

PROBLEMATYKA BOGA W MYŚLI H. DE LUBACA

Problematyka Boga, Jego istnienia, negacji (ateizmu), a przede wszystkim sposobu Jego poznania stanowiła jeden z głównych przedmiotów zainteresowania H. de Lubaca. Sposób jej rozwiązania związany był z jego postawą poznawczą, właściwą dla przedstawicieli „nowej teologii”, której de Lubac był jednym ze współtwórców. Otwartość na współczesność łączył on z postulatem powrotu do tradycji patrystycznej („powrót do źródeł”) nierozdzielającej dziedziny rozumu i wiary. Toteż de Lubac przenosił ujęcia patrystyczne nad scholastyczne i neoscholastyczne. Przyświecał mu konkretny cel. Chodziło bowiem o nawiązanie dialogu między Kościołem i współczesnością. Czynił to przez analizę aktualnej sytuacji kulturowo-myślowej, wyrażającej się zwłaszcza w różnych formach humanizmu ateistycznego. Postulowana przez wielu filozofów XIX i XX wieku absolutna autonomia człowieka i świata wiązała się z odrzuceniem Boga jako ostatecznego źródła i celu życia ludzkiego. Toteż de Lubac analizował myśl F. Feuerbacha, F. Nietzschego, A. Comte’a negujących istnienie Boga i przypisujących prawie boski status człowiekowi. Wykazywał „dramat humanizmu ateistycznego”¹. Odrzucenie Boga obraca się ostatecznie przeciw człowiekowi, powoduje zniewolenie duchowe i społeczne (nazizm, komunizm). Nowożytnym i współczesnym humanizmom bez Boga przeciwstawiał humanizm chrześcijański. Powoływał się na Dostojewskiego apologię chrześcijaństwa, a przede wszystkim dążył do wykazania, że idea i afirmacja Boga wiąże się nierozzerwalnie z czło-

¹ Zob. H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1944, 1949; *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2004.

wiekiem, co więcej „nadprzyrodzoność” jest istotnie związana z naturą ludzką. Są to podstawy humanizmu chrześcijańskiego.

1. CHARAKTERYSTYKA POSTAWY POZNAWCZEJ

Przedstawiciele „nowej teologii”, w tym także de Lubac, dążyli do takiej formy myślenia chrześcijańskiego, które byłoby syntezą myśli teologicznej i filozoficznej, zwłaszcza Ojców Kościoła, uwzględniającą myślicieli zapomnianych czy kontrowersyjnych, jak np. Orygenes, Pico della Mirandolę. De Lubac nawiązywał także do współczesnych nurtów myślowych akcentujących refleksyjny charakter filozofii, historyzm oraz pewien konkretyzm. Lubił akcentować paradoksy myśli chrześcijańskiej, posługiwał się językiem symbolicznym, ewokatywnym. Ze współczesnych myślicieli szczególnie bliscy mu byli J. Maréchal, M. Blondel, przedstawiciele egzystencjalizmu chrześcijańskiego oraz Teilhard de Chardin.

Ważny punkt myśli de Lubaca stanowiło jego ujęcie relacji między naturą i łaską, rozumienie nadprzyrodzoności. W czasie studiów pod wpływem toczącej się wówczas w środowisku francuskim dyskusji na temat „natury” i „łaski” rozpoczął dociekania nad historią nauki o nadprzyrodzoności. De Lubac przychylił się do rozwiązania Blondela, a jego studia historyczne miały być udokumentowaniem jego słuszności. Przeciwwstawiał się zdecydowanie rozróżnieniu klasycznej teologii na „porządek natury” i „porządek nadnatury”². Był również przeciwny określaniu relacji między naturą i nadnaturą jako *potentia oboedientialis*. Ta – jak określał – „dwupiętrowa koncepcja” powoduje rozdzielenie dziedziny rozumu i wiary, celu naturalnego i nadnaturalnego człowieka, a w konsekwencji prowadzi do separatyzmu między Kościołem i światem,

² Stanowisko de Lubaca dotyczące relacji między naturą i łaską zostało przez władze kościelne zakwestionowane i stało się przyczyną okresowego zakazu nauczania (1950-1960).

doczesnością i wiecznością, a wreszcie do ateizmu, laicyzmu i sekularyzmu.

