

TEOLOGIA FUNDAMENTALNA
TOM I

CZŁOWIEK - FILOZOFIA - BÓG

UNIwersytet Papiński Jana Pawła II
w Krakowie

Wydział Teologiczny
Podręczniki

1

ukazały się:

tom I	CZŁOWIEK-FILOZOFIA-BÓG
tom II	RELIGIE ŚWIATA A CHRZEŚCIJAŃSTWO
tom III	OBJAWIENIE I CHRYSZTUS
tom IV	KOŚCIÓŁ CHRYSZTUSOWY
tom V	POZNANIE TEologiczne
tom VI	WYBÓR TEKSTÓW

TEOLOGIA FUNDAMENTALNA
TOM I

CZŁOWIEK - FILOZOFIA - BOG

WYDANIE IV
POSZERZONE

REDAKCJA
ks. Tadeusz Dzidek, ks. Łukasz Kamykowski,
o. Andrzej Napiórkowski OSPPE

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2014

Projekt okładki
Wojciech Kurzyński

Korekta
Monika Kucab, Robert Wilk, Monika Winiarska

Copyright © 2014 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydanie IV poszerzone

ISBN 978-83-7438-366-0

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10
tel. 12 422 60 40
wydawnictwo@upjp2.edu.pl, www.upjp2.edu.pl

Spis treści

WPROWADZENIE DO <i>TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ</i>	7
A. Funkcja apologetyczna teologii	7
B. Apologetyka	9
C. Teologia fundamentalna	12
D. Struktura	14
WSTĘP DO TOMU 1	17
I. PROBLEM IDEI BOGA	
(Piotr Sikora)	19
A. Trudność porozumienia między wierzącym a ateistą	19
B. Punkt wyjścia w określaniu znaczenia słowa „Bóg”	20
C. Warunki konieczne religijnej idei Boga	21
D. Osobowy charakter Boga	23
II. ATEIZM - DROGA NEGACJI BOGA	
(ks. Tadeusz Dzidek, ks. Krzysztof Kościelniak, Piotr Sikora, ks. Damian Wąsek)	25
A. Geneza historyczna współczesnego ateizmu	26
1. Etap walki	26
2. Etap redukcji teologiczno-filozoficznej	26
3. Etap absolutyzacji człowieka	28
B. Formy współczesnego ateizmu	30
1. Ateizm naturalistyczny	30
2. Ateizm nihilistyczny	32
3. Ateizm psychologiczny	33
4. Ateizm egzystencjalny	35
5. Ateizm neopozytywistyczny	37
6. Ateizm postmodernistyczny	38
7. Nowy Ateizm	40
8. Ateizm praktyczny	44
C. Stosunek Kościoła do ateizmu	49

III. DROGI AFIRMACJI BOGA

(ks. Tadeusz Dzidek, Piotr Sikora)	53
A. Droga kosmologiczna	55
1. Kontekst myśli św. Tomasza z Akwinu	55
2. Prezentacja argumentu kosmologicznego	56
3. Argument z celowości w świetle współczesnych hipotez	63
B. Droga antropologiczna	65
1. Racje serca Blaise'a Pascala	66
a. Kontekst	66
b. Prezentacja	68
2. Metoda immanencji Maurice'a Blondela	74
a. Kontekst	74
b. Prezentacja	76
3. Transcendencja człowieka - ujęcie współczesne	79
a. Kontekst	80
b. Prezentacja	80

IV. BÓG A ZŁO (ROZUMNOŚĆ WIARYW BOGA W KONTEKŚCIE DOŚWIADCZENIA ZŁA)

(ks. Manfred Deselaers, ks. Łukasz Kamykowski, Piotr Sikora)	87
A. Co to jest zło?	88
1. Aspekt fizyczny i moralny	88
2. Nierozłączność obu aspektów	90
3. Związek zła z dobrem	91
4. Ból - cierpienie - skrzywdzenie	91
5. Krzywdzący - wina - bezkarność	93
B. Czy trzeba rozwiązywać problemy teodycei?	94
C. Wszechmoc i dobroć Boga wobec cierpienia - próby redukcji problemu	95
1. Odrzucenie lub modyfikacja przymiotu dobroci Boga	95
2. Odrzucenie lub modyfikacja przymiotu wszechmocy Boga	96
3. Zakwestionowanie gorszącego charakteru cierpienia	99
D. Cierpienie zbilansowane „większym dobrem”	101
1. Wartość moralnej odpowiedzialności	101
2. Wartość samodoskonalenia	103
E. Dobry i wszechmocny Bóg a uwikłanie ludzkości w grzech	104
1. Istota zła „moralnego” (świadomie wybranego)	105
2. Możliwość wyboru zła	106
3. Powód wyboru zła	108
4. Zło pochodzi od zła	109
5. Zło rodzi zło	110

ZAKOŃCZENIE	115
--------------------	------------

Wprowadzenie do *Teologii fundamentalnej*

Czy chrześcijańska wiara jest rozumna? Tak brzmi zasadnicze pytanie teologii fundamentalnej. Stawiając kwestię rozumności wiary chrześcijańskiej, pytamy w gruncie rzeczy o jej prawdziwość. W żadnej innej dyscyplinie teologicznej ten problem nie jest tak wyeksponowany. Jej zadanie i cel polegają na wykazaniu, że chrześcijańska wiara jest rozumna, a przez to godna wiary człowieka — istoty obdarzonej zdolnością myślenia. Nie da się tego zrobić w izolacji, bez poznania, a czasem konfrontacji z innymi sposobami myślenia, czy też różnymi formami kultury i religii. Mówiąc inaczej, trosce o ukazanie rozumności wiary chrześcijańskiej towarzyszyć winno staranie o rozwój dialogu. Takie jest zasadnicze zadanie teologii fundamentalnej, prezentowanej w tym i następnych tomach.

Na samym początku trzeba nam wyjaśnić, czym jest teologia fundamentalna. Idąc w ślad za tak postawionym pytaniem zaprezentujemy najpierw jej genezę i historię, a następnie określimy przedmiot jej zainteresowań i strukturę.

A. Funkcja apologetyczna teologii

Centrum i szczytem całej refleksji teologicznej jest życie trynitarnie Boga, który objawił się definitywnie w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa z Nazaretu. Bóg w różny sposób, w różnym czasie i okolicznościach porozumiewał się z ludźmi (Hbr 1,1), aby ostatecznie i kompletnie wyrazić samego siebie w osobie swojego wcielonego Syna. To wydarzenie naznaczyło początek wiary chrześcijańskiej, która uznaje w Jezusie - Boski *Logos* posłany przez Boga Ojca, by człowieka i świat doprowadzić do zbawienia, czyli nieskończonej doskonałości. W ten sposób zaczyna się także historia Kościoła, który nieustannie mówi światu o tym jedynym i definitywnym wydarzeniu zmieniającym oblicze historii i ludzkości.

Stają więc wobec siebie dwie rzeczywistości: z jednej strony chrześcijaństwo, dokładniej Kościół ze swą wiarą i z drugiej strony świat. Kościół chce wszczepić

światu wiare, doprowadzić go do zbawienia. Świat jest przez Kościół prowokowany do udzielenia odpowiedzi. Historię tego napięcia można również z drugiej strony - zamknąć stawianym przez świat pytaniem: Dlaczego uwierzyć w Chrystusa? Jakie motywy, jakie argumenty przemawiają za tym, aby przeobrazić całą ludzką egzystencję i podporządkować ją Temu, który jawi się jako Pan życia? To pytanie zadaje świat (do którego w pewnej mierze należy także każdy wierzący), reagując na „prowokację”, jaką jest Kościół i jego ewangelizacja. Na takie pytanie Kościół próbuje odpowiedzieć poprzez wypracowaną przez siebie teologię fundamentalną.

Istniało ono już u początków chrześcijaństwa. W obliczu zagrażających młodemu Kościołowi prześladowań, św. Piotr zwraca się do wiernych z następującym wezwaniem:

Pana zaś Chrystusa miejcie w sercach za Świętego i bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest

Kyrion de ton Christon hagiastate en tais kardiais hymón, hetoimoi aei pros apologian panti tó(i) aitounti hymas logon peri tēs en hymin elpidos (1 P 3,15).

Tekst ten stał się klasyczny, gdyż w nim właśnie, w oryginale greckim, pojawia się wyraźnie słowo *apologia*, oznaczające prezentację, obronę i uzasadnienie własnych przekonań. Wezwanie Piotra wymaga od chrześcijanina szczerości intelektualnej i uwypukla, że „wiara ślepa”, w swej niechęci do refleksji nad samą sobą, nie jest najwyższą formą wiary, lecz stanowi jej formę skarłałą i wadliwą. Człowiek wiary jest wezwany do uzasadnienia swej nadziei, tzn. z uniwersalności obietnicy Bożej, którą przyjął, i którą winien interpretować w formie adekwatnej do sytuacji intelektualnej danego, historycznego momentu.

Jest to wymaganie związane nie tylko z potrzebą wewnętrznego wzrostu każdego wierzącego, lecz również (jedno z drugim ściśle się wiąże) z podstawowym wezwaniem Chrystusa do miłości bliźniego, nakazującej dzielenie się podstawowym dobrem, jakim jest chrześcijańska nadzieja, w taki sposób, by mogło ono zostać przyjęte przez wszystkich, do których jest adresowane.

Postawę apologetyczną możemy zaobserwować często już na kartach *Nowego Testamentu*. Sam Jezus bronił autentyczności swej misji: bądź czynem, kiedy np. uzdrowił paralityka na znak prawdziwości wypowiedzianych do niego słów o odpuszczeniu grzechów (Mk 2,1-12), bądź słowem, w formie rozwiniętej refleksji. Podobnie postępują uczniowie Jezusa, np. Paweł, który w *Liście do Galatów* dostarczył historycznych dowodów na prawdziwość swego apostołowskiego posłannictwa (Ga 1,1-2,10).

Pytanie o wiarygodność chrześcijańskiego Objawienia, stawiane Kościołowi przez świat, przybierało na przestrzeni wieków różne formy, w zależności od kultury, mentalności czy też problemów, które znaczyły egzystencję poszczególnych

pokoleń. Adresatami, którym wiara winna apologię swej nadziei były na początku judaizm i świat kultury grecko-rzymskiej. Chodziło przede wszystkim o to, by chrześcijaństwo wyjaśniając swoją istotę, wykazało wobec Żydów spełnienie się starotestamentalnych proroctw w osobie odrzuconego przez nich Jezusa Chrystusa (np. Justyn f ok. 165 - *Dialog z Żydem Tryfonem*), a wobec Rzymian i kultury hellenistycznej odparło stawiane mu zarzuty prawne (Justyn) i religijne (Atenagoras II w - *Prośba za chryzsjanami*, Teodl Antiocheński II w. - *Do Autolykd*) oraz podjęło dyskusję z rozpowszechniającą się filozofią gnostycką (Ireneusz f ok. 202, *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy* - łzc. *Adversus haereses*). Średniowiecze postawiło problem wiarygodności orędzia chrześcijańskiego w kontekście napięcia pomiędzy Objawieniem Chrystusa a islamem (Tomasz z Akwinu 1224-1274 *Summa contra gentiles*). Z kolei rozbięcie chrześcijaństwa i napięcie pomiędzy katolicyzmem a protestantyzmem przyniosło dociekania na temat prawdziwości i wiarygodności Kościoła. Czas oświecenia był krytyką religii w oparciu o argumenty filozoficzne, społeczne, bądź też zaczerpnięte z nauk przyrodniczych. Napięcie pomiędzy wiarą chrześcijaństwem a racjonalizmem przyniosło ze sobą zagadnienie relacji zachodzącej pomiędzy wiarą i rozumem.

Z punktu widzenia teologii Kościoła, adresatem apologii jest zawsze ktoś inny: niewierzący, albo posiadający jakąś wiarę różną od wiary Kościoła, bądź też człowiek, który już przyjął Objawienie chrześcijańskie, ale szuka utwierdzenia się w swej decyzji.

Początkowo apologia była uprawiana *ad extra* - na zewnątrz, skierowana do tych, którzy są poza Kościołem, z czasem także *ad intra* - do wewnątrz, do samych wierzących. Dając otaczającemu światu odpowiedź z punktu widzenia swej wiary, sam wierzący bardziej zgłębia jej rzeczywistość. Tylko wówczas, gdy słucha on orędzia ewangelicznego w taki sposób, że widzi równocześnie zastrzeżenia stawiane wobec chrześcijaństwa, trudności i problemy innych, staje się - w sensie teologicznym - prawdziwym słuchaczem słowa Bożego.

B. Apologetyka

Metodyczna refleksja nad fenomenem apologii chrześcijańskich rozpoczęła się dopiero w połowie XVII wieku. Refleksja nad apologiami, czyli apologetyka, osiągnęła swą dojrzałą formę wiek później i zazwyczaj składała się z trzech zasadniczych części:

- *De religione naturali* (O religii naturalnej). W części tej chodziło o wykazanie istnienia Boga i nieśmiertelności człowieka, a w konsekwencji o stwierdzenie konieczności istnienia religii.

- *De religione revelata* (O religii objawionej). Wykazywano tutaj, że Objawienie dokonało się rzeczywiście w osobie Jezusa Chrystusa. Argumentami potwierdzającymi tę prawdę były różne znaki: cuda, wypełnienie się proroctw *Starego Testamentu* i moralna wartość orędzia Jezusa i fakt Jego zmartwychwstania.

- *De ecclesia Christi et de fide catholika* (O Kościele Chrystusowym i o wierze katolickiej). Część ostatnia odnosząca się do Kościoła i jego natury, zawierała argumenty mające na celu wykazać, że jest on założony przez Chrystusa i w pełni urzeczywistniony w Kościele katolickim.

Trzy wyodrębnione kręgi argumentacji: 1) świat i religia (*demonstratio religiose*)*, 2) religie i chrześcijaństwo (*demonstratio Christiana*); 3) Kościół katolicki a inne wyznania chrześcijańskie (*demonstratio catholika*), stały się wówczas stałymi elementami klasycznych traktatów, których struktura, niemal niezmienną, przetrwała do czasów Soboru Watykańskiego II.

Jakie są zasadnicze cechy tak pojętej apologetyki klasycznej? Traktat na temat Objawienia był rozwijany z zamiarem dania odpowiedzi na wątpliwości powstałe w dobie oświecenia, a przybierające jeszcze siłę w dziewiętnastowiecznym pozytywizmie. Mentalność oświecenia naznaczona jest deizmem, filozoficznym poglądem, w myśl którego człowiek powinien ograniczyć się do religii naturalnej, odkrytej i ukształtowanej przez rozum, odrzucając jednocześnie każdą religię roszczącą sobie pretensję do bycia objawioną. Apologeci usiłowali wykazać niewystarczalność religii naturalnej, a zarazem dowieść konieczności Objawienia. W tej perspektywie Objawienie jawiło się jako dopełnienie braków religii naturalnej, wynikających z ograniczoności ludzkiego rozumu, zaciemnionego niewiedzą i grzechem.

Podejmowana przez apologetów dyskusja w takiej perspektywie, niosła z sobą tendencje do pojmowania Objawienia jako korpusu doktryn i przepisów, które człowiek winien przyjąć ze względu na autorytet objawiającego się Boga. Wypracowano wówczas koncepcje Objawienia o wymiarze filozoficzno-spekulatywnym, w których cała uwaga była skoncentrowana na samym fakcie Objawienia jako wydarzenia, które rzeczywiście zaistniało. Zaznaczyła się tendencja do traktowania go jako wydarzenia „słownego” (podarowanej ludziom przez Boga doktryny), z pominięciem jego znaczenia, a więc z zagubieniem troski o to, aby człowiek mógł je dla siebie odkryć i zrozumieć.

W konsekwencji takiego pojmowania Objawienia, apologetyka klasyczna przyjęła — jako logiczne - rozróżnienie pomiędzy faktem, że Bóg coś objawia (wydarzenie Objawienia) a tym, co objawia (treść Objawienia). Celem apologetyki było wykazanie faktu Objawienia, bez zatrzymywania się nad jego treścią i sensem. Wychodzono z założenia, że raz wykazana pewność faktu Objawienia zapewni wiarygodność jego treści. Innymi słowy, ten, kto zostanie przekonany, że autorem Objawienia jest Bóg, automatycznie przyjmie jego orędzie.

Apologetyka klasyczna, chcąc być nauką nieteologiczną, usiłowała dostarczać argumentów filozoficznych i historycznych, przez racjonalne wykazywanie prawdy religii chrześcijańskiej i Kościoła katolickiego. W wysiłku zwalczania racjonalizmu, poruszając się na tym samym terenie, apologetyka chciała uwypuklić rozumność aktu wiary, opartej na dowodach czysto racjonalnej i obiektywnej wiarygodności faktu, że Bóg rzeczywiście przemówił do człowieka.

Od końca minionego wieku koncepcja apologetyki tradycyjnej była poddawana coraz ostrzejszej krytyce. Zarzucano jej wspomniany już rozdział pomiędzy faktem Objawienia a jego treścią oraz ograniczenie się do dowodów zewnętrznych, bez troski o podmiot, czyli człowieka, i bez uwzględnienia istniejących relacji pomiędzy chrześcijaństwem a ludzką egzystencją.

Ponadto zarzucano, że apologetyka - dyscyplina, która powstała jako polemika z poglądami jej przeciwnymi, coraz bardziej przyjmowała postać bastionu. Budowanego w celu obrony posiadanej prawdy. Taka koncepcja apologetyki była powodem zaniedbania dialogu ze światem i zagubienia pozytywnej prezentacji chrześcijaństwa i jego orędzia.

Do przywrócenia kategorii dialogu w myśleniu apologetycznym przyczyniła się encyklika papieża Pawła VI, *Ecdesiam suam* z 1964 roku, ogłoszona w trakcie Soboru Watykańskiego II. Czytamy w niej m.in.:

Ani strzeżenie, ani obrona nie wyczerpuje w pełni obowiązków ciążących na Kościele wobec powierzonych mu darów. Dobra bowiem przekazane Kościołowi przez Chrystusa ze swej niejako natury wymagają, by je zarazem udostępniał innym (64). Kościół powinien nawiązać dialog ze społeczeństwem, w którym żyje (65). Pod nazwą dialogu powinniśmy więc mieć przed oczyma ów prawdziwy i niewymowny rodzaj rozmowy, którą z nami zapoczątkował i nawiązał Bóg Ojciec przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym (71). Ponieważ zatem Bóg pierwszy rozpoczął z nami zbawczy dialog, bo On sam pierwszy nas umiłował (1J 4,10), dlatego trzeba, byśmy pierwsi dążyli do dialogu z ludźmi i nie czekali, aż inni nas do tego wezwą (72).

Sobór podjął myśl Pawła VI, wskazując, że dialog rozpoczyna się od tego co stanowi bolący problem rozmówcy¹, aby tam mu przynieść „niejako odbite światło Boże”, pozwalające wlać głębszy sens w ludzkie działanie i uczynić życie ludzi bardziej ludzkim². Ale czyniąc tak, chrześcijanin musi być stale gotowy do dania odpowiedzi na pytania dotyczące jego własnej nadziei, tym bardziej

¹ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, 3 [w:] *Konstytucja, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-poiski*, Poznań-Warszawa 1968.

² Por. tamże 40.

że z tego dialogu nie wyklucza nikogo, nawet własnych prześladowców³. Musi ukazać własną nadzieję w sposób przystępny dla partnera dialogu⁴.

Debata teologiczna wywołana przez Sobór przyczyniła się do zaniechania uprawiania apologetyki w jej tradycyjnym ujęciu, a w jej miejsce (wśród trwających do dziś dyskusji nad jej kształtem i istotnymi zadaniami) wykrystalizowała się dyscyplina zwana teologią fundamentalną⁵.

C. Teologia fundamentalna

W obrębie uprawianej w ostatnich dziesięcioleciach teologii fundamentalnej, która ciągle jeszcze znajduje się w poszukiwaniu swojej tożsamości, można wyodrębnić kilka wymiarów:

1. Apologetyczny. Jest to wymiar klasyczny, który jawi się jako uzasadnienie aktu wiary — dlaczego wierzę? Jednakże teologia fundamentalna nie ogranicza się tylko do apologetyki, stąd inne jej wymiary.

2. Dogmatyczny. W teologii fundamentalnej uwzględniono zarzuty stawiane apologetyce, zwłaszcza rozpatrywanie wiarygodności Objawienia w ostrym dualizmie pomiędzy znakami zewnętrznymi a jego znaczeniem. W efekcie wymiar dogmatyczny zawiera teologię Objawienia, starając się usystematyzować i przedstawić całe jego bogactwo, według metod właściwych dla teologii systematycznej.

3. Kulturowy. W tym wymiarze możemy ująć różne wysiłki widzenia teologii fundamentalnej jako „dyscypliny granicy” pomiędzy Kościołem a światem. Wsłuchując się i poznając kulturę współczesną, filozofię, literaturę, sztukę, a przede

³ Por. tamże 92.

⁴ Ł. Kamykowski, *Apologia w epoce dialogu. Aktualne zadania teologii fundamentalnej*, [w:] „Analecta Cracoviensia” 24 (1992), s. 171-179.

⁵ Por. *Le deuxième symposium international de teologie dogmatique fondamentale* (Gazzada, 6-11 septembre 1964), Torino 1965; J. Schmitz, *Die Fundamentaltheologie im 20. Jahrhundert*, [w:] H. Vorgrimler, R. van der Gucht (red.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, Freiburg 1969, s. 197-245; cały numer „Concilium” 46 (1969); R. Latourelle, G. O’Collins (red.), *Probierni e prospettive di teologia fondamentale*, Brescia 1980; M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 1994, K. Müller (red.), *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien Und gegenwertige Herausforderungen*, Rgensburg 1998; C. Izquierdo (red.), *Teologia fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, Bilbao 1999. W tym procesie poszukiwania tożsamości teologii fundamentalnej swój twórczy wkład wniosły również późniejsze wypowiedzi Magisterium Kościoła: Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego, *O Teologicznym wykształceniu przyszłych kapłanów* (1976), nr 8-9; Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska „Sapientia Christiana”* (1979); tenże, List do uczestników kongresu *Tożsamość teologii fundamentalnej pomiędzy wiarą i rozumem* (1995).

wszystkim wyrażającego się w nich człowieka, z jego problemami i aspiracjami, teologia fundamentalna formułowałaby ciągle na nowo sposób głoszenia światu słowa Bożego.

4. Formalny. Teologia fundamentalna zajmuje się w tym wymiarze określeniem natury teologii, zasadami jakimi się ona kieruje. Mówiąc krótko: chodzi o teorię poznania teologicznego - „meta-teologię”⁶.

W sposób najbardziej ogólny możemy stwierdzić, że w teologii fundamentalnej chodzi o uzasadnienie racjonalności wiary chrześcijańskiej i wyjaśnienie jej podstaw. Mówiąc inaczej, jest to dyscyplina teologiczna, która zajmuje się Objawieniem chrześcijańskim i jego wiarygodnością. Określa się ją jako fundamentalną dlatego, że przedmiotem jej zainteresowania jest to, co najbardziej zasadnicze, co stanowi założenie teologii, a zatem jej rzeczywisty fundament - Objawienie.

⁶ Wśród podręczników teologii fundamentalnej, jakie ukazały się po Vatica-«num II można wyróżnić w języku angielskim: G. O'Collins, *Fundamental Theology*, New York-Ramseis 1981; A. Dulles, *Models of Revelation*, Dublin 1983; w języku francuskim: R. Lato-urelle, *Theologie de la revelation*, Paris—Tuornai 1966; *Uacces a Jesus par les evangiles*, Montreal 1978; *Uhomme et ses problemes dans la lumiere du Christ*, Tournai-Montreal 1981; *Le Christ et l'Eglise, signes du ja/#/*, Tournais-Paris-Montreal 1971; *Miracles de Jesus et theologie du miracle*, Tournai-Montreal 1986; M. Nuesch, *Les traces de diue. Elements de the'ohogiefondamentale*, Paris 2004; języku hiszpańskim: S. Pie i Ninot, *Tratado de la teologia fundamental. „Dar razón de la esperanza” (1 Pe3 > 15)*, Salamanca 2001; J. A. Sayes, *Razones para creer. Dios, Jesucristo, la Iglesia*. Madrid 1992; C. Izquierdo, *Teologia Fundamental*, Pamplona 1998; w języku niemieckim: H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz 1985; P. Knaeur, *Der Glaube kommt vom Horen. Okumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg-Basel-Wien 1991; H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985, (wyd. polskie *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993); W. Kern, H. J. Pottmayer, M. Seckler (red.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, I: *Traktat Religion*, Freiburg Br. 1985, 11: *Traktat Offenbarung*, Freiburg Br. 1985, III: *Traktat Kirche*, Freiburg Br. 1986, IV: *Traktat Theologische Erkenntnislerhe*, Freiburg Br. 1988, H. Verveyen, *Got~>tes letzes Wort. Grundrif der Fundamentaltheologie*, Dusseldorf 1991; P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einfurung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, Miinchen 1999; J. Werbick, *Den Glauben veran twór ten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg-Basel-Wien 2000; w języku włoskim: C. Skalicky, *Teologia Fondamentale*, Roma 1979; R. Fi-«sichella, *La Rivelazione: evento e credibility. Saggio di teologia fondamentale*, Bologna 1985; w języku polskim: J. Kulisz, *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*, Kraków 1995; S. Rosa, *Teologia fundamentalna. Część pierwsza - Chrystologia*, Tarnów 1994; *Cześć druga - Eklezjologia*, Tarnów 1995; H. Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001. Analizy podręczników podjęli się: C. Izquierdo, J. M. Odero, *Manuales de teologia fundamental* [w:] „Scripta Theologica” 18 (1986) nr 2, s. 625-667; 20 (1998) nr 1, s. 223-268. Poza podręcznikami warto także wymienić: M. Rusecki (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002.

Pozostaje jeszcze do wyjaśnienia metoda teologii fundamentalnej. Ponieważ nauka ta określa siebie jako dyscyplinę teologiczną, to również wśród metod jakimi się posługuje jest metoda teologiczna, obok innych, właściwych dla filozofii, historii czy literatury.

Jako skierowana najbardziej ku światu część teologii, wsłuchuje się w pytania kierowane pod adresem Kościoła, dotyczących prezentowanego przezeń światopoglądu i próbuje znaleźć odpowiedź, możliwie najbardziej adekwatną - to jest zgodną z wiarą Kościoła (którą bada metodami typowymi dla teologii dogmatycznej), ale jednocześnie zaprezentowaną na poziomie pytań pochodzących z różnych kręgów rozmówców, dostosowaną do dostępnych im metod poznania (świeckich, religijnych, teologicznych).

Teologia fundamentalna nie jest w stanie udowodnić, w sensie ścisłym, swych racji, tzn. nie jest w stanie przedstawić takich dowodów, które w swej oczywistości przymuszałyby niejako człowieka do przyjęcia przez wiarę prawdy Objawienia. Byłoby to zresztą sprzeczne z samym aktem wiary. Niemniej jednak jest ona w stanie zaprezentować motywy przemawiające za tym, by przyjąć chrześcijańskie orędzie. Argumentacja teologii fundamentalnej ma prowadzić do stwierdzenia, że akt wiary człowieka jest aktem rozumnym i uzasadnionym.

D. Struktura

Nasza seria podręczników teologii fundamentalnej zawiera sześć zasadniczych bloków tematycznych:

- część pierwsza skoncentrowana jest wokół problematyki filozofii, a zwłaszcza antropologii transcendentnej. Chodzi o pokazanie, że nadprzyrodzone Objawienie, słowo Boga przychodzące do człowieka, współbrzmi z jego najbardziej głębokimi intuicjami i pragnieniami. W naturze ludzkiej jest „coś”, co umożliwia człowiekowi otwarcie się i przyjęcie Objawienia;
- część druga zawiera refleksję nad religią i jej genezą oraz prezentację największych religii świata. Na koniec zarysowane jest ich porównanie z religią chrześcijańską;
- część trzecia to traktat o Objawieniu ujmowanym w jego całości: jego rozwoju w historii zbawienia, formach i jego znaczeniu dla człowieka. A ponieważ pełnią Objawienia jest Jezus Chrystus, dlatego też w dalszej części skoncentrujemy naszą uwagę na Jego osobie. Chodzić więc będzie o zagadnienie wiarygodności Jezusa z Nazaretu: historycznych źródeł na temat Jego osoby, Jego posłannictwa jako Mesjasza oraz Jego śmierci i zmartwychwstania - wydarzenia, które jest zasadniczym motywem i centralną prawdą wiary chrześcijańskiej;

— część czwarta mówi o Kościele, podejmując następujące pytania: czy jest on wierną kontynuacją woli Jezusa Chrystusa?; jaka jest jego natura i misja?; oraz: jakie miejsce zajmuje Kościół katolicki wśród innych wyznań chrześcijańskich?;

— część piąta obejmuje teorię poznania teologicznego, czyli refleksję nad teologią. Tego rodzaju refleksja, rozwijana w obrębie teologii fundamentalnej, jest uzasadniona faktem, że to właśnie ta dyscyplina zajmuje się Objawieniem w jego całości, a zatem podstawą wszelkiego teologicznego myślenia. Ponadto określenie poznania teologicznego, jego natury i metod, domaga się konfrontacji typowo apologetycznej z poglądami podważającymi zasadność jakiegokolwiek dyskursu, który nie byłby oparty w całości na założeniach rozumowych, czy wręcz na danych empirycznych;

— część szósta to zbiór, opatrzonych wstępami i pytaniami, tekstów źródłowych, uporządkowanych zgodnie ze strukturą poprzednich pięciu tomów. Stanowi on podstawowy materiał do ćwiczeń, ale może też pomóc w samodzielnym pogłębieniu wcześniej poruszanych zagadnień.

* * *

Zasadniczy problem, przed jakim staje teologia fundamentalna, możemy wyrazić poprzez pytanie: czy Objawienie, dokonane w Jezusie Chrystusie i uobecnione w Kościele, jest godne wiary człowieka rozumnego? W poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie będziemy wydobywać takie argumenty, które uzasadniają postawę wiary. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na słowo „uzasadniają”. Wspomniane argumenty nigdy nie posiadają siły przekonania, zdolnej do wykazania oczywistości wiary ponad wszelką wątpliwość (gdyby tak się stało, nie byłoby już wiary, tylko wiedza), mogą natomiast pomóc człowiekowi przyłgnąć do Objawienia.

f Objawienie chrześcijańskie —jak to będziemy wyjaśniać w kolejnych tomach - nie jest zresztą tylko teoretyczną informacją. Lecz propozycją nadania historii poszczególnych ludzi i całego świata pewnego kierunku i kształtu, który na żadnym etapie historii nie osiąga swojego ostatecznego spełnienia. Zawsze zależy ono jeszcze od wolnych decyzji tych, którzy przyjdą po nas. Stąd, odczytywana w naszym „dziś”, sensowność realizacji chrześcijańskiej nadziei, nie dysponuje wszystkimi danymi. Innymi słowy, ostateczną pewność, co do prawdy chrześcijaństwa, będzie można osiągnąć dopiero wówczas, kiedy nastąpi spełnienie nadziei, którą głosi⁷.

Szeroko na ten temat: J. Cuda, *Praktyczno-społeczne kryterium wirygodności objawionego sensu historii*, Katowice 1999.

Wprowadzenie do Teologii fundamentalnej

Nasza refleksja, w ramach teologii fundamentalnej, będzie rozwijana w następujących etapach:

Tytuł traktatu	Pytanie szczegółowe	Strony dialogu i konfrontacji
1. Człowiek - filozofia - Bóg	Jakie racje uzasadniają filozoficzną afirmację Boga?	Ateizm «• teizm
2. Religie świata a chrześcijaństwo	Na czym polega wyjątkowość chrześcijaństwa w porównaniu z innymi religiami?	religie świata <-> chrześcijaństwo
3. Objawienie i Chrystus	Czy Objawienie dokonało się w Jezusie Chrystusie i jakie jest jego znaczenie dla człowieka?	chrześcijaństwo *+ inne religie i nurty filozoficzne
4. Kościół Chrystusowy	Gdzie jest prawdziwy Kościół Jezusa Chrystusa?	Kościół katolicki *_> inne Kościoły
5. Poznanie teologiczne	Jaka jest natura teologii?	teologia chrześcijańska +• inne dyscypliny naukowe

Wstęp do tomu I

Zgodnie z tym, co powiedzieliśmy wyżej o zasadniczej strukturze serii podręczników, w pierwszym tomie chcemy ustalić i uzasadnić zasadniczy horyzont ludzkiej egzystencji, w której dostrzegamy fundamentalną możliwość i potrzebę otwarcia na Boga i Jego Objawienie. Problematyka ta stawia nas, we współczesnej kulturze zachodniej, wobec szerokiego nurtu myśli i postaw obojętnych lub zamkniętych na taką perspektywę, wobec ludzi uważających ją za nieistotną, zbędną lub wręcz szkodliwą. Tak więc w tym tomie, jako horyzont dialogu podejmowanego przez teologię fundamentalną w służbie Kościoła, staje przed nami świat ukazujący jako drogę emancypacji człowieka - drogę negacji Boga: czasem uzasadnianej teoretycznie, częściej - przede wszystkim praktycznej.

Zanim spróbujemy przedstawić racje przeciwne - drogi od wieków i do dziś wiodące człowieka do afirmacji Boga i otwarcia się na Jego głos - chcemy najpierw rozejrzeć się w panoramie szlaków myślowych powodujących, że wielu naszych współczesnych uważa za słuszniejsze, mniej lub bardziej konsekwentnie, odrzucać takie uznanie.

Zapoznawszy się następnie z głównymi liniami kościelnej oceny zjawiska ateizmu i podejściem do kręgu osób związanych ze światopoglądem areligijnym lub antyreligijnym, przejdziemy do historycznej i systematycznej prezentacji dróg odkrywających horyzont transcendencji i stawiających pytanie o możliwość objawienia się Boga.

Historia refleksji na temat Boga, ukazuje wiele różnych Jego koncepcji, uzależnionych od czasu i miejsca, w których powstawały. Niemniej jednak, wszystkie one były i są wyrazem nieustannej troski człowieka o wyrastanie ponad rzeczywistość historyczną. Fundamentalnym i najbardziej intymnym pragnieniem człowieka każdego czasu jest dążenie do spotkania się z Bogiem, który nadałby sens jego życiu.

Zasadniczo spotykamy dwa sposoby postępowania, czy też drogi, jakie tradycyjnie podejmowano w rozwijaniu refleksji na temat Boga: drogę kosmologiczną i antropologiczną. Droga kosmologiczna, nazywana także metafizyczną,

wychodzi od poznania kosmosu i uwzględnia cechy charakterystyczne, wspólne wszystkim bytom (rzeczywistościom) wszechświata. Uwypukla się zmienność i niepewność świata w jego aktualnym stanie, a utrzymując niemożliwość jego wyjaśnienia samego przez się, ukazuje się -jako konieczną - inną rzeczywistość, całkowicie różną od świata, która umożliwiłaby jego istnienie.

Droga antropologiczna wychodzi z kolei od analizy doświadczeń człowieka w jego relacji do świata i innych ludzi. Obejmuje ona szeroką gamę przeżyć łączących poznanie, wolę, uczucia, pasje, postawę etyczną, świadomość historyczną. W analizie tej dochodzi się do przekonania, że życia ludzkiego na ziemi, ujmowanego w całej swej głębi, nie da się wyjaśnić inaczej, jak tylko dzięki obecności bytu całkowicie odmiennego, który nadaje sens egzystencji człowieka. We własnych oczach człowiek jest pozbawiony sensu, jeśli nie przekracza samego siebie i nie sytuuje się ponad czasem i przestrzenią.

Każda z tych dróg, na swój sposób, ukazuje zasadność religii. Wspólną ich cechą jest to, że (nie zamykając oczu na niedostatki otaczającej nas rzeczywistości) bazują na zasadniczej afirmacji świata i człowieka jako wartości pozytywnej: dobra, piękna, prawdy — i w ten sposób odsyłają ku ostatecznemu biegunowi wszystkiego, co pozytywne. Wydaje się jednak, że kultura współczesna wciąż na nowo zderza się z się fenomenem zła, które przybiera wiele kształtów, tak iż konieczne staje się pogłębione zajęcie się odpowiedzią na pytanie: Jeśli rzeczywiście ostatecznym horyzontem ludzkiej egzystencji jest absolutne Dobro, to skąd w takim razie zło?

Tylko zrozumienie zagadnienia odpowiedzialności człowieka w świecie i warunków możliwości jej podjęcia może dziś pozwolić na właściwą ocenę fenomenu religii w jej wielorakim kształcie - czym będziemy chcieli się zająć w tomie II.

I. Problem idei Boga

Piotr Sikora

Zanim rozważymy przyczyny i sposoby negacji Boga oraz drogi Jego afirmacji, musimy najpierw zatrzymać się nad pytaniem: o co (o Kogo) toczy się spór?

A. Trudność porozumienia między wierzącym a ateistą

Słynna jest już uwaga, jaką poczynił jeden z największych dwudziestowiecznych filozofów, Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Nie uznawał się on za człowieka wierzącego, czy religijnego, zauważył jednak:

gdybyście mnie spytali, czy wierzę w Dzień Sądu czy nie, w tym sensie w jakim wierzą w niego ludzie religijni, nie powiedziałbym: „Nie. Nie wierzę, że coś takiego nastąpi”. Takie powiedzenie wydałoby mi się całkowicie idiotyczne. A potem wyjaśniam: „Nie wierzę w...”, ale osoba religijna nie wierzy w to, co ja opisuję¹.

Napotykaemy tu fundamentalny, choć często niedostrzegany problem: gdy spotykają się ateista i człowiek wierzący, wówczas to, czego istnieniu zaprzecza pierwszy, wcale nie jest przedmiotem wiary drugiego. Jeśli zatem chcemy rozważać drogi afirmacji Boga, uzasadniać rozumność wiary w Niego, musimy najpierw nieco bliżej określić, co (Kogo) zamierzamy afirmować. Podobnie trzeba postąpić przy analizie zasadności ateistycznej krytyki religii.

Napotykaemy tu jednak na kolejną trudność. Niezrozumienie pomiędzy wierzącym a ateistą, na które wskazywał Wittgenstein, nie wynika jedynie z braku odpowiedniej informacji. Nie wystarczy, by wierzący wyraźnie powiedział ateście,

¹ Patrz: L. Wittgenstein, *Wkłady o wierze*, [w:] tenże, *Uwagi o religii i etyce*, Kraków 1995, s. 89.

w co wierzy Niewierzący inaczej zrozumie — lub w ogóle nie zrozumie - wyznanie wierzącego, brak mu bowiem pewnego doświadczenia, które nadaje sens słowom wyznania wiary, brak mu doświadczenia Objawienia. Objawienie nie jest bowiem czymś na tyle uprzednim wobec wiary, by można je było bez niej dostrzec. Dostęp do Objawienia zakłada wiarę, a więc podążanie drogą zaangażowania religijnego². My zaś teraz rozważamy dopiero wiarygodność, rozumność podjęcia takiego zaangażowania.

B. Punkt wyjścia w określaniu znaczenia słowa „Bóg”

By móc w ogóle „ruszyć z miejsca” musimy przyjąć, że możliwa jest jakaś refleksja nad znaczeniem słowa „Bóg”, jakieś poznanie Boga, uprzednie wobec w pełni rozwiniętej świadomości Objawienia. Musimy w tym celu odwołać się do powszechnego ludzkiego doświadczenia i uniwersalnych praw rozumu³. Nie uzyskamy oczywiście jakiegoś w pełni rozwiniętego obrazu Boga. Możemy jednak określić warunki konieczne, by nasza afirmacja/negacja była rzeczywiście afirmacją/negacją Boga, w którego wierzy człowiek religijny, a konkretnie, Boga w którego wierzy chrześcijanin, a nie próbą uzasadnienia/krytyki bałwochwalstwa.

Przyjmujemy zatem punkt widzenia „pogranicza”- próbujemy odwoływać się do powszechnego ludzkiego doświadczenia (powszechnego w tym sensie, że jest ono dostępne każdemu człowiekowi). Odpowiedniego doświadczenia szukamy pouczeni przez tradycję chrześcijańską. Postawa taka jest całkowicie uprawniona. Choć bowiem nasze obecne rozważania dotyczą „przedsionków wiary” (*preambuła fidei*) i polegają zasadniczo na filozoficznych analizach zagadnienia, to jednak nawet jako filozofowie napotykałyśmy ideę Boga, ale jej nie stworzyłyśmy⁴. Musimy zatem wychodzić od doświadczenia chrześcijanina, interesuje nas bowiem rozumność jego wiary oraz musimy uwzględnić pewne warunki stawiane przez krytyczną refleksję, interesuje nas bowiem rozumność jego wiary.

² Szerzej na ten temat w tomie III naszego podręcznika.

³ Uzasadnienie istnienia takich praw, czyli odrzucenie relatywizmu - patrz niżej s. 50-51.

⁴ Por. H. Dumery, *Problem Boga w filozofii religii* Kraków 1994, s. 32n. Dumery zasadzie tej przyznawał powszechną wartość i mówił ogólnie: „Niecelowe jest mówić o jakimś specjalnym Bogu filozofów, lecz tylko o Bogu wielbionym przez religię, i którego filozofia powinna rozważać dokładnie tak samo, jak wszelką inną wartość”; tamże, s. 33.

