

ZOFIA J. ZDYBICKA

UWAGI O SYTUACJI WE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII NATURALNEJ

Problematyka poznawalności Boga w myśli współczesnej jest ogromnie złożona i wielostronnie uwarunkowana. Zwłaszcza nowożytny kierunki filozoficzne, najpierw kantyzm i pozytywizm a potem fenomenologia i egzystencjalizm, przyniosły ze sobą nowe style i metody oraz atmosferę intelektualną naszych czasów.

Jeżeli chodzi o złożoność, to trzy zjawiska wydają się najbardziej symptomatyczne dla wyrażenia głównych tendencji w tej dziedzinie:

1° punktem wyjścia rozważań, które mają prowadzić do poznania Boga, ma być przede wszystkim człowiek: jego poznanie, działanie, sytuacja („situation vécue”). To przesunięcie punktu wyjścia w poznaniu Boga z bytu, z rzeczywistości (która domaga się postawienia problemu Boga) na człowieka sięga aż pozycji Descartesa (punktem wyjścia jest idea Boga istniejąca w umyśle). Przewrót dokonany przez niego nie przestaje w różny sposób wpływać na myśl współczesną¹.

2° uprzedzenie w tej dziedzinie do poznania racjonalnego. Afirmację Boga uważa się często nie za wynik dowodzenia, ale pewnego rodzaju „widzenia”, przecucia czy innych tego typu przeżyć o charakterze bardziej wolitywno-emocjonalnym niż ściśle poznawczym (chodzi o zniesienie „dystansu” między podmiotem poznającym a przedmiotem poznania). Intuicja, instykt, „serce” uchodzą tu za bardziej adekwatne narzędzia niż rozum. Stąd niezwykły rozwój kierunków intuicjonistycznych².

3° dążenie do swoistej syntezy, do ujęcia całościowego i stąd zacieranie granic między poszczególnymi płaszczyznami poznania: natural-

¹ Ostatnio zwraca na to uwagę np. F. M. Genyut w artykule *L'affirmation de Dieu et la problématique philosophique*, „Revue de sciences philosophiques et théologiques”, 49 (1965) 196—209. Twierdzi on przy tym, że punkt wyjścia Descartesa ma charakter teologiczny, a nie filozoficzny. Nie dochodzi się bowiem do problemu istnienia Boga, ale wychodzi od niego.

² R. Guardini np. mówi o nowym okresie w filozofii, która przenosi swój punkt ciężkości „z myślenia na widzenie, z pośrednictwa pojęć na samą rzeczywistość”. Por. *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, Würzburg 1958, s. 54.

nym, nadprzyrodzonym (rozum-wiara), filozofią a teologią czy filozofią Boga a filozofią religii³.

Sytuacja taka wymaga specjalnej czujności metodologicznej, by zdać sobie sprawę z charakteru proponowanych teorii, określić ich podstawy filozoficzne, ocenić wartość poznawczą, skuteczność i poprawność stosowanych metod.

Wewnętrzny związek problemu Boga z koncepcją filozofii jest niewątpliwy i ściśle rzecz biorąc tyle jest różnych teorii Boga, ile odrębnych kierunków filozoficznych⁴. Istnieją jednak ujęcia zbliżone do siebie przynajmniej w zasadniczych liniach, co pozwala przeprowadzić pewną ogólniejszą systematykę. Tutaj zwróci się przede wszystkim uwagę na mocnej zarysowujące się kierunki czy szczególnie żywe problemy⁵.

NOWOCZESNE INTERPRETACJE FILOZOFII KLASYCZNEJ

Poznanie Boga poprzez wyjaśnienie bytu, czyli rzeczywistości poza-podmiotowej zachowuje się przede wszystkim w tomizmie. Odnowienie i ożywienie problematyki Boga w tym systemie wiąże się z wypracowaniem w ciągu ostatnich kilkadziesiąt lat koncepcji egzystencjalnej metafizyki. Dzięki temu problematyka istnienia Boga odnalazła w tej metafizyce i w całości systemu tomistycznego — jak się wydaje — właściwe miejsce. To przyczyniło się także do określenia i ustalenia charakteru tego poznania⁶.

