

ROZUMNOŚĆ WIARY W BOGA

Czy jest obowiązkiem wierzyć w Boga? Pierwsze przykazanie mówi: „Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie” (Wj 20, 3). Jest to nakaz, na który odpowiada się z posłuszeństwem, wykluczając wszelką inną rzeczywistość uważaną za boską. Dlatego pierwsze przykazanie zobowiązuje nas do uznania za Boga Tego, który mówi: „Ja jestem Pan, twój Bóg” (Wj 20, 2).

O ile jednak na wszystkie inne przykazania można odpowiedzieć czystym posłuszeństwem (co oczywiście nie znaczy, że inne przykazania w ogóle nie potrzebują rozumowych uzasadnień), o tyle rzecz ta jest niemożliwa w przypadku pierwszego przykazania, gdyż domaga się ono wiary, która jest podstawą tego posłuszeństwa. Aczkolwiek wiara w Boga jest obowiązkiem¹.

W tym miejscu powstaje jednak problem związany z obowiązkiem wiary w Boga, choć różny od niego: oto ta wiara potrzebuje poznania Boga. Trzeba przede wszystkim wiedzieć, że Bóg istnieje. Właśnie to zagadnienie chcę, ściśle rzecz biorąc, poruszyć w niniejszym artykule. Przyjęcie istnienia Boga musi być prawdziwe i pewne, a nie tylko prawdopodobne i hipotetyczne, ponieważ także sama wiara w Boga musi być rozumna. Św. Paweł nazywa ją „rozumną służbą Bogu” (*logike latreia*; (Rz 12, 1) zaś Sobór Watykański I „posłuszeństwem zgodnym z rozumem” (*obsequium rationi consentaneum*)².

Pojawia się zatem kwestia, w jaki sposób wiara w Boga może być rozumna. John Henry Newman w swym dziele *Logika wiary*³ wyjaśnił, na czym polega rozumność wiary, czyniąc to zwłaszcza w obronie rozumności wiary ludzi prostych. Przyjęcie rzeczywistego istnienia Boga nie jest, według niego, owocem przyświadczenia hipotetycznego i pojęciowego, lecz „realnego przyświadczenia”, które bez wątpienia poprzedzają argumentacje i refleksje, ale które samo w sobie nie zależą już od nich, w związku z czym nie

* Carlo Huber SI (ur. w 1931 r. w Monachium) jest profesorem filozofii poznania na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, gdzie wykłada od 1965 r. Jego studia koncentrują się na teorii języka, zwłaszcza zaś języka religijnego.

¹ Por. Sobór Watykański I, *De fide*, kan. 1; BF I, 54.

² Tamże, rozdz. 3; BF I, 49.

³ J. H. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*; wyd. polskie: *Logika wiary* (przekład: P. Boharczyk), Warszawa 1989.

jest prawdopodobne, lecz pewne. To realne przyświadczenie opiera się na zmyśle, który kieruje wnioskowaniem, na arystotelesowskiej *phronesis*, na modelu praktycznego sylogizmu⁴.

Idąc po linii Newmana, będę się starał tworzyć „gramatykę” wiary w Boga, tj. logiczną i fenomenologiczną, choć bez wątpienia tylko fragmentaryczną, analizę przyjęcia istnienia Boga przez wierzących chrześcijan. W tym kontekście nie mam zamiaru podawać jeszcze jednego „dowodu na istnienie Boga”. Wskażę raczej przy okazji, jaki sens i znaczenie posiada tzw. „dowodzenie istnienia Boga” oraz jaka może być jego funkcja w chrześcijańskiej mowie o Bogu.

Poczynionych tu obserwacji nie powinno się rozumieć w sensie genetycznym, lecz logicznym: przyjęcie rzeczywistego istnienia Boga nie rozwija się z uprzedniego otwarcia się nieograniczonego horyzontu; otwarcie to stanowi „tylko” logiczny moment wiary w Boga. Ważna jest także jeszcze inna uwaga: wiara w Boga nie rodzi się koniecznie na sposób rozumny. Jednakże wiara w Boga musi przyznać słuszość zarówno własnemu rozumowi, jak też rozumowi innych.

I. REALISTYCZNY SENS CHRZEŚCIJAŃSKIEJ MOWY O BOGU

Nie ma wątpliwości co do tego, że to, co chrześcijanin wierzący mówi na temat Boga, rozumie w sensie realistycznym. Dotyczy to nie tylko istotnych wydarzeń z historii zbawienia, zwłaszcza związanym z życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa. Również to, co się mówi o samym Bogu, a przede wszystkim twierdzenie odnoszące się do Jego istnienia, rozumie się w sposób realistyczny⁵. Każda interpretacja nierealistyczna, psychologiczna, mitologiczna lub filozoficzna zmienia całkowicie znaczenie każdej mowy do tego stopnia, że traci się właśnie specyficzny, religijny sens mowy⁶.

