

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE  
TOM 23, 2009

ROBERT SPAEMANN  
Ludwig-Maximilians-Universität München

## Racjonalność a wiara w Boga<sup>1</sup>

Rationality and Faith in God

*Osobowość człowieka trwa i upada  
wraz z jego zdolnością do poznania prawdy.*

Chcąc wyjaśnić sytuację człowieka w świecie Platon zaproponował pewną alegorię, tzw. alegorię jaskini. Mówiąc najprościej, wygląda to tak: ludzie siedzą w jaskini bez okien. Siedzą spleceni łańcuchami, twarzą do ściany. Na ścianę rzucona jest gra cieni; takie jaskiniowe kino. Za plecami splecanych znajduje się sztuczne źródło światła, przed którym w tę i z powrotem przesuwiają się postaci, a ich cienie rzucone są na ścianę. Ludzie ci nigdy nie poznali innej sytuacji niż ta, w której się obecnie znajdują. Nie widzą ani siebie nawzajem, ani nawet siebie samych, a tylko grę cieni. Dla nich więc ta gra przedstawia jedyną rzeczywistość, jaka istnieje. Sprzeczą się o tę rzeczywistość, spekulują na temat dalszego przebiegu akcji, tworzą teorie i snują przewidywania. Oczywiście, krążą wśród nich pogłoski, że jest coś takiego jak prawdziwy świat na zewnątrz jaskini oraz że można się uwolnić i uciec stąd. Wiadomo też jednak, że byli już tacy, którzy faktycznie wydostali się na zewnątrz i oślepli od blasku słońca, tak że nie byli już w stanie niczego zobaczyć, o ile nie mieli dość cierpliwości, by pozwolić oczom stopniowo przyzwyczaić się do światła. Dlatego też mieszkańcy jaskini wzbraniają się z wszystkich sił, gdy ktoś z zewnątrz wraca, żeby ich wyswobodzić.

<sup>1</sup> Jest to tekst wykładu wygłoszonego 6 grudnia 2004 w Hochschule für Philosophie w Monachium, który ukazał się drukiem w przekładzie angielskim (tłum. D.C. Schindler) w *Communio: International Catholic Review* 32 (Winter 2005), s. 618-636. Dziękuję Pawłowi Łąckiemu za zwrócenie mojej uwagi na ten artykuł, który jest podstawą niniejszego tłumaczenia – M.W.

Za pomocą tej alegorii Platon pragnie przedstawić świat idei jako prawdziwą rzeczywistość, a świat materialny jako jedynie obraz rzeczywistości. Słońce jest dla Platona obrazem substancjalnego Dobra, najwyższego Dobra, które pobudza wszelkie dążenie w świecie ku sobie jako ostatecznemu celowi i które Ojcowie Kościoła utożsamili później z Bogiem. Mieli w tym słusność, gdyż Platon mówi, że Dobro samo jest podstawą nie tylko realności rzeczy, lecz także ich poznawalności i prawdy. W mojej lekko zmienionej wersji alegorii jesteśmy nie tylko widzami w jaskiniowym kinie, lecz także aktorami w wyświetlanym tam filmie. Nasza rzeczywistość zależy w każdym momencie od światła stwórczego projektora i znajdującej się w nim taśmy filmowej. Nazywam go stwórczym, ponieważ wyświetla rzeczy i istoty, które są naprawdę żywe, a nawet w pewnych granicach wolne, by się poruszać w różnych kierunkach. Gdyby światło zgasło, film i wszystkie postaci w nim zniknęłyby w ciemności. Nie umarłyby, gdyż umieranie jest przecież zdarzeniem z filmu i ma przyczyny, które ze swej strony należą do filmu: choroba, wypadek, zabójstwo itd. Przerwanie filmu nie jest częścią filmu. Lecz wewnątrz filmu jest także przeszłość, którą ekstrapolujemy. Wiemy, że dziecko, które widzimy, ma nie tylko rodziców, ale też dziadków i pradziadków, jak każde inne dziecko. Dlatego na podstawie obserwacji poczynionych wewnątrz filmu, jesteśmy w stanie wypracować rozbudowane teorie fizykalistyczne na temat przeszłości świata i jego praw przyczynowych. Projektor z taśmą filmową, który faktycznie jest przyczyną tego wszystkiego, oczywiście nie pojawia się w filmie. Wielki Wybuch, na przykład, a nawet to, co go poprzedziło jest jeszcze częścią filmu. Ale projektor nigdy nie pojawia się w łańcuchu przyczyn, nawet na samym początku. Jest raczej podłożem i przyczyną całego łańcucha i każdego jego ogniwa. Słowa „przyczyna” nie używamy jednoznacznie, lecz analogicznie, kiedy odnosimy je do wcześniejszych warunków w obrębie świata i do Boga.

Opisuję tu zatem pewne wyobrażenie znaczenia słowa „stworzenie”. Nie znaczy ono początkowego wydarzenia w obrębie rzeczywistości ziemskiej, wydarzenia, na które moglibyśmy się natknąć w jakimś momencie naszych dociekań. Oznacza natomiast, że cały proces świata i każde najmniejsze zdarzenie, które ma w nim miejsce, posiada swoją prawdziwą podstawę w stwórczej woli, która znajduje się poza tym procesem.

O tym, że tak właśnie jest, dowiadujemy się z pradawnej pogłoski – pogłoski o Bogu. Co zdumiewające, ludzie nigdy nie zanurzyli się tak całkowicie w rzeczywistości zawartej w filmie, aby zupełnie zamknąć się na tę pogłoskę. To, co widzieli, nie zaspokoilo ich potrzeby zrozumienia rzeczywistości. Filozof Ludwig Wittgenstein, ojciec współczesnej filozofii analitycznej, pisze gdzieś, że jest nowożytnym złudzeniem, jakoby prawa przyrody wyjaśniały jej zjawiska, gdyż faktycznie jedynie opisują ich strukturalne regularności. Te regularności nie wyjaśniają ani tego, że coś się wydarza ani samych siebie. Nie ma w nich nic logicznie nieodpartego, jak w twierdzeniach matematycznych, nawet jeśli sformułowa-

ne są w matematycznych terminach. Natomiast *fakt*, że mogą być sformułowane w terminach matematycznych zawsze był – nawet dla przyrodnika, np. dla Einsteina – powodem zadziwienia i dowodem na ich boskie pochodzenie. Kant nazywał powodem nieustającego zadziwienia to, że w ogóle jest coś takiego, jak praca przyrody. Nie są one czymś oczywistym samym przez się i nie kończą poszukiwań tego, co prawdziwie rozumiały samo przez się, a co nazywamy Bogiem.

