

Ks. Leszek Łysień (IT, Bielsko-Biała)

Jana Pawła II humanizm chrześcijański na tle humanizmów ateistycznych

„A kto się sam bóstwi w świecie,
Ten na odwrót swego szalu
Odczłowiecza się pomału.
Aż się stanie taki lichy,
Że padając dojdzie chyba
Do roślinnej istni grzyba”
Z. Krasieński

Myślenie Jana Pawła II o człowieku zanurzone jest w szerokim nurcie humanizmu. Bez wątpienia (a świadczą o tym zarówno dzieła Karola Wojtyły, jak i wszystkie encykliki pontyfikatu Jana Pawła II, wreszcie *ex cathedra* formułowane wypowiedzi) myślenie to przepojone jest treściami humanistycznymi. Twierdzenie takie jest jednak zbyt ogólne, aby wyrażało całe bogactwo zawartości znaczeniowej takiego właśnie (humanistycznego) stanowiska myślowego Papieża.

Wszak trudno odmówić głęboko humanistycznych treści myśleniu tak różnych filozofów jak G. W. F. Hegel, F. Nietzsche, K. Marks czy J. P. Sartre. Jednak przy bliższym wejrzeniu w zawartość treściową tych humanizmów dostrzeżemy jakościową różnicę pomiędzy ich obrazem człowieka, a tym, który szkicuje Jan Paweł II. Należy zatem poddać refleksji treści, które wiąże się zazwyczaj z ogólnym stanowiskiem humanizmu, potem te, formułowane przez tzw. humanistów antropocentrycznych, aby na ich tle zobaczyć wyrazistość i integralność wizji Boga i człowieka oraz relacji między nimi, którą współczesności prezentuje Jan Paweł II.

Humanizm, jak podkreślają przeróżne encyklopedie i słowniki, jest poglądem czy postawą, która afirmuje godność człowieka,

traktowanego jako centrum i szczyt wartości doczesnych. Człowiek tak rozumiany stanowi cel wszelkich zabiegów społecznych, gospodarczych, kulturowych, jedyny, czy też główny przedmiot tego typu zainteresowań. Różne formy humanizmów łączy przekonanie o bytowej swoistości człowieka, integralności psychofizycznej jego natury, z wykluczeniem instrumentalnego traktowania osoby ludzkiej (człowiek jako cel, nigdy jako środek do celu). Takie ogólne rozumienie terminu „humanizm” potwierdza w swoim trzeźwym *Krótkim filozoficznym słowniku zabobonów* J. M. Bocheński:

Samo słowo „humanizm” ma kilka znaczeń. To, o które tu chodzi, można określić następująco: każdy człowiek bez wyjątku jest czymś istotnie, zasadniczo różnym od innych stworzeń, w szczególności od zwierząt. Człowiek żyje wprawdzie w przyrodzie, ale do przyrody nie należy. Jest czymś wyniesionym ponad wszystko inne, w wielu wypadkach po prostu czymś świętym¹.

Nawiasem mówiąc taką treść włożoną w pojęcie „humanizm” uważa filozof dominikański za przejaw bałwochwalstwa.

Zazwyczaj początki i ogromną eksplozję humanistycznego poglądu na świat wiąże się z kulturą renesansu (tak czynił G. Voigt od 1859 roku), w niej widząc rozkwit ideału godności i autonomii ludzkiej, pełny i nieskrępowany rozwój przyrodzonych sił i możliwości człowieka (człowiek i tkwiące w nim potence w centrum zainteresowań filozofii, sztuki, nauki). Te ideały przeciwstawiano wówczas średniowiecznemu teocentryzmowi i ascetyzmowi (kiedy to Bóg stanowił jedyny punkt odniesienia wszelkiej aktywności ludzkiej). Tak między innymi postrzegał epokę średniowieczną M. Heidegger, pisząc:

Być bytem znaczy wówczas: stać na jakimś zawsze określonym stopniu w porządku stworzenia i jako coś w ten sposób spowodowanego odpowiadać przyczynie stwórczej².

¹ J. M. Bocheński, *Sto zabobonów*, Oficyna wydawnicza Margines 1987, s. 45.

² M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 143.

Zasadniczo proces formowania się humanizmu jako poglądu czy postawy wiąże się z przechodzeniem od starożytnego kosmocentryzmu poprzez średniowieczny teocentryzm do nowożytnego epistemologicznego i ontologicznego antropocentryzmu. W epoce nowożytnej dokonał się tzw. „zwrot antropologiczny”, czyli zwrot do podmiotu, który odąd będzie uprzywilejowanym miejscem koncentracji wszelkiej ludzkiej energii. Jak wszystkie tego typu schematy rozwojowe, tak i ten jest ogólnikowy i niesie niewielką wartość eksplikatywną i poznawczą, a stanowi raczej schemat orientacyjny. Zarówno bowiem w starożytności jak i w średniowieczu istniało wiele głębokich i znaczących nurtów o wydźwięku antropocentrycznym, zaś nowożytny humanizm niesie w sobie wiele treści dehumanizujących, wręcz barbarzyńskich.

Na podstawie tego, co powiedziano dotychczas, można wyróżnić dla potrzeb przejrzystej klasyfikacji dwa zasadnicze typy humanizmu: antropocentryczny i teocentryczny. Jak zobaczymy dalej, podział ten zastosowany do myślenia Papieża o Bogu i człowieku nie ma większej wartości heurystycznej, ponieważ papieška wizja Boga i człowieka przekracza owe sztuczne dystynkcje, jednakże pod specyfikę myślenia Jana Pawła II nas podprowadza.

Owe dwa wyróżnione typy humanizmu, oprócz uznawania człowieka albo Boga za ostateczną zasadę wszystkiego, różnią się też odmienną koncepcją natury ludzkiej (lub jej braku) i ostatecznego celu człowieka (lub jego braku).

