

## OSOBA LUDZKA W KONTEKŚCIE ENCYKLIKI BENEDYKTA XVI *DEUS CARITAS EST*

### Wprowadzenie

Encyklika Benedykta XVI *Deus Caritas Est* oczekiwana – jak przekonuje we wprowadzeniu do książki pt. *Dio e amore. Commento teologico-pastorale a Deus Caritas Est*, Rino Fisichella – z wielką niecierpliwością, zawiera program pontyfikatu obecnego biskupa Rzymu. Bez wątplenia nosi także wyraźny ślad, dość charakterystycznego dla J. Ratzingera, patrzenia na człowieka i stylu jego refleksji wiary. Jak zauważa wspomniany autor, czymś wyróżniającym wybitnego teologa, obecnego Ojca Świętego, a wcześniej prefekta Watykańskiej Kongregacji Nauki Wiary, jest personalizm i niepomijanie w refleksji nad człowiekiem jego historii<sup>1</sup>. Ta bowiem, bodajże najwięcej mówi o tym, kim człowiek jest. Nie tylko w swoich pragnieniach i dążeniach, ale także przez to jak, je realizuje; jak zagospodarował ziemię, którą otrzymał od Stwórcy w posiadanie i jak realizuje wszystkie swoje zdolności oraz umiejętności.

Benedykt XVI w pierwszej swojej, i jak sugerują niektórzy, programowej encyklice, pyta: co znaczy tak naprawdę być człowiekiem i co znaczy być chrześcijaninem? Wskazuje przy tym na – jego zdaniem – najbardziej upodabniającą człowieka do Boga umiejętność – zdolność, jaką jest miłość. Dlatego też miłość – jak pokazuje autor encykliki – w wielu religiach ukazana jest jako podstawowa relacja człowieka do Boga<sup>2</sup>. Jednak papież nie zatrzymuje się na tym stwierdzeniu, zresztą dość oczywistym dla wszystkich, choćby pobieżnie zajmujących się fenomenem religijności. Ukazując fundamentalne znaczenie miłości w kulcie religijnym i w myśli filozofów oraz zatroskanych o los człowieka i sens jego istnienia myślicieli, zwraca uwagę na to, jak bardzo rozumienie miłości zależne jest od obrazu człowieka. Co więcej, właśnie przez historię bytu ludzkiego – nie wyłączając najnowszej historii – ukazuje także, jak bardzo przesadzający o rozumieniu miłości jest obraz Boga, albo w ogóle brak

---

<sup>1</sup> Por. R. Fisichella (ed.), *Dio e amore. Commento teologico-pastorale a "Deus Caritas Est"*, Citta' del Vaticano 2006, s. 5.

<sup>2</sup> Por. Benedykt XVI, *Deus Caritas Est*, Rzym 2005. p. 4.

takiego obrazu czy też próba kochania bez Boga. Dość istotne jest w tym kontekście stwierdzenie: „U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”<sup>3</sup> Nie trzeba raczej specjalnie dowodzić, że z Osobą spotyka się osoba.

Dlatego też zagadnienia poruszane przez Benedykta XVI w jego pierwszej encyklice zdają się wychodzić naprzeciw pytań, które coraz częściej zadajemy dziś sobie w kontekście miłości. W perspektywie tej mocy w człowieku, wobec której wszystko inne wydaje się drugorzędne, jedynie dopowiadające więcej lub mniej do tego, co zwykliśmy określać jako istotne, najbardziej fundamentalne<sup>4</sup>

## 1. Potrzeba pełni

Dziś bowiem – jak się wydaje – człowiek jest równie spragniony miłości, jak uchyla się przed potrzebą kochania, choć nie jest w stanie przewyciężyć w sobie potrzeby bycia kochanym. Dlaczego tak się dzieje? Czy u podłoża owych, dość paradoksalnych stwierdzeń, a tym bardziej postaw ludzkich oraz ludzkich pragnień, jakby wzajemnie się wykluczających, nie leży brak zrozumienia, czym tak naprawdę jest miłość? I dalej, czy chcąc odpowiedzieć w sposób zadowalający na to pytanie, nie trzeba najpierw wyjaśnić, kim jest człowiek i co oznacza, że jest on osobą? Dlaczego człowiek ma obecnie – choć nie tylko – taki problem z miłością, bez której trudno sobie wyobrazić ludzkie życie i ludzkie szczęście; nie mówiąc już o odnalezieniu sensu tego życia?

Otóż, bodajże najbardziej charakterystycznym przejawem naszej obecnej rzeczywistości jest jej fragmentaryzacja. Chodzi tu o pewien, szybko upowszechniający się proces, który z bardzo różnych powodów, tudzież potrzeb – nie wyłączając tych wynikających z coraz większej specjalizacji – pozostawia nam bardzo pokawałkowany obraz ludzkiego życia i ludzkiej aktywności, rozkładającej się na wiele coraz bardziej oddalających się od siebie wymiarów. Tymczasem – jak dowodzi tego w swojej encyklice Benedykt XVI – właśnie niepełne, okrojone ujęcie i rozumienie miłości było przyczyną jej najpoważniejszych kryzysów. Miłość rozumiana tylko cieleśnie, jako oderwany od duchowej mocy *eros*, ostatecznie zdradza samego człowieka i zwraca się przeciwko człowiekowi, także jeśli chodzi o materialny wymiar jego istnienia. Owa jednostronność posiada również inny aspekt. To – jak pisze biskup Rzymu – próba oderwania miłości od Boga, od źródła, od którego człowiek nie może

<sup>3</sup> Tamże, I.

<sup>4</sup> Por. Benedykt XVI, *Deus Caritas Est*, 4.

być odcięty, jeśli ma być zdolny także do *agape*, czyli nie tylko do brania, ale również do obdarowywania w miłości<sup>5</sup> Zwłaszcza, że podstawowym dążeniem w miłości jest potrzeba pełni, zakotwiczenia w wieczności tego, co jawi się nam jako ulotne, czasowe, co przemija<sup>6</sup>

Papież, sięgając do najstarszych świadectw, ukazuje bolesne konsekwencje rozchodzenia się – odrywania wymiaru cielesnego, od duchowego - w rozumieniu oraz nieodpartej potrzebie kochania. Już w pogańskich kultach religijnych miłość sprowadzano do chwilowej ekstazy, jedynie zmysłowych doznań i namiętności. *Eros* – nawet jeśli przypisywano mu boską siłę i spodziewano się w ten sposób połączenia z bóstwem – potraktowany jednostronnie i przez to sprowadzony jedynie do wymiaru cielesnego, do użycia, prowadził do wykorzystania człowieka; potraktowania go przedmiotowo i w konsekwencji do jego degradacji<sup>7</sup> Trudno się zatem dziwić, że w końcu miłość zaczęto traktować i rozumieć jak towar, który można nabyć, wymienić za inne dobra. Trudno także zapobiec w takiej sytuacji pomieszaniu pojęć i niejednoznaczności w mówieniu na temat miłości, co wymaga pogłębionej refleksji na temat języka oraz wyjaśnienia wielu nieporozumień<sup>8</sup> Jednym z nich jest bez wątpienia, dość powszechne dziś sprowadzanie miłości do uczucia tylko, a więc do czegoś bardzo ulotnego, przejściowego i w pewnym sensie nie do końca zależnego od człowieka. Przy takim jednak założeniu miłości nie można nikomu nakazać. Co więcej, „nie wypada” jej również wymagać; oczekiwać od innych osób – niezależnie od okoliczności – stałości i wierności w kochaniu, gdyż miłość jako uczucie nie podporządkowuje się ludzkiej woli<sup>9</sup> Nie mniej problematyczne okazują się, zasygnalizowane przez Ojca Świętego, trudności związane z językiem. Termin: „miłość” jest dziś bowiem jednym z najbardziej nadużywanych słów, któremu nadaje się bardzo różne znaczenia (miłość ojczyzny, zawodu; miłość między przyjaciółmi, rodzicami, dziećmi; miłość do Boga, bliźniego...)<sup>10</sup>

Rodzą się zatem pytania: Jak przezwyciężyć te wszystkie nieporozumienia i rozdarcia? W jaki sposób pokonać wszelkie wątpliwości co do tego, że mamy do czynienia z jedną tylko miłością, choć ukazującą się nam w różnych aspektach i w bogatej różnorodności<sup>11</sup>? Jako teolog Benedykt XVI sięga po

<sup>5</sup> Por. tamże, 6.

<sup>6</sup> Por. tamże, 5.

<sup>7</sup> Por. tamże, 4.

<sup>8</sup> Por. I. Sanna, *Creati e redenti dall'amore. La dimensione antropologica della carita*, w: R. Fisichella, *Dio e amore. Commento teologico-pastorale a "Deus Caritas Est"*, dz. cyt., s. 21-22.

<sup>9</sup> Por. *Deus Caritas Est*, 16.

<sup>10</sup> Por. tamże, 2.

<sup>11</sup> Por. R. Fisichella, *Dalla "Ecclesia de Eucharistia" alla "Deus Caritas Est" La continuita di un insegnamento*, w: tenże, *Dio e amore. Commento teologico-pastorale a "Deus Caritas Est"*, dz. cyt., s. 6-17.

argumenty, jakich ludzkiemu umysłowi dostarcza chrześcijańska wiara, ożywiana tradycją biblijną. Takie ujęcie jest całkowicie zrozumiałe nie tylko z punktu widzenia tzw. intelektualnego warsztatu i głębokiej religijności obecnego papieża. To także, a może nawet przede wszystkim, wymóg wyływający z elementarnej rzetelności wobec, wspomnianej na wstępie tego artykułu, historii ludzkich zmagania o właściwe rozumienie miłości i umiejętność kochania w taki sposób, aby nie prowadziło to do bolesnych rozczarowań. Jak się okazuje, jednym z wczesnych i zarazem najbardziej wyrazistych przykładów tego rodzaju zmagania jest obraz wyłaniający się z pogańskich kultów. W przedchrześcijańskim – jak pisze w swoim dokumencie papież Benedykt – świecie, także pozabiblijnym, w *erosie* dostrzegano przede wszystkim upojenie i opanowanie umysłu przez tzw. „boskie szaleństwo”, pozwalające człowiekowi doświadczać najwyższych błogości. W pogańskich religiach takie dążenia znalazły odzwierciedlenie w kultach płodności i w przynależącym do nich „świętym nierządzie”, gdzie *eros* był celebrowany jako boska siła i zjednoczenie z bóstwem<sup>12</sup> Nie sposób nie zauważyć, że wiara biblijna jawi się wobec tych praktyk jako konkurencyjna; swoiste *novum*, które musi prowadzić do rozbicia i porzucenia tego obrazu jako niewystarczającego, ponieważ niepełnego. Tym samym także niezadowolającego człowieka i niezaspokajającego jego najgłębszych pragnień, właśnie przez generowanie problemów, a nawet dramatów, w związku z miłością. Innymi słowy: przez sprowadzanie jej do kryzysu, który szybko staje się kryzysem samego człowieka; jego porażek w wielu innych wymiarach życia<sup>13</sup> Obraz wyłaniający się z pogańskich kultów jest więc obrazem fałszywym, tak jeśli chodzi o wizję Boga, jak i człowieka, ponieważ jedno z drugim jest nierozzerwalnie powiązane. Swoistą weryfikacją tego staje się miłość, która błędnie rozumiana i bardzo jednostronnie potraktowana, nie prowadzi do pełni, ale do rozbicia i fragmentaryzacji. Wreszcie do degradacji człowieka.

Wiara biblijna tymczasem to nowy obraz Boga i nowy obraz człowieka<sup>14</sup> Nie w znaczeniu – jak się wyraźnie zastrzega autor encykliki – tworzenia czegoś, jakby obok doświadczenia ludzkiego. Nawet bez potrzeby, co się niejednokrotnie zarzuca czerpiącemu z tradycji biblijnej chrześcijaństwu, ograniczania, a tym bardziej pomijania ludzkiej cielesności (*eros*)<sup>15</sup> Objawiający się stworzeniu i wchodzący przez przymierze w bliską relację z narodem – człowiekiem, Bóg, jest przede wszystkim Bogiem miłości. To właśnie miłość Stwórcy stoi u początku istnienia człowieka, u podstaw

<sup>12</sup> Por. *Deus Caritas Est*, 4.

