

Alfons Nossol

Etyczne uwarunkowania poznania Boga : próba charakterystyki na tle poglądów Jana Hessena

Collectanea Theologica 40/4, 19-32

1970

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.

KS. ALFONS NOSSOL, NYSA—LUBLIN

ETYCZNE UWARUNKOWANIE POZNANIA BOGA

Próba charakterystyki na tle poglądów Jana Hessena

Na żadnym odcinku ludzkiego poznania nie dochodzi dialektyka poznawcza tak żywo do głosu jak przy poznaniu Boga. Wychodzący tu bowiem z przyziemnej skończoności proces noetyczny musi wszakże dotrzeć do wyżyn nieskończoności. Mając choćby tylko ten fakt na uwadze, a abstrahując od złożonej struktury procesu, można już wnosić o specyficznym charakterze każdego poznania Boga. W zakresie poznawalności istnienia Boga liczą się dzisiaj z tym faktem bodajże najbardziej na serio zwolennicy wyrosłego na gruncie augustyńskiego kierunku neotyki teologicznej — religijnego poznania Boga¹. Jednym z istotnych momentów religijnego poznania Boga jest niewątpliwie jego etyczne uwarunkowanie, świadczące najwybitniej o egzystencjalnym rysie ludzkiego ujmowania osobowego Boga. Jeżeli ma tutaj dojść do skutecznego i żywego, względnie — jak chce Newman — realnego, a nie tylko zwykłego pojęciowego poznania, wtedy staje się nieodzowną pewna ściśle określona postawa duchowa poznającego. Ojcowie Kościoła i średnio-wieczni teolodzy uważali ją po prostu jako *conditio sine qua non* prawdziwego poznania Boga. Tak też podchodzi do niej szczególnie dzisiaj wielu filozofów religii, precyzując ją konkretnie jako postawę szacunku, pokory, czystości serca i miłości. Bez tych cnót względnie podstawowych wartości etycznych nie sposób dotrzeć do tego, o którym Biblia mówi, że jest Miłością².

¹ Por. M. Jaworski, *Religijne poznanie Boga*, Zeszyty Naukowe KUL 4 (1961) z. 3, 39—58; tenże, *Religijne poznanie Boga według Romano Guardiniego*, Warszawa 1967; A. Nossol, *Idea religijnego poznania Boga. Charakterystyka rozwoju na tle augustyńskiego kierunku neotyki teologicznej*, Zeszyty Naukowe KUL 6 (1963) z. 2, 13—24.

² Zob. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. I, München 1960, 221 n. Autor powołuje się tutaj na A. Adama, który w swojej znanej pracy: *Glau-*

Spośród nauk współczesnych filozofów i teologów tak ten problem ujmujących zasługuje może na szczególną uwagę koncepcja Jana H e s s e n a, ponieważ stanowi zwartą i konsekwentą teorię. Idąc zasadniczo po jej linii zechcemy scharakteryzować nieco bliżej biblijno-patrystyczną podstawę idei etycznego uwarunkowania poznania Boga, jej treściowy zakres oraz znaczenie, jakie w całokształcie tego poznania posiada.

1. Biblijno-patrystyczna podstawa uwarunkowania etycznego

Pośród współczesnych teoretyków religijnego poznania Boga chyba jedynie J. H e s s e n opracował bardzo obszernie jego ściśle teologiczne uzasadnienie. Analizując wnikliwie możliwość i fakt naturalnego poznania Boga w Piśmie św.³ dochodzi także do wniosku, że poznanie to jest uwarunkowane etycznie. Jego zdaniem należyte życie i działanie pomagają w ogóle prawdziwemu poznaniu, umożliwiają je nawet w pewnym stopniu i doprowadzają do skutku. Taki ma być właśnie sens słów św. Jana: „Ktoś zaś prawdę w czyn wprowadza, zbliża się do światła” (J 3,21). Innymi słowy, wyjaśnia nasz autor, że wolę należy zwrócić do dobra, oddać się wartościom wyższym, a wtedy ich światło wypełni ducha i sumienie, w następstwie czego znacznie łatwiej można zgłębiać sens istnienia i bytu w ogóle⁴.

Wśród podstawowych wartości etycznych, stanowiących o treściowym zakresie uwarunkowania etycznego — jak później zobaczymy — czystość serca znajduje według filozofa kolońskiego szczególnie wyraźne uzasadnienie skrypturystyczne. Przy uzasadnianiu pozytywnym wychodzi on z jednego z błogosławieństw wypowiedzianych podczas kazania na górze: „Błogosławieni czystego serca. Albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5,8). Przy interpretacji tych słów Chrystusa należy się wystrzegać dwu nieporozumień. Pierwsze z nich polega na zbyt ciasnym rozumieniu pojęcia czystości serca. Treściowo obejmuje bowiem ono nie tylko wykroczenia przeciwko szóstemu przykazaniu, lecz także inne grzechy, zwrócone przeciwko bliźnim, zwłaszcza takie jak: egoizm, łakomstwo, nienawiść i w ogóle każdy wyzysk i krzywdę. Drugie nieporozumienie może dotyczyć „oglądania Boga”. Tu stara się H e s s e n przeciwstawić ogólnemu przekonaniu, że „ogląd Boga” odnosi się wyłącznie do wizji uszczęśliwiającej w życiu wiecznym. Jezusowi chodzi tu

be und Glaubenswissenschaft im Katholizismus, Rottenburg 1963, 65 nn, po raz pierwszy przedstawił i opisał syntetyczne nastawienie duchowe w naturalnym poznaniu Boga.

³ *Griechische oder biblische Theologie?* München 1962, 54—72.