Tym niemniej postęp współczesnej nauki jest jedną z przyczyn oddalających pogłoskę o Bogu. Wiąże się to z jednej strony z szybkim poszerzaniem dziedziny tego, co potrafimy wytworzyć, przez co mamy upajające acz mylne poczucie własnej nieograniczoności, z drugiej zaś strony ma związek z gwałtownie rosnącym tempem przemian relacji, które tworzą nasze życie. Nasza uwaga jest więc tak silnie skupiona na nieustannym dostosowywaniu się wciąż na nowo do przyziemnej rzeczywistości, że pytanie o cel i znaczenie całości, a więc o możliwość rzeczywistości poza jaskinią, wydaje się być już poza naszym zasięgiem. Pytanie to nie ma w istocie nic wspólnego z twierdzeniami nauk, odnoszącymi się do faktów. Nie przedstawiono dotąd ani jednego poważnego argumentu przeciw pogłosce o Bogu ze strony samych nauk, a jedynie ze strony tzw. światopoglądu naukowego, tzn. tego, co Wittgenstein nazywa nowożytnym złudzeniem. Nauka to badanie warunków. Nauka nie pyta, czym dana rzecz jest, a tylko w jakich warunkach dochodzi do jej zaistnienia. A pyta o to, ponieważ znajomość owych warunków daje nam moc ingerowania w bieg rzeczy. Ten typ nauki jest wyznaczany przez wolę panowania nad przyrodą. Poznać jakąś rzecz, to według Thomasa Hobbesa wiedzieć, co możemy z nią zrobić, kiedy już ją mamy. Jednak tzw. światopogląd naukowy, tj. scjentyzm, wierzy, że zrozumieliśmy, czym coś jest, kiedy zrozumieliśmy, jak zaistniało. I tak, np. wiemy, kim jesteśmy, kiedy wiemy, kim byli nasi przodkowie; wiemy czym jest wiedza albo ból, jeśli zrozumieliśmy ich funkcje biologiczne, a więc korzyści, jakie przynoszą w doborze ewolucyjnym i jeśli znamy fizjologiczne procesy w mózgu, stanowiące podłoże owych zjawisk.

Moglibyśmy wykazać absurdalność światopoglądu naukowego, utrzymując, że zdefiniowaliśmy, czym *jest* ból, ponieważ wyjaśniliśmy iskrzenie określonych neuronów w mózgu, które stanowi empiryczne podłoże wszelkiego bólu. Wyobraźmy sobie, że poszedłem do lekarza z powodu silnych bólów, a lekarz mnie zbadał i nie był w stanie zaobserwować owych szczególnych procesów fizjologicznych, które normalnie kojarzone są z przeżyciem bólu. Następnie wyobraźmy sobie, że ów lekarz powiedziałby do mnie: „Nie cierpi pan na żaden ból. Ból polega na iskrzeniu określonych neuronów, a te neurony nie iskrzą.” Nie ma nikogo, kto nie odpowiedziałby: „Szanowny panie doktorze, nie obchodzą mnie żadne neurony. Jeśli ktośkolwiek wie, czy odczuwam ból, to właśnie ja. A jeśli uniemożliwia mi pan wyrażenie mojego bólu w sposób artykułowany, odbierając mi słowo swoimi różnymi definicjami, to będę po prostu musiał wyrazić to krzykiem”.

Nauka jest dociekaniem warunków przyczynowych. Być jaźnią, to być wolnym od warunków determinujących istnienie rzeczy. Zatem to, co jest nieuwarunkowane, *per definitionem* nie może pojawić się w ramach poszukiwania uwarunkowań. Bóg jest Nieuwarunkowany *per definitionem*. Kiedy powiedziałem, że postęp nauki oddalił pogłoski o Nieuwarunkowanym, nie chodzi o to, że nauka wytworzyła jakiś argument przeciw tej pogłosce. Powód jest psychologiczny: postęp nauki nas olśnił i stanowi źródło fascynacji. Stwarza wrażenie, że nauka ostatecznie wyjaśni wszystko, choć pogląd ten jest równie absurdalny jak to, że osoba oglądająca film będzie oczekiwać, że film sam siebie oświetli, a projektor stanie się zbędny.

Zatem alternatywa nie brzmi: „albo wyjaśniamy świat przez naukę, albo wierzymy w Boga”, lecz: „albo wykluczamy jakiegokolwiek rozumienie świata”, tzn. wyrzekamy się rozumu, „albo wierzymy w Boga”. W scjentyzmie, racjonalność Oświecenia już dawno ustąpiła miejsca przekonaniu o bezsilności ludzkiego rozumu, przekonaniu, że w rzeczywistości nie jesteśmy tymi, za których się uważaliśmy, mianowicie racjonalnymi i wolnymi, decydującymi o sobie stworzeniami. Wiara chrześcijańska nigdy nie uważała człowieka za tak rozumnego i wolnego jak XVIII-wieczne Oświecenie. Jednak nie uważa go też za tak nierozumnego i niewolnego jak dzisiejszy scjentyzm, i przyznaje szerszy zakres rozumowi, *ratio* niż scjentyzm. *Ratio* znaczy zarówno rozum jak i podstawa, grunt. Światopogląd naukowy przyjmuje, że zarówno świat, jak i ów światopogląd nie mają podstawy i są irracjonalne. Wiara w Boga jest wiarą w przyczynę świata, który nie jest pozbawiony podstawy, a przez to nie jest irracjonalny, lecz „jasny” – przejrzysty dla siebie samego i w tym sensie będący swoją własną podstawą.

To prowadzi nas do drugiej części, mianowicie pytania, w co wierzy ktoś, kto wierzy w Boga? W części trzeciej chciałbym omówić powody, które mogą być dla nas wskazaniem do wiary w istnienie Boga w szczególnej sytuacji naszej epoki.

W co wierzy człowiek, kiedy wierzy w Boga? Jak powiedziałem powyżej, wierzy w fundamentalną racjonalność, wierzy, że dobro jest bardziej fundamentalne niż zło, wierzy, że to, co niższe pochodzi od tego, co wyższe, a nie na odwrót, a także wierzy, że bezsensowność milcząco zakłada sensowność, oraz że sens nie jest po prostu jakimś rodzajem bezsensu. Mówiąc bardziej abstrakcyjnie, a mniej retorycznie: kiedy myślimy pojęcie „Bóg”, myślimy jedność, ściślej biorąc referencyjną tożsamość dwóch predykatów, które tylko sporadycznie i nigdy z koniecznością nie są ze sobą powiązane w naszym ziemskim doświadczeniu świata: jedność absolutnej mocy i absolutnej dobroci, tj. jedność bytu i sensu. Ta jedność nie jest prawdą analityczną, tzn. nie wynika wprost z samych pojęć. Nasze słowa „po-

teżny” i „dobry” – żeby posłużyć się przykładem Fregego, wielkiego filozofa i matematyka – mają tak niewielki wspólny zakres znaczeniowy jak słowa „gwiazda wieczorna” i „gwiazda poranna”. Ludzie od wieków znali gwiazdę wieczorną i gwiazdę poranną zanim odkryli, że te dwie gwiazdy to w rzeczywistości jedno i to samo ciało niebieskie, mianowicie Wenus. Nazwy „gwiazda wieczorna” i „gwiazda poranna” mają nie ten sam sens, ale to samo znaczenie, jak ujął to Frege, mają to samo odniesienie i tak zapewne najczęściej ujęlibyśmy to dzisiaj. Zatem dla nas słowa „dobry” i „potężny” mają różne sensy.

