

O. KRZYSZTOF JAN KOWARZ

HERMANA SCHELLA DYNAMICZNA KONCEPCJA BOGA I JEJ AKTUALNE ZNACZENIE

I. Określenie samorealizacji Boga. — II. Empiryczno-psychologiczne założenia dynamicznej koncepcji Boga. — III. Życie etyczne człowieka w świetle samorealizacji Boga. — IV. Wieczna szczęśliwość w świetle dynamicznej koncepcji Boga.

Na pytanie o zasadniczą właściwość człowieka i jego zachowania się, która go wyróżnia spośród innych bytów, otrzymujemy prawie jednoznaczную odpowiedź z ust zwolenników różnych światopoglądów: jest nią samorealizacja, samourzeczywistnienie danych mu możliwości i dyspozycji. Losem człowieka zainteresowali się przede wszystkim egzystencjaliści, choć nie tylko, bo również dla materializmu dialektycznego nie jest to wcale drugorzędne zagadnienie¹.

Samorealizacja człowieka jest uwarunkowana różnymi czynnikami. Nasuwa się pytanie: czy i jakie znaczenie dla niej ma religia jako osobowy stosunek do Boga. Myśliciele ateistyczni stanowczo dają negatywną odpowiedź, widząc w religii przyczynę samozatrącenia (alienacji), będącej przeciwieństwem samorealizacji F. Nietzsche mówi: „Nikt nie może zbudować ci mostu, po którym masz przekroczyć nurt życia, jak tylko ty sam i nikt inny. Są wprawdzie różne ścieżki i mosty i pół-

¹ Zagadnienie samorealizacji jest jednym z centralnych problemów antropologii filozoficznej egzystencjalizmu (por. autorów niżej podanych). Do starszych myślicieli, którzy nim się zajmowali, należą np. J. H. Newman, *Logika wiary* (Grammar of assent), Warszawa 1956, 301 i n. oraz H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, Warszawa 1957, 18 i n. Por. też. M. Landmann, *Philosophische Anthropologie*, Berlin 1964, 182—183. Według filozofii marksistowskiej człowiek tworzy i realizuje siebie poprzez pracę. Por. Z. Cackowski, *Człowiek jako podmiot działania praktycznego i poznawczego*, Warszawa 1979; J. Kuczyński, *Homo Creator*, Warszawa 1976; T. M. Jaroszewski, *Rozważania o praktyce*, Warszawa 1974. Zob. również O. F. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, Berlin—Göttingen—Heidelberg 1958, 43. Problem samorealizacji nie jest tylko zagadnieniem filozoficznym i spekulatywnym, lecz zarazem teologicznym i praktycznym. Aspekt teologiczny uwzględniają m. in.: K. Rahnner, *Entwürfe von Kurzformeln des christlichen Glaubens*, Theologisches Jahrbuch 1973, Leipzig 1973, 155; A. Müller, *Die neue Kirche und die Erziehung*, Einsiedeln 1966, 64—66 i H. M. Barth, *Wie ein Segel sich entfalten. Selbstverwirklichung und christliche Existenz*, München 1979. Samourzeczywistnienie jest celem psychoterapii (por. A. H. Maslow, *Motivation und Persönlichkeit*, Olten-Freiburg Brg. 1977). Również wychowanie i samowychowanie ma za cel samorealizację człowieka.

bogowie, którzy pragną cię przenieść przez tę rzekę, ale tylko za cenę siebie samego. Wtedy sprzedasz i zatracisz siebie. Jest na świecie jedyna droga, którą nikt nie może kroczyć poza tobą. A dokąd prowadzi, nie pytaj się o to, lecz idź tą drogą...”². N. Hartmann tak się wyraża: „Do istoty człowieka należy, że etycznie najważniejszą, najbardziej aktualną i zarazem najwyższą i najbardziej odpowiedzialną dla niego sprawą jest człowiek... Wprost antyetyczną, niemoralną sprawą, a nawet zdradą człowieka jest oddanie się czemuś, co jest w niebie lub na ziemi, a nawet Bogu, gdyż człowiek jest zdany jedynie na człowieka”³. Z podobnych założeń wychodzi J. P. Sartre: człowiek istnieje w miarę, jak siebie realizuje w sposób wolny i spontaniczny, a największą przeszkodą w tym zadaniu byłoby istnienie Boga⁴.

Powyższe wypowiedzi budzą poważne wątpliwości: czy człowiek, będąc tak bardzo zdeterminowany i ograniczony, jak siebie doświadcza i jak go obserwujemy, może dokonać zadanej mu samorealizacji sam z siebie, czy nie potrzebuje raczej nadludzkiej, boskiej gwarancji, by z tego zadania — prawie ponadludzkiego — się wywiązać? Do tego nawiązują i wykazują konieczność boskiej gwarancji dla samorealizacji człowieka myśliciele teistyczni. S. Kierkegaard pyta się: „Czy tak żyjesz, że jesteś świadomy siebie jako człowieka pojedynczego i że w każdym ustosunkowaniu się na zewnątrz ustosunkowujesz się zarazem do samego siebie?... i że masz jeszcze jako pojedynczy człowiek ściślejszy stosunek do Boga?”⁵ Podobnie wyraża się G. Marcel: „Wolność człowieka oznacza afirmację siebie, coś w rodzaju tworzenia, samotworzenie. Wolny akt sprawia, że siebie współtworzę i staję się sobą. By jednak tego dokonywać, nieodzowny jest Bóg jako partner, gdyż w takim stopniu człowiek istnieje, w jakim jest dla Boga i Bóg dla niego”⁶. Z podobnych założeń wychodzi K. Jaspers (pomimo, że sam siebie nie zalicza do teistów, to jednak jest bliższy teizmowi niż sam uważa): „Dla człowieka istotne jest to, że w wolności doświadcza siebie jako zawdzięzonego transcendencji. Wolność człowieka pod przewodnictwem transcendencji staje się trzonem wszystkich jego możliwości”⁷. K. Jaspers nie mówi tu wyraźnie o osobowym Bogu, przypisuje jednak transcendencji wprost osobowe przymioty.

