

Tadeusz Ślipko

"Zum Gottesbegriff G.W.F. Hegels im Rückblick auf das Gottesverständnis Martin Luthers. Eine metaphysische Untersuchung", Tadeusz Guz, Frankfurt am Main 1998 : [recenzja]

Collectanea Theologica 70/4, 197-204

2000

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.

Drugi rozdział drugiej części książki kompetentnie i ciekawie zajmuje się nowotestamentowym objawieniem tajemnicy Jezusa Chrystusa. Potem następuje część trzecia (s. 199-342), traktująca o rozwoju świadomości wiary chrystologicznej w Kościele. Podzielona na dwa rozdziały, omawiające najpierw pierwsze, a potem drugie tysiąclecie, stanowi niezwykle ważny wkład w poznawanie dziejów katolickiej chrystologii. Znamienne, że prezentacja chrystologii drugiego tysiąclecia została zakończona na średniowiecznej chrystologii scholastycznej św. Tomasza z Akwinu. Czyżby stąd wniosek, że w kilku następnych stuleciach, aż do XX w., w chrystologii nie wydarzyło się już nic takiego, co zasługiwałoby na osobne potraktowanie? Zapewne inni teologowie mają na ten temat własne zdanie. Część czwarta (s. 343-507) jest poświęcona systematycznemu wyjaśnieniu dogmatu o tajemnicy wcielenia. W *Słowie końcowym* (s. 509-510) znalazło się wyraźne nawiązanie do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 z zachętą do pamięci o Jezusowej funkcji podtrzymywania i ożywiania Kościoła, która jest „równie nieprzemijająca i wieczna jak Jego bytowa tożsamość”.

Ukazanie się tego podręcznika stanowi bardzo ważne wydarzenie w polskiej teologii katolickiej. W bliższej i dalszej przyszłości potrzebne będą zapewne jego wznowienia. Autor być może skorzysta z powyższych uwag, które w niczym nie osłabiają wielkiej wartości jego monumentalnego dzieła. Raczej potwierdzają odwieczną prawdę, iż uprawianie teologii, a szczególnie tak delikatnej dyscypliny jak chrystologia, jest zawsze zajęciem wspólnotowym, w którym każdy dorzuca coś od siebie po to, by całość dociekań stawała się jeszcze bardziej przejrzysta i spójna. Podręcznik, a jest to jego wielka zaleta, został napisany bardzo dobrą polszczyzną i starannie wydany. Nie ulega żadnej wątpliwości, że w pełni zadośćuczyni wymogom uczciwej wiedzy akademickiej oraz wyrażonej w przedmowie nadziei autora na skuteczną pomoc w lepszym poznawaniu Jezusa Chrystusa i głębszym wejściu w zbawczą zależność od Niego.

ks. Waldemar Chrostowski, Warszawa

Tadeusz GUZ, *Zum Gottesbegriff G. W. F. Hegels im Rückblick auf das Gottesverständnis Martin Luthers. Eine metaphysische Untersuchung*, Frankfurt am Main 1998, s. 268.

Pisownia imienia sugeruje, że autor rozprawy jest Polakiem, z tytułu wszakże wiadać, że została napisana w języku niemieckim i w Niemczech opublikowana. Nie jest to jedyny tego rodzaju przypadek w historii nauki polskiej, ma on precedensy. R. Ingarden np. pierwsze liczące się w skali międzynarodowej dzieło, *Das litterarische Kunstwerk*, napisał i opublikował w Niemczech, wieńcząc tym swoje studia w kręgu fenomenologicznej myśli E. Husserla. Nasz autor odbył specjalistyczne studia w zakresie filozofii również w Niemczech na bardzo jeszcze młodej Gustav-Siewerth Akademii

w małej szwarcwaldzkiej miejscowości Weilheim, i tam się zdomowił jako „wissenschaftlicher Assistent”. Dla czysto formalnych powodów rozprawę doktorską zatytułowaną *Zum Gottesbegriff G. W. F. Hegels im Rückblick auf das Gottesverständnis Martin Luthers* obronił w 1996 r. na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK w Warszawie, a w dwa lata później opublikował w Niemczech, oczywiście w wersji niemieckiej. W tej postaci stanie się ona przedmiotem niniejszego omówienia.

