

Opole, 18.03.2019r.

ks. dr hab. Joachim Piecuch, prof. UO
Uniwersytet Opolski – Instytut Filozofii

RECENZJA ROZPRAWY DOKTORSKIEJ

ks. Antoni Nadbrzeźny

Soteriologia egzystencjalna Paula Tillicha i Edwarda Schillebeeckxa

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II – Wydział Filozoficzny

Kraków 2018

256 s., bibliografia, bez obcojęzycznego streszczenia

Promotor: prof. dr hab. Karol Tarnowski

Uwagi wprowadzające

„Bliski i trudny do uchwycenia jest ten Bóg.
Gdzie jednakże jest niebezpieczeństwo, tam wzrasta również ratunek”.

Nah ist

Und schwer zu fassen der Gott.

Wo aber Gefahr ist, wächst

Das Rettende auch.

Tymi słowami Friedricha Hölderlina, niemieckiego poety żyjącego na przełomie XVIII i XIX wieku, jako mottem można by opatrzyć rozprawę, którą ks. Prof. Antoni Nadbrzeźny daje nam do rąk. O ratunek bowiem w niej chodzi i to w „czasach marnych”. W takich przyszło nam żyć – przekonuje nas dalej niemiecki wieszcz. To czas, kiedy „w dziejach wygasł blask boskości”, a Bóg nie stawia się na nasze wołania. Jest nieobecny, bo utraciliśmy poczucie więzi z tym, co Boskie. Bóg po prostu odwrócił się od nas. Dla Martina Heideggera jest oczywiste, że weszliśmy w epokę, która „straciła grunt” i „chyli się ku otchłani”. Niemniej Heidegger w słynnym wywiadzie z roku 1966, który zgodnie z jego życzeniem opublikowano po jego śmierci, zapala światełko nadziei i zarazem zdaje się je gasić. „Tylko jeszcze Bóg może nas uratować“ (*Nur noch ein Gott kann uns retten*) – prognozuje.

Rozprawa ks. Nadbrzeźnego pragnie w czas kryzysu duchowości, w którym kultura – mimo jej chrześcijańskiej proveniencji – popada, wnieść nieco światła. Sytuacja nie jest jednoznacznie

tragiczna. W każdy mrok, i ten największy, zbawienie odnajduje drogę. Rozprawa podtrzymuje tę nadzieję i pragnie usprawiedliwić jej sensowność.

Rzecz jest zatem o zbawieniu. Ale czy w ogóle potrzebujemy czegoś takiego jak zbawienie? Stąd fundamentalne pytanie, które zdaje się poprzedzać całą refleksję rozprawy, brzmi: jak musimy rozumieć byt, aby w odniesieniu do niego można w ogóle mówić o idei i potrzebie zbawienia? Wszak koncepcja bytu sformułowana przez Arystotelesa, a w zasadniczych zrębach przejęta przez Tomasza z Akwinu, jest koncepcją bytu zamkniętego. Ani nie otwiera nas ona na wymiar zbawienia, ani też go nie zakłada. Byt nie oczekuje jakiegось dopełnienia. Jeśli u Arystotelesa jest mowa o Nieporuszonym Poruszcycielu, to nie ma to nic wspólnego z ideą zbawienia. Mamy tu tylko do czynienia z zasadą wyjaśniającą kinezę świata, który w całości wraz z Bogiem, jako jego momentem aktualnego istnienia, jest wieczny. W tej wizji nie ma miejsca na ideę bytu, cierpiącego na inwalidztwo istnienia.

Podobnie rzecz ma się w *quinque viae* Tomasza z Akwinu. Żadna z argumentacji nie zawiera w swoich ogniwach pojęcia zbawienia. Jeśli nawet istnienie Boga zostałyby w tych dowodach wykazane, to bez idei zbawienia otwartą zostaje kwestia: po co nam w ogóle Bóg? Jeżeli zaś w trzecim argumencie jest mowa o przygodności i z tego wyprowadzana jest konieczność istnienia absolutu, to konieczność ta wcale nie wynika z danych empirycznych, lecz logicznych zależności zachodzących między pojęciem kontyngencji a pojęciem absolutu. Pojęcie przygodności jest sensowne, jeżeli znamy wcześniej pojęcie absolutu – i odwrotnie. Jedno pociąga za sobą drugie. Dlatego tradycja Hume'owska odrzuca koncepcję kontyngencji. Może ono funkcjonować jedynie jako abstrakcyjna idea metafizyczna, ale nie jako pojęcie empiryczne.

