

Summa wiedzy o Bogu

Nad T. II ENCYKLOPEDII KATOLICKIEJ¹

Ukazaniu się tomu Encyklopedii Katolickiej w 1973 r. towarzyszyła przede wszystkim radość z ostatecznego powodzenia inicjatywy niezmiernie doniosłej i długo oczekiwanej. Do powszechnej satysfakcji społeczeństwa katolickiego w Polsce dołączyli się recenzenci, którzy zgodnie podkreślali wysoki poziom edytorski i naukowy dzieła². Co więcej — uwierzyliśmy, że stać nas na wydanie encyklopedii na światowym poziomie. Rozpoczęła się tym samym likwidacja od dawna odczuwanego braku w postaci własnej, a zarazem współczesnej syntezy nauki i kultury chrześcijańskiej. Taka potrzeba staje się nagląca szczególnie po przebyciu pewnej dziejowej drogi i w obliczu tego wszystkiego, co nowe. Zwłaszcza ostatnie półwiecze, nie objęte dotąd u nas syntetyczną refleksją, to okres niebywałych przemian w kulturze i nauce światowej, to czas soborowego i teologicznego fermentu, czego różnorodne echa obserwujemy aktualnie w Kościele katolickim w Polsce. Encyklopedia Katolicka wkroczyła więc jako nieoceniona pomoc w rozumieniu pluralizmu poglądów i postaw w tak bardzo zróżnicowanym świecie, w dążącym do jedności chrześcijaństwie i odnawiającym się Kościele.

Po trzech latach oczekiwania otrzymujemy tom II, który przynosi wielkie bogactwo informacji i przemyśleń w aspekcie szeroko pojętej kultury chrześcijańskiej. Nie sposób dokonać pełnej prezentacji, a cóż dopiero chcieć wnikliwie zrecenzować nawet główne hasła. Stąd w niniejszej pracy zostanie wpieryw podjęta próba ogólnej charakterystyki omawianego tomu, a następnie bardziej szczegółowo poddamy analizie treść hasła Bóg. O ile w pierwszym wypadku będzie chodziło o wydobycie głównych wartości zrealizowanej struktury i założeń formalnych całego dzieła na przykładzie najbardziej reprezentacyjnych haseł, o tyle przy podjęciu problematyki Boga skoncentrujemy dociekania na węzłowych zagadnieniach filozoficzno-teologicznych.

¹ *Encyklopedia katolicka*, pod red. F. Gryglewicza, R. Łukaszyka, Z. Sułowskiego, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, T. II T. II Bar — Centuriones Lublin 1976, s. I. — VIII, kol. 1—1424.

² Podsumowanie recenzji T. I dokonał sekretarz naukowy Encyklopedii, R. Łukaszyk, *Encyklopedia katolicka w ocenach odbiorców*, *Chrześcijanin w świecie*, 7 (1975), nr 4, s. 13—19.

Dokonując przeglądu haseł w omawianym tomie, spostrzegamy niewątpliwie kontynuację i dodatkowe potwierdzenie tych walorów, którymi wyróżniał się tom poprzedni. Ta ciągłość to najważniejszy powód do satysfakcji i optymizmu co do dalszych tomów. Z wielu wartości, które się składają na wysoki poziom dokonanego dzieła, na pierwszym miejscu należałoby wyróżnić szeroki horyzont podjętej problematyki. Ujawnia to wielka różnorodność wybranych haseł, jak i odpowiednio szerokie ich naświetlenie. Nie ma to nic wspólnego z chęcią wypowiedzania się na każdy temat. Raczej należy w tym widzieć realizację ze wszech miar słusznego założenia, aby dodany w tytule przymiotnik „katolicka” oznaczał naprawdę „powszechna i uniwersalna” — w sensie doniosłości podejmowanych w niej spraw i zwrócenia się z głoszeniem prawdy, właśnie prawdy uniwersalnej, do każdego człowieka. Chodzi o to wiarygodne posłannictwo, w którym również partycypuje Encyklopedia Katolicka, żeby to, co specyficznie ludzkie i chrześcijańskie, odnalazło najgłębszy sens i źródło w Chrystusie i Jego Ewangelii. Wyrosła na tym gruncie refleksja nie może zdradzić pierwotnej inspiracji, nie może wycofać się na zaplecze „sektora religijnego”, co byłoby właśnie zaprzeczeniem chrześcijańskiej katolickości a powrotem do parafianstwy. Wyznacza to dla rozumu będącego w służbie wiary odpowiednio szeroką panoramę zainteresowań. Świadectwem tak pojętego podejścia do rzeczywistości jest opracowanie zagadnień z pozoru daleko stojących od wąsko pojętej „nauki katolickiej”, a jednak nieodzownych dla głębszego zrozumienia wielu zjawisk kulturowych czy prądów umysłowych, które z kolei w różnorodny sposób oddziaływały na chrześcijaństwo. Przykładowo można tu wymienić: *Behawioryz* (kol. 182—184, Z. Chlewiński), *Bergson* H. L. (kol. 286—289, R. Waszkinel), *Biogeneza* (kol. 570—581, S. Zięba), *Biologizm* (kol. 578—581, Z. Chlewiński i S. Majdański), *Bloch* E. (kol. 661—662, S. Kowalczyk), *Bohater kulturowy* (kol. 730—731, A. Bronk), *Buber* M. (kol. 1141—1144, A. Wawrzyniak), *Camus* A. (kol. 1306—1308, W. Kwiatkowski), *Carnap* R. (kol. 1339—1340, S. Kamiński), *Cassirer* E. (kol. 1353—1356, E. Wolicka). Dobrą ilustracją szerokiej panoramy problemowej są z kolei hasła ukazujące obecność inspiracji chrześcijańskiej w kulturze polskiej. Również wiele haseł problemowych zostało wzbogaconych w tym zakresie o bezcenny materiał, chyba nie tylko po to, żeby ocalić to od zapomnienia. Historyk kultury z pewnością dostrzeże zwłaszcza takie hasła: *Benedyktyni* (kol. 314—315, J. Duchniewski), *Biblia — przekłady polskie* (kol. 409—414, A. Witkowska), *Biblia — w literaturze polskiej* (kol. 439—447, M. Jasińska-Wojtkowska), *Biblioteki kościelne w Polsce* (kol. 505—510, L. Grzebień), *Bóg — w literaturze polskiej* (kol. 962—982, zbior.), *Budownictwo kościelne* (kol. 1173—1179, A. Liedtke), *Boże Narodzenie — w poezji polskiej* (kol. 873—877, J. Smosarski).