<sup>13</sup> Por. R. Fisichella, *L'Eucarestia fa la Chiesa e la Chiesa fa l'Eucarestia. In margine al rapporto Eucarestia e cultura*, „Vivarium” 13 (2005), s. 3-13.

<sup>14</sup> Por. *Deus Caritas Est*, 11.

<sup>15</sup> Por. tamże, 5.

powołania jednego narodu, który przez szczególne wybranie otrzymuje także szczególne zadanie. Zadaniem tym jest przekazanie prawdy o Bogu – kim On jest – wszystkim innym ludom. Innymi słowy: opowiedzenie przez swoje dzieje i swoje samorozumienie, że Bóg nie jest tylko wyabstrahowaną ideą, pojęciem tylko<sup>16</sup>, choćby miało to być pojęcie wyjaśniające wiele okrytych dotąd tajemnicą procesów. W miłości do człowieka Bóg przez swoje działanie, jako jednoczący w stworzeniu ciało i ducha, czyli nieniszczący, niepomijający ludzkiego *eros*, ukazuje się jako najbardziej realny, kochający. Jest też najbardziej konkretny, mimo że w swojej miłości obejmujący wszystkie ludy i narody. Przy okazji objawiona też zostaje prawda o miłości. Wiara biblijna pozwala nam zatem odkryć, czym jest miłość. A odkrywanie to dokonuje się przez odniesienie jej do Boga; a raczej dzięki temu, że miłości nie odrywa się już od Boga, który objawił się człowiekowi jako kochający i z miłości właśnie powołujący człowieka do istnienia. Ale – jak pisze Benedykt XVI – „najbardziej konkretny” w miłości Bóg, kiedy najpełniej objawia się człowiekowi, staje się też „najbardziej dramatyczny”. Owo najpełniejsze objawienie dokonuje się przecież w Jezusie Chrystusie i w Jego krzyżu. Chodzi tu o miłość w jej najbardziej radykalnej formie<sup>17</sup>, przez co poznajemy też prawdziwy obraz człowieka – kim on jest w oczach Boga, jaka jest jego wartość i jaka godność<sup>18</sup>. Poznajemy również to, jak bardzo ten obraz został zniszczony – złamany, kiedy potrzeba było aż takiego radykalizmu miłości, która nie może być bez *agape* i *caritas* – gdzie poszukiwanie najbardziej precyzyjnych terminów odzwierciedla potrzebę ukazania miłości, w którą wkalkulowana została ofiara.

W Chrystusie objawione zostaje także i to, jak człowiek powinien żyć, i jak powinien kochać – rozumieć miłość, aby był sobą; aby mógł się realizować, aby był szczęśliwy i mógł dążyć do wieczności<sup>19</sup>, doświadczając zarazem pełni. Otóż w miłości człowiek staje się najbardziej sobą, ponieważ miłość sprawia, iż jego ciało i dusza znajdują się w wewnętrznej jedności, w harmonii<sup>20</sup>. Tę harmonię a zarazem rozwiązanie napięcia, jakie pojawia się w ludzkiej złożoności, między jego duchowością i cielesnością, a także jednostkowością a społecznością, najbardziej konkretnie urzeczywistnia bycie osobą. A najbardziej skuteczne rozwiązywanie rodzących się w niej napięć dokonuje się przez rozwiązanie w człowieku (osobie) *eros* i *agape*.

<sup>16</sup> Por. tamże, 12.

<sup>17</sup> Por. R. Fisichella, *Dalla "Ecclesia de Eucharistia" alla "Deus caritas est" La continuità di un insegnamento*, w: tenże, *Dio e amore. Commento teologico-pastorale a "Deus Caritas Est"*, dz. cyt., s. 14.

<sup>18</sup> Por. *Deus Caritas Est*, 12.

<sup>19</sup> Por. R. Fisichella, *Dalla "Ecclesia de Eucharistia" alla "Deus caritas est"*, dz. cyt., s. 15.

<sup>20</sup> Por. *Deus Caritas Est*, 5.

## 2. Miłość w perspektywie cielesnego i duchowego wymiaru bytu ludzkiego

W swojej encyklice Benedykt XVI ukazuje miłość jako ściśle powiązaną z konstytucją osoby. Kocha bowiem osoba. Nawet wówczas, kiedy człowiek mówi o miłości Boga, to miłość tę rozumie jako „...istota ludzka, złożona z ciała i duszy. Człowiek staje się naprawdę sobą, kiedy ciało i dusza odnajdują się w wewnętrznej jedności, a wyzwanie *erosa* może być rzeczywiście przezwyciężone, kiedy ta jedność staje się faktem. Jeżeli człowiek dąży do tego, by być jedynie duchem i chce odrzucić ciało jako dziedzictwo tylko zwierzęce, wówczas duch i ciało tracą swoją godność. I jeśli z drugiej strony odżegnuje się od ducha i wobec tego uważa materię, ciało, za jedyną rzeczywistość, tak samo traci swoją wielkość (...) Kocha jednak nie sama dusza ani samo ciało: kocha człowiek, osoba, jak stworzenie jednostkowe, złożone z ciała i duszy<sup>21</sup>”

Zrozumienie zatem człowieka, także w jego miłości, musi zakładać zrozumienie, a przynajmniej uwzględnienie w nim owego cielesno-duchowego złożenia. Trudno się dziwić, że intryguje ono od najdawniejszych czasów myślicieli różnie rozkładających akcenty przy formułowaniu wniosków. Już filozofowie jońscy, którym nasza cywilizacja zawdzięcza przejście od mitu do nauki<sup>22</sup>, mimo że swoje zainteresowania rozwijali generalnie w oparciu o zainteresowania kosmologiczne, nie mogli pominąć człowieka.

Klasycznym przykładem zainteresowania człowiekiem był **Heraklit z Efezu (544–484)**, stawiający byt ludzki wysoko ponad światem materii<sup>23</sup>. Dusza i ciało człowieka – jak pisał – zależą od całej minionej historii świata i rasy ludzkiej, a jego życie od materialnego świata – od wody, powietrza, pokarmu, napoju, światła słonecznego<sup>24</sup>. Jeszcze bardziej pod tym względem był wyrazisty **Sokrates (470–399)**, który zasady godne rozważań dostrzegał tylko w człowieku<sup>25</sup>. Uczył, że człowiek powinien zadbać przede wszystkim o to, co ma najcenniejszego, czyli o swoją duszę, nabywając mądrości i cnoty<sup>26</sup>. Jako pierwszy w dziejach zajął się też problemem definicji, stwierdzając w niej, że „człowiekiem jest jego psyche”, co oznacza tożsamość istoty ludzkiej z jej osobowością moralną i intelektualną<sup>27</sup>. Sokrates rozumiał człowieka jako byt

<sup>21</sup> *Deus Caritas Est*, 5.

<sup>22</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1994, s. 35. 72; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998, s. 27. 30.

<sup>23</sup> Por. H. Wissmann, *Le fleuve He'raclite. Le trios fonctions de analogie, Reve philosophique de la France et de l'etranger*, Paris 1970.

<sup>24</sup> Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I, dz. cyt., s. 59.

<sup>25</sup> Por. H. Dumery, *Persone*, w: *Encyklopedia Universalis*, t. XIV, Paris 1985, s. 292; J. Auer, *Person*, Regensburg 1979, s. 16nn.; J. Bitner, *Filozofia człowieka. Zarys dziejów i przegląd stanowisk*, Łódź 1997, s. 30-33.

<sup>26</sup> Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I, dz. cyt., s. 128.

<sup>27</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 49.

dynamiczny i twórczy<sup>28</sup> Podobnie jego uczeń **Platon (427–347)**, nazywany kontynuatorem myśli swojego mistrza<sup>29</sup>, postrzegał człowieka jako byt dynamiczny, samorzutny w ruchu, co wpływało na jego pojęcie duszy rozumnej, którą człowiek był obdarzony. Ciało – według Platona – jest bezwładne, podobnie jak cała materia, stanowiąca przeciwieństwo duszy, wprowadzającej w ruch, podtrzymującej życie w człowieku i wszystkie jego życiowe funkcje. Dzięki duszy człowiek poznaje prawdę i dobro, a poznając je, upodabnia się do poszczególnych idei, czyniąc w ten sposób swoje życie coraz lepszym<sup>30</sup> Dusza w koncepcji Platona odpowiada pragnieniu nieśmiertelności, jakie posiada człowiek. Stąd obok funkcji poznawczych i ruchowych, które pełni dusza w człowieku, Platon jej właśnie przypisywał zachowanie istnienia człowieka po śmierci. Takiego pragnienia nie można wiązać z ciałem ludzkim. Dusza, choć stanowi obok materii jeden z dwóch podstawowych składników człowieka, zachowuje ciągle swoją niezależność, a jej złączenie z ciałem nie jest dla niej konieczne<sup>31</sup> Z czasem Platon zaczął głosić pogląd, że dusze znajdują się nie tylko w ciałach organicznych, ale także jako najdoskonalsze elementy, z których został zbudowany świat, stanowią integralną część planet.

Z kolei **Arystoteles ze Stagiry (384–322)** usiłował w swoich poglądach dostrzec elementy materialne, a także idealne. Początkowo Stagiryta znajdował się pod silnym wpływem Platona, z czasem jednak zmieniał poglądy, rezygnując ze świata platońskich idei i rozumiejąc duszę jako kontemplującą w sobie idee. W ten sposób odchodził także od platońskiej idealności bytu oraz ogólności, wskazując raczej na istnienie jedynie empirycznie poznawalnych konkretów<sup>32</sup>. Arystoteles reprezentował również inny od platońskiego pogląd na duszę jako istotę, zasadę życia. Otóż według niego jest ona raczej zbiorem odpowiednio skonstruowanych atomów<sup>33</sup> Odmienne także od Platona pisał Arystoteles na temat związku duszy z ciałem. O ile dla Platona był on niekonieczny, to Stagiryta twierdził, że dusza nie może istnieć bez ciała, w którym stanowi zasadę życia zmysłowego i poznania intelektualnego, podobnie jak ciało nie może żyć bez duszy. Dusza spełnia swoje funkcje przy pomocy odpowiednich organów ciała, stąd domaga się ona niejako środowiska ciała ludzkiego<sup>34</sup> W kwestii nieśmiertelności podkreślał nierozzerwalny związek

<sup>28</sup> Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1984, s. 250nn.

<sup>29</sup> Por. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milano 1991.

<sup>30</sup> Por. J. Gajda, *Platońska droga do idei: aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wrocław 1993, s. 24nn.

<sup>31</sup> Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, t. III, Warszawa 1988, s. 166nn.

<sup>32</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, tłum. I. Zieliński, Lublin 1996, s. 387-391.

<sup>33</sup> Por. M. A. Krapiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 33.