Postacią bardzo bliską tym myślicielom był H. Schell⁸, który pod koniec XIX w. wypracował dynamiczną koncepcję Boga jako prawzoru

² F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn II*, Leipzig, 238.

³ N. Hartmann, *Ethik*, Berlin — Leipzig 1926, 738—739.

⁴ J. Lenz, *Der moderne deutsche und französische Existenzialismus*, Trier 1951, 105. — F. Manthey, *Künder und Deuter menschlicher Existenz*, Osnabrück 1966, 96.

⁵ S. Kierkegaard, *Die Reinheit des Herzens*, München 1926, 171.

⁶ G. Marcel, *Auswahl aus seinen Tagebüchern und Schriften*, Leipzig 1966, hg. S. Foelz II, 75 i n.

⁷ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, Fischerb. 249, Hamburg 1960, 63.

⁸ Herman Schell, ur. 28 II 1850 we Fryburgu Brg., studiował filozofię i teologię w mieście rodzinnym, a następnie w Würzburgu, gdzie był pod silnym wpływem Fr. Brentany. W r. 1885 wydaje dzieło o Trójcy św. (*Das Wirken des Dreieinigen Gottes*), na podstawie którego uzyskuje doktorat z teologii. Już w tym dziele występuje jego oryginalna dynamiczna koncepcja Boga. Od r. 1884 do 1906 wykłada apologetykę, historię sztuki i porównawczą naukę o religiach. W latach 1883—1893 wydaje sześć ksiąg (cztery tomy) dogmatyki (*Katholische Dogmatik*), a w latach

i siły napędowej samorealizacji człowieka. Po krótkiej analizie pojęcia samorealizacji Bożej (I) przyjrzymy się empirycznym założeniom tej koncepcji (II), zastanowimy się nad konsekwencjami jej dla życia etycznego (III) oraz dla zrozumienia życia uszczęśliwiającego po śmierci (IV).

I. OKREŚLENIE SAMOREALIZACJI BOGA

Pojęcie samoprzyczyny (*causa sui*) jest centralną koncepcją teologii H. Schella. Opisuje je przy pomocy różnych wyrazów, takich jak np. samo-przyczyna (*Selbstursache*), samookreślenie (*Selbstbestimmung*), samowola (*Selbstwille*), samoczynność (*Selbsttätigkeit*), samospelnienie (*Selbstvollzug*) itp. Wszystkie te wyrazy mają jedno znaczenie: „Samoprzyczyna oznacza, że pra-byt istnieje dzięki własnemu czynowi mądrości i świętości i w nieskończonej pełni życia, nie mając potrzeby powstania i udoskonalenia siebie”⁹. H. Schell zdawał sobie doskonale sprawę z tego, że może być źle rozumiany: „Ujęcie samoczynnej wszechrzeczywistości bytu, myślenia i woli jest ogromnie trudne; niechcący powstaje wrażenie, jakoby i wieczny Bóg musiał również przechodzić z jednego punktu widzenia do innego drogą kolejnego następstwa”¹⁰. I faktycznie myśliciel nasz padł ofiarą niezrozumienia, gdyż posądzano go o — przynajmniej potencjalny — panteizm, co jednak stanowi diametralną sprzeczność w stosunku do jego oryginalnego pojęcia Boga i na co H. Schell bardzo często wskazuje: „Nie ma żadnej sprzeczności w pojęciu Boga zrozumianego jako samoprzyczyna. Jedynie wtedy można

1895—1896 dwa tomy apologetyki (*Gott und Geist*). W r. 1898 zarówno apologetyka jak i dogmatyka dostają się na indeks ksiąg zakazanych. Następnie wydaje dwa tomy apologetyczne *Apologie des Christentums* (1901, 1905). Poza problematyką apologetyczną i dogmatyczną interesuje się również zagadnieniem odnowy katolicyzmu (w r. 1897 publikuje *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts*). Szczerych intencji H. Schella nie rozumiano i nie doceniano. Trzy lata przed śmiercią wydaje *Christus. Das Evangelium und seine weltgeschichtliche Bedeutung* (Mainz 1903). Poza działalnością badawczą i dydaktyczną spełnia również funkcję rektora uniwersytetu w Würzburgu. Umiera 31 V 1906. H. Schell ukazuje nam, jak utworzyć syntezę z dorobku przeszłości i współczesnych prądów myślowych. Życiorys H. Schella podano tu na podstawie: J. Hasenfuss, *H. Schell, Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1964, IX, 384—385.

Podstawowe dzieła H. Schella, tu cytowane, są następujące:

Katholische Dogmatik I, Paderborn 1889, skrót K D, I
 II, 1890, „ K D, II
 III, 1892/1893 „ K D, III
Gott und Geist, I, Paderborn 1895 skrót G G, I
 II, 1896 „ G G, II
Apologie des Christentums, I, Paderborn 1902, skrót A CH I
 II, 1905 „ A CH II
Kleinere Schriften, Paderborn 1908, „ K S

Najlepszym znawcą H. Schella i jego twórczości jest J. Hasenfuss. Wydał obszerną monografię: *Herman Schell als existenzieller Denker und Theologe*, Würzburg 1956. Jako jedną z wielkich postaci teologicznych przedstawia naszego autora G. Bleikert w dziele zbiorowym *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert* (Hg. H. Fries und G. Schwaiger, München 1975, 300—327). W tej rozprawie znajduje się wyczerpująca bibliografia prac wydanych na temat filozofii i teologii H. Schella.

⁹ K S, 207.

¹⁰ G G I, 158.

by się takiej doszukać, gdyby przy pomocy tego pojęcia chciano tłumaczyć powstanie prabytu na skutek własnej aktywności”¹¹.

