

Maria Zboralska*

PRZEKRACZANIE SIEBIE FUNDAMENTALNĄ KATEGORIĄ ANTROPOLOGII KAROLA WOJTYŁY – JANA PAWŁA II¹

Spełnienie człowieka nie dokonuje się ani w egoistycznym zamknięciu odwracającym się od drugiego człowieka i od Boga, ani tylko w stosunkach międzyludzkich z zanegowaniem wymiaru wertykalnego i własnej dojrzałości osobowej, ani nawet w wyłącznej więzi z Bogiem, która nie przenosiłaby się na relację do innych ludzi i do siebie samego. W tym sensie można powtórzyć za K. Wojtyłą, że „transcendencja [...] jest poniekąd drugim imieniem osoby”.

Być sobą to przekraczać siebie – o antropologii Karola Wojtyły – taki znamienity tytuł T. Styczeń nadał *Posłowi* do książki K. Wojtyły pt. *Osoba i czyn*². Zdaniem ucznia i następcy krakowskiego kardynała w Katedrze Etyki KUL pojęcie przekraczania siebie jest kluczem do zrozumienia tajemnicy człowieka w ujęciu wadowiczanina. Pokazuje ono bowiem, że byt ludzki nie może istnieć jako zamknięty w sobie, lecz do jego specyfiki należy transcendencja w sumieniu przez wybór prawdziwego dobra oraz transcendencja na drodze solidarności z innymi ludźmi. Owe wymiary przekraczania siebie w myśli filozoficznej K. Wojtyły w 1980 roku J. Gałkowski nazwał transcendencją „wewnętrzną” oraz transcendencją „zewnątrzną”³, zaś jej specyfikę badał 10 lat później I. Dec, porównując ją z ujęciami innych lubelskich profesorów⁴. Także zagraniczni komentatorzy myśli

* Dr Maria Zboralska, ur. 1978 – doktor teologii, magister filologii, e-mail: zboralska.maria@gmail.com

¹ Niniejszy artykuł zawiera główne tezy pracy doktorskiej pt. *Przekraczanie siebie jako podstawa antropologii teologicznej Karola Wojtyły – Jana Pawła II* napisanej pod kier. o. dr hab. J. Kupczaka OP, prof. UPJPII, obronionej 25 X 2011 roku na Wydziale Teologicznym UPJPII w Krakowie, rec. ks. prof. dr hab. K. Gózdź, ks. prof. dr hab. T. Borutka.

² T. Styczeń, *Być sobą to przekraczać siebie – o antropologii Karola Wojtyły*, w: K. Wojtyła, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 491–526.

³ Por. J. Gałkowski, *Sumienie a transcendencja*, „Roczniki Filozoficzne” 2 (1980), s. 143–147.

⁴ Por. I. Dec, *Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców Szkoły Lubelskiej*, Wrocław–Lublin 1991.

K. Wojtyła, tacy jak: J. Seifert⁵, J.-L. Marion⁶, M. Seretti⁷, podkreślali wagę tej kategorii, nie wahając się nazwać jej „centrum refleksji filozoficznej Wojtyły”⁸ czy wręcz „najbardziej fundamentalnym wkładem K. Wojtyły w filozofię”⁹. Pozostaje tajemnicą, dlaczego ów sposób czytania antropologii papieża znamionujący badaczy jego myśli u progu pontyfikatu przez kolejne dwie dekady zasadniczo zostaje zarzucony. Tymczasem wydaje się, że ta płodna kategoria wymaga nie tylko odświeżenia, ale także uzupełnienia (choćby o wymiar transcendencji ku Bogu oraz nauczanie Jana Pawła II) oraz zaaplikowania jej na grunt teologii. Transcendencja u papieża jest nie tyle teoretycznym konstruktem, ile raczej ofertą bazującą na Objawieniu i skierowaną do współczesnego człowieka. Stąd też warto zasygnalizować w niniejszym artykule podstawowe sposoby czytania pojęcia przekraczania siebie w antropologicznej myśli K. Wojtyły – Jana Pawła II, a są to: autotranscendencja, transcendencja w kierunku innych ludzi oraz transcendencja ku Bogu. Każdy z tych wymiarów znajdziemy zarówno w pismach filozoficznych, jak i teologicznych Ojca Świętego.

AUTOTRASCENDENCJA

Pojęcie autotranscendencji koncentruje się na przekraczaniu siebie dokonującym się w samym człowieku, a więc wiąże się z wnętrzem człowieka, ze strukturami bytu jemu właściwymi, a nie z wychodzeniem ku innym ludziom czy Bogu. Karol Wojtyła, tak na kartach *Osoby i czynu*, jak i w publikowanych w latach 70. artykułach filozoficznych, przybliży odbiorcy to rozumienie, kiedy mówi o transcendencji pionowej czy też o transcendencji osoby w czynie. Sam autor wprowadza ją w następujący sposób: „Jest to transcendencja, którą zawdzięczamy samostanowieniu, transcendencja przez sam fakt wolności, bycia wolnym w działaniu”¹⁰. Kardynał ukazuje ją w opozycji do transcendencji poziomej, która polega na przekraczaniu granicy podmiotu ku przedmiotowi w intencjonalnych aktach poznania i chcenia¹¹. Słabym punktem transcendencji horyzontalnej jest

⁵ Por. J. Seifert, *Truth and Transcendence of the Person in the Philosophical Thought of Karol Wojtyła*, w: *Karol Wojtyła filozof, teolog, poeta*, red. R. Buttiglione, C. Fedeli, A. Scola, Città del Vaticano 1984, s. 93–106.

⁶ Por. J.-L. Marion, *Autotranscendance de l'homme signe de contradiction dans la pensée de Karol Wojtyła*, w: *Karol Wojtyła filozof*, s. 53–70.

⁷ Por. M. Seretti, *Conoscenza di sé e trascendenza. Introduzione alla filosofia dell'uomo attraverso Husserl, Scheler, Ingarden, Wojtyła*, Bologna 1984.

⁸ Tamże, s. 119.

⁹ J. Seifert, *Truth and Transcendence*, s. 93.

¹⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*”, s. 164.

