

KS. MAREK JAGODZIŃSKI

KOMUNIJNY WYMIAR OSOBY LUDZKIEJ

COMMUNION DIMENSION OF THE HUMAN PERSON

A b s t r a c t. Contemporary philosophy and theology includes personal and interpersonal reality of the human being and it has given a new interpretation of the human person. A man reflects the essence of communication and communion of God, which also causes the communication and communion dimension of being a human person. A person is relational and ecstatic. The Old Testament does not apply the concept of communion to the relationship of man and God, and only the Incarnation led to a breakthrough in this respect. The theological concept of a person has developed over a long period of Trinitarian and Christological disputes. The image of God and the relationship between Him and the people had a huge impact on this issue. Contemporary theological anthropology often focuses on the combination of issues connected with the Trinity and communion. On the basis of it not only substantial personology but also relational personology developed. There was a significant effect of dialogical personalism, which also marked the theology of communion, on the basis of which you can work out a communion vision of the human person.

Key words: human person, communication, communion, relationship, theological anthropology, personology, dialogical personalism.

Charakterystyczną cechą współczesnej filozofii i teologii jest uwzględnienie w ogromnym stopniu rzeczywistości osobowej i międzyosobowej człowieka¹. Dokonała się wręcz nowa interpretacja osoby ludzkiej². Człowiek staje się sobą w komunikacji z drugim człowiekiem i tak powstaje wspólnota konieczna do bycia sobą³. Sformułowany przez Paula Watzlawicka aksjomat

Ks. dr hab. MAREK JAGODZIŃSKI – adiunkt w Katedrze Pneumatologii i Eklezjologii w Instytucie Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologii KUL; członek Polskiego Towarzystwa Teologów Dogmatyków i Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, redaktor serii wydawniczej „Theologia Radomiensis”; adres do korespondencji: e-mail: ksemjot@tlen.pl

¹ Por. A. P e r z y ń s k i, *Włoska antropologia teologiczna. Studium historyczno-dogmatyczne*, Łódź 2012, s. 12 n.

² Por. C. V a l v e r d e, *Antropologia filozoficzna*, Poznań 1998, s. 343-353.

³ Por. P. E i c h e r, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personaler Existenz*, Freiburg (Schweiz) 1970, s. 98-110;

metakomunikacyjny głosi, że człowiek „nie może nie komunikować się”⁴. Teologia podkreśla, że w człowieku odbija się komunikacyjna i komunijna istota Boga, co też powoduje, że nie jest on solipsystycznie zwrócony ku samemu sobie, lecz ku Bogu i ku całemu stworzeniu, nad którym panuje i za które przejmuje odpowiedzialność⁵. Zwrot „ku stworzeniu” oznacza zaś także zawarty w nim zwrot „ku ludziom”. Z takiego stanu rzeczy wypływa komunikacyjny i komunijny wymiar bycia człowiekiem⁶, który jest osobą, a to oznacza, że ludzka osoba jest nacechowana komunijnością⁷.

Motyw komunii należy – w swej nowotestamentowej pełni znaczenia – do najbardziej centralnych idei chrześcijaństwa. Jest istotny tak dla rozumienia samego misterium zbawienia, jak i jego urzeczywistniania. Idea komunii zawiera w sobie wiele wymiarów: odnosi się do trynitarnego Boga i relacji ludzi do Boga, a także do kształtowania relacji międzyludzkich; dotyka osobowych wymiarów głębi doświadczenia religijnego i sięga także ku instytu-

T. S c h n e i d e r, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1990, s. 11 n.; M. J a g o d z i ń s k i, *Sakramenty w służbie communio. Studium teologiczno-komunikacyjne*, Warszawa 2008, s. 171 n.

⁴ Por. P. W a t z l a w i c k, J. H. B e a v i n, D. D. J a c k s o n, *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*, Bern–Stuttgart–Toronto 1990⁹, s. 53.

⁵ Por. R. L a c h n e r, *Communio – eine Grundidee des christlichen Glaubens. Ein Beitrag zur Elementarisierung im Fach Dogmatik*, w: R. Lachner, E. Spiegel (Hg.), *Qualitätsmanagement in der Theologie. Chancen und Grenzen einer Elementarisierung im Lehramtsstudium*, Kevelaer 2003, s. 239.

⁶ Por. V a l v e r d e, *Antropologia filozoficzna*, s. 349: „Człowiek jest przyporządkowany człowiekowi i tylko w drugim człowieku odnajduje siebie samego. Tylko transcendując samego siebie w poszukiwaniu «ty», człowiek realizuje własne bycie. [...] relacja «ja–ty» jest relacją w pełnym znaczeniu tego słowa. Jest spotkaniem osób; nie oznacza czynienia z drugiego człowieka przedmiotu, który można posiadać, albo którym można manipulować. Oznacza kontemplowanie i pełną szacunku akceptację, oświecającą obecność, bezpośrednią relację bez pośredników (ekonomicznych, politycznych, erotycznych itp.), którzy przeszkadzaliby w prawdziwym spotkaniu z «ty». Jest relacją, w której każdy zachowuje wolność, ale angażuje całą swą osobę. Kiedy mówię «ty», mówię także «ja». «Ty» czyni «ja». We wzajemnej relacji oboje zyskujemy świadomość własnego bycia osobami. Czujemy się w niej poznającymi i poznawanymi, kochającymi i kochanymi, w niej wybieramy i jesteśmy wybierani, korzystamy z wolności wobec drugiego człowieka i on uznaje nas za wolnych. W tej relacji chcę, abyś ty był tobą, to znaczy kimś innym niż ja, a ty chcesz, bym ja był mną, kimś innym niż ty. W ten sposób obaj tworzymy «my», komuniję osób, opartą na tożsamości współodpowiedzialności. Kategorią ontologiczną, która dostarcza racji dostatecznej «my», jest pomiędzy – prawdziwy egzystencjał w znaczeniu heideggerowskim. Ale najgłębszą realnością «pomiędzy» jest miłość, rozumiana nie tylko jako uczucie, ale także jako komunia”.

