyby zewnętrzne. Zarówno tomistyczna idea subsystencji, jak też współczesna idea nieprzekazywalności czy jedności bytowej stanowią zaporę teoretyczną przed wszelkim manipulowaniem godnością osoby.

Esse in se (sfera podmiotowa) osoby nie oznacza zamknięcia, lecz szczególne źródło oraz nadobfitość istnienia osoby, która posiadając siebie w samoświadomości i wolności, jest zdolna wchodzić w dialog egzystencjalny z innymi i wprowadzać inne osoby do własnej egzystencji. Byt osoby posiadającej niezwykły dynamizm dialogalny dzięki swojej aktywności nie może być pomyłony z jakkolwiek rzeczą. *Esse per se* (sfera przedmiotowa) osoby wyraża ruch celowości i samopośrednictwa, który ją charakteryzuje, dlatego zasadniczą rolę mają świadomość i wolność. Akt obiektywizujący poznanie oraz wolności celowej nie eliminuje sfery zewnętrznej ani wewnętrznej, lecz ukazuje wyraziściej podmiot, który siebie potwierdza poprzez odniesienie do przedmiotu⁹.

Osoba jest w stanie doświadczać siebie jako zarówno podmiotu, jak i przedmiotu. W akcie poznania i decyzji przedmiot jest tworzony przez podmiot na tyle, że *per se* staje się zwykłym rozszerzeniem *in se*. Osoba stanowi płaszczyznę współgrania przedmiotu z podmiotem, co zawdzięczamy właśnie dialogicznej strukturze osoby, która nie tylko wchodzi w dialog z innymi osobami, ale też kreuje wspólny horyzont rzeczy i idei. Owa korelacja podmiotowości z przedmiotowością wskazuje na integralność „ja” z cielesnością. Dlatego personalizm jest daleki od dualizmu ciała i ducha. Osoba jako podmiot „w sobie” wyrażający się „przez siebie” przyznaje sobie kryteria poznawcze i etyczne, bez pozbawienia siebie odrębności przedmiotowej i podmiotowej.

Esse ad określa istnienie dialogiczne, zwrócone ku innemu. Owa otwartość na inne osoby należy do konstytucji człowieka i stanowi zasadniczą wartość dynamiki autotranscendencji, na bazie której buduje się życie osobowe. Transcendencja osoby

⁹ Por. B. Forte, *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, Cinisello Balsamo 1993, s. 76.

nie jest zatem mechaniczna, lecz należy do wewnętrznej dynamiki życiowej. Zespolenie osoby *in se* i *per se* sprawia, że osoba wchodzi w dialog na poziomie poznania i miłości z inną osobą. Jednakże owo otwarcie bytowe nie jest ani czymś wcześniej, ani później, lecz należy do struktury osoby, ukonstytuowania jej jako „bytu słowa”, dlatego dialog jest wpisany w jej byt jak też w działanie „z innymi”. To dialogiczne otwarcie w kierunku innego prowadzi osobę do zadzierzgnięcia relacji, w których się spełnia ona i się realizuje¹⁰.

Osoba odnajduje swą istotę poprzez rezygnację ze swego egoizmu i zamknięcia w sobie, wówczas tylko znajduje się w stanie rozwoju. Komunikacja międzyosobowa nie oznacza zwykłego wyjścia z siebie, tracenia siebie i alienacji, lecz oznacza krąg wymiany, w wyniku którego osoba, wychodząc z siebie, zostaje ubogacona. Dialog i komunikacja są specyfiką życia osobowego, dlatego zerwanie dialogu jest równoznaczne z doświadczeniem utraty siebie samego. Personalizm jest przeciwny zarówno indywidualizmowi, jak i kolektywizmowi, gdyż w społecznościach masowych zaciera się zarówno podmiotowość, jak też wspólnotowość osoby. Dialog domaga się wolności, prawdy osoby i środowiska umożliwiającego jej twórcze wychodzenie poza własne „ja”.

