

## OD FILOZOFII RELIGII DO TEOLOGICZNEJ ANTROPOLOGII

(Pięć prac wiedeńskiego profesora H. Mynarka)

*Johannes Hessens Philosophie des Religiösen Erlebnisses*, München—Paderborn—Wien 1963, Verlag F. Schöningh, ss. 166.

Od czasów Kanta radykalizuje się na polu filozofii i teologii zwrot ku podmiotowi, ku człowiekowi. Wyrazem tego faktu jest między innymi na terenie filozofii religii także duże zainteresowanie się w ostatnim stuleciu fenomenem przeżycia religijnego. Jedną z nowszych prac w tym zakresie jest metodycznie i treściowo bardzo wysoko stojące studium prof. Mynarka na temat teorii filozofii przeżycia religijnego kolońskiego filozofa i teologa Jana Hessena. Autor obiera dlatego koncepcję tego oryginalnego myśliciela, ponieważ tworzy ona stosunkowo zwarty system, obejmujący szerokim łukiem współczesne poglądy i rozważania dotyczące przeżycia religijnego. Koncepcja owa pozwala ująć istotę przeżycia religijnego z metafizycznego, a nie tylko psychologicznego punktu widzenia. Metafizyczny aspekt jest tu bowiem istotniejszy, zwłaszcza że psychologiczne analizy nie należą w tej dziedzinie bynajmniej do rzadkości.

Swoją pracę dzieli Mynarek na dwie części: opis Hessenowskiej filozofii przeżycia religijnego i jego krytyczną ocenę.

W części I (s. 19—71) charakteryzuje wpięć samą genezę przeżycia religijnego (rozdz. 1), opisując jego przeszkody, uwarunkowanie i przeobrażenia. Sumarycznie rzecz ujmując, decyduje o przeszkodach przeżycia religijnego absolutyzowanie innych wartości poza naczelną wartością religijną: sacrum.

Uwarunkowanie zaś przeżycia religijnego streszcza się negatywnie w „burzeniu bożyszczy”, choćby je miały tworzyć nawet jakieś wyabsolutyzowane wartości wyższe, a pozytywnie polega na wypielegnowaniu w sobie zdolności do przeżyć aksjologicznych i zdobyciu pewnej personalnej głębi i duchowości na drodze takich podstawowych cnót, jak czystości serca, postawy szacunku, pokory i miłości. To etyczne uwarunkowanie stanowi *conditio sine qua non* przeżycia religijnego. Takim warunkiem nie

są już jego przeobrażenia, do których Hessen zalicza przeżycia różnych aspektów świata, zwłaszcza natury, historii i człowieka.

Następnie opisuje autor Hessenowską koncepcję istoty przeżycia religijnego (rozdz. 2), wyszczególniając w niej przedmiot tegoż przeżycia, jego psychiczno-funkcjonalną stronę oraz właściwą mu bezpośredniość i pewność. Jako przedmiot przeżycia religijnego określa Hessen „transcendentno-personalną rzeczywistość aksjologiczną, będącą równocześnie misterium tremendum i fascinosum” (s. 49), czyli sacrum pojęte jako *ens realissimum* i *summum bonum*. Przedmiot ten angażuje człowieka w totalności jego sił duchowych, dlatego też przeżycie religijne ma podmiotowo charakter na wskroś personalistyczny i, podobnie jak w ogóle religia, domaga się wkładu całej osobowości człowieka. Z charakterem aksjologicznym przeżycia religijnego wiąże się także bezpośrednia pewność, która jako pierwotna i przeżyciowa przeciwstawia się racjonalno-dyskursywnej pewności. Mynarek wyraźnie stwierdza, iż filozofowi kolońskiemu idzie o przedmiotowo-ontologiczną bezpośredniość pewności, której źródłem jest intuicja. Dzięki niej stanowi przeżycie religijne „bezpośrednie ujęcie Boga i przeświadczenie o jego istnieniu” (s. 57). Wyraźnym tego dowodem mają być doświadczenia religijne, a zwłaszcza mistyczne wielkich *homines religiosi* (np. św. Augustyna). Implikowane przez przeżycie religijne poznanie Boga jest poznanie bezpośrednim, intuicyjno-mistycznym. Podobnie jak samo przeżycie mistyczne jest po spełnieniu pewnych warunków każdemu dostępne, tak też mogą w zasadzie wszyscy ludzie poznać Boga bezpośrednio. W oparciu o taki rodzaj pewności przeżycia religijnego uzasadnia się religia sama, nie potrzebując wcale wsparcia ze strony dowodów filozoficznych.

W części II swego studium (s. 73—

166) poddaje autor wywody Hessena na temat genezy i istoty przeżycia religijnego koncentrycznej krytyce, którą rozwija paralelnie do układu materiału rzeczowego części I. Owszem, przyznaje, że są wszechstronne, skrupulatne i ścisłe, chociaż nie pozbawione pewnych luk. Wśród podstawowych warunków przeżycia religijnego nie wymienia bowiem wcale koloński filozof niedoskonałego przynajmniej intelektualnego poznania Boga ani wiary. Ta ostatnia zaś nie bawuje bynajmniej na przeżyciu religijnym — jak chce Hessen — lecz odwrotnie: to właśnie wiara jako wewnętrzne przeświadczenie jest źródłem i podstawą przeżycia religijnego. Bez wiary nie sposób zresztą zdobyć 4 podstawowych cnót, określonych przez niego jako *conditio sine qua non* przeżycia. Totalne otwarcie na pierwiastek Boski może się również dokonać tylko na drodze wiary. Gdyby przyszło opowiedzieć się za Hessenowskim określeniem stosunku przeżycia religijnego do wiary, to należałoby konsekwentnie przyjąć tezę, że bez przeżycia religijnego trzeba by właśnie być niewierzącym.