⁷ Por. J. G o l e ń, *Motywy zawarcia małżeństwa sakramentalnego. Studium z duszpasterstwa rodzin w świetle badań narzeczonych*, Lublin 2013, s. 37-46. Autor akcentuje oczywiście komunijny wymiar powołania ludzi do miłości i małżeństwa.

cyjnym strukturom społeczeństwa oraz ich prawnemu uporządkowaniu. Jako przewodnia idea teologiczna, a jednocześnie antropologiczna, socjologiczna i eklezjologiczna, zawiera w sobie potencjał reformatorski i „wywrotowy” jednocześnie. Odwoływanie się do biblijnej i starokościelnej idei *communio* stawało się niejednokrotnie w historii źródłem poruszeń i inspiracji. Tak było także w przypadku Soboru Watykańskiego II. W recepcji nauczania tego soboru myśl o komunii stała się właściwie punktem konstrukcyjnym odnowionego obrazu Kościoła⁸. Należy więc spodziewać się, że ukazanie komunijnego charakteru osoby ludzkiej stanie się czymś ożywym i pożytecznym także w dziedzinie antropologii teologicznej⁹.

I. KOMUNIJNY WYMIAR POJĘCIA OSOBY LUDZKIEJ

Osoba ma charakter relacyjny i ekstatyczny. Już w Starym Testamencie dostrzec można swego rodzaju etymologiczne przecucie tych wymiarów. Człowieka jako osobę oznacza w nim słowo *panim* – oblicze, twarz (dosłownie: to, co zwrócone ku czemuś), które w większości tekstów odnosi się do człowieka i Boga (por. Rdz 32, 31; 33, 10; 2 Sm 17, 11; Prz 27, 17; 28,

⁸ Por. M. S e c k l e r, *Die Communio-Ekklesiologie, die theologische Methode und die Loci-theologici-Lehre Melchior Canos*, w: A. Proniewski, A. M. Jakoniuk, A. Dębski (red.), *In Eo qui confortat*, Białystok 2009, s. 209; U. K u h n k e, *Koinonia. Zur theologischen Rekonstruktion der Identität christlicher Gemeinde*, Düsseldorf 1992, s. 111-193; J. H a i n z, *Koinonia. I. Biblisch-theologisch*, w: W. Kasper u. a. (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. VI, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1997, s. 171 n.; B. B i e l a, *Koinonia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. IX, Lublin 2002, kol. 302; R. S a w a, *Komunia. 1. Termin*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. IX, kol. 492 n. Sumarycznego przeglądu znaczenia terminu „komunia” w teologii dokonał B. Migut (*Komunia. 3. W teologii*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. IX, kol. 493); L a c h n e r, *Communio*, s. 233; M. J a g o d z i ń s k i, *Teologia a komunikacja*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 41(2003), nr 2, s. 74-76; J. K u d a s i e w i c z, *Koinonia w Nowym Testamencie*, w: A. Czaja, M. Marczewski (red.), *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, Lublin 2004, s. 55-77; M. J a g o d z i ń s k i, *Teologiczne znaczenie pojęcia koinonia*, „*Zeszyty Formacji Katechetów*” 11(2011), nr 3 (43), s. 30 n.

⁹ E. Sienkiewicz podkreśla zapotrzebowanie na to ze strony eklezjologii: „potrzebujemy [...] gruntownie opracowanej antropologii, aby wykazać, że człowiek w swojej najgłębszej strukturze zdolny jest do takiej odpowiedzi objawiającemu się Bogu i zbawiającemu człowieka w Kościele, która na podstawie komunijnej relacji z Bogiem staje się punktem wyjścia do komunii między ludźmi zjednoczonymi w tej samej wierze” (*Wspólnota Kościoła*, Szczecin 2013, s. 64 n.).

21)¹⁰. Grecki termin *to prósopon* wyjaśnia się zwykle przez jego pierwotne pochodzenie od czynności zakładania przez aktorów maski (*prosopeion*) na twarz (*pròs tas ópas*), ale przy okazji przesłania to wskazówkę wytyczającą kierunek teologicznej interpretacji osoby jako rzeczywistości relacyjnej: „Pierwotna funkcja słowa *prósopon* polegała na oznaczaniu bezpośredniej relacji. Składa się ono z przyimka *pros* (ku, w kierunku, w stosunku do, względem, na) oraz rzeczownika *he óps* (accus. *ópa*, plur. *ta ópa*), oznaczającego twarz, oblicze, wygląd, oko, spojrzenie. Złożenie obydwu członów w jeden wyraz nadaje mu charakter relacyjny. Mówi o zwróceniu twarzy lub spojrzeniu ku komuś lub czemuś, o znalezieniu się naprzeciw kogoś lub czegoś. *Prósopon* oznacza bycie w relacji do kogoś lub czegoś. Pierwotna treść słowa wyklucza rozumienie osoby jako jednostki samej w sobie, bez żadnego odniesienia do innej rzeczywistości. Pojęcie osoby wiąże się nierozzerwalnie z relacją i odniesieniem. Relacja jest określeniem osoby, jej różnicą gatunkową. Podkreśliśmy, iż chodzi tu jednak o rozumienie relacji w sensie wydarzenia, które wprowadza osobę w stan odniesienia do kogoś lub czegoś. Pojęcie osoby jest pojęciem ontologicznym o charakterze relacyjnym. Rzeczywistość osoby zakłada relację do innego podmiotu lub przedmiotu. Wymiar ten należy do ontologii osoby. Z samej definicji należy więc pojmować osobę jako egzystencjalną relację, jako specyficzny sposób istnienia natury, objawiający się w relacji i zdolności wchodzenia w kontakt i we wspólnotę”¹¹. Pomocna może okazać się tu chrześcijańska myśl Wschodu, w której nieustannie podkreślano, że osoba to nie tylko jej bycie i trwanie (*hypo-stasis*), lecz jednocześnie wyjście ku drugiemu, w kierunku komunii z innymi (*ek-stasis*). Obydwa elementy są niezbędne i konstytuują osobę w jej byciu dla siebie, odrębności, inności, ale i w relacji¹².

