

# Edward Sienkiewicz

---

## Kościół jako "communio personarum" w polskiej teologii uczestnictwa

---

Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie 16, 115-125

---

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. Edward Sienkiewicz<sup>1</sup>

## **Kościół jako *communio personarum* w polskiej teologii uczestnictwa**

Słowo „wspólnota” jest dziś dość często nadużywanym terminem, przez co niejednokrotnie nadaje się mu nieco inne znaczenie. W wielu wypadkach nawet zupełnie inne znaczenie. Wystarczy wspomnieć takie określenia, jak: wspólnota mieszkaniowa, wspólnota polityczna, wspólnota gminna, narodowa, wreszcie Wspólnota Niepodległych Państw... itp. Dowodzą one dość jednoznacznie, że wspólnotę myli się z jakąkolwiek strukturą społeczną, zupełnie pomijając przy tym problem zaangażowania podmiotów tworzących taką lub inną strukturę. Mówiąc bowiem o człowieku, co wydaje się dość oczywiste, nie mamy na myśli tylko świata ludzkiej osoby, rozumianej jako niepowtarzalny indywiduum, będącej podmiotem praw i cieszącej się godnością nieporównywalną z żadnym innym bytem na ziemi. Problem człowieka to także odniesienie tego indywiduum do drugich osób, ponieważ tak naprawdę wszystko, co chcemy i umiemy dziś powiedzieć o bycie ludzkim, polaryzuje się dopiero po odniesieniu każdego jednostkowego bytu do drugich osób. Jednostka bowiem bez społeczeństwa, wyizolowana jako indywiduum, jest tematycznie trudna do ujęcia, a tym bardziej opisywania, nie mówiąc już o definiowaniu<sup>2</sup>.

Każde indywiduum, postrzegając na zewnątrz siebie inne osoby i jakoś odnośny do nich, podobny do siebie świat rzeczy, dąży do wejścia w relację z drugimi oraz do uporządkowania świata rzeczy – zgodnie ze swoimi potrzebami, oczekiwaniami. Dążenie takie z konieczności angażuje ten wymiar ludzkiego życia, który określamy jako wewnętrzny; jego własny, drugim niedostępny. W ten sposób człowiek spotyka się także z wszystkimi drugimi, którym ich zewnętrzny świat w relacji do tego wewnętrznego nie jest obojętny i wobec którego mają określone zamiary oraz pragnienia. W ten sposób powstaje jakby dodatkowa – ale nie dodana – do bytu ludzkiego rzeczywistość. Trudno ją też nazywać nową, ponieważ jest tak samo „stara” i „nowa” jak sam człowiek; społeczeństwu właśnie zawdzięczający niemalże wszystko to, co pozwala go opisywać i definiować. Dlatego też niezależnie od obrazu, rozwoju i struktury społeczeństwa, człowiek nie potrafi bez niego myśleć o swojej przeszłości i przyszłości; bez tego – jak się okazuje – koniecznego odniesienia nie potrafi mówić o swoim osobistym obrazie i bytowej strukturze. Ze względu na ramy

---

<sup>1</sup> ks. dr hab. Edward Sienkiewicz profesor Uniwersytetu Szczecińskiego, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej. Autor wielu artykułów i książek. Ostatnia – *Czy potrzebna jest polska teologia polityczna?* – Wydawnictwo Naukowe US

<sup>2</sup> Cz.S. Bartnik, *Spoleczny wymiar religii*, „Ateneum Kapłańskie”, 108 (1987) z. 2, s. 291.

tego opracowania z konieczności pomijamy w tym miejscu długi i złożony rozwój struktur oraz rozwiązań społecznych, tkwiących w dużej mierze w dość trudnych do przeniknięcia mrokach prehistorii, który doprowadził z biegiem czasu do znanych nam dziś rozwiązań. Z wielu z nich jesteśmy bardzo dumni. Inne z kolei chcielibyśmy jak najszybciej zmienić lub o nich zapomnieć. Warto przy tym pamiętać, iż rozwiązania te ujmuje się zwykle w schemat swoistego konfliktu między jednostką a społeczeństwem (np. tzw. umowa społeczna według Hobbsa), gdzie rozwiązaniem ma być przyjęta lub narzucona forma organizacji życia społecznego. Nieodłączne od niej są cele, które w tej formie wyznacza się społeczeństwu. Wynikają z nich określone zadania oraz prawa. Nie można jednak zapominać, że tak bardzo właściwy ludzkiej egzystencji i nieodzowny wymiar społeczny stanowi zaledwie początek drogi w kierunku tworzenia wspólnoty między osobami, po której to drodze wiele osób nie zechce po prostu pójść. Przy czym sama chęć podążania taką drogą nie oznacza jeszcze dojścia do celu. Wiemy również dobrze, że wielu na tej drodze się zatrzyma lub z niej zboczy. Innymi słowy: utożsamianie jakiegokolwiek struktury społecznej, nawet tej, z której jesteśmy najbardziej dumni, ze wspólnotą jest dość poważnym i niestety dziś dość powszechnym nieporozumieniem, pomijającym fundamentalne doświadczenie bytu osobowego w jego relacjach do innych osób, w tym do świata rzeczy.

