

Ks. EDWARD SIENKIEWICZ  
Koszalin

## **SPOŁECZNY WYMIAR OSOBY LUDZKIEJ W REFLEKSJI WIARY**

1. Jednostka a społeczeństwo – 2. Osobowe kryterium społeczności – 3. Teologia społeczna – 4. Rzeczywistości świeckie w teologii

Wymiarem społecznym bytu ludzkiego, wszelkimi jego odniesieniami oraz relacjami do drugich osób, jak też tworzonymi przez te osoby strukturami społecznymi, powinna zajmować się socjologia. Niestety, dwie najbardziej rozpowszechnione w ostatnich dziesięcioleciach i odnoszące się do społecznego wymiaru życia człowieka koncepcje nie wyczerpują się tylko w socjologii. Co więcej, poprzez swoiste rozumienie ludzkich odniesień, wyrażania się na zewnątrz i miejsca człowieka w świecie oraz wzajemnych zależności, zakładają niejako własną koncepcję socjologii, zakreślając jej granice i stawiając przed nią zadania niekoniecznie właściwe jej dotychczasowym zainteresowaniom.

Nie wchodząc w tym miejscu w prawdziwy gąszcz metodologicznych dyskusji, zatrzymajmy się nad sytuacją przysłowiowego Kowalskiego, czy też Nowaka, który ma prawo poszukiwać sensu swojej egzystencji, odnieść się jakoś do jednego lub drugiego modelu, sposobu życia, który przeważnie niezależnie od Nowaka zaczął w najdrobniejszych szczegółach kształtować jego egzystencję i zakreślać jego horyzonty, w dużym stopniu rzutując na jego możliwości. Nowakowi wprawdzie wmawiano, że przynajmniej raz na jakiś czas, np. dzięki karcie do głosowania i wystawionej urnie, może decydować, wpływać na porządek, do natury którego należy wpływanie później na Nowaka. Sam jednak Nowak już w to nie wierzy. Z jednej bowiem strony ciągle pozostaje w nim żywe, choć coraz mniej uświadamiane doświadczenie całkowitej zależności od zewnętrznego układu sił, a z drugiej — także po tzw. transformacji systemowej nie poczuł się bardziej wolnym i zauważonym, niż miało to miejsce przed „rewolucją”. Choć w tym wypadku z nieco innych przyczyn. Poza tym Nowak jest człowiekiem wierzącym, który nie chce swojej wiary pozostawiać w kościele i jakoś stale boryka się z jej problemami, mimo że innym, jego znajomym, wystarcza na to czasu przed Bożym Narodzeniem i Wielkanocą. Nowak pyta więc siebie i poszukuje odpowiedzi w książkach oraz artykułach, w których częściej pojawia się słowo „Bóg”. Czy wolno mu wierzyć tak samo, skoro chyba tylko oprócz

jego wiary wszystko inne dookoła tak bardzo się zmieniło? A jeśli nawet, czy jego prosta wiara ma jakiś wpływ na sytuację, w której według niektórych tak wiele się zmieniło, podczas gdy dla Nowaka zupełnie niewiele? Może bowiem Nowakowi przyjść do głowy i taka myśl, że skoro nadal, mimo tak wielu zmian, nie czuje się do końca sobą, to głównie z powodu swojej wiary, a raczej braku jej świadectwa kiedyś i teraz? W którym miejscu znajdują się dziś tysiące Nowaków?

Koncepcja marksistowskiego kolektywizmu, nieco przebrzmiała, przynajmniej w sensie obowiązującego porządku społeczno-politycznego w wielu krajach Europy środkowowschodniej, wbrew deklaracjom i szeroko rozbudzonym nadziejom, nie rozwiązała podstawowych problemów człowieka. Niestety, podobnie rzecz ma się z indywidualistycznym liberalizmem, zdobywającym sobie coraz szersze pole oddziaływania, poniekąd przez dewaluację tego pierwszego. Obie propozycje, mimo że pozornie przeciwstawne, poprzez odejście od ontologii<sup>1</sup>, którą — jak się wydaje — w ogóle się nie interesują, popełniają ten sam błąd, pomijając zagadnienie wewnętrznej struktury bytowej człowieka<sup>2</sup>. Poprzez niepełny obraz istoty ludzkiej, z konieczności uzupełniany przez rzeczywistości lub też mechanizmy, w stosunku do niej zewnętrzne i akcydentalne, już ze swoich założeń prowadzą do sytuacji „realnego zagrożenia totalitaryzmem”<sup>3</sup>. W obu tych koncepcjach mamy jednak do czynienia

---

<sup>1</sup> U podstaw bardzo wielu powstających obecnie antropologii, które nie ustrzegły się szkodliwego dla wizji osoby i społeczeństwa redukcjonizmu, stoi właśnie kryzys metafizyki. Zbyt pochopnie i bez poważniejszych prób poszerzenia jej zdobyczy o wymiar społeczny, także przeżyciowy, wskazujący na większe znaczenie doświadczenia ludzkiego w poznaniu, odrzuca się dziś jej rozwiązania. Powstała przez to lukę uzupełnia się najczęściej koncepcjami czy też prądami filozoficznymi nie pretendującymi do całościowego ujęcia bytu ludzkiego i specjalnie nie interesującymi się jego strukturą wewnętrzną. Tego rodzaju zabiegi muszą rzutować także na życie społeczne i utratę poczucia „obiektywnej moralności”, na rzecz tzw. „etyki indywidualnej” i „sytuacyjnej”, stającej się normą postępowania. Trudno się zatem dziwić, że pociąga to za sobą coraz większą popularność, bazujących na nominalizmie i indywidualizmie, koncepcji liberalnych, które w przeciwieństwie do swoich deklaracji, niejednokrotnie uciekają się do różnego rodzaju presji i przemocy wobec jednostek oraz całych społeczeństw. W tym kontekście nie napawa optymizmem ideowe zagubienie jednostek i brak pełnej wizji człowieka oraz społeczeństwa, dostatecznie broniącej, z niczym nie porównywalnej, godności osoby. Niestety, tego rodzaju redukcjonistyczna pokusa udziela się także autorom, którzy niekoniecznie nie interesują się ontologią. Niemniej, niedostateczny wgląd w wewnętrzną strukturę osoby, w ich warsztacie, może leżeć u podstaw tego rodzaju schematów myślowych, w których krytycznie ocenianemu indywidualizmowi, przeciwstawia się wprost totalitaryzm, gdzie poszukiwanie innych ujęć, nie będących zarazem utopijnymi, staje się bardzo kłopotliwe. Sam jednak indywidualistyczny liberalizm niejednokrotnie stawał się ideologią, i to totalizującą. Nieporozumienie to może prowadzić do bardzo wątpliwych wniosków, ponieważ i kolektywizm nie ustrzegł się rozwiązań totalitarnych, a zastosowanie zasady „mniejszego zła” w personalizmie chrześcijańskim nie wydaje się być poważną propozycją; por. S. KOWALCZYK, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 7–15; M. POKRYWKA, *Osoba – uczestnictwo – wspólnota*, Lublin 2000, s. 13, 19.

<sup>2</sup> Por. T. STYCZEŃ, *Osoba ludzka: wolność przeciw naturze?*, „Ethos” 3/4 (1991), s. 15–24.

<sup>3</sup> Uważna analiza liberalizmu, a nawet neoliberalizmu, który postuluje powrót do klasycznych rozstrzygnięć, opartych o nominalizm i indywidualizm, pokazuje, że również w ramach tego kierunku występuje zagrożenie ubezwłasnowolnienia jednostek. Jest to o tyle ważne, o ile w proklamacji współczesnych liberalnych koncepcji rynku i podporządkowania mu, bardziej lub mniej świadomie, rzeczywistości

z problemem, który przez każdą z nich rozwiązywany jest w nieco inny sposób. Chodzi o nieodłączny od osoby ludzkiej wymiar społeczny, który marksizm do tego stopnia uznaje za fundamentalny dla ludzkiej egzystencji i ludzkiej wolności, że trudno jest w tej opcji ochronić wiele niezbywalnych wartości osobowych. Problemu społecznego wymiaru ludzkiej egzystencji nie unika też liberalizm, choć w podstawowych tezach swoich przedstawiciele wyrzuca go poza nawias zainteresowania i tolerując o tyle, o ile służy on, najczęściej egoistycznie rozumianym, interesom jednostki. W taki też sposób — zdaniem klasycznych liberałów — człowiek jest wolny.

Tymczasem dwie różne drogi realizacji wolności ludzkiej zabrnęły w ślepy zaułek. Obie też w zideologizowanej formie okazały się systemami prawdotwórczymi i przez to, dla samej wolności, najbardziej niebezpiecznymi. Jak pokazuje doświadczenie, mimo wysiłków, nie przewyciężają także napięcia między jednostką i społeczeństwem, które może być rozwiązane tylko przy uwzględnieniu wewnętrznej struktury bytu osobowego; trudno uchwytniej i trudno wyrażalnej w obrazie świata, opartego o dialektykę prostych antynomii, gdzie najczęściej mamy do czynienia z radykalizmem i redukcjonizmem. W tym kontekście nadzieją obrazu człowieka, który nie musiałby uciekać w skrajności, co nie może się odbywać bez krzywdy samego bytu ludzkiego, pozostaje personalizm chrześcijański. Tego rodzaju założenie wydaje się jak najbardziej usprawiedliwione, choćby przez to, że to właśnie chrześcijaństwo pozwoliło odkryć i rozwinąć ideę osoby, a także ochronić ją przed różnymi okrojzeniami. Dopiero poprzez dowartościowaną w ten sposób antropologię i próbę odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytania człowieka w świetle Objawienia możemy znacznie poszerzyć nasze horyzonty na temat struktury bytu osobowego<sup>4</sup>, w tym także niezbywalnego i właściwego jej wymiaru społecznego.