Tego jednak autor nasz nigdy nie twierdził; na każdym kroku rozprawia się z zarzutem sprzeczności wewnętrznej i rozwoju panteistycznego, jak np. w następującym cytacie: „Sprzeczność ma leżeć w tym, że działanie poprzedza istnienie, że — przynajmniej teoretycznie — coś działa, zanim w ogóle istnieje. Jak Bóg mógłby myśleć i chcieć zanim istnieje? Jakim cudem może być mądrością i świętością zanim jest faktem i rzeczywistością... Lecz nie na tym polega samoprzyczyna Boga. Bóg nie powoduje siebie dzięki myślom i woli zanim istnieje, lecz przez to istnieje jako fakt, że o sobie samym myśli i siebie chce, co tyle oznacza, że poznanie i chcenie Boga stanowi Jego istotę i ma podstawowe znaczenie”¹². Dynamiczna koncepcja H. Schella znajduje niemałe poparcie w tradycji teologicznej¹³.

Do wybitnych teologów współczesnych, na których autor nasz wywarł bezpośredni wpływ, należy m. in. M. Schmaus. Nie powołuje się wprawdzie na naszego teologa, choć nie trudno zauważyć zależność jego wywodów od niego: „Istota Boga nie jest bezczynnym, sztywnym i martwym bytem, lecz stanowi działający i aktywny byt. Istota Boża jest rzeczywistością aktywną. Bóg jest istniejącym działaniem i działającym istnieniem. Nie ma w Bogu żadnej dziedziny, która by nie była najwyższą aktywnością... U Boga nie wydobywa się działanie i aktywność jakby z podłoża. Byt jest upostaciowanym czynem, a działanie to postać, w której wyraża się byt. Byt i czyn utożsamiają się ze sobą. Byt jest czynem, a ten znowu bytem. U nas zachodzi rozbieżność między bytem a działalnością. Byt może trwać w zupełnym spoczynku, a działanie może zwyrodnąć do pustej hektyczności... Ujawnienie bytu całkowicie w czynie, a działania w bycie — to wprawdzie nigdy w pełni nie osiągnięty cel człowieka, do którego jednak winien dążyć, a jest nim Bóg przychodzący nam na przeciw. Takie spojrzenie na Boga jest dla nas silnym impulsem do koncentracji i przeciw rozproszeniu i rozdarciu. W Bogu osiągamy jedność i pełnię i spokój w wszelkim pośpiechu”¹⁴.

Koncepcja H. Schella wypracowana pod koniec XIX w., stała się kamieniem obrazy dla teologów ówczesnych i doprowadziła nawet do umieszczenia głównych dzieł autora w indeksie książek zakazanych. Dzisiaj nie budzi w ogóle zastrzeżenia. E. Coreth dochodzi do podobnych rezultatów: „Absolut jest bytem koniecznym i absolutnym. Realizacja działania, która osiąga i realizuje byt jako byt, jest możliwa jedynie, ponieważ jest z samej siebie czystą samorealizacją i urzeczywistnieniem czystej treści bytu, bytu jako bytu... Bóg jest samym bytem. Byt ten nie jest już przyjęty i ograniczony przez istotę od niego różną (esse receptum), lecz stanowi autentyczną pełnię w sobie samym (esse in se subsistens). Byt ten nie zawdzięcza sobie realizacji skończonej istocie, lecz jest czystą realizacją samego siebie”¹⁵. E. Coreth powiada

¹¹ K S, 207.

¹² G G I, 126.

¹³ C. Isenkrahe, *Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises*, Kempten-München 1915, 122—123.

¹⁴ M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, I, München 1938, 122—123.

¹⁵ E. Coreth, *Metaphysik*, Innsbruck-Wien-München 1964, 514—515.

dalej: „Byt absolutny okazał się jako duch absolutny: stanowi samospełniającą się aktualność nieskończonej wiedzy i woli. Aktualność ta spoczywa w sobie w czystej pełni, przenika samą siebie świadomie, pojmuje siebie i afirmując ogarnia siebie samą w miłości”¹⁶.

Dlaczego Schell spotykał się z tak wielkimi trudnościami, zwłaszcza ze strony E. Commera?¹⁷ Między innymi dlatego, że rozpatrywano jego koncepcję Boga przez pryzmat filozofii perypatetycznej, która nie doceniała należycie czynnej strony konkretnego bytu. Nie trudno zrozumieć, że zwłaszcza następująca wypowiedź Schella stała się zgorzeniem: „Osobowość Boska jest żywym samoposiadaniem nieskończonej pełni bytu i zarazem myślącym samorozwojem i energicznym samookreśleniem. Nieskończoność, która samą siebie posiada i ogarnia jest zarazem osobowością, samomyślą i samowolą, samoprzyczyną i samospełnieniem, duchem i życiem zajmującym się odwiecznie aktywnością myślenia i woli ze swoją własną rzeczywistością i doskonałością”¹⁸.

II. EMPIRYCZNO-PSYCHOLOGICZNE ZAŁOŻENIA DYNAMICZNEJ KONCEPCJI BOGA

Jak Schell uzasadnia swoje pojęcie Boga? Z jakich wychodzi założeń? J. Koch próbując dać odpowiedź na to pytanie wykazuje, że nasz autor pojęcie samoprzyczyny przejął od swoich nauczycieli (Wörter, Sengler). Również studium nad Arystotelesem i Szkołą Tomistyczną przyczyniło się do powstania tej oryginalnej koncepcji Boga¹⁹. Nie sposób tego negować, czy jednak wyjaśnia to całkowicie koncepcję samoprzyczyny? Nie powinno się zapomnieć o tym, że autor nasz jest również psychologiem. Jego dzieła, zwłaszcza „Gott und Geist”, zawierają mistrzowskie analizy psychologiczne, przypominające fenomenologię E. Husserla. Przecież zarówno Husserl jak i H. Schell byli uczniami F. Brentany, na których miał wielki wpływ. Nietrudno wykazać, że koncepcja samoprzyczyny ma solidne podstawy empiryczno-psychologiczne (nie wyłączając wpływu autorytetów). Wywody psychologiczne są wprawdzie u Schella ściśle zespolone z założeniami filozoficznymi i apologetycznymi. Trudno pogodzić się z twierdzeniem H. Rottera, że pojęcie Boga u Schella staje się zrozumiałe jedynie z punktu widzenia apologetyki²⁰. Gdyby pojęcie to bazowało jedynie na autorytetach (Koch) lub było skonstruowane wyłącznie dla celów apologetycznych (Rotter), nie miałoby dla nas aktualnego znaczenia. Tak jednak nie jest. Koch zdaje się być na właściwej drodze, kiedy zarzuca Schellowi psychologizm jako jednostronne i przesadne przeakcentowanie psychologii: „Jedno jest pewne: jeżeli teologia szlachetnego apologety miała jedynie czasowe znaczenie, co chyba dziś nie budzi żadnej wątpliwości,

