

Ks. Edward Sienkiewicz

Koszalin

NADPRZYRODZONA RZECZYWISTOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ W DZIEDZINIE POZNAWCZEJ

Odkrywanie bytu osobowego na gruncie filozofii, które dokonuje się w oparciu o bardziej znaczące i zajmujące się tą dziedziną kierunki, pokazuje, że proces ten bynajmniej nie został zakończony. Co więcej, wielu personalistów twierdzi wręcz, że jesteśmy zaledwie u początku drogi, która ma nas prowadzić do możliwie wszechstronnego i wyczerpującego ujęcia rzeczywistości osoby ludzkiej. Zważywszy na dotychczasowe wysiłki i ich efekty, odnosząc się do powyższego, w końcu dość optymistycznego stwierdzenia, wypada zauważyć, że osoba ludzka wciąż pozostaje w atmosferze pewnej tajemnicy. Nie oznacza to jeszcze uznania w bycie ludzkim takich sfer, czy też wymiarów, które niezależnie od stopnia naszej wiedzy i zaangażowania, muszą na zawsze pozostać niedostępne. Chcemy w tym miejscu wyrazić jedynie pogląd, że wszyscy uczestniczymy w procesie odkrywania człowieka, a wszelkie próby, zamknięcia i raz na zawsze określenia tej rzeczywistości, przeprowadzone na gruncie jednej tylko dyscypliny czy też kierunku prowadziły najczęściej do okrojenia bytu osobowego oraz do brnięcia, w przysłowiowe „ślepe zaułki” Trzeba więc zauważyć i docenić wielowiekowy wysiłek umysłu ludzkiego, skierowany na coraz pełniejsze zrozumienie człowieka, a w tym także wszystko to, co mówią o nim, nie tylko nauki filozoficzne i humanistyczne, ale także przyrodnicze. Należałoby, wreszcie, włączyć w ten proces kwestię celu i sensu ludzkiego życia, przez co człowiek, mimo dotychczasowej wiedzy o nim, tak bardzo wydaje się nam znany i nie znany, zarazem.¹ Wszystko to skłania do podjęcia, zresztą wielokrotnie już i przez wielu myślicieli zgłaszanego postulatu uzupełnienia obrazu osoby o to, co mówi o niej chrześcijańskie Objawienie.²

Mimo wielu pesymistycznych wniosków, pojawiających się w poświęconej temu zagadnieniu literaturze, stoimy na stanowisku, że człowiek może dojść do

¹ Por. W. Grana t, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 551.

² Por. Cz. S. B a r t n i k, *Personalizm i Osoba*, w: , *Leksykon teologii fundamentalnej*, M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej (red.), Lublin-Kraków 2002, s. 883-885 i 911-914.

obiektywnej prawdy o sobie. W procesie poznawczym od razu narzuca się nam pewna dychotomia: świata i człowieka, materii i ducha oraz ludzkiego umysłu i rzeczy, które człowiek poznaje. W kontekście powyższych uwag wątek epistemologiczny wydaje się być bardzo istotnym, ponieważ filozoficzna interpretacja tego zjawiska jakim jest osoba ludzka, wskazuje bardzo wyraźnie na nierozłączne powiązanie prawdy i ludzkiego poznania. Warto sobie przy tym uświadomić, że poznanie ludzkie narażone jest na fałsz i błąd. Napotyka na swojej drodze wiele przeszkód, do których należy zaliczyć między innymi, trudną dziś nawet do opisanego, fragmentaryzację wiedzy o człowieku i związaną z tym niejednoznaczność, nie tylko w przebiegu procesów poznawczych, ale także w ich rozumieniu. Swoistym zwornikiem, a przede wszystkim wytłumaczeniem tej różnorodności, w szczególności której nie możemy się tu zagłębiać, jest osoba ludzka. Zwłaszcza kiedy ujmowana jest integralnie, a więc łącznie z jej wymiarem nadprzyrodzonym. Tym bardziej, że w przypadku Objawienia mamy do czynienia ze swoistego rodzaju przekazem, skierowanym do człowieka i możliwym do odczytania przez byt ludzki. Przekazem, przy tym, który dla samego procesu poznawczego, ani nie jest obojętny, ani całkowicie od niego zależny. Nie może być również rozumiany i traktowany jak każda inna, narzucająca się ludzkiemu poznaniu, rzeczywistość.

Koncepcja ludzkiego poznania jest nieodłączna od koncepcji człowieka i otaczającego go świata. Co więcej, pozostaje z nią w ścisłym związku, tak że człowiek docierający, czy też otwarty na treści znacznie przekraczające wymiar otaczającej go rzeczywistości, musi sobie zdawać sprawę z obecności w swojej strukturze władz oraz zdolności, które takowy odbiór umożliwiają i których nie zawdzięcza tylko własnemu wysiłkowi. Najogólniej rzecz ujmując, chrześcijańska wizja bytu ludzkiego charakteryzuje się w tym względzie pewną dychotomią, niejednokrotnie ujmowaną też jako swoista „harmonia” lub odpowiadające sobie i ku sobie zwrócone „złożenie”. Jednak nigdy do siebie całkowicie nie sprowadzalne. Mówimy tu o ludzkiej duszy i odrębnym od niej, przynajmniej w chrześcijańskiej wizji człowieka, elemencie materialnym. To właśnie ludzkiej duszy, nie rozstrzygając w tym miejscu słuszności substancjalnego złożenia w jej odniesieniu do ciała ludzkiego (św. Tomasz z Akwinu), przypisuje się „zapodmiotowienie” bytu materialnego, na sposób – jak to określamy – ludzki. Jak bowiem inaczej można wytłumaczyć świadomość umysłową, samoświadomość, refleksję i samodecyzję – autodeterminizm?

