

Zofia Zdybicka

Prof. zw. dr hab.
KUL w Lublinie

DROGI AFIRMACJI BOGA (3)

1. Filozofia pozaracjonalna

Związana jest z wiarą lub różnie rozumianą intuicją pozaracjonalną. Kierunek ten wychodzi najczęściej z założenia, że dociekania filozoficzne na temat Boga nie są autonomiczne w stosunku do prawd wiary. Uważa się, że ze swej natury (istotnie) związane z wiarą, służą one:

- 1) eksplikacji prawd wiary,
- 2) racjonalizacji wiary,
- 3) pozaracjonalnemu uzasadnieniu wiary; u podstaw tego stanowiska leży przekonanie, że rozum ludzki nie jest zdolny dojść o własnych siłach do poznania prawdy o istnieniu Boga i dlatego może ją afirmować jedynie opierając się na wierze lub bezpośrednio, pozaracjonalnej intuicji¹.

Nurt ten przewija się przez całe dzieje myśli. Myśliciele starożytności chrześcijańskiej (Ojcowie Kościoła, zwłaszcza Jan z Damaszku, Augustyn), uważali, że źródłem wiedzy o Bogu jest Objawienie i dlatego prawdę o istnieniu Boga afirmuje się na mocy wiary. Wyjaśnienia filozoficzne mają natomiast umożliwić zrozumienie istoty Boga. Nurt ten w średniowieczu sprecyzowali i utrwalili Anzelm z Canterbury (*fides quaerens intellectum*) i Bonawentura. Sformułowany przez Anzelma ontologiczny dowód na istnienie Boga jest filozoficzną eksplikacją prawdy znanej z Objawienia oraz racjonalizacją jej treści. Argument ten opiera się na następującym rozumowaniu:

- 1) pojęcie Boga dane jest przez wiarę,
- 2) istnieć w umyśle to tyle, co być naprawdę,
- 3) istnienie pojęcia Boga w myśli domaga się logicznie uznania, że istnieje On w rzeczywistości.

Abstrakcyjna dialektyka zmierza w argumentacji od wiary do rozumu, by pokazać racjonalną poznawalność tego, co przedstawia wiara.

¹ Na temat tego typu filozofii Boga por. np. W. Granat, *Religijne wartości metody intuicji w poznaniu istnienia Boga*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 3(1959), z. 1, s. 1-38; H. Bouillard, *Le refus de la théologie naturelle dans la théologie protestante contemporaine*, [w:] *L'Existence de Dieu*, Paris 1961, s. 95-108; A. Nossol, *Idea religijnego poznania Boga*, „Collectanea Theologica”, 40(1970) s. 19-32; Z. J. Zdybicka, *Poznanie Boga w ujęciu H. de Lubaca*, Lublin 1973.

Bonawentura natomiast rozwijał argumentację Anzelmą przyjmując, że afirmacja istnienia Boga jest nieodłączna od ludzkiej myśli i głęboko w niej odcisnięta, ponieważ Bóg jest w niej obecny; jeśli obecność Boga w myśli ludzkiej stanowi podstawę wiedzy o Nim, to pojęcie Boga, jakie ma człowiek, implikuje Jego istnienie; pojęcie to zakłada istnienie Boga właśnie dlatego, że gdyby Bóg nie istniał, nie moglibyśmy myśleć o Nim; jest więc ono w człowieku bezpośrednim skutkiem wewnętrznej konieczności istnienia Boga, nieustannie oświecającego duszę; uświadomienie sobie tego faktu jest równoznaczne z dostrzeżeniem, że pojęcie Boga implikuje Jego istnienie. Bonawentura wyjaśnił, że skoro Bóg jest bytem czystym i prostym, niezmiennym i koniecznym, zatem twierdzenie, że Bóg jest Bogiem, jest jednoznaczne z tym, iż On istnieje (*si Deus est Deus, Deus est*).

Wyraźnie fideistyczne stanowisko reprezentowali P. D. Huet, F. H. Jacobi, L. Laberthouinière, L. G. A. de Bonald, L. E. M. Bautain, E. Le Roy, S. Kierkegaard, a w XX w. przede wszystkim teologowie protestancy, zwłaszcza K. Barth, którzy w wyniku skrajnie rozumianej transcendencji ontycznej i poznawczej Boga zaprzeczali możliwości dojścia człowieka do wartościowego poznania Boga inną drogą niż przez Objawienie; ich zdaniem bowiem żaden wysiłek ludzki nie jest w stanie przebić zasłony między Bogiem a grzesznym stworzeniem.

Pozaracjonalne źródło w poznaniu istnienia Boga przyjmują przedstawiciele intuicjonizmu, zwłaszcza irracjonalistycznego, którzy suponując wiarę w istnienie Boga, znoszą granicę między porządkiem natury i nadnatury, rozumu i wiary. Istnienie Boga poznaje się nie rozumem, ale poprzez „serce” (Pascal), „uczucie” (Jacobi), na mocy „zmysłu Bożego” (A. Gratry) lub dzięki „przeświadczeniu” i „logice osobistej” (J. H. Newman).

Wyraźny irracjonalizm przyjmował Kierkegaard głosząc, że byt Boski, wieczny, niezmienny musi się z konieczności wydawać irracjonalny, jest i pozostanie paradoksem dla człowieka mającego naturę zupełnie inną niż natura Boga. Paradoksalność, niepojętość Boga dla człowieka są wynikiem słabości ludzkiego umysłu. Intuicjoniści, którzy najnowsze impulsy i wzory czerpią z filozofii H. Bergsona, M. Blondela i M. Schelera, uważają, że wartościowe ujęcie Boga daje rozmaicie pojmowana intuicja: jako intuicja ontologistyczna (M. F. Sciacca), intuicja totalitarna (J. Hessen), jako redukcja intuicyjna (H. Duméry), jako intuicyjna zdolność afirmacji Boga oparta na tkwiącej we wnętrzu człowieka idei Boga (H. de Lubac).

