

Edward Ozorowski

Antropologiczne aspekty problematyki Boga, wiary i łaski

Studia Theologica Varsaviensia 14/1, 103-116

1976

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

EDWARD OZOROWSKI

ANTROPOLOGICZNE ASPEKTY PROBLEMATYKI BOGA, WIARY I ŁASKI

Treść: I. Problematyka Boga u podstaw ludzkiego bytu; II. Antropologiczne podłoże wiary chrześcijańskiej; III. Człowiek istotą otwartą na łaskę.

O Bogu, wierze i łasce mówi się w teologii na podstawie Objawienia. Jest to interpretacja danych, zawartych w Piśmie św. i Tradycji. Teolog nie wymyśla nowych prawd, lecz tłumaczy te, co do których jest świadom, że pochodzą od Boga. Objawienia historycznego jednak nie należy pojmować tylko jako pewnej sumy wiadomości, podyktowanych przez Boga człowiekowi. Urzeczywistniało się ono bowiem wśród ludzi przez czyny i słowa wewnętrznie ze sobą powiązane. Wiele jego treści jest dostępnych rozumowi ludzkiemu i człowiek może je poznać łatwo, z całą pewnością, bez domieszki jakiegokolwiek błędu¹. Co więcej, w niektórych wypadkach Objawienie jedynie nazywa po imieniu to, co człowiek wie z własnego doświadczenia. Stąd dla przekazu wiary duże znaczenie posiada zarówno wywód ściśle teologiczny, wyjaśniający depozyt Objawienia, jak i wykład z pogranicza teologii, wskazujący na zakorzenie prawd objawionych w problematyce człowieka.

Metodę tę stosowano w Kościele mniej lub bardziej wyraźnie przy wyjaśnianiu racji bytu chrześcijaństwa. Tak np. wielu Ojców Kościoła widziało w religiach pogańskich przygotowanie do Ewangelii², a Tertulian postawił wprost tezę, że dusza ludzka z natury swej jest chrześcijańska³. Z metody tej

¹ *Dei Verbum*, nr 2—6.

² L. Bouyer, *Mensch und Ritus*, Mainz 1964 s. 9.

³ Zdanie *O testimonium animae naturaliter christianae* znajduje się w XVII rozdz. dzieła *Apologeticus* (PL I, 257—536). Stanowi ono też

korzystał św. Tomasz, który w wielu miejscach cytował zdanie św. Ambrożego *Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est*, i św. Bonawentura, gdy wykazywał, że człowiek jest stworzeniem otwartym na światło Boże⁴. Metoda ta widoczna jest także w rozprawach Erazma z Rotterdamu⁵ i w wywodach modernistów, wyciągających niestety na tej podstawie skrajne wnioski⁶. Znalazła się ona wreszcie w encyklikach Jana XXIII *Mater et magistra* i *Pacem in terris* oraz w konst. Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*.

Współczesną teologię katolicką cechuje nastawienie antropologiczne, oparte na założeniach, że każde pytanie o Boga jest zarazem pytaniem o człowieka i że w poznawaniu struktur bytowych dużą rolę odgrywa analiza danych świadomości⁷. Wywody z tej dziedziny polegają w większości wypadków na wykazywaniu, jak Objawienie pomaga lepiej rozumieć człowieka. Jest to jak gdyby droga odgórna — od prawdy Bożej do prawdy ludzkiej. Wydaje się jednak, że z dużym powodzeniem można by kroczyć także drogą oddolną, tzn. od tego, co człowiek wie o samym sobie, ku temu, co o nim mówi Pan Bóg. A już na pewno nie można odrywać treści objawionych od danych doświadczenia. Groziłoby to bowiem bezdusznym abstrakcjonizmem. Stwierdzenie to dotyczy wszystkich prawd teologicznych, a w sposób szczególnie problematyczny Boga, wiary i łaski.

I. PROBLEMATYKA BOGA U PODSTAW LUDZKIEGO BYTU

Teologia nie zajmuje się dowodzeniem istnienia Boga, ale wykazuje rozumność wiary w Boga. Stąd nie jest dla niej obojętne, co o Bogu mówią inne nauki. Jeszcze większe znaczenie posiada problem istnienia Boga dla przekazu wiary. Uwierzenie bowiem, polegające na przyjęciu orędzia Chrystusowego,

główną tezę odrębnego dziełka Tertuliana (PL I, 609—618). To ostatnie omówił S. Szydelski w artykule *Testimonium animae naturaliter christianae*, CT 25 (1954) s. 178—193.

⁴ E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958 s. 30; tenże, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966 s. 326.

⁵ E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, dz. cyt., s. 31.

⁶ Błędem modernistów było nie to, że szukali w człowieku korzeni religii chrześcijańskiej, lecz że w ogóle wiarę i religię chrześcijańską chcieli wyprowadzić z natury ludzkiej. Nauką tą zajął się Pius X w enc. *Pascendi* (D 3475—3500).

