

WSPÓŁCZESNY ATEIZM A TRANSCENDENCJA BOGA

Nie mogę ukryć swej głębokiej satysfakcji z faktu zorganizowania trzeciego już Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej¹, mającego tak duże znaczenie dla tego tak wielkiego i rokującego wielkie nadzieje świata latyno-amerykańskiego, Kongresu, w którym podobnie jak w dwu poprzednich uczestniczą wybitne osobistości z innych kontynentów.

Moja obecność na tym Kongresie jest wynikiem bardzo miłego i powtarzanego kilkakrotnie zaproszenia założyciela i dyrektora Katolicko-Interamerykańskiego Stowarzyszenia Filozofii, ks. Stanisława Ladusansa SJ, jak też rektora Papieskiego Uniwersytetu Katolickiego w Ekwadorze, ks. Julio Terána SJ, pełniącego również obowiązki przewodniczącego Katolickiego Stowarzyszenia Ekwadorskiego Filozofii oraz przewodniczącego Komitetu organizującego niniejszy Kongres. Obaj powierzyli mi honorowe przewodniczenie, na które w swoim czasie się zgodziłem, a obecnie korzystam z okazji, by wyrazić publicznie swą radość i wdzięczność (...).

Pierwszy Światowy Kongres Filozofii Chrześcijańskiej, jaki się odbył w Kordobie (Argentyna) w 1976 r., zajął się zdolnością filozofii chrześcijańskiej do dania odpowiedzi — dzięki swej własnej wizji człowieka i świata — na najgłębsze dążenia istoty ludzkiej, w obliczu różnych współczesnych prądów filozoficznych.

Drugi Kongres zorganizowany w Monterrey (Meksyk) w 1986 r. został poświęcony humanizmowi i metafizyce. Człowiek, który — według Jana Pawła II — jest „drogą Kościoła” (RH 14), stanowi żywy przedmiot zainteresowań tak filozofii, jak też teologii. W swym piśmie, jakie skierowałem do tegoż Kongresu jako przewodniczący Papieskiej Rady do Spraw Kultury, akcentowałem, że „kultura chrześcijańska zakłada filozofię, metafizykę człowieka oraz pewną skalę wartości zgodnych z wymogami wiary”². Korzystam obecnie z okazji, aby podziękować ponownie profesorowi A. Basave, emerytowanemu rektorowi Uniwersytetu w Monterrey, za przekazanie mi pięciu tomów Akt tegoż Kongresu.

¹ Niniejszy tekst jest skróconym nieco referatem Dostojnego Autora, wygłoszonym na tymże Kongresie. — Przyp. red. polskiej.

² *Actas del Congreso*, t. I, s. 33.

Czas pokazał, że mamy rację. Humanizm, który nie szanuje podstawowych wymiarów człowieka, a także lekceważenie metafizyki i kultury, która przestaje się obracać w newralgicznym centrum autentycznego życia ludzkiego — wszystko to znalazło swój oddźwięk, i to bardzo poważny, w sytuowaniu człowieka w jego odniesieniu do świata i Boga.

W znakomitej ciągłości z tematyką dwóch poprzednich Kongresów przystępujemy obecnie na tym Trzecim Światowym Kongresie Filozofii Chrześcijańskiej do problemu ateizmu i transcendencji Boga. „Jestem tym, który jest” — to najlepsze wyjaśnienie Augustynowego *intimior intimo meo*. Transcendencja Boża nadaje właściwy sens wolności człowieka, jak to ujmuje trafnie hasło obecnego Kongresu: *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas*. Jest to zresztą także zagadnienie niezwykle ważne i pilne, gdy chodzi o pasterską misję Kościoła: idzie w niej bowiem o rozwijanie w człowieku jego zakotwiczenia w transcendencji, co pozwoli mu się wyzwolić z niepewności i przypadkowości codziennej jego egzystencji.

Sprecyzowanie tematu

„Współczesny ateizm a transcendencja Boga”. Gdy chodzi o człon pierwszy, to nie zamierzam wchodzić w szczegóły dotyczące różnych rodzajów ateizmu, ani ich ewentualnych korzeni. Wydaje mi się jednak rzeczą stosowną zasygnalizowanie już na początku tego, że ateizm jawi się obecnie, przynajmniej na pozór, jako mniej agresywny, chociaż nie przestaje być nadal bardzo jadowity i niepokojący, niezależnie od tego, czy się nazywa ateizmem teoretycznym, praktycznym, agnostycyzmem czy też obojętnością religijną. Fenomen niewiary zaczyna się obecnie na pewnym „zbożu” człowieka, mianowicie na sposobie, w jaki widzi on siebie samego i sytuuje się w świecie. Jesteśmy u kresu długiego procesu historycznego, który prowadzi, albo raczej zmierza świadomie do oderwania się od transcendencji, aby wkroczyć w radykalną, ale i całkowicie fałszywą wizję immanencji. Negowanie boskości i tego wszystkiego, co nie utożsamia się z człowiekiem jednowymiarowym oraz ze światem naszego empirycznego doświadczenia, łącznie z jego zasadami — oto dramatyczny problem wyrażający się pytaniem o *przynależność Boga* do człowieka współczesnego.

Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II mówi o tej złożonej i niezbyt jasnej sytuacji jako o jednym z bardziej poważnych zjawisk naszego czasu (nr 19),

kładąc zarazem nacisk na konieczność studiowania od podstaw tajemnicy człowieka.

A tymczasem proces dekompozycji człowieka zyskuje sobie coraz większy teren. W dwadzieścia lat po Soborze Nadzwyczajny Synod Biskupów podaje już nową wizję świata: sekularyzacja przekształcona w zeświecczenie, przesadna immanencja zakrywająca, lekceważąca lub wyraźnie negująca transcendencję, a równocześnie coraz to bardziej natarczywe i niepewne pytania o sens życia i los świata.

W tym samym r. 1985 Papiaska Rada do Dialogu z Niewierzącymi uczciła osobnym Zgromadzeniem Plenarnym 20 lat swego istnienia, które poświęciła studiowaniu niewiary w różnorodnych jej przejawach. Długoletnia poważna refleksja, w trakcie której zgromadzono wiele danych z pierwszej ręki, pochodzących od naszych stałych współpracowników, członków i doradców, od Konferencji Biskupich, uniwersytetów katolickich i wydziałów teologii katolickiej z całego świata, jak też od wielu innych działaczy na polu duszpasterskim, zaowocowała opublikowaniem w kwartalniku wydanym przez to dykasterium (*Ateizm i Dialog*) niektórych wyników badań w latach 1983—1985. Całokształt tych wyników ukazał się drukiem w j. francuskim³ i włoskim⁴; inne wersje językowe są już w przygotowaniu. To właśnie one posłużą mi jako przewodniczącemu tejże Rady do dalszych refleksji na ten temat.

Niewiara jako problem

Człowiek, wezwany przez Boga imiennie do istnienia, ma się realizować historycznie. Jest to jego ludzkie powołanie. Włącza się więc w określoną kulturę i ją tworzy. Ale także faktem jest, iż właśnie kultura stanowi naturalne środowisko życia człowieka, a zarazem czynnik decydujący o jego integralnej samorealizacji. Skoro jednak kultura jest zjawiskiem wielostronnym, przyjmującym różne odcienie i nie wykluczającym wypaczeń oraz przewrotności, sam człowiek jawi się jako nie łatwy do zgłębienia „projekt”. Sobór Watykański II stwierdził, że każdy człowiek pozostaje „sam dla siebie zagadnieniem nierozwiązanym, niejasno uchwyconym... Pełną i całkowicie pewną odpowiedź przynosi sam Bóg...” (KDK 21).

Tylko Bóg może dać, w gruncie rzeczy, odpowiedź pełną i cał-

³ *La Foi et l'athéisme dans le monde*, Paris 1988.

⁴ *La fede e l'ateismo nel mondo*, Casale Monferrato 1989.

kowicie pewną. Nie wszystkie jednak kultury są na równi zdolne wspierać człowieka w tym słuchaniu głosu Boga, który — z drugiej strony — pozostaje wpisany w największą głębię jego bytu. Jedną z takich kultur jest właśnie nasza kultura współczesna. Jak stwierdziłem w przedmowie do wspomnianego wyżej dzieła, drogi współczesności są łańcuchem głębokich braków satysfakcji człowieka, którego różnorakie kultury nie są w stanie zaspokoić. Na następstwa takiego stanu rzeczy nie trzeba długo czekać: pojawienie się reformacji, tolerancja będąca następstwem wojen religijnych, deizm umysłów oświeconych, pozytywizm naukowców, ateizm postulowany przez Marksa i Nietzsche'go, a w końcu praktyczna niewiara — wszystko to przenikało stopniowo świadomość Europejczyków, a przez nich coraz to szersze kręgi ludzkości⁵.

Jednym z podstawowych postulatów kultury współczesnej jest autonomia człowieka i świata. Ale ta właśnie autonomia, taka, jaką pojmuje ją współczesność, stanowi jedno z zasadniczych źródeł aktualnej niewiary. Bóg nie ma już miejsca, ani żadnej roli w świecie. Stał się po prostu nieużyteczną hipotezą. Jak odpowiedział uczony Laplace Napoleonowi, który go pytał, jakie miejsce zastrzegł on dla Boga w swym *Systemie natury*: „Ekscelencjo, nie potrzebuję wcale takiej hipotezy!”