Inną odmianę tego typu filozofii stanowi zainicjowana przez M. Schelera koncepcja tzw. religijnego poznania Boga, które rozwija się w nurcie szeroko rozumianej fenomenologii (m.in. K. Adam, R. Guardini). Poznanie Boga jest, według tego ujęcia, wynikiem żywego i osobistego stosunku człowieka do żywego Boga; jest ono zawsze objawieniem, gdyż Bóg jest tym, który daje się poznać przede wszystkim jako najwyższa wartość. Odpowiedzią człowieka na objawiającego się Boga-Miłość jest miłość, która wyprzedza poznanie racjonalne.

2. Filozofia scjentystyczna

Filozofia scjentystyczna jest sposobem dociekania podstaw rzeczywistości, związanym istotnie z naukami szczegółowymi – rozwiązuje problem Boga w sobie właściwy sposób. Tendencje do takiego uprawiania filozofii przejawiali już R. Bacon, W. Ockham, F. Bacon, Galileusz, a najpełniej realizowali je I. Newton, encyklopedyści oraz A. Comte².

Filozofia scjentystyczna nie stawia i nie rozwiązuje wprost problematyki Boga. Ustosunkowuje się do niej tylko dlatego, że problematyka Boga jest narzucona z zewnątrz. Istnienie wiary w Boga jest bowiem faktem kulturowym. Niektóre tezy naukowe implikują też określone tezy ontologiczne. Nie można np. pominąć problemu Boga podejmując realne problemy, jak sens życia, śmierć itp.

Scjentystycznie ujmował filozofię już Newton, który z przyrodoznawczego punktu widzenia formułował swoje tezy metafizyczne, a nawet teologiczne. Jego zdaniem przyroda, najdoskonalsza z maszyn, musi być dziełem najwyższego rozumu, czyli Boga (argument fizyko-teologiczny), przestrzeń absolutna natomiast jest własnością absolutnej substancji – Boga, jest jakby „organem, przez który Bóg jest wszędzie obecny i czynny”. Do Newtonowskiej koncepcji Boga nawiązał R. Boyle, akcentując zgodność nauki z wiarą, a Newtonowskie ujęcie relacji między światem i Bogiem przyjęli również deści, Voltaire i inni encyklopedyści. Voltaire twierdził: „nie mogę pojąć, by ten zegar mógł istnieć, a nie było Zegarmistrza”.

Głównie dzięki Comte’owi, który głosił, że filozofia nie ma własnego przedmiotu badań, ale jest uogólnieniem lub syntezą wyników badań nauk szczegółowych, ten typ filozofii rozpowszechnił się i utrwalił współcześnie. Problem Boga ze względu na zakres i charakter poznania naukowego – nie jest i nie może być wewnętrznym problemem tak pojętej filozofii. Niektórzy z jej przedstawicieli, przyjmując Absolut, rozumieją go jako rzeczywistość immanentną w stosunku do świata, np. ludzkość, ład, postęp, wielką istotę (Comte, P. Laffite, H. Edgar), a nawet materię (materializm dialektyczny).

Obecnie istnieją dwa podstawowe typy filozofii scjentystycznej, w których odrębnie kształtuje się problematyka Boga.

¹ Filozofia jako metanauka (logika wiedzy, semiotyczna analiza podstawowych lub filozoficznych wyrażań języka, pragmatyczna analiza języka). Uprawiana przez neopozytywistów i zwolenników filozofii analitycznej, przyjmując zasadę empiryzmu i

² Zagadnienie Boga w filozofii scjentystycznej poruszają m.in. M. G. Lauriers, *Preuve de Dieu et savoir scientifique*, „Aquinas”, 4(1961) s. 129-145; O. A. Rabut, *Le problème de Dieu inscrit dans l'évolution*, Paris 1963; G. Picht, *Der Goot der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit*, Stuttgart 1966; Ph. Roqueplo, *Expérience du monde; expérience de Dieu?*, Paris 1968; Z. J. Zdybicka, *Naukowy obraz świata materialnego a problem poznania istnienia Boga*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 11(1968), nr 2, s. 15-26; C. Tresmontant, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu?*, Paris 1966 (*Problem istnienia Boga*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1970); S. Kamiński, *Zagadnienie Absolutu w filozofii scjentystycznej*, [w:] *Aby poznać Boga i człowieka*, t. I: *O Bogu dzisiaj*, Warszawa 1974, s. 107-118.

empirycznej weryfikacji wyrażeń, wszystkie problemy metafizyczne uważa za pozbawione sensu, ponieważ rodzą się one z błędnego rozumienia i niewłaściwego używania wyrażeń; dotyczy to także terminu „Bóg” i zdania, że „Bóg istnieje”. Dlatego problemy związane z istnieniem Boga przenosi się w dziedzinę pozajęzykową (L. Wittgenstein), albo zdaniu „Bóg jest” przypisuje się sens mityczny, ponieważ metafizyka, tak jak poezja, rodzi się z mitu (R. Carnap), albo zdania religijne traktuje się nie tyle jako zdania o faktach, ile jako zdania praktyczne (G. E. Moore). Często przedmiotem analizy staje się Anzelma z Canterbury dowód ontologiczny.