Obok odrębności od wszystkiego, co człowieka otacza, i doświadczenia zależności od siebie — własnego, wolnego działania — człowiek doświadcza również tego, że żyje i działa wspólnie z innymi, w społeczeństwie. Fakt ten jest tak oczywisty, że nie wymaga żadnego dowodzenia<sup>5</sup>. Nie można mu zaprzeczyć, podobnie jak

---

osoby, totalitaryzm przedstawia się jako rozwiązanie alternatywne, przed którym liberalizm ma właśnie skutecznie zabezpieczać.

<sup>4</sup> Do swoistej rewolucji w spojrzeniu na temat rozumienia przedmiotu teologii doszło na przełomie XVIII i XIX w., kiedy to z nauki o tym, co idealne, boskie i odwieczne, staje się ona coraz częściej nauką o tym, co konkretne. Nie tyle o samym Bogu, ale o człowieku w relacji do Boga, nie o świecie niezmiennym, lecz poddanym historii. Zaczęto wówczas coraz częściej powtarzać, że nawet sama prawda chrześcijańska jest jakąś historią — „dzianiem się zbawczym”; por. K. MACHETA, *Teologia historyczna*, w: K. MACHETA, K. GÓZDŹ, M. KOWALCZYK (red.), *Historia i Logos*, Lublin 1991, s. 265.

<sup>5</sup> Odrywanie jednostki od społeczeństwa i wspólnej wszystkim jednostkom natury ludzkiej, a tym bardziej przeciwstawianie ich sobie, jest wysiłkiem zmierzającym do „rozbicia” i zagmatwania tego, co człowiekowi dane jest wprost w doświadczeniu. Prowadzi ponadto do wyjątkowej 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 innych.

trudno byłoby zaprzeczyć wielu utrudnieniom, ograniczeniom, uwarunkowaniom, ale i udogodnieniom, jakie wiążą się z życiem w społeczeństwie. Wszystko to niesie ze sobą dodatkowe związki – „relacje”, tworzy jak gdyby nową strukturę obok tej, której człowiek doświadcza w ramach własnego, indywidualnego bytu. W związku z tym pojawiają się również nowe problemy. Po pierwsze: Jak należy rozumieć społeczność, czym ona tak naprawdę jest; wielkością dodaną, numerycznym powieleniem poszczególnych jednostek, czy też stanowi coś bardzo właściwego bytowaniu ludzkiemu, coś naturalnego, co tworzy dodatkowe, odrębne relacje pozaludzkie, z którymi człowiek jest bardzo mocno związany? Po wtóre: Jaki zachodzi związek między osobą a społecznością, zwłaszcza przy spojrzeniu na osobę jako centrum wszelkich działań człowieka, tak indywidualnych, jak i społecznych? W tym kontekście pojawia się jeszcze jedno pytanie: Czy przez swoje zaangażowanie w życie społeczne (*pro societate*) osoba zmienia się, stając się kimś innym wewnątrz? I wreszcie, po trzecie: Czy społeczność, jako taka, może być zagrożeniem (przyczyną alienacji) człowieka, czy też jest podstawą wyzwolenia?

## 1. Jednostka a społeczeństwo

Zatrzymując się nieco nad pierwszym, postawionym powyżej problemem, nie sposób nie zauważyć, wywodzącego się w zasadzie od starożytności, sporu o pierwsiństwo, także bytowe, jednostki i społeczeństwa<sup>6</sup>. Starożytni sofisci, a także EPIKUR i LUKRECJUSZ, w czasach nowożytnych zaś Tomasz HOBBS, uważali, że na początku ludzkość stanowiła poszczególne, nie związane ze sobą jednostki, a wszelkie zachodzące między nimi relacje ograniczały się do wzajemnej wrogości i walki — „wojna wszystkich ze wszystkimi” Tomasz Hobbes zapisał się w historii myśli nowożytnej jako teoretyk koniecznej, na pewnym etapie rozwoju, umowy społecznej, jaką ludzie musieli zawierać za cenę daleko idących kompromisów, które pozwalały zachować większe bezpieczeństwo i dłuższe okresy pokoju. Tego rodzaju poglądy, wskazujące na „umowę”, leżącą u podstaw życia społecznego, były odrzucane już w starożytności, głównie przez PLATONA i ARYSTOTELESA. W podobny sposób patrzyli na ten problem św. AUGUSTYN i św. TOMASZ Z AKWINU, którzy twierdzili, że społeczność wywodzi się wtórnie z samej natury ludzkiej. Pochodzące od Arystotelesa określenie: *dzóon politikón* wskazuje na nieodpartą inklinację człowieka ku innemu<sup>7</sup>. Skrajnym przedstawieniem problemu relacji jednostki do społeczeństwa i da-

<sup>6</sup> Podobny spór toczy się też o to, czy to społeczność wyrasta z religii, czy religia wywodzi się ze społeczności, i czy w ogóle religia i społeczność świecka mają cokolwiek ze sobą wspólnego? Przy czym w sporze tym nie odosobnione, a ostatnio nawet przeważające są opinie, że początków społeczności ludzkiej należy szukać właśnie w religii; por. CZ.S. BARTNIK, *Społeczny wymiar religii*, AK 108 (1987), z. 2, s. 291.

<sup>7</sup> Por. G. DOGIEL, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1992, s. 66.

lece odbiegającym od powyższego, stanowiącego swego rodzaju odwołanie przy wszelkiego rodzaju próbach tworzenia koncepcji opartej o ludzkie doświadczenie, są niewątpliwie poglądy stoików, gnostyków, neoplatoników i heglistów. Według nich jednostki pozostają czymś wtórnym do społeczności, rozumianej jako konieczny etap logicznego rozwoju — rozumu powszechnego. Trudno w tym miejscu nie wspomnieć o J.J. ROUSSEAU, E. ZOLI oraz J. RENARDZIE, którzy całą wielkość życia społecznego sprowadzali do naśladownictwa natury, czyli wymiaru przyrodniczego i biologicznego<sup>8</sup>. K. MARKS, F. ENGELS i W.I. LENIN uznawali społeczność za miarę człowieczeństwa. To ona — ich zdaniem — jest podstawą ludzkiej egzystencji, „substancją społeczną”. Jednostka jest czymś wtórnym, ukształtowanym od początku do końca przez społeczność, grupę ludzi. Dlatego też społeczności wszystko zawdzięcza i od niej zależy, a ludzkość wyłoniła się ze świata zwierzęcego, człekokształtnych małp, żyjących w stadach<sup>9</sup>

Przytoczone powyżej stanowiska wydają się być mało odporne na niebezpieczeństwo łatwego popadania w skrajności, czyli postrzegania indywidualnego bytu ludzkiego i społeczności jednostronnie, nie dostrzegając w nich całego bogactwa wielowymiarowości i złożoności. Człowiek w istocie charakteryzuje się „naturą społeczną”, przejawiając w swoim działaniu i charakterze otwartość wobec innych ludzi. Więcej, człowiek potrzebuje innych ludzi, sam sobie nie wystarcza i dlatego zrzesza się z innymi, tworząc różne formy społeczności. Dzięki życiu w społeczności osiąga realizację swoich potencjalności, poprzez wejście w relacje z drugimi. Przy czym wchodzi w nie jako istota rozumna i wolna, posiadająca bogatą strukturę wewnętrzną, świadoma swojej godności oraz odrębności, która nie „rozmywa się” w jakiejś czystej, abstrakcyjnej idei społeczności ponadosobowej. Wreszcie, mogąca obdarować innych, ponieważ posiada coś swojego, coś z siebie<sup>10</sup>. Słowem, człowiek wchodzi w relacje z drugimi, tworząc struktury społeczne, dzięki temu, że jest osobą. Z kolei społeczeństwo, dzięki relacyjności i otwartości, nie może być postrzegane tylko jako suma poszczególnych osób, a tym bardziej jednostek. Poprzez skupianie w sobie rzeczywistości uwalnianej z materialnych rygorów, przeobrażania jej w „coś” transcendentnego, osoba — choć uchwytna poprzez materialną rzeczywistość — „wyrasta w nieskończoność”, stając się w pewnym sensie zrealizowaniem tajemniczej „przechodności” między przedmiotowością i podmiotowością, osobą *ad extra* i *ad intra*. Tego rodzaju napięcie, powstające w każdej osobie i poprzez właściwe rozwiązanie, pozwalające jej wyrastać ponad widzialny świat, rzutuje także na każdą społeczność, przez co — zdaniem niektórych autorów (np. Cz. BARTNIK) — można nawet mówić o pewnej „ontologii społecznej” Chodzi tu o pojęcie analogiczne do osobowości jednostkowej, niemniej pozwalające uchwycić różne formy wyrazu, także w społecz-

<sup>8</sup> Por. CZ.S. BARTNIK, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 198.

<sup>9</sup> Por. *tamże*, s. 199.

