

BP JAN TYRAWA

PROBLEM BOGA W KATECHIZMIE¹

1. UWAGI WSTĘPNE

Konstytucję Apostolską *Fidei Depositum* ogłoszoną z okazji publikacji *Katechizmu Kościoła Katolickiego* Jan Paweł II rozpoczyna słowami: „Pan zlecił swemu Kościołowi misję strzeżenia depozytu wiary, którą wypełnia on

* W dniach 26 – 30 marca 1995 r. odbyła się promocja *Katechizmu Kościoła Katolickiego* w archidiecezji wrocławskiej. W ciągu czterech kolejnych dni wygłoszono w katedrze wrocławskiej 4 prelekcje poświęcone poszczególnym częściom *Katechizmu*. Ukazanie się *Katechizmu* jest doniosłym wydarzeniem w życiu Kościoła. Dlatego też redakcja „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” postanowiła zamieścić w niniejszym numerze poszerzone teksty wygłoszonych prelekcji.

¹ Dysponujemy już następującymi wprowadzeniami do *Katechizmu*: B. D u r o u x OP, *Wiara przekazana, celebrowana i przeżywana według Katechizmu Kościoła Katolickiego*, „Znaki czasu”, (1993)29/30, s. 41-57; R. O t o w i c z TJ, *Nowa encyklika w świetle nowego katechizmu*, PP (1993)12, s. 376-391; B. C z ę s z, *Duch Święty – tajemnica i obecność*, „W drodze”, (1994)4, s. 22-30; M. J ę d r a s z e w s k i, *Dzieło Jezusa Chrystusa*, „W drodze”, (1994)3, s. 12-18; K. M e i s s n e r, *Sakramentologia*, „W drodze”, (1994)6, s. 36-48; abp H. M u s z y ń s k i, *Żydzi i Kościół*, „W drodze”, (1994)10, s. 32-46; ks. M. N a p i e r a ł a, *O nowym katechizmie*, Poznań 1994; abp J. S t r o b a, *Księga na całe życie*, „W drodze”, (1994)1, s. 10-18; L. W c i ó r k a, *Drogi do Boga*, „W drodze”, (1994)1, s. 19-26; t e n ż e, *Dzieło stworzenia*, „W drodze”, (1994)2, s. 3-11; T. W ę c ł a w s k i, *Katecheza o Kościele*, „W drodze”, (1994)11, s. 57-62; t e n ż e, *Prawda w życiu człowieka*, „W drodze”, (1994)12, s. 27-33; W. W a w r o, *Prawda, którą trzeba żyć*, „W drodze”, (1994)9, s. 41-47; M. W o l n i e w i c z, *Kim jest Jezus Chrystus*, „W drodze”, (1994)2, s. 12-17; *Wprowadzenie do Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Warszawa 1994; ks. M. C z a j k o w s k i, *Żydzi w nowym katechizmie*, PP (1995)10, s. 84-94; ks. S. C z e r w i k, *Liturgia w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, AK 124(1995) 57-80; ks. M. G r a c z y ń, *Moralna część Katechizmu Kościoła Katolickiego*, AK 124(1995) 33-43; ks. A. H ö f e r, *Formuły wiary dla wierzących? O związku między wiedzą a życiem w wierze*, AK 124(1995) 81-93; *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*, Lublin 1995; ks. R. M u r a w s k i SDB, *Katechizm a katechizacja w Polsce*, AK 124(1995) 23-32; ks. A. L e w e k,

w każdej epoce”². Nad tym zdaniem warto się zatrzymać, aby uświadomić sobie wagę opublikowanego Katechizmu, jak i swoistą cechę chrześcijaństwa. Uważa się bowiem, że tylko religie związane z objawieniem biblijnym, tzn. judaizm, chrześcijaństwo i islam, przywiązują istotną wagę do treści prawd, które głoszą. Natomiast religie niebiblijne pytania o prawdę nie stawiają w ogóle, albo pojawia się ono niejasno. Religia antyczna wymagała jedynie wypełnienia określonej liturgii, wiara i jej wewnętrzna treść była sprawą prywatną. „Dawna religia łatyńska, religia wieśniaków w Lacjum nie zawierała nic innego prócz poprawnego wypełniania pewnych obrzędów, którym towarzyszyło dokładne powtarzanie pewnych formuł. Później, jak widzimy u Cyserona, kapłan Cotta mógł być uważany za nienagannego, chociaż otwarcie podawał w wątpliwość istnienie bogów. Wiara w bogów była jego sprawą osobistą, a wymagano od niego jedynie dobrego sprawowania obrzędów i właściwego wypowiedzania formuł”³. Nie określona doktryna, wyznawana wiara są elementem odróżniającym jedną religię od drugiej, lecz określony sposób życia pod względem zwyczajów społecznych, doboru pożywienia, czystości rytualnej. Istotnym jest zatem przynależność do wspólnoty kultowej, przestrzeganie określonych tradycją zachowań i sposobu życia. Nie dziwi zatem łatwe akceptowanie równoczesnej przynależności do kilku wyznań naraz, np. w Japonii⁴. Chrześcijaństwo ukazuje się jako religia specyficzna z tego właśnie względu, że istotną wagę przywiązuje do treści wiary. Wiara katolicka dodatkowo określa instytucję (papież, kolegium biskupie, sobór), której zadaniem jest strzeżenie depozytu wiary, troska o czystość wiary i wiarygodny jej przekaz.

Bardzo ogólna próba wy tłumaczenia różnic w traktowaniu wagi prawd wyznawanych pomiędzy religiami biblijnymi i niebiblijnymi pozwoli uchwycić kolejną charakterystyczną cechę chrześcijaństwa. Wydaje się, że u podstaw tych różnic tkwi gruntownie inna świadomość własnych początków. Zagadnienie to o. Jacek Salij wyjaśnia następująco: „Początkiem (w sensie *arche*) religii niebiblijnych są mity: wydarzenia, które miały miejsce w

Ku integralnej koncepcji nowej ewangelizacji, AK 124(1995) 3-16; P. R a c z k o, *Wykład wiary i sensu. Nowy Katechizm Kościoła Katolickiego*, „Arca”, (1995)3, s. 96-101; abp J. S t r o b a, *Geneza Katechizmu Kościoła Katolickiego*, AK 124(1995) 17-22; ks. T. S y c z e w s k i, *Sakrament małżeństwa w Nowym Katechizmie Rzymskim*, StTBł 13(1995) 135-156; ks. J. W r ó b e l SCJ, *Katechizm Kościoła Katolickiego o poszanowaniu życia ludzkiego*, AK 124(1995) 44-56; ks. J. B a g r o w i c z, *Żydzi i judaizm w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, „Znak”, 48(1996)3, 68-84.