Według de Lubaca, natura „skończonego ducha” posiada nie tylko *potentia oboedientialis*, czyli zdolność przyjęcia porządku nadprzyrodzonego jako „daru”, lecz w człowieku od początku obecny jest czynnik nadprzyrodzony i dlatego ma on zdolność przyjęcia „daru doskonałego”. Jedynie on może zadowolić pragnienie człowieka, które należy do jego istoty. W samą więc naturę człowieka wpisane jest – zdaniem de Lubaca – powołanie do uczestnictwa w wewnętrznym życiu Boga, pragnienie wizji uszczęśliwiającej, czyli powołanie do porządku nadprzyrodzonego. Uważał więc – za Blondelem – że „człowiek z racji bycia stworzonym znajduje się w stanie transnaturalnym”³.

Porządek nadprzyrodzony, transnaturalny, teologalny jest więc w myśli de Lubaca istotowo związany z człowiekiem⁴. Zadaniem filozofów i teologów jest pokazać, że wymiar ten jest niezbędny do ustanowienia pełnego człowieka i że wobec tego – jak twierdzi K. Rahner – „jest rzeczą niemożliwą zrozumieć człowieka inaczej, jak ujmując go w jego dążeniu do błogiej niejasności Boga”⁵.

De Lubac był przekonany, że aby wskazać ostateczny cel człowieka, trzeba przedstawić „zasadnicze otwarcie na to, co zapowiedziane jest w posłannictwie chrześcijańskim, ale też ustawić we wzajemnym stosunku, nie mieszając ich, hermeneutykę posłannictwa biblijnego i hermeneutykę istnienia ludzkiego”. W takim myśleniu pokona się tę „wielką «schizmę» wprowadzoną w czasach nowożytnych [...]”, która dając życie „oddzielnej teologii i filozofii, często dochodziła na koniec do filozofii bez Boga z jednej strony, a z drugiej strony do teologii bez głębszej myśli”⁶.

Myśl de Lubaca charakteryzowało więc dążenie do syntezy, do przekroczenia granic między rozumem i wiarą, wiarą i światem, porządkiem tego, co przyrodzone, i tego, co nadprzyrodzone, mię-

³ H. de Lubac, *Ateizm i sens człowieka*, tłum. O. Scherer, Paryż 1969, s. 90.

⁴ Zob. tamże, s. 87.

⁵ Tamże, s. 87.

⁶ Tamże, s. 87-88.

dzy teorią i praktyką, „miłością” a logiką, między pozornie wykluczającymi się twierdzeniami i sformułowaniami.

Znalazło to wyraz w rozumieniu filozofii, koncepcji poznania Boga i humanizmu chrześcijańskiego. De Lubac uważał, że między filozofią i objawieniem istnieje ścisła więź. Objawienie jest jej koniecznym przedłużeniem. Jeżeli de Lubac używał terminu „teologia naturalna”, to uważał, że zbudowana jest ona z refleksji teologicznej i „doświadczenia chrześcijańskiego”. Filozofia, by była integralna, musi być chrześcijańska. Wiąże się to dla de Lubaca z myślą o naturalnym skierowaniu człowieka ku nadprzyrodzoności.

2. PIERWOTNA IDEA I AFIRMACJA BOGA

Do problematyki poznania Boga de Lubac powracał wielokrotnie w ciągu swej działalności, o czym świadczą pojawiające się w różnych okresach prace: *Dramat humanizmu ateistycznego*, *Na drogach poznania Boga* oraz *Ateizm i sens człowieka*⁷.