W centrum uwagi autora znajduje się pojęcie Boga w filozofii G. Hegla. Filozofia ta nie jest dla polskiego czytelnika odkryciem. Hegel zajmuje zbyt ważną pozycję w historii filozofii europejskiej, aby od początku nie rozprawiano o nim w różnych gremiach uczonych polskich. W latach powojennych za panowania reżimu komunistycznego nazwisko Hegla często pojawiało się pod piórem filozofów marksistowskich, gdy nastąpiła „odwilż gomułkowska” zaczęły się ukazywać tłumaczenia jego głównych dzieł, nie braku filozofów, którzy mimo pewnych związków z marksizmem odczytywali myśl Hegla na swój własny, oryginalny sposób. Więc wróćmy do wstępnego stwierdzenia: Hegel jest stale obecny w filozofii polskiej. Mimo to rozprawa ks. Guza, jak się zdaje, może być dla polskich hegloznawców pewnym zaskoczeniem. Powód tego kryje się w zgoła nowym ustawieniu tematyki rozprawy. Autor obiera za przedmiot dociekań pojęcie Boga w filozofii Hegla, ale w porównawczym aspekcie z pojęciem Boga w teologii M. Lutra. Motywy, które go do tego skłoniły, ujawnia w IV rozdziale pracy (s. 141).

Szkicuje na owych stronach trzy etapy rozwoju badań nad ideową genezą filozofii Hegla. Pierwszy etap, zapoczątkowany w XIX w. trwał do lat 20. naszego stulecia. W tym czasie skupiano się na analizie wewnętrznej zawartości heglowskiej myśli, z zewnętrznych źródeł uwzględniano głównie wpływ Kanta, Platona, ponadto – obok presokratyków – Plotyna, Spinozy i Hölderlina jako naczelnego przedstawiciela niemieckiego romantyzmu. W okresie międzywojennym i bezpośrednio po II wojnie światowej badacze myśli heglowskiej poczęli sięgać do historycznych źródeł protestanckiej Reformacji. Z tego nurtu w latach 70. i 80. wyłonił się aktualny etap badań hegloznawczych, którego reprezentanci w osobach G. Sievertha i prof. Almy von Stockhausen, myślowych impulsów w procesie kształtowania się filozofii Hegla doszukują się w inspiracjach teologicznej myśli Marcina Lutra. Ks. Guz włącza się w badawczy nurt zapoczątkowany przez wspomnianych autorów.

Są powody mniemać, że ten ostatni, na naszych oczach dokonujący się zwrot w dziedzinie hegloznawstwa nie został – jak dotąd – zauważony w polskim piśmiennictwie filozoficznym. Omówienie rozprawy ks. Guza może więc służyć za wstępną w tym kierunku informację. Jeżeli jest prawdą, co mówi ks. S. Kowalczyk, że „zrozumienie i interpretacja filozofii współczesnej są niemożliwe w oderwaniu od heglizmu”, w takim razie z równą dozą słuszności można powiedzieć, że również dogłębne odczytanie heglizmu jest niemożliwe bez uwzględnienia tych najnowszych badań na temat jego ideowych źródeł.

Badawcza inicjatywa ks. Guza wydaje się zatem nader interesująca. Zadanie, jakie sobie stawia, pozornie, skromne, w rzeczywistości dotyczy problemu dla heglonawstwa o kluczowym znaczeniu. Czy jednak rozpatrzenie go w znamienym nader skrzyżowaniu się filozoficznego i teologicznego aspektu zagadnienia ma należycie uzasadnienie? Autor rozwiewa te wątpliwości. Stwierdza bowiem: „...teologia Lutra (...) we własnym rozumieniu Hegla stanowi źródło i podstawę nie tylko dla zakwestionowania [für die Aufhebung] klasycznej logiki i metafizyki, ale także dla rozpoczęcia przez Hegla [für den Übergang Hegels] budowania własnego «systemu», którego istotę stanowi «na wskroś protestantyzmowi właściwa zasada»”. Te własne słowa Hegla (tu w „żabach”) wzmacnia autor dodatkowym wyznaniem tegoż filozofa: „To, co Luter rozpoczął jako wiarę opartą na uczuciu i świadectwie ducha [als Glauben im Gefühl und im Zeugnis des Geistes], jest tym samym, co potem dojrzały duch [der weiterhin gereifte Geist] ma do wyrażenia w pojęciu [...im Begriffe zu fassen ist]” (s. 13).

