

„TAJEMNICA OSOBY” — KLUCZ DO ROZUMIENIA SIEBIE I BOGA

W „byciu osobą” jawi się czynnik wyróżniający człowieka ze świata rzeczy, a zarazem szczególne podobieństwo człowieka do Boga. Człowiek bardzo pierwotnie doświadcza swego „bycia osobą”, ale dla ludzkiej refleksji pozostaje ono tajemnicze, trudne do pojęciowego ujęcia. Nic więc dziwnego, że pojęcie osoby zasadniczo skryształizowało się — jak dość powszechnie się dziś przyjmuje — dopiero w myśli chrześcijańskiej, i to w kontekście refleksji nad tajemnicą Trójcy Świętej i Jezusa Chrystusa¹. Wypracowane tu — i w pewnych aspektach rozwijane — pojęcie osoby, zostało następnie w swej zasadniczej treści przejęte przez całą niemal tradycję zachodniej filozofii. Właściwie dopiero w czasach nowożytnych, to ogólnie dotąd przyjęte w teologii i filozofii pojęcie osoby, zostaje w jakiejś mierze zastępowane, a nawet wypierane przez inne jej pojęcie, najczęściej tylko fragmentaryczne. W ten sposób sam termin „osoba” podlega przemianie znaczeniowej. Termin „osoba” — w nowożytnym i współczesnym jego rozumieniu — nie oznacza tego samego, co w formułach wyrażających dogmat Trójcy Świętej i Wcielenia, choć pozostaje w jakimś związku z pojęciem osoby zastosowanym w tych formułach. Ponieważ zaś wierzący obraca się na co dzień przede wszystkim w kręgu pojęć współczesnej mu kultury, dlatego zachodzi niebezpieczeństwo pewnego nieporozumienia lub wręcz błędnego rozumienia dogmatu (np. gdybyśmy — w myśl nowożytnej koncepcji osoby — uważali, że w Bogu są trzy różne centra aktów świadomego i wolnego działania)². Z drugiej jednak strony trzeba zauważyć, że współczesna problematyka osoby padlega wielorakiemu ubogaceniu oraz wnosi rzeczywisty postęp w rozumieniu niektórych wymiarów duchowego i osobowego życia człowieka.

¹ Por. J. Ratzinger, *Zum Personverständnis in der Theologie*, w: tenże, *Dogma und Verkündigung*, München 1977, s. 201—202; J. Auer, *Person. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium*, Regensburg 1979, s. 11; M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche. Zweite, wesentlich veränderte Auflage*, B. 3 (*Gott der Schöpfer*), EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien 1979, s. 164 (odtąd skrót: ²GK, B. III).

² Por. K. Rahner, *Der Dreifaltige Gott als transzendenten Urgrund der Heilsgeschichte*, w: *Mysterium Salutis*, B. II, Einsiedeln 1967, s. 353—354, 385—393.

Ponieważ w rozumieniu Trójcy Świętej i Jezusa Chrystusa posługujemy się analogią do ogólnego rozumienia ludzkiej osoby, dlatego chcemy poznać, o ile te nowe aspekty antropologicznego pojęcia osoby mogą być pomocne w rozumieniu Osób Bożych. „Myślenie osobowe” ma swe źródło w Biblii. Dialogową strukturę ducha poznajemy w oparciu o obraz człowieka i Boga, jaki kreśli Stary Testament. Kiedy mówimy o dialogicznej strukturze życia Boga to pierwszym źródłem tego poznania nie jest ludzkie doświadczenie. Wychodzimy raczej od Boga do człowieka i dopiero na gruncie tego, co nam mówi Objawienie o człowieku, możemy zwrotnie poznawać Boga. W ten sposób poznanie człowieka jest podbudowane teologicznie, i odwrotnie — poznanie Boga ma za plecze i punkt wyjścia teologiczno-antropologiczny³. Mimo bowiem tego, że pojęcie osoby wywodzi się z teologii, to jednak ostatecznie zawdzięcza swe istnienie ludzkiemu doświadczeniu⁴. Gdyby nie było analogii między Osobami Bożymi a osobą ludzką, nie moglibyśmy mówić o Osobach w Bogu. Nie wiedzielibyśmy wtedy, o czym mówimy. Dlatego wychodząc od osoby ludzkiej możemy pełniej poznać Osoby Boże, a poznając Osoby Boże, wnioskujemy o osobach ludzkich⁵. W poznawaniu „Tajemnicy osoby” zachodzi więc — ze względu na Objawienie i analogię — pewien rodzaj dialektyki: pojęcie osoby zrodziło się w refleksji nad tajemnicą Trójcy Świętej i Jezusa Chrystusa i ono istotnie oświeśla rozumienie osoby ludzkiej, ale pełniejsze rozumienie osoby, jakie wypracowała współczesna antropologia, pozwala pełniej naświetlić rozumienie Trójcy Świętej i Jezusa Chrystusa. W ramach tej dialektyki wzajemnego naświetlenia, chcemy pełniej poznać „tajemnicę osoby”, by w ten sposób pełniej zrozumieć siebie i Boga. Pojęcie „osoby” jest więc pojęciem warunkującym możliwie dogłębne poznanie siebie i Boga. Tak sformułowany problem przedstawimy zasadniczo od strony teologicznej i to tylko w istotnych jego zarysach, gdyż jego całościowe przedstawienie wymagałoby szerszego omówienia dość złożonej i subtelnej problematyki.

³ M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*. Zweite, wesentlich veränderte Auflage, B. 2 (*Gott der Eine und Dreieinige — der ewige Ursprung des menschengewordenen Gottessohnes*), EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien 1979, s. 189, 195 (odtąd skrót — ²GK, B. II).

⁴ M. Schmaus, ²GK, B. III, s. 165.

⁵ Por. J. Galot, *La personne du Christ. Recherche ontologique*. Duculot—Lethielleux 1969, s. 33—34.

1. Rodowód i zasadnicze linie rozwojowe pojęcia osoby

Według niedawno przeprowadzonych badań, dość precyzyjna terminologia zastosowana już przez Tertuliana w nauce o Trójcy Świętej ma swą prehistorię. Okazuje się, że pojęcie osoby wyłania się z tzw. „prosopograficznej egzegezy” (*prosopographische Exegese*)⁶. Pierwotnie *prosopon*, które jest greckim odpowiednikiem łacińskiego — *persona*, oznacza twarz, oblicze, maskę aktora, rolę, którą aktor bierze na siebie w sztuce teatralnej. Znana starożytnym „prosopograficzna egzegeza” oznacza sposób wyjaśniania formy literackiej. „Egzegeza” ta wskazuje, że poeci starożytni stosują taką formę literacką, w której zdarzenie nie tylko jest słownie opowiedziane, lecz także udratyzowane poprzez dialogujące „osoby”, które odtwarzają określone „role”. Chrześcijańscy myśliciele i pisarze spotykają się z czymś podobnym przy lekturze Biblii: Bóg mówi o sobie w liczbie mnogiej (niektórzy Ojcowie trynitarnie interpretują Rdz 1, 26; 3, 22) i rozmawia ze swym Synem (w rozumieniu Ojców Ps 110 oznacza rozmowę Boga ze swym Synem, tę wizję Boga szczególnie potwierdza Ewangelia św. Jana). Z tym fenomenem biblijnego przekazu o Bogu Ojcowie kojarzą „prosopograficzną egzegezę”, ale ją w sposób zasadniczy przepracowują. Wskazują mianowicie, że w Biblii nie chodzi już o „literackie role”, lecz o „rzeczywistości będące w dialogu”, o „role” istniejące rzeczywiście. Zdarzenie wewnątrzbożego dialogu ukazane przez Biblię naprowadza na ideę rzeczywistej osoby⁷. Tertulian w swej nauce o Trójcy Świętej sięgnął do tej istniejącej już chrześcijańskiej „prosopograficznej egzegezy” i mógł przy pomocy dość precyzyjnej terminologii mówić o jednej substancji i trzech Osobach w Bogu (*una substantia — tres personae*).

W świetle tak widzianego rodowodu pojęcia osoby, J. Ratzinger czyni dwa następujące spostrzeżenia: 1^o — pojęcie osoby wyrosło z obcowania z Pismem św., i to jako wymóg jego wyjaśnienia; 2^o — wyrosło z idei dialogu, a raczej z wyjaśnienia dialogicznie

⁶ Por. C. Andresen, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs*, ZNW 52 (1961) 1—39. W problematyce „osoby” por. też: J. Ratzinger, *Zum Personverständnis in der Dogmatik*, w: J. Speck (hrsg.), *Das Personverständnis in der Pedagogik und ihren Nachbarwissenschaften*, Münster 1966, s. 157—171.