¹⁶ Tamże, 525.

¹⁷ E. Commer, *Herman Schell und der fortschrittliche Katholizismus*², Wien 1908, 36—66.

¹⁸ G G II, 709.

¹⁹ J. Koch, *Die Entstehung des Gottesbegriffs der Selbstursache bei H. Schell*, Theol. Quart. 98(1916), 419—462.

²⁰ H. Rotter, *Das Problem der Sünde bei Herman Schell*, Z.f. kath. Theol. 89(1967), H. 3, 255.

to winę za to ponosi ciężący nad nią psychologizm”²¹. Dziś można by tę wypowiedź tak sparafrazować: Jeżeli teologia H. Schella ma aktualne znaczenia dla współczesności i przyszłości (a nie tylko przeszłości), to zawdzięcza to faktowi, że u podstaw jej leży solidna psychologia²². H. Schell akcentując wielką rolę życia psychicznego jest nam — w wieku psychologii — duchowo bliższy, niż był w swoim czasie.

Dynamiczna koncepcja Boga nie jest wynikiem jedynie spekulatywnych rozważań, lecz bazuje na solidnym fundamencie empirycznym. Punktem wyjścia jest zjawisko życia, które już w najniższej formie jest nacechowane samoprzyczynowością²³. Powyższa teza naszego autora znajduje swoje potwierdzenie we współczesnej biologii filozoficznej, która pojmuje życie jako samorealizację, samotworzenie i samourzeczywistnienie²⁴. Wyższy stopień samorealizacji, jak autor nasz stwierdza, przejawia się w życiu psychicznym i duchowym człowieka: „Wolność jako samookreślenie jest pewnego rodzaju samoprzyczynowością... Wolność to samoprzyczynowość stworzonego ducha w dziedzinie przypadłościowej realizacji życia”²⁵. H. Schell z zamiłowaniem analizuje stany emocjonalne, w których znajduje momenty samorealizacji i samookreślenia: „Uczucia pochodzą z aktywności i przyczynowości. Ponieważ jednak stworzenie początkowo istnieje dzięki temu, co otrzyma z góry i od zewnątrz, toteż uczucie jest, conajmniej na początku swego rozwoju biernym przyjmowaniem. Później jednak w miarę postępu w rozwoju charakterowym uczucia mocy namiętność energicznej aktywności i celowego dawania powinny stać się podstawowym nastrojem człowieka”²⁶. Uczucia odgrywają wielką rolę w procesie samorealizacji: „Uczucia przyjemne, pochodzące z wygodnego posiadania i bezczynnego przyjmowania, łatwo powodują miękkość charakteru, jeżeli zaś doskonałość przypada w udziale dzięki własnej nieustannej aktywności, to przynosi doskonałą radość”²⁷.

Punktem wyjścia rozważań naszego autora są przeto fakty świado-

²¹ J. Koch, *Herman Schell und Franz Brentano*, *Philosophia perennis* 1(1930), 347.

²² Na wielką rolę psychologii w myśleniu i systemie teologicznym H. Schella wskazał J. Hasenfuss, *H. Schells Religionspsychologie und sein Trinitätsverständnis in psychologischer Sicht*, *Archiv für Religionspsychologie* VII, 238 n. Trudno więc pogodzić się z poglądem G. Bleikerta, że koncepcja „causa sui” jest tylko „czystą koniecznością logiczną, pojęciem formalnym o wartości postulatów, coś w rodzaju pustej formułki / Leerformel / w najwyższym stopniu” (*Herman Schell*, w: *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, III, München 1975, 315).

²³ K S, 376/377.

²⁴ Por. H. Meyer, *Systematische Philosophie*, II, Paderborn 1958, 206: „Aus einem unscheinbaren Keim entsteht das Lebewesen derart, dass neue Organe entstehen, wenn solche vorhanden sind, grösser werden, Form und Gestalt ändern, kurz: wachsen. Von innen nach aussen zu wachsen, nicht durch äusseres Hinzufügen vergrössert zu werden, Selbstbildung nach einem inneren Gesetze erscheint als charakteristische Eigentümlichkeit des Lebewesens”. Zob. też: J. D. Bernal, *The origin of life*, London 1967, 168 u: R. Lötter, *Biologie und Weltanschauung*, Jena — Berlin 1972, 39: „Leben ist eine teilweise, kontinuierliche, fortschreitende, vielgestaltige und unter bestimmten Bedingungen wechselwirkende Selbstverwirklichung der Möglichkeiten, die durch die Laage der Elektronen von Atomen gegeben sind”.

²⁵ G G I, 138.

²⁶ G G II, 687.