C. Warunki konieczne religijnej idei Boga

Szukając w ludzkim doświadczeniu miejsca, którego dotyka słowo „Bóg”, tak jak je rozumiemy my, chrześcijanie, trzeba odwołać się do człowieczego pragnienia pełnego, nieutralnego rozkwitu (gr. *eudaimonid*), pragnienia zbawienia. Trzeba przy tym pamiętać, że nie chodzi tu o zbawienie — pełnię jedynie jednostkową, lecz o zbawienie całej wspólnoty ludzkiej, a ostatecznie całej rzeczywistości. To pragnienie powszechnego zbawienia jest pragnieniem związanym z otwartością człowieka na nieskończoność⁵. Okazuje się, że człowieczego pragnienia pełnego rozkwitu rzeczywistości nie może zaspokoić nic skończonego. Człowiek pragnie bowiem rozkwitu nieskończonego, wolności od wszelkich ograniczeń. Jest to pragnienie absolutne. To, co umożliwi jego realizację - to, co daje zbawienie, nazywamy Bogiem.

Ponieważ Bóg jest tym, który-jako jedyny - na pewno może dać nam zbawienie, nie może być niczym uwarunkowany. Gdyby bowiem był przez coś uwarunkowany, te Jego uwarunkowania mogłyby stanowić przeszkodę w umożliwieniu nam realizacji naszego pragnienia zbawienia⁶. Z drugiej strony dążenie do zbawienia, którego nie można utracić, do nieskończonego rozkwitu - wiąże się z zaangażowaniem obejmującym wszelkie zdolności i władze, zaangażowaniem, będącym postawieniem na szalę całej egzystencji osoby. Zaangażowanie takie słusznie można nazwać „troską ostateczną”, Boga zaś określić jako to, co nas bezwarunkowo - czyli na poziomie ostatecznym - obchodzi⁷. Bóg jednak może być tym, czego dotyczy nasza troska ostateczna, co nas bezwarunkowo obchodzi, tylko wtedy, gdy ma wartość ostateczną.

Dlatego mówiąc o Nim, myślimy jednocześnie o czymś, co jest „święte”, godne najwyższej czci. Bóg bowiem nie byłby godny najwyższej czci, gdyby można było pomyśleć, że istnieje coś doskonalszego od Niego. Za każdym razem, gdy człowiek religijny orientuje się, że oddaje cześć czemuś, co mogłoby być lepsze, niż jest, odmawia - lub przynajmniej powinien odmówić - temu czemuś czci⁸.

⁵ Co do bardziej szczegółowych analiz tej kwestii patrz: dalsza część podręcznika, poświęcona antropologicznej drodze do Boga. Patrz też: K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 22-24, 27-35, 56-58.

⁶ Właśnie taka jest geneza i zasadnicza treść biblijnej wiary w stwórczą moc Boga i jego status Stwórcy świata. Izrael najpierw doświadczył JHWH jako tego, który obiecuje i daje zbawienie, a potem zrozumiał, że JHWH może być wierny swoim obietnicom, tylko wtedy, gdy jest Bogiem jedynym i Stwórcą świata.

⁷ Patrz P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, Kęty 2004, s. 18-21, 196n; tenże, *Dynamika wiary*, Poznań 1987.

⁸ Wydaje się, że uświadomienie sobie tego jest przyczyną stopniowej sublimacji idei Boga w historii religii: od bytów namacalnych, do „tego, co jest większe niż wszystko, co możemy pomyśleć”. Patrz A. Macintyre, *Podstawa religijna*, [w:] B. Chwedeńczuk (red.), *Fragmety filozofii analitycznej. Filozofia religii*. Warszawa 1997, s. 235-236.

I. Problem idei Boga

Krytyczna refleksja⁹ prowadzi zaś do wniosku, że nie godzi się oddawać czi czemuś ograniczonemu, skończonemu. To bowiem, co jest skończone, zawsze mogłoby być doskonalsze, niż jest. Bóg zatem musi być nieskończenie doskonały pod każdym względem. Co więcej, dalsza refleksja podpowiada, że Bóg nie może być nieskończenie doskonały jedynie przygodnie - *de facto*, ale nie ze swej istoty. Żadna doskonałość nie może istnieć niezależnie od Boga, nawet jeśli On zawsze by ją posiadał. Wówczas bowiem to tej doskonałości oddawalibyśmy w istocie cześć, Boga zaś czcilibyśmy jedynie o tyle, o ile jest nosicielem doskonałości. Bóg musi być źródłem wszelkich doskonałości. Wszystkie one muszą zatem przynależeć do Niego w sposób konieczny, muszą należeć do Jego istoty. Bóg jest zatem nieodróżnialny od swoich doskonałości. Nie tyle na przykład jest dobry, coś jest (swoją) dobrocią. Bóg koniecznie nieskończenie doskonały musi też być bytem koniecznym - a zatem On nie tylko istnieje, lecz istnienie jest Jego istotą. Jego istota i istnienie utożsamiają się¹⁰. Jako taki Bóg jest podstawą i źródłem całej skończonej rzeczywistości.

Powyższe tezy nie stanowią jakiejś kompletnej (lub nawet częściowej) filozoficznej koncepcji Boga¹¹. Są jedynie wstępnymi warunkami, jakie ludzki rozum - dany nam przecież od Boga - wyznacza naszej wierze, by nie była wiarą bałwochwalczą. Bóg bowiem nie może być nieabsolutny — musi być doskonalszy, niż cokolwiek, co możemy pomyśleć. Nie może być zatem mniej doskonały niż to, co możemy pojąć jako Absolut. Bóg nie może być zatem czymś ograniczonym, częścią rzeczywistości, elementem doświadczanego świata, przedmiotem, bytem wśród innych bytów, nawet stojącym na szczycie całej hierarchii bytów. W takim bowiem przypadku cała ta hierarchia byłaby czymś „większym” od Boga, to ona posiadałaby status absolutny¹². Bóg-Absolut wykracza zatem poza wszelkie przeciwieństwa. Jak to określa Mikołaj z Kuzy:

Tak więc absolutne Największe to jedność, która jest wszystkim i w której - jako w Największym - jest wszystko. A ponieważ nie ma ona żadnego przeciwstawienia, tedy jest tożsama również z najmniejszym. Dlatego jest we wszystkim. Ponieważ jest absolutem, więc też jest w akcie [*actu*] wszelkim możliwym bytem nic nie zapożyczającym z rzeczy¹³.

⁹ Por. np. J. N. Findlay, *Czy można dowieść nieistnienia Boga*, [w:] B. Chwedeńczuk (red.), *Fragments...*, dz. cyt., s. 290-293.

¹⁰ Patrz na przykład: Tomasz z Akwinu, *Summa Contra Gentiles*, 1,22.

¹¹ Nie zamierzamy tworzyć takiej koncepcji, nie bardzo też wierzymy w możliwość takiego przedsięwzięcia.

¹² Patrz na przykład: P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, dz. cyt., s. 217n; tenże, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, Kraków 1994, s. 130; H. Dumery, *Problem Boga w filozofii religii*, Kraków 1994, s. 49,96-97.

¹³ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, I,2, Kraków 1997, s. 47.

Taki Bóg, którego istota i istnienie utożsamiają się, który jest wszelką możliwą doskonałością i — w akcie - wszelkim możliwym bytem, który nie ma żadnego przeciwstawienia, taki Bóg nie mieści się, jak to określa Tomasz z Akwinu, w żadnym rodzaju, ani gatunku. Znaczy to jednak, że „nie można Boga zdefiniować”¹⁴, nie można utworzyć pojęcia Boga.

D. Osobowy charakter Boga

Wszystko, co wyżej zostało powiedziane, nie przeszkadza jednak nam, chrześcijanom, wierzyć w Boga osobowego. Oczywiście, z wyżej przywołanej myśli Tomasza — że Bóg nie należy do żadnego rodzaju - można wysnuć wniosek, że nie należy też do rodzaju „osoba”. W pewnym sensie jest to wniosek słuszny. Jednakże trzeba pamiętać, że Bóg nie należy również do rodzaju bytów nieosobowych. Przekracza obie te kategorie. Co zatem znaczy stwierdzenie, podtrzymywane przez całą tradycję chrześcijańską, że Bóg jest osobowy? Nie wchodząc w szczegółowe rozważania nad tym, czym jest osoba i pomijając problemy jakie nasuwa tu fakt, że chrześcijanie wyznają Boga jednego, ale trójosobowego, możemy w tym miejscu książki pokusić się o następującą odpowiedź:

Człowiek zna dwa typy postaw wobec rzeczywistości: Ja—Ty oraz Ja-Ono (Ja-To)¹⁵. Postawa Ja-To wprowadza nas w świat rzeczy. Postawa Ja—Ty konstytuuje relację, którą można nazwać osobową. By coś mogło być „Ty”, musi posiadać odpowiednie cechy. Musi być zdolne — przynajmniej potencjalnie - do „symetrycznej” postawy. Musi być obdarzone czymś, co najogólniej nazywamy rozumnością i wolnością. Każde „Ty” jest nieskończenie cenniejsze niż jakiegokolwiek „To”¹⁶. Jeśli Bóg jest źródłem wszelkich doskonałości - a jest - nie może być pozbawiony tych, które konstytuują osobę. Ponadto relacja Ja-Ty jest najistotniejsza dla naszego człowieczeństwa, bez niej nie możemy spełnić się jako ludzie. Jeśli zatem człowiek może mieć jakąkolwiek relację z Bogiem i jeśli właśnie ta relacja umożliwia i stanowi zbawienie - a tak właśnie jest - musi być to relacja typu Ja—Ty, a nie Ja—To. Boskie Ty - w przeciwieństwie do innych, skończonych Ty, nie jest co prawda identyfikowalnym fragmentem szerszej rzeczywistości, która obejmuje również nasze Ja. Nie stoi zatem całkiem na zewnątrz, „naprzeciw” tego ostatniego, mówimy, że Bóg jest bliższy nam, niż my sami sobie, że jest bardziej nami niż my sami (Augustyn). Tym niemniej nie możemy znaleźć

¹⁴ Tomasz z Akwinu, *Summa Contra Gentiles*, I, 25.

¹⁵ Patrz M. Buber, /a, *Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992, s. 39n.

¹⁶ Dobrze wyraził to I. Kant, mówiąc, że osoba może być tylko celem, nigdy zaś środkiem.

I. Problem idei Boga

bardziej adekwatnej postawy wobec Niego, niż postawa Ja—Ty. Takie jest właśnie znaczenie zdania, że Bóg jest osobowy.

* * *

Punkt wyjścia dla naszych rozważań stanowiła obserwacja, że wierzący i ateista często nie rozumieją się nawzajem w kwestiach wiary, mimo tego, iż używają tych samych słów. Dla wierzącego nie jest bowiem możliwe mówienie o Bogu z punktu widzenia neutralnego, niezaangażowanego obserwatora. Chrześcijanie używają bowiem słowa „Bóg”, by wyrazić sensowność swojego religijnego zaangażowania, tzn. wiarę, że jest możliwe osiągnięcie zbawienia-nieutralnej pełni i szczęścia całego świata. Wiążą zatem to słowo z tym, co nieuwarunkowane, godne najwyższej czci, dane w najwyższym, ostatecznym zaangażowaniu. On przekracza wszelkie kategorie i nie daje się ująć z żadnym ludzkim pojęciu.

— ,
°

to, co umożliwia zbawienie
to, co nieuwarunkowane
to, co godne najwyższej czci
to, co absolutnie doskonałe
to, co przekracza wszelkie kategorie
nie da się ująć w żadnym pojęciu

Nieuwarunkowana i niepojmowalna rzeczywistość Boga posiada jednak charakter osobowy. Przekracza ona co prawda również kategorię osoby - tak jak to słowo pojmujemy my, ludzie. Tym niemniej naszego religijnego zaangażowania nie możemy kształtować na wzór relacji ze światem rzeczy. Musi ono wykorzystywać — doprowadzając do doskonałości — te aspekty naszego bytu, które konstytuują istniejące między nami osobowe relacje.

człowiek odnosi się do świata na dwa sposoby: Ja-To i Ja-Ty

tylko relacja Ja-Ty umożliwia spełnienie się człowieka
\
relacja do Boga jest dążeniem do absolutnego spełnienia
1
relacja do Boga obejmuje wymiar Ja-Ty
i
Bóg ma charakter osobowy

Zatem spór teizmu z ateizmem, o którym piszemy niżej, trzeba interpretować jako spór w kontekście pytania: czy nasza nadzieja na zbawienie i związane z nią religijne zaangażowanie jest rozumne, czy też należy do sfery naiwnych postulatów, które wypada odrzucić w imię wymogów rozumu?

II. Ateizm - droga negacji Boga

ks. Tadeusz Dzidek, ks. Krzysztof Kościelniak, Piotr Sikora, ks. Damian Wąsek

Obok różnych dróg ludzkiego poszukiwania i dochodzenia do afirmacji Boga, myśl ludzka kroczy w czasach nowożytnych i współczesnych także drogą Jego negacji — ateizmu. Od średniowiecznej, sakralnej i religijnej koncepcji człowieka - kiedy stworzenie i przyroda były jedynie „odesłaniem do Boga”, doszliśmy do rozpowszechnionego zjawiska ateizmu, do świeckiej koncepcji świata, w której może być on „zinterpretowany sam w sobie”. Ateizm jawi się jako fakt naturalny, przenikający wszystkie wymiary życia i działania człowieka: naukę, sztukę, politykę. Europa doszła do tego stanu w wyniku ewolucji trwającej kilkanaście wieków. Dzisiaj pod wpływem ateizmu znajdują się ludy Afryki, Azji, Ameryki Południowej. Więcej, weszły już w ciąg podobnych przemian. Lecz tam wstrząsy te nabierają wręcz atomowego tempa. Nie są one owocem stopniowego dojrzewania myśli ateistycznej, ale tym co Jaques Berque nazwał „zderzeniem z Zachodem”.

Trudno przytaczać liczne definicje ateizmu, jakie pojawiły się od średniowiecza do czasów współczesnych. Znaczeniowo można je zestawić w dwie najbardziej ogólne grupy: ateizmu w znaczeniu teoretycznym i praktycznym. Ateizm, jako teoria, to zaprzeczanie realnemu istnieniu Boga; ateizm jako postawa praktyczna, to kierowanie się w życiu zasadami ignorującymi Boga („życie jakby Bóg nie istniał”). Jak określić najogólniej ateizm, oddając istotę, a nie naruszając jego licznych przejawów? Wydaje się, że dość trafnym jest określenie Alberta Camus, dla którego ateizm jest „buntem metafizycznym” (*revoke metaphysique*)¹.

Niniejsza prezentacja zawiera trzy części: w pierwszej ukazano genezę historyczną współczesnego ateizmu; w drugiej scharakteryzowane są jego współczesne, najbardziej zasadnicze formy; część ostatnia prezentuje stosunek Kościoła do ateizmu.

¹ A. Camus, *UHomme revolts*, Paris 1989, s. 42.

A. Geneza historyczna współczesnego ateizmu

Chociaż już w czasach starożytnych można znaleźć różne ateistyczne postawy, to jednak należy stwierdzić, że były one zjawiskiem marginalnym. Przez dzieśnięć stuleci kultura Europy była dogłębnie kształtowana przez tradycję biblijną.

Renesans przynosi rozdział pomiędzy tym, co po prostu ludzkie a tym, co specyficznie chrześcijańskie. Humanizm XV/XVI wieku rozpoczyna walkę przeciw instytucji religijnej (Erazm z Rotterdamu, M. Luter, J. Kalwin), następnie swe ostrze kieruje na samą religię (Rabelais, Pico de la Mirandola, Ch. de Bouelles), którą odtąd coraz częściej będzie się uważać za przeszkodę w nieskrępowanym rozwoju człowieka². W większości wypadków renesansowy humanizm będzie jednak dążył nie do niszczenia, lecz oczyszczenia chrześcijaństwa, (chodziło o wewnętrzne pogłębienie wiary).

Korzeni współczesnego ateizmu należy poszukiwać w systemach filozoficznych, rozwijających się od XVII wieku aż do naszych czasów. Można je uporządkować, dokonując podziału na trzy okresy: etap walki z wiarą jako źródłem poznania, etap redukcji teologiczno-filozoficznej i etap absolutyzacji człowieka³.

1. Etap walki

Etap walki zawiera protest przeciwko wierze rozumianej jako najważniejsze źródło poznania, stojące wyżej od rozumu. W okresie tym, zdominowanym przez racjonalizm, obserwuje się dążenie do uzyskania autonomii we wszystkich sektorach życia: w kulturze, nauce, prawie, polityce, społeczeństwie. Dokonuje się to w konfrontacji z chrześcijańskimi instytucjami.

Prototypem tej postawy jest w wieku XVII R. Descartes (1596-1650) ze swym „wątpieniem metodycznym”. Kartezjusz zakładał teoretyczne odrzucenie tradycyjnych autorytetów, postulując „jasność” i „wyraźność” idei dla rozumu, jako jedyne kryterium jej prawdziwości. Chociaż istnienie Boga pozostawało dla niego ostateczną gwarancją wszelkich ludzkich przeświadczeń, niemniej ziarno subiektywizmu zostało posiane. Odtąd człowiek będzie szukał pierwiastków swego duchowego i intelektualnego bytu we własnym rozumie i doświadczeniu.

2. Etap redukcji teologiczno-filozoficznej

Okres ten rozwija się od schyłku XVII stulecia, przez cały wiek XVIII aż do połowy XIX wieku.

² Szerzej na ten temat por.: L. Febvre, *Le Probleme de l'incroyance au XVI siecle*, Paris 1943.

³ Por. J. de Sahagun Lucas, *Dios, horizonte del hombre*, Madrid 1994, s. 288-290.

Jednym z takich redukcjonistycznych poglądów, jeszcze nie ateistycznych, ale mogących doprowadzić do odmiany ateizmu zwanej „ateizmem praktycznym”, był deizm. Najbardziej znanym przedstawicielem tego kierunku był Voltaire (1694-1778). Deiści uważali, że można rozumowo dowieść istnienia Boga, który stworzył świat, lecz absurdem jest sądzić, że Bóg ten po stworzeniu jakoś interweniuje oraz, że my możemy powiedzieć o Nim cokolwiek ponad to, że istnieje.

Ideą przewodnią innego z rozprzestrzeniających się wówczas nurtów filozoficznych była teza, że świat i człowiek stanowią realizację Absolutu. W konsekwencji cel i przeznaczenie człowieka nie powinny być poszukiwane w bycie transcendentnym, wykraczającym poza świat i historię, lecz w samym procesie wydarzeń zmierzających do swej pełni. Do przyjęcia takiego stanowiska przyczyniła się filozofia B. Spinozy (1632-1677), który uznał za pozorny i zjawiskowy dualizm materii i ducha oraz świata i Boga. Odrzucenie tego drugiego dualizmu przyniosło w konsekwencji zagubienie transcendencji Boga. Na tle wyzwania nauk przyrodniczych, monizm B. Spinozy jawi się bardziej jako panteizm niż ateistyczna interpretacja świata. Ale mająca miejsce w tym systemie depersonalizacja i naturalizacja Stwórcy przygotowała grunt dla materializmu.

Filozofia Spinozy była antychrześcijańska nie tylko ze względu na koncepcję relacji Boga i świata, lecz także z uwagi na poglądy dotyczące natury religii. Spinoza odmawiał myśleniu religijnemu zdolności poznania prawdy. To „rozum jest dziedziną prawdy i mądrości, teologia zaś dziedziną moralności i posłuszeństwa”⁴. Opowieści i twierdzenia religijne mają sens jedynie praktyczny: kierują postępowaniem ludzi, prawdę zaś poznaje jedynie rozum filozofa.

Z interesującego nas punktu widzenia, podobny do Spinozy sposób myślenia rozwijał G. W. F. Hegel (1770-1831). Także dla niego Absolut nie jest transcendentny wobec świata, gdyż rozwija się w czasie (to jest podstawowa różnica w stosunku do myśli Spinozy, dla którego Bóg jest niezmienny), w kolejnych stadiach kultury uzyskuje coraz pełniejszą świadomość siebie. Wyższy poziom rozwoju Ducha Absolutnego oznacza wyższy stopień pojęciowej obiektywizacji. Religia, uwikłana w subiektywne i zmysłowe wyobrażenia, znajduje się na niższym poziomie niż filozofia. Ta ostatnia rozumie więc tak samą siebie jak i religię, wyrażając w pojęciach to, co religia wypowiada symbolicznie. Z drugiej strony religia nie rozumie filozofii, siebie natomiast tylko na swoim, obrazowym poziomie⁵. Tak więc filozofia może zrozumieć i ocenić religię, nigdy odwrotnie.

Innym kierunkiem filozoficznym, który stanowił wyzwanie dla chrześcijańskiego teizmu był empiryzm brytyjski. Najwyraźniej widać to w filozofii D. Humea (1711-1776). Hume twierdził, że wszystkie idee pochodzą z wrażeń

⁴ Por. B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, Warszawa 1916.

⁵ Por. J. A. Kloczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii* Tarnów 1994.

II. Ateizm - droga negacji Boga

-wartościowe (prawdziwe) idee to te, które dobrze oddają wrażenia. Jednocześnie zakwestionował istnienie prawd rozumowych dotyczących świata (*a priori*). Analiza doświadczenia doprowadziła go do zakwestionowania poznawalności substancji, zarówno materialnych jak i duchowych, oraz odrzucenia idei związku przyczynowego. Więcej jednak-wątpliwa okazuje się nawet sensowność samej idei Boga, której nie odpowiada wszak nic w doświadczeniu.

Podobnym wyzwaniem dla chrześcijaństwa była filozofia I. Kanta (1724—1804). Często mówi się, że Kant dokonał „przewrotu kopemikańskiego” w filozofii, a ściślej w teorii poznania. Podczas gdy do tej pory uważano zasadniczo, że umysł przyjmuje w procesie poznawczym rolę biernego odbiorcy danych (jakkolwiek je rozumiano), Kant dowodził, że rozum jest w procesie poznania stroną aktywną, kształtującą i porządkującą dane doświadczenia. Z drugiej strony, rozum, według Kanta, funkcjonuje właściwie tylko w ramach doświadczenia, natomiast gdy próbuje poza nie wykraczać, wpada nieuchronnie w antynomie. Rozum teoretyczny jest w błędzie, jeśli pragnie dotrzeć do istoty rzeczy samej w sobie.

Jesteśmy w stanie poznać tylko fenomeny, czyli zjawiska - „rzeczy dla nas”. Rozum teoretyczny nie jest więc w stanie uzyskać żadnej wiedzy o Bogu, bo ta z konieczności musiałaby wykraczać poza doświadczenie oraz dotyczyć bytu samego w sobie. W tej perspektywie istnienie Boga może być jedynie postulatem rozumu praktycznego. Postulat ten wypływa z pragnienia sprawiedliwej zapłaty za moralne życie i ostatecznie sprowadza się do wiary w spełnienie tego pragnienia.

3. Etap absolutyzacji człowieka

Z poglądami zmierzającymi do absolutyzacji człowieka spotykamy się już w czasie oświecenia, we Francji. Reprezentują je encyklopedyści, głównie La Mettrie (1709-1751), wyjaśniający życie psychiczne człowieka jako zespół procesów materialnych, oraz Holbach (1723-1789), interpretujący ideę Boga jako wynik projekcji ludzkich dążeń⁶.

Jednakże ten nurt materializmu ateistycznego zaczyna przeważać później, obejmując znaczną część wieku XIX. Jego najbardziej reprezentatywnym przedstawicielem jest L. Feuerbach (1804-1873). Nawiązując do teologii Hegla, Feuerbach przekształcił ją w naturalistyczną antropologię, głosząc jawny ateizm — teologia stała się antropologią. Filozof ten uznał Boga za personifikację ludzkich pojęć i aspiracji. W gruncie rzeczy chodzi tu o niespełnione ludzkie pragnienia, takie jak: nieśmiertelność, szczęście, doskonałość. Według niego określenia boskiej istoty są tak naprawdę określeniami ludzkiej istoty⁷. Człowiek, który nie doszedł

⁶ Por. W. Granat, *Ateizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, I, Lublin 1989, s. 1032.

⁷ Por. L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa* ^yj-*Ms-Ldcwa*. 1953, szczególnie rozdział II.

jeszcze do pełnej samoświadomości, tworzy Boga na podobieństwo dziecka, które nie doszło jeszcze do użycia słowa „ja” i mówi o sobie w trzeciej osobie.

Przewycięzenie zgubnej projekcji Boga i religii dokona się wówczas, kiedy człowiek odniesie swe pragnienia do samego siebie a nie do bóstwa. Takie religijne sformułowania jak „Bóg jest sprawiedliwy” lub „Bóg jest miłością” winny być przekształcane w stwierdzenie, że sprawiedliwość i miłość stanowią najwyższe ideały człowieka.

Pokonanie fikcyjnej projekcji Boga i religijnego wyobcowania jest dla Feuerbacha konieczne przede wszystkim z dwóch powodów. Po pierwsze, doprowadzi ono człowieka do owocnego realizmu. W miarę jak człowiek nauczy się rozpoznawać religijne projekcje jako swoje własne myśli i pragnienia, stanie się zdolny odróżnić pragnienia niemożliwe do spełnienia od możliwych i te ostatnie będzie się starał urzeczywistnić. Po drugie, przewycięzenie religii uwolni człowieka od specyficznego religijnego niebezpieczeństwa: w religii człowiek oddaje całą należną sobie cześć - fikcyjnemu Bogu. Najwyższą istotą staje się zatem w religii nie człowiek, lecz fikcyjny, będący owocem projekcji, Bóg. Stwarza to potrzebę ofiarowania człowieka Bogu. W tym właśnie widzi Feuerbach właściwą przyczynę wszystkich religijnie umotywowanych zbrodni. Ponieważ wiara w Boga nie stawia na najwyższym miejscu człowieka, to, jego zdaniem, znajduje się „w wierze... zła zasada”. Natomiast ateizm przywraca człowiekowi jemu właściwą godność i tworzy prawdziwy humanizm⁸. Jeden z wyznawców Feuerbacha skomentuje z entuzjazmem jego filozofię, jako „uwielbienie nowego boga: rodzaju ludzkiego”.

* * *

Przeoglądając pobieżnie genezę ateizmu do XIX wieku, zauważamy jego stopniową krystalizację, którą możemy przedstawić następująco:

1. Etap walki z wiarą jako źródłem poznania	transcendentny Bóg - tak, lecz instytucja Kościoła jest zagrożeniem dla wolności rozumu
2. Etap redukcji teologiczno-filozoficznej	Bóg - tak, lecz daleki wobec człowieka, niepoznawalny i immanentny wobec świata
3. Etap absolutyzacji człowieka	immanentny i niepoznawalny Bóg - nie, lecz człowiek jest bogiem

Por. tamże, rozdz. XXVIII.

II. Ateizm - droga negacji Boga

Ateizm zadeklarowany przybierał najczęściej postaci materialistycznej, lub formy racjonalistycznej, kwestionujące w imię rozumu: Objawienie i nadprzyrodzoność Boga. Można więc powiedzieć za F. Kónigiem, że pomimo pierwiastków ateistycznych w nieeuropejskich (i starożytnych) systemach, korzeni ateizmu należy szukać w tak zwanym zachodnim świecie⁹.

B. Formy współczesnego ateizmu

Podjęcie prezentacji form współczesnego ateizmu, od razu trzeba uczynić dwie uwagi. Po pierwsze, w kierunkach ateistycznych bardzo trudno jest odróżnić dywagacje na temat Boga od krytyki religii. Zazwyczaj te dwa zagadnienia ściśle się ze sobą łączą i to powiązanie trzeba uwzględnić. Po drugie, jakkolwiek niektóre formy ateizmu, prezentowane poniżej, powstały jeszcze w XIX wieku, to jednak zachowały swoją żywotność w naszym stuleciu. W tym znaczeniu wypada je określić mianem współczesnych¹⁰.

1. Ateizm naturalistyczny

W swojej krytyce koncepcji Boga i religii Karol Marks (1818—1883) opiera się w istocie na Feuerbachu. Obydwaj wywodzą swoją myśl z filozofii heglowskiej. O ile jednak Hegel rozumiał historię jako proces samourzeczywistniania się boskiego ducha, o tyle Marks upatruje w niej proces samourzeczywistniania się ducha ludzkiego, w którym religijne wyobrażenia pojawiają się w fazie przejściowej, tzn. będą z czasem przewyżnione. Jednak dla Marksa krytyka idei Boga i religii dokonana przez Feuerbacha jest jeszcze zbyt idealistyczna (a zatem i w pewien sposób jeszcze „religijna”), ponieważ ujmuje ona istotę człowieka i proces jego samourzeczywistnienia w zbyt abstrakcyjny sposób.

Marks wnosi tu znacząco pozytywistyczne podejście. Także on widzi w idei Boga i religii projekcję ludzkiej istoty. Ale istota ta nie przywiązuje wagi do jakiejś idealnej, abstrakcyjnej formy. Dla Marksa istota człowieka jest zawsze konkretnym „zespołem społecznych stosunków”. To znaczy: istota człowieka istnieje jedynie w formie określonej przez aktualną, społeczno-ekonomiczną rzeczywistość. I to

⁹ Por. F. Kónig, *Atbeismus und Humanismus* [w:] *Der istfur 2*ukunft ange/egt*, Wien 1975, s. 31.

¹⁰ Por. J. de Sahagun Lucas, *Dios, horizonie del hombre*, dz. cyt., s. 290-300; P. Schmidt-Leuckel, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einfurung in die Grundfragen des christlichen G/auł>ens*, Munchen 1999, s. 127-137.

właśnie istota człowieka odzwierciedla się w religiach. Rozdarcia rzeczywistego, ludzkiego świata, przeciwieństwa klasowe, niesprawiedliwość społeczna, są, zdaniem Marksa, przyczyną ludzkich wierzeń. W wierze w zaświaty, czyli w nadziei na lepszy świat, wyraża się *implicite* protest przeciwko złej doczesności. Idea Boga i religia są dla Marksa „wzdychaniem kreatur będących w opresji”. Ale jednocześnie to właśnie idea Boga i religia, poprzez iluzoryczną nadzieję na lepszy, inny świat, stanowi przeszkodę, ażeby społeczny protest wyraził się w rzeczywistej zmianie doczesności. Pod tym względem religia jest „opium dla ludzi”. Ona jedynie łagodzi bóle, ale uniemożliwia usunięcie ich przyczyn:

Nędza religijna to zarazem wyraz nędzy rzeczywistej i protest przeciw nędzy rzeczywistej. Religia - to westchnienie uciśnionego stworzenia, serce nieczułego świata, jak jest też ona duchem bezdusznych warunków. Jest ona opium dla ludu.

Zniesienie religii jako urojonego szczęścia ludu jest domaganiem się dla niego prawdziwego szczęścia. Żądać porzucenia złudzeń co do swojej sytuacji, to żądać porzucenia sytuacji, która tych złudzeń potrzebuje. Krytyka religii jest więc w zarodku krytyką tego padołu płaczu, który religia otacza nimbem świętości¹¹.

Marks pojmuje religijne wyobrażenia w ich aktualnych, konkretnych formach jako „ideologiczną nadbudowę” konkretnych, społecznych stosunków (w szczególności struktury produkcji i związanej z nią sprzecznością klasową, względnie organizacją władzy i własności). Kiedy stosunki społeczne dojdą do sprawiedliwych i wolnych od sprzeczności form, zniknie sama religia, ponieważ religijna potrzeba zostanie pozbawiona korzeni.

Marks nie ogranicza się do czystej analizy. Zarzuca filozofii, że ogranicza się do interpretowania świata, chociaż chodzi o to, ażeby go zmienić. To także jest ważne dla krytyki religii. Czyniąc aluzję do Feuerbacha, formułuje to w następujący sposób: krytyka religii kończy się nauką, że człowiek jest najwyższą istotą dla człowieka. W rezultacie należy wywrócić wszystkie stosunki, w których człowiek jest istotą poniżoną, opuszczoną, pogardzoną:

Społeczne zasady chrześcijaństwa odkładają do królestwa niebieskiego [...] wyrównanie wszelkiego doznanego pohańbienia, usprawiedliwiając tym samym dalsze trwanie tego pohańbienia na ziemi.

Społeczne zasady chrześcijaństwa głoszą, że wszelkie nikczemności stosowane przez ciemniejszych wobec uciemionych są bądź sprawiedliwą karą za grzech pierworodny i inne grzechy, bądź też próbą, której Pan w swej niezgłębionej mądrości poddaje tych, co dostąpili zbawienia.

¹¹ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Istęp, [w:] Wybrane pisma filozoficzne 1844-1846*. Warszawa 1949, s. 13-14.

II. Ateizm - droga negacji Boga

Społeczne zasady chrześcijaństwa gloryfikują tchórzostwo, pogardę dla samego siebie, upokorzenie, służalczość, uległość, słowem, wszystkie właściwości motłochu, proletariat zaś, który nie pozwala, by traktowano na równi z motłochem, uważa, że odwaga, godność osobista, duma i poczucie niezależności więcej dla niego znaczą niż chleb powszedni.

Społeczne zasady chrześcijaństwa noszą piętno hipokryzji, proletariat zaś jest uosobieniem rewolucji¹².

Z tymi poglądami staje się Marks duchowym ojcem wojującej krytyki idei Boga i religii, która później była praktykowana w licznych krajach komunistycznych.

2. Ateizm nihilistyczny

Krytyka idei Boga i religii ulega u Friedricha Nietzschego (1844-1900) procesowi dalszej radykalizacji i przybiera formę nihilistyczną. Jeśli nie ma Boga i wszystko jest tylko czysto materialnie pojętym przemijaniem; jeśli także ludzkość jest jedynie produktem pozbawionej ducha natury, to dlaczego w ogóle ona sama miałaby być najwyższą wartością? Według Nietzschego nie można przytoczyć na to żadnego argumentu. Liczy się tylko naga, nie do ukrycia w żadnej wyższej wartości, wola życia, względnie wola władzy. To ona decyduje o dziejach ludzkości.

W swoim rozumieniu Boga i religii również Nietzsche sięga do koncepcji projekcji ludzkich myśli. W religiach pierwotnych lud wielbi w swoim bóstwie warunki, dzięki którym on sam może trwać. Projektuje swoje chęci, swój zmysł władzy na istotę, której może za to dziękować. Prymitywni bogowie są odpowiednio silni, brutalni i bezwzględni.

Czysta afirmacja woli życia ulega zepsuciu poprzez powstanie moralizujących religii. One podporządkowują życie innym domniemanym „wyższym” wartościom, to, co „duchowe” poczytują za realne i stawiają w miejsce tego, co faktycznie „rzeczywiste”:

Wiary pożąda się zawsze tam najbardziej, tam potrzebuje się jej najgwałtowniej, gdzie zbywa woli, bo wola, jako uczucie rozkazu, jest najbardziej rozstrzygającą oznaką własnej wielmożności i siły. To znaczy, im kto mniej rozkazywać umie, ten silniej pożąda kogoś, kto rozkazuje, boga, księcia, stanowiska, lekarza, spowiednika, dogmatu, sumienia, partii. Stąd można wnioskować, że obie wszechświatowe religie, buddyzm i chrześcijaństwo, zawdzięczają może swoje powstanie, a zwłaszcza swą gwałtownie udzielającą się zaraźliwość, ogromnej chorobie woli¹³.

W efekcie dochodzi do rozdwojenia osobowości:

¹² Por. tamże.

¹³ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, nr 347, Kraków 1906-1907, s. 297-298.

Religia jest potwornym płodem wątpliwości co do jedności osoby, pewną *alteration* osobowości. O ile wszystko wielkie i silne było wyobrażane przez człowieka jako nadludzkie, jako obce, pomniejszał się człowiek - dwie strony, jedną bardzo nędzną i słabą, a drugą silną i zadziwiającą, rozkładał on na dwie sfery i pierwszą zwał „człowiekiem”, drugą „Bogiem”. [...] Religia poniżyła pojecie „człowieka”; jej krańcową konsekwencją jest, że wszystko dobre, wielkie, prawdziwe jest nadludzkim i jeno darem łaski¹⁴.

W religijnych ideałach sprawiedliwości, równości, współczucia, słabości, miłości nieprzyjaciół itd. Nietzsche widzi „przewartościowanie wszystkich wartości”, ludzkie samowyobcowanie w sensie teoretycznego i praktycznego zaprzeczenia życia. Jednocześnie właśnie u podstaw powstania moralizujących religii tkwi naturalna wola życia, tylko, że wola ta sama kieruje się przeciwko sobie i przez to ulega zepsuciu. W religiach moralizujących (szczególnie w religii niewolników, jaką jest chrześcijaństwo) wyraża się nienawiść i zawiść małych i słabych ludzi wobec życiowej siły i przedsiębiorczości silnych. W ideale „dobrych” ludzi religia obejmuje „partie słabych, chorych, niewydarzonych, siebie samych poddających cierpieniu..., wszystkich tych, którzy powinni zginąć” i przez to powstaje „zasada selekcji ukrzyżowanej”¹⁵.

Metafizyczna zasada religii nazywa tę selekcję pierwszeństwem porządku tego, co duchowe nad tym, co witalne. Ta zasada jest jednak, według Nietzschego, związana z dążeniem do prawdy, jaką kultywuje samo chrześcijaństwo, rozum krok po kroku rozpoznaje nieprawdę koncepcji Boga i religii. Wola zmierzająca do prawdy odkrywa, że istnieje sama „chęć”, na której opiera się wola wieczności. Bogiem powinien stać się człowiek, to on musi się przyznać do dionizyjskiej natury. On sam winien stworzyć przestrzeń dla „nadc człowieka”. Ale jakkolwiek realizacja tej idei w duchowym sensie nie wchodzi tu w grę.

3. Ateizm psychologiczny

Także Zygmunt Freud (1856—1939) wychodzi z założenia, że „sens i wartość życia... w obiektywny sposób” nie istnieje. Religijne pytanie o nie jest błędne. Znaczenie religii, czyli jej powstanie i funkcje dokonują się w ramach darwinowskich założeń i w oparciu o nie sam Freud rozwija psychoanalityczne kategorie.

Według niego, zasadnicza forma religijnych aktów (ryt, kult) jest wynikiem neurotycznych natręctw¹⁶, zwłaszcza rozrachunku z poczuciem grzeszności. Owo poczucie miałyby wynikać z morderstwa, jakie zdarzyło się w początkach dziejów

¹⁴ F. Nietzsche, *Wola mocy*, 1,89, Kraków 1910-1911, s. 99.

¹⁵ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, Kraków 1910-1911.

¹⁶ Z. Freud używa tego pojęcia w tytule krótkiego studium: *Natręctwa a ćwiczenia religijne*.

II. Ateizm - droga negacji Boga

ludzkości. Ludzie mieli żyć w małych hordach, którym przewodził patriarchalny ojciec, posiadający pełnię władzy, zgarniający wszelką przyjemność dla siebie i podporządkowujący sobie wszystkie kobiety. Pozycja ojca wywołała zazdrość i nienawiść synów, którzy zabili go i zjedli. Mityczna opowieść o zamordowaniu praojca zapadła w kolektywną podświadomość ludzkości. Z czasem, w wyniku poczucia winy, nastąpiła deifikacja obrazu ojca jako opiekuna i władcy:

Religia totemiczna powstała z poczucia winy synów jako próba złagodzenia tego poczucia i zjednania skrzywdzonego ojca poprzez późniejsze posłuszeństwo. Jak się okazało, wszystkie późniejsze religie były także próbami rozwiązania tego samego problemu, różniąc się jedynie ze względu na stopień kultury, na jakim dokonują tej próby, i co do dróg, które wybierają; wszystkie jednak są reakcjami na to samo wydarzenie, od którego zaczęła się kultura i które odtąd nigdy nie pozwoliło spocząć ludzkości¹⁷.

Zasadnicza forma religijnej treści wiary odpowiada infantylnym iluzjom. W obliczu realistycznego zagrożenia ze strony niekontrolowanych sił natury i bezsilności przed śmiercią, człowiek doświadcza wczesnodziecięcej bezradności i radzi sobie z tym, posługując się projekcją doświadczonego już ojcowskiego schronienia. Tak Bóg staje się fikcyjnym ojcem. To urojenie potężnej, niewidocznej siły chroniącej niesie pociechę i stabilizuje także halucynacyjne, dalekie od rzeczywistości, pragnieniowe myślenie. Religia zatem jest dla Freuda rodzajem choroby psychicznej.

Znak psychicznego zdrowia stanowi natomiast pozbawiona iluzji postawa, w której człowiek jest zdolny do twórczego życia i przeżywania przyjemności, bez uciekania się do naznaczonych transcendencją wyobrażeń. W związku z tym powraca u Freuda motyw, znajdujący się również w myśli Feuerbacha i Marksa: kiedy człowiek pokona swoje religijne iluzje, jego siły zostaną uwolnione i będzie się mógł skoncentrować na poprawie doczesnego życia. Szczególną rolę ma do odegrania nauka. Nauka — stwierdza Freud — nie jest iluzją. W niej człowiek rozwija dane mu do dyspozycji zdolności, dla polepszenia warunków życia:

Nauka dała mu wiele i dalej będzie wznagać jego siłę. I co do wielkich konieczności losu, przeciw którym nie ma środka, to po prostu nauczy się znosić z rezygnacją. Jakież on może mieć pożytek z królestwa na księżycu, którego dochodów nikt jeszcze nigdy nie widział? W ten sposób, rezygnując ze swych nadziei na inny świat i skupiając wszystkie swe wyzwolone energie na tym ziemskim życiu, osiągnie prawdopodobnie stan rzeczy, w którym życie będzie znośne dla wszystkich i nikt nie będzie uciskany przez kulturę. Wówczas będzie mógł bez żalu powiedzieć z jednym z naszych towarzyszy w niewierze: Niebiosą zostawmy aniołom i wróblom (Heine)¹⁸.