Humanizm ateistyczny i kres człowieka

W dziejach myśli ludzkiej humanizm antropocentryczny przyjmował zazwyczaj orientację ateistyczną czy antyteistyczną. Wedle logiki tego humanizmu myśl ludzka staje z konieczności wobec alternatywy: człowiek albo Bóg (bogowie). Antropocentryzm wyklucza i przeciwstawia się teocentryzmowi i vice versa. Takie przekonanie można wytropić już w zagadkowej wypowiedzi Heraklita (VI-V w. p.n.e.), która brzmi: „Ludzie żyją śmiercią

bogów, bogowie żyją śmiercią ludzi” Wybierając bogów, wybieramy tym samym śmierć człowieka, zaś wybierając człowieka, bogów musimy skazać na niebyt. Epikur (IV–III w. p.n.e.) buduje etykę hedonistyczną ukierunkowaną antropocentrycznie, która postuluje czerpanie z życia pełnej radości bez oglądania się na bogów czy życie po śmierci. Nawet jeśli bogowie istnieją, nic nas nie obchodzą, ponieważ my również jesteśmy poza sferą ich zainteresowania. Możemy więc spokojnie uwolnić się od lęku przed bogami i skoncentrować na realizacji samych siebie na miarę naszych przyrodzonych możliwości. Taki ateistyczny, czy raczej antyteistyczny humanizm wzywa człowieka: *Sapere aude!* Odważ się być mądrym, tzn. posługuj się rozumem realizując siebie samego aż do osiągnięcia własnej pełni. Wiara oraz powiązana z nią religia osadzone na strachu i niepewności dotyczącej przyszłych losów człowieka ponizają istotę ludzką, odbierają jej samodzielność oraz niszczą jej możliwości rozwojowe. Trzeba tutaj zwrócić uwagę na dość nieporadny obraz bogów (Boga?), jaki w swojej wizji dźwiga tego typu humanizm. Bogowie ci to istoty całkowicie wobec człowieka zewnętrzne, nastawione wobec niego wrogo i nienawistnie (wszak mit o Prometeuszu mówi o dobrym, współczującym ludziom herosie, który kradnie zawistnym bogom ogień, aby tym dobrem obdarzyć prześladowanych przez nich, spętanych ciemnością i strachem ludzi), dla których człowiek jest raczej śmieszną igraszką aniżeli partnerem w dialogu. Jediną rolę tak postrzeganych bogów jest kontrolowanie i ograniczanie ludzkich możliwości i aspiracji. Taką właśnie religię i tak rozumianych bogów poddaje głębokiej krytyce starożytny myśliciel Ksenofanes (VI–V w. p.n.e.), oczyszczając tym samym obraz Boga, który jest jeden, całkowicie inny niż ludzkie nieporadne malunki, usiłujące Go przedstawić. Ksenofanes pisał m.in.:

Homer i Hezjod przypisywali bogom czynności, które śmiertelnych okrywają wstydem i hańbą, a więc kradzieże, cudzołóstwa i wzajemne oszustwo (...).

Gdyby byki, konie i lwy posiadały ręce i mogły nimi malować i posągi tworzyć, jak ludzie, to konie malowałyby postaci bogów podobne do koni

i także ciała im dawały, a byki podobne do byków, także dając im kształty, jakie dany gatunek właśnie posiada.

Etiopowie twierdzą, że ich bogowie są czarni i płaskonosi; a Trakowie, że są niebieskoocy i rudowłosi (...)³.

Proces oczyszczania obrazu tego, co boskie, z elementów wyobraźni mitologicznej jest równocześnie procesem wyłaniania się nowej, pogłębionej relacji między boskością a człowiekiem, co widać choćby na przykładzie doktryny stoików.

Epoka nowożytna proklamuje autonomię człowieka jako wartość naczelną. Paradygmatycznym wręcz myślicielem, który wokół postulatu autonomii człowieka osnuje całą swoją filozofię, jest I. Kant. Moralność godna oświeconej istoty ludzkiej to moralność autonomiczna. Człowiek wyzwolony od obcego kierownictwa (boskiego, opartego na Objawieniu) może słuchać tylko takich nakazów, które płyną z jego własnego rozumu. Bogiem oświeconej istoty ludzkiej może być tylko taki Bóg, na którego zgodę wyrazi ludzki autonomiczny rozum. „Swojski” Bóg – to Bóg rozumny, całkowicie przejrzysty, wedle projektu przedłożonego przez oświecony rozum.

G. W. F. Hegel krytykuje judaizm i niektóre nurty chrześcijaństwa z powodu tego, że głoszą Boga dalekiego, nieznanego, pozaludzkiego. Bóg transcendentny – Bóg Abrahama – ujarzmił człowieka. W stosunku do istoty ludzkiej odgrywa on rolę tyraństwa właśnie przez to, że przychodzi z zewnątrz jako Pan, zniewalając człowieka i zmuszając do posłuchu nakazom, które pochodzą spoza niego. Człowiek zostaje poddany procesom alienacji (wyobcowania). Czuje się obco (nie u siebie) w ziemi, do której wie, że go taki Bóg. Wykorzenia on człowieka ze swojej ziemi (z siebie samego, z rozumu, który czuje się u siebie wówczas, kiedy wszystko poddaje własnej kontroli, czyli jest w stanie wyrazić i zamknąć w pojęciu), zmuszając go tym samym do życia koczowniczego.

³ Fragmenty 15, 16 (Diels) za: G. Van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przekł. J. Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 158–159.

To, co Hegel mówi językiem niezwykle spekulatywnym, a do tego jeszcze hermetycznym, L. Feuerbach, komentator i kontynuator myśli heglowskiej, a jednocześnie samodzielny myśliciel, powie już *expressis verbis*. Religię podda on procesowi humanizacji, a tym samym otworzy drogę jej stopniowej eliminacji. Feuerbach, stosując metodę dialektyczną Hegla, pokaże, iż treść i przedmiot religii są na wskroś ludzkie. Tam, gdzie człowiek, jak sam mniema, mówi o Bogu, tak naprawdę mówi o sobie samym. Pisze Feuerbach:

Tajemnicę teologii stanowi antropologia (...). Tajemnicą istoty boskiej jest istota ludzka. Religia jednak nie jest świadoma tego, że treść jej jest ludzka⁴.