2^o Filozofia jako poznanie będące nadbudową nauk szczegółowych (encyklopedyczne zestawienie wyników nauk szczegółowych; ekstrapolujące uogólnienie tez naukowych; zwięzająca synteza wyników naukowych; refleksja nad powszechnie przyjętymi faktami naukowymi), dokonując syntezy różnych rodzajów wiedzy, stwarza potrzebę głębszych wyjaśnień, dotarcia do ostatecznych przyczyn świata, życia, działania itp. Podstawy uzasadnienia istnienia Absolutu upatruje się np. w teorii wzrostu – entropii (J. H. Honthelm, J. H. Jeans, E. Whittaker), rozszerzeniu się wszechświata (A. S. Eddington), ewolucji (P. Teilhard de Chardin). Najczęściej myśliciele chrześcijańscy (np. Teilhard de Chardin, C. Tresmontant, O. Rabut) szukają w faktach lub teoriach naukowych przesłanek dla argumentów przemawiających za istnieniem Boga. Wielu przedstawicieli filozofii scjentystycznej uważa, że idea Boga powstała w określonej sytuacji ekonomiczno-społecznej (marksiści) lub kulturowej (np. freudyści).

Współczesna filozofia scjentystyczna, którą charakteryzuje fenomenalizm (wyjaśnianie zamknięte w granicach zjawisk), esencjalizm (uwzględnianie wyłącznie kwalifikacji treściowych), relatywizm, interpretacjonizm fizykalny oraz nastawienie wyłącznie semiologiczne, z góry eliminuje problem Boga z zakresu swych badań (agnostycyzm, sceptycyzm) i przynajmniej pośrednio przyczynia się do powstania i rozwoju zjawiska „śmierci Boga” w kulturze współczesnej (teologia śmierci Boga).

3. Tendencje współczesne

Śledząc dzieje problematyki poznawalności Boga, z łatwością możemy stwierdzić dialektyczne ścieranie się różnych, najczęściej skrajnie rozumianych tendencji, które można by schematycznie ująć jako przeciwstawianie się rozwiązań:

racjonalnych – i – irracjonalnych,
 obiektywnych – i – subiektywnych,
 apriorycznych – i aposteriorycznych,
 autonomicznych – i scjentystycznych.

Jeśli tendencje racjonalne wiązały się z przekonaniem, że poznanie Boga jest osiągalne dla rozumu ludzkiego w drodze dyskursu, a w skrajnej postaci zamykały tajemnicę bytu Boskiego w granicach rozumu, to irracjoniści wyrażali przekonanie, że, nie rozum, a „serce”, jakaś nieokreślona intuicja, instynktowne przeczucie i wiara, a nie obiektywny dyskurs, są odpowiednią drogą poznania istnienia Boga.

Często zarówno racjoniści, jak i irracjoniści mieszały porządek praktyczny i teoretyczny, porządek religii i filozofii. Racjoniści czynili to zamykające pojęcie Boga chrześcijańskiego w ramach rozumu (Descartes, Hegel), irracjoniści natomiast bogactwo treści religijnej chcieli osiągnąć w filozofii (Pascal).

Obiektywiści wychodzili od stwierdzenia istnienia pozapodmiotowego świata i szukali dlań racji wyjaśniającej, subiektywiści zaś podstaw i treści poznania Boga szukali w ludzkim podmiocie, zgodnie z zachętą św. Augustyna: „Wejź w siebie, we wnętrzu człowieka mieszka prawda”.

Wprawdzie pojęcia irracjonalne i subiektywne pojawiły się w myśli starożytnej i średniowiecznej, jednakże w tych okresach dominowały rozwiązania racjonalne, obiektywne i dyskursywne. Od Descartes’a następuje generalny odwrót od obiektywizmu, pogłębiający się w filozofii współczesnej, która zdominowana jest przez ujęcia podmiotowo-refleksyjne.

Nurt ten wiąże się z coraz bardziej pogłębiającym się odchodzeniem od metafizyki rozumianej jako wyjaśnianie obiektywnie istniejącej rzeczywistości. Rodzą się natomiast ontologie utworzone z materiału utkanego „z” czy „w” ludzkiej podmiotowości (fenomenologia, egzystencjalizm). Łączy się to z przekonaniem, że świat znajduje się przede wszystkim w człowieku, w nim i z niego czerpie swój sens i swoją wartość.

Drugi nurt – to proces stopniowej utraty autonomiczności poznania filozoficznego i próby wiązania go z naukami szczegółowymi (pozytywistyczna koncepcja filozofii), najpierw przede wszystkim z naukami przyrodniczymi, następnie humanistycznymi, zwłaszcza z psychologią i socjologią. Konsekwencją pośrednią „unaukowienia” filozofii jest dokonane w neopozytywizmie i filozofii analitycznej skoncentrowanie się filozoficznych dociekań na analizie języka potocznego, naukowego, a w ostatnich latach – religijnego.

Subiektywizacja filozofii, mająca różne odcienie i źródła, odnajdująca podstawy absolutne w subiektywności, którą Kant i Husserl nazywali „subiektywnością transcendentálną”, oraz scjentywizacja filozofii wywierają wielki wpływ na filozoficzną problematykę Boga.

