

PYTANIE O ZNACZENIE POJĘCIA „BÓG”

Pytanie o znaczenie terminu „Bóg” jest już od dłuższego czasu na porządku dziennym. „Kim jest właściwie Bóg?” „Jaki jest sens mówienia o Bogu?” Przejrzenie tytułów książek i artykułów na ten temat staje się powoli trudną sprawą. Można powiedzieć, że problem przytłumił klasyczne i fundamentalne pytanie o istnienie Boga. Nie o to chodzi, czy Bóg istnieje, lecz o to, co w ogóle rozumie się stawiając takie pytanie oraz o to, czy w ogóle istnieje jakaś różnica, gdy się na nie odpowiada pozytywnie czy negatywnie.

Istnieje teza, według której nie ma w tym wypadku żadnej różnicy. Mówić: „Bóg istnieje” — zgodnie z tym poglądem — byłoby podobne do powiedzenia: „Wszystko w świecie jest pięć razy większe, niż się to wydaje”. Nie można tego sprawdzić; gdyby coś takiego było prawdziwe, nic by się nie zmieniło w stosunku do kogośkolwiek czy czegokolwiek. Czy tak wygląda sprawa z sądami o Bogu? Co oznaczają takie sądy? Chciałbym przede wszystkim zapytać o to, co oznacza ów nowy „fundamentalno-teologiczny” problem, jak do niego dochodzi i co chciałby wiedzieć ten, kto stawia pytanie w taki sposób. Następnie — w drugiej części artykułu — chciałbym zaproponować odpowiedź na pytanie o znaczenie słowa „Bóg”, albo też, skromniej mówiąc, wskazać na uwarunkowania, którym — moim zdaniem — musi zadośćczynić każda odpowiedź na to pytanie.

Tło problemu

Co oznacza samo pytanie? Co chce wiedzieć ten, kto formułuje je w taki sposób? Żeby zrozumieć sam problem musimy najpierw uświadomić sobie, dlaczego stawia się to pytanie i dlaczego nie zostało ono dotąd postawione. Tomasz z Akwinu poświęcił wnikliwe wywody problemowi mówienia o Bogu. Zakłada on jednak ciągle, jako rzecz zrozumiałą, wstępne pojmowanie tego, co się rozumie przez słowo „Bóg”. Jeśli w „pięciu drogach” dochodzi on istnienia nieruchomego motoru, pierwszej przyczyny sprawczej, tego, co jedynie konieczne i jedynie doskonałe, oraz rozumu, który porządkuje świat, to za każdym razem kończy się tok takiego rozumowania słowami: „To rozumieją wszyscy pod pojęciem «Bóg»” — „to mają wszyscy na uwadze, gdy wypowiadają słowo «Bóg»” Dla To-

masza nie istnieje też żaden problem, iż Jahwe — Bóg wiary żydowsko-chrześcijańskiej — nie jest kimś innym w porównaniu z Tym, o którym Arystoteles mówił jako o pierwszym wprawiającym w ruch. Komentarz do metafizyki Arystotelesa pozwala — w bezpośredni sposób — na to, by metafizyczna spekulacja dojrzała w biblijnej doksolologii. Ostatnie zdanie tego wielkiego Komentarza brzmi: „Jeden jest Pan wszechświata, Ten, który jako pierwszy wprawia w ruch. On jest Tym, co jest pierwsze do pojęcia oraz pierwszym Dobrem, które już wcześniej zostało nazwane Bogiem — niech będzie pochwalony On na wieki wieków. Amen” Dlaczego nie rozumiemy więcej nad to, co inni mają na uwadze, gdy wypowiadają słowo „Bóg”? Co to jest za rodzaj refleksji, która czyni trudnym do zrozumienia to, co Tomasz z Akwinu nazwał Pierwszym do rozpoznania oraz Podstawą zrozumienia? Chciałbym wskazać na dwie podstawy. Pierwsza z nich jest natury wewnątrz-naukowej i odpowiada ogólnemu trendowi filozofii — jej zmierzaniu ku analizie języka. Ów trend nowożytnego myślenia naukowego można opisać jako drogę refleksji, która coraz bardziej cofa się w podmiotowość, a poprzez to jest coraz bardziej postępującym wyobcowywaniem się z tego, co rzeczywiste. Droga nauki nie polega na coraz głębszym i jeszcze bardziej usilnym rozumieniu, lecz jest drogą coraz większego obiektywizowania przez podmiot, który przeciwstawia się rzeczywistości.

Filozofia arystotelesowska sądziła, iż rozumie, dlaczego kamień spada w dół; szuka on mianowicie swego naturalnego miejsca, które znajduje się na dole. Dla współczesnej nauki punktem wyjścia jest rezygnacja z rozumienia, dlaczego kamień spada w dół. Ów proces postępującej refleksji i wyobcowywania się posiada różne stadia; najnowszym stadium tego trendu — i to najbardziej radykalnym — jest filozofia języka, która zamierza zastąpić w pewnym stopniu dawną filozofię transcendentálną. Słynne zdanie Ludwika Wittgensteina brzmi: „Granice mojego języka oznaczają granice mojego świata”. Jednak refleksja podmiotu nad swoją podmiotowością domaga się również języka, poprzez który sama się wyraża. W tym ogólnym trendzie filozofii do analizy języka pytanie o Boga przyjmuje również postać pytania o mowę na temat Boga. To, co w tej mowie było ciągle zrozumiałe — rozumiane jako podstawa rzeczywistości — staje się obecnie również nieznané, to znaczy staje się „problemem”. W najbardziej wyraźny sposób występuje to w neopozytywizmie. Neopozytywizm nie rości sobie pretensji do tego, że rozumie coś lepiej niż inni; przejawia on jednak skromność, która nie jest do końca wiarygodna. Nie można — według neopozytywizmu — zrozumieć tych wszystkich sądów, które nie

powołują się na doświadczenie rzeczywistości. Wszystkie twierdzenia o Bogu miały w szkole neopozytywistycznej znaczenie zdań pozbawionych sensu. Dzieje się tak dlatego, że są one pozbawione uwarunkowania prawdy, to znaczy, iż ten, kto mówi coś o Bogu, nie może powiedzieć, pod jakim warunkiem mogłoby być fałszywe to, co on mówi. Dla szkoły neopozytywistycznej takie właśnie twierdzenia są pozbawione sensu. Są one dlatego pozbawione sensu, gdyż pod każdym warunkiem są one prawdziwe. Nikt nie może powiedzieć, jak musiałaby wyglądać rzeczywistość, gdyby odrzuciono owe twierdzenia. Twierdzenia takie są podobne do zdania, iż wszystko w świecie jest pięć razy większe, niż się to wydaje. Nowsza filozofia języka i teoria nauki zrezygnowała z tak zwanego empirycznego kryterium sensu, wysuwanego przez szkołę neopozytywistyczną. Zgodnie z tym kryterium mierzono, które sądy mają wartość jako w pełni sensowne, a które są pozbawione sensu. Wykazano obecnie w sposób wyraźny, iż nie jest sprawą możliwą określenie takiego definitywnego kryterium dla stwierdzenia, co powinno być sądem w pełni sensownym lub też pozbawionym sensu. Zamiast tego analiza języka związała się z pojęciem, które rozwinął w swoim późniejszym okresie filozofowania założyciel szkoły, mianowicie Wittgenstein. Chodzi o wyrażenie „gry słowne”