¹¹ Por. tamże; tenże, *Transcendencia osoby w czynie a autoteologia*, w: tenże, „*Osoba i czyn*”, s. 48; tenże, *The Degrees of Being from the Point of View of the Phenomenology of Action*, „*Analecta Husserliana*” 11 (1981), s. 126–127.

to, że nie zostawia ona śladu w podmiocie, nie ma realnego wpływu na stawanie się bardziej człowieka¹². Ukazując niewystarczalność transcendencji poziomej, K. Wojtyła tym samym stoi na stanowisku, że nie każde przekraczanie siebie jest dla jego antropologii satysfakcjonujące. Na czym więc polega kluczowa dla niego transcendencja pionowa i o jakie przekraczanie siebie tu chodzi? Aby odpowiedzieć choćby w skrócie na te pytania, trzeba przypomnieć, co dla krakowskiego kardynała oznacza pojęcie samostanowienia (zakładające samoposiadanie i samopanowanie¹³). Termin ten z jednej strony wskazuje na to, że „ja sam stanowią”, czyli jestem wolny w chceniu („mogę, ale nie muszę”), z drugiej zaś strony akcentuje to, że poprzez wolny wybór „stanowią o samym sobie”¹⁴. Innymi słowy, bycie wolnym w działaniu jest najpierw swego rodzaju samozależnością człowieka, nie jest on bowiem zdeterminowany ani przez przedmioty własnego wyboru, ani poprzez własne dynamizmy poznawcze i wolitywne¹⁵. Jest to więc transcendencja wolności¹⁶ czy transcendencja osoby, jak nazwie ją M. Serretti¹⁷. Jednocześnie jednak – co mocno podkreśla K. Wojtyła – poprzez skierowanie się aktem woli ku wartościom człowiek stanowi o sobie samym, tzn. sam staje się kresem dla swoich czynów. K. Wojtyła napisze, że „w pojęciu samostanowienia zawiera się więcej niż w pojęciu sprawczości: człowiek nie tylko jest sprawcą swoich czynów, ale przez te czyny jest zarazem w jakiś sposób ‘twórcą samego siebie’”¹⁸. Bycie twórcą samego siebie zakłada nie tylko samozależność, lecz jeszcze bardziej zależność od prawdy, transcendencję w prawdzie¹⁹ (zwaną przez M. Serrettiego transcendencją w osobie²⁰), co jest głosem kardynała w dyskusji z nurtami absolutyzującymi ludzką wolność. Odniesienie do prawdy broni bowiem człowieka przed relatywizmem moralnym. Dla samospelnienia człowieka – zauważy wadowiczanie – nie jest bowiem obojętne, czy wybiera dobro czy zło. W pierwszym przypadku spełnia siebie, w drugim sprzeniewierza się sobie²¹. Jednocześnie wybór, którego osoba dokonuje, jest jej własny; nie jest ona zdeterminowana przez żadną inną osobę czy siłę.

Szczególne znaczenie w unaocznianiu transcendencji przypisuje K. Wojtyła sumieniu. To tu dokonuje się przekraczanie siebie w kierunku prawdziwego dobra,

¹² Por. J.-L. Marion, *Autotranscendance de l'homme*, s. 62; T. Styczeń, *Być sobą to przekraczać siebie*, s. 500.

¹³ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 155; tenże, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: tenże, „*Osoba i czyn*”, s. 428.

¹⁴ Por. tenże, *Osoba i czyn*, s. 153–154.

¹⁵ Por. J. Seifert, *Truth and Transcendence*, s. 102; J. Gałkowski, *Sumienie a transcendencja*, s. 146.

¹⁶ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 199.

¹⁷ M. Serretti, *Conoscenza di sé e transcendenza*, s. 131.

¹⁸ K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, s. 427–428.

¹⁹ Por. tenże, *Osoba i czyn*, s. 199, 183.

²⁰ M. Serretti, *Conoscenza di sé e transcendenza*, s. 131.

²¹ Por. K. Wojtyła, *Transcendencja osoby*, s. 484–487, 490.

to tu ma miejsce przejście transcendencji wolności w transcendencję moralności, to tu rozstrzyga się spełnienie człowieka bądź jego niespełnienie.

Aby „czynić dobrze, a unikać zła” [...] – pisze K. Wojtyła w 1976 roku – człowiek musi stale w tymże sumieniu niejako przekraczać siebie w kierunku dobra prawdziwego: jest to podstawowy kierunek owej transcendencji, która stanowi właściwość osoby ludzkiej *prioprium personae*. Bez tej transcendencji – bez przekraczania i niejako przerastania siebie w stronę prawdy oraz w stronę dobra chcianego i wybieranego w świetle prawdy – osoba, podmiot osobowy, ponieważ nie jest sobą²².

Tak w wielkim uproszczeniu przedstawia się koncepcja autotranscendencji w myśli filozoficznej Karola Wojtyły. Warto teraz przyjrzeć się tej dynamice na gruncie namysłu teologicznego Jana Pawła II.

W encyklice *Veritatis splendor* znajdziemy prawdę o człowieku, który w wolności przekracza siebie ku prawdzie w sumieniu, dokonując tym samym samo-spełnienia. Bazując na Piśmie Świętym i Tradycji Jan Paweł II zwraca uwagę, że pierwszym faktem antropologicznym jest bycie stworzonym na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1,27), wyrażające się – zgodnie z klasyczną wykładnią *imago Dei* – w wolności i rozumności. Dla papieża wolność jest darem Bożym, będącym uczestnictwem w Bożym panowaniu i polegającym na możliwości samookreślenia siebie²³. Ale – dodaje zaraz Ojciec Święty – władza wolności nie jest absolutna, jakby chciały niektóre nurty obecne w dzisiejszej kulturze²⁴. Granicą, przed którą musi się zatrzymać autonomia wolności, jest biblijne drzewo poznania dobra i zła (por. Rdz 2,16–17). Ludzka wolność jest bowiem wolnością odkrywania prawa moralnego, a nie jego tworzenia²⁵. Ponieważ korzenie prawdy nie są w człowieku, ale są w Bogu, człowiek musi przekraczać siebie w stronę prawa Bożego. Nie oznacza to bynajmniej negacji samej wolności bądź marginalizowania roli ludzkiego rozumu. Kluczem do rozumienia roli człowieka nie jest bierność, lecz tzw. teonomia uczestnicząca, zgodnie z którą „dobrowolne posłuszeństwo człowieka prawu Bożemu implikuje rzeczywisty udział rozumu i woli człowieka w Bożej mądrości i opatrności”²⁶. Mamy zatem do czynienia zarówno z eksterioryzacją, jak i interioryzacją prawdy w człowieku²⁷.

W perspektywie teologicznej autotranscendencji pojawia się także kwestia skutków grzechu pierwotnego w zniewoleniu ludzkiej wolności, dlatego

²² Tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, „*Osoba i czyn*”, s. 389–390.