¹⁷ Z. Freud, *Totem i tabu*, [w:] tenże, *Człowiek, religia, kultura*, Warszawa 1967, s. 130-131.

¹⁸ Z. Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, [w:] tenże, *Człowiek, religia, kultura*, dz. cyt., s. 191.

4. Ateizm egzystencjalny

Egzystencjalizm - przy wielkim zróżnicowaniu poglądów - interesuje się bytowaniem (egzystencją) konkretnego człowieka. Zamiast tradycyjnego ujęcia metafizycznego człowieka jako bytu, mówi się o „rzuceniu” człowieka w świat „tu i teraz”. Egzystencjalizm, w swych wielu odmianach, koncentruje się na pojęciu wolności jako kondycji człowieka, wolności danej po to, aby się tworzyć, przez takie czy inne wybory. Wolność jest elementem konstytutywnym człowieka. To ona sytuuje ludzką egzystencję wobec trudnego problemu sensu życia: dlaczego ja -jednostka jestem tym właśnie człowiekiem, i jestem nim właśnie tu i teraz? Czy egzystencja człowieka posiada rozumny cel? Czy człowiek nie jest absurdem? Pytania tego rodzaju muszą w końcu odnieść się do kwestii Boga.

Bogactwo nurtów tego kierunku sugeruje, że raczej winniśmy mówić - za E. Mounierem - o „egzystencjalizmach”¹⁹: G. Marcel i S. Kierkegaard są wierzący, filozofię Heideggera niektórzy uważają za ateistyczną, mimo przeciwnej opinii samego myśliciela²⁰, wreszcie J. P. Sartre (1905-1980) jest zwolennikiem jawnego i stanowczego ateizmu. To właśnie jego poglądy staną się teraz przedmiotem naszej refleksji.

Teza fundamentalna egzystencjalizmu ateistycznego brzmi: jeśli istniałby Bóg, to powinniśmy Go wyeliminować, ponieważ nie pozwoliłby interpretować rzeczywistości jako prawdziwe spełnienie ludzkiej wolności. Znamienne jest stwierdzenie Sartre'a: jeśli człowiek jest wolny, to Bóg nie istnieje, ponieważ człowiek jest przyszłością człowieka. Jak widać, zasadniczym motywem takiej postawy jest koncepcja człowieka jako radykalnie wolnego. Nie posiada on natury, ani istoty, jest obdarzony możliwością wybierania. Człowiek realizuje się poprzez swoje wybory, istnieje na taką miarę, na jaką się realizuje, nie jest niczym więcej, jak tylko swym życiem. W konsekwencji nie ma nic ponad obecne życie, śmierć jest końcem wszystkiego, całkowitym zniknięciem.

Istnieją dwie zasadnicze racje, które czynią z egzystencjalizmu nurt ateistyczny: zaprzeczenie metafizyczne Boga i koncepcja wolności człowieka.

Pierwsza racja, ukazująca istnienie Boga sprzeczne samo w sobie, jest zrozumiała wyłącznie w ramach ontologii Sartre'a. Jego zdaniem należy rozróżnić dwa poziomy rzeczywistości: „w sobie” (*en-soi*) i „dla siebie” (*pour-soi*). Rzeczywistość „w sobie” to byty pozbawione refleksji, np. surowy byt kamienia. Takie byty są pełnią jako rzeczy. Drugi typ bytu: „dla siebie”, pojawia się wraz z człowiekiem.

¹⁹ Tak postąpił E. Mounier, nadając tytuł jednej ze swych prac: *Introduction aux existentialismes*, Paris 1947 (*Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, Kraków 1964).

²⁰ Por. M. Lelong, *O dialog z niewierzącymi*, Paris 1967, s. 54.

II. Ateizm - droga negacji Boga

Człowiek, dzięki swej świadomości i wolności, jest bytem dla siebie. W odróżnieniu od bytu w sobie, który zawsze definiuje się przez stosunek do samego siebie, byt dla siebie definiuje się zawsze przez stosunek do przedmiotu oglądanego, wyobrazonego, pomyślanego. Byt dla siebie określa się przez jego „relację z”. Człowiek posiada świadomość samego siebie, a zarazem świadomość rzeczy - przedmiotu. To rozdzielenie jest przyczyną niedoskonałości. Jak pisze Sartre: „Świadomość jest w swoim bycie tym, czym nie jest, i zarazem nie jest tym czym jest”²¹. Byt dla siebie widzi swe ograniczenie i dlatego dąży ku czemuś drugiemu. W naturze człowieka jest zawarta nicość, w odróżnieniu od bytów pozbawionych świadomości.

Jeżeli te dwie możliwości bytu -jedyne jakie wyróżnia Sartre — zastosuje się do idei Boga, to byłaby ona wewnętrznie sprzeczna. Idea Boga byłaby niemożliwą syntezą „dla siebie” i „w sobie”:

Czyż Bóg nie jest równocześnie bytem, który jest tym, czym jest, jako że jest całą pozytywnością i podstawą świata i równocześniebytem, który nie jest tym, czym jest, i który jest tym, czym niejestjako świadomość siebie i jako konieczna podstawa siebie samego²².

Jeżeli Bóg urzeczywistnia byt w sobie, to zawiera pełnię, doskonałość, ale nie ma świadomości i wolności. Byłby On zsumowaniem człowieka, historii, ogarniałby wszystko, nie pozostawiając poza sobą żadnej przestrzeni dla rozwoju, poza Nim nie pozostałaby już żadna przestrzeń na wolność dla innych podmiotów. Jeżeli z kolei Bóg jest bytem dla siebie, to posiada świadomość innych bytów, z którymi się jednak nie utożsamia. W konsekwencji, na tym polegałaby Jego niedoskonałość²³.

Druga racja, uzasadniająca zaprzeczenie idei Boga, jest natury antropologicznej i bazuje na wykazywaniu niezgodności Boga z człowiekiem. Rozumowanie Sartre'a jest następujące:

- Jeśli istnieje Bóg, człowiek winien nawiązać z Nim relację w sposób konieczny, ponieważ z definicji Bóg jest prawdą i dobrem, na które człowiek jest strukturalnie otwarty.

- Ale byt Boga czyni niemożliwym byt człowieka, ponieważ to, co absolutne neguje to, co relatywne; to, co konieczne neguje to, co przejściowe; to, co doskonałe neguje to, co niedoskonałe.

- A zatem, jeśli człowiek istnieje, interpretując rzeczywistość i działając w sposób wolny, to Bóg nie istnieje. Jest On jedynie czystą abstrakcją.

J. P. Sartre, *L'être et le néant. Essai de phénoménologie*, Paris 1948, s. 31.

Tamże, s. 133-134.

Por. N. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paris 1980, s. 181-184.

W przypadku istnienia Boga, człowiek nie byłby wolny, ponieważ byłby posłuszny normom zewnętrznym, znaczącym jego egzystencję. Istnienie Boga - najwyższej doskonałości - sprawiłoby, że byłby On autorem ludzkiej natury i jednocześnie stanowiłby najwyższą wartość jej istnienia. Te dwa czynniki stają w jawnej opozycji wobec człowieka, ponieważ obligowałyby go do wyboru Boga jako najwyższej wartości. Istnienie ludzkie byłoby jedynie prostą realizacją modelu nakreślonego przez Boga, a to zaprzeczałoby wolności człowieka.

5. Ateizm neopozytywistyczny

Ta forma ateizmu, chociaż wydaje się dzisiaj już przebrzmiałą, to jednak, mniej lub bardziej świadomie, tkwi jeszcze w mentalności wielu. Neopozytywizm, inaczej empiryzm logiczny, związany jest z Kołem Wiedeńskim i twórczością m. in. M. Schlicka (1882-1936) i R. Carnapa (1891-1970).

Pozytywizm, jak utrzymywał A. Comte (1798-1857), stanowił ostatnie stadium ludzkości. Poprzedzały go dwa etapy: najpierw stadium religijne, kiedy wyjaśniano wszystko odwołując się do magii, a następnie stadium metafizyczne, w którym zadowalano się wyjaśnianiem rzeczywistości za pomocą słów. Czas pozytywizmu miał być czasem, kiedy jedyne źródło poznania stanowiłoby doświadczenie.

Do takiego postulatu nawiązywał neopozytywizm. Chodzi tu przede wszystkim o wywodzącą się z *Traktatu* L. Wittgensteina (1889—1951), a sformułowaną przez M. Schlicka i R. Carnapa, koncepcję *kryterium weryfikacji*. Zgodnie z weryfikacyjną teorią znaczenia, o sensie każdej wypowiedzi decydować miała możliwość jej weryfikacji. Zdania winno się zatem dzielić na takie, których prawdziwość da się wykazać (czyli sensowne), i takie, których prawdziwości okazać nie można - oczywiście nie dlatego, że są fałszywe, lecz z tej racji, iż w ogóle nie podlegają kontroli. Te ostatnie nazywa się bezsensownymi lub metafizycznymi. Wśród zdań sensownych o prawdziwości jednych przekonać się można na drodze analizy czysto językowej (znaczenia wyrażen), o prawdziwości innych - na drodze doświadczenia.

W konsekwencji twierdzenie: „Bóg istnieje” jest zdaniem pozbawionym sensu, ponieważ wymyka się weryfikacji. Neopozytywizm nie mówi, że Bóg istnieje, ani też że Bóg nie istnieje, ponieważ zarówno afirmacja, jak i negacja, będąc niesprawdzalnymi, są pozbawione sensu. Nie chodzi tu jedynie o agnostycyzm, czy neutralność wobec kwestii Boga, lecz o ateizm, który wyłania się jako skutek ograniczenia pola ludzkiego poznania.

Neopozytywizm znalazł się dzisiaj w odwrocie. Walkę o dominującą pozycję w kulturze przegrał z innym prądem, który jednak też stanowi poważne wyzwanie dla chrześcijaństwa.

6. Ateizm postmodernistyczny

Można pokusić się o stwierdzenie, że najbardziej dziś nośna forma ateizmu związana jest z prądem kulturowym nazywanym zwykle postmodernizmem. Omawiając tę formę trzeba rozpocząć od poczynienia przynajmniej dwóch uwag wstępnych. Po pierwsze, należy zaznaczyć, iż postmodernizm niełatwo jest zdefiniować, poważne kłopoty napotykamy również przy próbie wyliczenia jego głównych przedstawicieli²⁴ - właściwie jedyną jawnie wspólną cechą jest uznanie nowożytności (cokolwiek pojęcie to miałoby oznaczać) za „wyczerpaną”, domagającą się „przekroczenia”, „porzucenia”, „radikalizacji”²⁵. Po drugie, nie wszystko, co nazywa się postmodernizmem, musi być ateistyczne i niszczące religię: istnieją myśliciele, którzy próbują rozwijać postmodernistyczną a zarazem ortodoksyjną teologię²⁶. Istnieją też postmoderniści, których myśl z pewnością nie jest ortodoksyjna z punktu widzenia chrześcijaństwa, a którzy tym niemniej wykazują pozytywny stosunek do religii²⁷. Ów pozytywny stosunek nie jest przypadkowy. Postmodernizm odrzuca bowiem taką koncepcję rozumu - związaną zasadniczo z oświeceniową nowożytnością — która przeciwstawiała radykalnie racjonalność i wszelkie formy wiary i deprecjonowała religię, jako ciemny zabobon lub, ewentualnie, środek utrzymania mas w posłuszeństwie nakazom moralności publicznej. Jednym z najważniejszych źródeł postmodernizmu jest zwątpienie w zdolności samodzielnego rozumu - oświeceniowe: *sapere aude* — do dochodzenia do prawdy i adekwatnej oceny wszelkich dziedzin kultury. Postmodernizm skłania się zatem do rehabilitacji rozmaitych form kulturowych zdeprecjonowanych przez Oświecenie jako irracjonalne. Dotyczy to również religii. Tym niemniej można pokusić się o wskazanie kilku elementów charakterystycznych przynajmniej dla niektórych nurtów postmodernizmu, które silnie naznaczają współczesną kulturę, a zarazem na zasadzie mozaiki „układają się” w specyficzną formę ateizmu.

Wydaje się, że można wyróżnić dwie główne odmiany postmodernizmu - anglosaską i francuską. Obydwie zawierają elementy ateistyczne. Wersja anglosaska wywodzi się z filozofii analitycznej, a jej najbardziej znanym przedstawicielem jest Richard Rorty. Nie wdając się w bardzo szczegółowe rozróżnienia - interesuje

Patrz np. J. Życiński, *Bógpostmodernistóio*, Lublin 2001, s. 17-35; wypowiedzi uczestników dyskusji nt. postmodernizmu i religii w: „Znak” 52 (2001), nr 1 (548).

Jak widać, postmoderniści nie są zgodni w kwestii, co należy począć z wyczerpaną nowożytnością.

Por. np. G. Ward (red.), *Postmodern Theology God*, Blackwell 2001; G. Ward, C. Pickstock, J. Milbank (red.), *Radical Orthodoxy*, London-New York 1999.

Patrz np. J. Derrida, G. Vattimo i in., *Religia*, Warszawa 1999.

nas raczej popularna niż akademicka recepcja postmodernizmu - myśl Rorty ego można potraktować jako propozycję rezygnacji z poszukiwania jakiegokolwiek fundamentu naszych przekonań poza, nieco grzecznościową, zgodą dobrze wykształconych i sytych członków liberalnego społeczeństwa Zachodu. Rorty pisze w tym kontekście np. o pierwszeństwie demokracji wobec filozofii, lub namawia do przedkładania solidarności z tymi, z którymi się dobrze czujemy nad -jego zdaniem złudne - poszukiwania jakiejś obiektywnej rzeczywistości²⁸. Do takich a nie innych poglądów przywiodła Rorty ego zasadniczo dokładna analiza słabości neopozytywistycznego ideału pewności poznania²⁹. Tym niemniej, usiłuje on jak ognia uniknąć podejrzania, iż żywi jakieś „mocne” poglądy. Chciałby raczej, by traktować jego głos jako głos retora, namawiającego nas do rezygnacji z pewnych ambicji i zaprzestania posługiwania się słownikiem ambicje te wyrażającym. W słowniku tym - ponoć przestarzałym - znajdują się takie pojęcia jak: Prawda, Absolut, czy Rzeczywistość³⁰. Wydaje się jednak, że pojęcia takie, jak wymienione powyżej, są bardzo silnie związane z chrześcijańskim teizmem - tak silnie, że trudno go sobie bez nich wyobrazić.

Trudniej jest zaprezentować francuską odmianę postmodernizmu. Jej przedstawiciele programowo nie dbają o jasność wypowiedzi i uzasadnienie swoich tez. Wolą dość apodyktycznie głosić „koniec wielkich narracji”, obwieszczać rewoltę „pisma” przeciw „logocentryzmowi”, deklorować ustąpienie tradycyjnej logiki wobec „kłączowej” struktury dyskursu. Często powołują się na myślicieli takich jak Marks, Nietzsche, czy Freud, nie troszczą się jednak o rzetelną egzegezę ich tekstów (coś takiego jak rzetelna egzegeza ich zdaniem nie istnieje). W swoich dziełach obficie korzystają z pojęć rozwijanych w współczesnej fizyce, nie przejmując się swą niezajomością tej nauki. By wskazać tutaj na elementy ateistyczne, trzeba dokonać radykalnych uproszczeń —jest to o tyle uprawnione, że interesuje nas cały czas popularna interpretacja omawianych poglądów. W tej interpretacji omawiana tu wersja postmodernizmu jest radykalnie *anarchiczna*: zdecydowanie przeciwstawia się dopuszczeniu możliwości istnienia jednego *Arche* - Zasady świata. Propaguje tezę, że „wszystko jest tekstem”, nie w tym znaczeniu jednak, że wszystko posiada jakiś sens, lecz wręcz przeciwnie: iż mamy do czynienia wyłącznie ze znakami, na których znaczenie (czymkolwiek miało ono być) nie ma miejsca. W konsekwencji choć np. niektóre rozważania J. Derridy brzmią podobnie do tekstów mistyków posługujących się teologią negatywną, w przypadku tego francuskiego autora mamy

Patrz np. R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, Warszawa 1999.

Patrz R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, Warszawa 1994.

Pisane od dużej litery i nieujęte w cudzysłów. Rorty zgodziłby się bowiem, iż prawdą jest, że po wypiciu zbyt dużej ilości „Absolutu” niektórzy widzą rzeczywistość podwójnie.

II. Ateizm - droga negacji Boga

do czynienia z luźną zabawą znakami, grą skojarzeń, w której nie ma miejsca na jakiegokolwiek odniesienie do pozaznakowej rzeczywistości. Podobnie inni autorzy³¹, nawet jeśli oceniają religię jako pozytywny element kultury, traktują ją najczęściej jako tylko jedną z wielu ludzkich działalności — wzbogacając pejzaż kulturalny - i w tym sensie równie uprawnioną, co inne elementy tego pejzażu, ale — tak jak wszystkie inne elementy - pozbawioną jakiegokolwiek transcendentnego fundamentu. W teizmie chrześcijańskim jednak najważniejsze, a właściwie jedynie ważne jest To (Ten), co istnieje poza znakami, co transcenduje wszelkie formy ludzkiej kultury.

7. Nowy Ateizm

To niewątpliwie najpopularniejszy i najbardziej wpływowy współczesny ruch ateistyczny. Sam termin „Nowy Ateizm” pojawił się w 2006 roku, a użył go dziennikarz Gary Wolf w magazynie „Wired” na określenie idei zawartych w twórczości trzech najpopularniejszych propagatorów ateizmu: filozofa i neurobiologa Sama Harrisa, autora książki *Koniec wiary* (2004), etologa i ewolucjonisty Richarda Dawkinsa z bestsellerem *Bóg urojony* (2006) i filozofa umysłu Daniela Denneta z pozycją *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne* (2006). Rok później po sukcesie wydawniczym książki dziennikarza Christophera Hitchensa *Bóg nie jest wielki* dołączono go do ideologów tego ruchu. Od tamtego czasu grupę tę nazywa się „czterema jeźdźcami”, a z jej poglądami utożsamiają się kolejni myśliciele, jak Victor Stenger czy Peter Atkins³².

Trudno w prosty sposób scharakteryzować genezę Nowego Ateizmu. Stanowi on bowiem z jednej strony kontynuację skrajnych ateizmów oświeceniowych, ale z drugiej jest też reakcją na współczesne wydarzenia społeczne: wynika z traumy po zamachach na World Trade Center, wpisuje się w nurt sprzeciwu wobec fundamentalizmów (głównie islamskiego), odpowiada na odrodzenie religijne lat 90. i wyraża bunt przeciw łączonym z kościelnymi wpływami sukcesami prawicy w polityce w USA i w niektórych krajach Europy³³.

Utożsamiający się z tym ruchem autorzy zakładają, że za pomocą teorii ewolucji są w stanie wyjaśnić wszystkie aspekty świata i życia. W tym kontekście postrzegają religię jako wirus umysłu, wytwór nadaktywności pewnych obszarów

Patrz np. A. G. Gargani, *Doznanie religijne jako wydarzenie*, [w:] J. Derrick, G. Vattimo i in., *Religia*, dz. cyt., s. 135-161.

Por. A. McGrath, *Why God won't go away. Engaging with the New Atheism*, London 2011, s. 3-22.

Por. P. Gutowski, *Czym jest „nowy ateizm”?*, [w:] M. Słomka (red.), *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, Lublin 2012, s. 18-20.

mózgu lub skutek współdziałania „karteli memów”³⁴. Do walki z wiarą używają argumentów stwarzających pozory naukowości, podkreślając konieczność wyboru między logicznymi tezami akademickimi a absurdalnymi twierdzeniami teologicznymi. Nienaukowość tych drugich uzasadniają ich treściowym nieodokreśleniem - twierdzą, że prawdy wiary są nieprecyzyjne, co daje teologom możliwość manipulowania znaczeniami terminów ujmowanych metaforycznie lub literalnie w zależności od potrzeb chwili. Ateiści są też zwolennikami ewidencjalizmu, czyli uważają za racjonalne tylko te tezy, które można udowodnić (najczęściej empirycznie lub matematycznie) — traktują więc religię jako nieracjonalny system przekonań³⁵.

Można wyróżnić kilka argumentów wysuwanych przez przedstawicieli Nowego Ateizmu³⁶:

1. Boga nikt nigdy nie widział, więc Go nie ma. Gdyby istniał Absolut, można by Go badać metodami nauk empirycznych. Skoro one nie pozwalają na stwierdzenie znaków Jego obecności, w myśleniu o bóstwie możemy przyjąć jedynie ateizm albo deizm. Dawkins tak scharakteryzował używaną przez siebie metodę:

Otóż przeciwnie do Huxleya ja twierdzę, że istnienie Boga jest hipotezą naukową taką samą jak każda inna. Nawet jeśli trudno ją zweryfikować, to przynależy ona do tej samej kategorii CHAP, „chwilowego agnostycyzmu”, co problem wielkich wymierań w permie i kredzie. Istnienie (lub nieistnienie) Boga to naukowy fakt wiążący się z kształtem Wszechświata, to fakt o statusie empirycznym, rozstrzygalnym w praktyce albo przynajmniej w kategoriach pryncypialnych³⁷.

2. Bóg jest projekcją człowieka, a jeśli projekcja została rozpoznana, można z niej zrezygnować. Dostrzegamy tu przekonanie, że to człowiek jest istotą boską, która wymyśliła Boga jako personifikację swych pragnień, odpowiedź na własne lęki czy zaspokojenie potrzeb. Dennett tak pisał o jednym z etapów kształtowania się zachowań religijnych:

³⁴ O ile gen jest jednostką ewolucji biologicznej, mem stanowi jego odpowiednik w procesie ewolucji kulturowej. Memy powielają się metodą naśladownictwa, podlegając mechanizmowi doboru naturalnego. Dawkins twierdzi, że wiele idei religijnych przetrwało, ponieważ należały do grup memów, dzięki którym człowiek lepiej poradził sobie z rodzącymi się trudnościami, np. pomagały pokonać strach przed śmiercią - por. R. Dawkins, *Bóg urojony*. Warszawa 2008, s. 264-279.

³⁵ Por. tamże, s. 21-37.

³⁶ Klasyfikacja oparta głównie na: G. Lohfink, *tf&V argumenty ma nowy ateizm. Krytyczna dyskusja*, Wrocław 2009.

³⁷ R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., s. 83.

II. Ateizm - droga negacji Boga

Jaki mamy pożytek z wiedzy bogów, jeśli się nią z nami nie dzielą? Jak można by komunikować się z bogami? Nasi przodkowie wpadli (za życia!) na wyjątkowo pomysłowe rozwiązanie: wróżbiarstwo. [...] mogło [ono] stawać się coraz bardziej popularne po prostu dlatego, że tym, którzy je zastosowali, jego efekty tak się podobały, że potem czynili to wielokrotnie, inni zaś zaczęli ich naśladować, i w ten sposób wróżenie zyskało status czegoś, co trzeba robić, mimo że właściwie nikt nie wiedział dlaczego³⁸

3. Człowiek rozwinął się z królestwa zwierząt, więc nie potrzebuje stwórcy. Ateiści są przekonani, że istnieje konflikt między biblijnym opisem stworzenia a teorią ewolucji. Stoją na stanowisku, że należy odrzucić wizję Boga stojącego za początkiem życia i świata. Uważają, że przyjmowanie hipotezy o „Projektancie świata” nic nie wyjaśnia, a jedynie rodzi pytanie: kto zaprojektował owego Projektanta? U Dawkinsa czytamy:

Potrzebny nam „żuraw”, a nie „hak z nieba”, gdyż tylko żuraw może sobie poradzić ze stopniowym i możliwym przejściem od prostoty do nieprawdopodobnej w każdym innym przypadku złożoności. Jak dotąd, najbardziej pomysłowym i najsilniejszym zarazem żurawiem jest darwinowska ewolucja przez dobór naturalny. Darwin i jego następcy zdołali pokazać, w jaki sposób żyjące organizmy mogły w procesie stopniowych i powolnych zmian wyewoluować od prostszych przodków. Dziś możemy już zupełnie bezpiecznie stwierdzić, że złudzenie projektu żywych istot jest niczym więcej niż... złudzeniem właśnie³⁹.

4. W świecie jest nieskończenie wiele cierpienia, co czyni śmiesznym wszelką wiarę w Boga. Nie można utrzymywać tezy o dobrym i miłosiernym Bogu, gdy widzi się zło i niezawiniony ból ludzi i zwierząt. Przekonanie o Bożej opatrności jest absurdalne, ponieważ jej nie doświadczamy, a nauka potrafi wyjaśnić wszystko to, co nazywamy cudami. Na potwierdzenie Hitchens podał rozwiązanie dla istnienia katastrof naturalnych:

Jeśli przyjmie się proste założenie, oparte na absolutnie pewnej wiedzy, że żyjemy na planecie, która nieustannie się wychładza, ma stopione jądro, fałduje i pęka w obrębie zewnętrznej skorupy, cechuje się burzliwymi zjawiskami atmosferycznymi, to nie ma żadnej potrzeby, by odczuwać jakikolwiek niepokój. Wszystko zostało już wytłumaczone. Nie jestem w stanie pojąć, dlaczego ludzie religijni i pobożni z taką niechęcią to przyznają. W ten sposób uwolniliby się od zadawanych nadaremnie pytań o to, dlaczego Bóg pozwala na tak wielkie cierpienia. Najwidoczniej jednak ten dyskomfort jest małą ceną, jaką płacą za utrzymywanie przy życiu mitu o boskiej interwencji⁴⁰.

D. C. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, Warszawa 2008, s. 168n.

R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., s. 223.

Ch. Hitchens, *Bóg nie jest wielki. Jak religia wszystko zatruwa*, Katowice 2007, s. 153.

5. Obserwowane wśród ludzi dobro można wytłumaczyć za pomocą teorii ewolucji, dostrzegamy bowiem takie zachowania i zdolność do poświęceń także w świecie zwierząt. Postawy te są wynikiem doboru naturalnego. Z jednej strony nie potrzebujemy więc Boga, by być dobrymi, z drugiej zaś religie wnoszą do świata zło i przemoc, są zatem niebezpieczne. Analiza przypadków przestępstw pozwala dostrzec religijną motywację u wielu osób dopuszczających się takich działań. Dodatkowo wiele wymagań wynikających z systemu wierzeń jest niehumanitarnych i szkodliwych (np. blokowanie różnych inicjatyw medycznych, zakaz antykoncepcji, okaleczanie dzieci przez obrzezanie itd.). Hitchens pisał:

Taka sytuacja czyni co najmniej niemożliwym wysunięcie argumentu, że za sprawą religii ludzie postępują z większą dobrocią lub w sposób bardziej cywilizowany. Im przestępca jest bardziej niegodziwy, tym bardziej pobożny i rozmodlony się okazuje. [...] prawdopodobieństwo, że osoba, która popełniła przestępstwo, „wyznaje jakąś wiarę”, jest bliskie stu procentom, natomiast szansa, że osoba religijna i wierząca kieruje się w uczynkach zasadami humanitaryzmu i skromności, jest zbliżone do szans wypadnięcia orła lub reszki przy rzucie monetą⁴¹.

6. Biblijny obraz Boga jest prymitywny i odrażający, więc trzeba bronić szczególnie dzieci przed indoktrynacją religijną. Dawkins tak opisał biblijną ideę Boga:

Bóg Starego Testamentu to chyba jeden z najmniej sympatycznych bohaterów literackich: zawistny (i dumny z tego), małostkowy i niesprawiedliwy typ, z manią na punkcie kontrolowania innych i niezdolny do wybaczenia, mściwy i żądny krwi zwolennik czystek etnicznych, mizogin, homofob i rasista, dzieciobójca o skłonnościach ludobójczych (oraz morderca własnych dzieci przy okazji), nieznośny megaloman, kapryśny i złośliwy tyran⁴².

7. Spojrzenie na przyszły, eschatologiczny świat zniechęca do zmiany obecnego. W religiach dominuje przekonanie, że najważniejsze jest niebo, co sprawia, że wierzący traktują większość aspektów ziemskiego życia z pogardą. Nie dbają o ulepszanie własnego środowiska, a wręcz gardzą nim, motywując swoją postawę walką z tym, co światowe. Hitchens pisał:

Uwzględniając przy tym konieczny aspekt zbiorowego myślenia, religia wypatruje destrukcji tego świata. Nie używam tu słowa „wypatruje” w dosłownym, eschatologicznym sensie przewidywania tego końca. Mam raczej na myśli jawne bądź też skrywane pragnienia, by taki koniec nastąpił. Być może w połowie świadoma, że niepoparte dowodami argumenty nie są

⁴¹ Tamże, s. 196.

⁴² R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., s. 57.

II. Ateizm - droga negacji Boga

całkowicie przekonujące, i być może nie do końca pewna co do własnego, chciwego gromadzenia doczesnej władzy i majątku, religia nigdy nie przestała obwieszczać apokalipsy oraz dnia Sądu Ostatecznego⁴³.

Z filozoficznego punktu widzenia można zauważyć, że prawie każda z powyższych tez pojawiała się już w jakiejś formie w poprzednich systemach ateistycznych. W ramach Nowego Ateizmu autorzy powybiali najcelniejsze i najbardziej chwytliwe z dotychczasowych argumentów, poszukali dla nich nowych uzasadnień (np. z zakresu neurobiologii) i podali je w atrakcyjnej szacie retorycznej. Nowością jest bardzo aktywna działalność ateistów na polu inicjatyw praktycznych. Walczą oni o swe prawa, kształtują pozytywne skojarzenia z ateizmem (ateista to ktoś bardziej światły, bystry), biorą udział w happenin-gach i otwartych debatach medialnych, wykazują moralne i finansowe nadużycia członków kościołów i związków wyznaniowych, sprzeciwiają się edukacji religijnej dzieci i wiązaniu religii z instytucjami naukowymi. Swe tezy prezentują w bardzo przystępnej formie, uciekając się do żartów, anegdot i uogólnień, co umożliwia im masowe oddziaływanie społeczne. Z tego powodu, mimo licznych publikacji wykazujących nieprawdziwość założeń i twierdzeń Nowego Ateizmu⁴⁴, nie traci on na popularności.

8. Ateizm praktyczny

Niewątpliwie filozoficzne dywagacje, zmierzające do uzasadnienia tezy o „śmierci Boga” mają wpływ na życie i myślenie współczesnych pokoleń. Niemniej jednak wydaje się, że mamy dziś do czynienia nie tyle z ateistami wywodzącymi się z intelektualnych kół, co po prostu z ludźmi, którzy najczęściej, nie negując istnienia Boga, żyją tak, jakby Go nie było. Posiadają oni jakąś ideę Boga, który istnieje, ale jednocześnie jest nieobecny w ich życiu. Jak to dosadnie określa Latourelle - chodzi o „Boga na wakacjach”, który może jest, ale który nie przeszkadza człowiekowi. A zatem stykamy się najczęściej nie z ateizmem intelektualnym, teoretycznym, lecz praktycznym. Wspomniany wyżej wybitny kanadyjski teolog wylicza m. in. następujące przyczyny ateizmu praktycznego:

⁴³ Ch. Hitchens, *Bóg nie jest wielki*, dz. cyt., s. 61.

⁴⁴ Poza cytowanymi pozycjami McGratha, Gutowskiego i Lofhinka, można sięgnąć do: J. F. Haught, *God and the New Atheism. A critical response to Dawkins, Harris and Hitchens*, London 2008; S. Hahn, B. Wiker, *Answering the New Atheism. Dismantling Dawkins' Case Against God*, Ohio 2008; M. Novak, *Boga nikt nie widzi. Noc ciemna ateistów i wierzących*, Kraków 2010; D. Wąsek, *Aspekty językowe sporu o istnienie Boga*, [w:] „Logos i Ethos”, 2 (31) 2011, s. 61-73.

1) Dobrobyt - człowiek, który wie, że wygodne i bezpieczne życie, może pytać: Co takiego Bóg mógłby dodać do tego, co już posiadam? Dlaczego miałbym tęsknić za chlebem z nieba, skoro ten ziemski wystarcza mi aż nadto?

2) Antyświadectwo wierzących - życie wielu chrześcijan zamiast przyciągać, odpycha od Boga i religii. Ukazują oni chrześcijaństwo zgorzkniałe, instytucjonalne, uwikłane w walkę o władzę polityczną i ekonomiczną, chrześcijaństwo budzące strach, skupione na grzechu i sankcji.

3) Kult ciała - wyraża się on w eksponowaniu jego walorów kosztem innych sfer człowieka. Obserwuje się więc nadmierne przywiązywanie wagi do mody, tak jakby wygląd człowieka był ważniejszy od jego duchowych przymiotów; apoteozę sportu, w którym sukcesy wyczynowców ceni się wyżej aniżeli osiągnięcia naukowców i artystów; rozbicie jedności pomiędzy miłością i erotyką, prowadzące do pornografii i panseksualizmu.

4) Nieumiejętne korzystanie z osiągnięć techniki — mass media, dostarczając niezwykle wielkiej ilości informacji, a przemysł rozrywkowy (film, muzyka), oferując szeroką gamę propozycji, często tak pochłaniają człowieka i jednocześnie tak go rozpraszają, że uniemożliwiają bycie ze sobą samym, samodzielne myślenie, a co za tym idzie, refleksję nad sensownością życia w jego całości⁴⁵.

* * *

Omówione formy współczesnego ateizmu przedstawia skrótowo poniższa tabela:

Forma ateizmu	Krytyka koncepcji Boga i religii
1. Ateizm naturalistyczny (K. Marks)	Bóg i religia są wytworem niesprawiedliwych stosunków społecznych i przeszkodą w samourzeczywistnieniu się człowieka.
2. Ateizm nihilistyczny (F. Nietzsche)	Bóg i religia są produktem ludzkiej woli życia i jednocześnie jej wynaturzeniem.
3. Ateizm psychologiczny (Z. Freud)	Bóg i religia są wynikiem neurotycznych natręctw i infantylną iluzją uniemożliwiającą rozwój człowieka.
4. Ateizm egzystencjalistyczno-antropologiczny (J. P. Sartre)	Bóg jest wytworem człowieka, poza istniejącymi kategoriami bytów, zagrażającym ludzkiej wolności.
5. Ateizm neopozytywistyczny	Idea Boga jest bezsensowna - w konsekwencji nie ma żadnego znaczenia dla człowieka.

⁴⁵ Por. R. Latourelle, *Uhomme et ses problemes dans la lumiere du Christ*, Paris-Montreal 1981, s. 12-18.

II. Ateizm - droga negacji Boga

6. Ateizm postmodernistyczny	Nie istnieją żadne prawdy absolutne, wszystko co człowiek wymyśli - również religia - jest równie uprawnione i równie bezpodstawne.
7. Nowy Ateizm	Religia jest szkodliwym produktem ubocznym ewolucyjnego rozwoju świata, który należy zdemaskować i całkowicie odrzucić.
8. Ateizm praktyczny	Możliwe, że Bóg istnieje, ale nie ma to znaczenia w praktycznym życiu człowieka.

Współczesne badania socjologiczne pozwalają stwierdzić, że racje „za” ateizmem występują najczęściej w jakiejś „kombinacji” złożonej z argumentów filozoficznych, etycznych, ekonomiczno-społecznych:

Przyczyny filozoficzne:	<ul style="list-style-type: none"> • negacja istnienia bytu transcendentnego; • ograniczenie zasięgu poznania do świata zjawisk lub próba poznania jedynie zjawisk, a nie rzeczy samych w sobie; • negacja istnienia prawdy obiektywnej • błędne koncepcje Boga (sprowadzające Absolut do: formy nieosobowej, immanentnej natury, myśli, materii, uznanie Boga za byt pośród innych bytów, który może konkurować z człowiekiem); • trudności z wyjaśnieniem istnienia zła w świecie; sensu cierpienia niezawinionego.
Przyczyny etyczne:	<ul style="list-style-type: none"> • konflikt religii (chrześcijaństwa) z konsumpcyjnym stylem życia; • odrzucenie poczucia winy.
Przyczyny społeczno-ekonomiczne:	<ul style="list-style-type: none"> • utylitarne i magiczne podejście do religii; • desakralizacja społeczeństw; • antyświadectwo ludzi wierzących.

Zaprezentowane wyżej teoretyczne formy ateizmu zawdzięczają zasadniczo swoje istnienie z góry powziętemu przekonaniu. Niemal każdy z krytyków idei Boga i religii wychodzi z założenia, że istnieje jedynie rzeczywistość materialna, a wszystko, także człowiek, redukuje się do pewnych struktur i praw. W efekcie takiego założenia nie ma miejsca dla Boga, ani jako rzeczywistości realnie istniejącej, ani jako hipotezy zbudowanej w oparciu o naturę (szczególnie wyraźnie widać to u Marksa i Freuda).

To założenie jest również obecne w ontologii Sartre'a, który nie bierze pod uwagę chrześcijańskiej koncepcji Boga jako Trójcy. Bóg nie jest bytem w sobie, nie jest samotny, lecz jest Bytem w relacji. Jednocześnie ta relacja Go nie zubaża. Bycie dla nie jest wyrazem ograniczenia Boga, lecz wyrazem Jego pełni, z której wszyscy mogą czerpać.

Z innego założenia, tym razem epistemologicznego, wywodził się ateizm neopozytywistyczny, głoszący, że wszelkie pojęcia metafizyczne są nonsensowne.

Podział na to, co sensowne i to, co bezsensowne okazał się dość szybko niejasny. Nie do utrzymania było kryterium weryfikacji, co wkrótce uznali sami jego autorzy, porzucając je. Stało się tak, ponieważ statusu naukowości należałoby odmówić wszystkim sformułowanym prawom naukowym, bowiem, jako twierdzenia uniwersalne, są one z zasady nieweryfikowalne: można tylko przytaczać empiryczne świadectwa, które je potwierdzają, ale przecież nawet bardzo wielka ilość świadectw potwierdzających nie gwarantuje prawdziwości.

W rezultacie, Carnap i Reichenbach zastąpili kryterium weryfikacji bardziej liberalnym kryterium potwierdzalności: aby zdanie miało sens, wystarczy istnienie możliwości jego empirycznego potwierdzenia — uprawdopodobnienia.

Okazało się jednak, że i ta korekta nie rozwiązuje wątpliwości. Krytyk neopozytywizmu - K. Popper, zauważył, że kryterium demarkacji, obojętnie jak sformułowane, może mieć wyłącznie charakter normatywny, a zatem jego akceptacja lub odrzucenie ma charakter konwencjonalny. Pytając zatem za Ingardenem: „do jakiego zbioru zdań należy samo proponowane kryterium, na jakiej zasadzie mamy je przyjąć?” - należy odpowiedzieć, że kryterium to nie spełnia wymogów, które formułuje pod adresem twierdzeń sensownych, samo jest bezsensowne, metafizyczne⁴⁶.

Upadek neopozytywizmu był elementem szerszego procesu słabnięcia oświeceniowej wiary w zdolności ludzkiego rozumu. Zwątpienie to doprowadziło do rozkwitu skrajnego relatywizmu, stanowiącego głębię postmodernistycznej wersji ateizmu.

Lecz skrajny relatywizm też jest nie do utrzymania. Zgodnie z tezą relatywizmu każdy powinien interpretować własne stwierdzenie X jako: „X jest prawdziwe dla mnie”. Jeśli jednak każda wypowiedź jest prawdziwa jedynie w zrelatywizowaniu do poszczególnego podmiotu, oznacza to, że każda wypowiedź posiada określone znaczenie jedynie dla poszczególnego podmiotu i nie istnieje możliwość nawet powtarzania i cytowania wypowiedzi innych ludzi. Ponadto - ze względu na zawodność pamięci i fakt, że przeszłość jest wobec aktualnego stanu umysłu czymś zewnętrznym - nie da się zrelatywizować treści myśli do podmiotu, bez wprowadzania relatywizacji do czasu⁴⁷. Jeśli jednak twierdzenie X znaczy to, co znaczy, jedynie dla mnie, jedynie teraz, to znaczenie X zależy nie tylko od tego, kto je wypowiada, lecz także zmienia się z każdą chwilą, a to oznacza, że X nie znaczy nic. Myślenie, że X, nie jest zatem myśleniem.

Z powyższego rozumowania wynika także - jako teza szczegółowa z tezy ogólnej — że nie istnieje obiektywna treść tezy relatywizmu. Inaczej mówiąc: jeśli relatywizm jest prawdziwy, to nie ma on żadnej obiektywnej, transcendującej

Por. S. Amsterdamski, *Między doświadczeniem a metafizyką. Z filozoficznych zagadnień rozwoju nauki*, Warszawa 1973, s. 41-51.

Patrz na przykład: L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., s. 258-270.

