

MAREK SZULAKIEWICZ

BÓG I CZŁOWIEK DZISIAJ. O CZŁOWIEKU POSZUKUJĄCYM BOGA I O BOGU POTRZEBUJĄCYM CZŁOWIEKA

*Naszym zadaniem jest wprowadzić
na nowo Boga do świata.*

Abraham J. Heschel

Wstęp

Podane w tytule sformułowanie tematu rozważań nie powinno nasuwać przypuszczenia, że podejmuje się tu próbę namysłu teologicznego lub też próbę udzielania porad katechetom na temat tego, jak najłatwiej i najlepiej uczyć o Bogu, czy też o tym, czy i gdzie jest Bóg? Autor tych rozważań nie wie ani, jak czynić to najłatwiej, ani też, jak czynić to najlepiej. Nie wie tym bardziej, kim jest Bóg, ani też, w jaki sposób istnieje. Będzie to wykład z filozofii religii, a nie z teologii i katechetyki. Filozofia nie jest od tego, aby cokolwiek prorokować, mówi jedynie o wyzwaniach myślowych na dziś, w tym wypadku o zadaniach do myślenia w „sprawie Boga i człowieka dzisiaj”. Co prawda wielu sądzi, że problem Boga jest sprawą „straconą dla rozumu” i śmieszni wydają im się ci, którzy o tym mówią i chcą mówić. Dla nich wszystkich mówienie o „obecności Boga” wydaje się też intelektualnie zupełnie nieinteresujące. „Sprawa Boga” i religii na początku XXI wieku jest jednak dla wielu jednym z najbardziej irytujących problemów. Powód tego łatwo odkryć: oczekiwany zmierzch religii i „zapomnienie o Bogu” nie nastąpiło. Problemem zatem staje się to, „jak na nowo odkrywać Boga z pożytkiem dla świata, kultury i nas samych”. Bowiem „odkrywanie” już się rozpoczęło, chodzi jednak o to, aby nie stało się ono tylko „hipotezą roboczą na trudne czasy”¹.

Wydawało się, że wpływ religii na sposób myślenia, zachowania ludzi i ich wybory będzie ulegał stałemu osłabieniu, Bóg zaś nie pojawi się już ani w życiu konkretnego człowieka, ani też jego kultury. Dzisiaj dostrzegamy jednak, że ani postęp w nauce, ani poprawa poziomu życia nie zmniejszają zapotrzebowania na religię, a poszukiwanie Boga zastępuje wcześniejszą kulturową deklarację

¹ Por. W. WEIMER, *Credo. Warum die Rückkehr der Religion gut ist?*, München 2006, s. 10 i nn.

„śmierci Boga”. Człowiek współczesny nie wyraża już zgody na takie odczarowanie świata, w którym nie byłoby miejsca na religijną Tajemnicę. Odwrotnie, żyje on w okresie wielkich potrzeb duchowych, poszukiwania Boga i rozpoznawania Jego obecności w świecie. Wiele wydarzeń we współczesnej kulturze związanych jest z procesem przełamywania nihilizmu, w który nasza kultura osuwała się od początku XX wieku, a dziś podnosi się z tego upadku. Wiemy już bowiem, że wymiar religijny w istnieniu ludzkim nie jest wcale potrzebą człowieka niewykształconego, nieoświeconego, słabego, lecz jest po prostu „sprawą człowieka”. Uświadamiamy też sobie katastrofę duchową, którą przeżywamy w kulturze i w życiu nas samych zawsze wtedy, gdy zabraknie tego wymiaru lub gdy jest on usuwany z życia jednostek i z kultury.

W tej nowej sytuacji religijnej człowieka współczesnego pojawia się tytułowy problem naszych rozważań: Bóg i człowiek – człowiek poszukujący Boga i Bóg potrzebujący człowieka. Restauracja religii i przewidywane już w badaniach socjologicznych i filozoficznych „pragnienie Boga”² pozwalają na wyrowadzenie zasadnego przypuszczenia o powrocie tych problemów zarówno w życiu społecznym, jak i indywidualnym współczesnego człowieka³. Jeśli zaś powraca religia, to powraca również zagadnienie obecności Boga i możliwości mówienia o Nim. Powstaje jednak pytanie o to, czy dziesięciolecia kultury nihilistycznej i negacji Boga nie wpłynęły na charakter naszych zadań związanych z tą sprawą, zadań tak wyraźnie określonych przez Heschela? Jeśli naszym najważniejszym zadaniem jest – jak wskazywał to przed laty Heschel – „otworzyć nasze dusze na Niego, pozwolić Mu ponownie wkroczyć w nasze czyny”⁴ – to trzeba zapytać o to, jak temu sprostać? Jak wprowadzić Boga do świata, tego świata, który nadal uczy człowieka, że może sam rozstrzygnąć wszystkie ważne kwestie bez odwoływania się do „hipotezy Boga”?