² KKK, s. 5.

³ L. B o u y e r, *Wprowadzenie do życia wewnętrznego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Warszawa 1982, s. 10.

⁴ Por. J. S a l i j, *Rozwój dogmatów w Kościele katolickim*, „W drodze”, (1994)1, s. 47-48.

przeszłości ponadhistorycznej, w takiej przeszłości, która nigdy nie była teraźniejszością. Toteż ludzie odwołujący się do mitów i traktujący je z należytą im powagą, nie szukają prawdy w nich samych, ale za ich pomocą. Tutaj leży przyczyna dużej elastyczności przekazu mitycznego: ponieważ mit jest przede wszystkim narzędziem, wolno, a nawet trzeba go modyfikować, ilekroć wydaje się, że pomoże to nam lepiej zrozumieć samych siebie i otaczającą nas rzeczywistość”⁵ Inaczej rzecz ma się z chrześcijaństwem, które swój początek widzi w wydarzeniu historycznym. Wydarzenia te opisuje najpierw Stary Testament, dla którego centralnym jest wyprowadzenie narodu izraelskiego w niewoli egipskiej, dla Nowego Testamentu natomiast wydarzeniem centralnym jest spotkanie Dwunastu ze Zmartwychwstałym Jezusem. Wydarzeniom tym towarzyszył komentarz, przez co nabierały one znaczenia religijnego, można mówić zatem o swoistej *waloryzacji historii*⁶ Stąd Piłat nie znalazł się w *Credo* przypadkowo. Chrześcijaństwo nie jest w pierwszym rzędzie jeszcze jednym systemem filozoficznym, teologicznym czy etycznym. Wyrasta natomiast z wiary uczniów Jezusa, którzy spotkali zmartwychwstałego Jezusa i uwierzyli w Niego, czyli przyjęli jako swojego Pana, i na niej buduje się wiara Kościoła. Chrześcijaństwo zatem nie poszukuje prawdy przy pomocy mitu, lecz ją przekazuje, odczytując z Objawienia.

Tym samym natrafiamy na kolejne pojęcie, które wymaga pewnej reinterpretacji. Wolno chyba powiedzieć, że Katechizm Soboru Trydencckiego, a zwłaszcza katechizmy na nim budowane, które treść wiary chrześcijańskiej przekazywały w formie pytań i odpowiedzi, a zwłaszcza metoda scholastyczna w teologii, która wykład prawdy teologicznej rozpoczynała od sformułowania tezy i nadawała jej określoną kwalifikację teologiczną, przyczyniły się do tego, że Objawienie rozumiane jest jako przekaz prawdy, której człowiek nie jest zdolny poznać i zrozumieć swoim rozumem. Bóg objawiałby się zatem, czyli mówił do człowieka o tym, co dla niego i tak do końca nie będzie zrozumiałe. Bóg objawiałby się zatem, aby rozbudzać i zaspakajać intelektualne zainteresowania człowieka. Objawienie miałoby zatem wymiar intelektualny. Otóż takie rozumienie Objawienia jest nie do przyjęcia. Kiedy bowiem mówimy o objawieniu Boga, to mówimy przede wszystkim o Jego przyjściu do człowieka, o Jego wejściu w historię, aby przez tę obecność człowieka ratować. Najlepszym, jak się wydaje, słowem na określenie Objawienia, jest słowo „udzielanie się”, a ściślej „samoudzielanie się” Boga. To samoudzielanie się Boga miało miejsce w historii narodu izraelskiego, a najpełniej dokonało się poprzez wcielenie Syna Bożego,

⁵ Tamże, s. 48.

⁶ Por. M. E l i a d e, *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa 1988, t. I, s. 247-248.

Jezusa Chrystusa. I dlatego mówimy, że Objawienie to *facta et verba Dei*, wydarzenie historyczne i słowo prorockie, które to wydarzenie komentuje, czyli odsłania jego najgłębsze znaczenie, jego sens. Bóg objawia się człowiekowi nie po to, aby mu coś powiedzieć, lecz aby go zbawić. Zbawia go przez obecność, wezwania, pouczenia, a zwłaszcza przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa.

Z tego, co Bóg uczynił dla człowieka – w Starym Testamencie zawarcie Przymierza, w Nowym Testamencie Misterium Paschalne – już autorzy Nowego Testamentu tworzyli pierwsze formuły wiary chrześcijańskiej, które były przekazem prawd wiary i stanowiły jej depozyt. Na nich budowano wyznanie wiary jako treść kościelnego przekazu, który rozumiany był zawsze nie tylko jako nauka do dalszego przekazywania, lecz przede wszystkim jako zbawczoskuteczny do proklamowania i stąd jako coś żywego, co niesie i obdarowuje Bożym życiem. W proklamowanym słowie Bożym i w jego przyjęciu Bóg działa w sposób zbawczy⁷ Pierwszym miejscem tworzenia się wspomnianych formuł wyznania wiary była liturgia, zwłaszcza liturgia chrzcielna. Strzeżenie depozytu wiary, obok jej głoszenia główne zadanie Kościoła, wynika zatem nie tylko z chęci zachowania prawdy w wymiarze poznawczym. Jego ostatecznym tłem jest radykalizm chrześcijański, który głosi, że tylko w Chrystusie jest zbawienie. Ewangelia głoszona jest w świecie, który nie zna ateizmu we współczesnym tego słowa znaczeniu. Dla Ewangelii nie ma takiej sytuacji, w której człowiek mógłby prawdziwie powiedzieć, że nie ma Boga. Ewangelia zna tylko przeciwstawianie wiary w prawdziwego Boga wierze bóstw. Śledząc naukę Chrystusa pod tym względem można utworzyć długą listę bóstw, z którymi człowiek wiąże nadzieję swojego życia. Listę tę z pewnością mógłby zamknąć św. Paweł stwierdzeniem: „Ich losem – zagłada, ich bogiem – brzuch, a chwała – w tym, czego winni się wstydzić” (Flp 3,19). Ewangelia dlatego właśnie ma być głoszona, gdyż jest słowem Jezusa o prawdziwym Bogu jako Odkupicielu człowieka. Stojąc na straży depozytu wiary miano na myśli nie tylko wierność prawdzie, lecz zbawczą moc. Stąd też nie tylko nie można było jej fałszować, lecz także nie wolno było przestać jej głosić (por. 1 Kor 9,16, a także 1,7)⁸.