II. Ateizm - droga negacji Boga

jedną punktochwilę treści, zatem jeśli jest prawdziwy, to jest nonsensowny. Lub jeszcze inaczej: Jeśli (po)rozumie(wa)my się, Czytelniku, co do treści tezy relatywistycznej, nie jest ona prawdziwa⁴⁸. Jak zauważył amerykański filozof Hilary Putnam: „relatywizm nie dostrzega, że presupozycją istnienia myśli w ogóle, jest istnienie jakiegoś rodzaju obiektywnej «trafności»⁴⁹”.

Poważne zastrzeżenia, w koncepcjach ateistycznych, budzi również alternatywa: albo Bóg, albo człowiek. Wynika to ze z góry zakładanego przez Marksa, Freuda, Nietzschego i Sartre'a, zafałszowanego i karykaturalnego obrazu Boga, przedstawianego jako zagrożenie dla człowieka. Jeżeli Bóg jest nie tylko najwyższym dobrem, lecz źródłem, zasadą i podstawą wszelkiego dobra, to w takim razie właśnie w Nim człowiek doskonali siebie we wszystkich wymiarach, Bóg nie ogranicza ludzkiej egzystencji, ale stanowi dla niej horyzont i cel⁵⁰.

Zasadnicza część argumentów wywodzi się nie tyle z filozoficznej refleksji, co z krytyki konkretnych fenomenów religii. To właśnie religia miałaby prowadzić do humanistycznego deficytu (Feuerbach, Sartre), do legitymizacji niesprawiedliwych stosunków społecznych (Marks), do negacji życia (Nietzsche), do pielęgnacji irracjonalnych iluzji (Freud). W odpowiedzi na ten zarzut, można przyznać, że rzeczywiście tego rodzaju negatywne zjawiska istnieją w religiach, ale trzeba od razu dodać, że nie one stanowią ich istocie. Z drugiej strony, znajdują się w religiach liczne przykłady ludzkiego zaangażowania, twórcze procesy wobec niesprawiedliwych stosunków społecznych, postawy akceptacji biologicznego życia, a także pozbawione iluzji poszukiwanie prawdy.

Ewentualna dyskusja z systemami ateistycznymi może być prowadzona nie tylko na płaszczyźnie teoretycznej, ale również w praktyce. Historia XX wieku udzieliła gorzkiej lekcji, dokąd może zaprowadzić ateizm. Naznaczone ateizmem faszystowskie czy komunistyczne systemy totalitarne, w części opierające się na myśli Nietzschego i Marksa, nie okazały się bynajmniej pożyteczne. Ziemia obiecana, zniesienie ludzkiej alienacji poprzez przewyciężenie religii, ukazała się w szczególnym świetle. Zastąpienie religii przez ateizm, w imię dobra człowieka, przyniosło okrucieństwo w tak wielkiej skali, w jakiej ludzkość, na przestrzeni całej swojej historii go nie doświadczyła.

⁴⁸ Uznając powyższe zarzuty, można próbować bronić nieco słabszej wersji relatywizmu, zgodnie z którym prawda i znaczenie nie są zrelatywizowane do jednostki, lecz do kultury. Wobec relatywizmu kulturowego można jednak wysunąć analogiczne zarzuty, jak przedstawione wyżej wobec „relatywizmu pierwszej osoby”. Szerzej na temat relatywizmu: P. Sikora, *Słowa i zbawienie. Dyskurs religijny w perspektywie filozofii Hilarego Putnama*, Kraków 2004, s. 56-71.

⁴⁹ H. Putnam, *Reason, Truth, and History*, Cambridge 1981, s. 124.

⁵⁰ Por. S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1982, s. 36-53.

C. Stosunek Kościoła do ateizmu

Chrześcijanin przyjmuje istnienie Boga za fundamentalną prawdę wiary, której nie można pogodzić z ateizmem. Dla średniowiecznego człowieka istnienie Absolutu było tak oczywiste, że nie wymagało to niemal żadnych wyjaśnień. Z czasem, gdy nowe prądy, niosące pierwiastki ateistyczne, przenikały coraz bardziej społeczeństwa, spotkały się z ostrym sprzeciwem Kościoła. Jednak do XVIII wieku ateizm jawił się jako zjawisko marginalne, stąd najchętniej zaliczano go do patologii społecznych lub chorób psychicznych (echa tych poglądów przetrwały aż do początków XX wieku)⁵¹.

Ateizm, który w XVIII przybrał rozmiar społeczny, burzył dotychczas ustalony porządek metafizyczny i obalał tradycyjne autorytety. Stąd Kościół przyjął wobec ateistów postawę „systematycznego” odrzucania błędnych poglądów oraz izolacji chrześcijan od zgubnych wpływów niewiary. Należy jednak zaznaczyć, że Kościół nigdy nie zamknął depozytu prawdy Chrystusowej przed poszukującymi i powracającymi do Boga. Również do wielkich uproszczeń należy zdanie, że wszelkie apologie chrześcijaństwa sprzed XX wieku poprzestawały jedynie na potępieniu ateizmu.

Coraz częstsze uroczyste odrzucenia błędnych nauk stopniowo jednak przedstawiały oddziaływać na społeczeństwa. Zdaniem A. Latreille'a, systematyczne odrzucanie ateizmu, spełniające rolę przestrogi, spowodowały też pewną niedogodność: nie zdołano przeprowadzić analizy procesu laicyzacji, dokonującego się w społeczeństwach⁵².

Ostatnie, „przedsoborowe” pontyfikaty, wykazują stopniowe, rozszerzające się spojrzenie Kościoła na świat i jego problemy, w tym także ateizm. Wypowiedzi papieży — zwłaszcza Piusa XII - torują nowe drogi dla prób rozwiązania problemu ateizmu. Jednakże częściowo dokonana analiza zjawiska niewiary, brak całościowej koncepcji dialogu w odniesieniu do świata, nie pozwala jeszcze na niektóre działania, jakie zaproponuje Sobór Watykański II. Niemniej jednak, ostre przeciwstawianie sobie epok „przed” i „po” Vaticanum II byłoby niepoprawne. Trudno oczekiwać od Magisterium Kościoła, aby mówiło innym językiem, niż zrozumieliśmy w danym okresie, czy wreszcie żądać poglądów wyprzedzających własne pokolenie.

Sobór Watykański II wyszedł naprzeciw światu z chęcią nowego odczytania i lepszego zakorzenienia się w nim. Stanowi on również miły krok w stosunkach Kościoła z niewierzącymi. Stanowiska Vaticanum II nie można oddzielić od poglądów papieży epoki soboru: Jana XXIII i Pawła VI, toteż zanim zostanie

⁵¹ Por. F. Gabryl, *Ateizm*, [w:] *Podręczna Encyklopedia katolicka*, 1.1, Kraków 1904, s. 405.

⁵² Por. A. Latreille, *L'Eglise catholique et la laïcité*, Paris 1960.

II. Ateizm - droga negacji Boga

omówiony znamienity wykład o ateizmie w *Gaudium et spes*, należy zapoznać się z ich cennymi wypowiedziami.

Jan XXIII (1958-1963) w encyklice *Mater et Magistra* (1961) postulował odnowienie stosunków społecznych w duchu prawdy, miłości i sprawiedliwości, zalecając współpracę z ludźmi wyznającymi odmienne ideologie. Z kolei, w encyklice *Pacem in terris* (1963) domagał się, aby „zawsze odróżniać błędy od osób wyznających błędne poglądy”. Zasadnicze różnice, zachodzące pomiędzy chrześcijaństwem a materializmem, nie wykluczają współpracy w dziedzinie naukowej, technicznej i gospodarczej, która może być formą apostołatu, szczególnie ludzi świeckich.

Paweł VI (1963-1978), w encyklice *Ecclesiam suam* (1964), wyodrębnia trzy kręgi dialogu: 1) dialog Kościoła z całą ludzkością; 2) dialog Kościoła z wszystkimi wierzącymi w Boga; 3) dialog ekumeniczny i wewnątrz Kościoła katolickiego.

Dialog z ateistami został umieszczony w pierwszym kręgu. Papież dokonuje uzasadnienia ambiwalencji odrzucenia ateizmu i szukania z nim dialogu. *Ecclesiam suam* głosi: „Argumenty, na których opiera [ateizm] swe zaprzeczenie Boga, uważamy oczywiście za zupełnie fałszywe i niezgodne z podstawowymi i koniecznymi wymaganiami rozumu”⁵³. Ale z drugiej strony, współcześni katolicy „z wszystkimi, którzy usiłują zrozumieć siebie i świat” mogą znaleźć wspólny język. W trosce duszpasterskiej należy rozpoznawać przyczyny negacji Boga przez niewierzących⁵⁴.

Warto dodać, że papież Paweł VI powołał w 1965 roku Sekretariat dla Niewierzących, jako wyraz poparcia idei dialogu. Kierownictwo tej dykasterii powierzono kard. R. Königowi, który przedstawił jej zadanie w następujący sposób: „celem Sekretariatu będzie praca nad usuwaniem nienawiści wszędzie tam gdzie posługuje się ona środkami religijnymi lub ateistycznymi”⁵⁵.

Sobór Watykański II dostarcza bogatej refleksji na temat ateizmu i niewierzących, postulując dialog. Czyni to w formie pewnych wytycznych, pozostawiając możliwość lokalnych akomodacji. Temat ateizmu rozwijany jest w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Ateizm określany jest w niej „jako najpoważniejsza sprawa doby obecnej”⁵⁶:

- W przeciwieństwie do wypowiedzi dawnych teologów, akcentujących osobistą winę, Sobór dopuszcza możliwość istnienia ateizmu niezawinionego,

¹³ Paweł VI, *Ecclesiam suam*, 100.

⁵⁴ Por. tamże, 96.

⁵⁵ F. König, *Deklaracja z 9IV1965*, cyt. za: J. F. Six, *Od „Syllabus” do „w”*, Warszawa 1972, s. 137.

⁵⁶ Sobór Watykański II, *Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym*, [w:] *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań-Warszawa 1968, s. 19.

a nawet współdziałania chrześcijan w powstawaniu ateizmu, o ile swoim postępowaniem przesłaniają, a nie ukazują Boga.

- Ateizm nie jest zjawiskiem pierwotnym w historii ludzkości, ani prawdziwym celem człowieka.
- Ateizm oznacza różne zjawiska i występuje w licznych wariantach. W prowadzeniu dialogu należy to koniecznie wziąć pod uwagę.
- Kościół, odrzucając ateizm „z całą stanowczością, nie odrzuca osoby błędzącej, stara się jej pomóc, nie zamyka się przed nikim”.
- Kościół, przeciwstawiając się ateizmowi, podkreśla prawdę o wartości poznania Boga i eschatologicznej nadziei. Uznaje to orędzie za dalekie od pomniejszenia człowieka, ponieważ „niesie dla jego dobra światło, życie i wolność”.
- Dialog chrześcijan z niewierzącymi może przyczynić się do oczyszczenia wiary i jej lepszego wyrażenia wobec świata. Jednocześnie wzajemne współdziałanie jest konieczne w celu uczynienia świata bardziej ludzkim⁵⁷.

Papież Jan Paweł, kontynuując myśl Vaticanum II, rozpatruje ateizm na płaszczyźnie antropologicznej, uwzględniającej realia współczesnego świata. Zdaniem Jana Pawła II, nie można mówić dzisiaj o wierze, nie licząc się z faktem niewiary czy też ateizmu. Według niego, wiara i ateizm stanowią dwa sposoby bytowania i bycia człowieka:

W każdej epoce dziejów ludzkości, tak jak i w każdym pokoleniu naszej chrześcijańskiej ery, byli ludzie wierzący obok niewierzących. Jednakże wydaje się, że w naszej epoce przeciwstawienie to stało się o wiele bardziej świadome i radykalne⁵⁸.

Zdaniem Jana Pawła II, Kościół winien „odważnie mu stawić czoła”, proponując ludzkości XX wieku Ewangelię miłości. W przemówieniu z trybuny ONZ w 1979 r. papież wyraził życzenie, „by samo zmaganie się pomiędzy światopoglądami religijnym i ateistycznym, które jest jednym ze znaków naszej epoki, zachowało szlachetne i godziwe cechy ludzkie, bez naruszania podstawowych praw sumienia każdego człowieka”⁵⁹. Swoją postawą papież potwierdza słowa skierowane do ludzi niewierzących: „Wszystkim chcemy serdecznie powiedzieć: nasz szacunek, jaki żyjemy dla człowieka, jest taki sam jak wasz, albo i większy, jeżeli to możliwe”⁶⁰.

⁵⁷ Tamże, s. 19-21.

⁵⁸ A. Frossard, *Rozmowy z Janem Pawłem II*, Watykan 1982, s. 52.

⁵⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie z trybuny ONZ (na 34 sesji) w dniu 2.10.1979*, „Tygodnik Powszechny” 41 (1979), s. 3.

⁶⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie na kongresie na temat „Ewangelizacja i ateizm* (10.10.1983)*, [w:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo III 1978\ t. III/2 (1980)*, s. 827.

II. Ateizm - droga negacji Boga

* * *

Zasadniczy ton wypowiedzi Magisterium na temat relacji Kościoła wobec ateizmu uwypukla miłość i tolerancję jako zasadnicze przymioty chrześcijańskiej postawy wobec tych, którzy zaprzeczają istnieniu wszelkiej nadprzyrodzonej rzeczywistości.

Dialog z różnymi formami ateizmu umożliwia Kościołowi poznanie niejednokrotnie słusznej krytyki, jaka jest przeciw niemu wysuwana, a przez to prowokuje do nieustannego oczyszczania eklezyjalnych struktur czy wynaturzeń chrześcijaństwa. Tego rodzaju krytyka pomaga jaśniej formułować ewangeliczne orędzie i wyraźniej ukazywać sens ostatecznej nadziei. Ponadto dialog ten umożliwia współpracę wszystkich ludzi dobrej woli w udoskonaleniu doczesnej rzeczywistości dla dobra człowieka.

III. Drogi afirmacji Boga

ks. Tadeusz Dzidek, Piotr Sikora

Dialog z ludźmi niewierzącymi stawia przed chrześcijanami pytanie o zasadność i rozumność „nadziei, która w nas jest”. Zmusza zatem do wyraźniejszego sformułowania racji - *logoi* — przemawiających za naszą wiarą. Racje te nazywano często „dowodami na istnienie Boga”, my nazywać je będziemy drogami Jego afirmacji.

Specyfika — a jednocześnie pewna trudność - tej właśnie afirmacji spowodowana jest specyfiką jej „przedmiotu”. Jak bowiem zostało już wyżej powiedziane, nie posiadamy pojęcia Boga - On przekracza wszelkie nasze kategorie. Zatem treść naszej afirmacji Boga nie jest tak naprawdę możliwa do pomyślenia, ani do ujęcia w słowach.

Okazuje się zatem, że kwestia istnienia Boga, a konkretniej kwestia dowodów czy też racji, przemawiających za Jego istnieniem, jest zupełnie inna od pytania o istnienie każdego innego, skończonego przedmiotu. Wielu myślicieli¹ sugerowało nawet, że pytanie to jest źle postawione, a dowodzenie istnienia Boga jest rzeczą daremną.

Z zarzutami o daremność dowodzenia istnienia Boga musiał się zmierzyć już Tomasz z Akwinu. W *Sumie filozoficznej* przedstawia dwa najpoważniejsze argumenty przeciwników. Pierwszy z nich odwołuje się do niepoznawalności Bożej istoty oraz tożsamości istoty i istnienia w Bogu. Skoro bowiem nie możemy poznać Bożej istoty, a ta tożsama jest z Bożym istnieniem, to nie możemy poznać także Bożego istnienia. Tomasz odpowiada na to, że faktycznie, nie możemy poznać istnienia, którym Bóg istnieje sam w sobie i które jest nam nieznaną, tak jak Jego istota. Nie odnosi się to jednak do istnienia - kontynuuje Akwinata - które jest wyrażane przez zdanie „Bóg istnieje”. Istnienie Boga może być dowiedzione, gdyż istnieją racje skłaniające nas do uznania tego właśnie zdania².

¹ Patrz na przykład: A. Macintyre, *Postawa religijna*, [w:] B. Chwedeńczuk (red.), *Fragmety filozofii analitycznej. Filozofia religii*, Warszawa 1997, s. 248-250; D. Z. Phillips, *Philosophy, Theology, and the Reality of God*, „The Philosophical Quarterly” 13 (1963).

² „Nie narusza to [możliwość dowodu istnienia Boga] prawdy, że w Bogu tym samym jest istota i istnienie [...] Prawda ta bowiem odnosi się do istnienia, którym Bóg istnieje samw

III. Drogi afirmacji Boga

Problematyczność powyższej odpowiedzi Tomasza - jeśli by ją pozostawić w tym miejscu - polega na tym, że zupełnie niejasne jest w niej, co znaczy nasze zdanie „Bóg istnieje”, czy w ogóle ma ono jakiś sens. Skoro bowiem nie mamy pojęcia, czym jest podmiot, ani nie możemy nic powiedzieć, na czym polega to, co wyraża orzeczenie, nie możemy sensownie wypowiedzieć złożonego z nich zdania. Na szczęście odpowiedź na drugi zarzut wprowadza pewne światło. Zarzut ów odwołuje się do logiki Arytotelesowskiej, zgodnie z którą nie można zbudować sylogizmu, a zatem przeprowadzić dowodu, nie posiadając pojęć występujących w sylogizmie. My zaś nie mamy — kluczowego w tej kwestii - pojęcia Boga. Tomasz odpowiada na to, że w dowodzeniu opieramy się nie na pojęciu Bożej istoty (którego rzeczywiście nie mamy), lecz na pojęciu skutku Bożego działania, z którego to „skutku bierze się znaczenie nazwy «Bóg»”³.

Co to wszystko znaczy? Otóż sytuacja przedstawia się następująco: Nie posiadając pojęcia Boga, nie możemy pytać o Jego istnienie wprost. Pytamy raczej o naturę rzeczywistości skończonej, czy jest ona taka, że nasze zaangażowanie religijne (chrześcijańska wiara, sposób życia) jest zgodne z wymogami rozumu. Nie dowodzimy istnienia jakiegoś bytu, którego naturę (mniej więcej) znamy, a którego — niestety — nie możemy zaobserwować, doświadczyć. Pytamy raczej, czy naszą religijną interpretację rzeczywistości (obejmującej także nasze doświadczenie) musimy uznać w imię rozumu za złudną, czy też możemy jej rozumnie ufać; czy powiązane z tą interpretacją zaangażowanie religijne jest daremne, czy też możemy rozumnie je podjąć.

Poniżej naszkicowane drogi afirmacji Boga, w mniemaniu chrześcijan, przekonują oczywiście o rozumności i prawdziwości naszej wiary. W niczym to jednak nie umniejsza Tajemnicy, przed którą cały czas stoimy i w której „żyjemy poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 28). Wydaje się, że chrześcijańską postawę w tej kwestii dobrze wyraziła Simone Weil: „Jestem zupełnie pewna, że jest Bóg, w tym sensie: jestem zupełnie pewna, że moja miłość nie jest złudzeniem. Jestem zupełnie pewna, że nie ma Boga, w tym sensie: jestem zupełnie pewna, że nic rzeczywistego nie odpowiada temu, co mogę pomyśleć wymawiając to imię. Ale to, czego nie mogę pomyśleć, nie jest złudzeniem”⁴.

sobie i które jest nam nieznanne, tak jak Jego istota. Nie odnosi się to jednak do istnienia - kontynuuje Akwinata - które oznacza złożenie dokonywane przez intelekt. W ten sposób istnienie Boga może być dowiedzione, gdyż racje dowodzące prowadzą nasz umysł do utworzenia o Bogu takiego zdania, które wyraża, że Bóg istnieje”. Patrz: Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, 1,12.

³ Tamże.

⁴ S. Weil, *Zeszyty*, [w:] *Wybór pism*, Kraków 1991, s. 59.

A. Droga kosmologiczna

Droga kosmologiczna opiera się na metafizycznej analizie rzeczywistości. Była ona w historii najczęstszą drogą, poprzez którą człowiek dochodził do stwierdzenia istnienia Boga. To na niej szukało się argumentów przemawiających za istnieniem Stwórcy i próbowało się określić Jego zasadnicze przymioty. Takie wysiłki obserwujemy już w filozofii starożytnej u Platona (428-348/347 przed Chr.), Arystotelesa (384-322 przed Chr.) i u stoików. Poszukiwania filozoficzne mające swój fundament w kosmosie, przyjęły nazwę argumentów kosmologicznych za istnieniem Boga. W średniowieczu przejął je i systematycznie opracował św. Tomasz z Akwinu (1225-1274), nadając im miano *pięciu dróg*. Ich prezentację, w dwóch wersjach, zawarł: najpierw w *Sumie filozoficznej* a następnie w *Sumie teologicznej*.

1. Kontekst myśli św. Tomasza z Akwinu

Myśliciele średniowiecza - filozofowie i teologowie jednocześnie - podejmując racjonalną refleksję na temat Boga, zazwyczaj nie troszczyli się zbyt o to, aby rozróżnić rygorystycznie poznanie Boga pochodzące z wiary i z rozumu. Św. Tomasz natomiast usiłował rozwijać swą argumentację kosmologiczną jako refleksję filozoficzną opartą na twierdzeniach wyłącznie naturalnych, bez uciekania się do danych Objawienia.

Pomimo tego starannego rozróżnienia pomiędzy obydwojmi rodzajami poznania Boga, należy zauważyć, że Akwinata rozwija swoje dowody w kontekście teologicznym. Noszą one bowiem wspólny tytuł *praeambulae fidei*. Chodzi więc o prawdy, które zakłada wiara, a których istnienie można wykazać na drodze rozumu. Mamy tu do czynienia z zastosowaniem aksjomatu, w myśl którego wiara zakłada rozum, podobnie jak łaska naturę⁵.

Pięć dróg Tomasza łączy ta sama metoda:

1. Punkt wyjścia: wskazanie na pewien aspekt otaczającego świata (do pewnego stopnia empirycznie poznawalnego);
2. Środek: aplikacja zasady przyczynowości;
3. Konkluzja: istnienie Bytu pierwszego jako przyczyny danego, poznawalnego aspektu świata.

Por. *Suma teologiczna*. I, q. 2, a. 2, ad. 1.

2. Prezentacja argumentu kosmologicznego

Pierwsza droga wychodzi ze stwierdzenia w świecie ruchu:

Pierwsza i najbardziej wyraźna droga wychodzi od ruchu, bo jest pewne i stwierdzone przez zmysły, że w tym świecie rzeczy są w ruchu. Wszystko zaś, co się porusza, jest poruszane przez coś innego. Nic bowiem nie porusza się inaczej jak tylko dlatego, że znajduje się w możności wobec tego, do czego zmierza. Coś porusza zaś o tyle, o ile jest urzeczywistnione. Poruszanie czegoś jest bowiem wyprowadzaniem czegoś z możności do urzeczywistnienia, a z możności do urzeczywistnienia jest zdolny wyprowadzić tylko byt urzeczywistniony. Na przykład to, co ciepłe w urzeczywistnieniu, czyli ogień, powoduje, że drewno, które jest ciepłe w możności, staje się rzeczywiście ciepłe dzięki temu, że ogień wprawia je w ruch i przemienia. Nie jest jednak możliwe, by to samo było zarazem urzeczywistnione i w możności pod tym samym względem, ale tylko pod różnymi względami. To bowiem, co jest ciepłe rzeczywiście, nie może być ciepłe w możności, ponieważ w możności może być tylko zimne. Nie jest zatem możliwe, by pod tym samym względem coś poruszało i było poruszane albo żeby poruszało samo siebie. Wszystko więc, co się porusza, musi być poruszane przez coś innego. Jeśli więc to, przez co zostało poruszone, też się porusza, to ono samo musi być poruszane przez coś innego, a to przez coś jeszcze innego. Nie należy tu jednak postępować w nieskończoność, gdyż w ten sposób nie byłoby pierwszego poruszającego i, co za tym idzie, nie byłoby też drugiego poruszającego. Ponieważ to, co porusza jako drugie, wprawia w ruch tylko dzięki temu, że zostało poruszone przez to, co porusza jako pierwsze, na przykład kij porusza dzięki temu, że jest poruszany przez rękę. Trzeba więc dojść do jakiegoś pierwszego poruszydela, który nie jest już przez nic poruszany. Wszyscy pojmują, że to jest Bóg⁶.

Punkt wyjścia rozumowania stanowi stwierdzenie ruchu w świecie. Przy czym pojęcie „ruchu” jest rozumiane w sensie bardzo ogólnym, jako wszelka zmiana. Sw. Tomasz aplikuje tu swoją teorię potencji (możności) i aktu. Chodzi o przejście jakiegoś bytu z jednego stanu w drugi, podczas którego ów byt uzyskuje jakąś doskonałość, której wcześniej nie posiadał w akcie (aktualnie), lecz tylko w możności. Każda zmiana doskonałości bytu posiada przyczynę, przyczyna ta natomiast musi być czymś innym niż byt, który jest w ruchu (zmienia się), ponieważ - według Akwinaty - przyczyna zaktualizowania się danej możności sama musi być pod tym względem w akcie, czyli posiadać aktualnie ową doskonałość (ogrzewać może tylko to, co samo jest ciepłe). Poruszydziel zaś - bez względu na to, czym jest - jeśli zmienia się, sam musi być poruszany (zmieniany) przez coś innego. Należy więc przyjąć, że albo szereg przyczyn jest nieskończony i nie ma początku, ale wtedy

⁶ *Suma teologiczna*, I, q. 2, a. 3, ten i dalsze fragmenty cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Suma teologii, kwestie 1–26*, Kraków 1999.

nie wyjaśni się przyczyny ruchu, albo też, że szereg jest skończony i że istnieje pierwsza przyczyna, która jest właśnie tym, przez co rozumie się Boga.

Przy tak ogólnym sformułowaniu pierwszej drogi, nietrudno wskazać fałszywość jednej z jej przesłanek— aktualizując w innym bycie jakąś doskonałość, niekoniecznie trzeba samemu posiadać ją zaktualizowaną: beztemperaturowe prądy elektryczne potrafią rozżarzyć metalową spiralę; gruby, z każdej strony zaokrąglony płatnierz może tęnym młotkiem wykuć ostry miecz; zaś królów rzadko koronowali królowie. Czy pierwszą drogę da się jakoś uratować, pomimo wskazanej wyżej wady, rozważymy po przedstawieniu dwóch kolejnych dróg.

W ogólnej numeracji druga droga:

wychodzi od pojęcia przyczyny sprawczej. Wśród otaczających nas rzeczy zmysłowych spostrzegamy bowiem porządek przyczyn sprawczych. Niemniej ani nie spostrzegamy tego, ani nie jest to nawet możliwe, żeby coś było przyczyną sprawczą samego siebie, ponieważ w ten sposób musiałyby istnieć wcześniej od samego siebie, co jest niemożliwe. Nie jest więc także możliwe, by w szeregu przyczyn sprawczych postępować w nieskończoność, ponieważ we wszystkich uporządkowanych szeregach przyczyn sprawczych pierwsza przyczyna jest przyczyną pośredniej, a pośrednia jest przyczyną ostatniej, niezależnie od tego, czy pośrednich jest wiele, czy też jedna. Usunięcie zaś przyczyny usuwa skutek. Gdyby zatem nie było pierwszej przyczyny w szeregu przyczyn sprawczych, to nie byłoby też ostatniej ani pośredniej. Gdybyśmy natomiast posuwali się w nieskończoność w szeregu przyczyn sprawczych, to nie byłoby ani ostatecznego skutku, ani pośrednich przyczyn sprawczych, co jest jawnie fałszywe. Należy więc koniecznie przyjąć jakąś pierwszą przyczynę sprawczą, którą wszyscy nazywają Bogiem⁷.

W świecie, pomiędzy skutkiem i przyczyną, istnieje taka relacja, gdzie nic nie może być przyczyną samą w sobie. Ostatnie stwierdzenie można rozumieć dwójako: 1) nic nie istnieje samo z siebie; 2) nic samo z siebie nie jest takie, jakie jest. W pierwszej interpretacji chodzi o stwierdzenie niesamoistności - przyczyna sprawcza okazuje się przyczyną istnienia; w drugiej - przyczyną określonego „kształtu”. W tej interpretacji należałoby mówić raczej o przyczynach zdarzeń, procesów czy stanów rzeczy niż o przyczynach rzeczy (np. o przyczynach budowy domu, nieszczelności dachu domu, zawalenia się domu - a nie przyczynie domu). W tej interpretacji druga droga okazuje się innym sformułowaniem drogi pierwszej.

Trzecia droga opiera się na stwierdzeniu w świecie stanu przygodności rzeczy:

Trzecia droga wychodząca od tego, co możliwe, i tego, co konieczne, jest taka: wśród rzeczy spostrzegamy te, które mogą być i nie być, bo jeżeli spostrzegamy takie, które powstają i giną,

⁷ Tamże, I, q. 2, a. 3.

III. Drogi afirmacji Boga

to skutkiem tego mogą one być i nie być. Jest niemożliwe, żeby takie rzeczy istniały zawsze, ponieważ zdarza się, że to, co może być, nie jest. Jeśli więc wszystkie rzeczy mogą nie istnieć, to kiedyś nie było żadnej z tych rzeczy. Jeśli to prawda, to i teraz nie byłoby niczego, ponieważ to, co nie istnieje, zaczyna istnieć tylko dzięki czemuś, co istnieje. Gdyby nic nie istniało, to nie mogłoby zacząć istnieć i, co za tym idzie, nic by nie istniało, co jest jawnie fałszywe. Nie wszystkie zatem byty są tylko możliwe, lecz musi istnieć wśród rzeczy coś koniecznego, ale czerpie skądś przyczynę swojej konieczności, albo nie. Nie jest zatem możliwe postępowanie w nieskończoność w szeregu bytów koniecznych, które mają przyczynę swojej konieczności, tak jak nie jest to możliwe w szeregu przyczyn sprawczych, co zostało udowodnione. Dlatego trzeba koniecznie przyjąć coś, co jest konieczne samo przez się i nie ma przyczyny swojej konieczności, ale jest przyczyną konieczności dla innych, i to wszyscy nazywają Bogiem⁸.

Tomasz eksponuje tymczasowość bytów naznaczonych przemijaniem. Trwanie bytów jest ograniczone, pojawiają się i znikają w czasie. Jest to znak ich przygodności. Ich istnienie nie jest więc konieczne, mogą nie istnieć. Istotną przesłanką tej drogi jest teza, że jeśli coś nie jest konieczne, to czasem faktycznie nie istnieje, czyli, że jeśli coś może nie istnieć, to nie może być (od) wieczne.

Schemat rozumowania jest następujący:

- 1) Wiemy, że każdy byt, który poznajemy w świecie, kiedyś powstał i kiedyś zginie; zatem
- 2) żaden byt w świecie nie jest konieczny; zatem
- 3) żaden nie jest odwieczny; zatem
- 4) gdyby przygodne byty wyczerpywały w świecie zbiór wszystkich bytów, musiałyby być czas, gdy nic nie istniało; zatem
- 5) nic nie istniałoby teraz, a przecież istnieje.
- 6) Dlatego musi istnieć jakiś byt konieczny, czyli odwieczny.
- 7) Tu okazuje się, że byty konieczne (odwieczne) mogą być dwojakiego rodzaju: (A) mające swą konieczność skądinąd, (B) konieczne same z siebie.
- 8) Gdyby wszystkie byty konieczne były typu (A), prowadziłyby to do regresu w nieskończoność, a ten dla Tomasza jest — jak już wiemy — niedopuszczalny. Zatem
- 9) musi istnieć byt konieczny typu (B) i jest nim Bóg.

Słabym miejscem powyższego rozumowania jest punkt 4) — z tego, że każdy istniejący byt kiedyś nie istniał nie wynika, że nie istniała ich całość. Tezę taką można przyrównać do stwierdzenia, że jeśli każde z włókien tworzących linię ma skończoną długość lina też musi być skończona. Jeśli włókien jest nieskończenie wiele, mogą stworzyć nieskończoną linię.

⁸ Tamże, I, q. 2, a. 3.

Pozostaje zatem problem: dlaczego owym bytem koniecznym typu (B) nie może być sam świat? W historii, już od czasów Dunska Szkota i Suareza, w stosunku do trzeciej drogi, była zgłaszana powyższa wątpliwość. Wskazywano mianowicie, że istnieje taka możliwość, iż byt konieczny można pojmować jako najwyższą, ogarniającą wszystko substancję, zdolną do własnych modyfikacji.

Można ratować trzecią drogę, odwołując się do występujących w rozumowaniu Tomasza pojęć „bytu przygodnego” i „bytu koniecznego”, nieco modyfikując ich znaczenia oraz zastępując porządek czasowy porządkiem logicznym. W tej interpretacji stwierdzamy nie tylko przygodność wszelkich bytów w świecie, lecz także świata jako całości. Stwierdzamy to jednak nie na podstawie obserwacji empirycznej (sposobu ich powstania w czasie), lecz na drodze rozumowania metafizycznego. Rozumowanie to prowadzi do stwierdzenia, że w przypadku wszystkich bytów wewnątrzświatowych, a także w przypadku świata jako całości istota nie zawiera istnienia, a istnienie jest czymś różnym od istoty - na tym właśnie polega ich przygodność. W tej perspektywie istnienie jest aktem istoty, aktem, który musi być jej „dany” z zewnątrz. Zaktualizować byt przygodny, sprawić, by przeszedł on z możliwości istnienia do istnienia realnego, może tylko byt konieczny, czyli taki, którego istotą jest istnienie, a zatem który posiada ze swej istoty.

Trzecia droga (z przygodności bytów) okazuje się w powyższej interpretacji szczególnym, ale i najważniejszym przypadkiem drogi pierwszej (interesujący nas ruch to zmiana z nieistnienia do istnienia, przejście z możliwości istnienia do istnienia, przejście z możliwości istnienia do istnienia aktualnego; jest to najważniejszy przypadek, gdyż akt istnienia jest aktem *par excellence*). Ponadto droga z przygodności bytów jest też innym sformułowaniem pierwszej interpretacji drugiej drogi (czyli, że nic nie istnieje samo z siebie).

Można podsumować te wszystkie drogi współczesnym językiem mówiąc, że świat nie posiada w sobie racji swojego istnienia, dlatego domaga się wyjaśnienia poprzez wskazanie takiej racji, przyczyny - Bytu samowysnawiającego się, koniecznego.

Niektórzy współcześni autorzy kwestionują sensowność pytania: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”⁹. Uważają oni, że istnienie „jest okolicznością, w stosunku do której nie może być żadnej innej podstawowej, umożliwiającej jej wyjaśnienie”¹⁰. Jediną okolicznością, którą można wyjaśnić, jest to, że świat jest taki a nie inny. Takie podejście oznacza jednak niezrozumienie metafizycznej przygodności i konieczności. Uwidacznia się tu zależność tych pojęć od całego systemu filozoficznego. Jak zauważa Leszek Kołakowski:

⁹ Por. J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, Kraków 1994, s. 103n.

¹⁰ Tamże.

III. Drogi afirmacji Boga

aby właściwie pojąć, na czym polega przygodność w sensie metafizycznym, trzeba wiedzieć, na czym polega bycie nieprzygodnym, koniecznym, a zatem wiedzieć, czym jest Bóg. Pojęcie przygodności jest logicznie zależne od swego przeciwieństwa¹¹.

Podążanie drogą odwołującą się do metafizycznej przygodności świata nie polega na wyciąganiu szczególnych wniosków z powszechnie podzielanego obrazu świata, ale szczególnym spojrzeniem na świat, tak, by Bóg ukazał się w jego tle natychmiast.

Natomiast te interpretacje powyższej drogi, które nie uznają sensowności wyjaśniania samego istnienia, wskazują na fakt, że konkretny kształt świata jest zupełnie przypadkowy, tzn. jest jak najbardziej logicznie możliwe (do pomyślenia), by wszechświat i jego prawa były całkowicie inne. A to oznacza, że fakt istnienia takiego właśnie wszechświata domaga się wyjaśnienia.

Oczywiście ateista może powiedzieć, że wszechświat po prostu jest taki właśnie, jaki jest i nie da się tego wyjaśnić, bo nie ma tu nic do wyjaśnienia. Odpowiedz teisty wskazuje na fakt, że dla człowieka jedynym naturalnym punktem, kończącym pytanie o wyjaśnienie, jest odwołanie się do działania rozumnego i wolnego podmiotu. Fizyczny wszechświat nie jest bytem samowysjaśniającym się. Jedynym bytem wyjaśniającym siebie i świat może być, według teisty, wolny i rozumny Absolut.

W tym miejscu trzeba odnotować, że dokonane w naszym tekście przejście z mówienia o przyczynach do mówienia o wyjaśnianiu nie jest nieuprawnione. Są to bowiem dwa sposoby mówienia o tym samym. Wyjaśnić, to podać przyczyny - podać przyczyny, to wyjaśnić. Z powyższym wiążą się dwie konsekwencje.

Po pierwsze, uzasadniona okazuje się teza Tomasza o niemożliwości nieskończonego łańcucha przyczyn. Nie chodzi o porządek czasowy, lecz logiczny. Nie chodzi tu bowiem o możliwość nieskończonego cofania się w czasie, ale o niemożliwość nieskończonego cofania się w wyjaśnianiu. Tam bowiem, gdzie zawsze można się domagać dalszych wyjaśnień, wszystkie dotąd podane, jeśli zależne są od tych, których jeszcze nie podano, są nic niewarte. Wyjaśnienia muszą zawsze mieć swój kres.

Po drugie, ujawnia się w tym miejscu antropologiczny wymiar drogi kosmologicznej. Pojęcie wyjaśnienia jest bowiem terminem z gruntu antropologicznym. Wyjaśniamy zawsze *komuś.To*, czy wyjaśnienie zostanie uznane za wystarczające, zależec będzie od jego zainteresowań, potrzeb poznawczych, wiedzy itp. Jakkolwiek istnieje w tym względzie pewien porządek obiektywny, obiektywność ta jest nierozzerwalnie złączona z szeroko rozumianym kontekstem antropologicznym.

¹¹ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, Londyn 1987, s. 47.

Ten antropologiczny wymiar jeszcze wyraźniej dochodzi do głosu w przypadku czwartej i piątej drogi św. Tomasza.

Czwarta droga bazuje na stwierdzeniu w świecie istnienia różnej doskonałości rzeczy:

Pośród rzeczy spostrzegamy bowiem coś bardziej i mniej dobrego, prawdziwego, szlachetnego. Tak samo jest z innymi cechami. Różne rzeczy określane są jako mniej lub bardziej „jakieś” w takiej mierze, w jakiej rozmaicie zbliżają się do tego, co najbardziej jest „jakieś”. Na przykład cieplejsze jest to, co bardziej zbliża się do najcieplejszego. Istnieje więc coś, co jest najprawdziwsze, najlepsze, najszlachetniejsze i, co za tym idzie, najbardziej jest. Albowiem rzeczy najprawdziwsze istnieją w najwyższym stopniu, jak powiada się w II księdze *Metafizyki*. To zaś, co nazywamy najbardziej „jakimś” w pewnym rodzaju, jest przyczyną wszystkiego, co należy do tego rodzaju. Na przykład ogień, który jest najcieplejszy, jest przyczyną wszystkich rzeczy ciepłych, jak powiada się w tej samej księdze. Istnieje zatem coś, co jest dla wszystkich rzeczy przyczyną istnienia, dobra, wszelkich doskonałości. To właśnie nazywamy Bogiem¹².

Doświadczamy świata jako całości złożonej z elementów o różnym stopniu doskonałości. Jednak fakt, że coś jest doskonalsze od czegoś innego, jest nam dostępny tylko na zasadzie porównania. Akwinata wnioskuje, że musi być coś, co posiada doskonałość w stopniu ostatecznym, byt sam w sobie będący przyczyną wszelkich innych stopni doskonałości bytów.

Droga ta jest najbardziej platońską z dróg Tomasza. Istotne jest w niej bowiem założenie, że wszelka skończona doskonałość rzeczy skończonych pochodzi z uczestnictwa owych rzeczy w nieskończonej doskonałości Bytu Absolutnego.

Jeśli jednak rozumowanie ma się opierać jedynie na zaobserwowanej stopniowości doskonałości rzeczy, bardzo łatwo można je zakwestionować. Aby bowiem ocenić stopień doskonałości danej rzeczy, nie musimy jej porównywać z bytem o nieskończonej doskonałości, a nawet więcej: zwykle tak nie robimy. O wiele prościej stopniować daną doskonałość, ustalając jakąś jej skończoną „jednostkę” i jej używać jako miary.

Czwarta droga może posiadać jakąś moc przekonywania, jeśli będzie się ją rozumiało jako pytanie o pochodzenie i ugruntowanie wartości w ogóle. Wtedy będzie można bronić poglądu, że jeśli nie istnieje Byt Absolutny, żadne wartości nie mogą w ostateczności się ostać¹³. Stajemy wtedy wobec alternatywy przyjęcia istnienia Absolutu lub odarcia świata z wartości. Wybór drugiej możliwości wydaje się więc nieracjonalny. Dlaczego? To już kwestia antropologiczna.

¹² *Suma teologiczna* I, q. 2, a. 3.