Punktem wyjścia nie jest w tym wypadku stwierdzenie, iż istnieje jakiś wzorcowy język, mianowicie język nauki, który jedynie daje kryterium temu, co jest w pełni sensowne lub bezsensowne. Szkoła ta zwraca się ku codziennemu posługiwaniu się językiem, które — ostatecznie rzecz ujmując — leży również u podstaw każdej nauki. Posługiwanie się językiem jest bardzo wielorakie. Sensem mowy jest nie tylko odzwierciedlanie rzeczywistości, ale również wyrażanie uczuć, a także wzywanie jakiegoś człowieka do uczynienia czegoś. Mowa zawierać może różne rodzaje sensu i dlatego powinno się wiedzieć, w jakiej grze słów ktoś się obraca, żeby uchwycić to, co ktoś sądzi. Filozofia religii — w zależności od powiązania z tym analityczno-językowym kierunkiem — próbuje również ukazać swój własny zakres religijnego mówienia, które także jest w pełni sensowne lub bezsensowne, tak jak i inne rodzaje mowy. Ta szkoła filozofii religii związała się ze znaną książką angielskiego filozofa Austina: „How to do things with words”. Austin rozwinął pojęcie performatywnego języka, to znaczy takiego języka, który — w odróżnieniu od innych rodzajów mowy — nie opisuje — zewnętrznej dla tego języka — rzeczywistości, lecz tworzy tę rzeczywistość, o której się mówi. Przykładem może być tutaj zdanie: „Obiecuję ci, że jutro przyjdę”. Jeśli mówię: „Gustaw obiecał, że jutro przyjdzie”, to jest to sąd odnoszący się do faktu,

który może być prawdziwy lub fałszywy. Jeśli jednak mówię: „Obiecuję ci, że jutro przyjdę”, to nie jest to sąd o fakcie, który może być prawdziwy lub fałszywy, tak że ktoś mógłby powiedzieć: „Ty wcale nie obiecałeś tego”. Kiedy się mówi: „Ja obiecuję”, to się obiecuje. Tradycyjna definicja sakramentu podpada również w rzeczywistości pod kategorię performatywnego języka. U Tomasa z Akwinu znaczy to w tym wypadku, że sakramenty są znakami, „qui efficiunt quod significant” — sprawiają to, co oznaczają. W taki również sposób można określić modlitwę. Jest ona aktem, w którym nie przekazuje się Bogu czegoś, o czym On nie wiedziałby jeszcze, lecz w którym nawiązuje się pewną określoną relację poprzez słowa albo bez słów.

Granicą takiej filozofii religii jest — wydaje mi się — fakt, że modlitwa usiłuje wprowadzić nawiązać kontakt przy pomocy słów, lecz adresat odniesienia, tak jak to rozumie proszący, nie jest w żadnym wypadku zdeterminowany przez to, że proszący zwraca się do niego. Jest on całkowicie niezależny od faktu, czy ja się do niego modlę, czy też nie, a to oznacza, że nie można go opisać w stosowny sposób przy pomocy zdań performatywnych. W modlitwie musi być ciągle brany pod uwagę taki adresat — od rozumienia tego adresata zależy w gruncie rzeczy kwestia, czy się ma w ogóle do czynienia z modlitwą. Podejmuje się w związku z tym różne próby, by tę kwestię bliżej sprecyzować. Właściwie tutaj rozpoczynają się dopiero rozważania fundamentalno-teologiczne w miejsce religijno-filozoficznych. Owa granica stała się dziś pod wieloma względami niewyraźna. Refleksje fundamentalno-teologiczne stają się wtedy aktualne i wtedy mają sens, jeśli — w jakikolwiek sposób — chcą zdefiniować pojęcie Boga ze stosunku, jaki do Niego posiadamy, to znaczy, jeśli one chcą — w jakikolwiek sposób — określić to pojęcie jako antropologicznie funkcjonalne. Bóg jako „Skąd” naszego człowieczeństwa i jako „Otwartość” dla naszej przyszłości — to są tylko funkcyjne określenia. Do właściwości definicji funkcjonalnych należy to, że czynią one — w sposób zasadniczy — wymiennym termin, który określają jako funkcyjny. Do istoty metod funkcjonalnych należy rozwój reguł zastępczych, to znaczy reguł, przy pomocy których można zamienić jeden termin na jego ekwiwalent. Powstaje jednak pytanie, czy funkcjonalna interpretacja idei Boga w ramach panującego myślenia naukowego nie rozmija się z tym, co ludzie myślą w rzeczywistości, gdy biorą pod uwagę nazwę „Bóg”; czy ufunkcjonowanie idei Boga nie jest równoznaczne z jej zniszczeniem; czy w tym wypadku nie mamy do czynienia z tym, co miał na uwadze „Toller Mensch” Nietzschego, gdy mówił: „Bóg umarł i myśmy go zabili?”

W tym miejscu chodzi mi już o drugą podstawę, którą chcę uwydatnić przy nowym podejściu do problematyki pojęcia Boga. Nie chodzi tu jedynie o wymiar wewnątrz naukowy lub wewnątrz-filozoficzny — podstawa ta posiada szerszy zakres. Filozofia — według Hegla — jest ujęciem swojego czasu w myślenie. Ufunkcyjnienie jest znakiem epoki: widać to w prymacie możliwości przed rzeczywistością i w określaniu rzeczywistości jako momentu granicznego dla tego, co możliwe, oraz jako stadium przejściowego w realizacji możliwości. Należy uwzględnić jeszcze podstawową wymienną — wszystko na wszystko, definiowanie rzeczy przez ich wartość wymienną, a więc jako towaru; ujmowanie — również w odpowiedni sposób — kapitału jako właściwej formy posiadania, a planu jako właściwej formy interakcji. Są to tylko niektóre hasła, które charakteryzują hegemonię funkcyjnego myślenia. Idea Boga była oczywiście zawsze bogata w funkcje, ale dopiero w XVIII wieku zaczęto definiować Boga przy pomocy funkcji społecznych. Najpierw chodziło o skompromitowanie sprawy, jak to miało miejsce u francuskich materialistów, a następnie w wielkim systematycznym zarysie u de Bonalda — teoretyka Restauracji, który już w 1793 roku poruszył temat teologii politycznej i chciał udowodnić prawdziwość chrześcijańskiej doktryny na podstawie jej użyteczności dla społeczności. Był on tym, który po raz pierwszy definiował religię i ateizm w kategoriach obecności Boga w społeczności — dla społeczności. Posunął się on aż tak daleko, iż twierdził, że to społeczność wydaje na świat Boga i strzeże tej idei. Powiedzenie: „Bóg umarł” wydaje się być niczym innym, jak tylko doktryną owego konserwatysty, która została dostosowana do nowych czasów, a którą można ująć w słowa: Jeżeli współczesne nam społeczeństwo nie wydaje na świat Boga, to znaczy, że On umarł. W takim widzeniu sprawy pozostaje ukrytym faktem, że mamy tu do czynienia z ufunkcyjnieniem idei Boga, które powoduje zniknięcie tej idei. Ufunkcyjnić, to znaczy — jak już powiedziałem — czynić coś wymiennym. Można czynić ekwiwalentnie coś dla Boga w Jego funkcji społecznej i antropologicznej. Współczesne nam społeczeństwo określiło już funkcję Boga prawie w zupełnie inny sposób: poczynając od obwarowania jej tym, co kryminalne, posunęło się aż do funkcji opium ludu. Ta ostatnia funkcja jest dziś rozumiana albo w sensie pojęcia przyszłości, albo też w sensie rzeczywistego opium — środka odurzającego. Pojęcie Boga, które już raz zostało zdefiniowane w sposób funkcyjny, domaga się ciągłego zastępowania go przez to, co jest ekwiwalentne. *Placebo* — pozorne lekarstwo działa tylko tak długo, jak długo pacjent nie wie, że skuteczność działania tego lekarstwa pozostaje jedynie w związku

z jego wiarą i świadomością. Skuteczność *placebo* polega na wierze pacjenta, że lekarstwo pomaga samo; a więc nie tylko dzięki jego wierze. Uświadomienie stanu faktycznego powoduje w tym wypadku zburzenie skutecznego działania tego leku. Dlatego też wszelka funkcjonalna interpretacja idei Boga prowadzi do jej zastąpienia przez to, co ekwiwalentne. Ubieganie tego procesu w ten sposób, że owe funkcyjne ekwiwalenty, jak przyszłość, ludzkość itd. nazywa się po prostu Bogiem, nic nie pomaga. Anzelm z Canterbury nazwał Boga w ten sposób, że po tamtej stronie nie można już nic większego nad Niego pomyśleć. Funkcjonalna interpretacja idei Boga, która zezwala Bogu być dobrym dla czegoś, znosi tę ideę. W takim bowiem wypadku to, względem czego Bóg spełnia jakąś funkcję, jest zawsze czymś większym od Niego. Albo coś jest dobre dla Boga, albo zadania są postawione przez Boga i nie wypełnione, albo też nie powinno się wcale mówić o Bogu. W tym sensie każda antropologiczna teologia wydaje mi się daleko prześcignięta przez marksistowską krytykę religii. Bóg bowiem jako wyraziciel ludzkiej egzystencji staje się niepotrzebny w tym momencie, gdy się dostrzega, że jest On właśnie kimś takim. Wtedy bowiem sam człowiek rozpoznaje siebie samego jako to, co już wcześniej przetrzucał w niebo poprzez projekcję.