⁷ J. Ratzinger sugeruje, że „prosopograficzna egzegeza” może mieć rabinistyczny rodowód, gdyż już w pismach rabinistycznych spotykamy personifikację i dramatyzowanie działania Ducha Bożego. Można przypuszczać, że patrystyczne kształtowanie się pojęcia osoby mogło wziąć swój początek nie od starożytnej nauki o literaturze, lecz od egzegezy rabinistycznej. Sprawa ta wymagałaby jednak bliższego przebaczenia. Por. *Zum Personverständnis in der Theologie*, s. 205—206 (przypps 5).

mówiącego w Biblii Boga. Chociaż Biblia nie zna jeszcze pojęcia osoby, to jednak w niej jawi się mówiący Bóg; Bóg, który jest w dialogu ze Synem i z ludźmi. Można więc powiedzieć, że Biblia wprost sprowokowała pojęcie osoby. Zapewne pojedyncze wyjaśnienia egzegetyczne Ojców są przypadkowe i przestarzałe, ale odczytali oni duchowy sens Biblii, tzn. dostrzegli, że podstawowym fenomenem, przed którym stawia nas Biblia, jest dialog wewnątrzboży i Bóg wzywający człowieka przez słowo do partnerstwa w miłości. W tym zaś spostrzeżeniu ujawnia się zarodek tego, co prawdziwie możemy nazwać osobą. Tak więc już w świetle swego rodowodu pojęcie osoby wyraża ideę dialogu. Ukazuje Boga jako Rzeczywistość istniejącą w dialogu, objawiającą się w słowie i w słowie istniejącą jako „ja — ty — my”. W świetle zaś tak rozumianego Boga, także człowiek w nowy i pełniejszy sposób pojmuje swą własną egzystencję⁸. Pojęcie osoby zawiera więc w sobie, już w świetle swego rodowodu, myśl o rzeczywistości znajdującej się w dialogu i relacjach („rolach”)⁹. Takie właśnie pojęcie musiało się wprost narzucać — pisze W. Kasper — do myślowego ujęcia i wyrażenia sposobu, w jaki zwraca się do nas Bóg, szczególnie w Jezusie Chrystusie. To, co dla starożytnych było formą sztuki, tu ukazuje się jako realna rzeczywistość¹⁰. Ten wymiar realnej rzeczywistości „ról”—osób wyrażono w IV w. (jest to II stadium wysiłków zmierzających do określenia chrześcijańskiego rozumienia osoby) przy pomocy pojęcia *hypostasis*, które wyraża nie tylko rzeczywistą realność (w sensie rzeczywistego stanu), ale byt w akcie urzeczywistniania się. W ten sposób pojęcie *hypostasis* odpowiadało zarazem pierwotnemu, *relacjonalnemu*¹¹ sensowi rozumienia osoby. Stanowiło to bliską drogę do rozumienia Bożych *hipostaz* jako *relacji*. U Bazylego Wielkiego i Augustyna spotykamy już wyraźną naukę, że Osoby Boże są ze swej

⁸ Por. tamże, s. 202—206; tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 132—134. Por. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975, s. 284. — Już terminologia (w pewnym sensie teatralna), z którą wiąże się geneza pojęcia osoby, wskazuje na dialogalny, a przez to relacjonalny charakter osoby — por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie ...*, s. 132; J. Danielou, *Bóg i my. W stronę Chrystusa*, Kraków 1965, s. 52.

⁹ Do greckiego przedrozumienia osoby jako „rol” nawiązuje dziś, ale w swoisty sposób, amerykańska psychologia, która traktuje osobę ludzką w kategorii „rol”, jaką człowiek odgrywa w swym świecie i społeczeństwie. Por. J. Auer, *Die Welt — Gottes Schöpfung (Kleine Katholische Dogmatik, B. III)*, Regensburg 1975, s. 303; tenże, *Gott — Der Eine und Dreieine (Kleine Katholische Dogmatik, B. II)*, Regensburg 1978, s. 334.

¹⁰ Por. dz. cyt., s. 284.

¹¹ Taki termin odnosimy tu do związku wzajemnego odnoszenia się osób, związek rzeczy można by określić jako „relacyjny”, a termin „relatywny” można by wtedy zarezerwować do określania poglądów.

istoty *relacjami*. Nie są substancjami, które są obok siebie, lecz realnymi relacjami, aktualnością wzajemnego oddania się¹². W tym też sensie mówi się o Osobach Bożych w nauczaniu Kościoła (DS 531; BF IV, 25; DS 1330; BF IV, 43).

W następnych wiekach próbowano przybliżyć rozumienie osoby przez dalsze rozpracowywanie pojęcia osoby. W świetle tajemnicy Trójcy Świętej i Jezusa Chrystusa istnieje zróżnicowanie między naturą a osobą. Wychodząc z tego punktu widzenia prowadzono żmudne dociekania nad elementem formalnym konstytuującym osobę jako osobę. Upraszczając trochę możemy powiedzieć tak: wprawdzie ogólnie zgodzono się, że kiedy mówimy o osobie mamy na myśli „sposób istnienia” natury, to jednak, mimo wszystko, jedne określenia osoby poszły nieco po linii „natury” (substancji), inne bardziej po linii „egzystencji” (relacji). Pierwsze podkreślały niezależność, całkowitość w sobie, posiadanie siebie, istnienie w sobie i przez siebie; drugie zaś główną uwagę zwracały na relacjonalność, otwartość i komunikatywność. Pierwsze raczej brały pod uwagę odmienność osób ludzkich w stosunku do Osób Bożych; drugie starały się akcentować, że to, co istotne dla Osób Bożych, nie może nie być istotne dla osób ludzkich. Już definicja osoby wypracowana przez Ryszarda u św. Wiktora (XII w.) — *intellectualis naturae incommunicabilis existentia* — zawiera myśl, że pochodzeniowa relacja osoby do osoby (*ex-sistentia*) należy do definicji osoby¹³. Rodząca się tu myśl o „relacjonalności” jako istotnym wymiarze osoby została później, a szczególnie dziś, rozwinięta i zaakcentowana. Takie zaś ujęcie osoby harmonizuje tak z rozumieniem Osób Bożych, jak i z niektórymi fenomenologicznymi i personalistycznymi nurtami współczesnej myśli antropologicznej. Zachodzi tu możliwość wzajemnego naświetlenia, pogłębienia analogii i pełniejszego dostrzeżenia tego, co stanowi najgłębszą istotę osoby.

Między tzw. *ontologicznym* rozumieniem osoby, stosowanym tradycyjnie w teologii i filozofii, a *nowożytnym* jej pojęciem, zwanym także „*ontologicznym*”, zachodzi jednak napięcie lub nawet czasem rozminięcie się. Ontologiczne rozumienie osoby jest pojęciem wyrażającym wymiar metafizyczny i mówi o „sposobie samoistnego bytowania”. Nowożytne i współczesne pojęcie osoby, zwane także ontologicznym zwraca uwagę na podmiotowość człowieka (świadomość, wolność, centrum aktów podmiotowych, zdol-

¹² Por. tamże, s. 284—285; J. Ratzinger, *Zum Personverständnis in der Theologie*, s. 206—207.