Tym, co się faktycznie liczy, jest człowiek, i tylko on. Proces idzie jednak dalej. Człowiek jest już dojrzały i zaczyna kroczyć w świetle rozumu praktycznego, wolności oraz emancypacji. Sam fakt zastanawiania się nad własnym istnieniem wystarcza mu do tego, by wykluczyć — w zaślepieniu spowodowanym obsesją własnej autonomii — jakiegokolwiek odniesienie się do czegoś ponad sobą, w czym dostrzega jedynie zagrożenie dla swej możliwie maksymalnej samorealizacji, godności i wolności. A tymczasem właśnie w absolutnej wolności współczesność widzi maksymalną realizację człowieka oraz najbardziej wymowny znak jego autonomii. Przypomina to J. P. Sartre w znanym swym powiedzeniu: „gdy wolność instaluje się w duszy człowieka, bogowie nie mogą już nic zdziałać przeciwko niej”. Taki jest właśnie humanizm współczesności.

Konflikt humanizmów

Nie ma wątpliwości co do tego, że humanizmy stanowią jedno ze zjawisk kulturowych, bardziej znamienitych w naszych czasach. Kiedy jednak mówię „humanizm”, nie mam na myśli czystej

⁵ Por. *La Foi...*, s. 6.

teorii na temat człowieka, ale coś o wiele szerszego i ukonstytuowanego strukturalnie: chodzi o określony program kulturowy, który decyduje o losie człowieka i o sensie jego życia, łącznie z losem świata. Obecnie ceni się tylko to, co wzrasta w samym sercu humanizmu.

Problem polega jednak na tym, że te humanizmy, nie mając całościowego i zespalającego je punktu odniesienia, pojawiają się jeden za drugim, powiedziałbym nawet: nieprzerwanie. W ciągu ostatnich 20 lat „znaki czasu” są już na przykład inne. Wystarczy pomyśleć o literaturze, polityce i środkach społecznego przekazu. Wymieniam świadomie te trzy „władze faktyczne”, albowiem są one obecnie najbardziej wpływowe, oddziałując przemożnie na sposób myślenia i duchowość człowieka.

Utopią jest natomiast dążenie do wyzwolenia człowieka od Boga, a wielkim błędem myślenie, że w ten sposób potwierdzi się wolność ludzką. Papież Paweł VI zwrócił uwagę na ten problem w homilii wygłoszonej w przeddzień zamknięcia Soboru Watykańskiego II, 7 grudnia 1965 r.: „Każdy człowiek fenomenologiczny — że posłużymy się tym nowszym pojęciem — obdarzony niezliczonymi właściwościami ducha, w jakich się ukazuje, był obecny na tym zgromadzeniu Ojców soborowych, którzy są także ludźmi, a ponadto wszyscy są Pasterzami i braćmi... Obecny był człowiek z wczoraj i dziś, sam przez się słaby, kruchy, fałszywy, egoistyczny i okrutny... Humanizm laicki ukazał się ostatecznie w całej swej okrutnej postaci i w pewnym sensie sprowokował Sobór. Religia, tzn. kult Boga, który stał się człowiekiem, spotkała się z religią — za taką bowiem uchodzi — człowieka, czyli kultem człowieka, który chce się stać Bogiem”⁶.

Paradoksem naszych czasów chełpiących się prawdziwym humanizmem, głoszących różne świeckie utopie oraz szczyjących się dojrzałością człowieka jest lawirowanie między kwestią sensu życia a samą racją egzystencji ludzkiej.

Współczesny humanizm, mający człowieka za jedyny punkt odniesienia dla wszystkiego, nie dopuszcza żadnych konkurentów, którzy mogliby ograniczyć jego wolność i autonomię.

Skoro jednak raz wyeliminuje się Boga ze sfery życia człowieka, zmienia swój sens całe otoczenie. I co się dzieje? Pojawiają się inne wartości jako „najważniejsze”, które mają zastąpić Boga. I to właśnie jest bardzo znamienne. Ukazuje bowiem, że sama struktura człowieka, jego najgłębsze „ja” wymaga czegoś innego i wyższego, aby mogło się urzeczywistnić. To zaś, co z tego wynika,

⁶ AAS 58 (1966) 55-56.

mamy wszyscy przed oczami: wartości tracą swój punkt odniesienia i się starzeją, sekularyzacja zmienia się w zeświecczenie, technika staje się zagrożeniem dla człowieka i przyrody, a wolność ludzka zdaje się konkretyzować w hedonizmie. Jednym słowem, jest to całkowita adaptacja do imperatywów i warunków społecznych. Dezorientacja i pustka. Życie w pustce, które może w każdej chwili zamknąć się w sobie, doświadczając wolności jako ciężkiego brzemienia — wszystko to stwarza wrażenie faktycznej niepewności istnienia, odczuwanej obecnie o wiele mocniej niż kiedykolwiek dawniej.