Prawdą jest, że człowiek potrzebuje Boga. Potrzebuje on jednak takiego Boga, który żyje samowystarczającym szczęściem, który ze swej strony nie potrzebuje człowieka, a Jego stwarzająca miłość wypływa z nadmiaru, a nie z braku i potrzeby uzupełnienia siebie kimś innym. Jest rzeczą oczywistą, że nie możemy uciekać od antropologicznych, a tym samym funkcjonalnych założeń w taki sposób, że wykonamy *salto mortale* w naiwność. Dostrzegamy jednak, że w wypadku, kiedy mówi się w sposób poważny o Bogu, takie założenie samo znosi siebie: sama bowiem „funkcja” polega na tym, że nie może być zdefiniowana przez funkcję, a więc nie może ulec wymianie. „Potrzeba” jest tutaj zapotrzebowaniem na coś, co nie może być określone jako korelat potrzebny.

Wśród „Geschichten von Herrn Keuner” Bertolda Brechta znaleźć można i taką: „Ktoś zapytał pana Keunera, czy jest Bóg. Pan Keuner odpowiedział: Radzę ci się zastanowić, czy twoje postępowanie zmieniłoby się w zależności od odpowiedzi na to pytanie. Gdyby się nie zmieniło, to wtedy można zrezygnować z pytania. Natomiast gdyby się zmieniło, to wtedy mógłbym ci być przynajmniej w taki sposób pomocny, iż ci mówię: ty się już zdecydowałaś — ty potrzebujesz Boga”. Mamy w tym wypadku do czynienia z konsekwentnie funkcjonalnym potraktowaniem idei Boga. Człowiek jest kimś, kto — z różnych powodów — potrzebuje Boga. Po-

winno mu się więc dać to, czego on potrzebuje. Równocześnie jednak wysiłek winien iść w kierunku zastanowienia się, jak zaradzić tej chorobie potrzeby Boga: taka jest myśl, która się kryje za tym wszystkim. Jak to jednak uczynić, gdy Bóg jest naprawdę? Wtedy — odwrotnie — wszystko powinno zależeć w życiu człowieka od tego, czy uda mu się mieć zapotrzebowanie na Boga, tak jak wiele zależy od tego, czy człowiek ma apetyt na jedzenie. Pytanie, czy człowiek potrzebuje czy też nie potrzebuje Boga, nie da się ostatecznie rozstrzygnąć w sposób antropologiczny. Na pytanie o Boga nie da się odpowiedzieć z pozycji zapotrzebowania człowieka; i odwrotnie, jeśli Bóg jest, to wtedy tylko do Niego należy określać, czego człowiek potrzebuje. Fakt, że Bóg — w tym, co dotyczy Jego funkcji — stał się bezfunkcyjny we współczesnym społeczeństwie poprzez tworzenie wartości ekwiwalentnych, pozwala na ponowne pojawienie się pytania, co należy rozumieć przez słowo „Bóg”. Nowego blasku nabiera odpowiedź, którą Bóg daje Mojżeszowi. Wskazuje On w niej na suwerenność swojej własnej woli okazania tego, kim On jest. Płonący krzak, w którym Bóg przemawia do Mojżesza, można by określić jako boży *happening*. Mówię tak, gdyż uważam, że — w poszukiwaniu dróg wyjścia — wiele form wyrazu młodszej generacji świadczy o ucieczce od integracji ku zależności funkcji, w której wszystko manipuluje wszystkim i nic nie może być tym samym. *Happening* jest próbą i wezwaniem sekularyzacyjnej liturgii w momencie, w którym niektórzy teologowie czynią wszystko, żeby funkcjonalnie dopasować liturgię do tak zwanego zapotrzebowania społeczeństwa, ale nie odpowiadają przez to w żaden sposób najbardziej fundamentalnym potrzebom młodzieży. Wszystkie poszukiwania jakiegoś sensu, który nie byłby uwarunkowany jedynie systemem, wpadają jakimś trafem w system, czy to poprzez komercjalizację, czy też drogą upolitycznienia. Nie ma żadnego ekwiwalentu dla Boga, który się objawia. A wobec tego, co to znaczy „Bóg?”

Znaczenie słowa „Bóg”

Nie możemy pytać wszystkich ludzi, żeby się dowiedzieć, co oni mają na uwadze, gdy wypowiadają słowo „Bóg”. Nie osiągnęłoby się zbyt wiele, gdyby została zorganizowana tego rodzaju ankietą. Dziś zachodzi potrzeba jasnego uświadomienia sobie, co można lub czego nie można osiągnąć w sposób sensowny przy pomocy takich ankiet. Już Sokrates dzielił się doświadczeniem, że ludzie nie mogą dokładnie wypowiedzieć tego, co sądzą. Musimy sami dojść także do tego. Jak to zrobić? Czy powinniśmy — poprzez rozbiór

wszystkich tekstów, w których występuje słowo „Bóg” — podjąć próbę oddestylowania tego, co wspólne i szukać w ten sposób najmniejszego wspólnego mianownika? Nie zaleca się czegoś takiego, gdyż grozi nam najpierw niebezpieczeństwo zagubienia tego pojęcia w niejasnościach. Musimy bowiem wziąć pod uwagę wszystkie zasadnicze teksty, w których występuje słowo „Bóg”. Musimy uwzględnić Posejdona, jak również Wszchemogącego, na którego powoływał się tak chętnie Hitler. Gdy obserwujemy tę grę i pozwalamy się w nią wciągnąć, gdy próbujemy porównywać wszystko, co ta gra oznacza i wydobywać jedynie to, co wspólne, wtedy rozumiemy lepiej, czym jest owa gra. Przede wszystkim jednak powinniśmy sobie zdawać sprawę z tego, że musi się mieć jakieś wstępne wyobrażenie o tym, z czym chciałoby się coś porównywać. Jak więc winniśmy postępować? Już w tym wypadku na przykład, gdy chcemy zidentyfikować i znaleźć w innych językach, co odpowiada jako ekwiwalent niemieckiemu słowu „Gott”, musimy wyjść od wstępnego rozumienia słowa „Bóg”. W przeciwnym bowiem razie nie jesteśmy w stanie przetłumaczyć tego słowa. Taki problem stanął na przykład przed chrześcijańskimi misjonarzami w XVII w. Musieli oni rozstrzygnąć, czy przy pomocy określonych słów z tubylczych języków mogą czy też nie stosować słowo „Bóg” w sposób ekwiwalentny i w chrześcijańskim znaczeniu. Już tutaj, bez wielkich metodologicznych refleksji, pojawił się semantyczny problem: czy słowo Bóg jest imieniem własnym, czy też orzecznikiem. Gdy misjonarze doszli do przekonania, że tubylcze wyrazy są zbyt mocno nasycone pogańskimi treściami, wtedy — nie namyślając się długo — wprowadzali jako imię własne termin „Deus”

W chrześcijańskiej tradycji termin ten jest rzeczywiście często używany jako imię własne. Wyraża się on bowiem jako orzecznik dla jednego tylko przedmiotu i dlatego może funkcjonować również jako imię własne tego przedmiotu. Mamy do czynienia z czymś takim przede wszystkim wtedy, gdy z religijnych względów nie można posługiwać się imieniem własnym, jak na przykład z imieniem Jahwe w biblijnej tradycji. Jednak w Starym Testamencie słowo „Bóg” jest często używane jako orzecznik, mianowicie zawsze tam, gdzie jest mowa o Jahwe: On i tylko On jest Bogiem. Wstępne pojęcie o Bogu, którego szukamy, nie może więc być także znalezione w podręczniku biblijnej hermeneutyki, skupiającej się na tym, co jest specyficznie żydowskie i chrześcijańskie. Chcieliby taką rolę przypisać biblijnej hermeneutyce ci, którzy są zwolennikami tendencji, że chrześcijaństwo należy widzieć w radykalnie odmienny sposób niż każdą inną religię. Biblia zakłada jednak również wstępne pojęcie o Bogu, inaczej bowiem autorzy Septuaginty nie

mogliby używać terminu „Theos”. Nie oznacza to jednak, że owo wstępne pojęcie nie jest specyficznym precyzowane w pismach ST i NT. Jeżeli jakaś teologia zaleca, by z Nowego Testamentu zaczerpnąć nic przewodnią dla zdobycia wstępnego pojęcia o Bogu, to wtedy jesteśmy bliscy wniosku, że Bóg — ponieważ nie jest czymś specyficznym chrześcijańskim — mógłby być także zbędny w chrześcijańskiej wierze. Dochodzi się do takich wniosków, gdy teologia za swą podstawową naukę bierze filologię, a nie filozofię¹. Jak to więc — jawi się pytanie — czy dla przekonania człowieka ma być nieistotne to, co one miały wspólnego z innymi? Paweł na przykład nie zawahał się zastosować greckiego hymnu o Zeusie do Ojca Jezusa Chrystusa. Było przy tym także obecne wstępne pojęcie o tym, co się nazywa Bogiem.