¹³ Por. H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich — Du — Wir*, Münster ³1969, s. 33—44. Por. W. Kasper, dz. cyt., s. 286.

ność ducha ludzkiego do transcendowania siebie, egzystencja odniesienia „ja — ty” itp.) Pojęcie osoby jest tu zasadniczo pojęciem wyrażającym jakiś sposób realizowania się podmiotowości człowieka lub jakąś jej płaszczyznę (zwaną czasem „osobowością”). Jeżeli jednak dostrzeżemy że „ontologiczne” i „onto-logiczne” rozumienie osoby może być ze sobą powiązane, i to na zasadzie rozwoju w kontynuacji, wtedy będziemy zmierzać do utworzenia integralnego pojęcia osoby¹⁴. Ze względu na duże zróżnicowanie współczesnych teorii osoby, pozostaje to jeszcze stale zadaniem. Jeżeli jednak będziemy próbowali rozumieć osobę integralnie, tzn. jeżeli nie będziemy brać pod uwagę tylko jednego elementu (jak to było w „ontologicznym” lub jak się to niejednokrotnie dzieje w nowożytnym i współczesnym rozumieniu osoby), ale całość bardziej rozwiniętego rozumienia osoby i spróbujemy je we wspomnianej „dialektyce analogii” pogłębić, wtedy możemy zyskać pełniejsze rozumienie Osób Bożych i Jezusa Chrystusa, a przez to także tajemnicy własnego życia jako osoby. Czym jest bowiem, osoba nie można pojąć, nie sięgając do źródła tego pojęcia, a jest nim chrześcijańska refleksja nad tajemnicą Boga i Jezusa Chrystusa. Idea „osoby” wyrasta z tego właśnie źródła i w gruncie rzeczy bez niego nie może się ostać. Jeżeli w biegu historii rozumienie osoby oddaliło się od swego źródłowego rozumienia, rozwinęło się, a nawet w pewnym aspekcie przekroczyło je, to jednak w sposób ukryty jakoś do tego źródła wraca i z niego żyje¹⁵. Współczesne rozumienie osoby — podkreślające przecież otwartość, komunikatywność i relacjonalność życia osoby — zdaje się wyraźnie tę sytuację potwierdzać¹⁶.

2. „Osoba Boża — osoba ludzka” w świetle refleksji trynitologicznej

Nauczanie Kościoła, w sposób istotny nawiązujące do Biblii, ukazuje Osoby Boże jako relacje. Ojciec jest aktem rodzenia jako ekstatycznego oddania się Synowi; Syn jest „egzystencją” od Ojca i ku Ojcu (jako Wcielony objawia to całym swoim życiem, a naj-

¹⁴ Dostrzegł potrzebę i zapoczątkował próby takiej integracji W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961, s. 244. Dla całości tej problematyki por. tamże, s. 209—264; tenże, *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Poznań 1976, s. 385—395.

¹⁵ Por. J. Ratzinger, *Zum Personverständnis in der Theologie*, s. 201—202.

¹⁶ Na temat historii pojęcia „osoby” — por. J. Auer, *Die Welt...*, s. 300—306; tenże, *Gott der Eine und Dreieine*, s. 324—346; tenże, *Person. Ein Schlüssel...*, s. 11—28; M. Schmaus, ²GK, B. II, s. 189—195, 204—207; tenże, ²GK, B. III, s. 164—167.

pełniej na Krzyżu); Duch Święty jest owocem wzajemnej miłości Ojca i Syna, i w tej miłości całkowicie Im się oddaje (Duch jest w sposób szczególny „uosobieniem” oddania się: w życiu wewnątrzbożym — wzajemnego oddania się Ojca i Syna, w swoim posłannictwie — oddania się Boga nam i „zasadą” wszelkiego oddania się Ojcu przez Chrystusa). Tak więc w jedności Bożego życia jest Ojciec, Syn i Duch, którzy są wzajemnie od siebie różni i są sobą we wzajemnych relacjach całkowitego oddania. Ale „być w odniesieniu” (w relacji) nie jest czymś „dodanym” do już ukonstytuowanej Osoby, lecz właśnie ono jest Osobą. Osoby Boże z istoty swej są relacją, są bytowo identyczne z aktem wzajemnego oddania się. Pierwsza Osoba Boża — Ojciec nie jest wprawdzie Osobą, do której dopiero dochodzi akt rodzenia, lecz jest aktem rodzenia — oddania się; Ojciec jest identyczny z aktem oddania się. Nie jest Kimś, w kim dopiero zachodzi akt oddania, lecz jest aktem odwiecznego oddawania się Synowi. Analogicznie trzeba to odnieść do Syna i Ducha Świętego. Osoby Boże są więc relacjami, aktualnościami wzajemnego odniesienia. W ten sposób w podstawowe kategorie starożytnej myśli filozoficznej, dzielącej rzeczywistość na substancje i przypadłości (wśród tych ostatnich znajdowała się relacja) i podkreślającej pierwotność jedności, chrześcijaństwo wprowadza myśl o relacji i świętości, jako równopierwotnej i równoistotnej jak substancja i jedność (w tym sensie mówimy, że w Bogu są „samoistne relacje”, tzn. nie są przypadłościami, są wobec siebie różne, ale są konstytutywne dla Bożej natury). Tak rozumiana relacja nie dzieli substancji i nie jest widziana w kategorii substancji. Stanowi *novum* wprowadzone przez chrześcijaństwo w ludzkie myślenie oraz kategorię, w której wyraża się istota fenomenu osoby. W tej refleksji osiągamy szczyt spekulatywnego przeniknięcia przekazu przyjętego we wierze, a zarazem powracamy do Biblii, która przedstawia fenomen pełnej relacjonalności (szczególnie w teologii św. Jana) jako najgłębszą istotę osoby¹⁷.

Ontologiczne ukazanie Osób Bożych jako wzajemnych relacji jest podstawowe, ale zarazem dość formalne i abstrakcyjne. Dlatego w teologii próbuje się wniknąć nieco w konkretne życie Osób Bożych, przez analogię do duchowego życia człowieka. Analogię tę w pewnej mierze podsuwa sama Biblia. W świetle tej analogii Bóg ukazuje się jako pełnia duchowego życia, które w ekstatycznym poznaniu i w ekstatycznej miłości tworzy wewnątrzboży

¹⁷ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie...*, s. 134—136, 142; tenże, *Zum Personverständnis in der Theologie*, s. 207—208. Por. H. U. v. Balthasar, *Duch chrześcijański*, Paris 1976, s. 70.

Dialog. Źródłowa pełnia Bożego życia przelewa się w płodnym poznaniu i w płodnej miłości. Wyrazem i kresem Bożego poznania jest Słowo; wylewem i kresem Bożej miłości jest Duch Święty. Oba pochodzenia wzajemnie się jednak przenikają. Syn jest Słowem miłości, a Duch jest Duchem Prawdy. Bóg (Ojciec), który jest miłością (1 J 4, 8. 16), w miłującym poznaniu przenika siebie i w akcie miłującego samopoznania odwiecznie rodzi Syna, Syn jest Słowem, które oddaje się Ojcu w miłości, Ojciec i Syn we wzajemnym oddaniu miłości wzajemnie się afirmują w nieskończonym szczęściu miłości. Jeden afirmuje się w drugim i każdy afirmuje siebie, a ta wzajemna samoafirmacja to Duch Święty, wzajemne „Tak” Ojca i Syna wypowiedziane w miłości. Tak rozumiane życie Osób Bożych jest Rozmową, Dialogiem, Wspólnotą miłości. W ten właśnie sposób — *w miłości* — Osoby Boże są Osobami¹⁸. W miłości Bożej dokonuje się wzajemne oddanie. Osoba zaś Boża jest właśnie przez to Osobą, że oddaje się obu pozostałym Osobom. Żyje dla innych Osób i w Nich. Pozostając sobą, w Nich znajduje swój sens i cel. Ponieważ każda z Osób Bożych posiada siebie w nieskończenie doskonały sposób, dlatego może zupełnie otworzyć się na drugą i całkowicie Jej oddać, pozostając równocześnie sobą i nie zatracając się w drugiej Osobie. Jest to bowiem bycie sobą i dawanie się zachodzące w nieskończenie doskonałej miłości¹⁹.

Trynitologiczne rozumienie osoby jako „samoistnej relacji” rzuca istotne światło na rozumienie osoby ludzkiej. Po linii relacyjności idzie najgłębsze wyjaśnienie tak Boga, jak i człowieka. Jest to wyjaśnienie w świetle tego, co według Pisma św. stanowi istotę fenomenu osoby. Fenomen totalnej relacyjności w swej pełni może wystąpić tylko w Bogu, ale jest zasadniczą formą wszelkiego bytu osobowego. Zachodzi tu różnica, ale i podobień-

¹⁸ H. U. v. Balthasar próbuje rozumieć Trójcę Świętą wychodząc od rozumienia osoby jako „dziejącej się miłości”. Por. *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes*, w: *Mysterium Salutis*, B. II, Einsiedeln 1967, s. 36—37.