Rozwiązanie tej problematyki leży – mówiąc najogólniej – na linii platońskiej (pierwszeństwo idei nad rzeczywistością), augustyńskiej, kartezjańskiej (idea Boga u podstaw wszelkiego poznania), współczesnej filozofii refleksyjnej. Pierwszeństwo idei Boga w człowieku przyjmował bowiem J. Maréchal (idea Boga u podstaw aktywności intelektualnej), M. Blondel (idea Boga podstawą wszelkiej aktywności człowieka), Le Roy, G. Marcel (u podstaw życia moralnego). De Lubac nawiązuje wprost do Maréchala i Blondela z ich metodą immanencji i genezy idei nadprzyrodzoności, która stanowi „wołanie natury”, „wezwanie sumienia”, „wymagania rozumu”.

⁷ Problematyce istnienia i poznania Boga de Lubac poświęcił następujące książki: *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1944, 1983⁷, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziarnicki, Kraków 2004, *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1956, 1966, *Na drogach Bożych*, tłum. A. Turowiczowa, Paris 1970, *Atheisme et sens de l'homme*, Paris 1968, *Ateizm i sens człowieka*, tłum. O. Scherer, Paris 1969.

De Lubac przyjmuje pierwotną obecność idei Boga w umyśle ludzkim jako „zasadę bytu i poznania”. „Bóg musi być obecny w umyśle; musi w sposób utajony być w nim afirmowany i pomyślany jeszcze przed wszelkim wyraźnym rozumowaniem i przed wszelkim pojęciem obiektywnym po to, byśmy mogli ich używać w odniesieniu do Boga. W umyśle musi istnieć pewne «przyzwyczajenie do Boga» zanim Go tam «zidentyfikujemy» za pomocą jakiegoś świadomego aktu”⁸.

Idea Boga (idea *implicite*) i afirmacja (afirmacja *implicite*) nie mają genezy – „nie ma i nie może być «genezy» idei Boga” stwierdza stanowczo de Lubac⁹. „Wszystkie próby «genezy» zawodzą”¹⁰. Idea Boga jest „ideą osobnego rodzaju, idea jedyna, która nie mieści się w żadnym systemie”¹¹. Jest niedoskonała, narażona na błędy, dlatego „stale gotowa do pojawienia się i stale zagrożona przytłumieniem”¹².

„A więc idea Boga, w jej pierwotnym i niezmiennym stanie nie jest wytworem intelektu. Nie jest pojęciem. Jest rzeczywistością: jest samą duszą duszy; jest duchowym obrazem Bóstwa: *eikôn*”¹³.

„Gdyby nie było pewnej idei Boga – jeszcze niezobiektywizowanej, niedostrzeżonej, nieuświadomionej, chociaż obecnej w świadomości [...] nie ujętej pojęciowo, poprzedzającej wszystkie nasze pojęcia i zawsze w nich wszystkich obecnej – wszystkie oczyszczenia, jakim te pojęcia poddajemy po to, by prawidłowo myśleć o Bogu, nie przydałyby się do niczego innego, jak do przeczenia wszystkiemu i doprowadziłyby nas do nicości”¹⁴.

Nawet idea Boga jedyne go i transcendentnego nie wyłania się jako przejaw historyczny w wyniku jakiejś krytyki czy dowodu. Nie jest też rezultatem żadnej immanentnej dialektyki, czyli jakiegoś dociekania filozoficznego. „Idea jedyne go Boga pojawia się

⁸ H. de Lubac, *Na drogach Bożych*, s. 54-55.

⁹ Tamże, s. 23.

¹⁰ Tamże, s. 24.

¹¹ Tamże, s. 24.

¹² Tamże, s. 26.

¹³ Tamże, s. 42.