Ważne dla komunijnego rozumienia osoby są przemyślenia ks. Jerzego Szymika na kanwie teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. „Stary Testament nie zna «komunii» (*chaburach* – κοινωνία) pomiędzy Bogiem

¹⁰ Por. W. H r y n i e w i c z, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i Wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. III, Lublin 1991, s. 66. Szersze ujęcie przedstawił Cz. S. B a r t n i k, *Personalizm*, Lublin 2000, s. 73-75.

¹¹ *Theologia benedicta*, t. II, Katowice 2012, s. 67 n. Por. J. R a t z i n g e r, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1994, s. 168 n.; B. G a c k a, *Znaczenie osoby w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Warszawa 2010, s. 30-36. E. Sienkiewicz podkreśla, że osoba ludzka jest nie tylko z natury otwarta społecznie, lecz także komunijnie, a pominięcie tego komunijnego wymiaru rodzi także poważne problemy w wymiarze *societas* (63).

¹² Por. S i e n k i e w i c z, *Wspólnota Kościoła*, s. 70.

i człowiekiem – Nowy Testament jest tą komunią w Osobie i poprzez Jezusa Chrystusa”. Wprawdzie „cała prechrystologiczna historia zbawienia za Starym Przymierzem jako tej teologalną kulminacją – zmierza do wspólnoty między Bogiem a Jego ludem. Ale pojęcia «*chaburach – communio* – nie użyto jednak nigdzie [...] do tego, aby wyrazić międzyludzkie związki» [...] Pomędzy starotestamentalnym Jahwe i człowiekiem nie ma (jeszcze) *communio* – transcendencja Stwórcy pozostaje nienaruszalna, a najgłębszą więź Boga i człowieka określa słowo *berith* (przymierze), którego nie wolno rozumieć «partner-sko», gdyż zakłada ono stały, nieprzekraczalny dystans uczestników przymierza oraz wzniosłość Boga, pewien rodzaj trwałej Jego «przewagi» w tej relacji. Dopiero Wcielenie wychodzi poza granice Starego Testamentu: przejmuje w całości jego spuściznę, ale poszerza go o dotąd niesłychane – o komunię Boga i człowieka»¹³.

J. Szymik napisał wcześniej: „Człowiek jest centralnym punktem rzeczywistości stworzonej. To fundamentalna, istotna teza antropologii biblijnej i judeochrześcijańskiej wizji ludzkiej natury i kondycji, człowieczego bytu i losu. Centralny, ale w świecie stworzeń; stworzony, ale wśród stworzeń centralny. To napięcie [...] określa człowieka, wskazuje jego miejsce wśród istnień. Pierwszorzędnie jednak i teologicznie najgłębiej wyjaśnia to miejsce relacja z Bogiem, z której to relacji owo napięcie wynika. Odniesienie człowieka do Boga, odniesienie wzajemne i zamierzone przez Stwórcę «od początku do końca» (od stworzenia po zbawienie) jest podstawową «osią» komunijnej struktury rzeczywistości. Człowiek jest bowiem istotowo [...] bytem, który w zjednoczeniu z Bogiem realizuje swoją istotę i osiąga swój cel. I tym samym dociera do prawdy o sobie. Dlatego [...] «człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa», czyli bez Tego, który jest teandrycznością samą, jej przyczyną, źródłem i celem; którego zarówno Osoba, jak Dzieło są komunią Bosko-ludzką, jedyną w swoim rodzaju, komunią, by tak rzec, «w stanie czystym»»¹⁴. Ten Chrystus zaprasza ludzi do naśladowania i komunii z Ojcem, do tego, „co stanowi kwintesencję nocy Oliwnego Ogrodu: człowieczeństwa całkowicie poddanego Bogu i w ten sposób – w teandrycznej komunii – człowieczeństwa całkowicie wolnego i ostatecznie zbawionego. [...] Tam też znajdujemy wzorzec dla bycia człowiekiem, model komunijnej antropologii – wewnętrznie i pierwszorzędnie ku-Boskiej»¹⁵.

¹³ S z y m i k, *Theologia benedicta*, s. 198 n.

¹⁴ Tamże, s. 176.

¹⁵ Tamże, s. 177. Por. B a r t n i k, *Personalizm*, s. 75-78.