Dogodną możliwością w dojściu do zrozumienia owego wstępnego pojęcia byłaby analiza modlitwy — modlitw wielkich mężów. Modlitwa jest jednym z podstawowych sposobów mówienia o Bogu. A jednak: chociaż modlitwa jest definitywnym kamieniem probierczym dla wszystkich teologicznych refleksji, nie jest jednak ona — właściwie rzecz ujmując — szczęśliwym punktem wyjścia dla tego rodzaju rozważań. Również w jej przypadku musimy dokonywać wyboru i to w zależności od pojęcia Boga, które przy modlitwie wchodzi także w rachubę. Nie można powiedzieć, że każde zwrócenie się do jakiejś niewidzialnej istoty jest równoznaczne z posiadaniem stosownego pojęcia wstępnego o Bogu. Od innej zaś strony: najwyższe formy modlitwy są pozbawione słów. Nie można ich — patrząc od zewnątrz — w niczym odróżnić od bezsensownej czynności, od stanu nieobecności ducha, czy też od spokojnej i energicznej czynności. Warunkiem możliwości takiego odróżnienia musiałaby być wcześniejsza wiedza, kto w tej modlitwie brany jest pod uwagę. Zrozumienie prostoty doskonałej modlitwy byłoby tym samym, co zrozumienie Boga. Z tej racji jedno nie może być nicią przewodnią w zrozumieniu drugiego. Proponuję dlatego, by za nic przewodnią nie brać ani ogólnego pojęcia modlitwy, ani doskonałej modlitwy *unio mystica*, lecz jakąś szczególną formę modlitwy, a mianowicie taką, która bezpośrednio tematyzuje pojęcie Boga przez to, że je ustawia jakby przeciw Bogu i w ten sposób czyni je bardziej wyraźnym. Mam tu na myśli narzekanie

¹ Nie jest dla mnie argumentem uwaga Moltmanna, że moje sprzeciw pod adresem teologii politycznej są jedynie natury metafizycznej, religijnej, a nie chrześcijańskiej. Coś może być na wskroś chrześcijańskie, nie będąc „specyficznym chrześcijańskim”. Sądzę, poza tym, że moje sprzeciw zawierają również to, co jest „specyficznym chrześcijańskim”. Nie jest to jednak miejsce, by obszerniej o tym mówić.

przed Bogiem, protest i zaskarżanie Go, w czym dochodzi do głosu tzw. problem teodycei. W takim bowiem oskarżeniu uwydatniają się najostrzej kontury obrazu Boga.

Przy problemie usprawiedliwiania Boga w związku ze złem panującym w świecie mamy do czynienia z pytaniem o te momenty w pojęciu Boga, z których nie można zrezygnować; rezygnacja z tych momentów oznaczałaby bowiem w ogóle rezygnację z pojęcia Boga. Jakie to są momenty? Co składa się na pojęcie Boga w skardze Hioba, w „Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił” Ukrzyżowanego, w argumentach, które wyłuszcza Leibniz w teodycei, czy też w proteście Iwana Karamazowa przeciw takiemu Bogu, który pozwala cierpieć dzieciom? We wszystkich tych narzekaniach, skargach i pytaniach zespala się w jedno to, co jest dwojakie, co w doświadczeniu tylko czasami i w sposób przypadkowy stoi obok siebie, a mianowicie to, że Bóg jest dobry i że jest potężny. Istotnie, musi się brać pod uwagę jedno i drugie. Gdyby Bóg był tylko czymś jednym, wtedy narzekanie nie miałoby żadnego sensu. Gdyby On był tylko dobry, ale pozbawiony wszechmocy, wtedy nie można by przytaczać przeciw Niemu żadnych argumentów, gdyż nie mógłby On niczego zmienić. Gdyby był on tylko potężny, ale bez dobroci, wtedy narzekanie byłoby również bezsensowne, gdyż nie spotkałoby się z wysłuchaniem. W obu przypadkach byłoby czymś najwłaściwszym, żeby w ogóle nie mówić o Bogu. To bowiem, co byłoby wtedy pomyślane pod pojęciem Bóg, byłoby absolutnym „nie” w porównaniu z tym, co byłoby do pomyślenia bez tego pojęcia. Funkcyjne ekwiwalenty doprowadziłyby do zaniku tego pojęcia. Bóg pomyślany jako potęga, ślepa potęga, byłby jedynie szczytem rzeczywistości i opromieniającym — na sposób apologetyczny — podwojeniem tego wszystkiego, co i tak już istnieje, a co my — w zależności od upodobania — rezygnując przyjmujemy lub odrzucamy z moralną pogardą. Iwan Karamazow miał rację, kiedy mówił, że czegoś podobnego nie należy nazywać Bogiem. Bóg pomyślany jako sens, jako bezsilna zasada dobroci, nie będący równocześnie podstawą rzeczywistości, wszelkiego takiego właśnie, a nie innego bycia — byłby tylko innym słowem na określenie idei moralnej. Byłaby to idea, która powstała z ludzkością i razem z nią ginie, ostatecznie zaś byłaby to ofiara wzrostu entropii, zgodnie z drugą zasadą termodynamiki. Tak jedna, jak i druga redukcja pojęcia Boga — *deus sive natura* Spinozy oraz moralno-antropologiczno-polityczna interpretacja idei Boga czynią to pojęcie odpornym na każdy ateistyczny zarzut. Interpretacja taka odsuwa na bok zgorszenie ideą Boga przez to, że czyni zbytecznym słowo „Bóg” Zdanie: „Bóg istnieje” nie mówi wtedy nic wię-

cej, staje się tautologią. Pojęcie Boga, które zostało zredukowane do orzecznika „Potęga”, lub do orzecznika „Miłość”, staje się tylko jakimś muzycznie wygórowanym ekwiwalentem jednego z tych dwóch orzeczników. Bóg jest albo Alfa, albo Omega, albo też żadnym z nich.