Współczesnej kultury pytania o Boga

Odnalezienie Boga we współczesnym świecie bezsprzecznie nastąpi wtedy, gdy Bóg przestanie wydawać się kimś obcym i przestarzałym oraz – ważniejsze nawet – gdy głoszenie słowa nie będzie jakimś wyrazem nostalgii za starym

² G. COTTIER OP, *Pragnienie Boga*, tłum. E. MUKOID, w: *Człowiek wobec religii. Filozoficzne aspekty religijnego sensu*, red. K. MECH, Kraków 1999, s. 130.

³ Por. T. HALIK, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi*, tłum. A. BABUCHOWSKI, Kraków 2006, s. 97 i nn.

⁴ A.J. HESCHEL, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. WOJTKOWSKA-LIPSKA, Kraków 2001, s. 131.

porządkiem świata, lecz wskaże na przyszłość⁵. Jednak zanim przejdziemy do krótkiego rozważenia, jak realizować to „zadanie” i jakich niebezpieczeństw w tym unikać, nie od rzeczy będzie najpierw zapytać, czy warto w ogóle mówić o „sprawie Boga w życiu jednostki i kultury”? Czy rzeczywiście naszym zadaniem jest „wprowadzenie Boga do świata”, czy może odwrotnie: zadaniem takim jest „ostateczne usunięcie tej przestarzałej hipotezy”? Dostrzeżenie bowiem szczególnej trudności mówienia na ten temat (a z taką trudnością mieliśmy do czynienia zawsze w przeszłości) może zbyt łatwo doprowadzić do realizacji znanej tezy: „o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”. Więcej nawet: dawny (ale i współczesny) ateizm jednoznacznie zmierza do tego, aby – idąc za głosem Woltera – „zniszczyć tę hańbę”⁶.

Lecz nie tylko takie pytanie (czy w ogóle mówić i podjąć to zadanie?) pojawia się przed tym, kto chce poddać analizie problem obecności Boga we współczesnej kulturze. Równie istotne jest pytanie, dlaczego właściwie chce się mówić o Bogu „dzisiaj”, czyli (również być może) „jakoś inaczej” niż w przeszłości? Czyżby współczesnemu człowiekowi można i trzeba o Nim mówić jakoś inaczej niż dawnemu? Pytania te mogą być formułowane szczególnie dosadnie przez tych, którzy sądzą, że to sam Bóg odsłania (objawia) nam siebie i każda próba angażowania do tego czasu („dzisiaj”) byłaby negacją tego objawienia. Tak samo każda próba wyrażenia zgody na poddanie objawienia Boga doświadczeniu i rozumieniu ludzkiemu byłaby jego zafałszowaniem. W tym wszystkim mogłoby się wydawać, że – gdzie jak gdzie, ale właśnie „w sprawie Boga” – jesteśmy wręcz skazani na swoisty absolutyzm i jeśli w ogóle możemy mieć odwagę, aby o Nim mówić, to przecież musimy „mówić zawsze tak samo”, „poza czasem, kulturą i historią”. Jednak i ten „absolutyzm objawienia” łatwo osłabić. Jeśli bowiem spotkanie Bosko-ludzkie ma mieć w ogóle sens, to człowiek musi w nim pozostać naprawdę człowiekiem i nie może mu się odmawiać rozumienia i interpretacji również tego objawienia. A to znaczy: ani historyczne okoliczności, ani nasza ludzka egzystencja dziejowa nie mogą być wyłączone z procesu Boskiego objawienia, bowiem objawienie to nie wyjaśnia się samo przez się, lecz zawsze przez konkretnego człowieka żyjącego w konkretnej rzeczywistości.