<sup>34</sup> Por. D. Roos, *Aristotele, „De Anima”*, Oxford 1961, s. 43nn.

duszy z ciałem, czyli w zasadzie niemożliwość jej życia, egzystencji po śmierci ciała ludzkiego<sup>35</sup>

**Marek Tulliusz Cynceron (106–43)**, odwołując się do Pitagorasa, Sokratesa i Platona, opowiadał się za istnieniem w człowieku pierwiastka duchowego, który nazywał duszą. I choć jej najbliższe środowisko, jakim jest ciało ludzkie, podlega śmierci, dusza – jego zdaniem – jest nieśmiertelna<sup>36</sup>. Napisał dzieło pt. „O starości”, w którym widoczny jest pewien smutek, nostalgia, z powodu bardzo szybko przemijającego życia, określał je także jako „odchodzące”. Pocięgą jednak jest nieśmiertelna dusza, dzięki której człowiek będzie żył w świecie ponadczasowym. Przetrwą ona śmierć ciała, w którym za życia jest jakby zamknięta, uwięziona<sup>37</sup>. Dusza ludzka – zdaniem Cyncerona – pochodzi z boskiej duszy wszechświata, z niej też czerpie swoją nieśmiertelność. Działanie zaś duszy w człowieku należy rozumieć jako pełnienie przez nią zadania – funkcji, zleconej jej przez Boga. Zagrożeniem dla duszy jest zmysłowość człowieka. Stanowi ona wprawdzie niższy stopień hierarchii, ale kiedy człowiek zacznie zbyt mocno polegać na zmysłach i przywiązywać się do nich, zacznie tracić również panowanie nad sobą. Powinien on zatem, dzięki swojemu rozumowi, podążać za tym, co duchowe i na nim opierać swoje życie oraz wszystkie wybory, gdyż tylko opowiedzenie się i podążanie za pierwiastkiem duchowym gwarantuje ład i harmonię w życiu ludzkim i w świecie<sup>38</sup>.

**Plotyn (204–270)** należy do tych filozofów, którzy zdecydowanie opowiedzieli się za pierwszeństwem elementu duchowego w życiu człowieka. Dlatego też pogardzał on tym, co materialne, a także tym, co cielesne i doczesne, koncentrując się tylko na sprawach duchowych<sup>39</sup>. W duszy wyróżniał jakby dwie warstwy: niższą i wyższą. Ta niższa odpowiedzialna jest za wszystkie procesy życiowe, a wyższa pozostaje wolna od wszystkiego, co cielesne i materialne<sup>40</sup>.

Pierwsi pisarze chrześcijańscy (Ojcowie Apostolscy i apologeci) trzymali się kurczowo biblijnej wizji człowieka, rozpatrując byt ludzki, w kontekście dzieła stworzenia oraz odkupienia. I tak **Klemens Rzymski (+100)**, dostrzegał w człowieku „odbicie Bożego obrazu, ukształtowane rękami samego Boga”

<sup>35</sup> Por. T. Kwiatkowski, *Poznanie naukowe u Arystotelesa. Niektóre poglądy teoretyczne*, Warszawa 1969, s. 45nn.; G. Movia, *Aristotele L'anima*, Napoli 1979.

<sup>36</sup> Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 70; S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 195nn.

<sup>37</sup> Por. M. T. Cynceron, *O najwyższym dobru i złu*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. III, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 234nn.

<sup>38</sup> Por. J. Bitner, *Filozofia człowieka. Zarys dziejów i przegląd stanowisk*, Łódź 1997, s. 38.

<sup>39</sup> Por. E. R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress and others Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford 1973, s. 125nn.

<sup>40</sup> Por. J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki. Monadologia pryncypialna*, t. I, Katowice 1995, s. 45nn.



Charakteryzował byt ludzki jako istotę „najdoskonalszą” i „najwyższą”<sup>41</sup>, w którą Bóg wlał swoje tchnienie, co posłużyło mu do ujęcia go w sposób „jednolity”, gdzie jest on obrazem Boga w swej duszy i ciele<sup>42</sup>

Dla **Ignacego z Antiochii (+110)** bardziej charakterystyczny jest dwumian: ciało-duch, ale daleki jest on od totalnego deprecjonowania materii, ciała<sup>43</sup> Nie dopatruje się w nim – wzorem gnostyków i starożytnych mitów pogańskich – siedliska zła i demonicznej siły. Fundamentalną jest dla niego perspektywa chrystologiczna. Jezus Chrystus, który jest człowiekiem i Bogiem, jest również „cielesny” i „duchowy” Toteż w Jezusie Chrystusie Ignacy Antiocheński chce rozumieć i widzieć nawet te rzeczy, które są cielesne, dokonujące się „według ciała” jako duchowe<sup>44</sup> Jako że wszystko – według niego – odbywa się, dokonuje w Jezusie Chrystusie. Stąd chrześcijanie trwają w Chrystusie i „ciałem i duchem”<sup>45</sup>

Koncepcję człowieka złożonego z duszy i ciała św. **Justyn Apologeta (100–164)**<sup>46</sup> znacząco modyfikuje przez perspektywę prawdy o zmartwychwstaniu. W swoim „Dialogu z Żydem Tryfonem” głosi, że ciało jest uprzywilejowane, ponieważ to ono odróżnia człowieka od zwierząt. Dusze natomiast, wszystkie są równe i właściwe wszystkim żyjącym<sup>47</sup> Człowieka Bóg powołał do życia i zmartwychwstania<sup>48</sup>

Obiegową definicję człowieka, złożonego z duszy i ciała<sup>49</sup>, zna również św. **Ireneusz (140–200)** biskup Lyonu. Jednak czegoś mu w niej brakuje i dlatego ocenia ją jako niewystarczającą. Swoją antropologię, którą rozbudowuje pod silnym wpływem wizji teologicznej, koncentruje przede wszystkim wokół ciała. Człowiek, obdarowany Duchem przynoszącym doskonałość, nazywany został przez biskupa z Lyonu „bytem doskonałym” Składa się on z trzech części: ciała

<sup>41</sup> Por. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 33, 4; *Biblioteka Ojców Kościoła, Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, wydanie II, nr 10, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 65.

<sup>42</sup> Por. Klemens Rzymski, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, z. 1, Warszawa 1969, s. 27-28.

<sup>43</sup> Por. Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie*, 7, 1; 8, 2; 10, 3 w: B. Sesboüé, *Człowiek i jego zbawienie. Historia dogmatów*, t. II, tłum. P. Rak, Kraków 2001, s. 82.

<sup>44</sup> Por. Ignacy Antiocheński, *List do Rzymian*, 4-5, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, z. 1, dz. cyt., s. 35-36.

<sup>45</sup> Por. tenże, *List do Filadelfijczyków*, 5, w: jak wyżej, s. 39.

<sup>46</sup> Por. Justyn Apologeta, *Apologia*, 5, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, z. 1, dz. cyt., s. 59-60.

<sup>47</sup> Por. tenże, *Dialog z Tryfonem*, 3, 62, w: jak wyżej, s. 159. 169-170.

<sup>48</sup> Por. tenże, *Apologia*, 31, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, z. 1, dz. cyt., s. 148-149.

<sup>49</sup> Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, II, 34, 2, w: A. Bober, *Antropologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 37.

duszy i ducha<sup>50</sup> Duch nie tylko zbawia człowieka, ale też kształtuje<sup>51</sup> Ciało jest więc jednoczone i kształtowane, a między obojgiem jest dusza, która raz idzie za duchem i bywa przezeń niesiona, kiedy indziej znów, zgadzając się na podszepty ciała, spada do ziemskich pożądlności. Bez współpracy z Duchem Bożym człowiek zatrzymuje się tylko na poziomie antropologicznym<sup>52</sup> Jego dusza natomiast podąża za poruszeniami ciała i cały człowiek stacza się bardzo nisko<sup>53</sup>

Wokół ciała rozwija swoją antropologię także **Tertulian (160–230)**. Człowiek jest tu przede wszystkim ciałem, ponieważ Bóg ulepił go z prochu ziemi i dopiero później, to znaczy po uformowaniu, tchnął w to ciało duszę własnym oddechem<sup>54</sup> Antropologia Ireneusza i Tertuliana bardzo mocno akcentuje jedność człowieka i wartość ludzkiego ciała. Chodzi w niej przede wszystkim o zachowanie integralności objawionego przesłania i zbawienia, wypływających z wiary we wcielenie Syna i zmartwychwstanie Jezusa, co z kolei domaga się integralności bytu ludzkiego, złożonego z duszy i ciała.

W następnych pokoleniach obraz Boga, który dotąd domagał się jedności i integralności bytu ludzkiego, coraz częściej będzie poszukiwany w duszy ludzkiej, uzyskującej przez to coraz większe znaczenie w refleksji wiary, aż do zakorzenienia w niej pełnego człowieczeństwa i osoby ludzkiej<sup>55</sup> Choć u **Ate-nagorasa (+ ok. 180)** widoczny jest wpływ koncepcji uwypuklającej jedność bytu ludzkiego, przy dostrzeganej jego złożoności z duszy i ciała. Człowiek, który trwa zawsze, zawsze też pozostaje jako złożony – zbudowany z dwóch elementów: duszy i ciała<sup>56</sup>, można zatem mówić o pewnej równowadze między mentalnością filozoficzną, a mentalnością biblijną<sup>57</sup>

**Klemens Aleksandryjski (150–219)** tymczasem, ciało uczynione z prochu ziemi, postrzega jako irracjonalne i dlatego nieustannie ciężące ku ziemi<sup>58</sup> Bez wątplenia lepszą częścią w człowieku jest dusza, która zasługuje również na większą godność. Dlatego też to właśnie dusza powinna dominować nad ciałem, targanym niejednokrotnie namiętnościami<sup>59</sup>

<sup>50</sup> Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, V, 6, 1. 2; 9, 1, w: jak wyżej, s. 53-54.

<sup>51</sup> Por. H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1967, s. 27.

<sup>52</sup> Por. B. Sesboüe', *Człowiek i jego zbawienie. Historia dogmatów*, t. II, dz. cyt., s. 85-86.

<sup>53</sup> Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, IV, 11, 2, w: A. Bober, *Antropologia patrystyczna*, dz. cyt., s. 49.

<sup>54</sup> Por. Tertulian, *O duszy*, 3, 6, 8, 22, [w:] M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, z. 1, dz. cyt., s. 375-376. 379. 380-382.

<sup>55</sup> Por. B. Sesboüe', *Człowiek i jego zbawienie. Historia dogmatów*, t. II, dz. cyt., s. 88-89.

<sup>56</sup> Por. Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu umarłych*, dz. cyt., 10, 20, s. 95. 109.

<sup>57</sup> Por. B. Sesboüe', *Człowiek i jego zbawienie. Historia dogmatów*, t. II, dz. cyt., s. 90.

<sup>58</sup> Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, III, dz. cyt., s. 214-215.

<sup>59</sup> Por. tenże, *Kobierce*, II, dz. cyt., s. 205.

Antropologia Orygenesa (185–254) zdominowana została przez kontekst biblijny. Wydarzenie opisane w Rdz 1,26 dotyczy stworzenia wyższej duszy, a w opisie z Rdz 2,7 chodzi o ukształtowanie przez Boga ciała ludzkiego<sup>60</sup> Byt ludzki – według Orygenesa – podlega rozróżnieniu na człowieka wewnętrznego, tworzono go przez duszę wyższą i na człowieka zewnętrznego; inaczej cielesnego. Ten pierwszy podąża za rzeczami wyższymi, a ten drugi, zewnętrzny, skłania się ku tym niższym, przez co powstaje między nimi napięcie i swoiste zmaganie się.

Dusza jest istotnym elementem bytu ludzkiego według Grzegorza z Nyssy (330–394)<sup>61</sup>, który wskazywał na takie jej właściwości, jak: rozum, słowo, miłość, czemu odpowiada wolna wola i cnoty. Człowiek powinien je posiadać oraz rozwijać, aby być jak najbardziej podobnym do Boga i w swoim życiu „odbijać Jego piękność”<sup>62</sup> Pewne „znaki królestwa”, godności widzi również w ludzkim ciele, głównie dzięki wyprostowanej pozycji człowieka, możliwości kierowania swojego wzroku ku górze i dzięki temu, że posiada język<sup>63</sup>

Św. Augustyn (354–430) rozumie człowieka jako złożonego z ciała i duszy rozumnej<sup>64</sup> Jak podkreśla, aby można było mówić o człowieku, obydwa elementy są konieczne. Bezdyskusyjnym jednak pierwszeństwem cieszy się u niego dusza<sup>65</sup> Człowiekiem – jak pisał – nie jest samo tylko ciało ani sama dusza. Niemniej to właśnie ona, jako substancja samoistna, autonomiczna i niezależna od ciała, stanowi „lepszą część” człowieka, a ciało po prostu „gorszą” I choć te dwa elementy są całkowicie różne, pozostają przedziwnie ze sobą zjednoczone i to do tego stopnia, że sama chęć rozdzielenia ich musi się wydawać czymś całkowicie niedorzecznym. Wskazywał jednak na to, że największe wartości, jakie istnieją we wszechświecie i w samym człowieku, należą do porządku duchowego<sup>66</sup> Dusza ludzka otrzymała ciało jako sługę<sup>67</sup> W konsekwencji człowiek jest według Augustyna „duszą rozumną”, która posługuje się ciałem.