⁷ Por. W. B e i n e r t, *Offenbarung*, w: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg 1987, s. 403.

⁸ Jest charakterystyczne, że państwo rzymskie, tak tolerancyjne dla wszystkich religii pogańskich, z całą stanowczością zwalczało chrześcijaństwo. Państwo to poczuło się śmiertelnie zagrożone. To nie religijna cześć dla pogaństwa, lecz dostrzeżenie tego zagrożenia dla państwowości wywołało prześladowania. Por. Lord A c t o n, *Historia wolności*, Kraków 1995, s. 161.

Z tak rozumianym depozytem wiary wiąże się jego wymiar tajemnicy. Mówimy o tajemnicy wiary, która – wychodząc z intelektualistycznego rozumienia Objawienia – miałaby polegać na tym, że rozum ludzki nie jest zdolny jej przeniknąć i do końca zrozumieć. Tymczasem przez tajemnicę, jak mówi o niej Pismo św., rozumiemy egzystencję i zbawcze działanie samego Boga, o ile występują one poprzez Objawienie w horyzoncie doświadczenia człowieka. Pismo św. mówi tutaj o *mystérion*. Św. Paweł będzie mówił zatem o „tajemnicy mądrości Bożej, mądrości ukrytej” (1 Kor 2, 7), która pierwotnie miała być objawiona uczniom Jezusa (Mk 4, 11; Kol 1, 26), a którą w ostateczności jest sam Chrystus; w Nim „Bóg zechciał oznajmić, jak wielkie jest bogactwo chwały tej tajemnicy pośród pogan. Jest nią Chrystus pośród was – nadzieja chwały” (Kol 1, 27; 2, 2). Łacina kościelna to greckie słowo *mystérion* będzie tłumaczyć jako *mysterium*, którego znakiem, czyli uobecnieniem, jest *sacramentum*⁹ Tajemnica wiary chrześcijańskiej jest zatem tajemnicą Bożej miłości, tzn. tajemnicą Bożej obecności, który z miłości zaangażował się w zbawienie człowieka. To zaangażowanie teologia nazwie także łaską, gdyż jest wolnym czynem Boga w żaden sposób przez grzesznego człowieka niezaskuszoną, w którym Bóg uprzedza wszelki czyn człowieka. Bóg jest najbardziej niepojęty w swojej miłosiernej miłości, w której posunął się aż po krzyż. Miłość ta przewyższa wszelką wiedzę (Ef 3, 19).

Kreśląc horyzont pojęć niezbędnych dla wprowadzenia do Katechizmu nie można także nie dotknąć prawdy o Trójcy Świętej. Prawda ta bowiem w pewnym sensie wydaje się być z jednej strony zapomniana. Na to zapomnienie z całą mocą zwrócił uwagę Karl Rahner, który stwierdzał jednoznacznie: „Wszystko to tymczasem nie może zmylić co do tego, że chrześcijanie przy całym swoim ortodoksyjnym wyznaniu wiary w Trójcę Świętą w swojej religijnej egzystencji bez mała są tylko «monoteistami»” I dodaje następnie: „Zatem wolno zdobyć się na stwierdzenie, że gdyby trzeba było naukę o Trójcy Świętej usunąć jako fałszywą, to podczas tej procedury duża część literatury religijnej mogłaby pozostać niezmienną. Można podejrzewać, że dla katechizmu głowy i serca (w przeciwieństwie do katechizmu drukowanego) wyobrażenie chrześcijanina o Wcieleniu wcale nie musiałoby się zmienić, gdyby Trójca Święta w ogóle nie istniała”¹⁰. Zdaniem Rahnera to samo trzeba byłoby powiedzieć o rozumieniu modlitwy „Ojcze nasz”, Mszy św., nauce o zadośćuczynieniu i zbawieniu, łasce, sakramentach, eschatologii czy stworzeniu. Z drugiej strony wolno stwierdzić, że Bóg albo jest trójjedyny, albo w ogóle nie istnieje. Bodaj najkrótszym rozwinięciem

⁹ Por. W. B e i n e r t, *Geheimnis des Glaubens*, w: *Lexikon*, s. 170-171.

¹⁰ *MySal* II, s. 319-320.

tego stwierdzenia mogłaby być odpowiedź na pytanie: Co zyskuje Bóg i człowiek zarazem, że Bóg jest trójjedyny? Bóg właśnie dlatego, że jest trójjedyny, może w ogóle być Bogiem. Gdyby Bóg był „jednojedyny”, „musiałby” pozostać niewolnikiem własnej transcendencji; to poprzez trójjedyność Bóg przekracza swoją transcendencję i dlatego może być równocześnie immanentnie w świecie, historii, człowieku. Poprzez swoją trójjedyność Bóg jest „większy” niż Jego transcendencja i dlatego „Ten, który jest ponad nami” może równocześnie być w Jezusie–Emmanuelu „Bogiem z nami”, więcej – w Duchu Świętym może być „Bogiem w nas”¹¹. Bóg, który pozostawałby niewolnikiem własnej transcendencji, byłby jedynie Bogiem dla siebie, o istnieniu którego nikt nie miałby prawa wiedzieć, nic poza Bogiem nie mogłoby istnieć.

Co natomiast człowiek zyskuje z tego, że Bóg jest trójjedyny? Odpowiedź jest bardzo prosta – wszystko: swoje istnienie i zbawienie. To właśnie dlatego, że Bóg jest trójjedyny, człowiek może Go spotkać w Jego immanencji, może doświadczać Go w otaczającej go rzeczywistości i w sobie samym. Może przyjąć Jego Objawienie, czyli Jego obecność zbawczą, może stawać się dzieckiem Bożym, czyli mieć coś z samego Boga; Jego nieśmiertelności i wiecznotrwałości, Jego chwały, gdyż „Bóg w nas” sprawia, że człowiek, przez zamieszkiwanie w nim Ducha Świętego, napełniony jest nową mocą, staje się nowym stworzeniem. Jedno też w tym miejscu wymaga szczególnego podkreślenia. Dopiero w perspektywie tajemnicy Trójcy Świętej można mówić o osobowym spotkaniu Boga i człowieka. Bóg spotyka człowieka nie jako bezosobowa moc, lecz jako osoba w najpełniejszym tego słowa znaczeniu. Spotkanie Boga i człowieka jest spotkaniem osób, pomiędzy którymi toczy się dialog. Tu tkwi specyficzny dla Starego Testamentu obraz Boga jako Boga Przymierza. Bóg czyni człowieka swoim partnerem i zaprasza go do współpracy. Także dopiero w tej perspektywie prawdziwie może być rozumiane pojęcie Boga jako Ojca.