Plonem szerokiego akcentowanego tutaj ujęcia problematyki jest na gruncie już ściśle teologicznym niezmierną wprost pieczołowitość w podejściu do innych wspólnot chrześcijańskich. Omawiany tom przynosi pod tym względem bogate dossier opracowań, które dzięki wysokim walorom naukowym i ekumenicznemu zjednaną sobie z pewnością uznanie również u braci odłączonych. Z kręgu prawosławia należy odnotować: *Bazylianie* (kol. 138—144, M. Szegda), *Bezpopowcy* (kol. 349—351, H. Paprocki), *Bierdiajew* N. (kol. 542—544, W. Hryniewicz), *Bizantyjska liturgia* (kol. 630—634, H. Paproc), *Bizantyjska muzyka* (kol. 634—635, B. Bartkowski), *Bizantyjska sztuka sakralna* (kol. 635—642, J. Wzorek i K. Różycka-Bryczek), *Bizantyjska teologia* (kol. 642—646, W. Hryniewicz), *Bo-gocłowieczeństwo* (kol. 713—715, W. Hryniewicz), *Bułgakow* S. N. (kol. 1204—1207, J. Klinger). Teologię protestancką reprezentują słynne nazwiska: *Barth* K. (kol. 68—74, W. Dymny), *Bonhoeffer* D. (kol. 791—793, A. Nossol), *Brunner* E. (kol. 1105—1107, S. Napiórkowski), *Bultmann* R. (kol. 1196—1202, W. Hałdowski i J. Kudasiewicz). Do tego trze-

ba jeszcze dodać interkonfesyjne ujęcie niektórych problemów przez śmiałe włączenie poglądów protestanckich i prawosławnych do dialogu z teologią katolicką, co znacznie ubogaciło wiele opracowań. W całej tematyce ekumenicznej pozytywnie uderza rzeczowość i obiektywność informacji z całkowitym pozbawieniem cenzurek i tonu apologetycznego. Z tego tytułu można mówić o rzeczywistym wkładzie Encyklopedii Katolickiej w pogłębianie dialogu ekumenicznego: najpierw poprzez kształtowanie właściwych pojęć o innych wspólnotach chrześcijańskich, a jeszcze bardziej przez ukazywanie bogactwa ich dorobku teologicznego. W sumie więc, co należy odnotować z poczuciem odpowiedzialnej satysfakcji „katolickość” Encyklopedii otrzymała właściwą interpretację i najlepszą rekomendację właśnie dzięki otwarciu się na wszelką prawdę, niezależnie od tego, gdzie się ona znajduje. Owocem tej świadomości jest szeroki horyzont problemowy zawarty w t. II pomiędzy Bar — Centuriones.

Drugą podstawową wartością, jak rzuca się w oczy przy próbie całościowego spojrzenia na omawiane dzieło, jest interdyscyplinarne opracowanie wielu zagadnień. Jak bowiem z bogactwa rzeczywistości rodzi się intelektualnych ujęć, tak znów przy syntetycznym opracowaniu jednego zagadnienia musimy korzystać z osiągnięć wielu dyscyplin naukowych. Zwłaszcza hasła problemowe wymagają komplementarnego ujęcia, gdyż sama kumulacja izolowanych informacji nie daje wizji całości, nie prowadzi do pogłębionego poznania, o które ostatecznie chodzi. Troska o możliwie wszechstronne naświetlenie każdego omawianego tematu uwidacznia się niemal na każdej stronie tekstu. Owocem tego są hasła, które — dzięki odstawianiu wieloznaczności terminów, precyzyjnemu rozróżnianiu aspektów, ukazywaniu różnorodności naukowych, filozoficznych i teologicznych punktów widzenia wraz z ich konsekwencjami — stają się wielką lekcją ładu myślowego. Rodzi to, siłą rzeczy (a może inną jeszcze siłą?), nie tylko zaufanie do rzetelności podanych informacji, ale jeszcze znacznie coś więcej: szacunek dla prawdy. W efekcie czytelnik może uzyskać głębsze i bardziej wszechstronne rozumienie wielu doniosłych spraw, które dotąd może ignorował lub widział i oceniał zbyt jednostronnie. Dotyczy to zarówno problematyki ogólnowiatopoglądowej, jak i wielu zagadnień z zakresu wiary chrześcijańskiej, w tym samym zaś kontekście i katolickiej. Tom II zawiera przede wszystkim dwa imponujące hasła, które są wybitnym świadectwem sygnalizowanych tu wartości: Biblia (kol. 376—452 zbior.) wraz z hasłami towarzyszącymi oraz Bóg (kol. 886—987, zbior.). Skupiają one w sobie całą specyfikę i doniosłość treści, którym Encyklopedia chce służyć; jako zaś konkretne opracowania tych zagadnień stanowią najbardziej wyrazisty przykład ujęć całościowych, zrealizowanych w oparciu o zasadę komplementarności. Poza tymi hasłami niektórymi już wyliczonymi, można wskazać jeszcze kilka przykładów owocnego zastosowania rzeczowej zasady w następujących opracowaniach zbiorowych: Barbara (kol. 14—20), Barok (kol. 42—61), Biskup (kol. 587—613), Błogosławieństwo (kol. 682—685), Bolesna Matka Boża (kol. 754—763), Boże Narodzenie (kol. 865—877), Celibat (kol. 1394—1404), Celowość (kol. 1406—1415).

Z podsumowania tej części omówienia narzuca się wniosek, że należałoby poświęcić osobne studium walorom metodologicznym przedstawionych opracowań. Przynajmniej więc zwróćmy tutaj uwagę na fakt — który będzie zyskiwał na znaczeniu i w konsekwencji, miejmy nadzieję, zostanie świadomie zasymilowany — że Encyklopedia Katolicka realizuje konsekwentnie założenia odnowionej metodologii teologicznej. Bardzo ogólnie rzecz ujmując można powiedzieć, że twórczo splatają się w niej: posoborowa wizja Kościoła w świecie i osiągnięcia nauk o człowieku oraz uznanie dla wartości pluralizmu filozoficzno-teologicznego i świadomość wysokich wymagań ogólnej metodologii nauk. Wypada sobie tylko życzyć, aby przysłowiowy przykład idący z góry w tym wypadku okazał się dydaktycznie skuteczny.