Kiedy człowiek rozpozna, że wyobcowana, zastygła w hipostazę istota, której nadajemy miano „Boga”, i na którą rzutujemy naszą miłość, nasze najcenniejsze siły, jest samą istotą człowieka, wówczas rozszczepiona, wyobcowana istota ludzka przywróci siebie samej sobie. Pisze dalej Feuerbach:

Musimy w miejsce miłości Boga uznać miłość człowieka, w miejsce wiary w Boga krzewić wiarę w człowieka, w siebie samego, w swe własne siły (...) że jedynym Bogiem człowieka jest sam człowiek⁵.

W wizji przedłożonej nam przez Feuerbacha człowieka zbawia międzyludzka miłość, której absolutyzacja wyklucza istnienie Boga, czyniąc je zbędnym, a nawet wręcz szkodliwym. W myśleniu Feuerbacha obecna jest jednak struktura religijna. Na miejscu Boga stawia on gatunek ludzki jako obiekt kultu religii immanentnej. Wobec takiego przedmiotu kultu procesowi stopniowego unicestwienia podlega sam człowiek, którego Feuerbach sprowadza do zmysłowości. W perspektywie gatunku ludzkiego człowiek-zmysłowość chwieje się jak nierzeczywisty cień, aby rozpląnąć się w służbie gatunkowej istocie człowieka. W ten oto sposób gatunek ludzki odnosi tryumf nad jednostką. Feuerbach wkracza

⁴ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, przekł. A. Landman, Warszawa 1959, s. 433.

⁵ Tamże, s. 434–435.

na pozycje humanizmu apersonalistycznego, jego ateizm okazuje się być ateizmem wielce pobożnym, zaś myśliciel ze swoim fundamentalizmem świeckim jawi się jako „dewotka ateizmu” Feuerbach walcząc o człowieka zagubił go gdzieś po drodze na rzecz abstrakcyjnej ludzkości.

Myśliciel, który przychodzi po Feuerbachu, pragnie wyjaśnić człowieka w całkowitej opozycji do jakiegokolwiek transcendencji. Motto marksowskiego rozumienia człowieka zawiera się w pełnym patosu prometejskim zawołaniu: „Wszystkich nienawidzę bogów” Człowiek aktywnie uczestniczy w stwarzaniu samego siebie. Aktywność tę najpełniej wyraża poprzez pracę, humanizującą świat, i sprawiającą, że wszystko staje się dla niej tworzywem, łącznie z samym człowiekiem. Istota człowieka to według Marksa „całokształt stosunków społecznych” (*Tezy o Feuerbachu*). Poprzez taką definicję istoty człowieka całe bogactwo jego bytu zostaje zredukowane do relacji społeczno-ekonomicznych. W tym procesie autokreacji oraz tworzenia ludzkiego świata ludzkość osiąga fazę komunizmu. Tak ją Marks charakteryzuje:

Komunizm ten jako skończony naturalizm równa się humanizmowi, jako skończony humanizm równa się naturalizmowi; stanowi on prawdziwe rozwiązanie konfliktu między człowiekiem a przyrodą, oraz między człowiekiem a człowiekiem, prawdziwe rozwiązanie konfliktu między istnieniem a istotą, między uprzedmiotowieniem a samostanowieniem, między wolnością a koniecznością, między osobnikiem a gatunkiem⁶.

Mamy tu do czynienia ze świecką eschatologią. To, co w chrześcijaństwie jest niezasłużonym darem Bożej Łaski, ponieważ człowiek o własnych siłach nie jest w stanie tego ziścić (zbawienie wieczne), i nie należy do tego świata, choć tutaj się rozpoczyna, u Marksa staje się własnym prometejskim dziełem człowieka kolektywnego (stan „raju na ziemi”), i jest osiągalne wyłącznie na tym świecie. Komunizm jako nowy układ stosunków społecznych sprawi, że ludzie staną się jeden dla drugiego bytem

⁶ K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 3., Warszawa 1961, s. 6.

najwyższym. Człowiek zacznie w końcu w pełni istnieć immanentnie (na tej ziemi i dla tej ziemi), stanie się panem samego siebie. Pełny humanizm domaga się według Marksa postawy przewycięzającej zarówno teizm jak i ateizm, a polegającej na tym, że Bóg, a mówiąc dokładniej problem Boga stanie się po prostu zbędny. Skoro religia jest „sercem bezdusznego świata”, trzeba stworzyć taki świat, który pozbawi religię jej źródła i siły motywacyjnej. Ateizm przestaje być dla Marksa problemem teologicznym, tzn. nie oznacza walki z pogańskimi bożkami, czy Bogiem chrześcijańskim, lecz staje się walką z bożkami ziemskimi (fetyszyzmem towarowym).

Markowska, zubożona wizja człowieka, poddana kolejnym interpretacjom, przyniesie w konsekwencji roztopienie się człowieka w kolektywie. Znowu da o sobie znać nigdy nie pozwalająca się wykorzeńić religijna struktura ludzkiego myślenia, która tym razem ubóstwi kolektyw, nadając mu rysy prometejskie. Osoba ludzka zostanie przygnieciona masą kolektywu, złożona mu w ofierze (człowiek taki, jaki jest obecnie – człowiekowi przyszłości) i skazana tym samym na powolne, systematyczne, ale jakże pełne tragizmu unicestwienie.

Ze względu na olbrzymi wpływ, jaki wywarła myśl F. Nietzschego na współczesne pojmowanie człowieka, warto zatrzymać się przy zagadkowym humanizmie niemieckiego myśliciela. Ogólnie mamy tu do czynienia z antropocentryzmem dynamicznym. Człowiek jest liną rozpiętą między zwierzęciem a nadczłowiekiem. W człowieka wpisane jest nieustanne przekraczanie siebie w olbrzymim trudzie autokreacji. Człowiek jest zawsze czymś więcej niż człowiekiem (*Der Mensch ist immer mehr als Mensch*). Dąży on wzwyż ku nadczłowiekowi. Aby to dążenie mogło się urzeczywistnić, musi umrzeć Bóg w każdej możliwej postaci (przede wszystkim w formie chrześcijańskiej moralności niewolników, która stanowi zaporę na drodze realizacji moralności dostojnej, moralności panów). Stosownie do tego Nietzsche zaznacza: „Pomarli bogowie wszyscy. Niechże za naszą wolą nadczło-

wiek teraz żyje”⁷. Idea Boga chrześcijańskiego jest największym niebezpieczeństwem dla przyszłych nadludzi. „O ludzie wyżsi, ten Bóg był waszym największym niebezpieczeństwem”⁸. Konsekwencją wiary w Boga chrześcijańskiego jest idea równości między ludźmi, zanik sił twórczych, dzięki którym może narodzić się nadczłowiek, wreszcie owocem chrześcijaństwa jest demokracja odpowiedzialna za pojawienie się człowieka jako „zwierzęcia stadnego”. Píše Nietzsche:

Ludzie nie dość dostojni, by dojrzeć bezdennie różną hierarchię dostojeństwa i rozdział dostojeństwa między człowiekiem a człowiekiem: tacy to ludzie ze swym „równość przed Bogiem” rozstrzygali o losach Europy, aż dochowali się w końcu umniejszonego śmiesznego niemal gatunku zwierzęcia stadnego, czegoś dobrodusznego, chorobliwego, miernego, dzisiejszego europejczyka, (...)”⁹

oraz gdzie indziej:

Wy ludzie wyżsi – tak oto pomrukuje ciżba – nie ma ludzi wyższych, jesteście wszyscy równi, człowiek jest człowiekiem, przed Bogiem – jesteście wszyscy równi! Przed Bogiem! Lecz oto ten Bóg umarł. Przed motłochem wszakże równi być nie chcemy¹⁰.

Śmierć Boga jest warunkiem narodzin nadczłowieka, jest warunkiem koniecznym i wystarczającym intensyfikacji i erupcji wszystkich możliwości tkwiących w człowieku. Jednak nadczłowiek bez Boga staje się istotą, którą można prawomocnie opisać jedynie językiem biologizmu, naturalizmu oraz immoralizmu (czy raczej nowej moralności panów, dla której jedynym kryterium postępowania staje się potęgowanie woli mocy). Termin „Bóg” pozostaje dla filozofa jedynie nazwą twórczej mocy człowieka. Myślenie Nietzschego koncentruje się wokół potęgi „życia” „Życie” jest dla niego ogromną, bezwzględną, okrutną siłą, której przeja-

⁷ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przekł. W. Berent, Warszawa 1990, s. 92.

⁸ Tamże, s. 355.

⁹ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przekł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1990, s. 91.

¹⁰ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., s. 355.

wem jest człowiek, a której jedynym celem jest potęgowanie samej siebie. Człowiek w perspektywie tak pojmowanego życia jawi się jako iluzoryczny moment, który przez potężny, heraklitejsko-dionizyjski nurt życia zostanie wchłonięty i roztopiony. Ten monistyczny witalizm wieści raczej stopniowe unicestwienie wszystkiego, co ludzkie, aniżeli afirmację wartości humanistycznych.

Myśl Nietzschego grawituje stopniowo w kierunku politeizmu i prowadzi tym samym do niebezpiecznego wskrzeszenia pogaństwa. Myśliciel wyraźnie zaznacza: „W wielobóstwie spoczywał wzór wolnomyślności i wielomyślności człowieka: moc stwarzania sobie nowych i własnych oczu”¹¹. Istnienie Boga oznacza istnienie nieprzekraczalnych, metafizycznych granic. Kiedy w świadomości ludzi umiera Bóg, rozmywają się granice, a człowiek i świat pogrążają się w nieokreśloności. Wtedy już wszystko jest dozwolone.

Absurdalne i tragiczne konsekwencje z ateistycznych humanizmów wyciąga myśliciel francuski J. P. Sartre. Punktem wyjścia jego wizji człowieka mogłaby być znana *Mowa (De dignitate hominis)*, napisana przez przedstawiciela humanizmu odrodzeniowego Pico della Mirandolę. W *Mowie* tej Stwórca zwraca się do pierwszego człowieka:

Nie wyznaczam ci Adamie ani określonej siedziby, ani własnego oblicza (...). Określona natura innych stworzeń jest związana prawami przeze mnie ustanowionymi. Ciebie zaś nieskrępowanego żadnymi ograniczeniami oddaję w twe własne ręce, abys zgodnie ze swą wolą sam określił swą naturę. Umieściłem cię w środku świata, abys tym łatwiej mógł obserwować cały świat. Nie uczyniłem cię ani niebiańskim, ani ziemskim, ani śmiertelnym, ani nieśmiertelnym, abys sam w sposób wolny a godny siebie, tworząc siebie, nadał sobie taki kształt, jaki zechcesz. Będziesz mógł degenerować się do poziomu zwierząt, będziesz się mógł też odradzać i mocą swej woli wznosić się do poziomu boskiego¹².

¹¹ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przekł. L. Staff, Warszawa 1990, s. 181

¹² Pic de La Mirandole, *Oeuvres philosophiques*, PUF, Paris 1993, s. 5-7.

Dla Sartre'a brak ludzkiej natury jest znakiem nieistnienia Boga. Aby człowiek mógł w sposób wolny (raczej do-wolny) siebie kreować, nie może istnieć Bóg jako absolutna myśl, która myślałaby człowieka i tym samym kreśliła wokół niego i w nim samym granice. Dopiero wówczas, kiedy nie ma Boga, człowiek jest swobodną grą twórczości. Gdyby był Bóg, człowiek musiałby wyparować w nicość. Pisze Sartre:

Ja nie jestem człowiekiem, jestem niczym. Jest tylko Bóg. Człowiek to iluzja optyki (...). Od chwili, kiedy Boga nie ma, nie jesteś złudzeniem, bo gdyby Bóg był, byłibyśmy tak od niego zależni, że nie mielibyśmy swej własnej egzystencji. Bylibyśmy tylko cieniami i zjawiskami¹³,

i dalej:

Jeżeli Bóg istnieje, człowiek jest nicością¹⁴.