Nie znaczy to, że refleksja nad Bogiem, który jest jeden i jedyny traci rację bytu. Będzie to przedmiotem dalszej refleksji. Celem tych rozważań było określenie pewnego tła czy horyzontu dla Katechizmu. Zwrócenie uwagi i próba teologicznej interpretacji takich pojęć, jak: depozyt wiary, objawienie, tajemnica wiary, czy Trójca Święta, miały na celu podanie ogólnie ważnych pojęć, bez których sam Katechizm w całości byłby niezrozumiały.

¹¹ Por. S. N a p i ó r k o w s k i, *Trynitarnie działanie zbawcze*, w: EK II, Lublin 1976, 955-959.

2. PROBLEM BOGA

Jedno z pierwszych zdań podejmujących problem Boga brzmi: „Pragnienie Boga jest wpisane w serce człowieka, ponieważ został on stworzony przez Boga i dla Boga. Bóg nie przestaje przyciągać człowieka do siebie i tylko w Bogu człowiek znajduje prawdę i szczęście, których nieustannie szuka”¹². Można powiedzieć, że tą jedną wypowiedzią Katechizm odzwierciedla skomplikowaną problematykę Boga całej nowożytnej ery. Problem ten można przedstawić w pytaniu: czy o Bogu można coś powiedzieć poza kontekstem człowieka, czy o człowieku można coś powiedzieć poza kontekstem Boga? Pierwsza, spontaniczna wypowiedź mogłaby w sposób oczywisty sugerować, że Bóg i człowiek mogą być rozpatrywani jako całkowicie odrębne, autonomiczne rzeczywistości. Ale już Biblia wydaje się kwestionować tę odrębność. Ona sama rozumie siebie jako orędzie zbawienia skierowane ku człowiekowi, misyjną działalność Kościoła św. Paweł określi jako „naukę (słowo) o tym zbawieniu” (Dz 13, 26)¹³. Pośrednio zatem kreśli się specyficzny obraz Boga. Bliższa egzegeza pozwala stwierdzić, że „w Piśmie św. nie znajdzie się żadnej wypowiedzi dotyczącej Boga w sobie samym”¹⁴. Bóg ukazywany jest zawsze w jakiejś relacji do człowieka. Jest to Bóg, który wybiera, powołuje, który każe się czuć człowiekowi jako obdarowanemu, który żąda miłości i posłuszeństwa. Zasadniczymi pojęciami określającymi Boga są: wierność, łaska, miłość. „Umilowałem cię wieczną miłością, przeto tak długo darzyłem cię łaską” (Jr 31, 3). „Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona? A nawet, gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie” (Iz 49, 15)¹⁵

Obraz Boga kreślony przez Jezusa Chrystusa jest jeszcze bardziej jednoznaczny. Przypowieści i sposób postępowania Jezusa: siada do wspólnego stołu z celnikami i jawnogrzeznicami, Ewangelie ukazują Go jako ciągle w drodze, każą czuć się człowiekowi jako ciągle poszukiwanemu przez Boga, o kogo Bóg się nieustannie troszczy, dla którego Bóg jest Ojcem. Treścią nauki o królestwie Bożym jest przepowiadanie mocy Bożej już działającej w świecie, która usuwa demoniczne siły, niesie przebaczenie i pokój. Pewnym podsumowaniem obrazu Boga w Nowym Testamencie może być przewyższenie schematu „Pan – sługa” w relacji Bóg – człowiek. „Już was

¹² KKK 27.

¹³ Por. G. L a n g e m a y e r, *Anthropozentrik*, w: *Lexikon*, s. 17.

¹⁴ Cytat za: G. H a s e n h ü t t l, *Einführung in die Gotteslehre*, Darmstadt 1980, s. 33.

¹⁵ H a s e n h ü t t l, tamże, s. 34.

nie nazywam sługami, ale nazwałem was przyjaciółmi” (J 15, 15). W ostateczności Jan może powiedzieć, że „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8)¹⁶

Podobnie można powiedzieć o filozofii średniowiecznej, która podejmowała problematykę Boga w sobie samym. „Dla św. Tomasza z Akwinu Bóg jest ostateczną, samą w sobie bezprzyczynową przyczyną wszelkiej rzeczywistości, która wszystko utrzymuje i wszystko porusza; Bóg jest najwyższym dobrem, w którym uczestniczą wszelkie dobra skończone i w którym się zakorzeniają; Bóg jest ostatecznym celem, który wszystkim kieruje i wszystko porządkuje. Anzelm z Canterbury, ojciec średniowiecznej scholastyki, zdefiniował z tego powodu Boga jako *id quo maius cogitari nequit*, „to, ponad co nic większego nie można pomyśleć”, owszem jako to, co jest większe niż wszystko inne, co może być pomyślane. Definicja ta nie jest żadnym superlatywem, Bóg nie jest *maximum, quod cogitari potest*, w przeciwnym razie byłby najwyższym możliwym stopniem człowieka. Bóg jest raczej nigdy niemożliwym do spełnienia komparatywem, który za każdym razem jest większy, dalej idący i przy wszelkich podobieństwach za każdym razem bardziej niepodobny, za każdym razem inny i za każdym razem pełen tajemnicy”¹⁷ Ale jednocześnie już św. Tomasz z Akwinu widział sens całej materialnej rzeczywistości w tym, że poznający człowiek przyjmuje ją w swoje duchowe odniesienie do Boga¹⁸.