Przed przystąpieniem do bardziej szczegółowego omówienia hasła Bóg trudno nie ujawnić wyjątkowego zainteresowania samym tematem — o pierwszorzędnej przecież doniosłości filozoficznej i religijnej — jak również nie wyrazić głębokiego uznania dla autorów encyklopedycznego opracowania. Problematyka okazała się tak obszerna i wieloaspektowa, że została poprzedzona dobrze orientującym Wprowadzeniem (kol. 385—382, R. Łukaszyk), które pozwala z miejsca dostrzec jasny układ całości wywodów. Warto wymienić tutaj, również z uwagi na dalszy tok naszych dociekań, poszczególne działy, w obrębie których ujmuje się tajemnicę Boga: I. W religiach poza chrześcijańskich, II. w Starym Testamencie, III. W Nowym Testamencie, IV. W filozofii, V. W dziejach teologii, VI. W teologii systematycznej, VII. W literaturze polskiej, VIII. Psychologiczne uwarunkowania idei Boga. Od strony metodologicznej podział dobrze odróżnia fenomeny religijne i kulturowe od interpretacji filozoficznych i teologicznych oraz korzystnie harmonizuje ze sobą układ genetyczno-historyczny z systematycznym. Całość wieńczy ujęcie podmiotowo-psychologiczne, co dobrze eksplikuje rolę komponentów racjonalnoprzeżyciowych w złożonym procesie poznania Boga przez konkretnego człowieka. Rola wstępu nie ogranicza się jednak do podania spisu treści, ani nawet do funkcji wyjaśniającego streszczenia. Wprowadzenie R. Łukaszyka jest par excellence komentarzem teologicznym, który w świetle całości posiadanej przez nas wiedzy o Bogu ukazuje spotkanie człowieka z Bogiem żywym; ujawnia historyczny realizm tych spotkań poprzez kolejne fazy religijnego rozwoju ludzkości. Dobrze została scharakteryzowana rola filozofii wobec religijnego poznania, co nie zostało konsekwentnie rozpracowane w dziale IV, do czego jeszcze powrócimy. Na tle religijnego i filozoficznego poznania Boga bardzo trafnie został przedstawiony sposób formowania się teologicznego traktatu o Bogu. Właściwe miejsce i wysoką rangę w całości opracowania otrzymała literatura, która jest ekspresją przeróżnych elementów, a zarazem cennym źródłem dla teologa w badaniach nad recepcją idei Boga w kulturze. W świetle poczynionych spostrzeżeń można określić wprowadzenie jako metodologiczne ustawienie problematyki i zarys tych zagadnień, które również teologia winna w całości objąć swoją refleksją.

Obraz Boga w religiach pozachrześcijańskich (kol. 887—902, zbiór) został ukazany na bardzo szerokiej bazie empirycznej, tak że nie pominięto żadnej z większych religii świata. Dzięki temu otrzymaliśmy po raz pierwszy w naszej literaturze religioznawczej syntezę o takim przekroju i zasięgu. Nad zebraniem tyłu informacji pracowała historia porównawcza religii ponad sto lat. Przyczyniła się do tego rozpoczęta jeszcze w ubiegłym stuleciu, rewolucyjna poznanie historycznego. W poszukiwaniu prawdy, w tym i prawdy o religii, uwaga badaczy była skierowana ku przeszłości. Najważniejszym w poznaniu było odtworzenie genezy zjawisk, dotarcia do pierwotnego źródła i prześledzenie etapów rozwoju. Dziś dobrze zdajemy sobie sprawę z tego, że badania te nie mogły przynieść rozstrzygnięcia pytań o istotę religii, jej obiektywną wartość. Do podjęcia takiego zadania jest dopiero zdolna i uprawniona odpowiednio skonstruowana, od strony epistemologicznej i metodologicznej filozofia religii.³ Uzyskana suma wiedzy o religiach nie rozwiązuje „zagadki Boga” ale tylko dobrze odtwarza jej dziejową przygodę. Z teologicznego punktu widzenia niewątpliwą też zaletą zebranego materiału historycznego jest możliwość prześledzenia kierunku, w którym zmierzały religie starożytne. Wśród szczegółowych opracowań warto zwrócić uwagę na religie ludów pierwotnych (kol. 887—890, T. Chodźdło). Jeżeli bowiem zważy się, co ewidentnie pokazują dalsze dzieje religii, że rozwój idei Boga wcale nie przebiegał progresywnie ku coraz doskonalszym pojęciom, ale zdarzały się regresy i to w ramach kul-

³ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia, Zarys filozofii religii*, Lublin 1976.

tur wyższych — to hipoteza objawienia pierwotnego W. Schmidta wydaje się nie tracić wciąż swej mocy. Przynajmniej jednak prowokuje do zadania na nowo pytania o genezę idei Boga, czyli o pierwotne źródło i ostateczną eksplikację różnorodnych przedstawień rzeczywistości boskiej w religiach. Chodziłoby też o ujawnienie dialektycznego procesu poznawania — nazywania wyodrębnianego przez świadomość sacrum. Czy idea Boga jest wrodzona, objawiana czy tworzy się empirycznie? Jaką ma w ogóle wartość? Szkoda, że temu zagadnieniu nie poświęcono odrębnego opracowania ani w dziale religioznawczym, ani w filozoficznym. Tym bardziej, że właśnie najczęściej od tej strony człowiek styka się z kwestią Boga. W obiegowych wyobrażeniach funkcjonują różne obrazy i tłumaczenia, które są pochodnymi pewnych teorii filozoficznych czy religioznawczych, chociażby takich, dla przykładu, że idea Boga to wynik odpowiednio wyolbrzymionych i upostaciowanych marzeń sennych pierwotnego człowieka, iluzoryczny produkt ludzkiej alienacji, relikwyt myślenia prelogicznego i mitycznego. Podejście do problematyki Boga od tej strony, bardzo dzisiaj rozpowszechnione, ma oczywiście swoją prehistorię i swoje własne dzieje. Ale tutaj dotykamy już ściśle filozoficznej płaszczyzny rozważań, do czego we właściwym miejscu powrócimy. Pozostając w zakresie zjawisk religijnych pytamy o rzeczywistość Boga w objawieniu judeochrześcijańskim.

W kontekście ogólnoreligijnym wyraźniej można dostrzec, w czym obraz Boga w Biblii pokrywa się z innymi tradycjami religijnymi, a w czym je istotnie przerasta. Porównanie takie jest potrzebne zwłaszcza teologii i powinno chronić chrześcijańskie pojmowanie Boga przed pełnym wyższości ekskluzywizmem z jednej strony, ale również przed irenizmem i agrostatyzmem z drugiej strony. Niewątpliwą zaletą całego opracowania jest konsekwentne zastosowanie metod historii tradycji i historii redakcji zarówno w Starym Testamencie (kol. 902—909, L. Stachowiak) jak i w Nowym Testamencie (kol. 909—917, J. Kudasiewicz, K. Romaniuk, F. Gryglewicz). Dzięki takiemu ujęciu został wyekspozowany rozwój idei Boga w Objawieniu. Możemy zgodnie z duchem Biblii powiedzieć, że Bóg coraz bardziej ukazuje nam swoje oblicze. Każdy z autorów starał się dać maksimum informacji nie zaniedbując potrzebnych omówień i syntetycznego ujęcia swoich wywodów. Sprawia to, że nie gubimy się w szczegółowych analizach historyczno-literackich, co łatwo może się zdarzyć przy tego typu dociekaniach. Największa wszak wartość tkwi w umiejętności przekazania zróżnicowanego bogactwa treści Ksiąg świętych bez nakładania na nie schematów obcych myśleniu biblijnemu. W efekcie czytelnik uczestniczy w pokazowej lekcji teologii biblijnej, a teolog otrzymuje cenny i kompetentnie opracowany materiał, który z pewnością owocnie wykorzysta do szeroko postulowanej odnowy dogmatycznego traktatu o Bogu. Naczelnym postulatem tej odnowy jest bardziej biblijne ożywienie całego wykładu, w myśl szerszego programu, aby Biblia była duszą całej teologii. Otrzymaliśmy na tym polu niezwykle potrzebne opracowania, która w pełni odpowiadając współczesnym osiągnięciom w tej dziedzinie, może być jednocześnie twórczą inspiracją w dalszych badaniach teologicznych i w praktycznym kształtowaniu kerygmatu, a to wszystko w tym celu, aby współczesnemu człowiekowi głosić Boga żywego. Wartość przekazanego nam obrazu Boga w Piśmie św. dodatkowo podnosi fakt, że omawiany tutaj fragment encyklopedycznego hasła stanowi poważny postęp w porównaniu z dotąd u nas znanymi, specjalistycznymi opracowaniami tego zagadnienia⁴.