Na linii Kant – Hegel – Husserl – Heidegger – w myśli czysto refleksyjnej, rozpoczynającej filozofowanie nie od afirmacji istnienia obiektywnego świata, ale od myśli o świecie i sobie, nie osiąga się intersubiektywnej afirmacji Boga, nie rozstrzyga się obiektywnie problemu realnego istnienia Boga. Nie znaczy to, że idea Boga, nawet problematyka Boga w tego rodzaju filozofii się nie pojawia. Pojawia się, ale filozofia nie rozporządza odpowiednimi narzędziami i perspektywą poznawczą, by wyjść poza świadomość czy wiarę lub nadzieję. Wprawdzie główne pytanie Heideggera dotyczy sensu bycia, ale pada ono z perspektywy subiektywności, z punktu widzenia podmiotu. Również powiązanie filozofii z nauką, jeśli nie wyeliminowało problematyki istnienia Boga z pola swoich dociekań, to wiązało ją z prawdopodobieństwowymi, zmiennymi hipotezami lub językiem religijnym.

Nieprzypadkowo ateizm i fideizm stały się zjawiskami dominującymi w myśli współczesnej. Jakże one znakomicie korespondują z ogólnym klimatem naszej epoki.

Rozpatrzmy jednak bardziej szczegółowo tendencje i ujęcia charakterystyczne dla współczesnej myśli w interesującej nas problematyce³.

1^o P o s t a w a a n t r o p o l o g i c z n o - e g z y s t e n c j a l n a. Skoncentrowanie się na ludzkim podmiocie w filozofii nowożytnej, zwłaszcza współczesnej, miało wiele skutków pozytywnych. Dostarczyło mnóstwo informacji o ludzkiej egzystencji, dowartościowało godność i niepowtarzalność osoby ludzkiej, zaakcentowało osobowy, egzystencjalny charakter związku człowieka z Bogiem, wyrażający się w relacji międzyosobowej „ja-Ty”, przebiegającej w dialogu, który jest odpowiedzią na wezwanie wpisane w ludzką egzystencję.

Tendencje te związane są z głównym nurtem filozofii, zainicjowanym jeszcze przez Descartes'a, pogłębianym przez Kanta, Hegla, Husserla, Heideggera i innych egzystencjalistów. Konkretny wyraz znalazły w dwu znaczących kierunkach współczesnych: fenomenologii i egzystencjalizmie. Charakteryzują się one refleksyjno-świadomościowym, transcendentalnym punktem wyjścia. Cechuje je nastawienie antymetafizyczne (w sensie realistycznej metafizyki klasycznej), antropocentryczne i epistemiczne.

Jeśli chodzi o problematykę istnienia Boga, to można by jej śladów dopatrzeć się zarówno w fenomenologii, jak i w egzystencjalizmie. Nie to jest jednak chyba najważniejsze. Ważne są przede wszystkim ogólne tendencje właściwe dla tej filozofii, które zostały przejęte zwłaszcza przez teologów i zużytkowane dla wyrażenia prawdy o Bogu. Zwłaszcza egzystencjalizm przez swe skupienie na człowieku, na jednostkowym losie ludzkim, jego przeżywaniu, wpłynął w dużej mierze na różne ujęcia teologiczne, które zaczęły akcentować rolę przeżycia, postawy egzystencjalnej, otwartości, osobowego dialogu, osobowego spotkania itp.

Wróćmy jednak do samych zagadnień teodycealnych w głównych nurtach – fenomenologii i egzystencjalizmie. Problemu Boga można dopatrzeć się w E. Husserla fenomenologii transcendentalnej, który badając przebieg czystej świadomości, dostrzegł jej teologiczność i „dorzeczny” charakter. W jego ujęciu Absolut byłby nasuwającą się racją o charakterze teologicznym dla procesów konstytutywnych, zachodzących w czystej świadomości. Idealizm jest tu zbyt wyraźny, trzeba go było specjalnie akcentować.

W fenomenologii R. Ingardena problem Boga występuje w ontologii, którą rozumiał on jako naukę o czystych (idealnych) możliwościach. Wyróżniając cztery typy

³ Ostatnio ukazuje się wiele pozycji poświęconych analizie problemu Boga w myśli współczesnej. Przytaczamy niektóre z nich: J. Collins, *God in Modern Philosophy*, Chicago 1960; T. A. Burkill, *God and Reality in Modern Thought*, New York 1963; M. F. Sciacca, *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, Milano 1964⁴; B. Wicker, *God and Modern Philosophy*, Darton 1964; F. Buri, *Wie können wir heute noch verantwortlich von Gott reden*, Tübingen 1967; *De Deo in philosophia sancti Thomae et in hodierna philosophia. Acta VI Congressus Thomistici Internationalis*, I-II, Roma 1965-1966; *Problèmes actuelles de la connaissance de Dieu*, Fribourg 1968; J. N. Findlay, *Ascent to Absolut*, London 1970; S. Kowalczyk, *Współczesna filozofia Boga*, Lublin 1970; G. Kaufman, *La question de Dieu aujourd'hui*, Paris 1975; *God in Contemporary Thought. A Philosophical Perspective. A Collective Study*, ed. S. A. Matczak, Louvain-New York 1977.

bytu (idealny, intencjonalny, realny i absolutny) uważał, że byt absolutny jest jednym z koniecznych warunków istnienia bytów realnych (czasowych i zmiennych), nie wypowiedział się jednak wprost na temat realnego istnienia Boga. Przedstawicielami realistycznej i teistycznej orientacji w fenomenologii byli: H. Conrad-Martius, M. Scheler, E. Stein, D. von Hildebrand⁴.