U progu czasów nowożytnych dokonuje się w myśleniu filozoficznym zwrot, który w literaturze otrzyma określenie zwrotu antropologicznego albo zwrotu ku podmiotowości. Pierwszym przykładem może być wypowiedź Lutra, który w *Wielkim katechizmie* stwierdza: „Na kim... zawieszasz swoje serce i komu się powierzasz, to jest właśnie twój Bóg” Rozumienie Boga zmienia się, z bytu koniecznego Bóg staje się tym, kto odmienia los, który niesie i podtrzymuje człowieka w jego egzystencjalnej opresji. Po tej linii pójdą następne wypowiedzi. Dla P. Tillicha Bóg jest „tym, co bezwarunkowo dotyczy człowieka” Według R. Bultmanna jest On „wszystko określającą rzeczywistością” G. Ebeling nazywa Boga „tajemnicą rzeczywistości”, K. Rahner „świętą tajemnicą” jako ostateczne dokąd i skąd człowieka, tajemnicą, która „panuje jako niedysponowalne, bezimienne i absolutnie dysponujące w miłującej wolności”¹⁹

Konsekwencją wspomnianego wyżej zwrotu antropologicznego jest nowe ujmowanie problemu Boga. Punktem wyjścia jest człowiek, który w doświadczeniu siebie samego i otaczającej go rzeczywistości w sposób nieunik-

¹⁶ Tamże, s. 41-53.

¹⁷ W. K a s p e r, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 11.

¹⁸ L a n g e m a y e r, *Anthropozentrik*, s. 17.

¹⁹ K a s p e r, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 11-12.

niony natrafia na pytanie o ostateczne „skąd” i „dokąd” człowieka i jego historii, na które sam z siebie nie potrafi odpowiedzieć jak tylko poprzez odniesienie do transcendencji. Ujęcie to ukazuje człowieka jako z istoty swej nastawionego na spełnienie swoich dążeń i nadziei, wypełnienie się prapoczucia sprawiedliwości, spełnienie się samego siebie. Inaczej mówiąc, człowiek z istoty swojej nastawiony jest na usprawiedliwienie i ustawiczne przebywanie w zasięgu zbawczej woli Boga. „«Być w pełni» może człowiek wyłącznie «przed Bogiem»”²⁰. Klasycznym przedstawicielem ukazywania tego sposobu relacji człowieka i Boga jest z pewnością Karl Rahner, który z szerokiej metodologicznej perspektywy stwierdza wprost, „że teologia dogmatyczna musi być dzisiaj teologiczną antropologią, że taki «antropologiczny zwrot» jest konieczny i owocny”²¹.

W teologicznej literaturze polskiej klasycznym przykładem budowania obrazu Boga, dla którego punktem wyjścia jest pytanie, jakie człowiek stawia o sobie samego, swoją historię, otaczającą go rzeczywistość, jest artykuł ks. Wacława Hryniewicza *Bóg w dziejach teologii. Współczesność*²², gdzie omówionych zostało sześć modeli mówienia o Bogu, w zależności od tego, co stanowi punkt wyjścia: człowiek, historia, język, symbol, mistyka. W późniejszej swojej pracy²³ ks. Hryniewicz dodał jeszcze dwa inne modele, dla których punktem wyjścia jest rzeczywistość, doświadczana jako sytuacja niezbawienia, oraz cierpienie.

Nie znaczy to, że pojęcie „zwrotu antropologicznego” w teologii przyjęte zostało bezkrytycznie. Coraz częściej też spotyka się z krytyką. Racje tej krytyki ukazuje Papież Jan Paweł II w swoich wypowiedziach *Przekroczyć próg nadziei*: „Dzieje tej filozofii [filozofii nowożytnej, przyp. J.T.] rozpoczynają się wraz z Kartezjuszem, który myślenie w pewnym sensie oderwał od całej egzystencji, a związał je z samym rozumem: *Cogito, ergo sum* – (Myślę, więc jestem). Inaczej niż św. Tomasz, dla którego *nie myślenie decyduje o istnieniu, ale istnienie o myśleniu*. Autor *Méditations philosophiques* ze swoim dowodem ontologicznym *odsunął nas od filozofii istnienia*, a także od tradycyjnych dróg św. Tomasza. Te drogi prowadzą do Boga, który jest «istnieniem samoistnym», *Ipsius esse subsistens*. Kartezjusz ze swą absolutyzacją podmiotowej świadomości prowadzi raczej w kierunku «czystej świadomości»: *Absolutu, który jest czystym myśleniem*. Taki Absolut nie jest *samoistnym istnieniem*, ale *poniekąd samoistnym myśleniem*. Tylko to ma

²⁰ W. Hryniewicz, A. Nossol, *Antropologia teologiczna*, EK I, Lublin 1973, 697.

²¹ *Schriften* VIII, 43.

²² EK II, Lublin 1976, 942-947.

²³ *Modele przedstawiania Boga w teologii współczesnej*, w: *Bóg naszej nadziei*, Opole 1989, s. 12-31.

sens, co odpowiada ludzkiej myśli. Nie tyle ważna jest obiektywna prawdziwość tej myśli, ile sam fakt pojawiania się czegokolwiek w ludzkiej świadomości”²⁴.

Zdaniem wielu autorów właśnie ów „zwrot antropologiczny” zaciążył na tym, że dominującymi nurtami współczesnego myślenia stał się liberalizm, subiektywizm, pluralizm²⁵. To tego typu myślenie winne jest temu, że człowiek czuje się ostateczną normą odniesienia, stąd nie ma potrzeby bliskości Boga, zagubił poczucie grzechu. Pytanie człowieka o Boga, które jest pytaniem o samego siebie, zostało zinterpretowane panteistycznie, człowiek utożsamia się z Bogiem²⁶. Konsekwencje przyjętego „zwrotu antropologicznego” ujawniają się dziś zwłaszcza w etyce, teologii moralnej. Bliżej kwestie te na przykładzie kontrowersji związanych z encykliką *Humanae vitae*, *Deklaracją kolońską* omawia wnikliwie ks. Tadeusz Styczeń w artykule *O metodę współmierną do rozwiązywanego problemu*²⁷. W *praxis* współczesnego świata ów „zwrot” prowadzi w prostej linii ku nihilizmowi widzianemu jako konsekwencja ateizmu, a ten z kolei jako absolutystycznie rozumiana

²⁴ Lublin 1994, ss. 47, 55.