W czwartym rozdziale encyklopedycznego opracowania znajdujemy omówienie problematyki Boga w filozofii (kol. 917—934, Z. Zdybicka. Cała historia filozofii, od momentu powstania aż po dzień dzisiejszy, dobitnie manifestuje niezwykłą żywotność i poznawczą doniosłość problematyki absolutu, po-

⁴ Por. hasło Bóg w: *Podręczna encyklopedia biblijna*, pod red. E. Dąbrowskiego, Poznań 1960, t. 1, s. 195—201 oraz w: *Słownik teologii biblijnej*, pod red. X. Léon-Dufoura, tł. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1973, s. 90—102.

jętego jako ostateczna zasada tłumacząca otaczającą nas rzeczywistość. Warto tutaj zwrócić uwagę na niebagatelny fakt, że krytyczna refleksja filozoficzna pojawi się na tym etapie cywilizacyjnego rozwoju ludzkości, kiedy wielkie religie świata posiadają już bardzo rozwinięte pojęcie bóstwa. Jednak zupełnie obca była pierwszym filozofom monoteistyczna myśl żydowska. Te okoliczności bywają dzisiaj dość mocno podkreślane, a niekiedy są punktem wyjścia do snucia historiofizycznych przypuszczeń, jak mógłby przebiegać dalszy rozwój filozofii, gdyby jej początki nie były zakorzenione w politeistycznej kulturze greckiej. To też tłumaczy m. in. kontestację rodzącej się filozofii wobec antropomorficznych bóstw religijnych w imię coraz bardziej abstrakcyjnie i transcendentnie ujętej przasady (arche) natury. Dopiero właściwie w chrześcijaństwie nastąpi pełne pojednanie Absolutu filozofii i Boga religii. W każdym razie dalsze dzieje filozoficznej rozprawy o Bogu przebiegają bądź to zupełnie niezależnie (przynajmniej w założeniu) od wszelkich pojęć religijnych, bądź też w krytycznej konfrontacji czy twórczym dialogu z nimi. Ukazanie rozległych i często zawiłych meandrów myśli filozoficznej na tym obszarze stanowiło z pewnością niezwykle wymagające zadania dla Autora omawianego opracowania. Rodzi się nawet pewna wątpliwość, czy jeden badacz w pełni ogarną tak obszerną problematykę i dlaczego więc — jak to miało w zasadzie miejsce przy tego rodzaju hasłach — nie powierzono tego zadania zespołowi autorów? Pozostawiając całościową ocenę omawianego opracowania filozofom Boga, ograniczymy się do sformułowania kilku bardziej szczegółowych spostrzeżeń i wątpliwości.

Wpierw zwróćmy uwagę na znaczący fakt, że analizowany tutaj fragment hasła Bóg jest nieco poszerzoną wersją hasła Absolut (t. I, kol. 132—136. Z. Zdybicka, Z. Zięba). Wobec tego natychmiast rodzi się pytanie o zasadność odrębnego opracowania — jeżeli zaś zostało ono faktycznie dokonane to należało uzasadnić to „coś więcej”, co nie zmieściło się w hasle Absolut. Jeżeli bowiem filozofia mówi tylko o Absolutie to całkowicie wystarczył odsyłacz do opracowanego już hasła, jeżeli zaś niektóre kierunki filozoficzne świadomie podejmują problematykę Boga religii — czyli Boga, który jawi się w doświadczeniu ludzkim i staje się przedmiotem czci i wiary — to specyfika tego nurtu wymagała odpowiedniego wyakcentowania. Nie tylko zresztą chodzi o uwyrażnienie różnych punktów wyjścia, ale o konsekwentne zrealizowanie zasady podanej we Wprowadzeniu (kol. 886—887), aby w filozoficznym podejściu i rozwiązywaniu problematyki Boga wyraźnie odróżniać stanowiska niezależne od koncepcji religijnych oraz stanowiska różnorodnie związane z takimi koncepcjami, zwłaszcza poprzez odpowiednio sformułowany antropologiczny horyzont dociekań. Wydaje się, że zastosowanie tego podziału było nieodzowne zwłaszcza dla czasów współczesnych, ukształtowanych pod przemożnym wpływem I. Kanta, czego konsekwencją na terenie problematyki Boga była zmiana perspektywy w samym podejściu do zagadnienia: nie tyle formułuje się pytanie wprost o istnienie Boga, ile raczej o źródła ludzkich przekonań o istnieniu Boga⁵. Zrodziło się wiele nowych rozwiązań, afirmujących lub negujących istnienie Boga, ale których nie można zrozumieć bez odniesienia ich do tego procesu. Skutkiem jednak przyjętego podziału filozofii na klasyczną, pozaracjonalną i scjentyistyczną, sygnalizowany problem stracił na ostrości, został umieszczony na marginesie filozofii klasycznej. Powstaje pytanie, dlaczego tego samego podziału nie zastosowano wcześniej przy hasle Absolut, bowiem dla ewentualnych nowych treści związanych z Bogiem religii podział ten raczej okazał się niefunkcjonalny. Bardziej adekwatne dla oddania specyfiki punktów wyjścia i rozwiązań problematyki Boga w poszczególnych kierunkach filozoficznych

⁵ Por. M. A. Krąpiec, *Filozofia i Bóg*, w: *O Bogu i człowieku*, Warszawa 1968, t. 1, s. 11—55, zwł. s. 26—27.

byłoby stworzenie typologii współczesnych filozofii Boga⁶. Wtedy jasniej wyszłyby odmiennosc założeń i osiągniętych rezultatów w obrębie różnych ujęć, zwłaszcza zaś większa sprawiedliwość zostałaby oddana kierunkom różnym od filozofii bytu, m.in. filozofii transcendentnej oraz nurtom wyrosłym lub nawiązującym do fenomenologii i egzystencjalizmu. Te ostatnie zostały potraktowane stanowczo zbyt marginalnie. Potrzeba wspomnianej typologii jawi się również w związku z różnorodnością teologicznych modeli mówienia o Bogu, dla których stanowiłaby konieczne oparcie, bez czego trudno wytłumaczyć ten zadziwiający pluralizm ujęć teologicznych, których znajduje się kilka stron dalej.