¹⁴ Tamże, s. 41.

w świadomości samodzielnie – czy wskutek wymagania rozumu, czy wskutek nadprzyrodzonego oświecenia i sama przez się na zasadzie własnej konieczności, narzuca się umysłowi”¹⁵.

Podobnie jak idea Boga – Jego afirmacja ma, według de Lubaca, charakter pierwotny. Jest ona nie tylko punktem wyjścia w przyjęciu Boga, ale stanowi podstawę wszystkich innych afirmacji. Myśl, która jest afirmacją Boga, istnieje w nas nie jako rezultat rozumowania. „Przed wszelką świadomością, przed ukształtowaniem się wszelkiego pojęcia, pojawia się afirmacja Boga, wyrastająca z samych korzeni bytu i myśli, by świadomości nadać jej wewnętrzny kręgosłup, a każdemu pojęciu przynieść jego powszechny zasięg. Tajemna, niewydobyta z osłon, ale konieczna i trwała, afirmacja jest podstawą każdego sądu o bycie”¹⁶.

Podobnie jak Descartes, de Lubac twierdzi, że zarówno idea Boga, jak i Jego afirmacja są gwarantem pewności wszelkiego poznania. „Żadna inna afirmacja (gdy chodzi o pewność) nie może się równać z afirmacją Boga”¹⁷. „Gdyby umysł nie afirmował Boga, gdyby nie był afirmacją Boga, nie mógłby niczego w ogóle afirmować”¹⁸. De Lubac formułuje radykalne stwierdzenie: „Afirmujemy metafizycznie Boga w pewnym sensie po to, by zyskać większą pewność istnienia stworzeń”¹⁹.

3. PROCES POZNANIA BOGA – DIALEKTYKA

Proces poznania Boga – według de Lubaca – ma charakter intuicyjno-dialektyczny. Jest odkrywaniem, uwyrażnianiem aktywnej idei i afirmacji Boga obecnej w umyśle ludzkim od początku. Proces ten polega na obiektywizacji i coraz głębszym uświadamia-

¹⁵ Tamże, s. 34.

¹⁶ Tamże, s. 94-95.

¹⁷ Tamże, s. 39.

¹⁸ Tamże, s. 42.

¹⁹ Tamże, s. 52.

niu wiedzy, którą człowiek posiada w sobie. Dynamika procesu jest uzależniona od dynamizmu ducha, dynamiki inteligencji skierowanej ze swej istoty na Boga. Posiada charakter dialektyczny, dialogiczny, witalny, zależny od całego człowieka, nie tylko od rozumu, lecz także woli, praktyczny, wielofazowy²⁰.

Dialektyka jest metodą filozofa. Jego sytuację de Lubac porównuje do sytuacji rzeźbiarza. Podobnie jak rzeźbiarz, filozof dysponuje pewnym materiałem, który obrabia. Jest nim pierwotna idea i afirmacja Boga – a de Lubac określa to jako obecność. Filozof musi ją „zobaczyć”, „rozpoznać”. Wobec tego nie ma heterogeniczności między „spontanicznym porywem duszy”, który odnosi się do istnienia Boga, a racjonalnymi analizami filozofa.

Najważniejszy jest – według de Lubaca – ten „spontaniczny poryw duszy” (domena intuicji, instynktu, serca). On ukierunkowuje cały proces poznania Boga. Filozof natomiast „działa krytycznie: stara się oczyścić, sprawdzić, często naprostować i uzupełnić, ale przede wszystkim analizuje i ów nieprzerwany ruch rozkłada na logiczne, surowo kontrolowane etapy”²¹. Wszystko to jest „wykazywaniem”, zdawaniem sprawy. Odkrywa się to, co już istniało.

Nie jest łatwo zinterpretować w szczegółach proces poznania Boga w ujęciu de Lubaca. Nie przeprowadza on bowiem szczegółowych, systematycznych analiz. Raczej ogranicza się do często skrajnych stwierdzeń, nie uzasadniając ich.