Pierwsza scholastyka przejęła z tradycji koncepcję człowieka jako ukształtowanego – złożonego z ciała i duszy. Wraz z nią pojawiły się również, dobrze znane z wcześniejszych epok, dyskusje, a nawet spory, na temat wyższości jednego elementu nad drugim. Hugon ze Świętego Wiktora (1096–

<sup>60</sup> Por. Orygenes, *De principiis*, III, 6, 1, w: A. Bober, *Antropologia patrystyczna*, dz. cyt., s. 68.

<sup>61</sup> Por. tamże, s. 18-20.

<sup>62</sup> Por. Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga...*, dz. cyt., s. 106-107.

<sup>63</sup> Por. tamże, (r. 8. 9), s. 25-32.

<sup>64</sup> Por. Augustyn, *O Państwie Bożym*, XIII, 24, 1.

<sup>65</sup> Por. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987, s. 61-63.

<sup>66</sup> Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 2002, s. 73-74.

<sup>67</sup> Por. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, dz. cyt., s. 63nn.

1141), czyni myśl Platońską wyjątkowo aktualną<sup>68</sup> W definicji człowieka znacznie bardziej podkreśla nieśmiertelną duszę niż ciało, aż po jej identyfikację z całym człowiekiem<sup>69</sup> Nie zapomina także o ludzkim ciele, które zostało powołane do istnienia z obydwoma możliwościami. Mogło pozostać nieśmiertelne, ponieważ miało moc nie zgrzeszyć i jako podległe śmierci, po uprzedniej uległości pokusie oraz po grzechu. Wprawdzie ciało złączone z duszą uczestniczy w wymiarze osobowym, ale to dusza jest osobą wraz z ciałem, a ciało jest z nią tylko złączone, a nawet dołączone.

Stanowisko bardziej wyważone znajdujemy w *Sentencjach Piotra Lombarda (1095–1159)*. Duszę łączy on z kondycją obrazu Bożego. Człowiek jest obrazem i podobieństwem Boga według ducha. Dzięki temu wznosi się ponad byty bezrozumne<sup>70</sup> Obraz w jakimś sensie odbija się również w ciele człowieka, ponieważ jest ono koherentne (*congruit*) z duszą rozumną poprzez fakt wyprostowanej sylwetki, pozwalającej człowiekowi zwrócić się ku niebu<sup>71</sup> Kondycja osobowa w człowieku pojawia się i istnieje tak długo, jak długo istnieje w człowieku złożoność z duszy i ciała<sup>72</sup>

W drugiej połowie XII wieku prąd reprezentowany przez Hugona ze Świętego Wiktora zaczął tracić swoje pierwotne znaczenie na korzyść nowego nurtu bardziej związanego z arystotelesowską koncepcją człowieka, podkreślającą jedność bytu ludzkiego, składającego się z ciała i duszy. Św. **Bonawentura (1217–1274)** zdefiniował człowieka jako naturę złożoną, cielesną i nie-cielesną. Duszę ludzką rozumiał on jako istniejącą formę, żywą, inteligentną i wolną, posiadającą życie nieśmiertelne w sobie<sup>73</sup> Określał ją jako „właściwy akt ciała” Nie znaczy to, że egzystuje ona niezależnie od ciała. Wręcz przeciwnie, ciało i dusza egzystują w stosunku do siebie w ścisłej relacji<sup>74</sup> Stąd ani samo ciało, ani sama dusza nie stanowią osoby, ale całkowite ich złączenie<sup>75</sup> Dusza dąży do zjednoczenia z Bogiem i jako niezniszczalna nie może być stworzona tak jak inne byty.

Zainteresowanie św. **Tomasza z Akwinu (1224–1274)** przede wszystkim składnikiem ludzkim każe mu sięgać do starożytnej koncepcji arystotelesowskiej, którą stara się na nowo i głęboko przemyśleć, co prowadzi go do wizji, pod wieloma względami zadziwiająco bliskiej tej, zawartej w Biblii

<sup>68</sup> Por. P. P. Ogórek, *Mistrz Jan Eckhart a Święty Jan od Krzyża*, Warszawa 1999, s. 32.

<sup>69</sup> Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, dz. cyt., s. 182.

<sup>70</sup> Por. Piotr Lombard, *Sentencje*, I, II, d. 16, c. 4; PL 192, 684.

<sup>71</sup> Por. tamże, c. 5; 685.

<sup>72</sup> Por. B. Sesboüe, *Człowiek i jego zbawienie. Historia dogmatów*, t. II, dz. cyt., s. 108-109.

<sup>73</sup> Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, dz. cyt., s. 147.

<sup>74</sup> Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, dz. cyt., s. 325-340.

<sup>75</sup> Por. T. C. Niezgodna, *Człowiek według nauki św. Bonawentury*, Niepokalanów-Warszawa 1976, s. 279nn.

oraz w pismach pierwszych Ojców Kościoła<sup>76</sup>. I tak, przyznając prymat duszy, Tomasz wyraźnie podkreśla jedność człowieka<sup>77</sup>. Dusza duchowa i nie-cielesna, może połączyć się z ciałem. Staje się to możliwe, ponieważ substytuująca dusza ludzka, sama z siebie, w odróżnieniu od dusz zwierząt, jest formą bytu materialnego, a zatem w pewnej mierze komunikuje mu swój byt. Składnik istnieje już tylko przez swą formę. W konsekwencji byt formy, w tym przypadku duszy, określa byt całej złożoności, byt całego człowieka. Materia cielesna zostaje w ten sposób wyniesiona ponad siebie samą. W związku z tym trzeba powiedzieć, że to dusza zawiera w sobie ciało, czyniąc zeń jedność, a nie na odwrót. Co więcej, jako zasada intelektualna jest ona formą ciała, które dzięki niej żyje i spełnia różnorodne działania cielesne<sup>78</sup>. Połączenie duszy z ciałem sprawia, że natura ludzka jest pełna. Zjednoczenie z ciałem jest więc ważne nie tylko dla materialnego elementu, dla ciała ludzkiego, ale i dla samej duszy, ponieważ właśnie przez to zjednoczenie bardziej się uwyrażnia jej doskonałość<sup>79</sup>.

Nowy okres w myśli antropologicznej i związany z nim sposób patrzenia na człowieka zdominowany został nowymi odkryciami geograficznymi, fascynacjami, możliwościami poznawczymi, technicznymi, nowymi wynalazkami i ponownym odkryciem starożytnej myśli oraz kultury greckiej i rzymskiej. Towarzyszyły temu pytania o samą naturę bytu ludzkiego; o jego początek, sens i cel istnienia. W konsekwencji renesans zaowocował dwoma tendencjami: dążącym do odejścia od dotychczasowych sposobów ujmowania i rozumienia człowieka nowoczesnym humanizmem oraz chęcią zachowania, a przynajmniej uwzględnienia w tym co nowe, dawniej wypracowanych rozwiązań, dotyczących świata osoby ludzkiej. W epoce nowożytnej wzrastała świadomość podmiotowości człowieka, jego dynamizmu i zdolności kreacyjnych.

**Rene' Descartes (1596–1650)** uznawany za ojca nowożytnej filozofii, wskazując na stałość i niezmiennność sfery duchowej oraz intelektualnej człowieka, starał się dotrzeć do niewzruszonej pewności w życiu oraz poznaniu<sup>80</sup>. Poszukując prawdy absolutnej, absolutnie pewny był faktu myślenia i świadomości własnego „ja”, a wątplenie stało się dla niego środowiskiem pewności. Człowiek – jak utrzymywał – który wątpi, na pewno myśli<sup>81</sup>. Takie jednak stanowisko prowadziło do osłabienia zainteresowania światem zewnętrznym na korzyść ludzkiej świadomości, która staje się dla Kartezjusza

<sup>76</sup> Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, dz. cyt., s. 484-495.

<sup>77</sup> Por. T. Klimski, *Jedno i byt. Analiza koncepcji realistycznych (Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, współcześni tomiści)*, Warszawa 1992, s. 43nn.

<sup>78</sup> Por. Sth, I, q. 75, a. 5, ad 1; q. 79 a 4; q. 90, a. 2; a. 3; q. 98, a. 1.

<sup>79</sup> Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, dz. cyt., s. 444-454.

<sup>80</sup> Por. G. Ryle, *Czym jest umysł*, Warszawa 1970, s. 41nn.

<sup>81</sup> Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 101nn.

podstawowym źródłem wiedzy<sup>82</sup> Jedynym przymiotem duszy była dla Kartezjusza świadomość, czyli myślenie rozumiane jako całość funkcji życia duchowego człowieka. Doprowadził w ten sposób do oddzielenia funkcji cielesnych od duchowych oraz do radykalnego dualizmu ciała i duszy. Funkcje cielesne rozumiał na wskroś mechanistycznie, przez co odchodził od wielu dotychczasowych koncepcji skłaniających się raczej w stronę dynamizmu<sup>83</sup> W człowieku widział dwa odrębne światy: duszę zdolną do myślenia i ciało, którego jedyną właściwością jest rozciągłość. Istota ludzka jest dla niego „rzeczą myślącą” – jest duchem i ma ciało<sup>84</sup> Człowiek jest identyczny ze swoją myślą – *Cogito ergo sum*; myślenie jest podstawowym procesem, a człowiek jest substancją, której podstawową naturą jest po prostu myślenie<sup>85</sup>

Koncepcję Kartezjusza pod pewnymi względami uzupełniał **Baruch Spinoza (1632–1677)**, podobnie jak Kartezjusz, skrajny racjonalista<sup>86</sup> Dla B. Spinozy istnieje tylko jedna substancja i jest nią Bóg, rozumiany jako byt nieskończony bezwzględnie. Poza samym Bogiem, substancją składającą się z nieskończonego wielu atrybutów, nie może więc istnieć żadna inna substancja. Stąd – jak utrzymywał – Bogiem jest cała natura jako samoistna i substancjalna. Wszystko cokolwiek istnieje, byty racjonalne i materialne istnieją tylko dlatego, że są w Bogu i są przejawami Boga. Spinoza okazał się więc panteistą. Natura Boga jest zatem tożsama z naturą osoby ludzkiej<sup>87</sup> A zjednoczenie duszy i ciała w człowieku jest wyrazem integralnej łączności człowieka z całym wszechświatem<sup>88</sup>

**Blaise Pascal (1623–1662)**, choć za najistotniejsze elementy człowieka uważał ciało i myśl, dążył do marginalizowania racjonalności oraz do zredukowania osoby ludzkiej do „natury kochającej” Człowiek jest rozpięty między światem doczesnym, ziemskim i wiecznym. Uświadamia sobie przy tym, że swojego pragnienia szczęścia nie zrealizuje w tym ziemskim i dlatego nieustannie tęskni do tego wiecznego, co zakłada pewną misteryjność i wykracanie człowieka poza wymiar egzystencjalny oraz zahaczanie przez niego o prawdy natury moralnej i religijnej<sup>89</sup> Tu jednak racjonalność nie na wiele się przydaje. Centrum człowieczeństwa i zapodmiotowieniem osoby jest więc według niego serce, wsparte przez miłość, wiarę i treści płynące z Objawienia.

<sup>82</sup> Por. B. Andrzejewski, *Słownik filozofów*, Poznań 1995, s. 59.

<sup>83</sup> Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tom I, tłum. M. K. Ajdukiewicz, Warszawa 1958, s. 148nn.

<sup>84</sup> Por. tamże, s. 46.

<sup>85</sup> Por. C. Tresmontant, *Problem duszy*, Warszawa 1973, s. 32nn.