W związku z zanegowaniem przez Kanta możliwości poznania Boga na drodze racjonalnej, przedmiotowej i teoretycznej, w fenomenologii i neokantyzmie przesunięto punkt zainteresowania na świadomość religijną, doświadczenie religijne i przedmiot tej świadomości – *sacrum* (świętość).

W nurcie neokantowskim W. Windelband przeprowadził analizy *sacrum*, rozumiejąc je jako *Inbegriff* (syntezę) innych wartości absolutnych – dobra, prawdy i piękna. Fenomenologię świętości rozwinęli przede wszystkim M. Scheler, M. Eliade, G. van der Leeuw.

Dokonane przez fenomenologów opisy i typologie zjawisk religijnych, fenomenologia boskości i sposobów jej przejawiania się są ogromnie cenne, interesujące, płodne, niezmiernie poszerzające obraz fenomenu religijnego, jego wstępne rozumienie. Metoda fenomenologiczna stosowana w tej dziedzinie ma jednak swoje ograniczenia. Dwie sprawy wydają się tu najistotniejsze.

1) Przypisuje ona człowiekowi zbyt wielkie możliwości poznawcze – widzenie istoty religii, doświadczenie samej boskości itp. Dotyczy to przede wszystkim poglądów Schelera, choć w pewnym stopniu odnosi się także do innych fenomenologów.

2) Nie dokonuje obiektywno-racjonalnego (intersubiektywnie kontrolowanego) wyjaśnienia istnienia przedmiotu religijnej świadomości (*sacrum*). Ogranicza się tu do opisu, w jaki sposób jest on dany w świadomości religijnej, jaka jest jego istota ze względu na warunki zaistnienia, nie rozporządza natomiast narzędziami poznawczymi, pozwalającymi postawić problem realności *sacrum*.

Egzystencjalizm stanowi nurt bardzo zróżnicowany w zakresie problematyki poznania Boga. Można wyraźnie oddzielić dwa nurty: ateistyczny i teistyczny. Natomiast główny przedstawiciel – Heidegger zajmuje pozycję raczej indyferentną. Zasadniczy aspekt jego filozofii wyklucza problematyką Boga z pola zainteresowania. Zresztą cały nurt tego rodzaju filozofii, który on reprezentuje, a który można określić jako czysty epistemologiczny transcendentalizm, nie bierze pod uwagę problemu Boga, zajmując się przede wszystkim zagadnieniami teoriopoznawczymi. Inna sprawa, że w tego rodzaju filozofii może nastąpić ontologizacja przyjętego aspektu, choć to nie leży w profilu takiej filozofii, i wówczas pojawia się problem jakiejś sfery boskiej, przeżycia boskości, epistemologii tego przeżycia itp. Ale nawet wówczas nie jest to problem realnego istnienia osobowego Boga.

Niektórzy egzystencjaliści, jak Marcel czy Jaspers, problemem Boga zajmowali się wprost. Zdaniem Marcela, egzystencja ludzka jest intencjonalna. Jeśli człowiek dostatecznie głęboko zastanowi się nad sobą, odkryje, że jest bytem nieprzejrzystym dla siebie samego, bytem, któremu jego własne bytowanie jawi się jako tajemnica; bytem,

⁴ Por. A. Stępień, *Zagadnienie Boga w fenomenologii*, [w:] *O Bogu dziś*, s. 85-94.

który nie powinien skupić się ostatecznie na sobie. W Tajemnicy, która człowieka obejmuje, którą odkrywa w głębi swego bytu, napotyka na ślady Transcendencji.

Podobnie rozwiązuje sprawę Jaspers. Spotkanie z sobą, z „granicami wszechogarniającego”, którym – jak wyraża się Jaspers – jestem ja sam, kieruje poszukiwania jednostki ku innemu Wszechogarniającemu, ku Bytowi, od którego człowiek pochodzi i jest jego częścią. Byt, który odkrywa człowiek wewnątrz horyzontów interpretacji, wskazuje na wszelkie sposoby rzeczywistość niezależną od owych horyzontów. U podstaw leży jednak wiara. Uwierz – pisze Jaspers – a wszystko stanie się znakiem Bytu Transcendentnego, lecz zwątp – a wówczas granice przemieniają się w groźbę nicości. „Doświadczenie sytuacji granicznych prowadzi na drogę wiodącą bądź do nicości, bądź do bytu”.

Zdaniem Jaspersa, szyfrem najbliższym Transcendencji jest poszukiwanie Boga nie w systemach metafizycznych ani w naturze i historii, lecz w samym człowieku – jako egzystencji.

Tendencje irracjonalne są tu dość wyraźne. Skończony byt ludzki nie może uchwycić nieskończoności, ale skończony byt ludzi może spotkać nieskończoność i ogarnąć Tego, który jest spełnieniem czasu. Jest to ujęcie egzystencjalne, nie zaś teoretyczne, ujęcie Jego woli, którego dokonuje ludzka wola⁵.

2^o T e n d e n c j e f i d e i s t y c z n e reprezentowane są w myśli współczesnej przede wszystkim przez wielu najwybitniejszych przedstawicieli teologii protestanckiej, którzy nie ulegli liberalizmowi. Przy obecnym nastawieniu ekumenicznym i oddziaływaniu teologii protestanckiej na teologię katolicką wpływają one bardziej niż kiedykolwiek na myślicieli katolickich. Niepomierne wzrasta w związku z tym krytyka obiektywnego, metafizycznego poznania Boga, na korzyść rozwiązań irracjonalnych i fideistycznych. Jeśli odwrót od teologii naturalnej nie jest jeszcze tak zdecydowany w katolicyzmie jak w protestantyzmie, to jednak jest on obecnie silniejszy niż kiedykolwiek.