Po krytycznej analizie Hessenowskiej koncepcji genezy przeżycia religijnego przystępuje Mynarek do krytycznych uwag na temat ujęcia jego istoty. Co się tyczy samej definicji przedmiotu przeżycia religijnego — to twierdzi, że *mysterium tremendum et fascinans* nie są wcale istotnymi przymiotami pierwiastka Boskiego, ale dochodzą doń dopiero podmiotowo w samym przeżyciu. Ten właśnie fakt podważa w pewnym sensie w ogóle całokształt filozofii religii Hessena. Dalej przyznaje on — twierdzi autor — faktorowi emocjonalnemu w przeżyciu religijnym za dużą rolę. Stąd płynie z kolei jego błędna teza o bezpośredniości i niewzruszonej pewności każdego przeżycia religijnego. Owszem, można by się na to zgodzić, jeśli chodzi o podmiotowo-psychologiczną bezpośredniość, gdy jednak weźmie się pod uwagę jej charakter przedmiotowo-ontologiczny — to wywody Hessena grzeszą błędem *pars pro toto*. Podobnie ma się rzecz z faktem samouzasadniania się religii. Taka pewność cechuje jedynie najwyższe stopnie mistycznego przeżycia religijnego i dlatego też nie może być ekstrapolowana na każde w ogóle przeżycie.

Opisowa część studium Mynarka może rzeczywiście uchodzić za wzór i przykład bardzo rzetelnej i metodycznej pra-

cy, ponieważ usiłuje uwypuklić bardzo wyraźnie wszystkie nowe najprecyzyjniejsze niuanse nauki Hessena, nauki, która niewątpliwie zasługuje na specjalne opracowanie. Rzetelność ta cechuje pod względem formalnym również i część II pracy. Pewne, drobne zastrzeżenia zdaje się jednak tutaj budzić pod względem merytorycznym krytyczna ocena niektórych szczegółowych punktów koncepcji filozofa kolońskiego. Trzeba przyznać słusność autorowi, że uwypukla tak mocno wśród warunków przeżycia religijnego brak wiary, trafnie uważając to za duży mankament. Ale czy należy to samo utrzymywać o braku „niedoskonałego przynajmniej intelektualnego poznania Boga”? A nawet sam problem wiary w wypadku augustynika — Hessena też nie jest taki prosty, skoro ten mówi przecież stale o przeżyciu człowieka już religijnego. Oparta na idei doświadczenia religijnego teoria poznania Boga uwzględnia również w jego ujęciu wyłącznie tylko styk noetyczny człowieka pobożnego z pierwiastkiem boskim. Tak jest, filozof koloński zaznaczył za mocno rys emocjonalny doświadczenia religijnego, ale mówiąc o niesionym przez to doświadczenie poznaniu Boga, uwypukla przecież wyraźnie tzw. „intuicję totalitarną” jako istotne źródło tego poznania (*Lehrbuch der Philosophie* I, s. 249). Sam pierwiastek boski jako *summum bonum* i *ens realissimum* ma zresztą w określeniu Hessena charakter nie irracjonalny, lecz „supraracjonalny”, dlatego też całokształt poznania religijnego jest zdecydowanie poznaniem personalistycznym, poznaniem *sui generis*. Tym należy również tłumaczyć swoistą jakość bezpośredniości i pewności doświadczenia czy przeżycia religijnego. Chociaż sam Hessen — jak się zdaje — nigdy nie stosuje tutaj terminu „przedmiotowo-ontologicznej” bezpośredniości, to jednak błąd logiczny *pars pro toto* — zarzucany mu następnie przez Mynarka — ma niewątpliwie miejsce w jego wywodach. Drugim ważnym błędem, a może raczej w ogóle zasadniczą cechą poglądów Hessena, jest zdecydowany radykalizm terminologiczny, który niejednokrotnie nie tylko może prowadzić do opacznego zrozumienia szczegółowych twierdzeń jego nauki, ale wprost odstręczyć od bliższego zajmowania się nią. A warto się nią zająć, bo jak to trafnie uczniowie w tytule książki pamiątkowej wydanej z okazji 60-rocznicy urodzin swego mistrza podkreślili, służy ona wyłącznie tylko *Veritati*.

*Mensch und Sprache. Über Ursprung und Wesen der Sprache in ihrer anthropologischen Valenz*, Freiburg—Basel—Wien 1967, Verlag Herder, ss. 159.

Starsi i nowi antropolodzy godzą się w zasadzie na określenie mowy jako specyficznie ludzkiego elementu, zwłaszcza gdy ujmują ją w całokształcie kontekstu hominizacji. H. Schell, oryginalny filozof i teolog z Würzburga, spostrzega w mowie ludzkiej po prostu „monumentalny dowód ducha”, którego są pozbawione zwierzęta. W oparciu o jego wywody oraz mając i to na uwadze, iż Pismo św. przyznaje „słowu”, a zatem i mowie niezmiernie ważną rolę, bo umożliwiającą człowiekowi zajęcie hegemonicznej pozycji w kosmosie, zamierza Mynarek w swoim studium przeanalizować nowsze podstawowe wytwory przyrodnicze, psychologiczne, filozoficzne i teologiczne na temat fenomenu mowy ludzkiej, jej powstania i istoty, by je następnie twórczo dalej poprowadzić w kierunku integracji w perspektywie ostatecznych przyczyn.

Wstępnym etapem takiej całościowej syntezy jest przeprowadzona w rozdz. I analiza problemu „mowy zwierząt” (s. 12—42). Jeśli problem ten zechce się rzeczywiście traktować serio, to należałoby — zdaniem autora — ostrożniej stawiać zagadnienie: człowiek jest człowiekiem jedynie dzięki mowie. Na podstawie sugestii Schella odnośnie do tzw. „mowy zwierząt” dochodzi na drodze historyczno-krytycznej do swojej filozoficzno-teologicznej teorii mowy. Mowa nie jest wyłącznie tylko „organem myślenia i instrumentem prawdy” (Schell), lecz przede wszystkim „środkiem porozumienia się” (F. Kainz). Otóż niektóre przejawy reakcji dźwiękowych i motorycznych zwierząt, a zwłaszcza pszczół, robią rzeczywiście wrażenie jakby celowo przedsięwziętych środków wzajemnego porozumienia się, a więc nie są wyłącznie instynktownymi przejawami uczuciowymi. Nie mowa w ogóle, lecz dopiero mowa słowna decyduje o człowieczeństwie. By to jeszcze bardziej uplastyczyć, opisuje autor z kolei w rozdz. II (s. 43—70) specyficzne cechy i właściwości mowy ludzkiej w porównaniu z (hipotetyczną) mową zwierząt. Podczas gdy ta ostatnia polega na uczuciowo-instynktownych odgłosach, otrzymujących funkcję sygnałów porozumiewawczych zaadresowanych raczej do otoczenia aniżeli konkretnego indywiduum, to mowy ludzkiej trzeba się nauczyć. Ma ona aspekt historyczny. W swoim historycz-