1. ZAGADNIENIE DUSZY LUDZKIEJ W KONTEKŚCIE POZNANIA

W teorii człowieka, inspirowanej przez tradycję chrześcijańską, duszę uznaje się za podłoże całej intelektualnej działalności człowieka; jego aktywności, umysłu, serca i woli. Dalej jako podłoże bardzo odrębne od luźno

związanych i w innej perspektywie tłumaczonych poprzez prosty przypadek, poszczególnych elementów materialnych, ludzkiej tożsamości oraz dziejowej ciągłości. W ludzkiej duszy odnajdujemy również podstawę i uzasadnienie otwarcia człowieka na świat duchowy i empiryczny, pozwalający zakorzenić się w świecie widzialnym temu wszystkiemu, co jest niewidzialne i tworzyć historię, kulturę oraz technikę.³ Należy przy tym unikać wszelkich prób radykalnego oddzielania ciała i duszy ludzkiej, a tym bardziej przeciwstawiania ich sobie. U podłoża takiego przeświadczenia stoi Objawienie chrześcijańskie (starotestamentalna koncepcja bytu ludzkiego i jego rozumienie np. przez św. Pawła). W tej perspektywie, wszelkie, obecne zwłaszcza w scholastyce, poszukiwanie argumentów przemawiających za tego rodzaju preparacjami, należy ocenić jako nadinterpretację, poczynioną zresztą pod wyraźnym wpływem neoplatonizmu. Zauważmy przy tym, że dające się wyodrębnić w ludzkiej strukturze poziomy: ciało i dusza, bios i logos, natura i duchowa kultura, wzajemnie wzbogacają się i współistnieją w osobie ludzkiej,⁴ która jest wyłącznym źródłem wszystkich, wspomnianych powyżej aktów. Poza tym, tego rodzaju przeświadczenie pozwoliło Cz. Bartnikowi nazwać ciało i duszę „współrelacjami diadycznymi względem *eschatycznej* osoby ludzkiej”, gdzie żadne z nich, oddzielnie, nie stanowi pełni osobowej⁵.

Niepodobieństwa, a zarazem wyższości oraz wyjątkowości osoby, wobec wszystkiego, co ją otacza, należy szukać właśnie w tym, że przedziwnie łączy ona w sobie elementy pozornie sprzeczne: partykularność i otwarcie na wspólnotę, duchowość oraz wymiar materialny. Jak się okazuje, ma to również niebagatelne znaczenie dla poznania ludzkiego, które dopiero w osobie, postrzeganej przez jej najbardziej fundamentalne doświadczenie, uzyskuje swój najgłębszy sens i najbardziej wiarygodne wytłumaczenie⁶. Otóż w perspektywie osoby, a dokładniej mówiąc, w teorii chrześcijańskiego personalizmu, poznanie ludzkie przestaje być nagim i tym samym wysublimowanym aktem intelektualnym, stając się zwróceniem bytu ludzkiego ku poznawanej rzeczywistości, dzięki czemu jest ona bardziej obecnością w osobie, znacznie przewyższającą wyobrażenie, tylko, czy też ideę.⁷ W tym kontekście nadal możemy mówić, że człowiek posiada duszę i ciało oraz że są one jego własne. Podobnie jak jego własne są akty poznawcze. Przy czym

³ Por. K. Wojtyła, *Teoria – praxis: temat ogólnoludzki i chrześcijański*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 472; Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 163.

⁴ Por. S. Kowalczyk, *Kim jest człowiek?*, Wrocław 1992, s. 18-19.

⁵ Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 164.

⁶ Por. W. Hryniewicz, *Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej*, w: *Tajemnica Człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, Lublin 1985, s. 357.

⁷ Por. Ch. Yannaaras, *Personne et communion*, *Contacts* 25 (1973) nr 84, s. 310-316.

właśnie dzięki rzeczywistości osoby owa złożoność, czy też wyszczególnienie w każdym człowieku wspomnianych elementów, podlega takiej ich interioryzacji – nigdzie indziej zresztą nie spotykanej – dzięki której człowiek jest swobodnie władającym, tymi wymiarami, podmiotem.⁸

Wracając jeszcze do wcześniej uwypuklonego wymiaru duchowego w człowieku, a konkretnie duszy ludzkiej, wypada odnieść się do klasycznej filozofii, która upatruje w niej podstawę – podłoże aktów umysłu. Niemniej, właśnie w perspektywie ludzkiej osoby, mówienie o tym, że poznaje ludzka dusza, byłoby czymś niedorzecznym. Mimo, że cały byt osobowy najpiękniej odśłania się w ludzkim umyśle, poznanie wydaje się być przedziwnym zespoleniem osoby z rzeczywistością, twórczym wyjściem podmiotu na zewnątrz, prowadzącym do wzajemnie proporcjonalnego rozjaśnienia się osoby i poznawanego przedmiotu, przez co umysł staje się podstawowym sposobem realizowania się osoby.⁹ Podstawowym także wymiarem niezwykłości człowieka, poprzez najbardziej podstawowe doświadczenie, stojące u początku wszelkich o nim teorii oraz koncepcji, a także afirmowania człowieka dla niego samego, a nie ze względu na to jak i co się o nim mówi.¹⁰ Poznanie bowiem zachodzi tylko tam, gdzie w grę wchodzi osoba ludzka, w której – dzięki pewnemu wysiłkowi – możliwe jest rozwiązywanie swoistego napięcia, nie tylko między tym, co jednostkowe a społeczne, partykularne a ogólne, ale także między tym, co jest w niej transcendentne i immanentne – skierowane na zewnątrz i wsobne, w jej aktywności poznawczej. Stąd tak wielkiego znaczenia nabierają ostatnio propozycje poszukiwania jak najbardziej naturalnych i wyrastających wprost z doświadczenia osoby, sposobów jej opisywania. Dotyczy to także języka opisującego ludzki proces poznawczy i usiłującego uwolnić się od wszelkich *semów* już przetworzonych na gruncie języka naukowego, przez co stają się one bardzo często selektywne, wąskie i fragmentaryczne.¹¹

Stąd zupełnie nie przypadkowo poznaniu ludzkiemu, które w zasadzie decyduje o obrazie świata i człowieka jaki posiadamy, przypisujemy aż tak duże znaczenie. Tym bardziej, że w fragmentaryzacji obrazu człowieka, zawarte jest dość duże niebezpieczeństwo. Otóż wystarczy się tylko przyjrzeć tak zwanym wyspecjalizowanym dziedzinom wiedzy, zwracając przy tym uwagę na sposoby budowania przez nie twierdzeń, mających uwiarygodnić ich wysiłek, aby dostrzec, że są one, wprawdzie bardzo wnikliwymi sposobami

⁸ Por. A. R o d z i ń s k i, *Osoba – moralność – kultura*, Lublin 1989, s. 101.

⁹ Por. C z. S. B a r t n i k, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 231.

¹⁰ Por. T. S t y c z e ń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 151.