<sup>86</sup> Por. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek? Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 1998, s. 205nn.

<sup>87</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo moralne*, Lublin 1993, s. 72.

<sup>88</sup> Por. B. Spinoza, *Etyka*, tłum. J. Myślicki, Warszawa 1954.

<sup>89</sup> Por. B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1958, s. 143nn.

Chęć stworzenia systemu racjonalistycznego przez **Thomasa Hobbesa (1588–1679)** napotkała trudności w postaci idei na wskroś materialistycznych i brak przedmiotów idealnych. Psychika była dla niego natury cielesnej, a przedmioty cielesne zwykłymi mechanizmami. Jego wizja pretendowała do ujęć uniwersalistycznych, gdzie naturalistyczny i materialistyczny obraz rzeczywistości określał również należącego do niego człowieka, któremu Hobbes poświęcał tylko tyle miejsca, ile wymagało zachowanie pewnych proporcji. Poznanie rozumiał on jako proces przede wszystkim natury mechanicznej<sup>90</sup>, a samego człowieka ukazywał jako jednostkę egoistycznie zorientowaną i zainteresowaną wyłącznie własnym dobrem. Poza tym kierowaną przede wszystkim instynktami<sup>91</sup>

Poglądy **Johna Locke'a (1632–1704)** charakteryzują się wyraźnym empiryzmem, materializmem, relatywizmem, pragmatyzmem i indywidualizmem. Umysł ludzki traktował on jako niezapisaną tablicę, gdzie poszczególne, zbierane przez człowieka doświadczenia umożliwiają dokonanie sądów i wniosków. Materializm i empiryzm dyktował J. Locke'owi zainteresowanie się tylko zewnętrżnością człowieka i jego materialnością. Stąd człowiek został pozbawiony jakiegokolwiek elementu duchowego i w zasadzie nie różnił się niczym wyjątkowym od innych stworzeń. Nie mogło być mowy również na temat nieśmiertelnej duszy. Człowiek został sprowadzony do serii zjawisk<sup>92</sup>

Kontynuatorem angielskiego empiryzmu był **Dawid Hume (1711–1776)**, który pozbawił człowieka substancji duchowej, realnego umysłu, jaźni i duszy. W ten sposób podważył też obiektywne istnienie osoby ludzkiej, na korzyść harmonijnego działania jedynie instynktów ludzkich, spostrzeżeń i uczuć. Trudno zatem mówić u niego o ontycznej indywidualności człowieka oraz głębi jego istnienia<sup>93</sup>

Do połączenia racjonalizmu i empiryzmu doszło w systemie filozoficznym **Immanuela Kanta (1724–1804)**. Kant mocno podkreślał podmiotowość człowieka, widząc w jego jednostkowości, jedyności i autonomii najwyższą wartość. Postulatem rozumu praktycznego, niezdeterminowanego zjawiskami, jak to ma miejsce w przypadku rozumu teoretycznego, jest istnienie Boga i nieśmiertelnej duszy, co również stanowi gwarancję postępu moralnego człowieka. O ile – zdaniem Kanta – rozum teoretyczny nie może wyjść poza

<sup>90</sup> Por. F. Copleston, *Historia de la Filosofia*, t. V: *De Hobbes a Hume*, Barcelona 1979.

<sup>91</sup> Por. W. Szewczyk, *Strategie radzenia sobie w trudnych sytuacjach*, Tarnów 1992, s. 201-211.

<sup>92</sup> Por. R. Polin, *La Politique Morale de J. Locke*, Paris 1960.

<sup>93</sup> Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, dz. cyt., s. 224.

pewne granice i nie może poznawać praw metafizycznych<sup>94</sup>, o tyle praktyczny dociera do świata ideałów oraz do samego absolutu, wykazując ich realne istnienie. Spośród innych stworzeń człowieka wyróżnia etyczność. Osobowość zaś Kant rozumie jako wolność i niezależność od mechanizmu całej otaczającej człowieka przyrody<sup>95</sup>. Stąd natura ludzka ma według niego charakter antynomiczny i znajduje się jak gdyby na pograniczu świata przyrody i świata wartości duchowych.

Po I. Kancie myśliciele interesujący się człowiekiem mniej podkreślali jego cielesno-duchową strukturę, odchodząc przy tym wyraźnie od ontologii. Z wyjątkiem oczywiście neoscholastyki, w którym to nurcie powracano do dawnych, klasycznych problemów, choć we właściwym sobie kontekście<sup>96</sup>. Odejście jednak od klasycznej metafizyki nie znaczy bynajmniej odejścia od wyraźnego akcentowania materializmu lub idealizmu. Wystarczy tu wspomnieć system Hegla, fenomenologię<sup>97</sup> czy materializm dialektyczny. Pojawili się też myśliciele żywo zainteresowani problemami właściwymi ontologii, choć metafizykami – jak się zastrzegali – w tradycyjnym rozumieniu tego terminu

<sup>94</sup> Por. S. Ziemiański, *Między nadprzyrodzonym a filozoficznym obrazem Boga*, w: K. Mądela, (red.), *Rozum i wiara mówią do mnie. Wokół encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio”*, Kraków 1999, s. 65.

<sup>95</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 80.

<sup>96</sup> Por. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1992, s. 73; Cz. S. Bartnik, *Historia filozofii*, Lublin 2000, s. 384; K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994 i M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 17 i 18; A. Rodziński, *Osoba – moralność – kultura*, Lublin 1989, s. 9; S. Kowalczyk, *Kim jest człowiek?*, Wrocław 1992, s. 5 i 32; S. Kowalczyk, *Metafizyka*, Lublin 1997, s. 120; M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985, s. 133; J. Maritain, *Humanizm integralny*, Londyn 1960, s. 16; W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1960, s. 244; A. M. Krąpiec, *Od koncepcji ku teorii osoby*, w: K. Wojtyła, *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 176; W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 88.

<sup>97</sup> Por. S. Judycki, *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historiozoficzne*, w: A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 254; E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, tłum. B. Chwedeńczuk i S. Zalewski, Warszawa 1979, s. 108-109; W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1983; Jan Legowicz, *Zarys historii filozofii*, Warszawa 1967, s. 473-474; E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 405; B.A.G. Fuller, *Historia filozofii*, tłum. Z. Glinka, Cz. Znamierowski, Warszawa 1967, s. 565-566; A. J. Ayer, *Filozofia w XX wieku*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 2000, s. 267; J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 112; M. Scheler, *Dwa fragmenty z: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: a) „Świat osobowy i świat absolutny”, b) „Moralność powszechna i moralność osobowa”*, tłum. J. Piasecka, w: L. Kołakowski, K. Pomian, (wyd.) *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa 1965, s. 528; E. von Aster, *Historia filozofii*, Warszawa 1969, s. 511; R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II, s. 500; E. Sienkiewicz, *Koncepcja „rewolucji wspólnotowej” w polskiej teologii uczestnictwa*, Poznań 2003, s. 29-31.



nie chcieli być nazywani (F. Nietzsche i J.P. Sartre)<sup>98</sup> Patrząc jednak na historię problemu, warto może zauważyć, że człowiek w owym ontycznym, cielesno-duchowym złożeniu, doświadcza pewnego napięcia. Niejednokrotnie opisywano je jako swoisty spór, toczący się w ramach bytowych struktur osobowych. W tej perspektywie właśnie miłość stanowi szczególną podstawę takiego rozwiązywania owego napięcia, które daje wyjątkowe poczucie pełni, harmonii oraz osobowego spełnienia.

### 3. W miłości osoba ludzka otwiera się na transcendencję

Bez wydarzenia Jezusa Chrystusa utrudnione jest nie tylko odkrycie prawdziwego obrazu miłości, jej najbardziej radykalnej formy, czyli oddania się bez reszty w misterium paschalnym, uobecnianym w Eucharystii, jako całopalna ofiara – *agape*<sup>99</sup>, aby wyrwać człowieka z grzechu niszczącego miłość. Bez wydarzenia Jezusa mało uchwytne, albo zupełnie nieczytelne, staje się również rzeczywistość ludzkiej osoby<sup>100</sup> Stąd, jak w Jezusie Chrystusie konkretyzuje się, kim jest człowiek jako osoba, w osobie ludzkiej – przez jej złożenie, wszelkie konieczne odniesienia, w tym przede wszystkim przez to fundamentalne: do swojego Stwórcy i do drugich osób – konkretyzuje się i wyjaśnia, czym jest miłość. Podłożem bowiem jej wszystkich aspektów jest osoba ludzka, której nie można traktować ani jako monolitu; jakiegoś, jednego tylko wymiaru, ani jako odniesienia, stale rozchodzących się i przeciwnych sobie dążeń. Dlatego też odkrywanie osoby ludzkiej w perspektywie chrześcijańskiego objawienia można potraktować jako „pierwszą drogę” odkrywania, właściwego rozumienia miłości, które chroni nas przed jej zawężaniem i doprowadzaniem przez to do kryzysów, dotykających najbardziej istotnych wymiarów ludzkiego istnienia.

Nierozerwalny związek miłości z Bogiem, który wyraźnie nam się narzuca podczas lektury encykliki Benedykta XVI, domaga się szczególnego podkreślenia. Otóż najgłębszym sensem miłości i ostatecznym uzasadnieniem jej istnienia jest to, co św. Jan wypowiada w słowach: „Bóg jest miłością” (1 J 4,8)<sup>101</sup> Podobne

<sup>98</sup> Por. M. P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 2001, s. 109; M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu nowego humanizmu J.-P. Sartre – E. Levinas*, Kraków 1994, s. 7; J.P. Sartre, *Mdłości*, tłum. J. Trznadel, Warszawa 1974, s. 154. 161-162; tenże, *Problem bytu i nicości. Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. M. Kowalska, J. Krajewski, Warszawa 2001, s. 38. 60; W. Gromczyński, *Człowiek – świat rzeczy – Bóg w filozofii Sartre'a*, dz. cyt., s. 35-36.

<sup>99</sup> Por. R. Fisichella, *Dalla "Ecclesia de Eucharistia" alla "Deus caritas est" La continuita di un insegnamento*, dz. cyt., s. 14-15.

<sup>100</sup> Por. I. Sanna, *Creati e redenti dall'amore. La dimensione antropologica della carita*, w: R. Fisichella, *Dio e amore. Commento teologico-pastorale a "Deus Caritas Est"*, dz. cyt., s. 22.

<sup>101</sup> Por. *Deus Caritas Est*, 12.

stwierdzenie znajdujemy także u św. Pawła (2 Kor 13,11). A skoro tak, to ani miłość, ani osoba ludzka, nie będzie w pełni zrozumiała bez odniesienia jej do Boga. Innymi słowy, bez koniecznego dla każdej ludzkiej egzystencji otwarcia na transcendencję. Tym otwarciem się i zarazem zwróceniem się osoby ludzkiej w kierunku Boga musimy się obecnie zająć, aby przez wejście w tajemnicę ludzkiej osoby lepiej zrozumieć tajemnicę miłości, która tak naprawdę odsłania się w Bogu. Termin: „wejście” chcemy tu rozumieć jako próbę określenia takiej postawy, która z jednej strony nie rości sobie pretensji do całkowitego zniesienia wymiaru tajemnicy, a z drugiej, nie jest wycofaniem się i całkowitą rezygnacją z wysiłku zrozumienia czegokolwiek, co ciągle wymyka się ostatecznym ujęciom oraz definitywnym określeniom.