nym rozwoju stała się bowiem z narzędzia „porozumienia w życiu codziennym środkiem ujmowania świata, a przez to i prawdy” Ważny jest myślowo-funkcjonalny aspekt mowy, dochodzący do głosu zwłaszcza w pytaniach (E. Straus: „człowiek to istota pytająca”). Przedmiotowa, estetyczna i kosmologiczna funkcja mowy stanowi także o jej wymiarze socjalnym. Kosmologiczno-teologiczny aspekt mowy polega na tym, że wyraża świat jako stworzenie Boga. W tym wypadku trzeba przyznać rację poecie: „człowiek to pierwsza rozmowa, jaką prowadzi natura z Bogiem” (Geothe). Krótko można by powiedzieć, iż „pomiędzy zwierzęcymi środkami komunikacyjnymi a ludzką mową mają miejsce daleko idące różnice jakościowe, ilościowe, strukturalne, przedmiotowe i zdolnościowe” (s. 76).

Po wyłuszczeniu istotnych cech mowy ludzkiej pyta autor w rozdz. III (s. 77—98), czy mowa słowna jest szczytowym punktem zwierzęcych form komunikacyjnych, czy też stanowi nastanie nowej rzeczywistości? Chociaż niekoniecznie trzeba za Schellem opowiedzieć się a priori za duchem jako bezpośrednią przyczyną powstania mowy ludzkiej, to jednak uczciwe rozważania genetyczne prowadzą w tym względzie pośrednio do fenomenu duchowości człowieka. Mowa słowna, właściwa tylko człowiekowi, jest produktem rozwoju, który „prowadzi od wołania przez zawołanie do słowa” (s. 89). Nie jest to jednak stopniowy rozwój jakościowy w ujęciu ewolucjonistycznym, bowiem jako ścisła własność ludzka „mowa ludzka nie ma początku, ale sama jest początkiem” — dowodzi autor za F. J. J. Buytendijkem (s. 96). Dalej w rozdz. IV (s. 99—116) porusza zagadnienie mowy człowieka pierwotnego, przy czym stwierdza od razu, że mowa słowna cechowała człowieka od samych już początków. Hipoteza o pierwotnym homo alallus jest zatem nie do przyjęcia. Środkiem interkomunikacyjnym człowieka zawsze była mowa, która wiąże się ściśle z pracą i produkcją narzędzi. I tak identyfikuje się homo faber z homo loquens, a z nimi znowu utożsamia się homo sapiens (s. 108). Za tym przemawiają względy zarówno spekulatywne, psychologiczne, jak i etnologiczne.

Na zakończenie pyta autor w rozdz. V (s. 117—125) jeszcze ściślej o rodzaj i postać tej właśnie pierwotnej mowy człowieka. Nie myśli w tym wypadku jednak o beznadziejnej rekonstrukcji jej konkretnych znaków dźwiękowych w oparciu o zjawisko mowy dzisiejszych ludów pierwotnych, chodzi mu raczej jedynie o wskazanie czynników i zasad głównie psychologicznych, jakie były czynne przy powstaniu (słownej) mowy i tworzeniu się jej ówczesnych form. W ten sposób dochodzi do przekonania, że tzw. mowa rozkazu, imperatywu, odpowiada w swej zasadniczej strukturze najbardziej hipotetycznej mowie pierwotnej. U genezy mowy słownej leży po prostu funkcja rozkazu. Imperatyw — jak to spostrzegamy u dzieci — jest zawsze nastawiony na czynność. „Czasownicy w ogóle są prasłowami” (Schell), ponieważ są w stanie bez pomocy innych części mowy wyrażać całościowo sytuacje i czynności.

Niepozorny na ogół tytuł książki mógłby nawet odstręczyć od wzięcia jej do rąk. Dopiero sam podtytuł, zdradzający wymiary antropologiczne studium, zaczyna fascynować. Profesor Mynarek zadał sobie tutaj mozolny trud przeanalizowania najnowszych bodajże osiągnięć z zakresu antropologicznych teorii języka lub raczej mowy ludzkiej. Obok ogólnych podstawowych wypowiedzi przyrodniczych, psychologicznych, filozoficz-

nych oraz teologicznych na temat fenomenu mowy ludzkiej zasługują na szczególną uwagę skrupulatne analizy bogatego materiału ilustrującego, jakiego dostarczają w tym zakresie współczesna zoologia, a zwłaszcza zoopsychologia. Idąc w zasadzie za „nowoczesnym” pod tym względem dziedzictwem myślowym H. Schella, autor integruje wszystko precyzyjnie i krytycznie zarazem w swoją teorię mowy słownej. Będąc zaś nie tylko oryginalnym filozofem, ale równocześnie i nieprzeciętnym teologiem, odkrywa w tym na ogół czysto „antropologicznym” zagadnieniu także głębokie wymiary teologiczne, których dotychczas nie zwykło się było bliżej uwzględniać.

Formalnym tylko mankamentem tej tak bardzo aktualnej pracy wydaje się jednak być nadmierne nagromadzenie przeróżnych cytatów przeplatanych ustawicznie dziedzictwem ideowym wielkiego Würzburgczyka. Tok narracji, nie zawsze zresztą przedmiotowo łatwy, staje się przeto mniej przejrzysty. Studium zyskałoby pod tym względem wiele, gdyby część przynajmniej wypowiedzi przytaczanych autorów znalazła się w odnośnikach. Być może, iż naukowa skrupulatność autora stoi temu na przeszkodzie, ale racja czytelnika tak cennej pracy też chyba odgrywała pewną rolę, zwłaszcza iż w tym wypadku pomogłaby niewątpliwie jeszcze bardziej docenić jej znaczenie treściowe i wielką aktualność.