Przed podobną alternatywą stawia człowieka inny francuski myśliciel, M. Marleau-Ponty. Człowiek niknie, kiedy oddaje się jakiemukolwiek Absolutowi, czy to będzie wiekuista materia, czy Bóg chrześcijan. Klarownie poglądy tego myśliciela streszcza J. Lacroix:

Człowiek jest czymś względnym i używać go dla jakiego bądź absolutu, od którego by zależał, to zapoznawać go, to pozwolić na to, by wyparował (...). Albo absolut jest absolutem i jest nieosiągalny dla nas; albo jest w nas, ale wówczas uczestniczy w naszej skończoności i nieskończoności naszego bytu. Lub w końcu, i wypadek ten jest najczęstszy, absolut jest tylko jakimś „alibi”, czystym *flatus vocis*, który nie tłumaczy niczego i który zwalnia z trudu szukania jakiegoś wytłumaczenia. Świadomość metafizyczna i moralna umiera w kontakcie ze świadomością absolutu (...). Idea Boga niszczy filozofię, ponieważ jest ideą powszechną, która zniszczyłaby wszelką perspektywę (...). Idea Boga to pojęcie pasożytnicze karmiące się immanencją, i które musi być pochłonięte przez nią samą. Moralność polega na rzetelnym wysiłku budowania zgody z samym sobą i z innymi ludźmi. Hipotezę Boga należy usunąć, gdyż nie jest ona pomocą, ale przeszkodą w rozpoznawaniu immanentnego sensu zdarzeń międzyludzkich¹⁵.

¹³ J. P. Sartre, *Le Diable et le bon Dieu*, Paris 1951, s. 251.

¹⁴ Tamże, s. 267.

¹⁵ J. Lacroix, *Sens nowoczesnego ateizmu*, „Dziś i jutro” 11 (1955) nr 18, s. 5.

Sartre jednak wyciąga dalsze konsekwencje z niemożliwości istnienia Boga. Skoro Boga nie ma, sam człowiek będzie chciał stać się Bogiem.

Być człowiekiem znaczy dążyć do stania się Bogiem, albo jeśli kto woli, człowiek zasadniczo jest pragnieniem bycia Bogiem¹⁶.

Ponieważ jednak idea Boga zawiera w sobie sprzeczność, tak też i dążenie człowieka do osiągnięcia ostatecznego kresu jest skazane na całkowitą porażkę (człowiek jest tym, czym nie jest, i nie jest tym, czym jest. Jest istotą ekstatyczną, nieustannym projektem). Taka wizja człowieka sprawia, że staje się on, jak powiada Sartre, „bezużyteczną pasją”. Brak Boga bywa dla Sartre’a żenujący. Kiedy znika Bóg, znikają też wartości, znika dobro. Sartre zauważa:

Ponieważ nie ma nieskończonej i doskonałej świadomości, aby pomyśleć wartości, nigdzie nie jest napisane, że istnieje dobro, że należy być uczciwym, że nie wolno kłamać, bo znajdujemy się w takim świecie, w którym są tylko ludzie¹⁷.

Skoro człowiek jest ustawicznie poza sobą, wówczas tworzy swoje istnienie, nieustannie siebie przekraczając, i do siebie powracając, jak fale przypytywu i odpływu. Transcendowanie (wykraczanie poza siebie) jest konstytutywną cechą człowieka, lecz nie w kierunku transcendentnego Boga, a zawsze ku społeczności ludzkiej. Humanizm w wydaniu Sartre’a oznacza, że człowiek jest jedynym prawodawcą, decydując o sobie w głębi swojej samotności, a poza sobą (ale zawsze w obrębie ludzkości, ponieważ są tylko ludzie) szukając celu, który będzie wyzwoleniem i realizacją pierwiastków ludzkich. Skoro jednak człowiek jest z gruntu pragnieniem bycia Bogiem, tak naprawdę społeczność ludzka przemieni się w istne pandemonium, kiedy każdy będzie chciał być dla każdego Bogiem, chcąc tego innego dlatego, że istnieje, unicestwić. Biorąc taką sytuację pod uwagę, Sartre powie: „piekło to

¹⁶ J. P. Sartre, *L'etre et le neant*, Paris 1957, s. 653–654.

¹⁷ J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przekł. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 38.

inni". Humanizm Sartre'a jest humanizmem z gruntu tragicznym, a biorąc pod uwagę patos, jakim promieniuje, co najwyżej humanizmem kawiarnianym, którym dla podniesienia nastroju może się karmić jedynie bohema artystyczna. Według E. Mouniera, twórcy współczesnego personalizmu, obraz człowieka, jaki maluje Sartre, przypomina osła, który chce zjeść marchewkę, a nie może jej osiągnąć, gdyż jest uwiązana do wozu, który osioł ciągnie.

Nieuniknioną konsekwencją humanizmów ateistycznych jest śmierć człowieka, jaką ogłaszają różne odmiany współczesnych strukturalizmów, poststrukturalizmów czy dekonstrukcjonizmów. Człowiek na wzór marksowskiej nadbudowy staje się ulotną superstrukturą, zaś infrastruktura jest nieludzka i złożona z faktów, stanów rzeczy i przedmiotów. Mamy więc do czynienia z eksplozją kolejnej idolatrii, z tym, że obecnie przedmiotem kultu staje się nauka, nauka bez człowieka, a nawet przeciw człowiekowi. Jeden z proroków i zwiastunów śmierci człowieka, M. Foucauld pisze:

Bywa „człowiek”. Przez to w pewien sposób powracamy do stanowiska XVII wieku, ale z następującą różnicą: na miejscu Boga postawić nie człowieka, lecz anonimową myśl, poznanie bez podmiotu, to, co teoretyczne i bez tożsamości (...). Sądzę, że można powiedzieć: humanizm utrzymuje, że rozwiązuje problemy, których nie wolno mu było sobie postawić (...) stosunki człowieka ze światem, problem realności, problem twórczości artystycznej, szczęścia, i wszystkie te natrętne wyobrażenia, które w ogóle nie zasługują na to, żeby być problemami teoretycznymi (...). Naszym zadaniem jest uwolnić się wreszcie od humanizmu¹⁸.

Humanizm chrześcijański Papieża – próba ocalenia człowieka

Na początku tego stulecia ratujmy człowieka. Niech nauka będzie w służbie człowieka. Niech człowiek nie będzie przedmiotem, który się drobiazgowo analizuje, który się kupuje lub sprzedaje. Niech prawa nie będą nigdy uwarunkowane merkantylizmem lub egoistycznymi żądaniami grup mniejszościowych. Żadna władza, żaden program polityczny,

¹⁸ Cyt. według G. Schiwy, *Der französische Strukturalismus. Mode, Methode, Ideologie*, Reinbek b. Hamburg 1969, s. 204–206.