Oparty na tych ustaleniach program badawczy realizuje ks. Guz w siedmiu rozdziałach. Trzy pierwsze poświęca omówieniu tych filozoficznych kategorii doktryny Hegla, które w dalszym toku wywodów mają służyć autorowi za swego rodzaju rzędne w porównawczym naświetleniu analogicznych tez nauki Lutra. Z badawczą pieczołowitością szkicuje wpiery heglowską teorię bytu, opartą na podstawowej zasadzie dialektycznej metody myślenia głoszącej „jedność sprzeczności”. W myśl tej teorii konsekwentnie do przyjętej metody „Nie-byt [das Nichtsein] przynależy istotowo do tożsamości bytu, względnie do udoskonalenia bytu jako absolutnej, wiedzy” (s. 20), rozwinięciem zaś tej idei są ukazane przez autora aspekty bytu jako wielorakiej jedności. Jest to więc jedność prawdy i fałszu, pozytywności i negatywności [des Positiven und des Negativen], co sprawia, że „absolutne jest z jednej strony czymś już danym, z drugiej zaś musi być czymś spowodowanym” (s. 28), dalej – jedność dobra i zła, życia i śmierci, a wreszcie jedność nieskończoności i skończoności. Na tle zarysowanej dialektycznej teorii bytu kreśli autor heglowską koncepcję przechodzenia Absolutu od „bycia w samym sobie” do „bycia «w» i «dla samego siebie» [von seinem Ansichsein zu seinem Anundfürsichsein]” jako klucza do idei „stawania się Boga ku sobie samemu [Werden Gottes zu sich selbst]”. Zakładając uzyskane tą drogą przesłanki, autor zamyka rekonstrukcję teorii bytu w ujęciu Hegla szkicem jego teorii Boga. Dialektyczną doskonałość Absolutu wyjaśnia więc za pomocą teorii „wznoszenia się Niedoskonałego ku Doskonalszemu [das Fortschreiten von dem Unvollkommenen zum Vollkommenen]”, implikacją zaś tego typu myślenia staje się wprowadzenie w strukturę formowania się rzeczywistości Boga pierwiastka zła. Ostatecznym zwieńczeniem teologii Boga u Hegla jest utożsamienie absolutnego bytu z procesem „wiecznego umierania i stawania się”.

Treść kolejnego etapu rozważań autora wypełnia charakterystyka historycznych czynników, które uwarunkowały zakorzenienie się filozoficznej myśli Hegla w teolo-

gicznych kategoriach Lutra. Otwiera to drogę do podjęcia centralnego problemu rozprawy. Jak to już było powiedziane, problem ten polega na wykazaniu, że teologia Lutra we własnym rozumieniu Hegla stanowi źródło i podstawę jego własnego systemu filozoficznego. Wstępnym przedmiotem analizy jest pojęcie dialektyki. Jej filozoficzny sens w ujęciu Hegla znajduje swój najbardziej dobitny odpowiednik w Lutrze wizerunku Jezusa. W myśl tej doktryny Chrystus nie tylko w myśleniu posługuje się kategoriami sprzecznościowymi, „lecz sam jest najwyższą sprzecznością jako grzesznik największy” (s. 170). Luter zdaje sobie sprawę z błuźnierczego wydźwięku tej wypowiedzi. Dlatego nie omieszka dodać, że tylko „dialektyka ją usprawiedliwia [Dieser in sich kontradiktorisch entgegengesetzten Sache Christi wird nach Meinung Luthers nur die Dialektik gerecht]” (*tamże*).