Dalsze zastrzeżenia budzą konsekwencje trójdzielnego podziału filozofii na interesującym nas odcinku problematyki Boga. Pomijamy tutaj zupełnie dyskusyjny charakter samego podziału⁷. Trudno się natomiast zgodzić ze sposobem zaklasyfikowania fenomenologii⁸, która wprowadzie została przygarnięta przez filozofię klasyczną, ale za cenę pewnego osłabienia własnej oryginalności w antropologicznym punkcie wyjścia (radikalna odrębność bytowania człowieka, jego dynamizm osobowy, religijny wymiar doświadczenia) oraz w uzyskanym na tej drodze pojęciu natury Boga. W ten sposób zbliżamy się ku najnowszym dziejom filozoficznych dyskusji o Bogu, które właśnie ogniskują się na usiłowaniach przewyciężenia przepaści między Absolutem metafizyki klasycznej a Bogiem religii. Impulsem do szukania nowych dróg było krytyczne stanowisko M. Heideggera wobec metafizyki Zachodu jako onto-teologii i sformułowanemu w niej pojęciu Boga jako jednego z bytujących (Seiende). Próby przewyciężenia powstałego impasu idą m.in. w kierunku wykazania, że oryginalna metafizyka Tomasza skutecznie broni się przed zarzutami M. Heideggera, bądź też poszukuje się nowych dróg rozwiązań w perspektywie religijnej lub etycznej. Wskutek ogłoszenia przez niektórych myślicieli śmierci Boga — metafizyki, wśród teologów (np. C. Geffrô) zostanie pośpiesznie sformułowany program teologii niemetafizycznej. Współczesną sytuację w filozofii Boga — a w konsekwencji i w dużej mierze w teologii — można określić jako poheideggerowską dyskusję o uprawnieniach metafizyki w kwestii Boga oraz nad sposobami rewaloryzacji sacrum i divinum w określeniu Boga. Nad znaczeniem tych zagadnień obradował, a raczej się z nimi zapoznał, Kongres Teologów Polskich w Mogile w 1976 roku (M. Jaworski, E. Morawiec)⁹, pewne echa naszki-

⁶ Pewien przykład typologii można znaleźć u S. Kowalczyka, *Główne nurty we współczesnej filozofii Boga w USA*, Chryścijanin w świecie, 9 (1977), nr 6, s. 20—38. Na osobne opracowanie zasługuje filozofia Boga w Polsce; oprócz trzech wymienionych nazwisk (por. kol. 920) z pewnością jeszcze kilku autorów zasłużyło na uwiecznienie w Encyklopedii.

⁷ Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1970, s. 276—279; A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1976, s. 20—23. Ważniejszą sprawą, godną większej uwagi i mającą w tym wypadku duże znaczenie, to sam sposób korzystania z historii filozofii — na ten temat cenne uwagi sformułował M. Gogacz, *Rola historii filozofii w filozofii Boga*, *Studia z filozofii Boga*, Warszawa 1977, t. 3, s. 365—413, zwł. s. 366, 380—384.

⁸ Por. A. B. Stępień, *Zagadnienie Boga w fenomenologii*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 1: *O Bogu dziś*, Warszawa 1974, s. 85—94. Warto również prześledzić polemikę A. Stępnia z J. Tischnerem na łamach „Znaku” w latach 1972—73 (nry: 213, s. 306—321; 219, s. 1226—1227; 219, s. 1228—1231; 224, s. 267—268). Problem poznania religijnego został pozytywnie podjęty na innym miejscu przez Z. J. Zdybicką, dz. cyt., s. 143—148, 273—281.

⁹ Por. F. Szulc: *Teologia — nauką o Bogu. Sprawozdanie z III Kongresu Teologów Polskich*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne X (1977) 359—366.

cowanej tutaj sytuacji odnajdujemy w naszych publikacjach¹⁰, natomiast zupełnie nieobecna jest ta doniosła problematyka w omawianym opracowaniu encyklopedycznym. To milczenie trudno zrozumieć.

Zasadnicze zastrzeżenia musi budzić zaklasyfikowanie Ojców Kościoła (Jan z Damaszku, Augustyn) i teologów protestanckich do „filozofii pozaracjonalnej” na równi z intuicjonistami różnych odcieni (kol. 921—922). Przecież każdy teolog przyjmuje również, choć w różnym zakresie, „że źródłem wiedzy o Bogu jest objawienie i dlatego prawdę w istnieniu Boga afirmuje się na mocy wiary” (kol. 921), przez co nie staje się jakimś „filozofem pozaracjonalnym, ale — właśnie teologiem. Chyba że, konsekwentnie, całą teologię chrześcijańską podciągnie się pod wyżej wskazany sztyl. Konieczne jest tutaj ściśle różnicowanie porządków poznania i poziomów semantycznych, w których funkcjonują poszczególne zdania. Zarzut irracjonalizmu można postawić filozofowi, który analizując swój system i w końcu kapitulując z rozumu powie: „tylko objawienie..., tylko na mocy wiary”. To samo zdanie ma jednak inny sens, gdy formułuje je teolog, jak to ma miejsce u protestantów, gdy w imię Objawienia i w ramach swojego systemu ocenia rezultaty poznawcze rozumu przyrodzonego. Wiadomo też, że wspomniani Ojcowie Kościoła i Bonawentura byli przede wszystkim teologami korzystającymi na swój sposób z filozofii i przystosowującymi pewne koncepcje do własnych celów tak dalece, że stanowią one organiczną całość z ich wizjami teologicznymi. Stoimy więc przed niezwykle trudnym i spornym problemem, czy można w pełni i jednoznacznie w ich systemach dokonać rozróżnienia dociekań filozoficznych od teologicznych. Dopiero z tym zastrzeżeniem, a tego nie poczyniono, można było przystąpić do oceny ich poglądów filozoficznych, nie zaś całości ich poglądów, które wymagają innych, właśnie teologicznych kryteriów oceny. Poczynione uwagi odnoszą się również do dwóch teologów: R. Guardiniego i H. de Lubaca, zaszczyconych niewątpliwie towarzystwem wspomnianych wyżej myślicieli. Ich nazwiska z kolei przywołują na pamięć problem religijnego poznania Boga, który został zaledwie wspomniany i to w formie bardzo zawężonej przy M. Schelerze (kol. 922) i przy argumentacie religiologicznym (kol. 928). Ogromnie szkoda, że to ważne zagadnienie nie zostało szerzej potraktowane, choć jest przecież szeroko znane, a i u nas sporo na ten temat napisano — co dobrze uwidacznia podana bibliografia, z tym, że brak w wykazie drukowanej rozprawy doktorskiej A. Nossola¹¹. Sporą pociechę niesie wszak oczywista konstatacja, że aby wierzyć w Boga ludzkość nie musiała czekać, aż filozofia udowodni Jego istnienie — co też, dzięki Bogu, nadal się dzieje. Jakie by więc nie były nasze opinie czy nawet teorie na temat religijnego poznania Boga, rzeczywistość najlepiej sama się usprawiedliwia.