Osoba, która wierzy w Boga, wierzy, że absolutna moc, powiedzielibyśmy – wszechmoc, i absolutna dobroć, mają to samo odniesienie: przenajświętszego Boga. W pojęciu „Bóg” myślimy dwa nieuwarunkowania równocześnie, które w naszym doświadczeniu są od siebie oddzielone. Jedno, to nieuwarunkowanie faktualne. „To, jak się wszystko ma, jest Bogiem. Bóg jest tym, jak się wszystko ma” – tak ujął to Wittgenstein. Nie można kwestionować tego, co jest, ani tego, jak jest. *Ducunt fata volentem nolentem trahunt*, głosi jedno z przysłów stoików. „Chętnych los prowadzi, niechętnych wlecze”. *Inshallah*, „Jeśli Bóg zechce” mówią muzułmanie, kiedy obwieszczają jakiś zamiar. List św. Jakuba Apostoła zaleca nam to samo. Wierzący przyjmuje wszystko, co go spotyka, jako dar z ręki Boga; w niektórych sytuacjach czyni to, spierając się z Bogiem. Kiedy Hiob wie dzie spór z Bogiem z powodu nieszczęść, które go dotknęły, jego przyjaciele usiłują mu wytłumaczyć, że Bóg jest sprawiedliwy, więc Hiob powinien wejrzeć w siebie i w sobie szukać przyczyn swoich nieszczęść. Hiob widzi to inaczej i sam Bóg gani jego przyjaciół za sposób, w jaki stanęli po Jego stronie. Jeśli Bóg sprawia, że Hiob milknie, to nie dlatego że usprawiedliwia się przed Hiobem, ale dlatego, że mówi do niego: *Gdzie byłeś, gdy zakładałem ziemię? Powiedz, jeśli znasz mądrość... Będę cię pytał – pouczysz Mnie. ... Czy masz ramię mocne jak Bóg? Czy głos twój rozbrzmiewa jak Jego?* Na co Hiob odpowiada: *O rzeczach wzniosłych mówiłem. To zbyt cudowne. Ja nie rozumiem. [...] Dotąd Cię znałem ze słyszenia, obecnie ujrzałem Cię wzrokiem, stąd odwołuję, co powiedziałem. Kajam się w prochu i w popiele* (Hi 42,1-6).

Bezwarunkowe poddanie się woli Boga, która przejawia się w tym, co się wydarza, a czego nie możemy zmienić, jest podstawową postawą wszystkich wierzących w Boga. Ale co to znaczy poddać się temu, czego nie możemy zmienić, nawet gdybyśmy chcieli? Czy nie jest bardziej godne człowieka przynajmniej odmówić swej zgody na to, czego nie możemy zmienić? Tylko jeśli przyjmujemy, że Bóg nie istnieje, że los jest ślepy, a wszechświat całkowicie obojętny na naszą zgodę lub niezgodę, nasza zgoda jest ostatecznie tak samo bez znaczenia jak nasz sprzeciw i równoznaczna ze zwierzęcym dostosowaniem się do warunków otoczenia. Sprzeciw Hioba ma jakiegokolwiek znaczenie dlatego, że Hiob rozumie, iż Bóg jest bytem, któremu przysługuje dobroć. I właśnie z tego powodu

Bóg faktycznie staje w obronie Hioba wobec jego pobożnych przyjaciół. W sprzecznie skrywa się uznanie tego, wobec którego podnosi się sprzeciw. Jeśli ktoś przyjąłby, że Bóg jest zły lub obojętny na ziemskie cierpienie, sprzeciwianie się Mu nie miałyby sensu. W psalmach wielokrotnie zanoszone jest błaganie do Boga, aby przyszedł nam z pomocą „ze względu na swoje Imię”. Wynika stąd, że Bóg – można powiedzieć – zobowiązany jest wobec samego siebie pomagać swojemu ludowi. Natomiast Leon Bloy może napisać, *Tout ce qui arrive est adorable*, tylko dlatego, że wbrew wszelkim pozorom wierzy, iż wszystko, co się wydarza ma swe ostateczne źródło w nieskończenie dobrej, a to znaczy świętej woli. Jeśli tego nie pojmujemy, także islam pozostanie dla nas niezrozumiały.

Uwyrażnianie tych spraw jest ważne zwłaszcza dzisiaj, kiedy nawet księża często jedynie mówią o Bożej łaskawości, zamiast wzywać nad nami błogosławieństwa Boga wszechmogącego. Mówienie o kochającym Bogu, a nawet przekaz, że Bóg jest miłością, w rzeczywistości traci swój wszechogarniający sens, jeśli sprawia, że zapominamy, kim jest Ten, który jest miłością, mianowicie, że jest absolutną mocą utrzymującą świat i nas w istnieniu. Gnostycy pierwszych wieków odrzucili właśnie ten punkt wiary chrześcijańskiej, rozdzielając owe dwa predykaty między dwóch bogów: złą moc, z której wyszedł ten świat, oraz światło, które wypromieniowuje siebie z oddali w ciemność. Wiara w Boga jest przekonaniem, że Słowo z Ewangelii według św. Jana mówi o świetle, które oświeca każdego człowieka, światło, które przychodzi na ten świat: *Na świecie było Słowo, a świat stał się przez Nie* (J 1,10).

Omówiłem jedno nieuwarunkowanie, jakie zawarte jest w naszym pojęciu Boga, nieuwarunkowanie tego, co faktualne, tj. losu. Drugim nieuwarunkowaniem jest dobro, które nie przejawia się, a jeśli tak to tylko wyjątkowo, w tym, co faktycznie się wydarza, natomiast o wiele bardziej daje się poznać w cichym, lecz nieubłaganym głosie sumienia. Ci, którzy wierzą w Boga zawsze rozumieli ten głos jako Jego głos, chociaż można się mylić co do źródła tego, jak i każdego innego głosu. Dla Tomasza z Akwinu głos sumienia, przez który przemawia Bóg, jest niczym innym jak głosem praktycznego rozumu, a rozum także potrzebuje kierownictwa i korekty, aby być tym, czym jest: rozumnym. Jednakże sąd jego jest nieodwołalny. Lecz ten nieodwołalny sąd wydaje się nam nazbyt często sprzeczny z rzeczywistymi zdarzeniami. To, co się wydarza jest bowiem często złe i nierozumne. A przecież żadna moc na świecie nie może nas zmusić, abyśmy zło nazwali dobrem, a dobro złem. Ten, kto wierzy w Boga, wierzy, że oba nieuwarunkowania, byt i dobro, są ostatecznie jednością. I jeśli mówimy o Bogu ukrytym (*vere tu es deus absconditus*, pisze Pascal), to właśnie z tego względu. To, co faktualne, nieuwarunkowana moc tego, co jest, jak jest i co się wydarza, z pewnością nie jest ukryta, lecz jawna. I dobro także nie jest ukryte przed nami, lecz poznajemy je rozumem i sumieniem. *Notas fecisti vias vitae*, „dałeś mi poznać drogi życia” – ten werset psalmu widnieje nad głównym ołtarzem katedry

w Salzburgu. Jeśli mówimy, że Bóg jest ukryty, to dlatego, że święta jedność wszechmocy i miłości nie jest dla nas jawna.