Milczenie człowieka na temat Boga jest częstym zjawiskiem w filozofii i kulturze. Związane jest ono z chęcią (i koniecznością, jak sądzą niektórzy) zawieszenia w tej sprawie wszelkich roszczeń poznawczych. I choć nasza kultura jest logocentryczna, z wyraźną przewagą słowa nad „milczeniem”, to jednak

⁵ Por. T. HALIK, *Wzywany...*, dz. cyt., s. 238.

⁶ Por. M. NOVAK, *Boga nikt nie widzi. Noc ciemna ateistów i wierzących*, tłum. M. PASICKA, Kraków 2010, s. 56.

w sprawach najważniejszych filozofowie często zalecali milczenie i powstrzymanie się od sądu. Ludzkie pozostawanie w milczeniu przejawiało się jako zatrzymanie u progu Tajemnicy. Często, gdy kultura wstępowała na tę drogę „ostrożności w mówieniu” i odrzucenia wyobrażeń o Bogu, odsłaniała taki kierunek rozumienia, w którym zamiast odkrywać Boga w charakterystykach Jego istnienia (mówić, czym jest), odkrywano Go w ludzkiej niewiedzy (mówić, czym nie jest). Milczenie o Niepoznawalnym wskazywało nawet, że „On nie jest, jeśli inne byty są” (św. Grzegorz Palamas). Począwszy od Klemensa z Aleksandrii, który jako pierwszy w tradycji chrześcijańskiej uzasadniał konieczność postawy apofatycznej wobec Boga, ten sposób „milczącego mówienia” często pojawiał się wśród filozofów i teologów⁷.

Powyższe milczenie wynikające z lęku przed fałszem lub zalecające ostrożność przy próbach poznawania Boga (milczenie strategiczne), jest jednak czymś innym, niż milczenie wyrastające z postulowanej ochrony samego człowieka (człowieczeństwa) przed Bogiem, tak charakterystyczne dla wielu współczesnych (i nie tylko) ateistów. Tu chodzi o to, aby „milcząc” zrezygnować z tego zadania „wprowadzania na nowo Boga do świata” i zająć się czymś odwrotnym: „ostatecznym usuwaniem Boga ze świata”. Jest to milczenie wykluczające (eliminacyjne), w którym zachęcając do milczenia (lub negacji), chce się osiągnąć inny cel niż poprzednio. Milczy się nie ze względu na to, że Bóg jest w pełni tajemniczy i przekracza nasze roszczenia poznawcze, lecz czyni się to ze względu na ewentualną korzyść, jaką mógłby osiągnąć człowiek, eliminując Go ze swego życia i świata. Jest to protest przeciwko Bogu i religii, przedstawiający się jako „negacja na rzecz człowieka”. Zadanie „wprowadzenia na nowo Boga do świata” jest tu eliminowane przez podkreślenie, że „im mniej Boga w świecie, tym lepiej”, ideałem zaś (prawdziwym szczęściem człowieka!) byłoby zrozumienie, że „Bóg nie jest wielki, a religia wszystko zatruwa”⁸. Wolność, godność i człowieczeństwo wyraźnie są przeciwstawiane Bogu i Jego obecności w życiu jednostek i kultur. Nie trzeba dowodzić, że taka rewindykacja wolności, godności człowieka i samego człowieczeństwa przeciwko Bogu wyklucza również zadanie „wprowadzenia na nowo Boga do świata”.

Ta druga postawa jeszcze nie tak dawno stanowiła atmosferę intelektualną naszej kultury. Myśli o śmierci Boga i chęć – właśnie takiego – wyeliminowania tematyki religijnej stawały się zadaniem do realizacji. Uległo mu wielu intelektualistów, sądząc, że człowiekowi, kulturze i światu powinno raczej zależeć

⁷ Por. P. SIKORA, *Logos niepojęty. Teza: «Jezus Chrystus jako pełnia objawienia» w perspektywie teologii apofatycznej. Analiza filozoficzna*, Kraków 2010, s. 25 i nn.