²³ Por. VS, nr 34, 38–39.

²⁴ Por. VS, nr 31–35.

²⁵ Por. VS, nr 35; EV, nr 52; W.B. Smith, *Bez prawdy nie ma wolności*, tłum. M. Ritter, w: Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarz*, Lublin 1999, s. 191.

²⁶ VS, nr 41.

²⁷ Por. R. Tremblay, *La antropologia de la «Veritatis splendor»*. «*Para ser libres nos liberó Cristo*» (Gál 5, 1), tłum. na hiszp. M.B. Alvarez, w: *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, red. G. del Pozo Abejon, Madrid 1994, s. 415.

Ojciec Święty jeszcze mocniej wskazuje na moc Odkupiciela człowieka. Papież kładzie nacisk na nowe prawo w Chrystusie, przypominając, że przykazania są „pierwszym, niezbędnym etapem ku wolności”²⁸, natomiast jej pełnia jest w Jezusie. Fundamentalne bowiem pojęcia dla autotranscendencji człowieka, jakimi są wolność i prawda, wiążą się przede wszystkim z Jezusem Chrystusem. Papież tłumaczy:

On sam „jest Prawdą” (por. J 14,6). Ta Prawda niesie z sobą prawdziwą wolność. Jest to wolność od grzechu i kłamstwa. Ci, którzy byli „niewolnikami grzechu”, pozostając pod wpływem „ojca kłamstwa”, zostają wyzwoleni przez uczestnictwo w Prawdzie, jaką jest Chrystus, i w wolności Syna Bożego: sami dostępują „wolności synów Bożych” (por. Rz 8,21). Napisze św. Paweł: „prawo Ducha, który daje życie w Chrystusie Jezusie, wyzwoliło cię spod prawa grzechu i śmierci” (Rz 8,2)²⁹.

Autotranscendencja w horyzoncie teologicznym Jana Pawła II wiąże się nie tylko z mocą Jezusa Chrystusa, lecz także z działaniem Ducha Świętego. To On, czerpiąc z ofiary Chrystusa, prowadzi człowieka w sumieniu do prawdy i pomaga przekroczyć siebie ku prawdziwemu dobru³⁰.

Żadna osoba ludzka – komentuje myśl Jana Pawła II J. Wolski – nie jest pozostawiona sama w swoich decyzjach i w swoim działaniu. Nie musi liczyć tylko na swoje siły i swoją inteligencję. W swoim sumieniu człowiek otrzymuje światło, siłę i moc od Boga, pod natchnieniem i wpływem Ducha Świętego, który jest „Światłością sumień”³¹.

Warto zauważyć, że podobnie jak w antropologii filozoficznej K. Wojtyły, pierwszorzędną rolę w dramacie spotkania wolności z prawdą odgrywa sumienie³². W *Veritatis splendor* mamy z jednej strony klasyczne ujęcie, zgodnie z którym sumienie jest zastosowaniem prawa do konkretnego przypadku, wezwaniem do czynienia dobra w konkretnej sytuacji (podczas gdy prawo naturalne zawiera obiektywne i powszechne normy dotyczące dobra moralnego)³³. Z drugiej jednak strony sumienie jest przede wszystkim miejscem spotkania człowieka z Bogiem³⁴.

²⁸ VS, nr 13; por. FR, nr 15.107; RH, nr 8, 10–11; Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 34–37.

²⁹ Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rako-czy, Città del Vaticano 1989, s. 459.

³⁰ Por. VS, nr 65–68, 74–83, 102–103; DV, nr 42, 44; CA, nr 29, 49.

³¹ J. Wolski, *La coscienza morale nell'insegnamento del papa Giovanni Paolo II*, Roma 1993, s. 75.

³² Por. M. Jędraszewski, *Wybrać większą wolność. Karol Wojtyła o człowieku*, Poznań 2004, s. 34.

³³ Por. VS, nr 55, 58–59; DV, nr 43.

³⁴ Por. VS, nr 58, DV, nr 43, 54. Z pewnością mamy tu do czynienia z echem soborowego określenia sumienia jako „najtajniejszego ośrodka i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam

Sumienie nie zamyka człowieka w niedostępnej i nieprzeniknionej samotności – tłumaczy Ojciec Święty – ale otwiera go na wołanie, na głos Boga. W tym właśnie i w niczym innym kryje się tajemnica i godność sumienia, że jest ono miejscem, świętą przestrzenią, w której Bóg przemawia do człowieka³⁵.

W teologicznej perspektywie autotranscendencji nie brakuje także wymiaru ludzkiej autoteleologii. Jan Paweł II, osnuwając encyklikę *Veritatis splendor* wokół sceny spotkania bogatego młodzieńca z Jezusem (por. Mt 19,16–21), przypomina, że przestrzeganie Bożych praw prowadzi do ostatecznego celu, jakim jest Bóg. W Nim zaś jako w najwyższym Dobru człowiek znajdzie szczęście³⁶. Słusznie zauważa L. Melina, że nowością i oryginalnością encykliki jest nie tylko i nie tyle to, że następca św. Piotra przypomina podstawy metafizyczne i teologiczne związku między wolnością a prawdą, ile raczej, że ukazuje ten związek w perspektywie szukania sensu życia, pokazując, że przez czyny człowiek traci lub zyskuje duszę³⁷. Wydaje się, że z tą perspektywą wiąże się także związanie moralności z doskonałością³⁸, a zwłaszcza przywrócenie przez papieża kategorii „pragnienia szczęścia” jako kompatybilnego z przykazaniami, a nie przeciwnego im, co mogły sugerować podręczniki teologii moralnej po Soborze Trydenckim³⁹.

TRANSCENDENCJA W KIERUNKU DRUGIEGO CZŁOWIEKA

Drugi wymiar przekraczania siebie w antropologii K. Wojtyły – Jana Pawła II wiąże się z relacją do innych ludzi. Warto najpierw przedstawić pokrótce, jak ta rzeczywistość obecna jest w filozofii wadowiczanina, a następnie w jego teologii.

K. Wojtyła w *Osobie i czynie* oraz w późniejszych artykułach filozoficznych wprowadza pojęcie uczestnictwa, którego nie używa w rozumieniu platońskim, jako sposobu istnienia świata materialnego wobec świata idea, ale któremu nada-

z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa” (KDK, nr 16).

³⁵ VS, nr 58.

³⁶ Por. VS, nr 72–73.