Z drugiej strony trzeba stwierdzić, że realizm chrześcijańskiej mowy o Bogu nie jest empirycznym realizmem. W zdaniu „Bóg istnieje” czasownik „istnieje” nie ma tego samego sensu, co w takich zdaniach, jak: „kangury istnieją” (w Australii) lub „Dinozaury istniały”, bądź też „państwo włoskie istnieje”, czy też w ta-

⁴ Por. *Logika wiary*, dz. cyt., rozdz. V, 1, ss. 93 nn. i rozdz. IX, ss. 264 nn.

⁵ Pomijamy tu fakt, że w rzeczywistości raczej dość rzadko wypowiada się zdanie: „Bóg istnieje”. Wszakże zawsze, kiedy o Nim się mówi, zakłada się Jego istnienie.

⁶ Zob. poniżej, p. III, 1.

kich z kolei zdaniach, jak: „Jednorożce istnieją” (w bajkach) lub „istnieje Apollos” (w mitologii greckiej), bądź też „istnieje Mowgli” (w literaturze). Słowo „istnieć” jest terminem analogicznym⁷. Mowa o Bogu w sensie chrześcijańskim, tj. realistycznym, oznacza przyjęcie rzeczywistości metaempirycznej, niepoznawalnej zmysłami i niedoświadczalnej⁸, która mimo to jest realna i znajduje pokrycie w faktach⁹.

Z innej jeszcze strony, realistyczne znaczenie chrześcijańskiej mowy o Bogu, zwłaszcza afirmacja Jego realnego istnienia, wymaga związku z doświadczeniem i znalezienia w nim punktu zaczepienia. Każda realistyczna myśl człowieka potrzebuje tego punktu odniesienia, gdyż w przeciwnym razie pozostanie czystą fantazją.

II. ANALOGICZNE ODNIESIENIE DO PEŁNEGO DOŚWIADCZENIA REALISTYCZNEJ MOWY O BOGU

Mówiąc o analogicznym odniesieniu realistycznej mowy o Bogu do całościowego doświadczenia ludzkiego, wypada zastosować to, co I. T. Ramsey nazywa modelem¹⁰. Termin „model” nie jest tu jednak użyty na określenie lingwistycznego znaczenia znanego słowa, lecz do szczególnych sytuacji wyrażających otwartość horyzontu.

1. Otwartość horyzontu

W ludzkim życiu intelektualnym istnieje szczególne zjawisko, które może posiadać różne nazwy, choć w samej rzeczy zawsze chodzi o to samo. Nazywa się je więc w sensie analogicznym

⁷ W ten sposób także termin „istnieć” odpowiada warunkowi analogiczności wymaganej do jego zastosowania jako „atrybutu” Boga, nawet jeśli nie da się go stopniować. W przypadku „istnienia” nie chodzi jednak o atrybut w sensie logicznym.

⁸ W tym znaczeniu nie można być chrześcijaninem, a zarazem totalnym empirystą, materialistą czy pozytywistą, bądź też po prostu kwestionować jednocześnie możliwość wszelkiej metafizyki. Nie znaczy to bynajmniej, by było rzeczą konieczną studiowanie metafizyki lub opowiadanie się za jakąś określoną metafizyką, np. za arystotelesowsko-tomistyczną.

⁹ Także istnienie idei Boga nie wystarcza.

¹⁰ I. T. Ramsey, *Religious Language. An Empirical Palcing of Theological Phrases*, London 1957, s. 61 nn: „A «model»... is a situation with which we all are familiar, and which can be used for reaching another with which we are not so familiar; one which, without the model, we should not recognize so easily”.

„otwartością horyzontu”, zapożyczając przy tym od Husserla terminu „horyzont”; „zmianą stanu świadomości”, według Kanta i psychologii; „intelektualnym nawróceniem”, używając terminu z dziedziny wiary chrześcijańskiej, poszerzając go jednak o analogiczne zastosowanie także do dziedziny niereligijnej. W każdym przypadku chodzi tu o dość powszechne zjawisko życia i ludzkiego wzrostu intelektualnego. I. T. Ramsey określa go terminem *disclosure*¹¹ („otwarcie się”) oraz *discernement*¹² („rozeznanie”). Zjawisko to można przybliżyć nieco następującymi przykładami. Oto spotykam po raz pierwszy jakąś osobę, o której wiele już przedtem słyszałem i na temat której posiadam już wiele informacji, lecz wszystko to, co o niej wiem, uzyskuje teraz nowy sens. Bądź też po wysłuchaniu wielu fragmentów muzyki słyszę nagle jakiś wyjątkowy utwór i mówię: „teraz wreszcie rozumiem Bacha”, albo: „teraz rozumiem muzykę klasyczną”, czy też „muzykę rockową”. Udaje mi się po raz pierwszy rozwiązać jakieś zadanie matematyczne i stwierdzam: „Nareszcie zrozumiałem”. I rzeczywiście, od tego momentu potrafię już rozwiązać inne zadania tego samego typu.