Ale taką właśnie diagnozę naszej epoki podał także André Malreaux: „Wielki dramat Europy dzisiejszej to śmierć człowieka”. Był czas, gdy Bóg umarł, przynajmniej w myślach i sercach wielu ludzi, którzy nawet nie uświadamiali sobie tego, iż sami znaleźli się w ten sposób w obliczu własnej śmierci, albowiem wszystko to, co podsuwają im humanizmy, idące jeden za drugim, dalekie jest od zaspokojenia ich obawy przed nieskończonością.

Plenarne Zgromadzenie Papieskiej Rady do Dialogu z Niewierzącymi ukazało następująco obecną sytuację: „Problemem jest obecnie nie tyle ateizm jako określona postawa cechująca się wyraźnym odrzuceniem Boga, co brak ideału, sceptycyzm i niewiara praktyczna, połączona z obojętnością religijną. Kryzys ekonomiczny, brak perspektyw społecznych, mentalność permissywna w dziedzinie moralności — powodują nastawienie melancholiczne, nacechowane rezygnacją i nudą”⁷.

Powyższa diagnoza zbiega się w swej istocie z tym, co Jan Paweł II napisał w adhortacji *Christifideles laici* o powołaniu i misji ludzi świeckich w Kościele i w świecie: „Jakże nie wspomnieć o uporczywym rozszerzaniu się *zobojętnienia religijnego i ateizmu* w jego rozmaitych formach, a zwłaszcza w formie najbardziej dziś może rozpowszechnionej, jaką jest sekularyzm? Człowiek, odurzony wspaniałością cudownych zdobyczy nieustannego rozwoju naukowo-technicznego, a przede wszystkim zafascynowany najdawniejszą, ale wciąż nową pokusą zrównania się z Bogiem (por. Rdz 3, 5) poprzez używanie wolności bez granic, podcina istniejące w jego sercu korzenie religijności: zapomina o Bogu, utrzymuje, że nie ma On dla jego życia żadnego znaczenia, odrzuca Go, czyniąc przedmiotem swego uwielbienia najróżniejsze »bożki«” (nr 4).

Prawdą jest, iż człowiek może żyć w pełni tylko dzięki spotkaniu z Miłością, Obecnością, która jest zarazem światłem, da-

⁷ *La Foi...*, s. 159.

rem i nieskończoną wolnością. Obecnością, która daje nam nadzieję. I jeżeli spoglądamy na nasze czasy przez tę nierozzerwalną solidarność Boga z człowiekiem, to co widzimy? Zachód, który powołuje się na Boga od czasu do czasu, ale głosi wyniośle równość polityczną, tolerując przy tym, co więcej: broniąc nawet niekiedy nieludzkiego porządku społecznego. Zachód, który nie zrozumiał także tego, że praca nie może być jedynie narzędziem produkcji, ale ma humanizować. Ten oto Zachód zdradza Boga i wystawia Go na próbę. Albowiem niewolnik może widzieć Boga tylko jako despotę, od którego należy się uwolnić za wszelką cenę. — Wschód przedstawia społeczeństwo ateistyczne, które zdradza człowieka, albowiem poza dialogiem z Bogiem człowiek może tylko się zasklepić w swym biologicznym egoizmie oraz ukryć się w kolektywie bezosobowym, anonimowym, żywiąc się ewentualnie jakimś przyszłym mesjanizmem.

W obu tych przypadkach mamy wypaczenie i sfalszowanie prawdziwej rzeczywistości Boga i człowieka. Fałszywa jest debata między Wschodem i Zachodem, między „wierzącymi” i „niewierzącymi”, albowiem jedni i drudzy nie szczczędzą słów, ale żadna z tych stron nie realizuje naprawdę królestwa człowieka. Obie strony ponadto zapoznają także królestwo Boga, które zespala się ściśle z królestwem człowieka, gdyż mu faktycznie przeskadzają⁸.

Podstawowe zadanie Kościoła na dziś: sprawić, by człowiek się liczył

Kościół powinien bardzo uważnie śledzić, bez naiwności i należyte rozróżniając, drogi człowieka w konkretnych okolicznościach życiowych. Człowiek bowiem odkrywał i odkrywa dość wyraźnie dwuznaczność dróg wyznaczonych mu przez współczesność. I tenże właśnie człowiek, pozbawiony złudzeń, ale i nadziei, stanowi — jak pisze Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* — pierwszą drogę, „po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa” (nr 14).