⁷ Por. K. Rahner, *Teologia a antropologia*, Znak 21 (1969) s. 1533—1551.

zakłada uprzednią akceptację prawdy, że Bóg istnieje i objawił się w Chrystusie. Dlatego miała rolę w przepowiadaniu Ewangelii odgrywają filozoficzne dowody na istnienie Boga, czerpane bądź z obserwacji świata (tzw. *quinque viae*), bądź z samego pojęcia Boga (tzw. dowód ontologiczny św. Anzelm), bądź z analizy fenomenu ludzkiego. Ważnym jest przy tym wykazywanie, że Bóg istnieje nie tylko jako Byt transcendentny, czyli wykraczający poza wszelkie stworzenie, lecz również jako Byt immanentny, tzn. istniejący w nas, wewnątrz naszego jestestwa. Przez to bowiem problematyka Boga staje się czymś koniecznym dla człowieka i stanowi nieodzowny punkt odniesienia w tłumaczeniu ludzkiej egzystencji. Objawienie zaś w tym zakresie znajduje swoje antropologiczne podłoże.

„Pięć dróg św. Tomasza” i dowód ontologiczny św. Anzelm podkreślają w pierwszym rzędzie transcendentność Boga, Jego odrębność od świata i wyższość nad światem. Pośrednio więc tylko tłumaczą istnienie człowieka w jego związkach z Bogiem. Szerzej natomiast o owych relacjach mówią nauki religioznawcze. Uzyskane przez nie wyniki stanowią niezwykle cenny materiał do konfrontacji tez teologicznych.

Badania religioznawcze wykazują, że idea Boga jest zjawiskiem powszechnym u ludzi. Na ogół wszyscy zdrowo myślący ludzie posiadają ideę Boga, a tylko różnie się do niej odnoszą, najczęściej albo przyjmują istnienie Boga, albo mu przeczą. Zajęcie wszakże takiej czy innej postawy wobec idei Boga jest. czymś wtórnym do samej idei, stanowi bowiem wynik mniej lub bardziej świadomej refleksji. Tylko niektórzy teoretycy religii głoszą, że idea Boga jest subiektywnym wytworem człowieka, który uciekał się do niej bądź dla zaspokojenia pewnych potrzeb ideowych, bądź z lęku przed zjawiskami przyrody, bądź też dla użycia jej jako narzędzia okiełznania wolności i utrzymania ładu w społeczeństwie klasowym⁸. Wydaje się jednak, że w owych tłumaczeniach nastąpiło pomieszenie okoliczności z przyczyną. Czym innym bowiem jest przyczyna, która wywołała ideę Boga, a czym innym warunki, w których ta idea powstała. Jest prawdą, że człowiek wyobrażał sobie Boga w zależności od środowiska, w którym żył, stopnia kultury i posiadanej wiedzy, ale to nie przesądza o źród-

⁸ Szeroko na ten temat pisze Z. Czarniecki w książce pt. *Filozoficzny rodowód marksistowskiej teorii religii*, Warszawa 1971. Por. E. Ozorowski, *Religia chrześcijańska w aspekcie aksjologicznym*, Wiad. kośc. archidiec. w Biał. 1 (1975) nr 2—3 s. 153—160 (149—174).

dle tych wyobrażeń. Bez odpowiedzi pozostaje pytanie, dlaczego np. człowiek myślał o Bogu, gdy widział jasne niebo, potęgę skały lub grozę burzy. Co popychało go wtedy wzwyż, a nie np. do dołu? Zjawiska przyrodnicze, socjologiczne czy psychologiczne nie stwarzają idei Boga, a jedynie przyczyniają się do uświadomienia jej istnienia w człowieku. Idea Boga — twierdzi H. de Lubac — pojawia się w świadomości samodzielnie i na zasadzie własnej konieczności narzuca się umysłowi⁹.

Katolicka nauka o Bogu ma także wspólny fundament z ogólnoreligijną problematyką *sacrum*. Słowo to (i jemu podobne, np. *sensus numinis*, *das Heilige*) stało się, dzięki licznym w ostatnich czasach badaniom religioznawczym, kluczem do lepszego poznania człowieka¹⁰. Termin *sacrum* oznacza na pierwszym planie moment separacji, odzielenia, istnienie różne od świata i człowieka, które napawa człowieka lękiem, przerażeniem, trwogą, a jednocześnie fascynuje, przyciąga, zniewala, daje zadowolenie, uszczęśliwia. Odczucie to wypływa z głębi duszy, gdzie bodźce zewnętrzne są tylko warunkiem jego pojawienia się, a nigdy przyczyną. *Sacrum* jest kategorią aprioryczną, pozamoralną, niezależną od faktów i historii¹¹.