Wielki niemiecki filozof, Mikołaj z Kuzy, mówił o *coincidentia oppositorum*, jedności przeciwieństw. I tak właśnie jest: jeśli konsekwentnie i do końca myślimy przez pryzmat jednego z dwóch nieuwarunkowań, staje się dla nas czymś koniecznym współmyśleć owo drugie nieuwarunkowanie. Całościowość, całość tego, co się wydarza, całość wszystkiego, z czym mamy do czynienia, nie byłaby wszystkim, gdyby przekonania moralne, głos sumienia, nie zostały włączone w pojęcie całości. Byłoby niepokonalnym ograniczeniem absolutnej mocy, a więc nie byłaby ona absolutna, gdyby przez cały czas patrzyło na nią milczące, bezlitosne oko. Gdyby dobro nie przynależało do bytu, byt nie byłby bytem, czyli wszystkim. Odwrotność tego zdania jest również prawdziwa: nieuwarunkowanie dobra nie byłoby nieuwarunkowane, gdyby nie obejmowało woli zaangażowania się w trosce o świat faktualny, w oczekiwaniu, że to zaangażowanie nie jest od samego początku skazane na absurdalność z powodu absurdalności rzeczywistość jako takiej. Kwestię tę rozwija tekst Fichtego pt. „O powodach naszej wiary w Boże kierownictwo”. Dobro przynależy do bytu, i tak samo na odwrót, byt przynależy do dobra. Oba włączone są w pojęcie Boga.

Wszelako jeden z pary predykatów: „rzeczywisty” i „dobry”, niesie w sobie kolejną antynomię, zawierającą się w pojęciach dobra i miłości jako takich. Myślimy o Bogu jako Jedynym, jako miejscu absolutnej i definitywnej sprawiedliwości. Bóg nie pozostaje głuchy na łzy i wołanie ofiary bezradnej wobec niesprawiedliwości. *Nil inultum remanebit*, „nic bez pomsty nie zostawi” powiedziane jest w *Dies irae*. A przecież jednocześnie myślimy o Nim jako miejscu absolutnego miłosierdzia i przebaczenia, które przekracza wszelką ludzką miarę. Utożsamienie sprawiedliwości i miłości miłosiernej, objętych naszym pojęciem Boga, wymyka się możliwościom naszej wyobraźni. Dopiero w ofierze Chrystusa owa ciemność zostaje dla wierzącego rozświetlona, ponieważ ta ofiara oznacza, że sam Bóg, aby bez popadania w niesprawiedliwość móc przebaczyć zło wyrządzone ofierze, sam uczynił się ofiarą zła i tak oto sam siebie uzdolnił do przebaczenia. Ale to jest już inna historia, której nie możemy opowiadać w tym kontekście, historia wkroczenia projektora w film, wkroczenia Stwórcy w stworzenie, o czym naucza chrześcijaństwo. Nie naucza więc ono o innym Bogu niż Izrael czy islam, lecz czyni jawnym to, co ukryte. *Nazywacie Go Bogiem, chociaż Go nie znacie. Ale ja Go znam. I gdybym powiedział, że Go nie znam, byłbym kłamcą, tak jak wy*, mówi Jezus w Ewangelii Jana (J 8,55).

Tomasz z Akwinu ma na uwadze właśnie owe dwa nieuwarunkowania, które myślimy w obrębie pojęcia Boga, wymykające się naszemu pojmowaniu, kiedy mówi o dwóch wolach Boga: jednej, która przejawia się w tym, co się wydarza, oraz drugiej, która odnosi się to tego, czego Bóg chce, abyśmy my chcieli. Pierwsza wola jest zakryta przed nami, dopóki określone zdarzenie się nie wydarzy;

druga jest nam znana przez cały czas. Moglibyśmy nazwać pierwszą z nich historyczną wolą Boga, a drugą Jego wolą nakazującą. Nie jesteśmy w stanie naszą wolą przyswoić sobie owej pierwszej woli; wolno nam tylko poddać się jej. Drugą wolę powinniśmy jednak uczynić swoją i być jej posłuszni. Tomasz podaje następujący przykład: jakiś człowiek popełnił przestępstwo. Nakazująca wola Boga zobowiązuje tego, kto posiada władzę cywilną, do ścigania przestępcy, celem wymierzenia mu kary. Żonę przestępcy zobowiązuje natomiast do przyścia mężowi z pomocą, gdyby chciał się ukryć. Odpowiedzialność każdej ze stron jest przeciwstawna drugiej i tylko sam Bóg jest odpowiedzialny za cały świat i za to, co się ostatecznie wydarzy. Jezus powiada: „Tak mówcie i wy, gdy uczynicie wszystko, co wam polecono: ‘Słudzy nieużyteczni jesteśmy’”.

Absolutna historyczna wola Boga przejawia się w tym, co rzeczywiście się wydarza, a więc w pojmaniu owego człowieka, bądź w jego ucieczce. Obie strony, król i żona, muszą podporządkować się i przyjąć końcowy wynik, ale też żadne z nich nie powinno przeszkadzać drugiemu w wypełnieniu swojej powinności. Królowi nie wolno karać kobiety za ukrywanie męża, Kreonowi nie wolno karać Antygony za pogrzebanie brata, a kobiecie nie wolno zostać terrorystką i zabić króla w zamachu, ponieważ ukarał jej męża. Historyczna wola Boga realizuje się w nieodgadniony dla nas sposób przez ciągle pogwałcenie Jego woli nakazującej. *O szczęśliwa wina*, śpiewa Kościół w Wigilię Paschalną, *skoro ją zgładził tak wielki Odkupiciel*. Czy to znaczy, że nasze grzechy są zgodne z wolą Boga? Oczywiście nie. A mimo to służą Jego woli. Są, jak powiada Mefisto w *Fauście* Goethego *częścią tej siły, która wiecznie zła pragnąc, wiecznie czyni dobro*. Bóg jest artystą, na którego obraz jakiś niegodziwiec ciągle chłapie farbą, a On każdy z tych rozbryzgów wykorzystuje, żeby jeszcze ulepszyć swe dzieło. W końcu trzeba powiedzieć: wszystkie rozbryzgi były konieczne, żeby zaistniał ten oto doskonały obraz, tak jak zdrada Judasza była konieczna, żebyśmy mogli dostąpić odkupienia w takiej formie, w jakiej faktycznie się dokonało. Nie znaczy to, że Bóg nie mógłby osiągnąć swojego celu w jakiś inny sposób. Jednak w takim wypadku obraz stałby się innym obrazem.

Każda próba bezpośredniego współdziałania z historyczną wolą Boga prowadzi do nieposłuszeństwa względem Jego woli nakazującej. *Wprawdzie Syn Człowieczy odchodzi [...] ale biada temu, przez którego Syn Człowieczy będzie wydany* (Mk 14,21), mówi Jezus odnosząc się do zdrady Judasza.

W co wierzy ktoś, jeśli wierzy w Boga? Wierzy w Nieuwarunkowane, w Byt, który ugruntowany jest w sobie samym, ponieważ jest samym Sensem, który wystarcza sobie. Chrześcijańska doktryna Trójcy udoskonala pojęcie Boga, o tyle, że myśli o Bogu jako wszechmocnej miłości. Co więcej, jako o Miłości w Bogu samym, tak że nie potrzebuje On świata ani ludzi, aby urzeczywistnić swoją istotę jako Miłość. Gdyby było inaczej, Bóg nie byłby Bogiem; nie byłby



całością w sobie, lecz Bóg sam byłby czymś mniej niż Bóg i świat łącznie, jak gdyby odbicie świecy w lustrze miało przydawać jasności samej świecy. Co więcej, świat nie byłby wtedy wolnym aktem stwórczym Boga. Byłby natomiast czymś koniecznym dla Boga, jako wypełnienie jakiegoś braku w Nim samym. Bóg jest Miłością w sobie, to znaczy: wyraża siebie w sobie, ma adekwatny obraz siebie w sobie, żywego rozmówcę – Logos. A zjednoczenie w miłości z Logosem, Synem, wydarza się w darze, którym raz jeszcze jest sam Bóg, Pnema albo, jak mówimy na Zachodzie – Duch Święty. Tajemnica chrześcijaństwa, raz objawiona, okazuje się wypełnieniem tego, co rozum rozpoznaje tylko w mglistym zarysie.