⁸ Por. Ch. HITCHENS, *Bóg nie jest wielki. Jak religia wszystko zatruwa*, tłum. C. MURAWSKI, Katowice 2007.

na eliminacji pytań o Boga, gdyż im mniej Boga, tym więcej człowieka. Bóg – sądzono – musi umrzeć w kulturze, aby mógł naprawdę żyć człowiek. Rozwijający się na tym fundamencie ateizm podkreślał, że kwestia Boga to jakieś stare przesady, nauka zaś ostatecznie wygnała Go ze świata i nie warto o tym mówić. Gdy szukamy źródeł takiej postawy, najczęściej odkrywamy, że mamy do czynienia z fałszywymi i wypaczonymi obrazami Boga. Jednak ateizm to nie tylko odrzucanie Boga i milczenie, ale również krytyka tych treści kultury, które ukształtowały się pod wpływem religii i Kościołów. Nie znajdując przekonujących świadectw, że Bóg istnieje, ateści pragną wyeliminować z kultury i świadomości człowieka nie tylko wszelkie mówienie na ten temat, lecz również samą religię, będącą (jak sądzą) przeszkodą w spełnianiu się człowieka oraz zagrożeniem dla wolności i racjonalności. Uważając, że religia niczego nie dodaje życiu społecznemu i indywidualności człowieka, lecz zawsze tylko „coś” odejmuje, przekonują, że teoria o istnieniu Boga jest szkodliwa i negacja Jego istnienia miałyby jakoby zakończyć sprawę religii⁹.

Jak łatwo dostrzec, ten rodzaj milczenia wykluczającego – niezwykle popularny w przeszłości – w kulturze współczesnej nie cieszy się dużym poważaniem, mimo „medialności” takich postaw. Zwolennicy „ostatecznego wykluczenia Boga ze świata i kultury” są co prawda bardzo „krzykliwi”, ale ich tezy wcale nie przyciągają ludzi. Powód łatwo odkryć. Dzieje nasze pokazały, że każda próba agresywnego wykluczenia Boga z kultury, jako rezultat tego procesu redukcji, wprowadzała jakąś „namiastkę Boga”. Nie wystarczy bowiem wykluczyć Boga z życia jednostki i z kultury, trzeba Go zawsze czymś zastąpić, aby uniemożliwić Jego powrót i zaspokoić te wszystkie potrzeby człowieka, które były z Nim związane. Doświadczony człowiek XXI wieku nie jest przygotowany na nowe eksperymenty idące w tym kierunku. Zbyt dobrze doświadczył, że „Bóg zastąpiony”, zamiast przynosić wolność, humanizm i tolerancję, zamiast umacniać godność człowieka, szybko stawał się despotą i niszczycielem tej godności. Milczenie wykluczające, związane z odrzuceniem obecności Boga w kulturze i w świecie jednostki, wcale nie wzbogaciło tego świata. Parafrazując stwierdzenie pewnego filozofa (G. Vattimo), można powiedzieć, że „Bóg wprawdzie umarł, lecz człowiekowi i tak nie wiedzie się najlepiej”. Odwrotnie, wiedzie się coraz gorzej. U człowieka współczesnego coraz częściej pojawia się spostrzeżenie, że jeśli rezultat był inny niż oczekiwano, to może i cała terapia negacji i odrzucenia Boga w kulturze, życiu indywidualnym i społecznym nie była właściwa?

Jeszcze nie tak dawno człowiek Zachodu pełnego szczęścia i sensu życia upatrywał w poczynaniach i sukcesach w ramach swej skończonej egzystencji.

⁹ Por. R. DAWKINS, *Bóg urojony*, tłum. P.J. SZWAJCER, Warszawa 2007, s. 17 i nn.