## 1. O wspólnocie tylko przy założeniu świata osób

Wspólnota jest bowiem doświadczeniem, które w chrześcijaństwie otrzymuje zupełnie nową konotację. Co więcej, od wydarzenia Jezusa Chrystusa, które to wydarzenie najlepiej czytelne jest w Kościele, o wspólnocie nie powinno się orzekać bez wzięcia pod uwagę tego wszystkiego, co się istotnie z tym wydarzeniem wiąże<sup>3</sup>. Zanim zatem powiem o zaletach, wymogach i potrzebie, a może najpierw możliwości tzw. polskiej teologii uczestnictwa, co jest podstawowym problemem tego artykułu, w kontekście *communio personarum*, chciałbym nadmienić, iż mówienie o wspólnocie – także o Kościele – bez świata osoby ludzkiej, o którym tak często się dziś zapomina, także w poważnej, akademickiej teologii, może się okazać mówieniem niebezpiecznym, na pewno jałowym. Nie mówiąc nawet o tym, co się dzieje pod tym względem w innych dziedzinach ludzkiej wiedzy, szczególnie tych określających się jako empiryczne. Nie wyłączając naturalnie z tej wielkiej rodziny nauk także wiedzy o samym człowieku<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> K. Wojtyła, *Perspektywy człowieka – integralny rozwój a eschatologia*, „Colloquium Salutis” 7 (1975), s.137.

<sup>4</sup> Cz.S. Bartnik, *Spotkanie personalistyczne*, w: K. Góźdz, E. Sienkiewicz (red.), Szczecin 2008, s. 385-391; *Ku mądrości teologii*; Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 157; M.A. Krąpiec, *Ja - człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 6; W. Granat, *Personalizm*

Dlaczego zatem *communio personarum*? Zwróćmy uwagę na to, że określenie *άνθρωπος* to nie to samo co *πρόσωπον*. W chętnie oglądanej, także przez dorosłych, bajce pt. „Epoka lodowcowa”, pojawiło się słowo: „człowieki”. Niby nic nieznaczący błąd, mogący wynikać z niezajomości języka. Może być to jednak i taki błąd, który jest wielce pouczający. Otóż w pojęciu, a także w doświadczeniu wspólnoty, zawarty jest bardzo poważny konflikt, z którego nie można nie zdawać sobie sprawy. Chodzi naturalnie o to napięcie, jakie pojawia się między światem każdego, jedynego w swoim rodzaju i niepowtarzalnego indywiduum, ludzkiej podmiotowości (w odróżnieniu od tego wszystkiego, co mamy prawo rozumieć jako przedmiotowe) a tym wymiarem życia człowieka, który zwykliśmy określać jako społeczny<sup>5</sup>.

Obok odrębności od wszystkiego co człowieka otacza i doświadczenia zależności od siebie – własnego, wolnego działania – człowiek doświadcza również tego, że żyje i działa razem z innymi; żyje w społeczeństwie. Fakt ten jest tak oczywisty, że nie wymaga żadnego dowodzenia<sup>6</sup>. Z innymi także, powiedzmy „wspólnie”, udaje mu się więcej osiągnąć i łatwiej. Ale większe możliwości niosą ze sobą większy niepokój, a coraz bardziej zorganizowane struktury społeczne – obejmująca niemalże całą ludzką rzeczywistość socjalizacja, dość naturalnie staje się przyczyną swoistego odruchu obronnego, w postaci podkreślania własnej indywidualności i prywatności w przestrzeni świata, stającego się coraz bardziej „globalną wioską”. I tak, człowiek rozumie, że w pełni może się zrealizować tylko w społeczeństwie, w relacji do drugich<sup>7</sup>. Jednocześnie dostrzega całą sieć krępujących go kompromisów. Doświadcza zatem swoistego sporu między jednostką a społecznością, który to spór nie jest tylko problemem teoretycznym, związanym z intelektualnym poszukiwaniem. Oba bowiem wymiary życia ludzkiego są nieodzowne, a nawet sobie przyporządkowane. Dlatego zatem doświadczamy wyraźnego napięcia między nimi

---

chrześcijański. *Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 74-75; Cz. S. Bartnik, *Osoba w Trójcy Świętej*, „Collectanea Theologica” 53 (1983), s. 17-27.