²⁷ Tamże, 689.

mości, a szczególnie aktywność i samookreślenie. Nie trudno tu dostrzec zgodności przekonań naszego autora z podstawowymi założeniami współczesnej antropologii filozoficznej, która również widzi w samorealizacji podstawowy cel człowieka. U N. Hartmanna czytamy: „Indywidualizm duchowe rozwija się podobnie jak indywidualizm organiczne, a jednak rozwój w tych dwóch dziedzinach istotnie różni się od siebie. Organizm rozwija swoje dyspozycje według ustalonej kolejności, która tym rozwojem steruje. Inaczej w dziedzinie ducha, który musi dopiero siebie uczynić tym, kim jest... Sens jest prosty i empiryczny: duchowi realizacja nie spada z nieba, nie powstaje sama z siebie, lecz trzeba ją utworzyć i wywalczyć. Nie rozwija się bez naszego udziału, nie ma jej, pomimo że istnieje zdolność i dyspozycja. Domaga się własnego zaangażowania i musi być zrealizowana”²⁸. Samorealizacja jest zasadniczym wyróżnieniem człowieka, zarazem jednak stanowi „miecz obosieczny”: „Wolność decyzji... jest największym darem, jaki przypada człowiekowi w udziale, oraz właściwym cudem jego istnienia, stanowi to, co jest najbardziej w człowieku metafizyczne i podobne do Boga... Lecz zarazem jest to wewnętrzne niebezpieczeństwo człowieka. Dzięki niej człowiek jest istotą nie zrównoważoną, na każdym kroku narażony na upadek w przepaść i przez całe życie zagrożony kryzysem... Istota obdarzona wolnością jest zarazem przez samą siebie zagrożoną. Wszystkie inne byty znają jedynie walkę z zewnętrznym zagrożeniem. Jedynie człowiek jest od wewnątrz zagrożony, nosi w sobie samorealizację i samozatrącenie”²⁹.

Również wspomniany już E. Coreth widzi w samorealizacji istotę ducha ludzkiego: „Działanie to samospełnienie i samorealizacja bytu, który poprzez działanie ma zrealizować coraz pełniej rzeczywistość tego, czym już jest w swojej istocie; podczas gdy działanie bytów pozaduchowych wypływa z koniecznej prawidłowości ich istoty, to duch skończony ma za zadanie, by w sposób wolny samego siebie spełniać i urzeczywistniać... Człowiek powinien dobrowolnie afirmować i realizować to, czym zawsze już jest w swojej istocie”³⁰. Do tych samych wniosków dochodzi H. Schell, widząc w samorealizacji zasadniczy rys człowieka. Nie chodzi mu jednak o uprawianie psychologii jako celu w sobie, lecz traktuje ją jako punkt wyjścia rozważań teologicznych i apologetycznych, którym psychologia ma służyć. Wychodząc z założenia, że o Bogu możemy myśleć i mówić jedynie po ludzku (Bóg sam się objawił jako człowiek i prawdy objawione przywdziewał w ludzką szatę), H. Schell podniósł pozytywne cechy człowieka do najwyższej potęgi (*via eminentiae*), by skonstruować pojęcie samoprzyczynowego Boga: „Wolność to samoprzyczynowość skończonego ducha w dziedzinie przypadłościowej realizacji życia, u Boga zaś stanowi istotę i podstawę samookreślenia”³¹. Znamienna jest następująca wypowiedź naszego autora: „Doskonałość musi być sama w sobie obecna i też przejawiać się w prawdzie i mądrości... W tej aktywności myślenia i woli, która się przejawia w odwiecznym samospełnieniu, zawarte są wszystkie inne doskonałości, jakie

²⁸ N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin — Leipzig 1933, 88—89.

²⁹ Tamże, 143.

³⁰ E. Coreth, cyt., 530.

³¹ G G I, 138.

tylko religia przyznaje absolutnemu duchowi... Bóg jest również całością wszelkich realności w sensie dosłownym, co jednak wcale nie oznacza zagrożenia wewnętrznej jedności..."³²

Nasuują się więc następujące wnioski: dynamiczna koncepcja człowieka i Boga, do jakiej dochodzi autor, ma cechy empiryczno-psychologiczne. Zachodzi również wyraźna zgodność między poglądami H. Schella a podstawowymi tezami współczesnej antropologii filozoficznej, w myśl której człowieka w odróżnieniu i przeciwieństwie do świata materialnego cechuje samorealizacja i samookreślenie. Podnosząc tę doskonałość do potęgi nieskończonej, dochodzi do koncepcji Boga jako „odwiecznej samorealizacji i samoaktywności”

III. ŻYCIE ETYCZNE CZŁOWIEKA W ŚWIETLE SAMOREALIZACJI BOGA

H. Schell nie zadowala się konstrukcją dynamicznej koncepcji Boga, lecz próbuje przerzucić pomost między nią a biblijnym obrazem Boga, stwierdzając, że Bóg objawienia (Jahwe) jest tym samym, którego wyraża pojęcie Boga jako *causa sui*: „Jahwe jest Bogiem, którego cechuje moc i potęga, miłość, sprawiedliwość i świętość, mądrość i wszechwiedza. Również świat nie jest niemą rzeczywistością, lecz głośno wołającym świadectwem, nieustanną mową i wykazaniem Stwórcy... Błędne jest przekonanie, że „Jahwe” oznacza byt abstrakcyjny, spoczywający, bezczynny, substancjalny, wyrażający jedynie statyczną rzeczywistość, która zdaniem św. Hieronima przysługuje każdemu kamieniowi, lecz rzeczywistością nacechowaną żywym działaniem i promienistą światłością prawdy oraz gorejącym żarem woli doskonałości”³³. Symbolem tego Boga jest krzak gorejący, oznaczający światło i ogień, który z samego siebie się pali i nie spala, odwieczna myśl i wola.