Z jaką więc w rozprawie koncepcją bytu mamy do czynienia? Z jakim jego rozumieniem, że analizując jego przejawy, możemy prawomocnie i zasadnie w refleksję wprowadzić pojęcie zbawienia? Mówiąc językiem Heideggera, w świetle jakiego bycia (*Sein*) musimy popatrzeć na byt (*Seiende*), aby odsłonił się nam w nim horyzont potrzeby zbawienia? Do bytu nie mamy innego dostępu jak jedynie poprzez znaczenia. Kiedy w przestrzeń znaczeniowości bytu wkrada się doświadczenie braku zgodności tego, co jest, z tym, co i jak powinno być, wówczas dochodzi do głosu istnienie różnicy soteriologicznej. Pouczał nas o niej B. Welte w *Heilsverständnis*. Jest ona agatologicznym odbiciem różnicy ontologicznej. Człowiek stojący pośrodku niej ma świadomość tego, że ani on, ani byt nie jest tym, czym naprawdę jest. Empiryczne, czasowe istnienie człowieka nie pokrywa się z posiadaną przez niego ideą doskonałego człowieczeństwa. Wszystko naznaczone jest jakimś pierwotnym rozdarciem: i natura, i kultura.

Prezentowana rozprawa zdaje się poruszać w przestrzeni tak pojętej różnicy soteriologicznej i agatologicznej. W pewnym sensie kontynuuje platońską tradycję rozprawiania o bycie przejawiającym się nie inaczej, jak jedynie poprzez swoją metafizyczną ułomność. Czyżby w idei zbawienia platonizm spotykał się z chrześcijaństwem? Czyżbyśmy mieli tutaj do czynienia, jak powiadał Nietzsche, z platonizmem dla ludu? Może idea zbawienia jest właśnie tą ideą, za pomocą której można uwodzić? Zbawienie jako kategoria uwodzicielska. Czyż to nie jest intrygujący temat?

Ocena strony formalnej rozprawy

Przedłożona do recenzji praca składa się ze *Wstępu* (s. 6 – 17), trzech rozdziałów (s. 18 – 229), *Zakończenia* (s. 230 – 245), *Bibliografii* (s. 246 – 256). Nie posiada obcojęzycznego streszczenia, natomiast wprowadza w nią krótki opis bibliograficzny, w skład którego wchodzi między innymi zwięzły abstrakt i słowa kluczowe.

Wstęp i *Zakończenie* zostały zredagowane poprawnie i dość obszernie. Części te zawierają wszystkie elementy formalne, jakie powinny się w nich znaleźć. We *Wstępie* znajdujemy: charakterystykę przedmiotu i celu pracy, przedstawienie *status quaestionis*, opis bibliografii, omówienie metody. Jasno została sformułowana problematyka rozprawy. Zarysowane zostały też w niej biograficzne sylwetki omawianych autorów. *Zakończenie* natomiast rekapitułuje poruszone kwestie i formułuje ciekawe konkluzje.

Podział pracy na trzy rozdziały spełnia kryteria poprawnego podziału logicznego. Pierwszy podejmuje opis i analizę pojęcia człowieka jako istoty wyobcowanej, drugi zajmuje się ideą zbawienia i jej transcendentnym źródłem, trzeci zaś ukazuje dylematy związane z historycznym wymiarem zbawienia. Rozdziały są treściowo rozłączne i tak sformułowane, że dają nam wgląd w cały obszar pola podejmowanych badań. Tworzą przy tym logiczny tok wywodu. Również podrozdziały i paragrafy zachowują zasady logicznej narracji. Poglądy omawianych autorów na dane kwestie są zgrabnie zestawione w sąsiadujących z sobą paragrafach. Rozdziały i paragrafy zbudowane są proporcjonalnie.

Język rozprawy zasługuje nie tylko na pozytywną ocenę, ale i pochwałę. Jest literacko potoczny. Autor swobodnie formułuje myśli, posługując się ze zrozumieniem i ze znanstwem terminologią filozoficzną i teologiczną. Styl jego pisarstwa lubi długie frazy zdaniowe. Niektóre kwestie można było wyrazić jednak nieco zwięźlej. Praca nie jest przeładowana cytataми, te zaś, które się pojawiają, zostały dobrane właściwie i umiejętnie wprowadzone w przebieg argumentacji. Na pochwałę zasługuje sposób, w jaki Autor posługuje się metanarracją.

Pozwala to bardzo dobrze i jasno odróżnić jego poglądy od poglądów Paula Tillicha i Edwarda Schillebeeckxa oraz innych przywoływanych myślicieli. Autor rozprawy umiejętnie potrafi komentować swój własny wywód. W tekście możemy znaleźć potknięcia interpunkcyjne, ale są one sporadyczne.