Największą zdobyczą w tej dziedzinie jest dostrzeżenie koniecznego związku, jaki istnieje między poznaniem wewnętrznej struktury bytu a przyjęciem istnienia Boga jako jedynej racji uniesprzeczniającej istnienie bytu o złożonej strukturze⁷. Wiąże się to także z wypracowywaniem

³ Tendencja ta zresztą wzbudza wiele kwestii metodologicznych. Zob. np. H. von Luitk, *Philosophie du fait chrétien*, Paris 1965.

⁴ Por. E. Gilson, *Bóg i filozofia*, Warszawa 1961, passim.

⁵ Problematykę Boga we współczesnej filozofii m. in. omawiają: J. Collins, *God in Modern Philosophy*, Chicago 1959; B. Wicker, *God and Modern Philosophy*, Darton 1964. Interesujące uwagi na temat sytuacji we współczesnej teologii naturalnej zawiera artykuł: J. E. Smith, *The present Status of Natural Theology*, [W:] *Reason and God*, New Haven 1961, s. 157—172. Wiele uwag wprost i pośrednio można czerpać z dwu prac zbiorowych poświęconych problematyce poznawalności Boga: *De la connaissance de Dieu*, Paris 1958, oraz *L'Existence de Dieu*, Paris 1961. Zob. także J. Z. Zdybicka, *Dialog o Bogu ze współczesnością*, „Znak”, 16 (1964) 704—721.

⁶ Jako dokumentację trzeba by tu przytoczyć prawie wszystkie prace Gilsona, Maritaina, Mascalla, u nas Krapca i jego uczniów. Są to na ogół pozycje znane, dlatego ich się tu nie cytuję.

⁷ Równocześnie zdano sobie sprawę z tego, że niektóre obiegowe teorie Boga, przedstawione zwłaszcza w podręcznikach scholastycznych jako rozwiązania to-

metod i narzędzi poznania filozoficznego, które, uwzględniając specyfikę ujęć metafizycznych, spełniają wymagania stawiane przez współczesną, nieskrajnie rozumianą, koncepcję poznania naukowego. Chodzi głównie o teorię separacji, partycypacji, teorię pojęć transcendentálnych, refleksję nad charakterem zdań metafizycznych i naturą dowodów w metafizyce⁸.

Okazuje się, że problem istnienia Boga to nie tylko sprawa dowodów mniej czy bardziej wiernie powtarzanych za św. Tomaszem, ale przede wszystkim kwestia rozumienia struktury bytu. Pogłębienie drogi do Boga w systemie tomistycznym może się więc dokonać jedynie poprzez pełniejsze poznanie bytu na terenie całego systemu metafizyki⁹.

Istnieje szereg (powiększający się z roku na rok) prac dotyczących zagadnień metafizycznych, teoriopoznawczych i metodologicznych poznawalności Boga poprzez wyjaśnianie bytu. Badania te mimo całego odnowienia problematyki Boga w tomizmie egzystencjalnym nie wychodzą najczęściej poza niewielki krąg specjalistów.

W stosunku do tego typu ujęcia, mimo że dostarcza wiedzy koniecznej i pewnej, skierowuje się przede wszystkim zarzut braku uwzględnienia uwarunkowań podmiotowych, antropologicznych. Toteż wysuwa się po-

mistyczne, były związane raczej z wolffiańską niż tomistyczną koncepcją metafizyki. Por. np. B. Bejze, *Wokół tomistycznej filozofii Boga*, [W:] *Współczesna myśl teologiczna*, Poznań 1964, s. 3—24; A. Dondeyne, *L'expérience préphilosophique et les conditions anthropologiques de l'affirmation de Dieu*, [W:] *L'Existence de Dieu*, s. 147—166.