Zdanie: „Bóg istnieje” jest zdaniem syntetycznym, a nie żadną banalnością. Ma się w nim na myśli dwa — pierwotnie połączone — artybuty, które są niekiedy w naszym doświadczeniu powiązane ze sobą. Nie dzieje się tak jednak zawsze i w sposób konieczny. Akcentowanie tej sprawy jest dziś rzeczą ważną, albowiem w odróżnieniu od nominalistycznej tendencji, którą u Hobbesa trudno jest odróżnić od ateizmu, a w której Bóg jest określany jedynie jako potęga, dostrzega się dziś tendencję, w której Boga rozumie się tylko jako Omega — jako Skąd jakiegoś wołania o sens. Nie chodzi tutaj jednak o byt, lecz o miłość; nie ma tu mowy o potężnym źródle tego wszystkiego, co jest i co się dzieje. Powstaje jakiś nowy manicheizm, który wygrywa Zbawcę kosztem Stwórcy, a to w tym celu, by — jak dawniej — odsunąć na bok problem teodycei. Świat bywa dla kogoś tak bardzo zły, że ten ktoś chciałby Boga uczynić odpowiedzialnym za taki stan rzeczy. Ale — jawi się pytanie — jak mógłby rzeczywiście uratować świat ten, kto go nie uczynił? Jak mógłby ratować przed śmiercią ten, kto nie jest podstawą życia? Jeśli Ewangelia według św. Jana mówi, że Bóg jest Miłością, to nie chce ona wprowadzać w tym wypadku synonimu dla słowa „miłość”, lecz nazywa Miłością Tego, kto już wcześniej był znany jako Wszechmogący. Jezus mógł uwierzytelnić siebie samego jako wysłannika Boga tylko w ten sposób, że objawił się jako Ten, który ma władzę. Jezus głosił i żył radykalnym wyrzeczeniem się potęgi i to aż do śmierci, a czynił to w celu potwierdzenia siebie samego. Przetrwanie próby Jego przepowiadania było możliwe dla uczniów tylko dzięki temu, że Bóg okazał w Jezusie swą potęgę, gdy Go wzbudził ze śmierci. Tylko wtedy, gdy — i ponieważ — miłość jest potężna, można podjąć decyzję wyrzeczenia się potęgi przy samopotwierdzeniu siebie. Nie chodzi o to, by siłę stawiać przed miłością, jak obawiała się tego Dorothee Sölle. Problemem spekulatywnej teorii jest wyjaśnienie, jak możliwa staje się jedność bytu i sensu, potęgi i miłości. Historycznie rzecz biorąc, odpowiedzi na to pytanie są różne. W tym wypadku chodzi jedynie o naszkicowanie zadań każdej spekulatywnej nauki o Bogu. Nie chciałbym rozstrząsać w szczegółach żadnej z prób uzasadnienia syntezy bytu i sensu, począwszy od zdania Parmenidesa: „Tym samym jest myśl i byt”, aż do nauki Hegla o tej idei, „która jako prawdziwa filozofia rozpoznaje jako pierwsza i jedyna, co jest”

prawdziwe i filozoficzne". Heglowi chodzi konkretnie o „ideę, że rozum jest równocześnie czymś absolutnie realnym”. Moją tezę o tym, jakie jest zadanie refleksji na temat myślenia, chciałbym jedynie poprzeć kilkoma historycznymi przesłankami, które pozwalają mi za każdym razem jeszcze bardziej rzeczowo zgłębić tę tezę.

Zaczynamy od Kanta. Poprawne było rozumowanie Kanta, że tak prawo moralne, jak i wymóg międzyludzkiej solidarności nie potrzebują żadnego teologicznego uzasadnienia. Kant wprowadza pojęcie Boga nie w tym celu, by moralność uczynić jeszcze bardziej zrozumiałą. Przeciwnie, ktoś, kto nie usłyszał głosu praktycznego rozumu — głosu, który woła o sens i potrzebę łączenia się, ten nie może mieć żadnego właściwego pojęcia o Bogu. Jednak głos praktycznego rozumu rozbrzmiewa w świecie ślepej rzeczywistości i jego wymogowi, chociaż jest tak wymagająco rozumny, grozi to, że spotka się on z kłamstwem ze strony takiego świata, jaki jest. Człowiekowi, który chce urzeczywistniać sens w absurdzie, przypada życiowo los Syzyfa, chociaż absurd jest również częścią natury. Bóg, według Kanta, jako jedyny potrafi pogodzić wołanie o sens z pozornie przeciwnym biegiem spraw. On gwarantuje zgodność moralności i szczęścia, o której już Platon chciał, żeby śpiewano dzieciom w kołysce. Dla Kanta szczęście polega na tym, że komuś układa się „wszystko zgodnie z życzeniem i wolą”. Za takie szczęście może ręczyć tylko ten, kto jest panem wszystkiego, co się dzieje — panem naszych życzeń i woli. Bez orzecznika potęgi — według Kanta — pojęcie Boga byłoby całkowicie zbyteczne. Oczywiście, w obliczu takiego świata, jaki jest, problem teodycei staje się nieunikniony. To było właśnie moją tezą wyjściową. Właściwie ujęte wstępne pojęcie Boga nie musi odsunąć na bok problemu teodycei. Powinno ono uczynić ów problem jeszcze bardziej zrozumiałym. Pojęcie Boga, które usuwa problem teodycei, usuwa równocześnie na bok samo pojęcie Boga. Odpowiedź na pytanie teodycei nie może być udzielona przez samą teodyceę; nie może ona być również udzielona przez lepsze ujęcie pojęcia Boga. Odpowiedzi takiej udziela tylko sam Bóg. Inaczej Jezusowe pytanie na krzyżu „dlaczego?” mogłoby być zaoszczędzone, gdyby Jezus wysłuchiwał lepszego wykładu fundamentalno-teologicznego. Biblijną odpowiedzią na ten problem jest jedynie wskrzeszenie Jezusa; albo wcale nie istnieje taka biblijna odpowiedź. Pytanie „dlaczego?”, które zadają Hiob, Psalmista i Jezus, są skargą na Boga przed Bogiem. Pytanie takie sprawia, że w obecności Boga staje się ważnym pojęcie Boga — chodzi tutaj o sens. Wymaga ono od Boga, żeby On był i żeby był Bogiem. W tym sensie wiara w Boga przyjmuje postać postulatu. Żądanie od Boga, by On był i by się okazał Bogiem,

jest najgłębszą formą uznania. Bóg jako postulat nie jest czymś mniej pewnym niż próba dedukcji Jego istnienia z bardziej podstawowych prawd. Gdybyśmy nie postulowali równoczesnej pierwotności prawdy i bytu, sensu i wydarzenia, to o wiele bardziej nie byłoby żadnej prawdy. Jako istoty, które działają, zdecydowaliśmy się już dawno na ten postulat. Możemy istnieć tylko wtedy, kiedy rozumiemy sens. Nie jesteśmy w stanie rozumieć sensu, gdy pojmujemy go jako owoc bezsensowności, lub jako fałowanie czegoś przypadkowego na powierzchni tego, co jest faktyczne. Informacyjno-teoretyczna interpretacja sensu jako jakiegoś określonego nieprawdopodobieństwa w kombinacji wydarzeń ujmuje ten sens jedynie negatywnie, jedynie od strony ślepej rzeczywistości.

Za każdym razem mogę wszystko widzieć właśnie w taki sposób. Mogę przyglądać się książce i widzieć ją jako skutek potrząsania literami. Jeśli jakaś skończona liczba przedmiotów jest dość długo potrząsana, to ostatecznie wyniknie z tego każda kombinacja. Nie jest czymś sprzecznym w sobie, że jedynie poprzez potrząsanie literami otrzymamy Nowy Testament. Jeśli jednak w taki sposób patrzę na książkę, to nie mogę jej równocześnie czytać. Sens, który znajduję w tej książce, byłby przypadkowy — byłby więc złudzeniem. Czy jednak nie możemy widzieć w ten sposób każdego sensu? Jako ułudy, która służy przeżyciu? Znamy ten zarzut od czasów Nietzschego. Nietzsche zdawał sobie sprawę z tego, że racjonalizm, który polega na redukcji sensu do tego, co faktyczne, niszczy sam siebie. Patos takiego patrzenia zeruje na pojęciu prawdy, które sam jednak niszczy. Nietzsche pisał, „że także my, którzy rozpoznajemy dziś, my bezbożni i antymetafizycy, zapalamy nasz ogień od pożaru, który zapaliła stara wiara — wiara chrześcijańska, a również wiara Platona, że Bóg jest prawdą, a prawda jest boska” Za każdym oświeceniem rozumu znajduje się jeszcze konstytutywna naturalność działającego, to znaczy egzystencja, która rozumie sens. Teoretyczno-alienująca refleksja, która demaskuje sens jako zjawisko wtórne, nie wznosi się ponad naturalność, lecz spada poniżej niej. Jest ona rezultatem bezsiły w zaakceptowaniu siebie samego jako istoty działającej — jest ona wyrazem słabości własnej tożsamości. Zredukowanie świata poprzez instrumentalny rozum nauki do poziomu czystej — bez znaczenia — rzeczywistości służy wzrostowi potęgi i możliwości rozporządzania naturą. Totalizacja narzędnego rozumu pozwala jednak zniknąć podmiotowi: owej władzy dysponującej. Opanowujemy naturę, ale właściwie nie ma nikogo więcej, kto miałby rzeczywiście świadomość, że jest panem natury. Obok nauk przyrodniczych i jakby przeciw nim uformowała się obecnie humanistyczna