¹¹ Por. A. R o d z i ń s k i, *Osoba i byt, w: Zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 194-195.

docierania do prawdy i odkrywania pewnych prawidłowości oraz procesów, ale dość luźno ze sobą powiązanymi. Dotyczy to w równym stopniu nauk odnoszących się do działalności człowieka jak i samej osoby ludzkiej. Wyspecjalizowane gabinety lekarskie i kliniki, w których pracownicy koncentrują się, w różnych oddziałach, na poszczególnych narządach, gdzie bardzo rzadko ujmuje się człowieka jako niepodzielną całość, mogą być jedynie skromnym tego przykładem. Pomijając w tym miejscu burzliwą dyskusję na temat klonowania człowieka i innych zabiegów na ludzkim DNA, niejednokrotnie prowadzących do skrajnego uprzedmiotowienia osoby.¹²

2. WIARA A POZNANIE CZŁOWIEKA

Dlatego też, zawsze aktualny w teologii problem człowieka, urasta w dobie współczesnej do szczególnej rangi, a wołanie o jak najpełniejsze odkrycie osoby, domaga się włączenia w nie niezaprzeczalnych zdobyczy i wartości jakie do ogólnoludzkiego doświadczenia wnosi chrześcijaństwo. Sami zaś teologowie zaczynają zwracać coraz większą uwagę na zakorzenienie człowieka w świecie i poprzez kontekst biblijny badać również problemy społeczne, gospodarcze, a nawet polityczne. Coraz częściej też pojawiają się stwierdzenia, że zrozumienie osoby jest kluczem do całej teologii chrześcijańskiego misterium (W. Hryniewicz i Cz. S. Bartnik), co tylko wzmacnia przeświadczenie, że człowiek może dojść do poznania obiektywnej prawdy, uwzględniającej wszystkie wymiary ludzkiego życia, w czym Objawienie znacznie poszerza jego horyzonty. Tajemnica człowiek bowiem – jak chciał chociażby W. Granat, co później w polskiej teologii podjęli i próbowali rozwinąć także inni autorzy – jest częścią tajemnicy samego Boga.¹³ Wylimitowanie z kolei, ze sporów o człowieka, pytania o najgłębszy sens ludzkiego istnienia, nie tylko nie pozwala ukształtować pełnego obrazu jego bytu, ale ukazuje go często jako byt targany wieloma wewnętrznymi i zewnętrznymi konfliktami oraz nie rozumiejący ostatecznie siebie i otaczającego świata. To, że konstytutywną cechą człowieka jest także transcendencja, dostrzegają również myśliciele anty-teistyczni, a uważna obserwacja osoby, zwłaszcza przy uświadomieniu sobie jej bogatej, wewnętrznej złożoności,

¹² Por. J. K r a s i ń s k i, *Personalistyczny charakter humanizmu chrześcijańskiego*, w: *Tajemnica Człowieka. Wokół osoby i myśli...*, dz. cyt., s. 317; H. P e r a, *Sam nie podolam*, w: *Sens choroby, sens śmierci, sens życia*, Kraków 1980, s. 181; J. A l e k s a n d r o w i c z, *Zagadnienie zdrowia i osobowości człowieka a ochrona i kształtowanie środowiska*, *Roczniki Filozoficzne* 23 (1975), z. 3, s. 151-158; V. F r a n k l, *Homo patiens*, Warszawa 1971; M. K u l c z y c k i, *Psychologiczne problemy człowieka chorego*, Wrocław 1971; P. S p o r k e n, *Umgang mit sterbenden*, Dusseldorf 1976, s. 318.

¹³ Por. W. H r y n i e w i c z, *Ku integralnej ontologii osoby ludzkiej...*, dz. cyt., s. 351-352.

pozwała odkryć w człowieku nieustanne pragnienie i dążenie do przekraczania siebie, co prowadzi niektórych autorów nawet do chęci deifikacji człowieka.¹⁴ Człowiek chce być jak Bóg, bardziej lub mniej świadomie do tego dąży. Dążenie to może próbować zrealizować także poza Bogiem, a nawet wbrew Bogu. Jednak konsekwencje tego, zwłaszcza w minionym XX stuleciu, kosztowały ludzkość bardzo wiele (Auschwitz, Kołyma).

Nadprzyrodzona wiara – wbrew temu, co głosili autorzy upatrujący podstawowej przyczyny alienacji w religii – nie zubaża człowieka, nie odrywa go od świata i nie konfliktuje z otoczeniem oraz z bliźnimi. Wręcz przeciwnie. Więż z Bogiem umacnia osobę ludzką, wprowadza w świat wiekuistych wartości i pozwala osiągnąć prawdziwą dojrzałość wewnętrzną, konieczną do właściwego rozwiązania w sobie problemu wolności. Uzdalnia, wreszcie, do wyrzeczeń, a nawet ofiar na rzecz bliźniego. Słowem, trudno o bardziej skuteczną proklamację godności człowieka, niż wiara w Boga i Odkupienie dokonane w Jezusie Chrystusie.¹⁵ To, że człowiek został wyniesiony ponad wszelkie dobra tego świata i że w tym potwierdzeniu jego wielkości nie spotyka w Bogu rywala, znajdujemy już na pierwszych kartach Objawienia, które jest tym samym wyjątkowym potwierdzeniem personalizmu. Tego rodzaju przeświadczenie, jak się okazuje, nie musi jeszcze rozstrzygać problemu konfliktu w ogóle. Może on być przeniesiony na nieco inną płaszczyznę niż powszechne zjawisko religijności człowieka. Mamy tu na myśli sferę ludzkiego poznania, gdzie przeciwstawianie sobie wiary i wiedzy ma dość długą i bardzo burzliwą historię. Problem poznania człowieka musi być rozstrzygany na gruncie filozofii. Nie znaczy to jednak, że w tym procesie można pominąć teologię.

Na trudne do przecenienia znaczenie chrześcijańskiej refleksji wiary i Objawienia, w rozwiązywanie problemów właściwych filozofii, zwrócił uwagę Jan Paweł II (*Fides et ratio*). Przy czym w myśl Papieża należy raczej mówić o wzajemnym i obustronnym wspomaganiu oraz uzupełnianiu się wiedzy i wiary. Tak jak rozum potrzebuje wsparcia ze strony Objawienia, ukazania mu nowych i w oparciu tylko o naturalne przesłanki, zupełnie nie osiągalnych horyzontów, tak też ludzka wiara potrzebuje stałego oparcia w ludzkim intelekcie (*fides querens intellectum*), aby nie stawała się tylko płytkim sentymentalizmem i nie była sprowadzana do poziomu mitu lub przesądu.¹⁶ Wspólnym, łączącym te dwie dziedziny, czy też drogi, jest w papieskim

¹⁴ Por. J. K r a s i ń s k i, *Personalistyczny charakter humanizmu chrześcijańskiego*, w: *Tajemnica Człowieka. Wokół osoby i myśli...*, dz. cyt., s. 322.