⁸ Por. np. J. F. Anderson, *Is God's Knowledge Scientific? A Study in Thomism*, [W:] *An Etienne Gilson Tribute*, Milwaukee 1959, s. 1—19; T. C. O'Brien, *Metaphysics and the Existence of God*, Washington 1960; C. Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain 1961; L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1953; E. Gilson, *L'être et Dieu*, „Revue Thomiste”, 62 (1962) 181—202 i 398—416; tenże: *Trois leçons sur le problème de l'existence de Dieu*, „Divinitas”, (1961) 23—87, oraz *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, Warszawa 1965; M. A. Krapiec, *Poznawalność Boga w naukach szczegółowych i w filozofii*, „Znak”, 11 (1959) 564—577; tenże, *Transcendentalia i uniwersalia*, „Roczniki Filozoficzne”, 7 (1959) z. 1, s. 5—39; tenże, *Struktura bytu*, Lublin 1963; St. Kamiński i M. A. Krapiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962; J. Maritain, *God and Science*, [W:] *On the Use of Philosophy*, Princeton 1961, s. 44—71; E. Sillem, *Ways of Thinking about God: Thoms Aquinas and the Modern Mind*, New York 1962; J. Z. Zdybicka, *Charakter rozumowania występującego w Tomaszowym dowodzie kinetycznym istnienia Boga*, „Znak”, 13 (1961) 1482—1499. Z nieco odmiennych pozycji, bo z nieegzystencjalnej filozofii tomistycznej sprawę poznania istnienia Boga uaktualnia ks. K. Kłósa, *W poszukiwaniu pierwszej przyczyny*, Warszawa t. I — 1955, t. II — 1957.

⁹ Niestety, często sami tomiści tzw. dowody na istnienie Boga rozpatrują w oderwaniu od kontekstu całego systemu metafizyki. Oczywiście wtedy okazują się niewystarczające, niepełne. Wyrazem takiego ujęcia jest np. ostatnio wysuwana krytyka dowodów przez F. van Steenberghena, *Dieu caché*, Louvain 1961.

stulaty bądź „unowocześnienia” starych dróg, bądź zastąpienia ich nowymi, które bardziej odpowiadają mentalności człowieka współczesnego.

Próby te idą w kilku kierunkach. Można by je ująć według środowisk: Belgia, Niemcy, Francja:

1. środowisko lowańskie i autorzy z nim związani próbują „uwspółcześnić” tradycyjną problematykę Boga przez wykorzystanie zdobyczy nowych kierunków filozoficznych, przede wszystkim fenomenologii i egzystencjalizmu¹⁰. Przykłady takich prac zawarte są choćby w wydanym w 1961 roku tomie *L'Existence de Dieu*, a także próba J. D. Roberta czy ujęcie J. Delanglade'a¹¹.

Warto może dla przykładu zwrócić uwagę na dowód przedstawiony przez Roberta. Autor, biorąc pod uwagę zarzuty i uprzedzenia, jakie wysuwają się wobec dowodów tomistycznych w ich ujęciu tradycyjnym, szuka takiego „faktu”, tym razem specjalnie związanego z człowiekiem, który mógłby być dostępny dla wszystkich i stanowić punkt wyjścia dla udowodnienia, że istnieje Bóg. Takim faktem — zdaniem Roberta — jest poznanie naukowe (sam fakt poznania naukowego, możliwość zdobycia tego poznania a nie rezultaty nauki). Refleksja metafizyczna i epistemologiczna nad naturą poznania naukowego doprowadza do konieczności przyjęcia istnienia Boga, przymioty prawdy naukowej: jej konieczność i powszechność implikują jako ostateczne uzasadnienie Czystą Myśl czy Czysty Umysł.

Autor utrzymuje, że proponowany przez niego dowód mieści się w ramach filozofii tomistycznej, opiera się bowiem na przyczynowości wzorczej i jest konkretyzacją czwartej drogi.