Genetyczne związki z nauką Lutra ujawnia ks. Guz również w Hegla nauce o Bogu, przede wszystkim zaś w jego interpretacji artykułu wiary chrześcijańskiej o Trójcy Najświętszej. Obaj w kontekście tej doktryny znoszą w odniesieniu do Boga odrębność pojęć „osoba” i „natura”. Luter czyni to sprowadzając odrębność Osób Boskich do terminologicznej różnicy Boskiej Substancji („Sic persona in divinis est nomen commune pluribus et significat substantiam deitatis” – s. 179, przyp. 27), natomiast Hegel ucieka się do dialektycznej opozycji „Bytu i Nie-bytu”. Sądzi, że otwiera to przed myślą filozoficzną nową perspektywę poznawczą, która „uwalnia istotę Boską od «jednostronności» osoby «pośrednika», Boskie zaś Osoby pojmuje jako «momenty» w całości Boskiej istoty” (s. 181).

W podobnym duchu utrzymana jest nauka Lutra o zatracie podmiotowości grzesznego człowieka przez sprowadzenie go do rzędu „części względnie akcydensu” (s. 183) absolutnego podmiotu Boga, czemu u Hegla odpowiada pojmowanie człowieka jako „modyfikacji Absolutu” (s. 184). Z analogii charakteryzujących fundamentalną wizję Boga i człowieka u Lutra i Hegla wypływają dalsze doktrynalne uszczegółowienia, w świetle których z coraz większą wyrazistością rysuje się teza, że dzieło Hegla stanowi filozoficzne upostaciowanie teologicznych inspiracji Lutra. Toteż autor obejmując retrospektywnym spojrzeniem całość ustaleń osiągniętych w wyniku przeprowadzonych analiz czuje się uprawniony do podsumowania swych dociekań w końcowej konstatacji – stosując metodę bezpośredniego kontaktu z myślą Hegla w dostępnych współcześnie źródłach zdołał wyartykułować to, co wydaje się konieczne do ukazania w kontekście wielu interpretacji heglowskiej filozofii” (s. 236).

Po sprawozdawczej części recenzji czas na sformułowanie kilku ocennych osądów. Na wstępie przyznać trzeba, że autor okazał się wierny złożonej deklaracji badania myśli Hegla wprost w jej źródłowych przekazach. W wywodach autora dominuje stale głos Hegla udokumentowany licznymi odnośnikami do jego prac zarówno młodzieńczych, jak i z okresu dojrzałej twórczości. Dzięki temu zapoznaje czytelnika z autentyczną nauką Hegla widzianą przez pryzmat analogii z paralelną

nauką Lutra. Dotyczy to szczególnie dialektycznej koncepcji Boga, która stanowi centralny przedmiot badawczych zainteresowań autora. Odsłania obraz Boga, który dopiero staje się Bogiem. Mało tego! U Lutra staje się nim w dialektycznym procesie samokonstytuowania się Boga przez zło. „Bóg nie może być Bogiem, On sam wprawdzie musi być diablem” (s. 174), z pochodną wizją Chrystusa, w której jawi się On jako „justus et peccator” – „sprawiedliwy i grzesznik”. W filozofii Hegla dzieje się to mocą naczelnej zasady jedności „Bytu i Nie-bytu” determinowanego wewnętrzną sprzecznością w dążeniu do Absolutu.

Obraz to niewątpliwie wymowny! Autor wstrzymuje się od pryncypialnej rozprawy krytycznej z zawartymi w tym obrazie zgubnymi implikacjami. Poprzestaje na ogólnym zaznaczeniu swego dystansu względem zrekonstruowanych poglądów obu myślicieli. Innymi słowy dostarcza materiału, za pomocą którego sam czytelnik w toku własnych przemyśleń, mając niezbędne dane, może odmitologizować apoteozujące Hegla opinie i utorować drogę dla bardziej realistycznego spojrzenia na filozoficzną wartość jego dzieła szczególnie w kręgach chrześcijańskiej filozofii. Ten też pośredni wkład ks. Guza w przygotowania gruntu dla dokonania tego rodzaju rewizji należy wpisać w poczet osiągnięć jego rozprawy.