Bibliografia zawiera prace, które zostały efektywnie wykorzystane w rozprawie. W pierwszym rzędzie są wśród nich dzieła Tillicha i Schillebeeckxa, uznane jako źródłowe dla przeprowadzenia badań. Kolejna grupa tytułów to opracowania dotyczące twórczości wymienionych wyżej postaci. Następną sekcję tworzy literatura pomocnicza, obejmująca pozycje z zakresu filozofii i teologii – bezpośrednio, albo pośrednio nawiązujące do podejmowanej tematyki. Stanowią one w dyskursie pracy istotną pomoc w zinterpretowaniu, pogłębieniu czy rozszerzeniu poglądów analizowanych myślicieli. Podmurowują one tezę o filozoficznej warstwie ich poglądów i wskazują na filozoficzny charakter rozprawy. Wybór wszystkich prac należy uznać za trafny, reprezentatywny i wystarczający. Poza tym, że *Bibliografia* odsyła nas do tekstów niemieckiego filozofa i flamandzkiego teologa, pokazuje także drogi, jakimi przebiegała recepcja ich myśli. Ponieważ wymienione opracowania zostały włączone w ciąg wywodów, trafnie wykorzystane i poprawnie zacytowane, stanowi to dowód na to, że Autor biegle porusza się w szerokim kręgu zagadnień filozoficznych i potrafi w sposób twórczy interpretować myśli różnych filozofów. Z obowiązku recenzenta chciałbym jednak zapytać, czy w wyborze literatury nie należało się też rozejrzeć za pozycjami bezpośrednio traktującymi o pojęciu zbawienia – nie tyle w sensie teologicznym, co filozoficznym.

Spektrum wybranej literatury jest szerokie, obejmujące również prace z innych obszarów badawczych niż filozofia i teologia, na przykład znajdujemy też prace z obszaru socjologii czy kulturoznawstwa. Nie ukrywam podziwu dla Autora, że udało mu się tę różnorodność tematów i wątków spleść w spójny, jednorodny dyskurs. Pozytywnie należy odnotować fakt, że Autor obficie czerpie z literatury obcojęzycznej, angielskiej, niderlandzkiej i niemieckiej. Opisy bibliograficzne łącznie z przypisami poczynione są zaś bezbłędnie, wzorcowo.

Z formalnego punktu widzenia, rozprawa zasługuje zatem bezsprzecznie na pozytywną ocenę i niemałą pochwałę.

Ocena zawartości merytorycznej rozprawy

Już na wstępie chciałbym zaznaczyć, że oceniam ją bardzo wysoko. Widać, że stanowi rezultat autentycznej pasji badawczej Autora i jego dużej wprawy w pisaniu tekstów naukowych. Stanowi wnikliwe i bardzo staranne studium tematu wskazanego w tytule. Ponieważ praca jest

w dużej mierze omówieniem poglądów wymienionych w tytule uczonych z równoczesnym rozwinięciem i eksplikacją ich koncepcji, a napisana jest, moim zdaniem, bez zarzutu, nie widzę jakiegokolwiek potrzeby wchodzenia z Autorem rozprawy w polemikę. Jeżeli mimo to formułuję pytania, to po prostu zrodziły się one podczas frapującej lektury tekstu. Czasem stawiam je Doktorantowi, częściej jednak kieruję je pod adresem omawianych przez niego autorów, a niejednokrotnie stawiam je sobie samemu. Skądinąd jestem jednak ciekaw, co na ich temat powiedziałby Doktorant – niekwestionowany znawca tematyki.

Przedmiotem rozprawy jest projekt soteriologiczny, który Autor określa też mianem „egzystencjalny”. Dwa momenty, ontologiczny i agatologiczny, stanowią o jego treści i wyznaczają kierunek analiz i opisów. Wątek ontologiczny wynika odpowiednio z faktu obrania sobie za przedmiot analiz poglądów P. Tillicha, natomiast wątek agatologiczny podyktowany jest badaniem myśli soteriologicznej E. Schillebeeckxa.

Autor uznaje, że rozważania obu myślicieli w interesującej go kwestii wolne są od sprzeczności i pozostają względem siebie w relacji komplementarności. Tutaj nasuwa się pytanie, jak tę komplementarność rozumieć? O jaką formę wzajemnego uzupełnienia i dopełnienia tutaj chodzi? Czy o takie, jak to ma miejsce w stereochemicznych zjawiskach na poziomie genetyki? W tym obszarze badań, zdaje się, pojęcie po raz pierwszy zaistniało. Czy oba stanowiska można bez problemu z sobą uzupełniająco łączyć? Albo też wyznaczają one w założeniach tak odmienne wizje, że trudno je podporządkować wspólnemu mianownikowi? Oczywiście, nie wyklucza to momentów zbieżnych i współbieżnych. Jeśli są natomiast rozbieżne, czy na pewno się dopełniają i co stanowiłoby naczelną zasadę, kryterium, wedle którego można by je tak rozpatrywać? Jakby na rzecz nie popatrzeć, Autor z góry jedną rzecz wyklucza: możliwość wzajemnej konwersji obu stanowisk. Jakie stanowisko w tej kwestii zajęliby klasyczni metafizycy dzielący teorię transcendentaliów? Wszak wedle nich, byt, którym zajmuje się ontologia, jest zamienny z dobrem, którym zajmuje się z kolei agatologia (*ens et bonum convertuntur*). Trzeba przy tym pamiętać, że zamienne orzekanie nie jest stwierdzeniem tożsamości. Teza o konwersji, chociaż kładzie akcent na jedni, zakłada istnienie pewnej różnicy. Wystarczy nawet pobieżnie się przypatrzeć poglądom Tillicha i Schillebeeckxa, aby stwierdzić, że konwersją nie sposób je objąć. Ale i pod innymi względami w wielu punktach zdają nie przystawać do siebie.