²⁵ W artykule *Wiara i nasze sprawy prywatne* ks. Józef Tischner (TP (1996)14, 7.04. 1996) domaga się przywrócenia takich pojęć, jak: subiektywność, relatywność dla lepszego zrozumienia wiary. Wychodzi z teologii św. Augustyna, który nauczał: „Nie wychodź na świat, wróć do siebie samego: we wnętrzu człowieka mieszka prawda” Tę wypowiedź rozumie jednak ściśle po augustiańsku za Taylorem; nie jest to prawda człowieka, lecz „prawdą tą jest Bóg” I dalej: „Bóg jako Prawda dostarcza nam miar, zasad słusznego sądu. Dostarcza nam nie tylko poprzez ogląd świata porządkowanego przez idee, ale również na bardziej podstawowym poziomie przez «niecielesne światło», którego promienie przenikają jakoś naszą świadomość, pozwalając na słuszną ocenę rzeczy” Przez subiektywność ks. Tischner rozumie „przejaw dobra, które poprzez wnętrze człowieka przedostaje się na świat. Dobro, aby być dobrem, musi być «czyimś dobrem». Rodzi się jednak pytanie, czy to dobro jest tylko [!] moim dobrem, skoro rodzi się w mojej duszy przenikniętej światłem, którego źródłem jest sam Bóg (J 1, 9)? Czy raczej nie mamy tu do czynienia z rzeczywistością, którą przez analogię trzeba by opisywać jako *realitas complexa*? (Określenie użyte na opisanie rzeczywistości Kościoła przez Vaticanum II, KK 8; por. W. Grana t, *Kościół – rzeczywistość zespoleniowa (realitas complexa)*, w: *Zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 47-58). Teologicznie mamy tu do czynienia z tą rzeczywistością, która dotyka struktury sakramentu i średniowiecznego „*gratia supponit naturam*”, z czego powstaje właśnie *realitas complexa*. W określeniu tym chodzi o to, że Bóg, który udziela światła, nie odbiera człowiekowi jego podmiotowości. Można powiedzieć, że wszystko zależy od Boga i wszystko zależy od człowieka. Jej opisywanie pojęciem „subiektywności” jest wielce mylące, chociaż dla filozofii ks. Tischnera konsekwentne. Pojęcie „subiektywności” ma swoje miejsce w filozofii ks. Tischnera. Krytyczną ocenę przedstawia J. Chrzęszcz, *Prawdomówność bez prawdy*, „Arcana”, (1996)1, s. 82-89.

²⁶ Por. A. Napiórkowski OSPPE, *Dokąd prowadzi relatywizm?* „W drodze”, (1996)2, s. 39-42.

²⁷ AK 113(1989) 62-78.

autonomia człowieka. Ateizm jednak nie przyniósł upragnionego wyzwolenia, wręcz odwrotnie – *mrok*. Ogłoszona śmierć Boga poddała człowieka pod panowanie irracjonalności w poszukiwaniu zastępczych bogów i religii. Lepszy jest bowiem jakikolwiek sens niż jego brak, lepiej jest przyłączyć się do jakiegokolwiek guru, wspólnoty, nawet jeśli stawiają twarde polecenia, niż samotnie stawiać czoła pustce²⁸

Ukazane kontrowersje związane ze „zwrotem antropologicznym” nie pomniejszają wagi wypowiedzi Katechizmu o tym, że „pragnienie Boga wpisane jest w serce człowieka” Wypowiedź ta ma w tym miejscu inny kontekst. Takie „oddolne” mówienia o Bogu, gdzie człowiek jest punktem wyjścia, inspirowane jest dzisiaj nie filozofią kartezjańską, lecz jej przezwyciężeniem i powrotem do metafizyki. Wypowiedź Papieża Jana Pawła II jest tu zapewne jej najlepszym komentarzem „*Stajemy się świadkami znamienego powrotu do metafizyki (filozofii bytu) poprzez integralną antropologię. Nie można pomyśleć człowieka bez tego odniesienia do Boga*”²⁹ Wypowiedź Katechizmu łączy w sobie teologię z antropologią.

Dzisiaj także można usłyszeć inną wypowiedź. „Trzeba spojrzeć w oczy prawdzie: ludzkość może się obejść bez Boga. Tak jest stworzona. Nie ma konieczności zapraszania Boga między ludzi. Jest taka możliwość, jest wolność. Tylko trzeba spytać: po co mamy prosić Pana Boga między siebie?”³⁰ Tezy tej ks. Tischner właściwie nigdzie szerzej nie rozwinął ani nie uzasadnił. Powrócił do niej na moment w swoich wypowiedziach w książce *Między Panem a Plebanem* ukazując, że myśl tę zaczerpnął od Lévinasa, „który twierdzi, że natura człowieka jest w zasadzie ateistyczna i dopiero z taką naturą Bóg wchodzi w dialog” Podtrzymuje dalej: „Naprawdę człowiek nie potrzebuje Boga. Można więc żyć bez Boga, ale wielkość religii polega właśnie na tym, że ten, kto może żyć bez Boga, nawiązuje dialog z Bogiem. Ateista to jest człowiek, który nie ma potrzeby Boga”³¹ Dla pełniejszego obrazu warto przypomnieć inne stwierdzenie ks. Tischnera wyrażone w książce *Polski kształt dialogu*, do którego w tym miejscu się odwołuje. „Dla ateisty religia nie jest potrzebna do tego, by być ateistą, tymczasem dla wierzącego ateizm jest konieczny jako czynnik oczyszczający jego wiarę w Boga” Uzasadnia to stwierdzenie następująco. „Wiecie, jak łatwo w religii

²⁸ Por. P. V a l a d i e r SJ, *Europa i jej bogowie*, PP (1996)4, s. 29-31.

²⁹ *Przekroczyć próg nadziei*, s. 46.

³⁰ *Koniec czy początek? Klub „Tygodnika” w Lublinie: Kościół wobec zagrożeń*. Rozmawiają: ks. Tadeusz Gadacz SP, o. Wacław Hryniewicz OMI, ks. Andrzej Szostek MIC, ks. Józef Tischner i Jerzy Turowicz, TP (1995)6, 5.02.1995, s. 8.

