

Stefan Moysa

"Drogi ku Bogu", Stanisław Kowalczyk, Wrocław 1983 : [recenzja]

Collectanea Theologica 54/4, 191-192

1984

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

wie wyłącznie odnosi się ona do metod wychowania. Założenia natomiast pedagogiczne oraz treści i zadania wychowawcze, przyjęte w krajach niesocjalistycznych, nadal nie wchodzą zasadniczo w zakres prac analitycznych pedagogiki porównawczej w NRD.

Rozprawa Adelheidy Busch ma charakter wybitnie specjalistyczny. Wydaje się jednak, że można wyciągnąć również wniosek praktyczny *pro domo sua*: należałoby mianowicie pomyśleć o tworzeniu także u nas pedagogiki porównawczej, która objęłaby zarówno całokształt dorobku krajowego, jak też analizę osiągnięć innych krajów, przynajmniej europejskich, w tej dziedzinie.

ks. Janusz Tarnowski, Warszawa

ks. Stanisław KOWALCZYK, *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, s. 338.

Tytuł pracy nawiązuje do pięciu dróg św. Tomasza, na których można rozumowo odnaleźć Boga. Św. Tomasz nie mówi o ścisłych dowodach na istnienie Boga, ale drogach Jego poznania. Po tej samej linii idzie autor. W ciągu całej pracy afirmuje wartość koncepcji Akwinaty, ale się do niej nie ogranicza, traktując swoją pracę transsystemowo. Drogi ani metoda św. Tomasza nie są jedyne; autor uzupełnia je metodami, jakie sugeruje współczesna filozofia. Zasadniczą rolę odgrywa tu doświadczenie; całą pracę można potraktować jako dowartościowanie drogi doświadczenia w metodzie poznania Boga. Znajduje tu zastosowanie stara zasada, że człowiek poznaje Boga nie tylko dyskursywnym intelektem, ale całym sobą.

Na wstępie swoich rozważań stawia autor pytanie, czy można mówić o kryzysie filozofii Boga. Odpowiada na nie w znacznej mierze afirmatywnie. Świadczą o tym między innymi różne rodzaje ateizmu, które rozszerzyły się we współczesnej filozofii. Powstały one głównie na tle antropologicznym — z chęci postawienia absolutu człowieka na miejsce Boga, ale też na tle metody nauk przyrodniczych. Z tego, że metoda ta nie prowadzi bezpośrednio do odkrycia Absolutu, wyprowadzono wniosek, że Absolut nie istnieje lub jest całkowicie niepoznawalny. Równoległe jednak do powstania ateizmów współczesnych pojawiły się różne próby reinterpretacji modelu filozofii Boga. Zaczęto tę filozofię traktować jako dyscyplinę autonomiczną, co przyczyniło się do jej pogłębienia i ścisłości. O wiele też częściej niż dawniej dochodzi w niej do głosu element antropologiczny. Człowiek uświadamiając sobie swoją własną przygodność, kruchość i ograniczoność odnajduje potrzebę oparcia się na Absolucie.

Następnie autor przystępuje do właściwego tematu i omawia rolę doświadczenia w poznaniu Boga. Analizując różne koncepcje doświadczenia dochodzi do możliwie szerokiego pojęcia tej kategorii i uważa ją za „wszelkie bezpośrednio dochodzenie do wiedzy o rzeczywistości przedmiotowej i podmiotowej będące konsekwencją poznawczego kontaktu człowieka wobec świata bądź związane z bogatą skalą jego wewnętrznych przeżyć” (s. 72). Takie szerokie pojęcie adaptuje do potrzeb teodycei mówiąc o doświadczeniu kosmologicznym, antropologicznym i aksjologicznym w poznawaniu Boga. Człowiek doświadcza więc Boga w świecie otaczającym go, poznaje Go na drodze transcendencji własnej osoby w stosunku do świata materialnego, rozpoznaje Go też w świecie wartości.

Szczególnym typem doświadczenia jest doświadczenie religijne. Określane bywa jako przeżycie *sacrum*, tajemnicy inności w stosunku do świata. Otto określa tę tajemnicę jako misterium wzbudzające grozę i pociągające zarazem. Doświadczenie religijne może też stanowić argument za rzeczywistością Boga, zwłaszcza jeżeli się go uzupełni przez rozważania metafizyczne. Pewną, szczególnie bogatą kategorią doświadczenia religijnego jest doświadczenie mistyczne jako bezpośrednie spotkanie z Bogiem, całkowita

pewność o Jego istnieniu, jakiej doświadczyło wielu świętych chrześcijańskich, a także wielu mistyków poza chrześcijaństwem. Mimo że posiada ono charakter subiektywny, wielu autorów z Bergsonem na czele uważa, że może ono być obiektywnym źródłem wiedzy o Bogu i potwierdzeniem Jego istnienia.