II. TEOLOGICZNE UGRUNTOWANIE KOMUNIJNOŚCI OSOBY

Pojęcie osoby kształtowało się i precyzowało w długim okresie sporów trynitarnych i chrystologicznych¹⁶. Ogromny wpływ miał w tej kwestii obraz Boga i relacji między Nim a ludźmi¹⁷. Szczególne znaczenie osiągnęło to w Biblii przedstawiającej Boga i człowieka „prosopograficznie” – w dialogu ze sobą i z człowiekiem¹⁸. Ekstatyczny ruch Osób Boskich, udzielających się w osobowych relacjach, stał się ontologicznym prawozorem osoby ludzkiej. Na tym też polega ikoniczny wymiar osoby ludzkiej, która w swoim oddaniu i miłości, poprzez wyjście z siebie i relację do innych, staje się obrazem i manifestacją Boga. Dogmat trynitarny ma więc także wartość antropologiczną. Osoba ludzka podlega takiemu samemu prawu istnienia w relacji do innych, jakie wyznacza sposób istnienia Osób Bożych. Osoba urzeczywistnia się w swojej inności poprzez wyjście (ekstazę) z własnej obiektywności i wejście w sferę egzystencjalnej relacji, ma wręcz strukturę dialogiczną¹⁹. Będąc

¹⁶ Por. H r y n i e w i c z, *Pascha Chrystusa*, s. 68 n.; G. G r e s h a k e, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009, s. 152 n.: „trynitarnoteologiczne przekonania prowadziły także do odkrycia specyficznie tego, co osobowe w stworzonej przestrzeni [...] na gruncie historycznego rozwoju rozumienia osoby, jak i w spojrzeniu na teologiczną naukę o analogii – ludzkie bycie ukazuje się jako słabe odwzorowanie Boskiej osobowości. To, czym jest osobowość *we właściwym sensie*, urzeczywistnia się w pełnym sensie tylko w nieskończonym bycie Boga. Ale z drugiej strony należy niezwłocznie dodać, że trynitarna wiara w osoby w Bogu w stworzonym odwzorowaniu i podobieństwie, by powiedzieć, staje się «przekonywająca», «brzemienne doświadczeniem», wręcz «przesycona doświadczeniem» (z całym zachowaniem ontologicznej różnicy pomiędzy Bogiem a człowiekiem)”. Por. R a t z i n g e r, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 168-172.

¹⁷ „Skoro Bóg jest tajemnicą Trzech Osób, to i człowiek, będący koroną stworzenia, nosi znamię tej tajemnicy: coś ważnego, istotnego i pochodzącego z tego doskonałego źródła. Dlatego też teologia współczesna bardzo potrzebuje wszechstronnej i gruntownej ontologii osoby” (S i e n k i e w i c z, *Wspólnota Kościoła*, s. 62 n.).

¹⁸ Por. Cz. S. B a r t n i k, *Osoba. II. W teologii – A. O. ludzka*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XIV, Lublin 2010, kol. 904.

¹⁹ Por. H r y n i e w i c z, *Pascha Chrystusa*, s. 68-74: „Osoba nie jest [...] zamkniętą i samowystarczalną monadą. Wychodzi z siebie ku innym. Wyzwała się ze swej określoności, jak gdyby prerażała ją konieczność bycia zawsze tylko sobą. Pragnienie wyzwolenia się od siebie może czasem przybierać postać znużenia sobą, wyrażać się chęcią nakładania masek i odgrywania roli kogoś innego. Nie jest to jednak droga do prawdziwego urzeczywistnienia siebie. Człowiek nie może przestać być sobą. Jestem tylko sobą i nic w świecie nie zmieni tego ontologicznego faktu. Nie mogę stać się kimś drugim, przestając być sobą. Osoba to niepowtarzalność. Nie ucieknę od siebie samego. Mogę tylko szukać autentyczności bycia sobą, odkrywać te prawa ludzkiego istnienia, które pozwolą mi być sobą prawdziwie, w jedności

obrazem i podobieństwem Boga, Jego przybranym dzieckiem, całkowitą relacją ontyczną i funkcjonalną względem Niego, osoba ludzka może zostać przebóstwiona przez łaskę i osiągnąć pełnię komunii z Ojcem, Synem i Duchem Świętym²⁰. Nieprzypadkowo antropologia teologiczna coraz częściej koncentruje się na zagadnieniach trynitarnych, a trynitologia, przenikająca antropologię myślą komunijną, pozwala mówić o ostatecznych wymiarach człowieka nie tylko w kategoriach eschatologicznych, lecz także aktualnych²¹.

Piszząc o dwupłciowości człowieka, który jest osobą ludzką jako mężczyzną albo jako kobietą, kard. Angelo Scola zwraca uwagę na list bł. Jana Pawła II *Mulieris dignitatem*, który zawiera oryginalną antropologiczną wizję ludzkiej płciowości. Mężczyzna i kobieta są osobami, ponieważ zostali stworzeni przez osobowego Boga i są obrazem Boga także jako jedność dwojga. Papież poszerzył klasyczną wizję człowieka jako podmiotu osobowego przez potraktowanie pierwotnego zróżnicowania płciowego jako konstytutywnej części podobieństwa do Boga. Dzięki temu także prokreacja ludzka odróżnia się od prokreacji zwierzęcej, bowiem owocem małżeńskiej komunii miłości jest nie jakiś osobnik rodzaju ludzkiego, lecz człowiek będący także obrazem Bożym. Ten związek naświetla rzeczywistość nazywaną komunijną właściwością człowieka. Można więc powiedzieć, że każda ludzka istota jest osobą komunijną – ontologicznie otwartą na komunie z innymi, ponieważ ontologicznie jest zależna od komunii ze swoim Stwórcą. Komunia między mężczyzną i kobietą – jako pierwotny wyraz wszelkiej możliwej komunii między ludźmi – urzeczywistnia *imago Trinitatis*, gdy opiera się na miłości Boga. Przybrani synowie i córki Boga, którzy żyją w komunii, aktualizują ten wymiar *imago*, który dopełnia się w wybitny sposób w komunii małżeńskiej²².