Ważnym przy tym jest to, że człowiek ową inność znajduje w sobie i w otaczającym go świecie i że odczuwa ją niezależnie od stopnia kultury lub cywilizacji, w której żyje. Wskazuje to na pewien charakterystyczny rys istnienia człowieka. Ludzie pierwotni doświadczali *sacrum* na stopniu elementarnym, np. w zjawiskach atmosferycznych, przedmiotach (np. skale, drzewie), wydzielonym miejscu. Podobne przejawy *mysterium tremendum, augustum et fascinatum* odnajdujemy w Biblii (np. Iz 2, 21; 6, 6—7; 26, 9; Mt 17, 4—8; Łk 5, 8; Mk 9, 5; Dz 17, 1; 1 Kor 3, 22; 10, 26). To samo odczucie *sacrum* cechuje także wielkich mistyków chrześcijańskich, w których dziełach spo-

⁹ H. de Lubac, *Na drogach Bożych*, Paris 1970 s. 33 n.

¹⁰ Na uwagę zasługują zwłaszcza następujące prace: R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Warszawa 1968; M. Buber, *Ich und Du*, Leipzig 1922; tenże, *God and Evil: Two Interpretations*, New York 1963; M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966; tenże, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970; G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956; M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Berlin 1933.

¹¹ R. Otto, dz. cyt., s. 19. 149. Podstawowe wiadomości o *sacrum* w religiach pogańskich i chrześcijaństwie oraz najważniejszą literaturę przedmiotu znaleźć można także w artykule J. Spletta i K. Hemmrlęgo pt. *Das Heilige*. W: SM, t. 2 kol. 576—582.

tykamy określenia Boga jako ognia oczyszczającego, wszechwładnej siły, pragnienia i spoczynku duszy, radości i szczęścia najwyższego¹².

Zdawać by się mogło, że człowiek współczesny, zapatrzonej w rozwój techniki, zagubił swój sakralny wymiar. Tak jednak nie jest. Ten sam bowiem człowiek dostrzega nadal w sobie jakąś ahisteryczną część, która nie ztraca się w zwierzęcości, wychodzi poza to, co przemijalne, wznosi się ku istnieniu pełniejszemu i bogatszemu¹³. Świadczą o tym chociażby ludzkie pragnienia, których przedmiot — jak linia horyzontu — oddala się od człowieka w miarę zbliżania się do niego. Zwierzę swój głód zaspokaja materialnym pokarmem. Człowiek natomiast nie zadowala się zewnętrznym dobrobytem, sięga dalej. Religioznawcy tłumaczą, że jest to tęsknota za utraconym rajem, pamięć ogólnych sakralnych archetypów¹⁴. Kościół zaś wyjaśnia, że jest to niepokój serca szukającego spoczynku w Bogu¹⁵.

Inność, będąca właściwością *sacrum*, ujawnia się także w tym, co określa się mianem talentu lub powołania, które człowiek doświadcza jako coś własnego, a zarazem w stosunku do czego doznaje wprost numinotycznych uczuć. Nie może np. zagłuszyć tego wewnętrznego głosu, uciec od niego. Czuje go jako zniewalającą siłę, a jednocześnie zawsze się cieszy, kiedy go słucha i idzie za nim. Talentu nie można zaprogramować, można go co najwyżej rozwijać. Powołanie jest głosem wewnętrznym, o którym człowiek wie, że pójście za nim jest jedyną dla niego drogą, bo sprzeniewierzenie się jemu prowadziłyby niechybnie do śmierci¹⁶.

Sakralny wreszcie charakter ukazuje najgłębsza część ludzkiej egzystencji, która wyróżnia człowieka od innych ludzi i sprawia, że jest on tym oto człowiekiem. Nie trzeba wielu doświadczeń, aby stwierdzić, że człowiek nawet najbardziej

¹² J. Danielou, *Bóg i my*, Kraków 1965 s. 90 n.

¹³ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, dz. cyt., s. 33 n.

¹⁴ „Rosja bałajek, romantyczny Wschód, filmowe Haiti, milioner amerykański, egzotyczny książę itp.; w ostatecznym rozrachunku — tęsknota za czymś całkiem innym niż chwila obecna, niedostępnym lub nieodwołalnie utraconym, za „rajem””. Tamże, s. 38 n.

¹⁵ „Kościół naprawdę wie, że sam Bóg, któremu służy, odpowiada najgłębszym pragnieniem serca ludzkiego, którego pokarmy ziemskie nigdy nie pełni nie nasyca”. *Gaudium et spes*, nr 41.