³⁷ Por. L. Melina, *Prawda miłości: „Veritatis splendor”*, w: *Miłować ludzką miłość. Dziedzictwo myśli Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie*, red. L. Melina, S. Grygiel, tłum. J. Skoczylas, K. Hałat, Warszawa 2010, s. 233.

³⁸ C.G. Fernández, *Vida moral y perfeccion cristiana*, w: *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, s. 517–518.

³⁹ Por. L. Melina, *Desiderio di felicità e comandamenti nel primo capitolo di «Veritatis splendor»*, w: *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Chiesa*, red. G. Borgonovo, Lugano 1996, s. 43–44, 51–52, 58–60; S. Borgonovo, *Karol Wojtyła/Giovanni Paolo II: una passione continua per l'uomo*, Soveria Manelli 2003, s. 156; J. Kupczak, *Dobro osoby jako podstawowe kryterium etyczne*, w: *Oblicza dobra*, Kraków 2007, s. 21–22.

je własne znaczenie, akcentujące współbytovanie ludzi między sobą⁴⁰. Jest to z jednej strony pozytywna relacja do człowieczeństwa innych (tzw. międzyosobowy wymiar wspólnoty), a z drugiej właściwość osoby, mocą której człowiek, bytując i działając z innymi osobami, jest zdolny być sobą i spełniać siebie (tzw. społeczny wymiar wspólnoty)⁴¹. Pozostawiając do innych analiz drugie znaczenie uczestnictwa, skoncentrujemy się na pierwszym wymiarze. Przede wszystkim główną tezą takiego rozumienia uczestnictwa jest to, że samo bytowanie w świecie ludzi nie oznacza jeszcze przekraczania siebie ku innym. Potrzebne jest to, co K. Wojtyła nazywa „personalizacją stosunku człowieka do człowieka”⁴². Cóż ona oznacza i kiedy możemy mówić o transcendencji w kierunku innych? K. Wojtyła tłumaczy:

Świadomość, że „drugi” jest „innym ‘ja’”, – pisze krakowski filozof – wyznacza zdolność uczestnictwa w samym człowieczeństwie innych oraz inicjuje to uczestnictwo. Dzięki temu też każdy może być dla mnie „bliźnim”⁴³.

Przeżycie innego człowieka jako „drugiego ‘ja’”, czyli takie doświadczenie człowieka, które nie ogranicza się do wymiaru przedmiotowego, ale koncentruje się na aspekcie podmiotowym⁴⁴, jest zatem warunkiem wstępnym transcendencji ku innym. Jak zauważa K. Guzowski: „nasz filozof [K. Wojtyła, przyp. M.Z.] jest świadomy, że relacja ‘ja’ – ‘inny’ nie oznacza automatycznie relacji ‘ja’ – ‘ty’”⁴⁵. To dlatego kardynał podkreśla, że układ „ja” – „drugi” nie jest gotowy, ale potrzebuje bodźca do aktualizacji. Przekraczanie siebie ku innym przybiera ostateczny wymiar wtedy, kiedy zewnętrzny impuls wyrażony w przykazaniu „Będiesz miłował bliźniego swego jak siebie samego” (Mt 22,39) wychodzi równocześnie od wewnątrz człowieka⁴⁶. Dokonuje się to poprzez wybór polegający na tym, że akceptuję „ja” drugiego człowieka, afirmuję go, czyli niejako „wybieram go w sobie”, w moim „ja”⁴⁷. Wybór innego jako „drugiego ‘ja’” dokonuje się w sumieniu jako przekraczanie siebie w kierunku prawdziwego dobra. Dobro człowieka – tłumaczy kardynał – wymaga zaś, by nie traktować go jako środka do celu, ale by właściwym sposobem odniesienia była afirmacja drugiego

⁴⁰ Por. Z. Zdybicka, *Praktyczne aspekty dociekań przedstawionych w dziele „Osoba i czyn”*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 204; J. Kupczak, *Idea solidarności w myśli Karola Wojtyły*, „Ethos” 2004, nr 3–4, s. 77; K. Guzowski, *El personalismo de comunión en Karol Wojtyła*, w: *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, red. J.M. Burgos, Madrid 2007, s. 200.

⁴¹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 308–311, 331–332.

⁴² Tenże, *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: tenże, „Osoba i czyn”, s. 452.

⁴³ Tamże, s. 450.

⁴⁴ Por. M. Jaworski, „Ja” – „Ty” – „Bóg”, *Więź*, 2–3 (1979), s. 41; E. Wolicka, *Uczestnictwo we wspólnocie*, „Więź” 1979, nr 2–3, s. 57; J. Gałkowski, *O podmiotowym charakterze wspólnoty w ujęciu kard. K. Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1983, nr 4, s. 8.

⁴⁵ K. Guzowski, *El personalismo de comunión*, s. 203.

⁴⁶ K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, s. 453.

⁴⁷ Por. tamże, s. 454–455.

dla niego samego⁴⁸. Utylitaryzm czy hedonizm jest zatem wspólnym wrogiem tak autotranscendencji, jak i transcendencji w kierunku drugiego. Natomiast najwyższą formą uczestnictwa w człowieczeństwie innych, a więc i w transcendencji, jest relacja przyjaźni, a zwłaszcza miłości⁴⁹. K. Wojtyła napisze:

Człowiek spełnia się „poprzez drugich”, urzeczywistnia siebie, żyjąc „dla drugich” – w tym właśnie najbardziej dochodzi do głosu nie tylko przekraczanie siebie ku innym, ale także przerastanie siebie⁵⁰.

Warto zauważyć, że personalizm komunijny K. Wojtyły⁵¹ w przekraczaniu siebie w kierunku drugich poprzez uczestnictwo jest tym elementem, który zabezpiecza transcendencję osoby w czynie i który wskazuje na fakt, że już w punkcie wyjścia człowiek, a nie system społeczny, jest kluczowy dla budowania adekwatnej antropologii⁵². Jednocześnie pokazuje, że człowiek nie jest bytem samotnym, istniejącym niczym monada bez okien i bez drzwi, lecz jest otwarty na innych ludzi⁵³. O głębi tego otwarcia świadczy także to, że K. Wojtyła mówi o uczestnictwie, a nie jedynie o intersubiektywności⁵⁴. Natomiast przeciwieństwem uczestnictwa, zaprzeczeniem transcendencji jest alienacja, oznaczająca „taką sytuację w człowieku, taki stan, taką postawę, w których nie jest on niejako zdolny do przeżycia drugiego człowieka jako ‘drugiego ja’”⁵⁵, wówczas bowiem „zanika ‘bliźni’, a pozostaje ‘inny’, a nawet ‘obcy’ czy wręcz ‘wrogi’”⁵⁶.