<sup>10</sup> Por. DOGIEL, *dz. cyt.*, s. 66–67.

nych odniesieniach, nie tylko sfery cielesnej, ale też duchowej; uczuć i doświadczenia świadomości zbiorowej, będącej czymś więcej niż tylko sumą poszczególnych świadomości jednostkowych<sup>11</sup>

Spółeczność jednak, nawet jako konieczna forma życia osobowego i w tym znaczeniu *quasi* personalność, nie może podporządkowywać sobie poszczególnych osób w sposób, który prowadziłyby do utraty przez nie, niezbędnej do samorealizacji, wolności. Żadna bowiem społeczność nie wyczerpuje życia osobowego, choć pozwala mu w pełni się rozwinąć i wspomaga jego rozwój. Byt osobowy jest najwyższą i najdoskonalszą „częścią całości”, która nie może być przez tę całość dopełniana. Niemniej człowiek, jako synteza osoby i natury, doświadcza też własnej cielesności oraz fragmentaryczności. W tym znaczeniu, mimo że transcenduje całą rzeczywistość, także społeczność, dążąc nieustannie do zapanowania nad nią, w fragmentarycznym i cielesnym momencie jest jej podporządkowany i od niej zależy. Doświadcza zatem swoistego napięcia, które musi nieustannie rozwiązywać w oparciu o swoje sumienie, przez co coraz bardziej dojrzewa duchowo i ubogaca całą społeczność, w której w ten sam sposób zwrócone ku sobie podmioty przyczyniają się do ubogacenia poszczególnych jednostek. Przy czym bardzo konkretne wyznaczenie i ustalenie granic podporządkowania człowieka społeczności oraz społeczności osobie jest niezmiernie trudne i zwykle przy tego rodzaju próbach pojawiają się, szkodliwe dla obu rzeczywistości, nadużycia<sup>12</sup>. W takiej perspektywie problem doskonalenia osobowego nabiera nowych treści. Nie jest on już sprawą tylko samej jednostki, osoby ludzkiej, która przekształcając zastaną, materialną rzeczywistość, nadaje jej charakter duchowy i trwały. Doskonalenie osobowościowe rozciąga się w tym kontekście na całą społeczność i wzrasta poprzez coraz doskonalsze formy życia społecznego<sup>13</sup>, aż do rozstrzygnięcia wszystkiego w miłości, która jest najdoskonalszą cnotą i najwyższą zasadą społeczną (św. Augustyn), najskuteczniej prowadzącą do najwyższego dobra wspólnego. Należy jednak pamiętać, że wszelkie przejawy życia społecznego, wymagające głębokich więzi międzyludzkich i interpersonalnych relacji, w tym również działalność gospodarcza i polityczna, są ze sobą bardzo mocno powiązane, nie wyłączając związków zależności. Stąd za bardzo wysokimi osiągnięciami techniczny-

<sup>11</sup> Por. MACHETA, *art. cyt.*, s. 271.

<sup>12</sup> Por. A.M. KRĄPIEC, *Od koncepcji ku teorii osoby*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 187–188; E.L. MASCALL, *Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata*, Warszawa 1986, s. 40–41.

<sup>13</sup> Niezbyszalnym i podstawowym warunkiem kształtowania życia społecznego musi pozostać moralność, dlatego też nie powinno się jej wydzielać z takich dziedzin społecznej aktywności, jak ekonomia i polityka. Ich służba człowiekowi i całemu społeczeństwu będzie tym efektywniejsza, im sprawniejsze etycznie będą poszczególne osoby. W sytuacji, kiedy osobowość ludzka, jej wzrost w prawdzie, miłości, życzliwości i wierności, przestaje być najważniejszym zadaniem i celem wszystkich społecznych instytucji, wówczas i takie wartości, jak dobrobyt, pomyślność, a nawet zdrowie, przestaną być w tym społeczeństwie obecne i wspierające jego rozwój; por. BARTNIK, *Personalizm*, s. 202.

mi, gospodarczymi i kulturalnymi powinien postępować proporcjonalnie rozwój więzi społecznych oraz wartości duchowych. Wszelka bowiem niewspółmierność, zachwianie równowagi duchowej i materialnej, grozi bardzo poważnymi kryzysami, z alienacją wielkich grup społecznych włącznie<sup>14</sup>

Przechodząc do drugiego z zarysowanych powyżej problemów, odnoszącego się do związku zachodzącego między jednostką a społecznością, warto zwrócić uwagę na takie nazwiska, jak: W. GRANAT, S. WYSZYŃSKI, K. WOJTYŁA, Cz. STRZESZEWSKI, Cz.S. BARTNIK. Otóż wymienieni polscy personaliści kładą nacisk na nieporównywalną z niczym wartość zarówno jednostki, jak i społeczeństwa. Niestety, i tym razem nie można pominąć problemu ustalania następstwa czy też pierwszeństwa, w czasie, społeczności do jednostki lub odwrotnie. Mając jednak do czynienia ze szczególnym związkiem osoby ludzkiej ze społecznością, wzajemnym przenikaniem się, uwarunkowywaniem i z wyjątkowym rodzajem zależności, nie można tej kwestii dobrze rozwiązać, uciekając się tylko do takiego schematu. Z powodu zbyt pobieżnego oraz szablonowego podejścia do problemu liczne koncepcje jednostki i społeczeństwa nie uniknęły wielu potknięć. Nie można przecież nie zdawać sobie sprawy z braków, i to przez długie lata, dziś poniekąd zrekompensowanych, w społecznej teorii osoby, jej odniesień i stających przed nią wyzwań. Zmieniające się szybko warunki zewnętrzne, coraz gęstsze zaludnienie, wyspecjalizowanie, a przez to głębokie uwarunkowanie pracy oraz wszelkiej innej działalności człowieka i co za tym idzie — także rozrost i rozwój struktur społecznych, nieco wyprzedzały pojawiające się próby ontycznego rozjaśnienia stających przed ludzkością problemów. Poza tym podkreślany przez całe wieki i rozwijany w oparciu o definicję BOECJUSZA indywidualizm<sup>15</sup>, niepowtarzalność, jednostkowość i osobność, stwarzały przynajmniej złudzenie nieprzylegliwości do siebie wymiaru osobowego i społecznego. Toteż bardzo często systemy personalistyczne były postrzegane jako mało przydatne w zrozumieniu oraz rozwijaniu społecznego wymiaru człowieka<sup>16</sup>. Cała struktura osoby i wpływające z niej czynności ubogacają sam podmiot, pozwalają rozwinąć jego potencjalność oraz podążać w kierunku dopełnienia, mimo że są skierowane często na zewnętrzne wartości. Specyficznymi ludzkimi akty, takie jak poznanie, miłość, wolność, dokonywane są w kontekście społecznym — w stosunku do drugiej osoby. Człowiek spełnia funkcje poznawcze, może mówić, rozumieć tylko w kontakcie z innymi, w społeczeństwie. Podobnie dzieje się z aktami miłości. Kocha drugiego człowieka: matkę,

---

<sup>14</sup> Por. Cz. STRZESZEWSKI, *Człowiek jako twórca rozwoju społeczno-gospodarczego*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, s. 552–555.

<sup>15</sup> Właściwe sobie „grzechy” mają w tym względzie również współczesne koncepcje, czy też wizje człowieka. Czasy nowożytne są bowiem okresem dowartościowania jednostki, dlatego skrajny indywidualizm znajduje wielu zwolenników. Jednak apologia jednostki nie zawsze jest autentyczną obroną człowieka. Często powielanym błędem jest mylenie pojęć „jednostki” i „osoby”, co jest groźne w swych doktrynalnych i społecznych konsekwencjach. Poszerzana autonomia jednostki nie oznacza jeszcze rozwoju osoby; por. S. KOWALCZYK, *Kim jest człowiek?*, Wrocław 1992, s. 95.

<sup>16</sup> Por. BARTNIK, *Personalizm*, s. 36.

ojca, rodzeństwo. Toteż bez drugich, albo wbrew drugim, człowiek chcąc być wolnym, popada w samowolę<sup>17</sup>

Czy jednak byt, który działa dla drugiego i z drugim, przez to samo nie traci czegoś ze swojej „substancjalności”? Czy nie staje się przez to bytem relacyjnym? Według tomizmu byt nie istnieje poza substancjami. Tymczasem substancja to nie byt w ogóle, a zrealizowanie konkretnej istoty, jej indywidualizacja. Wprawdzie św. Tomasz znał pojęcie *esse commune*<sup>18</sup>, ale na długo przed nim św. Augustyn wypracował pojęcie substancji jako relacji. Stało się to podstawą do powstania ogólnego rozróżnienia między „substancjalistyczną” a „relacjonistyczną” koncepcją osoby ludzkiej. Według tej pierwszej osoba istnieje sama dla siebie, jako substancja stała. Według drugiej — to właśnie relacyjność stanowi o osobie, która w ten sposób cała jest dla drugich<sup>19</sup>. Wszystko to pozwala zauważyć, jak bardzo samo zagadnienie wyprzedza ekonomiczne oraz ideologiczne „uwikłanie” człowieka, dotycząc raczej niepełnego ujmowania osoby i tego wszystkiego, co się z nią wiąże, niż postrzegania jej w takim czy innym kontekście społecznym, który miałby być powodem utraty przez jednostkę gatunku człowieczeństwa. Jako podmiot osobowy człowiek może w tych stosunkach ulegać alienacji — może się poczuć wyobcowany<sup>20</sup>

## 2. Osobowe kryterium społeczności

Do głównej przyczyny alienacji nie można dotrzeć bez uwzględnienia struktury osoby i bez antropologicznego studium, któremu dostępne jest doświadczenie ludz-

---

<sup>17</sup> Por. M.A. KRAPIEC, „Cywilizacja miłości” spełnieniem osoby, w: *Problem wyzwolenia człowieka. Materiały z sesji zorganizowanej przez Instytut Jana Pawła II KUL oraz Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej (Rzym) w dniach 16–17 maja 1986 r. w Kazimierzu nad Wisłą*, Rzym 1987, s. 228.