Poza tym owego odniesienia – otwarcia osoby ludzkiej na Boga, nie można traktować jako próby wyjęcia bytu ludzkiego z dokonywanych na poziomie naturalnym analiz, aby w relacji do Bytu nadprzyrodzonego uczynić ludzką rzeczywistość mniej zrozumiałą. Wręcz przeciwnie. Jak pokazują dotychczasowe doświadczenia, człowiek, niezależnie od współczesnych osiągnięć naukowych, jawi nam się ciągle jako tajemnica. Innymi słowy, sam w sobie, w swojej potencjalności i przyszłości, która rysuje się przed nim, będzie zawsze przekraczał to, co w danym momencie jesteśmy w stanie o nim powiedzieć. Dlatego też, jeśli ujmowanie rzeczywistości osoby ludzkiej rozumiane jako „odzieranie” jej w pewnym sensie z tajemnicy nie przynosi zadowalających efektów, nie pozostaje nam nic innego, jak poszerzyć nasze ujęcie o wymiar Objawienia<sup>102</sup> Okazuje się bowiem, że wyeliminowanie ze sporów o człowieka pytania o najgłębszy sens i cel jego istnienia, nie tylko nie pozwala ukształtować pełnego obrazu jego bytu, ale ukazuje go często jako targanego wieloma konfliktami i ostatecznie jako nierozumiejącego siebie oraz otaczającego świata. Tego celu natomiast i sensu nie da się odkryć bez transcendencji. Stąd, jako konstytutywną cechę bytu ludzkiego uznają ją również myśliciele anty-teistyczni, choćby przez dostrzeganie, nieodłącznego w zasadzie od człowieka dążenia do przekraczania siebie. Niektórzy mówią wprost o pragnieniu deifikacji na jego ciągłej drodze do doskonałości<sup>103</sup> Człowiek „chce być jak Bóg” i bardziej lub mniej świadomie do tego dąży. Niestety dążenie to może próbować zrealizować także poza Bogiem, a nawet wbrew Bogu. Jednak to więź z Bogiem umacnia osobę ludzką, wprowadza w świat wiekuistych wartości i pozwala osiągnąć prawdziwą dojrzałość wewnętrzną. Poza tym uzdalnia do wyrzeczeń, a nawet ofiar na rzecz bliźniego,

<sup>102</sup> Por. W. Hryniewicz, *Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej*, w: Cz. Bartnik (red.), *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. W. Granata*, Lublin 1985, s. 351-352; I. Sanna, *Creati e redenti dall'amore. La dimensione antropologica della carita*, dz. cyt., s. 22.

<sup>103</sup> Por. J. Krasieński, *Personalistyczny charakter humanizmu chrześcijańskiego*, w: *Tajemnica Człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata...*, dz. cyt., s. 322.

bez czego miłość jako *agape* trudno sobie wyobrazić. Trudno również o bardziej skuteczną proklamację godności człowieka, niż taka właśnie miłość, karmiąca się wiarą w Boga i ożywiana Odkupieniem dokonany w Jezusie Chrystusie<sup>104</sup>

Już w Biblii znajdujemy swoisty personalno-dialogiczny charakter relacji, zachodzących między Bogiem a człowiekiem. Począwszy od Abrahama, poprzez Patriarchów, Proroków, autorów Księgi Psalmów, aż po „Słowo, Które stało się ciałem”, trzeba mówić o dialogu na wskroś osobowym między człowiekiem a Bogiem. Między innymi przez ten dialog człowiek od zarania dziejów porównuje się z Bogiem. Poprzez niepodobieństwo do wszystkiego, co go otacza, poszukuje swojego podobieństwa do Tego, który stoi u podstaw jego istnienia (Rdz 1,28), stając się w ten sposób partnerem Boga<sup>105</sup> Słowem: w Biblii człowiek rozpatrywany jest przede wszystkim w kontekście Boga, objawiającego się jako władca świata i zarazem ostateczna gwarancja panującego w nim ładu. Wbrew temu, co mówią o Nim inne religie, Bóg Biblii nie pozwala odseparować się od świata i losu człowieka, mogącego zwracać się do Niego ze swoimi podstawowymi, egzystencjalnymi pytaniami<sup>106</sup> Na trudne wprost do przecenienia znaczenie chrześcijańskiej refleksji wiary i Objawienia w rozwiązywanie problemu człowieka, zwrócił uwagę między innymi papież Jan Paweł II w swojej encyklice *Fides et ratio*, gdzie możliwość dotarcia przez człowieka do obiektywnej prawdy o sobie, z pominięciem tego źródła, okazuje się bardzo wątpliwa<sup>107</sup> Objawienie bowiem w pełnym sensie właściwe jest tylko osobie i w pełni odpowiada jej psychofizycznej strukturze. Oznacza to, że w jego centrum stoi prawda osobowa, dynamiczna ani zbyt teoretyczna, ani czysto nadprzyrodzona, wysublimowana i przez to nielicząca się z tym wymiarem, który zwykliśmy określać jako naturalny<sup>108</sup> Celem Objawienia jest człowiek – osoba, z którą Bóg chce nawiązać dialog zbawczy i wejść w relację miłości<sup>109</sup> Dopiero w tej perspektywie człowiek odnajduje się ze swoim wewnętrznym bogactwem i złożeniem, którego nie musi doświadczać jako rozdarcia; poddania prawom natury, procesom wegetatywnym i życia duchowego oraz dążenia do wewnętrznej harmonii i pełni istnienia<sup>110</sup> Można w

<sup>104</sup> Por. S. Kowalczyk, *Kim jest człowiek?*; Wrocław 1992, s. 158-159; K. Wojtyła, *Teoria praxis: temat ogólnoludzki i chrześcijański*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 475.

<sup>105</sup> Por. J. Krasieński, *Personalistyczny charakter humanizmu chrześcijańskiego*, w: *Tajemnica Człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata...*, dz. cyt., s. 327-328.

<sup>106</sup> Por. U. Vanni, *Apocalisse. Una assemblea liturgica interpreta la storia*, Brescia 1982, s. 80.

<sup>107</sup> Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, p. 81.

<sup>108</sup> Por. A. Brunner, *Erkenntnistheorie*, Köln 1948, s. 170-171.

<sup>109</sup> Por. E. Kopeć i J. Nalepa, *Osobowy przedmiot wiary chrześcijańskiej*, w: *Tajemnica Człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata...*, dz. cyt., s. 214.

<sup>110</sup> Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, p. 8.

tej perspektywie mówić o pewnym sprzężeniu zwrotnym. Rzetelne bowiem poznanie człowieka o wiele skuteczniej kieruje nas w stronę Boga niż cały wszechświat<sup>111</sup>. Ale i odwrotnie, otwierając się na objawiającego się Boga, a szczególnie przez wejście z Nim w relację miłości, lepiej poznajemy osobę ludzką<sup>112</sup>.

Absolutna nowość objawienia chrześcijańskiego ukazuje się w Jezusie Chrystusie, najbardziej wyczerpującym Słowie Boga o sobie, a zarazem najgłębszym otwarciem na prawdę w naturze ludzkiej. Poza tym koncentrującym na sobie całą ekonomię zbawienia. Chrystus w tej perspektywie nie tylko odśłania się nam jako Osoba, ale wskazuje na osobowego Boga Ojca. W Jezusie Chrystusie i w Jego miłości, którą obejmuje całe stworzenie, czego bardzo konkretnym wyrazem jest misterium paschalne, Bóg wyłamuje się raz na zawsze ze schematów, w jakie chce się Go uwikłać na podstawie rozumienia religii (*religio* – więź), usiłującego oderwać ją od miłości. Wówczas – jak pokazuje historia problemu – dość trudno przezwyciężyć konflikt teocentryzmu z antropocentryzmem, gdzie jeden „centryzm” jest zagrożeniem drugiego; Bóg postrzegany jest jako zagrożenie wolności człowieka, a człowiek – zainteresowany tylko sobą – zwraca się przeciwko Bogu, a tak naprawdę przeciwko sobie<sup>113</sup>.

Rozwiązaniem tak postrzeganego konfliktu teocentryzmu z antropocentryzmem jest chrystocentryzm, będący w swej najgłębszej istocie objawieniem Trójcy Świętej. I właśnie tu owo otwarcie na transcendencję ma szczególne znaczenie. Człowiek bowiem w swej osobowej strukturze zostaje zaproszony do udziału w trynitarnym życiu Osób Bożych. Dzięki temu osoba ludzka, pozostając w swoim naturalnym środowisku, w sytuacji zerwanej ongiś przez grzech pierworodny bliskości Boga, może spojrzeć na Niego z zupełnie innej perspektywy i przez Niego na całą swoją egzystencję, co jawi się jako najbardziej radykalne zagwarantowanie godności i sensu ludzkiego życia, ponieważ zakotwiczone w życiu samego Boga<sup>114</sup>. Antropocentryzm i teocentryzm uzupełniają się więc w pełnym miłości zwróceniu się Boga w kierunku człowieka. Zwrócenie się to – jak podpowiada nam Modlitwa Arcykapłańska Chrystusa – nosi na sobie ślad czy też wprost wypływa z relacji, jakie zachodzą wewnątrz samego Boga (J 17,20-26).

<sup>111</sup> Por. A. Rodziński, *Osoba – moralność – kultura...*, dz. cyt., s. 43.

<sup>112</sup> Por. J. Mouroux, *Sens chretien de l'homme*, Paris 1953, s. 108; Cz. Bartnik, *Personalizm teologiczny według Kardynała Karola Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1-3 (1979), s. 60; K. Wojtyła, *Teoria - praxis: temat ogólnoludzki i chrześcijański*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 475.

<sup>113</sup> Por. T. Węclawski, *Teocentryzm*, w: M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, s. 1221-1223.

<sup>114</sup> Por. R. Guardini, *Objawienie. Natura i formy Objawienia*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1957, s. 73; G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965, s. 218.

*Mysterium* Słowa, spotykając się z *mysterium* człowieka, najbardziej wyczerpująco odsłania nam głębię *mysterium* osoby ludzkiej. W jednym i drugim *mysterium* odkrywamy pewną współmierność strukturalną i istnieniową oraz działaniową, pomiędzy Chrystusem a osobą chrześcijanina. Odkrywamy także pewnego rodzaju komplementarność w patrzeniu na Chrystusa, w świetle osoby ludzkiej, a na człowieka przez światło Chrystusa, co staje się nie tylko możliwe, ale dla wyczerpującego zrozumienia osoby ludzkiej, wręcz konieczne<sup>115</sup> Św. Paweł mówi w tym kontekście o człowieku *ontycznie* nowym – *kainos antropos* (Ef 2,15; 4,24), nazywanym także nowym stworzeniem *kaine ktistis* (2 Kor 5,17 i Ga 6,15). Czym, tak naprawdę, różni się on od innego – „nie-Pawłowego” człowieka i co decyduje o jego inności? Paweł mówi tu, że chodzi o człowieka, który jest własnością Chrystusa (Rz 14,8c) i który wchodzi z Chrystusem w ontyczny związek. Należący do Chrystusa zostali przez Boga poznani i umiłowani przed wiekami, i „przeznaczeni na to, aby się stali na wzór Jego Syna...” (Rz 8,29) w miłości; aby byli przez to „święci i nieskalani przed Jego obliczem” (Ef 1,4)<sup>116</sup> Wcielenie staje się więc aktem najgłębszej solidarności Boga z człowiekiem, „solidarności w miłości”<sup>117</sup> To znaczy, że odtąd całe życie człowieka oraz całe jego działanie, skierowane jest ku Ojcu i od Niego czerpie swoją moc. Chodzi tu o działanie potwierdzające miłość Boga do człowieka i całego stworzenia<sup>118</sup> Podstawą zmian, dokonujących się w każdym wierzącym człowieku – „nowym i nabytym na własność”, jest Chrystus. Dzięki temu chrześcijanin nabywa rysów Zmartwychwstałego<sup>119</sup> Owo „nabycie na własność” ma charakter na wskroś ontologiczny, zmieniający najgłębsze uwarunkowania, przez co osoba nie zamyka się w degradującym ją ostatecznie, własnym egoizmie. Odkupienie uzdalnia nas do przekraczania siebie w miłości, a poprzez bliską relację odkupionej osoby ludzkiej z Bogiem, we wspólnocie Osób, stanowi najskuteczniejszą podstawę wszelkich innych w pełni osobowych relacji – budowania wspólnoty w założonym przez Chrystusa Kościele<sup>120</sup> Objawiona w Jezusie Chrystusie tajemnica miłości Ojca do człowieka nie ogranicza się bowiem do zakomunikowania, jak człowiek powinien postępować i żyć, aby osiągnąć zbawienie, ale zawiera w sobie również odpowiedź na pytanie: kim człowiek jest, co staje się nierozzerwalnie związane z jego powołaniem (KDK,

<sup>115</sup> Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm teologiczny według Kardynała Karola Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1-3 (1979), s. 55.