Należy podkreślić ten rodzaj dynamiki osoby, która zawiera się także w *esse cum*. Bycie z innymi wyraża pełną wzajemności wymianę na płaszczyźnie świadomości. W tych relacjach liczy się dialog wewnętrzny, tj. wejście w kontakt między osobami na płaszczyźnie wspólnego im człowieczeństwa. Osoba nie odnajdzie siebie, jeśli nie odnajdzie tego, co wspólne wszystkim osobom ludzkim. Prawdziwy dialog wynika z komunii międzyosobowej, gdy doświadcza się promieniowania osobowości innych na wspólnotę osób. Komunia tworzy się w momencie, gdy następuje przejście od zewnętrznych więzi do „perychorey” międzyosobowej, w której każdy jest sobą według miary tego, jak siebie

¹⁰ Por. tamże, s. 77; K. Guzowski, *Duch dialogujący*, s. 371.

daje innym i na nich się otwiera. Osoba jako byt niepowtarzalny i dialogiczny, o nieskończonej godności, może wyrazić się w pełni i zrealizować tylko w komunii. Osoba dialogiczna jest syntezą dynamiczną wewnętrzności i zewnętrżności, wymiaru indywidualnego i społecznego natury ludzkiej, procesu eksterioryzacji wnętrza i interioryzacji tego, co transcendentne¹¹.

Objawienie chrześcijańskie potwierdza ów rys społeczny egzystencji osób, zwłaszcza w obrębie teologii przymierza z Bogiem, którego nie rozumie się jurydycznie, lecz personalistycznie. To w przestrzeni dialogu między Bogiem a osobami ludzkimi możliwe było zadzierzgnięcie i trwanie wspólnoty przymierza, opartego na wierności, uczestnictwie i miłości. Obserwacja fenomenu osoby w Objawieniu oraz w rzeczywistości historycznej daje prawie identyczne wnioski na temat struktury dialogicznej świata osobowego.

Fenomen dialogu a objawienie osoby

Fenomenologia dostarcza ciekawych opisów dialogu jako zasadniczego fenomenu ze świata osób. Osoba jest dialogiczna, ponieważ spotykana jest tylko w dialogu (*dia* + *logoi*) między słowami. Nie jest dana empirycznie, ale w dialogu. Dlatego o personalizmie można mówić jako o filozofii dialogu, przede wszystkim z tego względu, że ukazuje osobę w jej dialogowej transcendencji, która polega na wykroczeniu poza przedmiotową daną. Dialog jest zatem typowym fenomenem świata osobowego¹².

W jaki sposób osoba jawi się w dialogu? Przede wszystkim ma to swój kontekst hermeneutyczny, co znaczy, że osobę należy przede wszystkim rozumieć, a owo rozumienie staje się porozumieniem, które jest celem dialogu. W tym również kontekście możemy mó-

¹¹ Por. B. Forte, *L'eternità nel tempo*, s. 78-79.

¹² B. Sipiński, *Dialog*, Lublin 2018, s. 21-23.

wić o osobowej epifanii, jak owo przedstawienie osoby w swym filozoficznym projekcie określa Emmanuel Lévinas¹³. Intymność Twarzy osobowej można ujrzyć wyłącznie w perspektywie dialogu, który sprowadza osoby do relacji Twarzą w Twarz, do epifanii właśnie, w której osoba staje się słowem. Prawda i dobro w sokratejskim rozumieniu ukazują się między słowami (*dia + logoi*).

