

Grzegorz Barth

Uznanie Boga jako afirmacja człowieka : o teotropicznej strukturze osoby ludzkiej

Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie 14, 19-29

2009

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

ks. GRZEGORZ BARTH

UZNIANIE BOGA JAKO AFIRMACJA CZŁOWIEKA. O TEOTROPICZNEJ STRUKTURZE OSOBY LUDZKIEJ

1. W poszukiwaniu humanizmu bez Boga

Kiedy nowożytna myśl europejska stanęła na rozdrożu i odrzuciła w imię antropocentryzmu i humanizmu teocentryczną wizję świata i człowieka, mimo to nie mogła wyzbyć się przekonania, że problem: człowiek i Bóg, jest nader istotny. Kartezjusz, broniąc się przed sceptycyzmem, uznał pogląd, że „pewność i prawdziwość wszelkiej wiedzy zależy jedynie od poznania prawdziwego Boga”¹. Rozłączając jednak duszę od ciała, rozum od zmysłów, oddzielił pośrednio filozofię od teologii. Za sprawą L. Feuerbacha dokonana się radykalna redukcja teologii do filozofii. Podjął on psychologiczną próbę przedstawienia złudzenia religijnego, dochodząc do konkluzji, że „tajemnicą teologii jest antropologia”². Bóg jest tylko mitem, w którym wyrażają się pragnienia ludzkiej świadomości. Mądrość, miłość, sprawiedliwość to zbiór atrybutów stanowiących istotę człowieka, która opanowuje go tak, „jak gdyby była obcą istotą”³. Człowiek transponuje je poza siebie i obiektywizuje w fikcyjnym przedmiocie poza sobą, którego nazywa Bogiem. W ten sposób zuboża siebie, czyniąc bogatym Boga. „Człowiek – według Feuerbacha – potwierdza to w Bogu, co neguje w sobie samym”⁴. Bóg jest dla niego tylko zespołem atrybutów, które mówią o wielkości człowieka. Myśl Feuerbacha przeniknęła do filozofii F. Nietzschemo, dla którego Bóg jest niczym innym jak tylko zwierciadłem człowieka. Religia zaś – procesem staczania się człowieka, który pozwolił się niegdyś ogołocić. Człowiek zatem musi wyzwolić się z wiary w Boga przez akt własnej woli. Nigdy wcześniej postulat negacji Boga nie wybrzmiał tak dobitnie, jak w słowach Zaratustry: „Lecz oto Bóg ten umarł! O ludzie wyżsi, ten Bóg był waszym największym niebezpieczeństwem. Od czasu, gdy on w grobie legł, wyście dopiero zmartwychwstali. Teraz dopiero zbliża się wielkie południe, teraz

¹ *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewicz, t. 1, Kraków 1958, s. 94.

² *Tymczasowe tezy do reformy filozofii*, w: *Wybór pism*, tłum. K. Krzemieniowa, M. Skweciński, t. 1, Warszawa 1988, s. 464.

³ *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 2004, s. 54.

⁴ Tamże, s. 78.

dopiero człowiek wyższy staje się – panem! (...) Bóg umarł: niechże za naszą wolą – nadczłowiek teraz żyje”⁵. W ten sposób pokusa antytezy opisana w księdze *Genesis*, przeciwstawiająca wolność i niezależność człowieka prawom Stwórcy, przychodzi do głosu w jaskrawej formie właśnie u Nietzschego. Wielkość Boga stanowi antytezę wielkości człowieka. „Śmierć Boga”⁶ jest tu warunkiem realizacji nadczłowieczeństwa. Według teorii ludzkiej autoalienacji, samowyobcowania (*die menschliche Selbstentfremdung*) wiara w Boga i w ogóle religia zuboża człowieka, ponieważ swoje własne przedmioty umieszcza on w świecie fikcji i tworzy w ten sposób Boga (lub bogów)⁷. Z kolei A. Comte próbuje dowieść, że ludzkość w trzecim stadium swego rozwoju, czyli pozytywnym (dwa pierwsze to okresy: religijny i metafizyczny), odrzuca wszystkie religie z ich kultem Boga albo bogów i zastąpi je przez kult ludzkości jako wielkiego Bytu. Ateizm Comte’a jest więc religią bez transcendencji i mistycyzmem bez nadprzyrodzoneści, przybierającą formę „socjolatrii” oraz „socjokracji”⁸. „Odkryć człowieka bez śladów Boga”: tak oto Henri Gouhier definiuje przedsięwzięcie Comte’a⁹. Przeciwstawienie między wielkością Boga i człowieka, a raczej jego autonomią, dokonało się także za sprawą H. Hartmanna, który stwierdza, iż pozaziemskie dążenia człowieka pozbawiają go siły moralnej i odwracają od prawdziwych wartości, dlatego są niemoralne. Dlatego z etycznego punktu widzenia dążenia ku życiu wiecznemu są sprzeczne z ludzkimi wartościami. Według J. P. Sartre’a człowiek nie mógłby być wolny, gdyby istniał Bóg, a nawet nie miałby własnej egzystencji, stając się jedynie cieniem i zjawą¹⁰. Człowiek jest bytem, który ma zamiar stać się Bogiem, a istotę ludzką można zasadniczo określić „jako pragnienie stania się Bogiem”¹¹. Utrzymuje, że człowiek sam dla siebie jest prawodawcą i decyduje o swoich losach.