¹⁶ „Rainer Maria Rilke powiedział pewnemu młodemu poecie, który mu przesłał swoje wiersze z prośbą o opinię: Czy umarłby pan, gdyby panu zabroniono pisać? Jeżeli tak, niech pan pisze dalej. W przeciwnym wypadku, nie warto”. B. Bro, *Człowiek i sakramenty*, Warszawa 1973 s. 6.

podobny do innych ludzi, nawet najbardziej z nimi związany, w określonych momentach pozostaje samotny. Czuje w sobie teren, na który on tylko może wstąpić, swoiste *tabu*, zamknięte dla innych ludzi. Nieraz owa nietykalna część staje się kimś, z kim człowiek zaczyna rozmawiać. Patrząc powierzchownie, stwierdzimy, że człowiek rozmawia ze samym sobą. I w wielu wypadkach tak jest rzeczywiście. Wszakże głębsza analiza podpowie, że to wchodzenie do wewnątrz staje się niekiedy wkraczaniem w jakąś odrębną dziedzinę, odznaczającą się sakralnym charakterem. Teologia poucza, że owa interioryzacja jest bardzo często odkrywaniem Boga, doświadczaniem Kogoś kto jedynie może ludzi zakorzenić w bycie¹⁷.

Człowiek współczesny zna lepiej świat niż dawniej. Ale ta znajomość nie eliminuje *sacrum*, co najwyżej ukazuje je w innych okolicznościach. Tak np. współczesny *homo technicus* boi się burzy, bo wynalazł piorunochron, nie lęka się żywiołów, gdyż potrafi je opanować, ale nie pozbył się do końca strachu przed nieznanym, które zjawia się nieraz przed nim w najbardziej niespodziewanej chwili jako sytuacja zagrożenia. Człowiek dzisiejszy wie też dokładniej, na czym polega piękno, ale jednocześnie zdaje sobie sprawę, że piękna nie da się do końca ująć w reguły, że do jego istoty należy zaskakiwanie. Ponadto nie może żyć bez rytów religijnych. Gdy je eliminuje, na ich miejsce wprowadza inne, mniej lub bardziej zbliżone do religijnych. Na tej podstawie stwierdza M. Eliade, że człowiek niezależnie od stopnia desakralizacji nie jest w stanie bez reszty wyzwolić się z postawy religijnej, a upowszechniane przez niego symbole, mity i obrzędy, zawsze ujawniają ostateczną sytuację, tzn. taką, którą on odkrywa, uświadamiając sobie swoje miejsce w wszechświecie¹⁸. Bóg więc, o którym mówi Objawienie, jest zarazem Bogiem, którego człowiek doświadcza wewnątrz własnego jestestwa i którego akceptacja jest konieczna, by istnienie człowieka było zrozumiałe.

II. ANTROPOLOGICZNE PODŁOŻE WIARY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

W podobnym kontekście występuje wiara chrześcijańska, na którą składa się uznanie autorytetu Boga, zawierzenie Mu

¹⁷ H. de Lubac, *Katolicyzm*, Kraków 1961 s. 310 n.; R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych, świat i osoba, wolność, taska, los*, Kraków 1969 s. 90; L. Bouyer, dz. cyt., s. 82—98.

¹⁸ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, dz. cyt., s. 51—63; L. Bouyer, dz. cyt., s. 82—98.

i stosownie do tego pokierowanie własnym życiem¹⁹. Teologia wyjaśnia, że w akcie wiary bierze udział umysł, wola i łaska, z czego wynika, że wiara jest darem Boga i decyzją człowieka. Racjonalność wiary wiąże się z pytaniami, czy człowiek postępuje rozumnie, gdy decyduje się na wiarę, czy w nim jest miejsce na wiarę i czy pomaga mu ona być pełniej człowiekiem.

Odpowiedź na powyższe pytania nie jest prosta, domaga się bowiem pewnej wiedzy o istnieniu Boga i rozumienia, kim jest człowiek. Wspomniane wyżej argumenty za istnieniem Boga potwierdzają racjonalność wiary w tym sensie, że ukazują realne istnienie Bytu, ku któremu człowiek zwraca się w swojej wierze. Na tym jednak sprawa się nie kończy. Wykazując rację istnienia wiary, trzeba nadto uzasadnić, że jest ona konieczna człowiekowi. W tym ostatnim wypadku należy pamiętać, że wiara dotyczy bardzo specyficznego wycinka ludzkiego życia. Nie potrzeba np. wiary do robienia zakupów lub prowadzenia badań naukowych. Są to bowiem dziedziny autonomiczne, rządzące się własnymi prawami. Wiara religijna dochodzi do głosu przy tzw. egzystencjalnych pytaniach: dlaczego istnieję? Po co istnieję? Jaki sens ma moje istnienie oraz istnienie świata? Pytania te zresztą występują u wszystkich zdrowo myślących ludzi, co by wskazywało, że — podobnie jak idea Boga — należą one do natury ludzkiej.