Trudno zgodzić się z takim stanowiskiem. Przyczyna wzorcza nie pełni w systemie św. Tomasza samodzielnej roli w oderwaniu od przyczyny sprawczej rozpatrywanej w porządku istnienia. Dowód ten jest raczej zbliżony do dowodu z prawd św. Augustyna i tak jak tamten nie może być samodzielnym i nieobalalnym sposobem wykazania, że istnieje Bóg. Spotyka się jednak z oceną przychylną przede wszystkim z tego powodu, że argumentacja skoncentrowana jest na człowieku, ma więc charakter bardziej personalistyczny i jest bardziej „zgodna z intelektualnym klimatem naszej epoki”¹².

¹⁰ Pomija się tu właściwy dla środowiska lowańskiego nurt postulujący wykorzystanie w filozofii także wyników nauk szczegółowych, zwłaszcza przyrodniczych. Bliski tego typu ujęcia jest na terenie polskim ks. K. Kłósak.

¹¹ J. D. Robert, *Approche contemporaine d'une affirmation de Dieu*, Paris 1962; J. Delanglade, *Le problème de Dieu*, Paris 1960.

¹² „Argumentation davantage centrée sur l'homme comme point de départ, moins extrinseciste, plus personnaliste en somme, plus en accord avec climat intellectuelle du siècle qui est le nôtre”. L. Leahy, *L'approche actuelle d'une*

2. Osobny problem stanowi wpływ J. Maréchala i wypracowanej przez niego tzw. metody transcendentальной, szczególnie żywy w środowisku niemieckim. Trzeba tu wymienić takie nazwiska, jak: J. B. Lotz, E. Coreth, A. Gregoire, J. Defever, W. Brugger, K. Rahner, B. Lonergan¹³. Między ujęciami poszczególnych autorów istnieją dość duże różnice. Niektórzy z nich usiłują połączyć poglądy Maréchala, Heideggera i Tomasza z Akwinu. Wszystkim im wspólne jest skoncentrowanie się na analizie ludzkiego poznania czy szerzej, ludzkiego działania lub ludzkiej świadomości i doszukiwanie się poprzez refleksję ich apriorycznych warunków.

Krytykę stanowiska Maréchala usiłującego pogodzić poglądy Kanta z ujęciami św. Tomasza (aprioryczne kategorie poznania utożsamia z przedmiotem formalnym Tomasza) przeprowadzano niejednokrotnie, nie ma więc potrzeby jej tu powtarzać¹⁴. Zdaniem współczesnych zwolenników tego typu ujęć inspirowanych przez Maréchala ograniczenia systemu Kanta zostają przewyżczone przez powiązania z ujęciami Heideggera i z egzystencjalną wersją tomizmu¹⁵.

Wydaje się jednak, że przyjmowanie przez wszystkich tych autorów pewnego apriorycznego „kształtu” świadomości, różnie przez różnych autorów określanego, czy apriorycznego skierowania ku nieskończoności, jest konsekwencją podmiotowego punktu wyjścia i zapoznania transcendentальной treści i wartości pierwszych zasad. Stąd to szukanie zapewnienia na innej drodze niż na drodze poznania praw bytu transcendencji poznania. Mamy więc tu zawsze do czynienia chyba z jakimś typem aprioryzmu, jeśli się zwróci uwagę na wyjściowy punkt filozofowania.

affirmation de Dieu selon le P. J. D. Robert, „Sciences ecclésiastiques”, 16 (1964) 154. Por. także Ph. Roqueplo, *Approches contemporaines d'une affirmation de Dieu*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques”, 48 (1964) 205—232.