¹³ Takiego stanowiska broni m.in. L. Kołakowski, *por. Jeśli Boga nie ma...*, dz. cyt.

III. Drogi afirmacji Boga

Piąta droga opiera się na porządku rzeczy, a szczególnie na celowości:

Piąta droga wychodzi od rządów nad rzeczami. Widzimy bowiem, że niektóre byty pozbawione poznania, mianowicie ciała naturalne, działają ze względu na cel. Widać to z tego, że zawsze lub bardzo często działają w taki sam sposób, by osiągnąć to, co najlepsze. Stąd jest jasne, że osiągają cel nie z przypadku, ale z zamierzenia. Te byty nie posiadające poznania nie zmierzają do celu inaczej jak tylko kierowane przez kogoś poznającego i rozumującego, jak strzała przez łuczniaka. Istnieje zatem coś poznającego umyślowo, co prowadzi wszystkie rzeczy naturalne do celu i to nazywamy Bogiem¹⁴.

Należy najpierw wyjaśnić dwa pojęcia. Pierwszym są owe „rządy” (*gubernatio*). Kierować oznacza u św. Tomasza prowadzić rzeczy do ich celu. To prowadzenie do celu jest przyczyną porządku, jaki dostrzegamy w świecie. W tej perspektywie - najpierw zauważamy porządek, który wskazuje na jakieś kierowanie. Z kolei kierowanie każe domyślać się istnienia jakiejś Inteligencji obejmującej i przewidującej wszystko.

Drugim ważnym pojęciem u Tomasza jest „celowość” - celowe uporządkowanie świata. Termin ten w innych tekstach Akwinaty zastąpiony jest pojęciem „porządek”. Tomasz definiuje „porządek” jako proporcję pomiędzy różnymi rzeczami. Rozróżnia przy tym dwa rodzaje porządku w świecie. Pierwszy porządek jest statyczny, hierarchiczny, ułożony według wartości ontologicznej bytów. Drugi porządek jest dynamiczny: byty niższe podporządkowują się bytom wyższym jako swym bezpośrednim celom. „Elementy są podporządkowane ciałom; ciała bytom żywym; rośliny zwierzętom; wszystkie stworzenia niższe człowiekowi”¹⁵.

Po wyjaśnieniu pojęć, czas na krótką analizę piątej drogi. Opiera się ona na dwóch spostrzeżeniach. Pierwszym jest stwierdzenie, że rzeczy zmierzają do swego celu. Wszystkie ciała, nawet pozbawione poznania, działają ze względu na cel. Stałość, z jaką go na ogół osiągają, wskazuje, że nie dzieje się to przez przypadek, że owa stałość musi być zamierzona i chciana. Skoro istnieją ciała pozbawione poznania, a pomimo tego kierują się celem, ktoś musi być przyczyną ich celowości.

Drugie twierdzenie, jakie formułuje Tomasz w oparciu o obserwację świata, brzmi następująco: wszystkie byty w swym uniwersalnym porządku tworzą jedność. Ale ta jedność, obejmująca wszystkie byty, nie może być pojmowana jako jakiś absolutny byt, niezależny fundament, łączący w sobie częściowe doskonałości rzeczy. Dlatego istniejąca jedność każe poszukiwać jakiejś przyczyny, która wyjaśniłaby porządek w świecie, jednocześnie będąc dla niego początkiem i celem.

W tym miejscu można postawić dwa zarzuty. Po pierwsze, spostrzeżenie celowej struktury świata nie jest spostrzeżeniem empirycznym. Nie musi być

¹⁴ *Suma teologiczna*, I, q. 2, a. 3; *Summa contra gentiles*, 1,13.

¹⁵ *In libros metaphysicorum Aristotelis*, lec. 12; *S. t.* II—II, q. 2, a. 3.

dostępne także dla ateisty. Jest pewną interpretacją rzeczywistości, której - być może - nie można uznać za trafną, nie założywszy w tym samym momencie istnienia Rozumu kierującego światem.

Po drugie, z samego sformułowania piątej drogi przez Tomasza nie wynika, że Rozum ten musi być wobec świata transcendentny.

Jest jeszcze jedna trudność w przyjęciu argumentacji Tomasza, a zwłaszcza jego piątej drogi. Otóż jeżeli doświadczenie świata prowadzi do Boga, to należy przyjąć, iż świat ten jest zasadniczo uporządkowany, mający sens. Jednakże doświadczenie rzeczywistości obejmuje również zjawiska negatywne - zło, cierpienie - które stanowi trudność dla wiary w dobrego Boga.

Nie mniej jednak argumentacja, jaką zawiera piąta droga, była zawsze uważana za najłatwiejszą i najbardziej skuteczną w wykazywaniu istnienia Boga. Tym należy chyba tłumaczyć fakt, że w historii filozofii, a także obecnie, właśnie ona posiada największą ilość zwolenników i krytyków.

3. Argument z celowości w świetle współczesnych hipotez

W ciągu ostatnich dwudziestu lat pojawiła się nowa hipoteza, w oparciu o którą można się pokusić o reinterpretację Tomaszowego dowodu z celowości, uwzględniającą współczesny stan wiedzy. Chodzi o tzw. „zasadę antropiczną”, w myśl której cały wszechświat jest tak zorganizowany, że jego parametry i struktura zdają się być tak celowo dobrane, by umożliwić istnienie człowieka¹⁶.

Wylicza się trzy rodzaje warunków, jakie musiały być spełnione, ażeby pojawiło się na Ziemi życie: kosmologiczne - dotyczące wszechświata jako całości; galaktyczne - związane ze strukturą naszej galaktyki i planetarne - związane z naszym układem słonecznym. Chodzi m. in. o proporcje pomiędzy ilością materii i antymaterii, siłami jądrowymi i elektromagnetycznymi, umiejscowienie Słońca w galaktyce, czy rozmiary i orbity planet, zwłaszcza Ziemi. Inni wskazują też na skład atmosfery — niezwykle „wyrafinowany” a niewytłumaczalny z chemicznego punktu widzenia - bez którego życie, w tej formie jaką znamy, nie byłoby możliwe.

W efekcie świat jawi się jako efekt niezwykle zbiegów fizycznych i astronomicznych okoliczności, które zdarzyły się wspólnie, umożliwiając pojawienie się na Ziemi człowieka.

Istnieją też filozofujący naukowcy, którzy interpretują możliwość pojawienia się we wszechświecie człowieka nie tyle jako rezultat zbiegów okoliczności, co wynik

¹⁶ Por. W. Skoczny, *Filozoficzne aspekty zasady antropicznej* „Częstochowskie Studia Teologiczne” 15/16 (1987/1988), s. 259-273; M. Heller, *Człowiek i wszechświat z perspektywy Leningradu*, „Tygodnik Powszechny” (1990), nr 2, s. 1-2.

działania praw przyrody¹⁷. W tej wizji wszechświat jawi się jako *kosmos* — uporządkowana struktura organizowana przez system praw, który mógłby być inny, a wydaje się „zaprojektowany” tak, by doprowadzić do powstania świadomego życia.

Wykorzystując „zasadę antropiczną” w dyskusji filozoficznej na temat istnienia Boga Stwórcy, trzeba jednak pamiętać o kilku sprawach.

Należy być ostrożnym w przechodzeniu z poziomu dyskursu fizycznego, na dyskurs filozoficzny. Trzeba starannie rozróżniać te poziomy i wiedzieć w jakim się aktualnie poruszamy. Na poziomie fizycznym poprawnie można sformułować „zasadę antropiczną” następująco: jest jak najbardziej do pomyślenia, że stałe fizyczne lub prawa przyrody mogłyby być inne niż są; wtedy jednak istnienie organizmów ludzkich byłoby niemożliwe.

Niepoprawne na poziomie fizyki jest natomiast stwierdzenie, że przy innych stałych fizycznych lub prawach przyrody niemożliwe byłoby istnienie rozumnych i wolnych podmiotów. „Rozumność” i „wolność” nie są przecież pojęciami fizyki. Ostatnie stwierdzenie nie jest też uzasadnione na poziomie filozoficznym - nie istnieje filozoficzne rozstrzygnięcie problemu zależności wolności i rozumności od konkretnego sposobu organizacji materii (filozofia tomistyczna mówi wręcz o niematerialnych substancjach rozumnych i wolnych).

Na poziomie fizyki nie do końca uzasadniona jest teza o konieczności istnienia organizmów ludzkich przy aktualnych prawach przyrody i stałych fizycznych; możliwe jest bowiem - i wielu naukowców uznaje ten pogląd - że życie i gatunek ludzki powstały przez przypadek (współczesne wyjaśnienia ewolucji odwołują się raczej do przypadkowych mutacji genetycznych, niż celowego działania).

Jednak, nawet gdyby nauka odkryła zależności uzasadniające tezę, iż przy danych prawach przyrody i stałych fizycznych proces rozwoju wszechświata musiał doprowadzić do istnienia gatunku ludzkiego, błędem byłoby wyprowadzanie stąd przez filozofów wniosku: Bóg Osobowy, Stwórca istnieje. Powyższe, hipotetyczne odkrycie naukowe wspierałoby bowiem również (jeśli nie bardziej) wszelkie systemy wywodzące się z filozofii Hegla - głoszące, że wszechświat jest sam absolutem dążącym, na mocy praw historii, do osiągnięcia samowiedzy w świadomości człowieka. Możliwe byłyby też inne, panteistyczne interpretacje wspomnianego hipotetycznego odkrycia.

Oczywiście, filozof może domagać się wyjaśnienia aktualnych wielkości samych stałych fizycznych. Można też pozostawić takie pytanie bez odpowiedzi, traktując owe parametry wszechświata jako niewyjaśniony fakt, który z konieczności,

¹⁷ Por. np. P. Davies, *Bóg i nowa fizyka*, Warszawa 1996; tenże, *Plan Stwórcy. Naukowe podstawy racjonalnej wizji świata*, Kraków 1996. Dobrze opracowanie poglądów Daviesa zawiera praca: S. Wojnowski, *Argument z celowości a koncepcja praw przyrody Paula Daviesa*, Kraków 2001 (mps w archiwum Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie).

bądź w połączeniu z wielce nieprawdopodobnym zbiegiem innych okoliczności, doprowadził do tego, że wszechświat jest taki, jakim go znamy, że istniejemy my - ludzie. Jednak udzielenie takiej odpowiedzi rodzi w człowieku jakiś zgrzyt, nie tylko uczuciowy, ale i na płaszczyźnie rozumu - a zatem przyjęcie istnienia Stwórcy wszechświata jest całkowicie racjonalne, a nawet po ludzku najbardziej racjonalne. Ale jest to kwestia nie tyle kosmologiczna, co raczej antropologiczna.

* * *

Każda z przedstawionych kosmologicznych dróg św. Tomasza może budzić wątpliwości i spotkać się z krytyką. Niemniej jednak cel jego argumentacji nie polega na udowodnieniu, że istnienie Boga jest bez żadnej wątpliwości pewne, lecz na możliwie najlepszym wyjaśnieniu fenomenów, takich jak istnienie i uporządkowanie świata. Jak zauważa R. Swinburne, argumentacyjna siła „dowodów” na istnienie Boga nie polega na ich izolowaniu od siebie i pojedynczym rozpatrywaniu, lecz na ujmowaniu ich w całości. Okazuje się bowiem wówczas, że teistyczna hipoteza staje się bardziej racjonalna, niż stanowisko ateistyczne. Dzieje się tak dlatego, że stanowisko teistyczne zakłada istnienie bez przyczyny prostej rzeczywistości, mianowicie — Boga, podczas gdy hipoteza ateistyczna przyjmuje istnienie bez przyczyny rzeczywistości bardzo skomplikowanej w swym funkcjonowaniu, którą jest świat¹⁸.

Droga kosmologiczna zakłada obowiązywanie zasady „racji dostatecznej”, głoszącej, iż nic nie istnieje bez racji swojego istnienia. Przyjęcie obowiązywalności zasady racji dostatecznej nie jest jednak oczywiste. Jest przy tym powiązane z głębokimi rozstrzygnięciami antropologicznymi. Dokonawszy tych rozstrzygnięć można uznać, że droga kosmologiczna doprowadza nas do następującego punktu: interpretacja świata, która czyni sensowne nasze religijne zaangażowanie, zaangażowanie w realizację pragnienia zbawienia jest jak najbardziej zgodna z naturą naszego rozumu. Teraz jednak okazuje się, że podążanie kosmologiczną drogą do Boga nie może obyć się bez rozważań *stricte* antropologicznych.

B. Droga antropologiczna

Drogę antropologiczną często przeciwstawia się drodze kosmologicznej. Wielu współczesnych myślicieli nie zajmuje się tradycyjnymi „dowodami” na istnienie Boga. Uważają oni, że takich „dowodów” nie da się przytoczyć nie tylko dlatego,

Por. R. Swinburne, *Argumente jur die Existenz Gottes*, [w:] P. Schmidt-Leukel (red.), *Berechtigte Hoffnunge* Paderborn 1995, s. 71-83; a także *Die Existenz Gottes*, Stuttgart 1987.

że dowodzenie istnienia Boga napotyka na trudności natury racjonalnej, ale również dlatego, że takie dowodzenie byłoby zaprzeczeniem wolności. Można jedynie wydobyć z ludzkiej egzystencji motywy, które uzasadniają w życiu człowieka wybór Boga. Dostrzeżliśmy jednak, że droga kosmologiczna nie jest dowodem oraz że jest powiązana z antropologią. Warto zatem antropologiczną drogę do Boga traktować jako uzupełnienie, a nie alternatywę wobec drogi kosmologicznej.

W filozofii ukazuje się często pewne współbrzmienie pomiędzy kruchością życia człowieka i jego pragnieniem Boga. To współbrzmienie sprawia, że człowiek przerasta samego siebie i w ten sposób staje się radykalnie otwarty na spotkanie z Bogiem. Tego rodzaju refleksja doczekała się kilku klasycznych ujęć. Do takich należy m. in. koncepcja B. Pascala (1623-1662) oraz M. Blondela (1861-1949). To właśnie im poświęcimy najpierw naszą uwagę, by następnie przejść do prezentacji współczesnej koncepcji transcendencji człowieka.

1. Racje serca Blaise'a Pascala

Blaise Pascal (1623—1662) został trafnie określony mianem piewcy antynomii ludzkiego losu. Popularność twórczości tego francuskiego myśliciela polega na tym, że czytelnicy z łatwością odnajdują w niej swe własne odbicie.

A. KONTEKST

Przedmiotem zainteresowań Pascala stały się najpierw fizyka i matematyka. Ten nurt poszukiwań, w obrębie nauk ścisłych, zaowocował wielkimi osiągnięciami. Ale w jego życiu pojawił się dość szybko drugi nurt - życie religijne i twórczość teologiczna. Salonowe życie, które prowadził, zrodziło w pewnym momencie zniechęcenie. Pascal przeżył przełom, którego śladem są słowa, jakie zapisał na kawałku pergaminu, noszonym później w zaszywce surduta:

Ogień, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba, a nie filozofów i uczonych. Pewność. Pewność. Uczucie. Radość. Pokój. Bóg Jezusa Chrystusa¹⁹.

Pomijając późniejsze zaangażowanie się Pascala po stronie jansenizmu, skupmy uwagę na jego ostatnim i największym dziele. Tym dziełem życia, którego gigantyczny plan przerósł możliwości wykonania, są *Mysli*²⁰ - okruchy mniejszych

¹⁹ M. Jędraszewski, *Blaise Pascal*, „W Drodze” (1983), nr 12, s. 79-80.

²⁰ Wydanie polskie w tłumaczeniu T. Boya-Żeleńskiego: *Mysli*, Warszawa 1952. Zob. także zamieszczony ten tekst: S. Skwarczyńska, *Pascal i dzieło jego życia*, s. I-XLVI.

lub większych fragmentów, z których miała powstać systematyczna apologia²¹. Niestety śmierć przerwała to niezwykle ciekawe przedsięwzięcie.

Pascal pisał swą apologię z myślą o tych, którzy wątpią w istnienie Boga lub wcale w Niego nie wierzą; o tych, którzy ani nie znają Boga, ani Go nie szukają. W naszej prezentacji skoncentrujemy uwagę na pytaniu: w jaki sposób autor odkrywa Boga człowiekowi w nim samym, jak otwiera człowieka na przyjęcie Stwórcy?

Zacznijmy od kontekstu filozoficznego. Podczas gdy Kartezjusz usiłował uporządkować naukę szukając sposobu, aby zredukować całą rzeczywistość do tego, co ujmowalne w ideach jasnych i wyraźnych, najlepiej wyrażalnych w formułach matematycznych, Pascal ukazywał w zasadzie nieredukowalność różnych porządków rzeczywistości. W efekcie wyróżniał on trzy takie porządki²²:

- Porządek ciał. Obejmuje on nie tylko rzeczy czysto materialne, lecz również dane czysto materialne porządku społecznego, np. hierarchię stanowioną przez władców, bogatych, słowem: wielkich wobec ciała²³.
- Porządek myśli. Dotyczy on ludzi. O wielkości człowieka decyduje możliwość myślenia. Tylko on poznaje rzeczy i jest obdarzony świadomością²⁴.
- Porządek miłości, albo mądrości. Obejmuje on religię nadprzyrodzoną, objawienie chrześcijańskie i łaskę.

Aby poznać te porządki, ludzie dysponują dwiema własnościami - rozumem i sercem:

Rozum działa powoli, z tyłoma perspektywami, wedle tylu zasad, które musiałyby być zawsze przytomne, iż co chwila usypia albo błądzi przez to, że nie ma wciąż przed oczyma wszystkich swych zasad. Czucie inaczej: działa w jednej chwili i wciąż jest gotowe do działania. Trzeba tedy pomieścić wiarę naszą w czuciu; inaczej będzie zawsze chwiejna²⁵.

Francuskie *raison* jest odpowiednikiem łacińskiego *ratio*, które ma znaczenie węższe niż polski termin „rozum”. Akty rozumu w sensie *ratio* nie są jakimikolwiek czynnościami myślowymi, ale aktami rozumowania, myślenia dyskursywnego, a więc takiego, które odróżnia się od myślenia polegającego na prostych aktach intuicji²⁶. „Rozum” (*raison, esprit*) to właściwość wybitnie dyskursywna, opiera się na zasadach i dowodzeniu²⁷. Rozum szuka argumentów. Aż do dowodów na

²¹ R. E. Lacombe, *L'apologetique de Pascal*, Paris 1958; zob. rec. tej monografii: S. Grzechowiak, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 12 (1965), z. 2, s. 103-107.

²² My//*, 19,793.

²³ Tamże, 2.

²⁴ Tamże, 146,339,346-348,365.

²⁵ Tamże, 252.

²⁶ W. Marciszewski, *Pascal jako... racjonalista*, „Życie i Myśl” (1973), nr 6, s. 38-39.

²⁷ My*/z',283.

III. Drogi afirmacji Boga

istnienie Boga²⁸. Domeną rozumu są prawdy porządku geometrycznego, innymi słowy jest on ograniczony tylko do zjawisk zewnętrznych.

Nie można jednak zarzucić Pascalowi postawy irracjonalisty. On nie neguje rozumu, ani też nie podważa racjonalnego poznania. Rozum nie zostaje odrzucony, gdyż to on pozwala uznać, „że istnieje nieskończona mnogość rzeczy, które go przerastają”. To rozum pozwala na zdanie sobie sprawy z granic racjonalnego myślenia i określić granice własnej wiedzy²⁹. Rozum może prowadzić do Boga, ale nie rodzi wiary³⁰. Trzeba więc unikać dwóch postaw ekstremalnych: wykluczyć rozum, albo uznawać tylko rozum³¹.

Z kolei „serce” (*coeur, instinct, sentiment*) > to właściwość intuicyjna, która dostrzega ostateczne założenia jednym spojrzeniem³². Dlatego jest to właściwość, która umożliwia poznanie prawdziwości założeń, np. przesłanek, jakie występują w dowodach matematycznych. Użycie w tym kontekście słowa „serce” wzięło się najwidoczniej stąd, że ów stan intuicji czy oczywistości intelektualnej skłonni jesteśmy oddawać takimi słowami jak: „odczucie”, „poczucie”. Mówi się np. o odczuwaniu oczywistości. Słowo „intuicja” pochodzi od łacińskiego *intuitus*. Termin ten oznaczał pierwotnie pogląd, spostrzeżenie, a więc także jakieś odczucie. A zatem nic dziwnego, że Pascal, który programowo starał się wyrażać idee filozoficzne w potocznej francuszczyźnie, posłużył się metaforą serca jako władzy czującej, w odróżnieniu od rozumu — władzy rozumującej³³.

Obok poznania intuicyjnego, serce posiada u Pascala jeszcze jedną właściwość, a mianowicie - zdolność kochania. Stąd poznanie serca nie jest uczuciem ślepym i irracjonalnym, lecz zrozumieniem głębokim, afektywnym, które posiada swą własną, niezwykłą pewność. To ono umożliwia miłość i wiarę. W zrozumieniu serca chodzi nie tylko o dojście do Boga filozofów, lecz do Boga Objawienia chrześcijańskiego, „Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba”.

B. PREZENTACJA

Problem, który chce rozwiązać apologetyka Pascala, można ująć następująco: jak człowiek rozumem i sercem może dotrzeć do porządku miłości? Droga prowadząca do tego porządku wychodzi od fenomenologii sytuacji człowieka, czyli od opisu sprzeczności ludzkiej egzystencji.

²⁸ Tamże, 252, 543.

²⁹ K. Święcicka, *Wyznanie -wiary B. Pascala* ^ „W Drodze” (1977), nr 10, s. 50-51.

³⁰ *Mysli*, 246, 248, 279.

³¹ Tamże, 253.

³² Tamże, 252.

³³ W. Marciszewski, *Pascal jako...*, art. cyt., s. 38-39.

Człowiek jest pośrodku -to pierwszy element tej fenomenologii. Człowiek żyje pomiędzy dwiema nieskończonościami: nieskończenie wielkim kosmosem i nieskończenie małym atomem. Postawiony wobec wielkości wszechświata, odczuwa zagubienie:

Niechaj człowiek [...] zważy, czym jest w porównaniu do tego, co istnieje, niechaj spojrzy na się jak na coś zabłąkanego w tym zakątku przyrody i niechaj z tej małej celi, w której go pomieszczono (mam na myśli wszechświat), nauczy się oceniać ziemię, królestwa, miasta i samego siebie wedle słusznej ceny i czym jest człowiek w nieskończoności?

Z kolei porównanie człowieka z małością mikrokosmosu wywołuje w nim podziw:

Jak bowiem nie podziwiać, iż nasze ciało, które dopiero co było niedostrzegalnym punktem w świecie, niedostrzegalnym znowu na łonie wszystkiego, stało się obecnie kolosem, światem lub raczej wszystkim w stosunku do nicości, do której niepodobna dotrzeć!³⁴

Co więcej, człowiek żyje „pośrodku” nie tylko w wymiarze przestrzeni materialnej, ale również w przestrzeni moralnej. Nie jest on bowiem „ani aniołem, ani bydlęciem”, choć ma w sobie coś z anioła i bydlęcia. To bycie „pośrodku” sprawia, że naturalną właściwością człowieka jest przeciętność³⁵.

Drugie twierdzenie określające egzystencję brzmi: życie naznaczone jest nędzą. Nędza to cecha typowo ludzka, bo tylko człowiek odczuwa swoje ograniczenia. Rzeczy nie są nędzne, bo nie posiadają uczucia³⁶. Jednocześnie sama nędza czyni człowieka wielkim, ponieważ:

Wielkość człowieka jest wielka w tym, że on zna swoją nędzę. Drzewo nie zna swojej nędzy Nędzą tedy jest czuć swoją nędzę, ale wielkością jest wiedzieć, że jest się nędznym³⁷.

Na nędzę człowieka składa się: próżność, nicość, znikomość. Ilustruje to, z nutą ironii, następujący tekst:

Kto zechce poznać do gruntu nicość człowieka, niech tylko zważy przyczyny i skutki miłości. Przyczyną jest coś dziwnego (Comeille), skutki zaś są przerażające. To coś

³⁴ Afy//i, 72, por. 205.

³⁵ Tamże, 353, 378, 381.

³⁶ Tamże, 399.

³⁷ Tamże, 255.

III. Drogi afirmacji Boga

dziwnego, ta drobnostka niepodobna do ujęcia porusza całą ziemią, królami, wojskami, całym światem.

Nos Kleopatry: gdyby był krótszy, całe oblicze ziemi wyglądałoby inaczej³⁸.

Naszą nędzę znaczy także niestałość:

Nie dbamy nigdy o czas obecny. Uprzedzamy przyszłość jako nadchodzącą zbyt wolno, jak gdyby chcąc przyspieszyć jej bieg; albo przywołujemy przeszłość, aby ją zatrzymać jako zbyt chybłą. Tak nierozsądni jesteśmy, że błąkami się w czasach, które nie są nasze, nie myśląc o jednym, który mamy; i tak letcy, że myślimy o chwilach, które są już niczym, a przepuszczamy niebacznie jedyną, która istnieje. Zazwyczaj bowiem terażniejszość rani nas. Skrywamy ją naszym oczom, bo nam jest przykro, a jeśli jest miłą żałujemy, że się nam wymyka. Staramy się podeprzeć ją przyszłością i silimy się rozrzedzać rzeczami, które nie są w naszej mocy, na czas, którego nie wiemy zgoła czy dożyjemy.

Niech każdy zbada swoje myśli: ujrzy, iż wszystkie zaprzęta przeszłość i przyszłość. Nie myślimy prawie o terażniejszości; a jeśli myślimy to jedno aby zaczerpnąć z niej treść do snucia przeszłości. Terażniejszość nie jest nigdy naszym celem. Tak więc nie żyjemy nigdy ale spodziewamy się żyć; gotujemy się wciąż do szczęścia, a co za tym idzie, nie kosztujemy nigdy³⁹.

Ludzka nędza wyraża się również przez zmęczenie⁴⁰ i rozproszenie — człowiek ucieka od refleksji nad sobą samym, oddając się temu co przelotne i błahe. Nie umiejąc żyć terażniejszością, wybiega swymi myślami ku przyszłości⁴¹. Całe działanie ludzkie jest naznaczone przez pożądlivość⁴².

Fenomenologiczny opis ludzkiej egzystencji pozwala Pascalowi odkryć w człowieku wewnętrzne sprzeczności, a także kruchość istnienia. Zapraszając czytelnika do refleksji nad sobą samym, autor stawia wniosek, że człowiek nie może zrozumieć siebie w czysto naturalnym horyzoncie:

Nie wiem, kto mnie wydał na świat, ani co jest świat, ani co ja sam. Żyję w straszliwej nieświadomości wszystkich rzeczy. Nie wiem, co jest moje ciało, co zmysły, co dusza i owa część mnie, która myśli to co ja mówię, która nie zna siebie tak jak reszty. Widzę te przerażające przestrzenie wszechświata, które mnie otaczają, czuję się przywiązany do kącika tej rozległej przestrzeni nie wiedząc, czemu mnie pomieszczono raczej w tym miejscu niż w innym, ani czemu tę drobinę czasu, jaką mi dano do życia, wyznaczono w tym, a nie w innym punkcie

³⁸ Tamże, 162, por. także 61, 82, 134, 161, 164, 338.

³⁹ Tamże, 172, por. 110-112.

⁴⁰ Por. tamże, 127-131.

⁴¹ Por. tamże, 142, por. 139.

⁴² Por. tamże, 360, 430, 463.

całej wieczności, która mnie poprzedziła, i tej, która ma po mnie nastąpić. Widzę ze wszystkich stron same nieskończoności, które zamykają mnie niby atom i niby cień trwający niepowrotnie chwilę. Wszystko, co wiem, to jeno to, iż mam niebawem umrzeć; ale co mi najbardziej nieznane, to sama śmierć, której niepodobna mi uniknąć⁴³.

Potrafiśmy patrzeć na siebie i na świat jakby w dwóch perspektywach: wewnętrznej — subiektywnej, i zewnętrznej. W perspektywie wewnętrznej człowiek jakby ogarnia świat, poznaje go, odkąd sięga pamięcią. Niczego, co było wcześniej, nie zna. W tej wewnętrznej perspektywie każdy traktuje swoje istnienie jako oczywistość (słowa Kartezjusza: „myślę, więc jestem”). Własne istnienie jest najbardziej rzeczywiste i w jakiś sposób najważniejsze, pierwsze w poznaniu. Natomiast z zewnętrznej perspektywy okazuje się, że ten człowiek w jakimś miejscu wszechświata jest jak pyłkajako ktoś, kto w historii pojawił się zupełnie przypadkowo.

Następuje zderzenie tych dwóch spojrzeń - z jednej strony poszukiwania sensu, uzasadnienia centralnej pozycji obserwatora, z drugiej zaś potraktowania siebie jako pyłku. W obrębie rozumu te perspektywy nie dają się pogodzić. Gdy człowiek popatrzy na siebie z zewnątrz, z perspektywy obiektywnej, to w obrębie samego rozumu i doświadczenia nie może dostrzec, skąd pochodzi, po co żyje, wszystko wydaje się bez sensu - sens gdzieś znika. Czysto rozumowe patrzenie na świat nie umożliwi osiągnięcia całościowej integracji tych dwóch perspektyw.

Pascal uważa, że tylko chrześcijaństwo, jako *religia objawiona* tłumaczy tę zawiłą sytuację człowieka. Jest tak dlatego, ponieważ tylko chrześcijaństwo wyjaśnia przez grzech pierworodny antynomie ludzkiej egzystencji⁴⁴ i ukazuje zaradczy sposób wyjścia z wewnętrznych sprzeczności, w jakie uwikłany jest człowiek. Tym sposobem jest wiara w Jezusa Chrystusa, jako Odkupiciela udzielającego człowiekowi godności w jego nędzy. Bez pomocy wiary człowiek pozostałby dla siebie na zawsze niepojęty.

Tak więc człowiek staje wobec chrześcijaństwa, które jawi się jako propozycja. I w tym momencie Pascal wprowadza swój słynny argument zakładu:

Któż potępi tedy chrześcijan, że nie mogą uzasadnić swoich wierzeń, skoro sami głoszą, iż wyznają religię, której nie mogą uzasadnić? Oświadczają, przeciwstawiając ją światu, że to jest głupstwo, *stultitia*; a wy później skarżycie, że jej nie udowadniają! Gdyby jej dowodzili, nie dotrzymaliby słowa: w tym, że nie mają dowodów, jest ich sens. - Tak, ale przypuściwszy, że to tłumaczy tych, którzy podejmują ją jako taką i oczyszcza ich z zarzutu, iż podają ją bez dowodów, nie usprawiedliwia to tych, którzy ją przyjmują. Zbadajmyż ten punkt i powiedzmy:

Tamże, 194, por. 434.

Tamże, 441,434.

III. Drogi afirmacji Boga

«Bóg jest albo Go nie ma». Ale na którą stronę się przechylimy? Rozumnie nie można tu nic określić: nieskończony chaos oddziela nas. Na krańcu tego nieskończonego oddalenia rozgrywa się partia, w której padnie cetno czy licho. Na co stawiacie? Rozumiem, nie możecie ani na to, ani na to; rozumem nie możemy bronić żadnego z obu.

Nie zarzucajcie tedy błędu tym, którzy uczynili wybór; bo nie wiecie. - Nie, ale będę im zarzucał, nie iż uczynili *ten wybór*, ale w ogóle wybór; mimo bowiem, że ten, który bierze krzyż, i ów drugi popełniają błąd, obaj popełniają błąd: słusznie jest nie zakładać się w ogóle.

-Tak, ale trzeba się zakładać; to nie jest rzecz dobrowolna, zmuszony jesteś. Cóż wybierzesz? Zastanów się. Skoro trzeba wybierać, zobaczymy, w czym mniej ryzykujesz. Masz dwie rzeczy do stracenia: prawdę i dobro; i dwie do stawienia na kartę: swój rozum i swoją wolę, swoją wiedzę i swoją szczęśliwość, twoja zaś natura ma dwie rzeczy, przed którymi umyka: błąd i niedolę. Skoro trzeba koniecznie wybierać, jeden wybór nie jest z większym uszczerbkiem dla twego rozumu niż drugi. To punkt osądzony. A twoje szczęście? Zważmy zysk i stratę, zakładając się, że Bóg jest. Rozważmy te dwa wypadki: jeśli wygrasz, zyskujesz wszystko, jeśli przegrasz, nie tracisz nic. Zakładaj tedy, *izjest*, bez wahania. - To cudowne. Tak trzeba się zakładać, ale za wiele może stawiam. - Zobaczymy. Skoro są równe widoki zysku i straty, tedy gdybyś miał zyskać tylko dwa życia za jedno, jeszcze mógłbyś się zakładać. A gdyby były trzy do zyskania, trzeba by grać (skoro znajdziesz się w konieczności grania) i byłbyś nierozsądny, skoro jesteś zmuszony grać, gdybyś nie postawił swego życia, aby wygrać trzy za jedno w grze, w której jest równa szansa zysku i straty. Ale tu chodzi o wieczność życia i szczęścia, a skoro tak jest, to gdyby zachodziła nieskończona mnogość przypadków, z których jeden tylko byłby za tobą, i tak jeszcze miałbyś rację postawić jedno życie przeciw trzem w grze, w której w nieskończoności przypadków jeden jest za tobą - jeżeliby było do wygrania nieskończone trwanie życia nieskończeniem szczęśliwego. Ale tutaj jest nieskończoność życia nieskończeniem szczęśliwego do wygrania, szansa wygranej przeciw skończonej ilości szans straty i to, co stawiasz, jest skończone. Wybór jest jasny: wszędzie, gdzie jest nieskończoność i gdzie nie ma nieskończonej ilości szans starty przeciw szansie zysku, nie można się wahać, trzeba stawiać wszystko. Tak więc kiedy się jest zmuszonym grać, trzeba być obranym z rozumu, aby zachować życie raczej, niż rzucić je na hazard dla nieskończonego zysku równie prawdopodobnego jak utrata nicości⁴⁵.

Pascal nie stosuje rachunku prawdopodobieństwa w odniesieniu do istnienia samego Boga. Nie twierdzi, że prawdopodobieństwo istnienia Boga jest takie samo jak prawdopodobieństwo Jego nieistnienia. Rozumowanie probabilistyczne stosuje raczej do wyliczenia strat i zysków wynikających z opowiedzenia się za Bogiem⁴⁶.

Chociaż nie dostarczyłoby się przekonującej racji dla przyjęcia prawdy o istnieniu Boga i Objawienia chrześcijańskiego, to jednak nie można by przytoczyć

Tamże, 223.

L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Kraków 1994, s. 204.

żadnego argumentu wystarczająco uzasadniającego odrzucenie chrześcijaństwa. W ten sposób rzeczą bardziej pewną byłoby opowiedzieć się za prawdą twierzeń chrześcijańskich: ponieważ jeśli są prawdami, wygra się wszystko, a jeśli są fałszywe, nie traci się nic. Z kolei, jeśli się nie wybiera chrześcijaństwa, przy założeniu, że jest ono prawdziwe, wszystko się traci, natomiast jeśli jest fałszywe, nie traci się nic⁴⁷.

Trzeba przyznać, że rozumowanie Pascala ma na celu zastąpienie sceptycyzmu racjonalnością przy rozwiązywaniu najbardziej fundamentalnych pytań człowieka. Jego przyjęcie nie zamienia prawdopodobieństwa w pewność, lecz wskazuje postawę, którą można uznać za bardzo racjonalną pragmatycznie⁴⁸. Wybór, rozstrzygnięcie zakładu wynika nie tyle z teoretycznej potrzeby rozumu, co z ludzkiej potrzeby, a nawet konieczności podjęcia działania praktycznego⁴⁹. Człowiek bowiem jakością swego życia już dokonuje wyboru.

Pascalowski zakład, bazujący na rachunku prawdopodobieństwa, jest jednak dopiero przygotowaniem człowieka do wiary. Droga do niej wiedzie przez zapanowanie nad pasjami - przez nawrócenie serca:

Pracuj tedy nad tym, aby przekonać samego siebie nie mnożeniem dowodów Boga, ale poskromieniem swoich namiętności [...] ³⁰.

Wnet wyrzekłbym się rozkoszy, powiadają, gdybym miał wiarę. - A ja wam powiadam: Wnet mielibyście wiarę, gdybyście się wyrzekli rozkoszy. Otóż waszą rzeczą jest zacząć. Gdybym mógł, dałbym wam wiarę; nie mogę tego uczynić, a tym samym doświadczyć prawdy tego, co powiadacie. Ale wy możecie porzucić rozkosze i doświadczyć, czy to, co ja mówię, jest prawdą⁵¹.

W efekcie, ażeby uwierzyć, trzeba oczyścić siebie — dokonać moralnej przemiany.

Stwierdziliśmy, że Pascal zwraca się do niewierzących swojego czasu, do tych, których nazywano wówczas libertynami. Zaczyna od diagnozy ich kondycji. Ludzie ci żyją w najgłębszej apatii duchowej i religijnej. Nie istnieje nic, co by ich zajmowało, nawet los, jaki ich czeka po śmierci. Pascal usiłuje skłonić libertynów do refleksji nad egzystencją, ukazując tajemnice jej początku i przeznaczenia, niemożliwość odnalezienia się w przestrzeni i czasie, niemożliwość poznania rzeczywistości, w rym poznania samego siebie, niemożliwości życia

Myśli, por. także 451.

J. Życiński, *Próba interpretacji „zakładu” Pascala*, „Analecta Cracoviensia 16 (1984), s. 294—295.

Z. Drozdowicz, *Zakład Pascala*, „Człowiek i światopogląd” (1978), s. 79-80.

Myśli, 233.

Tamże, 240.

III. Drogi afirmacji Boga

w sprawiedliwości, prawdzie i szczęściu, pomimo ich pragnienia. Aby pozbawić libertyna pewności siebie, Pascal podkreśla bezradność nauki i doświadczenia. Tych adeptów komfortu intelektualnego chce doprowadzić do tego, by poczuli się obcy w świecie, usiłuje doprowadzić ich do zastanowienia się nad kwestiami ostatecznymi, na które odpowiedzi może udzielić tylko chrześcijaństwo. Pascal uważa, że bez tego poznania siebie, bez uznania prawdy o swojej kondycji, wszelki argument będzie bezużyteczny, zostanie zredukowany do czysto akademickiej debaty.

Rodzaj poznania	Przedmiot poznania	Skutek poznania
1. Rozum	Kondycja człowieka: <ul style="list-style-type: none">• bycie pośrodku• życie naznaczone nędzą (próżność, nicość, znikomość, niestałość, zmęczenie, rozproszenie, pożądliwość)	Świadomość tajemnicy człowieka, wobec której rozum jest bezradny
2. Serce (intuicja)	Bóg jako dopełnienie człowieka	Pragnienie sensu i Boga

Argument zakładu nie wypiera klasycznych argumentów za istnieniem Boga, nie neguje też wysiłków zmierzających do ukazania prawdy chrześcijańskiego Objawienia. Pascal eksponuje je jednak dopiero w ostatnich rozdziałach swojego dzieła.

2. Metoda immanencji Maurice'a Blondela

Filozoficzna koncepcja francuskiego myśliciela z przełomu wieków, Maurice'a Blondela (1861-1949) jest nazwana *metodą immanencji*. Chodzi w niej o analizę doczesności człowieka - konkretnie jego działania. Opisując dynamikę ludzkiego działania, Blondel chce pokazać, że człowiek ze swej natury szuka spełnienia, wykraczając poza doczesność.

A. KONTEKST

Ażeby zrozumieć myśl Blondela, trzeba mieć na uwadze trzy wymiary jego życia: formację duchową, środowisko intelektualne jego epoki i służbę powołaniu, jakie w sobie odkrył.

Wyrósł w rodzinie głęboko wierzącej i praktykującej. Jego *Dzienniki intymne* świadczą o tym, że bardzo szybko chciał zharmonizować swoje myślenie z życiem i działaniem: „Czuję się zobligowany do ustanowienia między moim myśleniem i moim życiem takiej zgodności jaka tylko byłaby możliwa”.

Podczas swoich rozległych i różnokierunkowych studiów (nauki humanistyczne i ścisłe) obracał się w środowisku wrogim Kościołowi i chrześcijaństwu. Przełom wieków był zdominowany we Francji przez ideę laicką, rozwijaną m.in. przez Comte'a, Taine'a i Renana. Fundamentalną zasadą epoki było przekonanie, że dzięki rozumowi można zrozumieć wszystko. Wraz z dominacją scjentyzmu, następowała separacja pomiędzy Kościołem i państwem, pomiędzy rzeczywistością świecką i chrześcijaństwem. Prawdziwa filozofia oznaczała myślenie oddzielone od chrześcijaństwa, miała je kompletnie ignorować. Mówienie o filozofii chrześcijańskiej było czymś tak dziwnym, jak mówienie o chrześcijańskiej chemii czy fizyce. Przyznawanie się do wiary prowokowało w kręgach intelektualnych ironię i całkowite zdziwienie: jak intelektualista może przedstawiać się jako katolik?

