

Alfons Nossol

Religijne poznanie Boga w świetle nauki Kościoła

Collectanea Theologica 41/1, 53-69

1971

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, LUBLIN

RELIGIJNE POZNANIE BOGA W ŚWIETLE NAUKI KOŚCIOŁA

Teoria poznania religijnego uchodzi dzisiaj nawet wśród „bezdroży filozofii Boga”¹ za jedną z ciekawszych koncepcji. Jeżeli tylko nie podzielamy zdania van de Pola, iż stawianie ze strony wierzącego chrześcijanina na serio pytania o istnienie Boga dowodzi właściwie jego niewiary², to warto nią zająć się bliżej. Momentem dziś szczególnie zachęcającym jest zgodny ze współczesną mentalnością, wyraźny personalistyczny i egzystencjalny charakter poznania religijnego. Koncepcja ta nie jest bynajmniej pozbawiona swej wewnętrznej problematyki, jest bowiem faktycznie trudna do określenia z punktu widzenia teoriopoznawczego i metodologicznego. Dlatego też może budzić wiele słusznych zastrzeżeń. Niemniej jednak nie można jej apriorycznie dyskwalifikować jako wyrazu irracjonalizmu, bo tym samym jest cała sprawa już z góry przesądzona³. Ściśle rzecz ujmując poznanie religijne należy nie tyle do noetyki filozoficznej, ile raczej teologicznej, ponieważ świadomie przeciwstawia się tradycyjnemu filozoficznemu poznaniu istnienia Boga, poznaniu ujmowanemu przez tomizm w każdym swoim stadium jako proces racjonalno-dyskursywny. Poza tym chce ono być wyrazem właściwego tylko człowiekowi religijnemu poznania Boga.

Trzeba więc zapytać o zgodność tego procesu poznawczego z oficjalną nauką Kościoła czyli rozpatrzyć go na tle miarodajnych w zakresie noetyki teologicznej orzeczeń urzędu nauczycielskiego, zwłaszcza że opisem poznania religijnego, analizą jego struktury

¹ Zob. Z. J. Zdybicka, *Czy bezdroża filozofii Boga?*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. I, wyd. bp B. Bejze, Warszawa 1967, 57—86.

² van de Pol, *Das Ende des konventionellen Christentums*, Wien 1967, 207.

³ Por. St. Kamiński — Z. J. Zdybicka, *Poznawalność istnienia Boga*, w: *O Bogu i człowieku*, t. I, wyd. bp B. Bejze, Warszawa 1968, 62 nn; Z. J. Zdybicka, *Problematyka Boga w filozofii współczesnej*, Zeszyty Naukowe KUL 19(1969) z. 1, 24n.

i podstaw źródłowych już się dość wyczerpująco zajmowano⁴. W celu wykazania zgodności tego rodzaju poznania z nauką Kościoła będziemy siłą rzeczy musieli choćby pobieżnie zwrócić uwagę na jego podstawowe elementy strukturalne (1), by móc je następnie skonfrontować ogólnie z treścią najważniejszych dokumentów o poznawalności istnienia Boga w ich historycznym rozwoju (2), a szczególnie zwłaszcza z tezami najbardziej miarodajnej w tym zakresie wypowiedzi Kościoła (3).

1. Zasadnicze właściwości poznania religijnego

Tradycyjną podstawą źródłową poznania religijnego jest, znamiowana rysem „chrześcijańskiego neoplatonizmu”, noetyka teologiczna św. Augustyna, zwłaszcza jej teoria mistyczno-intuicyjnego oglądu Boga. W nowszych czasach kształtowało się to poznanie w ramach fenomenologii i powiązanej z nią organicznie — aksjologii. Mając to na uwadze, będzie stosunkowo łatwo zrozumieć podstawowy element tej koncepcji, którym bez wątplenia jest podmiotowa bezpośredniość poznania. Na drodze swoistej intuicji lub raczej doświadczenia religijnego o charakterze receptywnym ujmuje bowiem człowiek religijny bezpośrednio fakt istnienia Boga. Obojętnie, czy zwróci swoją uwagę ku zewnętrznym działom stworzenia jako naturalnemu objawieniu Boga, czy też skieruje się na drodze introspekcji do wnętrza swej duszy. Podczas gdy w pierwszym przypadku teoria poznania religijnego podkreśla fakt symbolicznego odbłasku Boga w kosmosie, to w drugim — uwydatnia ogląd mistyczny w sensie noetyczno-przeżyciowym uchwycenia obecności Bożej w duszy ludzkiej. Zawsze jednak będzie chodziło o bezpośredni kontakt poznawczy z Bogiem religii jako najwyższą Wartością, lub raczej o zdobycie bezpośredniego przekonania o fakcie Jego istnienia. Choć charakter aksjologiczny, intuicyjno-mistyczny i symboliczny bezpośredniego poznania Boga przekreśla racjonalną strukturę tego aktu, nie przemawia to jednak bynajmniej jeszcze za irracjonalizmem całego procesu poznawczego. Bóg jako wyjątkowy przedmiot poznania jest wszakże *totum aliud* i przekracza jako taki z istoty swej sferę racjonalną, dlatego też religijne poznanie Boga musi być poznaniem supraracjonalnym.

Drugą, obok bezpośredniości, specyficzną właściwością poznania religijnego jest niewątpliwie jego etyczne uwarunkowanie. „Oglądanie Boga” dochodzi bowiem do skutku po specjalnym uprzednim przygotowaniu ze strony podmiotu, w oparciu o ściśle

⁴ 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*, Zeszyty Naukowe KUL 6(1963) z. 3, 15—24.

nastawienie moralne, streszczające się zasadniczo w postawie szacunku wobec całej rzeczywistości czyli w etosie czci, w pokorze, czystości serca i miłości. Ważnym jest przy tym, iż przygotowanie to ma charakter nie tylko ogólnej dyspozycji ułatwiającej poznanie Boga, lecz stanowi po prostu *conditio sine qua non* tego poznania.

Trzecią z kolei cechą poznania religijnego jest jego wciąż wyraźnie dochodzący do głosu charakter personalistyczny. Poznanie Boga jest procesem *sui generis* także od strony podmiotowej, tzn. stanowi z konieczności dzieło całego człowieka. Wszystkie podstawowe siły ludzkiego ducha biorą w nim udział: intelekt, wola i sfera emocjonalna, czyli jest ono jakby totalną reakcją całej ludzkiej osoby. Każdy zresztą akt religijny — takim bezsprzecznie jest poznanie Boga — odznacza się charakterem personalistycznym; ponadto chodzi tu przecież o poznanie istnienia najwyższej w ogóle Osoby.

Szkicując podstawowe właściwości poznania religijnego nie wolno zapomnieć jeszcze o jednym jego niezmiernie ważnym, brzemiennym w następstwa, przymiocie, mianowicie o swoistej bezpośredniej samooczywistości i pewności. Dzięki niej oznacza się to poznanie taką egzystencjalną siłą przekonania, iż nie pozwala nawet na moment wątpić o prawdzie swego przedmiotu. Przeżyciowa, doświadczalna niejako pewność nie może zresztą być zastąpiona żadnym w ogóle dowodem racjonalnym; w jej obliczu stają się przeto wszelkie tradycyjne i nowoczesne dowody istnienia Boga zupełnie zbędne, chyba że potraktuje je się nie jako *demonstratio*, lecz *justificatio religionis*. Niektórzy propagatorzy idei religijnego poznania Boga, powołując się na opisaną samooczywistość i pewność, wskazują tutaj na fakt samouzasadniania się religii, widząc w nim najwyższy i autonomiczny „dowód” prawdy religii⁵.

2. Ogólna nauka Kościoła o poznaniu istnienia Boga

Podstawowym orzeczeniem w tej dziedzinie jest dogmat Soboru Watykańskiego I o możliwości poznania istnienia Boga naturalnym światłem rozumu ludzkiego. Zanim jednak przystąpimy do analizy

⁵ Obok wyżej wymienionych pozycji bibliograficznych por. także: H. My-narek, *Filozofia przeżycia religijnego w ujęciu J. Hessena*, *Collectanea Theologica* 38 (1957) fasc. I, 119—198; tenże, *Johannes Hessen Philosophie des religiösen Erlebnisses*, Paderborn 1963; W. Granat, *Religijne wartości metody intuicji w poznaniu istnienia Boga*, *Roczniki Theologiczno-kanoniczne* 3 (1956) z. 1, 1—38; tenże, *Teodycea*, Lublin² 1968; A. Nossol, *Nauka Jana Hessena o religijnym poznaniu Boga*, *Dissertationes Catholicae Universitatis Lubliniensis. Facultas Theologica* Nr 6, Lublin 1963. Warto odnotować, że J. Hessen uchodzi obok R. Guardiniego za filozofa i teologa, który wypracował najkonsekwentniejszą i najbardziej zwartą teorię poznania religijnego.

treści tego dogmatu i oceniająco-porównawczego zestawienia z nim istotnych momentów religijnego poznania Boga, uwzględnijmy najpierw ogólnie treść innych najważniejszych wypowiedzi Stolicy Apostolskiej, które warunkują poniekąd orzeczenie Vaticanum I lub je autorytatywnie tłumaczą.

W konstytucji dogmatycznej *Unigenitus* z 8 września 1713 r. Klemens XI pośrednio podkreśla możliwość naturalnego poznania Boga, potępiając błędne zdanie jansenisty francuskiego Paschazjusza Quesnela, utrzymującego, że każde poznanie Boga, więc i naturalne, i to do którego dochodzili pogańscy filozofowie, jest zawsze dziełem łaski Bożej⁶. Twierdzenie takie świadczy o nieufności względem naturalnych sił rozumu ludzkiego. Podobny błąd spotykamy w pierwszej połowie XIX wieku w tzw. fideizmie L. Bautaina i tradycjonalizmie A. Bonnetty'ego. Chcąc się przeciwstawić racjonalizmowi i pogłębianemu przez niego pozytywizmowi oraz agnostycyzmowi, doszli ci dwaj uczeni do skrajnego i błędnego antyintelektualizmu. Każdy rodzaj poznania religijnego jest, w ich mniemaniu, wypływem nadnaturalnego objawienia Bożego. W szczególności zaś niemożliwym jest zdobycie pewności o istnieniu Boga na drodze poznania naturalnego. Kościół przeciwstawił się takiemu pogładowi i zażądał od Bautaina w 1840 r. podpisania następującej tezy: „Za pomocą rozumowania można z pewnością udowodnić istnienie Boga i nieskończoność jego doskonałości. Wiara, dar niebieski, jest późniejsza od objawienia i dlatego nie może być przytaczana przeciwko ateuszowi jako dowód istnienia Boga”⁷. Podobną tezę podpisał w 1855 r. Bonetty⁸.

Diametralnie różny pogląd, przeceniający naturalne siły rozumu ludzkiego, stanowi w pierwszej połowie XIX wieku ontologizm, którego głównym reprezentantem był filozof włoski W. Gioberti. Ontologizm głosi bezpośrednie poznanie Boga w ujmowaniu bytu w ogóle. Poznanie to ma nawet być podstawą każdego innego poznania intelektualnego⁹. Dekret Św. Oficjum z 18 września 1861 r. orzeka, że podstawowe tezy ontologizmu nie mogą być bezpiecznie głoszone¹⁰. Po raz wtóry wypowiada się Stolica Apostolska na temat

⁶ Por. D 1391 (DS 2441).

⁷ Por. 1622 (DS 2751). Por. H. Lennerz, *Natürliche Gotteserkenntnis. Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren*, Freiburg 1926, 206. Tezę tę podpisuje Bautain 8 września 1840 r. z polecenia swojego ordynariusza.

⁸ D 1650 (DS 2812). Błędami Bautaina Bonnetty'ego zajmują się także synody prowincjalne w Reims (1853) i Bordeaux (1858). Por. H. Lennerz, *dz. cyt.*, 56—75. Do trdycjonalistów francuskich należy jeszcze de-Bonald i wcześniejszy Lamennais. Błędne poglądy tego ostatniego piętnuje encyklika Grzegorza XVI, *Sigulari* z 25 czerwca 1834 r. (D 1617).

⁹ Por. H. Lennerz, *dz. cyt.*, 83.

¹⁰ Por. D 1659, 1660 (DS 2841, 2842).

ontologizmu przy okazji potępienia dekretem Św. Oficjum z 14 grudnia 1887 r. 40 błędnych zdań Rosminiego, wśród których znalazły się także podstawowe tezy ontologizmu¹¹. Ostatnią oficjalną wypowiedzią nauki Kościoła przed orzeczeniem Soboru Watykańskiego I w zakresie naturalnego poznania Boga jest dekret Kongregacji Indeksu i Inkwizycji potwierdzony przez Piusa IX i przekazany 11 października 1864 episkopatowi belgijskiemu. Wypowiedź ta wskazuje na nieścisłość i błędność doktryny lowańskich profesorów, która przedstawiała swoistego rodzaju syntezę umiarkowanego tradycjonalizmu i ontologizmu¹².

Na tle powyższych błędów oraz ich autorytatywnego odparcia ze strony Kościoła dochodzi na II sesji Soboru Watykańskiego I, odbytej w dniu 24 kwietnia 1870 r., do ogłoszenia dogmatu o możliwości naturalnego poznania Boga. Konstytucja dogmatyczna *O wierze katolickiej* głosi w drugim rozdziale: „Święta matka, Kościół, wierzy i uczy, że Boga, zasadę i cel wszystkich rzeczy, można na pewno poznać naturalnym światłem rozumu ludzkiego z rzeczy stworzonych”¹³. Dołączony do konstytucji kanon formułuje negatywnie tę samą myśl w taki sposób: „Jeśliby kto twierdził, że nie można z pewnością przyrodzonym światłem rozumu ludzkiego, poznać Boga, jedynego i prawdziwego, Stwórcę i Pana naszego, przez te rzeczy, które są uczynione, jest w klątwie”¹⁴.

Wszystkie ważniejsze orzeczenia urzędu nauczycielskiego Kościoła z zakresu nauki o naturalnym poznaniu Boga, które pojawiły się po Soborze Watykańskim I, wiążą się w jakiś ściślejszy sposób z powyższym dogmatem, wyjaśniają go lub tłumaczą autorytatywnie. Leon XIII w encyklice *Aeterni Patris* z 4 sierpnia 1879 r. uwydatnia możliwość naturalnego poznania Boga oraz rozumowego udowodnienia Jego istnienia¹⁵. Do tej samej myśli nawiązuje także Pius X w encyklice *Iucunda sane* z 12 marca 1904 r.¹⁶. Zaś w encyklice *Pascendi dominici gregis* z 8 września 1907 r., potępiając

¹¹ Por. D 1930 (DS 3241). Chronologicznie należałoby co prawda ten dekret uwzględniać dopiero po orzeczeniu Vaticanum I. W tym wypadku idzie jednak o związek treściowy obu dekretów.

¹² ASS 3 (1867) 112—115. Wyrok obu kongregacji powtórzono i wyjaśniono z polecenia Piusa IX jeszcze 2 marca 1866 i 30 sierpnia 1866. Do profesorów katolickiego Uniwersytetu Lowańskiego tego rodzaju poglądy głoszących należeli Beelen, Lefebvre, Ubaghs i Laforet. Por. H. Lennerz, dz. cyt. 102—133.

¹³ Por. D 1785 (DS 3004).

¹⁴ Por. D 1806 (DS 3026). Orzeczenie Soboru Watykańskiego I stanie się poniżej przedmiotem szczegółowej analizy.

¹⁵ ASS 32(1879)97—115, Por. H. Lennerz, dz. cyt. 185—187. Do uwydatnianie w encyklice myśli nawiązuje Leon XII także w swoim liście do episkopatu francuskiego z dnia 8 września 1899. ASS 32(1899)199.

¹⁶ Por. ASS 36(1904)520.

modernizm i jego emocjonalizm, podkreśla pośrednio charakter intelektualny naturalnego poznania Boga¹⁷.

Za autentyczną interpretację orzeczenia Soboru Watykańskiego I uchodzi przysięga antymodernistyczna zawarta w *motu proprio* Piusa X *Sacrorum antistitutum* z 1 września 1910 r. Jej wyraźny i zdecydowany w zakresie naszego zagadnienia tekst głosi, że „Boga, zasadę i cel wszystkich rzeczy można na pewno poznać naturalnym światłem rozumu przez widzialne dzieła stworzenia jako przyczynę ze skutku, zatem także i udowodnić”¹⁸. Odwołując się do przysięgi antymodernistycznej i orzeczenia Soboru Watykańskiego I podkreśla z kolei Pius XI w encyklice *Studiorum duces* z dnia 29 czerwca 1923 r. możliwość udowodnienia istnienia Boga przy pomocy tradycyjnych i wciąż aktualnych dowodów tomistycznych¹⁹.

Do tezy o udowodnienia istnienia Boga wraca w nowszych czasach Pius XII w encyklice *Humani generis* z 12 sierpnia 1950 r.²⁰. Tu przeciwstawia się także skrajnemu intuicjonizmowi, podkreślając jednocześnie charakter personalistyczny i znaczenie czynnika intelektualnego w naturalnej poznawalności Boga²¹. Zaś o dowodach św. Tomasa z „jako najszybciej i najpewniej wiodących umysł ludzki do Boga”, zwłaszcza o dowodzie z ruchu i porządku świata, mówi Pius XII — z punktu widzenia nowoczesnej nauki — w enuncjacji skierowanej do Papieskiej Akademii Nauk w dniu 22 listopada 1951 r.²².

Choć Sobór Watykański II nie zajmuje się problematyką poznawalności istnienia Boga, jednak idąc świadomie po linii uprzedniego dogmatu watykańskiego zaznacza wyraźnie iż „Bóg... w swych dziełach jest zawsze podziwu godny i należy Go w nich podziwiać”²³, bowiem „przez Słowo stwarzając wszystko i zachowując..., daje ludziom poprzez rzeczy stworzone trwałe świadectwo o sobie”, dlatego też „Sobór święty wyznaje, że Boga będącego początkiem i końcem wszystkich rzeczy można poznać z pewnością przy naturalnym świetle rozumu ludzkiego z rzeczy stworzonych”²⁴.

Ogólny przegląd treści najważniejszych orzeczeń urzędu nauczycy-

¹⁷ ASS 40(1907)539—650.

¹⁸ Por. D. 2145 (DS 3538). O interpretacji orzeczenia soboru watykańskiego przez przysięgę antymodernistyczną por. R. Garrigou-Lagrange, *Dieu. Son existence et sa nature*, Paris 1928, 5, 19 nn.

¹⁹ AAS 15(1923)317.

²⁰ Por. 2317, 2320 (DS 3890, 3892).

²¹ Por. D 2324.

²² *Le prove della esistenza di Dio alla luce della scienza naturale moderna*, AAS 44(1952)31—43.

²³ DE 6.

²⁴ KO 3, 6.

cielskiego Kościoła daje nam schematyczny zarys katolickiej nauki o naturalnym poznaniu Boga. W oparciu o wyżej wymienione orzeczenia można tę naukę ująć zwięźle w następujący sposób:

- a) Boga, zasadę i cel wszystkich rzeczy można na pewno poznać naturalnym światłem rozumu ludzkiego z rzeczy stworzonych. Poznanie to jest możliwe bez jakiegokolwiek objawienia pozytywnego. Z niego wynika także obowiązek czci Bożej (Sobór Watykański I i II).
- b) Istnienie Boga można udowodnić (Bautain, Bonnetty, odparcie doktryny profesorów lowańskich, Leon XIII, Pius X, Pius XI, Pius XII).
- c) Przedmiotem naturalnego poznania istnienia Boga osobowego jest częściowo także jego natura, przymioty i nieskończona doskonałość (Bautain, Pius IX, Leon XIII, Pius XII).
- d) Bezpośredniego poznania Boga nie można bezpiecznie głosić, (wypowiedzi o ontologizmie)²⁵.

W ten sposób wyszczególniona schematycznie w czterech punktach treść orzeczeń i oświadczeń urzędu nauczycielskiego Kościoła w zakresie naturalnej poznawalności Boga, zdaje się być na pierwszy rzut oka w całej swej rozciągłości nie do pogodzenia z istotnymi momentami strukturalnymi religijnego poznania Boga. Wystarczy tu choćby tylko wskazać na jego charakter intuicyjny, symboliczny, mistyczny i supraracjonalny oraz na rolę, jaką odgrywają w nim tradycyjne dowody istnienia Boga. Innymi słowy, teoria religijnego poznania Boga zdaje się nie odpowiadać autorytatywnej nauce Kościoła²⁶.

3. Szczegółowa treść orzeczenia Soboru Watykańskiego I

P. Simon, w oparciu o którego wnikliwe studium na temat orzeczenia Soboru Watykańskiego I²⁷ przeprowadzimy naszą analizę porównawczą, zaznacza, że Kościół stał w okresie Vaticanum I w obliczu dwu krańcowo różnych błędów, a mianowicie: że rozumowe poznanie Boga jest niemożliwe (tradycjonalizm) oraz, że rozumowe poznanie Boga jest początkiem i warunkiem każdego poznania (ontologizm). Interpretacja dogmatu watykańskiego (*Deum*,

²⁵ Por. H. Lennerz, *dz. cyt.*, 203 n, oraz tenże *De Deo Uno*, Romae 1955, 31 n.

²⁶ Taka jest np. teza jezuita B. Franzelina w stosunku do koncepcji Jana Hessena. Zob. *Zur philosophisch-theologischen Einstellung Dr. J. Hessens*, *Zeitschr. für kath. Theol.* 50(1926)173; *Angriffe Dr J. Hessens auf das Lehrsystem des Fürsten der Scholastik, tamże* 51(1927)264; *Sind die Grundlagen unserer Gotteserkenntnis erschüttert?*, Wien 1929, 52.

²⁷ *Zur natürlichen Gotteserkenntnis*, Paderborn 1940. Rozprawa ta jest poszerzeniem i pogłębieniem artykułu pod tym samym tytułem, umieszczonego w „*Philosophisches Jahrbuch*” 33(1940)78—96.

rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse) musi oczywiście uwzględnić duchowe oblicze epoki znamionowane tymi dwoma błędami.

Powyzszą definicję soborową można by rozbić na trzy logiczne części, które treściowo obejmują uprzednio schematycznie wyszczególnioną treść prawie wszystkich orzeczeń urzędu nauczycielskiego Kościoła. Część pierwsza: *Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine ...cognosci posse*; część druga: *e rebus creatis (cognosci posse)*, a trzecia: *certo cognosci posse*²⁸. W orzeczeniu chodzi oczywiście o ściśle religijne pojęcie Boga. Kościół zwraca się do swoich wiernych, dlatego też siłą rzeczy musi mieć na uwadze takie pojęcie Boga, którym posługuje się od początków swego istnienia²⁹. Bliższym określeniem i zarazem wyjaśnieniem tego pojęcia są związane z nim określenia: *principium et finis*. Bóg jest zasadą czyli początkiem wszystkiego, co jest objęte zakresem doświadczenia, całego świata ożywionego i nieożywionego. Wszystko wyprzedza i wszystko ma w nim swój początek. Bóg jest także celem i końcem wszystkiego. Oba pojęcia należy tu brać według ich ogólnej filozoficznej treści³⁰. *Omnium rerum* odnosi się do totalności stworzenia, do bytów rozumnych i nierozumnych, do rzeczy duchowych i materialnych. Oczywiście, że należy mieć — ze względu na człowieka — na uwadze totalność względną, bo wiedza i poznanie ludzkie będą zawsze tylko częściowe³¹.

Część pierwsza istotnej treści orzeczenia dogmatycznego zawiera się właściwie w słowach: *naturali humanae rationis lumine*. Mając na uwadze tendencje tradycjonalistyczne pierwszej połowy XIX wieku mówi konstytucja dogmatyczna *O wierze katolickiej* o naturalnym poznaniu Boga tylko w przeciwieństwie do nadnaturalnego poznania³². Pojęcie *ratio*, którym operuje sobór należy brać w sensie, w jakim jest podawane w rozdziale IV konstytucji, kiedy jest mowa o stosunku wiary do rozumu. *Ratio* jest tu ko-

²⁸ W analizach swoich dzieła na ogół autorzy definicję Soboru Watykańskiego na dwie istotne części, łącząc wymieniony na drugim miejscu człon *e rebus creatis* z pierwszą częścią. Tak np. cytowany już powyżej P. Simon oraz L. Soukup OSB, *Die Definitionen des Vatikanischen Konzils und die natürliche Gotteserkenntnis*, Theologie der Zeit (Beiheft zum Seelsorger) 1936, 1. Folge, 48—59. Wprowadzony tu trychotomiczny podział pozwoli przejrzystej skonfrontować teorię poznania religijnego z autorytatywną nauką Kościoła.

²⁹ P. Simon, dz. cyt., 66.

³⁰ P. Simon, dz. cyt., 67 n. Pojęcie *finis* można w języku niemieckim oddać przy pomocy *Ziel i Zweck*. W tym wypadku należy mówić o Bogu jako *Ziel aller Dinge*.

³¹ *Tamże*, 69 nn.

³² *Tamże*, 49. Autor jest zdania, że dalszy tekst drugiego rozdziału Konstytucji dowodzi tego wyraźnie: „Attamen placuisse eius sapientiae et bonitatis alia eaque supernaturali via ipsum... revelare (D 1785, DS 3004).

relatem wiary, którą reagujemy na nieoczywiste prawdy objawione, oraz wyraża naturalną zdolność poznania prawdy. *Ratio* należy przeto brać jako *ratio* i *intellectus*. Nie oznacza ono bowiem tylko zdolności myślenia wnioskującego³³. Także wyraz *lumen* ma znaczenie analogiczne do *lumen fidei*, warunku nieodzownego naszego nadnaturalnego poznania i podkreśla podobnie *ratio* jako warunek ujęcia danej rzeczywistości. Syntetycznie więc rzecz ujmując można powiedzieć, że słowa *naturali humanae rationis lumine* wskazują na podmiotowe *medium* poznawcze naturalnego poznania Boga³⁴. Wreszcie termin *posse* w połączeniu z *cognosci*. Termin ten wyraża wyłącznie możność rzeczową. O niej mówi sobór tylko ogólnie, nie rozstrzygając wcale kwestii, czy wielu ludzi faktycznie dochodzi na drodze naturalnego poznania do Boga. W każdym razie chodzi jednak o rzeczową możność prawdziwego poznania. Czy to „prawdziwe poznanie” jest także poznaniem naukowym, o tym nie ma już mowy³⁵. Nie jest to jednak poznanie czysto teoretyczne.

O tym wyraźnie mówi referent Deputacji dla Spraw Wiary, biskup G a s s e r, kiedy sprzeciwia się wniesieniu poprawki do orzeczenia, wyrażonej słowami apostoła: „Dlatego nie ma dla nich wytłumaczenia. Bo chociaż poznali Boga, nie oddali mu chwały jako Bogu i nie składali mu dziękczynienia” (Rz 1,21), zaznacza przy tym, że nawet filozofowie pogańscy wiązali teoretyczne poznanie Boga z poznaniem moralnym³⁶. Stąd wnioskuje H. L e n n e r z, że sobór ma na względzie to naturalne poznanie, z którego rodzą się obowiązki względem Boga lub w którym się one zawierają³⁷. W miejsce tego można by tu — zdaniem P. S i m o n a — mówić o zupełnie innym sposobie zaangażowania się człowieka w naturalnym poznaniu Boga aniżeli poznanie teoretyczne. Poznanie Boga jest dziełem całego człowieka, wszystkich jego duchowych sił i zdolności³⁸.

Oto istotna treść pierwszej części orzeczenia watykańskiego. Te-

³³ L. S o u k u p OSB, *art. cyt.*, 54.

³⁴ *Por. tamże.*

³⁵ *Por. I. Różycki, Dogmatyka, cz. II: Istnienie Boga, Kraków 1948, Nr 122. H. Lennerz mówi w oparciu o wyjaśnienie biskupa Gassera o cognosci potest jako facultas activa (De Deo uno, Romae 1955, 32); R. Garrigou-Lagrange twierdzi o zdefiniowaniu „możliwości fizycznej” (Dieu. Son existence et sa nature, Paris 1928, 31); O. K a r r e r opowiada się za „możliwością w sobie” Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum, Freiburg 1936, 207).*

³⁶ *Coll. Lac. VII. 132 n.*

³⁷ *Natürliche Gotteserkenntnis, Freiburg 1926; tenże, Schelers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche, Münster 1924, 21.*

³⁸ *Zur natürlichen Gotteserkenntnis, Paderborn 1940, 86, 80 n. K. Adam jest zdania, że dogmat wytykański mówi nie sensu diviso, lecz composito o dyspozycjach etycznych naturalnego poznania Boga (Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus, Rottenburg 1923, 72).*

raz dopiero będziemy mogli zapytać o charakter zgodności aspektów teorii poznania religijnego objętych jej zasięgiem. Ogólnie w tym punkcie czyni religijne poznanie Boga zadość wymogom orzeczenia dogmatycznego Soboru Watykańskiego I. Doktryna ta opowiada się w zasadzie przeciw za poznaniem naturalnym przeciwstawianym poznaniu z wiary. Podkreślany przez nią charakter ogłędowo-mistyczny wikła co prawda nieco przejrzystość tego poznania, ale jego ogólnie pojętej naturalności bynajmniej nie przekreśla, bo ostatecznie nawiązuje do mistyki naturalnej związanej z naturą ludzką³⁹.

Przedmiotem poznania religijnego jest oczywiście tylko Bóg w znaczeniu religijnym. Religijne pojęcie Boga akcentują zwolennicy poznania religijnego aż do przesady, wpadając w skrajne przeciwstawianie go filozoficznemu pojęciu Boga. Poznanie religijne przeciwstawiają wreszcie poznaniu teoretycznemu, upatrując w religii w ogóle dziedzinę *par excellence* praktyczną. Stąd też poznanie to akcentuje tak mocno rolę etycznego *apriori* w noetyce teologicznej oraz jej wybitnie personalistyczny charakter. Jeden jednak szczegół nauki o poznaniu religijnym zdaje się być już na tym etapie trudny do pogodzenia z istotną treścią watykańskiego orzeczenia, a mianowicie jego charakter supraracjonalny. Ściśle rzecz ujmując chodzi tu o naszkicowane powyżej syntetyczne znaczenie słów definicji dogmatycznej: *naturali humanae rationis lumine* jako wskazanie na podmiotowe *medium* poznawcze naturalnego poznania Boga. Tym *medium* jest tu więc *ratio* wzięte w sensie *ratio et intellectus*⁴⁰. Współczesni neoaugustynicy natomiast wywodzą poznanie religijne z doświadczenia wewnętrznego i jakiejś intuicji totalitarnej jako właściwego źródła. Wyraźnie też zaznaczają, że pierwiastek Boski leży poza sferą wyłącznie rozumowego ujęcia; intelekt ludzki nie dociera do Niego⁴¹.

Czy to już wystarczający dowód do skonstatowania wyraźnie niezgodnego istotnego momentu nauki o poznaniu religijnym z doktryną Kościoła? Chyba nie, gdyż wywnioskowana z kontekstu intencja tak dobitnych sformułowań tych autorów zdaje się być inna. W tym wypadku chodzi raczej o przeciwstawienie się ekskluzywności racjonalnego ujmowania pierwiastka Boskiego. W innym bowiem miejscu mówi np. Hessen, że wartości pierwiastka Boskiego nie można ująć środkami czysto racjonalnymi⁴², lub głosi:

³⁹ Por. np. J. Hessen, *Religionsphilosophie*, t. II, München 1955, 332.

⁴⁰ Charakteru pośredniości czy bezpośredniości poznania Boga tu na razie nie uwzględniamy. O nim będzie mowa przy analizie drugiej części orzeczenia soborowego.

⁴¹ Np. J. Hessen, *Lehrbuch der Philosophie*, t. II, München 1950, 264; *Wissen und Glauben*, München 1959, 48.

⁴² *Die Werte des Heiligen*, Regensburg 1938, 163.

„Intelekt ludzki sam z siebie nie jest w mocy poznać Boga, zarówno Jego istnienia, jak i istoty. Poznanie Boga jest dziełem całego człowieka. W nim są zaangażowane wszystkie siły ducha”⁴³. Propagatorowi poznania religijnego chodzi więc przede wszystkim o uwydatnienie charakteru personalistycznego poznania religijnego. Supraracjonalizm ich noetyki teologicznej jest złagodzony przez wprowadzenie pojęcia intuicji totalitarnej jako specyficznego źródła poznania Boga⁴⁴.

Ponadto nie można także pominąć swoistego rodzaju „terminologicznego radykalizmu” zwłaszcza w metodzie H e s s e n a. Oczywiście, że nawet przy podkreśleniu tego rodzaju zastrzeżeń niektóre szczegóły poznania religijnego nie są w pełni do przyjęcia. W tym punkcie nie będzie jednak można określić tej nauki jako ogólnie niezgodnej z orzeczeniami urzędu nauczycielskiego Kościoła⁴⁵.

Druga część watykańskiej definicji dogmatycznej dotyczy słów: *e rebus creatis cognosci posse*. Nawiązując do wyszczególnionego powyżej podmiotowego *medium* poznawczego poznania Boga dowodzi L. S o u k u p, że w tym wypadku wskazuje sobór na *medium* przedmiotowe noetyki teologicznej. G a s s e r mówi wyraźnie o *speculum creaturarum* i wskazuje na obiektywną pośredniość naszego naturalnego poznania Boga. Jedyne przy pomocy stworzeń dochodzimy do poznania Boga. Taki jest właściwy sens słów *e rebus creatis*⁴⁶. H. L e n n e r z łączy je ze słowami kanonu *per ea quae facta sunt* i zdecydowanie twierdzi, że zdefiniowana została możliwość pośredniego poznania Boga. Kto temu przeczy, występowałby zatem przeciwko definicji watykańskiej niezależnie od tego, jakkolwiek by noetykę teologiczną konstruował. Słowa soboru mają jednak znaczenie pozytywne, a nie ekskluzywne, stąd też nie potępiają one tym samym ontologizmu czy pojęcia idei wrodzonej⁴⁷. Krótko rzecz ujmując, część druga orzeczenia soborowego wyrażona słowami: *e rebus creatis cognosci posse* wskazuje na obiektywną pośredniość naturalnego poznania Boga.

Bardzo obszernie opracowana w systemach religijnego poznania Boga bezpośredniość poznania, zdaje się tym razem być już wyraźnie sprzeczna z naszym dogmatem. A jednak i tu można łagodniej tłumaczyć ten pogląd. Bezpośredniość stanowiąca istotny

⁴³ *Lehrbuch der Philosophie*, t. I, 264; por. *Wissen und Glauben*, 48.

⁴⁴ *Lehrbuch der Philosophie*, t. I, 241. *Totalitäre Intuition*, o której tu mowa, jest aksjologicznym doświadczeniem rzeczywistości, będącym procesem na wskroś personalistycznym.

⁴⁵ Przytaczana już opinia krytyczna B. Franzelina nie może zatem rościć sobie pretensji do pełnej słuszności.

⁴⁶ L. S o u k u p, *art. cyt.*, 54.

⁴⁷ H. L e n n e r z, *Schelers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche*, Münster 1924, 20; *De Deo Uno*, Romae 1955, 32.

moment w doktrynie o religijnym poznaniu Boga można scharakteryzować jako bezpośrednio subiektywną, a taka nie musi wcale wykluczać pośredniości obiektywnej, wyrażonej w definicji dogmatycznej powyżej zinterpretowanymi słowami *e rebus creatis*. Pośredniość obiektywna wskazuje na *medium quo* w naszym naturalnym poznaniu Boga. Temu *medium* poznanie religijne wcale nie zamierza przeczyć; w oparciu o nie ujmuje tylko Bożą rzeczywistość na drodze subiektywno-bezpośredniej to znaczy bez wnioskowania. Stąd właśnie mowa w nim o „symbolicznym odbłasku Boga w kosmosie”⁴⁸. Ontologizm „czysty” opowiadał się za bezpośredniością obiektywną w naturalnej poznawalności, dlatego poznanie religijne odzguje się od niego.

Przyznać należy, że sprawę bezpośredniości subiektywnej tego rodzaju noetyki teologicznej, komplikuje z kolei lansowane przez nią oglądowo-mistyczne poznanie Boga w duszy, w którym to poznaniu *medium quo* zdaje się zupełnie odpadać. Na tym punkcie byłaby więc ta nauka przynajmniej pośrednio niezgodna z treścią orzeczenia watykańskiego⁴⁹. Być może, że to *medium* zawiera się w jakiś sposób w fakcie objawiania się Boga w duszy; tego rodzaju supozycji nie sposób jednak wprost wykazać.

Abstrahując od tego ostatniego szczegółu doktryny o poznaniu religijnym można by twierdzić, że także w drugiej części orzeczenia dogmatycznego, nie wykazuje ona ogólnej sprzeczności z nauką Kościoła. Nie znaczy to jednak, że pokrywa się w zupełności z treścią oficjalnych orzeczeń urzędu nauczycielskiego o naturalnym poznaniu Boga. Tradycyjna dogmatyka katolicka uważa bowiem — w oparciu o całokształt orzeczeń urzędu nauczycielskiego Kościoła — za teologicznie pewną naukę o naturalnym poznaniu Boga na drodze wnioskowania⁵⁰. Natomiast ogólnie pojęta koncepcja poznania religijnego wyklucza wnioskowanie jako metodę poznawczą dojścia do Boga.

Pozostała jeszcze część trzecia treściowego schematu orzeczenia Soboru Watykańskiego I. Jest ona objęta słowami *certo cognosci posse*. Deputacja dla Spraw Wiary oświadczyła, że definicja mówiąca o możliwości pewnego poznania Boga światłem rozumu z rzeczy stworzonych, oraz odpowiadający jej kanon, wydawały się być konieczne nie tylko ze względu na tradycjonalizm, lecz także

⁴⁸ Hessen np. przeciwstawia się wyraźnie arystotelesowo-scholastycznemu ujęciu poznania obiektywnie pośredniego jako wyłącznie wnioskowego (*Griechische oder biblische Theologie*, Leipzig 1956, 79).

⁴⁹ Por. np. Hessen, *Griechische oder biblische Theologie*, 76.

⁵⁰ Por. H. Lennertz, *De Deo Uno*, 68; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. I, München 1953, 226 n; J. Bittremieux, *Similitudo creaturae cum Deo fundamentum cognoscibilitatis Dei*, *Divus Thomas* (Piac.) 43(1940)116; E. Przywara, *Gotteserfahrung und Gottesbeweis*, *Stimmen der Zeit*, 104 (1923)18 n.

z powodu szeroko rozpowszechnionego błędu, że istnienia Boga nie można uzasadnić żadnymi przekonującymi dowodami, stąd też rozum nie jest w stanie Go poznać w sposób pewny⁵¹. Oświadczenie to sugeruje swego rodzaju tożsamość treściową pojęć *certo cognoscere* i *demonstrare*.

W przysiędze antymodernistycznej, uważanej za autentyczną interpretację definicji watykańskiej, pojawia się rzeczywiście słowo *demonstrare*. P. S i m o n jest zdania, że treść orzeczenia watykańskiego nie doznaje przez to wcale zmiany. Chodzi tu jedynie o bliższe określenie i opis myśli wyrażonej w zdaniu poprzednim; stąd też znajduje pełne uzasadnienie partykuła *adeo*. Zawarte w niej stopniowanie nie przekracza bowiem pojęciowych granic słowa poprzedzającego. Pojęcie *demonstrare* — samo w sobie — nie jest w stosunku do *cognoscere* wcale czymś wyjątkowym i zupełnie nowym.

Dalej dowodzi P. S i m o n, iż orzeczenia urzędu nauczycielskiego Kościoła mają na uwadze ludzkie poznanie naturalne. Prawdziwe poznanie może dotyczyć wglądu bezpośredniego w treści rzeczowe lub poznania pośredniego. W ostatnim wypadku łączy się wiedza z dowodem i to w tym sensie, że wiele rzeczy, o których wie się na pewno, można udowodnić, a rzeczywiste dowody prowadzą do wiedzy. Samo pojęcie wiedzy jest oczywiście wieloznaczne. Dla Arystotelesa jedynym poznaniam prowadzącym do wiedzy było poznanie z przyczyn. Średniowiecze przyswoiło sobie arystotelesowskie pojęcie wiedzy i to zarówno w dziedzinie filozoficznej, jak i teologicznej. Na tym właśnie tle należy, zdaniem P. S i m o n a, interpretować zawarte w przysiędze antymodernistycznej *demonstrari*⁵². Podobnie należy podejść do zawartych w niej słów: *per visibilia creationis opera tamquam causam per effectus*. To tylko wyjaśnienie słów apostoła z listu do Rzymian i dalsze określenie dla pojęć *creator* oraz *principium*⁵³.

Patrząc więc na Vaticanum I z punktu widzenia przysięgi antymodernistycznej jako jego autorytatywnej interpretacji i biorąc nawet wyszczególnione w niej pojęcie *demonstrari* zupełnie ściśle, nie można jeszcze — dowodzi P. S i m o n — twierdzić, jakoby został zdogmatyzowany dowód na istnienie Boga, zwłaszcza zaś pełen logicznych trudności dowód przyczynowy⁵⁴. Sobór Watykański I rozważył bardzo skrupulatnie znaczenie użytych w definicji dogmatycznej pojęć. Dlatego też odrzucił wniesiony projekt poprawki o realnej możliwości pewnego poznania Boga przyrodzonym światłem rozumu ludzkiego poprzez dowody metafizyczne, kosmologiczne

⁵¹ *Col. Lac.* VII, 79

⁵² *Por. dz. cyt.*, 53—64.

⁵³ *Tamże*, 78 n.

⁵⁴ *Dz. cyt.*, 78.

ne i moralne. Podobnie odrzucono krótsze ujęcie powyższego projektu: Boga można z „pewnością poznać i udowodnić”⁵⁵. Biskup Gasser motywuje negatywne ustosunkowanie się Deputacji dla Spraw Wiary do tego projektu tym, że nie ma ona wcale zamiaru występować przeciwko możliwości dowodu metafizycznego ani przeciwko znanemu dowodowi św. Anzelm’a⁵⁶. Krótsze ujęcie projektu wyraża z jednej strony za mało, a z drugiej — za dużo. Za mało, bo nie podaje naturalnych środków poprzez które człowiek w sposób naturalny poznaje Boga, z drugiej strony podaje za dużo, bo mówi nie tylko o możliwości pewnego poznania Boga przyrodzonym światłem lecz także, że istnienie Boga można z pewnością dowiedzieć (*probari seu demonstrari*). Choć terminy „poznać z pewnością” oraz „udowodnić” (*demonstrare*) oznaczają w pewnym sensie to samo, to jednak Deputacja dla Spraw Wiary uważa, że powinna wybrać łagodniejsze, a nie dosadniejsze wyrażenia⁵⁷. Powyższe wyjaśnienie przedstawiciela Deputacji dla Spraw Wiary świadczy także o tym, że orzeczenie soborowe ma na uwadze tylko ogólną możliwość dowodu w sensie zdobycia ludzkiej, prawdziwej pewności istnienia Boga. Sobór nie orzeka wcale, że jakiś dowód jest najlepszy lub ostateczny. P. Simon zaznacza, że Vaticanum I postawiło nauce zadanie szukania takiego dowodu i badania jego ścisłości od nowa w każdej generacji. Dowody istnienia Boga podlegają więc nadal dyskusji⁵⁸.

Z tak łagodną, niemniej jednak ścisłą interpretacją ostatniej części treściowego znaczenia definicji watykańskiej, można będzie bez większych trudności ogólnie pogodzić naukę i religijnym poznaniu Boga⁵⁹. Poznanie to jest wszakże poznaniem najpewniejszym. W szczytowych zwłaszcza jego fazach nie ma człowiek religijny najmniejszej wątpliwości o realności, o istnieniu pierwiastka Boskiego. Pierwsze znaczenie słów definicji dogmatycznej *certo cognosci posse* znajduje w koncepcji poznania religijnego pełny

⁵⁵ Col. Lac. VII, 121.

⁵⁶ Col. Lac. VII, 132.

⁵⁷ Col. Lac. VII, 132. Por. H. Lennertz, *Natürliche Gotteserkenntnis*, 159 n.

⁵⁸ Dz. cyt., 89.

⁵⁹ H. Lennertz jest jednak przeciwnego zdania, skoro wśród przeciwników kwalifikowanej przez siebie jako teologicznie pewnej tezy o możliwości udowodnienia istnienia Boga, wylicza wyraźnie także zwolenników personalistycznego poznania religijnego (*De Deo Uno*, 48 n.). O kwalifikacji tezy o udowodnieniu Boga jako *de fide* w powołaniu się na przysięgę antymodernistyczną por. E. Hugon, *Doctrina jusjurandi a Pio X, praescripti de modo quo Deum esse cognosci et demonstrari possit*, Divus Thomas (Piac.) 31(1923) 273; J. Bittremieux *De demonstratione existentiae Dei juxta Iuramentum Antimodernisticum*, Ephem. theol. lovan. 14(1937)486; A. C. Gigon, *De analogia*, Friburgi Helvetiorum 1949, 9. Na sprzeczność nauki o poznaniu religijnym z przysięgą antymodernistyczną wskazuje Th. Camelot w *Bulletin de Théologie dogmatique*, Rev. Sc. theol. 41(1957)522 (przyp).

wyraz, bo uwieńczeniem tego poznania jest przecież zdobycie oczywistości i absolutnej pewności istnienia Boga⁶⁰. A nawet drugie dosadniejsze znaczenie *certo cognoci* jako *demonstrare* ma także w doktrynie poznania religijnego ogólną podstawę.

Do tradycyjnych dróg dowodowych wprowadzie ustosunkowuje się ona krytycznie, odmawiając im w ogóle ścisłego znaczenia dowodowego, jednak z drugiej strony podkreśla mocno fakt samouzasadniania się religii, i to właśnie jego znaczenie dowodowe. Trzeba się zgodzić, że pośrednio zawarty w tym sensie dowód jest dowodem bardzo swoistym, niemniej jednak daje człowiekowi religijnemu nienaruszalną pewność prawdy religii. Chcąc ponadto przejść ze sfery religijnej w sferę ogólnie obiektywną, budują zwolennicy poznania religijnego szereg racjonalnych argumentów na prawdę religii, myśląc tym samym zadośćuczynić wymogom soboru rozpatrywanym łącznie z przysięgą antymodernistyczną⁶¹.

Przeciwko tego rodzaju godzeniu poglądów zwolenników poznania religijnego z orzeczeniem Soboru Watykańskiego I, można by wysunąć pewne słuszne zastrzeżenia z punktu widzenia przytoczanych powyżej wypowiedzi Piusa XII, które wyraźnie wskazują na tradycyjne dowody tomistyczne jako właściwą drogę dowodowego zdobycia pewności o istnieniu Boga. W tym właśnie punkcie należałoby upatrywać pewne „ale” nauki o religijnym poznaniu Boga także w stosunku do części trzeciej treści dogmatu watykańskiego. Ten szczegół zdaje się jednak nie przesądzać ogólnej zgodności teorii poznania religijnego z orzeczeniem soborowym, zwłaszcza że dzisiaj ujmuje się obiektywną wartość racjonalnych dowodów istnienia Boga już nieco inaczej⁶².

Zagadnienie oceny doktryny o religijnym poznaniu Boga w świetle autorytatywnej nauki Kościoła, nie byłoby w pełni wyczerpane, gdyby na koniec nie zapytać chociaż tylko marginesowo o stosunek tej koncepcji do modernizmu, zwłaszcza, że na tym tle pojawiały się nawet oficjalne zarzuty⁶³.

⁶⁰ P. Simon zaznacza, że do *visibilia mundi* należy wszystko, co jest człowiekowi dostępne w doświadczeniu wewnętrznym i zewnętrznym. Ządaniu Soboru Watykańskiego I zadośćuczyni i ten, kto znajduje np. dowód istnienia Boga w oczywistości i pewności znaczenia bezwzględnego wartości etycznych lub w głosie sumienia. Byleby tylko sama możliwość pewnego poznania Boga nie przedstawia dla niego problemu (dz. cyt., 82).

⁶¹ Tak np. sądzi Hessen w: *Religionsphilosophie des Neukantianismus*, Freiburg 1916, 189. O samouzasadnianiu się religii zob. m. in. jego prace: *Religionsphilosophie*, t. II, München 1955, 265 nn; *Die Werté des Heiligen*, Regensburg 1938, 236 nn; *Wissen und Glauben* 45 n; *Lehrbuch der Philosophie*, t. II, 267 nn. O dowodzeniu Hessa porównaj Ed. Peis, *Die Stellung Johannes Hessa zu den Gottesbeweisen*, Betzdorf-Sieg 1933, 127.

⁶² Z wielu nowszych pozycji na temat tradycyjnych dowodów istnienia Boga zob. np. J. Van derheyden, *Einwände gegen die Existenz eines Gottes*, *Wissenschaft und Weisheit* 32(1969)1—50.

⁶³ Czyniono je wprost zwłaszcza Hessenowi; zob. jego pracę autobio-

Na modernizm można się także zapatrywać jako na niezgodną z założeniami Kościoła oryginalną teorię poznania, która burzy dotychczasowe zasady poznania i opiera się na nowych, przez siebie wynalezionych probierzach prawdy. Charakterystyczną cechą modernizmu jest przeniesienie punktu ciężkości poznania z rozumu na serce, z intelektu na uczucie i wyznaczenie temu uczuciu decydującej roli w całym procesie poznawczym⁶⁴.

Wspomniany już krytyk filozoficzno-teologicznych poglądów Hessena, głównego propagatora poznania religijnego, B. Franzelin, kwalifikuje w związku z tym istotę nauki o religijnym poznaniu Boga jako ujęcie bardzo zbliżone do błędu modernistów⁶⁵. O pewnym „zbliżeniu” może rzeczywiście być mowa. W teorii poznania religijnego nie ma jednak nic z modernistycznej „podświadomości”. Mając zaś na uwadze pewien emocjonalizm tego rodzaju noetyki teologicznej, nie wolno w żadnym wypadku zapomnieć o jego charakterze aksjologicznym.

Religijne poznanie Boga musi zresztą być brane zawsze w ściślejszej łączności z teorią poznania wartości, która w ujęciu neoaugustinizmu przedstawia się ostatecznie jako *phaenomenon sui generis*. Pewne podobieństwo niektórych momentów nauki o poznaniu religijnym z doktryną modernistów nie upoważnia jeszcze do nazwania ich „modernistycznymi”. Zwolennicy tej nauki w żadnym wypadku nie są modernistami ani nimi być nie chcą. Poza tym nie wolno zapomnieć o kształtującym się dzisiaj — po zniesieniu obowiązku składania przysięgi antymodernistycznej — procesie konstruktywnej reinterpretacji zjawiska modernizmu w ogóle⁶⁶.

Jak by nie patrzeć na bezprzecnie ciekawą koncepcję poznania religijnego, zgodną zasadniczo — jak widzieliśmy — z oficjalną nauką Kościoła, można ją w każdym bądź razie ujmować za jeden z etapów na drodze do wypracowania konsekwentnej historiozbowczej interpretacji zawsze aktualnej problematyki poznawalności Boga⁶⁷.

graficzną: *Geistige Kämpfe der Zeit im Spiegel eines Lebens*, Nürnberg 1959, 71.

⁶⁴ J. Cierniewski, *U źródeł modernizmu. Studium filozoficzno-teologiczne*, Włocławek 1910, 5 n.

⁶⁵ Zob. *Zur philosophisch-theologischen Einstellung Dr. J. Hessens* Z. für kath. Theol. 50(1926)161.

⁶⁶ Zob. O. Schroeder, *Aufbruch und Missverständnis*, Graz 1969. Dzieło to jest w całości poświęcone modernizmowi i tzw. „neomodernizmowi”. Por. także studium: E. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris 1962.

⁶⁷ O tendencjach historiozbowczej interpretacji w nowszej teologii katolickiej — tradycyjnej nauki Kościoła o poznawalności Boga wspomina teolog protestancki U. Kühn, *Natur und Gnade*, Berlin 1962, 70, 88 nn. Zob. także H. U. von Balthasar, *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes, w: Mysterium salutis*, t. II, Wyd. J. Feiner, M. Löhrer, Einsiedeln 1967, 15—43.

DIE RELIGIÖSE GOTTESERKENNTNIS IM LICHTE OFFIZIELLER ENTSCHEIDUNGEN DES KIRCHLICHEN LEHRAMTES

Auch zur Zeit der „Existenzkrise Gottes“ stellt die religiöse Gotteserkenntnis ein viel beachtetes Problem dar. Nachdem in dieser Abhandlung ihre Wesensmerkmale herausgestellt worden sind (Unmittelbarkeit, die vom axiologischen Zug, intuitiv—mystischen und symbolischen Charakter bedingt ist; ethische Voraussetzungen, personalistischer Grundakt und unmittelbare Gewissheit, die eine Abneigung zu den traditionellen Gottesbeweisen zu Folge hat), werden die wesentlichsten Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes über die natürliche Gotteserkenntnis einer gründlichen Analyse unterzogen, wobei das Hauptanliegen dem vatikanischen Grunddogmas von der Möglichkeit eines natürlichen Gotteserkennens gilt. Auf diese Weise kann eine grundsätzliche Übereinstimmung der religiösen Erkenntnis mit der Konzilsentscheidung angestrebt werden. Ihre schon immer die grössten Bedenken hegende Unmittelbarkeit erweist sich nämlich als rein subjektive und als solche wahrt sie die von Vaticanum I geforderte objektive Mittelbarkeit im Sinne eines *medium quo*, denn sowohl die symbolische Widerspiegelung Gottes im Kosmos alswie die mystische Erfahrung Gottes in der Seele kommt ohne dem *e rebus creatis* nicht aus. Die religiöse Erkenntnis verbürgt auch ein sicheres Gotterkennen, weil sie von einer unumstösslichen unmittelbaren Gewissheit getragen ist.

Freilich weist sie gewisse erkenntnistheoretische und methodologische Unzulänglichkeiten auf, keinesfalls darf sie jedoch als ein irrationaler Erkenntnisprozess angesprochen und somit apriorisch abgetan werden. Da sie mit Gott als einem alles rationale Verstehen überragenden Erkenntnisobjekt (*totum aliud*) zu tun hat und ihrem subjektiven Wesen nach ein höchst personalistischer Grundakt ist, wird man sie vor allem als suprarationales Erkennen kennzeichnen müssen, das als solches eine Erkenntnisart *sui generis* darstellt. Ihr theologischer Wert liegt u. a. auch darin, dass sie eine bemerkenswerte Etape auf dem Wege zur heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise in der Problematik der Gotteserkenntnis ausmacht.