Trudno przy tej okazji nie ujawnić również pewnego wrażenia, jakie robi sama objętość poszczególnych partii tekstu: im bliżej współczesności tym ilość podanych informacji jest mniejsza, co w sposób zupełnie niezamierzony może u czytelnika wyrobić przekonanie, że najwięcej kwestią Boga zajmowano się w średniowieczu, a dalsze dzieje filozofii nie tylko specjalnie nic nowego i wartościowego nie wniosły, ale raczej zamazały klarowny tok wywodów Tomasa z Akwinu. Czyżby naprawdę w dziedzinie problematyki Boga filozofia nie doznała żadnego znaczącego rozwoju? Słusznie podkreśla się w analizowanym opracowaniu — i w wielu naszych publikacjach — oryginalność myśli Akwinaty

¹⁰ O reperkusjach programu M. Heideggera w teologii pisali: J. Różycki, *Metafizyczne implikacje dogmatów*, Analecta Cracoviensia 5—6 (1973—1974), s. 387—407; M. Jaworski, *Bóg a metafizyka* (dyskusja z J. Różyckim), tamże, 8 (1976), s. 39—47; ściśle w kontekście filozoficznym: tenże, *Ze współczesnej problematyki filozofii religii. I. Metafizyka a problem Boga*, *Studia Philosophiae Christianae*, 13 (1977), nr 1, s. 39—84.

¹¹ *Cognitio Dei experimentalis. Nauka Jana Hessena o religijnym poznaniu Boga*, Warszawa 1974.

oraz trwałą wartość, na nowo odkrytą, jego metafizyki istnienia i sformułowaną w jej obrębie teorię Absolutu jako *Ipsum Esse subsistens*. Pełne uznania dla tych niewątpliwie wielkich wartości nie powinno wcale utrudniać nam doceniania tego wszystkiego, co naprawdę twórczego pojawiło się po Doktorze Anielskim, który przecież nie wyczerpał wszystkich pytań, jakie człowiek stawia w związku z Bogiem. Wiele nowych zagadnień oraz oryginalnych i wartościowych rozwiązań pojawiło się na tym polu, co tylko zostało tutaj zasygnalizowane. Szkoda, że właśnie przy problematyce współczesnej ograniczono się do telegraficznego wyliczenia nazwisk z dodaniem bardzo skąpego komentarza. Najbardziej jednak odczuwa się w całym opracowaniu brak perspektywy antropologicznej. Być może, że niemoc w tym względzie jest jednocześnie słabością pewnego systemu. Mimo tych kilku wycinkowych uwag i zastrzeżeń, należy ostatecznie podkreślić wartość dokonanej syntezy filozoficznej problematyki Boga. Zawarto bowiem w opracowaniu bogactwo informacji — podanych przy tym bardzo zwięźle, niekiedy nawet w formie zbyt skondensowanej (nożyce redakcyjne?), — które na pewno dają dużo do myślenia. W tym realizuje się powołanie filozofii, że prowadzi ostatecznie człowieka dalej.

Dwa kolejne działy hasła encyklopedycznego prezentują teologiczne ujęcie tajemnicy Boga. Podobnie jak w dziale poprzednim, obszerną treść podzielono na mniejsze jednostki tematyczne. Tutaj zasadniczy podział został zrealizowany przez odrębne opracowanie aspektu historycznego (dział V). łącznie ze współczesnością oraz oddzielne przedstawienie wykładu systemu a t y c z n e g o (dział VI). Rolę problemowego wprowadzenia do całości rozważań spełnia opracowanie zagadnienia Boga w historii teologii (kol. 934—938, L. Orzeł¹²). Zaprezentowana synteza, obejmująca ogromny przedział czasu od początków chrześcijaństwa po okres nowożytny, trafnie ukazuje dziejowy dialog teologii z filozofią. W perspektywie historycznej dopiero widać zmienność wielu koncepcji, ale i wartość ciągłych powrotów do źródeł. Wtedy też najlepiej można uchwycić samoświadomość teologii chrześcijańskiej walczącej o prawdziwy obraz Boga. W tym zadaniu teologia nie jest osamotniona, ani nawet w pełni samodzielna i wystarczająca. Jej funkcję we wspólnocie wiary Ludu Bożego umacnia i normuje Urząd Nauczycielski Kościoła. Bez tego nie byłoby i nie ma teologii katolickiej. Stąd słusznie podano najważniejsze orzeczenia Magisterium o poznaniu, naturze i przymiotach Boga (kol. 938—942, W. Granał. Równoległa lektura obydwu opracowań daje dopiero pełny obraz doktryny Kościoła w poszczególnych epokach historycznych oraz objawia dialog teologii z Magisterium, który na każdym etapie wyznaczał dalszy kierunek badań. Należy jednak zaznaczyć, co mogło się znaleźć w opracowaniu, że orzeczenia ME nie utożsamiają się z teologią — stąd nie należą ściśle biorąc, do dziejów teologii, ale do tradycji i historii dogmatu. Jako takie bowiem (świadkowie wiary) stanowią źródło i normę w stosunku do poznania teologicznego, co oczywiście nie wyklucza współpracy i wzajemnych nawet uwarunkowań. Mając świadomość historyczną i *sensus fidei* można wkroczyć na teren współczesności bez obawy utraty ciągłości wiary.