<sup>5</sup> B. Szlachta, *Indywidualizm*, w: *Słownik społeczny*, tenże (red.), Kraków 2004, s. 412-446; F. Hayk, *Individualism: True and False*, w: *Individualism and Economic Order*, A. Gateway Edition, Chicago 1972, s. 4; tenże, *Liberalism*, w: *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and ten History of Ideas*, “The University of Chicago Press”, Chicago 1978, s. 119; J. Kochanowicz, *Teologia Rynku*, „Res Publica Nowa” 10 (2000), s. 19; B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Mysł polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa 1978, s. 7; Z. Pawlak, *Współczesny liberalizm i jego filozoficzne fundamenty*, „Ateneum Kapłańskie” 33 (1999), s. 244.

<sup>6</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 314.

<sup>7</sup> Odrywanie jednostki od społeczeństwa i wspólnej wszystkim jednostkom natury ludzkiej, a tym bardziej przeciwstawianie, jest wysiłkiem zmierzającym do „rozbicia” i zagmatwania tego, co człowiekowi dane jest wprost w doświadczeniu, prowadzącym tym samym do odporności na poznawczy realizm. Nie doświadczamy bowiem i nie poznajemy jakiejś natury i jednostek. Stykamy się z ludźmi, wieloma osobami, wśród których przychodzimy na świat, doświadczamy własnej indywidualności i odrębności, ale zawsze w odniesieniu do drugich.

<sup>8</sup> G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1992, s. 66.

i tak bardzo dążymy do rozwiązania tegoż? Pójście więc po tej – zasygnalizowanej powyżej – drodze w kierunku tworzenia wspólnoty między osobami, zakłada rozwiązywanie tego bardzo poważnego sporu<sup>8</sup>.

Cechą wyróżniającą bezsprzecznie naszą epokę jest bardzo charakterystyczna optyka, w której człowiek jawi się coraz mniej jako tajemnica, jako świat odkrywany sam w sobie, a coraz bardziej jako rzeczywistość postrzegana przez świat rzeczy; stosunki gospodarcze, techniczne, społeczne, słowem mniej humanistycznie. Przekonanie człowieka, że cały jego los spoczywa w jego ręku, nie sprzyja zainteresowaniu tym, co od niego nie zależy; tudzież tym, od czego on sam zależy. Potrzeba uniezależnienia się powoduje, że coraz częściej interesuje się drugim o tyle, o ile musi wejść z nim w relację „hobbystycznego” kompromisu, rezygnacji z części swojego jednostkowego interesu, dla zachowania samej istoty jednostkowego, narażonego na zaborczość otoczenia, świata.

Złe rozwiązanie tego napięcia między jednostką a społecznością – jakkolwiek społecznością, podobnie jak brak jakiegokolwiek rozwiązania czy też udawanie, że nie ma żadnego problemu, prowadzi wprost do alienacji. Przy czym rozumiemy przez nią nie tylko wyobcowanie, wyizolowanie jednostki ze społeczności, ale też próbę wchłonięcia, całkowitego zdeterminowania człowieka przez społeczność<sup>9</sup>. Z kolei dobre rozwiązanie tego konfliktu trzeba nazywać uczestnictwem<sup>10</sup>. To znaczy taką obecnością człowieka w społeczeństwie, której to obecności przeszkadza zarówno nadmierne podkreślanie przez niego swojej indywidualności, jak i rezygnacja z niej.

## 2. Personalizm chrześcijański jako podstawa rozwiązania konfliktu między jednostką a społeczeństwem

Osoba, jako najdoskonalszy z dotychczas znanych i badanych bytów, stanowi swego rodzaju „uniwersalne miejsce”, w którym dochodzi do wzajemnego uzupełniania się i wyjaśniania – jej opisu, przez pozaosobową rzeczywistość i odwrotnie, tejsze rzeczywistości przez coraz głębsze rozumienie osoby<sup>11</sup>. W najbardziej właściwym sensie chodzi również o tę rzeczywistość, która z każdą poszczególną osobą się nie utożsamia, ale bez niej jest też nie do pomyślenia, czyli o społeczeństwo. Personalizm chrześcijański okazuje się więc bardzo konkretną i rzetelną propozycją pokonania pozornych i opierających się

<sup>8</sup> Z. Sareło, *Miejsca aberracji liberalizmu i chrześcijaństwa*, „Communio” 9 (1994), s. 247-248; S. Kowalczyk, *Współczesny neoliberalizm*, „Ateneum Kapłańskie” 122 (1994), s. 431; K.J. Schippegers, *Spoleczeństwo egalitarne i związane z nim zagrożenia*, „Communio” 9 (1994), s. 263.

<sup>9</sup> A. Schaff, *Marksizm a jednostka ludzka*, Warszawa 1965, s. 182, 194-195; J. Daniecki, *Socjalizm a alienacja*, „Człowiek i Światopogląd” 1 (1968), s. 5-21.