<sup>18</sup> Św. Tomasz ponad 60 razy powtarza w swych dziełach aforyzm: „Dobro wspólne jest lepsze niż dobro osobiste jednego” i ponad 20 razy, że człowiek jest „zwierzęciem społecznym”. Swoją naukę o wartościach społecznych rozwija także przy okazji argumentacji za godziwością kary śmierci, kiedy to posługuje się analogią społeczności z ludzkim ciałem i dowodzi, że jak można odciąć chorą część ciała dla ratowania całości, tak samo można ukarać zbrodniarza: „Każda bowiem pojedyncza osoba (*persona singularis*) ma taki stosunek do społeczeństwa, jak część do całości (*pars ad totum*); por. W. GRANAT, *Osoba ludzka — próba definicji*, Sandomierz 1961, s. 111–112.

<sup>19</sup> Dowartościowanie relacji, których istotą jest przyporządkowanie jednej rzeczy do drugiej, przy coraz większym znaczeniu życia społecznego i nauk zajmujących się nim, stało się w tomistycznej koncepcji koniecznością. Nie musi ono tym samym oznaczać kapitulacji, czy też zasadniczych ustępstw substancjalistów, wobec tak zwanej „relacjonistycznej” koncepcji. Życie społeczne polega bowiem na krzyżowaniu się różnych relacji: rodzinnych, sąsiedzkich, zawodowych, ekonomicznych i politycznych. Św. Tomasz przyznawał relacji, jako odniesieniu między bytami (*esse ad aliud*), bytowość najniższego rzędu. Mimo to jest ona czymś rzeczywistym, posiadającym trzy elementy: (1) podmiot relacji (*subiectum*), którym jest byt odnoszący się do czegoś drugiego; (2) kres relacji (*terminus*), którym z kolei jest byt, do którego nakierowany jest podmiot, i wreszcie (3) fundament relacji (*fundamentum*), powód dla którego podmiot odnosi się do kresu; por. S. KOWALCZYK, *Metafizyka*, Lublin 1997, s. 183–184.

<sup>20</sup> Por. K. WOJTYŁA, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: TENŻE, „*Osoba i czyn*” oraz inne studia antropologiczne, Lublin 1994, s. 393.



kiego „ja”, oparte o ontyczną podstawę istnienia oraz działania. Przy tego rodzaju postępowaniu może jednak powstać złudzenie, że dokonujemy pewnej „preparacji” oraz wyizolowania osoby ludzkiej z właściwego jej i naturalnego kontekstu społecznego, a tym samym niepełnego ujęcia całej rzeczywistości. Zagadnienie koncentruje się na owym rozchodzeniu się substancjalistów z relacjonistami. Zjawisko to znane jest od bardzo dawna, a w oparciu o nowożytny kierunki filozoficzne i przy odchodzeniu od ontycznych „obciążeń”, jako przybliżanie się do bardziej przeżyciowego sposobu rozumienia bytu ludzkiego, znalazło swoje reperkusje oraz modyfikacje w rozwiniętym systemie kolektywistycznym i indywidualistycznym. Przy czym indywidualizm to takie stanięcie jednostki w opozycji do drugich, innych jednostek, które działanie „wspólnie z innymi” traktuje jako konieczność i to konieczność podejmowaną z motywów zabezpieczenia się przed „drugimi”. Tak rozumianej konieczności nie towarzyszy jednak żadna pozytywna właściwość, a „absolutne” dobro jednostki ma tu charakter „samozachowawczy” i defensywny<sup>21</sup>. Z kolei kolektywizm, jako potrzeba zabezpieczenia się, koniecznej obrony przed nieustannie poszerzającą swoje prawa jednostką, w której dopatruje się — przez jej izolację i nieufność oraz wrogość wobec wspólnoty — podstawowego zagrożenia, to w prostej linii konsekwencja powyższego. Skoro jednostka dąży tylko do dobra jednostkowego, nawet za cenę dobra wspólnotowego, to dobro w ogóle można osiągnąć tylko za cenę ograniczenia jednostki. Realizacja tak pojętego dobra prowadzi do konfrontacji z jednostką, dla której społeczeństwo jest „śmiertelnym” zagrożeniem.

Obie koncepcje, indywidualistyczna i kolektywistyczna, potykają się o ten sam błąd. Chodzi o obraz człowieka pozbawiony oparcia o dynamiczną strukturę bytu ludzkiego, z której wynika jej relacyjność. Relacyjność ta nie znosi osoby, jej podmiotowej struktury i jej substancjalności. Wprost przeciwnie, osoba właśnie poprzez swoje relacje do drugich, bycie i działanie z innymi, tym bardziej swoją substancjalność zachowuje i rozwija. Nie można także z tego tylko tytułu mniemać, że drugie osoby są jedynie „narzędziami” do osobowego rozwoju człowieka. Ten proces przebiega w obie strony, wszyscy się wzajemnie potrzebujemy<sup>22</sup>. Zło systemów kolektywistycznych i indywidualistycznych polega na zanegowaniu ludzkiej podmiotowości. Człowiek, nawet jeśli działa z innymi i dla innych, działa jako podmiot, jako osoba. Dość interesujące są pod tym względem wywody E. MOUNIERA, który potwierdzenie osoby, jej wewnętrznego bogactwa i godności, widzi właśnie w „społeczeństwie otwartym”. To znaczy w takiej formie życia społecznego, w której nie tylko poszczególne jednostki, dla ich najwyższego dobra, nie powinny się zamykać przed drugimi, ale też poszczególne, mniejsze grupy społeczne, nie mogą sobie pozwolić na jakąkolwiek izolację. W przeciwnym razie ani poszczególne małe grupy społeczne, a tym bardziej poszczególne jednostki, nie rozwiną nigdy drzemających w nich wartości, uaktywniających się tylko społecznie. Poza tym także owe „szersze

<sup>21</sup> Por. *tamże*, s. 314.

<sup>22</sup> Por. KRAPIEC, „*Cywilizacja miłości*” spełnieniem osoby, s. 228.

struktury społeczne”, pozostające na zewnątrz mniejszych i bardziej naturalnych — w rozumieniu Mouniera — grup społecznych, pozostaną uboższe o te elementy, które rozwijają się tylko w społeczeństwie otwartym. Większość też, ukazujących wartość wymiaru społecznego w personalizmie, Mounier sformułował w okresie swojego zafascynowania ideami socjalistycznymi. Stąd obecność w nich zwrotu: „personalizowanie kolektywizmu, a nie odgrzewanie indywidualizmu” i podobnych. Niemniej wymowne pozostaje także inne stwierdzenie: „Anarchia indywidualistyczna i anarchia totalitarna są ze sobą ściśle związane: przedłużać pierwszą z nich oznacza tyle, co dostarczać drugiej najlepszych pretekstów i torować jej drogę”<sup>23</sup>

Bardzo ważnym dopełnieniem społecznego wymiaru w personalizmie chrześcijańskim wydaje się być wizja narodu<sup>24</sup>, jaką prezentuje Cz. BARTNIK. Tym bardziej, że właśnie w polskiej myśli rzeczywistość narodu odnajduje wyjątkowe wprost miejsce i rozwinięcie. Poza tym naród stanowi bodajże najskuteczniejsze antidotum współczesnej, neoliberalnej dekadencji więzi społecznych i rzeczywistości wspólnoty<sup>25</sup> Społeczeństwo, które w danym wypadku tworzy naród, świadomy swej tożsamości i odrębności od innych, skutecznie opierając się pokusom szowinizmu i nacjonalizmu, niezależnie od sytuacji politycznej, pozostaje „panem” swoich własnych losów, zabezpieczając w dużym stopniu swoją wolność<sup>26</sup>. Wartości narodowe, wsparte chrześcijańską wizją człowieka jako osoby i społeczeństwa, pozwalają wyrazić i zachować godność każdej osoby ludzkiej, poszanowanie której właściwie ukierunkowuje patriotyzm<sup>27</sup>. Ideał „człowieka kosmopolity” nie odpowiada chrześcijańskiemu

<sup>23</sup> E. MOUNIER, *Co to jest personalizm?*, Kraków 1960, s. 233; GRANAT, *dz. cyt.*, s. 87–88, 90.

<sup>24</sup> Pojęcie narodu jawi się nam często jako niejasne, mgliste, zbyt obciążone emocjonalnie. Składa się na to wiele przyczyn. Jedną z nich jest nierównomierny stopień zainteresowania rzeczywistością narodu w poszczególnych kręgach kulturowych i geograficznych. Nie mniej ważne jest obciążenie historyczne i polityczne, które nie tylko w rozumieniu problematyki narodu, ale też w rozwoju, kształtowaniu się poszczególnych narodów odegrało ważną rolę i które nie wszędzie było jednakowe. Mamy więc do czynienia z rzeczywistością dynamiczną, żywą, nie podpadającą łatwo pod pozytywistyczne i empiryczne metody poznania. Ostatecznie naród to grupa ludzi, zamieszkująca wspólne terytorium, złączona językiem, wspólną historią, kulturą, ekonomią i świadomością przynależności do tej samej grupy. Już w filozofii XIX-wiecznej, która to zajęła się problematyką narodu, pojawia się określenie pewnej „substancji etycznej” Naród to coś więcej niż tylko geografia, kultura, ciągłość rodowa, to pewnego rodzaju podłoże, coś, co trwa, jest podstawą spójności wszelkich przemian; por. J.M. BOCHENSKI, *O patriotyzmie*, Warszawa 1989, s. 7–8, 9; *Encyklopedia Powszechna Gutenberga*, t. XI, Kraków 1995, s. 94; *Enciclopedia Garzanti di filosofia*, Milano 1993, s. 780; M. SZYMCAK (red.), *Słownik języka polskiego*, t. II, Warszawa 1988, s. 285; J. TISCHNER, *Polska jest Ojczyzną*, Paris 1985, s. 107–108; Cz.S. BARTNIK, *Naród i jego dzieje jako dzieło personarum in communione*, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości. „Gdzie jesteś Adamie”*, Lublin 1987, s. 188.