Chyba słusznie się sądzi, że najtrudniej przedstawić współczesny stan badań w jakiejś dziedzinie. Wymaga to bowiem pilnego śledzenia bieżącej literatury i umiejętności porządkowania zupełnie nowych zagadnień. Stąd szczególnie wysoka ocena takich przedsięwzięć z punktu widzenia rozwoju danej dyscypliny. Słowa te w pełni należy odnieść do opracowania zagadnienia Boga we współczesnej teologii (kol. 942—942, W. Hryniewicz). Pluralizm rozpoznań i różnorodność poglądów została dobrze oddana dzięki zastoso-

¹² W trakcie pisania zaskoczyła mnie smutna wiadomość o nagłej śmierci Ks. dra Ludwika Orła, wieloletniego wykładowcy dogmatyki w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Krakowie. Pragnę więc w tym miejscu jako uczeń Księdza Profesora, dać wyraz osobistej wdzięczności i głębokiej czci Teologowi zachwyconemu Bogiem. Pan będzie Jego nagrodą wieczną.

waniu teorii modelu do ujęcia poszczególnych grup zapatrywań. W zależności więc od bazy epistemologiczno-metodologicznej przyjętej do interpretacji pojęć biblijnych zostały wyróżnione następujące modele mówienia o Bogu: tradycyjny, egzystencjalno-personalistyczny o orientacji antropologicznej, historyczno-eschatologiczny o orientacji chrystologicznej, modele oparte na analizie lingwistycznej, panenteistyczny (inkarnacyjny), apofatyczno-mistyczny. Treściowa zawartość przedstawionych modeli uświadamia nam daleko idącą różnorodność już w punktach wyjścia, dalej w zastosowanej aparaturze pojęciowej, a w końcu również w osiągniętych rezultatach przez poszczególne kierunki teologiczne. Niemal za każdym z wymienionych nazwisk kryje się osobna teoria, zacierają się przy tym podziały wyznaniowe, trudno wytyczyć granice ortodoksji. Stąd też omawiane opracowanie jest nie tyle interkonfesyjne, co ponadkonfesyjne: autor nie ocenia, ani niczego nie rozstrzyga, ale stoi konsekwentnie na stanowisku kronikarza współczesności. W efekcie otrzymujemy wierny, na ile to możliwe obraz rzeczywistości. To z kolei prowokuje do konfrontacji z dotychczasowymi ustaleniami, do krytycznego przebadania sklasyfikowanych nowych teorii w świetle wyznawanej wiary.

Żadna teologia, tym bardziej teologia katolicka, nie może ostatecznie uchylić się od sądów wartościujących. Co więcej należy to do jej istotnych funkcji, aby wciąż rozważać, jak połączyć nowe ze starym, aby nie nastąpiło pęknięcie ciągłości wiary. Jest to konieczne, jeżeli ma się dokonywać prawdziwy rozwój rozumienia wiary poprzez dzieje. W tym poszukiwaniu teologia sama dochodzi do coraz głębszego ujęcia swego przedmiotu. Ukazanie panoramy współczesnych poglądów, będących odpowiedziami teologii na nowe pytania stawiane wierze, dobrze uświadamia nam twórczy ferment żywej wiary, ale również skalę trudności. z jakimi musi się borykać dzisiaj dogmatyk w nauczaniu o Bogu. Jak rozwiązują te zagadnienia autorzy działu systematycznego z Encyklopedii? Wpierw warto sobie uświadomić, że prawda o Bogu nie stanowi jakiejś szczegółowej, pobocznej kwestii w teologii, ale zajmuje miejsce centralne, ogniskuje w sobie wszystkie inne zagadnienia. Dobrze to ilustruje teologiczna systematyzacja problematyki Boga (kol. 948—951, R. Łukaszyk). W opracowaniu wyraźnie akcentuje się relację człowieka z Bogiem jako główny przedmiot zainteresowania teologii. Liczne odsyłacze wskazują treściowe powiązania różnych działów teologii z problematyką Boga. Można powiedzieć, że o Bogu mówi się w całej teologii, a wszystko, o czym traktują poszczególne jej działy, występuje zawsze w perspektywie Boga jako coś, co Go ukazuje. Nie jest to wybór arbitralny, ale perspektywa poznawcza samego objawienia. Dzięki temu teologia jako nauka uzasadnia jedność swojego przedmiotu materialnego i uzyskanej o nim wiedzy. W tym najbardziej fundamentalnym znaczeniu teologia jest i musi być teocentryczna. Szkoda, że odsyłacz do tego zagadnienia nie znalazł się ani w tym opracowaniu, ani nawet w całym haśle. A że ta sprawa ma duże znaczenie dla problematyki Boga i metodologii teologii w ogóle, wymaga przynajmniej zasygnalizowania. Chodziłoby zwłaszcza o bardziej wyraźne podkreślenie specyfiki teologicznego ujęcia w odróżnieniu od filozoficznego punktu widzenia. Tutaj wciąż pozostajemy dłużnikami metodologicznych rozróżnień Tomasa z Akwinu, szczególnie jego wywodów o Bogu jako głównym przedmiocie materialnym (*subiectum*) teologii. Nie będąc przedmiotem właściwym, bezpośrednim (*obiectum*) badań teologicznych, Bóg nie może zostać „urzeczowiony — o co lękają się niektórzy przedstawiciele innych modeli mówienia o Bogu, niesłusznie imputując ujęcia tradycyjnemu wszystkie wady esensjolizmu i nie doceniając wartości analogii w języku teologicznym. Nie oznacza to jednak, że będziemy dzisiaj usiłowali odtwarzać w wykładach teologii układ Summy. To jest odrębna kwestia, którą rozwiązuje się rozmaicie, najczęściej jednak przyjmuje się historię zbawienia jako podstawową, (dziejącą się) relację Boga do człowieka, która jednocześnie (odpowiednio interpretowana) jest źródłem poznania teologicznego i zasadę systematyzacji. W tym kon-

tekście można dalej z powodzeniem uzasadniać chrystocentryczny i antropocentryczny charakter teologii, bez konieczności przeciwstawiania się teocentryzmowi, z zachowaniem fundamentalnej i centralnej dla całej teologii prawdy o Bogu¹³.