Jak jednak wyglądać ma jawienie się osoby? Świetnie charakteryzuje to fenomenologia, szczególnie w wersji Jeana-Luca Mariona. Francuski fenomenolog wprowadza kategorie, które mają przesycać kategorie kantowskie, za pomocą których filozof z Królewca opisuje byty przedmiotowe. Kategorie: ilości, jakości, związku i modalności według Immanuela Kanta, Marion zastępuje następującymi: wydarzeniem, ikoną, cielesnością i idolem¹⁴. Kategoria wydarzenia przesycać ma kategorię ilości, która jest policzalna; Marion podaje przykład bitwy pod Austerlitz, która jako wydarzenie przesycza wszelki horyzont. W podobny sposób można też mówić o wydarzeniu osobowym. Ponieważ osoba jest hipostazą. Nie stanowi konkretnego przedmiotu, osobową egzystencję można określić mianem wydarzenia osobowego. W kategorii tej mieścić się będą wszystkie akty intencjonalne osoby, które przesycają przedmiotowy horyzont. Wszystko, co określimy mianem wydarzenia osobowego, to dany sposób jawienia się osoby w jej intencjonalności, poprzez perspektywę egzystencjalną. Wszystkie czyny, których nie da się przecież zliczyć, każdy rodzaj intencji, mieści się w tej kategorii, tak jak przykładowa bitwa pod Austerlitz nie posiada wyraźnie zakreślonych granic. I tak jest właśnie z wydarzaniem się osoby. Nie mamy tutaj granic, ponieważ każdy intencjonalny akt jest jej uobecnianiem się. Wydarzanie się trwa przez całe życie osoby i m.in. właśnie to może stanowić swoistą aksjologiczną podstawę pod personalistyczne założenie dotyczące wartości życia każdej

¹³ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002.

¹⁴ J.-L. Marion, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Warszawa 2007, s. 81.

osoby: od narodzin aż do naturalnej śmierci, ponieważ osoba wydarza się przez całe życie.

Kolejną ważną kategorią zapożyczoną z fenomenologii Mariona jest cielesność, która przesycą kantowską kategorię związku. Osobowa hipostaza w przekazie intencjonalnym posługuje się formą materialną, konkretnym bytem. Tutaj wyróżniamy ze względu na intencjonalne oddziaływanie dwa rodzaje cielesności: cielesność bezpośrednią – to znaczy ciało własne, jak powie Maurice Merleau-Ponty¹⁵, i cielesność niebezpośrednią, na którą oddziaływać można za pomocą innej cielesności. W osobowym wydarzeniu cielesność niebezpośrednia jest naznaczana intencjami, co czyni ją częścią osobowego wydarzenia. Przykładami tego rodzaju cielesności niebezpośredniej są przedmioty należące do danej osoby, atrybuty, które zostały naznaczone jej intencjami. W przedmiotach tych osoba ta jest intencjonalnie obecna. Określenie osoby poprzez perspektywę fenomenologii Mariona daje możliwości, które do tej pory wydawały się nieosiągalne w charakteryzowaniu osobowej supozycji w kontekście klasycznej ontologii. Osoba nie jest bytem, ale ciągłym stawaniem się, jak pisze Mounier, które to stawanie się ma charakter intencjonalny. Odkryć osobę, która przesycą wszystkie konteksty kategoriałne, możemy wyłącznie w Dialogu. Otwiera to drogę zupełnie odmiennemu sposobowi spojrzenia na problem osoby, personalizmowi, którego treść mieści się w dialogowej praktyce, a który możemy określić mianem personalizmu dialogowego.

Perychoreza i dialog wzbudzany przez Ducha

Antropologia chrześcijańska i personalizm mogą za nie uchodzić o tyle, o ile proponują integralną koncepcję osoby ludz-

¹⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001.

kiej i ludzkiej natury. Chrześcijańska antropologia integralna i chrześcijański personalizm uznają za konstytutywny dla ludzkiej osobowości również element łaski. U podstaw tej wizji leży teotropiczna, a nie autonomiczna, koncepcja pochodzenia bytu człowieka, dlatego antropologia w klasycznym układzie traktatowym należała do teologii stworzenia. Również dialog zbawczy pomiędzy Bogiem a człowiekiem jest opisywany przez teologię za pomocą terminów, które oddają przenikanie się świata Osób Boskich i osób stworzonych. Najszerze zastosowanie ma termin „perychoreza”, który mówi o uczestnictwie osób w życiu innych osób. Modny współczesny termin „dialog” nie jest co prawda w stanie oddać tajemnicy zjednoczenia natury i łaski, jednakże odśladający ważny aspekt dynamizmu świata osób, które współtworzą jedną rzeczywistość w wolności i miłości¹⁶.