W tego typu przypadkach nie tyle zdobywamy pojedyncze doświadczenie, ile w tym pojedynczym doświadczeniu zaczynamy rozumieć wszystko. Otwiera się przed nami nowy horyzont.

2. Horyzonty całościowe, wszechpojęte i nieskończenie otwarte

Rzecz jasna, że owe horyzonty, zastosowane w powyższych przykładach obrazujące otwarcie się horyzontu, są skończone i ograniczone. Tymczasem horyzont, w ramach którego można realistycznie mówić o Bogu, a nawet w którym jest możliwy akt wiary w Boga, musi być bezwzględnie otwarty i nieograniczony.

Istnieją różne horyzonty ze swej natury nieograniczone: własne życie (świadectwem tego, choć nie dowodem, jest wiara w nieśmiertelność duszy, osoby, itd.), świadomość („śmierć” świadomości jest wręcz nie do pomyślenia), wiedza, historia, wszechświat, jak również intersubiektywność i język, a zwłaszcza wolność. Horyzonty te jednak pojmujemy się często jako skończone i ograniczone, w związku z czym należy wykazać absurdalność

¹¹ Por. tamże, ss. 15 nn.

¹² Por. tamże, „rozeznanie duchowe” w sensie *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacego, nawet jeśli da się zauważyć pewne podobieństwo między nimi.

¹³ Odnosnie do języka i wolności, starałem się to wykazać w swym artykule: *Kirche: Zeichen Gottes — Zeichen der Freiheit*, w: W Sandfuchs,

takiej koncepcji¹³. Jest to rzeczą możliwą i stanowi istotne przejście do otwartości horyzontu, wewnątrz którego można realistycznie mówić o Bogu.

3. Otwartość nieograniczonego horyzontu i świata semantycznego

Problematykę otwartości nieograniczonego horyzontu można umieścić w kontekście ontologicznego argumentu św. Anzelma. Prawdziwy ateista nie neguje Boga, gdyż wcale o Nim nie myśli. Obraca się wewnątrz odmiennego świata semantycznego, w świecie, w którym nie ma miejsca na termin *id quo maius cogitari nequit* oraz *id quod maius cogitari debet*. Według św. Anzelma, w rozmowie z takim ateistą chodzi o to, by wykazać nieuniknioną prawdziwość pojęcia Boga. Należy otworzyć horyzont, w którym słowo „Bóg” posiada nie tylko możliwe, lecz nawet konieczne zastosowanie, następnie zaś trzeba pokazać, że horyzont ten jest bezwzględnym warunkiem możliwości wszelkiej mowy i wszelkiego myślenia¹⁴.

Dokładnie to samo uczynił Kant w stosunku do idei czystego rozumu, tzn. w odniesieniu do idei Boga, wykazując, że zastosowanie idei czystego rozumu jest koniecznym warunkiem możliwości każdego rozumowania¹⁵.

Ponieważ dany świat semantyczny jest również rzeczywistością społeczno-kulturalną, zadanie zmiany, poszerzenia lub otwarcia takiego świata ma z pewnością charakter wychowawczy i katechetyczny. Mimo to otwarcie się nowego wymiaru myślenia nie przestaje być z istoty rzeczy zadaniem filozoficznym¹⁶. Lecz jeśli prawdą jest to, co mówi Wittgenstein: „Granice języka są granicami mojego świata”¹⁷, to przejście z jednego świata semantycznego, w którym termin „Bóg”, bądź też raczej *id quo maius cogitari nequit*; nie posiada ani swego zastosowania, ani też sensu, w inny

Die Kirche, Würzburg 1978, s. 11-24. Odnośnie do zagadnienia języka, zob. także C. Huber, *Critica del sapere*, Roma 1988, s. 203-223, zaś odnośnie do problemu wolności zob. tenże, *Costruzione della realtà*, Roma 1991.

¹⁴ Podobną refleksję można znaleźć w: C. Huber, *Kirche*, dz. cyt., s. 11-24.

¹⁵ Por. I. Kant, KRV A 599-610: *Von dem transzendentalen Ideal*.

¹⁶ Na tej podstawie lepiej się rozumie, dlaczego Kościół katolicki nakłada obowiązek studiowania filozofii na tych, którzy mają zamiar studiować teologię dla celów pastoralnych i misyjnych.

¹⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5, 62: „Daß die Welt meine Welt, ist, das zeigt sich darin, das die Grenzen der Sprache (der Sprache, die allein ich verstehe) die Grenzen meiner Welt bedeuten”

świat semantyczny, w którym termin ten posiadałby swe znaczenie i zastosowanie, oznacza przeobrażenie całego świata i całego życia.