*Der Mensch — Sinnziel der Weltentwicklung. Entwurf eines christlichen Menschenbildes auf dem Hintergrund eines dynamisch-evolutionären. Kosmos unter besonderer Berücksichtigung von Ideen H. Schells und Teilhard de Chardins, München—Paderborn—Wien 1967, Verlag F. Schöningh, ss. XXXI + 499.*

Dzieło to jest niezwykle wysoko cenioną pracą habilitacyjną autora, którą można by od razu na wstępie nazwać bez specjalnej przesady swoistego rodzaju „biologiczno-filozoficzno-teologiczną sumą idei rozwoju kosmicznego”. Składają się na nie 4 rozdziały, stanowiące właśnie organicznie z sobą powiązane części pracy.

We wprowadzeniu charakteryzuje autor zadania, metody, podstawowe założenia i istotne elementy współczesnej koncepcji teistyczno-chrześcijańskiej antropologii. Zgodnie z podtytułem wydatnia, że w swoim studium chodzi mu o zarys chrześcijańskiego obrazu człowieka na tle dynamiczno-ewolucjonistycznej wizji kosmosu ze szczególnym uwzględnieniem idei H. Schella i Teilharda de Chardin. W duchu obu wiel-

kich myślicieli, którzy swoimi oryginalnymi i bardzo zresztą do siebie zbliżonymi koncepcjami antropologicznymi zapoczątkowali lub raczej umocnili twórczy dialog współczesnego przyrodonawstwa z filozofią i teologią, zamierza stworzyć integralną wizję człowieka, zgodną z najnowszymi danymi biologii i aktualnymi osiągnięciami filozofii i teologii. Te trzy gałęzie nauk nie wykluczają się bowiem wzajemnie, ale uzupełniają. Takie właśnie syntetyczne spojrzenie na człowieka pozwoli także naszemu światu ujrzeć w nim zarazem niejako „mikrokosmos” i „mikrotheos”, reprezentanta całego kosmosu przed Bogiem oraz istotny sens i cel rozwoju świata w ogóle.

Rozdz. I, najobszerniejszy (s. 1—225), jest poświęcony fundamentalnym feno-

menologicznym — chciałoby się rzec — rozważaniom dotyczącym tematu „rozwój”. W dwóch paragrafach charakteryzuje autor najpierw zarys personalistycznej integralnej koncepcji rozwoju kosmosu, a potem opisuje przyczyny ewolucji. Wychodząc z naczelnego twierdzenia Schella: „świat rzeczywiście jest opanowany przez prawo wstępującego rozwoju”, które utożsamia z Teilhardowską „metafizyczną formułą świata”: plus-être, ujmuje ona genezę jako podstawowy rys całokształtu kosmicznej rzeczywistości i szkicuje bardzo obszerne poszczególne jej fazy, czyli rozwój wstępujący „warstwy” materialnej kosmosu, organicznej i psychicznej oraz jej fazę ludzką. Tutaj uwydatnia od razu wyraźnie rolę człowieka i w ogóle znaczenie teistyczno-chrześcijańskiego personalizmu dla przyrodniczo-technicznego i duchowo-kulturalnego postępu oraz dla rozwoju ludzkości (s. 14—44). Wszelkłym centrum całego rozwoju kosmicznego jest jednak Bóg-Człowiek, a zasadą stanowiącą o jego jedności — plan świata Boga osobowego. Idea przewodnia opisanej przez Mynarka jako „bazalnej” koncepcji całokształtu rozwoju kosmicznego ma w wybitnym stopniu charakter antropologiczno-personalistyczny (s. 59—63) i teologiczno-personalistyczny (s. 63—68). Chociaż człowiek pojawił się stosunkowo późno jako jakościowo nowe ogniwo w ewoluującym świecie, to jednak cała kosmiczna anageneza zmierza od samego początku ku niemu, czego najwyższym potwierdzeniem jest fakt Wcielenia. Co do źródeł ewolucji, to po analizie Schellowskiej krytyki autyfinalistycznej koncepcji darwinizmu i neodarwinizmu oraz oceny jej zasad i faktów z punktu widzenia współczesnej paleontologii i genetyki, podaje pozytywne uzasadnienie już krytycznie oczyszczonej finalistycznej teorii ewolucji jako jedynie naukowo możliwej do przyjęcia postaci (s. 194—225).

Rozdział II zajmuje się faktem świadomości człowieka, jego świadomością świata, samoświadomością i świadomością Boga (s. 226—278). Całokształt rozwoju kosmicznego — dowodzi autor — jest zaplanowanym przez Boga i przezeń w ruch wprawionym, pewnymi przedmiotami i warunkami wyjściowymi zaopatrzoną oraz na pewien cel, lub raczej — pewne cele nastawioną procesem; dlatego też człowiek jako faktyczny jakościowy szczyt universum jest również zamierzonym szczytem całego procesu, tzn. że jest on tak przez Boga

świadomie chciany, by doń jako do najwyższego punktu ewolucji kosmosu zmierzały nieświadomie wszystkie infraduchowe psychicznowitalne realności (s. 229). Duch ludzki, dzięki rozumowi i świadomości, nadaje całemu rozwojowi kosmicznemu sens i dlatego też rozwój ten zmierza do niego jako do swojego wysokiego celu aksjologicznego. I tak to ewolucja odkrywa całą swoją wartość i wielkość dopiero w człowieku i przez człowieka. Za Schellem można by powiedzieć, że „celowe ukierunkowanie rozwoju świata polega na umożliwieniu, uzasadnieniu i urzeczywistnieniu świadomości” i to nie czysto zmysłowej, lecz świadomości duchowej. Punktem docelowym ewolucji jest bowiem duch ludzki (s. 235). Łącząc następnie ściśle ze świadomością ludzką fakt osobowości, określa autor teologicznie sens rozwoju świata jako zmierzanie świadomych osobowości ludzkich ku jedności z Trójjedynym Bogiem i połączeniu się w Nim pomiędzy sobą (s. 243—278).