<sup>116</sup> Por. H. Langkammer, *Początki chrystologii Nowego Testamentu*, Lublin 1977.

<sup>117</sup> Por. A. Jankowski, *Listy więzienne św. Pawła*, Poznań 1962, s. 232.

<sup>118</sup> Por. R. S. Zdzisarstek, *Chryścianologia św. Pawła*, Kraków 1989, s. 101.

<sup>119</sup> Por. W. Thüsing, *Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie*, Bd. I, *Per Christum in Deum. Das Verhältnis der christozentrischen*, Münster 1986, s. 111, 114.

<sup>120</sup> Por. W. Hryniewicz, *Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej...*, dz. cyt., s. 359.

22), które spełniając, osoba najpełniej się realizuje i potwierdza<sup>121</sup> W Jezusie Chrystusie pro-egzystencja staje się najbardziej rzetelnym potwierdzeniem własnej egzystencji, gdzie bycie sobą i otwarcie na innych, stanowią uzupełniającą się całość. Chrystus, dokonując zbawienia, nie ofiarował ani Bogu Ojcu, ani człowiekowi „czegoś” poza sobą. Wszystkiego dokonał w swoim człowieczeństwie, które tym samym stało się najbardziej radykalnym przybliżeniem się Boga do stworzenia w miłości<sup>122</sup> Zdecydowanie wskazywany przez Chrystusa (J 15,9-10.13) i powtarzany przez św. Pawła (1 Kor 13, 1-13) wymiar miłości każe nam każde działanie chrześcijanina odnosić do osoby<sup>123</sup>, ponieważ kochać można tylko kogoś, tak jak i kochanym jest się przez kogoś. Chrześcijanin zostaje wszczepiony w Chrystusa, wchodzi z Nim w najbliższą, ontyczną relację, aby na miarę Chrystusa wzrastać i się rozwijać – upodabniać się do Niego<sup>124</sup>

W tej chrystologicznej perspektywie lepiej rozumiemy także obecność Ducha Świętego w należących do Chrystusa; w Jego kościele. Obecność ta jest rzeczywistością na wskroś personalistyczną. Ducha Świętego nie można bowiem rozumieć tylko jako „element” dobrze zabudowujący dystans między Zmartwychwstałym a posłanymi. Trwałe zamieszkiwanie w chrześcijaninie Pocieszyciela, jako uobecnienie w ochrzczonego zbawczego misterium Chrystusa (Mt 1,18-20; Łk 1,35), ma charakter dynamiczny; wzbogaca ludzką rzeczywistość w element nadprzyrodzony, czyniący z realizującego Chrystusowe prawo miłości chrześcijanina, prawdziwego partnera Boga. Duch Święty, urzeczywistniając osobową egzystencję popaschalnego Chrystusa w założonym przez Niego Kościele, sprawia, że wspólnota wierzących staje się niejako wymiarem urzeczywistniania się zbawczej ekonomii Trójcy Świętej, będącej z kolei źródłem misterium Kościoła<sup>125</sup> Fundamentalnym odniesieniem są tu relacje zachodzące między Osobami Bożymi, właśnie w Duchu Świętym i sakramentalnej czynności Kościoła. Zostają one wszczepione w jego wymiar, także w wymiar otwartej na Ducha Bożego osoby i stanowiącej przez to podstawę odniesienia do każdej innej osoby we wspólnocie<sup>126</sup>

<sup>121</sup> Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy (studium o realizacji Vaticanum II)*, Kraków 1972, s. 66.

<sup>122</sup> Por. W. Hryniewicz, *Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej*, dz. cyt., s. 358 i 366.

<sup>123</sup> Por. J. G. Ziegler, *Moralność chrześcijanina. Moralność Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1971, s. 129; J. Fuchs, *Teologia moralna*, tłum. L. Bobiatyński, E. Krasnowolska, Warszawa 1974; J. Fuchs, *Responsabilita` personole e norma morale*, Bologna 1978, s. 65. 69.

<sup>124</sup> Por. J. Krasieński, *Personalistyczny charakter humanizmu chrześcijańskiego*, w: *Tajemnica Człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata...*, dz. cyt., s. 330.

<sup>125</sup> Por. W. Hryniewicz, *Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej...*, dz. cyt., s. 360.

<sup>126</sup> Por. T. Wilski, „Przyczynowość osobowa” a jedność działania Trójcy Świętej ad extra, „Studia Gnesnensia”, 3 (1977), s. 7-27.

#### 4. Wspólnota osób w miłości jako twórcze rozwiązanie napięcia między jednostką a społeczeństwem

*Unio personarum*, objawiona jako sama głębia Bóstwa, Prawdy, Wolności i Miłości, stanowi dla chrześcijanina najwyższą, transcendentną zasadę rzeczywistości, dotyczącą wewnętrznego życia Bożego, gdzie osobowość jest relacją do drugiej Osoby. Boskie *communio personarum*, jako niestworzony dar, dla stworzonego przez siebie, w wolnym akcie miłości, świata, staje się jednocześnie najgłębszą jego zasadą i ostateczną miarą<sup>127</sup> I tak jak Osoba Boża dla chrześcijanina nie jest nigdy jedyna i samotna, tak też ludzka osobowość nie może nigdy utożsamiać się z jednostkowością i egoizmem. Podobnie społeczne relacje międzyludzkie nie są dowolnymi decyzjami, których ostateczne uzasadnienie zamyka się w kompetencji jednostki. Prawda o Trójcy Świętej uświadamia nam, że ostateczną racją istnienia społeczeństwa są osoby, w których jednostkowość współegzystuje z odniesieniem do drugich, a więc z relacyjnością, nie pozwalającą na znoszenie indywidualności oraz związanej z nią tożsamości osoby, która swoje uwyrażnienie i wzbogacenie znajduje właśnie w pro-egzystencji<sup>128</sup> Dzięki objawionej w Jezusie Chrystusie prawdzie o Trójcy Świętej, zostają rozwiązane również, pozornie nieprzewycięzalne, antynomie między jednością a wielością, jednostkowością a kolektywnością, które, na gruncie nauk społecznych tylko, upowszechniają się jako zawłaszczanie jednego wymiaru przez drugi.

Poprzez zbawczą ekonomię Trójcy rozumiemy wszelkie międzyosobowe relacje, dzięki czemu swoich ostatecznych odniesień nie poszukujemy już w koncepcjach ludzkich, bardziej lub mniej narażonych na niebezpieczeństwo błędu, ale w rzeczywistości objawiającego się i udzielającego człowiekowi Boga<sup>129</sup> Podobnie rzecz ma się z komunijnym charakterem osób ludzkich i tworzonych przez nie wspólnot, odnajdujących swoje uzasadnienie w trynitarniej wizji Boga, zawartej w Ewangelii i rzucającej światło na wszelkie sposoby rozwiązania złożonych kwestii, dotyczących stosunku osoby do osoby<sup>130</sup> Samorealizacja człowieka bowiem prędzej czy później weryfikowana jest z innymi; drugimi osobami, które mają taką samą potrzebę potwierdzenia sensu i celu własnego istnienia. Innymi słowy: w miłości człowiek angażuje, strukturalnie właściwy mu wymiar społeczny. W wymiarze tym miłość, podobnie jak przywołane przez Benedykta XVI pojęcie bliźniego, uzyskuje

<sup>127</sup> Por. T. Węclawski, *Trójca Święta*, w: M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej...*, dz. cyt., s. 1279.

<sup>128</sup> Por. H. von Fries, *Hndbuch Theologisches Grundbegriffe*, Band II, München 1963, s. 296.

<sup>129</sup> Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, dz. cyt., s. 431, 439, 449; W. Hryniewicz, *Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej...*, dz. cyt., s. 356.

<sup>130</sup> Por. A. Rodziński, *Osoba – moralność – kultura...*, dz. cyt., s. 33-34.

znaczenie uniwersalne i konkretne: „Kto jest moim bliźnim”<sup>131</sup>? Z czego to wynika? Nie mogę należeć do Chrystusa – nie mogę próbować Go kochać bez kochania wszystkich, których On kocha<sup>132</sup>. Miłość bliźniego jest bowiem drogą do spotkania Boga, a miłość Boga otwiera nas na bliźniego. Inaczej nie możemy mówić o naszej miłości do Boga i naszej wierze w Boga, który jest miłością<sup>133</sup>. Chcąc zatem dalej zgłębiać zagadnienie miłości, musimy zatrzymać się także nad wymiarem społecznym i relacjami osoby do drugih osób.

Człowiek, obok odrębności od wszystkiego, co go otacza i doświadczenia własnej podmiotowości, doświadcza również tego, że żyje i działa wspólnie z innymi; żyje w społeczeństwie, co niesie ze sobą dodatkowe związki – „relacje”, tworząc jakby nową strukturę obok tej, której doświadcza w ramach własnego, indywidualnego bytu. Osoba ludzka – czego raczej nie trzeba specjalnie dowodzić – sama sobie nie wystarcza i dlatego zrzesza się z innymi, tworząc różne formy społeczności. Dzięki życiu w społeczności osiąga realizację swoich potencjalności<sup>134</sup>.

Spółeczność jednak, nawet jako konieczna forma życia osobowego, nie może podporządkowywać sobie poszczególnych osób bez reszty. Żadna bowiem społeczność nie wyczerpuje życia osobowego, choć pozwala mu w pełni się rozwinąć. 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>135</sup>. W takiej perspektywie problem wspomnianej samorealizacji człowieka, doskonalenia osobowego nabiera nowych treści. Przestaje być już sprawą tylko samej jednostki. Doskonalenie osobowościowe rozciąga się na całą społeczność i wzrasta poprzez coraz doskonalsze formy życia społecznego<sup>136</sup>, aż do rozstrzygnięcia wszystkiego w miłości, która jest najdoskonalszą cnotą i najwyższą zasadą społeczną, najskuteczniej prowadzącą do najwyższego dobra wspólnego<sup>137</sup>. Specyficznie

<sup>131</sup> Por. *Deus Caritas Est*, 15.

<sup>132</sup> Por. tamże, 14.

<sup>133</sup> Por. tamże, 16.

<sup>134</sup> Por. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna...*, dz. cyt., s. 66-67; K. Macheta, *Teologia historyczna*, w: K. Macheta, K. Góźdz, M. Kowalczyk, (red.), *Historia i Logos*, Lublin 1991, s. 271.

<sup>135</sup> Por. A. M. Krapiec, *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>136</sup> Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 202.

<sup>137</sup> Por. Cz. Strzeszewski, *Człowiek jako twórca rozwoju społeczno-gospodarczego*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 552-555.



ludzkie akty (poznanie, miłość, wolność) dokonywane są w kontekście społecznym<sup>138</sup>

Zbyt mocno przesuwane akcenty w stronę jednostkowości lub społeczności zaowocowały indywidualizmem i kolektywizmem. W tym pierwszym przypadku jednostka znajduje się w opozycji do innych jednostek i ewentualne współdziałanie z innymi traktuje jako konieczność i to konieczność podejmowaną z motywów zabezpieczenia się przed „drugimi”. Tak rozumianej konieczności nie towarzyszy jednak żadna pozytywna właściwość<sup>139</sup>. Z kolei kolektywizm jest próbą zabezpieczenia się, obrony przed jednostką, w której upatruje się podstawowego zagrożenia. 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<sup>140</sup>.