Podobnie jak w spekulacji filozoficznej wyobrażamy sobie Boga po ludzku, tak też na podstawie objawienia wiemy, że człowiek jest obrazem i podobieństwem Boga. I tak osiągnąwszy przy pomocy żmudnej abstrakcji szczyt dynamicznej koncepcji Boga, na którym to szczycie spotykamy objawiony obraz Boży, patrzymy następnie z tej wysokości na życie etyczne i dochodzimy do ciekawych i ważnych rezultatów:

1. Bóg samoistny i samoczynny jest ideałem życia etycznego. Autor nasz wychodzi z założenia, że objawienie się Jahwe jako samoaktywności i rzeczywistości bezpośrednio wiąże się z misją narodu wybranego: „... Mojżesz został posłany do uciemieźzonych mas z imieniem Jahwe obdarzonego w moc poznania i woli, w boską mądrość i świętość po to, by te masy wyprowadzić z rozproszenia do zjednoczenia, z niemocy egzystencji uciśnionej i wyzyskanej, z bezczynności niewolniczej do czynu i wyzwolenia oraz by te masy stały się poświęconym Bogu narodem i państwem”³⁴.

H. Schell jest przekonany, że podobną rolę, co w narodzie wybranym, Bóg ma odgrywać w życiu poszczególnego człowieka: „Bez samoprzyczy-

³² G G II, 24—25.

³³ A CH II, 23—24, por. też: H. M. Barth, *Wie ein Segel sich entfalten*, 59—60

³⁴ Tamże, 25—26.

nowości nie można realizować ideału etycznego i to dlatego, że nie byłoby odwiecznego prawzoru”³⁵. Jest to wzniosły ideał, jaki człowiekowi przyświeca, a jednak na niczym innym tak bardzo nie powinno zależeć człowiekowi, jak na dążeniu do własnej samorealizacji: „Rozwój i spełnienie wszystkich duchowych dyspozycji jest bezwarunkową wartością. Odpowiednią formą dla niego jest samookreślenie i samowychowanie osobowości duchowej. Stanowi podmiotową doskonałość dobra. Osobowość etyczna jako taka wraz ze swoim doskonałym samookreśleniem i samopanowaniem jest absolutną wartością i dlatego też obowiązującym prawem upodobnienia się do Boga”³⁶.

2. Istotą moralności nie jest heteronomia i legalizm, lecz prawdziwa autonomia osobowości, która harmonijnie zespala autorytet i wolność: „Podobnie jak Bóg mieści w sobie wszystkie ideały, tak również jest najdoskonalszym urzeczywistnieniem tychże. Religia to dobrowolne zjednoczenie się z Bogiem, a jej celem to wszechstronne udoskonalenie się zarówno co do receptywności, jak i do samoczynności. Dyspozycja naturalna uzdalnia nas do przyjęcia prawdy i doskonałości. Jesteśmy więc potrzebującymi i zależnymi. To jest uzasadnieniem autorytetu. Natomiast dzięki rozumnej osobowości powołani jesteśmy do samoczynnego przyswajania sobie prawdy i dobra jak to odpowiada prawdzie i doskonałości, a więc z wewnętrznego przekonania i przeświadczenia, bazujących na własnej ocenie i samookreśleniu. I to stanowi podstawę wolności religii... Bóg nie jest jedynie nieskończoną pełnią bytu, lecz również odwiecznym czynem (aktywnością) prawdy, pochodzącym z jasnej konieczności; Bóg jest mądrością i rozumem, światłem i siłą przekonania i dlatego nie potrzeba nam tylko autorytetu, by uczestniczyć w boskich ideach, celach i siłach, lecz również wolności, by stać się w nich duchem i życiem. Wolność zamienia logos, czyli sumę wszelkiej przekazanej prawdy, obowiązku i łaski w żywe posiadanie ducha przy pomocy osobistego działania w ożywym duchu”³⁷.

3. Samorealizacja utożsamia się z miłością Bożą: „Bóg oznacza najwyższą doskonałość jako odwieczna moc i to w dwojakim sensie: jako wewnętrzne posiadanie nieskończonej pełni życia oraz jako samoczynne, energiczne spełnienie wszystkich doskonałości. Miłość do Boga jest przeto wolą, która z należyłą intensywnością oddaje się prawzorowi duchowych doskonałości, by przyswoić sobie nieskończone bogactwo jako treść własnego życia i naśladować jak najdoskonalej jego świętą energię i samookreślenie”³⁸.

4. Miłość do Boga zespala się ściśle z miłością do samego siebie i do bliźniego: „Miłość do Boga w sensie biblijnym zawiera w sobie prawdziwą miłość własną i doskonałą miłość bliźniego, domaga się bowiem, by nieskończona doskonałość jako treść i energia życiowa stała się przedmiotem dążenia dla wszystkich do tego uzdolnionych, do czego konieczne

³⁵ G G II, 603.

³⁶ Tamże, 437.

³⁷ A CH II, 13—15.

³⁸ Tamże, 134.

jest oddanie i stanowczość... Te trzy formy dobroci etycznej dobrze zrozumianej dzięki wewnętrznemu przenikaniu stanowią ścisłą jedność”³⁹

5. Samorealizacja osoby leży u podstaw życia społecznego: „Prawdziwa społeczność duchowa może być realizowana jedynie w osobowościach, które osiągnęły lub dążą do osiągnięcia wewnętrznej samodzielności... Jeżeli udoskonalenie duchowe i osobowość obdarzona wolnością stanowi etyczny cel w sobie i bezwarunkowe najwyższe dobro, to nie można tego wyróżnienia ograniczyć jedynie do własnego „ja” i udoskonalenia jego... I dlatego z ideału doskonałości duchowej i jej realizacji konsekwentnie wynika, że ideał ten również odnosi się do bliźniego oraz do społeczności i stanowi zadanie etyczne dla własnego sumienia i działania”⁴⁰.

6. W świecie dynamicznej koncepcji Boga widzimy wielką godność pracy ludzkiej: „Praca pojęta jako kara i następstwo grzechu nie jest wystarczającą treścią dla duszy i rujnuje nieustannie ciało, jest bowiem niewolniczą służbą i poddaństwem. Natomiast praca rozumiana jako upodobnienie się do Boga w porządku świata przez kulturę i poznawcze zgłębienie świata jest prawdziwym naśladowaniem Boga i ubóstwieniem człowieka. Tworzy wewnętrzne bogactwo i uzdalnia człowieka do nieśmiertelności. Symbolem tej pracy jest uprawianie rajy (przez pierwszych rodziców)... Praca taka to przyswajanie sobie Boga, podczas gdy praca niewolnicza człowieka grzesznego jest nieustanną walką z przeciwnymi siłami przyrody”⁴¹.