Sobór Watykański II przebadał uważnie nadzieje i niepokoje tegoż człowieka, głębokie przeobrażenia, jakie nastąpiły w jego życiu, a także jego dążenia najbardziej wyraźne. A przebadał to wszystko nie w sposób połowiczny, cząstkowy, ale w świetle

⁸ Por. P. Poupard, *Diccionario de las Religiones*, Barcelona 1987, s. 770-779.

powołania człowieka do przyjaźni z Bogiem. Patrzył na człowieka i widział go takim, jakim jest: stworzonym przez Boga i wędrującym z powrotem do Boga. Oto autentyczny humanizm chrześcijański. Wyraził to jasno Paweł VI, prowadząc dialog z kulturą współczesną: „Wy, humaniści współcześni, którzy wyrzekacie się transcendencji rzeczy najwyższych, winniście przyznać Soborowi przynajmniej tę zasługę i uznać nasz nowy humanizm: również my — bardziej niż ktokolwiek inny — jesteśmy promotorami człowieka”⁹.

Przywrócić człowiekowi jego prawdziwe oblicze nie w fałszywej perspektywie współzawodnika Boga, ale restytuując na nowo prawa Boże, które są w gruncie rzeczy prawami człowieka (C. Bruaire). Ukazać autentyczną filozofię chrześcijańską, która rozwija przed człowiekiem wartość „być” i wyzwala go z fałszywej idei urzeczywistniania „mieć”. Oba te zadania wydają mi się dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek naglące i niezastąpione.

Przesłanki transcendencji

Co powiedzieć człowiekowi, który nie neguje wprost Boga, ale chce przede wszystkim potwierdzić siebie samego? Sytuujemy się faktycznie na płaszczyźnie immanencji, którą moglibyśmy nazwać „konkurencyjną”, tzn. wyrażającą się w negowaniu tego wszystkiego, co nie jest człowiekiem lub co może być użyte przez niego i czym może on manipulować. Mamy tu przed sobą problem heteronomii i autonomii oraz rozpaczliwe wprost akcentowanie autonomii ludzkiej wobec Boga samowolnego i absolutystycznie nastawionego, który się nie godzi na wolność ludzką. Człowiek miałby być, w tym ujęciu, tylko sługą Boga, żyjącym w heteronomii. Stąd właśnie się wywodzi podwójny wymóg autonomii: człowieka i natury, rozumianych jako współzawodniczących z Bogiem.

Kiedy jednak idzie o charakterystykę relacji między Bogiem i człowiekiem, wówczas pojęcie heteronomii staje się tak fałszywe, jak pojęcie autonomii. A to ze względów ontologicznych. W rzeczy samej bowiem Bóg nie jest jeszcze jednym wśród bytów „istniejących”, chociażby nawet wyższym od nich. Gdyby do nich należał, nawet jako najwznioślejszy, tworzyłby wraz z nimi jakąś część całości. Tymczasem nie można usytuować Boga obok pozostałych bytów istniejących, gdyż nie różni się On od nich tak, jak one między sobą. Bóg znajduje się nie tylko ponad nimi wszystkimi i całym dostępnym nam wszechświatem, ale także ponad

⁹ AAS 58 (1966) 56.

jego przyczynami fizycznymi. Jest Oceanem, Przepaścią bytu. Już św. Tomasz z Akwinu mówił, że Bóg jest poza porządkiem bytów, gdyż jest ich początkiem i wszystkie je przenika. Nie znajduje się na tym samym poziomie, ani nie przynależy do tej samej sfery. Jak stwierdza Mikołaj Kuzańczyk, Bóg jest *Non-Aliud, Deus est omne ens, sed non entiter*. Różnica pomiędzy Bogiem a bytami jest absolutna. I to jest podstawą, dzięki której Bóg może być immanentny we wszystkim, nie przemieniając się przy tym wcale w jakąś całość panteistyczną. Ze względu na to, że jest bezwzględnie transcendentny, jest równocześnie immanentny i obecny w każdym bycie. I dlatego właśnie Jego obecność w naszym istnieniu nie zagraża w niczym naszej wolności, lecz nadaje jej wymiar łaski i sensu.

Bóg jest najgłębszym źródłem i fundamentem wszystkiego. Bez Niego niezrozumiała by była celowość bytów. Jednak fundament ten jest niedostępny i niewysłowiony. Nie możemy go uchwycić ani intuicją ani pojęciami. Przeciwnie, to nie my chwytamy ten fundament, ale on nas obejmuje, przenika, bierze w posiadanie.

Akt poznania i uznania obecności Bożej jest aktem wyrzeczenia się naszych roszczeń do absolutu, naszej ontycznej samowystarczalności. Jest to jednak akt rozumny, albowiem dochodzimy do niego drogą rozumową. Akt uznania obecności Bożej jest równocześnie ostatnim aktem myśli i pierwszym aktem uwielbienia. Wyrzeczenie się sprawia, że człowiek akceptuje siebie jako stworzenie, godząc się zarazem na ewentualne objawienie Boże. Z aktu wyrzeczenia rodzi się więc modlitwa, uwielbienie. I to jest moment wszczepienia w chrześcijaństwo.