<sup>25</sup> Por. BARTNIK, *Personalizm*, s. 214.

<sup>26</sup> Por. J.J. KONDZIELA, *Osoba we wspólnotcie*, Katowice 1987, s. 9.

<sup>27</sup> Znacznie mniej uwagi poświęca się w polskiej literaturze instytucji państwa, podkreślając, że w porównaniu z rzeczywistością narodu ma ono „znacznie mniej elementu prozopocicznego” Wielu jednak autorów również państwu usiłuje przyznawać charakter osobowy, zwłaszcza w takich strukturach, jak królestwo, cesarstwo czy też imperium, przypisując mu cechy parareligijne. W takim ujęciu ma ono zwykle prymat przed osobami jednostkowymi, spośród których wyróżnia się oczywiście osoba pa-

personalizmowi właśnie dlatego, że nie pozwala rozwinąć wielu, dla samej osoby, bardzo ważnych wartości<sup>28</sup>.

### 3. Teologia społeczna

Jednostka ludzka i społeczeństwo, w swojej odrębności oraz w bliskich relacjach, w jakie wchodzi poszczególne osoby, odnajduje dość wyczerpujące wyjaśnienie w koncepcji personalizmu chrześcijańskiego. Personalizm pozwala bowiem uwzględnić i rozwinąć w ludzkiej rzeczywistości, narzucający się w doświadczeniu wymiar społeczny i jednostkowy człowieka, nie redukując i nie wyolbrzymiając żadnego z nich kosztem drugiego. Poza tym personalizm otwarty jest także na wymiar nadprzyrodzony, na próbę ujęcia tajemnicy osoby ludzkiej w jej społecznym kontekście w świetle Objawienia, które pozwala nie tylko na jej „usensowienie”, ale też określanie poprzez jej ostateczne przeznaczenie. Katolicka nauka społeczna ma już swoją bogatą historię (encykliki społeczne). Coraz częściej jednak pojawia się problem jej odniesienia do teologii. I tak: jedni chcieliby widzieć tę problematykę w ramach teologii moralnej, inni z kolei mówią wprost o teologii społecznej, wchodzącej bardzo głęboko w niektóre zagadnienia teologii systematycznej<sup>29</sup>

---

nującego. Skrajnie przeciwną do tej wizji jest naturalnie państwo w koncepcji klasycznego liberalizmu, który do minimum ogranicza jego ingerencję w wolne wybory jednostek. Żadne jednak nadużycia w tym względzie, w dużej mierze uwarunkowane zbyt zewnętrznym i administracyjnym charakterem tej instytucji, nie pozwalają zaprzeczyć, że, po narodzie, właśnie państwo posiada bardzo wysoko ukształtowaną organizację społeczną. Najprawdopodobniej takie właśnie przeświadczenie podyktowało zajęcie się tą problematyką J. Maritainowi, dobrze znającemu aberracje neoliberalnej koncepcji państwa. Dokonując pojęciowego rozróżnienia między jednostką i osobą, stara się on z jednej strony nieco złagodzić liberalny radykalizm, z drugiej jednak, ukazać, że to nie państwo jest celem pracy jednostek, a społeczeństwo. Maritain wyznacza państwu zadanie zabezpieczenia odpowiednich warunków do rozwoju osobowego człowieka i dlatego musi być ono czymś więcej niż sumą jednostek. Ostatecznie jednak podjęta przez niego problematyka prowadzi go do wniosku, że państwo jest czymś więcej niż sumą jednostek, właśnie poprzez uwarunkowanie powstania struktury społecznej, określanej przez Maritaina jako rzeczywistość bardziej wewnętrzna, personalna. Stąd, jako umożliwiający w swoich ramach rozwój osoby, musi się ono sprzeciwiać zbyt powierzchownej i przez to radykalnej idei państwa liberalnego; por. KOWALCZYK, *Kim jest człowiek?*, s. 100; GRANAT, *dz. cyt.*, s. 107.

<sup>28</sup> Por.: Z. BARCZYK, *Z księdzem Franciszkiem Blachnickim o oazach, chrześcijaństwie konsekwentnym, polityce i o polskiej teologii wyzwolenia* (fragment rozmowy nagranej na kasetę video w maju 1985 r. w Sztokholmie), „Światło-Życie” 1991, s. 16; J. MIKULSKI, *Polska teologia wyzwolenia. Teologia wyzwolenia człowieka w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, Tarnów 2000, s. 288–289.

<sup>29</sup> W tym miejscu dotykamy dość złożonego problemu relacji między teologią wypracowaną na gruncie określonej religii a naukami społecznymi; ewentualnej współpracy i metodycznych podstaw teologii społecznej. W pojawiających się opracowaniach spotykamy się najczęściej z próbami „usprawiedliwiania” zainteresowania teologów problemami społecznymi, a zwłaszcza ich wchodzeniem na grunt, który dotąd był przedmiotem innych nauk; por. J. MAJKA, *Socjologiczne uwarunkowania idei Boga*, CS 9 (1977), s. 12; TENŻE, *Społeczne wymiary grzechu*, CS 10 (1978), s. 33–46; TENŻE, *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1995, s. 333n; J. CUDA, *Teologia — teoria wiarygodnej społeczności*, ChS 7 (1988), s. 75–77; P. GÓRALCZYK, *O teologię katolickiej nauki społecznej*, Comp 3 (1981), s. 98–111.

Osoba, która nie może zaistnieć bez innych osób, na co wskazuje choćby biblijny opis stworzenia, także w swoim początku istnienia, jawi się w relacji do społeczeństwa. Nie chodzi tu tylko o istnienie Boga osobowego, ponieważ u podstaw genezy osób nie może stać żaden byt nieosobowy, ale wprost o „zespół” istnień osobowych<sup>30</sup>. Porównując prawdę o Bogu i o człowieku, dostrzegamy pewne podobieństwo zachodzące między jednością Osób Boskich a jednością osób ludzkich, które stają się podobnymi do Boga, kiedy, w myśl słów *Modlitwy arcykapłańskiej Chrystusa*, przybliżają się do prawdy i miłości (J 17,21-22). Człowiek jest podobny do Boga nie tylko dzięki duchowej naturze nieśmiertelnej duszy, ale również dzięki naturze społecznej, co nakłada na osobę ludzką i na całą społeczność określone zobowiązania. We wspólnocie osoby realizują się przez bezinteresowny dar z siebie, a tak rozumiana społeczność zasługuje na nazwę *communio*, dalece przekraczającą rozumienie społeczności, jako dość luźnego związku<sup>31</sup>. Człowiek dzięki społeczności doświadcza pewnej ciągłości „teatru jednostki”<sup>32</sup>. Możliwe to jest jednak dzięki chrześcijaństwu, czyli takiemu dowartościowaniu każdego indywiduum, w którym każda osoba czuje się związana z innymi osobami i nie tylko sobie bliskimi, współczesnymi, ale czuje się jakoś odniesiona do całej ludzkości, kultury i cywilizacji. Niestety, nie gwarantują tego te prądy i koncepcje, które odrywają człowieka od jedności bytu, potwierdzając wprawdzie jego indywidualność, niezależność, ale też jednorazowość i znikomość, w której bardzo łatwo stać się anonimowym elementem bezosobowej, ponieważ przede wszystkim instytucjonalnej, całości. Taka jednak wizja człowieka obca była już św. TOMASZOWI. Człowiek nie może być jedynie elementem społecznego mechanizmu, ponieważ — co podkreśla Akwinata — „ma coś z Boga”, a to „coś” to wpisany w stworzeniu obraz samego Stwórcy, który nie pozwala podporządkować człowieka żadnej społeczności<sup>33</sup>.

Tak rozumiana teologia społeczna miałaby być nauką o współżyciu trzech Osób Boskich oraz o współżyciu ludzi w ich relacji do Trójosobowego Boga, a także jako realizacja planów Bożych przez człowieka w społeczności tak, aby zachować ścisłą łączność między tematami *sensu stricto* teologicznymi i życiem społecznym osób ludzkich (A. GECK, *Sozialtheologie*)<sup>34</sup>. Wszystko po to, aby skutecznie zapobiegać pojawiającym się w niektórych obszarach brakom porozumienia między doktryną chrześcijańską a dążeniami np. wolnościowymi w świecie współczesnym, co stano-

<sup>30</sup> Por. BARTNIK, *Personalizm*, s. 220.

<sup>31</sup> Por. K. WOJTYŁA, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 54.

<sup>32</sup> Por. BARTNIK, *Personalizm*, s. 187.

<sup>33</sup> Por. STh, I–II q. 21 a. 4 ad 3. um.