¹⁵ Por. S. K o w a l c z y k, *Kim jest człowiek?*, Wrocław 1992, s. 158-159; K W o j t y ł a, *Teoria – praxis: temat ogólnoludzki i chrześcijański*, w: *Osoba i czyn i inne*, dz. cyt., s. 475.

¹⁶ Por. J a n P a w e ł II, *Fides et ratio*, Poznań 1998, p. 48.

dokumencie przeświadczenie o możliwości dotarcia przez człowieka do obiektywnej prawdy, która na gruncie tylko filozofii, zwłaszcza w jej nurtach i kierunkach nie uwzględniających całościowego i ostatecznego sensu ludzkiego istnienia – zdaniem Jana Pawła II – nie może być w pełni ujęta. W takiej perspektywie tracą nieco na znaczeniu te kierunki filozoficzne, coraz częściej znajdujące zastosowanie także w teologii, które będąc bardziej otwartymi na ludzkie doświadczenie i przez swój aparat pojęciowy dokładniej ujmujące współczesne procesy, pozostają też bardziej fragmentaryczne. Ostatecznie Biskup Rzymu wydaje się ich nie zarzucać. Sugeruje jednak, aby rozstrzygnięcia przeprowadzić na gruncie filozofii bytu, której w swoim dokumencie poświęca wiele miejsca. Tudzież św. Tomaszowi z Akwinu.¹⁷

Wyczerpująca, a przede wszystkim pozwalająca ująć się w jakiś zwarty system twierdzeń, wizja człowieka, możliwa jest również na gruncie filozofii, a zwłaszcza, uwzględniającej wszystkie istotne wymiary życia ludzkiego, antropologii. Jednak ani na gruncie filozofii, nawet tej najbardziej otwartej na ludzkie doświadczenie i sięgającej do najbardziej fundamentalnych zasad bytu, a tym bardziej na gruncie, uzupełniających antropologię, nauk przyrodniczych, nie jest możliwe rozwiązanie, nieodłącznego od człowieka, jego wewnętrznego niepokoju (KDK 13), nazywanego niekiedy „wewnętrznym rozdarciem”. Wszystko to sprawia, że człowiek nawet sam dla siebie pozostaje tajemnicą. Z jednej strony jawi się jako niezgłębiona otwartość, zaskakująca wielością możliwości, a z drugiej, jako poddany marności, wielorako uzależniony; niejednokrotnie także od zła moralnego.¹⁸ Stąd, świadomy tego stanu rzeczy, byt ludzki, stara się wykorzystać każdy fragment wiedzy, aby lepiej zrozumieć własne misterium. W tej perspektywie nauki teologiczne, ze swoim pochodzącym z Objawienia źródłem wiedzy oraz metodami, stanowią niewątpliwie istotne dopowiedzenie, pozwalające znacząco rozjaśnić, nigdy nie przewyższoną do końca, tajemnicę bytu ludzkiego. Człowiek wyniesiony ponad całe stworzenie, będący samoistnym i odrębnym bytem, współpracującym ze swoim Stwórcą w moralnym udoskonalaniu świata, aby ludzkie dążenie do pełni wolności mogło być zakorzenione w miłości najwyższej, to perspektywy, które z pozycji wielu nauk i ich metod, nawet bardzo szczegółowo zajmujących się człowiekiem, są po prostu niewidoczne. Każda jednak teologia, aby mogła wejść w nurt poszukiwań i odpowiedzi przemawiających do całego człowieka, musi się zdobyć na wyjątkowy krytycyzm własnych metod, które swoich zasad

¹⁷ Por. Tamże, p. 81.

¹⁸ Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy (studium o realizacji Vaticanum II)*, Kraków 1972, s. 64.

nie powinny umacniać za cenę oddalania się, czy też deprecjonowania innych badań i innych sposobów patrzenia na człowieka.¹⁹

Znaczenie teologii oraz jej metod badawczych dla innych nauk, w tym przede wszystkim dla filozofii, a nawet przednaukowego rozumienia istoty ludzkiej, to jednak tylko jedna strona, tego bardzo szerokiego zagadnienia, którego gruntowne przebadanie mogłoby zaowocować bardzo interesującymi wnioskami. Niestety, znacznie przekraczające ramy tego artykułu. Dla pełnego obrazu tej problematyki trzeba jeszcze dodać, że prace nad fenomenem osoby ludzkiej, podejmowane na gruncie filozofii oraz właściwych jej metod, mogą mieć bardzo duże znaczenie dla samej teologii. Szczególnie kiedy dociekanie filozoficzne prowadzone jest przez uczonych, którym zagadnienia *sensu stricto* teologiczne są nie obce lub też, którzy owej „perspektywie teologicznej”, w swoim warsztacie wiele zawdzięczają (Karol Wojtyła)²⁰. Poza tym teologia tak naprawdę nigdy nie uniezależniła się od filozofii. Przynajmniej w sferze języka i terminologii, które zawsze muszą być opracowane na gruncie jakiegoś jednego i zwartego systemu.²¹ Tego rodzaju zadanie, wykonane pod wpływem impulsów pochodzących z Objawienia, które się „uwiarygodnia”, czy też „potwierdza”, także na płaszczyźnie racji wyłącznie rozumowych, nie odwołujących się na każdym kroku do posłuszeństwa wierze, prędzej czy później, wraca do warsztatu teologa. Dodatkowo przy tym wzbogacone przez pytania rodzące się w wymiarze ludzkiej egzystencji oraz jej analizy, na które,

¹⁹ Por. W. G r a n a t, *Personalizm chrześcijański...*, dz. cyt., s. 42 i 154.