Pogłoska o Bogu, jak by nie była zniekształcona, unosi się w powietrzu wszędzie tam, gdzie są ludzie. Po raz pierwszy zostaje ujęta pojęciowo w filozofii greckiej; po raz pierwszy traci charakter „pogłoski” w Izraelu i staje się wspólnotowym doświadczeniem wiary, aż wreszcie wewnątrz Izraela przychodzi Jezus z Nazaretu i mówi: *Kto widział mnie, widział Ojca* (J 14,9). Wciąż jednak pozostaje pytanie, czy ta pogłoska odpowiada czemukolwiek w rzeczywistości? Wiemy, co rozumiemy, kiedy mówimy „Bóg”. Kant powiada, że mamy nieomylną ideę najwyższej istoty, pojęcie, które obejmuje i wieńczy całe ludzkie doświadczenie. Czy mamy jakkolwiek powód, by wierzyć, że – posługując się znowu słowami Kanta – pojęciu temu przypisać można „obiektywną realność”? Jaki mamy powód, by wierzyć, że Bóg jest czymś więcej niż ideą, jaki mamy powód, by wierzyć, że On istnieje?

Jest odpowiedź negatywna na to pytanie: ateizm; jest budząca trwogę świadomość, że dotąd nie znaleziono odpowiedzi; jest też odpowiedź agnostyczna, głosząca, że istnieją zasadnicze powody, dla których nie można znaleźć odpowiedzi na to pytanie. Wszystkie te odpowiedzi, niezależnie od tego jak mogą być mylne, zasługują na szacunek, wręcz uznanie, nie dlatego, że są prawdziwe, ale dlatego, że ludzie się z nimi utożsamiają. Tym niemniej pogląd, że odpowiedź na to pytanie jest zupełnie nieważna, pogląd, że inne rzeczy, które nas poruszają są w istocie ważniejsze i nie warto poświęcać swojego czasu na rozmyślanie o Bogu – a są to poglądy dziś rozpowszechnione, nawet jeśli pozostają niewyartykułowane – nie zasługują na szacunek. Zakładają one, że jeśli istnieje Bóg i życie po śmierci, to kiedyś i tak się o tym dowiemy, a bycie przyzwoitym człowiekiem w żadnym razie nie zależy od tego, czy wierzy się w Boga czy też nie. W końcu przecież muzułmańscy terroryści samobójcy też wierzą w Boga; co więcej, właśnie wiara jest dla nich motywacją do popełnienia zbrodni. Powiadam, że ta perspektywa nie zasługuje na szacunek. Wskazuje bowiem – jak powiedział kiedyś Sokrates – na bardzo nędznego człowieka. Co bowiem powiedzielibyśmy o czło-

wieku, który został uratowany z otchłani rozpacz, przywrócony do życia i otoczony wielką życzliwością, ale nie mającym jasności, czy to wszystko było kwestią przypadku, czy też potajemnym darem kogoś hojnego – co pomyślelibyśmy o odbiorcy takiego daru, gdyby powiedział: *Nie interesuje mnie skąd to wszystko. Co mam, to mam i jest mi obojętne, czy stoi za tym miłość darczyńcy czy też nie, ponieważ nawet gdybym wiedział i tak bym mu nie podziękował?* Osoba, którą szanujemy, pragnie wyrazić swoje podziękowanie, jeśli jest ktoś, kto na to zasługuje. I zrobiłaby wszystko, żeby się dowiedzieć, czy ktoś taki istnieje.

Chciałaby także móc się poskarżyć, gdyby rzeczywiście był ktoś, kto może jej wysłuchać. Nie ulega wątpliwości, że do postawienia pytania o Boga może skłonić człowieka cały szereg spraw. Najgłębszym motywem jest z pewnością możliwość okazania swojej wdzięczności i życie w oparciu o nią. Nie bez przyczyny słowo określające chrześcijański kult to „dziękczynienie” *eucharistia*. W parze z dziękczynieniem idzie radość. Zadowolenie może towarzyszyć postawie przyjmowania, kiedy nie ma dającego, lecz radość jest tylko wtedy, gdy jest osoba, której można podziękować. W przypadku centralnych ludzkich pytań, a także w filozofii, która podejmuje te pytania w sposób metodyczny i systematyczny, pierwszą rzeczą, tak jak w procesie sądowym, jest podjęcie decyzji dotyczącej uznania ciężaru dowodu lub obowiązku podania uzasadnienia. Z uwagi na przytłaczającą powszechność i uporczywe trwanie pogłoski o Bogu, ten, kto ją odrzuca jako zwodniczą, zobowiązany jest uzasadnić swoje stanowisko. Nade wszystko jednak: jeśli szukamy świadectw wskazujących na jakiś byt, osoba która je znalazła jest ważniejsza od tej, która nic nie znalazła. Fakt, że ktoś nigdy nie widział białego kruka nie dowodzi niczego w zestawieniu z kimś, kto go odkrył. Taka osoba nie może powiedzieć „Nie ma białych kruków” tylko dlatego, że jak dotąd sama żadnego nie widziała. Natomiast ktoś, kto faktycznie widział białego kruka jest uprawniony do powiedzenia, że on istnieje. Nikt nigdy nie widział Boga pisze św. Jan Ewangelista. A zatem pytanie brzmi: czy reżyser filmu, w którym my sami jesteśmy aktorami, zostawił w filmie swój mniej lub bardziej ukryty podpis, tak aby można go było znaleźć, jeśli ktoś kto naprawdę tego chce?

Władzą, którą człowiek posiada, aby szukać Boga jest rozum. Przy czym nie chodzi o rozum instrumentalny, który jak mówi Nietzsche, czyni z nas zaradne zwierzęta, lecz raczej o władzę uzdalniającą człowieka do wykraczania poza swoje otoczenie i wchodzenia w kontakt z rzeczywistością jako taką. Jest to władza, dzięki której, będąc na pełnym morzu, wiemy, iż w statkach ledwo widocznych na horyzoncie znajdują się ludzie, którzy nie odgrywają bezpośredniej roli w naszym życiu, którzy tak jak my stanowią centrum swojego pola widzenia i dla których my z kolei jawimy się na linii horyzontu i także nie odgrywamy roli w ich życiu. Wierzyć, że Bóg istnieje znaczy wierzyć, że nie jest On naszą