W jaki sposób jest możliwa taka przemiana? Wittgenstein mówi na innym miejscu: „Świat szczęścia jest inny niż świat nieszczęścia”¹⁸ oraz: „Jeśli dobra lub zła wola zmienia świat, to w gruncie rzeczy może zmienić tylko granice tego świata”¹⁹. Czy zatem przejście z lingwistycznego świata, który nie mieści w sobie terminu *id quo maius cogitari nequit*, do świata, który go zawiera, będzie aktem moralnym i wynikającym z wolności, aktem, który stanowi o całym świecie? Czy jest to — także! — zbawczy akt Boga, który dokonuje odkupienia oraz podnosi język z jego upadku i stanu przygodności, podobnie jak odkupił społeczność i wolność ludzką?²⁰

4. „Centrum” lub „granica” nieograniczonego horyzontu

Otwartość nieograniczonego horyzontu nie wystarczy do przejścia z jednego świata, gdzie słowo Boże nie ma sensu, do drugiego, w którym słowo to posiada rzeczywiste znaczenie. Taki horyzont potrzebuje jeszcze jakiegoś centrum. Całe życie podąża w jakimś kierunku. Historia posiada swój koniec. Wszechświat ma swą przyczynę. Wolność jest zarazem wezwaniem. To właśnie z tego motywu nie wystarcza czysty fakt, że owe wspomniane wyżej horyzonty są otwarte i nieograniczone. Fakt ten gwarantuje możliwość mówienia, myślenia, bycia wolnym, itd. Lecz na tym poziomie świadomości jedynie niewyraźnie zakłada się otwartość i nieograniczoność. Aby ukazać centrum jakiegoś nieograniczonego horyzontu, konieczna jest przynajmniej zaczątkowa świadomość otwartości i nieograniczoności danego horyzontu, bądź też odkrycie horyzontu jako otwartego i nieograniczonego. W przeciwnym razie nie będę mógł zdać sobie z tego sprawy i powiedzieć na przykład: „Moje życie ma sens!”²¹

Samo odkrycie nieograniczoności tych horyzontów, a tym bar-

¹⁸ Dz. cyt., 6, 43.

¹⁹ Tamże. Autor pisze dosłownie: „Wenn das gute oder böse Wollen die Welt ändert, so kann es nur die Grenzen der Welt ändern, nicht die Tatsachen; nicht das, was durch die Sprache ausgedrückt werden kann. Kurz, die Welt muß dann dadurch überhaupt eine andere werden. Sie muß sozusagen als Ganze abnehmen oder zunehmen”

²⁰ Por. C. Huber, dz. cyt., ss. 17 i 23 n.

²¹ L. Wittgenstein wyraża tę ideę następująco: „Die Anschauung der Welt *sub specie eterni* ist ihre Anschauung als — begrenztes — Ganzes. Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische”. Dz. cyt., 6, 45.

dziej wskazanie na ich centrum, nie jest aktem czysto intelektualnym. Przynajmniej po części zależy ono od woli i stanowi swoisty wybór, przy czym jest to wybór rozumny i niejednokrotnie wpływający z rozumowania. Z tej przyczyny jest rzeczą bardzo możliwą, że proces ten dokona się w czasie studium, zwłaszcza gdy się studiuje filozofię; nawet jeśli potem będzie można mówić o pewnym „nawróceniu intelektualnym”. W każdym razie chodzi tu jednak o proces, w którym zawarte są zarówno elementy doświadczenia, jak też rozumowania. Również tutaj zachowuje swą aktualność słynne powiedzenie Kanta: „Pojęcie bez doświadczenia jest puste. Doświadczenie zaś bez pojęcia jest ślepe”.

Argumentacje, które w tradycji otrzymały nazwę „dowodów na istnienie Boga”, stanowią logiczny szkielet procesu intelektualnego, znajdującego swe oparcie w życiu. Jednakże bez doświadczenia rzeczywistej otwartości nieograniczonego horyzontu i bez identyfikacji jego centrum są one niczym kości bez ciała. Stąd też należy stwierdzić, że owe „dowody” zachowują swe znaczenie logiczne, spekulatywne i filozoficzne, lecz same z siebie przeważnie nie mają mocy przekonującej.

III. UTOŹSAMIENIE Z BOGIEM

Do pełnego rozumowego usprawiedliwienia realistycznej mowy o Bogu brakuje jeszcze istotnego kroku: oto św. Tomasz z Akwinu nie podsumowuje swych „pięciu dróg” stwierdzeniem: *Ergo Deus existit*, lecz: *et hoc omnes dicunt Deum!*²². To ostatnie przejście nie ma charakteru argumentacyjnego, lecz jest to krok semantycznego utożsamienia. W tym miejscu jednak należy uświadomić sobie semantyczną funkcję słowa „Bóg” w semantycznym świecie języka religijnego. Trzeba bowiem zauważyć, że owo przejście nastrocza dziś o wiele więcej problemów niż za czasów św. Tomasza, dzisiaj bowiem wielu nie byłoby w stanie nazwać „sens życia” „Bogiem”. To właśnie dlatego konieczne jest pogłębienie prawdziwego znaczenia słowa „Bóg”, jakie mu nadaje język chrześcijański.

²² Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* q. I, a. 2, 3. W poszczególnych jego wypowiedziach wyrażenia się zmieniają, lecz wszystkie posiadają to samo znaczenie: „...quod sit per se necessarium... quod omnes dicunt Deum”; „...quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis et cuiuslibet perfectionis: et hoc dicimus Deum”; „...intelligens a quo omnes res naturale ordinantur ad finem: et hoc dicimus Deum”.

1. Funkcja słowa „Bóg” w chrześcijańskim języku religijnym

Słowo „Bóg” znajduje się w centrum języka religijnego. Gdy usuwa się je stamtąd, wszystkie inne wyrażenia zmieniają natychmiast swe znaczenie: tracą one swój sens religijny, zachowując ewentualnie znaczenie psychologiczne, socjologiczne, polityczne, etyczne, poetyckie, itp. Wszystkie inne wyrażenia, choć oczywiście nie wszystkie na raz, można eliminować lub zmienić bez zacierania tym samym religijnego znaczenia mowy. Zmieni się może tylko typ religii: po wyeliminowaniu Chrystusa z mowy chrześcijańskiej przekreśli się jej charakter chrześcijański, aczkolwiek nadal może to być mowa religijna.

Wszystkie inne wyrażenia, nie tylko należące do języka chrześcijańskiego, lecz w ogóle wyrażenia religijne, posiadają swe osobliwe znaczenie religijne dzięki swemu odniesieniu, bezpośredniemu lub pośredniemu, do słowa „Bóg”. Odniesienie to powstaje poprzez określenie modelu lingwistycznego, znaczenia danego słowa, znanego na poziomie horyzontalnym (tzn. niereligijnym), które następnie zostaje użyte poprzez analogię wertykalną w stosunku do Boga. Od strony językowej, używa się takich terminów, jak: „nieskończony”, „absolutny”, „transcendentny”, itp., a ich kwalifikację może gwarantować już sam kontekst, bez stosowania jakiegoś szczególnego słowa.

W chrześcijańskiej mowie o Bogu słowo „Jezus”, które jest imieniem własnym, cieszy się podobną centralnością i w wielu miejscach systematycznie zastępuje słowo „Bóg”. Najbardziej ewidentnym tego przykładem jest Ap 4, 8, gdzie trzykrotnie używa się Izajaszowego „Święty” (por. Iz 6, 3) w odniesieniu do Jezusa. Z tego lingwistycznego faktu można uczynić argument wskazujący na to, że Pismo święte uznaje boskość Chrystusa. Należy jednak zaznaczyć, że zastąpienie słowa „Bóg” imieniem własnym „Jezusa” nie jest możliwe we wszystkich kontekstach. Chrześcijańska doktryna o Trójcy Świętej rozwija się lingwistycznie właśnie w oparciu o tę niezastępowalność w takim miejscu, gdzie — na przykład — sam Jezus zwraca się do Ojca. Bardzo jasna refleksja dotycząca tego tematu, ujęta z logicznego i lingwistycznego punktu widzenia, znajduje się w opracowaniu *communicatio idiomatum*, pochodzącym od Ojców Kościoła²³.

W praktyce, centrum nieograniczonego horyzontu nierzadko utożsamia się właśnie z Chrystusem: „Chrystus jest sensem mo-

²³ Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Lect. II in 1 Cor 2* oraz *S. Th. III, q. 16, a. 4*.

jego życia". W takim jednak przypadku zakłada się przekonanie, że Chrystus jest Bogiem, i to przeświadczenie należy później jeszcze bardziej uwyraźnić.

Tak więc termin „Bóg” określa, w sposób bezpośredni lub pośredni, cały semantyczny świat języka religijnego, a w szczególności języka chrześcijańskiego. Semantyczny świat języka religijnego, w odróżnieniu od odkrycia otwartości nieograniczonego horyzontu oraz jego centrum, nie jest procesem świadomym, lecz stanowi strukturę lingwistyczną, semantyczną, społeczno-kulturową, która poprzedza proces świadomości. Poznajemy i uczymy się zarówno semantycznego świata języka religijnego, zwłaszcza zaś języka chrześcijańskiego, jak też struktury skoncentrowanej na terminie „Bóg” i zdeterminowanej przezeń w procesie socjalizacji i przekazywania tradycji.