⁴ *Lehrbuch der Philosophie, t. I, München 1950, 260.*

o podkreślenie dostępnego człowiekowi na ziemi — oczywiście jeszcze niedoskonałego — oglądania Boga. Tylko człowiek w specyficznym znaczeniu czysty jest wrażliwy na Boga i jego objawienie. Wszędzie potrafi dostrzec jego działanie, jego obecność, moc i wspałałość. Taki właśnie jest istotny sens błogosławieństwa Jezusowego⁵.

Patrystyczne uzasadnienie czystości serca jako nieodzownego warunku poznania Boga znajduje H e s s e n przede wszystkim w noetyce teologicznej św. A u g u s t y n a. Grzech stanowi według niego przeszkodę przesłaniającą duszy światło Boże. Człowiek chcąc doń dotrzeć, musi koniecznie uwolnić się od ciemnej mocy zła. „Ponieważ się oczyścić — poucza biskup Hippony — byś mógł Boga ujrzeć”⁶. Wspomina on też S o k r a t e s a, który żywił przekonanie, że rzeczy boskie ujmuje się jedynie umysłem oczyszczonym i wyzwolonym od namiętności. To samo głosił także jego uczeń P l a t o n. Podobną myśl zawsze akcentował P l o t y n, ilekroć mówił o mistyczno-ekstazyjnym oglądzie absolutu. Głównie w oparciu o pogląd tego ostatniego — i w ogóle neoplatoników — właśnie A u g u s t y n głosi postulat doskonałości etycznej jako nieodzowny warunek przy mistyczno-intuicyjnym poznaniu Boga⁷.

W każdym bądź razie czystość pojęta dogłębnie znajduje oparcie we właściwej postawie człowieka uduchowionego. Z tej zaś postawy już łatwo wynioskować inne elementy treściowe. Podstawą elementarną czystości jest bowiem ostatecznie głęboki szacunek względem Boga. Bez szacunku zaś nie ma mowy o pokorze. „Pokora i pycha oto dwie potęgi, które w żadnej chyba duszy nie zmagają się ze sobą tak silnie, jak w duszy św. A u g u s t y n a”. Dlatego też, gdy raz przejrzał, gdy serce i oczy swe oczyścił, zrozumiał w całej pełni, że pokorna postawa otwartości i gotowości na przyjęcie światła z góry, to podstawa najwłaściwsza i jedynie godna człowieka⁸. Naprzeciw Boga trzeba wyjść także z miłością, zwłaszcza zaś gdy chodzi o ogląd mistyczny. A u g u s t y n upatrując w człowieku istotę kochającą, jest zdania, że właśnie kochając poznajemy⁹. Usunąwszy wszystkie przeszkody piętrzące się na jego drodze do Boga, oczyścił się ten namiętny poszukiwacz prawdy i przejrzał.

⁵ *Christus der Meister des Lebens*, Breslau 1931, 36. Por. także: *Ethik*, Leiden 1954, 59; *Die Werte des Heiligen*, Regensburg 1938, 86.

⁶ *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1931, 232 (*Tract. 7. in Epist. Joan.*, PL 35, 2034).

⁷ *Die Werte des Heiligen*, 79 nn; *Augustins Metaphysik...*, 226 (*Retr. I. C. 4. n. 3.*, PL 32, 590).

⁸ *Christus der Meister des Lebens*, 86. Por. także J. P a s t u s z k a, *Współczesne kierunki w filozofii religii*, Warszawa 1932, 124.

⁹ *Religionsphilosophie*, t. II, München 1955, 307; *Platonismus und Prophetismus*, München 1955, 155. Por. *En. in Ps. 31,2*; *Conf. XIII. c. 9.* (PL 32, 850).

I tak właśnie zajął względem Boga postawę czci i pokory. Odwróciwszy się od wszystkich bożyszczy ziemskich oddał mu się w miłości. Dopiero wtedy przestał dla niego być Bóg tylko ideą i stał się centrum życia osobowego. Unowocześniając naukę Augustyna o warunkach etycznych poznania Boga, zaznacza nasz autor, że ten wielki święty wskazał wyraźnie człowiekowi współczesnemu w jego dążeniu do Boga drogę burzenia bożyszczy¹⁰.

2. Treściowy zakres uwarunkowania etycznego

O drodze burzenia bożyszczy stanowi ostatecznie głęboki wysiłek moralny, który w wypadku koniecznego przysposobienia się człowieka do noetycznego uchwycenia „obecności Bożej” streszcza się w postawie szacunku, pokory, czystości serca i miłości. Człowiek może spotkać Boga, może go znaleźć jedynie wtedy, gdy te właśnie cnoty, względnie wartości etyczne urabiają jego postawę duchową¹¹. Są zaś dlatego tak ważne, ponieważ stanowią w swoim wewnętrznym dynamizmie już po prostu „sferę przybrzeżną wartości pierwiastka boskiego”¹². Mając to na uwadze musimy je za Hesseⁿem poddać nieco szczegółowszej analizie fenomenologicznej.

1) P o s t a w a s z a c u n k u, czy może raczej ogólnie pojęty etos czci, jest w ogóle jakby organem spostrzegania wartości. To zmysł ujmowania wszystkiego co dobre i wielkie, co szlachetne i wzniosłe, bez niego cierpi człowiek na pewnego rodzaju ślepotę aksjologiczną i cały świat wartości — z Bogiem jako swoim istotnym źródłem i najwyższą wartością łącznie — stanowi dlań nieprzystępną domenę.