idea, ale że to my jesteśmy Jego idea. Wynika stąd dokładnie to, czego Jezus się od nas domaga: zmiana perspektywy. Nawrócenie. Jeśli Bóg istnieje, to nie ma nic ważniejszego ponad to. Jest to ważniejsze niż nasze własne istnienie. Natomiast zdolność, by móc to wiedzieć jest tym, co stanowi o godności człowieka, tej godności, która wyróżnia go spośród wszystkich istot żywych. Wspaniałe karty historii zapisali ci, którzy podjęli wysiłek podbudowania swojego przekonania o istnieniu Boga próbami znalezienia racjonalnych świadectw potwierdzających. Aczkolwiek ludzie nieczęsto dochodzą do wiary w Boga za sprawą dowodu na Jego istnienie, to jednak zdarzają się przecież i takie wypadki. Ma rację Pascal, kiedy przypisuje Bogu słowa: *Nie szukałbyś Mnie, gdybyś Mnie już nie znalazł*. Wierzący natomiast zawsze usiłowali oprzeć swoją intuicyjną pewność na racjonalnych podstawach i uzasadnić ją. To, że dowody na istnienie Boga – wzięte jako całość – stanowią kwestię sporną, nie jest czymś bardzo istotnym. Gdyby jakakolwiek radykalna decyzja dotycząca naszego życia zależała od dowodów z zakresu matematyki, zapewne dowody te także uznano by za wątpliwe. Tym niemniej jest faktem, że dowody na istnienie Boga są argumentami *ad hominem*, tzn. zawsze przyjmują za oczywistość konkretnego człowieka i konkretne założenia wstępne. Leibniz, który wiedział, czym jest dowód, napisał kiedyś, że wszystkie argumenty są argumentami *ad hominem*. Nie ma dowodu, który nie wymaga od swego adresata jakiejś uprzedniej zgody co do założeń wstępnych, nawet w matematyce. Fakt, że klasyczne dowody na istnienie Boga od Arystotelesa po Kartezjusza, Leibniza i Hegla zdały się utracić swą moc przekonywania, wynika stąd, że milcząco przyjmują jako dane w punkcie wyjścia, to czego najpierw Kant, a następnie przede wszystkim Nietzsche nie chcieli uznać. Pytanie brzmi więc: co możemy, a nawet musimy przyjąć jako pewnik, abyśmy mogli uznać wyjaśniającą moc powodów wiary w realność Boga?

Przyjrzyjmy się najpierw pokrótce tradycyjnym dowodom na istnienie Boga. Możemy je podzielić na dwie grupy. Pierwsza to tzw. ontologiczny dowód na istnienie Boga, opracowany przez św. Anzelma z Canterbury w XII wieku, a odrzucony przez Tomasza z Akwinu i Kanta, lecz tym niemniej przekonujący dla takich wielkich myślicieli jak Kartezjusz, Leibniz i Hegel. Argument anzelmiański wprowadza realność Boga z samego pojęcia Boga, zupełnie bez odwoływania się do czegokolwiek w świecie stworzonym, ponieważ już samo pojęcie wskazuje na byt, ponad który nic doskonalszego nie da się pomyśleć. Jednakże za sprawą myśli o takim bycie wykraczamy poza czystą immanencję naszej myśli i przekraczamy ją, ponieważ według Anzelma, realnie istniejący Bóg, właśnie ze względu na swoje rzeczywiste istnienie, byłby doskonalszy niż Bóg jedynie pomyślany. Musimy zatem pomyśleć Boga jako realnie istniejącego, by tak rzec, *per definitionem*. Tomasz nie zgadza się z tym twierdzeniem, wskazując, że nawet myśl o Bogu jako czymś, co istnieje poza naszą myślą, jest mimo wszystko tylko myślą. Kant przywołuje podobny argument, kiedy pisze, że istnienie realne nie jest własnością, ce-

czą, która może być dodana do innych cech. Mimo to i w XX wieku nie brak wybitnych filozofów, którzy uważają argument Anzelma za spójny i nadal go bronią.

Jednak nie to jest przedmiotem mojego wykładu. Stąd też zmuszony jestem jeszcze bardziej ogólnikowo potraktować argumenty św. Tomasza, owe słynne „pięć dróg”, które zaliczają się do drugiej grupy dowodów. Wszystkie wychodzą od istnienia świata, w którym odkrywają ślady Stwórcy. W tym kontekście wspomnę tylko o dwóch „drogach”. Jedna z nich, tzw. dowód z przygodności, wychodzi od faktu, że rzeczy i zdarzenia tego świata, jak również prawa przyrody, nie posiadają żadnej wewnętrznej konieczności; wszystko mogłoby być inaczej niż jest. Lecz to, co przypadkowe, może istnieć tylko w oparciu o to, co konieczne. Musi być jakaś przyczyna tego, że rzecz przygodna istnieje w taki sposób, w jaki istnieje, jeśli myśl nie ma ulec załamaniu. Otóż byt, który istnieje w oparciu o swoją własną wewnętrzną konieczność, jest tym, co nazywamy Bogiem. Drugi z dowodów przez wieki należał do najbardziej popularnych. Wychodzi od niekwestionowanego istnienia uporządkowanych procesów, np. wzrostu roślin i zwierząt, które to procesy są rozumiałe tylko w odniesieniu do swojego celu. Czyli możemy zrozumieć przelot ptaków do Afryki na zimę, o ile wiemy, że znajdują tam dla siebie pożywienie. Jednak, według Tomasza, ptaki same o tym nie wiedzą, a tym mniej rośliny wiedzą o programie, który kieruje ich wzrostem. Cel bowiem nie jest w strzale, wziętej sama w sobie, lecz w umyśle łucznika. Zatem, aby procesy zachodzące w przyrodzie, które w swoim uporządkowaniu zmierzają do jakiegoś „celu”, były rozumiałe, musi być „łucznik”, tj. Stwórca, który zaszczepił w rzeczach ukierunkowanie na to, co jest dla nich dobre. Bowiem jedynie cel, jako coś świadomie rozumianego, może oddziaływać „wstecznie”, uruchamiając i koordynując proces przyczynowy, który zakłada przecież właśnie świadomość celu.

Pierwszy cios przeciw dowodowi na istnienie Boga został wymierzony przez Kanta w postaci tezy, iż nasz rozum teoretyczny i jego narzędzia składowe, tj. kategorie, są dostosowane tylko do porządkowania danych naszego doświadczenia zmysłowego. A w tym kontekście idea Boga również odgrywa rolę jedynie systematyzującą. Co więcej, zdanie Hume'a: *Nigdy nie wykraczamy poza siebie nawet na krok* ma zastosowanie także do rozumu teoretycznego – rozum nie umożliwia nam powiedzenia czegokolwiek o rzeczywistości jako takiej i nie pozwala nam mówić o Bogu, że jest czymś więcej niż tylko ideą. Tylko rozum praktyczny, tylko doświadczenie sumienia pozwala nam – a nawet każe nam – przyjąć istnienie istoty, która jednoczy w sobie dwa nieuwarunkowania, byt i dobro, będącej gwarantem, że bieg świata nie prowadzi dobrej woli *ad absurdum*. *Musiąłem ograniczyć wiedzę, by zrobić miejsce dla wiary* pisze Kant. Hegel z kolei ubolewa, że Kant ograniczył także pojęcie rozumu, tzn. okroił je do rozumienia przyjmowanego w nowożytnej nauce, dla której, jak to już usiłowałem wykazać, Bóg nie może być możliwym przedmiotem poznania.