³¹ A. M i c h n i k, J. T i s c h n e r, J. Ż a k o w s k i, *Między Panem a Plebanem*, Kraków 1995, s. 358-359.

zamienić Boga na bożka. Więc wiara wymaga pracy negatywnej – odrzucenie bożków, by uwierzyć w Boga. A praca negatywna jest możliwa tylko wtedy, kiedy sięga się do tradycji ateistycznej, do tradycji tych, którzy wiarę w Boga odrzucają”³²

Śmiało można powiedzieć, że ks. Tischner zbyt wielką rolę przypisuje tradycji ateistycznej, jeśli w ogóle można przypisać ateizmowi jakąkolwiek rolę pozytywną. Czy rzeczywiście chrześcijaństwo potrzebuje ateizmu, aby się rozwijać? W opowiedzi na to pytanie natrafiamy na twierdzenie bp. Waltera Kaspra, który stwierdza, że ateizm zakłada chrześcijaństwo i jest fenomenem postchrześcijańskim³³ Nowożytny ateizm mógł zrodzić się dlatego, że chrześcijaństwo jako religia biblijna przyniosło dwie fundamentalne prawdy: o Bożej transcendencji i autonomii stworzenia, a przede wszystkim autonomii człowieka. Na tych dwóch prawdach funduje się pojęcie osoby, powstanie i rozwój nowożytnej nauki³⁴, ateizmu. Dopiero wówczas kiedy pojawiło się rozumienie Boga radykalnie transcendentnego, wówczas także można Go było radykalnie zakwestionować. W panteistycznych ujęciach świata ateizm jest niemożliwy, bowiem próba zakwestionowania Boga łączy się z zakwestionowaniem istniejącej rzeczywistości.

Czy chrześcijaństwo rozwijało się w opozycji do ateizmu? Wbrew pozorom nie rozwijało się nawet w opozycji do otaczających go herezji. Herezje były zawsze próbą interpretowania chrześcijaństwa na miarę zastanych kategorii, które za każdym razem trzeba było przekraczać, sięgając do źródeł Objawienia. Czy herezje byłyby w stanie dokonać tego, czego dokonało chrześcijaństwo? Dlatego właśnie chrześcijaństwo mogło wypracować pojęcie osoby (wielkie religie i cywilizacje wschodnie nie znają pojęcia osoby)³⁵, jej godności i praw, przyczynić się do powstania nauki. Jest to nowość, którą chrześcijaństwo przyniosło nie w konfrontacji czy w opozycji, lecz samo z siebie. To dlatego że Europa była chrześcijańska, jako pierwsza mogła budować uniwersytety. Można zaryzykować twierdzenie, przeciwne ks. Tischnerowi, że konfrontacja z bożkami czy ateizmem nie służy chrześcijaństwu, bowiem zawężyła go w jego zainteresowaniach: konfrontacja z reformacją wpędziła chrześcijaństwo w jednostronne kontrowersje, konfron-

³² Tamże, s. 357.

³³ K a s p e r, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 17.

³⁴ Por. L. W c i ó r k a, *Biblijne korzenie nauki*, „W drodze”, (1992)3, 20-27; R. H o o y k a a s, *Religia i powstanie nowożytnej nauki*, Warszawa 1975; S. L. J a k i, *Zbawca nauki*, Poznań 1994.

³⁵ Interesujące jest, czy ci, którzy wyrosli w chrześcijaństwie, a którzy praktykują w swoim życiu np. *Hari Kriszna*, uświadamiają sobie, w jaki sposób mieli by scalić dwie odrębne tradycje religijne: jedną, która koncentruje się wokół pojęcia osoby i drugą, która takiego pojęcia nie zna, bo o tym, w czym wyrosli (w świecie osoby), nigdy „zapomnieć” nie potrafią.

tacja z ateizmem spowodowała, iż teologia całą swoją uwagę skoncentrowała np. na traktacie *de Deo uno* zaniedbując *de Deo Trino*.

Ks. Tischner stawia na jednej płaszczyźnie i chrześcijaństwo, i ateizm przypisując im jednakową samoistność, a właściwie ateizmowi przyznaje wyższą doskonałość, bowiem większą samodzielność: ateista nie potrzebuje religii, aby być, „dla wierzącego ateizm jest konieczny”, wierzący potrzebuje pracy negatywnej, „a praca negatywna jest możliwa tylko wtedy, kiedy sięga się do tradycji ateistycznej” A tymczasem ateizm, aby być, sięga po znamiona absolutu, czyli tego, co jest przedmiotem wiary. Ateizm aby być, sam staje się religią. Analizując aktualną sytuację Europy Paul Valadier zauważa: „Czułość jest tym bardziej potrzebna [Europie, przyp. J.T.], że – jak to rzekł Zaratrusta – w sprawie bogów śmierć jest zawsze tylko przesądem: jest wielu nowych bogów przywdziewających nowe, zaskakujące maski. Mówiąc o „bogach”, mam na myśli te punkty odniesienia, wokół których ludzie organizują swe życie, znajdują współrzędne dla hierarchizacji rzeczy i działań, przyłączają się do prawd oczywistych albo półprawd, narzucających się jednak jako absolutne, uniemożliwiające krytyczne spojrzenie lub dystans. Słowo „bogowie” występuje tu w szerokim znaczeniu, lecz takie jego użycie jest usprawiedliwione, ponieważ „bogowie” ci żądają posłuszeństwa i bezwarunkowego poddania się ich woli, a zatem, jak to zawsze z „bogami” bywa – ofiary i posłuszeństwa.”³⁶ Czyż sam ks. Tischner nie zgodziłby się z tą tezą? Sam przecież opisał funkcjonowanie komunizmu i rewolucjonisty jako nowego proroka „przyszłego szczęścia ludzkości”, który ma „nadzieję, że historia odda mu sprawiedliwość”, który chce być „absolutnym oskarżycielem” i „sumieniem świata”³⁷

W tym kontekście pojawia się istotny problem, skąd ateizm czerpie swoje oryginalne, wzniosłe idee – że „człowiek potrzebuje czegoś, co wykracza poza codzienne doświadczenie miski”³⁸ – którymi jednocześnie sam żyje³⁹ Czy raczej nie czerpie ich z chrześcijaństwa za każdym razem na nowo, aby jednocześnie ciągle je zatracać na rzecz próżności człowieka i jego egoizmu, a inaczej mówiąc na rzecz bóstw? Św. Piotr domagał się od chrześcijan, aby byli „gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest” (1 P 3, 15). Jaką oryginalną nadzieję, wzniosłą ideę, może ukazać światu ateista, w jaki sposób uzasadni swoją nadzieję

³⁶ Tamże, s. 29.