hermeneutyka, która jest rozumnym uświadomieniem sobie sensu. Obsta je ona przy immanentnym rozumieniu sensu i pozostawia jako nierozstrzygnięty ontologiczny jego status. Może zaś czynić to tylko wtedy, gdy rezygnuje z zestawiania swego przedmiotu, to znaczy historycznego sensu, z naturą i historią natury. Hermeneutyka jest więc z tego powodu dostępna również dla interpretacji teologicznej, która — postępując zgodnie z logiką istnienia rozumiejącego sens — podkreśla niemożliwość wprowadzenia sensu i akcentuje taką interpretację, w której hermeneutyka staje się środkiem prowizorycznym i rozwiązaniem przejściowym. Jest ona prowizorium w obliczu złożoności różnych kombinacji zdarzeń, które mają miejsce. Poprzez takie informacyjno-teoretyczne ujmowanie sensu można jednak zasadniczo uczynić z niej biologię, a ostatecznie fizykę. W taki mniej więcej sposób myślał Freud, kiedy określił on psychoanalityczną hermeneutykę — której był twórcą — jako prowizorium i rozwiązanie przejściowe, dające się rozwikłać poprzez naukowe wyjaśnienie biochemicznych procesów w mózgu. Spotykamy się oczywiście w tym wszystkim z czymś, co jest absurdalne, gdyż fizyka ze swej strony również nie utożsamia się z naturą, a tylko oddaje ją w sposób symboliczny. Mogę wprawdzie patrzeć na Biblię jako na owoc potrząsania literami, widzieć jej sens jako iluzję i w tym ujęciu odpada możliwość budowania teologii fundamentalnej na Biblii. Nie mogę jednak patrzeć na samo rozumienie sensu, które zakłada również pojęcie iluzji, jako na coś, co jest rezultatem kosmicznego potrząsania. Bez właściwego rozumienia sensu tracą swe znaczenie takie słowa, jak prawda i iluzja ².

Znajdujemy się w tym momencie na terenie klasycznej argumentacji przeciw sceptycyzmowi. Zachodzi konieczność jaśniejszego ukazania granic takiego argumentu. Gdy ów argument bazuje na wolności sprzeciwu, to zakłada on zawsze sens, który neguje człowiek żyjący w absurdzie. Chęć trwania w absurdzie — jak mówi Hegel — jest zadowoleniem, którego skutkiem jest pozostawanie sobie samemu, „gdyż” unika ono tego, co wspólne, a szuka jedynie bycia-dla-siebie”. Pierwotne odkrywanie sensu następuje nie poprzez argumentację, lecz dzięki bardziej podstawowym sposobom porozumiewania się. Odkrycie sensu staje się ostatecznie faktem poprzez miłość. Z tej racji pojęcie dowodu na istnienie Boga jest tak bardzo zawodne. Rozpoznanie Boga jest sprawą naj-

² Książka J. Monoda: „Le hasard et la nécessité” — wbrew szeroko rozpowszechnionemu pogładowi — niczego nie przesądza od strony teologicznej. Stawia jedynie pod znakiem zapytania pewną ewolucjonistyczną interpretację, dotyczącą stworzenia życia.

wyższej i bezinteresownej uwagi. Ateistyczna cywilizacja jest zmęczona i rozproszona. Nie usunie się jednak tego zmęczenia i rozproszenia poprzez dowody — potrzeba innego rodzaju terapii. Cywilizacje — w ogólności — odradzają się nie dzięki teoretycznej argumentacji, lecz przez bardziej bolesne zabiegi. Nie jest przedmiotem naszych rozważań pytanie, jaką rolę odgrywają w tej kwestii teoretyczne argumenty. Zamiast roztrząsania takiej sprawy chciałbym poczynić jeszcze jeden krok w rozpoczętym toku rozumowania.

O Bogu powinno się mówić tylko wtedy, gdy ma się na myśli syntezę dwóch orzeczników, gdy mówi się, że On jest potężny i dobry — taka była moja propozycja. Mówienie o Bogu jest ujmowaniem w pojęcie konstytutywnego przekonania o ontologicznej pierwotności sensu. Pojęcie to może być wszystkim innym, ale nie pojęciem analitycznym, to znaczy trywialnym. Istnienie Boga — jak to całkiem słusznie widział Tomasz — nie jest *per se notum*. Dlaczego nie? Sens jest dla nas równoznaczny z symbolicznym przedstawieniem. Jedynie w symbolicznym przedstawieniu zostaje przekroczona okrutna rzeczywistość tego, co szczegółowe i bezpojęciowe; nawet nasza własna tożsamość nie jest jakimś organizmem, który dałby się gdzieś umiejscowić, lecz jest aktem samoidentyfikacji, dokonany w sposób symboliczny. Sfera symboliczna jest jednak w rzeczywistości jedynie środkiem komunikacji i wzajemnego oddziaływania. Teza o ontologicznej pierwotności sensu, albo — idąc za scholastykami — o pojętności sensu, którą ma się na uwadze w myśleniu o Bogu, zakłada ontologiczną pierwotność symbolicznie zapośredniczonej sfery oddziaływania. Tezę tę, która nie jest całkiem zrozumiała, wypowiada się w chrześcijańskiej doktrynie o Trójcy Świętej. W nauce tej mówi się o symbolicznym samozapośredniczeniu się Boga, które dokonuje się przez Słowo. Neoscholastyka natomiast, sprzeciwiając się spekulatywnej filozofii niemieckiego idealizmu, stała stanowczo na stanowisku, że filozofię należy zacieśnić do traktatu „De Deo Uno”, zaś traktat „De Deo Trino” powierzyć ściśle teologii Objawienia. Rozróżnianie między wiarą i wiedzą, które się za tym kryje, było jednak czymś jałowym. Punktem wyjścia w tym wypadku było bowiem przyjęcie raz na zawsze ustalonych granic między nimi, utrudniające w znacznej mierze zrozumienia tego, co Anzelm wyrażał przez *credo ut intelligam*, i na co powoływał się Hegel. Nie ulega wątpliwości, że wiara i wiedza są dwoma różnymi aktami człowieka; jest jednak również faktem, że każdorazowa granica między nimi jest płynna, to znaczy uwarunkowana w sposób historyczny — całkiem podobnie, jak między syntetycznymi i analitycznymi sądami. Monoteizm

filozoficznego traktatu „De Deo Uno” jest — w świetle chrześcijańskiej wiary — dokładnie rzecz ujmując — herezją, gdyż uczy on o istnieniu Boga jako jednej osoby. Według chrześcijańskiej doktryny Bóg jest w trzech Osobach. Nie wchodząc na tym miejscu w problematykę pojęcia osoby, można zapytać: dlaczego — przynajmniej dzięki bodźcowi danemu przez wiarę — myśl nie wpadła na to, że nie może być w ogóle jednej osoby, ani też solipsystycznego sensu? Kwestię tę można raczej ująć w taki sposób: czy sto filozoficzne myślenie nie dochodzi do poznania osobowego Boga, można tu mówić o jakimś więcej lub mniej. Dochodzi ono do pewnego intelektualnego stanu zawieszenia między panteizmem z jednej strony, a doktryną o Trójcy z drugiej. Filozofia — żeby uniknąć absurdalności — musi potwierdzać z jednej strony bezwarunkowy, pierwotny i dlatego potwierdzony życiem sens. Z tej jednak racji, że ów sens musiałby być w konsekwentny sposób rozumiany trynitarnie, jako symboliczne samozapośredniczenie, rozum musi się obawiać, żeby — zdany na siebie — nie zmęczył się syntetyzowaniem tak rozbudowanej rzeczywistości. Z drugiej strony filozofia może wybrać wyjścia bezpretensjonalne, a mianowicie takie, że sam świat będzie widziała jako samozapośredniczenie Boga. Jednak w konkretnym obliczu świata, takim jakim on jest, trudno byłoby ostatecznie odróżnić takie panteistyczne ujęcie od ateizmu. Żadna poważna filozofia nie może zaakceptować ateizmu, rozumianego jako nauka o primacie tego, co jest wolne od sensu, a faktycznie istniejące. Filozofię definiuje się właśnie poprzez przeciwstawienie się takiej absurdalnej w sobie tezie, ciągle jeszcze sugestywnej. Filozofia teoretyczna — jak to słusznie widział Kant — może donieść jedynie pojęcie Boga do progu decyzji, nie przekraczając jednak tego progu.