Jednak to Nietzsche zadał śmiertelny cios, kwestionując w sposób fundamentalny założenie, które stało u podstawy wszystkich tradycyjnych dowodów na istnienie Boga. Francuski filozof Michel Foucault najzwyczajniej sformułował to, co Nietzsche pomyślał jako pierwszy: *Nie wolno nam wierzyć, że świat zwraca ku nam twarz, którą potrafimy odczytać*. Tym, co Nietzsche zakwestionował w sposób fundamentalny była zdolność rozumu do poznania prawdy, a tym samym przede wszystkim zakwestionował myśl, że w ogóle jest coś takiego jak prawda. Ta myśl ma dla niego konkretne wstępne założenie teologiczne, milcząco przyjmowane założenie, że Bóg istnieje. Tylko jeśli Bóg istnieje, istnieje też coś innego niż subiektywne obrazy świata, coś takiego jak *Dinge an sich*, o których jeszcze mówił Kant. To są rzeczy, które są takie, jak widzi je Bóg. Gdyby nie było czegoś takiego, jak spojrzenie Boga, nie byłoby prawdy poza naszymi subiektywnymi punktami widzenia. Nietzsche mówi o wierze Platona, która jest też wiarą chrześcijan, mianowicie wierze, że Bóg jest prawdą i że prawda jest boska. Wszystkie dowody na istnienie Boga zależą od tego, co logicy nazywają *petitio principii*. Dowody te milcząco przyjmują w punkcie wyjścia dokładnie to, co zamierzają dowieść: Boga.

Czy jest to słuszna ocena? I tak, i nie. Na płaszczyźnie teoretycznej nie jest prawidłowa. Na przykład Tomasz z Akwinu w swoich „pięciu drogach” nigdy w sposób wyraźny nie zakłada żadnej tezy dotyczącej logicznej struktury świata i zdolności rozumu do uchwycenia prawdy. Tym niemniej, w sposób ukryty faktycznie przyjmuje takie założenia. Fakt, że owe milcząco przyjmowane założenia koniec końców mają swoją podstawę w Bogu, jest dla niego czymś ontologicznie oczywistym, chociaż nie jest przedmiotem jego teoretycznych refleksji epistemologicznych. W kwestii prawomocności pierwszych zasad funkcjonalnego myślenia o prawdzie, po prostu argumentuje on podobnie jak Arystoteles, pokazując *reductio ad absurdum* stanowiska przeciwnego. Kto odrzuca zdolność rozumu do poznania prawdy, kto odrzuca prawomocność zasady niesprzeczności, wyrzeka się zdolności powiedzenia czegokolwiek w ogóle, gdyż w gruncie rzeczy, nawet teza, że prawdy nie ma, milcząco zakłada prawdę, przynajmniej prawdę tego stwierdzenia. Inaczej pograżamy się w absurdzie.

I właśnie w tym punkcie Nietzsche zgłasza swoją obiekcję: kto może powiedzieć, że faktycznie mimo wszystko nie żyjemy w absurdzie? Mówiąc to niewątpliwie wikłamy się w sprzeczności, lecz tak to już po prostu jest. Zwątpienie rozumu o sobie samym nie może wyartykułować się w sposób logicznie spójny. Musimy nauczyć się żyć bez prawdy. Kiedy Oświecenie osiągnie swój cel, samo siebie podważy, gdyż, jak pisze Nietzsche, *my bezbożni i antymetafizyczni także swój ogień jeszcze czerpiemy z wiary chrześcijańskiej, która była też wiarą Platona, iż Bóg jest prawdą, że prawda jest boska*. Jeśli Oświecenie obala samo siebie, to rezultatem jest nihilizm. Jednak w oglądzie Nietzschego stwarza to otwartą przestrzeń konieczną dla nowego „mythos”. Ale i on jest czymś, czego osta-

tecznie nie sposób wyartykułować, ponieważ po prostu nie jest możliwe powiedzenie, co jest prawdą. Jedyne pytanie, jakie pozostaje, to pytanie: z jakim kłamstwem najlepiej człowiekowi żyć? Znana jest historyjka o graffiti: *Bóg umarł. Nietzsche*, pod którym ktoś dopisał: *Nietzsche umarł. Bóg. Lecz mimo wszystko coś pozostaje z Nietzschego*. Pozostaje mianowicie walka przeciw banalnemu nihilizmowi społeczeństwa rozrywki, wyraźna i rozpaczliwa świadomość tego, co naprawdę znaczy powiedzieć, że Bóg nie istnieje. Tym, co pozostaje na płaszczyźnie teoretycznej jest wgląd w wewnętrzny i nierozzerwalny związek między wiarą w istnienie Boga a pojęciem prawdy i ludzką zdolnością do uchwycenia prawdy. Te dwa przeświadczenia wzajemnie się determinują. Kiedy już raz pojawi się myśl o życiu w absurdzie, wtedy do obalenia tej tezy nie wystarcza proste teoretyczne epistemologiczne *reductio ad absurdum*. Nie możemy już dłużej opierać dowodów na istnienie Boga na pewnym fundamencie ludzkiej zdolności poznania prawdy, gdyż ten fundament jest pewny tylko wówczas, kiedy uprzednio przyjmujemy istnienie Boga. Nie możemy więc mieć jednego bez drugiego. Nie wiemy, kim jesteśmy, dopóki nie wiemy, kim jest Bóg, ale nie jesteśmy w stanie wiedzieć nic o Bogu, jeśli nie postrzegamy tego śladu Boga, jakim jesteśmy my sami – tego, że jesteśmy osobami, czyli bytami skończonymi, lecz wolnymi i zdolnymi pojąć prawdę.

Śladem Boga w świecie, jaki dziś musimy obrać za punkt wyjścia jest człowiek, my sami. Jednak ten ślad ma tę szczególną właściwość, że jest tożsamy ze swym odkrywcą, a więc nie istnieje niezależnie od niego. Jeśli my, jako ofiary scjentyzmu, sami już nie wierzymy w to, kim jesteśmy, jeśli pozwalamy się przekonać, że jesteśmy tylko maszynami do rozprzestrzeniania naszych genów, i jeśli przyjmujemy, że nasz rozum nie jest niczym więcej niż wytworem ewolucyjnego dostosowania, który nie ma nic wspólnego z prawdą, i jeśli wewnętrzna sprzeczność tego twierdzenia nas nie przeraża, to nie możemy oczekiwać, aby cokolwiek było w stanie przekonać nas o istnieniu Boga. Gdyż, jak zostało to już powiedziane powyżej, ślady Boga, jakimi jesteśmy, nie istnieją, dopóki sami tego nie chcemy, chociaż – dzięki Bogu – Bóg istnieje całkowicie niezależnie od nich, czy Go uznajemy czy nie, czy wiemy o Nim czy nie, albo czy dziękujemy Mu czy też nie. Tylko siebie samych jesteśmy w stanie przekreślić.