Jednym słowem, pojawia się problem, czy to przyporządkowanie omawianych stanowisk za pomocą pojęcia komplementarności wyczerpuje wszystkie sensy prowadzonych analiz i w pełni odzwierciedla strukturę konstruowanego projektu.

W pierwszym rozdziale rozprawy postawiona jest teza, iż między oboma myślicielami istnieje zgodność co do opisu ludzkiej egzystencji jako wyobcowanej. Dla Tillicha wyraża się ona w tragicznym przejściu od esencji do egzystencji. Stan ten, podkreśla Autor rozprawy, wyrażony został w tradycji za pomocą symbolu upadku. Jest to sformułowanie, które narzuca wiele pytań. A jedno z nich, oczywiście skierowane do Tillicha, mogłoby brzmieć: skąd my w ogóle wiemy o stanie esencji? Jaki jest status tej wiedzy? Czy mamy tu do czynienia z ideą wrodzoną podobną do idei nieskończoności w ujęciu Kartezjańskim? Podobnie trudności rodzi dialektyka przeznaczenia i wolności charakteryzująca ontologiczny status człowieka jako bytu wyobcowanego. Czym jest to przeznaczenie odniesione zarówno do człowieka indywidualnego, jak i całej ludzkości? Czy jest nim wina? Nie mogę się opędzić od myśli, że najgłębiej rozumianym przeznaczeniem człowieka jest jego wolność. Człowiek jest przeznaczony do wolności, od której nie da się uciec.

Ostatecznie, prowadząc nas bezpiecznie przez metafizyczne meandry filozofii Tillicha, Autor doprowadza nas do pojęcia Nowego Bytu. Byt ten objawia się w wydarzeniu Jezusa i stanowi nadzieję na realną esencjalizację bytu ludzkiego, osaczonego wyobcowaniem. I chociaż ta myśl może uchodzić za wielce spekulatywną, to jednak zdaje się znajdować ustawiczne potwierdzenie w dziejach, w powtarzającym się fakcie poszukiwania podmiotu zbawczego – Mesjasza, czy to rozumianego jako wyzwolicielska jednostka, czy to jako wyzwoleńcza grupa społeczna, naród czy państwo. Czyżby idea Mesjasza była stałą antropologiczną modyfikującą jedynie formy swego wyrazu? Zbawienie i Mesjasz, jakkolwiek rozumiane, zdają się mieć do siebie jak dwie strony tego samego medalu.

Kiedy stanowisko Tillicha można by uznać za religijną formę metafizyki dobra, to soteriologię Schillebeeckxa można z kolei potraktować jako przynależącą do metaaksjologii społecznej. Podejmując wątki teorii krytycznej Szkoły Frankfurckiej, Schillebeeckx skłania się ku empirycznym opisom zjawisk społecznych, analizowanych z perspektywy dialektycznej. Autor rozprawy jasno uwypuklił te zależności metodologiczne flamandzkiego myśliciela, zwłaszcza wpływ Adorna i jego *Dialektyki negatywnej*. Uznania domaga się fakt, że przedstawiając za Schillebeeckxem całe spektrum problemów z tym związanych, nie zagubił jądra rozważań, którym jest idea *humanum*. Została ona klarownie przedstawiona w swej osobliwej strukturze. Polega ona na tym, że nigdy nie wiemy i wiedzieć nie będziemy, czym jest istota *humanum*, ale zawsze bezbłędnie rozpoznajemy, kiedy mamy do czynienia z procesami dehumanizacyjnymi. Te zostały w rozprawie szczegółowo omówione i zanalizowane pod zaczerpniętą od Bubera nazwą „zaciemnienie Boga”. Odwołując się do idei Boga, Autor wskazał

na związki zachodzące między procesami dehumanizacyjnymi a procesami sekularyzacyjnymi i zjawiskami sekularyzmu.