Drugą przesłanką, która wspiera mój wniosek o wstępnym pojęciu Boga, jest feuerbachowsko-marksistowska krytyka religii. Gdy chodzi o ideę Boga, to krytyce podlega dokładnie ów moment, że myśli się o syntezie bytu i sensu w Bogu jako o czymś, co zostało już zrealizowane, podczas gdy syntezę tę można stworzyć dopiero w ludzkiej rzeczywistości. Ujmowanie tej syntezy jako już urzeczywistnionej osłabia niezbędną energię, by ją — tę syntezę — wprowadzać w życie. Nie chodzi w tym wypadku o słuszność czy fałszywość rozumowania Marksa, ale o uświadomienie sobie tego, że mamy tutaj również do czynienia z tym samym pojęciem wstępnym. Stało się dziś powszechną metodą apologetyki, że się nie nazywa ją apologetyką. A dalej, ustosunkowuje się ona do krytyki religii w ten sposób, że przyznaje jej zasadniczo rację, choć później stwierdza, że się tego wcale nie miało na względzie. Chodzi miano-

wicie o to, że pozwala się zerwać z pojęciem Boga, na którym spoczywa atak. Mnie się jednak wydaje, że Marks i Feuerbach — krytykując ideę Boga — nie rozumieli tej idei tak źle, jakby tego chciała płytka apologetyka. Błędy tkwią nie w przesłankach, lecz w konkluzjach. Feuerbach i Marks byli ideologami, którzy bardziej interesowali się zmianą istniejącego stanu rzeczy niż samą prawdą. Interesowała ich antropologiczna i społeczna funkcja religii. Weźmy przykład: jeśli mówię jakiemuś człowiekowi, chcąc go pocieszyć w niedostatku, że otrzymał on dziedzictwo po bogatym wujku, to ktoś pedagogicznie podchodzący do sprawy może słusznie stwierdzić, że moje słowa nie były na miejscu. Korumpowwały one energię człowieka, potrzebną do wydobywania się ze stanu, w jakim się znalazł. Powiedzieliśmy, że może to być słuszne. Chodzi jednak o to, że negatywna lub pozytywna funkcja mojego pośrednictwa nie decyduje w ogóle o prawdzie lub fałszu tego pośredniczenia. Funkcja religii jako opium ludu również nie mówi nic o prawdzie religii. W obliczu chorego, który wędnie na raka, najbardziej bezlitosny krytyk religii dysponuje jeszcze bardziej mizernym opium niż wierzący, a mianowicie wskazywaniem na postępy w zwalczaniu raka, na morfinę, lub też na jedno i drugie. Tam oczywiście, gdzie wiara w Boga osłabiałaby dynamizm badań nad rakiem, mielibyśmy do czynienia z niezrozumieniem, co znaczy jedność bytu i sensu. Ale również odwrotnie, gdy jedność bytu i sensu posiada dla jakiegoś działacza tylko charakter utopii, inaczej rzecz się przedstawia w przypadku człowieka skazanego na cierpienie. A także, „jeśli byłbym najbardziej niespokojny na sercu” i jeśli nie osiągnęłaby mnie solidarność bliźniego, to wtedy nie ma również żadnej solidarności ateistycznego Boga.

Trzecia wskazówka odnosi się do teologicznego *toposu*, który — zapoczątkowany terminologicznie przez Augustyna — znany był od średniowiecza aż do teologii XVII i XVIII wieku. Pod tym szyfrem mieści się dokładnie to, co mam na myśli, gdy mówię o syntezie dwóch orzeczników w Bogu: „Bytu” i „Sensu”. Tak Tomasz z Akwinu, jak Luter czy Bossuet, mówiąc o „woli Boga”, mają na uwadze dwa momenty. Najpierw rozumiemy pod tym pojęciem rozkazującą wolę Boga, to znaczy traktujemy wymóg praktycznego rozumu jako boskie wymaganie. Wolę tę definiuje się w ten sposób, że bierze się pod uwagę fakt, iż ona stawia wymaganie sensu i to na sposób relatywny względem nas. Jeśli się mówi, że człowiek winien pełnić wolę Bożą, to wtedy wola Boża jest rozumiana w takim właśnie znaczeniu. Od takiego ujęcia woli Bożej odróżnia się to, co Tomasz z Akwinu nazwał absolutną wolą Boga, a co moglibyśmy nazwać dziejową wolą Bożą. Nie chodzi tu o żadne wymaganie na

przekór. Wola ta jest identyczna z rzeczywistością. Ukazuje się ona w tym, co się dzieje, a dokładnie powiedziawszy w tym, co się wydarzyło. Ona nie rozkazuje nam, co winniśmy czynić. Możemy ją rozpoznać nie w działaniu, a tylko w cierpieniu, mianowicie w przyjęciu tego, co pokrzyżowało nasze najlepsze zamiary.

„Praktyczne” konsekwencje

Nie możemy i nie powinniśmy się odnosić do tego rodzaju woli Bożej wtedy, kiedy działamy, ponieważ rozpoznajemy ją w sposób istotny dopiero później. Muszę — mówi Tomasz z Akwinu — próbować ratować życie mojego chorego ojca. Bóg chce, żebym tego chciał. Staje się jasne, czym jest „absolutna wola” Boża, gdy mimo moich usiłowań ojciec umiera. Do takiej sytuacji odnoszą się słowa Lutra: „Pewnym znakiem złej woli jest to, że nie umie ona ścierpieć własnych przeciwności”. Dlatego postawę człowieka wierzącego odczytuje się nie tylko w jego działaniu, choćby w gotowości złagodzenia lub usunięcia cudzego cierpienia, lecz — ostatecznie rzecz biorąc — w sposobie, w jakim człowiek wierzący cierpi i w jego zachowaniu się w obliczu cierpienia, którego nie jest w stanie zmienić.

Sprawą istotną w wierze w Boga jest doświadczanie Boga w tym, co jest, a nie w tym, co być powinno. „Dla Boga wszystko jest piękne, dobre i słuszne” — tak ujmuje to Heraklit. Wittgenstein pisze: „To, jak wszystko się układa, jest Bogiem; Bóg jest tym, jak się wszystko układa”. „Wszystko, co się dzieje, jest godne uwielbienia” — powie Teilhard de Chardin. Również zdanie Hegla ma związek z powyższym: „Wszystko, co rzeczywiste, jest rozsądne i wszystko, co rozsądne, jest rzeczywiste”. Zdanie to jest źle rozumiane wtedy, jeśli się je rozumie jako sposób działania lub jego namiastkę. Tajemnica polega na tym, że przyszłość jest nam dana jako otwarta przestrzeń działania, przeszłość natomiast jako zamknięta i uprzedmiotowiona rzeczywistość. Dlatego zdanie o rozumności tego, co rzeczywiste, jak również filozofia i teologia historii są w sposób istotny retrospektywne i bezpośrednio nie dają one działaniu żadnej orientacji. Doświadczenie Boga rzeczywiście Działającego w tym, co się zdarza, jest przeżywane najbardziej intensywnie nie przez tego, kto w sposób fatalistyczny rezygnuje z działania, gdyż — jak mówi — wszystko przyjdzie tak, jak ma przyjść, lecz przez kogoś, kto w działaniu napotyka na trudności, chociażby w tej formie, że swoje działanie widzi niespodziewanie poplątane w porównaniu z tym, co zostało zamierzone. Znajdują tutaj zastosowanie biblijne słowa o panu, który zbiera to, czego nie

posiał, a również owo wymaganie: „Jeśli już wszystko uczyniliście, mówcie: jesteście sługami nieużytecznymi!”

Dopiero po Heglu, w ateistycznym wywróceniu jego filozofii, próbowano urzeczywistniać jako *praxis* tę jedność bytu i sensu, którą wiarą uznajemy za Boga, to znaczy rozumieć filozofię historii jako teorię przyszłości i jako instrukcję dotyczącą działania. Dopomaga temu jeszcze pewna określona teologia, która patrzy na życie chrześcijanina jako na współdziałanie z dziejowym działaniem Boga, z „God's action in history” i zastępuje prorocstwem moralność i rozum. Nikt jednak nie posiada takiej władzy, by sam mógł decydować o tym, w jaki totalny kontekst zdarzeń włączać swoje własne działanie. Możliwe są, co najwyżej, teorie o średnim zasięgu. Zdanie: „Tym, którzy kochają Boga, wszystko obraca się ku dobremu”, pozostaje w stałym związku z obecnością kochającego, z obecnością Boga i nie pozwala, by je rozumiano jako antycypację jakiegoś dziejowego i totalnego związku zdarzeń. Z tego też powodu nie można opierać moralności na spekulacji dotyczącej sensu dziejów.