Po zapoznaniu się z perspektywą filozoficzną przekraczania siebie w kierunku innych, czas przestudiować jej wymiar teologiczny. W tym względzie niezwykle inspirujący dla myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II stał się następujący fragment konstytucji *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II:

Kiedy Pan Jezus modli się do Ojca, aby „wszyscy byli jedno... jako i my jedno jesteśmy” (J 17,21–22), otwierając przed rozumem ludzkim niedostępne perspektywy, daje

⁴⁸ Por. tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 41–45; por. też: I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, Kęty 2002, s. 132.

⁴⁹ Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 402.

⁵⁰ Tenże, *Transcendencja osoby*, s. 488–489.

⁵¹ Por. J. Galarowicz, *Spór o człowieka a personalizm Karola Wojtyły*, w: *Servo veritatis*, red. S. Koperak, S. Szczur, Kraków 2003, s. 399; K. Guzowski, *El personalismo de comunión*, s. 195.

⁵² Por. R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Lublin 1996, s. 242; J. Piątek, *Persona e amore nel pensiero filosofico del card. Karol Wojtyła*, Roma 1976, s. 39–40; L. Santorsola, *Persona e società nel pensiero di Karol Wojtyła e di Giovanni Paolo II*, w: *In cammino verso la sorgente*, red. S. Grygiel, P. Terenzi, Siena 2007, s. 207–208.

⁵³ Por. A. Staglianò, *Ecce homo. La persona, l'idea di cultura e la «questione antropologica» in Papa Wojtyła*, Siena 2008, s. 120–121, 167; K. Guzowski, *El personalismo de comunión*, s. 196; L. Santorsola, *Persona e società nel pensiero di Karol Wojtyła e di Giovanni Paolo II*, s. 178.

⁵⁴ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 302; por. też: M. Idoya Zorroza, *Exigencia de justicia: El compromiso por el otro como persona*, w: *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, s. 189.

⁵⁵ K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, s. 456; por. tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 413.

⁵⁶ Tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 413.

znać o pewnym podobieństwie między jednością osób boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości. To podobieństwo ukazuje, że człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego⁵⁷.

Bez większej przesady można powiedzieć, że w przywołanych zdaniach zawierają się główne elementy biskupiej i papieskiej myśli na temat perspektywy teologicznej przekraczania siebie w kierunku innych. Z jednej strony ukazują one źródło ludzkiej wspólnoty, jaką jest komunია Osób Trójcy Świętej, z drugiej zaś określają jej charakter w postaci bezinteresownego daru z siebie. W tym kontekście warto zauważyć, że K. Wojtyła – Jan Paweł II kwestię stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga uzupełnia o drugi, obecny w Tradycji Kościoła sposób rozumienia *imago Dei*. W artykule *Rodzina jako „communio personarum”* z 1974 roku kardynał pisze:

Podobieństwo do Boga nie znajduje jednak pokrycia w samej tylko rozumnej i wolnej – czyli duchowej – naturze człowieka – osoby. [...] Człowiek jest podobny do Boga nie tylko z racji swej duchowej natury, bytując jako osoba, ale także z racji właściwego sobie uzdolnienia do wspólnoty z innymi osobami⁵⁸.

Mamy tu zatem potwierdzenie komunijnego wymiaru *imago Dei* na wzór Boga Trójjedynego bytującego w głębokiej komunii Osób. Nie oznacza to jednak negacji autotranscendencji, wręcz przeciwnie. Transcendencja w kierunku innych bazuje na autotranscendencji w tym znaczeniu, że – jak tłumaczy K. Wojtyła – punktem wyjścia daru jest dojrzałość osobowa człowieka. Kto siebie nie posiada i sobie nie panuje, nie może uczynić siebie darem dla innych⁵⁹. Fakt, że to człowiek jest darczyńcą, sprawia, że dar jest wolny i rozumny⁶⁰. Tu zatem dochodzi do pewnego rodzaju przejścia autotranscendencji w transcendencję ku innym. Każdy człowiek w sposób sobie właściwy jest bowiem wezwany do takiego daru, w którym wychodzi on z siebie, dokonując swego rodzaju ekstazy⁶¹. Jest to przekraczanie siebie na

⁵⁷ KDK, nr 24.

⁵⁸ K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”. Próba interpretacji teologicznej*, „Ateneum Kapłańskie” 1974, nr 3, s. 350; por. tenże, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 2003, s. 41; tenże, „Znak, któremu sprzeciwić się będą”, Poznań–Warszawa 1976, s. 134; Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Città del Vaticano 1987, s. 270; tenże, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Città del Vaticano 1986, s. 40; SA, nr 27; UUS, nr 9; FC, nr 11; MD, nr 7; LR, nr 6.

⁵⁹ K. Wojtyła, *O znaczeniu miłości obłubieńczej (Na marginesie dyskusji)*, „Roczniki Filozoficzne” 2 (1974), s. 166; por. też: tenże, *Rodzina jako „communio personarum”*, s. 351.

⁶⁰ Por. J. Bielski, *La teologia della filiazione divina nel magistero trinitario di Giovanni Paolo II*, Roma 1996, s. 216; por. też: W. Zagrodzki, *Człowiek drogą Kościoła. Jan Paweł II w Polsce*, Kraków 2002, s. 132.

⁶¹ J. Noriega, *La prospettiva morale del «dono di sé»*, w: *L'esperienza sorgiva. Persona–Comunione–Società. Studi in onore del prof. Grygiel*, red. J. Merecki, G. Grandis, Siena 2007, s. 59;

wzór Trójcy Świętej poprzez bezinteresowny dar z samego siebie, a więc z wyłączeniem wszelkich form utylitaryzmu⁶². W przemówieniu skierowanym do polskich środowisk twórczych w czasie pielgrzymki w 1991 roku Ojciec Święty tłumaczy:

Ów dar [bezinteresowny z siebie samego, przyp. M.Z.] stanowi pełną aktualizację celowości, która jest właściwa człowiekowi – osobie. Jego autoteleologia polega więc nie na tym, aby być „dla siebie”, zamykać się w sobie w sposób egoistyczny – ale aby być „dla innych”, być darem. Chrystus jest niedościgłym, ale równocześnie wciąż najwyższym wzorem takiego człowieczeństwa. Człowiek urzeczywistnia siebie, spełnia siebie, przekraczając siebie. W tym potwierdza się jego osobowa tożsamość, a zarazem boski rys człowieczeństwa⁶³.