<sup>34</sup> Byłaby to więc refleksja pozwalająca przetrząsnąć jakby pomost między objawionymi człowiekowi, odwiecznymi i niezmiennymi prawdami, dotyczącymi wewnętrznego życia Bożego i Bożymi planami, a przyrodzoną, pełną napięć i zmienności rzeczywistością ludzką, w której te plany się realizują; por. MAJKA, *dz. cyt.*, s. 333.

wi jeden z podstawowych kontekstów przepowiadania chrześcijańskiego<sup>35</sup> Taka sytuacja niejednokrotnie zmuszała teologów do zajęcia się dziedzinami ludzkiego życia i ludzkiej wiedzy, które długo nie znajdowały miejsca w polu jej zainteresowań i które od jakiegoś czasu określa się pojęciem „rzeczywistości ziemskie”<sup>36</sup>. Znaczący impuls w tej dziedzinie dał Sobór Watykański II<sup>37</sup>, a rozpoczęte na nim dzieło bardziej gruntownego zainteresowania zanurzonym w świecie człowiekiem, obok nowych, przyczyniających się do lepszego zrozumienia osoby nurtów w teologii, przysporzyło również samej teologii wiele problemów<sup>38</sup>. Człowiek, który jest pierwszą drogą Kościoła, znajdujący się w określonych warunkach społeczno-ekonomicznych i kulturowych, zmuszał Kościół do ciągle podejmowanego samookreślenia, tym bardziej, że uwarunkowania te zmieniały się dość szybko i były bardzo różnorodne. Nie można skutecznie wypełnić mandatu misyjnego (Mt 28,19-20) bez spotkania z konkretnym człowiekiem, co zakłada także znajomość wszystkich określających go i wpływających na jego mentalność oraz sposoby zachowań mechanizmów, w tym także, mającego coraz większe znaczenie, wymiaru społecznego<sup>39</sup>

Innym, przebiegającym przez rzeczywistość osoby ludzkiej, interesującym także teologię problemem jest nasilający się spór między społecznością religijną a innymi

<sup>35</sup> Jako jedną z przyczyn podaje się przy tej okazji zbyt teoretyczne, illuministyczne i idealistyczne zorientowanie teologii, która zajmując się Bogiem, zbawieniem i życiem nadprzyrodzonym, zaczęła z czasem rozmijać się z człowiekiem, coraz bardziej pograżonym w doczesności i coraz rzadziej szukającym jeśli nie rozwiązania, to przynajmniej zrozumienia swoich poglądów w Kościele; por. I. MROCZKOWSKI, *Wolność na miarę wiary, nadziei i miłości*, ChS 4–5 (1988), s. 102–103.

<sup>36</sup> Por. Cz.S. BARTNIK, *Krzak gorejący*, Lublin 1991, s. 281.

<sup>37</sup> Poprzez pojawiające się wówczas, szeroko interpretowane słowo *aggiornamento*, które wytyczało teologii nowe zadania (KDK 4), Sobór niejednokrotnie podkreślał, że centralną prawdą Ewangelii jest na wskroś osobowe powołanie człowieka, nawet jeśli wchodzi on bardzo głęboko w relacje ze społeczeństwem, ze światem rzeczy. Człowiek odnajduje siebie i realizuje we wspólnocie z bliźnimi, w relacji miłości (KDK 23, 25) oraz w objawionej prawdzie o sobie. Zatracając tę prawdę, człowiek niszczy siebie, jest przyczyną destrukcji społeczeństwa, a także struktur i rzeczy; por. L. NEGRI, *Kościół miejscem wolności chrześcijańskiej*, ComP 9 (1994), s. 408.

<sup>38</sup> Teologia wchodząca na teren nauk społecznych, z własnym punktem odniesienia i wypracowaną przez całe stulecia metodą badawczą, musi prędzej czy później wejść w kontakt, a nawet współpracę z innymi naukami szczegółowymi. Na tym jednak polu dochodzi bardzo często — jak wykazuje doświadczenie — do swoistego „zachwiania równowagi” między takimi naukami, jak socjologia, psychologia czy politologia, a teologią i przejmowaniem przez tę ostatnią ich wyników jako aksjomatów czy też kryteriów recepcji Objawienia. Teologia, choć nie bagatelizuje osiągnięć innych dziedzin wiedzy o świecie i o człowieku, nie może zrezygnować z podstawowego kryterium oceny wszelkich relacji i współpracy, jakim jest właśnie Objawienie. Niejednokrotnie towarzyszy temu pewien dystans nauk świeckich do teologii i zarzuty narzucania przez nią *a priori* niektórych kwestii, co z góry skazuje na niepowodzenie rzetelność naukową; por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”*, Rzym 1884, s. 6–10; G. GUTIERREZ, *Teologia wyzwolenia*, Warszawa 1976; A. WALICKI, *Przedmowa do wydania polskiego*, w: *Marksizm i skok do królestwa wolności*, Warszawa 1996, s. 9.

<sup>39</sup> Por. CUDA, *art. cyt.*, s. 75.

formami życia społecznego osoby<sup>40</sup>. Sytuacja staje się jeszcze bardziej złożona, kiedy problem ten jest dodatkowo upolityczniony, głównie z przyczyn doraźnych i najczęściej partyjnych interesów. Niebagatelne znaczenie mają również korzyści finansowe niektórych ugrupowań, którym religia, ze swoim systemem wartości, staje naprzeciw. Samo jednak ukierunkowanie problemu w taki właśnie sposób jest fałszywe i nosi na sobie znamiona sztuczności. Poza tym wywodzi się z jednostronnego, anty-religijnego rozumienia społeczeństwa, które nie zostało przewyciężone od czasów rewolucji francuskiej i oświeceniowego racjonalizmu. Antagonizowanie religii oraz społeczeństwa prowadzi do doszukiwania się pierwszeństwa z racji pochodzenia i w konsekwencji dominacji jednej rzeczywistości nad drugą. Ostatecznie zdyskredytowana religia, „pod postacią” — rzekomo zagrażającego wolności społeczeństwa — Kościoła, musiałaby się pogodzić z powstałą na pewnym etapie rozwoju tegoż społeczeństwa rzeczywistością, w gruncie rzeczy przejściową<sup>41</sup>. Takie jednak widzenie problemu jest nieuczciwe. Nie chodzi bowiem o zawłaszczanie człowieka przez konkurujące ze sobą społeczności: religijną i świecką, ale o najwyższe dobro osoby ludzkiej. Nie będzie ono jednak respektowane wszędzie tam, gdzie byt ludzki zostanie okrojony i przez to zamknięty tylko w doczesności.

Spór ten, choć w wielu miejscach wybuchający na nowo i z nowymi uwarunkowaniami, doprowadził do wykładni katolickiego rozumienia tego problemu, według której społeczność i religia, choć pozostają od siebie odrębne, nie są zupełnie niezależne (KDK 23n). Domaga się tego przede wszystkim system wartości. Otóż nie zakorzeniony w religii szybko traci on swój bezwzględny charakter i bywa manipulowany oraz wykorzystywany na użytek jakiejś jednej grupy czy klasy. Niejednokrotnie tak rozumiana niezależność, polegająca na odseparowaniu religii i zamknięciu jej w jakimś getcie, czy też ograniczeniu do wąsko rozumianej prywatności, prowadziły do przejęcia przez „niereligijne” społeczeństwo funkcji religijnych i powstania tym samym groźnej społecznie „karykatury religii”, co nie tylko było przejawem totalitarnych systemów, ale też jedną z ich fundamentalnych zasad.

Nadzieją rozwiązania tego konfliktu wydaje się być personalizm chrześcijański, który stawiając w centrum osobę ludzką, nie deprecjonuje żadnej z jej wartości, ani też żadnego, koniecznego dla jej prawidłowego rozwoju wymiaru, co musiałoby się odbić na dobru samej osoby. Zasada ta działa także w drugą stronę. Otóż osoba, bardziej lub mniej świadomie odchodząca od prawdy o sobie, o własnej istocie, wyobcowuje się i jest przyczyną wszelkich innych alienacji, burząc ład i równowagę

---

<sup>40</sup> Problem bardzo szybko został poszerzony o dalsze, sporne kwestie, np. co jest pierwsze: społeczność świecka, czy religijna, władza państwowa, czy też kościelna. Przy czym w zachodniej kulturze bardzo długo trwało przekonanie, że religia jest podstawą organizmu państwowego, a Kościół jedynym gwarantem jego ładu. Każde więc wystąpienie przeciwko religii i władzy kościelnej było traktowane jak wystąpienie przeciwko człowiekowi i państwu.