2. Akt utożsamienia

Utożsamienie centrum nieograniczonego horyzontu z Bogiem, jeśli jest dokonane w pierwszej osobie ²⁴, tzn. jeśli brzmi: „i to ja nazywam *Bogiem*”, jest z pewnością „realnym przyświadczeniem” w sensie zaproponowanym przez Newmana ²⁵. Gdy tego utożsamienia dokonuje chrześcijanin wierzący lub ktoś, kto znajduje się na określonej drodze ku wierze, wówczas upodabnia się ono do aktu wiary ²⁶. Jeśli zaś zachodzi utożsamienie z „Bogiem jako Ojcem Chrystusa” i uwzględnia się przy tym możliwość częściowej zamiany słowa „Bóg” imieniem własnym „Jezusa”, wówczas mamy wyraźnie do czynienia z wiarą chrześcijańską.

IV. POZIOM ŚWIADOMOŚCI, WYMAGANY DO OTWARTOŚCI NIEOGRANICZONEGO HORYZONTU I DO UTOŻSAMIENIA JEGO CENTRUM Z „BOGIEM”

Problem ten jest ważny nie tylko z filozoficznego punktu widzenia, lecz także od strony teologicznej, a jeszcze bardziej ma

²⁴Jeśli nie jest dokonane w pierwszej osobie, mogłoby brzmieć: „i to chrześcijanie oraz niektórzy inni nazywają «Bogiem» (lecz ja nie nazywam tak, gdyż jestem ateistą)”. W takim przypadku mamy do czynienia z czystym stwierdzeniem semantycznym.

²⁵ Por. J. H. Newman, dz. cyt., rozdz. 2, ss. 48-90.

²⁶ Nie jest ono w ścisłym tego słowa znaczeniu aktem wiary, lecz jego ostatecznym założeniem, jednakże nawet tego aktu nie można wykonać — teologicznie rzecz biorąc — bez pomocy łaski Bożej, tak że dokonuje się on prawdopodobnie już w świetle samej wiary.

on wielkie znaczenie w wychowaniu do wiary i w katechezie.

Bez otwartości nieograniczonego horyzontu i utożsamienia jego centrum z Bogiem, Ojcem Jezusa Chrystusa, nie jest możliwy akt wiary. Bez świadomego otwarcia tego horyzontu nie można nawet pojąć Boga. Byłby to nie Bóg, lecz bożek. Należy zatem zapytać, jak już wspomnieliśmy powyżej, jaki poziom ludzkiej dojrzałości intelektualnej, emocjonalnej i moralnej stanowi konieczny warunek prawdziwego aktu wiary.

Jest rzeczą oczywistą, że nie chodzi tu o takie warunki aktu wiary, na które wskazuje się tradycyjnie w analizie wiary, dokonywanej w kontekście teologicznym, lecz o warunki ludzkie, psychologiczne tego aktu.

Uogólnienie doświadczenia, a wraz z tym świadome otwarcie nieograniczonego horyzontu jest inne w przypadku dziecka, inne zaś u człowieka dorosłego. Trzeba jednak mieć tu na względzie to, że wiara jest także rzeczywistością wspólnotową i społeczną, i to nie tylko z psychologicznego punktu widzenia, lecz również teologicznego. Wiara w Boga i w Chrystusa jest bowiem zawsze wiarą Kościoła, przy czym prawda ta odnosi się nie tylko do przedmiotu wiary, lecz także do aktu, poprzez który się wierzy. W związku z tym rozumna afirmacja istnienia Boga, droga ku wierze i wychowanie do wiary zawsze są również procesami budującymi społecznie.

1. Wiek dziecięcy

Kiedy chrzci się dziecko, dokonuje się tego w wierze Kościoła, zwłaszcza zaś w wierze rodziców i chrzestnych. Odmawiają oni *Wyznanie wiary* oraz *Ojciec nasz*. Dlatego słusznie się nalega na to, by przed chrztem swego dziecka rodzice sami najpierw uczestniczyli w przewidzianej na tę okoliczność katechezie. W rodzinie i w wierzącym środowisku dziecko uczy się potem stopniowo używać również słowa „Bóg” wewnątrz języka, który przyswaja sobie w procesie lingwistycznej socjalizacji. Elementy tej socjalizacji oraz — ogólnie rzecz biorąc — wspólnotowej postawy społecznej są obecne i konieczne w każdym nawróceniu. Wiara w Boga nigdy nie jest aktem wyłącznie osobistym, podobnie jak nim nie jest poznanie i wiedza.