Rozdz. III ujmuje wolność człowieka jako cel rozwoju świata (s. 279—326). Cały kosmos jest w pochodzie ku wolności, której ślady widać już w świecie materii organicznej, a zwłaszcza u zwierząt. Każde bowiem życie odznacza się w swej wewnętrznej dynamice autonomią. Ale dopiero człowiek staje się w swej wolności „mikrokosmosem” i „mikrotheosem” (s. 291). Podstawą umożliwiającą każdą wolną i naturalną przyczynowość kosmosu jest Bóg (s. 299), który chciał, by jego dzieło udoskonalało się na drodze rozwoju, rozwoju, którego siły włożył w kosmos już w akcie stwórczym. Istota ludzkiej wolności polega m. in. na żywej jedności rozumu i energii woli w jednego i tego samego ducha, na samookreślaniu się w polu napięcia pomiędzy wolnością i koniecznością. Człowiek musi pochylić się w wolności przed logiczną i etyczną koniecznością. Bez tej konieczności nie miałaby ludzka wolność siły. Pójście za etyczną koniecznością jest przewyciężeniem konieczności naturalnej. Wolna wola ludzka to właśnie „zdolność samodeterminacji do etycznej konieczności” (s. 314). Rozpatrując wolność człowieka w jej relacji do (fizycznego) prawa przyczynowości i (metafizycznej) zasady przyczynowości stwierdza autor, że wolność i przyczynowość nie przeciwstawiają się sobie. Nie ma bowiem zdarzeń bezprzyczynowych. Akt ludzkiej woli ma jednak w tej konfiguracji zawsze charakter odpowiedzi uwzględniającej kon-

kretne uwarunkowanie. Wolność to wszakże „zdolność działania wyłącznie w oparciu o wewnętrzne racje” (s. 325). Najgłębszą zaś podstawą godności ludzkiej woli jest ten fakt, iż jej pierwotnym obrazem i wzorem jest sam Bóg (s. 326).

Rozdz. IV stanowi filozoficzno-teologiczne ujęcie problemu noogenezy (s. 327—362). Autor dowodzi, że Bóg jest oczywiście bezpośrednim twórcą ducha, ale w sensie przyczynowości transcendentnej, tzn. że w stworzoną przyczynowość, w jej stawianie się i rozwój włożył siły i moc do samotranscendencji własnej istoty. Tą drogą odbywa się właśnie pochod, rozwój wzwyż, anageneza od sfery bio-psychicznej do samoświadomości, wolności i ducha ludzkiego. Przy czym trzeba usilnie zaznaczyć, że ta zdolność i moc do samotranscendencji są własnym dziełem stworzenia, tzn. związanym z jego naturą, ale otrzymanym (w wypadku ludzkiego ducha — wyjątkowo) od Boga i dlatego jako takie stanowiącym także zawsze Jego bezpośredni czyn. W taki to sposób zostałyby przewyżnione w duchu nowej koncepcji rozwoju Schella i Teilharda tradycyjne ujęcie w sensie kategorialnej przyczynowości (gdzie Bóg musiał każdorazowo ingerować „jakby od zewnątrz”). Jako nunc aeternum jest bowiem Bóg istotnie nie tylko początkiem rozwoju świata, lecz również jego teraźniejszością i przyszłością. Będąc absolutnym Duchem, musiał siłą rzeczy wszystko, cały rozwój ukierunkować na ducha. Autor jest przekonany, że takie ujęcie ustrzeże skutecznie od błędnych wyobrażeń dualistycznych, które w konsekwencji musiały niejednokrotnie prowadzić do zgubnego dualizmu bytowego, zgodnie z którym rodzice dawaliby człowiekowi ciało, a Bóg musiał stwarzać każdorazowo osobno duszę. Rodzice rodzą wszakże całego człowieka, a zatem i jego ducha, ale moc po temu otrzymali od Boga jako Ducha absolutnego. Dając ciało, dają przecież byt, dawanie zaś bytu — to właśnie stwarzanie. Tak więc byt stworzony, uzdolniony zostaje przez Boga do dania z natury kwalitatywnie czegoś nowego (s. 335).

W zakończeniu swego dzieła dochodzi Mynarek do przekonania, że przeprowadzona konfrontacja teologii i filozofii z nauką przyrodniczą zmuszą wprost do postawienia na nowo obrazu człowieka zgodnie z dynamiczno-rewolucyjną wizją kosmosu. Uczyniwszy to właśnie w oparciu o dziedzictwo myślowe przede wszystkim wielkiego teologa

z Würzburga H. Schella, wypracował w konsekwencji ideę zbawczego antropocentryzmu, bo absolutnie nie przeciwstawiającego się wciąż miarodajnemu teocentryzmowi. Uzasadnieniem takiego ujęcia jest ściśle chrystologiczna wizja dzieła stworzenia. Dzięki niej człowiek bowiem nie przestaje bynajmniej być celem rozwoju całego kosmosu, choćby nawet miały istnieć obok niego jeszcze inne, doskonalsze istoty. Druga osoba Trójcy Św. przyjęła bowiem do unii hipostatycznej tylko człowieczeństwo. W ten sposób akcentowany dzisiaj tak bardzo humanizm i antropocentryzm zdobywają swoje najwyższe uzasadnienie dopiero na tle teologii.

Oto skrótowny i pobieżny zresztą szkic najbardziej tylko fundamentalnych idei podstawowego dzieła wiedeńskiego profesora. A ile w nim innych istotnych myśli wiążących się organicznie z koncepcją rozwoju kosmicznego! Znajdujemy tu myśli z zakresu biologii, paleontologii, a nawet fizyki i cybernetyki, nie mówiąc już o niezwykle precyzyjnych koncepcjach filozoficzno-teologicznych. Na szczególną uwagę zasługuje plastycznie, żywo opisana, systematycznie i ściśle udokumentowana, a spekulatywnie niezwykle oryginalnie pogłębiona myśl o człowieku jako sensie i celu, tak wiele mówiący truizm: homo homini deus (s. 23), na który bez wątpienia może się zgodzić także i każdy wyznawca światopoglądu materialistycznego. Głęboki humanizm i zdrowy personalizm biją zresztą z każdej strony dzieła. Niezwykle wartościowa jest tu idea miłości. Autor dowodzi słusznie, że kultura miłości oznacza kulturę nieprzemijającej wartości i mocy. Chrześcijaństwo jest przeto dla ludzkości „wielką szkołą miłości” (s. 34) i stąd właśnie religią rozwoju. Miłość ogarnia bowiem cały świat, ewangelia miłości jest ewangelią uniwersalizmu. Owszem, dawniej zwracano się przeciwko ewolucji, ale to tylko dlatego, że chciano się przeciwstawić jej materialistycznej tendencji, jej materialistyczno-monistycznemu „zniekształceniu”. Mynarek dowodzi wyraźnie, że idea ewolucji nie stanowi bynajmniej antipodum idei stworzenia, a jako taka nie tylko nie zamierza zadać wierce w stwórcę śmiertelnego ciosu, ale wręcz przeciwnie: stwarza właśnie i dla dzisiejszego człowieka realną możliwość do przeżycia i niejako „odczucia” Boga w kosmosie. Dlatego nie istnieje dla nas wcale dylemat: Bóg albo ewolucja, lecz Bóg albo przypadek, względnie dylemat:

finalistyczna teoria ewolucji albo czysto metafizyczna teoria przypadku (s. 210, 348 n.). Niezwykle przekonujący charakter posiada w opisie autora również sama idea życia jako wyraz wolności i centrum chrześcijaństwa. Historię objawienia można by jego zdaniem uważać po prostu za historię pojęcia życia i na odwrót (s. 289 n.).

Spośród ważniejszych merytorycznych zagadnień dzieła zasługuje jeszcze na szczególniejszą uwagę fakt zestawienia idei H. Schella ze światem myśli Teilharda de Chardin. Mynarek dowodzi jasno w oparciu o bardzo liczne teksty, że teolog z Würzburga był w wielu wypadkach kongenialnym prekursorem wielkiego uczonego francuskiego, zwłaszcza jeśli idzie o samą ideę rozwoju, anagenezy, o dynamiczną wizję człowieka i jego miejsce w ewolucjonistycznym obrazie kosmosu, o prymat miłości i Boga osobowego w świecie; tylko że niesprzyjające warunki i okoliczności historyczne nie pozwoliły zapoznać się

bliżej światu z fenomenem Schella. W niektórych wypadkach mogłaby nawet „uparta chęć” autora — wykazania jakby za wszelką cenę jego rzeczowego pierwszeństwa w stosunku do Teilharda — razić (s. 14, 21, 44, 46, 121, 123, 203, 232, 240, 244, 267, 327, 336, 338, 448), ale i taka chęć wydaje się jednak być ściśle naukowo udokumentowana. Spośród względów formalnych należy podkreślić wyjątkową przejrzystość i jasność wyrazu autora, szczęśliwą syntezę jego zamierzeń historycznych i systematycznych a także dochodzącą wszędzie do głosu siłę spekulacji, dalej mrówczą, wprost iście „benedyktyńską”, pracę włożoną w to studium. Zestawienie samych zresztą jego odnośników (1566), ujętych ilościowo, mogłoby już stanowić osobną pracę (113 stron). Niektóre z nich rozsadzałyby może zakresowo zawartość dzieła, jeśli chciano by je np. umieścić bezpośrednio u dołu pod danym tekstem. Wtedy bowiem ta niezwykle jasna, chociaż tak trudną przecież praca, czytałaby się bezsprzecznie jeszcze łatwiej.

*Der Mensch — das Wesen der Zukunft. Glaube und Unglaube in anthropologischer Perspektive*, München—Paderborn—Wien 1968, Verlag F. Schöningh, ss. 125.

Oto jedna z modnych dzisiaj „książek poświęconych problematyce wiary”, jak ją sam autor skromnie nazywa (s. 70). Antropologiczne perspektywy ujęcia zagadnienia czynią ją jednak typową.

Fenomen wiary i niewiary — dowiadujemy się ze wstępu — dotyczy bowiem zawsze człowieka w totalności jego sił. Opisując i analizując go należycie, nie wolno zatem nie uwzględnić jego antropologicznej perspektywy. Dzieło składa się z trzech części: antropologicznej analizy niewiary i ateizmu (s. 11—58), opisu poznania człowieka wierzącego (s. 59—96) i charakterystyki wkładu wiary chrześcijańskiej w budowę całościowego obrazu człowieka (s. 97—122).

Część I daje najpierw próbę zgłębienia samej istoty egzystencji bez wiary (rozdz. 1). Autor stwierdza tutaj, że nie ma w ogóle ludzi absolutnie niewierzących, każdy bowiem światopogląd ma swoją wiarę. „Tzw. niewiara jest wiarą, bo każdy człowiek w zasadzie już zawsze mniej czy bardziej świadomie żyje w oparciu o jakąś totalną interpretację, której nie można w jej całokształcie eksperymentalnie względnie empirycznie zweryfikować, lecz trzeba w nią wierzyć” (s. 14). Już M. Scheler unaocnił

plastycznie, iż każdy człowiek wierzy, ponieważ jest z istoty swej nastawiony na absolutną wartość, którą pragnie z całym swoim oddaniem zaafirmować i pokochać. Nawet „wegetujący” tylko nihiliści wierzą w oparciu o niewolniczo przejętą, całościową interpretację w to, iż życie nie ma w ogóle żadnej wyższej wartości, żadnego sensu. Dość powszechnym jest fenomen jednostronnego akcentowania wartości. Człowiekiem religijnym w prawdziwym tego słowa znaczeniu jest ten tylko, kto afirmuje egzystencjalnie wszystkie wartości w ich właściwym porządku hierarchicznym i nastawieniu na Boga (s. 17). Aktem najbardziej korelatywnym podmiotu ludzkiego względem wartości jest miłość, w niej przeto wypełnia się wiara całkowicie. Chrześcijaństwo utożsamia miłość Boga z miłością bliźniego. Niemoc kochania prowadzi do izolacji i samotności (Nietzsche, Sartre).