IV WIECZNA SZCZĘŚLIWOŚĆ W ŚWIETLE DYNAMICZNEJ KONCEPCJI BOGA

Człowiek współczesny niechętnie myśli o życiu pozagrobowym, zwłaszcza o niebie. Postawa taka wynika między innymi stąd, że niebo pojmuje się jako „wieczny odpoczynek”, utożsamiany z zupełną biernością i bezczynnością. Jest to jednak wielkie nieporozumienie, z którym rozprawiał się w latach trzydziestych M. Laros⁴², powołując się na naszego autora, który wyraża przekonanie, że życie niebian to najbardziej intensywna dynamika: „Dusza oglądająca Boga duchowo uczestniczy w świętej aktywności woli, przy pomocy której Bóg wiecznie spełnia swoją nieskończoną doskonałość; patrząc w Bożym świetle na życie Boże dusza roztapia się w Nim w gwałtownym żarze do odwiecznej i świętej aktywności, przez którą Bóg sam jako spełnienie wszelkich prawd od wieków istnieje w nieziennej „konieczności i wolności”⁴³ Człowiek w niebie uczestniczy w życiu całej Trójcy Św., oddając całego siebie jako oczyszczoną i doskonałą ofiarę. Bóg staje się treścią życia człowieka: „Bóg oglądany wypełnia świadomość i życie wewnętrzne niebian i staje się ich treścią; dzieje się to zwłaszcza dzięki nieskończonej doskonałości bytowej, przez którą wnika do poznania, nie tylko jako spostrzeżona, lecz również jako czynnie zgłębiona i oceniona pełnia

³⁹ Tamże, 138—139.

⁴⁰ Tamże, 439.

⁴¹ Tamże, 175.

⁴² M. Laros, *Neue Zeit und alter Glaube*, Innsbruck-Wien-München 1937, 154

⁴³ K D III, 926.

prawdy. I tak wszystkie siły życiowe i duchowe zamieniają się w niewysłowiony żar i napięcie, ulegają ożywieniu i upłynnieniu we wszystkich źródłach”⁴⁴. Szczęście wiekuiste nie jest więc monotonnym spokojem i beczynnością, lecz intensywnym życiem: „Jeżeli pojmuje się odwieczne istnienie Boga jako pochodzące z Jego nieskończonej aktywności poznania i woli, to również udoskonalenie stworzeń nie może być stanem spoczynku, lecz celową i treściowo uzasadnioną aktywnością. To zaakcentowanie wiecznego życia wcale nie jest negacją pojęcia „wiecznego odpoczynku” (należycie zrozumiałego), gdyż jedno i drugie (aktywność i odpoczynek) stanowią jedno w odwiecznym świetle”⁴⁵. Autor nasz słusznie zauważa, że błędnie pojęty „wieczny odpoczynek” jako nudna, monotonna beczynność może napełniać człowieka niesmakiem, a nawet zgrozą i zaznacza: „Bogactwo treści (oglądanego Boga) musi odpowiadać intensywności przyswojenia, Logos musi iść w parze z Pneuma: oglądanie Boga dostarcza człowiekowi nieskończonej pełni prawdy, którą ma przetworzyć w sobie w niestrudzonym głodzie poznawczym i wciąż na nowo ma w tę pełnię prawdy wrastać...”⁴⁶. Zastój duchowej aktywności człowieka uszczęśliwionego jest dla H. Schella nie do pomyślenia: „Nieskończone bogactwo istoty bożej nie powoduje u człowieka zastoju jego aktywności, a pełnia treści nie paraliżuje twórczej i badawczej aktywności poznawczej... przeciwnie, dochodzi u człowieka do zmobilizowania wysiłku poznawczego w najwyższym stopniu”⁴⁷. Oglądanie Boga nie jest przeto biernym, beczynnym przyjmowaniem, co by się równało rezygnacji z udoskonalenia życiowego, lecz przeciwnie, istotą jego jest samoczynność mająca swój prawzór w Bogu, pojętym jako „ens a se”

Zgłębianie nieskończonej pełni prawdy jest dla człowieka wzniosłym zadaniem, które mobilizuje wszystkie siły psychiczne. Człowiek postępuje w nieskończoność prawdy i mądrości Bożej, ale nie jest to postęp do Boga, lecz w Bogu, nie zbliża do Boga, lecz jest uszczęśliwiającą wędrówką w pełni Bożej doskonałości”⁴⁸.

W życiu doczesnym samorealizacja dokonuje się z wielkim trudem i fragmentarycznie i zawsze jest zagrożona samozatraceniem. W niebie zaś dojdziemy do mistrzostwa w doskonałym samourzeczywistnieniu, polegającym według zdania L. Borosa na „uczestnictwie w spełnieniu Boskiego życia”⁴⁹.

Uwagi końcowe

1. Droga myślowa H. Schella ma za punkt wyjścia analizę istoty ludzkiej, którą spośród innych stworzeń wyróżnia zdolność do samorealizacji. Następnie autor prowadzi nas do pojęcia Boga, który mieści w sobie wszystkie doskonałości ludzkie, a więc również tę zdolność, dzięki której człowiek sam o sobie stanowi. I tak poniekąd samego siebie tworzy,

⁴⁴ Tamże, 925.

⁴⁵ Tamże, 922—923.

⁴⁶ Tamże, 922—923.

⁴⁷ Tamże, 919.

⁴⁸ Tamże, 920—921.

⁴⁹ L. Boros, *Erlöstes Dasein*?, Mainz 1967, 113.

stając się przyczyną samego siebie (causa sui). Bóg zaś jest samoprzyczyną, samorzeczywistością i samoaktywnością w najwyższym stopniu.