żadna ideologia nie są uprawnione do redukcji człowieka do tego, co jest on zdolny zrobić czy wyprodukować

(Jan Paweł II, *Przemówienie do ambasadorów akredytowanych przy Stolicy Apostolskiej*, 16 I 2001)

Z klimatem ideowym, ukształtowanym przez humanizmy ateistyczne, czy w konsekwencji przez myślenie antyhumanistyczne przychodzi się zmierzyć papieskiej wizji Boga i człowieka. U podstaw humanizmów ateistycznych leży niewątpliwie zdeformowany obraz Boga jako nieludzkiej, bezosobowej normy, która jak swoisty *Deus ex machina* narzuca się człowiekowi na kształt obcego ciała, krępując go i nie pozwalając realizować swoście ludzkich celów. Tego typu obraz Boga jest bardziej proweniencji filozoficznej i nie został skorygowany przez biblijną wizję Boga i Jego dynamicznych relacji z człowiekiem.

Jan Paweł II zdaje sobie sprawę, że u podstaw ateistycznej wizji człowieka znajduje się brzemienny w konsekwencje „błąd antropologiczny” (CA, 17). Ateistyczny punkt widzenia lansuje zubożoną wizję człowieka, zredukowaną niejednokrotnie do biologii, ekonomii czy socjologii. Na ten rys myślenia Papieża zwraca uwagę A. Frossard:

Dla Jana Pawła II nie ulega wątpliwości, że tym, co spowodowało zgubę marksizmu, jest „słabość jego antropologii”. Posługując się językiem mniej filozoficznym można powiedzieć, że grzechem pierworodnym Marksa było nieliczenie się ze złożonością ludzkiej istoty, zredukowanie człowieka do jego funkcji ekonomicznej i uznanie wszystkiego innego za iluzję, relikwii kultury, za metafizyczne mrzonki, religijne baśnie, za opium, jakiego właściciele środków produkcji dostarczają ludziom uciskanym, aby im wybić z głowy wymagania sprawiedliwości¹⁹.

Aby uwolnić człowieka od zbyt przyciasnego gorsetu, narzucanego przez współczesną naukę, czy raczej błędną metodologię nauk, człowieka postrzeganego niejednokrotnie w sposób instrumentalny, Papież zaznacza: „Trzeba kochać człowieka dla niego samego, a nie z żadnej innej przyczyny”. Człowiek jest „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego”

¹⁹ A. Frossard, *Świat Jana Pawła II*, Kielce 1992, s. 22–23.

W tej autoteleologicznej wizji człowieka głos Papieża współbrzmi z głosem wielkiego piewcy autonomii ludzkiej, I. Kanta, który pisał: „Człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać według swego upodobania, lecz musi być uważany zarazem za cel zawsze, we wszystkich swych czynach, odnoszących się tak do niego samego, jak też do innych istot rozumnych”²⁰. Jan Paweł II oddycha więc klimatem chrześcijańskiej afirmacji człowieka, który tak lapidarnie, a jednocześnie niezwykle celnie wyraził św. Atanazy: „Bóg stał się człowiekiem, umarł i zmartwychwstał, aby człowiek stał się Bogiem” Papież nie boi się zrodzonego u progu nowożytności „zwrotu antropologicznego”, w świetle którego poznanie jakiegokolwiek rzeczywistości zaczyna się od poznania człowieka. Aby odpowiedzieć na pytanie o Boga, trzeba najpierw znaleźć odpowiedź na pytanie o człowieka. Człowiek stworzony na obraz Boży jest najbardziej adekwatnym miejscem objawiania się Boga. Czyż poznając człowieka w sposób adekwatny jako Boży obraz i podobieństwo nie poznamy też lepiej Boga? Antropologia papieska zorientowana na człowieka jako Boży obraz wyłania tzw. „błąd antropologiczny”

Aby oczyścić obraz człowieka i jego relację do Boga od niszczących redukcjonizmów i pustych stereotypów, myślenie Papieża karmi się obficie tekstami Biblii. To właśnie tam znajduje wyraz przekonanie, że człowiek może odkryć sens, cel i wartość życia w wolnym dialogu z Bogiem. Bóg Księgi Rodzaju jest Bogiem wychylonym w stronę człowieka, jest Bogiem-dla-człowieka. Dopiero wraz z pojawieniem się człowieka całe dzieło stworzenia otrzymuje swój ostateczny wyraz. Człowiek wyłania się jako pełna osoba w świetle afirmującego stwierdzenia Boga: „i było bardzo dobre” W *Elementarzu etycznym* K. Wojtyła, odwołując się do bogatej w znaczenia biblijnej idei stworzenia, pisze:

²⁰ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przekł. M. Wartenberg, Warszawa 1981, s. 60–61.

Zjednoczenie z Bogiem jest pełnią życia duchowego dla człowieka, ponieważ w nim istota ludzka dociera niejako do samego dna rzeczywistości. Bóg jest bezwzględna pełnią bytowania, a człowiek z nim zjednoczony umacnia się w tej pełni przez poznanie i miłość. Umocniony w ten sposób w Bogu, który jest Pierwszym Źródłem wszystkiego, trwa człowiek przez to samo poniekąd we wszystkim. Uzyskuje tylko nieznaną dla siebie w życiu ziemskim, a tak uciążliwie poszukiwaną i wywalczoną równowagę trwania we wszystkim²¹.