Odniesienie mężczyzna–kobieta pojawiło się już na samym początku relacji między Bogiem a człowiekiem, i to samo odniesienie międzyosobowej

z innymi ludźmi. Tajemnica osoby nie ma w sobie cech ekskluzywności. Jest wręcz jej zaprzeczeniem. To, że ja jestem osobą, nie wyklucza faktu, że osobą jesteś także ty i ktoś inny, i niezliczona mnogość ludzi, którzy żyli, żyją i żyć będą w przyszłości. O tajemnicy osoby nie decyduje jej tkwienie w sobie samej i odpowiedzialność za siebie. Odosobnienie i zamknięcie w sobie nie jest formą istnienia osoby. To, czym ona jest w rzeczywistości, ukazuje się w relacji do innych osób. Osoba urzeczywistnia się przez swoje relacje i związki z innymi osobami” (tamże, s. 71 n.).

²⁰ Por. B a r t n i k, *Osoba. II. W teologii – A. Osoba ludzka*, kol. 905.

²¹ Por. A. S c o l a, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, Poznań 2005, s. 197-206; C. S m u n i e w s k i, *Wspólnota łaski. Charytologiczno-trynitarna eklezjogeneza*, Kraków 2013, s. 41-43.

²² Por. S c o l a, *Osoba ludzka*, s. 188-190; S. K u n k a, *Teologiczna wizja cielesności człowieka w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Lublin 2012, s. 36-65.

komunii odegrało centralną rolę w dramacie grzechu pierworodnego – nie tylko dlatego, że zależy on od współwiny Adama i Ewy, lecz także dlatego, że w konsekwencji nastąpiło także popsucie wzajemnych relacji komunijnych między nimi. Komunijny wymiar życia ludzkiego został pogłębiony ostatecznie przez utworzenie ludu Bożego, który ma nie tylko żyć tym wymiarem w odniesieniu do ludzi, lecz także do Boga, a Bóg objawia się także jako spragniony tej komunii. Dynamika ta pogłębiła się nieporównywalnie wraz z wydarzeniem Wcielenia, dzięki któremu zbawienie może urzeczywistnić się w Chrystusie poprzez zjednoczenie z Nim wszystkich i każdego z osobna (por. 2 Kor 5, 17 nn.), a jedność ta z kolei dopełnia się w darze Eucharystii. Ukazuje to wyraźnie, że „ja” człowieka może doświadczyć relacji z Bogiem i Jego zbawienia tylko poprzez „my”. Każdy człowiek, wcielony w Chrystusa za pośrednictwem Kościoła, może uczestniczyć w Jego synostwie będącym zastąpieniem w pełni człowieczeństwa absolutnej Komunii wewnątrztrynitarniej²³.

Spory chrystologiczne i trynitologiczne przyczyniły się do wypracowania teologicznej personologii ontyczno-substancjalnej, ale też personologii ontyczno-relacyjnej, uznającej osobę za substancję relacyjną lub relację substancjalną²⁴, w której Trójca Święta traktowana jest jako praźródło i prototyp wszel-

²³ Por. tamże, s. 193 n. Por. tamże, s. 377: „Człowiek ochrzczony nie może się uważać za samotnego; już od początku staje się częścią komunii międzypersonalnej, której więzi są tak ścisłe, że Paweł powie: «jesteśmy członkami jedni drugich» (1 Kor 10, 17). W dynamizmie sakramentalnym został ukonstytuowany w ten jedyny podmiot, w którym nie ma już jednostek jedna obok drugiej, a «ja» jest całkowicie określone przez «Ty» Chrystusa i «my» braci i sióstr, tak że jest prawdziwie «jedno w (eis) Chrystusie Jezusie» (Ga 3, 27). To nowe «ja» nie ma już żyć dla siebie samego, ale dla Innego, Tego, który umarł i zmartwychwstał dla niego (por. Ga 2, 20). Skutecznym wyrazem tej nowej rzeczywistości życia jest Eucharystia: «Uczniowie stają się 'ludem' dzięki komunii z ciałem i krwią Jezusa, będącej równocześnie komunią z Bogiem. Starotestamentalna idea przymierza, którą Jezus podejmuje w swoim nauczaniu, otrzymuje nowe centrum: komunię z ciałem Chrystusa». Komunii tej nie można tłumaczyć w sposób horyzontalny, czysto socjologiczny, gdyż może ona pochodzić tylko z wysoka. Rodzi się faktycznie z Ducha (por. 2 Kor 13, 13), który czyni ludzi uczestnikami jedności Osób Bożych w życiu trynitarnym. Podobnie jak w relacjach wewnątrzboskich Duch jest Więzią miłości między Ojcem i Synem, tworzącą Ich doskonałą jedność, tak też na mocy Jego daru Kościół staje się obrazem Trójcy i ukazuje światu doskonałą modalność jedności między ludźmi”.