Wyraźnymi kontynuatorami protestu Lutera przeciw teologii naturalnej są w naszych czasach K. Barth i R. Bultmann. Barth jest zdecydowanym zwolennikiem skrajnego rewelacjonizmu. Uważa, że człowiek o własnych siłach nie może poznać Boga. Dane jest mu ono (poznanie Boga) tylko dzięki Objawieniu i poprzez nie⁶. Bultmann natomiast, dzieląc to przekonanie z Barthem, podkreśla konieczność mówienia o Bogu działającym w nas, toteż relacje zachodzące między człowiekiem i Bogiem ujmuje w kategorii wezwania, decyzji, posłuszeństwa, dopełnienia, a więc aktów, które pozwalają przekształcić człowieka (aktów religijnych – od początku przejmuje się perspektywę religijną, akceptując istnienie Boga aktem wiary).

⁵ Stanowiska egzystencjalistów w stosunku do problemu Boga są ogromnie zróżnicowane: od skrajnego ateizmu do mocnej afirmacji. Por. na ten temat ostatnio wydane pozycje: C. Pax, *Gabriel Marcel on God*, [w:] *God in Contemporary Thought*, s. 665-682; H. Köchler, *God in the Thought of Martin Heidegger*, tamże, s. 751-774; M. King, *Atheism of Jean-Paul Sartre*, tamże, s. 851-864.

⁶ Por. *Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Worte Gottes, Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, Zollikon 1960⁵; *Die Erkenntnis Gottes, die Wirklichkeit Gottes*, Zollikon 1940.

Pod adresem tego rodzaju ujęć często kieruje się zarzuty subiektywizmu, redukcji tajemnicy Boga od rzeczywistości spotkania z człowiekiem, sprowadzania Boga do świadomości etycznej, słowem – ograniczania punktu wyjścia w myśleniu i kontakcie z Bogiem do immanencji myśli ludzkiej. W odpowiedzi na te zarzuty i w obawie przed subiektywizmem i antropocentryzmem, niektórzy myśliciele przesuwają punkt wyjścia na objawienie się Boga w dziejach ludzkości i możliwości rozpoznania Go w nich (j. Moltmann, W. Pannenberg). Nie zmienia to jednak zasadniczo fideistycznego punktu wyjścia⁷.

3^o Ujęcia hermeneutyczno-językowe. Rozwój filozofii nowożytnej i współczesnej szedł w kierunku coraz większego odrywania się od rzeczywistości obiektywnie istniejącej, od bezpośredniego jej ujęcia, poprzez koncepcję filozofii pozytywistycznej, która przyjmowała pośrednictwo poznania i teorii naukowych w dotarciu do obiektywnie istniejącego świata, aż do neopozytywizmu i filozofii analitycznej, które za przedmiot analizy wzięły już nie rzeczywistość obiektywnie istniejącą, ale język: naukowy lub potoczny, a także z czasem – język religijny. Odkrycie, ujawnienie intuicji zawartych w tekście, w mowie, w języku stało się nie tylko drogą, lecz także celem filozofii, którą ogólnie można nazwać hermeneutyczną. Filozofia tego rodzaju ogniskuje swoje badania na języku, jak gdyby celem filozofii było zrozumieć zdania, a nie świat. Nastąpiło więc radykalne oddzielenie autonomizujące świat języka od świata faktów; nie rzeczywistość sama, lecz język i myśl filozofów (tekst) są terenem pracy filozofa. Hermeneutyczny kierunek dociekań, refleksja nad językiem, jego źródłami, wartością, funkcjonowaniem wiążą się często z przekonaniem, że w języku przejawia się najpełniej byt i że nie ma innej drogi dotarcia do niego.

Od kilkunastu lat język religijny stał się przedmiotem intensywnych dociekań. Wielu filozofów i teologów jest obecnie przekonanych, że analiza języka religijnego stanowi jedyną drogę mówienia zasadnie o Bogu i poznania Go.

Język religijny rozpatrywany jest w powiązaniu z całą sytuacją religijną, na którą składają się zwykle dwa czynniki: specyficzny akt poznania (*discernment*) oraz całkowite zaangażowanie (*total commitment*), jako odpowiedź na wezwanie Boga. Niektórzy zwracają uwagę na symboliczny, analogiczny, paradoksalny charakter języka religijnego oraz sytuację otwarcia (*disclosure situation*), dzięki której człowiek może mówić o Bogu. Całe stworzenie jest swoistym symbolem, który trzeba odczytać i który daje wgląd w tajemnicę Boga. Właśnie owa sytuacja otwarcia wskazuje na tajemniczą, transcendentną, nieskończoną istotę. Najczęściej mamy tu do czynienia ze swoistym połączeniem empiryzmu (tradycja angielskiego empiryzmu) z danymi Biblii. Niewątpliwie na tej drodze można zrozumieć sensowność, znaczenie, ograniczoność oraz charakter ludzkiego mówienia o Bogu, jeśli przyjmuje się istnienie Boga. Nie jest to jednak droga do rozstrzygnięcia problemu, czy istnieje Bóg.

Ten rodzaj podejścia hermeneutycznego wiązany jest bardziej z filozofią analityczną. Analiza języka religijnego pozwala ująć i określić charakter tego języka, jego

⁷ Por. na temat współczesnych ujęć problematyki poznania Boga w teologii: W. Hryniewicz, *Modele przedstawiania Boga w teologii współczesnej*, [w:] *O Bogu dziś*, s. 183-203.

swoiste funkcje (ewokatywną, performatywną, autoimplikatywną – skłaniającą do zaangażowania), ustalić, że mówienie o Bogu zmierza do wywołania głębszego poznania, wskazania na tajemnicę Boga, zachęcenia do religijnego działania⁸.