Problemem, który zajmował ówczesną elitę intelektualną był konflikt pomiędzy *autonomią* i *heteronomią* egzystencji:

Myśl nowożytna - obserwował Blondel - uznaje w pojęciu immanencji warunek samej filozofii, tzn. ugruntowuje się pogląd, w myśl którego nic nie może wejść do człowieka, jeśli wcześniej w nim nie jest i nie koresponduje z koniecznością ekspansji; nie istnieje żadna prawda znacząca, jeśli nie byłaby autonomiczna i autochtoniczna. Tymczasem z drugiej strony, nie ma nic chrześcijańskiego, nic katolickiego jak tylko to, co nadprzyrodzone⁵².

W taki oto sposób Blondel definiuje opozycję dostrzeganą w jego epoce pomiędzy chrześcijaństwem i myślą nowożytną. Oryginalność Blondela polegała na tym, że chciał odbudować most pomiędzy Kościołem i światem, konstruując filozofię, która na drodze racjonalnej wyszłaby na spotkanie chrześcijaństwu. Zamierzał wykazać, że wymagania Ewangelii w rzeczywistości odpowiadają na „wołanie z wnętrza” człowieka w taki sposób, że heteronomią pojawi się jako warunek prawdziwej autonomii.

Blondel podjął się rozwiązać zasadniczy problem, jaki myśl niewierzącego stawiała w jego czasach chrześcijaństwu. Uczynił to już w swej rozprawie doktorskiej - *UAction {Działanie}*, opublikowanej w 1893 roku⁵³.

M. Blondel, *Premiers ecrits*, Paris 1956, s. 34.

L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique Paris 1893. Rozprawa znajduje swe uzupełnienie w innym studium napisanym w trzy lata później: *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière Vapologetique et de la méthode de la philosophie dans Vitute du probleme religieux (List o wymogach myśli współczesnej w dziedzinie apologetyki oraz o filozoficznej metodzie w badaniu problemu religijnego)*. Z tego samego okresu pochodzi rozprawa *Histoire et dogme* (Historia i dogmat). Dla rozumienia myśli Blondela ważna jest również trylogia, na którą składa się *La pensée (Myśl, 2 tomy 1934, Litre et les etres* (Byt i byty 1935) i na nowo zredagowana *UAction* (2 tomy, 1936-1937). Całość dopełnia *La Philosophie et VEspirit Chretien (Filozofia i duch chrześcijaństwa)* i *De l'Assimi-*

III. Drogi afirmacji Boga

B. PREZENTACJA

Action znaczy „działanie”. Dlaczego w centrum refleksji teologicznej stawiać ludzkie działanie? Jest ono dla Blondela podstawową kategorią antropologiczną, *syntezą chcenia, bycia i poznania*, więzią ludzkiej złożoności, funkcją, w której zbiega się świat myśli, moralności i nauki. Jeżeli więc Blondel pyta — jaki jest sens działania? — to pyta, podobnie jak Pascal, o sens życia:

Czy życie ludzkie ma sens? Tak czy nie? A czy człowiek ma jakiś sens? Działam, nie wiedząc jednak co to jest działanie, bez uprzedniego pragnienia życia, bez dokładnego poznania kim jestem, ani nawet czy jestem⁵⁴.

Człowiek, który szuka odpowiedzi na dręczącą zagadkę życia, pomija często przypuszczenie, że ono samo nosi w sobie rozwiązanie. Chodzi jedynie o to, by świadomie i w wolności podejmować konkretne wyzwania chwili.

Analizę działania Blondel rozpoczyna od ujawnienia w człowieku dialektycznej dynamiki. Ludzka wola, kierując się ku konkretnym, jednostkowym celom („wola chciana” - *volontevoulue*), wykazuje jednocześnie istnienie bardziej podstawowego dążenia, które rodzi wciąż nowe aspiracje („wola chcąca” — *volonte vou/ante*). We wszystkich działaniach człowieka daje się zauważyć pewna dysproporcja między impulsem woli, a tym, co w rzeczywistości się osiąga:

Podzielony pomiędzy tym, co czynię nie chcąc, a tym co chcę nie czyniąc, jestem zawsze jako pozbawiony samego siebie. Jak więc wejść i wnieść w działanie to, co się w nim już bez wątpienia znajduje, ale czego ja nie znam i jest poza moim zasięgiem? Jak ustanowić równość pomiędzy podmiotem i samym sobą? Ażeby zaakceptować siebie w pełni, trzeba bym chciał bardziej tego, czego nie umiałem jeszcze spotkać [...]. Pomędzy mną i mną samym znajduje się przepaść, której nie mogę wypełnić⁵⁵.

Dialektyka ludzkiego działania daje się ująć w opisie fal koncentrycznych. Można się tu posłużyć obrazem kamienia rzuconego na środek jeziora i powodującego

lation (O upodobaniu) wydane pośmiertnie pod wspólnym tytułem *Exigence philosophiques du christianisme* {Filozoficzne wyzwania chrześcijaństwa, 1995, wyd. polskie: Kraków 1994). Ponadto inne teksty w języku polskim: *Działanie. Próba krytyki życia i budowy nauki o praktyce — Wprowadzenie*, „Logos i ethos” 2 (1993), s. 123-135; *List do Geoges'a Perrot*, tamże, s. 137-140; *O ścisłe filozoficznym stanowisku w badaniu problemu religijnego oraz o metodzie właściwej do jej podjęcia*, tamże, s. 141-153.

⁵⁴ *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1950, s. VII.

⁵⁵ Tamże, s. 338.

rozprzestrzenianie się coraz rozleglejszych fal. Uderzenie początkowe posiada swą własną ekspansję. Blondel analizuje zasadnicze fale działania ludzkiego, eksponując jego rozwój w różnych sferach życia⁵⁶.

Najpierw, poprzez działanie, człowiek tworzy relację pomiędzy sobą a światem materialnym. Dysponuje podstawowymi doświadczalnymi wrażeniami tego, co zmysłowe, podlegające do świadczeniu. Ale wrażenia niosą w sobie niestałość, która prowadzi człowieka do jej przewyższenia, odkrycia stałych praw i tworzenia nauki. Jest ona konieczna, ale czy możemy się do niej ograniczyć? Czy nauka może rozwiązać problem ludzkiej kondycji, jak myślano w dobie pozytywizmu? Nie da się zredukować tajemnicy człowieka do praw opisanych naukowo, bowiem dostrzega on determinizm świata fizycznego, ale sam mu nie podlega, ponieważ jest świadomy swojej wolności.

Wyrastając ponad poznane przedmioty, człowiek rodzi się pośród nich jako wolny i myślący adresat ich istnienia. W kolejnej fazie działanie ludzkie konstytuuje wewnętrzne życie. Uświadomiwszy sobie swą wolność, nie może pozostać bierny. Wolność jest bowiem projektem, poprzez nią człowiek może tworzyć samego siebie.

Odkrycie swej podmiotowości prowadzi do uznania podmiotowości innych. Gdybyśmy ograniczyli się do traktowania innych osób jako przedmiotów naszego pragnienia albo naszej przyjemności, sprowadzilibyśmy je do poziomu rzeczy, odmawiając im w ten sposób niepowtarzalności i prawa do wewnętrznego życia. Istnieje tylko jeden sposób, by odkryć podmiotowość innych - miłość. Blondel uważa, że naprawdę tylko miłość jest kluczem do poznania drugiego człowieka. Inaczej będzie on postrzegany jako natręt albo rywal. Działanie ludzkie szuka realizacji życia osobistego w miłości - człowiek nie wystarczy samemu sobie. Trzeba, ażeby czynił coś dla innych, z innymi i przez innych.

W efekcie jednostka pragnie ustanowić wewnętrzną jedność z drugim, „ja”. Tak konstytuuje się rodzina. Miłość nie tylko zmienia się w źródło życia rodzinnego, ale jest impulsem do rozwoju życia społecznego. Głęboką wolą człowieka jest bycie z innymi. Tak konstytuuje się ojczyzna. Ale człowiek projektuje swoje intencje jeszcze dalej. Widzi on konieczność posiadania więzi z całą ludzkością, poczucia uniwersalnej solidarności. Jego działanie, podejmowane dla całej społeczności ludzkiej, z jednej strony rozwija go; a z drugiej jest sposobem ubogacania innych. Tak właśnie rozwija się powszechne współistnienie.

Poprzez te trzy typy społeczności: rodziny, ojczyzny i ludzkości, osiągnęlibyśmy uznanie wszystkich przez każdego z osobna i każdego z osobna przez wszystkich, co powinno być ideałem ludzkiej wspólnoty. Blondel upatruje tu genezy metafizyki

⁵⁶ Tamże, s. 43-323.

III. Drogi afirmacji Boga

i moralności. Społeczność jest nie tylko siecią zależności, która zapewnia dialog pomiędzy poszczególnymi osobami. Do niej należy popieranie i rozpowszechnianie duchowych wartości. Społeczność zawsze wytwarzała technikę, sztukę, etykę, metafizykę, religię - dziedziny na rozmaite sposoby usiłujące zapewnić człowiekowi pożytek, piękno, prawdę i dobro, którego pragnie. Ale technika nie może wystarczyć, bo jest obosieczną bronią, dobrą albo złą w zależności od użytku, jaki się z niej robi. Sztuka obiecuje więcej niż daje, dostarczając absolutu, ale w postaci symbolicznej. Z kolei etyka jest niewystarczająca, ponieważ stanowi model dobra, ale nie samo dobro. Religia naturalna może skierować się ku zabobonnym nadużyciom, o ile świadomość zechce ujarzmić absolut, zamiast mu się ofiarować.

Ostatecznie to, co miałyby spełnić aspiracje człowieka, jest dla niego nieosiągalne:

Decydująca racja jakiegos czynu nigdy nie wydaje nam się leżeć w żadnym z częściowych dążeń, które go umożliwiły; w naszych oczach spoczywa ona w tej mocy, której nie jest w stanie wyczerpać żadna poszczególna determinacja i która - wchłaniając w siebie wszystkie szczególne racje - w sposób naturalny wydaje się być zdolną do zapanowania nad całością określonych sił, energii fizycznych, pożądań, dążeń, motywów, całego determinizmu natury i ducha. Świadome działanie nie znajduje swojego wyjaśnienia i swojej pełnej racji, jak tylko w zasadzie nieredukowalnej do faktów świadomości ani do zmysłowych fenomenów; jest ona świadoma swojej własnej inicjatywy, jedynie przyznając sobie charakter nieskończoności i transcendencji⁵⁷.

Tak pojawia się myśl o czymś, co istnieje jako dopełnienie świata fenomenów - i jest Konieczne; co wypełnia dysproporcję między idealnym i realnym - i jest Doskonałe; co pozostaje podłożem naszej przemijalności - i jest Istniejące. Chodzi o hipotezę nadprzyrodzoności. Jawi się ona wolności człowieka, domagając się, świadomego lub nieświadomego, działania. Podjęcie decyzji negatywnej, odrzucenie idei nadprzyrodzoności, pozbawia człowieka samej zasady jego życia - jego wewnętrzny dynamizm zostaje zaprzeczony i uśmiercony. Decyzja pozytywna oznacza potwierdzenie tego, co niepoznawalne w życiu - otwarcie się na obecność Absolutu:

Lecz jeśli wolno dorzucić słowo, jedno tylko, które przekracza [...] kompetencje filozofii, [...] słowo, które byłoby w samym sobie działaniem, należy powiedzieć: TAK⁵⁸.

Blondel postuluje konfrontację chrześcijańskiej koncepcji Objawienia z osiągniętymi wynikami badań na temat ludzkiego działania:

⁵⁷ Tamże, s. 119.

⁵⁸ Tamże, s. 492.

jest uprawnionym rozważyć te dogmaty, już nie przede wszystkim jako objawione, lecz jako objawiające; to znaczy, skonfrontować je z głębokimi wymaganiami woli i odkryć w nich, jeśli tak jest, obraz naszych rzeczywistych konieczności i oczekiwanej odpowiedzi. Jest uzasadnionym przyjąć je z tytułu hipotezy, jak czynią geometry, kiedy zakładają jakiś problem rozwiązany i weryfikują jego hipotetyczne rozwiązanie na drodze analizy⁵⁹.

* * *

Wychodząc od niewiedzy człowieka na temat sensu życia, Blondel eksponuje wewnętrzną nieadekwatność pomiędzy pragnieniem ludzkim a jego konkretną realizacją w działaniu. Posługując się metodą immanencji, czyli analizą tego, co najbardziej ludzkie, analizą działania, ukazuje Boga jako możliwą odpowiedź - definitywne spełnienie pragnienia. Każdy jest wezwany do dokonania wyboru, nie da się go uniknąć: albo pójść za nieograniczonym impulsem, który otwiera na to, co nieskończone, albo zamknąć się w obrębie porządku skończonego i w ten sposób naruszyć impuls własnego działania. Ten wybór jest ostatecznie - stwierdza Blondel - progim nadprzyrodzoności⁶⁰.

3. Transcendencja człowieka - ujęcie współczesne

Droga wytyczona przez Pascala i Blondela znalazła w ostatnich dziesięcioleciach wielu naśladowców eksponujących niepełność ludzkiego bytu w obrębie doczesności. Warto wspomnieć w tym miejscu antropologię transcendentalną Karla Rahnera⁶¹, fenomenologię miłości Hansa Urs von Balthasara⁶², metodę korelacji Paula Tillicha⁶³, czy koncepcję Juana Alfaro (1914-1992), najbardziej znanego teologa hiszpańskiego ostatnich pięćdziesięciu lat⁶⁴. Właśnie jego refleksji

¹ Tamże, s. 391.

¹ Por. H. Bouillard, *Blondel et le christianisme*, Paris 1961; P. Murzansld, *Maurice Blondel*, „Logos i Ethos” (1993) nr 2, s. 109-112; H. Dumery, *Filozofia działania*, tłum. M. Frankiewicz, [w:] tamże, s. 113-122; R. Latourelle, *UHomme et ses problemes dans la lumiere du CArif*, Tournai-Montreal, 1981.

Geist in Welt (1939), *Hórer des Wortes* (1940).

¹ *Glaubhaft ist nur Liebe* (1963), tłum. polskie: *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997, *Herrlichkeit. Eine Theologische Aesthetik* (1961-1969).

¹ *Systematic Theology* (kolejne tomy: 1951, 1957, 1963), tłum. polskie: t. 1, Kęty 2004.

¹ Por. J. M. de Miguel Gonzales, *Alfaro, Juan*, [w:] R. Latourelle, R. Fisichella, S. Pie-Ninot, *Diccionario de Teologia Fundamental*, Madrid 1992, s. 55-58; tenże, *Revelacion y/e. La teologia de Juan Alfaro*, Salamanca 1938; T. Citóni, *Juan Alfaro*, [w:] *Gesu Cristo Rivelatione di Dio. II tema negli ultimi decenni della teologia cattolica*, Vengo Inferiore 1969, s. 173-180.

III. Drogi afirmacji Boga

poświęcimy teraz więcej uwagi, sięgając po dwa studia: *Człowiek otwarty na objawieni*⁶⁵ i *Od kwestii człowieka do kwestii Boga*⁶⁶.

A. KONTEKST

Refleksja Juana Aifaro wyrasta z filozofii Kanta, w której człowiek zajmuje centralne miejsce.

Człowiek żyje doświadczeniem własnej egzystencji i posiada pewność bycia samym sobą, która niesie z sobą pytanie: kim jestem? Żyje swą egzystencją jako otrzymaną, narzuconą, a nie wybraną przez niego, stąd pojawia się problem: skąd przychodzę? Jednocześnie człowiek doświadcza siebie jako „projektu”. W swej wolności zmierza ku nieznannej przyszłości i to doświadczenie zakłada kolejne pytania: dokąd idę? Problemy pochodzenia i przyszłości stawiają znak zapytania obejmujący całość życia.

Pytam o samego siebie. Istnieje tu tożsamość pomiędzy pytającym i tym, o co pytamy. Dlatego nie chodzi o kwestię, którą możemy obojętnie stawiać albo nie, tak jak to jest w sytuacji, kiedy pytamy o jakąkolwiek rzecz. Nie możemy jej uniknąć, ponieważ przeżywamy ją w najgłębszym doświadczeniu samych siebie. Pytanie o sens życia implikuje dwa aspekty: zrozumienie i wartość.

1) Czy jest możliwe, bym zrozumiał owo „dlaczego” i „po co” żyć?

2) Czy niesie w sobie taką wartość, która spowodowałaby zaangażowanie mojej wolności? Uświadamiając sobie, czy też nie, chcąc tego lub nie, człowiek musi odpowiedzieć na pytanie o sens swojego życia, dokonując konkretnych wyborów.

B. PREZENTACJA

Alfaro zauważa, że we wszystkich wymiarach ludzkiej egzystencji: w relacji człowieka do świata, do innych osób, samego siebie, w relacji do śmierci, do historii, istnieją takie doświadczenia, w których człowiek chce przekroczyć samego siebie.

Są to znaki transcendencji — znaki, które — zdaniem Alfaro — wyrastają ponad człowieka i ponad rzeczywistość, w której żyje i której doświadcza.

- Człowiek w relacji do świata. Analiza relacji „człowiek-świat” musi uwzględniać, zdaniem Alfaro, wielce prawdopodobną hipotezę ewolucji, czyli nieodwracalnego procesu od materii nieorganicznej do organicznej i wewnątrz niej ku organizmom ożywionym i coraz bardziej złożonym, a na koniec, poprzez „antropoidy”, aż do człowieka. Świat nie jest tylko mieszkaniem człowieka, lecz

⁶⁵ J. Alfaro, *El hombre abierto a la revelación* [w:] *Revelation cristiana, fey teologia*, Salamanca 1985; *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* Salamanca 1985.

⁶⁶ J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca 1988.

również miejscem jego pochodzenia. Człowiek przeżywa nieustannie doświadczenie zależności od świata.

Jednocześnie przeżywa on inne doświadczenie świata - doświadczenie swej różności wobec niego. Istota tej inności polega na tym, że człowiek jest świadomy samego siebie. Tym, co go wyróżnia, jest posiadanie świadomości. Świadomość funkcjonuje jedynie za pomocą treści obiektywnych oraz wrażeń pochodzących z zewnątrz. Ale w swoim rdzeniu jest autonomiczna i ontologicznie wcześniejsza od przedmiotów i wrażeń, stanowi dla nich warunek ich możliwości. Ludzkie wrażenia nie są tylko czystym widzeniem, słyszeniem, dotykaniem, lecz są jakimś: „ja widzę, ja słyszę, ja działam”. Świadomość przekracza to, co doświadczalne: przestrzeń, czas; przekracza również następstwo czasowe aktów, będąc ośrodkiem wciąż łączącym następujące po sobie akty przeżywane jako akty tego samego podmiotu.

Wyłącznie wewnętrzny charakter świadomości narzuca kwestię jej pochodzenia. Przyjmując jako wysoce prawdopodobną hipotezę ewolucji, Alfaro pyta: czy materia może sama przez się być ostatecznym źródłem świadomości? Czy można ostatecznie tłumaczyć świadomość jako wynik prostego procesu materii? Takiego wyjaśnienia nie da się zweryfikować empirycznie. A zatem fakt ewolucji nie pozwala tłumaczyć jej pochodzenia tylko za pomocą procesów materii.

W analizie relacji „człowiek—świat”, Alfaro odkrywa jeszcze inny czynnik uwalniający człowieka od przyrody i jej procesów: wolne działanie ludzkie. Przez działanie, człowiek w swej wolności może przemieniać przyrodę. Jednocześnie jest na świecie nie tylko po to, aby przetrwać, ale właśnie po to, aby działać i realizować siebie.

Wolność nie jest tylko „wolnością-od”, wolnością od warunków determinujących, ale jest też „wolnością-dla”, to znaczy, nie jest dana dla samej siebie, lecz jest skierowana ku przyszłości. Człowiek nie dał wolności sam sobie, ale ją otrzymał. Wolność jest darem, który zawiera w sobie pewne zadanie do zrealizowania samego siebie, dzięki przekształcaniu świata.

Wolność człowieka wiąże się z odpowiedzialnością, która nie jest jakimś dodatkiem, ale stanowi jej istotę jako „wolności-dla”. Inaczej — wolność pozostałaby zamknięta w sobie - przekształciłaby się w samowolę. Człowiek jest postawiony w swojej wolności wobec wolności innych ludzi. Wolność i odpowiedzialność zawierają w sobie kwestię: skąd pochodzi ostatecznie odpowiedzialność, przed czym, albo przed kim ostatecznie jestem odpowiedzialny? Nie może to być porządek kosmiczny, ponieważ człowiek swą wolnością i świadomością przerasta świat.

Jeśli zwykłe procesy naturalne nie są w stanie wyjaśnić ludzkiego bytu, jego świadomości i wolności, a z drugiej strony, jeśli cały proces ewolucji zostaje uwieńczony faktycznie w człowieku, to należy - zdaniem Alfaro — wnioskować że w trakcie całego procesu, materia musiała otrzymać ten dynamizm od jakiejś rzeczywistości transcendentnej i osobowej, która ostatecznie funduje byt

III. Drogi afirmacji Boga

ludzki, i jest także fundamentem dla przyrody. Musi ona otrzymać imię absolutnie specyficzne: Bóg. Stwórca jawi się tu jako rzeczywistość transcendentna i osobowa: transcendentna w odniesieniu do całego świata i do samego człowieka, który nie może wyjaśnić pytania „skąd”, osobowa, gdyż tylko wobec istoty osobowej odpowiedzialność człowieka i jego wolność może mieć sens⁶⁷.

— Człowiek w relacji do innych. W relacji z innymi ludźmi przeżywamy nowe doświadczenie, radykalnie różne od relacji z przyrodą. Przedmioty, rzeczy, są narzędziami, środkami, którymi posługujemy się dla naszych celów. To, co nowe w stosunkach międzyosobowych wynika ze znalezienia się „mojegoja” wobec osobowego „ty”, którym nie mogę dysponować tak, jak dysponuję rzeczami. Inność „ty” w stosunku do „ja”, nie jest podporządkowaniem, ale wspólnotą.

Szacunek jest jedyną postawą, która czyni relację międzyosobową prawdziwą. Postawa szacunku w sposób wyjątkowy ukazuje prawdę i wartość drugiego. Nie wystarczy jednak znać wartość drugiego jako osoby, trzeba tę wartość uznać. Postawa wzajemnego szacunku jest w gruncie rzeczy postawą miłości, jest wyjściem z samego siebie ku drugiemu jako komuś niepowtarzalnemu. Postawę przeciwną szacunkowi określa się słowem manipulacja. Chodzi tu o takie posiadanie człowieka, w którym dysponuje się jego wolnością, traktuje się go jako przedmiot służący interesom, celom, czy ideologii kogoś drugiego.

Alfaro podkreśla, że każdy człowiek wobec innych uosabia bezwzględne wymaganie szacunku i miłości. Wyraz „wymaganie” ma w tym kontekście specjalne znaczenie. Oznacza ono, że człowiek działając i realizując siebie w swej wolności, winien czynić to zgodnie z relacją do wolności innych ludzi. Wolność ludzka absolutyzowana jako cel ostateczny dla siebie, przestałaby być wolnością dla.

Otwarcie się człowieka na innych nie wyczerpuje się w stosunkach międzyosobowych. Każda osoba należy do społeczności ludzkiej. Ta przynależność wspólnotowa wychodzi na jaw w doświadczeniu komunii, solidarności na płaszczyźnie świadomości, myśli i wolności, a nade wszystko wspólnego losu całej ludzkości na świecie. Jest to doświadczenie tak głęboko zakorzenione w bycie ludzkim, że nie mogły go zniszczyć liczne i poważne konflikty, ani wojny, które miały miejsce w historii.

Wspólnota i osoba są ze sobą wzajemnie powiązane. Osoba jest związana ze wspólnotą w taki sposób, że tylko poprzez tę zależność od wspólnoty, może się rozwijać jako osoba. Wspólnota ze swej strony jest uzależniona od osób, które ją stanowią. Dialektyka pomiędzy wspólnotą a osobą nie polega na wykluczeniu, przeciwstawianiu czy pochłanianiu, lecz jest wzajemnym połączeniem się i wzajemnym wzrostem:

Por. *El hombre abierto...*, dz. cyt., s. 18-31.

Wspólnota nie może absolutyzować się, wynosić się jako wyższa wartość w stosunku do osób, czyniąc z nich swoje narzędzia. Każda absolutyzacja tego co wspólne, choćby nosiła nazwę narodu, państwa, czy postępu ludzkości, w gruncie rzeczy oznaczałaby to samo: totalitaryzm^{*18}.

Wartość osoby i wspólnoty niesie pytanie -jakie jest źródło ich wartości? Ani osoba, ani wspólnota nie są ich ostatecznym źródłem. Gdyby tak było, gdyby osoba i wspólnota miały w sobie ostateczny fundament, wówczas jedna z nich byłaby rzeczywistością absolutną. Nie mogłyby harmonijnie współistnieć, jedna zawładnęłaby drugą.

Ostateczny fundament wartości osoby i wspólnoty ludzkiej, musi być zatem fundamentem wspólnym im obydwu i całkowicie transcendentnym w stosunku do nich⁶⁹.

— Człowiek w relacji do śmierci. Pytanie o sens ludzkiego życia pojawia się - zdaniem Alfaro - w sposób nieunikniony i dramatyczny wobec śmierci. Śmierć narzuca to pytanie bez możliwości ucieczki:

Każda próba wybiegu jest nierozsądna i podejmowana na próżno, ponieważ (myśląc o tym lub nie) śmierć niechybnie nas dosięgnie. Każde zabieganie o życie, tak jak byśmy mieli nie umierać, jest zwodnicze i bezsensowne. Jeśli chcemy żyć autentycznie jako ludzie, musimy skonfrontować się z kwestią śmierci.

Jako kres całego życia, śmierć jest sama w sobie pytaniem o ostateczny sens życia jako całości: u swego kresu, życie się kończy i ukazuje w całości. Ale o jaką całość chodzi? - pyta Alfaro i odpowiada: chodzi o całość, która jest niekompletna, ponieważ życie ludzkie jest projektem na przyszłość, a śmierć niszczy je wiaśniew tej projekcji ku przyszłości⁷⁰.

Śmierć człowieka nie jest tylko prostym końcem życia, lecz przeżywanym doświadczeniem przyszłego już-nie-bycia. Lęk przed już-nie-życiem, że mnie-samego-już-nie-będzie ukazuje, że człowiek w najgłębszej swej istocie chce żyć.

Gdyby śmierć była zatonięciem osoby ludzkiej w nicości, narzuciłby się wniosek, który sformułował J. P. Sartre, że życie ludzkie jako całość jest pozbawione sensu, że jest absurdalne. Ale człowiek odkrywa w sobie „radykalne oczekiwanie”, nadzieję po-zostania-sobą-samym. To ona:

nadaje sens wszelkim oczekiwaniom i konkretnym decyzjom. Radykalne oczekiwanie uprzedza je ontologicznie (jako warunek możliwości), i przewyższa je zawsze: przekracza zawsze wszelką osiągniętą meta. W ten sposób staje się zrozumiałe, dlaczego śmierć, jako unicestwienie

⁶⁸ Tamże, s. 35-36.

⁶⁹ Por. tamże, s. 31-38.

⁷⁰ Tamże, s. 38.

III. Drogi afirmacji Boga

osoby ludzkiej, byłaby w sprzeczności ze strukturą ontologiczną radykalnego oczekiwania, i pozbawiłaby sensu całość życia. Refleksja na temat śmierci ukazuje więc, że życie ludzkie jest transcendentną nadzieją sensu, nadzieją oczekującą nieskończenie, przekraczającą śmierć⁷¹.

Jeśli śmierć nie może być unicestwieniem osoby, to trzeba przyznać, że nadzieja przekraczająca śmierć posiada swój fundament. Ten fundament nie będzie się znajdował w żadnej rzeczywistości doczesnej czy historycznej, może opierać się jedynie na rzeczywistości transcendentnej, którą człowiek nie może dysponować w żaden sposób. Może tylko zawierzyć i oddać się jej w najwyższym osobowym akcie nadziei, w postawie wołania. Aby określić tę osobową rzeczywistość transcendentną, język ludzki - konkluduje Alfaro - zarezerwował sobie imię własne: Bóg⁷².

- Człowiek w relacji do historii. Egzystencja każdego człowieka włącza się w historię ludzkości: czerpie z historii, dokonuje się w historii, wnosi swój wkład w historyczny proces. Historia jest dziełem człowieka. Pokolenia ludzkie, przekazując wiedzę, doświadczenia, tworzą tradycję. W tradycji kryje się dynamizm nieustannego przekraczania już osiągniętych celów.

Procesowi historycznemu towarzyszy jednakże najbardziej negatywny aspekt: nieustanny zanik wszystkich pokoleń ludzkich w śmierci. Historia ludzkości idzie naprzód, pozostawiając za sobą ogromną i zawsze wzrastającą liczbę zmarłych, którzy ją tworzyli, tworzą, i będą tworzyć przez dalsze wieki. Stąd pytanie: jaki sens ma ciągłość historii dla tych wszystkich ludzi? Dokąd zmierza proces historyczny w nieustannym przekraczaniu już osiągniętych celów?

Alfaro analizuje kilka możliwych odpowiedzi. Według K. Marksa historia ludzkości osiągnie sama przez się swoją immanentną pełnię w ramach historii: ostateczne pokonanie wszelkich alienacji i całkowitą zgodność aspiracji ludzkich z naturą, definitywnie przekształconą przez człowieka. Z kolei E. Bloch odrzuca możliwość ostatecznej pełni historii. Wyraził to w formule: „przekraczać bez transcendencji”. Historia posuwa się wciąż naprzód, bez ograniczania, w nieskończoność. Jej sens polega na tym, że jest to nieograniczony proces osiągnięć przedostatnich i prowizorycznych.

Taka interpretacja procesu historycznego nie może w żaden sposób odpowiedzieć na kwestię ostatecznego sensu historii; jedynie mogłaby powiedzieć, że sens historii polega właśnie na tym, że nie posiada ostatecznego sensu. Bez odniesienia się do transcendencji (do tego, co przekracza samą historię) nie może być rozwiązana tak wielka wątpliwość dotycząca zniknięcia wszystkich ludzkich pokoleń w pustce śmierci. Nie da się również zrozumieć istnienia oczekującej nadziei, która solidaryzuje i jednoczy całą ludzkość na przestrzeni historii. Sens

Tamże, s. 45.

Por. tamże, s. 38-45.

historii znajduje się więc w jej otwarciu na pełnię, której sama przez się nie może osiągnąć, to znaczy, na przyszłość absolutnie transcendentną — na Boga⁷³.

* * *

Analiza fundamentalnych wymiarów ludzkiej egzystencji: relacja człowieka do samego siebie, do świata, do innych, do śmierci, do historii - stawia pytanie o Boga i kończy się Jego afirmacją, jako Rzeczywistości Zasadniczej, Miłości Pierwotnej, Nadziei Ostatecznej, Przyszłości Absolutnej, nadającej sens ludzkiemu życiu.

1. Człowiek w relacji do świata	W zdeterminowanym świecie człowiek posiada świadomość i wolność. Co jest ich źródłem?
2. Człowiek w relacji do innych	Istnieje zasadnicze wzajemne poszanowanie jednostki i wspólnoty. Co stanowi źródło ich wartości?
3. Człowiek w relacji do śmierci	Śmierć jest naturalnym i nieuniknionym zjawiskiem. Co stanowi fundament ludzkiego pragnienia życia wbrew śmierci?
4. Człowiek w relacji do historii	Kolejne pokolenia tworzą historię, przekraczając kolejne cele. Jaki jest sens procesu historycznego?

Jak zostało powiedziane w rozdziale pierwszym, idea Boga ma swoje źródło w ludzkim pragnieniu nieutralnego rozkwitu. Tylko w powiązaniu z tym pragnieniem ma też jakikolwiek sens. Z drugiej strony chrześcijańskie orędzie powstało w sytuacji kulturowej odległej od świata, w którym dziś żyjemy. Stąd wielu współczesnym wydaje się, że nie ma ono wiele wspólnego z dzisiejszym samozrozumieniem człowieka, z jego rzeczywistymi potrzebami i pragnieniami. To, co chrześcijaństwo mówi o Bogu, wydaje się zatem niewiarygodne, a nawet pozbawione sensu.

W powyższym kontekście drogi antropologiczne próbują ukazać odpowiedniość pomiędzy najgłębszymi ludzkimi pragnieniami - obecnymi także w dzisiejszym człowieku - a tym (Tym), na co wskazuje chrześcijańskie orędzie. Drogi te sugerują zatem, że warto zorientować swoje życie ku nieuwarunkowanej transcendencji, prowadzić je w jej perspektywie.

Powstaje jednak pytanie: czy ów zwrot ku transcendencji, ku Temu, który jest Osobą, nie jest przejawem irracjonalnego myślenia życzeniowego? Może w rzeczywistości idea Nieuwarunkowanej Transcendencji jest złudzeniem i w imię rozumu trzeba się zgodzić na egzystencjalną frustrację? W tym miejscu w sukurs przychodzą drogi kosmologiczne. Wskazują one bowiem, że bez przyjęcia idei

Por. tamże, s. 45-62.

III. Drogi afirmacji Boga

transcendencji, nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć na pewne pytania stawiane przez sam rozum, który domaga się wyjaśnienia wszystkiego co uwarunkowane. Okazuje się zatem, że odrzucenie idei transcendencji i zgoda na frustrację egzystencjalną idzie w parze ze zgodą na frustrację rozumu. Zwrot ku transcendencji zgodny jest zarówno z naszymi pragnieniami, jak i z postulatami rozumu.

Biorąc powyższe pod uwagę, wierzący mogliby się zatem uspokoić tak intelektualnie, jak egzystencjalnie i tylko dziwić istnieniu niewierzących, gdyby nie jedna słabość naszycowanej wizji. Skupia się ona mianowicie na pozytywnych aspektach rzeczywistości. Zarówno drogi antropologiczne, jak i kosmologiczne „zapominają” o tym, co w świecie złe. Wskazują co prawda na sensowność dążenia do zbawienia. Można jednak postawić pytanie: jeśli skończony świat pochodzi od doskonałej Transcendencji i jest przez nią „otoczony”, dlaczego w ogóle potrzebujemy zbawienia, dlaczego jeszcze w zbawionym stanie nie istniejemy? Innymi słowy: *unde malum* — skąd zło?

IV. Bóg a zło (rozumność wiary w Boga w kontekście doświadczenia zła)

ks. Manfred Deselaers, ks. Łukasz Kamykowski, Piotr Sikora

Dotychczas rozważane drogi, zmierzające do wykazania racjonalności przekonania o istnieniu *Boga*¹, bazują na zasadniczej afirmacji świata i człowieka. Dostrzegając w świecie, a także w sobie samym, dobro, piękno i prawdę, człowiek zwraca się ostatecznie ku Temu, który jest ich źródłem a zarazem pełnią, otrzymując w świecie ukształtowanym przez dziedzictwo Biblii potwierdzenie, że Ktoś taki jest: dobry i wszechmocny. Jednakże nadzieja na zbawienie ugruntowana na wierze w *Boga*, odniesienie się do *Boga jako* fundamentu dobra zderza się ze zjawiskiem zła, które zdaje się przeczyć takiej wierze.

Człowiek stawia sobie pytanie: Jeśli ostatecznym horyzontem ludzkiej egzystencji rzeczywiście jest absolutne Dobro, skąd w takim razie zło? *Bóg* jako dobry, nie może go chcieć. Jako wszechmocny - może wszystko, a więc także nie dopuścić do zaistnienia zła, a przecież w świecie jest tyle zła. Czyżby zatem nie było dobrego i wszechmocnego *Boga*?

Można ten paradoks zilustrować tak:

- | | |
|------------------------------|--|
| 1. Bóg jest wszechmogący | ... może zapobiec cierpieniu |
| 2. Bóg jest absolutnie dobry | ... chce zapobiec złu |
| 3. Istnieje zło | ... nie istnieje dobry i wszechmocny Bóg |

Próbie zmierzenia się z tym problemem nazywa się zazwyczaj „teodycea”. Termin ten pochodzi od G. W. Leibniza (1646-1716) i oznacza „usprawiedliwienie *Boga*” w obliczu istnienia zła. Ściśle rzecz biorąc, nie chodzi tu jednak o usprawiedliwienie *Boga*. Jeśli uznajemy Go za Absolut, oznacza to, iż nie mogą

¹ Zgodnie z założeniami tego tomu, odwołujemy się do intuicji związanych z pojęciem Boga dostępnym w filozofii. Dla zaznaczenia wszakże, że nie chodzi tu o pojęcie rozumowe w sensie ścisłym, lecz o wskazanie na rzeczywistość przekraczającą ludzką zdolność pojmowania, piszemy w tym znaczeniu rzeczownik „Bóg” kursywą.

IV. Bóg a zło (rozumność wiary w Boga w kontekście doświadczenia zła)

istnieć żadne, wobec Niego zewnętrzne, kryteria oceny tego, co słuszne i sprawiedliwe. Chodzi nam raczej o usprawiedliwienie rozumności naszego przekonania o istnieniu wszechmocnego i dobrego *Boga* w kontekście otaczającego nas zła.

W przeszłości przyjmowano powszechnie, że istnienie *Boga Jest* dowiedzione. Problem teodycei zdawał się zatem nie kwestionować istnienia *Boga*, *lecz* tylko jakby zaciemniał boskie plany. Zaufanie było zatem odpowiednią reakcją. Jeśli jednak przyznać -jak mówią to prawie wszyscy współcześni teologowie — że nie ma przekonujących formalnych dowodów na istnienie *Boga*, to pytanie nie brzmi już tylko: Czy mimo istnienia cierpienia uzasadnione jest zaufanie do *Boga*? Pytanie brzmi raczej: Czy wiara w samo Jego istnienie jest w dalszym ciągu rozumna?²

A. Co to jest zło?

Pierwszym krokiem w rozważaniu tego problemu musi być jego jak najdokładniejsze sprecyzowanie: o co nam chodzi, gdy mówimy, że istnienie lub doświadczenie zła stanowi wyzwanie dla racjonalności naszej wiary? Wbrew pozorom odpowiedź nie jest oczywista. Nie dla wszystkich te same doświadczenia są głównym przejawem zła, którego nie da się pogodzić z istnieniem dobrego i wszechmocnego *Boga*. Spróbujmy wyróżnić dwie najczęściej pojawiające się ich grupy, które zwykło się klasyfikować jako „zło moralne” i „zło fizyczne”.

1. Aspekt fizyczny i moralny

Najczęściej zło, które najsilniej wywołuje sprzeciw i najmocniej zdaje się tak godzić w dobroć świata, kwestionując wiarę w dobrego i wszechmocnego Stwórcę, jawi się jako splot okoliczności zastanych, stworzonych zarazem przez niszczące życie siły przyrody oraz działania innych ludzi, uniemożliwiające realizację celów, które są rozumiane jako normalne prawo każdego człowieka:

Oświęcim. Nazwa jakiegoś miejsca, którą straszył w domu ojciec na początku lat czterdziestych - że nas tam wszystkich wyślą za przepisywanie materiałów do gazetki konspiracyjnej przez mojego brata. W dwa lata później staje się to miejsce dla mnie i wielu, bardzo wielu ludzi jedyną rzeczywistością, otchłanią piekielną, bez żadnej szansy na wyjście. Zza naelektryzowanych drutów kolczastych, wszechobecnego błota, w którym grzęzną postacie niepodobne do ludzi, do nikogo, do niczego, co było na tej ziemi znane sprzed tego koszmaru.

„Wiara” w tych rozważaniach, to na razie mniej więcej tyle co „przekonanie nieoczywiste”.

Jakiś dół ludzkiego upadku i męki - najgłębszy, najczarniejszy, najbardziej okrutny na świecie - dół okrucieństwa, niewyobrażalnych męczarni. Wieczny, niekończący się mrok śmierci, głodu, staczania się i spychania w najokropniejszą przepaść zła, ran, wrzodów, chorób, przekleństw, bicia, tortur- na drodze do komór gazowych i krematoriów. Kominy krematoryjne -jako ukoronowanie, triumf królestwa wszelkiego zniszczenia, tego, co było życiem, człowiekiem; trawą polną rozdeptywaną przez tysiące umęczonych, wychudzonych ludzi w zgniłych drewniakach, ciężkich od wlepionego w nie błota czy śniegu. Rzędy baraków, tak samo mrocznych i trupich, przepełnionych żyjącymi i umierającymi ludźmi - zapadającymi się coraz bardziej i bardziej na dno upadku, cierpień, upokorzeń, mroku beznadziejności³.