2. Z tego szczytu myślowego, na który prowadzi nas stroma wspinaczka abstrakcji, ukazują się nam nowe horyzonty życia etycznego, a nawet kraina wiecznej szczęśliwości. W świetle tej koncepcji Boga lepiej poznajemy nasze zadania życiowe, które polegają na nieustannym wysiłku samorealizacji we wszystkich dziedzinach życia. Widzimy również dokładniej cel i przeznaczenie nasze: życie wieczne w niebie, pojęte nie jako błogi, beczynny odpoczynek, lecz jako szczyt aktywności.

3. Bóg staje się przeto dla człowieka inspiratorem i gwarancją samorealizacji; nie tylko nie jest przeciwnikiem samorzeczywistnienia człowieka, przeciwnie, na niczym innym Bogu tak nie zależy, jak na udoskonaleniu jego. Bóg jest zarazem niedoścignionym ideałem, jak i siłą napędową dla samorealizacji człowieka; pomaga jemu do osiągnięcia tak wzniesłego celu.

4. Teoretyczne wywody H. Schella znajdują potwierdzenie w życiu. Analiza biograficzna wielkich ludzi religijnych, a zwłaszcza świętych dowodzi, że religia, zwłaszcza teistyczna, nie tylko nie jest czynnikiem alienacji (jako przeciwieństwa samorealizacji), lecz odwrotnie: przyczynia się w najwyższym stopniu do tego, by człowiek zrealizował wszystkie swoje możliwości i dyspozycje i tak siebie coraz doskonalej urzeczywistnił. Sercem i duszą każdej religii teistycznej natomiast jest koncepcja Boga, pojętego jako partner człowieka.

5. Jedną z największych postaci religijnych jest św. Augustyn. Píše o nim H. Weinand: „Bóg był problemem jego życia, pragnieniem jego wielkiego serca, tęsknotą jego nienasyconego ducha. By problem ten zbadać, nie wahał się zstąpić do głębin mądrości pitagorejskiej i platońskiej, zbadał wędrówki ludów począwszy od pierwszych rodziców aż do wstrząsających zdarzeń jego dni, badał słowo Boże z właściwą sobie bystrością, jak przed nim to czynił Orygenes i nieliczni po nim, był wsłuchany w głos i najcichsze poruszenia ludzkiego serca, jak nikt inny poza nim... Wraz z nieustannym obcowaniem z najwyższymi myślami jakie tylko człowiekowi są dostępne, czyli wraz z koncepcją Boga, wzrastała jego potęga ducha i w miarę tego wzrostu coraz głębiej wnikał w tajemnicę Bożą. Im bardziej zajmował się Bogiem, tym stał się większym, a im większym się stał, tym bardziej się zajmował Bogiem”⁵⁰.

6. To, co H. Weinand pisze o św. Augustynie, można by odnieść do każdego geniusza religijnego, a zwłaszcza do świętych bohaterów miłości bliźniego (św. Wincenty a Paulo, św. Elżbieta, Brat Albert i inni): religia nie spowodowała u nich wyobcowania i samozatracenia, lecz pomogła im do osiągnięcia szczytu człowieczeństwa, a nawet sprawiła, że przy ich pomocy najbiedniejsi i najędzniejsi odzyskali godność ludzką i przez to samych siebie.

⁵⁰ H. Weinand, *Die Gottesidee — Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus*, Paderborn 1910, 126.

7. Skąd jednak bierze się zarzut, że religia powoduje alienację człowieka? Są to zarzuty zwykle bezkrytycznie powtarzane, ale w pewnym sensie uzasadnione. Istnieją bowiem niestety również patologiczne przejawy życia religijnego (faryzeizm, fałszywa i przesadna dewocja, rygorizm, bałwochwalstwo legalistyczne, fanatyzm i szowinizm religijny), które są karykaturą zdrowej religijności i człowieka moralnie i psychicznie wykrzywiają. Zetknięcie z nimi może powodować u niejednego osobnika porzucenie wiary i życia religijnego w ogóle.

8. Sobór Watykański II miał to zagadnienie na myśli, gdy mówi o odpowiedzialności wiernych za wiarę ludzi im współczesnych: „Dlatego w takiej genezie ateizmu nie miały udział mogą mieć wierzący, o ile skutkiem zaniedbań w wychowaniu religijnym, albo fałszywego przedstawienia nauki wiary, albo też na skutek braków w ich własnym życiu religijnym, moralnym i społecznym, powiedzieć o nich trzeba, że raczej przesłaniają aniżeli pokazują prawdziwe oblicze Boga i religii”⁵¹.

9. Niewłaściwe zachowanie religijne ma swoje źródło szczególnie w fałszywej koncepcji Boga (pojętego jako policjanta ludzkich praw i przepisów, jako tyrana, mściciela itd.)⁵². Te i podobne obrazy Boga nie mają nic wspólnego z Bogiem objawionym przez Chrystusa, z Bogiem „zazdrosnym”, nie w sensie ludzkim, gdzie zazdrość jest najczęściej skrajnym wyrazem egoizmu, lecz w sensie iście Bożym: obawa, że obcy bogowie nie dają człowiekowi upragnionego szczęścia, które może pochodzić jedynie z oddania się prawdziwemu Bogu. A oddanie to nie prowadzi do zatracenia siebie, lecz jest *conditio sine qua non* jego samorealizacji.

10. System filozoficzno-teologiczny H. Schella to potężna symfonia, w której centralny motyw Bożej samorealizacji poddawany jest coraz to nowszymi wariacjom, symfonia skomponowana na cześć Boga i Jego obrazu i podobieństwa, człowieka, który jest powołany, by wciąż na nowo, w nieustannym wysiłku samourzeczywistnienia dążył do coraz doskonalszego upodobnienia się do swego prawzoru.

⁵¹ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et Spes*, 19.

⁵² Na inne karykaturalne obrazy Boga wskazuje H. M y n a r e k, *Existenzkrise Gottes?*, Augsburg 1969, 9—54.