Te krótkie myśli mogą ustawić nas właściwie wobec problemów, jakie się dzisiaj nasuwają.

Św. Tomasz stawia pytanie: czy Bóg jest wszechobecny? I odpowiada, że jest obecny we wszystkich bytach, albowiem jest ich przyczyną: *Est in omnibus per essentiam in quantum adest omnibus ut causa essendi*¹⁰. Zakładając zaś, że Bóg jest *ipsum esse*, trzeba stwierdzić, iż *esse creatum* stanowi jego skutek, który jest obecny nie tylko w chwili stworzenia, ale także w całym czasie istnienia bytów. *Esse* jest tym, co najbardziej wewnętrzne i intymne w rzeczach. Bóg jest zatem we wszystkich rzeczach, i to w sposób najbardziej intymny. Jest Tym najintymniejszym w rzeczach, albowiem jest ich Stwórcą, ich stałym Źródłem. Równocześnie jest też ponad nimi ze względu — jak mówi św. Tomasz — na wzniosłość swego bytu.

¹⁰ *Summa Th.* I, 8, 1.

„Wzniosłość Jego natury” oznacza „absolutną różnicę jakościową” — według Kierkegaarda. I to jest właśnie transcendencja, która nie utożsamia się wcale z zewnętrżnością.

Gdy św. Tomasz nazywa Boga *ipsum esse*, oddziela Go bezwzględnie od wszystkich bytów istniejących. W rzeczy samej pojęcie *ipsum esse* jest wyrażeniem z teologii negatywnej. Według św. Tomasza, to *esse* bytów istniejących nie jest *subsistens* lecz *inhaerens*. A to *esse inhaerens* w bytach informuje o istocie. W Bogu jednak nie ma żadnej różnicy między byciem (istnieniem) a istotą.

Według Mikołaja z Kuzy¹¹, Bóg nie jest ani inny ani ten sam. Albowiem pierwsza zasada (przyczyna) przewyższa wszelką przeciwstawność między tożsamością a innością. Jest ponad wszystkim, chociaż jest równocześnie obecna we wszystkim, gdyż wszystkie rzeczy otrzymują od niej swą własną formę.

Stwórca nie jest tożsamy ze stworzeniem, ale nie jest też całkowicie mu obcy. To właśnie chce powiedzieć św. Paweł, gdy stwierdza, że w Nim się ruszamy i jesteśmy. Transcendencja nie oznacza zewnętrżności, gdyż stworzenie porusza się zawsze w Bogu, który jest równocześnie Całkowicie-Inny i Nie-Inny.

Myśli te są bardzo aktualne. Bóg jest Podstawą naszego bytu, naszym Fundamentem. Będac nieskończonym Dystansem, jest równocześnie największą Bliskością.

Nie możemy kochać Boga przeciw sobie samym, przeciw człowiekowi, wbrew stworzeniu, lecz przez nas samych, przez człowieka, przez stworzenie. Stąd też, jak powiedzieliśmy, mówienie w odniesieniu do Boga o heteronomii lub autonomii nie ma żadnego sensu.

Pojęcie heteronomii oznacza mianowicie, że moje „ja” nie może być poddane władzy innego, nawet gdyby był on Bogiem. Taka postawa jest w pełni uzasadniona. Albowiem moje „ja”, ułomne i niepewne samo w sobie, nie znosi i nie wytrzymuje pełni innego, stanowiącej dla niego ciężar i brzemię niebezpieczne, które go przygniata. Niepewność, strach, bunt. I wówczas rodzi się nastawienie: „on albo ja”.

W tym kontekście rację ma człowiek, gdyż nie może żyć pod „szyderyczym okiem, które widzi w ciemności” (Nietzsche). Bunt jest w takim przypadku uzasadnioną w pełni obroną.

Stoimy jednak tutaj wobec olbrzymiej i tragicznej dwuznaczności. Myślenie bowiem o Bogu jako o „Innym”, doświadczenie Go jako olbrzymiego i przygniatającego, stanowi przede wszystkim

¹¹ *Oevres choisies*, Paris 1942, s. 498-499.

błąd rozumu oraz wypaczenie uczuciowe. Nie ma nic bardziej rozdzierającego od widzenia Boga w sposób zawsze wykrzywiony, w tym absurdalnym zgoła przeświadczeniu, iż jest On jakąś mocą zewnętrzną wobec świata, niezgodną z naszym życiem, zasklepioną w sobie samej i myślącą tylko o własnej chwale, własnym szczęściu oraz pozwalającą na to, by świat sam się wykańczał w swej agonii. Nie ma nic bardziej bezsensownego od takiej właśnie koncepcji Boga, która oddała tak wiele ludzi nam współczesnych od szukania Go, albowiem utożsamili Go oni, i to raz na zawsze, z jakimś bezdusznym idolem.