Recenzyjne zastrzeżenia budzi natomiast bibliograficzny zestaw literatury przedmiotu. Chodzi o te jego elementy, w których autor wymienia publikacje polskich filozofów. Na 19 wymienionych nazwisk i 54 pozycje tylko znikoma liczba ma jakiś związek z omawianą przez autora problematyką. W zasadzie są to prace o innym profilu tematycznym, zawierające najwyżej krótkie wypowiedzi na temat filozofii Hegla. Zwraca natomiast uwagę fakt, że autor pominął sporą liczbę filozofów polskich, którzy co prawda nie zajmowali się problemem Boga w filozofii Hegla, ale poświęcali mu większe monografie. Wygląda na to, że ks. Guz uległ częściej u doktorantów manierze: w bibliografii przedmiotu dał popis uczoności w postaci liczby wymienionych publikacji, nie dokonał natomiast należytej selekcji ich jakości.

Jak już wcześniej zaznaczono, Hegel miał zawsze w Polsce zwolenników, ale – dodać trzeba – także zdecydowanych przeciwników. Ten stan rzeczy utrzymuje się aż do naszych czasów, przy czym po obu stronach tego frontu znajdują się filozofowie deklarujący wyraźnie swą katolicką orientację światopoglądową. Różnie też przedstawiają się motywacje, w imię których filozofowie ci opowiadają się za lub przeciw Heglowi. W tym nader zróżnicowanym chórze głosów wyróżniają się dwie współczesne propozycje, których autorzy usiłują ukazać w filozofii Hegla koncepcje, ich zdaniem możliwe do wykorzystania w obrębie katolickiego światopoglądu i to na najwyższym poziomie prawd objawionych, konkretnie mówiąc – w teologicznej problematyce dogmatu Trójcy Najświętszej. Jeden z tych autorów przedmiotem swej dociekliwości czyni problem uzasadnienia tego dogmatu, drugi – eksplikacji jego treściowej zawartości.

Głosi więc pierwszy z tych autorów, że Hegel „podjął kolejną w dziejach filozofii próbę wykazania prawdziwości dogmatu trynitarnego. Do Absolutu należy autokomunikacja, nakierowanie ku innemu, dlatego Bóg jest trójjednią”. Drugi autor znajduje natomiast u Hegla kategorie pojęciowe wyjaśniające konstytutywne prawa wewnętrznego życia Trójcy Najświętszej. Pisze bowiem: „Hegel stwierdza: tak wygląda Duch. Natura Ducha jest troista. Duch musi się dzielić i zarazem jednoczyć – dzielić, aby się jednoczyć, i jednoczyć, aby się dzielić”. Owo zaś „dzielenie się” Ducha i równocześnie „jednoczenie” – w rozumieniu autora oznacza, że „Duch zaprzecza sobie” i „Duch potwierdza siebie”. Wyjaśnieniem zaś, dlaczego tak się dzieje, jest pojmowanie Boga jako „Dobra”. „Dobro rodzi”, a „rodzi” to właśnie „zaprzecza siebie”, a więc „rodzi dokładne odzwierciedlenie siebie, które jest Synem”, „Syn ujawnia swe Dobro przez ofiarę”, czyli „jest miłosnym myśleniem”, a to „miłosne myślenie jest Duchem Świętym”.

Trudno w tej chwili powiedzieć, czy we współczesnej literaturze teologicznej zrelacjonowane poglądy spotkały się z należytą teologiczną oceną. Znałe jest tylko wystąpienie prof. M. Goga c z a, ale w jego polemice z autorem zrelacjonowanej teorii zabrakło miejsca na treściową analizę kluczowych aspektów zagadnienia. Oczywiście recenzja również nie stwarza możliwości szerszego rozwinięcia poruszonych kwestii. Ograniczyć się zatem wypada do sformułowania kilku wstępnych zastrzeżeń, ale – jak się zdaje – wystarczających, aby wskazać na niebezpieczeństwa zbyt łatwego ulegania mirażom „nowego spojrzenia” na Hegla i przeszczepiania jego tez na grunt katolickiego światopoglądu.

Zasygnalizowane obiekcje zostaną zarysowane na kanwie kilku elementarnych zgoła twierdzeń, które z katolickiego punktu widzenia nie wzbudzą chyba sprzeciwów.

1. Prawda, która głosi, że jest jeden Bóg, który bytuje w trzech różnych Osobach Ojca, Syna i Ducha Świętego, stanowi tajemnicę wiary. A zatem ani jej istnienia, ani duchowej treści nie da się dowieść, tym bardziej wyjaśnić za pomocą ludzkiego rozumu, zdanego wyłącznie na własne zdolności poznawcze, jak też dostępne sobie metody badawcze zarówno na poziomie myślenia potocznego, jak też filozoficznego.