Zapomniał o słabości, cierpieniu, zapomniał o pytaniu o sens, o swoje miejsce w świecie. Przemilczanie i zapominanie „wymiaru głębi” zdawało się stwarzać nadzieję na szczęśliwe i pełne korzystanie z życia. Nie trzeba mówić, jak bardzo takie przemilczanie fałszowało świat człowieka, polityki, relacje międzyludzkie i – ogólnie – świat naszego doświadczenia. Próby wycofania Boga z kultury i życia jednostki, ograniczenie człowieka do „tu i teraz” oznaczały spłaszczenie rzeczywistości, czego efektem była jej jednowymiarowość i jednowymiarowy człowiek. Karl Rahner w jednej ze swoich prac przedstawia szokującą hipotezę świata, w którym kultura pozbawiona jest Boga. Byłaby to epoka, w której słowo „Bóg” znika bez śladu i bez reszty, nie pozostawiając żadnej widocznej luki, nie ustępując miejsca żadnemu innemu słowu, które przemawiałoby do nas w ten sam sposób. Spełnienie się tej hipotezy byłoby – sądzi Rahner – katastrofą dla człowieka i świata, gdyż stałoby się wtedy coś przerażającego: oto człowiek utknąłby w świecie i w sobie. Przestałby być człowiekiem i powrócił do poziomu pomysłowego zwierzęcia. Jeśli spojrzymy na naszą przeszłość, szczególnie na wiek XX, gdy często mieliśmy do czynienia z próbami „eliminacji i zastąpienia Boga”, to wydaje się, że tak właśnie żyliśmy: utknęliśmy w świecie, w zamierającym świecie, w którym przestało bić źródło życia, w świecie zasypanym przez swe skamieniałe produkty. Efektem tego było wyczerpywanie się żywotności i dynamizmu cywilizacji zachodniej. Dzisiaj powoli obserwujemy wchodzenie cywilizacji zachodniej w epokę przełomu. Wiemy już, że coś należy zrobić, aby odmienić los człowieka. Dla wielu ludzi jasne staje się przesłanie Heschela:

Naszym zadaniem jest wprowadzić na nowo Boga do świata, do naszego życia. Czcić to znaczy poszerzać obecność Boga w świecie. Mieć wiarę w Boga to odsłaniać to, co zakryte¹⁰.

I coraz częściej powstaje pytanie: Jak to zrobić?

Od potrzeby Boga do poszukiwania Boga

Przez stulecia naszej kultury relacje między Bogiem i światem, jak również sam Bóg, przedstawiane były za pomocą jakiegoś modelu, czy też symbolu. Można powiedzieć, że Bóg był „wprowadzany do świata” na różne sposoby. Były to najczęściej „strategie uprzedmiotowienia”, czy też – jak mówi filozofia – ontologiczny dyskurs o Bogu, dzięki któremu Bóg mógł pojawić się w świecie

¹⁰ A.J. HESCHEL, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. GORZKOWSKI, Kraków 2007, s. 198–199.

naszej myśli i rozumowania, oraz „strategie potrzeby”, dzięki której Bóg mógł pojawić się w świecie naszego życia. Te obydwa sposoby obecności Boga jawią się jako „nazywanie albo przywoływanie”¹¹. W pierwszym przypadku droga do Boga wiedzie przez jakąś racjonalną spekulację, której rezultatem staje się taki Bóg, który zostaje sprowadzony do poziomu i możliwości ludzkiego myślenia. W drugim zaś przypadku (gdzie obecność Boga jest rezultatem potrzeb życia) jest to Bóg „spełniający potrzeby człowieka” w jego trudnych chwilach. Taki Bóg staje się tym mocniejszy i tym bardziej potrzebny, im tych potrzeb jest więcej, a człowiek słabszy w samodzielnym ich zaspokojeniu.

Odwoływanie się do któregośkolwiek z tych sposobów obecności Boga było niedoskonałe; poddawano je krytyce, gdyż chciały to, co niewidzialne uwięzić w tym, co widzialne. Jednak bez nich ani Bóg – ani sama relacja – nie mogłyby się w ogóle pojawić w naszych umysłach i w naszym świecie. Wydawało się, że nie można chcieć myśłą dosięgnąć Boga, zarazem nie wyobrażając Go sobie albo też nie „przywołując w potrzebie”. Zarówno pierwszy model, jak i drugi łatwo zrozumieć. Człowiekowi łatwiej odwołać się do konkretnego, niż do nieokreślonej abstrakcji. Życie zaś składa się z tylu problemów, z którymi człowiekowi trudno sobie poradzić, że „wszechmocny Bóg” często staje się jedyną drogą uzyskiwania pomocy. Ale trzeba też uświadomić sobie, że wszelkie ograniczanie się do wyobrażenia o Bogu jest zawsze zawadą ku Niemu. Dyskusja zaś o tych wyobrażeniach ma sens tylko o tyle, o ile zrozumiemy, że dyskutujemy jedynie o wyobrażeniu, a nie o samym Bogu. W tym „modelu uprzedmiotowienia” naruszamy to, co święte, chwytamy Tajemnicę w „sieć myśli i potrzeby życia”¹². Ten Bóg, który został misternie wpleciony w grecką metafizykę stałości i zakończenia, niezmienności i doskonałości, nie ma nic wspólnego z żywym Bogiem tradycji biblijnej. Dzisiaj uświadamiamy sobie tę sytuację z wielką mocą, gdy zaczynamy szukać czegoś takiego, co „wygląda” jak Bóg, i oczywiście niczego takiego znaleźć nie potrafimy. Najdoskonalszy Byt to wcale nie jest Bóg, lecz po prostu najdoskonalszy byt. Mówienie o Bogu językiem bytu jest nieuprawnione i prowadzi do wielu błędów idolatrii, gdyż – o czym doskonale wie tradycja wschodnia (np. Siemion Frank) – Bóg wcale nie bytuje.