Drugi rozdział poświęcony jest rozważaniom nad naturą zbawienia, jego wielorako pojętym sensem, źródłami jego pierwotnego doświadczenia oraz sposobami jego urzeczywistnienia. Z tego fragmentu rozprawy ostatecznie dowiadujemy się, że dla Tillicha dostęp do zbawienia gwarantuje nam jedynie uczestnictwo w odnawiającej, scalającej i przeobrażeniowej mocy płynącej od Nowego Bytu. Schillebeeckx natomiast wskazuje na *praxis* Jezusa jako moment urzeczywistnienia się zbawienia. Ta *praxis* w pewnym sensie spełnia się w naszych ludzkich skończonych aktach dobroci, orientując je na transcendentne Dobro, które w tych czynach już się realizuje. W rozwijaniu tych tez Autor przywołuje wielkie symbole soteriologiczne i detalicznie je omawia w duchu poglądów badanych myślicieli. Czy jednak sformułowania: „partycypacja w Nowym Bycie”, „afirmacja Nowego Bytu” oraz „transformacja przez Nowy Byt” w wymiarze „diachronicznym i synchronicznym”, czyli uświęcenie, mogą stanowić ostateczną odpowiedź na naturę zbawienia? Albo też wskazanie „stałych antropologicznych” jako nieusuwalnych i rozwojowych elementów człowieczeństwa zorientowanych na pełną humanizację może uchodzić za zadowalające rozwiązanie? W obu przypadkach ujawnia się niewystarczalność języka mającego wypowiedzieć prawdę o zbawieniu. Wittgenstein chyba by nam tutaj podpowiedział, iż żadna gra językowa rzeczywistości zbawienia nie może sprostać. Na nie można jedynie wskazać.

W tym miejscu należy wyeksponować niezwykłą intuicję Doktoranta, wyrażającą się w zabiegu zestawienia poglądów Tillicha i Schillebeeckxa. W tak skomponowanej strukturze pracy doszła do głosu jedna z podstawowych zasad, że w dyskursie o zbawieniu nie potrafimy wyjść językowo poza dwa fundamentalne paradygmaty interpretacyjne: ontologiczny i świadomościowy. Albo mówimy o naszym zbawieniu językiem ontologii, albo językiem podmiotowej świadomości. W tym drugim, chociaż też jest mowa o kategoriach ontologicznych, ustępują one jednak miejsca kategoriom podmiotowo-znaczeniowym.

W rozdziale trzecim Autor zebrał argumenty omawianych myślicieli w kwestii określenia relacji objawienia do zbawienia i ich historycznej perspektywy. Wysuwa przy tym tezę, że Tillich stoi na stanowisku uznającym tożsamość historii objawienia i zbawienia, Schillebeeckx, zwłaszcza ten „późny”, uważa zaś, że zbawienie należy pojmować szerzej od objawienia. W rozdziale tym jest wiele odniesień do kwestii eschatologicznych. Ich treść i sposób przedstawienia mogą zainspirować teologów do poszukiwania nowych perspektyw

interpretacyjnych i badawczych. Za fundamentalne należy uznać w tym końcowym tekście rozróżnienie na zbawienie fragmentaryczne, częściowe i finalne, czyli totalne. Rozprawę zamyka puentujące cały tok i sens rozważań błyskotliwe zdanie, że „zbawienie człowieka znajduje w świecie i *ponad* światem, lecz nigdy *poza* światem. *Extra mundum salus nulla*”.

Kilka uwag natury metateoretycznej

Praca jest nie tylko omówieniem czy streszczeniem koncepcji zbawienia Tillicha i Schillebeeckxa, ale poprzez swoje analizy, eksplikacje i wnioski sama przyjmuje charakter obszernego projektu metafizyczno-religijnego. To w niektórych kręgach filozofów, zwłaszcza naturalistów i pragmatystów, może od razu wzbudzić sprzeciw. Za „metafizyczne” uznają oni wszelkie twierdzenia, które, ich zdaniem, są nieuzasadnionymi i niezrozumiałymi spekulacjami. Odrzucający metafizykę zwykle jednak nie bardzo wiedzą, czym ona właściwie jest. Wszakże słowo „metafizyka” w dziejach niejednokrotnie zmieniało swój sens.

Nie można nie zauważyć tego, że jeżeli dzisiaj dokonuje się rehabilitacji metafizyki, to zwykle w ramach ontologii formalnej. Zajmuje się ona wówczas wyjaśnianiem takich ogólnych kategorii jak przedmiot, własność czy zdarzenie, które w budowie teorii naukowych i ich języku pełnią funkcje centralne.

W przypadku omawianej rozprawy chodzi raczej o tradycyjne rozumienie terminu „metafizyka”. Jej przedmiotem jest badanie struktur i budowy całości rzeczywistości w jej najogólniejszych rysach. Obejmuje ona opisy i analizy tego, co zarówno duchowe, jak i fizyczne. Słowo „metafizyczny” użyte jest tutaj także w węższym sensie, jako teoria przyjmująca istnienie rzeczywistości nieempirycznej, a dokładniej transcendentnego podmiotu, czyli Boga.