Na Wschodzie przeobóstwienie, a na Zachodzie uświęcenie są terminami w zasadzie synonimicznymi, jednakże ten pierwszy od razu uzmysławia, że obecność Boga w stosunku do osoby ludzkiej nie jest „zewnętrzna” – Bóg nie „stoi obok” i nie prowadzi dialogu z zewnątrz. Ów zbawczy i przekształcający dialog odbywa się wewnątrz człowieka i we wnętrzu Kościoła. Już w wodach chrztu jesteśmy przeobstwieńcami, a całe nasze życie opiera się na przymierzu, którego gwarantem jest osoba Ducha Świętego. On nas zawsze uprzedza i przygotowuje do zbawczego dialogu i trwałego zjednoczenia¹⁷.

Zachodnia teologia łaski przekazuje taką samą dogłębną tajemnicę ludzkiej przemiany, jaką wyznaje teologia przeobstwieńcza. Mistycy i pisarze religijni, mówiąc o zjednoczeniu, dla zobrazowania przenikliwości łaski Ducha Świętego i Jego przekształcającej mocy używali symboli z życia codziennego. Osoba ludzka przeniknięta przez ogień Ducha była porównywana do rozżarzonego żelaza: pod wpływem ognia żelazo staje się ogniem, nie

¹⁶ Por. H. de Lubac, *O naturze i łasce*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1986, s. 25.

¹⁷ Por. K. Guzowski, *Duch dialogujący*, s. 23-24.

tracąc swej natury. Podobną wyrazistość ma obraz Ducha, przenikającego świat duchów stworzonych na podobieństwo blasku słońca przenikającego i rozświetlającego powietrze¹⁸.

Doświadczenia mistyczne opisane językiem obrazów i symboli znajdują adekwatne umocowanie w teologii Bożego synostwa oraz w podkreśleniu wpływu Niestworzonej Łaski na podmiotową i obiektywną historię człowieka.

Paradygmatem antropologii integralnej i personalizmu jest tajemnica Słowa Wcielonego czy bardziej – Wcielenia Słowa. Dzięki Wcieleniu Słowa i naszemu włączeniu w mistyczne ciało Chrystusa stajemy się przybranymi synami i córkami Boga. To synostwo Boże nie jest stanem prawnym, lecz rzeczywistym. Co prawda istnieje różnica pomiędzy wiecznym Słowem, które jest Synem Bożym z natury, a nami, którzy jesteśmy dziećmi Boga poprzez łaskę, ale tworzymy z Synem jedność bytową jako synowie¹⁹. O tej ścisłej komunii wielokrotnie mawiał św. Paweł, pokazując, iż perichoreza jest możliwa na poziomie osób: Chrystus jest w nas, a my jesteśmy w Chrystusie (Rz 8,1; Rz 8,2; Rz 8,39; Rz 16,7; 2 Kor 5,17; 2 Kor 13,5; Ef 2,13), radujemy się w Chrystusie (Fil 3,3), posiadamy nadzieję w Chrystusie (1 Kor 15,19), mówimy prawdę w Chrystusie (Rz 9,1) i tryumfujemy w Chrystusie (2 Kor 2,14). Paweł użył wielu czasowników wyrażających bliskie obcowanie i współpracę z Chrystusem: jesteśmy ukrzyżowani z Chrystusem (Kol 2,20), umieramy z Chrystusem (Kol 2,20) i zmartwychwstajemy z Chrystusem (Kol 3,1). Poprzez wieki wielcy mistycy, jak Jan od Krzyża, Teresa z Ávili czy Faustyna Kowalska byli świadkami tej tajemnicy przeobstwienia. Oni mogli za św. Pawłem powiedzieć, „już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”²⁰ (Ga 2,20). Mówią o władzy Boga, który przychodzi, aby wziąć duszę, by stać się z nią jednym. Tak

¹⁸ Por. H. de Lubac, *O naturze i łasce*, s. 24, 48.