Bóg nie jest „inny”. Jest Bogiem. Bóg jest jedynym Bytem, z którym nie mogę — z jednej strony — się utożsamić, a który stanowi najwyższy kres wszelkiego dążenia do autonomii. Jednak — z drugiej strony — nie da się o Nim powiedzieć, że jest „inny”, czyli taki, który byłby samą istotą wszelkiej heteronomii. Do każdego innego bytu można by bowiem z powodzeniem zastosować formułę: to nie jestem ja, a więc jest to ktoś inny. Tej formuły nie da się jednak odnieść do Boga — i to właśnie specyfikuje byt boski.

Gdyby Bóg był faktycznie „inny”, człowiek czułby konieczność, i to bezwzględna, podjąć straszną walkę, aby się wyzwolić od Niego. Ale Bóg nie jest „inny” właśnie dlatego, że jest Bogiem. Nie jest też jednak taki sam. Gdy Bóg stwarza byt skończony, nie umieszcza go obok siebie, jak matka dziecko wydane na świat.

Bóg stwarza człowieka. Ta stwórcza moc Jego aktu pozwala mi być sobą. W akcie bowiem, przez który Bóg mnie powołuje swą wszechmocną miłością, staję się sobą i zaczynam istnieć jako ja. Gdy Bóg na mnie patrzy, wówczas mnie stwarza. Pojęcie „innego” nie ma więc tutaj żadnego sensu.

To oczywiste, że nie możemy posługiwać się tym pojęciem w naszym myśleniu o Bogu. Jeżeli bowiem będziemy się starali akcentować fakt, iż człowiek nie jest identyczny z Bogiem, powinniśmy akcentować relacje wzajemne, wyrażając je w pojęciach odrębności, co pozwoli nam uniknąć niebezpieczeństwa popadnięcia w nonsens tożsamości Boga z człowiekiem. Należy natomiast wykluczyć pojęcie „innego”, przynajmniej rozumiane w sensie bytu obcego, dalekiego, przeciwstawnego człowiekowi.

Pojęcie stworzenia wyraża w sensie czynnym relację Boga do człowieka i ma podwójne znaczenie: winno wyrazić najpierw to, że człowiek stał się faktycznie bytem, a jego byt został mu dany jako jego własność; następnie zaś ma wyrazić, że Bóg nie jest innym podmiotem usytuowanym na tej samej płaszczyźnie co człowiek, lecz jest prawdziwym Źródłem jego bytu, bardziej we-

wnętrznym dla człowieka niż sam człowiek: *intimior intimo meo* — według słów św. Augustyna.

W ten oto sposób sam Bóg przemienia człowieka w tę jedyną rzeczywistość, która może być ostatecznie przedmiotem miłości — jako osoba. Bóg, Byt osobowy *par excellence*, czyni z człowieka swoje „ty”. I to nie pozornie czy połowicznie, lecz stuprocentowo i bezwzględnie. Człowiek jest osobą. Dokładniej, jest osobą dlatego, że miłość Boga z szacunku dla niego sprawia, że jest tym, czym jest. Oznacza to, że Bóg szanuje naprawdę człowieka.

Bóg czyni z człowieka osobę swym pełnym miłości wezwaniem, ale w atmosferze szacunku. Nie stwarza go jak gwiazdy, drzewa czy zwierzęta — prostym słowem czy zarządzeniem, ale go powołuje, „nadając mu imię” — według wyrażenia biblijnego. A nadać imię znaczy tyle, co powołać osobę.

Dla człowieka Bóg nie jest więc „inny”, gdyż sam człowiek żyje mocą i tchnieniem Boga. Bóg zaś zostawia mu wolne pole do jego własnej twórczości. Innymi słowy, szanuje jego wolność.

Współczesne drogi dojścia do transcendencji

Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur (Rz 1, 20). Ślady Boga są obecne w stworzeniu, zwłaszcza w człowieku. Ojcowie Kościoła mówili o *semina Verbi*. Św. Paweł doznał jednak wielkiego rozczarowania, gdy starał się wyciągnąć z tych śladów wnioski, mówiąc do Ateńczyków o fakcie zmartwychwstania: „Posłuchamy cię o tym innym razem” (Dz 17, 32). Sytuacja uległa jednak zmianie. Człowiek współczesny, jak już mówiliśmy, odczuwa wielką pustkę zwłaszcza wtedy, gdy społeczeństwo konsumpcyjne podsuwa mu rzeczy najbardziej pociągające. Same odkrycia naukowe i postępy technologii, mające być ogólnym lekarstwem na wszelkie zło oraz źródłem niekończącego się postępu, pozwoliły dostrzec jasno fakt, iż są tajemnice, których nie są one w stanie rozwiązać. Co więcej, nawet same ich odkrycia powodowały pojawianie się problemów związanych z ich celem i sensem: po co to wszystko?