Uwaga ta jest istotna, gdyż istnieją także teorie metafizyczne, które odrzucają istnienie jakiegokolwiek rzeczywistości transcendentnej i poruszają się jedynie w ramach tego, co immanentne. Należy do nich między innymi materializm. Przyjęcie istnienia sfery transcendencji i odwoływanie się w dyskursie do kategorii religijnych sprawiają, że rozważania o charakterze metafizycznym przeplatają się z rozważaniami o naturze religijnej.

Ideałem metafizyki byłoby zbudowanie takiego systemu, który byłby zamknięty, a sądy formułowane w jego ramach byłyby sędami *a priori*. Można by je wówczas rozpoznawać jako prawdziwe lub fałszywe w oderwaniu od doświadczenia. Okazało się, że takie pomysły są niemożliwe do zrealizowania. A zatem sądy metafizyki muszą być weryfikowane przez doświadczenie. Musimy badać, na ile sprawdzają się i znajdują uzasadnienie w naszym

doświadczeniu i życiu. To zaś pozwala nam mówić nie tylko o jednej metafizyce, ale o rozmaitych projektach metafizycznych, oraz traktować je jako paradygmaty interpretacyjne. Przedłożona rozprawa proponuje nam taki metafizyczno-religijny paradygmat interpretacyjny, w którym zespół twierdzeń formułowany jest ze względu na chrześcijańską ideę zbawienia.

W jakim jednak obszarze poznawczym mieści się kategoria zbawienia? Jej status epistemiczny i ontologiczny nie jest do końca jednoznaczny. Z jednej strony jest stanem, z drugiej, zwłaszcza poprzez jej związanie z doczesną *praxis*, posiada naturę konkretnych zjawisk, czyli przedmiotową. Z tej racji jej badanie dokonuje się zarówno poprzez analizę doświadczeń, którym możemy przypisać charakter poznania intencjonalnego, jak i doświadczeń, których poznanie posiada charakter bezprzedmiotowy. W pierwszym przypadku podmiot badawczy stoi naprzeciw badanego zjawiska, w drugim bada jedynie sferę własnych i cudzych przeżyć. Do tych ostatnich znanych nam wszystkim form poznania w filozofii należą między innymi przeżycie piękna, jedności i głębi świata. Można do nich zaliczyć także wszelkie formy doświadczenia Transcendencji, z doświadczeniem mistycznym włącznie. Należy też do nich zbawienie?

W każdym razie, w dukcie poznawczym rozprawy odwoływanie się do form poznania bezprzedmiotowego zdaje się dominować. Jednakże dzięki przedstawieniom rozmaitych kryteriów, pozwalających nam ocenić, na ile kategoria zbawienia jest pomocna w opisie immanentnych zjawisk świata, nie traci ona obiektywnych wartości kognitywnych. Nie można jej zredukować jedynie do subiektywnego przeżycia.

Podobnie rzecz ma się z drugą centralną kategorią prowadzonego wywodu, z wyobcowaniem. Wskazuje ona w pierwszym rzędzie na dziedzinę wewnętrznego doświadczenia, które jednakże daje się opisać poprzez odniesienia do zmian zachodzących w zewnętrznej przestrzeni świata, w tym wypadku modernistycznego i postmodernistycznego. Niemniej pozostaje nadal rzeczą otwartą, w jakim sensie obu kategoriom wyobcowania i zbawienia można przypisać funkcje wyjaśniające, a w jakim rozumiejące. Z jednej strony wyjaśniają one bowiem złożoność relacji łączących rozmaite zjawiska fizyczne i duchowe, z drugiej – wprowadzają nas do głębszego ich rozumienia. Funkcja w znaczeniu rozumiejącego wykładu w rozprawie jednakże przeważa. Znajdujemy się zatem zasadniczo w obszarze dyskursów hermeneutycznych. Podkreślić trzeba, że nie przechodzą one w pracy w formę pustych spekulacji, lecz posiadają solidną egzystencjalno-społeczną bazę empiryczną.

W przestrzeni dzisiejszego życia duchowego kultury europejskiej kategoria zbawienia, poza nielicznymi autorami, zajmującymi się tą kwestią, nie odgrywa już większej roli. Jest, oczywiście, nieobecna w myśleniu naukowym, a w filozoficznym zastąpiona zostaje

pragmatycznymi modelami działania. Nieco lepiej wygląda rzecz w przypadku pojęcia wyobcowania. Można się z nią spotkać w niektórych opracowaniach, zwłaszcza o nachyleniu społecznym (H. Rosa), ale i to nie jest zjawiskiem zbyt częstym. Tymczasem, jak rozprawa wykazuje, zarówno kategoria wyobcowania, jak i zbawienia są bardzo aktualne i ważne. Kierują nas one bowiem w samo centrum zagadnień, które nadal nurtują późnomodernistycznego człowieka. Może stawia on dzisiaj sporadycznie pytanie o życie szczęśliwe i udane, ale tym bardziej i natarczywiej pyta, dlaczego życie szczęśliwe zdaje się dzisiaj niemożliwe do osiągnięcia. Jakie zatem w świecie dzisiejszych realiów uwarunkowania natury osobistej i społecznej domagają się pilnej reformy? Człowiek współczesny ma też trudności ze zrozumieniem tego, czego na co dzień doświadcza, nie potrafi ocenić treści poznawczych tych doświadczeń oraz określić, jakim procesom podlega i jak na nie odpowiedzieć.