Blżej określa Hesseⁿ etos czci jako fundamentalne ustosunkowanie się do rzeczywistości, w którym ta objawia swoją głębię i bogactwo¹³. Jego przedmiotem intencjonalnym jest świat realny z całym bogactwem bytowym oraz świat osobowości ludzkiej. Oczywiście postawa głębokiego szacunku wobec tych dwu regionów bytu implikuje i zarazem umożliwia szacunek względem metafizycznej podstawy i korony hierarchicznej bytu w ogóle, bowiem szacunek dogłębnie pojęty jest zawsze szacunkiem przed Bogiem¹⁴. Jaką rolę „religijną” wobec przyrody spełnia postawa głębokiego szacunku

¹⁰ Por. *Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart*, Stuttgart 1924. 21. Hessen nawiązuje tu do przełomowego w filozofii dzieła M. Schellera, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921.

¹¹ *Religionsphilosophie*, t. II, 134; *Von Gott kommt uns ein Freudenlicht*, Breslau 1936, 8.

¹² *Religionsphilosophie*, t. I, 299.

¹³ *Die Werte des Heiligen*, 73.

¹⁴ *Ethik*, 58.

w wizji świata stworzonego? W oparciu o Schelera wyjaśnia nasz autor, że w tym wypadku pozwala ona dojrzeć to, czego się zwyczajnie nie spostrzega, mianowicie: tajemnicę wszystkiego co istnieje i głębię wartości jego egzystencji. Kto patrzy na świat bez szacunku, temu musi się on przedstawiać jako *factum brutum*. Cynik i nihilista nie dojrzy w nim żadnej tajemnicy, ani jej nawet nie przeczuwa. Tajemnicza głębia wartości kosmosu staje otworem dopiero przed spojrzeniem pełnym szacunku. Wtedy cały świat ze swoim gwiaździstym niebem staje się światem Bożym, w stworzeniach widzi się nie tylko ślady Boże ale za nimi wyczuwa się także ich Stwórcę.

Według naszego autora postawę szacunku wobec świata poznaje się u człowieka wtedy, gdy za tłem świata odczuwa on Króla i jednocześnie dostrzega w dziełach kosmosu ślady Stwórcy. Ostatecznie tym, co daje postawę szacunku jest wieczny Stwórca świata¹⁵. Na tej platformie znalazła cnota szacunku doskonale uosobienie w postaci św. Franciszka z Asyżu. Hessen pokazuje jak oko tego „Bożego trubadura” potrafiło przeniknąć najtajniejsze głębinę rzeczy. Potrafił wszędzie wyczuć ukryte nitki, łączące to co istnieje z ostatecznym źródłem i podstawą bytową, dlatego też widział we wszystkich istotach stworzenia wiecznego Boga. Kwiat był dla niego „siostrą”, ziemia — „matką”, słońce i gwiazdy — „braćmi”. W ten sposób obejmując zarem swej miłości wszystko cokolwiek uczestniczyło w bycie, wyrażał głęboki szacunek wobec wszystkich naturalnych przejawów kosmosu¹⁶.

Niezmiernie ważną rolę „religijną” ma także etos czci w postawie człowieka wobec samego siebie i wobec człowieka w ogóle. O ile prawdą jest, że szacunek dla samego siebie jest podstawą każdego szacunku, wtedy trzeba umieć właśnie odnieść się z szacunkiem do świata własnego bytu i wartości. Hessen jest zdania, że jeśli to będzie mieć miejsce, wtedy sami dla siebie pozostaniemy wciąż atrakcyjną tajemnicą, bo szacunek dla samego siebie jest przeciw szacunkiem dla Boskiej głębi jestestwa. Mistycy nazwali ją „dnem duszy”, miejscem spotkania się skończoności z nieskończonością. Każde skierowane tu spojrzenie musi nadać myśli rzutowanie w stronę transcendencji, w stronę metafizycznego źródła naszej natury, stworzonej na obraz Boży. Innymi słowami: postawa szacunku człowieka wobec samego siebie wyraża, że jest on stworzeniem Bożym i pozwala mu dojrzeć w sobie samym coś z Boga. W oparciu o taką teologiczną wizję samego siebie umożliwia stanie się w pełni

¹⁵ Tamże 38 n; *Die Werte des Heiligen*, 73, 77; *Religionsphilosophie*, t. II, 134.

¹⁶ *Existenzphilosophie*, 75 n; por. *Ethik*, 40 n.

człowiekiem, jednocześnie — co jest bardzo ważne — uczy go patrzeć w podobny sposób na drugiego człowieka.

Za P. Wolffem podkreśla Hessen najintymniejszą sferę osobowości ludzkiej, na granicy której musi się zatrzymać najszlachetniej ujęta przyjaźń, a nawet bliskość małżeńska. Do „świętych regionów” duszy drugiego człowieka nie można się wdrzeć, byłoby to równoznaczne z zabijaniem miłości i przyjaźni. Taką postawę umożliwia jedynie szacunek, on czyni zdolnym do spojrzenia na drugiego człowieka *in lumine Dei*, a następnie odkrycia boskich śladów jego istoty. Strzeże przed zbeszczeszczaniem jego osobowości, doprowadza do duszy będącej przybytkiem Boga. Nie pozwala na traktowanie go jako kogoś „znanego” ale wciąż nakazuje wyczekiwanie na nowe objawienia jego istoty. Szacunek daje wejście głębinowe, które sięga poza to, co może jedynie zewnętrznie fascynować i imponować¹⁷.

Widzimy więc, że rola głębokiego szacunku w religijnej wizji świata ujętego całościowo jest doniosła. Dlatego też Hessen nakazuje: „przybierz wobec wszelkiego istnienia i życia postawę głębokiego szacunku!”. Tylko wówczas zdobędziesz poznanie pierwiastka Boskiego w świecie, w człowieku i we własnym sercu. Jedynie w ten sposób świat stanie się tym, czym jest w najgłębszej swej istocie, mianowicie „światem Bożym”, nad którym unosi się wspaniałość Wiecznego, której „są pełne niebo i ziemia”¹⁸.

2) Drugim warunkiem każdego „spotkania” z Bogiem, a zatem i poznania religijnego, jest pokora. Hessen utrzymuje, że jest ona spokrewniona z etosem czci, bo pokornym może być jedynie człowiek umiejący przybrać postawę głębokiego szacunku wobec otoczenia. Pokora dodaje jednak do treści pojęciowej etosu czci nowy aspekt, mianowicie: praktyczne uznanie pierwiastków wyższych wraz z podporządkowaniem się im.

Podstawa głębokiego szacunku liczy się z uznaniem, z odczuciem, że istnieje coś ponad człowiekiem. Przy pokorze jednak istotny akcent spoczywa na przekonaniu, że to, co ponad nami, jest właściwie dla nas przeznaczone i że my musimy je sobie wewnętrznie przyswoić, jeśli oczywiście zamierzamy osiągnąć doskonałość¹⁹.

Bliżej określa Hessen pokorę jako świadomość skończoności i stworzonej oraz daną przez nią otwartość i zdolność akceptyjną względem pierwiastka wyższego, wiecznego, Boskiego, objawienia Bożego i łaski. Jako taka jest pokora nieodzownym warunkiem i duszą każdej postawy religijnej. Jest ona także fundamentem

¹⁷ *Die Werte des Heiligen*, 77 n; por. *Lehrbuch der Philosophie*, t. II, 190.

¹⁸ *Ethik*, 41; *Der Sinn des Lebens*, 84.

¹⁹ *Religionsphilosophie*, 134; *Existenzphilosophie*, 62; *Lehrbuch der Philosophie*, t. II, 190. Por. także do całości St. Witek, *Teologiczna interpretacja pokory*, Roczniki Teologiczno-kanoniczne KUL 12 (1965) z. 3, 5—26.

wszystkich cnót, bo ustawia człowieka w właściwej pozycji względem Boga i w ogóle umożliwia dojście do sfery pierwiastka Boskiego²⁰.

O postawie pokory człowieka decyduje w pierwszym rzędzie świadomość własnej niewystarczalności, własnej skończoności i niedoskonałości, dlatego też *Hessen* ujmuje pokorę krótko jako „świadomość przygodności”. Pokora polega zawsze na uznaniu, że jest się istotą o istnieniu warunkowym i skończonym, a to z kolei rodzi świadomość zależności ontycznej od pierwiastka koniecznego i absolutnego. Inaczej więc można także określić pokorę jako „uczucie stworzoneości”. Jeżeli z uczuciem stworzoneości zestawimy teraz drugą z kolei istotną cechę pokory, jaką jest duchowa otwartość i zdolność oraz gotowość na przyjęcie wszystkiego, co doskonałe, wówczas już łatwo zrozumiemy znaczenie pokory dla poznania religijnego. Człowiek odczuwający swoją niemoc i niedoskonałość będzie żywił pragnienie wewnętrznego zbogacenia i udoskonalenia się, przy czym będzie się zwracał przede wszystkim w stronę takich dóbr, które są w stanie go w pełni zaspokoić. Pójdzie więc za prawdą, pięknem i dobrem w stronę najwyższych wartości. Jednak gład wartości trawiający jego duszę jest zdolny zaspokoić w zakresie absolutnym jedynie Bóg. Stąd też nie będzie się wzbraniał przyjąć do duszy wraz z wartościami religijnymi także wartość najwyższą pierwiastka Boskiego²¹.

Obok wyróżnionych dwu elementów pokory *Hessen* analizuje jeszcze trzeci, specyficznie chrześcijański. Jest nim chęć i gotowość niesienia pomocy drugim, służenia im. Ważnym jest to, że w tej altruistycznej służbie człowiek pokorny nie upatruje uciążliwego obowiązku i przymusu, ale radosną możliwość i szczęście, które potęguje się wraz z nieodzownymi ofiarami. Wynika stąd wyraźnie, że ten element pokory wiąże się ściśle z miłością i na tej podstawie ułatwia i umożliwia dojście do Boga²².

Wszystkim wymienionym trzem momentom istotnym pokory diametralnie sprzeciwia się pycha. W celu pełniejszego uwydatnienia wartości pokory na drodze do pierwiastka boskiego *Hessen* poddaje analizie fenomenologicznej postawę pychy życiowej. Człowiek pyszny nie przejawia świadomości swej przygodności, nie zna uczucia zależności. Miejsce uczucia stworzoneości zajmuje u niego „uczucie samoistności”. Pycha bowiem jest — w ujęciu naszego autora — samoubóstwieniem, zrównaniem własnego bytu z Bogiem. Skupioną pychę widział świat antyczny w hybrystycznej postawie *Prometeusza*. Biblia utożsamia ją z *Lucyferem*, którego *Non*

²⁰ *Wissen und Glauben*, München 1959, 27; *Die Werte des Heiligen*, 67.

²¹ *Der Sinn des Lebens*, 84; *Ethik*, 42; *Die Werte des Heiligen*, 68.

²² *Die Werte des Heiligen*, 70; *Ethik*, 44.

serviam przejął największy w czasach nowożytnych poszukiwacz Boga - Nietzsche. Dążności życiowe tego namiętnego poszukiwacza rozbiły się tragicznie właśnie o pychę. Postawa pychy jest bowiem zaprzeczeniem religijnego nastawienia i dlatego kto w niej tkwi, traci wszelką zdolność na przyjęcie pierwiastka boskiego, wyzuwa się z Boga i zamyka się przed nim. Do takiego stanu może zdaniem Hesse na, doprowadzić także pewna hipertrofia intelektu, którą piętnuje jako niebezpieczną postawę poznawczą, przekreślającą otwarcie w stronę Boga i jego objawienia. Postawa ta czyni ostatecznie z człowieka swego rodzaju *mikrotheos* ²³.

Pokorze przeciwstawia Hesse „ducha doczesności”, którego określono jako „ducha w sobie krążącej skończoności”. Istnienie człowieka współczesnego zamyka się w sobie, zrywa z wszystkimi relacjami transcendentnymi. Jako takie zarzuca przeto sam rdzeń pokory, a z nim wewnętrzną postawę otwartości i gotowości na przyjęcie wartości pierwiastka Boskiego. Bez pokory nie osiągnie się Boga. „Postawa i nastawienie pokory są podstawowymi warunkami dla całego poznania religijnego” ²⁴.

3) Obok szacunku i pokory musi jeszcze cechować naszą poznawczą dążność do Boga czystość serca. Hesse utrzymuje, że w panowaniu nad sferą instynktów słuszne upatrywano zawsze warunek każdego naukowego i filozoficznego poznania.

Jeśli taki postulat stawiano w starożytności już poznaniu „laickiemu”, to tym bardziej warunkuje on poznanie religijne. Boga oglądają tylko oczy czyste ²⁵. Do określenia istoty czystości dochodzi Hesse na drodze uwydatnienia dwuwarstwowości strukturalnej natury ludzkiej, zgodnie z którą człowiek jest bytem zmysłowo-duchowym. Czystość oznacza właściwe ustosunkowanie się człowieka do sfery zmysłowej. Bliższą ilustracją tego określenia widzi nasz autor w fenomenologicznej analizie nieczystości jako wady przeciwstawnej, przy czym wyszczególnia w niej istotne momenty.

Nieczystość jest najpierw rezygnacją z samego siebie, polegającą na tym, że ktoś daje się drugiemu w swej najintymniejszej tajemnicy bez intencji prawdziwego i całkowitego oddania się mu i bez intencji zawarcia z nim trwałego i obiektywnego związku. Z rezygnacją tą łączy się zdrada samego siebie, której wyrazem jest przekreślenie własnej godności i godności drugiego oraz głęboka desakralizacja. I wreszcie nieczystość oznacza swoistego rodzaju splamienie siebie. Człowiek nieczysty cierpi na ubóstwo duchowe, człowiek

²³ *Der Sinn des Lebens*, 85; *Ethik*, 43; *Die Werte des Heiligen*, 71 n; *Im Ringen um eine zeitnahe Philosophie*, Nürnberg 1948, 43.

²⁴ *Von Gott kommt uns ein Freudenlicht*, 8.

²⁵ *Tamże*, 13; por. *Max Scheler. Eine kritische Einführung in seine Philosophie*, Essen 1948, 28 n.

zaś czysty posiada specyficzną pełnię duchową, która nawet prześwieśla całość jego sfery zmysłowej.

Na podstawie powyższej analizy widzi H e s s e n ostatecznie istotę czystości w duchowości.

Właściwe ustosunkowanie się człowieka do sfery zmysłowej jest zatem, w ujęciu naszego autora, równoznaczne z postawą człowieka uduchowionego. Takim zaś można stać się jedynie zachowując postawę głębokiego szacunku. Etos czci jest więc istotnym elementem czystości serca, i on też decyduje o religijnym piętnie czystości serca w ogóle, bo jak już poprzednio zaznaczono, dogłębny etos czci jest ostatecznie zawsze szacunkiem przed Bogiem. Dlatego H e s s e n podkreśla, że człowieka mogącego się szczyć czystością serca cechuje ogólna postawa głębokiego szacunku wobec Boga i jego stworzenia, której częścią jest także sfera zmysłowa. Szacunek jest w tym wypadku może bardziej spotęgowany, bo sfera zmysłowa wiąże się specyficznie z Bogiem ²⁶.

W taki to sposób podprowadza czystość serca do pierwiastka boskiego, bo tylko człowiek czysty jest zdolny spostrzec ślady ducha Bożego w kosmosie i w swojej własnej duszy. Wolny od wszelkiej demonii namiętności, człowiek czystego serca ogląda już Boga na ziemi. Oko jego duszy przenika zasłonę stworzenia i dociera aż do pierwiastka boskiego. Człowiek czysty jest wyposażony w głębszy sposób spojrzenia będący organem czułym na rzeczywistość ponadzmysłową, na wspaniałość Boga w świecie. Będzie także mógł wyczuć Bożą myśl w tych regionach bytu i działania, które spojrzeniu światowemu mogą wydać się bezsensowe. Nawet i to, co dla naturalnego człowieka zdaje się przemawiać przeciwko Boskiej potędze i wielkości, przeciwko jego dobroci i świętości, także stanie się dla niego świadectwem Boga, objawieniem jego wspaniałości. Mając na uwadze doniosłe znaczenie religijne takiej wizji świata, kończy H e s s e n w jednym ze swoich dzieł wywody na temat czystości serca jako warunku poznania religijnego następująco: „Oby i nam udzieleno daru takich oczu dla objawień Boga. Obyśmy także mogli dostrzec czyny i działanie Boga żywego!.... Oby zawsze i wszędzie była dla nas widoczna boska zasada wszelkiego bytu i działania, by wszystko stało się dla nas dowodem niewidzialnego Boga i jego zakrytej wspaniałości”, po czym dodaje: „To stanie się na tyle, na ile hędziemy zabiegać o czystość serca” ²⁷.