Inny typ reprezentowany jest przede wszystkim przez P. Ricoeura. Jego hermeneutyka ma charakter bardziej humanistyczny, związany z pewnymi nurtami filozofii (fenomenologią i egzystencjalizmem). Język religijny jest pełnym, bogatym językiem, przede wszystkim językiem symbolów i mitów. Hermeneutyka ma za zadanie poprzez określony typ analizy wydobyć to, co racjonalne w mowie symbolicznej, dotrzeć do „bytu samego” (*le symbole donne à penser*)⁹.

⁴ T e n d e n c j e o g ó l n o k u l t u r o w e. Wyżej opisane tendencje i sposoby podejścia do problematyki Boga zbiegają się z pewnymi ogólnokulturowymi zjawiskami, które wywierają wpływ na kształtowanie się problematyki poznania Boga. Są to:

1) proces laicyzacji, sekularyzacji, dominacji mentalności scjentystycznej, pragmatycznej, postawa konsumpcyjna;

2) odejście w całej filozofii i pośrednio w całej kulturze od postawy kontemplatywnej, teoretycznej, od metafizyki, zafascynowanie się działaniem, nastawienie na wytwarzanie. Obecny okres uważa się za wiek postmetafizyczny. Znajduje to głęboki wyraz w teologii, która określa się chętnie jako teologia niemetafizyczna. Dążenie do wyrażania prawdy o Bogu językiem zrozumiałym dla współczesnego człowieka, z dominacją refleksji nad językiem i przekonaniem, że wszelkie problemy filozoficzne mogą być rozwiązane za pomocą właściwej analizy języka;

3) z obawy przed obiektywizacją rzeczywistości Boga eliminuje się mówienie o Bogu samym w sobie; mówi się natomiast jedynie o Bogu działającym w nas i dla nas (aspekt dynamiczny, analogiczny do ujęcia skrajnie racjonalistycznego i deistycznego ujmowania Boga w funkcji stwórcy świata, z tym że tu w funkcji towarzysza człowieka)¹⁰.

Niewątpliwie filozofia współczesna ze swoim skoncentrowaniem się na podmiocie ludzkim dostarczyła wiele interesującej wiedzy o człowieku, dowartościowała godność osoby ludzkiej i zaakcentowała niepowtarzalność każdej ludzkiej egzystencji, co zwłaszcza jest zrozumiałe jako protest przeciw monistycznym ujęciom idealistów nie-

⁸ Jest to obecnie najbardziej rozpowszechnione podejście do problematyki Boga. Istnieje na ten temat olbrzymia literatura. Por. m.in.: J. A. Martin, *The New Dialogue between Philosophy and Theology*, New York 1966; J. Macquarrie, *God-Talk. An Examination of the Language of Logic of Theology*, London 1967; I. T. Ramsey, *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, London 1957; tenże, *Talking about God: Models, Ancient and Modern*, [w:] *Myth and Symbol*, London 1966, s. 76-97; W. A. de Pater, *Theologische Sprachlogik*, München 1971; P. Lucier, *Empirisme Logique et Language Religieux*, Paris 1976; J. Macquarrie, *Language religieux et philosophie analytique recente*, „Concilium”, 5(1969), z. 40, s. 41-51; W. D. Just, *Religiöse Sprache und analytische Philosophie*, Stuttgart 1975.

⁹ Metodę dochodzenia do poznania religii poprzez analizę języka religijnego przedstawia Ricoeur w swoim artykule *Le symbole donne à penser*, „Esprit”, 27(1959), nr 7-8, s. 60-76.

¹⁰ Por. Hryniewicz, art. cyt.

mieckich. Również podejście hermeneutyczne wnosi wiele interesujących uściśleń w ustalanie charakteru i funkcji języka religijnego.

Ukształtowane na tych tendencjach modele mówienia o Bogu są dla teologów cenne, inspirujące, wyrastają z wielkiej troski o przybliżenie współczesnemu człowiekowi trudnej prawdy o Bogu. Są cenne właśnie dla teologów, a więc wówczas, gdy istnienie Boga już się afirmuje. Nie stanowią natomiast odpowiedniego narzędzia do rozwiązania zasadniczego dziś pytania: czy Bóg w ogóle istnieje. Fideizm nie jest adekwatną odpowiedzią na ateizm. Jest ucieczką przed odpowiedzią.

Również podejścia antropologiczno-egzystencjalne wskazują na otwartość ludzkiego „ja” na Boskie „Ty”, ukazują wiele cennych i słusznych treści. Na tej drodze nie jesteśmy jednak w stanie rozstrzygnąć, czy to Boskie „Ty” nie jest stworzone przez ludzkie „ja”. Feuerbach także ujmował religię jako osobowy stosunek między „ja” i „Ty”. Problem w tym, czy to „Ty” istnieje poza ludzką świadomością. W stosunku do tego rodzaju podejść wciąż pozostają aktualne zarzuty Feuerbacha, Freuda, Nietzschego, Marksa czy Sartre’a.