Rozprawa, pragnąc służyć pewnymi analizami, wskazówkami w tej materii, wpisuje się przynajmniej częściowo w nurt centralnych zagadnień, jakie podejmowała kiedyś teoria krytyczna. Dzisiaj jeszcze w następnych pokoleniach jej przedstawiciele w rozmaitych wariantach poglądów są one dyskutowane. Dysertację można zatem odczytywać jako pewną formę sporu z takimi autorami jak Adorno, Benjamin, Marcuse, a w ostatnim czasie również Habermasa czy Honnetha. Uczciwie trzeba stwierdzić, że Autor sięga do pytań, które poruszały Marksa w jego wczesnych paryskich manuskryptach. Wszak pojęcie wyobcowania jest, jak wszyscy wiemy, pochodzenia heglowsko-marksistowskiego.

W tym sensie praca może stanowić dobrą bazę wyjściową do przeprowadzenia głębszych analiz poglądów wymienionych autorów, tym razem z punktu widzenia filozofii religii. A przynajmniej prowokuje ona do podjęcia konstruktywnego z nimi sporu. Jakby sprawy nie potraktować, takie przedsięwzięcie mogłoby zaowocować nowymi próbami odczytania teorii krytycznej, a tradycję filozofii religii – przynajmniej w Polsce – wypełnić nowym życiem.

Pracę przenika troska o losy i przyszłość społeczeństwa oraz chrześcijaństwa. Znajduje to swój wyraz chociażby w rozsianych po całej pracy niepokojących diagnozach naszej dzisiejszej postmodernistycznej kondycji, jej krytycznej ocenach i rozmaitych sugestiach, w którym kierunku należałoby iść w przeprowadzaniu reform. W obszarze myśli chrześcijańskiej nie tylko chce się przyczynić do lepszego zrozumienia idei zbawienia, ale umiejętnie poucza nas o jego wielowątkowej naturze. Skoro praca powstała w ramach filozofii religii, zdaje się tym samym sugerować, że dyscyplina ta nie może być uprawiana jedynie na poziomie teoretycznych rozważań i analiz, lecz do istoty tej dyscypliny należy również wymiar praktyczny wyrażający się w postaci formułowania pewnych wskazań i apeli. Bądź co bądź, w

pracy znajdujemy wiele sformułowań powinnościowych. Pod tym względem, jak i jeszcze wieloma innymi, wskazuje ona na pewną manierę teologicznych ujęć. Przyglądając się jednak wielu dzisiejszym debatom i projektom badawczym, które w ostatecznym rozrachunku aż nader często nabierają charakteru jałowego, spostrzeżenie to niekoniecznie należy odczytywać jako pewien mankament pracy, lecz jako jej walor. Rozprawa chce być po prostu pracą zaangażowaną.

Wśród wielu interesujących wątków podejmowanych w rozprawie jeden szczególnie przyciągnął moją uwagę, mianowicie jednoznaczna krytyka najrozmaitszych form samozbawienia. Autor, idąc za Tillichem i Schillebeeckxem, konstruuje bardzo bogatą typologię złudzeń o samowystarczalności. Zwykle stanowią one wypaczoną postać pozytywnych zjawisk odnoszących się do całego spektrum form naszego życia, religijnego nie wyjmując. Bo zwłaszcza w tym obszarze czyhają na człowieka pułapki przeceniania własnych wysiłków, które uznaje za zbawcze. Ale również wizje globalnie i definitywnie wyzwolonego społeczeństwa, czyli utopie społeczne, odgrywają tu kluczową rolę. Pomijając kwestię niemożności ścisłego dookreślenia zakresu znaczeniowego słowa „samozbawienie” i „utopia”, trzeba podkreślić, że Autor niezwykle trafnie uchwycił istotę tych fenomenów. Polega ona na absolutyzacji, to znaczy na przypisywaniu cech boskich temu, co rozgrywa się w naszym porządku doczesnym. Na ziemi nic nie jest absolutne. Absolutem jest tylko Bóg, a kto podejmuje próby nadania bezwzględnej boskiej wartości cemukolwiek, czy to będzie rytuał religijny, czy przyszłe doskonałe społeczeństwo, tworzy z nich jedynie idole. Takie przedsięwzięcia, poucza nas historia, kończą się katastrofą. Niemniej, zauważa Autor za Schillebeeckxem, utopie mogą pełnić funkcje pozytywne. Przyjmują wówczas postać wytyczonego w przyszłości celu, albo też ideału, któremu warto się poświęcić. Podejmowanym ze względu na nie staraniom musi jednakże towarzyszyć przekonanie, że osiągnięcie stanu idealnego ostatecznego i nieprzekraczalnego jest jedynie mrzonką. Mówiąc językiem Kanta, utopie mogą pełnić jedynie funkcje regulatywne, a nigdy konstytutywne. Utopie absolutne są absolutnie „utopijne”.