<sup>41</sup> Por. BARTNIK, *Spółeczny wymiar religii*, s. 291, 293.

w społeczeństwie<sup>42</sup>. Człowiek, sprzeciwiając się Bogu, traci Jego przyjaźń, traci łaskę uświęcającą i w ten sposób doprowadza do destrukcji w wymiarze nadprzyrodzonym<sup>43</sup>. Nie jest to jedyny skutek grzechu, o czym poucza nas również wyraźnie Objawienie, jak i nasze codzienne doświadczenie. Zniszczeniu, a przynajmniej zakłóceniu na skutek grzechu, ulega także naturalny porządek rzeczy; w nas samych i poza nami<sup>44</sup>. Poza tym, popełniane przez poszczególne jednostki grzechy, nawet z przeświadczeniem, że dotyczą tylko ich samych, pociągają za sobą swoiste reakcje łańcuchowe, dotyczące tak moralnej, jak i fizycznej strony ich najbliższego otoczenia<sup>45</sup>

#### 4. Rzeczywistości świeckie w teologii

Prawidłowość ta obecna jest na kartach tak Nowego, jak i Starego Testamentu. Znana jest także całej tradycji teologicznej, od Ojców Kościoła poczynając. Poruszany tu problem rzeczywistości ziemskich w teologii pozwala lepiej zrozumieć, dlaczego właśnie te dziedziny życia, tak usilnie przez niektórych separowane od wymiaru religijnego osoby, od jej wiary i łaski, mimo usilnych starań, ciągle pozostają człowiekowi nieprzyjemne, a nawet wrogie<sup>46</sup>. Zmiana optyki w warsztacie teologa zmusza nas bowiem do zweryfikowania dotychczasowych wyobrażeń i wiedzy o tzw. „rzeczywistościach świeckich”, które coraz częściej muszą być oceniane i rozumiane w wymiarze chrześcijańskiej wiary. Ważne jest jednak i to, aby rozumieć, że zagadnienie to dotyczy centralnych tematów teologii systematycznej, takich jak np. doktryna o grzechu pierworodnym. Otóż w wielu wypadkach sięga się do niej tylko po to, aby uzasadnić, a nawet usprawiedliwić zło, jakie spotyka człowieka w jego zetknięciu się ze światem rzeczy zewnętrznych. Tak też usiłuje się tłumaczyć zło, alienując osobę struktury społeczne. Tymczasem kontakt z nimi, jeśli już mówimy o złu, najczęściej przejawia się w grzechu pychy oraz w rozpaczach, które to grzechy są najpoważniejszymi wykroczeniami przeciwko chrześcijańskiej nadziei. Sama zaś nauka o grzechu pierworodnym, tak mocno angażująca kontekst społeczny, pozwala nam spojrzeć na rzeczywistości ziemskie i wszelkie nieprawidłowości, powstające z winy poszczególnych osób, bez utraty nadziei. Przy założeniu, że mamy tu na myśli cały depozyt wiary, dzięki któremu rozumiemy, że stan, jaki nas spotyka, zło, także zło totalitaryzmu i znajdującego sprzyjający klimat w koncepcji indywidualizmu egoizm, to nie jest żadne niepokonalne fatum, rzeczywistość wraz z którą

---

<sup>42</sup> Por. NEGRI, *art. cyt.*, s. 408.

<sup>43</sup> Por. T. SIKORSKI, *Grzech*, w: A. ZUBERBIER (red.), *Słownik teologiczny*, t. I, Katowice 1985, s. 197.

<sup>44</sup> Por. J. TISCHNER, *Łaska i wolność*, *Znak* 5 (1992), s. 19.

<sup>45</sup> Por. J. MAJKA, *Grzech społeczny*, *CS* 17 (1985), s. 217.

<sup>46</sup> Por. BARTNIK, *Krzak gorejący*, s. 282.

zostaliśmy stworzeni, ale nieprawidłowość, z której dzięki łasce Bożej możemy być wyzwoleni<sup>47</sup>

W ramach teologii społecznej, czy też zainteresowania teologii osobą poprzez kontekst jej wymiaru społecznego, znajduje się także tzw. „teologia polityczna”<sup>48</sup> Trzeba przyznać, że samo określenie jest dość niejasne i wielorako obciążone, tak na wschodzie, jak i na zachodzie Europy. Zarówno bowiem liberalna wizja polityki, nawiązująca do oświeceniowych ideałów, jak i marksistowska, zdaje się pomijać to wszystko, co na ten temat wniosło do kultury europejskiej chrześcijaństwo. Mamy więc do czynienia — czego nie trzeba szczególnie dowodzić w polskiej rzeczywistości — z pojęciem bardzo nośnym, którego znaczenie nie zawsze jest właściwie rozumiane. Tym bardziej, że to wieloznaczne rozumienie terminu i jego pejoratywny wydźwięk przenika do opracowań, a nawet słowników i encyklopedii<sup>49</sup>. Szczególnie nagminne jest odwoływanie się do starożytności, zwłaszcza greckiej, ale nie tylko (rzymska *res publica*) i rewolucji francuskiej. Na uwagę zasługuje poświęcenie polityce tak wiele miejsca na Soborze Watykańskim II i w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*<sup>50</sup>

Polityka, w zasadzie nie do wyodrębnienia z całokształtu społecznej działalności człowieka, we wczesnym okresie cywilizacji greckiej, głównie dzięki Arystotelesowi, staje się dowolnym związkiem wolnych obywateli, którzy swobodnie decydują o kształcie życia społecznego<sup>51</sup> Zgoła inaczej ujmuje problem polityki i władzy

<sup>47</sup> Nawet jeśli z dużą dokładnością potrafimy wyliczyć i uzasadnić wszelkie nieprawidłowości w strukturach ekonomicznych oraz politycznych, nie możemy nigdy zapomnieć, że ich natura jest na wskroś religijna, tkwi w ludzkim grzechu i że grzech ten nie zniszczył natury, ale ją poważnie osłabił; por. MASCALL, *dz. cyt.*, s. 79–80.

<sup>48</sup> Teologia polityczna zrodziła się na zachodzie Europy (1965–1968), a za jej twórcę uważa się J.B. Metza — ucznia Karla Rahnera. Jako pierwszą okazję do przedstawienia programu tego nowego nurtu w teologii uznaje się Międzynarodowy Kongres Teologiczny w Toronto (20–24 sierpnia 1967 r.). Przy czym jej powstanie łączy się z kryzysem optymizmu w zachodnioeuropejskiej refleksji nad człowiekiem, spowodowanym bardzo bliskim wspomnieniem dymiących kominów krematoriów obozów zagłady. „Jeżeli możliwa jest teologia po Auschwitz, to tylko polityczna” — pisał J. Moltmann; por. R. GIBellini, *La teologia del XX secolo*, Brescia 1993, s. 321, 326; R. WINLING, *Teologia współczesna*, Kraków 1990; s. 271–280.

<sup>49</sup> *Encyklopedia Powszechna Gutenberga* (Kraków 1996) dostrzega w całym rozwoju problemu tylko dwa wyraźne okresy; starożytność — przy niewątpliwych zasługach Arystotelesa, i to wszystko, co się wydarzyło po wieku XVIII. Polityka w tym ujęciu ograniczona jest ponadto do funkcji celowości zadań państwa i środków do ich realizacji.

<sup>50</sup> Por. DB 20; DSP 12; DWR 5, 6, 11, 13; KDK 65, 73, 74, 75, 79, 82, 83; KL 32; KKK 407, 439, 596, 899, 1901, 2237, 2242n.

<sup>51</sup> Por. J. KONDZIELA, *Sposoby pojmowania polityki*, CS 17 (1985), s. 78. Autor podejmuje się dość syntetycznego ujęcia zagadnienia polityki na przestrzeni wieków, nie pomijając wkładu św. Tomasza z Akwinu i całego średniowiecza. Dość krytycznie przy tym odnosi się do „sakralizacji” suwerennej władzy w okresie powstawania państw terytorialnych, jak też do oświeceniowego racjonalizmu, odchodzącego od etycznych uwarunkowań. Marksistowska koncepcja polityki jako walki o zdobycie i utrzymanie wła-



Stary Testament. Władza ciężąca na rządzących, jako troska o dobro wspólne (Rdz 16,9; Jr 27,6; Syr 10,4), według tej wizji, pochodzi od Boga, podlega osądowi prawa moralnego i nie jest absolutna — jak chcieliby niektórzy — oraz rządząca się własnymi regułami (Wj 21,1-6.26n; Ps 15,12-18; Syr 33,30). Nowy Testament jeszcze bardziej tę prawdę uwydatnia (Rz 13,1). Jezus i Apostołowie szanują władzę cywilną, ale stojący przed Piłatem Chrystus potępia jej nadużycia (J 19,11; Mt 20,25; Łk 13, 32). Chociaż od Jezusa pochodzi władza świecka i duchowa, dla której domaga się poszanowania, rozróżnia je i „uświęca” to rozróżnienie, ponieważ ma ono określone znaczenie<sup>52</sup>. Szczególnie charakterystyczne jest w tym kontekście bardzo wyraźne odcinanie się Jezusa od „politycznego mesjanizmu”. Każdej bowiem społeczności zagraża złe rozwiązanie sporu religii z polityką. Polityczne mesjanizmy pojawiają się bowiem wszędzie tam, gdzie religia ucieka przed polityką, tworząc tzw. „kręgi śmierci” (J. MOLTSMANN), pozbawione świadectwa chrześcijańskiego, lub gdy usiłuje się realizować Królestwo Boże przy pomocy polityki<sup>53</sup>

Zagadnienie to, chociażby z punktu widzenia doświadczeń najnowszej historii krajów Europy środkowowschodniej, w tym także Polski, posiada nowy wydźwięk. Ujmowanie egzystencji ludzkiej jako problemu przede wszystkim politycznego (rozpolitykowanie polskiego społeczeństwa i „partiokracja”, na co zwrócił uwagę m.in. II Polski Synod Plenarny [1991–1999]), może tchnąć nieco socjologizmem, zwłaszcza na tle personalizmu chrześcijańskiego, rozwijanego w Polsce jako pełniejsza i mniej ograniczona przez „społecznokratyczną” koncepcję, wizja bytu ludzkiego<sup>54</sup>. Niebezpieczeństwo upolitycznienia jednak, w bardzo wąskim, partyjnym rozumieniu, wydaje się być głównym grzechem obecnego polskiego życia społecznego. Zwłaszcza w kontekście tego pomieszania pojęć i deifikacji „klasy politycznej”, którego sprawcą był totalitarny marksizm. Potrzebę tego rodzaju refleksji wiary, szczególnie w takich

---

dzy — na drodze rewolucji w klasowo zantagonizowanym społeczeństwie, a także „nowoczesna teoria systemu”, sprowadzająca działalność polityczną jedynie do rozstrzygania konfliktów — to, zdaniem Kondzieli, wynik „wylimitowania” z polityki zagadnienia prawdy, jako etycznej i nie podlegającej relatywizmowi, nadbudowy.