Z drugiej strony, kosmocentryczna perspektywa filozoficzna, sytuująca Boga w niesłychanym wprost odosobnieniu, nie tylko że nie satysfakcjonuje, ale jest teologicznie błędna. Na niewiele także się zda współczesna perspektywa antropocentryczna, która prowadzi w końcu do tego, że człowiek zostaje sam opuszczony w swej samotności i pustce wewnętrznej.

To pewne, że ateizm dzisiejszy, nie usatysfakcjonowany i konformistyczny, domaga się poniekąd jakiegoś dopełnienia ze strony

swych głównych przyczyn; tak zwana autonomia człowieka i zło w świecie w różnych jego postaciach i przejawach mają mu przyjść z pomocą. Konieczne jest mu bowiem jakieś wytłumaczenie, uzasadnienie, które przewyciężałoby horyzontalizm aktualnej wizji człowieka.

Faktyczna i właściwa droga może tu być jednak biblijna oraz teologiczna. Wyłącznie Objawienie może nas bowiem pouczyć. Chodzi więc w pierwszym rzędzie o to, byśmy się nawrócili na Ewangelię, czyli na taką „religię” człowieka, która jest równocześnie religią Boga. Albowiem sam Bóg stał się ongiś częścią naszej ludzkiej historii, włączył się prawdziwie w czas i przestrzeń, poddał się dobrowolnie śmierci, aby wyjść z niej zwycięsko przez swe Zmartwychwstanie, które „rekapitułuje” w Nim wszystko, jednając w ten sposób cały świat. Jezus Chrystus jest Otwarcie się człowieka na nieskończoność Boga, jest Miejscem kontaktu między transcendencją i immanencją. „On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem” (KDK 22), aby przejść razem z nim drogę życia¹².

Poddanie się Jezusa cierpieniu i śmierci oraz Jego zwycięstwo nad nią — w Zmartwychwstaniu — są drogowskazem, według którego trzeba odczytywać serce człowieka i jego pragnienie nieskończoności. Wolność ludzka zrealizuje się prawdziwie dopiero wtedy, gdy zostanie przyjęta jako dar, jako Boży podarunek. To właśnie w niej można też lepiej odkryć immanencję powołaną do przekraczania siebie, podobnie jak stwórczy akt Boga lepiej wyjaśnia nam specyfikę człowieka.

Znajdujemy się obecnie w sytuacji niewątpliwie wyjątkowej, gdy idzie o możliwość mówienia światu o Jezusie z Nazaretu, umarłym i zmartwychwstałym dla nas, Towarzyszu drogi, a równocześnie i Sensie naszego życia. Wszelkie czcze wyobrażenia o zależności, służalczości, panowaniu, despotyzmie — wszystko to jest puste i jałowe w świetle życiowego doświadczenia chrześcijańskiego. Jedynie w Bogu nasze życie może znaleźć swoją pełnię i korzenie własnej zażyłości z Nim. A to wszystko jest zapisane w samym jestestwie człowieka. Mówił o tym wyraźnie Jan Paweł II we wzmiankowanej już adhortacji apostołskiej *Christifideles laici*: „Dążenia i potrzeby religijne nie mogą całkowicie wygasnąć... Toteż i świat współczesny daje coraz szersze i żywsze świadectwo otwartości na duchową i transcendentną wizję życia, powrotu do poszukiwań religijnych, odnowionego poczucia *sacrum* i wartości

¹² Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 13.

modlitwy, potrzeby wolności wyznawania imienia Pańskiego” (nr 4).

Jedynie wtedy, gdy będziemy zdolni mówić z samego wnętrza naszych serc „wierzę w człowieka”, będziemy też mówili prawdziwie „wierzę w Boga”, albowiem nie da się żadną miarą sięgać do Boga, nie odkrywając na tej właśnie drodze człowieka.

Zeszyty Pawła Valéry kończą się zdumiewającym wprost odkryciem, zapisanym na okładce. Było to ostatnie zdanie napisane przez tego agnostyka: „Słowo «miłość» pojawia się tylko jako zespolone z imieniem Boga, poczynając od Chrystusa”. A to jest właśnie imię własne transcendencji. Chrześcijanin nie podąża do Boga jako jakiś obcy. Idzie do Niego jak do swej własnej intymności i zażyłości.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC