

# Zdzisław Kijas

---

## "Philosophie, Kontemplation, Weisheit", Josef Pieper, Freiburg 1991 : [recenzja]

---

Collectanea Theologica 64/1, 175-176

---

1994

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

sianismus, z kolei Balthasar, daleki od modalistycznych ciągotek, rozważa passiologię w relacji do realnej różnicy trynitarnych Osób. Skoro jednak cierpienie jest tak ściśle związane z życiem Trójcy Św., to czy możemy mówić, że jest ono konieczne do pełnego realizowania się wewnątrztrynitarnego życia? Odpowiedź J. M o l t m a n n a brzmi – tak (*Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980; ID., *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1981). Utrzymuje on bowiem, że skoro „Bóg jest Miłością oznacza to, że „Baranek, który został zabity już od założenia świata”, jest zanurzony w trynitarnym byciu Boga. Balthasar przeciwnie, stawia te wyrażenia w relacji do protologicznego wymiaru historycznego działania Boga i stąd według niego na krzyżu mamy wieczny aspekt historycznej ofiary. W ten sposób wieczne Boże cierpienie rozumieć należy nie inaczej ale jako wieczny aspekt tego cierpienia, które objawia się w krzyżu Jezusa Chrystusa (s. 292).

Rozdz. V stawia omawiany temat wew. pytania o relacje między Trójcą Św. immanentną i ekonomiczną. Podobne pytanie stawiane było również i wcześniej otrzymując różne odpowiedzi. I tak Hegel, Moltmann i Kitamori, opierając się na modelu jednoznaczności między Trójcą immanentną i ekonomiczną, proponują rozumienie cierpienia Boga jako aktu jego samookreślenia się. Inni znowu (Grzegorz Palmas, K. Rahner, H. Vorgrimler) chcą zachować różnicę między Trójcą Św. immanentną i ekonomiczną redukując cierpienie wyłącznie do historiozbawczego wymiaru Boga. Rozwiązanie proponowane przez Balthasara stanowi próbę ukazania drogi pośredniej, którą nazywa *Analogia Exinanitionis*. Pozwala ona wykluczyć mu z Boga wszystkie wewnątrzświatowe doświadczenia i doznania, aczkolwiek z drugiej strony nie neguje całkowicie możliwości takich doświadczeń (s. 25). Tak więc *Analogia Exinanitionis* usiłuje uniknąć niebezpieczeństwa tautologicznej identyczności pomiędzy Trójcą Św. immanentną i ekonomiczną. Mówi więc o *similitudo*, lecz pod warunkiem zachowania jeszcze większego *dissimilitudo* (*Unähnlichkeit*): *dissimilitudo in similitudo*.

Jest niemałą zasługą autora omawianej pozycji, nie tylko podjęcie samego tematu, lecz i jego wnikliwe opracowanie. Wiadomo bowiem, że H. Urs von Balthasar nie należy do teologów łatwych w czytaniu i w rozumieniu. Wręcz przeciwnie, jego język, pełen dygresji i historyczno-teatralnych skojarzeń, wymaga od czytelnika nie tylko uwagi przy samej lekturze, ale i szerokich horyzontów myślowych. To właśnie wykazuje w swojej pracy Th. K r e n s k i. Z jednej strony solidność w analizie wszystkich pism teologa z Bazylei, z drugiej zaś jasność i przystępność przedstawienia tematu, który ze swej natury wcale nie jest łatwy. Któż bowiem z nas jest w stanie przeniknąć i oddać ograniczonym językiem tajemnicę Bożego życia. Praca Th. Krenskiego jest więc pasjonującą lekturą i zasługuje na szersze grono czytelników.

Zdzisław Kijas OFMConv., Lublin

Josef PIEPER, *Philosophie, Kontemplation, Weisheit*, Johannes Verag Einsiedeln, Freiburg 1991, s. 96.

Wymieniona pozycja obejmuje pięć krótkich rozpraw publikowanych w różnych odstępach czasu między rokiem 1955 a 1990, które łączy jedna wspólna myśl: filozofia, jej dziedzictwo, terażniejszość oraz perspektywy na przyszłość. Od ogólnej tematyki odbiega jedynie pierwsza, największa rozprawa – *Irdische Kontemplation* (Kontemplacja ziemska) s. 9-18), w której autor stara się przekonać czytelnika, iż kontemplacji nie należy koniecznie łączyć z życiem klasztornym. Przeciwnie, może się ona aktualizować i aktualizuje się równie dobrze w codziennym życiu każdego z nas, wrażliwego na piękno otaczającego go świata. Cóż oznacza więc dla J. Piepera kontemplacja? „Jeżeli nasza pozytywna siła, tzn. nasza miłość – pisze autor – ukierunkowana jest na rzeczywistość nieskończoną, boską, która przenika od podstaw wszystko, całą rzeczywistość. Jeżeli rzeczywistość umiłowana pojawia się na horyzoncie duszy w sposób całkowicie bezpośredni. Jeżeli zostaje dostrzeżona przez człowieka w sposób w pełni wolny i trwa nie dłużej, aniżeli błysk światła, wówczas i tylko wówczas możemy mówić o kontemplacji w jej właściwym sensie” (s. 11-12). Element czasowy – bardzo krótki – jest mocno podkreślony przez niemieckiego filozofa. Sytuacja przeciwna, tzn. długi okres trwania w kontemplacji, jest wyłącznie udziałem ludzi świętych i to w życiu przyszłym.

Źródłem tak rozumianej kontemplacji może być więc całe stworzenie, wszystko bowiem

z czym spotykamy się w kosmosie niesie w sobie znaki boskiego pochodzenia stając się w ten sposób pomostem do kontemplacji ich Stwórcy. Przed każdym więc z nas rysuje się możliwość kontemplacji. Tematyka powyższego szkicu pisanego w r. 1965, nie gubi swojej świeżości, lecz nabiera coraz większego znaczenia w dobie obecnego kryzysu ekologicznego.

W drugim szkicu (s. 19-50) z maja 1955 r. autor, zastanawiając się nad pojęciem filozofii u Platona, stwierdza, że dla Sokratesa-Platona „filozofować” nie oznacza nic innego jak „być zatroskanym o prawdę”, bowiem ona jedynie – prawda – potrafi w pełni zaspokoić nasze potrzeby. Stąd więc terminy „filo-zofia” i „filo-zof” mówią nam, że „ani Homer ani Salomon nie są w posiadaniu prawdy, lecz że jest ona własnością samego Boga i że w ten sposób, nawet najmądrzejsi spośród ludzi, mogą co najwyżej zostać nazwani «filozofami», czyli osobami, które z utęsknieniem poszukują prawdy, tzn. tej prawdy, którą cieszy się Bóg” (s. 22).

Z powyższym związany jest podstawowy element filozofii Platona – ogólność: ponieważ zajmuje się ona rzeczywistością jako taką (*Wirklichkeit im Ganzen*) filozofia jest więc „mądrością ogólną” (*Weisheit insgesamt*) (s. 25). Platona interesuje wyłącznie całość świata i całość mądrości, i to właśnie stanowi pierwszy element jego filozofii.

Drugi natomiast ma odniesienie do bytu: filozofować oznacza tyle, co snuć rozważania nad „istotą bytu” (s. 31). Wielki filozof-tomista odczuwa silną potrzebę odczytania na nowo głównych zasad starożytnego Filozofa, które nie znajdują należytego im miejsca we współczesnej myśli filozoficznej; w wielu bowiem miejscach zostały one podważone lub wręcz obalone, np. J.P. Sartre wychodził z założenia, że nie ma sensu zastanawiać się nad naturą i istotą człowieka, skoro brak Boga, który by to sankcjonował.

Przedłużenie powyższej tematyki stanowi następny szkic zamieszczony w omawianym zbiorze *O możliwej przyszłości filozofii*. Pisany w kwietniu 1968 r. jest on referatem wygłoszonym na Kongresie filozoficznym w New Orleans, podczas którego J. Pieper otrzymał „Aquinas Medal”.

Wprawdzie w tytule artykułu pojawia się tylko filozofia i chodzi wyłącznie o jej przyszłość, to w rzeczywistości nasz filozof porusza zagadnienie przyszłości zarówno filozofii i teologii. Filozof bowiem, zauważa J. Piper, stawia pytania odnoszące się do ostatecznego sensu całej rzeczywistości, pytania, na które udziela całą gamę odpowiedzi, lecz odpowiedzi wyłącznie prowizorycznych, ponieważ jest niemożliwe podanie odpowiedzi jedynej i całkowitej (s. 54). Podobnie jak filozof, teolog również stara się nam dostarczyć pozytywną odpowiedź na pytania dotyczące człowieka i świata. Filozofia i teologia nie stanowią więc dwóch rzeczywistości całkowicie sobie różnych, lecz coś jednego zachowując jednak właściwe sobie pola poszukiwań. Trzeba więc i należy odróżniać je od siebie, ale nie rozdzielać. Kiedy więc pytamy: „czy filozofia ma przyszłość?” tym samym stawiamy i drugie pytanie: „czy teologia ma przyszłość?” Odpowiedź autora jest ostrożnie pozytywna. Pisze w ten sposób: „Innymi słowy, może się okazać, że przy końcu historii korzenie wszystkich rzeczy i ostateczny sens istnienia – a to nazywa się specyficznym przedmiotem filozofowania – może zostać zauważony i potraktowany na poważnie tylko przez tych, którzy wierzą” (s. 69).

W dwóch ostatnich, kończących szkicach *Die Lernenden* (Uczący się) (s. 71-85) i *Philosophie und Weisheit* (Filozofia i mądrość) (s. 87-91) J. Piper porusza: 1. Konieczność miłości w nauce, zgodnie ze słowami Goethego: „Ogólnie mówiąc, uczy się wyłącznie od tego, którego się kocha” (s. 79). Postawa przeciwna wpływa negatywnie lub wręcz uniemożliwia proces poznawania; 2. Naturalny związek filozofii z mądrością. Jest to zauważalne w samym terminie „filo-sofia” – poszukiwanie mądrości. Ta ostatnia nie jest mądrością jakąkolwiek, lecz Bożą mądrością, gdyż tylko Bóg jest mądrością w całej pełni. Wprowadza nas to w obszar kontemplacji, która oznacza pełne miłości rozważanie, kontemplację Umiłowanego (s. 89).

Utożsamienie mądrości z Bogiem i tęsknota za Nim czyni z nas ludzi „w marszu”, którzy nie spoczną, dopóki nie zostaną napełnieni światłem, które jednocześnie oslepia i napełnia nieskończoną rozkoszą (s. 91).

Prezentowana pozycja wielkiego filozofa, który na nowo odczytał św. Tomasza i uczynił go aktualnym, uczela nas na ważne tematy, które grożą wymknięciem spod uwagi, co może prowadzić do wielkiego zubożenia, zarówno intelektualnego jak i duchowego. Krótkie i pisane jasnym językiem szkice mogą ponadto rozbudzić u wielu zainteresowanych głębszą lekturą filozoficzną, czy teologiczną, bo jak wiemy te dwie są ze sobą ściśle zespolone.

Zdzisław Kijas OFMConv., Lublin