²⁴ Por. G a c k a, *Znaczenie osoby*, s. 25-30, 124 n.: Analizujący pojęcie osoby autor wyróżnił w myśli teologicznej J. Ratzingera dwa ujęcia tej rzeczywistości: jako subsystemu (przełożenie greckiego *hypostasis*) i jako relacji. Batalia trynitologiczna i chrystologiczna wykazała, jak wielkiego wysiłku wymagało opracowanie tego pojęcia nie w terminach substancjalnych, lecz z egzystencjalnego punktu widzenia – w terminach subsystemu, samoistnienia, życia. Definicja Boecjusza pozostawała na poziomie substancji i nie była w stanie wyrazić prawdy Boga.

kich relacji osobotwórczych²⁵. Od XIX wieku coraz częściej odchodzi się w teologii od pojęcia relacji ontologicznej i zwraca się ku ontologii egzystencjalnej i funkcjonalnej: osoba jest realizacją egzystencjalną między „ja”, „ty” i „my”. Teologowie katolicycy w większości wychodzą jednak poza idealistyczne i egzystencjalne „między” ku ontologii relacyjnej, przyjmując realną bytowość, subsystencję i samoistność człowieka w zgodzie z klasyczną teorią osoby, a w aktualizacji osobowej relacyjności przyjmują różne dominanty treściowe: bycie „dla”, dawanie siebie drugim, bytowanie jako osobowe „my” – w tym także realizowanie się osoby przez strukturę komunijną²⁶.

III. KOMUNIJNY WKŁAD PERSONALIZMU DIALOGICZNEGO

Dużą przenikliwością w ukazywaniu relacyjnego i ekstatycznego charakteru ludzkiej osoby cechuje się personalizm dialogiczny, stojący u podstaw współczesnej filozofii dialogu i filozofii spotkania. Podstawową prawdę o osobie odsłania analiza spotkania międzypersonalnego. Człowiek jako osoba szuka osobowego „ty”, dzięki któremu uświadamia sobie swoją inność i odrębność. Przekracza samego siebie i wchodzi w dialog z drugą osobą – w ostatecznym odniesieniu do Boga jako „wiecznego Ty”. W tej relacji człowiek aktualizuje i konstytuuje siebie, a prawdziwe życie duchowe polega właśnie na urzeczywistnianiu relacji międzypersonalnych. Zasadą dialogicznego personalizmu jest rewaloryzacja kategorii relacji, wprowadzenie miłości do określenia osoby i wskazanie na zależność ludzkiego „ja” od spotkania z „ty” i „my”²⁷. Myślenie dialogiczne wyrasta z antropologii biblijnej, a jego owoce, podkreślające ukazywany wcześniej relacyjny i ekstatyczny charakter osoby ludzkiej, niewątpliwie świadczą o komunijności tej osoby²⁸.

²⁵ Por. B a r t n i k, *Personalizm*, s. 79-84.

²⁶ Por. t e n ę, *Osoba*. II. *W teologii* – A. *Osoba ludzka*, kol. 905.

²⁷ Por. B a r t n i k, *Personalizm*, s. 71-76. Hryniewicz uważa, że jakkolwiek nurt ten nie przynosi rozwiązania problemu osoby w jej wymiarach (zwłaszcza społecznych), wytycza jednak obiecujący kierunek poszukiwań.

²⁸ Dokonując systematyzacji personalizmu w filozofii, I. Dec scharakteryzował personalizm egzystencjalno-dialogiczny, streścił poglądy Karla Jaspersa (1883-1969) i Gabriela Marcela (1889-1973). Według Jaspersa konsekwencją wolności jest możliwość komunikowania się człowieka z innymi bytami osobowymi i w tej komunikacji personalnej człowiek może urzeczywistnić swoje możliwości i zdolności. Według Marcela osoba ludzka przekracza siebie

Personalizm zaznaczył się także w teologii chrześcijańskiej²⁹, gdzie występuje zawsze – wyraźnie albo niewyraźnie – jako że nie da się mówić o chrześcijaństwie w sposób apersonalny³⁰. Trynitologia ukazuje, że Trójca Święta stanowi Komunię Osób w miłości. Relacyjność jest konstytutywną cechą bytu osobowego, dla którego istotne jest też otwarcie się na inne osoby, ścisła więź i głębokie zjednoczenie (*communio personarum*). Osoby Boskie dzielą się z ludźmi swoim bytem osobowym, są dla nich modelem pełnej doskonałości osobowej i włączają je do swojej Komunii³¹. Chrystologia ukazuje Jezusa Chrystusa jako osobową komunię Bóstwa i człowieczeństwa, dzięki której Bóg objawił się najpełniej ludziom i umożliwił im realizację komunijnego zbawienia. Grzech jest skoncentrowaniem się na sobie i odmową komunii z Bogiem i z ludźmi. Soteriologia komunijna wskazuje na Jezusa Chrystusa, który jako komunია w Osobie wszedł w komunię z nami i umożliwił nam przywrócenie komunii w relacjach horyzontalnych i wertykalnych³². Eklezjologia podkreśla, że Kościół jest osobową, komunikacyjną komunią o wymiarze wertykalnym – jednoczy ludzi z Bogiem i wymiarze horyzontalnym – jednoczy ludzi³³, pełen „łaski komunijnej” zaprasza i umożli-

i „buduje się” przez dialog z „ty”. To otwarcie i skierowanie ku drugim jest atrybutem osoby wpisanej w ludzką naturę, stanowi „wymóg ontologiczny” ludzkiego bytu. Wyrazem tego jest odczuwanie wewnętrznego apelu do przekraczania siebie i wychodzenia ku drugim. Apel ontologiczny jest wynikiem odczucia wewnętrznej niewystarczalności i niepełności bytu ludzkiego. Wzywa on nieustannie człowieka do wychodzenia z siebie ku drugiej osobie – ku „ty” ludzkiemu i „Ty” Boskiemu. Otwarcie „ja” na „ty” jest szansą „uzupełnienia” osoby. W tym otwarciu ważną rolę spełnia zaangażowanie i wierność. Osobowa relacja staje się relacją wierności, nadziei i miłości, w której osoba składa siebie w darze drugiej osobie. Zawsze istnieje dla osoby wielka szansa bycia „więcej” i „pełniej”, toteż powinna ciągle rosnąć, przekraczać siebie, dążyć ponad siebie, a ostateczną perspektywą tego rozwoju i pełni jest Osoba Absolutu [*Personalizm w filozofii (próba systematyzacji)*], <http://www.stfwp.pl/pub/pdf/dec.pdf> – s. 308 n.