Kto w takim razie może udzielić na nie odpowiedzi? Nie dostarczą jej na pewno nauki przyrodnicze, zajmujące się badaniem określonego wycinka świata, gdyż odpowiedź taka wykraczałaby poza ich kompetencję. Może natomiast zabierać głos w tej sprawie filozofia. Ta jednak swoje wnioski buduje na materiale dostarczonym przez nauki empiryczne. Tymczasem, żeby w pełni odpowiedzieć na powyższe pytania, należałoby posłużyć się kategoriami nieskończoności i wieczności. Te zaś nie są przedmiotem nauk szczegółowych. Na dodatek poznanie naukowe posiada granice, których nigdy nie przekroczy²⁰. Wynika z tego, że wnioskowanie filozoficzne w dziedzinie egzystencjalnych pytań człowieka zbliża się bardzo do wiary, która — jak stwierdza J. Ratzinger — zaczyna się wraz z przyjęciem, że rzeczywistość nie wyczerpuje się w tym, co

¹⁹ Elementy te znajdują się w definicji wiary Soboru Watykańskiego I (D 3008). Zwrócił na nie też uwagę Sobór Watykański II w konst. *Dei Verbum*, nr 5.

²⁰ M. Heller, *Spotkania z nauką*, Kraków 1974 s. 10.

jest widzialne i dotykalne²¹. Tak pojęta wiara staje się zresztą postulatem człowieka, który jak gdyby z natury swej zdąza do przekraczania barier poznawczych.

Przeciwstawianie nauki wierze jest nieporozumieniem. Obie bowiem odznaczają się sobie właściwą specyfiką. Nauka nie wyklucza wiary, wiara zaś nie eliminuje nauki. I nie może nauka stać się wiarą, a wiara zamienić w wiedzę naukową, gdyż oznaczałoby to utratę własnego bytu. Poza tym wiara nie jest tylko wypełnianiem luk ludzkiej niewiedzy. Człowieka wierzącego nie można też jednoznacznie określić jako tego, który wie, a niewierzącego jako tego, który nie wie. Wiara bowiem przez to, że angażuje całe życie ludzkie, poddana jest prawom kryzysu i wzrostu. Na dodatek, Istota Najwyższa jako przedmiot wiary, nie jest dostępna bezpośrednio oglądowi człowieka, stąd też Jej akceptacja jest uzależniona nie tylko od umysłu i woli, lecz również od łaski. Skutkiem tego człowiek znajduje się nieraz w swoistym zagrożeniu: wierzącemu grozi niewiara, niewierzącemu — wiara²².

Antropologiczne podłoże wiary ukazuje się w tym, że staje ona przed człowiekiem jako konieczny warunek rozumienia świata. Chodzi tu oczywiście o rozumienie refleksyjne, w przeciwstawieniu do rozumienia technicznego, opartego na związkach ilościowych. Wiemy, że na każdy byt można patrzeć z tych dwóch punktów widzenia. Oba będą prawdziwe i równie uprawnione. Rozumienie jednak sprowadzone tylko do uchwycenia proporcji liczbowych nie wyczerpuje prawdy bytu. Tak np. na prawdę stołu składa się nie tylko to, że został on zrobiony z takiego a takiego drzewa, w takim a takim stylu, lecz również i to, że może być on stołem rodzinnym, skupiającym wokół siebie ludzi sobie bliskich, umacniającym familijną atmosferę. O prawdzie rzeczy mówi nie tylko jej budowa, lecz również twórca, który wykonywał ją z określoną intencją oraz jej odbiorca. Dlatego też nie można osiąść pełnej prawdy o świecie bez zaakceptowania Istoty Najwyższej. Konieczność Absolutu do rozumienia świata jawi się jak konieczność skali, by móc cokolwiek mierzyć, normy, by cokolwiek oceniać, punktu oparcia, by dokonać jakiegokolwiek klasyfikacji²³.

Konst. *Gaudium et spes* wymienia następujące kwestie, do

²¹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970 s. 15.

²² Tamże, s. 12.

²³ H. de Lubac, *Na drogach Bożych*, dz. cyt., s. 39. 163; J. Daniélou, dz. cyt., s. 41.

pojmowania których potrzebna jest wiara: problem natury ludzkiej, zła istniejącego w świecie, śmierci, odpowiedzialności, praw rządzących wspólnotą ludzką²⁴. Nie są to oczywiście wszystkie dziedziny, w których pojawia się wiara. Może ona bowiem interpretować całą historię ludzką z jej napięciami między wolnością i koniecznością, immanencją i transcendentą²⁵.

Konieczność wiary ukazuje się szczególnie wyraźnie przy poszukiwaniu sensu życia. Wiemy, że pojęcie sensu jakiegokolwiek istnienia lub działania implikuje rozumny cel tegoż istnienia czy działania. Cel ten tkwi wprawdzie w naturze danego bytu, ale pochodzi zawsze od kogoś, od kogo ten byt jest zależny w istnieniu, czyli sens bytu zależy od jego twórcy. Dziełom ludzkim sens może nadawać człowiek. Natomiast człowiekowi sensowność istnienia i działania może ukazać jedynie Istota Najwyższa, od której on zależy w swojej egzystencji. Stąd sens życia ludzkiego płynie nie tyle z wiedzy, ile z wiary. Człowiek nie może go sobie wymyślić. Może go jedynie przyjąć jako dany z góry²⁶. Wiara w takich wypadkach staje się źródłem sensu, a przez to fundamentem, na którym człowiek może się oprzeć i przetrwać. Nie ma bezinteresowności, która mogłaby się ostać wobec bezsensu²⁷.