C. Caffarra zwraca uwagę, że ów związek między poszukiwaniem samego siebie a spełnieniem siebie, właściwy dla osoby ludzkiej, wyrażony jest w sposób paradoksalny: człowiek jest „dla siebie” wówczas, kiedy daje siebie. Tylko poprzez dar osiąga pełną realizację swojej zdolności bycia osobą, uaktualnienie swojej możliwości⁶⁴. Podobnie zatem, jak to było w przypadku autotranscendencji, tak teraz w transcendencji w kierunku innych mamy do czynienia ze ścisłym związkiem tej dynamiki z autoteleologią. Według K. Wojtyły tak jak nie ma spełnienia siebie w wyborze zła, tak nie ma spełnienia siebie bez ofiarowania siebie w darze innym. Ścisła łączność sensu ontycznego daru z jego sensem moralnym ukazuje nieodłączność perspektywy antropologicznej i etycznej w namyśle wadowiczana⁶⁵.

TRANSCENDENCJA W KIERUNKU BOGA

Przekraczanie w kierunku Boga należy przede wszystkim do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Nie oznacza to jednak, że w pismach K. Wojtyły – Jana Pawła II nie znajdziemy także ujęcia naturalnego, pokazującego, do jakich granic transcendencji ku Bogu człowiek może dojść bez wiary. Tym problemem autor zajmuje się nade

J. Perez Soba, *El amor y la transcendencia del hombre*, w: *L'esperienza sorgiva*, s. 38–39, 41; L. Melina, *Azione, epifania dell'amore. La morale cristiana oltre il moralismo e l'antimoralismo*, Siena 2008, s. 34.

⁶² Por. K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*, s. 354–355; tenże, *Zagadnienie normy i szczęścia*, w: tenże, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 214–259; tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 36–40; CA, nr 36, 41; VS, nr 72.

⁶³ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury zgromadzonych w Teatrze Narodowym, Warszawa, 8 VI 1991*, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 735.

⁶⁴ Por. C. Caffarra, *Prawda i płodność daru*, w: *Milować ludzką miłość*, s. 186; por. też. L. Melina, *Epifania dell'amore: la natura e il mondo nella prospettiva dell'agire*, w: *L'esperienza sorgiva*, s. 29–30.

⁶⁵ Por. J. Nagórny, *Małżeństwo i rodzina jako „communio personarum”*, w: *Człowiek, miłość, rodzina*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Lublin 1999, s. 85–116.

wszystko w konferencjach z lat 1949–1950 pt. *O poznawalności i poznawaniu Boga*, a także w opublikowanej prawie pół wieku później encyklice *Fides et ratio*. Charakterystycznym dla obu tekstów ujęciem jest uznanie aktywnej roli rozumu w dochodzeniu do poznania istnienia Boga z jednoczesnym podkreśleniem jego ograniczeń. Powołując się na Pismo św. (Mdr 13,1; Rz 1,20–21) oraz orzeczenia Soboru Watykańskiego I, wadowiczaniin podkreśla, że sama naturalna władza poznawcza człowieka daje mu możliwość poznania Boga oraz że takie poznanie ma charakter rozumowania *a posteriori*⁶⁶. Dynamikę tę szczegółowo tłumaczy w następujący sposób:

Rozum ludzki wykazuje zupełnie naturalną dążność do poznania Boga jako Przyczyny Pierwszej. Dążności tej odpowiada rzeczywista możliwość takiego poznania. Rozum ludzki ma po temu środki – naprzód zewnętrzne – a są nimi przedmioty otaczającego świata – następnie wewnętrzne. Owym wewnętrznym środkiem jest sama natura rozumu, sama jego przyrodzona sprawność i moc poznawcza⁶⁷.

Dopełnieniem dochodzenia do poznania istnienia Boga jest przywołanie przez młodego kapłana pięciu dróg św. Tomasza oraz *analogia proportionalitatis* (a także dróg *afirmationis, negationis et eminentiae*) w odniesieniu do poznawania istoty Boga⁶⁸. W encyklice *Fides et ratio* na szerokim tle Pisma św. i Tradycji Ojciec Święty pokazuje harmonijne, ale z zachowaniem własnych odrębności, poznanie Boga na drodze rozumu i wiary. To właśnie tam przypomina:

Filozofia nawet o własnych siłach jest w stanie dostrzec, że człowiek nieustannie przekracza siebie w dążeniu do prawdy, natomiast z pomocą wiary może otworzyć się na „szaleństwo Krzyża” i przyjąć je jako słuszną krytykę tych, którzy błędnie mniemają, że posiadli prawdę, choć uwięzili ją na płyciznach swego systemu. Orędzie Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego stanowi rafę, o którą może się rozbić powiązanie wiary i filozofii, ale poza którą otwiera się nieskończony ocean prawdy. Wyraźnie ujawnia się tutaj granica między rozumem i wiarą, ale dokładnie zostaje też zakreślony obszar, na którym może dojść do ich spotkania⁶⁹.

Ograniczenie przekraczania siebie ku Bogu na drodze rozumowej uzupełnia zatem poznanie wiary, a więc horyzont łaski. Transcendencja ku Bogu w perspektywie teologicznej polega na komunii z Bogiem, która ostateczny wyraz przyjmie w życiu wiecznym. W życiu doczesnym natomiast wyraża się na drodze wiary, nadziei i miłości. Jak napisze Ojciec Święty:

Komunia niewidzialna, która ze swej natury ciągle wzrasta, zakłada życie w łasce, dzięki czemu stajemy się „uczestnikami Boskiej natury” (2 P 1,4), oraz praktykowanie

⁶⁶ Por. K. Wojtyła, *O poznawalności i poznawaniu Boga*, Kraków 2000, s. 18–19; tenże, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2003, s. 100; FR, nr 8–9, 22.

⁶⁷ K. Wojtyła, *O poznawalności i poznawaniu Boga*, s. 20.

⁶⁸ Por. tamże, s. 30–50.

⁶⁹ FR, nr 23.

cnót wiary, nadziei i miłości. Tylko w ten sposób wchodzimy w prawdziwą komunie z Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Nie wystarczy wiara, ale trzeba trwać w łasce uświęcającej i w miłości, pozostając w łonie Kościoła „ciałem” i „sercem” (por. KK, 14); potrzebna jest, mówiąc słowami św. Pawła „wiara, która działa przez miłość” (por. Ga 5,6)⁷⁰.