Pojęcie ludzkiego wyobrażenia Boga, które często bywa przywoływane ironicznie jako „budująca” metafora, niespodziewanie nabiera precyzyjnego znaczenia. Budować obraz Boga znaczy: być zdolnym uchwycić prawdę. W tym kontekście, miłość to nic innego jak prawda wprowadzona w czyn. Miłość można bowiem odczytywać jako stawanie się drugiego rzeczywistym dla mnie. Nie ma w przesłaniu Nowego Testamentu niczego, co by miało bardziej centralne znaczenie, niż pojęcie prawdy. *Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie* (J 18,37) „odpowiada Chrystus na pytanie Piłata o to, czy jest królem. „Co to jest prawda?”. Osobowość człowieka trwa i upada

wraz z jego zdolnością do poznania prawdy. Dziś kwestionowana jest przez biologów, teoretyków ewolucji i naukowców zajmujących się badaniem układu nerwowego. Nie jestem w stanie włączyć się w dyskusję, która rozgorzała w tym kontekście. Tym niemniej, chciałbym przynajmniej podkreślić, że dzisiaj każda czysto duchowa intuicja ludzka została zawłaszczona przez naturalizm. Dla naturalizmu jednak poznanie nie jest tym, za co samo siebie uważa. Poznanie nie poucza nas o tym, co jest, lecz polega na strategiach przetrwania przez dostosowanie do otoczenia. Skąd jednak możemy o tym wiedzieć, jeśli faktycznie niczego nie wiemy? Fakt, że człowiek jest od początku do końca częścią przyrody, że jest istotą naturalną i powstał z niższych form życia, nie staje się zabójczy dla samorozumienia człowieka, tylko jeśli natura, ze swej strony, została stworzona przez Boga, a pojawienie się człowieka jest zgodne z Bożym zamiarem. Do tego nie jest konieczne, aby proces ewolucji – który wraz z Darwinem wolę nazywać procesem pochodzenia podlegającego modyfikacjom – rozumieć jako proces teleologiczny, tzn. nie trzeba konieczności zaprzeczać, że generatorem nowości w tym procesie jest przypadek. Coś, co z perspektywy nauki wydarza się przez przypadek, może być na równi Bożym zamiarem jak coś, co rozpoznajemy jako proces uporządkowany ku jakiemuś celowi. Bóg może w równym stopniu działać poprzez przypadek jak i prawa przyrody. Jeśli biolodzy mówią o „fulguracji” i „emergencji”, aby znaleźć słowo na coś, co jest niewytłumaczalne, wiara w Boga oznacza, że ta emergencja nowości ma nazwę, która ostatecznie nie redukuje nowego z powrotem do starego: ta nazwa brzmi „stworzenie”. Zdolność do poznania prawdy może być rozumiała tylko jako stworzenie.

Chciałbym objaśnić, o co mi chodzi, a mianowicie to, że prawda zakłada istnienie Boga, przywołując ostatni przykład, dowód na istnienie Boga, który – by tak rzec – jest odporny na Nietzschego, dowód na istnienie Boga w oparciu o gramatykę, a ściślej biorąc, o czas gramatyczny zwany *futurum exactum*. *Futurum exactum*, czas zaprzyszły jest dla nas z konieczności pojęciowo związany z terażniejszością. Powiedzieć o czymś, że jest teraz, to jednocześnie powiedzieć, że będzie w przyszłości. W tym sensie, każda prawda jest wieczna. Fakt, że wieczorem 6 grudnia 2004 wiele osób zebrało się w Hochschule für Philosophie w Monachium, żeby wysłuchać wykładu nt. „Racjonalność a wiara w Boga” był prawdą nie tylko owego wieczoru, lecz jest zawsze prawdziwy. Terażniejszość zawsze pozostaje rzeczywista, jako przeszłość przyszłej terażniejszości. Jeśli dzisiaj jesteśmy tutaj, jutro będziemy tutaj byli. Jaki to jest rodzaj realności? Ktoś mógłby powiedzieć: to zdarzenie jest rzeczywiste w śladach, które pozostawia za sobą przez oddziaływanie jako przyczyna kolejnych zdarzeń. Jednak te ślady stopniowo stają się coraz słabsze. I są tylko śladami, gdyż to, co je pozostawiło, wspominamy ze względu na to, co jest teraz.

Na tyle, na ile trwa pamięć o przeszłych wydarzeniach, nie jest trudno odpowiedzieć na pytanie o sposób ich bycia. Mianowicie, są rzeczywiste na tyle, na

ile są pamiętane. Jednak w jakimś momencie pamięć dobiega kresu. W jakimś momencie nie będzie już żadnych istot ludzkich na ziemi. W końcu zniknie też sama ziemia. Ponieważ terażniejszość zawsze należy do tej przeszłości, która jest jej przeszłością, musimy też powiedzieć: jeśli zniknie przeszłość, zniknie też świadoma terażniejszość – a terażniejszość istnieje tylko jako coś poznanego – więc *futurum exactum* także straci swoje znaczenie. Jednak tego właśnie nie jesteśmy w stanie pomyśleć. Zdanie: „W odległej przyszłości nie będzie już prawdą, że zebraliśmy się dzisiaj” jest nonsensem. Tego zdania nie da się pomyśleć. Jeśli kiedykolwiek miałoby być prawdą, że nas tu nie było, to faktycznie nie ma nas tutaj teraz, jak konsekwentnie utrzymuje buddyzm. Jeśli terażniejsza rzeczywistość w jakimś momencie nie będzie była, to faktycznie nie jest rzeczywistość realna. Kto odrzuca *futurum exactum* odrzuca terażniejszość.

Zapytajmy więc raz jeszcze: jaki rodzaj realności posiada przeszłość, wieczna prawda każdej prawdy? Oto jedyna możliwa odpowiedź: musimy pomyśleć jakąś świadomość, która przyjmuje w siebie wszystko, co się wydarza, świadomość absolutną. Żadne słowo nie może być potem od-powiedziane, żaden ból od-cierpiany, żadna radość od-przeżyta. Co się wydarzyło, może być wybaczone, ale nie można sprawić, żeby się nie było wydarzyło (od-stało). Jeśli jest coś takiego jak rzeczywistość, to *futurum exactum* jest nieuniknione, a wraz z nim, postulat realności Boga. *Obawiam się* – pisał Nietzsche, *że nie uwolniliśmy się od Boga, ponieważ nadal wierzymy w gramatykę*. Jednak wiara w gramatykę jest nieunikniona. Nawet Nietzsche mógł napisać to, co napisał, tylko dlatego, że to, na wyrażeniu czego mu zależało, powierzył właśnie gramatyce.

Tłumaczenie z angielskiego: MAŁGORZATA WIERTLEWSKA

## SUMMARY

Starting with his own modification of Plato's allegory of the cave the author explains the notion of creation, which does not mean a single initiating event but the grounding of the entire process of the world in a creative will that lies outside of this process. Faith in God is faith in a reason for the world, which is not itself groundless, as the scientific worldview holds. When we think the concept „God”, we think the unity of two predicates that are only occasionally and never necessarily bound together in our earthly experience of the world: the unity of absolute power and absolute goodness, i.e. the unity of being and meaning. After Nietzsche we can no longer rest the proofs for the existence of God on the human capacity for truth, for its foundation is sure only if we presuppose the existence of God. However, there is a grammar based proof that is Nietzsche-resistant. The rationale of the *futurum exactum*, the future perfect tense, shows that the reality of the present entails the reality of the past. The question is: What sort of reality does the past have? The sole answer can be: We have to think of a consciousness in which everything that happens is taken up. an absolute consciousness.

### Key words:

ancient rumour about God, scientific worldview as modern superstition, rationality, truth, reality