¹⁹ Por. tamże, s. 49.

²⁰ Cytaty biblijne za: *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 5, Poznań 2003.

jak pieczęć zostawia znak na stopionym wosku, tak Duch Boży odciska boskość na naszej duszy. Niestworzony Duch rzeczywiście przemienia i przebóstwia osobę ludzką, ale nie staje się jej fizycznym elementem²¹.

Posłannictwo Chrystusa jest nieodzowne od posłannictwa Ducha, w którym jesteśmy złączeni z Chrystusem, a przez Chrystusa z Bogiem. Zamieszkanie Ducha Świętego jest niestworzoną łaską Bożą. Mówiąc o łasce w oddzieleniu od Ducha Świętego, ryzykujemy jej uprzedmiotowieniem, zwłaszcza gdy rozłączymy jej skutek od osobowego działania Ducha.

Duch Chrystusa odcisnięty na naszej duszy działa w synergii z naszymi naturalnymi ludzkimi sprawnościami wiedzy, miłości i wolności, aby przemienić życie ludzkie. To nowe życie uwidacznia się na wiele sposobów. W Duchu Świętym możemy ćwiczyć cnoty teologalne wiary, nadziei i miłości. Według św. Tomasza Bóg stwarza w duszy habitualną dostępność albo *habitus*, żeby umożliwić nam praktykowanie cnót *supra modum humanum*. Nasze ćwiczenie cnót jest możliwe dzięki habitualnej łasce i poszerzone dzięki darom Ducha – mądrości, rozumu, rady, męstwa, wiedzy i bojaźni Bożej (Iz 11,1-2) – które udoskonalają naszą praktykę cnót. Dzięki tej praktyce zakwitają owoce Ducha, a my doświadczamy miłości, radości, pokoju, cierpliwości, uprzejmości, wierności, łagodności i opanowania (Ga 5,22). Jesteśmy obdarowani życiem w Duchu i Jego darami. Stajemy się osobami poddanymi Bogu i dlatego wolnymi od dyktatu głosów ciała²².

Nasza przemiana w Duchu wyraża się w fakcie, że stajemy się dzięki Niemu prawdziwie wolnymi. „Pan zaś – to Duch, a gdzie jest Duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3,17; por. Ga 5,13.18; Rz 8,2.14). Duch leczy nasze rozproszenie i naszą powierzchowność, ażeby nasze życie miało prawdziwy środek. Wynikająca

²¹ Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 2, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1995, s. 131-132; por. K. Guzowski, *Duch dialogujący*, s. 311-313.

²² Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, s. 100-102; K. Guzowski, *Duch dialogujący*, s. 315.

z tego idealna wolność nie jest ani zgodą, ani tylko dostosowaniem do zewnętrznego prawa, ale całkowitą zbieżnością naszych pragnień i woli z miłością Boga. „Nowym prawem” ewangelii jest, jak twierdził Tomasz z Akwinu, właśnie Duch Święty Boga, który daje naszej miłości zdolność spontanicznego pragnienia tego, co dobre. W tej idealnej wolności nawet najbardziej trudne zadania stają się potrzebami miłości. Stajemy się zdolni do prawdziwej apostołskiej wolności: otwartości, dostępności i zaufania (*parresia*) nawet w obliczu męczeństwa²³.