¹³ Por. np. J. B. Lotz, *Die transzendente Methode in Kants Kritik der reinen Vernunft in der Scholastik*, [W:] *Kant und die Scholastik heute*, Pullach 1955, s. 35—108; O. Muck, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964; J. de Vries, *Fragen zur transzendentalen Methode*, „Scholastik”, 40 (1965) 389—398; W. Brugger, *Dynamistische Erkenntnistheorie und Gottesbeweis*, [W:] *Mélanges Joseph Maréchal*, Paris 1950, t. II, s. 110—120; E. Coreth, *Metaphysik. Eine methodisch systematische Grundlegung*, Innsbruck 1962; J. Defever, *La preuve réelle de Dieu*, Paris 1953; tenże, *Idée de Dieu et existence de Dieu*, „Revue Philosophique de Louvain”, 1957, s. 5—57; J. B. Lotz, *Seinsproblematik und Gottesbeweis*, [W:] *Gott in Welt*, Freiburg 1964, s. 136—157; K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München 1957.

¹⁴ Ostatnio krytykę stanowiska Maréchala w kwestii poznawalności Boga przeprowadza F. van Steenberghen w swojej książce *Dieu caché*, s. 84 nn.

¹⁵ Por. np. J. B. Lotz, *Seinsproblematik und Gottesbeweis*, passim.

3. Jeśli chodzi o środowisko francuskie, to trzeba by mówić przede wszystkim o egzystencjalizmie i jego stosunku do problemu Boga. Sprawy są zbyt znane, by je tu przedstawiać. Wystarczy zanotować, że jedni wykluczają Boga, a inni (np. Marcel) jego problematykę wiążą tylko z osobistymi przeżyciami¹⁶.

Na inne zjawisko właściwe Francji trzeba jeszcze zwrócić tu uwagę. Jest nim tzw. filozofia refleksyjna, specjalnie inspirowana przez Blondela¹⁷. Należą tu tacy myśliciele, jak J. Lachelier, R. Le Senne, A. Marc, J. G. Guitton, J. Mareau, J. Paliard, F. Alquié¹⁸. W ramach tego kierunku istnieje wiele odrębnych ujęć. Charakteryzują się najogólniej tym, że punktem wyjścia rozważań filozoficznych jest myślenie i jego prawa, a celem, przez refleksję nad własną świadomością, dotarcie do jej ostatecznych uwarunkowań. Wszyscy w jakiś sposób nawiązują też do doktryny św. Anzelma, stawiając sobie za cel ukazanie znaczenia i wartości dowodu ontologicznego.

ZAINTERESOWANIE DOWODEM ONTOLOGICZNYM

Godny uwagi jest też renesans dowodu ontologicznego, uwarunkowany zresztą wielu przyczynami i przejawiający się w różnych jego interpretacjach¹⁹.

¹⁶ Por. np. R. Mc Keon, *Contemporary French Philosophy*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association”, 28 (1954) 1—17.

¹⁷ Poglądy M. Blondela, będące swoistym pomieszaniem elementów filozofii Bergsona, tomizmu, neoplatonizmu, filozofii życia i egzystencjalizmu, obecnie znowu cieszą się powodzeniem. Zob. np. A. Forest, *L'augustinisme de Maurice Blondel*, „Sciences ecclésiastiques”, 14 (1962) 175—193.

¹⁸ Por. np. A. Forest, *L'argument de Saint Anselme dans la philosophie reflexive*, [W:] *Spicilegium Beccense, Congrès International du IX^e centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec*, Le Bec-Paris 1959, t. I, s. 272—294. I tu nie można pominąć również wpływu myśli J. Maréchala.

¹⁹ W ostatnim czasie wydano bardzo wiele pozycji poświęconych właśnie omówieniu, interpretacji i analizie dowodu ontologicznego, por. R. E. Allen, *The Ontological Argument*, „The Philosophical Review”, 70 (1961) 56—66; W. P. Alston, *The Ontological Argument Revisited*, tamże, 69 (1960) 452—474; A. Beckaert, *Une justification platonicienne de l'argument à priori?*, [W:] *Spicilegium Beccense*, t. I, s. 185—190; D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen 1960; M. Gogacz, *Problem istnienia Boga u Anzelma z Canterbury i problem prawdy u Henryka z Gandawy*, Lublin 1961; O nowszych badaniach dowodu ontologicznego Anzelma z Canterbury, „Roczniki Filozoficzne”, 11 (1963), z. 1, s. 103—111; H. Kimmerle, *Die Gottesbeweise Anselms von Canterbury. Ihre Voraussetzungen und ihre Bedeutung für philosophische Theologie*, Berlin 1961; M. Kiteley, *Existence and the Ontological Argument*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 18 (1958)