Konfrontacja z taką rzeczywistością poraża. Jeden z autorów pisze na temat tego typu doświadczeń: „[...] nie można zaprzeczyć, że zło realnie działa w tym świecie, sprawiając w nim wiele skutków w postaci zniszczeń, których w żaden sposób nie da się naprawić. Jest ono ontyczną siłą zdolną do nieodwracalnego przeobrażenia oblicza świata”⁴. Można tu, oczywiście oponować, że „tym, co działało w świecie, sprawiając masowe ludobójstwo”, byli konkretni ludzie (nawet, jeśli działali w grupie), a nie jakaś abstrakcyjna, „ontyczna siła”. Intuicja jednak, stojąca za dostrzeganiem w doświadczeniu takim jak obozy zagłady działania „ontycznej siły zdolnej do nieodwracalnego przeobrażenia świata”, odnosi się do przekonania o nieproporcjonalności skutków wobec ich ludzkich przyczyn. Z jednej strony sprawcy - konkretni ludzie - okazują się ludźmi całkiem przeciętnymi, w innych warunkach i relacjach nawet wręcz dobrymi; ich działania o przerażających skutkach, choć zawierają przyzwolenie na złamanie norm moralnych, były zamierzone w perspektywie „większego dobra”, wręcz oczyszczenia ludzkości właśnie ze „zła” utożsamionego na przykład z jakąś szkodliwą grupą ludzi (Żydzi, Cyganie; burżuje, obszarnicy...). Z drugiej strony, efekt ich działania przeraża destrukcyjną skutecznością, której nikt z nich w całej rozciągłości sobie nie wyobrażał, ani nie planował. Z tej dysproporcji wyłania się pytanie o to, czy nie ma gdzieś głębszej, ostatecznej przyczyny tego, że ludzie ludziom mogli zgotować podobny los. I w kulturze naznaczonej pamięcią o dobrym i wszechmocnym *Bogu*, stwórcy świata i człowieka, nieuchronnie rodzi się pytanie o Jego rolę w tym wszystkim; pytanie, które łatwo przeradza się w oskarżenie o bezsilność lub obojętność.

Próbując uchwycić rozumowo wyzwanie, jakie rzuca *Bogu* istnienie przerażających skutków ludzkich zbrodni, często ucieka się do „wypreparowania” elementu zależnego wprost od *Boga* „w stanie czystym”. W przytoczonych wspomnieniach oświęcimskich Haliny Birenbaum jest mowa również o „ranach, wrzodach, chorobach”,

³ H. Birenbaum, *Auschwitz - wczoraj i dziś. Czy mam prawo czuć się tutaj szczęśliwa* [w:] M. Deselaers, *Dialog u progu Auschwitz* Kraków 2003, s. 17.

⁴ I. Ziemiński, *Bóg a zagadnienie zła*, „Znak” 45 (1993), nr 3, s. 45.

IV. Bóg a zło (rozumność wiary w Boga w kontekście doświadczenia zła)

o „rozdeptywaniu trawy”. Czyż nie ma takich obszarów zła, które istniałyby bez złej woli jakichkolwiek ludzi? Mówimy o doświadczeniu zła, gdy ktoś zapada na ciężką chorobę lub spotyka się ze śmiercią bliskiej osoby. Albo, gdy katastrofy naturalne, takie jak trzęsienia ziemi czy tajfuny, pozbawiają ludzi życia, zdrowia lub dobytku. Niektórzy wreszcie mówią o doświadczeniu zła także wtedy, gdy widzą np. mysz powoli dobijaną przez kota lub małego ptaszka zamarznętego w śniegu. Wydaje się, że tego rodzaju przypadki pozwalają zwrócić pytanie o źródło zła w świecie stworzonym przez dobrego i wszechmocnego *Boga* bardziej bezpośrednio ku Niemu, z wyłączeniem z rozważań kwestii odpowiedzialności człowieka.

2. Nierozłączność obu aspektów

Cokolwiek można powiedzieć o próbie metodycznego rozdzielenia pytania o „zło moralne” i „zło fizyczne” w odniesieniu do wiary w *Boga*, trzeba stwierdzić, że czasy współczesne - chyba bardziej niż poprzednie epoki - uświadamiają ludzkości istnienie nierozdzielonego splotu obu wymiarów zła. O ile dawniej można było patrzeć na trzęsienia ziemi, wybuchy wulkanów, powodzie i huragany, a także na epidemie dżumy czy cholery jako na wynik działania sił pozostających całkiem poza kontrolą człowieka (a więc będących bezpośrednio w gestii Stwórcy), o tyle dziś rośnie w społeczności ludzkiej poczucie odpowiedzialności za niedopuszczanie do tego, by niszczycielskie siły przyrody mogły zagrażać życiu ludzkiemu. W wypadku zalania wioski przez falę powodziową, zniszczenia miasta przez trzęsienie ziemi czy trąbę powietrzną, szuka się winnych dopuszczenia do zbudowania domów w korycie rzeczonym, niezabezpieczenia konstrukcji przed wstrząsami tektonicznymi, nieostrzeżenia na czas o zbliżającym się huraganie...

Z drugiej strony człowiek, wpleciony w coraz bardziej złożony system relacji społecznych i politycznych oraz układów ekonomicznych o coraz powszechniejszym zasięgu, ma coraz częściej poczucie bezsilności wobec uwikłania w zło moralne, które jawi mu się jako „systemowe”, „strukturalne”, a więc bezosobowe, a w każdym razie zastane już, stworzone „wcześniej” i przez „innych”, nieuchronnie niszczące go skuteczniej (i dogłębniej - bo z odebraniem poczucia niewinności) niż zagrożenia ze strony świata przyrody. Uważa on, że dla zachowania podstawowych wartości, do których ma prawo: życia własnego i najbliższych musi zgodzić się na pracę na plantacjach koki, kłamać lub „sypać” kolegów w czasie przesłuchań przez organy bezpieczeństwa, oszukiwać w zeznaniach majątkowych... Oczekuje od „sił wyższych” bardziej wyzwolenia z niesprawiedliwych struktur międzyludzkich, niż od chorób czy klęsk żywiołowych. Wyrzuca *Bogu* bardziej uczynienie ludzkości niezdolną do sprawiedliwego i szczęśliwego dla wszystkich ułożenia wzajemnych odniesień, niż stworzenie tak niestabilnego świata przyrody, że przeżycie jednych stworzeń musi odbywać się w nim kosztem zagłady innych.

W sumie wydaje się w każdym razie, że poważne rozważania nad teodyceą nie mogą dziś uciekać ód rozwiązania problemu jakiejś współodpowiedzialności za zło i *Boga*, i człowieka. Zadowolająca odpowiedź powinna pokazywać, że wiara w dobrego i wszechmocnego *Bogd* przynajmniej nie kłóci się z istnieniem takiego świata (a lepiej, jeśli pomaga go zrozumieć), gdzie człowiekowi na ogół trudno jest przeżyć życie spokojnie i moralnie zarazem, a czasem jawi się to jako wręcz niemożliwe.

3. Związek zła z dobrem

Przed konfrontacją istnienia zła z wiarą w *Boga* trzeba z pewnością przyjrzeć się próbom bliższego opisu, na czym polega zło.

Jawi się ono jako przeciwieństwo dobra, jako jego zaprzeczenie, specyficznie z nim związane. Fakt, że coś jest złe, uświadamiamy sobie tylko na tle tego, co zamiast owego złego właściwie powinno być. Zło jest złe, ponieważ narusza lub niszczy coś dobrego. Tylko dlatego, że mamy pewne odniesienie do dobra, rozpoznajemy zło. Zło jest więc czymś wtórnym wobec dobra. Poprzez każde zło prześwituje wyobrażenie dobra, dzięki któremu rozpoznajemy zło jako zło.

Istnieje też trudność, dotycząca doświadczenia dobra, którą wciąż przy dalszych rozważaniach trzeba mieć w pamięci. W fundamentalnym przeżyciu dobro jest czymś dobrem; to, co powinno być, jawi się tak komuś, kto tego właśnie oczekuje. Dla innych osób (a przez ekstrapolację - także dla innych istot, zwłaszcza czujących) to, co dla mnie dobre, może właśnie być złe. Moje wyjście na całość z kolizji na drodze może oznaczać ciężkie poszkodowanie kogoś innego; moje zaspokojenie głodu może oznaczać śmierć jakiegoś królika; moje wyzdrowienie z gruźlicy - to śmierć populacji prątków Kocha. Oczywiście można mówić o wspólnym dobru wielu osób, także całej ludzkości - zawsze jednak ze świadomością, że chodzi już o pewną abstrakcję od podstawowych doświadczeń dobra i zła. Widać też na horyzoncie problem wspólnego dobra (a na tym tle i zła) wszystkich bytów świata stworzonego, czy też świata jako całości.

Wzajemne powiązania dobra i zła ukazują się zarówno wtedy, gdy myśląc o złu kierujemy uwagę ku stronie fizycznej (niezależnej od woli tego, kto zła doświadcza) jak i ku aspektowi moralnemu (złu zawinionemu przez tego, kto go doświadcza). Zazwyczaj poszczególni myśliciele akcentują mocniej jeden z tych wymiarów.

4. Ból - cierpienie - skrzywdzenie

Gdy rozważamy - zwłaszcza w kontekście teodycei - zło jako niezawinione przez tego, w kogo ono godzi, często przesuwamy problem w obszar cierpienia, które jest bólem połączonym ze skrzywdzeniem. Wydaje się, że tym, co sprawia trudność naszej wierze w absolutnie dobrego i wszechmocnego *Bogd*, jest

cierpienie konkretnych istot. Gdyby dane działanie ludzi, zwierząt czy sił przyrody nikogo nie krzywdziło, nie stanowiłoby wyzwania wobec wiary w dobrego i wszechmocnego Stwórcę. Ta krzywda wyraża się w przeżyciu skrzywdzonego jako cierpienie. Zatem tym, co naprawdę stanowi problem jest cierpienie.

Czym jednak jest cierpienie? Cierpienia nie można utożsamić po prostu z fizycznym bólem. Zdolność do odczuwania bólu jest zdolnością niezwykle pożyteczną, właściwie niezbędną do przeżycia. Ból sygnalizuje, że w relację organizmu i jego otoczenia wkradła się jakaś nieprawidłowość, coś w organizmie zaczyna źle funkcjonować. Jawi się zatem jako coś dobrego, a nie złego. Trudno zatem utożsamić je z cierpieniem, czyli „złem”. Zdarza się ponadto, że mówimy o doświadczeniu cierpienia, choć nie doświadczamy fizycznego bólu.

R Ricoeur zaproponował, by „termin «ból» pozostawić dla doznań odczuwanych jako umiejscowione w poszczególnych narządach ciała albo w całym ciele, a termin «cierpienie» - dla doznań otwartych na introspekcję, język, stosunek do samego siebie, stosunek do innego, stosunek do sensu, do stawiania pytań”⁵. W tej perspektywie można pokusić się o wyróżnienie dwóch przyczyn cierpienia. Po pierwsze wiąże się ono z zaistnieniem jakiejś nieprawidłowości, dysharmonii w relacjach podmiotu ze środowiskiem, a zwłaszcza z innymi podmiotami. Po drugie, cierpienie pojawia się, gdy podmiot zostaje pozbawiony zdolności do działania i decydowania o sobie. Ból rodzi cierpienie wtedy, gdy nie możemy naprawić sytuacji, która go powoduje. Potrzebna tu jest świadomość bólu i (daremna) wola jego zniesienia. Można zatem powiedzieć, że z cierpieniem mamy do czynienia tylko tam, gdzie istnieje samoświadomość i zdolność do decyzji. Inaczej mówiąc, im większy poziom samoświadomości i (możliwej do utracenia) wolności, tym większa zdolność do cierpienia⁶. Samo cierpienie można zaś określić jako pozbawienie podmiotu możliwości zmiany niechcianej sytuacji.

⁵ Por. P. Ricoeur, *Cierpienie nie jest bólem*, [w:] tenże, *Filozofia osoby*, Kraków 1992, s. 55 (zachowano stylistykę polskiego tłumaczenia). Poniższe uwagi na temat cierpienia będą w dużej mierze inspirowane tą pozycją.

⁶ Możemy zatem na pewno powiedzieć, że my - ludzie mamy zdolność do cierpienia. O cierpieniu zwierząt można mówić o tyle, o ile są one samoświadome i wolne. Tej kwestii nie można przesądzić *a priori*, wymaga ona badań empirycznych. Wydaje się jednak, że nie możemy traktować wszystkich gatunków jednakowo. O ile prawdopodobnie trudno byłoby mówić o cierpieniu w przypadku ameby, o tyle trudno wykluczyć taką możliwość w przypadku małąp naczelnych czy delfinów. Jeśli jako warunek cierpienia podaliśmy istnienie pewnego stopnia podmiotowej autonomii, to umożliwia ona przewycięzanie cierpienia poprzez nadanie mu sensu. Na ile zatem przyznamy zwierzętom zdolność do cierpienia, na tyle też musimy uznać, że ich cierpienia nie muszą być bezsensowne. Chrześcijaństwu nieobca jest idea uczestnictwa całego stworzenia w chwale Bożej (por. Rz 8, 18-21).

Gdy sytuacja ta jest dla podmiotu destrukcyjna, cierpienie staje się skandalem, stanowiącym dla wielu największą przeszkodę w ich wierze. Stąd potrzeba wyjaśnienia, jak pogodzić fakt cierpienia z istnieniem Absolutnego Dobra.

5. Krzywdzący - wina - bezkarność

W przedstawionej dotąd analizie zła „fizycznego” element „skrzywdzenia” rozpatrywany był tylko poprzez efekt bólu i niemożności usunięcia jego przyczyny; pominięto całkiem aspekt krzywdzącego. Dla wielu jednak dopiero fakt skrzywdzenia w sposób zamierzony rodzi prawdziwy skandal, z którym człowiek nie może się pogodzić w perspektywie istnienia Dobrego i Wszechmocnego. Dokąd, w obliczu zagrożenia, doświadcza się własnego i solidarnego z innymi, konsekwentnego współdziałania dla uniknięcia go, nawet ostateczna klęska tych wysiłków jest jeszcze do przyjęcia. Inaczej przyjmuje się do wiadomości śmierć chorego dziecka, o które walczył do końca zespół lekarzy i pielęgniarek wraz z rodziną, niż dziecka bestialsko zamordowanego, czy ginącego z głodu w całkowitym opuszczeniu. Pierwsze może być jeszcze zaakceptowane, przy ufności w szerokie i różnorakie możliwości rekompensaty przez dobrą wszechmoc *Boga*, jako ciężkie doświadczenie czy próba, jako okazja do pomnożenia odpowiedzialnej miłości istot rozumnych; drugie i trzecie „woła o pomstę do Nieba”. Jeśli zaś Niebo zdaje się milczeć na takie wołanie, zarzut, który się rodzi przeciw Niemu, bywa szczególnie ciężki i gwałtowny

Myśliciele, którzy w „skandalu zła” akcentują aspekt moralny, istotną złość „zła” widzą w zamierzonej sprawczości. Nie wszystko, co sprawia ból, nie każde zranienie w sensie fizycznym czy psychicznym - mówią — spowodowane jest przez „zło” (*das Bose*)⁷. Maszyna, komputer, nawet zwierzę nie mogą być złe, jakkolwiek bywają niebezpieczne. Nieprzewidywalny dla ofiary i groźny skutek, jaki mogą one powodować, ma swoją przyczynę w „zaprogramowaniu”, wobec którego nie mogą same zająć krytycznego stanowiska. Może to uczynić człowiek, przede wszystkim w relacji do innych ludzi⁸. Jako taki właśnie wolny czyn, zachowanie ludzkie, wtedy tylko jest złe, gdy wynika ze świadomej i dobrowolnej zgody na «nie» wobec dobra”, jak to formułuje Klaus Hemmerle⁹.

⁷ Język niemiecki, mający dwa różne określenia podstawowe na zło: *das Ubel* i *das Bose* (z których pierwsze oznacza to, co szkodzi, a drugie zawiera już w sobie potępienie moralne), wymusza na myślicielach teog kręgu językowego zwrócenie uwagi od razu ku złu w sensie doznanego cierpienia (*Ubel*) lub ku złu moralnemu (*Bose*).

⁸ Krzywda zwierząt, czy ewentualnie jeszcze innych istot doświadczających cierpienia, pozostaje w cieniu krzywdy wyrządzanej ludziom: rozstrzygnięcia teodycei w odniesieniu do krzywdy ludzkiej można uogólnić na inne jej rodzaje.

⁹ K. Hemmerle, *Das Bose*, [w:] *Sacramentum mundi*, t. 1, Freiburg Br. 1967, s. 619.

IV. Bóg a zło (rozumność wiary w Boga w kontekście doświadczenia zła)

Przy tym rodzaju wrażliwości na zło i takim jego rozumieniu pytanie, z jakim ma się uporać teodycea, brzmi: czy dobry i wszechmocny *Bóg* mógł stworzyć istoty rozumne i wolne, krzywdzące bezkarnie inne istoty sobie podobne, zwłaszcza takie, które ich w niczym nie skrzywdziły? Dlaczego godzi się na istnienie takich istot? Dlaczego — co gorsza — takie istoty stworzył? Czy nie musiałby być, gdyby rzeczywiście istniał, głównym winowajcą wszelkiej zawinionej krzywdy swoich stworzeń?

B. Czy trzeba rozwiązywać problemy teodycei?

Są myśliciele, którzy akceptują problem teodycei i twierdzą równocześnie, że jest on nierozwiązywalny. Ich zdaniem, istnieje wprawdzie jakieś rozwiązanie, ale znane jest ono tylko *Bogu*, pozostając przed nami ukryte. Nam pozostaje jedynie nadzieja, że na końcu czasów, kiedy osiągniemy zbawienie, dowiemy się, dlaczego *Bóg* dopuścił zło i cierpienie. Tak jak w przypadku ręcznie tkanego dywanu, na razie widzimy tylko odwrotną stronę, z pozornie nierozwiązywalnym chaosem nicości. Lecz kiedy zobaczymy przednią stronę, będziemy mogli dojrzeć wzór teraz przed nami ukryty.

To podejście ma długą teologiczną tradycję. Odpowiada ono dobrze charakterowi wiary, która jest bezwzględnym zaufaniem *Bogu*. Zwolennicy omawianego teraz podejścia nie chcą reprezentować postawy wiary przeciwko rozsądkowi, *credo quia absurdum* (wierzę, bo jest to absurdalne). Wychodzą z założenia, że logiczna sprzeczność, leżąca u podstaw problemu teodycei, jest pozorna. Istnieją więc powody, dla których *Bóg* dopuszcza cierpienie (czy innego rodzaju zło), ale pozostają one przed nami ukryte. Twierdzą w każdym razie, że nie da się wykluczyć takiej możliwości. W ten sposób koncepcja ta chce — nawet jeśli w bardzo niewielkim stopniu — uchodzić za minimalne usprawiedliwienie wiary.

Wydaje się jednak, że z logicznego punktu widzenia propozycja powyższa jest ucieczką od problemu. Możemy przecież uznać, że zdania, które wydają się sprzeczne, tak naprawdę sprzeczne nie są, tylko gdy uznamy, że rozumienie, które powoduje pozór sprzeczności, jest niewłaściwe — a zatem, że właściwy sens pozornie sprzecznych zdań jest inny, niż nam się wydaje. W naszym konkretnym przypadku oznacza to modyfikację rozumienia zła, obu boskich przymiotów: dobroci i wszechmocy lub przynajmniej jednego z nich. Propozycja, która wzywa jedynie do zaufania, że sprzeczności nie ma, nie odpowiadając na pytanie, dlaczego pozór sprzeczności jest właśnie pozorem, milcząco zakłada, że tak naprawdę zło, boska dobroć lub boska wszechmoc nie są tym, za co je bierzemy. Jeśli nie wspomina również nic na temat właściwego rozumienia pojęć wchodzących tu w grę, po prostu ucieka od problemu. Skoro nasza wiara nie ma być ślepa i irracjonalna, to

należy wskazać, gdzie tkwi początkowy błąd w rozumieniu zła, wszegmocy lub dobroci. To przecież my tworzymy nasz język, także dotyczący *Boga*. Wszelkie pojęcia są naszym wytworem. Nie ma sensu zatem twierdzić, że istnieją takie pojęcia, o których znaczeniu nic nie możemy powiedzieć. Aby w sposób sensowny mówić o dobrym i wszegmocnym Stwórcy świata, trzeba wykazać, że jest do pomyślenia - z naszego ludzkiego punktu widzenia - iż nie ma sprzeczności pomiędzy twierdzeniami o boskiej dobroci i wszegmocy oraz istnieniem „zła” (cierpienia, krzywdzenia) w świecie stworzonym przez *Boga*. Trzeba pokazać — choćby w szkicowej formie — w jaki sposób rozumieć przymioty wszegmocy i dobroci, by wiara nie była po prostu uznaniem absurdu.

C. Wszegmoc i dobroć Boga wobec cierpienia - próby redukcji problemu

Rozpatrzmy najpierw zarzut przeciw racjonalności wiary w *Boga*³, związany z aspektem „fizycznym” zła: z samym faktem istnienia cierpienia. Przypomnijmy w zastosowaniu do cierpienia rozumowanie, które stawia problem teodycei: Jeśli *Bóg* jest wszegmocny, może zapobiec cierpieniu swoich stworzeń. Jeśli jest absolutnie dobry, to tego chce. Gdyby więc istniał absolutnie dobry i wszegmocny *Bóg*, nie mogłoby istnieć na tym świecie cierpienie. Ponieważ jednak istnieje cierpienie, z pewnością nie istnieje taki *Bóg*¹⁰.

Czy rzeczywiście mamy tu do czynienia z logiczną sprzecznością? Jeśli tak, wiara w absolutnie dobrego *Boga* nie jest logicznie spójna. Jeśli zaś uznamy, że taka spójność jest koniecznym warunkiem racjonalności ludzkich poglądów, musimy przyznać, że wiara jest aktem całkowicie irracjonalnym. Można wprawdzie w chrześcijaństwie odnaleźć nurt, którego hasłem jest stwierdzenie *credo quia absurdum* — „wierzę, bo to absurd”, jednak nie jest to nurt ortodoksyjny. Jeśli chcemy uratować racjonalność wiary, musimy pokazać, że pomiędzy powyższymi trzema twierdzeniami nie ma logicznej sprzeczności. W filozofii istnieje kilka sposobów radzenia sobie z powyższym zadaniem.

1. Odrzucenie lub modyfikacja przymiotu dobroci Boga

Bardzo rzadko obiera się drogę kwestionowania boskiej dobroci. Nieliczni zwolennicy takiego rozwiązania odwołują się do faktu, iż pierwotne doświadczenie

Por. P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundlagen des christlichen Glaubens*, München 1999, s. 111–123.

IV. Bóg a zło (rozumność wiary w Boga w kontekście doświadczenia zła)

sacrum jest przede wszystkim doświadczeniem mocy oraz, że Absolut powinien wykraczać poza przeciwieństwa, dostrzegane przez nas w rzeczywistości. Dlatego uznają, że Absolut znajduje się poza dobrem i złem¹¹. Ten sposób rozumowania jest jednak jawnie niezgodny z tradycją żydowską i chrześcijańską. Dlatego chrześcijańska teodycea nie może iść powyżej zarysowaną drogą.

Można jednak nie posuwać się tak daleko, a starać się jedynie zmodyfikować rozumienie boskiej dobroci. Jest to w chrześcijaństwie bardzo popularna droga. Nierzadko, w obliczu poważnego doświadczenia cierpienia, podkreśla się, że *Bóg* jest dobry, ale Jego dobroć nie odpowiada temu, co człowiek określa jako dobro. Zwolennicy takiego rozwiązania mogą powołać się na tezy bardzo znaczącego nurtu teologicznego - teologii apofatycznej. Teologia apofatyczna głosi bowiem, że nasze pojęcia - jako zaczerpnięte z ograniczonego ludzkiego doświadczenia - wzięte dosłownie nie ogarniają i nie opisują trafnie *Boga*, który jest Rzeczywistością nieskończoną i nieograniczoną.

Teza ta jest niewątpliwie słuszna. Trzeba jednak pamiętać, że uznając radykalną nieadekwatność naszych pojęć względem *Boga*, nie twierdzimy tym samym, że ich właściwe znaczenie w odniesieniu do Niego staje się przeciwieństwem ich znaczenia dosłownego. Słowo „dobry” w stwierdzeniu „*Bóg* jest dobry” nie ma tego samego sensu, co w stwierdzeniu „człowiek X jest dobry”. Nie oznacza to jednak, że mówiąc „*Bóg* jest dobry”, chcemy tak naprawdę powiedzieć „*Bóg* jest zły”. Odniesienie dobroci do *Boga*, uznanie zdania „*Bóg* jest dobry” za sensowne, ma swe korzenie w ludzkim doświadczeniu dobra. W dalszym ciągu więc nasuwa się pytanie: W jaki sposób doświadczenie dobrego *Boga* da się pogodzić z doświadczeniem cierpienia?

2. Odrzucenie lub modyfikacja przymiotu wszechmocy Boga

Być może, do odrzucenia czy też modyfikacji, bardziej nadaje się przymiot wszechmocy, mniej jasny intuicyjnie. W historii religii możemy odnaleźć ideę dobrego, ale nie wszechmocnego *Boga*. Jest ona podstawą religii dualistycznych, takich jak mazdaizm czy manicheizm. Upraszczając, można powiedzieć, że - wedle tych systemów - dobry Bóg toczy kosmiczną walkę przeciwko swojemu złemu przeciwnikowi. Dobry Bóg nie dysponuje władzą, aby siły zła po prostu wyeliminować, nawet jeśli uzasadniona jest nadzieja, że ostatecznie zwycięży dobro. Również chrześcijaństwu motyw ten nie jest zupełnie obcy. Wczesnochrześcijański teolog Marcjon (II wiek) zakładał antagonizm pomiędzy złym Bogiem - Stwórcą

¹¹ Jednym ze współczesnych zwolenników tego rozwiązania był C. G. Jung. Por. tenże, *Odpowiedź Hiobowi* Warszawa 1995; tenże, *Próba psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy Świętej*, [w:] tenże, *Archetypy isybo/e*, Warszawa 1993.

C. Wszechmoc i dobroć Boga wobec cierpienia - próby redukcji problemu

a dobrym Bogiem - Zbawcą. Motywy dualistyczne łączą się też czasami z chrześcijańską wiarą w diabła. Jednakże diabeł nie ogranicza w rzeczywistości boskiej władzy i może działać na tyle, na ile pozwala mu na to Bóg. O ile więc z chrześcijańską wiarą w diabła nie wiąże się tak naprawdę ograniczenie wszechmocy Boga, o tyle na tej drodze nie da się także rozwiązać, czy też znieść, problemu teodycei.

Przyjęcie dwóch równorzędnych zasad kłóci się jednak z wypracowaną przez filozofię koncepcją Absolutu - ten bowiem, z definicji, może być tylko jeden. Oczywiście, nie można utożsamiać Boga religii z Absolutem filozofów. Niemniej jednak, człowiek religijny pragnie niewątpliwie, by Bóg, którego czci, był jak najdoskonalszy. Jeśli zatem chcemy, by Bóg naszej wiary nie był „gorszy” niż pewne ludzkie pojęcia, nie może On nie mieć absolutnego charakteru.

Pomimo powyższych zastrzeżeń pogląd, że *Bóg* nie jest wszechmocny, dość często spotyka się we współczesnej teologii z aprobatą. Trzeba jednak pamiętać, że ograniczenie boskiej wszechmocy może być rozumiane rozmaicie.

Dobrym przykładem jest tzw. teologia procesu¹². Mamy tu do czynienia z propozycją odrodzenia platońskiego pojmowania *Boga*, jako demiurga, czyli projektanta świata, a niejako absolutnego Stwórcy. Według teologii procesu *Bóg* i materia są w takim samym stopniu wiecznie istniejącymi siłami. *Bóg* nie stworzył materii i jako czysty duch nie ma możliwości bezpośredniego wpływania na materię, lecz może ją „inspirować”. Materia, sama w sobie chaotyczna, pod wpływem boskiej inspiracji jest zdolna do organizowania się i przyjmowania coraz to wyższych i bardziej złożonych form istnienia. Na tej drodze *Bóg* wydobywa w stworzeniu wszelkie dobro: im bardziej ewolucyjnie zaawansowane są dane istoty, tym większe posiadają możliwości doświadczania dobra i czynienia go. Nieunikniona, ciemna strona tego procesu polega jednak na tym, że w związku z tym rosną także ich możliwości doświadczania cierpienia i zadawania go innym. Prawidłowość ta zakorzeniona jest w autonomii materii i Stwórcy nie może jej zmienić. Teoretycznie *Bóg* mógł zapobiec rozwojowi świata, a zatem powstaniu zła i cierpienia. Jednak wówczas nigdy nie urzeczywistniłoby się w nim dobro. To, co nie leży w Jego mocy, to stworzenie świata, w którym urzeczywistnia się wyłącznie dobro. Mimo że w takiej sytuacji *Bóg* pośrednio jest odpowiedzialny za powstanie zła i cierpienia, to jednak według teologii procesu można Go określić jako dobrego, bo wartość dobra równoważy związaną z nim wielkość cierpienia i zła. Ponadto, Boża wszechobecna inspiracja dąży wyłącznie do rozwoju coraz większych możliwości dobra. *Bóg* cierpi też z człowiekiem w każdym bólu, każdej chorobie i każdej nienawiści. Jednocześnie *Bóg jest* inspirującym duchem, któ-

Sztandarowym dziełem tego nurtu jest książka Alfreda Northa Whiteheada (1861-1947) pt. *Process and Reality*. Po polsku ukazało się wcześniejsze dzieło Whiteheada pt. *Religia w tworzeniu*, zawierające zarys poglądów tego filozofa.

IV. Bóg a zło (rozumność wiary w Boga w kontekście doświadczenia zła)

ry skłania człowieka do tego, aby uśmierzał ból, pokonywał chorobę, nienawiść przewyciężał miłością.

Rozwiązanie w duchu teologii procesu prowadzi do intelektualnie czystego zniesienia problemu teodycei: nie można *Bogu* wyrzucać tego, czego nie może On zdziałać. Może wydać się też zgodne z intuicjami pobożności chrześcijańskiej. Obraz *Boga* zdaje się tu nawet pod pewnymi względami bardziej odpowiadać obrazowi *Boga*, jaki znamy z Objawienia biblijnego, niż koncepcja całkowicie nieporuszonego Absolutu. Czy *Księga Rodzaju* nie przedstawia Boga jako porządkującego pierwotny chaos? Czy Bóg *Biblii* nie uczestniczy jakoś w historii zbawienia, czyż nie musi liczyć się z innymi uczestnikami tej historii? Ponadto, teologia procesu łączy w zrozumiały sposób wiarę w stwórcze działanie *Boga* z przyrodniczym podejściem do ewolucji uniwersum.

Przeciwko powyższemu rozwiązaniu podnosi się jednak poważne zarzuty. Dokonane w taki sposób ograniczenie wszechmocy *Boga* uderza bowiem w postawę religijną wierzącego. Do *Boga*, który posiada tylko moc inspirującą, nie można modlić się o cud w ścisłym znaczeniu. Taki Bóg na pewno nie może ochronić przed katastrofą. Czy jest w stanie zagwarantować zwycięstwo nad śmiercią? Czy zdoła zapewnić swojemu stworzeniu życie wieczne, a poprzez to przewyciężyć ostatecznie chaos wpisany w materię? Kolejny zarzut jest jeszcze bardziej zasadniczy: Bóg teologii procesu nie posiada charakteru absolutnego; nie jest nieograniczoną, nieskończoną rzeczywistością. Jest raczej ograniczoną częścią większej rzeczywistości wszechświata - można by powiedzieć: „dobrą duszą świata”. Zatem zgodność obrazu *Boga*, rozwijanego w teologii procesu, z biblijnym Objawieniem jest tylko częściowa. Czyż bowiem doświadczenie Izraela nie doprowadziło autorów natchnionych do jasnego sformułowania absolutnej suwerenności *Boga* w dziele stworzenia?

W filozofii żydowskiej, po doświadczeniu zagłady w latach II wojny światowej i w nurcie prób intelektualnego zmierzenia się z tym problemem, rozwija się inna próba modyfikacji przymiotu wszechmocy: myśl o dobrowolnej rezygnacji Boga z niej w pewnym zakresie. Raz decydując się na stworzenie istot rozumnych, po to, by „uczynić miejsce”, „stworzyć przestrzeń” dla ich wolności i mocy, Bóg „wycofuje się” ze swej nieograniczonej władzy nad światem stworzonym i potem - będąc konsekwentnym czy wiernym sobie samemu - nie może już dowolnie ingerować w rządy stworzeń rozumnych nad światem, nawet jeśli prowadzą one do sytuacji absurdalnych¹³.

Mniej antropomorficznie, bardziej a-personalnie, próbuje to wyrazić myśl tomistyczna, gdy przyznaje, że wszechmoc Boża jest ograniczona przez konieczność

¹³ Por. H. Jonas, *Pojęcie Boga po Auschwitz*, „Polonia Sacra” 3 (1999), nr 5 (49), s. 9-23.

logiczną, tj. iż *Bóg* nie może czynić rzeczy logicznie niemożliwych. Nie oznacza to jednak zaprzeczenia boskiej wszegmocy. Nie trzeba bowiem traktować ograniczeń logicznych jako zewnętrznych wobec *Boga*. Trzeba raczej uznać, że *Bóg* nie tyle jest poddany konieczności logicznej, co sam jest logicznością, o ile logiczność jest komponentem prawdy (prawdziwości) jako wartości, którą Bogu trzeba przypisać w stopniu najwyższym i w sposób, który nie kłóci się z Jego prostotą (niezłożonością): *Bóg* jest tożsamy z wszystkimi atrybutami, które Mu przypisujemy¹⁴. Zresztą podstawowa religijna intuicja wszegmocy wiąże się z doświadczeniem panowania nad światem rzeczywistym, wyraża ideę możliwości pełnego, rozumnego i zgodnego z własną wolą kierowania tym, co jest¹⁵. Przy tym zastrzeżeniu można próbować wykazać, że istnienie cierpienia w świecie nie kłóci się z absolutną i rozumną władzą dobrego *Boga*.

3. Zakwestionowanie gorszącego charakteru cierpienia

Istnieje wreszcie trzecia logicznie możliwość: pokazać, że sprzeciw wobec cierpienia (nie tylko wobec bólu) jest w gruncie rzeczy nieuzasadniony, bo w granicach możliwości człowieka leży usunięcie cierpienia lub takie jego przeżycie, że w gruncie rzeczy jawi się ono jako pozorne lub wręcz dobre. Także ta droga jest rozwijana od wieków. Myśl filozoficzno-religijna Indii uznaje chętnie cały świat zjawisk związanych z bezpośrednim doświadczeniem (a więc i ze sferą cierpienia) za pozorny i każe szukać człowiekowi wyjścia poza złudzenia przez odpowiednie poznanie ostatecznej rzeczywistości o charakterze boskim. Podobnie mądrość buddyjska stara się przezwyciężyć problem cierpienia przez wykazanie jego zakorzenienia w subiektywności cierpiącego i zmianę wewnętrznego nastawienia człowieka. Te poszukiwania o tyle nie służą wprost rozwiązaniu naszego problemu, że wiążą się na ogół mocno z koncepcją religijną, w której nie ma Absolutu o cechach osobowych, *Boga*, któremu trzeba przypisać dobroć i wszegmoc.

W innej formie podobne rozwiązania występują jednak i w kręgu myśli teistycznej. Określiliśmy wyżej cierpienie jako pozbawienie podmiotu możliwości zmiany niechcianej sytuacji. Cierpienie rodzi się zatem na styku świadomości i jej przedmiotu - zależy od stosunku wolnego i świadomego podmiotu do doświadczanej rzeczywistości. Chrześcijaństwo również zwraca uwagę, że minimalizacja, a nawet

⁴ Dobra prezentacja podstaw zagadnienia odnoszenia takich pojęć jak konieczność, wolność do bytu absolutnego jest zawarta np. w książce L. Kołakowskiego, /'^' *Boga nie ma...*, Londyn 1987.

⁵ Lepiej ideę tę wyraża grecki termin *TravxoKpdxop* (Pantokrator), niż jego niedokładny odpowiednik łaciński, kształtujący kulturę zachodnią: *Omnipotent*.

IV. Bóg a zło (rozumność wiary w Boga w kontekście doświadczenia zła)

likwidacja cierpienia może wiązać się z przemianą świadomości (podmiotu), a niekoniecznie ze zmianą zewnętrznego świata. Jak pisze np. Mistrz Eckhart:

W Bogu nie ma smutku, bólu ani troski. Jeśli pragniesz uwolnić się od wszelkiej troski i cierpienia, zwróć się czystym sercem ku Niemu i Jego samego się trzymaj. Wszelkie cierpienie rodzi się niewątpliwie z tego, że nie jesteś zwrócony jedynie ku Niemu. [...] Wierście mi, ani Bóg, ani cały świat nie pomogą znaleźć prawdziwej pociechy człowiekowi, który jej szuka u stworzeń. Kto by natomiast w stworzeniach kochał jedynie Boga, te zaś tylko w Nim, ten by wszędzie znajdował prawdziwą, dobrą i jednakową pociechę¹⁶.

Rozwiązanie takie wydaje się na tyle uzasadnione, na ile większą wagę przyznamy duchowemu, a nie materialnemu wymiarowi rzeczywistości.

Inną formą redukcji zgorszenia samym cierpieniem jest również obecne w myśli teistycznej (żydowskiej i chrześcijańskiej) zwrócenie uwagi na cięższe od niego formy „zła” - te, w których człowiek jest sam czynnym aktorem. Jest to jakby podejście od drugiej strony do kwestii podmiotowych uwarunkowań cierpienia. Cierpienie staje się naprawdę nieznośne dopiero przez zburzenie zaufania do *Boga*, który może (choćby w perspektywie pozaświatowej, w innym życiu) zmienić dla mnie to, czego ja sam nie mogę zmienić. Złem istotnym jest podejrzenie, że Ten, który może wszystko, może chcieć mnie zniszczyć. Bliższe przyjrzenie się takiemu podejrzeniu przekonuje, że wtedy istotnie cierpienie staje się czymś beznadziejnym: nie może od niego uwolnić nawet perspektywa śmierci. W człowieku powstaje dysharmonia, rozpacz, którą Kierkegaard nazywa „chorobą na śmierć”. Nie mogę sobie już poradzić z najgłębszą tajemnicą własnej tożsamości. Skoro fundament mojego życia - bo o to przecież chodzi w problemie *Boga* - przyprawia mnie o lęk, to muszę od niego uciekać. *Nie mogę chcieć nie być*. Nie mogę też po prostu stawić czoła temu lękowi albo pogrążyć się weń, skoro się obawiam, że oznacza on moją ostateczną zgubę¹⁷. To dopiero staje się przyczyną rozpacz.

Takie zakwestionowanie dobroci *Boga* ma za podstawę doświadczenie nienawiści ze strony innej osoby: doświadczyłem, że ktoś mnie nie akceptuje, chce mnie zniszczyć, czy zatem i On nie może mieć podobnej chęci? Może jestem dla Niego zły? Albo ma na względzie inne, większe dobro, dla którego urzeczywistnienia moje istnienie jest zawadą? Zauważmy, że wtedy nawet wiara w „generalną” dobroć i wszechmoc *Boga* nie chroni mnie już przed lękiem i rozpacz.

¹⁶ Eckhart, *Księga boskich pocieszeń*, [w:] tenże, *Traktaty*, Poznań 1987, s. 84, 87.

¹⁷ Także samobójstwo, popełnione z rozpacz, wyraża sobą niespełnione pragnienie bycia kochanym. Samobójstwo takie nie oznacza stawienia czoła owemu fundamentowi, lecz ucieczkę przed nim, ponieważ stał się on trudny do zniesienia.

Ponieważ podstawowa struktura zła, przy tej koncepcji, jest ze swej istoty pełnym lęku poszukiwaniem oparcia w ucieczce przed śmiercią, przeto „ratunek” musi polegać na jakimś uspokojeniu co do tego zagrożenia. Jako lekarstwo praktyczne na „zwykłe”, „losowe” cierpienie, można zaproponować drogę cierpliwości i budowanie ufności na *Bogu*. Przed teorią wyrasta natomiast poważne pytanie o źródło nienawiści w świecie osób. Potrzebna jest - jak widać - jakaś analiza fundamentalna zła moralnego, która by rozstrzygnęła, czy za istnienie w świecie nienawiści nie odpowiada ostatecznie *Bóg*.

D. Cierpienie zbilansowane „większym dobrem”

Spróbujmy teraz przyrzeć się umiarkowanym próbom rozwiązania problemu teodycei, przyjmującym zastrzeżenia płynące z krytycznego rozważenia możliwości rozwiązania przez redukcję, a więc godzącym się, że nie umiemy adekwatnie rozeznaczyć, co ostatecznie jest „dobre” w relacjach między *Bogiem* a stworzeniem, że wszechmocny nie znaczy nielogiczny i nierozumny, oraz że w zgorzeniu cierpieniem istnieje istotny czynnik subiektywny, możliwy do wyeliminowania na drodze ascetyczno-moralnej. Wspólną cechą dwóch przedstawionych poniżej rozwiązań jest myśl, że istnienie cierpienia jest koniecznie powiązane z jakimś dobrem tak wielkim, iż *Bóg* nie może być nazwany złym, gdy godzi się na cierpienie stworzeń po to, aby móc obdarzyć je owym dobrem.

Myśliciele proponujący takie rozważania zauważają, że dla wykazania spójności logicznej zdań tworzących problem teodycei, wystarczy podać możliwy powód, dla którego dobry i wszechmocny *Bóg* dopuszcza cierpienie, nie trzeba natomiast wykazywać, że jest to powód rzeczywisty. Zajmujemy się tym, co jest dla nas do pomyślenia, nie musimy przy tym odkrywać rzeczywistych boskich planów. To logicznie słuszne zastrzeżenie, pozwala inspirować się przekazem wielkich tekstów religijnych na sposób filozoficzny, bez rozstrzygania, czy podają one rzeczywiste Boże objawienie.