¹⁹ Myśli o wewnątrzbożym Trójosobowym Dialogu miłości głównie zaczerpnięto od M. Schmausa. Por. *Katholische Dogmatik*, B. I, München 1960, s. 490—493, 611—612, 632—644; tenże, *Katholische Dogmatik*, B. IV/2, München 1959, s. 615—619; tenże, *Der Glaube der Kirche*, B. I, München 1969, s. 567—579; tenże, ²GK, B. II, s. 182—209. W nawiązaniu do antropologicznych analogii życia trynitarnego, można powiedzieć — za Ks. W. Granatem — w ten sposób: „Dwa pojęcia: prawdy i miłości, stosowane przy wyjaśnianiu pochodzenia Osób Bożych, do których ludzie mają być podobni, prowadzą logicznie do następującego postulatu: w ludzkim i chrześcijańskim życiu najwyższymi wartościami są prawda i miłość, a największym brakiem wartości, a więc siłami niszczycielskimi są fałsz i nienawiść, które niszczą naturę ludzką. *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys Dogmatyki Katolickiej*, t. I, Lublin 1972, s. 366.

stwo, gdyż zostaliśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Boże. Na podstawie więc analogii można wnioskować, że bytowo osobę ludzką również konstytuuje „samoistna relacja”. Istota osoby ludzkiej nie może być bowiem różna od istoty Osoby Bożej²⁰. Dogmat trynitarny każe więc nam widzieć w osobie byt relacyjny. Ideał osoby, jej najdoskonalszy i najpełniejszy wzór, znajduje się w Bogu. Tak Osoby w Bogu — pisze J. Galot — jak i osoby ludzkie nie są konstytuowane przez coś absolutnego (tzn. przez naturę), lecz przez samoistną relację (nie chodzi tu więc o przypadłość natury, ani o relację zachodzącą w uprzednio już uformowanym bycie, relacja jest tu czynnikiem formalnie konstytuującym rzeczywistość osoby). To jednak, co w Osobach Bożych jest doskonałą aktualnością, mianowicie pełne oddanie się, w człowieku jest drogą ludzkiej personalizacji, czyli drogą do doskonalenia swej bytowej relacyjności. To, co bytowo konstytuuje osobę ludzką — bycie samoistną relacją — egzystencjalnie urzeczywistnia się przez wielorakie relacje człowieka w konkretnym życiu, spełniające się przez poznanie i miłość, przez dar z siebie²¹. Osoba jest sobą i urzeczywistnia się w relacji ku innym. Jeszcze konkretniej mówiąc: *istotą osoby jest miłość*²². Podstawowe, psychologiczne doświadczenie osoby ludzkiej potwierdza jej ontologiczne rozumienie jako relacji. Człowiek doświadcza bowiem „bycia sobą” (swego jednorazowego „ja”, swego stanowienia o sobie) właśnie w swej otwartości na świat i ludzi, w swym wielorakim odniesieniu do innych, oddaniu się im. Egzystencjalna relacyjność świadomości, poznania i miłości potwierdza relacyjną ontologię osoby. W tym ukierunkowaniu ku innym osoba ludzka osiąga swą doskonałość. Także te określenia osoby, które są bardziej związane z jej widzeniem poprzez niektóre objawy duchowości (natury), jak np. jednorazowość, nieudzielalność itp., wskazują także na relacyjność i wspólnotowe ukierunkowanie ludzkiej osoby, bo te cechy potwierdzają się właśnie w odniesieniu do innych osób²³. Osoby Boże są najbardziej niepowtarzalne, jednorazowe (każda jest w niezgłębiony sposób inna), nieprzekazywalne a zarazem najbardziej ukierunkowane ku sobie.

Relacyjność życia Chrystusa jako Osoby Syna Bożego jest wzorem dla uczniów. Jezus Chrystus jako Syn Boży jawi się — szczególnie w Ewangelii św. Jana — w totalnej relacyjności

²⁰ Por. J. Galot, dz. cyt., s. 27—34; J. Ratzinger, *Zum Personverständnis in der Theologie*, s. 209—210.

²¹ Por. J. Galot, dz. cyt., s. 35—41.

²² W. Kasper, dz. cyt., s. 291.

²³ Por. J. Galot, dz. cyt., s. 53—68.

do Ojca: wszystko ma od Ojca, Jemu się oddaje, stanowi z Nim jedno (por. J 5, 19; 10, 30). Tę postawę życia mają przejąć także Jego uczniowie (por. J 15, 5; 17, 11). Jako chrześcijanie, nie mogą zasklepiać się w tym, co własne (w wydzielonym substancjalnie „ja”), powinni swą konkretną egzystencję przeżywać w miłości odniesienia do Boga i do ludzi i w ten sposób osiąga pełnię tego, co własne²⁴.

Refleksja nad Trójcą Świętą pozwala uniknąć niebezpieczeństwa zbyt indywidualistycznego (czy nawet izolacjonistycznego) rozumienia osoby ludzkiej. Nieraz upatrywano bowiem formalny czynnik konstytuujący osobę raczej w takich elementach, jak: niezależność, całkowitość w sobie, posiadanie siebie, istnienie w sobie i przez siebie. Elementy te wyrażają tylko pewien wymiar konkretnej osoby, raczej związany z właściwościami ludzkiej natury, ale osoba widziana tylko w tym aspekcie ukazuje się, niestety, jako samowystarczalna i zamknięta w sobie. Tajemnica Trójcy Świętej jest wyraźnym zaprzeczeniem indywidualistycznego personalizmu. Stanowi dobitne świadectwo wspólnotowego charakteru osoby. W Bogu Osoby nie są Osobami przed otwarciem się na inne Osoby, One są Osobami we wzajemnych relacjach. Żadna z Osób nie wyprzedza swej relacji do innych Osób. Wspólnota Boża nie jest więc późniejsza od Osób, Ona tworzy się wraz z Osobami. To samo dotyczy osób ludzkich. One także nie istnieją w ten sposób jakoby każda wpierw istniała w sobie, aby potem wejść w relacje z innymi osobami i utworzyć z nimi wspólnotę. Wspólnota i osoba ustanowione są razem. Osoba jako osoba istnieje tylko jako bytowa relacja do innych osób. J. Galot obstaje przy twierdzeniu, że relacjonalność osoby nie jest czymś dopiero do osoby dochodzącym, ale jest tym, przez co bytowo osoba w ogóle jest osobą. Nie wystarczy nawet powiedzieć, że relacjonalność jest „wbudowana” w strukturę „ja”. W Bogu różne „Ja” konstytuują się przez relacje, również w człowieku „ja” jest ustanowione istotnie przez relację²⁵. Można nawet powiedzieć, że „choćby nie doszło do żadnego faktycznego spotkania, to od strony ontologicznej biorąc, osoba nie może istnieć w odosobnieniu”²⁶. Osoba i wspólnota wzajemnie więc do siebie należą i wzajemnie siebie tworzą (tak na płaszczyźnie ontologii, jak i onto-logii). Oso-

²⁴ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie* s. 136—142; tenże, *Zum Personverständnis in der Theologie*, s. 208—210.

²⁵ Por. J. Galot, dz. cyt., s. 41—44.

²⁶ M. Jaworski, *Osoba ludzka jako podstawa stosunku do Boga*, Znak 35 (1973) nr 223, s. 10. Por. tenże, *Człowiek a Bóg. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką i Bogiem a problem ateizmu*, w: *Logos i Ethos* (zb.), Kraków 1971, s. 120—122, 127.

ba nie konstytuuje się zatem przed wspólnotą, lecz równocześnie z nią i w niej, jako uczestniczka wspólnoty. Osoba znajduje swój rozwój we wspólnocie, a wspólnota konstytuuje się z konkretnych osób. Nie należy dociekać, która z tych dwu rzeczywistości ma prymat. Nie można by twierdzić, że celem wspólnoty są osoby ani że celem osób jest wspólnota. Wspólnota nie mogłaby być „poświęcona” dla dobra osoby, ponieważ właśnie osoby ją konstytuują; również osoby nie mogą być „poświęcone” na korzyść wspólnoty, bo ta przestałaby być prawdziwą wspólnotą. Rozwój wspólnoty odbywa się na równi z rozwojem każdej osoby. Dążąc do wspólnego dobra, osoba ubogaca siebie, a jej własne dobro jest relacyjne, czyli skierowane do dobra innych ²⁷.