²⁰ Por. Cz. S. B a r t n i k, *Personalizm teologiczny według Kardynała Karola Wojtyły*, w: *Zeszyty Naukowe KUL 1-3 (1979)*, s. 251. „Filozoficzna pasja” Wojtyły – jak się ją często określa – ma w sobie coś wyjątkowego. O autorze „Osoby i czynu oraz innych studiów antropologicznych” nie możemy przecież powiedzieć, że uzgadnia on w swojej pracy wyniki filozoficznych analiz z teologicznymi aksjomatami. Wojtyła, w zasadzie wierny tomizmowi (odwołuje się przede wszystkim do myśli św. Tomasza, a nie do ich interpretacji), nie zawahał się skorzystać z osiągnięć innego kierunku. I choć nie tylko separowanie fenomenologii od filozofii bytu, ale także przeciwstawianie ich sobie miało, przynajmniej w Polsce, dość długą historię, Wojtyła, mimo początkowej rezerwy niektórych polskich tomistów do jego koncepcji, ukazał, że wiele, doświadczanych przez człowieka elementów rzeczywistości, klasycznemu tomizmowi nie udaje się wyczerpująco ująć i zadawalająco wyrazić. Tego rodzaju trudności przenikały także do teologii, w której zastosowanie innych niż tomaszowe ujęcie, długo było postrzegane jako niedopuszczalne. Co więcej, Wojtyła nie tylko nie uzgadnia fenomenologii z tomizmem i nie zestawia ich tak ze sobą, aby stanowiły proste dopowiedzenie w miejscach, w których każdy z tych kierunków uznaje swoją niewystarczalność (pojęciowo i systemowo węższy zakres niż doświadczana rzeczywistość), ale przede wszystkim wskazuje, pośrednio także w teologii, że nowe zjawiska w świecie człowieka i nowe problemy, wymagają nowych sposobów ujęć, co nie koniecznie musi się wiązać z odrzucaniem, czy też przekreślaniem tradycji. Por. A. Schilson, *Jan Paweł II a pluralizm w teologii – uwagi na temat jego „logiki wiary*, tłum. J. Zychiewicz, Znak 317 (1980), s. 1419.

²¹ Por. M. G o g a c z, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 52-53.

w takiej tylko perspektywie, nie znajduje się wyczerpujących odpowiedzi.²² Warto przy tym pamiętać, że i w tym wypadku bardzo radykalny rozdział na to, co mieści się tylko i wyłącznie w kompetencjach filozofii oraz na to, co je zasadniczo przekracza, jest dość sztuczny. Już choćby sama analiza pojęcia „Objawienie”, według klasycznych formuł, wskazuje na jego podwójny charakter, pozwalający wyodrębnić dwie drogi objawiania się Boga człowiekowi: poprzez naturę i w objawieniu pozytywnym.²³ Jak bardzo są one ku sobie zwrócone²⁴ i jak nieszczęśliwe może się okazać ich separowanie, choćby tylko

²² Por. A. R o d z i ń s k i, *Osoba i byt*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 196.

²³ Por. A. B r u n n e r, *Der Stufenbau der Welt*, München 1950; A. B r u n n e r, *Glaube und Erkenntnis*, s. 142; R. G u a r d i n i, *Objawienie. Natura i formy objawienia*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1957, s. 28; J. H e s s e n, *Griechische oder biblische Theologie*, Leipzig 1956, s. 210.

²⁴ Ujmowanie całej rzeczywistości przy pomocy dwóch poziomów natury i nadnatury, a tym bardziej radykalne oddzielanie ich od siebie, zostało już dawno zarzucone jako nieadekwatne i zbyt schematyczne. W ten sposób bardzo łatwo pominąć to, co w ogóle decyduje o wielowymiarowości bytu i co stanowi podstawę owych przejawów, które poznawczo ujmujemy. Odwołując się do dobrze znanej, tomistycznej formuły: *Gratia non tollit sed supponit et perficiat naturam*, nie można jej interpretować w duchu, który jest obcy samemu Tomaszowi, co miało miejsce przez dość długi czas i nie wszędzie jeszcze zostało przewyżnione. Chodzi tu o wszelkiego rodzaju poglądy deprecjonujące naturę i – przynajmniej domyślnie – utożsamiające ją z pojęciem swoiście rozumianej, w duchu neoplatońskim, czy też nawet manichejskim, materii, przez co staje się ona jakby dodatkiem, przypadłością i przeciwieństwem doskonałości, istniejącym tylko dla łaski oraz zwróconym w jej kierunku. Tymczasem łaska w oderwaniu od natury jest czystą abstrakcją i jeśli można pojęciowo je wyróżniać, to tylko dlatego, że są ku sobie zwrócone i niejako istnieją dla siebie. Czymże bowiem jest nad natura, jeśli nie naturą unadnaturalnioną przez łaskę, która, jak nam się to pierwotnie narzuca istnieje ze względu na otwartą na Boga naturę. Oczywiście precyzyjne wyrażenie tych relacji jest bardzo trudne. Wygląda jednak na to, że ucieczka od emocjonalnego i dynamicznego języka przysparza jeszcze więcej problemów. Doświadczane bowiem otwarcie na udzielającego się stworzeniu Boga, zostało przez samego Boga przygotowane i dlatego może być rozumiane jako nieustanny rozwój, wzrost w doskonałości oraz realizacja ciągle nowych i wcześniej nawet nie przewidywanych doskonałości. Co więcej, w miarę tego postępującego procesu stworzenie doświadcza spotęgowania i wzrostu własnej wolności oraz inicjatywy, a nie jej przytłumienia i ograniczenia. Słowem to co jest ponad naturą nie niszczy tego, co jest naturalne lecz raczej wyzwala je i pobudza, uzdalniając zarówno do działalności naturalnej jak i czynów nadprzyrodzonych. Przeniesienie tych refleksji w świat ludzkiej osoby jeszcze bardziej uwyrażnia kierunek zależności. Człowiek całą swoją istotą skierowany jest na Boga, stworzony na Jego obraz i podobieństwo zależy od Niego (Rdz 1,26-27). Sam z siebie byt ludzki dąży do nicości dlatego też potrzebuje ustawicznego działania Pierwszej Przyczyny. Poza tym zaskakujące są świadectwa biblijne mówiące z jednej strony o całkowitej zależności bytu ludzkiego, a z drugiej przejawów pewnego „zrównania” z Bogiem, gdzie człowiek ośmiela się z Nim dyskutować, prowadzić spór (Rdz 18, 17. 25; Wj 19, 19; Iz 6, 1-3; Job 9, 22-35), co świadczy dobitnie o takiej wielkości Boga i Jego zbawczym działaniu, które poprzez nowy rodzaj życia wywyższa, wyzwala i udoskonala człowieka. Por. L. M a s c a l l, *Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata*, Warszawa 1986, s. 57-58. 65.