Jednym z kluczowych tematów teologii systematycznej jest zagadnienie transcendencji i immanencji Boga. W encyklopedycznym opracowaniu (kol. 949—953, W. Granat) mamy przykład ujęcia wprawdzie tradycyjnego, ale otwartego na nowe treści. W dość przekonujący sposób została ukazana przydatność języka metafizyki klasycznej dla wyrażania biblijnej tajemnicy Boga — dalekiego i bliskiego zarazem. Należy pamiętać, że właśnie w tym języku zostały sformułowane orzeczenia papieskie i dokumenty soborowe, które dziś wymagają już odpowiedniej hermeneutyki. Pozostają kwestią do dalszych badań, na ile wypracowana w poprzednich wiekach siatka pojęć filozoficznych jest zdolna objąć i wyrazić biblijne treści o Bogu. Niewątpliwie jednak klasyczne sformułowania, ze względu na wielowiekową funkcję wyrażania wiary, stanowią w pewien sposób kryterium i pomost dla nowych rozwiązań. Takim konsekwentnie nowym ujęciem jest opracowanie: Bóg przychodzący — Bóg nadziei (kol. 951—955, A. Nossol). Można powiedzieć, że poprzez to opracowanie współczesne modele mówienia o Bogu zostały poddane pewnemu wartościowaniu na korzyść modelu historyczno-eschatologicznego o orientacji chrystologicznej. Bardzo trafnie i przekonująco zostały powiązane dane biblijne z dociekaniem teologów nadziei. Dzięki ujęciu historiozbawczemu całość wywodów nasycona jest dynamizmem zwracającym człowieka ku przeszłości — ku Bogu, który jest wciąż przed nami. Bardzo egzystencjalnie przedstawia się w tym modelu poznanie Boga, które jest w pewnym sensie rozpoznaniem własnej drogi życia, odkrywaniem w niej już teraz obecnej tajemnicy Boga. Omawiane tu opracowanie wnosi tym samym swój wkład w odnowę dogmatycznego traktatu o Bogu, a właściwie stanowi przykład już dokonanej, twórczej realizacji słusznych postulatów w tym zakresie. Można z dużą satysfakcją stwierdzić, że i kolejne opracowanie z powodzeniem realizuje ten program. Nie sposób dokonać wyczerpującej charakterystyki wszystkich nowych elementów w ujęciu i reinterpretacji trynitarnego działania zbawczego (kol. 955—962 S. Napiórkowski). Najważniejszym *novum* jest konsekwentnie historiozbawcze rozpracowanie zagadnień związanych z Trójcą Świętą. Odnajdujemy tutaj tak wiele pozytywnych różnic z dotychczasowymi traktatami na ten temat, że możemy w pełni uznać przedstawioną rozprawę za trynitologię na miarę współczesnych potrzeb. Nie tylko bowiem omawiane opracowanie jest syntetycznym zwieńczeniem najlepszych i najnowszych osiągnięć teologii w tej dziedzinie, ale również zostało podane w języku tak zbliżającą samą treść wykładu, że sama rzeczywistość działania trynitarnego staje się bliska przeżywaniu wiary. Ze względu na naukową i kerygmatyczną wartość dokonanego opracowania, zasługuje ona na szerokie wykorzystanie w dydaktyce. Odnosi się to również do całości biblijnej i teologicznej problematyki Boga, co dodatkowo ułatwia oddzielne opublikowanie prac L. Stachowiaka, J. Kudasiewicza, W. Hryniewicza, A. Nossola i S. Napiórkowskiego we wcześniej wydanej książce¹⁴. Przy tej sposobności należy podkreślić, że troska o odnowę nauczania o Bogu towarzyszy od kilku lat polskim teologom, czego konkretnym owocem są właśnie wymienione opracowania, o czym żywo dyskutowano na wspomnianym już Kongresie Teologów Polskich w 1976 roku w Krakowie — Mogile, a co wcześniej zostało zainicjowane na spotkaniu sekcji dogmatycznej we wrześniu

¹³ Por. S. Kamiński, *Czy teologiczna antropologia?*, w: *W nurcie zagadnień soborowych*, t. 2, Warszawa 1968, s. 39—50; *Chrystocentryzm w teologii*, pod red. E. Kopecja, Lublin 1977. Od strony metodologicznej podejmują konfrontację tych pojęć w pracy: *Przedmiot główny teologii w ujęciu Yves Congara*, Kraków 1973 (mps. Bibl. Wyż. Śl. Sem. Duch. w Krakowie).

¹⁴ *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 1: *O Bogu dziś*, dz. cyt.

1973 roku na ATK¹⁵. Uzyskane dotychczas rezultaty dobrze świadczą o żywotności naszej teologii w dialogu ze współczesnością.

Do całościowego ujęcia problematyki Boga, a tego przecież szukamy w encyklopedii, należy nie tylko to co człowiek o Bogu myśli, ale również i to, jak Go przeżywa i wyraża. W tym sensie dwa ostatnie opracowania dopełniają obraz uzyskany przy lekturze dotąd przedstawionych zagadnień. W pierwszym rzędzie budzi podziw bogactwo treści ujęte w szerokim opracowaniu: *Bóg w literaturze polskiej* (kol. 962—982, zbior.). Autorom należy się chyba specjalne uznanie za dokonanie tak cennej syntezy nie mającej sobie równej w historii literatury polskiej. Zyskuje na tym dużo również sama teologia, przed którą otwiera się interesujące pole badań literacko-teologicznych. Słusznie w metodologii teologicznej traktuje się dziś literaturę jako *locus theologicus* w głębszym poznaniu wiary, która wśród wielu manifestacji wyraża się również w tworzywie literackim. Literatura zaś ze swej strony, zwłaszcza poezja, kształtuje u odbiorcy pojęcia religijne, a wśród nich głównie obraz Boga. Jak bardzo jest złożony proces doskonalenia się tego obrazu w człowieku ukazuje ostatnie opracowanie: *psychologiczne uwarunkowanie idei Boga* (kol. 982—987 Z. Chlewiński). Przy mówieniu o Bogu nie wolno zapominać o człowieku. Znajomość ludzkiej psychiki jest zwłaszcza potrzebna tym, którzy zajmują się nauczaniem religijnym, a więc rodzicom oraz katechetom i homiletom. Sygnalizowane opracowanie może tutaj dostarczyć nieocenionej pomocy w formułowaniu właściwego języka o Bogu i dostosowaniu nauczanych treści wiary do możliwości i potrzeb psychicznych właściwych dla poszczególnych okresów rozwoju człowieka. Ostatecznie chodzi o sprawę najwyższej wagi — aby poprzez zapośredniczenie ludzkim słowem doszło do spotkania człowieka z Bogiem. Mamy wszelkie podstawy do nadziei, że treść całego hasła odegra w tym swoją pozytywną rolę.

Trzymając w ręku T. II Encyklopedii Katolickiej czuje się ciężar ludzkiego wysiłku utrwalonego w ponad dwóch tysiącach haseł. Zawierają one duży zasób informacji naznaczony żmudnym zdobywaniem prawdy, do której sami teraz możemy się zbliżyć i dalej prowadzić poszukiwania prawd jeszcze nie znanych. W poszerzonym kręgu wiedzy lepiej dostrzegamy powtarzające się pytania i problemy człowieczego pielgrzymowania. Niekiedy poprzez tekst pada snop światła na drogę. Budzi to wszystko szczególną wdzięczność dla Redakcji i Autorów, że dzielą się z nami owocami swej pracy. Okazywana satysfakcja szerokich rzesz czytelników z pewnością będzie stanowiła najlepszą zachętę do dalszych wysiłków przy wydawaniu kolejnych tomów. Zakończmy życzeniem, aby wszyscy, od których w jakimkolwiek stopniu zależy szybsze ukazywanie się następnych tomów Encyklopedii, zmobilizowali wszystkie swoje możliwości dla osiągnięcia tego celu.

Ks. Franciszek Szulc

¹⁵ Dyskusje teologów wokół współczesnej problematyki Boga, *Studia z filozofii Boga*, t. 3, dz. cyt., s. 195—245.