Dalej naświetla autor antropologiczne i filozoficzno-religijne aspekty nihilizmu (rozdz. 2), przy czym ujmuje go jako „stałe niebezpieczeństwo” dla każdej wiary, również w epoce immanentnego optymizmu. Filozoficznie rzecz ujmując, absolutny nihilizm jest właściwie



sprzeczny sam w sobie, ponieważ sama idea nicości jest wszakże produktem ludzkiego ducha; jedynie człowiek może w stosunku do całokształtu rzeczywistości i świata wartości wypowiedzieć kategoryczne „nie”.

Następnym punktem tej części pracy jest analiza trudności filozoficznego poznania Boga jako przyczyny ateizmu (rozdz. 3). Nigdzie podmiot i przedmiot poznawczy nie są tak daleko od siebie oddalone jak w poznaniu Boga. Dzięki temu dialektyzmowi jest filozoficzne poznanie Boga „o całe niebo” inne i jako takie może być przez człowieka apriorycznie odrzucone, zwłaszcza dzisiaj, kiedy postulat eksperymentalnej weryfikacji odgrywa tak dużą rolę. Treści eksperymentalnie niesprawdzalne pozostają bez egzystencjalnego znaczenia. Ten właśnie fakt zdaje się leżeć u podstaw zachodniego praktycznego ateizmu.

Część II, opisująca poznanie człowieka wierzącego, charakteryzuje najpierw poznanie z wiary jako poznanie na wskroś personalistyczne (rozdz. 4). Przeciwwstawiając je poznaniu racjonalnemu względnie matematyczno-przyrodniczemu, widzi autor dopiero w nim „poznanie w pełni ludzkie” (s. 63), w którym realizuje się proces spotkania, odpowiedzi i aktywnego objawienia się. Chociaż każde już poznanie światopoglądowe je implikuje, to jednak formę idealną osiąga w wierze w Boga. Tu dochodzi wyraźnie do głosu wolność jako rys istotny aktu poznania osobowego, umożliwiający postawę szacunku, zaufania i miłości, bez której to poznanie nie może się obejść.

Poznanie z wiary ma to samo źródło w człowieku co sumienie, ów centralny organ ludzkiej wiedzy, wiary i ludzkiego bytu (rozdz. 5). Sumienie jest w tym wypadku, jako element konstytutywny, wspólne wszystkim ludziom. Chociaż fenomen chrześcijaństwa je specjalnie pogłębia, uczula i udoskonala, to jednak — utrzymuje autor — nie ma specjalnego sumienia chrześcijańskiego (s. 80). Trudno byłoby również mówić o bezpośrednim kształceniu sumienia. Wśród czynników zaś kształcących sumienie pośrednio ma oczywiście podstawowe znaczenie miłość.

Część III pracy skupia się już ściślej wokół zagadnienia człowieka pojętego jako istota przyszłości. Wkład wiary chrześcijańskiej w konstrukcję wszechstronnej wizji człowieka uwypukla Mynarek przez analizę relacji: ewolucja —

człowiek w świetle wiary (rozdz. 6). Choć ewolucja wiąże się ściśle z człowiekiem, to jednak dopiero wiara chrześcijańska nadaje jej prawdziwy sens i stanowi o jej wielkości (antropocentryzm - chrystocentryzm - teocentryzm, s. 101). W tym świetle okazuje się człowiek prawdziwym obrazem Boga. W tym też znaczeniu jest człowiek istotą przyszłości (rozdz. 7). Przyszłość to właśnie konstytutywny wymiar jego istoty, zwłaszcza że oznacza ona nieodzowne przedłużenie, poszerzenie i zaktualizowanie oraz zintensyfikowanie własnego bytu. Bez wiary i nadziei w przyszłości mógłby człowiek najwyżej wegetować. Dynamizm różnych ideologii mierzy się dlatego także obiecywaniem wielkiej przyszłości. Dopiero w nastawieniu na Boga jako na swoją absolutną przyszłość jest człowiek naprawdę (relatywnym) stwórcą samego siebie.

Na szczególną uwagę w tym studium wiedeńskiego profesora zasługuje chyba najpierw wspaniała analiza fenomenu „wszechwiary”. Mynarek potrafi we właściwy sobie sposób nie tylko wnikliwie ukazać, ale i bardzo przekonująco naświetlić rolę i znaczenie wiary w strukturze każdego w ogóle światopoglądu. Bez niej nie obejdzie się bowiem żadna całościowa wizja świata, boszcza — cała sobie nawet najśluszniej prawo do naukowości. Z tego punktu widzenia rzucają zresztą wywody autora jasny snop światła na problematykę tzw. naukowości światopoglądu w ogóle. Warto tutaj również podkreślić uwydatniany Teilhardowski antropocentryzm poznania nawet przyrodoznawczego.

Odślonięcie specyficznej głębi antropocentrycznych perspektyw wiary to właśnie drugi niezmiernie ważny element niniejszego dzieła. W tym kierunku idzie także jego studium sumienia, udoskonalające i konkretyzujące wiarę w jej gnozeologicznym i antropologicznym wymiarze. Nie bez znaczenia jest wreszcie wkład pracy w rozumne u motywowanie naszej wiary. Może ono bowiem wydatnie pomóc spojrzeć na nowo na wiarę nie tylko jako wielce sensowny akt ludzkiej osobowości, ale także jako na prawdziwe „obsequium rationabile”. Oczywiście, pewne „skrótowe myślowe” występujące szczególnie w części II przy opisie ludzkiego sumienia nie są w stanie przekreślić tych walorów. Nieco pobieżne zaś potraktowanie części III jest chyba tym motywowane, iż czerpie ona z dziedzictwa ideowego poprzednich



dział, do których się zresztą autor części odwołuje. Krótko rzecz ujmując, praca Mynarka zasługuje z pewnością pod każdym względem na bliższe i cało-

ściowe zapoznanie się z nią, zwłaszcza iż dostępu do jej dużego bogactwa myślowego apriorycznie nie zamyka stosunkowo mały wymiar objętościowy.

*Gott oder der Mensch im Mittelpunkt? Christozentrik als Versöhnung von Theozentrik und Anthropozentrik*, Donauwörth 1968, Verlag Ludwig Auer, ss. 64.

Ta' objętościowo najmniejsza praca wiedeńskiego profesora nie stanowi wcale najmniej ważnej pozycji w jego dotychczasowej twórczości, ponieważ może uchodzić jakby za jej teologiczną klamrę, za istotny wspólny mianownik, za jej niejako perspektywiczny „zwornik”.