Jesteśmy obecnie w ostatnim punkcie naszej refleksji. Pytamy o specyficzną, ludzką postawę, która koresponduje z wiarą w Boga, rozumianego jako niewyobrazalna jedność bytu i sensu, potęgi i miłości. Istnieje jeden tylko specyficzny akt, w którym człowiek tak dobitnie zwraca się do Boga. Chodzi o modlitwę, o jej podwójną formę: prośbę i uwielbienie. Gdy Bóg jest rozumiany jedynie jako adresat prośby, a nie ma miejsca powierzenie Mu własnej woli w uwielbieniu, wówczas nie jest On absolutnym sensem, lecz staje się podstawą rzeczywistości, którą można manipulować. Bierze się Go na służbę. Nie myślimy dziś również o odwrotnej formie bezbożności, która wyraża się jedynie w uwielbieniu Boga, bez prośby Go o coś. Staliśmy się — można tak powiedzieć — zbyt dystygowani. Z tej racji, że w gruncie rzeczy nie dowierzamy Bógowi, który spełnia nasze prośby, nie chcemy Jego i siebie wprowadzać dyskretnie w zakłopotanie. Takiej postawie sprzeciwia się nie tylko wymóg Nowego Testamentu, by prosić, ale również przykład Jezusa, który prosi przed swoją śmiercią, aby odszedł od Niego kielich, a równocześnie — uwielbiając — powierza Ojcu spełnienie prośby. Jak długo nasze życzenia i wielostronne pragnienia wiążemy tylko z tym, co jest dla nas realne, tak długo nasze uwielbienie pozostaje abstrakcyjne i nieskuteczne. Również wyrzeczenie się własnej woli staje się nierealną grą, gdy pozostaje ono — bez powiązania — na uboczu wszystkich działań, w których urzeczywistniamy tę właśnie własną wolę. W modlitwie błagalnej kierują się wszelkie pragnienie człowieka ku Bogu. Jedynie przy takim

założeniu staje się czymś realnym powierzenie tych pragnień w ręce Boga.

Powiedziałem, że modlitwa jest specyficznym aktem, w którym wyrażamy swój stosunek do Boga. Jednak w całokształcie postaw człowieka, a nie jedynie w samej modlitwie, okazuje się, czy ta modlitwa jest rzeczywiście modlitwą, czy też jedynie aktem wzruszenia.

Kończąc, chciałbym w kilku słowach scharakteryzować ową całokształtną postawę w taki sposób, żeby stała się jasną odpowiedniością obu orzeczników o Bogu, o których była wcześniej mowa. Najłatwiej będzie uczynić to w ten sposób, że uwydatnimy postawy, które mają związek z zaprzeczeniem owej pierwotnej jedności bytu i sensu. Nazywam te postawy fanatyzmem i cynizmem. Fanatyk tkwi w bezsensownej rzeczywistości i ustawia się przeciw niej, opowiadając się po stronie tego, co jest sensem, miłością, komunikowaniem się, rozsądkiem. To od jego działania zależy, czy w ogóle jest sens i dlatego nie należy ustawiać żadnych moralnych obwarowań w zdążaniu do celu, do którego on zmierza: jego cel jest przede wszystkim moralny. Najgorszym ze wszystkich cierpień byłyby jego niepowodzenia, gdyż świat taki, jaki jest — jest najgorszym ze wszystkich światów. Antypodą fanatyka jest cynik. Sens, rozsądek, miłość i szczęście są dla niego jedynie czymś wtórnym — ponad bezsensowną rzeczywistością. Aktywnie działając lub też przyglądając się z satysfakcją, opowiada się on za taką rzeczywistością, za siłą skierowaną przeciw sensowi, który jest jedynie iluzją. Jemu również — podobnie jak fanatykowi — wszystko wolno, tylko z tym założeniem, że nie potrzebuje on do osiągnięcia swego celu żadnego moralnego ani filozoficznego usprawiedliwienia. Fanatyzm i cynizm przeciwstawiają się sobie, a zarazem jak wszelkie ekstremy, są one sobie bliskie. Cynikiem staje się często rozczarowany fanatyk, który utracił wiarę w możliwość zrealizowania swego celu i który szuka już jedynie więcej siły, a nie sensu.

W przeciwieństwie do tego chciałbym postawę człowieka wierzącego nazwać przy pomocy starego pojęcia, zaczerpniętego z języka mistyków. Chodzi o słowo „opanowanie”. Zdanie Teilharda de Chardin: „Wszystko, co się dzieje, jest godne uwielbienia” jest właśnie zdaniem człowieka opanowanego. Nie sprzeciwia się on wysiłkom, by zmieniać to, co jest i co się dzieje. Jego tajemnica, która odróżnia go od człowieka niewierzącego, polega na tym, że we wszystkim, co się dzieje, również przy fiasku własnych usiłowań, czci on tę samą miłość, która podtrzymuje jego wysiłek. Opanowany człowiek nie wyrzeka się działania. Możliwość tego działania przypisuje on jednak owej Bożej rzeczywistości, którą przyj-

muje. Jest on jak ten, który sieje, pozostawia jednak żniwa komuś innemu. Nie chce niczego wymuszać. Taka zaś postawa daje jego własnemu działaniu zdecydowanie i ciągłość. Wszystko, co czyni i co mu się przydarza, jedność bytu i sensu, nie zależy od niego; ale umożliwia jego działanie.

Ludwik Wittgenstein określił poczuciem bezpieczeństwa to, co nazywam tutaj opanowaniem. Chodzi o bezpieczeństwo, które jest dlatego absolutne, gdyż nie może go naruszyć żaden przeciwny stan rzeczy. Wittgenstein, jako pozytywistyczny teoretyk nauki, stał na stanowisku, że wyrażne wskazywanie na tego rodzaju poczucie musi prowadzić do naukowego bezsensu. Jeśli bowiem to bezpieczeństwo nie powołuje się na istniejący stan rzeczy w świecie, to czego jesteśmy pewni w tym poczuciu? Wittgenstein sam podpowiada odpowiedź, gdy pisze: „Wierzyć w Boga, to znaczy widzieć, że rzeczywistość świata nie jest jeszcze załatwieniem wszystkiego”. Patrząc od strony nauki, nie ma żadnego sensu wypowiedzanie owego poczucia bezpieczeństwa, o którym tutaj mowa. Sądy bowiem o tym, co jest konieczne, nie posiadają żadnych warunkowań, gdy chodzi o prawdę — są one we wszystkich okolicznościach prawdziwe, jeśli są prawdziwe. Nie oznacza to jednak, że nie mówią one niczego. Akceptacja Boga zespala w sobie dwa orzeczniki, które nie są identyczne, gdy chodzi o świat naszego doświadczenia. Wierzący trwa mocno i za wszelką cenę przy tym zespoleniu, przy owej syntezie — trwa, jak długo jest nim obdarowany. Jakikolwiek zewnętrzne zdarzenia nie mogą naruszyć tej syntezy. A jednak jest ona przygodna. Wiara, a więc jeszcze szczęście owego spokoju, są również jakąś częścią rzeczywistości, są one duchową rzeczywistością, która jest uwarunkowana różnorodnymi okolicznościami, choćby poświęcaniem się matki dla dziecka w pierwszym roku jego życia. Nie mamy żadnej władzy nad nią. Jedność sensu i bytu doświadczamy właśnie w tym, że jesteśmy na coś zdani. Nie jesteśmy bowiem jednością. Jakieś małe hormonalne zakłócenie może spowodować, że sam sens dla nas znika. Miejsce najbardziej surowej rzeczywistości (to znaczy klozet) byłoby — jak sądził św. Augustyn — najbardziej właściwym pomieszczeniem, by z niego głośno śpiewać: „Panie, okaż nam swe oblicze, a będziemy uratowani”

tłum. ks. Kazimierz Czulak SAC