Wewnętrzna wolność jest widoczna w życiu wspólnoty chrześcijańskiej. Duch Święty jest aktywną obecnością Boga w nas, który jednocześnie pogłębia nasze wewnętrzne życie, sprawiając, że staje się ono żywe i żarliwe, zbliżając nas do relacji i komunii z innymi. To naturalne dla istoty ludzkiej stworzonej na obraz Boga, aby istnieć w relacji do innych, ale w Duchu Chrystusa nasza miłość do innych jest podniesiona do ponadludzkiego poziomu. Kochamy się miłością Boga i jesteśmy związani ze sobą jednością ciała Chrystusa. Jesteśmy „członkami siebie nawzajem”. Ta komunია nie jest mieszanką bytów, gdyż Duch pogłębia nasze własne niepowtarzalne bycie osobą, równocześnie jednocząc nas w miłości do siebie w sposób zarówno wzniosły, jak i konkretny. Komunია w Duchu jest widoczna w obcowaniu świętych, przekraczającym czas i przestrzeń, a także w miłosiernym wykonywaniu zwykłych zobowiązań dnia codziennego. W Duchu możemy żyć wspólnie miłością, która jest cierpliwa i łagodna, miłością, która nie jest zazdrosna, nie szuka pokłasku, nie unosi się pychą, nie jest irytująca czy gniewna (1 Kor 13,4-5)²⁴.

Nasza przemiana w Duchu Chrystusa ma swoją kulminację w adoracji Boga. W odpowiedzi na boskie dary Ducha, musimy czcić Boga całym swoim życiem, składając całe nasze istnienie Bogu jako duchową ofiarę, tak jak Jezus Chrystus (J 4,24).

²³ Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, s. 155-157.

²⁴ Por. tamże, s. 162.

Zakończenie

W niniejszym artykule przedstawiliśmy różne ujęcia i koncepcje społecznego wymiaru osoby ludzkiej, akcentując zwłaszcza jej strukturę dialogiczną i relacyjną. Ponadto omówiliśmy trynitar-ną genezę tych koncepcji i ich zastosowanie w filozofii i teologii.

Personalizm filozoficzny i teologiczny wpłynął na prace wielu współczesnych teologów katolickich, którzy przyjęli kategorie osobowe i relacyjne w teologii, w miejsce kategorii rzeczowych, które zdominowały język teologii tzw. klasycznej, rozwijającej się w cieniu metafizyki Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Koncepcje i kategorie arystotelesowskie były odpowiednie do spekulacji na temat roślin, zwierząt, wytworów kultury, ale nie były wystarczające dla opisu wielopoziomowości bytowania człowieka, takich kategorii jak: zewnętrzność i wewnętrzność, indywidualność i wspólnotowość, nieprzekazywalność i transcendentalność, podmiotowość i relacyjność. Myśliciele personalistyczni podkreślali nie tylko różnicę między osobą ludzką a światem czy-sto materialnym, ale wręcz wskazywali na podobieństwo osób ludzkich do Osób Boskich w ich kreatywnej dynamice tworzenia i ubogacania własnego świata duchowego. Dlatego personalizm wystąpił przeciwko wszelkim koncepcjom redukcyjnym, które były pozbawione przynajmniej jednej z typowych cech bytu oso-by. Redukowanie osoby ludzkiej do jednego wymiaru lub nie-uznawanie jakiegoś przymiotu prowadziłoby do nieuzasadnio-nego błędu antropologicznego, którego następstwem są błędne zasady, a potem fałszywe działania etyczne i społeczno-prawne.

Społeczny i dialogiczny wymiar osoby w Bogu został nam dostarczony w Objawieniu chrześcijańskim. Z kolei mistyka chrześcijańska definiuje teologię nowego życia jako uczestnictwo w życiu Osób Bożych. W ten sposób cecha teotropiczności osoby ludzkiej została na nowo potwierdzona zarówno przez teologię, jak też przez mistykę.

Communal and Dialogical Structure of the Person. Theological and Anthropological Perspective

The beginnings of an assumption that a person equals an individual date back to as early as the 6th century and Boethius. His definition of the person is sufficient neither for Christology nor ecclesiology, or anthropology for that matter. The personalists of the 20th century discovered that the person is a social, communal and dialogical entity. The feature of community-ness belongs to the structure of both the human person and the person in God. The purpose of the article is the presentation of some consequences of the discovery that the person is a social entity. The author suggests an ontology of a person that varies from an ontology of nature in order that the being of the person may be seen in a different way than the things in nature.