O tym, jaki to jest sens, mówi Objawienie. Zajmuje się tym szczegółowo teologia. Trzeba tu tylko dodać, że ta ostatnia, nauczając o zbawieniu wiecznym, nie odrywa człowieka od spraw ziemskich, przeciwnie każe zbawienie realizować w codziennym trudzie. Stąd bezpodstawnym jest zarzut alienacji człowieka przez religię. Właściwie pojęta nadzieja nieba jedynie zdolna jest w pełni dać człowiekowi zamiłowanie do dzieła ziemskiego, a wiara przez ukazywanie stanu idealnego może się przyczynić do lepszego widzenia stanu aktualnego i przez to może bronić człowieka przed bezkrytycznym zadowoleniem z siebie²⁸. Zadowolenie płynące z wiary nie jest tanie. Bóg Biblii wymyka się wszelkim zakusom człowieka do zapanowania nad Nim i podporządkowania Go własnym interesom. Jest Bogiem, który przychodzi do człowieka w chwili najmniej spodziewanej (Mt 24, 43; 1 Tes 5, 2—3) i pozostaje daleki wtedy,

²⁴ *Gaudium et spes*, nr 11—23; 31; 41 n, 57.

²⁵ K. Lehmann, *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974 s. 29; Ph. Roqueplo, *O trudnościach wiary*, Warszawa 1974 s. 269.

²⁶ J. Ratzinger, dz. cyt., s. 34 n.

²⁷ H. de Lubac, *Katolicyzm*, dz. cyt., s. 307.

²⁸ Ph. Roqueplo, *O trudnościach wiary*, s. 260—274; H. de Lubac, *Na drogach Bożych*, dz. cyt., s. 166.

gdy człowiek chwyta się magii i uchyla się przed kształtowaniem historii własnymi siłami. Dobrze pojęta wiara każe człowiekowi żyć w dialektycznym napięciu między transcendencją i inkarnacją, przeżywać każdy dzień od nowa i dopiero w trudzie codzienności odnajdywać wieczność²⁹. Wiara daje ludziom poczucie bezpieczeństwa, ale nie w rodzaju paralizującego złudzenia lub błęgiego zadowolenia, lecz pewności, która pobudza do działania³⁰.

III. CZŁOWIEK ISTOTĄ OTWARTĄ NA ŁASKĘ

Problem łaski wiąże się z problematyką Boga, o której była mowa wyżej, lecz z nią się nie utożsamia. Tam bowiem stwierdziliśmy tylko, że człowiek odnajduje w sobie i otaczającym go świecie Istnienie wyższe, różne od świata i człowieka, i że to Istnienie nazywa Bogiem. Tu natomiast w rachubę wchodzi kwestia miejsca w człowieku na wolne działanie Boże. Innymi słowy, problem *sacrum* — to problem ludzkiego bytu w jego istnieniu, problem zaś łaski — to problem ludzkiego bytu w jego działaniu.

Jest rzeczą oczywistą, że o łasce wiemy jedynie na podstawie Objawienia historycznego. Dalecy jesteśmy też od wyprowadzania Objawienia ze świata. Znając jednak prawdy objawione o łasce, ze zdumieniem odkrywamy ich korzenie w ludzkim bycie. Biblijne pojęcie łaski pozostaje w ścisłym związku z kwestią grzechu pierworodnego. Pierwszy człowiek przez swoje nieposłuszeństwo odwrócił się od Boga. Pociągnęło to za sobą utratę darów nadprzyrodzonych i zranienie natury ludzkiej. Odtąd ludzkość nie może o własnych siłach wrócić do Boga. Każde więc działanie Boże, przywracające człowiekowi utracone dary, jest od tego czasu działaniem łaski. W Piśmie św. określa ona na pierwszym planie, kim jest Bóg względem ludzi, następnie, kim staje się człowiek, gdy przyjmuje działanie Boże, i wreszcie oznacza konkretne dary udzielane człowiekowi przez Boga³¹. Chodzi tu przeto o człowieka po grzechu pierworodnym i o to wszystko, co dzieje się w nim, a co nie wynika ani z jego natury, ani władz, ani wymogów czy

²⁹ Szerzej na ten temat pisze J. M. Gonzalez-Ruiz w artykule pt. *Duchowość na czasy niepewności*, Conc (wers. pol.) 1966/67 nr 1—10 s. 525—532.