Składa się z dwóch części, z których pierwsza: „Człowiek — ośrodek świata” opisuje prawdę relatywnego antropocentryzmu (s. 17—40), a druga: „Człowiek — ośrodkiem całej rzeczywistości?” analizuje problem słuszności absolutnego antropocentryzmu (s. 41—60).

Po zasygnalizowaniu we wstępie faktu alternatywy: antropocentryzm albo teocentryzm — jako właściwego nerwu i ukrytego źródła motywacyjnego w pluralizmie nowoczesnych postaw wobec problemu Boga, przytacza autor w części I szczegółowe racje za i przeciw względnemu antropocentryzmowi. Otóż człowiek jest ośrodkiem świata przez wewnętrzną konstytucję swego bytu psychofizycznego, przez poznanie (za Huxleyem przytacza Mynarek tutaj, że człowiek jest „ewolucją, która doszła do samoświadomości” — s. 18) i przez swoją wolność, która stanowi cel wszystkich sił rozwojowych i twórczych przyczynowości kosmosu. Sumarycznie można by powiedzieć, że najgłębszą podstawą centralnego położenia człowieka w świecie jest fenomen jego osobowości, dzięki której ludzkie działanie ma zawsze charakter władczy i przetwarzający zarazem (*homo creator* — s. 27). Taka pozycja człowieka w świecie jest zgodna z jego wizją biblijną jako istoty stworzonej na obraz i podobieństwo Boże. A zresztą, ojczyzną samego pojęcia osobowości jest właśnie zakres judeo-chrześcijańskiego objawienia, aczkolwiek sam termin jest tworem dopiero nowszych czasów (s. 35).

W części II, biorąc na serio postulatyczny ateizm wszystkich form współczesnego radykalnego antropocentryzmu, dąży autor do wskazania słusznych momentów postulatu absolutnej antropocentryki. Istotę człowieka można bowiem teologicznie wyczerpująco opisać

tylko dialektycznie jako „skończony — nieskończony” byt (s. 44). Nieskończoność jego celów, dążeń i pragnień z jednej strony oraz fakt osiągniętej skończoności — z drugiej; absolutyzacja dóbr względnych i skończonych oraz otrzewiająca świadomość, że ten proces nie jest bynajmniej w stanie zaspokoić ludzkiej pogoni za nieskończonością. Dalej, coś z boskiej aseitas ma właśnie ludzka osobowość, jest tajemnicą, tak że stworzone jest w stosunku do niej czymś drugorzędnym. I wreszcie duch osobowy, nie będący Bogiem, musi odznaczać się absolutystycznymi tendencjami antropocentrycznymi, chociaż nie potrzebuje im wcale ulegać, który to fakt też należy do istoty osobowości. Najgłębszy sens ludzkości, stanowiący główny temat historii, również politycznej XX wieku, spełnia się dopiero w chrześcijaństwie, które faktem Wcielenia pojednało teocentryzm z (absolutnym) antropocentryzmem. Związane z Tajemnicą Chrystusa przeobstwienie — *theosis* człowieka przezwycięża zbawczo jego dialektyczny dramat, dramat wewnętrzny. „Absolutna tendencja antropocentryczna człowieka i ludzkości zostaje jedynie w ramach chrześcijaństwa w pełni, prawdziwie i realnie zaspokojona i spełniona, ponieważ widzi ona ukoronowanie, punkt szczytowy i centralny świata oraz rozwoju kosmosu w Bogu-Człowieku, w którego Bożym człowieczeństwie każdy człowiek ma udział na sposób łaski i daru” (s. 60). I tak to stanowi chrystocentryzm ostateczne pojednanie pomiędzy teocentryzmem i antropocentryzmem.

W zakończeniu, potraktowanym jako dodatek, rozważa Mynarek jeszcze problem stosunku teologii do antropologii, podkreślając, że dzisiaj dostrzega się coraz bardziej tę prawdę, że obie nauki warunkują się wzajemnie i wpływają na siebie. We wcielonym Słowie Bożym zaś dochodzi wprost do ich wzajemnego pokrycia się, tak że z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej można by nawet powiedzieć, iż ten, kto posiada doskonałą antropologię, posiada również (relatywnie) najdoskonalszą teologię (s. 64).

Jak z powyższych uwag dotyczących szkicowego ujęcia treści książki Mynarka wynika, to — choć jest ona stosunkowo małą pracą — zasługuje jednak na szczególną uwagę, ponieważ zawiera idee o wyjątkowo dużym ciężarze gatunkowym. Oczywiście; idee te należy traktować tylko jako ramowe ujęcia lub bardziej już szczegółowe wnioski teologiczne z prawd podstawowego dzieła autora *Der Mensch — Sinnziel der Weltentwicklung*. Odwołuje on się zresztą raz po raz do swej publikacji, co czytelnika nie obznajomionego głębiej z tą oryginalną pracą może nawet słusznie oburzać.

Na pierwszy rzut oka mogłoby się również wydawać, że przedstawione tu prawdy nie są wcale nowe. Owszem, z tym można by się zgodzić. Autentyczne chrześcijaństwo wszakże zawsze już by-

ło względnie być powinno obrońcą zdrowego antropocentryzmu i to w tym sensie, by wyznaczyć człowiekowi dominujące oraz centralne położenie w naturze i świecie. Stara prawda teologii chrześcijańskiej byłaby zatem tylko bardziej rozwinięta i ujęta w nowszy sposób. Ale o to właśnie chodzi. Kto bowiem zna nieco bliżej ten oryginalny i niesiony świeżą werwą twórczą sposób myślenia wiedeńskiego profesora, jego jasność i żywą siłę przekonywania, będzie musiał przyznać, że takie właśnie ujęcie tych prawd w ramach dynamiczno-ewolucjonistycznej wizji kosmosu jest nie tylko bardzo na czasie, ale w pewnym sensie nawet postulatem i znakiem czasu. Tym bezsprzecznie też należy mierzyć wartość nie tylko danej pracy, ale całej w ogóle twórczości profesora Mynarka.

*Ks. Alfons Nossol*