Czy w ogóle można mówić o ściśle filozoficznym poznaniu Boga w myśli de Lubaca? Wyróżnia on wprowadzie w naturze człowieka istnienie dwóch odrębnych, niesprowadzalnych do siebie, silnych dążeń naturalnych, które stanowią podstawę dwóch typów poznania Boga: mistycznego (religijnego, osobowego) wyrażającego się w „pragnieniu widzenia Boga” („*désir de voir de Dieu*”) oraz poznania filozoficznego, czyli pragnienia rozumienia świata („*désir de comprendre du monde*”) umożliwiającego poznanie filozoficzne. Faktycznie dla niego ważne jest jedynie poznanie mistyczne. Pragnienie bezpośredniego „uchwycenia” Boga, „po-

²⁰ Por. tamże, s. 60.

²¹ Tamże, s. 60.

ryw mistyczny" jest w człowieku – zdaniem de Lubaca – pierwotny, radykalny, bardziej silny i bardziej ogarniający całego człowieka niż poznanie filozoficzne.

De Lubac mówi także o „instynkcie boskim”, wyróżniając „instynkt mityczny” prowadzący do uznania „bóstwa złudnego” oraz „instynkt logiczny”, w wyniku którego człowiek poznaje „Boga świeckiego”. Uważa on, że obydwie te instynkty „współpracują w tajemniczym zestrojeniu energii pod kierownictwem «instynktu boskiego»”²².

Człowiek – zdaniem de Lubaca – jest w pewien sposób konnaturalny w stosunku do Boga. Umysł jego ma zdolność bezpośredniego „ujęcia Boga” („l’habitude de Dieu”, „faculté du divin”). Umysł człowieka ma „pisaną na sobie” ideę Boga, dlatego w ogóle może Go rozpoznać. To de Lubac określa jako „ujęcie naszej inteligencji przez Absolut”. Nasz intelekt nie objąłby Boga, gdyby przedtem nie był „ujęty przez Niego”. Uzasadnia takie twierdzenie, mówiąc, że Bóg nie mając początku, nie może być afirmowany na mocy zasady różnej od siebie. Jest to utożsamienie sposobu istnienia i sposobu poznania.

Niewątpliwie de Lubac przyjmuje pierwotną ideę i afirmację Boga, które stanowią – według niego – podstawową fazę ludzkiego poznania w ogóle i oczywiście procesu poznania Boga.

„Tylko kiedy już założymy pierwszą afirmację Boga – jeszcze całkowicie utajoną, ukrytą w każdym naszym sądzie o istnieniu czy wartości, a tym samym współmierną z wszelką naszą aktywnością duchową, afirmację wrodzoną umysłowi – możemy próbować się z nią spotkać w naszym świadomym życiu, używając logiki i na drodze rozumowania. Zupełnie tak samo, jak tylko posiadając już ideę Boga, zawartą w tej utajonej afirmacji, możemy próbować coś z niej sobie przedstawić, używając jedynej drogi, jaką posiadamy, czyli drogi pojęć. Jest to faza pierwsza i podziemna, niedostrzegalna, ale determinująca dla całego życia umysłowego”²³.

²² Tamże, s. 24.

²³ Tamże, s. 54.

Za Descartesem, za Maréchałem i innymi przedstawicielami filozofii refleksyjnej, de Lubac przyjmuje pierwszeństwo idei, afirmacji – jakiegoś poznania Boga w stosunku do wszelkiego poznania. Wyraźnie to stwierdza: „Jeżeli więc istnieje jakaś prawda, do której w nas wszystko skrycie dąży, prawda, którą przeżywamy jeszcze przed jej poznaniem i którą – tak dalece jest z naszą naturą zrośnięta – możemy postrzec z całą pewnością, zanim ją poddamy kontroli dowodu operującego pojęciami, jest to z pewnością poznanie Boga”²⁴.