4) Najprostszą i najkrótszą drogą do miłości jest zawsze miłość. „Bóg jest miłością” (1 J 4,8). W tym zdaniu streszcza się według H e s s e n a całość radosnej nowiny. Równocześnie najlepiej wyraża ono wewnętrzną istotę Boga. Bóg jako Miłość substancjalna najpew-

²⁶ *Die Werte des Heiligen*, 78 nn; *Ethik*, 56 nn.

²⁷ *Christus der Meister des Lebens*, 39 nn.

niej bywa osiągnany także na drodze miłości. Stąd też miłość musi stanowić istotny warunek poznania religijnego, mający ścisły związek z pozostałymi warunkami. Szacunek z czystością odkrywają wartości, pokora skłania się przed ich wielkością, a miłość zmierza do ich realizacji²⁸. H e s s e n rozróżnia kilka form miłości, z których zasadniczo tylko dwie stanowią etyczny warunek osiągnięcia Boga. Są to: miłość jako dobroć i miłość jako tęsknota za Bogiem.

Istota miłości pojętej jako dobroć streszcza się w wewnętrznym otwarciu człowieka w stosunku do innych ludzi oraz w aktywnym współczuciu jego serca. Jak stąd wynika, dobroć pokrywa się w pewnym sensie z pokorą, mianowicie z jej specyficznym chrześcijańskim elementem, jakim jest chęć i gotowość niesienia pomocy drugim, służenia im. H e s s e n jest zdania, że wystarczy zestawić człowieka w pełni dobrego ze zwykłym światem codzienności, by przekonać się, że tworzy głęboki kontrast z bezwzględnym egoizmem tych, którzy nie mogą szczyścić się dobrocią. Dobroć rzeczywiście ma w sobie coś z pierwiastka Boskiego, mówiąc ustawiczne „ty”, a nigdy „ja” dociera do samego źródła dobroci, którego mocą sama działa²⁹.

O ile miłość jako dobroć tylko ułatwia zdobycie Boga, to miłość jako tęsknota za Bogiem warunkuje je siłą swojej intencjonalności. Tak pojęta miłość stanowi w ujęciu H e s s e n a platoński e r o s, który jest pędem tego, co niedoskonałe, ku temu, co doskonałe, pierwiastka skończonego ku nieskończonemu, ziemskiego ku Boskiemu, to poprostu tęsknotą duszy za swoją wieczną ojczyzną. Eros kieruje się siłą swej intencjonalności z dołu ku górze, pochodzi z ubóstwa oraz pustki, a zmierza ku temu, co wzbogaca i wypełnia tę pustkę. Jako pęd niedoskonałości przechodzi eros wszystkie sfery wartości, czerpiąc szczególnie z dziedziny wartości wyższych. Wszędzie jednak, tj. w dziedzinie wartości intelektualnych, etycznych i estetycznych, napotyka jedynie na wartości skończone. Właściwa mu tendencja do przekraczania granic pcha go w kierunku Wartości wszelkich wartości. H e s s e n charakteryzuje go jeszcze bliżej jako wolę realizowania wartości. Jako taki musi eros należeć do istoty człowieka, która streszcza się w duchowości. Duchowość oznacza wszakże zdolność oddania się wartościom duchowym. Świat wartości domaga się jednak zakotwiczenia w metafizycznej podstawie bytu i wartości w ogóle, którą może być jedynie Bóg. I tak

²⁸ *Existenzphilosophie*, 63; *Ethik*, 45; *Griechische oder biblische Theologie*, 113; *Religionsphilosophie*, t. II, 135. O szczególnej roli miłości w poznawaniu Boga wspomina wyrażenie M. Schmaus, dz. cyt., 222 n; por. także A. Brunner, *Glaube und Erkenntnis*, München 1951, 127; K. Rahner, *Hörer des Wortes*, München 1941, 127; W. Słomka, *Religijne doświadczenie jako podstawa i kres poznania Boga*, *Collectanea Theologica* 38 (1967) z. 2, 126—144.

²⁹ *Die Werte des Heiligen*, 88 n.

tesknota za wartościami okazuje się tęsknotą za Bogiem, a ta z kolei jest miłością Boga ³⁰.

Tęsknota jako miłość Boga nie zawsze musi przejść cały świat wartości duchowych. Może ona także skierować duszę bezpośrednio w stronę wartości najwyższej. Jednak niezależnie od sposobów przejawienia się tęsknota musi zawsze towarzyszyć naszemu szukaniu Boga. Boga musimy szukać sercem przepelnionym tęsknotą za nim. Tęsknotą tą musimy przejść się dogłębnie, musi ona zawładnąć głębią naszej duszy szczerze i trwale.

Hessen pokazuje, jak niektórzy ludzie odczuwają tęsknotę za Bogiem w chwilach przygnębienia życiowego i znużenia, spowodowanego nienasyconym głodem przyjemności ziemskich i rozkoszy światowych. Widząc swoją niemoc, słabość, nędzę czy nawet podłość, kierują się chwilowo ku pierwiastkom czystym, ku dobrom nieograniczonym, ku Bogu. Ten transcendentny zryw ich znużonego światem ducha mija jednak wraz z nastrojem. Tacy ludzie Boga nie znajdują, bo tęsknota za Nim musi być stała.

Podobny los dzieła ci, którzy szukają Go nieszczerze. Początkowo kierują się szczerością, ale z biegiem czasu definitywnym celem ich szukania staje się samo szukanie. Tacy „poszukiwacze Boga” nie zostaną Jego „znalzcami”. Do Boga doprowadza tylko tęsknota nacechowana stałością i szczerością, a kiedy już dojdzie do Boga, wówczas spełnia swoją rolę, bo jako najbardziej elementarna forma miłości ma właśnie swój kres w fakcie doprowadzenia do Boga ³¹.