W przekraczaniu siebie ku Bogu szczególne znaczenie K. Wojtyła – Jan Paweł II przypisuje cnotom teologalnym.

Wiara, nadzieja i miłość są jak trzy gwiazdy jaśniejące na niebie naszego życia duchowego, by prowadzić nas do Boga. Są one w najwyższym stopniu cnotami „teologalnymi”: pozwalają nam żyć w komunii z Bogiem i wiodą nas do Niego. Tworzą tryptyk, którego szczytem jest miłość, *agape*⁷¹.

Wadowiczankin za św. Janem od Krzyża zauważa, że wiara, nadzieja i miłość jako przynależne do porządku nadprzyrodzonego są darem Bożym; „są one w nas, ale nie są z nas”⁷² – jak napisze młody K. Wojtyła. Są one ze sobą wzajemnie powiązane, tak że można mówić o równoczesnym wzroście wszystkich cnót – kiedy bowiem wzrasta jedna, wzrastają też pozostałe⁷³.

W kontekście wiary, w posoborowych tekstach K. Wojtyła – Jan Paweł II podkreśla definicję zawartą w konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, zgodnie z którą:

Bogu objawiającemu się należy okazać „posłuszeństwo wiary” (por. Rz 16,26; Rz 1,5; 2 Kor 10,5–6), przez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując „pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego” (*Vaticanum I*) i dobrowolnie uznając objawienie mu dane⁷⁴.

Posłuszeństwo wyrażone Bogu wyraża się poprzez przyjęcie prawdy o Bogu Trójjedynym. Człowiek przekraczający siebie w Bogu wierzy, że nie może zrozumieć siebie bez prawdy o byciu stworzonym, odkupionym i uświęconym⁷⁵. Słusznie zauważy L.O. Torrò, że Jan Paweł II łączy w bardzo mocny sposób wiarę w Chrystusa z wiarą w Kościele i z wiarą w godność osoby ludzkiej⁷⁶. Zjednoczenie w wierze zawiera w sobie jednocześnie przedmiotowe odniesienie

⁷⁰ EE, nr 36.

⁷¹ Jan Paweł II, *W imię Przenajświętszej Trójcy*, s. 483, por. s. 120; RH, nr 22, DM, nr 15.

⁷² Tenże, *Rozważania o istocie człowieka*, s. 124; por. tenże, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, w: *Św. Jan od Krzyża w recepcji Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. J. Machniak, Kraków 2008, s. 308.

⁷³ Por. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, II, 24, 8; K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, tłum. z łaciny Leonard od Męki Pańskiej, w: *Św. Jan od Krzyża w recepcji*, s. 131.

⁷⁴ KO, nr 5.

⁷⁵ Por. RH, nr 8–10; DM, nr 7–8; DV, nr 8–11.

⁷⁶ Por. L.O. Torrò, *Fede in Cristo, fede nella Chiesa, fede nella persona*, w: *Fede di Studioso e Obbedienza di Pastore. Atti del convegno sul 50° del dottorato di K. Wojtyła e del 20° del Pontificato di Giovanni Paolo II*, red. E. Kaczyński, Roma 1999, s. 262.

do Boga, jak i podmiotowe przeobrażenie rozumu⁷⁷. K. Wojtyła w odniesieniu do myśli św. Jana od Krzyża⁷⁸ mówi o wynikającej z wiary „dwojakiej transcendencji” rozumu: ontologicznej i psychologicznej. Pierwszą tłumaczy jako przejście z naturalnego porządku intelektu do nadprzyrodzonej istoty Bożej, drugą zaś wiąże z oderwaniem intelektu od form partykularnych i otwarciem się na formę nieskończoną⁷⁹.

Nadzieja natomiast okazuje się konieczna w transcendencji w kierunku Boga, gdyż każe człowiekowi wychodzić poza ziemski, doczesny porządek i „zwrócić wzrok ku górze”⁸⁰. Przedmiotem nadziei jest zarówno osiągnięcie ostatecznego szczęścia, jak i otrzymanie Bożej pomocy w jego osiągnięciu⁸¹. Człowiek nadziei wie, że prawda jego egzystencji dopełnia się w życiu wiecznym, i ta prawda nadaje kształt jego bytowaniu na ziemi: „*Jest rzeczą bardzo ważną* – napisze Jana Paweł II – *ażeby przekroczyć próg nadziei, nie zatrzymywać się przed nim, ale pozwolić się prowadzić*”⁸². Nadzieja jest darem, co raz jeszcze podkreśla wymiar Bożej łaski i pokazuje, jak ludzkie pragnienie wychodzenia ku Bogu zakorzenione jest w zbawczej inicjatywie Trójjedynego. Pokazuje ona także, że wierzący człowiek nawet w chwili próby nie musi obawiać się przyszłości, gdyż należy ona do miłosiernego Boga, który nawet ze zła potrafi wyprowadzić dobro⁸³.

Kluczowym słowem w transcendencji człowieka w kierunku Boga i jej najważniejszym wyznacznikiem jest miłość. Ona bowiem – jak podkreśla A. Bellandi – jest kluczem hermeneutycznym, w którym Jan Paweł II czyta tajemniczy dialog objawiającego się Boga z człowiekiem⁸⁴. To ona ma moc przekształcania ludzkiej egzystencji zgodnie z najwyższym ludzkim powołaniem i to ona w największym stopniu jednoczy człowieka z Bogiem. K. Wojtyła tłumaczy za św. Janem od Krzyża, iż to miłość sprawia, że dokonuje się przeobrażenie, przekształcenie człowieka.

Zjednoczenie – czytamy u krakowskiego kapłana – polega na całkowitym uzgodnieniu woli człowieka, owszem, nawet na przemianie w wolę Bożą do tego stopnia, aby nic przeciwnego Bogu nie znalazło się w woli ludzkiej, lecz by we wszystkim i nade wszystko poruszenia woli ludzkiej wypełniała wola Boża⁸⁵.

⁷⁷ Por. J. Machniak, *Doświadczenie wiary w doktrynie mistycznej św. Jana od Krzyża w recepcji Karola Wojtyły*, w: *Św. Jan od Krzyża w recepcji*, s. 392.

⁷⁸ Por. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, II, 6; II, 8, 3; II, 3; II, 5, 2; II, 10, 4.

⁷⁹ Por. K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w dziełach*, s. 216–219.

⁸⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie do rektorów wyższych uczelni zgromadzonych na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika*, Toruń 7 VI 1999, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, s. 1046.

⁸¹ Por. K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, s. 123; Por. DM, nr 8; EiE, nr 18–19; Jan Paweł II, *W imię Przenajświętszej Trójcy*, s. 182.

⁸² Tenże, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 163.

⁸³ Por. DM, nr 6.

⁸⁴ Por. A. Bellandi, *L'amore pienezza della fede: solo la carità conosce*, Milano 2004, s. 120.

⁸⁵ K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w dziełach*, s. 108.

Bez miłości nie jest możliwe zjednoczenie człowieka z Bogiem, nie jest możliwa świętość. Takie ujęcie przekraczania siebie jest zaproszeniem skierowanym przez K. Wojtyłę – Jana Pawła II do każdego człowieka. G. Weigel w odniesieniu do misji Jana Pawła II powie, że „komunia z Bogiem jest źródłem wyzwolenia, za którym humanizm tęsknił od wieków” (tłum. M.Z.)⁸⁶. Ojciec Święty kieruje to wezwanie świadom niesprzyjającej atmosfery współczesności, w której swoje miejsce ma ateizm, agnostycyzm, przekonanie o wykluczaniu się wiary i rozumu czy też brak nadziei, narcystyczny egoizm uniemożliwiający prawdziwą miłość⁸⁷. Papież w tej panoramie świata przełomu drugiego i trzeciego tysiąclecia tym bardziej podkreśla, że każdy człowiek swoje spełnienie ma w Bogu; stąd też jego wołanie z początku pontyfikatu: „Nie lękajcie się! Otwórzcie, a nawet, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi!”⁸⁸.

* * *

Tytułem zakończenia warto podkreślić znaczenie kategorii przekraczania siebie. Po pierwsze, wydaje się, że koncepcja ta tworzy spójną wizję osoby ludzkiej. Ukazuje bowiem, że spełnienie człowieka nie dokonuje się ani w egoistycznym zamknięciu odwracającym się od drugiego człowieka i od Boga, ani tylko w stosunkach międzyludzkich z zanegowaniem wymiaru wertykalnego i własnej dojrzałości osobowej, ani nawet z wyłącznej więzi z Bogiem, która nie przenosiłaby się na relację do innych ludzi i do siebie samego. W tym sensie można powtórzyć za K. Wojtyłą, iż: „Transcendencja [...] jest poniekąd drugim imieniem osoby”⁸⁹.

Po drugie, tak czytana antropologia K. Wojtyły – Jana Pawła II spełnia ważną rolę we współczesnym świecie, w którym na drodze redukcjonizmu antropologicznego negowane są wymiary transcendencji bytu ludzkiego. Dotyczy to nurtów odrzucających autotranscendencję człowieka, a więc akcentujących samowystarczalność człowieka, jego bycie panem dobra i zła oraz absolutyzujących wolność bez odniesienia jej do prawdy i miłości. Nie inaczej jest z prądami negującymi transcendencję ku innym poprzez koncentrowanie się na indywidualizmie i narcyzmie z jednej strony, a kolektywizmie z drugiej, czy też z trendami podważającymi transcendencję człowieka w kierunku Boga na drodze ateizmu, agnostycyzmu czy przekonania o wykluczaniu się rozumu i wiary.

Po trzecie, zaletą tej koncepcji jest jej zakorzenienie w Piśmie św. oraz Tradycji Kościoła. Ponadto można zauważyć także pewną interdyscyplinarność, co przejawia się m.in. w nieustannej konfrontacji teologii z filozofią oraz antropolo-

⁸⁶ G. Weigel, *John Paul II as Defensor Hominis – Christian Humanism and the Gods Failed*, w: *Servo Veritatis*, s. 415.

⁸⁷ Por. F. Martin, *Révélation divine et quête humaine de vérité*, „Aletheia” 16 (1999), s. 42.

⁸⁸ Por. Jan Paweł II, *Homilia na rozpoczęcie pontyfikatu, Rzym 22 X 1978*, w: *Nauczanie papieskie*, t. 1: 1978, Poznań–Warszawa 1987, s. 15.

⁸⁹ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 385.

gii z etyką. Transcendencja człowieka na gruncie antropologii teologicznej łączy się w myśli wadowiczana z różnymi dziedzinami dogmatyki, zwłaszcza zaś trynitologią, chrystologią, pneumatologią, protologią czy eschatologią. Można też wskazać na inne pokrewne gałęzie, jak katolicka nauka społeczna, teologia życia wewnętrznego czy biblistyka.

Po czwarte wreszcie, warto zauważyć, że kategoria przekraczania siebie jest pojęciem niezwykle płodnym, w którym można czytać poszczególne tematy pontyfikatu Jana Pawła II. Wezwanie do czynienia świata bardziej ludzkim na drodze kultury czy też wskazywanie na wyższość wymiaru podmiotowego pracy nad przedmiotowym jest niczym innym jak apelem o autotranscendencję. O transcendencji w kierunku innych bez wątpienia można mówić m.in. w papieskiej teologii ciała oraz w jego koncepcji miłosierdzia. Natomiast transcendencja ku Bogu przychodzi na myśl, kiedy mowa jest o przyjęciu zbawczego sensu ludzkiego cierpienia czy też kiedy tłumaczy się rzeczywistość życia wiecznego.

Bogactwo znaczeń pojęcia przekraczania siebie i możliwości jego zastosowania w antropologii teologicznej wskazują na przyszłość tej kategorii oraz aktualność słów Soboru Watykańskiego II, które K. Wojtyła wybrał na motto swojego dzieła pt. *Osoba i czyn*:

Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby⁹⁰.

TRANSCENDING ONESELF AS THE FUNDAMENTAL CATEGORY OF THE ANTHROPOLOGY OF KAROL WOJTYŁA – JOHN PAUL II

Summary

The purpose of the article is to reveal that transcending oneself is the fundamental category of the anthropology of Karol Wojtyła – John Paul II. The concept consists of three dimensions: self transcendence, transcendence towards others and transcendence towards God. It is presented both in philosophical and theological works of Karol Wojtyła – John Paul II. Self transcendence means going beyond oneself in moral conscience for the sake of real good. Transcendence towards others is expressed by the concept of participation and reveals the vocation of a man to be a gift creating the community of persons. Transcendence towards God signifies going beyond oneself not only in terms of reason, but especially through faith, hope and love.

⁹⁰ KDK, nr 77; por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 51.