Wspólnotowy charakter osoby ludzkiej jest też potwierdzony przez naukę biblijną o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1, 26-27). Tekst biblijny zdaje się wskazywać, że człowiek jest obrazem jakiegoś „Boskiego my”, a wspólnota mężczyzny i niewiasty jest na Boże podobieństwo. Trynitarna interpretacja sformułowania „Uczyńmy...”, podawana przez niektórych Ojców Kościoła, chociaż nie ma usprawiedliwienia w dosłownej analizie tekstu, to jednak podejmuje wyżej sugerowaną interpretację i harmonizuje ją z chrześcijańską transformacją obrazu Boga. Tylko trynitarna interpretacja „Uczyńmy...” może zadowalająco wyjaśnić podobieństwo między wspólnotą mężczyzny i niewiasty a Bogiem. Mężczyzna i niewiasta istnieją wzajemnie dla siebie. Ich egzystencja jawi się jako relacyjna. Tworzą przy tym wspólnotę, która nie jest zamknięta, lecz otwarta na wszystkie osoby, które tę wspólnotę powiększą. Płodność i otwarcie się tej wspólnoty na inne osoby jest na obraz Boży, także w odniesieniu do otwarcia się Osób Bożych ku wspólnocie z osobami ludzkimi ²⁸. Powyższa nauka biblijna upewnia nas, że między osobą ludzką a Bożą zachodzi analogia. Upewnia więc, że byt relacyjny jest także konstytutywnym elementem osób stworzonych ²⁹.

Wypowiedź o Trójcy Świętej jest więc także wypowiedzią o człowieku; podstawową wypowiedzią o istotnej treści zawierającej się w pojęciu osoby w ogóle ³⁰.

²⁷ J. Galot, dz. cyt., s. 68—69.

²⁸ Por. tamże, s. 44—51. Por. także KDK 12 oraz K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 54, 101.

²⁹ Por. J. Galot, dz. cyt., s. 51—52.

³⁰ J. Ratzinger, *Zum Personverständnis in der Theologie*, s. 210; por. tenże, *Wprowadzenie ...*, s. 142.

3. „Osoba Boża — osoba ludzka” w świetle refleksji chrystologicznej

Zagadnienie „osoby” wyłania się także z refleksji nad misterium Jezusa Chrystusa. Skracając historię tego zagadnienia, możemy powiedzieć, że wśród szeregu wysiłków wypracowano w chrystologii egzystencjalistyczne (zarazem „relacjonistyczne”) pojęcie osoby. Jednak słabością teologii pozostało to, że kategorię „egzystencji” (relacjonalności) zastosowano zasadniczo tylko do Trójcy Świętej i Jezusa Chrystusa, a nie odniesiono jej szeroko do życia ducha w ogóle. Zastosowanie tej kategorii do Trójcy Świętej i Jezusa Chrystusa potraktowano jako jakby teologiczny wyjątek, a na płaszczyźnie filozofii trzymano się raczej esencjalnego sposobu myślenia filozofii greckiej. W ten sposób wkład chrześcijańskiej wiary do całości ludzkiego myślenia nie został wykorzystany i urzeczywistniony. Brakiem chrystologii było także to, że Chrystusa rozumiano jako ontologiczny wyjątek. Owszem, wiara przedstawia Chrystusa jako Kogoś jedyne (jednorazowego), ale stanowi On nie tylko ontologiczny wyjątek, gdyż zarazem rzuca światło na rozumienie człowieka (por. KDK 22). Pismo św. nazywa Chrystusa Nowym Adamem, drugim Człowiekiem. W duchu Biblii Chrystus ukazuje się jako właściwe urzeczywistnienie idei człowieka, ujawnienie istotnego sensu (logosu) człowieka. Wychodząc z tego punktu widzenia, możemy powiedzieć, że chrystologiczne pojęcie osoby jest wskazówką jak osoba w ogóle ma być rozumiana.

Po tych dwóch uwagach wstępnych trzeba się zastanowić nad tym, co chrystologiczne światło wnosi w rozumienie ludzkiej osoby. W rozważaniach tych wychodzimy od dwóch prawd: 1^o — istotą ducha (niezbyt precyzyjnie, ale bardziej konkretnie patrzymy w tym miejscu na osobę poprzez pryzmat natury) jest być sobą w relacji, być otwartym, przekraczać siebie i w tym przekraczaniu, siebie posiadać i osiągać — zwłaszcza w przekraczaniu siebie ku Bogu. Możemy powiedzieć, że relacjonalność konstituuje duchowość człowieka. Człowiek jest sobą w odniesieniu do innych. Tym bardziej jest sobą, im bardziej urzeczywistnia swe oddanie Bogu. Tę zasadę urzeczywistniania się ducha ludzkiego podał sam Jezus Chrystus (Mt 10, 39), a przypomniał Sobór Watykański II (KDK 24). Zasada ta znalazła najpełniejsze urzeczywistnienie w Jezusie Chrystusie, zwłaszcza w Jego Misterium Paschalnym. 2^o — W Jezusie Chrystusie, który jest Synem Bożym Wcielonym (dwie natury, jedna Osoba — Syn Boży) jest radykalnie i fundamentalnie (tzn. uprzednio do wszelkiej świadomości) dana relacja do Boga. To Jezusowe totalne „bycie ku Bogu”, nie

niweluje Jego „bycia w sobie”, lecz prowadzi je do pełni osiągnięcia siebie. Wynika z tego ważna myśl dla rozumienia osoby ludzkiej. W Chrystusie Człowieku, który jest cały oddany Bogu, człowieczeństwo nie jest zniesione, lecz osiąga swą najwyższą możliwość: przekracza siebie ku temu, co absolutne, i w swej własnej relacjonalności jest włączone w absolutność Bożej Miłości. Przez to Chrystus staje się Nowym Adamem, a zarazem „dynamiczną definicją” człowieka³¹. W Jezusie Chrystusie ujawnia się (przez jedność z Logosem i namaszczenie Duchem), że im większa jedność z Bogiem, tym większa „samodzielność” człowieka³². Syn Boży we Wcieleniu personalizuje swoje Człowieczeństwo włączając je w swój „byt relacjonalny”³³. Wychodząc z konkretnego i relacjonalnego pojęcia osoby, możemy nie tylko powiedzieć, że Człowiekowi Jezusowi niczego nie brakuje, ponieważ On poprzez Osobę Syna Bożego jest „ludzką osobą”, ale możemy nadto powiedzieć, że to, co w ludzkiej osobie jest jeszcze nieokreślone i otwarte, zostaje przez jedność z Logosem ukształtowane i określone w sposób ostateczny. W Jezusie — przez osobową jedność z Logosem — ludzka osobowość dochodzi do jednorazowego i nie dającego się pojąć spełnienia³⁴. Relacjonalność ludzkiej osoby jest więc w Jezusie spełniona w sposób doskonały i ostateczny, najpełniej ujawnia się to w przyjęciu przez Ojca ofiary Jego życia i w uwielbieniu Go. W tej relacjonalności Jezus Chrystus trwa na wieki i jest dla nas Wzorem i Drogą.

Relacjonalność egzystencji Jezusa Chrystusa, i jej wzór dla egzystencji chrześcijan, ukazujący jest też w temacie *pro-egzystencji* (egzystencji dla)³⁵ i w temacie *posłannictwa*. Relacjonalność Jezusa Chrystusa jest dominantą chrystologii św. Jana. Nawiązuje on do późnożydowskiej i synoptycznej teologii posłannictwa. Chrystus jest według św. Jana z całej swej istoty Posłannym. Jest w swej egzystencji całkowicie otwarty, jest „od i ku”. Tę myśl rozszerza Ewangelista na egzystencję chrześcijan: „Jak mnie posłał Ojciec, tak i ja was posyłam” (J 20, 21). Podobną myśl wyraża pojęcie *Logosu*, które też podkreśla relacjonalność egzystencji Jezusa Chrystusa. Słowo jest od kogoś i do kogoś.

³¹ J. Ratzinger, *Zum Personverständnis in der Theologie*, s. 211—217. Por. M. Schmaus, ²GK, B. III, s. 170—171.

³² Por. W. Kasper, dz. cyt., s. 295, 298.

³³ Por. J. Galot, dz. cyt., s. 75—78.

³⁴ Por. W. Kasper, dz. cyt., s. 294—295. Por. w tym przedmiocie transcendentną chrystologię K. Rahnera.

³⁵ Por. W. Kasper, dz. cyt., s. 142, 257—258; A. Nossol, *Chrystologia Karola Bartha (Wpływ na współczesną chrystologię katolicką)*, Lublin 1979, s. 122; J. Ratzinger, *Wprowadzenie...*, s. 156, 171, 173, 191, 202—203.