Tu rozpoczyna się nowa forma miłości, miłość pełna o diametralnie różnym kierunku — *agape*. Podczas gdy *eros* wznosi się z dołu ku górze, to *agape* dąży z wyżyn ku dołom. Jej źródłem jest pełnia, a celem — pustka, ubóstwo, potrzeba. Treść tej formy miłości jest znacznie bogatsza. Umożliwia nową wizję człowieka, odkrywa w nim promienie pierwiastka Boskiego i obraz Boży. Z wizją tą łączy się następnie nowe zrozumienie i nowe działanie, które w sumie można nazwać dziecięctwem Bożym.

Dziecięctwo Boże to po prostu stan łaski. Łaską jest także miłość pojęta jako *agape*, dlatego też nie można jej traktować jako nieodzownego warunku religijnego poznania Boga. Jest nim przede wszystkim druga forma miłości, którą Hessen określił jako tęsknotę za Bogiem. *Agape* ułatwia oczywiście to poznanie, ale jako jego uwieńczenie należy wyraźnie już do innego porządku ³².

³⁰ Tamże; *Ethik*, 46.

³¹ *Von Gott kommt uns ein Freudenlicht*, 10 n; *Religionsphilosophie*, 271 n; *Ethik*, 46 n.

³² Tamże; *Die Werte des Heiligen*, 228 nn; *Christus der Meister des Lebens*, 13,43 n. Hessenowską koncepcję etycznego uwarunkowania przeżycia religijnego, które jest w jego ujęciu oczywiście także źródłem religijnego poznania Boga, opisał wnikliwie H. Mynarek, *Filozofia przeżycia religijnego w uję-*

3. Znaczenie uwarunkowania etycznego

Podczas gdy idea dziecięstwa Bożego jako ostatnia z opisanych form miłości należy na pewno już do sfery nadprzyrodzonej, należy jednak usilnie podkreślić, iż ogólnie pojęty i przez nas analizowany postulat etycznego uwarunkowania dotyczy w zasadzie „naturalnej” noetyki teologicznej. W tym wypadku mamy co prawda na uwadze tzw. religijne poznanie, które jako takie przeciwstawia się tradycyjnej koncepcji filozoficznego poznania Boga, niemniej jednak chodzi wciąż jeszcze o poznawcze uchwycenie istnienia Boga poza wiarą. Postawa szacunku, pokora, czystość serca i miłość należą do struktury wewnętrznego poznania religijnego, tzn. że je wprost umożliwiają, a nie tylko ogólnie ułatwiają lub udoskonalają. Hessen podkreśla wyraźnie, iż chodzi tutaj nie o zwykłą dyspozycję, ale o prawdziwe warunki etyczne. W związku z tym można by słusznie mówić o pewnym „etycznym *a priori*” religijnego poznania Boga lub przynajmniej ogólnie o specyficznej „postawie subiektywnej” w tym procesie poznania³³.

Nie oznacza to wcale, by poznanie religijne należało kwalifikować całkowicie jako irracjonalną czynność ludzkiego ducha³⁴. Ma ono charakter nie tyle irracjonalny, ile raczej supraracjonalny, ponieważ taki też charakter ma w ujęciu aksjologicznym sam Bóg jako *sum-mum bonum* czyli najwyższa Wartość. U podstaw doświadczenia religijnego pojętego jako źródło poznania Boga leży dlatego tzw. intuicja totalitarna, która przejawia obok momentów emocjonalnych i wolitywnych także silny moment intelektualny³⁵. Doświadczenie religijne wymaga po prostu aktywnego udziału wszystkich władz osobowości i dzięki temu jest religijne poznanie Boga aktem na

ciu Jana Hessena, *Collectanea Theologica* (1957) 134—168, oraz w książce: *Johannes Hessens Philosophie des religiösen Erlebnisses*, Paderborn 1963, 36—41.

³³ Por. H. Fries, *Gotteserkenntnis. Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, wyd. F. König, Freiburg 1956, 310. O „etycznym *a priori*” w noetyce teologicznej K. Adama wspomina ten autor w pracy: *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg 1949, 178. O subiektywnej postawie w poznaniu Boga pisał P. Chojnacki, *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1955, 91. F. Sawicki widzi jej ukonstytuowanie w miłości: *Bóg filozofii, a Bóg religii*, Przegląd Powszechny 230 (1950) 215 n.

³⁴ St. Kamiński i Z. J. Zdybicka, omawiając współczesne próby rozwiązań problematyki poznania Boga, umieszczają religijne poznanie Boga w ramach irracjonalizmu, por. art. *Poznawalność istnienia Boga*, w: *O Bogu i człowieku*, wyd. B. Bejze, Warszawa 1968, 65. Por. także St. Kamiński, *Zagadnienia metodologiczne związane z filozofią Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, wyd. B. Bejze, Warszawa 1968, 387.

³⁵ J. Hessen, *Lehrbuch der Philosophie*, t. I, 241; por. też *Die Werte des Heiligen*, 268.

wskroś personalistycznym. O tym przede wszystkim mówi nam plastycznie jego uwarunkowanie etyczne. Zdobyć danych cnót względnie podstawowych wartości etycznych jest bowiem połączone z niezmiernym wysiłkiem moralnym, który wymaga wyjątkowo silnej woli, stanowiącej pierwszorzędnie o wewnętrznej strukturze osobowości³⁶.