<sup>10</sup> M. Pokrywka, *Osoba – uczestnictwo – wspólnota*, Lublin 2000, s. 132-133; R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Lublin 1996, s. 250.

<sup>11</sup> Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 157.

na fragmentarycznych ujęciach fenomenu ludzkiej osoby, antynomii między jednostką a społeczeństwem<sup>12</sup>. Prawidłowe odczytanie relacji między osobą a społeczeństwem nie jest bowiem możliwe bez odwołania się do integralnej wizji człowieka. Stąd wszelkie nieprawidłowości trzeba oceniać przy świadomości i znajomości szerzących się w ostatnim czasie, licznych odmian redukcjonizmu antropologicznego, spowodowanych niewątpliwie w dużej mierze kryzysem metafizyki<sup>13</sup>. W nie mniejszym stopniu kryzysem samej filozofii, która utraciła swój mądrościowy charakter i coraz mniej jest zainteresowana absolutną prawdą. Z tych samych powodów właśnie personalizm, który nie pomija żadnego z istotnych wymiarów życia ludzkiego, całej sfery odniesień i działań ludzkich, staje się najbardziej rzetelnym ujęciem człowieka i jego rzeczywistości. Poza tym zabezpiecza przed pominięciem w naukowym badaniu oraz w refleksji nad człowiekiem któregośkolwiek z ważnych elementów, konstytuujących byt ludzki i jego odniesienia.

I tu rzeczywistość znanych nam struktur społecznych okazuje się niewystarczająca. Wynika to choćby z faktu zbyt daleko idącej obiektywizacji wszelkich odniesień i działań, jakie charakteryzują sytuację: „wspólnie z innymi”. Poza tym z braku dostatecznego wypuklenia wewnętrznej struktury osoby. Chodzi zatem o wskazanie takiego sposobu bytowania oraz współdziałania osób, który stanowiłby adekwatne odzwierciedlenie wszystkich możliwych działań ludzkich i wszystkich sposobów przynależności – „bycia z innymi”. Chodzi wreszcie o taki rozwój każdej osoby ludzkiej, aby mogły się spełniać także inne osoby, wchodzące z nią w relacje<sup>14</sup>. Terminem określającym takie bycie z drugimi jest „wspólnota”. Z jednej bowiem strony tego rodzaju bycie ze sobą respektuje porządek przynależności: wspólnota rodzinna, plemienna, narodowa. A z drugiej, wskazuje na takie bycie osób obok siebie, które nie jest jedynie sumą atomów, związanych ze sobą tylko przez swoje zewnętrzne odniesienia, wspólny interes, cel, jaki pragnie się osiągnąć, co nie pozwala skutecznie przezwyciężyć ich samotności oraz wzajemnej obojętności<sup>15</sup>.

I w tym właśnie miejscu potrzebne jest zasygnalizowane powyżej dopowiedzenie. Tak rozumiany świat ludzkiej osoby bez Jezusa Chrystusa i tego wszystkiego, co się w tej perspektywie wiąże z chrześcijaństwem, jest niezupełny oraz mało czytelny. Wydarzenie bowiem Jezusa Chrystusa, jako jedyne w takim wymiarze, pozwala na rozwiązywanie tego ukrytego, ale bardzo poważnego konfliktu jednostki ze społecznością w ten sposób, że wynikiem tego

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 36.

<sup>13</sup> S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 7-15.

<sup>14</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne...*, s. 317-318.

<sup>15</sup> K. Wojtyła, *Perspektywy człowieka – integralny rozwój a eschatologia*, „Colloquium Salutis” 7 (1975), s. 137.

rozwiązania jest wspólnota, rozumiana jako komunია osób<sup>16</sup>. Równie szeroka jak silna, intensywna. Szeroka, ponieważ jej warunkiem nie może być jakaśkolwiek funkcja czy choćby pokusa wykluczania kogokolwiek z innych wspólnot.

Wspólnota wreszcie to taka rzeczywistość, w której osoby wzajemnie do siebie przylegają. Na żadnym etapie przynależności nie są sobie obce czy przeciwnostawne, jak często dzieje się na gruncie indywidualizmu i antyindywidualizmu – kolektywizmu, ale we wspólnym działaniu, pozostają osobowo zaangażowane<sup>17</sup>. Poza tym przez wzajemne, zachodzące między nimi relacje, zaspokajają swoje bytowe aspiracje (M.A. Krąpiec), interioryzując, jedna wobec drugiej, dobro wspólne (L. Kuc)<sup>18</sup>. Toteż wspólnoty nie tworzy każda społeczność, i tylko dlatego, że została zorganizowana na kształt monolitu, do granic możliwości posuniętego wyrugowania z niej wszelkich różnic między tymi, którzy do niej należą. Nie stanowi również o wspólnotowym charakterze ludzkiej społeczności wyrazistość jej odróżniania się od innych grup, co samo w sobie nie zabezpiecza jeszcze wchodzących w jej skład osób. Wręcz przeciwnie, może właśnie prowadzić do zagrożenia i zanegowania w osobie ludzkiej tego wszystkiego, co dla jej dobra oraz prawidłowego rozwoju jest najważniejsze.

### 3. Kościół w Chrystusie jest drogą, prawdą i życiem osób

Świata osoby nie można przeoczyć szczególnie w Kościele, czerpiącym swoją wiarygodność z nierozzerwalnego związku z Tym, którego osoba Boska stoi na straży nienaruszalności sformułowania chalcedońskiego. Zwłaszcza w Kościele nie może nam nigdy zabraknąć wrażliwości i szacunku do świata ludzkiej osoby, ponieważ właśnie w kwestii *communio* charakteryzuje się on roszczeniem w żadnym innym miejscu niespotykanym i raczej nieuprawnionym. Wylania się tu jeszcze jeden konflikt, który w każdym innym miejscu poza Kościołem jest jak dotąd rozwiązywany źle lub co najmniej w sposób bardzo niezadowolający.

Zagadnienie sięga swoimi korzeniami czasów mędrca Peryklesa (ok. 500-429 przed Chr.) i najbardziej egzemplarycznych zmagani starożytnych Greków z problemem demokracji. Kierujący polityką Aten Perykles zastanawiał się, jak połączyć w jeden organizm społeczny małe państwa helleńskie? Poza tym dostrzegał wielką niesprawiedliwość w takim sposobie sprawowania władz, kiedy jakaś jedna klasa ustanawia prawo dla całości lub jedna część społeczeństwa rządzi ogółem. Przez wiele lat zastanawiał się, jak przeprowadzić reformę ta-

<sup>16</sup> Cz. S. Bartnik, *Osoba i Kościół według kardynała Karola Wojtyły*, „Colloquium Salutis” 15 (1983), s. 94.

<sup>17</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne...*, s. 316 i 318.

<sup>18</sup> M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985, s. 142.

kiego sposobu rządzenia, aby nie doprowadzić do anarchii. W końcu znalazł rozwiązanie w głosowaniu zgromadzenia ludowego. Chciał, by jak najwięcej Ateńczyków brało udział w zebraniach i dokonującym się podczas nich kształtowaniu prawa. Zgromadzenie ludowe reprezentowało jednak tylko jedną warstwę społeczną, tę najliczniejszą, ale i najniżej sytuowaną. Kiedy sięgnęło po władzę absolutną, doszło do tyranii. Wiele wieków musiało upłynąć, zanim Ateńczycy zrozumieli, że żaden sposób sprawowania władzy nie niesie ze sobą niepodważalnej gwarancji sprawiedliwych rządów, jeśli nie towarzyszy mu powszechnie uznawane ograniczenie, odnoszące się w równym stopniu do oligarchii, jak i demokracji. Chodziło tylko o kryterium, które pozwalałoby się zbliżać do upragnionego ideału sprawiedliwości i pokojowego współistnienia jednostek. Wreszcie za podstawę owej regulacji, czy też koniecznych ograniczeń, uznano sprawdzone w tradycji prawa; powszechnie znane i mające charakter zobowiązujący; stanowiące także podstawę nienaruszalnej konstytucji<sup>19</sup>. Dobrze jest jednak pamiętać, że tej właśnie tradycji, sięgającej swoimi korzeniami piątego stulecia przed Chrystusem, zawdzięczamy „odkrycie”, iż ludzie najczęściej i najchętniej łączą się ze sobą – chciałoby się powiedzieć: tworzą różne wspólnoty; na pewno jednak różne struktury społeczne, nie ze względu na zasady, powszechnie obowiązujące i niezmiennie prawa, ale ze względu na interesy. Kościół Jezusa Chrystusa jest takim miejscem i taką rzeczywistością, w której jakkolwiek chęć zjednoczenia ze względu na tzw. interesy (zupełnie niezależnie od tego, jakie i czyje są to interesy) jest samodyskredytująca. Interes bowiem Jezusa, modlącego się o jedność, jaka zachodzi tylko między Ojcem i Synem (J 17,20-21), skończył się na krzyżu.

W tym domu, jakim jest Kościół i w tej właśnie szkole, przede wszystkim przez doświadczenie komunii, Chrystus odkrywany jest jako droga, prawda i życie. Tylko bowiem wspólnota rozumiana jako *coinonia* – komunია z Bogiem i z drugimi ze względu na Boga, w Misterium paschalnym Jezusa, gwarantuje podążanie człowieka po drodze do życia. Wszystko inne, co może uczynić człowiek i do czego zdolna jest jakkolwiek ludzka zbiorowość – kolektyw, stowarzyszenie, związek, partia, porozumienie, pakt... itp. naznaczone jest widmem śmierci, znikomością. Takiej natomiast wspólnoty – *coinonia* nie można nawet sobie wyobrazić bez tego kryterium, jakim jest Prawda – najgłębsza prawda o człowieku, który realizuje się we wspólnocie, ponieważ spełnia się w niej jako osoba.

A jak i kiedy się spełnia? Otóż wszystko, czym jestem dla samego siebie oraz to, kim jestem w swoich oczach; jakie posiadam prawa i jakie zobowiązania, co sam wobec siebie powinienem, to powinienem także wobec drugiego „ja”. Dlatego też o prawdziwości wspólnoty nie może już na wstępie przesą-

<sup>19</sup> Lord Acton, *Historia wolności — wybór eseów*, tłum. A. Branny, A. Gowin, P. Śpiewak, Kraków 1995, s. 41-42.



dzać jakakolwiek kategoria przynależności. Przesądza o tym i decyduje bycie osobą, czyli przede wszystkim umiejętność odkrycia prawdy, która jest równie jedyna i ostateczna dla wszystkich osób. W tej perspektywie moje uczestnictwo w życiu społecznym realizuje się najpełniej nie tylko w spełnianiu się, doprowadzeniu do pełnego rozwoju mojego człowieczeństwa, ale równie skutecznie w doprowadzeniu do pełnego rozwoju i zrealizowania drugiego „ja”, które właśnie teraz wchodzi w relację z moim „ja”, to znaczy apeluje o mój sąd; moją afirmację, solidarność i jeśli wymaga tego największe dobro drugiego, także mój sprzeciw wobec tego wszystkiego, co równie drugiemu, jak mnie samemu, zagraża<sup>20</sup>. Nigdy jednak nie może to być sprzeciw wobec drugiego „ja”, które przez to samo się wyklucza, albo odrzuca. W ten sposób trzeba by wykluczyć także własne „ja”. W związku z tym sprzeciw w procesie tworzenia międzyosobowej wspólnoty jest nie tylko możliwy, ale wręcz konieczny. Tyle tylko, że musi to być sprzeciw wobec tego wszystkiego, co w jakikolwiek sposób umniejsza lub ogranicza osobowe „ja”. O wspólnocie więc nie decyduje kryterium przynależności, ale kryterium przekraczania osoby w kierunku drugiego, któremu to przekraczaniu granice stawia tylko nasze wspólne człowieczeństwo<sup>21</sup>.

Dlatego też Kościół jest nie tylko „szkołą i domem komunii”<sup>22</sup>, ale „jedynym kryterium komunii”. Kryterium w Jezusie Chrystusie, który jest nie tylko zrealizowanym wzorem, „modelem” – sposobem zjednoczenia, ale także jednoczy nas ze sobą – jednocząc się z każdym człowiekiem, aby możliwe było zjednoczenie człowieka z Bogiem, co jest najbardziej trwałym fundamentem wspólnoty – zjednoczenia ludzi między sobą.

#### 4. Polska teologia uczestnictwa

A polska teologia uczestnictwa? Dość powszechne jest dziś wołanie o bardzo konkretne zarysowanie kontekstu w refleksji wiary. Każda zatem teologia, która nie chce się rozminąć z człowiekiem, musi uwzględniać jego najbardziej egzystencjalne problemy, zajmujące go oraz określające odniesienia; związane z miejscem, czasem, a także historią, uwarunkowania. Dość dużo mówi się

---

<sup>20</sup> Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 219; Cz.S. Bartnik, *Naród i słowo*, w: *Polska teologia narodu*, tenże, (red.) Lublin 1988, s. 331-332; A. Wojtczak, *Osoba i społeczność*, w: *Historia i Logos*, K. Macheta, K. Góźdz, M. Kowalczyk, (red.) Lublin 1991, s. 344-347; Jan Paweł II, *Christifideles laici*, p. 15; J. Nagórny, *Teologiczno-moralne podstawy uczestnictwa chrześcijan w życiu społecznym*, w: *Zaangażowanie chrześcijan w życie społeczne*, A. Marcol, (red.) Opole 1994, s. 113.

<sup>21</sup> Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 219; Cz.S. Bartnik, *Naród i słowo*, w: *Polska teologia narodu*, tenże, (red.) s. 331-332; A. Wojtczak, *Osoba i społeczność*, s. 344-347.

<sup>22</sup> Tak został sformułowany temat sympozjum naukowego, zorganizowanego w Wyższym Seminarium Duchownym w Koszalinie przez Katedrę Egzegezy i Teologii Biblijnej – Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego (22 stycznia 2011).

ostatnio o pogłębiającym się od średniowiecza rozziwieniu między teologią a duchowością<sup>23</sup>. Czy jednak ten rozłam, który pojawił się między suchym traktatem dogmatycznym, a zwykłą ludzką egzystencją, nie jest dziś równie niepokojący? Jaki jest więc ów kontekst w naszym przypadku? Trzeba naturalnie mówić o swoistej postaci teologii, która ma swój polski ‘rodowód’, wpływającej z polskiej modalności myślenia i polskiego profilu treściowego<sup>24</sup>. Z tego właśnie „polskiego rodowodu” wyłania się zarówno sposób uprawiania teologii w Polsce, jak i jej najważniejsze tematy. Każdy bowiem naród i każde społeczeństwo ma swoją własną historię; można powiedzieć swoją własną drogę odkrywania najgłębszego sensu istnienia, aktualnej egzystencji i ostatecznego przeznaczenia. Jaki jest zatem ten specyficzny kontekst polskiej teologii i co myśl rozwijana nad Wisłą może przekazać innym? Tym zwłaszcza, którym wiele zawdzięcza i którym przez to samo jest coś winna.

To ciągle – chcielibyśmy wierzyć – świat przeżywanego w polskim domu sporu o prawdę i o wolność, ponieważ to przeżywanie sporu, tak starego jak sam człowiek, nad Wisłą przybrało w pewnym momencie charakter chrześcijański, potrzebujący i odwołujący się bardzo wyraźnie do wkorzonego w ten naród Kościoła. Bez tego Kościoła i bez chrześcijaństwa związek wolności z prawdą i zależność wolności od prawdy już nie jest tak oczywisty. Podobnie jak przestaje być oczywistym, że jedynym sposobem na rozwiązanie pojawiających się wciąż konfliktów wolności z prawdą, jest taka wspólnota osób, w której wolność mierzy się stopniem odpowiedzialności – za drugiego; za drugich. Chętnie nosząc ich brzemia, gdyż wyznacznikiem owego „chętnie”, co znaczy nieodzownie, jest brzemień Chrystusowego krzyża. Konflikt ten trzeba rozwiązywać solidarnie, bez kompromisów i uników, nawet jeśli wymagałoby to sprzeciwu, którego z woli samego Jezusa Chrystusa Jego Kościół powinien być najlepszą przestrzenią. Czego dowodem jest rozumienie wolności np. przez św. Pawła i traktowanie jej przez Apostoła narodów jako największej zdobyczy chrześcijaństwa oraz najlepszej legitymacji Kościoła. „Gdzie Duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3.17). Wolność jest więc dla św. Pawła kwintesencją chrystianizmu. Każdy zatem, kto próbuje ją tłumić lub odnosi się do niej podejrzliwie, szukając rozwiązania pojawiających się problemów w ograniczaniu przestrzeni wolności, nie ma Ducha Chrystusa, który daje wolność. Ponieważ Duch żyje w Kościele i bez obecności Bożego Ducha nie da się pomyśleć Kościoła, trudno sobie również wyobrazić Kościół bez wolności. Taki Kościół,

<sup>23</sup> K. Rahner, *Modlitwy życia*, Kraków 2001, s. 5; A. Śtrukelj, *Teologia i świętość*, tłum. M. Jagodziński, Lublin 2010, s. 9-21.

<sup>24</sup> Cz. S. Bartnik, *Problem „teologii polskiej”*, w: *Teologia polska na XXI wiek*, K. Gózdź, K. Klauza (red.), Lublin 2005, s. 279.

który chciałby ograniczać wolność, nadzorować i pomniejszać, działałby niezgodnie ze swoją najgłębszą naturą<sup>25</sup>.

A jeśli chodzi o solidarność? Słowo, które w naszej przestrzeni tak bardzo wiele znaczy, mówi i tak bardzo – od pewnego czasu – boli. Czy solidarność dotyczy wszystkiego, co społecznie angażuje osobę? Całkiem realne jest przecież zaangażowanie i współpraca osób także w nieprawości i niesprawiedliwości, co niestety w przestrzeni naszego, polskiego życia społecznego zatacza coraz szersze kręgi. W tej przestrzeni tak często i tak bardzo doświadczamy solidarności w złu. Nie chodzi zatem o jakiegokolwiek współdziałanie i jakąkolwiek solidarność, ponieważ i ta ostatnia może być podyktowana bardzo poważnym ograniczeniem wolności, nawet szantażem. W polskiej teologii uczestnictwa chodzi o taką solidarność, która jest odpowiedzialnością za drugiego człowieka i takim związaniem z nim swojego losu, które pozwala wydatnić w nim oraz ocalić, z niczym nieporównywalną godność osoby<sup>26</sup>.

Potrzebujemy tego jedyne go klucza do zrozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek, którego nie można zrozumieć bez Chrystusa<sup>27</sup>. Nie można rozpatrywać osoby ludzkiej i jej wszystkich odniesień bez Tego, który kierując do Ojca wołanie o jedność (*Modlitwa Arcykapłańska*), wskazuje zarazem na wzór i podstawę tej jedności, jaką są relacje zachodzące między Osobami Bożymi, co roztacza przed każdym trudem jedności niewyobrażalne wprost perspektywy (J 17,21-22). Wskazuje również na pewne podobieństwo człowieka do Boga, które rozciąga się na tworzone przez ludzi struktury społeczne. Chcąc się w nich odnaleźć i zrealizować, osoba ludzka nie może owej jedności budować inaczej jak przez takie zwrócenie się ku drugiemu, które jest „wiązą doskonałości”.

Człowiek bowiem staje się najbardziej podobny do Boga przez to, co Boga skłoniło do upodobnienia się do człowieka i radykalnej solidarności z człowiekiem, czyli przez bezinteresowny dar z siebie<sup>28</sup>. Fundamentalnym wymiarem wszelkich tworzonych przez człowieka wspólnot i nawiązywanych z drugimi relacji pozostaje wymiar ontologiczny. Podobnie jak człowiek zależny jest od Stwórcy bytowo, zależny pozostaje również w tym, co Bóg objawia mu ze swojego wewnętrznego życia. Zależny w tym sensie, że jeśli się chce zrealizować i spełnić swoje powołanie, co nie może się dokonać kosztem uszczuplenia charakteru osobowego wszelkich jego działań i nawiązywanych więzi, musi się

<sup>25</sup> P. Neuner, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, tłum. W. Szymona, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, W. Beinert (red.) t. 7, Kraków 1999, s. 247.

<sup>26</sup> Jan Paweł II, *Christifideles laici*, p. 15.

<sup>27</sup> Cz. S. Bartnik, *Osoba i Kościół według kardynała Karola Wojtyły*, s. 94.

<sup>28</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, p. 1878; K. Wojtyła, *Objawienie Trójcy Świętej a świadomość zbawienia w świetle Vaticanum II*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 16; J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, t. I, *Świat i wspólnota*, Lublin 1997, s. 135.

tym samym otworzyć na ten dar, który stoi u podstaw każdego ludzkiego istnienia, a więc niejako z natury kierujący każde ludzkie życie ku wspólnocie. Komunijny charakter ludzkich wspólnot, oparty o zwrócenie się ku drugiemu w miłości, jaką Syn został umiłowany i jaką obejmuje tych, których do końca umiłował, najpełniej odkrywa każdą osobową podmiotowość<sup>29</sup>. Tak rozumiana i budowana wspólnota, choćby miała przenikać niezliczone ludzkie społeczności, pozwala skutecznie przewycięzać wszelkie pokusy przeciwstawiania eklezjalnej wspólnoty, jakimkolwiek innym strukturom społecznym, stworzonym przez ludzi wierzących. Problem ten wyraźnie wchodzi w kompetencje eklezjologii i właściwych jej ujęć rzeczywistości wspólnoty. Niemniej może stanowić bardzo cenne dowartościowanie każdej społecznej działalności chrześcijan w świecie, będących w jedności z Chrystusem znakami i sprawcami prawdziwej jedności między ludźmi, a przez to także uobecniania się Kościoła<sup>30</sup>. Natomiast przez sakramentalny charakter wspólnoty Kościoła, całe chrześcijańskie życie jeszcze bardziej ukazuje się jako wychowujące do wspólnoty i rodzące wspólnotę<sup>31</sup>.

## Summary

Overusing the word community often leads to mixing this way of being with any other social structure. However, a community is such a relation of persons, in which the inner dimension of each of them is involved. Since only in such involvement of everyone creating the community, what enriches me, develops me, and strengthens me, develops and strengthens any other. The reality of the community is not excluding belonging to other groups, associations, if only the membership is not restricting the personal structure of all units creating the given community. A special place and at the same time a space of creation and development of a community is The Church of Jesus Christ, understood as *communio* of persons in Word, in the most full way revealing The Community of The God Persons.

---

<sup>29</sup> M. Pokrywka, *Osoba – uczestnictwo – wspólnota*, s. 86.

<sup>30</sup> J. Gałkowski, *O podmiotowym charakterze wspólnoty w ujęciu Kard. K. Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL” 26 (1983) nr 4, s. 15-16.

<sup>31</sup> J.G. Page, *Teologiczne podstawy posłannictwa świeckich*, „Communio” 7 (1987) nr 3 s. 49-63.