Przyczyny wzmożonego zainteresowania nim wydają się pochodzić z dwu źródeł. Pierwsze stanowi rozwój filozofii analitycznej, drugie — rozwój filozofii refleksyjnej. Dla jednych i dla drugich dowód ontologiczny jest doskonałym przedmiotem analiz. Dla pierwszych — ponieważ jest przeprowadzony metodą analityczną, a dla drugich — dlatego, że punktem wyjścia jest idea, a więc myśl, człowiek.

Dodatковым powodem zainteresowania dowodem ontologicznym jest specjalny stosunek między wiedzą a wiarą. Zawsze jest problemem, czy jest to dowód filozoficzny czy teologiczny. K. Barth np. odrzucając możliwość udowodnienia istnienia Boga w drodze poznania racjonalnego uznaje właśnie dowód ontologiczny traktując go jako dowód teologiczny²⁰.

SKRAJNY REWELACJONIZM I ODRZUCENIE TEOLOGII NATURALNEJ

Nurt zaprzeczający w ogóle możliwości rozwiązania problemu istnienia Boga na płaszczyźnie filozoficznej przybiera mniej lub bardziej skrajne postacie. Pomijają się tu poglądy przedstawicieli logicznego empiryzmu czy szkoły analitycznej, którzy w ogóle odmawiają wszelkiej wartości poznaniu metafizycznemu, chodzi raczej o stanowiska w ramach myśli chrześcijańskiej.

Otóż niektórzy teologowie, zwłaszcza ze współczesnej szkoły neoprotestanckiej, w wyniku skrajnie rozumianego rewelacjonistycznego transcendentalizmu, zaprzeczają temu, że człowiek może mieć jakiegokolwiek wartościowe poznanie Boga inne niż przez objawienie. Żaden wysiłek ze strony człowieka nie jest w stanie przebić zasłony, którą między Bogiem a człowiekiem stanowi sama „stworzeniowość” człowieka i grzech²¹. Teologia naturalna nie jest w ogóle możliwa. Takie stanowisko związane jest przede wszystkim z osobą K. Bartha, jego zwolenników (np. E. Brunner, R. Bultmann). Podobne tendencje ożywiają niektórych przedstawicieli teologii prawosławnej. Bierdiajew np. wychodząc z innych założeń niż Barth niemniej skrajnie odrzuca teologię naturalną, ponieważ czyni ona przed-

533—535; J. Kopper, *Reflexion und Raisonement im ontologischen Gottesbeweis*, Köln 1962; N. Malcolm, *Anselm's Ontological Argument*, „The Philosophical Review”, 69 (1960) 41—62; A. Plantiga, *A Valid Ontological Argument?*, tamże, 70 (1961) 93—101; J. Shaffer, *Existence, predication and the ontological argument*, „Mind”, vol. LXXI, nr 283; E. Schneider, *Das Anselmsche Argument und der ontologische Gottesbeweis*, Bonn 1963; *The Ontological Argument*, ed. Plantiga, Garden City 1965.

²⁰ Por. np. H. Bouillard, *La preuve de Dieu dans le „Proslogion” et son interprétation par Karl Barth*, [W:] *Spicilegium Beccense*, t. I, s. 191—207.

²¹ Por. H. Bouillard, *Le refus de la théologie naturelle dans la théologie protestante contemporaine*, [W:] *L'Existence de Dieu*, s. 95—108.

miotem dyskusji Boga, który jest ujmowany „w głębinach ducha ludzkiego”²².