Poznanie Boga w tym ujęciu rzeczywiście jest „rezultatem” żywego i osobistego stosunku konkretnego człowieka do Boga³⁷, wszakże mówi ono nie o samej możliwości naturalnego poznania Boga — jak to przede wszystkim ma miejsce w przypadku poznania filozoficznego — lecz już o konkretnej realizacji ze strony człowieka religijnego. Czyli, stosując tradycyjną nomenklaturę, nie o *quaestio iuris* tutaj chodzi, ale o *quaestio facti*. I być może, iż na tym punkcie jednak „nie ostoja się wobec zarzutu mieszania naturalnego z nadprzyrodzonym oraz poznania z innymi aktywnościami ludzkimi”³⁸. Poznanie Boga rozpatrywane od tej strony, względnie na tym etapie, jest po prostu poznaniem *sui generis* i zdaje się mieć charakter więcej „teologalny” niż teodycealny. Mając to na uwadze zwykło się nawet dzisiaj precyzyjniej mówić o „poznaniu Boga z natury” zamiast o naturalnym poznaniu Boga³⁹. Oprócz uwydatnienia tego faktu leży znaczenie idei uwarunkowania etycznego także w tym, iż tłumaczy poniekąd jaśniej krzewiący się ateizm praktyczny. Rzuca ona w ogóle światło na zjawisko ateizmu jako problem teologiczny, dzisiaj szczególnie odgrywający dużą rolę.

³⁶ H. Mynarek jest nawet zdania, że cnót tych nie sposób zdobyć bez łaski wiary, co dowodziłoby raczej już nadprzyrodzonego charakteru całego poznania religijnego (zob. *dz. cyt.*, 94 nn.). Jeśliby opowiedzieć się za tym, iż poznanie to nie dotyczy teoretycznej możliwości, lecz już konkretnego faktu dojścia człowieka religijnego do poznawczego uchwycenia istnienia Boga, to nie jest wykluczone, iż nie będzie ono już w pełni „naturalne”. O takim samym etycznym uwarunkowaniu poznania z wiary zob. tego autora: *Der Mensch — das Wesen der Zukunft*, Paderborn 1968, 68.

³⁷ St. Kamiński — Z. J. Zdybicka, *art. cyt.*, 65.

³⁸ *Tamże*, 66.

³⁹ Zob. H. Urs von Balthasar, *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes*, w: *Mysterium salutis*, t. II, wyd. J. Feiner i M. Löhrer, Einsiedeln 1967, 40. Por. tutaj punkt 3: *Erkenntnis Gottes als Natur und als Gnade*, 25—38. Stosując świadomie termin „teologalny”, by całkowicie nie utożsamiać religijnego poznania Boga z noetyką teologiczną, której naczelnym organem poznawczym jest na całej przestrzeni rozum oświecony wiarą nadprzyrodzoną.

DIE ETHISCHEN VORAUSSETZUNGEN DER GOTTESERKENNTNIS

Das dialektische Spannungsverhältnis von Erkenntnissubjekt und —Objekt tritt nirgends so deutlich zur Schau wie bei der Gotteserkenntnis, weil gerade hier der von der Endlichkeit her kommende Erkenntnisprozess die Höhen der Unendlichkeit anstreben muss. Aber nicht nur dieser Aspekt allein berechtigt uns die theologische Noetik als ein Erkennen *sui generis* anzusprechen, denn als eigenartig muss auch ihre innere Struktur bezeichnet werden. Diese herauszustellen und näher zu ergründen ist in letzter Zeit insbesondere die — von der augustinischen Denkrichtung geprägte — Lehre von der religiösen Gotteserkenntnis bemüht. Die klarste Darstellung mit einer biblisch-patristischen Begründung einschliesslich hat sie wohl bei dem Kölner Philosophen und Theologen, Johannes Hessen, gefunden. Gerade er weiss es deutlich klarzumachen, dass die Gotteserkenntnis ohne besondere ethische Voraussetzungen nicht zustande kommen kann. Konkret gesehen beruhen diese Voraussetzungen in der Haltung der Ehrfurcht, der Demut, Herzensreinheit und der Liebe, jenen vier wesentlichen Tugenden, bzw. ethischen Grundwerten, die bereits in der Randzone des Heiligen liegen. Hessen führt aus, es seien keineswegs nur Erleichterungen oder Vervollkommenungen der religiösen Gotteserkenntnis, sondern sie bedingen diese im Sinne einer *conditio sine qua non*. Auf Grund dessen ist man befugt von einem „ethischen Apriori“ oder wenn auch nur allgemein — von einer subjektiven Haltung in unserer Gotteserkenntnis zu sprechen. Natürlich muss mit Ausdruck hervorgehoben werden, dass es auch dann noch um eine „natürliche“ Erkenntnisweise geht, die man nicht irrationell sondern suprationell nennen sollte. Gerade der ethische Faktor weist daraufhin, dass unser Erkennen Gottes, dem die religiöse Erfahrung mit einer totalitären Intuition zugrunde liegt, ein Erkenntnisakt ist, dessen Zustandekommen die Betätigung sämtlicher Geisteskräfte im Menschen erfordert. Die ethischen Voraussetzungen pflegen auf diese Weise plastisch zu bezeugen, dass die religiöse Gotteserkenntnis personalistisch konstituiert ist. Ferner lassen sie einhellig werden, es gehe in ihr um das konkrete Gotterkennen des Menschen, d. h. die *quæstio facti* und nicht *iusuris*, wie dies grundsätzlich der Fall bei der philosophischen Gotteserkenntnis ist. Ernst genommen werfen sie schliesslich neues Licht auf das Verständnis des praktischen Atheismus und den Atheismus als theologisches Problem überhaupt.