ze względów pojęciowych i terminologicznych, mogą świadczyć, przykurzone już nieco opinie o zbyt optymistycznym postrzeganiu ludzkiej wrażliwości i tak zwanego „symbolu bezpośrednio wskazującego na Boga”, jakim w opinii R. Guardiniego jest świat.²⁵ Przywoływany przez niektórych, w tym miejscu, argument św. Pawła Apostoła (Rz 12,2; 1 Kor 1,27) nie może być rozpatrywany bez elementu etycznego, który wydaje się być bardzo istotny również w optyce Starego Przymierza (1 Krl 16,14; Mdr 9,3), a przede wszystkim bez tej perspektywy jaką jest historia ludzkości, w którą wkracza objawiający się Bóg i pełnię tego objawienia ukazujący w Jezusie Chrystusie.²⁶ Tajemnica została zanurzona w ludzkiej egzystencji, w dziejach człowieka i dlatego w ujęciach dokonywanych w oparciu o ludzką wiarę oraz ludzkie doświadczenie musi się nam jawić jako wielopostaciowa i złożona zarazem, ciągle też, w naszych określeniach, wymykająca się jakiegokolwiek perfekcyjności (zupełności).²⁷ Objawienie nie daje się całkowicie sprowadzić do pojęcia, a chcąc mówić o nim w sposób rzeczowy, zawsze musimy wychodzić z ludzkiej świadomości, nie będącej przecież od początku do końca i w każdym momencie, wypełnioną tymi samymi treściami. Stąd też dochodzenie do ukazującej się w niej jednej i niepojętej całości może się odbywać tylko poprzez nieustanne, wzajemne dopełnianie się wielości sformułowań.²⁸

Objawienie wprowadza do filozoficznych dociekań pewien punkt odniesienia, którego człowiek nie może ignorować, jeśli w ogóle chce pojąć tajemnicę swojego istnienia. Tym samym z ludzkim poznaniem nieustannie krzyżuje się tajemnica Boga, której umysł nie jest w stanie wyczerpać i którą może przyjąć tylko przy pomocy wiary.²⁹ W tym poznawczym, otwartym na objawiającego się Boga, wysiłku człowieka, z jednoczesnym uwzględnieniem jego zakorzenienia w naturze i sposobów właściwych do jej poznawania, dochodzimy do wniosku, że Objawienie w pełnym sensie właściwe jest tylko osobie i że w pełni, nawet jeśli nie wszystko jeszcze na ten temat zostało

²⁵ Por. R. G u a r d i n i, *Die Sinne und religiöse Erkenntnis*, Würzburg 1956.

²⁶ Por. E. K o p e ć i J. N a l e p a, *Osobowy przedmiot wiary chrześcijańskiej*, w: *Tajemnica Człowieka. Wokół osoby i myśli ...*, dz. cyt., s. 212.

²⁷ Najprawdopodobniej podobne przeświadczenia skłoniły swego czasu W. Granata i innych autorów do uwypuklenia na gruncie teologii pluralizmu, odpowiadającego rzeczywistości naturalnej i nadprzyrodzonej, która z konieczności jest wielowymiarowa i nie pozwala się sprowadzić do żadnej absolutnej jedności. Por. S. R o s i k, *Personalizm podstawą pluralizmu chrześcijańskiego z uwzględnieniem aspektu moralnego tej relacji*, w: *Tajemnica Człowieka. Wokół osoby i myśli...* dz. cyt., s. 340-341; S. M o y s a, *Źródła i warunki pluralizmu teologicznego*, *Collectanea Theologica* 47 (1977), s. 5 i S. O l e j n i k, *Jedność wiary a pluralizm teologiczny*, *Collectanea Theologica* 45 (1975), s. 9.

²⁸ Por. A. S c h i l s o n, *Jan Paweł II a pluralizm w teologii – uwagi na temat jego „logiki wiary*, tłum. J. Zychiewicz, *Znak* 317 (1980), s. 1421.

²⁹ Por. J a n P a w e ł I I, *Fides et ratio*, Poznań 1998, p. 14.

powiedziane, odpowiada jej psychofizycznej strukturze. Stąd nie może być ono tak wysoce teoretyczne, aby odbiegało zupełnie od wymiaru egzystencjalnego człowieka, jego historii oraz czysto nadprzyrodzone, do tego stopnia, aby mogło nie liczyć się z tym wymiarem, który zwykliśmy określać jako naturalny.³⁰ Podobnie jak objawiona treść nie może istnieć bez osoby i nawet jeśli daje się w jakiś sposób poznawczo uprzedmiotowić, to nigdy nie może być od samej osoby oderwana i niezależna. Poza tym osoba jako podmiot stanowi najgłębsze bytowo-egzystencjalne oparcie dla każdej, ujmowanej przedmiotowo treści, przez co, w ujęciu syntetycznym, przedmiotem Objawienia jest zawsze osoba- podmiot.³¹ Stąd w centrum Objawienia nie może stać jakaś prawda abstrakcyjna, idea tylko, ale prawda osobowa, dynamiczna, będąca ponad kategoriami czasu i przestrzeni, uprzedmiotowiona jedynie w cienkiej, powierzchniowej warstwie i dlatego przekraczająca poznawczy tylko wymiar każdej innej osoby.³² Celem Objawienia jest człowiek-osoba i gdyby go nie było, Bóg, który chce nawiązać z nim dialog zbawczy i wejść w relację miłości, nie objawiłby się w ogóle.³³ Dopiero w tej perspektywie człowiek odnajduje się ze swoim, wspomnianym powyżej, „rozdarciem wewnętrznym”; poddaniem

³⁰ Por. A. Brunner, *Erkenntnistheorie*, Köln 1948, s. 170-171.