Bóg pojmowany jako niezgłębiona miłość i pełnia życia jest warunkiem erupcji wszystkich możliwości człowieka. Bóg Biblii jest antropocentryczny (zwrócony ku człowiekowi), zaś człowiek w perspektywie biblijnej jest istotą teomorficzną (podobny do Boga, stworzony na jego obraz, i dlatego ciąży ku Bogu jako swojemu prototypowi). Według tradycji kapłańskiej człowiek został „stworzony po to, aby między Bogiem i nim coś się wydarzyło, a jego życie otrzymało przez to jakiś sens”²². W świetle Biblii w osobę ludzką wpisany jest głęboki dynamizm. Teocentryzm, który przenika się wzajemnie z antropocentryzmem, stanowi wezwanie człowieka do intensyfikacji swojego bytu. Człowiek zdobywa wraz ze skierowaniem się ku miłującemu i żyjącemu Bogu duchową niezależność, wznosząc się ponad zmiennność i przygodność świata. Człowiek nie został stworzony jako istota statyczna, dana raz na zawsze, bierny niewolnik Boga. W książce *Przekroczyć próg nadziei* Papież mówi:

Czym jest Ewangelia? Jest wielką afirmacją świata i człowieka, dlatego, że jest objawieniem prawdy o Bogu. Bóg jest pierwszym źródłem radości i nadziei człowieka. (...) Ewangelia to jest przede wszystkim radość ze stworzenia. Bóg, który stwarzając ludzi, widzi, że to, co stwarza jest dobre (por. Rdz 1, 1-25), jest źródłem radości wszystkich stworzeń, a przede wszystkim człowieka. Bóg Stwórca zdaje się mówić całemu stworzeniu: „Dobrze, że jesteś” Ta radość Boga udziela się w szczególności poprzez „dobrą nowinę”, że dobro jest większe od wszystkiego, co w świecie jest złem. Zło nie jest ani podstawowe, ani ostateczne. W tym miejscu chrześcijaństwo różni się radykalnie od wszelkich rodzajów pesymizmu egzystencjalnego (...). Stąd nie ma w polu widzenia Ewangelii

²¹ Cyt. za: K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1999, s. 101.

²² Por. Westermann, *Schöpfung*, Stuttgart-Berlin 1971, s. 170.

miejsca na żadną „nirwanę”, na żadną apatię czy rezygnację. Jest natomiast wielkie wezwanie do doskonalenia tego wszystkiego, co stworzone – i siebie i świata²³.

W świetle bogatej symboliki biblijnej Bóg-Miłość, Bóg-Życie, Bóg-Filantrop chce progresywnej realizacji swoich stworzeń. Nawiasem mówiąc, nawet Feuerbach dostrzegł wyzwalającą człowieka, kreatywną moc teizmu pisząc:

Właśnie teizm, właśnie teologia wyrwała człowieka z jego związku ze światem, odizolowała go i uczyniła istotą pyszną, istotą wynoszącą swoje ja ponad przyrodę²⁴.

W dużej mierze za ponury, demoniczny, tyrański obraz Boga ponosi winę sama scholastyka. Może nie tyle sam św. Tomasz z Akwinu, ile bezbarwne, sztywne, schematyczne tomistyczne interpretacje. Czyż Bóg ujmowany wyłącznie jako *ens a se, ens per se, causa sui, causa prima*, nie jest straszliwym, nieporuszonym despotą, który patrzy na człowieka jak na poddanego, winnego realizować na ślepo autorytarnie narzucony Boży projekt dziejów świata? Czy taki Bóg jest w stanie odpowiedzieć na głęboko ludzkie pragnienie sensu? Swojego czasu M. Heidegger pytał, czy przed Bogiem jak *causa sui* można tańczyć, śmiać się i modlić? Jest poniekąd zrozumiałe, że w obliczu tak pojmowanego Boga człowiek zostaje zdegradowany do poziomu *homo faber*, człowieka wyrobownika, który swoją eksploatującą działalnością rekompensuje niewolnicze relacje z Bogiem. Jakże inny wizerunek Boga kreśli papieska myśl. We wspomnianej książce Papież powiada:

Ile razy Chrystus wzywa: „Nie lękajcie się”, ma na myśli zawsze Boga i człowieka. Chce powiedzieć: Nie lękajcie się Boga, który, według filozofów, jest transcendentnym Absolutem. Nie lękajcie się Boga, owszem, mówcie do Niego wraz ze mną: „Ojcze nasz” (Mt 6, 9). Nie lękajcie się mówić: Ojcze! Pragnijcie nawet być doskonałymi, tak jak On i dlatego, że On jest doskonały (...). Chrystus jest sakramentem niewidzialnego Boga. Sakrament oznacza obecność. Bóg jest z nami. Bóg nieskończenie dosko-

²³ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 36–37.

²⁴ L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, przekł. E. Skowron, T. Witwicki, Warszawa 1981, s. 45.

nały nie tylko jest z człowiekiem, ale sam stał się człowiekiem w Jezusie Chrystusie. Nie lękajcie się Boga, który stał się człowiekiem (...). Ale Chrystus jest jednocześnie tak bardzo ludzki! Dzięki temu cały świat człowieczy, całe dzieje ludzkości w nim znajdują swój wyraz przed Bogiem. I to nie przed Bogiem dalekim, nieosiągalnym, ale przed Bogiem, który jest w Nim, więcej – który jest Nim samym. Tego nie ma w żadnej innej religii ani tym bardziej w żadnej filozofii (...). Chrystus jest świadkiem przedwiecznym Ojca i tej Miłości, jaką Ojciec ma do swego stworzenia od początku²⁵.

Przyjęcie istnienia Boga jako Nieskończonej Miłości i Dobroci poszerza horyzonty człowieka, jest siłą humanizującą, niejako przywracającą człowieka sobie samemu. Przekonanie, że istnieje osobowy Bóg, sięgający najgłębszych pokładów duszy ludzkiej (tak klarownie wyrażone przez św. Augustyna: Bóg jako: „interior intimo meo, et superior summo meo”), wyrwa człowieka z objęć wewnętrznej samotności.

Papież zdaje sobie sprawę z tego, że nowożytna, jednostronna, racjonalistyczna myśl wyjałowiła prawdę o Bogu, tym samym deformując prawdę o człowieku. Zapoznaje ona podstawową sprawę: Bóg jest tajemnicą niezglębioną, głębią istnienia, i nie można go wyrazić ostatecznie językiem pojęciowym. Jedynie wobec takiego Boga człowiek-osoba stanowi autonomiczny i jedyny w swoim rodzaju byt – jak za średniowiecznymi mistrzami powtarza Papież – *persona est alteri incommunicabilis*²⁶. Píše Papież:

Prawdziwa autonomia moralna człowieka, nie oznacza bynajmniej odrzucenia, ale właśnie przyjęcie prawa moralnego, Bożego przykazania (...). I dlatego posłuszeństwo Bogu nie ma – jak sądzą niektórzy, charakteru heteronomicznego, tak jakby życie moralne było podporządkowane woli absolutnej wszechmocy, zewnętrznej wobec człowieka i przeciwnej jego wolności (...). Słusznie mówią niektórzy o teonomii, czy też o teonomii uczestniczącej, jako że dobrowolne posłuszeństwo człowieka prawu Bożemu implikuje rzeczywisty udział rozumu i woli człowieka w Bożej mądrości i opatrności²⁷.