Takie stanowisko ma być warunkiem autentycznego humanizmu i może zapewnić ludzkiej istocie prawdziwą godność. Człowiek może istnieć i rozwijać się tylko pod warunkiem, że odrzuci Boga. Jest ono powtórzeniem pokusy

⁵ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Beret, Warszawa 1985, s. 337-338.

⁶ Według J. Moralesa stwierdzenie: „Bóg umarł” oznacza, że współczesny człowiek przeniósł pojęcie Boga z płaszczyzny bytu obiektywnego ku „immanencji subiektywności”. Właściwy dla współczesności pogląd nie może już tolerować Boga, który nie zostałby ograniczony do subiektywności człowieka i który by Go nie ograniczał. Por. *Wprowadzenie do teologii*, tłum. P. Rak, Kraków 2006, s. 43.

⁷ Por. K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, w: K. Marks, F. Engels, *O religii*, Warszawa 1956, s. 37.

⁸ Por. H. de Lubac, *Dramat humanizmu chrześcijańskiego*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2004, s. 269.

⁹ *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, t. 1, s. 23. Cyt. za: H. de Lubac, dz. cyt., s. 155.

¹⁰ Por. W. Granat, *Antyteistyczny humanizm J. P. Sartre’a*, ZN KUL, 1 (1958), nr 1, s. 22-31.

¹¹ *L'Être et le néant*, s. 95. Cyt. za: W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 365.

z Księgi Rodzaju o przeciwstawności Boga i człowieka: „będziecie jako bogowie” (Por. Rdz 3,5). Mimo apologii ateistycznego humanizmu, Sartre odkrywa jednak w naturze ludzkiej warstwę, która domaga się istnienia bytu transcendentnego, kiedy opisuje człowieka jako pretendującego do stania się Bogiem. Podobnie K. Jaspers dostrzega wartość istnienia Boga dla egzystencji człowieka, który uznając Absolut, musi ku Niemu się skierować. Píše: „Wiedzieć, że jest Bóg, to wystarczy, być tego pewnym, to jedyna rzecz posiadająca wartość, wszystko inne będzie stanowić konsekwencję owego faktu. (...) Człowiek, jeśli sam z siebie nie jest nicością, to jest tym, czym jest przez stosunek do tej nieprzenikalnej głębi; znajduje w niej odpoczynek, początek i kres”¹². Zatem intuicyjne poznanie najgłębszego „ja” w czynności chcenia objawia – zdaniem Jaspersa – obecność transcendencji i Boga w człowieku. Powyższe idee stawiają problem w całej ostrości: Bóg albo człowiek!

Z jednej strony, zmierzają one do ostatecznego rozdzielenia Boga od człowieka, który ma być absolutny w istnieniu i autonomiczny w działaniu, a z drugiej – potwierdzają, jak sens ludzkiego istnienia jest uzależniony od istnienia Boga. Zależność ta jest tak silna, iż należałoby raczej zaniechać poszukiwania sensu bytu i człowieka, jeśli *a priori* wykluczyłoby się idee Boga.

2. „Ku Bogu” znaczy „ku człowiekowi”

W świetle powyższych opinii należy postawić pytanie: czy dążenie do Absolutu Bożego stoi w sprzeczności z rozwojem autentycznego człowieczeństwa, a przynajmniej stanowi jego ograniczenie i poniżenie? Udzielenie twierdzącej odpowiedzi na tak postawione pytanie oznacza, że na treść humanizmu składają się elementy zamknięte w obszarze samego człowieczeństwa bez jakiegokolwiek odniesienia do wartości transcendentnej. Odpowiedź taka implikuje pełną afirmację wartości rozumu jako ostatecznego i najwyższego kryterium orzekania o prawdzie, a także zakłada tezę, że człowiek stanowi dla siebie najwyższą istotę oraz ostateczną normę moralności. Czy zatem nie kryje się w tym szatańska pokusa, aby osądzić Boga przy pomocy rozumu odeń niższego?¹³ Celem tak rozumianego humanizmu jest rozwój wszystkich władz osoby ludzkiej, tworzenie kultury duchowej i materialnej, jednostkowej i społecznej w duchu immanentyzmu. Wszystkie uzasadnienia takiego stanowiska dają się sprowadzić do przyjęcia tezy, że człowiek jest nieograniczony w swej wielkości, dlatego postawienie nad nim albo obok niego jakiejś istoty wyższej prowa-

¹² *La filosofia dall'esistenza nel mio sviluppo spirituale*, „Logos” 24(1941), nr 3. Cyt. za: W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, s. 186-187.

¹³ W dialogu „węża” z Ewą ujawnia się pozorna troska o niezależność człowieka. Wysłuchanie refleksyjnego pytania: „Czy rzeczywiście Bóg powiedział (...)?” (Rdz 3,1), staje się częściowym przyjęciem złej woli i podważeniem autorytetu Boga jako najwyższej Prawdy i Jego miłości do człowieka.

dzi do jego zubożenia i alienacji; w konsekwencji jest zamachem na jego wielkość i wspaniałość. Krótko mówiąc: „nie” dla Boga oznacza „tak” dla człowieka. Koniec wiary w Boga ma stać się początkiem wiary człowieka w siebie samego. A jednak, jak uzasadnić fakt, że człowiek śmiertelny, ustawicznie zagrożony w swej egzystencji, pełen niepokojów i trosk, a niekiedy rozpaczy, pragnie w swojej ograniczoności utworzyć niezależny od nikogo Absolut? A może to ludzkość jako całość jest najwyższą wartością i zawiera w sobie moc niezależnego działania w dziedzinie umysłowej i moralnej? Jak wytłumaczyć fakt, że nad ludzkością ciąży nieustanne widmo samozagłady; mimo ogromnego postępu w nauce i technice nie można usunąć z jej życia tego wszystkiego, co hamuje rozwój człowieka i prowadzi do jego zagłady? Czy dążeń człowieka ku jego emancypacji nie należałoby umieścić wśród tych najbardziej chimerycznych, bezsensownych i absurdalnych, przekraczających jego możliwości? Jak je charakteryzuje M. Scheler: „niewiara w Boga, albo lepiej mówiąc: trwała złuda, stawiająca dobro skończone na miejsce Boga (...) czy też traktująca, jakby ono było Bogiem – ma swoją szczególniejszą przyczynę w życiu człowieka”¹⁴. Dlatego tylko skierowanie się „ku Bogu” – zdaniem W. Granata – pozwoli odkryć człowiekowi sens ludzkiego istnienia i jego własną tożsamość¹⁵. Pisze: „Człowiek ma ubogacić swoje <<ja>> w bycie i dobru pierwszej przyczyny, a więc ma stać obok Boga i w Nim, a więc nie jest środkiem do chwały Bożej, lecz sam w sobie celem”¹⁶. Bóg nie chce swoją wielkością przysłonić człowieka, ale z nim się tą wielkością podzielić. Świadczy o tym poetycki dialog Hioba z Bogiem, w którym Bóg zezwala człowiekowi na stawianie pytań i nie zamierza go poniżyć, a jeśli nawet doświadcza go, to tylko w celu ostatecznego wywyższenia. „Nie ma na ziemi nic, co by nie ujawniło albo nędzy człowieka, albo miłosierdzia Boga, albo niemocy człowieka bez Boga, albo potęgi człowieka z Bogiem”¹⁷. Człowiek, posiadając bezgraniczne dobro, uczestniczy w naturze Boga, w Jego wewnętrznym życiu i dlatego zostaje przebóstwiony, nie tracąc nic ze swojego człowieczeństwa. Im bardziej człowiek dąży ku Prawdzie i Dobru, tym bardziej się ubogaca i unieśmiertelnia¹⁸. Nie ma niczego wyższego, wartościowszego, do czego Bóg mógłby skierować człowieka, jak On sam. Inny cel byłby zubożeniem człowieka. „Wiara w Boga i dążenie ku Bogu oznacza równocześnie afirmację człowieka i drogę do jego pełnej realizacji w człowieczeństwie i synostwie Bożym”¹⁹. Uznanie

¹⁴ *Vom Ewigen im Menschen*, w: *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Bern 1954, s. 105.

¹⁵ Por. *Ku Bogu czy ku człowiekowi? (Teocentryzm czy antropocentryzm?)*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2. B. Bejze (red.), Warszawa 1968, s. 161-162.

¹⁶ *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 1, Lublin 1972, s. 384.

¹⁷ Pascal, *Myśli*, VIII, 562, cyt. za: *Personalizm chrześcijański*, s. 153.

¹⁸ Por. W. Granat, *Ku Bogu czy ku człowiekowi?*, s. 163-164.

¹⁹ T. Wilski, *Rola dogmatu Trójcy Świętej w teologii Ks. Wincentego Granata*, w: *Tajemnica człowieka*, H. I. Szumił (red.), Lublin 1985, s. 237.

transcendentnego Boga jest zatem wyjściem człowieka ku wielkości, w której ma uczestniczyć²⁰. Prawda ta posiada swoje potwierdzenie w Objawieniu²¹, ale i z niego czerpie ten nowy, pogłębiony i poszerzony sposób widzenia człowieka w relacji do Boga. Owo *novum* w swoistej syntezie zamyka się w stwierdzeniu: problem człowieka jest problemem Boga. Ostatecznie oznacza to, że dla nieskończonego i odwiecznego Boga sprawa małego człowieka urosła do ogromnej rangi, stała się Jego własną sprawą, w przeprowadzeniu której sam bierze udział.

3. Teotropiczna struktura osoby ludzkiej

Teotropizm oznacza, że „wszystkie byty stworzone pochodzące od Boga są również ku Niemu skierowane; szczególnie odnosi się to do istot rozumnych, powstałych na obraz Boga i ciężących ku Niemu jako swego prototypu”²². Przytoczona definicja nie wyczerpuje treściowo tego, co oznacza teocentryzm²³. Niemniej jednak, zwrócenie się człowieka ku Bogu, zmierzające do uczestnictwa w Jego naturze i życiu, czyli teotropizm²⁴, określa w sposób zasadniczy istniejący związek między Bogiem i człowiekiem. Rozumne, celowe ukierunkowanie człowieka na Boga jest jednocześnie zwróceniem się ku samemu sobie, gdyż „droga ku nieskończoności Boga, a więc Jego bytu i wolności, jest również drogą ku pełni człowieczeństwa (...)”²⁵. Osoba ludzka nabywa wówczas „coraz więcej bytu, dobra i jedności”²⁶, gdyż Bóg pragnie, aby party-

²⁰ Uczestnictwo człowieka w wielkości Boga nie oznacza absolutnie zrównania się z Nim w sensie bytowym, czy moralnym, jak błędnie interpretuje to D. Tanalski. Twierdzi on, że humaniści katolicycy wykazali się przykładem niewierności wobec tradycji, wzbogacając człowieka w atrybuty boskie: „Bóg Biblii nie równał człowieka z sobą. Przeciwnie, starannie strzegł różnicę między sobą a człowiekiem, bo na tej różnicy opierała się jego wielkość i wszechmoc. Człowiek musiał być słaby i ślepy, aby potężny i wszechwiedzący był Bóg”. D. Tanalski, *Katolicyzm. Problemy filozoficzne człowieka*, Warszawa 1977, s. 51.

²¹ W środowisku biblijnym, tak teocentrycznym i monoteistycznym, w którym nie było wolno wykonywać żadnych obrazów i podobizn Boga (Wj 20, 4), człowiek zajmuje z woli Boga miejsce centralne i wyjątkowe, że sam staje się Jego obrazem. Na kartach Starego Testamentu – ujętego „teocentrycznie” – akcentowana jest ponadto wielka godność człowieka: nie wolno go skrzywdzić, zwłaszcza człowieka ubogiego i pokrzywdzonego, ponieważ, będąc obrazem Boga, uobecnia i reprezentuje Go na ziemi. Zaś w Nowym Testamencie obok Ewangelii św. Jana, nazywanej niekiedy przez egezetów „teologiczną” z racji typowego dla niej teocentryzmu, znajduje się Ewangelia św. Łukasza, nosząca wszelkie znamiona homocentryzmu jako autentycznego humanizmu. Por. A. Gelin, *Pismo święte o człowieku*, tłum. D. Szumska, Paris 1971, s. 25 n.

²² W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, s. 517-518.

²³ Teocentryzm oznacza bowiem całość relacji: ontycznych, poznawczych, wolitywnych, jakie istnieją między Bogiem i człowiekiem. W dalszej części pracy zostaną podjęte niniejsze zagadnienia.

²⁴ Por. W. Granat, *Ku Człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 1, s. 384.

²⁵ Tamże.

²⁶ W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, s. 520.

cypowała w wiedzy Jego wewnętrznego życia i planów dotyczących świata i człowieka. Możliwość owej relacji opiera się na fakcie duchowego podobieństwa między Nim a człowiekiem jako bytem rozumnym, ale także uprzedniego pouczenia ze strony Boga oraz wolnej odpowiedzi udzielonej na nie przez człowieka aktem wiary. Ta podstawowa relacja człowieka do transcendentnego świata posiada charakter osobowy i poznawczy, gdyż jej „przedmiotem” jest konkretna, żywa i posiadająca całą prawdę Osoba²⁷. Człowiek wierzy, iż nieograniczone i samoistne życie Boga jest udziałem wszystkich Osób Trójcy Świętej. Prawda ta decyduje o tym, że akt wiary posiada charakter ściśle personalistyczny; w „przedmiocie” swej wiary człowiek dostrzega i uznaje przejawy życia osobowego: samoistność oraz odrębność, otwartość i relacyjność trzech Osób. Personalistyczny charakter „przedmiotu” wiary wyraża się także w tym, że wyraża on cel człowieka, czyli upodobnienie się do Syna Bożego, a ostatecznie uczestnictwo w życiu Osób Bożych. Akt wiary umieszcza człowieka na początku drogi, której kresem staje się jego włączenie się w nieśmiertelną wspólnotę życia Trójcy Świętej; jest to przede wszystkim droga coraz doskonalszego poznawania Boga, ujęta zwięźle przez św. Jana: „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17, 3). Proces ten charakteryzuje wyjątkowa konkretność poznającego „przedmiotu”; jest on znajomością Osób uszczęśliwiających człowieka, a więc nierozłącznie wiąże się z miłością Boga do człowieka²⁸. Oczywiście, miłość ta stała się najbardziej ukonkretniona, osobowa i bliska człowiekowi, kiedy Ten wypowiedział się w Synu, który „jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty” (Hbr 3, 1). Bezpośredni związek z Bogiem jako prawdą urzeczywistnia się w człowieku za pomocą władzy rozumu, ale także dzięki woli, która dąży do dobra²⁹; w ten sposób wiara staje się jedną z najważniejszych decyzji w ludzkim życiu, zyskuje w ten sposób charakter dynamiczny i personalistyczny. „Wiara przybiera cechy najbardziej osobiste, sięgające do samego rdzenia duchowego życia, a więc nie jest ona ani wyłącznie poznaniem, ani tylko dążeniem lub jakimś estetycznym odczuciem, lecz rozpoczyna drogę całej ludzkiej osoby ku Bogu jako Prawdzie, Dobru

²⁷ Por. tamże, s. 243-244. Autor dodaje, iż główny „przedmiot” wiary, czyli Pierwsza Prawda, jest także dobrem, które człowieka uszczęśliwia już tutaj na ziemi w stopniu ograniczonym. Bóg objawiający prawdę występuje jako nauczyciel wiary, siła pociągająca (Por. J 6, 44) i bezpośredni motyw. Nawiązuje dialog z człowiekiem, od którego domaga się odpowiedzi wiary.

²⁸ Wzjęcie życia wiecznego jako ostatecznego spełnienia, w którym człowiek będzie obejmował pełnię, a ona człowieka, opisuje Benedykt XVI w encyklice „*Spe salvi*”, Watykan 2007, nr 12.

²⁹ W uznaniu prawdy objawionej zawiera się czynnik „urzekający”, złączony z faktem niezwykłego dobra. W przypadku wiary jest nim sam Bóg jako Dobro Osobowe, które pociąga człowieka siłą swej natury. Bóg, w którym prawda utożsamia się z dobrem i posiada konkretną i najwyższą samoistność, czyli właściwość osobową, pociąga człowieka nie tylko zewnętrznym, jako poznany cel, ale także przez swoje wewnętrzne oddziaływanie. Por. tamże, s. 250.

i Szczęściu”³⁰. Osoba ludzka posiada wyraźnie wytyczony kierunek działania i rozwoju, a mianowicie umacniać się w dwu wzajemnie uzupełniających się warstwach: monolitycznej odrębności oraz duchowej otwartości na świat innych osób³¹.

Przekonanie o istnieniu osobowego Boga, Stwórcy wszechświata i człowieka, zawiera w sobie postulat, że wszystko winno być skierowane ku Bogu i Jego chwale³². Z prawdy, że Bóg jest celem człowieka, wcale nie wynika jednak, że ten ostatni zostaje w jakiś sposób uprzedmiotowiony, będąc „narzędziem” Bożej chwały. To, że człowiek jest naturalnym byciem „ku Bogu” jako dobro przygodne i względne, otrzymujące swój byt od Boga, oznacza jednocześnie „ku człowiekowi”, który jest obrazem Boga, przybranym Jego dzieckiem, a także uczestnikiem życia Bożego³³. Nawet gdyby przyjąć, iż naturalne ukierunkowanie na Boga jest formą zależności wobec Niego, to i tak prowadzi ono do większej niezależności człowieka, bowiem partycypacja w Bożej prawdzie i dobru oznacza jeszcze większy udział w Jego samoistności. „Zależność od Boga, w którym jest całość Prawdy, tj. pełne poznanie bytu, wyzwala ludzką myśl od krępujących podmiotowych ograniczeń”³⁴. Zakorzenie w tej Prawdzie chroni przez ciasnymi ideami mającymi za swój przedmiot zbyt wąską rzeczywistość, stąd dążenie do pełni bytu stanowi wyraz „nieodosytu” istnienia, a przede wszystkim dowodzi tego, że człowiek jest obrazem Nieograniczonego Bytu³⁵. Nawet odejście od Boga nie może spowodować utraty działania najistotniejszej siły tkwiącej w rdzeniu samego bytu, czyli ciężenia ku Bogu. Granat stwierdza: „natchnął on duszę ludzką tęsknotą za prawdą i nigdy nie powie ona: mam dość szukania, bo zawsze chcę poznawać coraz więcej. Bóg wszczepił w duszę ludzką przeogromne pragnienie i jakby instyngt dobra i dlatego człowiek nie zaspokaja się całkowicie tym, co już osiągnął, dąży bowiem ku dobru, które nie ma granic. Naturalny pęd człowieka do prawdy, dobra, sprawiedliwości i piękna nie pochodzi z tej ziemi i z tej materii, lecz rodowód ma w Bogu samym”³⁶. Człowiek wiedziony żelazną konsekwencją własnej natury może służyć albo Bogu, albo wyidealizowanej wartości ziemskiej³⁷. Stąd dążność ku Niemu nie tylko nie stoi w sprzeczności z godnością

³⁰ Tamże, s. 253.

³¹ Por. tamże, s. 245-246.

³² Por. W. Granat, *Ku Bogu czy ku człowiekowi?*, s. 162.

³³ Por. W. Granat, *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Poznań 1976, s. 392.

³⁴ Tenże, *Personalizm chrześcijański*, s. 408.

³⁵ Por. tamże.

³⁶ *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 1, s. 401-402.

³⁷ W przekonaniu M. Schelera akty religijne, będące elementem konstytutywnym ludzkiej świadomości, mają za swój przedmiot albo samego Boga, albo zwrócić się ku różnorodnym bożkom, takim jak: pieniądz, kultura, państwo. Pisze: „(...) każdy duch skończony albo wierzy w Boga, albo w bożka”. Tenże, dz. cyt., s. 261.

i wielkością człowieka, ale ją implikuje i jest jej gwarantem³⁸. Człowiek jest „istotą transcendencji”, czyli „egzystencją ekstatyczną”, zawsze już ukierunkowaną na Boga, a nie na siebie. Dopiero wtedy jest się człowiekiem, który odnalazł swoje odwieczne przeznaczenie³⁹. W tym kontekście wydaje się cenna uwaga M. de Carte, że współczesny człowiek zrezygnował z Bytu koniecznego na korzyść względnego „ja”, mając przed sobą wyższe wartości, odrzucił ofiarę z samego siebie, a zatrzymał jedynie miłość własnego „ja”. Dopiero, kiedy człowiek „poddaje się transcendentnej konieczności, wówczas zrealizuje się w pełni”⁴⁰. Pogląd ten świadczy, że człowiek w sytuacji odwrócenia się od Boga, skierowuje swoją uwagę na cel, będący jedynie Jego namiastką. Dlatego teorii teotropizmu nie należy zawężać do samej idei transcendencji istniejącej w naturze osoby ludzkiej. Owszem, od transcendencji niedaleko już do Boga, bez którego wszelkie nawet najszlachetniejsze ludzkie idee pozostają tylko mało znaczącym tworem człowieka. Dlatego E. Mounier stwierdza: „Transcendencja Husserla czy Sartre’a jest tylko pseudotranscendencją przepojoną immanentyzmem, gdyż polega na rozwojowym dążeniu bytu, który otrzymuje jedynie impulsy od samego siebie i wyłącznie siebie znajduje w tej ucieczce od siebie. Transcendencja bytu osobowego ma ściśle znaczenie dla chrześcijanina – jest to wezwanie do Boga, do uczestnictwa w Jego boskim życiu”⁴¹. Należy zatem powiedzieć, że być człowiekiem to utrzymywać związek z Bogiem, do Niego zdążać jako swojego celu, szczęścia. Ludzka osobowość nabiera sensu i znaczenia, kiedy jest zwrócona ku Bogu i Jego życiu, którego istotą jest miłość.

4. Agapetologiczne przewyżczenie dylematu: Bóg czy człowiek?

U źródeł wszelkiego bytu znajduje się Miłość. Do jej natury należy udzielać się bezinteresownie i bezgranicznie. To „Bóg jest miłością” (1 J 4, 16) i dlatego do Jego natury należy czynić bezinteresowny dar z samego Siebie. Jeżeli sam Bóg wychodzi naprzeciw człowiekowi i szuka jego dobra z motywu czystej miłości, to tylko dlatego, aby potwierdzić, że człowiek jest zasadniczym celem ludzkich dążeń. Odtąd wszystkie pytania o cel stworzenia człowieka i świata sprowadzają się do jedynej odpowiedzi, a jest nią po prostu Miłość. Miłości bowiem nie można zamknąć w żadnym systemie myślowym. Miłość, zwłaszcza

³⁸ Por. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 1, s. 113.

³⁹ Por. K. Góźdz, *Tajemnica Boga i człowieka według Karla Rahnera*, Lublin 2004, s. 128. K. Rahner owo ukierunkowanie człowieka na Boga, który sam udziela się człowiekowi, nazywa także „egzystencjałem nadprzyrodzonym” albo „transcendentalnym Objawieniem”.

⁴⁰ *Philosophie des moeurs contemporaines. Homo rationalis*, Bruxelles 1944, s. 434. Cyt. za: W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, s. 399.

⁴¹ *Tchem actuelles d'une pensée d'inspiration personaliste*, Esprit 16(1948), s. 705. Cyt. za: W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, s. 400.

cza Boga, zawsze pozostanie miłością; nawet rozum nie może sprawić, aby straciła sens jej tajemnica⁴². Wyeksponowanie „chwały Bożej” jako celu niemal jedyne, niewłaściwe jej pojęcie i zrozumienie, kwestionuje pojęcie Boga jako Miłości i może stanowić podstawę do fatalnych wniosków natury praktycznej, które poczynszy od Nietzscheańskiego – „Bóg był waszym największym nieszczęściem”, poprzez Sartrowskie – „Jeśli Bóg istnieje, człowiek jest nicością” – zdradzają, że udało się przedstawić Boga nie jako Miłość, ale jako despotycznego, egoistycznego Wroga człowieka. To człowiek - jedyny cel stworzenia - jest chwałą Boga. Św. Ireneusz określa go „naczyniem Bożej chwały”⁴³. Bóg, który jest miłością, chce dać siebie poza sobą. Dlatego człowiek nie jest jakimkolwiek rozumnym stworzeniem, ale dokładnie tym, co oznacza istnieć, gdy Bóg chce wyrazić samego siebie poza swoim wewnętrznym życiem. Czy mógłby ktokolwiek poza samym tylko Bogiem prześcignąć Boga w jego miłości do człowieka, dzięki której człowiek w ogóle istnieje, i jest tym, kim jest – osobą? Czy jest do pomyślenia większa u kogokolwiek innego koncentracja uwagi na człowieku od aktu stwórczej miłości człowieka ze strony Boga, na mocy której obdarza On człowieka wolnością i możliwością kierowania sobą w świetle prawdy o sobie? T. Styczeń odpowiada: „Oto dlaczego radykalnego antropocentryzmu człowiek może się uczyć tylko koncentrując swą uwagę na miłości, jaką Bóg człowieka stwórczo miłuje, zwłaszcza, że sam Bóg postanowił w swej niezbadanej dobroci <<przekroczyć próg>> swej miłości do ludzi jako ich Stwórca i zjawił się pośród nich jako Zbawiciel”⁴⁴. Miłość ta wyrażona w Chrystusie – zawsze prawdziwa i czysta – nigdy nie poniża, lecz zachowuje i chroni godność osoby ludzkiej, a także pozwala żyć „po ludzku”⁴⁵. Dzięki tej miłości i w niej osoba wypowiada się najpełniej. Człowiek nie może żyć bez miłości. „Człowiek – pisze Jan Paweł II – pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa”⁴⁶. Właśnie na drodze miłości można dotrzeć do centrum osoby ludzkiej. Ks. Granat stwierdza: „Miłość (...) jest najgłębszą, najdoskonalszą podstawą humanizmu chrześcijańskiego; (...) jest źródłem wszystkich wartości humanistycznych”⁴⁷. Nie da się pomyśleć wyższy od miłości ideał życia ludzkiego. Zawiera ona w sobie po prostu aprobatę istnienia i postulat rozwoju człowieka, wza-

⁴² Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Watykan 1998, nr 23.