1. Wartość moralnej odpowiedzialności

Na pierwszej drodze elementem, który równoważy złość cierpienia, jest dar wolności konieczny dla zaistnienia moralnej odpowiedzialności, jako nieodzownego warunku prawdziwej miłości¹⁸.

W filozofii kręgu języka angielskiego nazywa się ten rodzaj teodycei „free-will-defence” (obrona odwołująca się do wolnej woli).

IV. Bóg a zło (rozumność wiary w Boga w kontekście doświadczenia zła)

Pierwszy krok tej drogi polega na wskazaniu, że prawdziwa, moralnie świadoma wolność woli, implikuje możliwość zaistnienia moralnego zła. Jeśli *Bóg* stwarza wolne istoty, musi liczyć się z tym, że będą one dobrowolnie podejmować moralnie złe działania. Albowiem gdyby istniała wolność wyboru tylko pomiędzy różnymi dobrymi czynami, to w sensie moralnym nie mogłyby one być określane jako dobre. Postępowanie w taki sposób nie byłoby już „dobre”, lecz jedynie nieuniknione. Drugi krok polega na stwierdzeniu, że jest lepiej, by istniały wolne istoty, zdolne do zadawania cierpienia, niż by nie istniała ani stworzona wolność, ani cierpienie. W trzecim kroku trzeba wykazać, jak istnienie wolnych istot wyjaśnia istnienie tzw. naturalnego zła, czyli istnienie cierpienia, którego przyczyną nie są ludzie. Można oprzeć się na założeniu, że ludzie nie są jedynymi stworzonymi wolnymi istotami, oraz przypuścić, iż każde cierpienie spowodowane jest - w ostatecznym rozrachunku — wolnym działaniem stworzonych istot. Wprowadzamy tu oczywiście do gry starą ideę wolnych duchów, które dokonały złego wyboru i tym samym „zepsuły” w pewien sposób świat materialny, rozbijając jego harmonię. Idea ta może się wydać współcześnie nieprzekonująca. Zgodnie z tym jednak, co stwierdziliśmy powyżej, nie musimy dowodzić w tym miejscu, że jest ona prawdziwa. Stwierdzamy tylko, że idea ta jest do pomyślenia.

Jeśli rozumowanie powyższe jest poprawne, dowodzi spójności twierdzeń o boskiej dobroci, wszechmocy i istnieniu cierpienia. Cierpienie może współistnieć z dobrym i wszechmocnym *Bogiem*, ponieważ jest logiczną niemożliwością stworzenie wolnych i moralnych istot, które nie mogłyby zadawać cierpienia innym istotom. Przekonanie o istnieniu *Boga* nie musi być absurdalne. Czy jednak jest rozumne? Cierpienie nadal pozostaje problemem. Aby wiara w *Boga* była rozumna, wypadałoby nie tylko podać możliwe wyjaśnienie dopuszczenia cierpienia przez *Boga*, lecz wyjaśnienie przekonujące, które można byłoby uznać za rzeczywiste.

Współczesne próby podania takiego wyjaśnienia, powinny liczyć się z krytyką koncepcji kary, jako tłumaczącej wszelkie cierpienie. (W *Biblii* jest obecna zarówno taka koncepcja cierpienia i śmierci, jak i jej krytyka, zwłaszcza w *Księdze Hioba*). Powinny też uwzględniać wiedzę o świecie natury, z której wynika, iż na długo przed człowiekiem istniały zwierzęta, które zapadały na choroby, odczuwały ból, umierały, walczyły i zabijały.

Pomocą może okazać się koncepcja „praw natury”. Zauważa się, że stałość prawa naturalnego jest warunkiem koniecznym dla zaistnienia odpowiedzialnej, kierowanej rozumem wolności. Tylko wtedy, kiedy wiem, co stanie się w tym czy innym przypadku, mogę podjąć decyzję, która liczy się z przewidywanymi skutkami. Możliwość liczenia się z przewidywalnymi skutkami oznacza zarówno mądrą troskę o siebie samego i o bliźniego; podjęcie decyzji heroicznej, jak i zaplanowanie zbrodni. Gdybym nie wiedział, co dzieje się regularnie z ciałem wrzuconym do wody, widząc dziecko, które wpadło do rzeki, nie wiedziałbym,

że jest to apel o skoczenie mu na ratunek, nie wiedziałbym też, że spiesząc mu z pomocą sam ryzykuję utonięcie; nie wiedziałbym również, że wrzucając sam dziecko do rzeki decyduję się na morderstwo - jakkolwiek podjąłbym wtedy decyzję, trudno byłoby ją uznać za wolną i odpowiedzialną. W tym znaczeniu podejmowanie wolnych i odpowiedzialnych decyzji jest możliwe tylko w regularnie uporządkowanym świecie. W świecie, w którym wszystko działałoby się bez jakichkolwiek reguł, zupełnie nie można by przewidzieć, co zdarzyłoby się na skutek określonej decyzji. Rozumna decyzja, jako wybór pomiędzy różnymi alternatywnymi czynami, byłaby niemożliwa. Tak więc stałość praw natury jest warunkiem możliwości odpowiedzialnej wolności woli.

Stałe prawa natury, ponadto, nie mogą być zupełnie „nieszkodliwe”, jeśli mają umożliwić odpowiedzialną wolność. Moralnie istotne działania są możliwe tylko wtedy, gdy skutki wolnych działań są ważne dla życia innych istot, a więc gdy skutki dobrych działań przynoszą im rzeczywisty pożytek, a skutki działań złych - rzeczywistą szkodę. *Bóg*, stwarzając świat, w którym możliwa jest istotna moralnie wolność, nie mógł stworzyć świata rządzonego prawami naturalnymi, w którym nie mogłyby wystąpić bolesne skutki. Te same właściwości prawa naturalnego, które pozwalają na podanie wody spragnionemu, umożliwiają także utopienie kogoś w tej wodzie. Istnienie naturalnego zła da się więc wytłumaczyć nie tylko jako boską karę za moralne zło, lecz także jako następstwo możliwości istnienia odpowiedzialności stworzeń rozumnych i wolnych za inne takie stworzenia.

2. Wartość samodoskonalenia

Czy jednak sama wartość wolności, dającej szansę moralnej odpowiedzialności, równoważy cenę wiążącego się z nią moralnego i naturalnego zła? Na to pytanie można przynajmniej częściowo odpowiedzieć, wskazując na inne wartości, które są możliwe poprzez istnienie wolnej woli, a mianowicie na wszelkie moralne i duchowe cnoty oraz podstawowe wartości, jak np. interpersonalna miłość.

Szczególne zainteresowanie wzbudziła w tym względzie teodycea kształtowania duszy¹⁹ Johna Hicka. Hick sięga do idei Ireneusza z Lyonu (II wiek), według której *Bóg* stworzył wprawdzie człowieka na swój obraz, jako *imago Dei*, lecz bez *similitudo Dei*, czyli bez podobieństwa do *Boga*, Właściwy cel stworzenia polega na tym, aby wykreować świat, w którym ludzie do takiego boskiego podobieństwa dojrzewają, tym samym mogą rozwijać charakter doskonałej, nie skoncentrowanej na własnym *ego*, miłości. Ponieważ taki charakter jest czymś, co z definicji może powstać tylko jako rezultat kierowanego przez wolne wybory procesu dojrzewania,

J. Hick ukuł termin „Soul-making-theodicy” (teodycea odwołująca się do kształtowania duszy). Por. J. Hick, *Evil and a God of Love*, San Francisco 1985².

IV. Bóg a zło (rozumność wiary w Boga w kontekście doświadczenia zła)

niemożliwe było, aby Bóg od razu stworzył człowieka z tak doskonale ukształtowaną osobowością. I tylko w takim świecie jak nasz, w świecie z trwałymi procesami prawa naturalnego i moralnych wyzwań, możliwy jest rozwój osobowości.

Ta koncepcja teodycei nie usprawiedliwia cierpienia, lecz wartość osobowości naznaczonej zaangażowaniem przeciwko cierpieniu. Nie twierdzi ona, że cierpienie zawsze służy takiemu rozwojowi. Mówi raczej, że jest on możliwy jedynie w świecie, w którym cierpienie stanowi realne wyzwanie. Nierzadko cierpienie i zło są tak wielkie, że ludzie nie dojrzewają poprzez nie, lecz łamią się pod ich ciężarem. A ponieważ w tym świecie wielu nie dociera do celu, którego chce Bóg, Hick zakłada, że proces kształtowania duszy jest w stanie trwać także po śmierci, być może w innych, ale zasadniczo podobnie skonstruowanych światach. Sama więc eschatologiczna perspektywa nadziei gwarantuje, że ostatecznie - i to jakby z perspektywy czasu - nie ma bezsensownego cierpienia w tym świecie i że nikt nie będzie i nie pozostanie na zawsze ofiarą pogwałcenia wolności poprzez innych lub naturalnego zła. Według Hicka teodycea, która w zasadniczy sposób pokazuje, jak można pogodzić cierpienie i zło z istnieniem Boga, nie musi tego tłumaczyć w związku z każdym pojedynczym rodzajem cierpienia. Zawsze będzie istnieć takie zło, które będzie się jawić jako zagadkowe, bezsensowne i absurdalne, i właśnie leżące w tym wyzwanie stanowi elementarny warunek możliwości procesu kształtowania duszy.

Wydaje się, że - korzystając z podpowiedzi, jakie niesie tradycja chrześcijańska - można uzasadnić wartość wolności racjami jeszcze głębszymi i bardziej uniwersalnymi, niż to czyni wersja *soul-making-theodicy*, proponowana przez Hicka.

Nie chodzi tylko o to, że Bóg daje wolność, zadanie, aby osiągnąć jakiś cel. Każda prawdziwa miłość daje siebie, nie tylko coś. Jeśli Bóg jest Miłością, to stworzy człowieka na swój obraz. Bóg, kochając, podzieli się swoim bóstwem, swoim jestestwem. Ale to znaczy, że człowiek tak stworzony będzie miał też zadanie boskie: tworzenie i utrzymanie świata. Będzie działał w świecie w imieniu Boga. Ryzyko takiego daru jest większe: obejmuje nie tylko cały porządek świata podanego człowiekowi, ale - w pewnym sensie - samego Boga: wolny człowiek ma moc uzewnętrznić, uwielbić, ale i zniekształcić, oszpecić obraz swego Stwórcy...

E. Dobry i wszechmocny Bóg a uwikłanie ludzkości w grzech

Rozważania obrońców racjonalności wiary w dobrego i wszechmocnego Boga, stwarzającego świat pełen cierpienia, wskazujące na szanse duchowego rozwoju, jakie daje to osobom wolnym, odpowiedzialnym, zdolnym kochać i pomagać

innym oraz doskonalić siebie, wyjaśniają wiele. Nie są one jednak dla wielu do końca zadowalające wobec rzeczywistego doświadczenia ogromu zła w świecie, w którym raz zapoczątkowana nienawiść, rodzi nową nienawiść, budzi lęk, niszczy wiarę w człowieka i *Boga*, wpędza w rozpacz. W obu wersjach teodycei, przedstawionych powyżej, jeden punkt wydaje się z tej perspektywy mało przekonujący: zakłada się milcząco, że istoty wolne, mające szansę dokonywania dobrych wyborów moralnych, będą z niej na ogół korzystać często i chętnie, będą to czynić tak mądrze i tak skutecznie, że w ostatecznym rachunku, zaistniałe faktycznie zbrodnie, będzie można potraktować jako margines, nie naruszający istotnie pozytywnego bilansu całości.

Współczesne doświadczenie ludzkości nie jest jednak tak optymistyczne. Jest ono - na skutek historii XX wieku (*szoah*, broń nuklearna, zagrożenie ekologiczne, terrorizm) — doświadczeniem prawdziwego upadku ludzkości w zło. Często ma się do czynienia — jak mówiliśmy wyżej - z poczuciem bezradności wobec zła moralnego, narzucającego się jako bezwzględna siła, której na ogół (poza aktami heroizmu) człowiek nie potrafi się przeciwstawić skutecznie, i której na dłuższą metę musi ulec z lęku o własne, śmiertelnie zagrożone istnienie.

Warto więc przyjrzeć się tym prądom myśli współczesnej, które analizują mechanizm grzechu, by w nim ocenić współodpowiedzialność wolnego stworzenia i Stwórcy wolnych stworzeń. Trzeba zapytać, czym jest zło w tym wyborze, jak w ogóle jest możliwy taki wybór, dlaczego się faktycznie zdarza i jakie ma konsekwencje. Od razu, ze względu na ogólny cel naszych rozważań, uwzględniamy te analizy kondycji ludzkiej, które nie wykluczają *a priori* istnienia *Boga* i mają o Nim pojęcie zgodne z tradycją takich religii, dla których dopuszczenie przez Niego istnienia zła moralnego może być problemem.

1. Istota zła „moralnego” (świadomie wybranego)

Na pierwszy rzut oka, istota zła moralnego jest jasna: człowiek powinien wybrać to, co dobre, a wybiera to, co złe. Zapytajmy jednak, co jest owym dobrem, od którego odstępstwem jest zło? Wydaje się, że najbardziej zbliża do sedna problemu odpowiedź: dobrem tym jest miłość. Człowiek od samego początku i ze swej najgłębszej istoty jest kimś, do kogo przemówiono, kogo wzywano. Oznacza to z jednej strony, że jest on kochany i akceptowany, z drugiej zaś, że ta akceptacja zawiera już w sobie zadanie życiowe, polegające na udzieleniu odpowiedzi na ten apel. Tak przynajmniej wchodzi normalnie człowiek w świadome życie w rodzinie. Nieskończona Boża akceptacja osiąga mnie za pośrednictwem czegoś skończonego, ale wcześniejszego niż ja sam, co możemy określić jako przede wszystkim „macierzyństwo” i „ojcostwo”. Konkretnie *skończone* doświadczenia pozwalają mi się domyślać, że jestem postrzegany i chciany na

IV. Bóg a zło (rozumność wiary w Boga w kontekście doświadczenia zła)

sposób *nieskończony*. Podobnie jak ja otrzymuję swoje życie w darze od innych ludzi, tak inni spodziewają się otrzymać ode mnie w darze życie, chleb i miłość. W miłości spełnia się życie.

Być złym to znaczy nie wywiązywać się z odpowiedzialności, do której jesteśmy wezwani. Ranić miłość. Nie dzielić się chlebem. Zło rozgrywa się przede wszystkim między ludźmi, jest niedotrzymaniem obietnicy, niedochowaniem wierności²⁰. Ponieważ jednak wszystkie jednostkowe przypadki odpowiedzialności w życiu człowieka zbiegają się w jakiejś praodpowiedzialności, która oznacza odpowiedzialność wobec ludzkości i wobec *Boga*, przeto „złość” (w sensie bycia złym, jako przeciwieństwo dobroci - bycia dobrym) skupia się na odmowie akceptacji tej praodpowiedzialności. W gruncie rzeczy chodzi zatem o zasadniczy wybór, który dokonuje się w sercu człowieka i przez który decyduje on w sposób wolny o fundamentalnym kierunku swego życia²¹. Jeśli przyjmiemy, że w odpowiedzi dawanej innym ludziom spełnia się nasz stosunek do *Boga* (por. Mt 25), to możemy powiedzieć: zły jest człowiek, który nie kocha *Boga*²².

2. Możliwość wyboru zła

Jak jednak można nie kochać *Boga* - podstawy i sensu ostatecznego wszelkiego dobra? W punkcie wyjścia analizy filozoficzne zła moralnego są dość zgodne: w zasadniczym wyborze swego życia człowiek nie może pragnąć zła jako zła. Nie może się uwolnić od swojej *inclinatio boni*, swego pociągu do absolutnego dobra, którym jest *Bóg*. Stąd rodzi się pytanie, jak zatem jest możliwe wybranie zła.

Pierwsza część odpowiedzi polega na próbie uchwycenia tego, jak postrzega człowiek zło, które wybiera. Otóż odwrócenie się od *Boga* jest możliwe tylko wtedy, kiedy pojawia się jakiś *bożek* — idol, w którym może znaleźć swój punkt zaczepienia właściwy ludzkiej naturze pociąg do absolutu. Idol, nie będąc absolutem, pociąga człowieka tak, jakby nim był. Staje się źródłem miłosnej tęsknoty i celem oddania. „Nawet to, czego się pragnie w złym czynie, formalnie jest zawsze dobrem, a nawet dobrem absolutnym (...). A jednak właśnie to absolutne pragnienie dobra jest złem, ponieważ polega na absolutnym rozbracie z absolutem. Jest to jedna, zawsze ta sama, transcendentna zasadnicza postać zła”²³.

¹ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris 1990, s. 205n.

Por. B. Haring, *Fret in Christus*, Freiburg Br. 1979, s. 195.

² Według Tomasza z Akwinu istota zła polega na tym, że człowiek ze swoją, w gruncie rzeczy ku dobru ukierunkowaną naturą, odwraca się od Boga (*aversio a Deo*) > zwracając się ku temu, co skończone (*conversio ad creaturam*) i podnosząc to do rangi absolutnego dobra - por. *Suma teologiczna*, III q., 86 a., 4 ad. c; *De veritate*, XXIV, 7.

³ B. Welte, *Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung* (*Questiones disputatae*, nr 6), s. 23.

Ale gdzie znajdują się te „punkty pęknięcia” w konstytucji człowieka, które pozwalają na takie ukierunkowanie swego życia? Zasadnicza linia odpowiedzi jest ta, którą zakładają wszystkie rozwiązania uznające ludzką wolność: ten negatywny zwrot jest możliwy dlatego, że człowiek został stworzony jako „skończona nieskończoność”²⁴ -jako istota wezwana do tego, by poprzez skończone kroki realizować swoje nieskończone powołanie, i aby za te skończone kroki samemu odpowiadać. Ponieważ człowieczeństwo człowieka jest wynikiem tego, że w najskrytszym zakątku jego duszy przemawia do niego nieustannie Bóg, człowiek w swojej intencjonalności wykracza zawsze w sferę tego, co nieskończone. Ze zaś to nieskończone przemawianie Boga do człowieka jest darem miłości, pozostawia mu ono wolność i nie nakłada na niego więzów nierozzerwalnej zależności. Sprawia w jego naturze „pociąg” (*inclinatio*), nie zaś „przymus” (*icoactio*). Miłość pragnie miłości, odwzajemnienia w wolności. Dlatego owo nieskończone przemawianie jest apelem, który pobudza dążenie płynące z wolności. Dobra pragnie się z własnego impulsu, a nie z cudzego nakazu.

Ważne jest jednak następujące spostrzeżenie: Dobro absolutne osiąga człowiek zawsze poprzez dobro konkretne. W swoim akcie człowiek jest zawsze skazany na skończoność, jakkolwiek w swojej istocie jest przeznaczony do nieskończoności. Dynamika życia, w której realizowana jest istota, pozostaje zawsze uwikłana w materialne możliwości i składa się z bardzo konkretnych skończonych kroków. Bycie człowieka jest, pomimo jego nieskończonego przeznaczenia, skończone. Z racji swego odniesienia do Boga jest on więc z jednej strony wolny względem warunków bycia, z drugiej jednak musi się ustosunkowywać do konkretnej, rzeczywistości swego świata. Tylko w tym, jak to czyni, wyraża się jego wolność. Dlatego poszczególne elementy materialne bycia stanowią dla niego możliwość. Tak więc bycie człowieka ma charakter „mieszany”²⁴. Otóż w tym zmieszaniu, w tej skończonej nieskończoności człowieka zawarta jest również możliwość odejścia od Boga, Musi on wprawdzie zawsze pragnąć swego absolutnego dobra; może, ale nie musi go realizować²⁵. Ludzka egzystencja jest zatem określona przez pozornie paradoksalną sytuację: ponieważ chodzi w niej o Boga, człowiek może być wolny w swojej więzi ze skończonym byciem, a ponieważ jest związana z byciem skończonym, człowiek może się od Boga uwolnić.

Jeśli jednak odpowiedź dawana Bogu realizuje w konkretnie się przez odpowiedź dawaną człowiekowi, to trzeba się zastanowić, jak może się człowiek uwolnić od odpowiedzialności za drugiego człowieka. Jeśli drugi człowiek mnie kocha, wzywa mnie tym do odpowiedzialności. Nie mogę żyć bez relacji do

²⁴ „cum in natura sua habeat per seipsum potentiam” - Tomasz z Akwinu, *De veritate*, XXIV, 7.

²⁵ Por. B. Welte, *Ober das Böse*, dz. cyt., s. 22.

innych ludzi. Jak jest więc do pomyślenia moje uchylenie się od odpowiedzialności? W ślad za Levinasem, można się zgodzić, że dystans w miłości zaczyna się dopiero wskutek wołania o sprawiedliwość ze strony innych, kolejnych ludzi, którzy kwestionują uczynki miłości wobec jednego tylko człowieka. Dopiero teraz, jak się wydaje, człowiek w spełnianiu swej egzystencji, w której zgodnie ze swoją istotą pożąda absolutnej miłości, zostaje wezwany do tego, by się zawahać w wyborze. Dopiero teraz może odmówić miłości zawartej w jednym wołaniu na rzecz innej, może fałszywie zabsolutyzować czyjeś wołanie o odpowiedzialność.

To wszystko jednak nie *jest* powodem odstępstwa od miłości, lecz opisem warunków, w jakich *może* się ono dokonać.

3. Powód wyboru zła

Dlaczego człowiek dokonuje wyboru zła; dlaczego odmawia miłości *Bogu*? Można się zbliżyć do tej tajemnicy przez powrót do stwierdzenia, że miłość *Boga* objawia się za pośrednictwem miłości ludzkiej, fundamentalnego doświadczenia akceptacji, miłości rodzicielskiej. Człowiek kochany chce kochać.

Źródła odmowy miłości wolno więc szukać w lęku wywołanym przez doświadczenie nieakceptacji. Skierowana do drugiego człowieka prośba: „Nie zabijaj mnie!” czy: „Nie pozostawiaj mnie samotnym w mojej kondycji istoty śmiertelnej!”, aż nazbyt często nie znajduje żadnego oddźwięku. Ten brak akceptującej miłości jest przeżywany nie tylko jako *nie*, lecz jako skierowane pod własnym adresem „*nie*”. Kiedy drugi człowiek okazuje mi pogardę lub nienawiść, oznaczające, że nie chce mnie w swoim świecie, daje mi tym samym do zrozumienia, że w ogóle nie jestem chciany. Akceptacja rodzicielska pozostawiła ślad odczucia, że chodzi o mnie, „jak gdyby w przestrzeni kosmicznej mnie właśnie szukano”. Otóż jeśli w to pierwotne doświadczenie wmiesza się sygnał, że bynajmniej się mnie nie szuka, lecz że pragnie się mnie pozbyć, to zostaje przez to naruszona owa ufność, dzięki której człowiek w ogóle może być dobry, chce kochać. Czy tym samym nie zostaje zniszczone, w sposób nieunikniony jego zaufanie do *Boga*? Okrzyk: „Boże mój, czemu...?”²⁶, który łączy się z doświadczeniem najgłębszego cierpienia, świadczy o tym charakterze przeżywanego zła

W psalmie 22, w. 2 nieobecność *Boga* („Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił? Daleko od mego Wybawcy słowa mego „jęku”) jest doświadczana na tle uprzedniej bliskości w macierzyństwie: „Ty mnie zaiste wydobyłeś z maczynego łona; Ty mnie czyniłeś bezpiecznym u piersi mej matki. Tobie mnie poruczono przed urodzeniem, Ty jesteś moim Bogiem od łona mojej matki. Nie stój z dala ode mnie, bo klęska jest blisko, a nie ma wspomóżyciela” (w. 10–12).

jako relacji międzyosobowej²⁷. Lęk zawarty w tym wołaniu jest lękiem przed *Bogiem*, który jest przeciwko mnie i który grozi mi unicestwieniem. Kiedy drugi człowiek chce mnie zniszczyć, zasłania mi *Boga*. Niszczy fundament mojej nadziei i otuchy, ponieważ zadaje kłam obietnicom „macierzyństwa” i „ojcostwa”, które są źródłem podstawowego zaufania. Budzi we mnie pytanie kluczowe dla odwrócenia się od *Boga* i szukania sobie fundamentu w jakimś idolu, pytanie po którym człowiek zaczyna bać się o siebie i lęka się ryzykować, Kochając: „Skąd wiadomo, że *Bóg* jest po prostu dobry?”. Dopiero skutek tego podejrzenia, że *Bóg* jest zły, zakaz połączony z ostrzeżeniem przed śmiercią zaczyna napawać lękiem. Dopóki bowiem *Bóg* wydaje się dobry, a ja znajduję w Nim niezawodne oparcie, czuję, że życie moje jest bezpieczne. Dopiero gdy *Bóg* przestaje wydawać się dobry i byłoby może lepiej nie szukać w Nim oparcia, zaczyna się nasuwać myśl o przekroczeniu Jego przykazania.

Zawarta w Biblii hebrajskiej opowieść o upadku w grzech Adama (jako „prototypu” człowieka) próbuje uświadomić, że zła nie da się wytłumaczyć z perspektywy samotności człowieka, lecz jedynie w związku z faktem, że ktoś przemawia do niego z zewnątrz i swym kłamstwem poprzedza grzech własny Adama, niszczy w nim fundamentalne zaufanie i narusza głęboko jego relację do *Boga*, każąc mu wierzyć, że „poza byciem” (poza zdobytą wbrew *Bogu* „znajomością dobra i zła”) grozi mu nie tylko nicość, lecz sprawiający unicestwienie „zły *Bóg*”. Śmierć, jako moc niszcząca ludzką w ogóle dopiero teraz zaczyna odgrywać rolę. Dopóki pewien jestem miłości „stamtąd” (jakkolwiek nie jest to wiedza uchwytna), nie pojawia się lęk przed śmiercią, śmierć nie grozi jako „nicość”. Istotą lęku przed śmiercią jest zagrożenie tym, że jest się z gruntu niechcianym.

4. Zło pochodzi od zła

Dotychczasowe analizy kondycji ludzkiej pokazują, że w doświadczeniu ludzkim zło moralne pojawia się jako wywołane złem wcześniejszym, doświadczonym ze strony kogoś innego. Dramat zła ma to do siebie, że grzech jest następstwem

Warto odwołać się tu do współczesnych interpretacji antropologicznych sceny kuszenia z Rdz 3. Wąż nie mówi, że *Boga* nie ma. Jego zapytanie natomiast „sugeruje coś niesłychanego: że mianowicie *Bóg* mógłby być okrutnym despota, który stwarza wspaniały ogród i umieszcza w nim człowieka, a potem wystawia go na męki Tantalusa, zakazując mu korzystać z tego, co mu dano, i używać rzeczy, które widzi przed sobą” (E. Drewermann, *Strukturen des Bösen I. Die jabbawistische Urgeschichte in exegetischer Sicht*, Paderborn 1982⁴, s. 56). „Destrukcyjność prawdy o Bogu Przymierza, o Bogu, który z miłości stwarza, z miłości zawiera z ludzkością Przymierze w Adamie, z miłości stawia wymagania sięgające samej istoty człowieka, samej wewnętrznej racji człowieka - destrukcyjność tej prawdy jest w wypowiedzi Szatana całkowita” (K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Kraków 1995, s. 46).

IV. Bóg a zło (rozumność wiary w Boga w kontekście doświadczenia zła)

grzechu, że zło jest poprzedzane przez zło i dlatego jawi się jako nieuniknione. Można powiedzieć, że zło pochodzi od zła²⁸. Można powiedzieć dokładniej: człowiek czyni zło, czując się zniewolony lękiem o swój byt, wzbudzonym przez doznane zło. Człowiek grzeszy, tak jakby „nie był sobą, lecz lękiem, obcą mocą, która nim owładnęła, mocą, której on bynajmniej nie kocha, lecz której się lęka”²⁹. Wsparte współczesnymi interpretacjami pradawnych symboli zła, takich jak: zmaza (plama), grzech (przekroczenie zakazu), wina (zaciągnięcie długu), a występujących w Biblii i w starożytnych mitach intuicje te sprowadzają się, zdaniem P. Ricoeura, do „pojęcia niewolnej woli”³⁰. Wolność człowieka jest wolnością w niewoli i skażeniu.

5. Zło rodzi zło

Obraz mechanizmu zniewolenia przez zło jest jeszcze bardziej przytłaczający przez to, że pokazuje, dlaczego zło popełnione pozwala przewidywać raczej dalsze popełnianie zła, niż wyrwanie się z jego kręgu. Podstawowa struktura zła jest ze swej istoty pełnym lęku poszukiwaniem oparcia w ucieczce przed śmiercią. Wyjściem (zakłamanym) jest lokowanie swej ufności w jakimś „idolu” wewnątrz świata. Jest to zatem ucieczka o własnych (skończonych) siłach, ewentualnie oddanych na służbę jakiemuś „idolowi” (gdyż zaufanie do dobrego *Boga* zostało zniszczone). E. Levinas uważa, że ostatecznie „idolem” staje się samo bycie i troska o jego zachowanie. Paraliżuje ona mój gest miłości, będącej zawsze ryzykiem utraty (czegoś z) własnego życia; staje się ono groźne, gdy brak mi ufności co do *Boga* jako pragnącego mnie ocalić. Ale taka ufność jest przynajmniej podważona w tych, którzy doświadczyli zła od innych. Jest zatem bardziej prawdopodobne, że i oni uczepią się „idola” i, w lęku przed utratą swego bycia, odmówią miłości. Skrzywdzeni staną się nowymi krzywdzicielami, z tym większym prawdopodobieństwem, im bardziej ich doświadczenie jest od początku naznaczone doznaną krzywdą.

* * *

Zapytajmy teraz, co nam dały analizy „zła moralnego” w aspekcie rozwiązania problemu teodycei?

Cała treść mitu o upadku człowieka zawiera się, jak pisze Kierkegaard, właściwie w jednym zdaniu: „Grzech przyszedł na świat przez grzech” - S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, Dusseldorf 1958, s. 29.

Tamże, s. 41.

Ricoeur nazywa je „pojęciem pośrednim”, jako że w języku bezpośrednim nie da się wyrazić owego wzajemnego przenikania wolności i zniewolenia, ponieważ „paradoks zniewolonej wolnej woli - paradoks *niewolnej woli-jest* dla myślenia nie do zniesienia” P. Ricoeur, *Symbolika zła*, s. 144.

Wydaje się, że mechanizmy Auschwitz i Kołomy, wyścigu zbrojeń nuklearnych, terroryzmu, wyzysku ekonomicznego świata nędzy przez świat przesyty, a także rabunkowej eksploatacji przyrody stają się w tym świetle „zrozumiałe” w tym sensie, że widać lepiej, jak działa ich samonapędzanie w historii świata. Jest to jednak zrozumienie, które nie daje odpowiedzi na podstawowe pytanie w relacji do *Boga*: dlaczego pozwolił, by to błędne koło zaczęło się toczyć? Raczej osłabia ono argumentację dotąd przytoczoną, choćby na pierwszy rzut oka oddalało od *Boga* „odpowiedzialność” za zło w świecie, składając ją na człowieka (na istoty wolne).

Dobry i wszechmocny *Bóg* pozwala działać krzywdzicielom (ludzkim lub pozaludzkim) i nie ingeruje w ich zbrodnie ze względu na możliwość wykorzystania przez nich daru wolności ku dobremu, ze względu na szansę ich „nawrócenia” i „samodoskonalenia” - mówią obrońcy *Boga*, widzący zło jako cenę płaconą za wolność woli stworzeń rozumnych. W tym czasie jednak ofiary ich działań doświadczają podstawowego zgorznięcia: skoro *Bóg* nie karze krzywdzicieli (przynajmniej w sensie udaremnienia ich zbrodniczych zamysłów), to może sprzyja im bardziej niż nam? Może jest dobry dla nich, ale nie dla nas? Kolejnych ludzi zaczyna trawić (fundamentalne dla zaistnienia grzechu) podejrzenie *Boga* o nieakceptację ich istnienia. Czym to zło zostanie zbilansowane?

Istnieje jeszcze inny, destrukcyjny dla teodycei, skutek tych rozważań: oto głównym dobrem, które bilansuje świat obarczony cierpieniem, miała być wolność woli i jej skutki. Tymczasem sam ten dar jawi się teraz jako „skażony” i „zniewolony” przez lęk do pomnażania zła w świecie. Zachwianie wiary w dobroć „nieszczęsnego daru wolności” (J. Tischner) dodatkowo utrudnia wykorzystywanie go jako argumentu „usprawiedliwiającego” stworzenie świata, jaki znamy z doświadczenia.

Można jeszcze rozumowo bronić się dalej przed pesymizmem, wskazując na akty heroicznego przeciwstawiania się zniewoleniu przez zło, które nie pozwalają uznać determinizmu zniewolenia za całkowite. W świetle faktów takich jak oddanie własnego życia za współwięźnia w piekle obozowym (św. Maksymilian Kolbe), trzeba ustąpić: wola nie jest całkowicie niewolna. Doświadczenie rzeczywistości pozostaje ambiwalentne. Nie jest bowiem przecież sprawą oczywistą, że *Bóg* nie jest dobry. Istnieje też jeszcze inne wspomnienie: pierwotnej dobroci, które sprawia, że jej negację odczuwamy jako sprzeczność. Pamięć dawnej obietnicy nie daje się wymazać. Dzięki niej i dzięki nowym doświadczeniom miłości oraz (bazującym na nich) przeżyciom zachwyty nad przyrodą jako darem od Kogoś, które też przecież istnieją w realnym świecie, a które potwierdzają pierwotnie doznana dobroć, żyjemy³¹. Żyjemy - i musimy wybierać: między heroizmem a bestialstwem, dobrem a złem.

³¹ W obronie tego wątku myślenia staje (powołująca się na Rz 1 i Mdr 13) nauka Soboru Watykańskiego I o rozumowej poznawalności Boga, powtórzona w *Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”* nr 6 „Boga będącego początkiem i końcem wszyst-

IV. Bóg a zło (rozumność wiary w Boga w kontekście doświadczenia zła)

Wydaje się jednak, że brak nam rozumowych danych, by rozstrzygnąć, co ostatecznie przeważy w losach świata. Nie jest oczywiste, czy *Bóg*, „wycofuje się” z interwencji w kołowrót zła napędzanego przez bezkarne zbrodnie istot rozumnych dlatego, że ukrywa jakąś interwencję jeszcze skuteczniejszą, zbawiającą ostatecznie cały ten proces, czy też zrezygnował już z ratowania tego skażonego świata i pozostawił go mechanizmom destrukcji³².

Filozofia jako taka, nawet interpretując wielkie symbole religijnych ksiąg ludzkości, nawet próbując szczerze mówić coś o *Bogu* w relacji do świata, ma swe granice. Jej wartość w omawianym kontekście polega na tym, że nie pozwala biernie pozostawić pytań bez odpowiedzi. Poszerza rozumienie intuicji związanych z pojęciami dobroci i wszechmocy, zmusza do zastanowienia, w czym leży dobroć dobra i złość zła, czym jest wolność, odpowiedzialność, miłość, nienawiść, prawda i kłamstwo, zbudowanie i zgorzenie, nadzieja i rozpacz. Powyższy szkic przekonuje chyba, że może wiele rozjaśnić i pogłębić w rozumieniu tych podstawowych pojęć.

Zawsze jednak, w prowadzonym przez filozofię procesie teodycei, wielki Oskarżony milczy: głos w Jego obronie mają tylko jego ziemscy adwokaci. Taka jest natura filozofii. Tymczasem rodzi się pytanie, czy On sam nie przemówił w swojej sprawie?³³ Możliwość uwzględnienia takiej mowy Boga postawiłaby nurtujące ludzkość pytania w całkiem innym świetle. Ale filozofia nie ma środków, by Mu postawić pytanie wprost. Może to natomiast uczynić człowiek w akcie religijnym:

Zycie obrzydło mojej duszy, przedstawię Jemu swą sprawę, odezwę się w bólu mej duszy! Nie potępiaj mnie, powiem do Boga. Dlaczego dokuczasz mi, powiedz! Przyjemnie ci mnie uciskać, odrzucać dzieło swoich rąk i sprzyjać radzie występnych? [...] Choć wiesz, żem przecież nie zgrzeszył, nikt mnie z Twej ręki nie wyrwie. [...] Odziałeś mnie skórą i ciałem i spiałeś żyłami i kośćmi, darzyłeś miłością, bogactwem, troskliwość Twa strzegła mi ducha - a w sercu

kich rzeczy można poznać z pewnością przy naturalnym świetle rozumu ludzkiego z rzeczy stworzonych". Zobacz wyżej rozdział III: *Drogi afirmacji Boga*.

I ta myśl nie jest nowa w dziejach ludzkości: „Kiedy zaś Pan widział, że wielka jest niegodziwość ludzi na ziemi i że usposobienie ich jest wciąż złe, żałował, że stworzył ludzi na ziemi, i zasmucił się. Wreszcie Pan rzekł: «Zgładzę ludzi, których stworzyłem, z powierzchni ziemi: ludzi, bydło, zwierzęta pełzające i ptaki powietrzne, bo żal mi, że ich stworzyłem»"- Rdz 6, 5-7.

To pytanie rodzi się *nota bene* w historycznym kontekście filozofowania mającego w zapleczu tradycję chrześcijańską i żydowską, gdzie idea Boga - Miłości, Dobroci i Wszechmocy ma swój grunt w Objawieniu. Problem teodycei, przynajmniej w swej wyraźnej postaci, rodzi się na tym gruncie.

E. Dobry i wszechmocny Bóg a uwikłanie ludzkości w grzech

to ukrywałś? Teraz już znam Twe zamiary. Tylko czyhałeś na mój grzech, nie chcesz mnie uwolnić od winy (Hi 10,1-3. 7.11-14).

W takim akcie kryje się nadzieja uzyskania odpowiedzi. Człowiek religijny, człowiek modlitwy ufa, że Jego prowokowanie *Boga* może nie pozostać bez echa. Owszem, są znane w dziejach ludzkości teksty modlitw płynące z przekonania, że takie akty odpowiedzi nie tylko słowem, lecz czynem potwierdzającym wszechmocną Dobroć, w historii się dokonały:

Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił? Daleko od mego Wybawcy słowa mego jęku. Boże mój, wołam przez dzień, a nie odpowiadasz, wołam i nocą, a nie zaznaję pokoju. A przecież Ty mieszkasz w świątyni, Chwało Izraela! Tobie zaufali nasi przodkowie, zaufali, a Tyś ich uwolnił; do Ciebie wołali i zostali zbawieni, Tobie ufali i nie doznali wstydu (Ps 22,2-6).

Jak rozpoznać, że *Bóg* przemówił w historii? Ze nie pozostał głuchy na wołania ludzi tracących pierwotną nadzieję? Jak odnaleźć pamięć Jego dzieł wśród wielu tradycji religijnych ludzkości? Czy głoszą one wiarygodną dobrą nowinę o zbawieniu, które jest wyzwoleniem ludzi (i całego świata stworzonego) z kręgu zła? Które z tych dzieł rzeczywiście są odpowiedzią *Boga* na dramat „zniewolonej wolności” i jej efektów?

Są to pytania, które nie pozwalają wyłączyć racjonalnego myślenia, ale domagają się od człowieka czegoś „więcej”. O tym „czymś więcej”: o religii i wierze religijnej chcemy mówić w dalszych tomach naszego podręcznika.

Zakończenie

Człowiek istnieje na granicy dwóch światów. Z jednej strony jest nim natura kierująca się stałymi, niezmiennymi prawami, z drugiej, świat wartości, zakładanych jako ideał i cel, do którego chcemy zmierzać.

Wartość obiektywna, którą implikuje wspomniany ideał, nie zależy od ludzkiego poznania - nie identyfikując się z rzeczami przemijającymi ani z człowiekiem, musi istnieć sama przez się; jest nią Absolut, którego myśl i wola wyrażają się poprzez konkretne wartości.

Człowiek — ukoronowanie natury, nie chce zamknąć swego bytu w kategoriach materii i przemijania. Potrzebuje czegoś więcej niż daje mu świat i społeczność. Wyrastając ponad osiągnięte cele, zmierza do pełni bycia. W tym kontekście Bóg jawi się jako jedyne wyjście dla człowieka, ponieważ tylko On ucieleśnia pełny sens i ukazuje się jako Duch absolutny, który obejmuje świat i człowieka w jego stawaniu się.

Takie otwarcie człowieka na transcendencję nie może pochodzić od niego samego, ale od Tego, który jest pełnią bytu i pełnią sensu.

Ateizm, będący negacją transcendencji i Boga, jest jednocześnie wymierzony w samego człowieka. Leszek Kołakowski pisze:

Nieobecność Boga, jeśli tylko konsekwentnie przy niej obstawać i wnikliwie rozpatrzyć, obraca człowieka w ruinę w tym sensie, że ograbia z sensu to wszystko, co zwykliśmy uważać za istotę człowieczeństwa: dążenie do prawdy, odróżnienie dobra od zła, roszczenie do godności i przekonanie, że tworzymy coś, co oprze się obojętnemu niszczycielstwu czasu¹.

Filozofia nie rodzi wiary, ale może do niej doprowadzić, otwierając człowieka na poszukiwanie ewentualnego, dokonanego w historii, objawienia się Boga.

L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma???... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Londyn 1987, s. 143.