Jakby antynomiczną eksplikacją rozumienia Logosu jest wypowiedź: „Moja nauka nie jest moją, lecz Tego, który Mnie posłał” (J 7, 16). Chrystusowe „Ja” jest Jego własnym, ale zarazem istnieje całkowicie od „Ty” i ku Niemu jest skierowane³⁶. Chrystus nie tylko spełnia „funkcję” Posłanego, ale wprost utożsamia się ze swoim posłannictwem. Jego egzystencję dogłębnie charakteryzuje: „być Posłanym”, co pozwala powiedzieć, że Jego posłannictwo jest identyczne z Jego Osobą³⁷. Stąd znów płynie istotne światło do rozumienia ludzkiej osoby i drogi jej urzeczywistnienia się.

Warto też zauważyć, że nasze uczestnictwo w relacjonalności Jezusa Chrystusa n a j p e ł n i e j kształtuje nasze „bycie osobą”. Relacje osoby dokonujące się w wymiarze horyzontalnym są zarazem objęte relacją człowieka do Boga i z nią zespolone. Osoba jest ze swej istoty jakby „zwornikiem” (lub inaczej „medium”, czy „centrum”), w którym człowiek łączy w sobie związek, tak z wymiarem horyzontalnym, jak i wertykalnym. W tym „zworniku” człowiek jest otwarty na wspólnotę, ale zawsze jednak wracający ku sobie, skierowany ku nieskończonej tajemnicy Boga, a równocześnie uwikłany w ograniczoność swej egzystencji i banalność codzienności. Jednak relacja do Boga jest podstawą świętości i nietykalnej godności osoby ludzkiej. W swej bezgranicznej otwartości osoba wskazuje ponad wszystko przygodne aż ku nieskończonej tajemnicy Boga, ale nie jest tylko „wskazaniem” na Boga, lecz także uczestnictwem w Bogu. Osoba ludzka — pisze W. Kasper — da się definiować tylko w świetle Boga i w odniesieniu do Boga. Bóg należy do definicji ludzkiej osoby³⁸. Najwyższy stopień przekroczenia siebie, a przez to pełny wymiar tego, co osobowe, osiąga człowiek w oddaniu się Bogu. To oddanie się Bogu jest „konstytutywnym elementem pełnej osoby”, ponieważ człowiek jako stworzenie i obraz Boży jest otwarty na Boga i bez Niego pozostaje pusty³⁹. Zawiązanie żywej jedności między Bogiem a człowiekiem, „spodziewane” w osobie — pisze W. Kasper — nie może jednak być urzeczywistnione przez człowieka, tego może dokonać tylko Bóg. Człowiek w swej osobie jest *potentia*

³⁶ Por. J. Ratzinger, *Zum Personverständnis in der Theologie*, s. 209—210; tenże, *Wprowadzenie ...*, s. 136—142.

³⁷ Por. W. Kasper, dz. cyt., s. 301; H. U. v. Balthasar, *Theodramatik*, B. II/2, Einsiedeln 1978, s. 136 nn, 151 nn, 248 nn; J. Ratzinger, *Wprowadzenie ...*, s. 156—158.

³⁸ Dz. cyt., s. 291—292. Por. K. Rahner — H. Vorgrimler, *Person*, w: *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br. 1968, s. 283; M. Jaworski, *Człowiek a Bóg...*, s. 120—122; M. Schmaus, ²GK, B. III, s. 168.

³⁹ M. Schmaus, ²GK, B. II, s. 194.

oboedientialis tego zjednoczenia, samo zaś zjednoczenie jest misterium Bożego obdarowania. Zjednoczenie, które dokonało się w Jezusie Chrystusie, jest właśnie najgłębszym spełnieniem istoty człowieka. Człowiek w swej osobie jest jakby nieuformowanym „powiązaniem” z Bogiem. W Jezusie Chrystusie osiąga ono od Boga swe „określenie” i doskonałe spełnienie, i z tej racji Jezus Chrystus jest zbawieniem człowieka⁴⁰. Jest zasadą doskonałego spełnienia naszej osoby przez jednoczenie nas z Bogiem w sobie. Do pełnej definicji osoby ludzkiej należy więc także nasze „usynowienie” w Chrystusie⁴¹. Według Bożego planu człowiek jest w pełni osobą jako powołany przez Boga w Chrystusie. Tę pełną „osobowość” urzeczywistnia człowiek jako uczestnik Chrystusowego oddania się Ojcu w Duchu Świętym. Możemy więc powiedzieć, że pełne życie osoby ludzkiej opiera się na żywym związku z Trójcą Świętą i Jezusem Chrystusem. Relacje interpersonalne mają swój fundament trynitarny, dopiero przez uczestnictwo w wymiarze trynitarnym chrześcijanie stają się w pełni osobami. Dzieje się to na podobieństwo Chrystusa, który jest Osobą jako pochodzący od Ojca i w swoim posłannictwie — w Duchu — doskonale trwa we wspólnocie z Ojcem⁴². Teologiczne pojęcie osoby ludzkiej trzeba więc tworzyć w świetle trynitologii i chrystologii.

Chrystologia wniosła jeszcze jeden ważny wkład w teologiczne rozumienie osoby, a mianowicie: do idei relacji „ja — ty” wyraźnie dołączyła ideę „my”. Chrystus jako „ostatni Adam” ukazany jest w Biblii jako „zwoznik”, w którym zbiega się „my” ludzi w odniesieniu do Ojca. Ujawnia się tu coś, co nie zostało wystarczająco dostrzeżone w nowożytnej filozofii. W chrześcijaństwie nie ma uproszczonej zasady dialogicznej relacji „ja — ty”, gdyż z jednej strony człowiek jest objęty historycznym „my” Ludu Bożego, a z drugiej strony Bóg nie jest pojedynczym „Ja”, lecz objawia się jako „My” Ojca, Syna i Ducha. Po obu stronach nie ma czystego „ja”, ani czystego „ty”, lecz „ja” jest objęte przez większe „my”. To, że także Bóg nie jest prostym, jednostkowym „ja”, stanowi podstawową perspektywę teologicznego pojęcia osoby. Trynitarne „My” jest podstawą ludzkiego „my”. Stosunek chrześcijanina do Boga nie polega w sposób uproszczony na relacji „ja — Ty”, lecz — jak przypomina liturgia — *per Christum, in Spiritu Sancto, ad Patrem*. Chrystus jest tym „my”, w którym zbiera nas Duch i skierowuje ku wspólnemu „Ty” jednego Ojca.

⁴⁰ W. Kasper, dz. cyt., s. 292—293.

⁴¹ Por. W. Granat, *Osoba ludzka...*, s. 203—204, 246—247, 251; tenże, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys Dogmatyki Katolickiej*, t. II, Lublin 1974, s. 671; tenże, *U podstaw humanizmu ...*, s. 387.

⁴² Por. H. U. v. Balthasar, *Theodramatik*, B. II/2, s. 414.

Przez Wcielenie Syn Boży przeniknął i objął wspólnotę ludzką, aby — w Duchu — ponownie zgromadzić ją i zjednoczyć w swej synowskiej relacji do Ojca. Synowskie „ja” Chrystusa skupia nas — w Duchu Świętym — w jednej miłości Ojca i we wzajemnej miłości. Nie uwzględnienie, w myśli i pobożności chrześcijańskiej, realizmu Bożego, „My”, w które — przez Chrystusa, w Duchu, ku Ojcu jesteśmy włączeni (będąc przez to włączeni w „my” współ-ludzi) ujemnie zaważyło na rozumieniu osoby. Rozumienie osoby zostało pomniejszone do indywidualistycznie zacieśnionej relacji „ja — ty”. Takie zaś zawężenie rozumienia osoby pomniejsza prawdziwe rozumienie „ty”. Tam, gdzie Osoby Boże widziano tylko w obrębie życia wewnątrzbożego, Bóg był na zewnątrz rozumiany jako pojedyncze „Ja”, a przez to pełny wymiar „my” zatracił w teologii swoje miejsce. Objawiło się to ujemnie właśnie w zindywidualizowaniu relacji „ja — ty”, co nie pozwoliło w pełni zaowocować chrześcijańskiemu rozumieniu osoby⁴³.