Pozostaje jednak do rozstrzygnięcia problem, jaki poziom intelektualny jest konieczny do indywidualnego aspektu otwartości nieograniczonego horyzontu życia, świata, itd. Noworodek nie posiada z pewnością takiej zdolności i dlatego nie jest w stanie zdo-

być się na osobisty akt wiary. Czy jednak jest już do tego zdolne dziecko mające pięć, sześć, siedem lub więcej lat? Wydaje się, że tak. W przeciwnym razie nie mogłoby przystąpić do pierwszej komunii św. Takie dziecko przeżywa świadomie swe życie, obracając się w swym własnym świecie. Świat dziecka jest na pewno „małym” światem, zawsze jednak pełnym, całościowym i kompletnym. Dziecko świadomie przeżywa ten swój świat, nieustannie rosnąc w sposób koncentryczny. Mówiąc prostymi słowami, dziecko wzrasta, chce wzrastać i rośnie świadomie. Zakłada to, że również dziecięcy horyzont życia i świata jest nieograniczony. Dziecko nie doświadcza jednak tej nieograniczoności w szczególnych momentach otwierania się horyzontu, chyba że w wyjątkowych przypadkach. Przeżywa ją zaś nie tylko uczestnicząc w życiu dorosłych i w konfrontacji z nimi, lecz doświadcza jej w pierwszej osobie w swej ustawicznej i ogromnej ciekawości, jak też w swym pragnieniu wzrastania. Pojawia się tu doświadczenie granic i nieustannego ich pokonywania.

Ten mały, lecz nieograniczony horyzont dziecka ma swe określone centrum: ośrodkiem jego świata jest ono samo. Dzieci są ekstremalnie egocentryczne, przy czym tego terminu nie należy w tym miejscu rozumieć w sensie moralnym. Aby skoncentrować horyzont swego życia na Bogu, dziecko potrzebuje pomocy i bodźców ze strony osób dorosłych, i to nie tylko na socjalizującym poziomie lingwistycznym, polegającym na tym, że się mu mówi o Bogu i Jezusie, że się je uczy modlić, itd. Także dziecko jest zdolne do osobistego doświadczenia i odczuwa jego potrzebę. Doświadczenia umożliwiające odkrycie centralności Boga w jego życiu są związane z jego własną centralnością, z jego *ego*-centryzmem. Uprzywilejowanymi doświadczeniami są tutaj: podziw, darmowość i wdzięczność.

W tym wszystkim wielka fantazja dziecka nie stanowi niebezpieczeństwa, lecz wprost przeciwnie, przychodzi mu z pomocą, gdyż dzięki niej widzi ono rzeczy niewidzialne. Choć zawsze się bawi, to jednak najczęściej dobrze uzmysławia sobie różnicę między zabawą a rzeczywistością, między bajką a prawdą²⁷. Dziecko jest „zwierzęciem realistycznym”, niemal trywialnym²⁸.

²⁷ W naszych czasach, gdy coraz więcej jest filmów przeznaczonych dla dzieci, zdolność odróżniania rzeczywistości od fikcji u dzieci (i nie tylko u nich) znacznie się obniżyła.

²⁸ O ile prawdziwa jest w odniesieniu do dziecka definicja człowieka podana przez Zubiriego: „animal realitatis”.

2. Wiek chłopięcy

Intelektualna sytuacja chłopca różni się od sytuacji dziecka. Chłopiec nie żyje już w świecie jednolitym i całościowym, jak dziecko, i nawet on sam, jego osobowość i życie nie stanowią dla niego jednolitych rzeczywistości. Jego życie i świat są wielowymiarowe. W pewnym sensie nie posiada jednego horyzontu, lecz różne cząstkowe horyzonty, który nie są ze sobą powiązane wewnątrznie: przebywa w rodzinie, idzie do szkoły, gra w piłkę, należy do określonej grupy koleżeńskej, itd. Ma bardzo wiele różnych zajęć, a jego plan dnia jest wypełniony po brzegi. Aczkolwiek, czyniąc jedną rzecz, zapomina o innych. W każdym z tych kierunków aktywności ciągle się rozwija, dokonuje coraz to nowych odkryć, nabywa nowych zdolności — lecz o ile i dopóki to wszystko mu się podoba! Każdy z jego horyzontów jest nieograniczony, lecz żaden z nich nie jest totalny. W pewnym sensie jest „zwierzęciem technicznym”. Argumenty tego typu, że „do życia jest także rzeczą konieczną być dobrym z matematyki”, nie mają dla chłopca żadnego sensu. Jeśli sam nie odkryje jej wartości, nie będzie się do niej przykładął, chyba że pod przymusem i posłuszeństwem. W tych jednak czynnościach, w których znalazł upodobanie, może być niezwykle wytrwały i uparty. Żaden z tych częściowych horyzontów nie może być skoncentrowany na Bogu. Z drugiej strony, nawet wiara posiada dla chłopca wymiar techniczny i tylko częściowy zakres, choć może w nią mocno się zaangażować i czynić w niej postępy. Doświadczenia otwarcia się nieograniczonego i totalnego horyzontu są tu możliwe, lecz bardzo rzadkie, i jeśli występują, to mają raczej naturę przejściową.