²⁹ Klasycznym opracowaniem pozostaje dzieło ks. Wincentego Granata (*Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985), w którym nie znajdziemy wprost komunijnych określeń rzeczywistości człowieka, ale odnajdziemy wszystkie istotne idee teologiczne stojące u podstaw komunijnego spojrzenia na osobę ludzką.

³⁰ Por. S i e n k i e w i c z, *Wspólnota Kościoła*, s. 71-103.

³¹ Por. M. R u s e c k i, *Personalizm. II. W teologii*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XV, Lublin 2011, kol. 333-335.

³² Por. M. J a g o d z i ń s k i, *Chrystologia komunijna*, „Studia Theologica Varsaviensia” 46(2008), nr 1, s. 67-79; t e n ż e, *Węzłowe zagadnienia chrystologii komunijnej*, Radom 2013, s. 151-229.

³³ Por. M. J a g o d z i ń s k i, *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2002; t e n ż e, *Komunijna wizja Kościoła według Medarda Kehla SJ*, Kraków 2009; t e n ż e, *Eklezjalne kształty komunii*, Radom 2012.

liwia wejście w komunię z Bogiem i ludźmi³⁴. Sakramentologia ukazuje, że sakramenty są personalistycznie rozumianymi sakramentami komunii³⁵. Charytologia uczy, że łaska jest osobowym samoudzieleniem się Trójcy Osób Bożych osobom ludzkim i oznacza komunię – zjednoczenie i udział osoby ludzkiej w osobowym życiu Boga³⁶. Teologia wniosła także paradygmatyczną zmianę do nauki o samym Objawieniu³⁷. Nie chodzi w nim o „pouczenie” ludzi „Boskimi prawdami”, lecz o otworzenie przestrzeni komunikacji między Bogiem a człowiekiem. Komunikacja została zamierzona przez Boga, który objawił się definitywnie w Jezusie Chrystusie i zaoferował ludziom zbawienie. On zaprasza ludzi, aby byli Jego przyjaciółmi, przemawia do nich z miłością i zaprasza ich do wspólnoty ze sobą. Jego miłość i dobroć są niewyczerpane, są najczystszy darem. U podstaw tej dynamiki Objawienia znajduje się wspólnota wierzących i z niej wyrasta zadanie Kościoła polegające na dawaniu świadectwa słowu Boga i towarzyszeniu ludziom, aby mogli wzrastać w przyjaźni z Bogiem. „Posłuszeństwo wiary” jest czynem osobowym³⁸, przez który człowiek wkracza w mistyczną komunię zbawiającej rzeczywistości Boga³⁹. Eschatologia współczesna rozumie życie wieczne jako komunię z Trójcą Świętą, obejmującą całą osobę ludzką ze wszystkimi jej działaniami. Nie ma ono wymiaru indywidualistycznego, lecz społeczny i komunijny, dzięki czemu osobowy byt ludzki spełnia się najdoskonalej we wszystkich swoich wymiarach⁴⁰.

BIBLIOGRAFIA

- B a r t n i k Cz. S., Osoba. II. W teologii – A. O. ludzka, w: Encyklopedia Katolicka, t. XIV, Lublin 2010, kol. 904-906.
B a r t n i k Cz. S., Personalizm, Lublin 2000.

³⁴ Por. S m u n i e w s k i, *Wspólnota łaski*, s. 328-348.

³⁵ Por. J a g o d z i ń s k i, *Sakramenty w służbie communio. Studium teologiczno-komunikacyjne*; t e n ż e, *Sakramenty komunii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4(2009), s. 285-293.

³⁶ Por. R u s e c k i, *Personalizm*, s. 340.

³⁷ Por. O. H. P e s c h, *Rollenumbrüche. Über den Verlust und Wandel der Rollenidentität bei Seelsorgern*, „Theologisch-praktische Quartalschrift” 4(2012), s. 271-290.

³⁸ Por. R u s e c k i, *Personalizm*, kol. 340 n.

³⁹ Por. J a g o d z i ń s k i, *Sakramenty w służbie communio. Studium teologiczno-komunikacyjne*, s. 52-57.

⁴⁰ Por. R u s e c k i, *Personalizm*, kol. 341.