⁴³ *Adversus haereses*, w: A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1966, s. 49.

⁴⁴ *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?*, Lublin 2001, s. 224.

⁴⁵ Por. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 1, s. 387, 399.

⁴⁶ *Redemptor hominis*, Watykan 1979, nr 10.

⁴⁷ Por. *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, K. Guzowski, (red.) H. I. Szumił, Lublin², s. 182.

jemność relacji osobowych i interpersonalną wymianę dobra⁴⁸. W miłości wyraża się najbardziej ewidentna dialogalna struktura osoby ludzkiej. Miłość najlepiej kształtuje osobowość etyczną i integralną. Wprowadza ona ład w ludzką psychikę w oparciu o najwyższy porządek miłości Bożej; jest siłą dynamizującą władze duchowe człowieka, otwiera oczy na rzeczywistość świata i człowieka, ułatwia stosunki między ludźmi, a w końcu otwiera najlepiej serce na rzeczywistość Boga⁴⁹.

Natura człowieka jest rzeczywistością dynamiczną, „otwartą” i egzystencjalnie określoną przez relację do Boga. Bez Niego nie ma prawdziwego „uczłowieczenia” człowieka. Usunięcie Boga z przestrzeni ludzkiego życia prowadzi do zubożenia, a nawet „zdrady” samego człowieczeństwa. Człowiek odnajduje bowiem w sobie samym boski wymiar, którego nie może oderwać od ludzkiego: „Człowiek odnajduje w nim [Chrystusie] swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo”⁵⁰. Wiara w Boga i dążenie ku Niemu oznacza uznanie człowieka i dążenie do pełnej realizacji we wszystkich ludzkich elementach i w jego przywileju synostwa Bożego. Dlatego nie należy przeciwstawiać sobie teocentryzmu i antropocentryzmu: w teocentryzmie mieści się antropocentryzm, ale i odwrotnie – jeśli antropocentryzm ujmowany jest integralnie, zawiera w sobie dążność ku Bogu, a więc teocentryzm. Prawdę tę doskonale oddaje zwięzła formuła Jana Pawła II, że antropocentryzm „musi potwierdzać się i urzeczywistniać teocentrycznie”⁵¹.

Dopiero w personalizmie chrześcijańskim dochodzi najdokładniej do uzgodnienia teocentryzmu z antropocentryzmem, ponieważ skierowanie ku Bogu w Trójcy Jedynemu oznacza uczestnictwo w życiu Osób Bożych, z czego wynika „najwyższa godność człowieka, jego niepowtarzalna odrębność, wielkość, nieśmiertelność (...). Człowiek nie tylko jest ku Bogu, ale i ku sobie, jest obok Boga i w Nim. Wszystkie prometejskie tęsknoty ludzkie za autonomią i pełną samoistością realizują się na ziemi w małym stopniu, a swe szczyty osiągają w wiekuistym zjednoczeniu z Bożymi Osobami”⁵². Relatywna transcendencja osoby ludzkiej wskazuje na potrzebę pełnej, absolutnej Transcendencji – to jest Boga. Rozumne i celowe ukierunkowanie się człowieka na Boga jest jednocześnie zwróceniem się ku samemu sobie. Człowiek, przeżywając swoją godność i kierując się ku wartościom, odkrywa obecność Absolutu jako

⁴⁸ Por. tamże, s. 384.

⁴⁹ Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, s. 410, 488, 491.

⁵⁰ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 10.

⁵¹ *Dives in misericordia*, Watykan 1980, nr 1.

⁵² W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 1, s. 360.

„prototypu” własnej, rozumnej i wolnej natury. Dlatego przed człowiekiem stoi doniosłe zadanie, aby doświadczenie Boga przeżywał przez wysiłek zrealizowania siebie, realizacji swojej istoty jako „projektu”, którego twórcą jest sam Bóg.

Zusammenfassung

Der integrale Personalismus führt, dass es ohne Gott keinen wahren Humanismus geben könne. Er nähert sich dem Phänomen Gott immer mit ausgesprochenem Menschenbezug – und umgekehrt. Gottes Größe und des Menschen Größe ergänzen einander harmonisch. Die menschliche Person hat die teotropische Struktur. Sie orientiert sich an Gott. In diesem Sinn ist die Selbstgabe Gottes als Antwort auf die Frage, die der Mensch sich selber ist, in sich personal verfaßt und eben darin trinitarische Liebe. Die Person ist wesentlich so konstituiert, dass Gott ihm personal, dialogisch, geschichtlich, eschatologisch als Wort entgegenkommen und sich so mit ihm in personaler Liebesgemeinschaft vereinigen kann.