<sup>52</sup> Por. X.L. DUFOR, (red.), *Słownik teologii biblijnej*, tł. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1985, s. 1050.

<sup>53</sup> Por. B. IBAL, *Polityczne mesjanizmy*, ComP 3 (1984), s. 107; A. VON GEUSAU, *Chrześcijaństwo, Kościół i władza polityczna*, ComP 3 (1984), s. 38.

<sup>54</sup> Osoba skupia w sobie rzeczywistość, którą przeobraża „ekstatycznie” w „coś” uwolnione z materialnych rygorów, w „coś” transcendentnego i nieskończonego, jest ona „nadrzeczywistością” w rzeczywistości, „innym światem” w tym świecie. To pozwala dogmatycznie podkreślić historyczność osoby i jej społeczny byt. Rozwój, transformacja natury w kulturę, nie byłaby możliwa bez tajemniczej przechodniości między osobą jako przedmiotem a osobą jako podmiotem, osobą *ad extra* a osobą *ad intra*. Relacyjność i otwartość osoby nie pozwala widzieć społeczeństwa tylko jako sumę poszczególnych osób. Ontologia społeczna pozostaje w analogii do ontologii osobowej. Dlatego osobowość społeczną należy traktować paralelnie do osobowości jednostkowej. Społeczność posiada swoją sferę cielesną, swoją duszę, *psyche* — uczucia, działania, świadomość zbiorową; por. MACHETA, *art. cyt.*, s. 271.

społeczeństwach jak polskie, czasu obecnego, tłumaczy pojawianie się problemów, które nie mogą być pozytywnie rozwiązane tylko przy pomocy metod właściwych naukom politycznym, czy socjologii. Należy do nich, dość często podnoszony ostatnio, problem „pojednania narodowego” Szczególnie przy wszystkich, rodzących się na tym tle, bardzo egoistycznych zapędach i wszelkich formach społecznego oraz jednostkowego szantażu. W niektórych sytuacjach można wręcz mówić o fobiach na tym tle. Problemu tego nie da się dobrze rozwiązać bez dojrzałości stron, świadomości nadrzędności dobra wspólnego i przynależności zainteresowanych, ciągle pozostających w sporze, do tej samej wspólnoty narodowej<sup>55</sup> Przynajmniej z punktu widzenia personalizmu chrześcijańskiego takie pojednanie nie może być poprzedzone rezygnacją z którejkolwiek z niezbywalnych wartości osobowych, takich jak wolność, prawda, sprawiedliwość. W tym wypadku, przy znajomości całej złożoności problemów natury historycznej, politycznej i etycznej, potrzeba czegoś jeszcze — przekroczenia „wąskiej granicy sprawiedliwości”, teologicznego uzasadnienia idei przebaczenia, która wypełnia się w chrześcijańskim miłosierdziu i czerpie swoją moc oraz swoje ostateczne uzasadnienie od miłosiernego Boga.

Podobnego aparatu pojęciowego wymaga problem rewolucji, który nie może być przez teologię zupełnie pominięty i pozostawiony sam sobie, ponieważ rodzi wówczas daleko idące nieporozumienia i — co jest o wiele ważniejsze — pozostawia bardzo głębokie procesy społeczno-polityczne oraz osoby, których one dotyczą, poza wymiarem wiary<sup>56</sup>. Powstają wówczas ekonomiczne, społeczne i polityczne systemy kontroli, które podcinają ludzką podmiotowość<sup>57</sup> Z drugiej strony, przynajmniej w takim znaczeniu, jakie rewolucji nadają polityczne przewroty, nie może ona być przyjęta przez teologię, ani też przez nią akceptowana. Mimo to, dość częste są opinie, że, w tzw. „najszerszym rozumieniu”, rewolucja może być przyjęta przez chrześcijaństwo, wyraża ona bowiem istotę ducha osób wierzących, tak w sensie ich obecności w społeczeństwie, świecie, jak też przez — wyływające z samej etymologii terminu — „powracanie do «raju początku»”<sup>58</sup> Jednak bardziej odpowiadającym terminem dla tego rodzaju zjawisk, pochodzącym z samego „serca chrześcijaństwa”, jest *metanoia* (Mt 5,44 i Łk 6,35). Chodzi bowiem o nieustanny proces transformacji przedmiotowo traktowanych struktur państwa w coraz bardziej podmiotowe, czyli

<sup>55</sup> Por. BARTNIK, *Krzak gorejący*, s. 252–253.

<sup>56</sup> Relacja między polityką i etyką zachodzi przede wszystkim w wymiarze dobra wspólnego, a właściwie dobra osób zakorzenionego w dobru społecznym, które jest przedmiotem jednej i drugiej dziedziny. W tym znaczeniu polityka musi być odniesiona do porządku moralnego, gdzie odczytuje konkretne kryteria i imperatywy. Cele partykularne bowiem, realizowane w polityce, nie mogą pozostawać w sprzeczności z celem ostatecznym, co nadaje polityce konkretne ramy etyczne; por. J. WRÓBEL, *Prymat racji moralnych w życiu politycznym*, RTK 38–39 (1991–1992), s. 25–26.

<sup>57</sup> Por. WINLING, *dz. cyt.*, s. 274–275.

<sup>58</sup> Por. CZ.S. BARTNIK, *Ewangelia a rewolucja*, „Chrześcijanin a Współczesność” 4 (1989), s. 5–6.

o personalistyczny wyraz także polityki i sprawowania władzy, ponieważ w jej centrum stoi osoba ludzka<sup>59</sup>

Nieco odrębnym problemem, niemniej ważnym dla samej teologii, jest instrumentalizowanie religii przez niektóre ruchy społeczne i polityczne dla osiągnięcia politycznych celów<sup>60</sup>, co może zagrażać autonomii Kościoła, a w świadomości wierzących utrwać się jako zaangażowanie hierarchii w spór o przejęcie władzy politycznej lub przynajmniej poparcie dla którejś ze stron konfliktu — „sporu”<sup>61</sup>. W rzeczywistości Polski, zwłaszcza w kontekście tego zjawiska, jakim była „Solidarność”, nie jest to bynajmniej bagatelne zagadnienie. Tym bardziej, że aktualne realia polityczne, nawet jeśli są dobrze rozumiane, same z siebie nie są w stanie wytworzyć mechanizmu, a tym bardziej instancji — autorytetu, poprzez który mogłyby być one poddane krytycznej ocenie<sup>62</sup>. Okazuje się bowiem, że całkowite wyzucie procesów politycznych i ich zdobyczy, także celów, z wartości transcendentnych, powoduje ich bardzo szybką depersonalizację i w efekcie zwrócenie się przeciwko człowiekowi.

## A Social Dimension of the Human in the Reflection of Faith

### Summary

A somewhat obsolete concept of the Marxist collectivism, similarly to the liberal individualism, is not a solution to crucial problems of the man. This is, among other things, due to a lack of interest in the interior structure of his being. However, in the case of these concepts we deal with a problem which is solved in a slightly different manner by both of them. This refers to a social dimension, which is inseparable from the human person. One cannot deny that the man lives and acts together with others, in a society. Therefore, there arises a question concerning the nature of a community. What is it and what are the relations between a society and an individual? Arguments continuing for centuries in this area oscillated most frequently between the priority of an individual or a society. Both approaches, not infrequently going to extremes, should be considered as one-sided and fragmentary. Personalism seems to be a final reconciliation between the two. An assessment of both social and individual dimension of the human existence undertaken by this approach is based on an internal, unique and incomparable structure of a personal existence. The greatest values, such as love, truth and freedom, owing to which a person can develop, can be realized only

---

<sup>59</sup> Por. GEUSAU, *art. cyt.*, s. 38.

<sup>60</sup> Por. WRÓBEL, *art. cyt.*, s. 28.

<sup>61</sup> Por. E.W. BOCKENFORDE, *Nowy sposób politycznego zaangażowania Kościoła — o teologii politycznej Jana Pawła II*, *Znak* 3 (1985), s. 8; M. CZAJKOWSKI, *Królestwo Boże a polityka*, *ComP* 2 (1986), s. 84.

<sup>62</sup> Por. R.R. LUDWIKOWSKI, *Polska kultura polityczna*, Kraków 1980, s. 9; J.B. METZ, *Problem teologii politycznej a Kościół jako instytucja reprezentująca wolność krytyki społecznej*, *Conc* (1969), s. 290.

with respect to others and with other people. Any attempt to realize one's good to the cost of another individual or society quickly turns against the good of individuals and the whole society. This is always a two-sided process. We all need one another. The greatest evil of collective and individualistic systems consists in a negation of a human. A man, even if he/she acts with others and for others, acts as a subject, as a person. Hence, a human individual and a society find a thorough explanation in the concept of Christian personalism, which is open to a supernatural dimension. While comparing the truth about God and the man included in the Revelation we perceive certain similarity between the unity of Divine Persons and a unity of humans. The man is similar to God not only owing to the spiritual nature of an immortal soul but also owing to a social nature, which imposes certain obligations on a human individual and the whole society. In a community, people realize themselves through a disinterested gift from themselves, and a community understood in this way deserves the name of *communio*, which far exceeds the understanding of a society as a fairly loose relationship.