Termin *społeczeństwo* jednak nie uwypukla dostatecznie struktury ludzkiej osoby i nie pozwala skutecznie przewyciężyć zbyt daleko idącej obiektywizacji wszelkich, charakterystycznych dla niej odniesień i działań<sup>141</sup>. Takim, dobrze znanym terminem i posiadającym bogatą tradycję, jest termin *wspólnota*, wskazujący na takie bycie obok siebie osób, które nie jest tylko sumą atomów, niczym z sobą niezwiązanych, samotnych absolutów. Nie wyczerpuje się też tylko w doraźnym współdziałaniu z innymi osobami, które musi się zakończyć natychmiast po osiągnięciu celu. Wspólnota jest rzeczywistością, w której osoby nie są sobie obce<sup>142</sup>. Wspólnoty nie tworzy każda społeczność i tylko dlatego, że została zorganizowana na kształt monolitu, do granic możliwości posuniętego wyrugowania z niej wszelkich różnic między tymi, którzy ją tworzą. Nie stanowi również o wspólnotowym charakterze ludzkiej społeczności wyrazistość jej odróżniania się od innych grup czy też społeczności. Innymi słowy: o prawdziwości wspólnoty nie może

<sup>138</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>139</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn ...*, dz. cyt., s. 314.

<sup>140</sup> Por. M. A. Krapiec, „Cywilizacja miłości” *spełnieniem osoby*, w: T. Styczeń (red.), *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości, „Gdzie jesteś Adamie”*, Lublin 1987, s. 228.

<sup>141</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 317-318.

<sup>142</sup> Por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje...*, dz. cyt., s. 142.

przesądzać jakakolwiek kategoria przynależności. Przesądza o tym i decyduje bycie osobą. W tej perspektywie ja sam realizuję się najpełniej nie tylko w spełnianiu się, doprowadzeniu do pełnego rozwoju mojego człowieczeństwa, ale równie skutecznie w doprowadzeniu do pełnego rozwoju i zrealizowania drugiego „ja”, które właśnie teraz wchodzi w relację z moim „ja”

O wspólnocie decyduje więc kryterium przekraczania osoby w kierunku drugiego, któremu to przekraczaniu granice stawia tylko nasze wspólne człowieczeństwo<sup>143</sup>. Temu, z kolei, niewyobrażalne wprost perspektywy przynosi radykalne przekraczanie granic przez Boga, który chce być do końca solidarny z człowiekiem (J 3,16). Owa solidarność Boga z człowiekiem, przekraczająca najśmielsze, ludzkie wyobrażenia i dość wąskie granice wszelkich społecznych przynależności, jest zapoczątkowaniem solidarności człowieka z człowiekiem. W paschalnym wymiarze ta solidarność wyraża się w tym, że Bóg daje siebie w miłości niecofającej się przed krzyżem. Jest to szczyt obdarowania, ale też szczyt zobowiązania.

Skierowane przez Chrystusa do Ojca wołanie o jedność (*Modlitwa Arcykapłańska*) przywołujące, jako wzór i zarazem podstawę tej jedności, relacje, jakie zachodzą między Osobami Bożymi, rozciąga przed każdym trudem jedności niewyobrażalne wprost perspektywy (J 17,21-22). Wskazuje również na pewne podobieństwo człowieka do Boga, które rozciąga się na tworzone przez ludzi struktury społeczne. Chcąc się w nich odnaleźć i zrealizować, osoba ludzka nie może owej jedności budować inaczej jak przez takie zwrócenie się ku drugiemu, które jest więzią doskonałości. Człowiek staje się najbardziej podobny do Boga przez to, co Boga skłoniło do upodobnienia się do człowieka i radykalnej solidarności z człowiekiem, czyli przez bezinteresowny dar z siebie<sup>144</sup>. Fundamentalnym wymiarem wszelkich tworzonych przez człowieka wspólnot i nawiązywanych z innymi relacji pozostaje wymiar ontologiczny. O ile bowiem wszelkie inne więzi rozwijają poszczególne aspekty osobowego życia, to komunijny charakter ludzkich wspólnot, oparty o zwrócenie się ku drugiemu w miłości, jaką Syn został umiłowany i jaką obejmuje tych, których do końca umiłował, najpełniej odkrywa każdą osobową podmiotowość<sup>145</sup>.

<sup>143</sup> Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 219; Cz. S. Bartnik, *Naród i słowo*, w: Cz. S. Bartnik, (red.), *Polska teologia narodu*, Lublin 1988, s. 331-332; A. Wojtczak, *Osoba i społeczność*, w: K. Macheta, K. Gózdź, M. Kowalczyk, (red.), *Historia i Logos...*, dz. cyt., s. 344-347.

<sup>144</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, p. 1878; K. Wojtyła, *Objawienie Trójcy Świętej a świadomość zbawienia w świetle Vaticanum II*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 16; J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, t. 1, *Świat i wspólnota*, Lublin 1997, s.135.

<sup>145</sup> Por. M. Pokrywka, *Osoba- uczestnictwo- wspólnota*, Lublin 2000, s. 86.

Nieznajomość tej prawdy staje się zrealizowaną pokusą przynależności do „wspólnoty”, z której można innych wykluczać i dla której owi inni są zagrożeniem. Zrealizowana pokusa staje się tym samym „zrealizowanym zafałszowaniem”, tworzeniem prawdy na użytek ekskluzywizmu wspólnoty, w której nie dla wszystkich jest miejsce. Postawa solidarności musi się stać świadectwem prawdzie i tym samym świadectwem przynależności do tej samej wspólnoty, także tych, którzy uważają, że można kogokolwiek ze wspólnoty wykluczyć i że to wykluczenie usprawiedliwia użycie przemocy<sup>146</sup>. Sprzeniewierzający się prawdzie, a więc tkwiący w grzechu nie rozumieją, nie wiedzą, że osobowe zwrócenie się ku prawdzie i osobowe przekraczanie siebie w kierunku drugiego jest podstawowym wymiarem ludzkiej solidarności i bycia z drugimi, któremu wszystkie inne relacje muszą być podporządkowane. Obejmuje to również tych trwających w błędzie, ponieważ i oni, nawet jeśli o tym nie wiedzą, należą do tej samej wspólnoty, z której chcieliby wykluczyć innych, np. inaczej myślących. Nie można bowiem sobie wyobrazić wspólnoty ludzkiej pozbawionej różnego rodzaju różnic, odmienności, jakie zachodzą między osobami. Poza tym ludzie chcą należeć do różnych wspólnot, co pociąga za sobą niejednokrotnie wyłączność interesów. Jakże łatwo zastosować wówczas „zawężoną etykę”, która wprawdzie nakazuje miłość bliźniego, ale pozwala nienawidzić wroga (Mt 5,43).

Ze skuteczną pomocą w przypadku tak zawężonej etyki przychodzi tylko Kościół Jezusa Chrystusa, który nie przestaje powtarzać: „Będiesz miłował!”, „korygując” zasadę sięgającą czasów Starego Przymierza (Mt 5, 44-45). Wystarczy, że potencjalny wróg okaże miłosierdzie (Łk 10,37), ponieważ uzna za swoją odpowiedź Chrystusa na pytanie: „A kto jest moim bliźnim?” (Łk 10,29). Nie ma zatem ludzi, którzy nie są bliźnimi. Stąd nie ma też ludzi, których można nie kochać, wobec których można uciekać się do przemocy. W Jezusie Chrystusie kategoria bliźniego zostaje rozciągnięta w sposób przewyżający wszelkie podziały; ponieważ jej zasadą staje się przyjęte przez Słowo człowieczeństwo. Miłosierny Samarytanin jest odpowiedzią daną wszystkim tym, którzy chcieliby w kategorię międzyosobowych relacji ludzkich i w kategorię człowieczeństwa, wprowadzić inne kategorie, pozwalające na przykład postawić ponad człowiekiem jakiegokolwiek, nieosobowe wartości. Do przypowieści o dobrym – miłosiernym samarytaninie odwołuje się również w swojej encyklice Benedykt XVI. Żadna bowiem organizacja, ani żadna społeczność nie może stawiać granic miłości. Zwłaszcza, kiedy coraz natarczywiej dopomina się o nią ludzka krzywda, przejawiająca się w różnych formach i postaciach. W tym właśnie znaczeniu – jak się wydaje – Ojciec Święty mówi o sile chrześcijaństwa, tkwiącej w miłości, która wykracza daleko

<sup>146</sup> Por. tamże, s. 324.

poza granice wiary chrześcijańskiej<sup>147</sup> Obejmuje bowiem wszystkich ukochanych przez Boga, ponieważ przez Niego powołanych do istnienia i odkupionych, nawet jeśli oni sami nie rozumieją lub nie chcą przyjąć, że imperatyw miłości został wpisany w ich ludzką naturę. Dlatego też nie dostrzegają lub dystansują się od wspólnoty, której nie mogą określić granic żadne, tworzone przez ludzi społeczności, jeśli tylko podstawową wartością jest w nich rzeczywistość ludzkiej osoby. Nie mogą, ponieważ jest to wspólnota miłości.

## Zakończenie

Co nowego wnosi do naszego życia encyklika Benedykta XVI? Pytanie to wydaje się być bardzo uzasadnione, zwłaszcza że ukazała się ona wiele miesięcy temu (25 grudnia 2005 r.). Wiele też zdołano już powiedzieć i napisać na jej temat, co wiąże się z licznymi analizami, nie tylko samego dokumentu obecnego biskupa Rzymu, ale i naszej rzeczywistości, w której wyraźnie doświadczany jest brak miłości; swoista niezdolność do kochania, a zarazem potrzeba bycia kochanym. I choć brzmi to jak paradoks, niewątpliwie dotyczy najbardziej istotnego wymiaru naszej ludzkiej egzystencji. Nie może zatem dziwić, iż liczne organizowane konferencje i napisane teksty odnoszące się do encykliki Benedykta XVI, zawierają w sobie obok dyskusji oraz analiz konkretne wnioski i postulaty. Chodzi przecież o to, aby jak najlepiej skorzystać z tej pomocy, jaką jest nauczanie Ojca Świętego, w naszym chrześcijańskim rozumieniu miłości i w naszym świadectwie o niej. Wzmiankowany bowiem paradoks i niepokój człowieka, a niejednokrotnie także dotykające go tragedie z powodu braku miłości, to najczęściej niezrozumienie, czym ona tak naprawdę jest. To także poszukiwanie jej tam, gdzie nie można jej znaleźć. Czy encyklika obecnego biskupa Rzymu zmienia nasze patrzenie na rzeczywistość, w której tak często odczuwamy kryzys miłości?

Na pewno tekst ten daje solidne podstawy do tego, abyśmy nie ustawiali w jak najbardziej skutecznym dążeniu do Źródła, z którego miłość wypływa na całe stworzenie i w którym wszystko, co jest – istnieje, bierze swój początek, ponieważ – jak przypomniał Benedykt XVI – „Bóg jest miłością” Jest także najpełniejszym objawieniem tego, kim tak naprawdę jest człowiek i kiedy najpełniej realizuje się jako osoba. Można zatem uznać to wydarzenie, jakim jest encyklika *Deus Caritas Est*, za jeszcze jedną próbę poszukania drogi do całości, zupełności, harmonii, wreszcie pełni w naszym pokawałkowanym, rozbitym świecie. W świecie, w którym upowszechnia się również fragmentaryzacja; zbyt powierzchowne lub jednostronne traktowanie miłości, przez co nie przewycięża ona doświadczanego przez człowieka braku pełni.

<sup>147</sup> Por. Benedykt XVI, *Deus Caritas Est*, 31.

Fragmentaryzacja ta czy też jednostronność, w równym stopniu dotyczy patrzenia na człowieka, jak też nie pozwala mu w pełni realizować się jako osoba. Dlatego w naszej refleksji obraliśmy „drogę” powrotu do pełnego zrozumienia miłości i do ofiarnego świadczenia o niej, przez „drogę” powrotu do jak najbardziej pełnego zrozumienia osoby ludzkiej. Kocha bowiem osoba i kochana musi być osoba. W tym zrozumieniu wyjątkowo pomocnym okazuje się odnoszenie rzeczywistości człowieka do objawiającego się Boga jako Osoby i zbawiającego w miłości.