Uwagi końcowe

Opiniowana rozprawa, na każdej niemal stronie, prowokuje do dyskusji. Niezależnie od nasuwających się podczas lektury pytań, trzeba przyznać, że Autor po mistrzowsku porusza się wśród podejmowanych zagadnień, używanych pojęć i terminów, dając nam przekonujące ich rozumienie i pokazując występujące między nimi zależności. Radzi sobie bez trudności z

abstrakcyjnymi i nierzadko bardzo zawiłymi wywodami, zwłaszcza P. Tillicha, proponując nam ich jasny wykład i głęboką interpretację. Mimo wielości poruszanych kwestii udaje mu się doskonale w prowadzeniu toku rozważań zachować jasność i logiczną ciągłość. Szczególnego podkreślenia domaga się fakt, iż we wszystkich analizach, opisach i rozważaniach Autor zachowuje wzorcową uczciwość intelektualną i to zarówno wobec myślicieli, których poglądy obrał za przedmiot swoich badań, jak i innych autorów przygodnie przytaczanych w tekście. W sposób bardzo wyważony podchodzi do wygłaszanych twierdzeń, zwłaszcza tych, które, co do swego rozumienia, mogłyby nastroczać trudności. Dla uniknięcia nieporozumień opatruje je takimi uwagami, które nie pozwalają przytoczonych sądów interpretować opacznie, czy to zbyt szeroko, czy to zbyt wąsko.

Wprawdzie nie podzielam w pełni gry językowej rozprawy, gdyż mocno obciążona jest żargonem teologicznym, należy jednak każdemu przyznać prawo do swojego stylu. Jednakowoż rozprawa utwierdzała mnie w przekonaniu, iż filozofowanie w kontekście teologii może być pasjonujące.

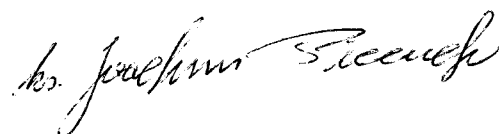
Postawione zaś na początku pytanie: czy kategoria zbawienia jest uwodzicielska, znajduje w pracy w miarę postępującej lektury coraz wyraźniejszą odpowiedź. Istota zwodzenia polega na tym, że ułuda świadomie nie stwarza więzi, nigdy nie osiąga poziomu trwałych zobowiązań. Tam, gdzie mamy do czynienia ze zwodzeniem, co najwyżej może zrodzić się podziw i zachwyt, tam pozór tworzony czy to za pomocą słów, czy to za pomocą obrazów pragnie nas mamić. Mamidło nie tworzy żadnej przestrzeni, w której mogłaby się realizować zasada odpowiedzialności. Tymczasem z treści rozprawy wyłania się nam koncepcja zbawienia pojmująca je jako fakt realnej głębokiej więzi. U Tillicha przyjmuje ona postać więzi metafizycznej z Nowym Bytem (choć istnieje tu pewna niejasność i nieściskość; Tillich preferuje kategorię uczestnictwa). U Schillebeeckxa natomiast istotną rolę w procesie rozjaśniania pojęcia zbawienia odgrywa także świat relacji międzyludzkich. Obaj myśliciele dopełnienia doczesnych więzi upatrują w wiecznej relacji ostatecznej, jakim jest finalne zbawienie.

Ponieważ obrona doktorska posiada charakter publicznej debaty, chciałbym na końcu poddać pod dyskusję dwa zagadnienia, które od czasu lektury rozprawy mnie nurtują. Mają one wysoki stopień ogólności, a jeśli je potraktować jako przynależące do dziedziny metateorii, stają się abstrakcyjne. A oto one:

Jak się mają do siebie soteriologia i etyka, i jak się ma zbawienie do szczęścia pojętego, oczywiście, jako kategoria filozoficzna?

Przechodząc do wniosku końcowego, jeszcze raz pragnę podkreślić, że recenzowaną rozprawę oceniam bardzo wysoko. Nie budzi ona żadnych zastrzeżeń zarówno od strony formalnej, jak i merytorycznej. Zawierając bogaty potencjał treści poznawczych i zarazem tyleż treści dyskusyjnych, spełnia wszystkie wymogi stawiane rozprawom doktorskim. Dlatego stawiam wniosek o dopuszczenie jej Autora, ks. Prof. Antoniego Nadbrzeźnego, do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

ks. Joachim Piecuch

A handwritten signature in black ink, written in a cursive style, that reads "ks. Joachim Piecuch". The signature is positioned to the right of the typed name.