³⁰ H. de Lubac, *Na drogach Bożych*, dz. cyt., s. 154.

³¹ J. Guillet, *Łaska*. W: *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1973 s. 436—441.

zasług. Działanie to nazywamy nadnaturalnym w przeciwstawieniu do naturalnego, które jest konieczne, bo powstaje jako wynik określonych bodźców lub ustalonych praw.

Obserwacja ludzkiego życia pokazuje, że nie wszystko w nim dzieje się na zasadzie naturalnego biegu rzeczy, że pozostaje w nim wiele niewiadomych nie dających się wytłumaczyć nawet faktem wolności ludzkiej. W porządku społecznym, wewnątrz ludzkiego bytu jest miejsce na wolność jak gdyby zewnątrz, wyższego rzędu. Tezę tę znakomicie ilustruje R. Guardini, który elementy łaski widzi w stosunkach ludzkich opartych na autorytecie, gdzie wola suwerena może zawieszać działanie prawa i w ten sposób rekompensować to, czego w życiu nie da się przewidzieć, następnie w natchnieniu i powodzeniu, które to stany pochodzą jak gdyby z zewnątrz, leżą poza obrębem natury ludzkiej i możliwe są do tłumaczenia jedynie całokształtem istnienia, dalej w różnego rodzaju spotkaniach o charakterze prawdziwej przyjaźni lub miłości, które często pojawiają się jak zrządzenie losu, bo nie można ich z góry zaplanować, ustalić ani obliczyć, wreszcie w niektórych momentach szczytowej euforii, gdzie ma się wrażenie, że rozdarłe istnienie osiągnęło harmonię, jak też w przeżywaniu szczęścia, które zawsze łączy się ze świadomością obdarowania ponad miarę³². Wszędzie tam, gdzie człowiek doświadcza jak gdyby zewnętrzne obdarowania, gdzie coś wynika nie z musu, uprzednich obliczeń i planowań, lecz z całkowitej wolności, gdzie do głosu dochodzi wielkoduszność i wspaniałomyślność, wszędzie tam znajdują się pierwiastki tego, co w teologii określa się łaską.

Obecność tak pojętej łaski w świecie czyni go środowiskiem właściwym naturze ludzkiej. Człowiek bowiem może żyć tylko wtedy, gdy ma możliwość twórczości, gdy nawet w najtragiczniejszych sytuacjach może liczyć na objawienie się wyższego porządku. Świat do końca zdeterminowany stałby się nie do wytrzymania. Życie zaś ludzkie, w którym zabrakłoby miejsca na nieprzewidziane, okazałoby się koszmarem. Dochodzi tu nawet do głosu swoisty paradoks, że prawo i łaska są jak gdyby, ku sobie skierowane. Prawo bez łaski staje się bezduszne, łaska bez prawa przemienia się w parodię. Oskarżony np. tylko wtedy odczuje wielkość ułaskawienia, gdy otrzyma je w sytuacji prawomocnego wyroku³³.

³² R. Guardini, dz. cyt., s. 301—314.

³³ Tamże, s. 302.

Konieczność łaski dla człowieka wypływa nadto z faktu, kim jest człowiek w stosunku do swego ostatecznego celu. Fenomenologia tłumaczy, że człowiek żyje na granicy tego, co zwierzęce i tego, co specyficznie ludzkie i że musi nieustannie przekraczać tę granicę, gdyż inaczej zapada się w swoją zwierzęcość, która stanowi jego śmierć³⁴. Tomizm egzystencjalny dodaje, że człowiek w każdej chwili swego prawdziwie ludzkiego istnienia dąży dalej niż może sięgnąć siłami ludzkimi³⁵. Wynika z tego, że istnienie ludzkie okazuje się swoistym paradoksem, możliwym do zrozumienia jedynie przy przyjęciu Bytu transcendentnego. Bez nadprzyrodzoności życie ludzkie staje się tragiczne. Łaska jest tym, co przewycięża ów tragizm i pozwala człowiekowi osiągnąć cel, do którego ze swej natury jest skierowany³⁶.

Świadomość wzajemnych powiązań natury z nadnaturą jest żywa w teologii zachodniej w problematyce *mysterium paschale* Chrystusa, a w teologii wschodniej w nauce o przebóstwieniu. Według tej ostatniej, łaska jest w pewnym sensie współnaturalna, natura zaś — teoforyczna³⁷.

* *

*

Zamieszczone tu wywody należą do obszernej problematyki powiązań religii chrześcijańskiej z naturą ludzką. Zwrociliśmy uwagę tylko na istotowe składniki fenomenu religijnego³⁸. Wydaje się jednak, że należałoby wobec wszystkich twierdzeń teologicznych i rytów kościelnych stawiać pytanie, jak one wyrastają z ludzkiej egzystencji i jak jej służą. Wtedy dopiero ukazałaby się w pełni ich antropologiczna wartość. Co więcej,

³⁴ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1973 s. 13—26.