Chociaż podawane są głównie teologiczne racje takiego stanowiska, nie sposób nie dostrzec (zwłaszcza gdy chodzi o stanowisko Bartha) śladów wpływu filozofii współczesnej.

ROZWOJ KONCEPCJI RELIGIJNEGO POZNANIA BOGA

W ostatnich dziesiątkach lat wzrasta zainteresowanie koncepcją tzw. religijnego poznania Boga. Idea tego typu poznania Boga, sięgająca swymi korzeniami poglądów platońskich (św. Augustyn), podniesiona na nowo głównie przez M. Schelera, rozwijana przez takich myślicieli, jak J. Hessen, R. Guardini²³, stanowi w dziedzinie poznawalności Boga zjawisko o niesprecyzowanym i wyjątkowo trudnym do ustalenia statusie filozoficzno-metodologicznym²⁴.

Postulowane przez zwolenników religijnego poznania Boga takie właściwości, jak: bezpośredniość poznania Boga (ujęcie Boga wprost a nie przez wnioskowanie)²⁵, jego całościowość (zaangażowanie całego człowieka, nie tylko władz poznawczych) są trudne do usprawiedliwienia na płaszczyźnie naturalnej, a zwłaszcza w ramach poznania spełniającego warunki naukowe.

Szczególny rozwój tego typu koncepcji poznania Boga w myśli współczesnej wydaje się być spowodowany tym, że skupia on w sobie wszystkie żywe obecnie tendencje, znamionujące się odwrotem od obiektywizmu, zniesieniem dystansu między podmiotem a przedmiotem, skoncentrowaniem się na człowieku, przekonaniem, że prawda subiektywna („przeżyta”) jest głębsza niż ta, której dostarcza operacja racjonalna.

Zainteresowanie poznaniem religijnym zbiega się z teoretycznym zainteresowaniem zjawiskiem religijności człowieka, faktem religii jako

²² Por. E. L. Mascall, *Ten który jest*, Warszawa 1958, s. 257 nn.

²³ Na szczególną uwagę poza Augustynem w rozwoju koncepcji religijnego poznania zasługują: Bonawentura ze swoim „cognitio Dei experimentalis”, Malebranche, Pascal, Newman, Graty, J. Kuhn. Momentem przełomowym są poglądy M. Schelera. W jego *Vom Evigen im Menschen* została radykalnie sformułowana teoria religijnego poznania Boga.

²⁴ Próby sprecyzowania koncepcji religijnego poznania Boga zawierają m. in. artykuły: A. Nossol, *Idea religijnego poznania Boga*, „Zeszyty Naukowe KUL”, VI (1963) nr 2, s. 13—24, i M. Jaworski, *Religijne poznanie Boga*, „Zeszyty Naukowe KUL”, IV (1961), nr 3, s. 39—58.

²⁵ Idea religijnego poznania Boga wiąże się z ogólnym intuicjonizmem religijnym, por. np. W. Granat, *Religijne wartości metody intuicji w poznaniu istnienia Boga*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, III (1959), z. 1, s. 1—38; E. Rolland, *L'intuition philosophique de Dieu*, „Sciences ecclésiastiques”, 14 (1962) 235—264 i 477—503.

takiej. Wyrazem tego są rozwijające się nowe dyscypliny: psychologia, socjologia i filozofia religii. Pozycja metodologiczna zwłaszcza tej ostatniej jest dość niesprecyzowana²⁶. Szczególnie niedookreślony jest jej stosunek do tradycyjnej filozofii Boga, czyli do teologii naturalnej.

Wszystko to stwarza w filozoficznym poznaniu Boga nie tylko sytuację pluralistyczną, ale nowe problemy wynikłe przede wszystkim z pomieszczenia płaszczyzn i aspektów poznania. Dotyczy to głównie trzech dziedzin: teologii naturalnej, filozofii religii i teologii objawionej.