Nie jest rzeczą przypadku, że w nurcie fenomenologicznym i w egzystencjalizmie są zarówno teiści, jak i ateiści, co świadczy o niewystarczalności tego rodzaju filozofii do rozstrzygnięcia problemu realnego istnienia Boga. Nic dziwnego, że zbiegają się ateizm i fideizm. Opieranie teologii tylko na tego rodzaju filozofii ma niezbyt dalekosiężne konsekwencje, które już stały się widoczne. Skrajną formą kryzysu podstaw metafizycznych sposobu rozwiązywania problemu Boga i rezygnacji z realistycznych *praeambula fidei* jest tzw. teologia śmierci Boga czy ateizm chrześcijański oraz niektóre radykalne postacie teologii sekularyzacji. Było to wyciągnięcie ostatecznych konsekwencji z przyjętej postawy antimetafizycznej. Mamy tu oczywisty przykład przysłowiowego „wylania dziecka z kąpielą”.

Głęboki kryzys współczesnej myśli, właśnie w dziedzinie problematyki poznawalności istnienia Boga, pokazuje niezastąpioność filozofii w najbardziej pierwotnym i zasadniczym rozumieniu tego słowa, filozofii klasycznej w jej orientacji realistycznej i przedmiotowo, a nie metapredmiotowo uprawianej.

Niewątpliwie filozofia związana jest zawsze z aktualnym obrazem świata, z ogólną sytuacją kultury, z akceptowaną teorią nauki, ma jednak własne konstytuujące ją elementy, wewnętrzne prawa, wyznaczone obranym przedmiotem i celem przedmiotowym oraz podstawowym pytaniem. Tłumaczy to wielość filozofii.

A przecież filozofia w podstawowym, klasycznym sensie jest ukonstytuowana przez pytanie o czynnik ostatecznie wyjaśniający rzeczywistość: „dzięki czemu” istnieje coś, co w ogóle nie musi istnieć, „dzięki czemu” rzeczywistość jest rzeczywistością. Szuka przedmiotowego i ostatecznego uzasadnienia dla istniejącej rzeczywistości. Taka filozofia nie może się zdezaktualizować, bo rzeczywistość nieustannie narzuca człowiekowi pytania, stawia problemy, jest bowiem z samej natury „pytajna”. Choć wychodzi z analizy obiektywnie istniejącej rzeczywistości, nie jest to filozofia pomijająca człowieka i jego problemy. Przeciwnie, wydaje się najbardziej antropologiczna, bo związana organicznie z najbardziej ludzkim, radykalnym doświadczeniem człowieka, jakie sta-

nowi doświadczenie własnego bytu, doświadczenie swojej pozycji w bycie, ograniczenia, egzystencjalnej kruchości, słowem – przygodności bytowej, wyrażającej się w normalnym „strachu” przed śmiercią, w braku jej akceptacji, w potrzebie zakotwiczenia się w bardziej trwałym bycie, utrwalenia swego bytowania. Jest to doświadczenie tak fundamentalne, tak powszechne, że przekracza wszelkie społeczne czy naukowe uwarunkowania i formacje kulturowe. A człowiek nie jest zamkniętą „monadą” czy „samotną wyspą”. Podstawowe doświadczenie egzystencjalne rodzi się w wyniku kontaktu z otaczającą człowieka rzeczywistością, z kontaktu z bytem. W analizie filozoficznej nie można tego podstawowego kontaktu z realnie istniejącym bytem zerwać, jeśli chodzi nam o wyjaśnienie realnie istniejącej rzeczywistości i jeśli chcemy zdobyć poznanie mające cechę adekwatności do tego, co dzieje się niezależnie od naszego myślenia (prawdziwości).

Filozoficzna problematyka istnienia Boga jest zatem związana z rzeczywistością, której człowiek stanowi najwyższą formację, ale w której jest zanurzony i od której nie można go oderwać. Tylko w kontekście realnie istniejącej rzeczywistości można właściwie postawić pytanie o istnienie realnego Boga.

Wiązanie problematyki istnienia Boga i poznania Boga jedynie z danymi ludzkiej świadomości czy to indywidualnej, czy społecznej, a więc wiązanie jej – a w konsekwencji i teologii – z danymi psychologicznymi i socjologicznymi, jest zawsze oderwaniem jej od naturalnych, mocnych korzeni i zawierzeniem „rzeczywistości wtórnej”, jaką jest świadomość, rzeczywistości intencjonalnej, lustrzanemu odbiciu, będącemu – jakże często – krzywym zwierciadłem, świadomością uwięzioną w apriorycznych, wybiórczych systemach. A wtedy aktualne stają się wszystkie zarzuty tych, którzy twierdzą, że pojęcie Boga jest tworem ludzkiej świadomości, ludzkich pragnień czy ludzkich nie spełnionych i niespełnialnych nadziei.

Zagadnienie jest zbyt doniosłe i samo w sobie, i dla człowieka ta indywidualnego, jak i społecznego, aby je tak jednostronnie rozwiązywać. Podstawy rozwiązań są także zakodowane w reliktach myśli klasyków filozofii. Trzeba wszakże usiłować zrozumieć, co naprawdę jest rzeczywiste, co w bycie jest podstawą bytową. Filozofia to nie tylko zjawisko kulturowe, to rozumienie (lub próba rozumienia) bytu, który jest jako ślad Tego, Który Jest bez ograniczeń. A nie jest to tylko Bóg teologów ani tylko Bóg wiary, ani nawet Bóg mentalności filozofów, ale Bóg żywy, Byt Pierwszy, „Boski Bóg”.

Zofia Zdybicka

THE WAYS OF THE AFFIRMATION OF GOD (3)

S u m m a r y

The author resumes her deliberations on the way of affirming God, reflecting on the history of knofledge about God in philosophy.