³⁷ *Gra wokół odpowiedzialności*, „Znak”, 47(1995) 10, ss. 51, 53.

³⁸ Wypowiedź A. Michnika, *Między Panem a Plebanem*, s. 288-289.

³⁹ W jaki sposób wielkie idee chrześcijańskie – człowiek jako obraz Boży – kształtowały oblicze Europy, por. J. P e l i k a n, *The Doctrine of the Image of God*, w: *The Common Christian Roots of the European Nations*, Florence 1982, t. 1, s. 53-62.

łącząc w jedno: Bóg nie istnieje, a mimo to warto żyć. Czy nie jest tak, że popada w sprzeczność, którą, aby być, musi akceptować?

Proces ateizacji rozpoczął się u początków nowożytności, w momencie kiedy po podziale Kościoła religia przestała pełnić funkcję integrującą. Prowadziło to do rozpadu porządku publicznego, a w następstwie do wojen religijnych. Od tej pory religia miała stać się sferą prywatną, natomiast funkcję jednoczącą miał przejąć rozum ludzki, czy rozumnie uznany porządek natury, „o którym istniał pogląd, że obowiązywałby *etsi Deus non daretur* (H. Grotius). Tym samym Bóg stał się społecznie niefunkcjonalny”⁴⁰ Od tej pory religia coraz częściej oskarżana jest o rozłamy, bunty, destrukcję porządku społecznego, wojny domowe. Zrodził się postulat rozdziału religii i państwa. Ale zasada rozdziału nie była sama w sobie neutralna. Nie stawiała państwa i Kościoła na płaszczyźnie równoważnych sił. Jej ostrze zwróciło się przeciwko religii, państwo zaś zostało zwolnione od podejrzeń o polityczny absolutyzm. Sferę polityczną uznano za bezpieczną, państwo widziano jako instytucję, które nie ma stałych tendencji do przekraczania granic⁴¹. Inaczej mówiąc, uznano, że państwo nie grzeszy, nie popełnia zła samo z siebie. W konsekwencji zasady *cuius regio eius religio* religia podporządkowana została państwu. Tezę tę potwierdziła Rewolucja francuska. Biskup Ambroży mógł wyjść naprzeciw cesarza Teodozjusza, uniemożliwiając mu wejście do katedry mediolańskiej po rzezi dokonanej przez niego na ludności Tesalonik i zmuszając go do publicznej pokuty. Naprzeciw Rewolucji francuskiej nie wyszedł już żaden biskup.

Pozostaje jeszcze pytanie, co było na początku. Czy natura człowieka, z którą Bóg wchodzi w dialog, jest w zasadzie ateistyczna? Czy wielkość religii polega na tym, że człowiek może żyć bez Boga, a mimo to nawiązuje z Nim dialog? Aż się prosi postawić następne pytanie: po co? Ks. Tischner prowadzi tym samym ku pytaniu wszystkich pytań: o genezę idei Boga. Teorii próbujących wyjaśnić pochodzenie idei Boga było wiele. Jeszcze nie tak dawno dało się słyszeć, że Boga wymyślił człowiek nadając cechy boskie niebu, księżycowi, przyrodzie, czy jej elementom. Podejmując analizę teorii wyjaśniających pochodzenie idei Boga Henri de Lubac postawił fundamentalne pytanie, na które – jak się wydaje – do tej pory nie uzyskał odpowiedzi: Człowiek nadawał cechy boskie niebu, księżycowi itd., ale „skąd się wzięła w nim idea tego, co boskie, którą zastosował? Jaka jest przyczyna tej akcji nadawania cech boskich czy niebu, czy komukolwiek innemu?

⁴⁰ K a s p e r, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 18.

⁴¹ Por. R. L e g u t k o, *U źródeł sporu o tolerancję*, „Arca”, (1994)2, s. 64-65.

[Dlaczego to] stało się dla człowieka bóstwem?”⁴² Odpowiedzią jest teza, że „nie ma i nie może być «genezy» idei Boga”⁴³

Uzasadniając tak sformułowaną tezę de Lubac rozróżnia na wstępie, że nie znaczy to, aby nie można było mówić o empirycznej genezie idei Boga, to znaczy o jej odsłanianiu się, jej wyłanianiu się w świadomości. Pomocą służy mu uwaga Mircea Eliade: „Nie bardzo wiadomo, dlaczego fakt, że odkrycie pierwszych praw geometrycznych zawdzięczamy empirycznym koniecznościom, jakie wystąpiły przy nawadnianiu delty Nilu, miałyby mieć jakiegokolwiek znaczenie dla zatwierdzenia lub niezatwierdzenia tych praw” I dodaje: „Jak pomiary gruntów nie zrodziły naprawdę geometrii, tak zetknięcie się z burzą czy z jasnym niebem nie zrodziło naprawdę idei Boga”⁴⁴ Jednocześnie stwierdza, że idea Boga jest to idea jedyna, osobnego rodzaju, która „od początku” mieszana jest z magią, mitem, bałwochwalstwem. Tu zapewne leży przyczyna, że człowiek ma zawsze problem z Bogiem, który nie jest mu dostępny wprost, lecz poprzez nieustanny trud odkrywania Go, czemu Eliade poświęca swoją książkę. Z drugiej strony, „idea Boga jedynego i transcendentnego nie wyłania się jako przejaw historyczny w wyniku żadnej krytyki czy zawodu. Idea jedynego Boga pojawia się w świadomości samodzielnie”⁴⁵

Na jedną z cech jedyności i osobliwości idei Boga trzeba zwrócić uwagę. Kiedy człowiek pyta się o zrozumienie, sens napotykaną przez siebie rzeczywistości, to w ostateczności pyta się o relację napotykaną przez siebie rzeczywistości do całości. Rozumieć napotykaną przez siebie rzeczywistość, rozumieć jest sens, to „widzieć” ją w horyzoncie całości. Co znaczy zatem „zrozumieć” Boga, do jakiej większej całości Go odnieść, w jakim horyzoncie całości Go zobaczyć? I dlatego Bóg pozostanie na zawsze tajemnicą dla człowieka i chyba właśnie na tym polega wielkość człowieka, że nieustannie stoi wobec nieskończoności, która jest w nim.

⁴² *Na drogach Bożych*, Paris 1970, s. 21.

⁴³ Tamże, s. 23.

⁴⁴ Tamże, s. 22.

⁴⁵ Tamże, s. 33, 34.