Powstaje pytanie, czy można mówić o stanie przedświadościowym? De Lubac uważa, że tak, gdyż pisze: „Skoro idea Boga żywego znalazła się już w świadomości w postaci załączka – czy to przez światło rozumu czy poprzez objawienie nadprzyrodzone, to będzie ona jak każda inna idea – podlegać dialektyce”²⁵.

Jest to dialektyka szczególnego rodzaju, „ponieważ ta idea staje się w świadomości zasadą trwałego «niepokoju», który bez końca będzie tę świadomość drażnić. Niemniej idea Boga pozostaje całkowicie substancjalna i realna, co zapewnia jej triumf. Nie tylko nie wiąże się ona bynajmniej z jakąś fazą dialektyki ludzkiej, lecz przeciwnie, owa dialektyka gra rolę pośrednika, rozwijając stan przejściowy między uchwyconą rzeczywistością, a przeczuwaną tajemnicą, podczas gdy jakaś obecność stale jej ruch podtrzymuje”²⁶.

„Poznanie naturalne” czy „konieczna afirmacja” „obiektywizuje się tylko w pojęciach, chociaż trwa zawsze w głębi umysłu, jako żywa siła, która mu nie pozwala osadzić się na stałe w porządku pojęć”²⁷.

Jest to – zdaniem de Lubaca – „praca intelektualnego oczyszczania”. Dokonuje się to w procesie, który określił jako dialektyka. Chodzi mu o „konkretną dialektykę w życiu konkretnego umysłu. Pod nieustannym naporem pierwszego etapu następne [de Lubac wylicza cztery takie etapy] wywodzą się jedno z drugich,

²⁴ Tamże, s. 55.

²⁵ Tamże, s. 35.

²⁶ Tamże, s. 35.

²⁷ Tamże, s. 182.

następują po sobie, mieszają się, walczą ze sobą, zatracając się zawsze w ruchliwej złożoności tej idei, mocniejszej od wszelkiej krytyki, mocniejszej od śmierci”²⁸.

Charakterystyczne jest podkreślenie przez de Lubaca mocy afirmacji. Uważa on, że „zdolność do afirmacji przekracza naszą zdolność do pojmowania, a nawet zdolność do argumentowania. Gdyż skoro pojmowanie czy argumentowanie w tym czy innym punkcie będzie kwestionowane, afirmacja pozostaje nienaruszona i ona właśnie jest zdolna do pobudzenia na nowo tamtych dwóch. Ona również doprowadza je do celu”²⁹.

Nie jest rzeczą prostą odczytanie tego, jak naprawdę de Lubac rozumie afirmację Boga, skoro pisze: „Jeżeli afirmację Boga rozważamy tylko tam, gdzie ona znajduje się w stanie czystym, tylko tam, gdzie jest rzeczywiście wypowiedzana, w konkretnym intelekcie, który jest równocześnie pojedynczym podmiotem, w tej osobie, która jest równocześnie rozumna – afirmacja Boga ukazuje się nam jako akt niepodobny do żadnego aktu. Ma w sobie coś z argumentu ontologicznego i z decyzji – chociaż nie jest ani jednym, ani drugim. Wyraz najpromienniejszej oczywistości i najciemniejszej prawdy. Akt najbardziej wolny i najbardziej konieczny. Afirmacja zawsze trwająca i najbardziej osobiste zaangażowanie”³⁰.

Dotyczy to także idei Boga (zresztą trudno je w myśli de Lubaca rozdzielić): „Jak sam Bóg w swojej wieczności panuje nad nieustającym strumieniem dzieła stworzenia, tak w nas idea Boga panuje nad falowaniem życia intelektualnego i niezależnie od tego falowania, narzuca się zawsze z tą samą, niezwyciężoną mocą”³¹.