³⁵ M. Gervais, *Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin*, LThPh 30 (1974) s. 333—348.

³⁶ Obszerne wiadomości w tym zakresie zawiera książka A. Zuberbiera pt. *Relacja natura — nadprzyrodzoność w świetle badań teologii współczesnej*, Warszawa 1973 s. 89—127.

³⁷ W. Hryniewicz, *Teologia prawosławna o przebóstwieniu człowieka*. W: Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, Lublin 1972 s. 406—412.

³⁸ O istocie fenomenu religijnego decyduje: a) rzeczywistość transcendentna, do której człowiek się zwraca, b) postawa wobec tej rzeczywistości i c) skutek tej postawy, czyli czynna ingerencja rzeczywistości transcendentnej w życie człowieka. W chrześcijaństwie mówi się w tym miejscu o Bogu, wierze i łasce. Por. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*. W: M. A. Krąpiec, *Ja — człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974 s. 325.

należałoby sięgnąć do zjawiska religijnego jako takiego i w jego kontekście rozpatrywać chrześcijaństwo. Religia chrześcijańska bowiem, mimo swej zasadniczej odrębności od innych religii, posiada z nimi wiele cech wspólnych. Dla chrześcijan przeto ważnym jest pytanie filozoficzne, czy religijność określa człowieka tak, jak określa go kategoria *homo sapiens, homo socialis, homo faber* itp.³⁹. Nie bez znaczenia też pozostaje problem funkcji religii w życiu ludzkim. Wielu uczonych np. podkreśla osobotwórczą funkcję religii i jej rolę w zachowaniu zdrowia psychicznego⁴⁰.

Człowiek następnie jest punktem odniesienia przy wykazywaniu racji bytu religii chrześcijańskiej. Nie wystarczy stwierdzić, że Kościół pochodzi od Boga, trzeba nadto uzasadnić, iż jest on konieczny dla ludzi. Podobnie problem weryfikacji religii chrześcijańskiej — to nie tylko dowodzenie, że aktualnie istniejący Kościół pochodzi od Chrystusa i w swoim historycznym trwaniu pozostaje wierny woli swego założyciela, to również uzasadnienie tezy, że przedstawia on wartość konieczną dla ludzi. W myśl bowiem scholastycznej zasady o *verum* stanowi zarówno *ens* jak i *bonum*. To ostatnie zaś jest już kwestią antropologiczną.

Antropologiczne nastawienie cechuje też teologię dogmatyczną i moralną, nie mówiąc o teologii praktycznej i życia wewnętrznego, które ze swej natury zajmują się człowiekiem. Wspomnieliśmy już, że współczesna teologia katolicka bardzo mocno skłania się ku antropologii. Tu trzeba dodać, że zainteresowania dogmatyków i teologów moralistów człowiekiem nie powinny ograniczać się do samej tylko interpretacji prawd objawionych o człowieku, lecz nadto winny uwzględniać konfrontację tych prawd z doświadczeniem, jakie człowiek ma o samym sobie. Wtedy ukaże się jaśniej sensowność twierdzeń dogmatycznych i bardziej przekonujące staną się wskazania teologii moralnej.

³⁹ Tak np. Z. J. Zdybicka przychyła się do stanowiska, że człowiek z natury swej jest istotą religijną (art. cyt., s. 315—362).

⁴⁰ Zob. A. Just, *Osobotwórcza funkcja religii*, STV 13 (1975) nr 1 s. 157—181.

Les aspects anthropologiques des problèmes
concernant Dieu, la foi et la grâce

Résumé

Dans son article l'auteur démontre comment la doctrine révélée concernant Dieu, la foi et la grâce est enracinée dans l'existence humaine. Dans le premier chapitre on a attiré l'attention du lecteur surtout sur le problème du *sacrum*. L'auteur constate que l'homme découvre en soi et dans le monde qui l'entourne une Existence de tout point différente du monde et de l'homme. Dans le deuxième chapitre on analyse une question sur la connaissance du monde et sur la recherche du sens de la vie. L'auteur prouve que c'est la foi qui est nécessaire pour la solution de ces problèmes. Dans le troisième chapitre on donne la preuve que les éléments de ce qui est nommé par les théologiens du nom de la grâce se retrouvent en tout lieu où un homme fait l'expérience du „don de dehors”, où quelque chose ne résulte pas de la force, mais de la liberté pleine, où se manifestent la grandeur de l'âme et la générosité. La grâce est aussi comprise dans la soif du but final. Dans les conclusions de l'article l'auteur postule la confrontation plus étendue des thèses théologiques concernant les données de l'expérience. Il attire notre attention sur l'aide de cette confrontation dans le domaine de la vérification de la religion chrétienne (*verum quia bonum*) et de la prédication de la foi.

E. Ozorowski