²⁵ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg...*, dz. cyt., s. 27, 50.

²⁶ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 133.

²⁷ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 41.

Przychodzi tutaj na myśl Tomaszowa definicja prawa naturalnego, według którego prawo naturalne jest uczestnictwem prawa Bożego w rozumnej naturze człowieka²⁸. Pomiędzy Osobą Boską a osobą ludzką ma miejsce dialog (nawet jeśli przyjmuje on postać miłosnego zmagania się), w trakcie którego tworzy się coraz pełniejszy człowiek. Papież pogłębia obraz Boga:

On jest Tym, kim jest, czyli niestworzoną, Absolutną Tajemnicą. Gdyby nie był Tajemnicą, nie potrzeba by było Objawienia. Ścisłej mówiąc – samo-objawienia się Boga²⁹.

W świetle takiego Boga – Niezglębianej Tajemnicy jest możliwy zachwyt nad człowiekiem.

Kimże jest człowiek, skoro Syn Boży przyjmuje ludzką naturę? Kimże musi być człowiek, skoro tenże sam Syn Boży płaci najwyższą cenę za jego godność? Rokrocznie liturgia Kościoła wypowiada głębokie zadziwienie nad tą prawdą i nad tą tajemnicą zarówno w czasie Bożego Narodzenia, jak i podczas Wigilii Paschalnej (...) Odkupiciel potwierdza prawa człowieka przez to, że przywraca mu pełnię godności, jaką otrzymał przez sam fakt stworzenia na obraz i podobieństwo Boga³⁰.

W perspektywie papieskiej myśli alternatywa teocentryzm albo antropocentryzm (Bóg albo człowiek) jest złudna i stanowi konsekwencję źle ustawionego problemu. Przenikliwie, wiernie oddając papieskie myślenie pisze niemiecki profesor A. Ganoczy:

dla biblijnie ugruntowanej wiary nie może być żadnej alternatywy między teocentryzmem a antropocentryzmem. Jeśli ma się już mówić o jakimś „centryzmie” w zakresie pytania o sens, to Biblia ujmuje to jednoznacznie w terminach pewnej zbieżności, wzajemnej dialogowej koncentracji obydwu partnerów przymierza. Należy przez to rozumieć związek kochających się czy współpracowników; jeden zwraca się do drugiego z całą uwagą i próbuje zrozumieć, podchwycić jego każdy gest i wyjąć mu na przeciw³¹.

²⁸ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II, 1 q. 91, 2 – *participatio legis aeternae in rationali creatura*.

²⁹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg...*, dz. cyt., s. 47.

³⁰ Tamże, s. 147.

³¹ A. Ganoczy, *Stwórczy człowiek i Bóg stwórca*, przekł. P. Pachciarek, Warszawa 1982, s. 138.

Jeżeli już chcemy pozostać na płaszczyźnie „centryzmów”, myślenie papieskie żyje pod znakiem chrystocentryzmu. To Chrystus łączy Boga i człowieka. Bez Niego nie można zrozumieć ani jednego, ani drugiego. W Nim postulat „ku Bogu” oznacza równocześnie „ku człowiekowi”. Stosownie do tego Papież w encyklice *Redemptor hominis* odwołuje się do wypowiedzi zawartej w konstytucji duszpasterskiej o Kościele *Gaudium et Spes* (22):

Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego Miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie, (...)

pisząc dalej:

To jest ów – jeśli tak wolno się wyrazić – ludzki wymiar Tajemnicy Odkupienia. Człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo³².

Humanizm Jana Pawła II jest ukierunkowany ku transcendentnemu, ale równocześnie immanentnemu, osobowemu Bogu, który pozostaje gwarantem i fundamentem ludzkiej godności. Bóg wcielony w Jezusa Chrystusa wyzwala człowieka z niszczących uwarunkowań i redukcjonizmów, aby przywrócić go sobie samemu. Strzeże go także przed pokusą idolatrii, więc ubóstwiania przeróżnych fragmentów rzeczywistości stworzonej, i tym samym niebezpieczeństwem zatracenia się w immanencji. W myśleniu Papieża o człowieku pobrzmiewa znane sformułowanie M. Schelera: „każdy skończony duch wierzy albo w Boga albo w bożka”³³. Równocześnie Papież jest przekonany, że człowiek jest *capax Dei*, tzn. wystarczająco pojemny, aby móc otworzyć się na Boga i wejść z Nim w dialog. Mamy więc tutaj do czynienia z humanizmem integralnym, wedle sformułowania J. Maritain’a, wszechstronnie ujmującym relacje między Bogiem a człowiekiem.

³² Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 8.

³³ M. Scheler, *Problemy religii*, przekł. A. Węgrzecki, Kraków 1995, s. 237.

Johannes Paul II christliche Humanismus auf dem Boden atheistischen Humanismen Zusammenfassung

Humanismus, die Johannes Paul repräsentiert ist geleitet in Transzendenten aber zugleich Immanenten, persönlichen, der Gewährleistung und Grund ist für menschliche Würde. Der Gott in Jesus Christus verkörpert den Menschen von Bedingungen und Verminderungen befreit, um ihn in die Höhe emporzuheben. Der Gott den Menschen vor Idolatrie Gefahr behüt, also vor erschaffene Wirklichkeit Vergötterung. Im Johannes Paul II Denkart wir können bekannte Feststellung von M. Scheler enthüllen: „Jeder endliche Geist glaubt entweder an Gott oder an einen Götzen“ Zugleich Papst ist gewiss überzeugt, dass der Mensch capax Dei ist, dass bedeutet geöffnet auf Gott und Dialogfähig mit Gott. Wir haben also hier zu tun mit integraler Humanismus, die von allen Seiten Beziehungen zwischen Gott und Mensch erwägt.