4. Napięcia i ubogacenia w rozumieniu „osoby” — siebie i Boga

Przedstawiliśmy wyżej — w kontekście trynitologii i chrystologii — podstawowe teologiczne naświetlenie najgłębszej istoty osoby. Współczesna problematyka osoby jest jednak bardziej złożona, nie chcieliśmy jednak wnikać w szczegóły tej złożoności, by nie komplikować zamierzonego przecież tylko zasadniczego (teologicznego) zarysu zagadnienia. Nie chcemy jednak na tę złożoność zamykać oczu. Dlatego na tym miejscu — w sposób wyłączony i szkicowy — przedstawimy niektóre napięcia, zagrożenia i osiągnięcia teologicznej problematyki osoby.

Wspominaliśmy już wyżej, że między tradycyjnym w teologii i filozofii, *ontologicznym* pojęciem osoby, a *nowożytnym* jej pojęciem zachodzi różnica. Na innej płaszczyźnie i w innym czynniku upatruje się formalny element konstytuujący osobę jako osobę. Ontologiczne pojęcie osoby mówi o elemencie metafizycznym, a nowożytne zaś o pewnym czynniku czy zakresie życia podmiotowego. Pojawiają się jednak próby integralnego rozumienia osoby. Poza tym współczesna teoria osoby jest bardzo zróżnicowana. Niektóre postaci personalizmu w jakiejś mierze nawiązują do ontologicznego pojęcia osoby. Przeciwwstawianie personalizmu i ontologii nie jest zresztą w duchu klasycznej filozofii. W znanym aksjomacie *ens et verum convertuntur*, klasyczna filozofia w spo-

⁴³ J. Ratzinger, *Zum Personverständnis in der Theologie*, s. 217—219. Por. J. Galot, dz. cyt., s. 77—95, 104—119.

sób źródłowy wiąże ze sobą byt i świadomość. Jest więc także możliwe dotarcie od fenomenologii osobowego doświadczenia do bytowej istoty osoby. Musimy więc ontologię osoby uchwycić także personalistycznie⁴⁴. Między ontologicznym a nowożytnym pojęciem osoby jest więc związek, a nawet kontynuacja. Ta kontynuacja może się wyrażać, według G. Hassenhüttla, w dostrzeżeniu, że osobą (w sensie ontologicznym — hipostazą) człowiek *jest*, podczas gdy natura przypada mu na sposób *posiadania*⁴⁵, czy lepiej — *władania*. W tym sensie można by mówić o metafizycznym „ja”, spełniającym akty swej natury⁴⁶. Przyjmując tę kontynuację, można by mówić, że współczesna antropologia i personalizm poszerzają i ubogacają dotychczasowe (ontologiczne) rozumienie osoby. Tradycyjne przeprowadzanie analogii między duchowym życiem człowieka, a życiem trynitarnym, ubogacone o egzystencjalistyczne i personalistyczne rozumienie duchowości człowieka, mogłoby z jednej strony prowadzić do pojednania ontologicznego i egzystencjalno-personalistycznego rozumienia osoby, a z drugiej strony ubogacić rozumienie Osób Bożych i osoby ludzkiej⁴⁷.

Powyższą prognozę przedstawimy na przykładzie tego, co już się w teologii dzieje lub co się w niej proponuje:

K. Rahner, wychodząc z ontologicznego rozumienia Osób Bożych w formule dogmatycznej, i obawiając się niebezpieczeństwa tryteistycznego (podświadomie) pojmowania Boga, zagrażającego współczesnym ludziom z racji przyjmowania nowożytnego rozumienia osoby, jako centrum aktów podmiotowych, proponuje mówić o „trzech różnych sposobach samoistnego bytowania” Boga⁴⁸. Wprawdzie K. Rahner jest świadomy, że życie Osób Bożych konkretnie przejawia się w duchowości Boga, to jednak przypomina, że elementy duchowości nie określają formalnie Osoby Bożej jako osoby. Propozycja K. Rahnera ma swój sens i jest pożyteczna w sensie zabezpieczenia dzisiejszego człowieka przed podświadomym tryteizmem. Trynitarna formuła proponowana przez K. Rahnera jest jednak zbyt formalistyczna i abstrakcyjna. Trudno się modlić do „trzech różnych sposobów samoistnego bytowania”

⁴⁴ Por. W. Kasper, dz. cyt., s. 287.

⁴⁵ Por. G. Hassenhüttl, *Einführung in die Gotteslehre*, Darmstadt 1980, s. 85—86.

⁴⁶ Por. A. Krapiec, *Ja — człowiek. Zarzys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 108—114. Por. J. Makselon (sprawozdanie), *Obraz siebie*, AK 73 (1981) t. 96 nr 433, s. 308—309.

⁴⁷ Por. W. Breuning, *Trinitätslehre (wissenschaftstheoretisch)*, I, *In der kath. Theologie*, LThK 10 (1965) 362.

⁴⁸ Por. *Der Dreifaltige Gott ...*, s. 353—354, 385—393.

lub w nich widzieć Żywego Boga — Ojca, Syna i Ducha. Trzeba więc zwrócić uwagę na konkretne przejawianie się życia Osób Bożych w jednej duchowości Boga. Jedna przebogata w swej nie-skończoności duchowość czy podmiotowość Boża jest przecież współposiadana i w pewnym sensie „ponadrealnie” różnicowana przez Osoby Boże⁴⁹. Niektórzy teologowie nieco przekształcają i ubogacają (w duchu współczesnego egzystencjalizmu i personalizmu) pojęcie osoby i proponują zastosować je do Boga, by widzieć Go bardziej żywym⁵⁰. Inni mówią o Trójcy Świętej — w świetle analogii do fenomenologii relacji osobowych — w kategoriach „Ja — Ty — My”⁵¹. Wielu teologów nawiązuje do niektórych elementów współczesnego rozumienia osoby (dialogalny, relacyjny, wspólnotowy charakter osoby, przekroczenie siebie ku innym jako droga rozwoju) i sądzi, że ułatwiają one dzisiejszym ludziom nie tylko rozumienie siebie, ale i Osób Bożych⁵². Pojęcie relacji zastosowane do rozumienia Osób Bożych wskazuje dziś tę szczególną właściwość, że równocześnie ułatwia — właśnie z pozycji nowożytnej myśli personalistycznej — dotarcie do tajemnicy Trójcy Świętej. Personalistyczna bowiem myśl uznaje relację „ja — ty” jako istotnie należącą do osoby⁵³. I odwrotnie, ponieważ naświetlenie osoby ludzkiej jest zasadniczo teologiczne, pełniejsze rozumienie Osób Bożych pozwala upewnić się i głębiej przeniknąć rozumienie osoby ludzkiej.

Wśród pewnych niebezpieczeństw w dzisiejszym rozumieniu osoby wymienia się dziś zbyt „aktualistyczne” jej rozumienie. Tak w ujęciu ontologicznym, jak i w wielu współczesnych podmiotowych ujęciach osoby, akcentuje się jej *relacyjny* charakter. Prowadzi to czasem do zbyt „aktualistycznego” rozumienia

⁴⁹ Por. B. Lonergan, *De Deo Trino*, t. II, Pars Systematica, Romae 1964, s. 186—193, 205—208; H. U. v. Balthasar, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie*, B. III, Einsiedeln 1967, s. 117 (przypis 11).

⁵⁰ Por. J. Auer, *Gott der Eine und Dreieine*, s. 338—346; tenże, *Person. Ein Schlüssel ...*, s. 39—57.

⁵¹ H. Mühlen, *Dre Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich — Du — Wir*, Münster 1969.

⁵² Por. L. Scheffczyk, *Der Eine und Dreifaltige Gott*, Mainz 1968, s. 120—121; J. Galot, dz. cyt., s. 71—73; M. Schmaus, ²GK, B. II, s. 193—195. Por. też: A. Brunner, *Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Geheimnis*, Einsiedeln 1976. Chociaż pojmowanie osoby w aspekcie wspólnotowym wydaje się być dobrym punktem wyjścia do rozumienia Trójcy Świętej, to jednak nie znalazło ono ogólnie zaaprobowanego przyjęcia we współczesnej trynitologii. Por. W. Breuning, *Trinitätslehre*, w: *Bilanz in der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nicht-christlichen Welt* (Hrgs. H. Vorgrimler, R. Gucht), B. III, Freiburg 1970, s. 33—34.

⁵³ L. Scheffczyk, dz. cyt., s. 120—121.

osoby. Pamiętając o bytowej relacjonalności osoby, nie możemy zapominać o „nieudzielalności”, „samoistnej” konkretnej osoby, czyli o jej istotnym związku z naturą, lepiej — o jej konkretnym istnieniu w rozumnej naturze i urzeczywistnianiu się w niej. Dawniej podkreślało się, że osoba, mimo swej otwartości, posiada swój własny byt, swą własną wartość i w pewnym sensie jest w najgłębszym swym rdzeniu tajemniczo „zamknięta” dla innych. Podkreślało się najpierw aspekt „bycia sobą”, „posiadania siebie”, dopiero na drugim miejscu mówiło się o odniesieniu do innych. „Osoba zaś w rozkwicie — pisze H. de Lubac — jeśli wolno jej wewnętrzny paradoks zobrazować w sposób paradoksalny, przedstawia się jako centrum siły odśrodkowej”⁵⁴. Dziś raczej mówi się, że „samoposiadanie” i „potwierdzenie swego ja” (tak na płaszczyźnie ontologicznej, jak i podmiotowej) dokonuje się właśnie i pierwszorzędnie w (konfrontującej) relacji odniesienia do innych⁵⁵. Wskazuje się też, że tzw. immanencja i transcendencja osoby (i w aspekcie bytowym i podmiotowym) wzajemnie się za- zębiają i warunkują: człowiek jest sobą w przekraczaniu siebie ku drugim i na tej drodze rozwija się i doskonali jako osoba. Rozumienie tych wzajemnych związków nie zawsze jest jednak precyzyjne, czasem jednostronne. Aby uniknąć jednostronności trzeba w jakiejś mierze wracać do tradycyjnego (ontologicznego) rozumienia osoby, choć przywołuje to stare napięcie między definiowaniem osoby w dominującej perspektywie natury lub relacji. Idąc po tej linii trzeba ogólnie powiedzieć, że mimo istotnej dla osoby relacjonalności pojęcie osoby odnosi się także do sposobu nieudzielanej „samo-egzystencji” rozumnej natury. „Samo-egzystencja” człowieka spełnia się w „samo-uchwyceniu”, czyli aktywnym podjęciu swej podmiotowości. W ten sposób ujęcie ontologiczne i psychologiczne wiążą się w jedno. Dziś zachodzą jednak czasem ujęcia jednostronne, które osobę ujmują czysto „aktualistycznie”: identyfikują osobą z aktami świadomości lub z aktualną relacjonalnością podmiotową, a więc z dialogiem lub zdolnością do dialogu. Owszem do bytu osoby należy współ-bycie z współ-człowiekiem; odniesienie „ja” do „ty” jest dla osoby istotne. „Ja” zwraca się do „ty” i od „ty” zwraca do siebie, oznacza to dialog. Trzeba jednak zauważyć, że byt osoby nie wyczerpuje się w relacji. Jeżeli osobę upatrywałoby się tylko w spotkaniu, wtedy sprowadzałoby się ją do sumy aktów. Zdolność do dialogu jest dla osoby niezbywalna, ale nie można osoby sprowadzić tylko do tej zdolności.

⁵⁴ *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, Kraków 1961, s. 286.

⁵⁵ Por. K. Rahner — H. Vorgrimler, *Person*, s. 283; M. Jaworski, *Osoba ludzka ...*, s. 10; tenże, *Człowiek a Bóg ...*, s. 120.

Żadne bowiem stworzenie nie może być identyczne ze swą mającą się dopiero urzeczywistnić relacją. Partnerstwo musi mieć podstawę w bycie. Człowiek może się otworzyć na „ty”, jeżeli jest wkorzeniony w byt. Trzeba więc pamiętać, że człowiek jest „bytem w sobie”, który zarazem jest istotnie otwarty na „ty” i tę relację do „ty” z własnej inicjatywy podejmuje. Ludzie zwracają się do siebie, kiedy — istniejąc już bytowo jako osoby — z własnej inicjatywy aktualizują swą naturę. W obecnym personalizmie usiłuje się przywrócić, przynajmniej do pewnego stopnia, tradycyjne (ontologiczne) rozumienie osoby, choć kładzie się zarazem bardzo silny akcent na to, że osoba jako byt urzeczywistnia się w dialogu. Ontologiczna osoba osiąga swą doskonałość w dialogu. Dopiero w dialogu byt osobowy wyraża się w poznawalny i wiarygodny sposób. Gdy człowiek „oddając się” transcenduje siebie, zarazem wraca do siebie, rozwijając się i dopełniając swą osobowość. W takiej strukturze osobowego bytu człowiek znajduje siebie.

Tak widziane zabezpieczenie przed czysto „aktualistycznym” rozumieniem osoby ma swe oparcie w rozumieniu Osób Bożych. Trzeba bowiem pamiętać, że także w Bogu, choć relacje (osoby) są odwieczną aktualnością wzajemnych odniesień, to są one jednak „relacjami samoistnymi”, a samoistność ta ma podstawę w Bożej naturze, z którą relacje są wirtualnie (lub formalnie) identyczne. Oznacza to, że będąc sobą we wzajemnych odniesieniach, konkretnie żyją jedną absolutną samoistnością Boga. Ten aspekt widzenia Osób Bożych należy zachować i podkreślić w odniesieniu do osoby ludzkiej. Ma on tu zresztą swą specyfikę ze względu na posiadanie przez osobę ludzką swej własnej jednostkowej natury, która ponadto nie jest przeżywana jako czysta aktualność, lecz osoba stale ją na nowo aktywizuje. Byłoby więc okrojeniem bytu osobowego, gdyby zapomniano się o ontologicznej bazie, czyli rozumnej naturze, a zwróciło się uwagę tylko na relację do drugiej osoby ⁵⁶.

Problematyka „osoby” jest więc bardziej złożona niż mogłoby to wynikać z wyżej przedstawionego rozumienia osoby w świetle trynitologii i chrystologii ⁵⁷. Chodziło nam jednak o podstawowe

⁵⁶ Por. M. Schmaus, ²GK, B. II, s. 191—192; tenże, ²GK, B. III, s. 166—167; tenże, *Der Glaube der Kirche*. Zweite, wesentlich veränderte Auflage, B. IV/2 (*Gott der Retter durch Jesus Christus. Das Sein Jesu Christi*), EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien 1980, s. 160—161. Por. też: L. Scheffczyk, dz. cyt., s. 120. — J. Auer uważa, że „refleksyjne odniesienie ja do ty” nie jest wystarczającym wyjaśnieniem osoby. Por. *Die Welt ...*, s. 300.

⁵⁷ Dla przekonania się o tym por. także: M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974; J. B. Lotz, *Person und Freiheit*, Freiburg 1979.

teologiczne naświetlenie najgłębszej istoty osoby. Dlatego też nie wszystko może zostało dostatecznie sprecyzowane. Wymagałoby to szerszego opracowania, szeregu uściśleń, zastrzeżeń, czy przedstawienia różnych stanowisk. Wydaje się jednak, że — z teologicznego punktu widzenia — zasadniczy zamiar artykułu został spełniony.

Na zakończenie możemy syntetycznie przypomnieć, że najgłębszą istotą ludzkiej osoby jest „być sobą w oddawaniu siebie innym”, a zwłaszcza Bogu, dlatego „Bóg należy do definicji osoby”, a osoba najpełniej jawi się w miłości. W tym objawia się uczestnictwo (podobieństwo) osób ludzkich w życiu Osób Bożych. To jest też racją „tajemnicy” i „świętości” ludzkiej osoby, która jest „celem” w sobie, a nie „środkiem” w ręku innych. Istotną dla siebie relacjonalność osoba urzeczywistnia w swej naturze. Osoby Boże są sobą jako aktualność doskonałego oddawania się; osoby ludzkie realizują swą relacjonalność w strukturze swego człowieczeństwa: na drodze przekraczania siebie, „w oddawaniu się innym”, stają się coraz bardziej sobą. Całość tych rozważań znajduje swoje głębokie potwierdzenie w ewangelicznych słowach Jezusa Chrystusa: „kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je” (Mt 10, 39). W Misterium Paschalnym Chrystus na sobie potwierdził tę zasadę osobowego życia. Wymownie sformułował ją — w perspektywie trynitarnej — Sobór Watykański II: „Kiedy Pan Jezus modli się do Ojca, aby «wszyscy byli jedno ... jako i my jedno jesteśmy» (J 17, 21-22), otwierając przed rozumem ludzkim niedostępne perspektywy, daje znać o pewnym podobieństwie między jednością Osób Boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości. To podobieństwo ukazuje, że człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” (KDK 24).