³¹ Dlatego też, przynajmniej z punktu widzenia współczesnych nauk religioznawczych, należałoby nieco zrewidować tradycję scholastyczną, wprowadzającą rozróżnienie na tzw. przedmiot materialny i przedmiot formalny wiary, która wprawdzie nie wyłamuje się z logicznej poprawności, ale w gruncie rzeczy nie wiele wnosi do problemu. Przedmiotem materialnym wiary – według scholastyków – są prawdy przez Boga objawione, w które wierzymy. Przedmiot formalny, natomiast, to motyw z powodu którego okazujemy Bogu posłuszeństwo i jest nim powaga Boga objawiającego się stworzeniu, jakby Bóg był przedmiotem wiary jedynie w tym sensie, że stanowi odniesienie dla prawd, które objawił. Rozróżnienie to jednak może wprowadzać pewną dychotomię w przedmiocie wiary, rozbitcie na dwa przedmioty i w konsekwencji niebezpieczeństwo pomieszania wiary z wiedzą oraz sprowadzenie aktu wiary wyłącznie do funkcji intelektu. Tego rodzaju nieporozumień pozwala unikać personalizm. Między innymi przez podkreślenie osobowych relacji, w których nie tracąc znaczenia *fides* i *ratio*, a także ich rozróżnienia, ukazuje się ich zakorzenienie i wartość właśnie dzięki Osobie, której wierzymy i którą poznajemy. Por. E. Kopeć i J. Nalepa, *Osobowy przedmiot wiary chrześcijańskiej*, w: *Tajemnica Człowieka. Wokół osoby i myśli...*, dz. cyt., s. 201.

³² Upatrywanie całości relacji jakie zachodzą między objawiającym się Bogiem, a otwierającym się na nie człowiekiem tylko we władzach poznawczych i woliowych byłoby, nie liczącym się z doświadczeniem religijności, okrojeniem. Niemniej ważne jest zachowanie właściwego dystansu do uczuć religijnych, które zwykle odgrywają bardzo dużą rolę i przy braku właściwej równowagi oraz kontroli mogą stać się przyczyną zbyt wybujałego sentymentalizmu religijnego. Nie znaczy to oczywiście, że wpływ uczuć religijnych, a także przekonanie o istnieniu Boga, nie wpływa na rozwój ludzkiej osobowości. Personalizm, który chciałby być w miarę wyczerpującym systemem (Cz. Bartnik) musi się zająć również tą problematyką.

³³ Por. E. Kopeć i J. Nalepa, *Osobowy przedmiot wiary chrześcijańskiej*, w: *Tajemnica Człowieka. Wokół osoby i myśli...*, dz. cyt., s. 214.

prawom natury, procesom wegetatywnym, otwarciem, życiem psychiczno-duchowym oraz dążeniem do wewnętrznej harmonii i pełni istnienia.³⁴

Przy uświadomieniu sobie tych zależności na płaszczyźnie poznawczej, przenikania się i wzajemnego dopełniania poszczególnych wymiarów, można mówić o pewnym sprzężeniu zwrotnym. Rzetelne bowiem poznanie człowieka, odślaniające w nim zaskakującą złożoność i możliwości, jak się okazuje, o wiele skuteczniej kieruje nas w stronę Boga niż cały wszechświat. Ta perspektywa jednak, z jednej strony wielości oraz znikomości, a z drugiej doskonałości i dążenia do pełni oraz jedności, to tylko natarczywe pytanie, wzmagające się wraz z przenikaniem do najgłębszych struktur bytu. Jako takie odsyła nas ono właśnie w stronę Absolutu, z perspektywy którego znacznie łatwiej o odpowiedź i choć częściowe uchylenie tajemnicy jaka okrywa rzeczywistość osoby.³⁵ Innymi słowy, poznając człowieka zbliżamy się do Boga i odwrotnie, poznanie Boga, a szczególnie wejście z Nim w relację miłości, pozwala lepiej zrozumieć osobę ludzką.³⁶ Do tego stopnia, że owa współzależność wielu personalistom (W. Granat, K. Wojtyła, Cz. Bartnik) pozwalała ujmować całą rzeczywistość jako „pozostającą pod przemożnym znakiem osoby” W takiej optyce osoba staje się swoistym kluczem do rozumienia świata i jego Stworzyciela. Tym samym pretenduje także do stawania się podstawowym tematem wszelkiej teologii oraz podstawową zasadą każdej metody teologicznej, aby nie wykluczać z niej żadnych pozytywnych kierunków i systemów, które pozwoliłyby coraz pełniej osobę nie tylko rozumieć i ujmować, ale też kształtować.³⁷ Jeśli bowiem personalizacja świata jest najlepszym potwierdzeniem ludzkiej godności, to otwarcie ludzkiego umysłu i ludzkiego działania na Boga, stoi u podstaw autentycznej treści oraz wartości *humanum*, w taki właśnie sposób najlepiej realizującego się, przede wszystkim przez kształtowanie ludzkiej osobowości.³⁸

Dlatego też personalizizm katolicki, bardzo mocno podkreślający „wychowanie humanistyczne”, będzie je rozumiał jako poszerzenie perspektywy bytu ludzkiego, które poza Bogiem i odpowiedzią na Jego zbawczą inicjatywę, w żaden inny sposób nie jest możliwe. Trudno sobie bowiem wyobrazić, aby owa

³⁴ Por. J a n P a w e ł I I, *Redemptor hominis*, p. 8.

³⁵ Por. A. R o d z i ń s k i, *Osoba – moralność – kultura...*, dz. cyt., s. 43.

³⁶ „Człowiek nosi w sobie tajemnicę, której nigdy nie wyczerpie – tajemnicę bytową, a jego byt nie może być w pełni zrozumiały, przezroczysty (Jan Paweł II powie: *nie można człowieka zrozumieć do końca bez Chrystusa*) inaczej jak tylko przez Boga, dzięki Bogu. Chcąc siebie zobaczyć takim jakim jest musi siebie zobaczyć w Bogu”. J. M o u r o u x, *Sens chre`tien de l'homme*, Paris 1953, s. 108.

³⁷ Por. C z. B a r t n i k, *Personalizm teologiczny według Kardynała Karola Wojtyły*, Zeszyty Naukowe KUL 1-3 (1979), s. 60.