2. Wobec tego punktem wyjścia katolickiej refleksji teologicznej nad dogmatem trynitarnym muszą być dane zaczerpnięte ze źródeł Objawienia Starego (niewiele mówiące) i (decydujące) Nowego Testamentu.

3. Nauka, jaką da się odczytać z zawartych w źródłach Objawienia zapisów, stanowi przesłanki do teologicznej refleksji nad przekazaną tą drogą tajemnicą Trójcy Najświętszej. Zadaniem tej refleksji jest najpierw usystematyzowanie i rozwinięcie zawartych w danych Objawienia treści, nie od razu zgłębione w pełni swej duchowej zawartości przez przeżywającą tę tajemnicę społeczność Kościoła. Obszernym polem teologicznych dociekań jest ponadto problematyka związana z teologiczną interpretacją dogmatu, że Bóg jest jeden, jednością natury wspólnej trzem realnie różnym Osobom Ojca, Syna

i Ducha Świętego. Trudność, jaką ta interpretacja musi przezwyciężyć, polega na tym, aby z jednej strony uniknąć błędu politeizmu w postaci takiego wyjaśnienia tajemnicy Trójcy Najświętszej, które byłoby tożsame z przyjęciem istnienia trzech Bogów, z drugiej zaś nie popaść równocześnie w błąd modalizmu, który w słowach Ojciec, Syn i Duch Święty upatruje trzy różne sposoby manifestowania się tej samej rzeczywistości jednego Boga. Zmagające się z tą trudnością interpretacje teologiczne nie „wyjaśniają” tajemnicy Trójcy Najświętszej, one ją tylko „uniesprzeczniają”. Termin ten znaczy, że interpretacje te konstruują teorie, które za pomocą najczęściej z filozofii zaczerpniętych kategorii ukazują brak sprzeczności w byciu Boga „jednym” (w naturze) trzech różnych Osobowych istności Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Na kanwie tego zwięzle ujętego zestawu wstępnych konstatacji można sformułować równie lapidarnie ujęte oceny dotyczące podejmowanych u nas prób adaptacji filozofii Hegla na użytek katolickiej doktryny trynitarniej. Z treści pierwszego ustalenia wynika, że wszelkie, w tym także heglowska próbnia uzasadnienia dogmatu Trójcy Najświętszej z góry trzeba uznać za chybione. To wszakże *a priori* przyjęte stwierdzenie znajduje dodatkowe potwierdzenie w analizie komentarza, w jaki katolicki zwolennik heglowskiej argumentacji zaopatrzył wysuniętą przez siebie sugestię. Streszcza się ten komentarz w idei „autokomunikacji Absolutu”. Otóż wysnuta z tej idei konsekwencja w postaci „wylewnej miłości ku innemu [caritas diffusiva sui]” jest jednym z atrybutów nieskończonej doskonałości natury Boga bez żadnych trynitarnych konotacji. Mało tego! W analogicznym kształcie przejawia się w strukturze każdego bytu rozumnego dzięki poznawczo-dążeniowym uzdolnieniom jego ducha. Do ukonstytuowania osobowej trójjedności” to jednak stanowczo nie wystarcza.

Większej wagi problem wyłania się przy lekturze *Spowiedzi rewolucjonisty* pióra ks. J. T i s c h n e r a. Autor rozwija w niej teologiczną interpretację Trójcy Najświętszej opartą na heglowskiej koncepcji stawania się Ducha. W *Spowiedzi rewolucjonisty* rzecz ma się tak: „Hegel stwierdza: tak wygląda Duch. Natura Ducha jest troista. Duch musi się dzielić i zarazem jednoczyć – dzielić, aby się jednoczyć, i jednoczyć, aby się dzielić”. Ten proces dzielenia się i jednoczenia Ducha – to nic innego, jak zaprzeczanie i potwierdzanie siebie. Aktualizuje się zatem wewnętrzny dialog Ducha, który w odniesieniu do Trójcy Najświętszej na tym polega, że „Duch jest świadomym siebie Dobrem”, Dobro zaś zaprzeczając siebie „rodzi dokładne odzwierciedlenie siebie, które jest Synem”, a „miłosne myślenie” Ojca do Syna i Syna do Ojca przez ofiarę Syna na krzyżu staje się Duchem Świętym.