W tym metafizycznym kontekście można zatem słusznie sądzić, że bardziej atrybuty negatywne, czyli uświadomienie sobie, czym Bóg nie jest, prowadzą ku Bogu, niż atrybuty pozytywne, które są tylko produktem naszej wyobraźni. W pewnym sensie nasza wyobraźnia przeszkadza nam w mówieniu o Bogu, i to

¹¹ E. LÉVINAS, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. KOWALSKA, Kraków 1994, s. 116.

¹² Prof. A.J. HESCHEL, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. WOJTKOWSKA-LIPSKA, Kraków 2001, s. 85.

wyobrażnia tak samo wierzących, jak i niewierzących. Współczesna filozofia religii doskonale zrozumiała niebezpieczne procesy ontologicznego dyskursu o Bogu, sama zaś kultura, „wirtualizując” rzeczywistość, nie traktuje już poważnie samego istnienia. Paul Tillich pisał przed laty:

Wychodząc bowiem od pytania o istnienie lub nieistnienie Boga, nigdy nie można Boga osiągnąć. Kiedy przy tym twierdzi się, że Bóg istnieje, szansa jego osiągnięcia jest jeszcze mniejsza niż w przypadku zaprzeczenia jego egzystencji. Bóg, o którego istnienie lub nieistnienie można się spierać, jest we wszechświecie istniejących rzeczy jedną rzeczą obok innych¹³.

Dlatego po tezach „teologii śmierci Boga”, tezach Karla Bartha, Dietricha Bonhoeffera, ontoteologii Martina Heideggera itp. człowiek współczesny dochodzi do wniosku, że cała koncepcja „Boga na zewnątrz” staje się bardziej przeszkodą niż pomocą w zadaniu „wprowadzania Boga do świata”.

Inaczej jest z „modelem przywołania w trudnych chwilach”, gdy Bóg jest tylko rozwiązaniem nierozwiązywalnych problemów. Często takie wprowadzanie Boga do świata oznaczało, że człowiek musiał doznawać nieszczęść i doświadczać słabości, budując swą słabość i lichotę. Więcej nawet, Bóg stawał się Bogiem dopiero od chwili, gdy człowiek odkrywał swą słabość i niedolę swojego życia. Pokusa uniwersalizacji takiej obecności Boga w życiu jednostki i kultury jest wielka. Ulegają jej nie tylko świeccy wierni, ale często i duchowni. Zarówno jedni, jak i drudzy czynią to z powodów praktycznych: pierwsi, gdy sądzą, że rolą Boga i religii jest przynoszenie pocieszenia, ulgi w cierpieniu i tłumienie niepokojów, drudzy, gdy zamiast podejmować trudy zwalczania egoizmu wiernych, sądzą, że tylko człowiek przestraszony i słaby „przyjdzie po pomoc” i „odnajdzie Boga”. Efektem tych postaw jest to, że w imię „uratowania Boga” w kulturze „demonizuje się współczesność”, chcąc sprowadzić kulturę na „właściwą drogę”. Rodzi się w ten sposób również „smutne chrześcijaństwo”, które musi dla swego istnienia rozbudzać lęki, smutki, cierpienia, tragizm i troski bytowania. Dla wielu jednak i ten tradycyjny sposób wprowadzania Boga do świata, tak dobrze służący w przeszłości, staje pod znakiem zapytania. Jasne bowiem się staje, że Bóg nie może gasić radości i ograniczać się tylko do pomocy w sytuacji, z której „nie ma wyjścia”. Odwrotnie, musi On otwierać przestrzeń poczucia wolności i radości. Należy sobie uświadomić, że najprostszy sposób na rozminięcie się z Bogiem to potraktowanie Go tylko jako odpowiedzi na ludzką potrzebę i ludzkie ograniczenia.