³⁸ Por. K. W o j t y ł a, *Teoria – praxis: temat ogólnoludzki i chrześcijański*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne...*, dz. cyt., s. 475.

pełnia osobowości ludzkiej, jej wewnętrzna harmonijność i otwarcie, o które wołają personaliści bardzo różnych orientacji, były w ogóle możliwe bez wizji człowieka, który nie wyczerpuje się w swoich relacjach do państwa, narodu, rodziny, jakiegokolwiek społeczności, ale jest osobą i posiada cel realizujący się w wieczności.³⁹ W tym jednak miejscu wchodzimy w ten wymiar ludzkiej rzeczywistości, który nazywamy wiarą. Większość autorów chcąc ukazać jej znaczenie dla ludzkiej osobowości rozpoczyna od zagadnień terminologicznych. Mają one pomóc uwyraźnić problem nadprzyrodzonej wiary w języku teologii chrześcijańskiej. Poza tym, właśnie przez to, z jednej strony uwolnić od wszelkich nieporozumień, a z drugiej ukazać, że wiara będąca przyjęciem prawdy objawionej przez Boga, choć nie pozwala się sprowadzić do wiary poza religijnej – bez której trudno sobie życie ludzkie w ogóle wyobrazić – i tam występujących cech zupełnie się nie pozbywa. Przynajmniej pod względem przeżycia, mimo że w akcie nadprzyrodzonej cnoty wiary ujawnia się przyczynowość Boga, który zaszczerpia ją w duszy ludzkiej, a następnie wspomaga nas przez natchnienia umysłu i pomoc woli.⁴⁰ I tak jak objawienie się Boga człowiekowi jest ukierunkowane na osobę i bez niej nie do wyobrażenia sobie, podobnie wiara człowieka, owego adresata Bożej, zbawczej inicjatywy, jest wielkością na wskroś osobową, ukierunkowaną i odpowiadającą strukturze bytu osobowego. Wierząc bowiem nie zadawaliśmy się wyliczaniem określonej ilości twierdzeń, ale wchodzimy w bliską relację z Tym komu wierzymy, poniekąd upodabniamy się do Niego. Odtąd nasza wiara nie stanowi tylko jakiejś części składowej, dodatku do naszych aktów i postaw, z którego możemy zrezygnować lub go pominąć. Ona stanowi ich podstawę, także podstawę naszego bytu; należy do bytu, ponieważ przedmiotem naszej wiary jest Osoba, przyjmowana w akcie oddania się jej.⁴¹

Tej nadprzyrodzonej i dobrowolnej bezpośredniości z jaką Bóg – Osoba, będący nieogarnioną tajemnicą, objawia się człowiekowi- osobie, towarzyszy ze strony człowieka także sama, choć proporcjonalna kategorialnie, dobrowolność, aby relacja osobowego „ja” do osobowego „Ty”, która znosi wszelkie uprzedmiotowienie, mogła zachować najbardziej charakteryzujący ją rys, czyli dialogowość. W ten sposób akt wiary, poprzez osobowe zespolenie się z Bogiem, angażuje całą osobę, wszystkie wymiary jej egzystencji, nie wykluczając, a nawet w sposób szczególny angażując intelekt, jednak się w nim nie

³⁹ Por. J. K r a s i ń s k i, *Personalistyczny charakter humanizmu chrześcijańskiego...*, dz. cyt., s. 320.

⁴⁰ Por. W. G r a n a t, *Personalizm chrześcijański...*, dz. cyt., s. 235-236.

⁴¹ Por. G. M a r c e l, *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965, s. 218.

wyczerpując.⁴² Podstawowym i najgłębszym źródłem wiary nie jest bowiem abstrakcyjna prawda, ale żywa, konkretna i osobowa rzeczywistość – społeczność Trzech Osób Bożych, co najbardziej uwydatnia głębię nadprzyrodzonej miłości, do której człowiek został zaproszony.⁴³

DIE ÜBERNATÜRLICHE WIRKLICHKEIT DER MENSCHLICHEN PERSON IM EPISTEMOLOGISCHEN BEREICH

Z u s a m m e n f a s s u n g

Trotz der schnellen Entwicklung von allerlei Spezialgebiete der Menschenwissenschaft, erscheint uns das menschliche Dasein immer noch in einer etwas geheimnisvollen Atmosphäre. Das Streben gen Begreifen des Menschen setzt das vollständige Begreifen seiner Existenz voraus, ohne den Zweck, oder Sinn des Lebens, sowie das, was die Offenbarung darüber zu sagen weiss, aus dem Erkennungsprozess auszuschliessen. Die mentale Anstrengung des Menschen stösst hier aber mit einer einzigartigen Dychotomie zusammen: der der Welt und des Menschen, der Materie und des Geistes, der Mentalität und der Dinge, die zu begreifen sind. Zahlreiche Versuche diese Dychotomie zu überwinden enden in einer fast unfassbaren Zerstückelung des Wissens vom Menschen. In der klassischen Fassung der Gnosis gilt die Seele als Fundament der mentalen Tätigkeit, wobei diese Tätigkeit nur dort vorkommen kann, wo man mit einem Wesen zu tun hat, und zwar mit einer solchen, die die Spannung zu lösen lässt zwischen allem Einheitlichen und dem Gesellschaftlichen, dem Partikulären und dem Allgemeinen.

Deshalb wird das Begreifen eines Wesens zu einem „Schlüssel“ zu immer höher steigendem Objektivitätsgrad bei der Gnosis, aber auch zu der christlichen Theologie als Einheit. Nur auf der Grundlage eines menschlichen Wesens ist es möglich, die seit Jahrhunderten immer heissere Streit, des Gegensatzes zwischen dem Glauben und der Macht erfolgreich zu tilgen. Die beiden, der Glaube und die Macht, nicht nur können, sie gerade sollen sich gegenseitig unterstützen bei der Bekämpfung der Zerstückelung des Wissens. Weil das Räson der Offenbarung ist keine abstraktive Wahrheit, sondern ein menschliches Wesen. Wahres, ehrliches Begreifen eines Menschen steuert uns gen Gott mehr wirksam, als es das ganze Weltall selbst tut. Auch Begreifen des Gottes, und besonders eine Relation zu Ihm auf die Liebe gestützt, lässt den Menschen, sein Wesen besser zu begreifen. In dieser Optik, aus diesem Blickpunkt aus gesehen, wird das Wesen zur Grundlage, zum Fundament des Begreifens der Welt und ihres Schöpfers.

⁴² W Bogu nie może być żadnego złożenia. Działanie Boga to istnienie. Stąd w relacji wiary Bóg jest obecny, zamieszkuje w istocie człowieka i przez to wnosi w ludzki intelekt, wolę oraz wszystkie władze, teologiczne cnoty wlane oraz owoce Ducha Świętego. Dzięki temu wiara religijna nie jest tylko wiedzą, choćby najbardziej pewną, doskonałą. Jest natomiast adoracją i odniesieniem zachodzącym w istocie człowieka – w osobie do realnie obecnych w niej Osób Bożych. Por. M. G o g a c z, *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985, s. 14.

⁴³ Por. J. K r a s i ń s k i, *Rola antropologii w teologii dogmatycznej*, Ateneum Kapłańskie 64 (1972), s. 163.