Ta na heglowską modłę skrojona eksplikacja tajemnicy Trójcy Najświętszej (autentyczna myśl Hegla – jak wiadomo z pierwszej części recenzji – wygląda inaczej) prowokuje do zadania pytań, które mogą wydawać się nie na miejscu, a przecież są konieczne, aby przedmiot dyskusji był przez obie strony jednakowo rozumiany. Wprze-

ciwnym wypadku dyskusja zmienia się w dialog głuchych. Otóż nasuwa się wątpliwość, jakim językiem posługuje się autor zarysowanego wywodu. Jeżeli bowiem znaczenie użytych przez niego słów jest zgodne z społecznie funkcjonującą konwencją ich rozumienia, w takim razie bezpodstawną okazuje się występująca w tej eksplikacji illacja, że Dobro zaprzeczając siebie „rodzi dokładne odzwierciedlenie siebie, które jest Synem”. Słowo „rodzi” w żadnym wypadku, nie zawiera w sobie elementu negacji. Wręcz odwrotnie, jest to pełne potwierdzenie siebie przez powołanie do istnienia nowego bytu, który staje się kontynuacją swojego rodziciela. Pierwiastek negacji wprowadzony został przez ks. Tischnera w treściową zawartość słowa „rodzi” jak przysłowiowy *deus ex machina*, aby ratować heglowską formułę jedności „Bytu i Nie-bytu”, ale w jaskrawej niezgodności z ontyczną treścią rodzenia. Toteż określone tą drogą pojęcie Syna Bożego jako drugiej Osoby Trójcy Najświętszej jest hipotezą zgoła martwą, nie do przyjęcia w katolickiej teologii.

Podobnie ma się sprawa z wyjaśnieniem pochodzenia Ducha Świętego. W ujęciu autora Duch Święty jest „miłosnym myśleniem” Ojca do Syna i Syna do Ojca przez ofiarę Syna na krzyżu. W tej supozycji pochodzenie Ducha Świętego zakłada jako konstytutywny element historyczne zdarzenie Wcielenia się Syna Bożego i Jego zbawczej śmierci na krzyżu, które z kolei mogło zaistnieć dzięki *fiat* Najświętszej Dziewicy. Także w tym wypadku mamy do czynienia z hipotezą zdecydowanie sprzeczną z danymi Objawienia i ich katolicką wykładnią.

Podsumujmy wysunięte obiekcje. Przedstawiona w *Spowiedzi rewolucjonisty* teologiczna interpretacja tajemnicy Trójcy Najświętszej zawiera w sobie terminy Ojca, Syna i Ducha Świętego, ale bez uwydatnienia ich osobowej odrębności. Rozpatrywana w tym kształcie stanowi raczej współczesne wznowienie w minionych wiekach głoszonych nauk, które Osoby Trójcy Najświętszej pojmowały jako sposoby (*modi*) przejawiania się odwiecznej natury jednego Boga. Dlatego zalicza się je do wspólnej kategorii modalistycznych doktryn trynitarnych, od których Kościół zawsze stanowczo się odżegnywał.

Zamykająca niniejszą recenzję polemiczna dygresja miała na celu zwrócenie uwagi na konieczność daleko posuniętej ostrożności w korzystaniu z heglowskich inspiracji szczególnie w obszarze prawd, wiary katolickiej i objaśniającej te prawdy katolickiej teologii. Także pod tym względem analizy ks. Guza okazują się nader pożyteczne. Odślaniają bowiem arbitralny charakter dialektycznej formuły „Bytu i Nie-bytu” oraz cały świat na tym fundamencie opartych filozoficznych i teologicznych mistyfikacji.

Morał wynika z tego taki: pozytywnych elementów w twórczości Hegla trzeba szukać w innych rejonach jego myśli, aniżeli w filozofii bytu i absolutnego Ducha.

ks. Tadeusz Ślipko SJ