De Lubac akcentuje odpowiedniość porządku istnienia, porządku poznania i porządku życia: „«Causa essendi», «ratio intelligendi», «ordo vivendi» (przyczyna istnienia, racja rozumowania, porządek życia). Każda myśl jak każdy byt i każdy akt potrzebuje początku i kresu. Umysł sam z siebie nie wprowadził w ruch, a jego ruch zakłada istnienie kierunku, to znaczy punktu stałego. Czysta

²⁸ Tamże, s. 99.

²⁹ Tamże, s. 99.

³⁰ Tamże, s. 55.

³¹ Tamże, s. 62.

dowolność jest inną nazwą absurdu. Nie można się obejść bez Boga”³².

De Lubac wskazuje następujące cechy procesu poznania Boga, który określa mianem dialektyki:

- subiektywność – przyjmuje przed wszelkim poznaniem a nawet świadomością ideę i afirmację Boga w umyśle ludzkim. Jest ona źródłem i „motorem” wszelkiego świadomego poznania Boga.

- dialektyczność – proces poznania Boga składa się z wielu faz dopełniających się, faz pozytywnych i negatywnych – poszczególne fazy otwierają drogę do dalszych poszukiwań. Najważniejsza jest pierwsza faza – pierwotna idea i afirmacja Boga.

- odkrywczość – proces poznania Boga nie polega na zdobywaniu całkowicie nowych treści. Jest procesem odkrywczym – polega na uświadamianiu i oczyszczaniu prawdy już posiadanej. Pokazuje ideę Boga, która jest w umyśle ludzkim „od początku”. De Lubac mówi tu o obiektywizacji.

- konieczność wysiłku moralnego – „nawet najmocniejszy z dowodów zależy w swej sile przekonania od dobrej woli”³³.

- niewyraźność w języku intersubiektywnie sensownym treści poznawczych odkrytych w procesie poznania Boga. Podmiot poznający w tej dziedzinie więcej wie niż może przekazać.

4. ZAŁOŻENIA I KONSEKWENCJE

Przedstawione w zarysie dociekania de Lubaca związane z problematyką poznania Boga ujawniły główne założenia i konsekwencje przyjętych rozwiązań.

Historycznie sposób myślenia de Lubaca związany jest z nurtem kartezjańskim (człowiek to przede wszystkim duch, idea

³² Tamże, s. 63.

³³ Tamże, s. 60.



Boga wrodzona umysłowi ludzkiemu), współczesną filozofią refleksyjną, głównie J. Maréchalem i M. Blondelem.

Ontologicznie de Lubac przyjmuje pokartezjańską koncepcję człowieka. Człowiek to przede wszystkim duch, do którego natury należy ontyczne i poznawcze skierowanie ku „widzeniu Boga”, posiada uprzednią w stosunku do wszelkiego poznania ideę i afirmację Boga, która jest źródłem intuicyjnego poznania Boga („poryw”). Tak rozumiany człowiek z natury jest skierowany do porządku nadprzyrodzonego.

Epistemologicznie – de Lubac przypisuje człowiekowi zdolność intuicyjnego odkrycia idei Boga w duszy, która jest podstawą całego procesu poznawania Boga. Przyjmuje priorytet poznawczy idei i afirmacji Boga w stosunku do wszelkiego poznania. Afirmacja Boga stanowi fundament wszelkich afirmacji. Jego rozwiązanie oscyluje między aprioryzmem, ontologizmem i fideizmem. Można je określić jako intuicjonizm religijny.

Metodologicznie – w myśli de Lubaca panuje przesadny „duch syntezy”, czyli dążenie do ujęcia znoszącego rozgraniczenia między wiedzą i wiarą, porządkiem poznawczym i ontycznym, filozofią i teologią, porządkiem przyrodzonym i nadprzyrodzonym. Posługiwanie się językiem ewokatywnym, symbolicznym, metaforycznym, sformułowaniami paradoksalnymi, czerpanie cytatów z różniących się zasadniczo tradycji filozoficznych utrudnia precyzyjną interpretację jego poglądów.