Z tego względu mówienie chłopcu o wierze posiada charakter wybitnie socjalizujący: dokonuje się ono na łonie rodziny, w środowisku kulturalnym, a zwłaszcza w grupie rówieśników. Horyzonty te w pewien sposób zastępują totalne horyzonty życia, świata, itp. W takim kontekście centralność Boga może i musi urzeczywistniać się w wierności grupie lub przyjaciółom, która wychowuje do wierności Bogu. Rzecz ta jest jednak możliwa tylko wtedy, gdy utożsamienie się z grupą jest bardzo silne, a zarazem osobiste. Przeważnie takie utożsamienie się jest związane z poczuciem niezależności od innych, posuniętej aż do przeciwstawienia im siebie: „My jesteśmy sobą”

3. Wiek przejściowy

Okres dorastania niesie ze sobą wiele trudności, gdyż stanowi sytuację przejściową. W okresie tym traci się przeważnie zain-

interesowanie rozproszkowanymi aktywnościami, podobnie jak nie satysfakcjonują już częściowe horyzonty. Wszakże przejście do totalnych horyzontów życia, przyszłości, wolności, itp. jest teraz możliwe, a nawet konieczne dzięki kryzysowi owych częściowych horyzontów. Dorastający młodzieniec nie rozumie już ani świata, ani innych ludzi, ani nawet samego siebie. Kiedy kryzys ten jest totalny, stanowi swoisty, nieograniczony horyzont, który przybiera jednak negatywną postać ogarniającej go pustki. Młodzieniec poszukuje gorączkowo sensu, którego jeszcze nie znajduje, i nawet nie potrafi jeszcze jasno wyrazić swoich poszukiwań²⁹. Należy więc ów całościowy kryzys ukazać mu jako otwarcie się nieograniczonego i uniwersalnego horyzontu, wspomagając go i wyrażając głośno jego własne pragnienia. W tym kontekście pojawia się też możliwość ukierunkowania uniwersalnego, lecz pustego, horyzontu na Boga oraz ożywienia mowy o wierze.

4. Dojrzała wiara

Dla dojrzałej wiary nie wystarcza już otwarcie się jednego tylko nieograniczonego horyzontu, lecz są konieczne różne i powiązane między sobą horyzonty, tj. wszystkie skoncentrowane na jedynym Bogu: życie, przyszłość, komunikacja, historia, świat, itd. Z pewnością nie są tu potrzebne na raz wszystkie możliwe horyzonty, również dlatego, że są one nieskończone. W odpowiednim momencie należy raczej znaleźć owe horyzonty, właściwe zarówno dla siebie, jak też dla innych.

5. Poziom poznania chrześcijańskiego języka religijnego, wymaganego do utożsamienia z Bogiem — centrum nieograniczonego horyzontu

Również na innym polu tego utożsamienia, tzn. w poznaniu semantycznego świata chrześcijańskiego języka religijnego, w centrum którego znajduje się termin „Bóg”, da się zauważyć wielką różnorodność i gradację, zwłaszcza w przechodzeniu od wiary dziecięcej do dojrzałej. Bez żadnej znajomości chrześcijańskiego języka religijnego, którego ośrodkiem jest „Bóg”, sam termin „Bóg” nie będzie posiadał chrześcijańskiego znaczenia religijnego. Znajomość ta może być minimalna i ograniczać się do obszaru lingwistycznego w szerszym tego słowa znaczeniu, tzn. może być nabyta

²⁹ Na poziomie lingwistycznym można często spotkać problem niekomunikacyjności, posuniętej aż do niemoty i swoistej afazji.

w procesie nauczania. Niemniej nawet taka minimalna znajomość musi zawierać różne aspekty: powinny znaleźć się w niej elementy mające za fundament określone wydarzenia, czyli treści biblijne, zwłaszcza zaczerpnięte z Nowego Testamentu ³⁰ i skoncentrowane na imieniu „Jezusa”. Ponadto musi ona obejmować elementy moralne, rytualne, liturgiczne, modlitewne, itp.

Termin „znajomość lingwistyczna” należy rozumieć tutaj, jak też w wielu innych kontekstach, w znaczeniu szerokim, ogarniając nim także znaczącą, całościową postawę ludzką. Stopniowy jej wzrost powinien podążać w ślad za ogólnymi parametrami intelektualnego rozwoju ludzkiego od wieku dziecięcego aż do dojrzałego, zwracając jednak szczególną uwagę na pojedynczą osobę oraz na jej osobiste i kulturalne uwarunkowania.

Zakończenie

Niniejszy artykuł nie miał na celu dostarczyć dowodu na istnienie Boga, lecz w sposób rozumowy usprawiedliwić „realne przyświadczenie” (w sensie podanym przez Newmana) rzeczywistości istnienia Tego, którego chrześcijanie „nazywają Bogiem”. Wydaje się nam, że na tych stronicach zdołaliśmy podać również intelektualnie wystarczające usprawiedliwienie „tych dóbr” — jak stwierdza św. Paweł — których się spodziewamy” oraz „tych rzeczywistości, których nie widzimy” (Hbr 11, 11).

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC

³⁰ Znajomość treści biblijnych nie wymaga koniecznie znajomości tekstów.