Poznanie intuicyjne jest oceniane różnie — posiada zawziętych przeciwników i nie mniej gorących zwolenników. Autor zgodnie z przyjętą metodą przedstawia zdania jednych i drugich, a sam odrzuca tylko skrajny intuicjonizm. Uważa natomiast, że tego rodzaju poznanie może być cennym uzupełnieniem poznania intelektualno-dyskursywnego.

Wreszcie ks. Kowalczyk przedstawia problemy hermeneutyki, koncentrując swoją uwagę na hermeneutyce języka religijnego. Radykalne zakwestionowanie sensowności tego języka głównie przez Wittgensteina należy już do przeszłości. Współcześni autorzy przypisują zdaniom religijnym wieloraki sens oraz funkcję poznawczą, normatywną, inwokacyjną i inne.

Książkę zamykają rozważania autora o argumentacji racjonalno-dyskursywnej. Jest to jakby afirmacja metody tradycyjnej, która także w obliczu prądów współczesnych zachowuje swoją wartość. Kluczową zasadą, na której metoda ta się opiera, jest zasada przyczynowości. Autor, stojąc na gruncie filozofii klasycznej, wyjaśnia, uzasadnia i podtrzymuje znaczenie tej zasady. Umożliwia ona prawidłowe rozumowanie metafizyczne i autor nazywa ją kluczem do transcendencji.

Mimo częstych objawów fideizmu istnieje dziś także mocna tęsknota za racjonalnym uzasadnieniem podstaw wiary. Stąd też książka trafia w istotną potrzebę współczesnego życia religijnego. Na szczególne uznanie zasługuje umiarkowanie autora, który swoje twierdzenia wysuwa dopiero po wszechstronnej analizie innych poglądów. Te twierdzenia osobiste nabierają więc szczególnej wartości, gdyż nie są głoszone powierzchownie. To też, mimo iż lektura dzieła ks. Kowalczyka nie należy do łatwych, wywrze ona na pewno trwałe skutki w naszej rodzimej filozofii Boga.

ks. Stefan Moysa SJ, Warszawa

Heinz SCHÜRMAN, *Gottes Reich — Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basilea-Verkündigung*, Freiburg-Basel-Wien 1983, Verlag Herder, s. 269.

Poszczególne rozdziały tej książki powstały z różnych okazji, nie mniej krążą wokół tego samego zagadnienia i zdążają do jednego celu, a mianowicie do wyjaśnienia zbawczego znaczenia śmierci Jezusa. Współczesna egzegeza pracująca krytycznymi metodami wskazuje bowiem, że w Nowym Testamencie mamy zawarte dwie różne doktryny zbawcze. Istnieje w nim bowiem nauka o zbawczym znaczeniu śmierci Jezusa — tak zwana soteriologia krzyża. Człowiek został zbawiony przez to, że Jezus umarł za niego na krzyżu. Jest to, jak wiadomo, sam rdzeń chrześcijaństwa, a również według Reformacji *articulus stantis et cadentis Ecclesiae*. Niektórzy jednak egzegeci utrzymują, że Jezus nie głosił wyraźnie tej nauki przed swoim zmartwychwstaniem, ale że jest to teologia gminy chrześcijańskiej, głównie św. Pawła. Natomiast sam Jezus miał głosić tylko naukę o nadchodzącym królestwie Bożym, czyli tak zwaną soteriologię eschatologiczną. Zbawienie przyjdzie przez to, że nadejdzie eschatologiczne królestwo Boże, nowy eon, w którym nie będzie cierpienia, gdyż Bóg będzie wszystkim we wszystkich.

Badając szczegółowo i krytycznie teksty Pisma Świętego autor dochodzi do wniosku, że między obydwoma zbawczymi naukami istnieje ciągłość, że się nie wykluczają, ale uzupełniają wzajemnie

W pierwszym rozdziale Schürmann bada zagadnienie od strony głoszenia królestwa Bożego przez Jezusa. To głoszenie było Jego misją, a zarazem