- B i e l a B., Koinonia, w: Encyklopedia Katolicka, t. IX, Lublin 2002, kol. 302.
- D e c I., Personalizm w filozofii (próba systematyzacji), <http://www.stfwp.pl/pub/pdf/dec.pdf>.
- E i c h e r P., Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personaler Existenz, Freiburg (Schweiz) 1970.
- G a c k a B., Znaczenie osoby w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI, Warszawa 2010.
- G o l e ń J., Motywy zawarcia małżeństwa sakramentalnego. Studium z duszpasterstwa rodzin w świetle badań narzeczonych, Lublin 2013.
- G r a n a t W., Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej, Poznań 1985.
- G r e s h a k e G., Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009.
- H a i n z J., Koinonia. I. Biblisch-theologisch, w: W. Kasper u. a. (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VI, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1997, s. 171 n.
- H r y n i e w i c z W., Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i Wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej, t. 3, Lublin 1991.
- J a g o d z i ń s k i M., Chrystologia komunijna, „Studia Theologica Varsaviensia” 46(2008), nr 1, s. 67-79.
- J a g o d z i ń s k i M., *Communio* dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ, Radom 2002.
- J a g o d z i ń s k i M., Eklezjalne kształty komunii, Radom 2012.
- J a g o d z i ń s k i M., Komunijna wizja Kościoła według Medarda Kehla SJ, Kraków 2009.
- J a g o d z i ń s k i M., Sakramenty komunii, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4(2009), s. 285-293.
- J a g o d z i ń s k i M., Sakramenty w służbie *communio*. Studium teologiczno-komunikacyjne, Warszawa 2008.
- J a g o d z i ń s k i M., Teologia a komunikacja, „Studia Theologica Varsaviensia” 41(2003), nr 2, s. 73-102.
- J a g o d z i ń s k i M., Teologiczne znaczenie pojęcia *koinonia*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 11(2011), nr 3(43), s. 30-35.
- J a g o d z i ń s k i M., Węzłowe zagadnienia chrystologii komunijnej, Radom 2013.
- J a n P a w e ł II, List apostolski *Mulieris dignitatem* (1988).
- K u d a s i e w i c z J., Koinōnia w Nowym Testamencie, w: A. Czaja, M. Marczewski (red.), *Communio* w chrześcijańskiej refleksji o Kościele, Lublin 2004, s. 55-77.
- K u h n k e U., *Koinonia*. Zur theologischen Rekonstruktion der Identität christlicher Gemeinde, Düsseldorf 1992.
- K u n k a S., Teologiczna wizja cielesności człowieka w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II, Lublin 2012.
- L a c h n e r R., *Communio* – eine Grundidee des christlichen Glaubens. Ein Beitrag zur Elementarisierung im Fach Dogmatik, w: R. Lachner, E. Spiegel (Hg.), *Qualitätsmanagement in der Theologie. Chancen und Grenzen einer Elementarisierung im Lehramtsstudium*, Kevelaer 2003, s. 225-251.
- M i g u t B., Komunia. 3. W teologii, w: Encyklopedia Katolicka, t. IX, Lublin 2002, kol. 493 n.

- P e s c h O. H., Rollenumbüche. Über den Verlust und Wandel der Rollenidentität bei Seelsorgern, „Theologisch-praktische Quartalschrift” 4(2012), s. 271-290.
- P e r z y ń s k i A., Włoska antropologia teologiczna. Studium historyczno-dogmatyczne, Łódź 2012.
- R a t z i n g e r J., Wprowadzenie w chrześcijaństwo, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 1994.
- R u s e c k i M., Personalizm. II. W teologii, w: Encyklopedia Katolicka, t. XV, Lublin 2011, kol. 338-341.
- S a w a R., Komunia. 1. Termin, w: Encyklopedia Katolicka, t. IX, Lublin 2002, kol. 492 n.
- S c h n e i d e r T., Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1990.
- S c o l a A., Osoba ludzka. Antropologia teologiczna, Poznań 2005.
- S e c k l e r M., Die Communio-Ekklesiologie, die theologische Methode und die Loci-theologici—Lehre Melchior Canos, w: A. Proniewski, A. M. Jakoniuk, A. Dębski (red.), *In Eo qui confortat*, Białystok 2009, s. 209-232.
- S i e n k i e w i c z E., Wspólnota Kościoła, Szczecin 2013.
- S m u n i e w s k i C., Wspólnota łaski. Charytologiczno-trynitarna eklezjogeneza, Kraków 2013.
- S z y m i k J., *Theologia benedicta*, t. II, Katowice 2012.
- V a l v e r d e C., Antropologia filozoficzna, Poznań 1998.
- W a t z l a w i c k P., B e a v i n J. H., J a c k s o n D. D., Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Pradoxien, Bern–Stuttgart–Toronto 1990⁹.

KOMUNIJNY WYMIAR OSOBY LUDZKIEJ

S t r e s z c z e n i e

Współczesna filozofia i teologia uwzględnia rzeczywistość osobową i międzyosobową człowieka oraz dokonuje nowej interpretacji osoby ludzkiej. W człowieku odbija się komunikacyjna i komunijna istota Boga, co też powoduje komunikacyjny i komunijny wymiar bycia człowiekiem, który jest osobą nacechowaną komunijnością. Osoba ma charakter relacyjny i ekstatyczny. Stary Testament nie odnosi pojęcia komunii do relacji człowieka i Boga, dopiero Wcielenie spowodowało przełom w tej sprawie. Teologiczne pojęcie osoby precyzowało się w długim okresie sporów trynitarnych i chrystologicznych. Ogromny wpływ miał w tej kwestii obraz Boga i relacji między Nim a ludźmi. Współczesna antropologia teologiczna częściej koncentruje się na zagadnieniach trynitarnych w połączeniu z myślą komunijną. W oparciu o to wypracowano nie tylko personologię substancjalną, ale też relacyjną. Znaczący był tu wpływ personalizmu dialogicznego, który zaznaczył się także w teologii chrześcijańskiej zorientowanej na pojęcie komunii, w oparciu o którą można wypracować komunijną wizję osoby ludzkiej.

Słowa kluczowe: osoba ludzka, komunikacja, komunii, relacja, antropologia teologiczna, personologia, personalizm dialogiczny.