Punktem ogniskującym w sobie te problemy jest właśnie poznanie religijne, które domaga się dokładnego opracowania w takich punktach, jak np.:

1° sprecyzowanie koncepcji religijnego poznania i jego stosunku do poznania racjonalnego i do poznania przez wiarę. Chodzi mianowicie o to, czy na terenie poznania naturalnego i jednocześnie spełniającego postulaty racjonalnej koncepcji nauki istnieje możliwość usprawiedliwienia tego typu poznania;

2° ustalenie stosunku naturalnego poznania religijnego do poznania przez wiarę. Jawi się tu bowiem problem, czy poznanie religijne nie jest tylko ekstrapolacją właściwości ujęcia Boga przez wiarę;

3° określenie metodologicznego charakteru filozofii religii i jej stosunku do teologii naturalnej i teologii objawionej;

4° sprecyzowanie w nowym kontekście myślowym, skłonny do ujęć całościowych i ożywionym szczególnym „duchem syntezy”, stosunku rozumu do wiary w poznaniu Boga;

5° a jeśliby przyjąć postulowane założenie, że punktem wyjścia w poznaniu Boga jest psychika człowieka, to czy nie stanie się w tym miejscu aktualny zarzut postawiony przez filozofię marksistowską, że koncepcja Boga jest alienacją samego człowieka²⁷.

Problemy te wymagają specjalnych opracowań ze szczególną czujnością metodologiczną. Dziedzina z natury trudna, jaką jest poznanie Boga, jest ze względu na powszechność zainteresowania nią szczególnie podatna na uleganie „nastrojom chwili”, zapotrzebowaniom popularyzacji nieraz ze szkodą dla precyzji i naukowej wartości poznania²⁸.

²⁶ Zwraca na to uwagę m. in. I. M. Bocheński, *Some Problems for a Philosophy of Religion* [W:] *Religious Experience and Truth*, New York 1961, s. 39—47. Często miesza się ją z teologią naturalną, por. np. J. A. Hutchison, *The Uses of Natural Theology. An Essay in Redefinition*, „The Journal of Philosophy”, 55 (1958) 936—944.

²⁷ Por. np. A. Schaff, *Marksizm a jednostka ludzka. Przyczynek do marksistowskiej filozofii człowieka*, Warszawa 1965, s. 147—195.

²⁸ Autorem, u którego ogniskują się przedstawione wyżej ujęcia, tendencje i problemy, zdaje się być H. de Lubac. Por. *De la connaissance de Dieu*, Paris 1948², oraz *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1956. Sprawa w przypadku teorii de Lubaca

REMARKS ON THE SITUATION IN CONTEMPORARY NATURAL THEOLOGY

The question of how far God may be known is, in contemporary thought, extremely complicated and multiple-conditioned. Modern philosophical trends, first Kantism and Positivism and later Phenomenology and Existentialism, brought in new styles and methods and the intellectual atmosphere of our times.

Three phenomena appear to be most symptomatic of the expression of the chief tendencies in this field: 1. The starting-point of considerations which are to lead us to a knowledge of God, is to be primarily man: his cognition, activity, situation, 2. prejudice against rational cognition. Intuition, instinct, feelings are held to be more adequate tools than the intellect, 3. an attempt to reach a kind of synthesis, to comprehend the whole, which leads to a blurring of boundaries between the various planes of cognition.

The development of reflective philosophy (in both forms), the renaissance of the ontological proof, extreme revelationism and rejection of natural theology, and, above all, the development of the concept of the religious cognition of God are various forms of the realization of the tendencies indicated.

jest o tyle bardziej skomplikowana, że inni przedstawiciele poznania religijnego wyraźnie zrywają z tradycją scholastyczną (np. J. Hessen, R. Guardini) i wykluczają możliwość racjonalnego poznania Boga. De Lubac natomiast usiłuje łączyć ujęcia, które powszechnie uważa się za wzajemnie wykluczające.