Oczywiście, człowiek współczesnej kultury potrzebuje Boga bardziej niż kiedykolwiek. Potrzebuje Go jako „środka zaradczego” na wiele niedogodności. Ale również ten „czas wzmożonej potrzeby” nie wpływa pozytywnie na zadanie

¹³ P. TILlich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. ZYCHOWICZ, przedm. K. MECH, Kraków 1994, s. 216.

„przywracania Boga światu”. Dzisiaj, w zgiełku tego świata, stajemy przed koniecznością wsłuchiwania się w ciszę. To Bóg milczy, człowiek zaś odczuwa wielkie rozczarowanie. Milczy w obliczu porażającego cierpienia, zła i rozpacz człowieka. Właśnie to milczenie dla człowieka współczesnego często oznacza pretekst do przemilczania Boga: jeśli On milczy, to o Nim nie warto mówić. Nie warto wołać do ukrywającego się Boga. „O Boże, nie trwaj w milczeniu” – woła psalmista (Ps 83, 2). W tym wezwaniu słyszymy echa takiej obecności Boga, w której oczekuje się reakcji Boga na zło i niesprawiedliwość i odpowiedzi na „ostateczne pytania” naszego istnienia. Lecz przede wszystkim oczekuje się „znaku słowa” i odpowiedzi na ludzką potrzebę. Bez tego wydaje się, że Bóg neguje sam siebie, zasłania swoją obecność w naszym świecie, a Jego milczenie implikuje „milczenie o Nim” i daje do niego prawo. Jeśli nie zaradzi niedostatkom naszego życia, to wydaje się, że człowiek nie tylko ma prawo wątpić, ale również odrzucić. W świecie takiego milczącego Boga łatwo pomylić milczenie z ciszą nicości. Wytrąca nas ono z równowagi i jest odczytywane jednoznacznie jako milczenie nieobecności, które z jednej strony przeraża i obezwładnia, z drugiej grozi nicością. Lęk przed nim stał się chorobą dzisiejszego człowieka. Skoro Bóg nie tylko nie staje się rezultatem dowodu, ale też „milczy” przy tak wielu potrzebach człowieka, to wydaje się, że jako jedyny wniosek pozostaje odmowa uznania Jego istnienia. Gdyby Bóg istniał, to by nie milczał w obliczu tragedii człowieka i jego pogmatwanych losów, to by nie milczał wobec jego rozpaczliwych potrzeb dnia dzisiejszego. Taki znak milczenia kultura współczesna odczytuje jako świadectwo nieobecności i wielkiego rozczarowania. „Rozczarowanie ma miejsce wtedy – stwierdza Philip Yancey – gdy rzeczywiste doświadczenie czegoś znacznie ustępuje temu, czego oczekiwaliśmy”¹⁴.

Współczesna sytuacja duchowa

Trzeba jasno stwierdzić, że kultura współczesna znacząco osłabia te tradycyjne drogi „wprowadzania Boga do świata”. Człowiek, dla którego Bóg jest wyrazem nadnaturalistycznego istnienia „na wysokości”, nadprzyrodzonym bytem będącym „na zewnątrz świata”, którego można spotkać przez „religijne odwrócenie się od świata”, nie jest już w stanie zrozumieć takiego Boga. Taki nadnaturalistyczny sposób myślenia nie jest naturalnie fałszywy, ale jest niemożliwy do przyjęcia dla współczesnego człowieka komputerów, a przynajmniej wielu ludzi ma z tym kłopoty. Bóg zbytnio odsunięty od świata doprowadza do świata

¹⁴ P. YANCEY, *Rozczarowany Bogiem. Trzy pytania, których nikt nie stawia głośno*, tłum. A. GANDECKI, Lublin 1993, s. 7.

bez Boga. Z kolei człowiek, dla którego Bóg jest tylko „ratunkiem w potrzebie” i Tym, który „jest” przez pogrążanie człowieka w jego słabości i ograniczeniach, sam dochodzi często do wniosku, że jeśli nie dzisiaj, to może jutro, pojutrze... ale nadejdzie taki czas, że „sam już sobie poradzi”. Z drugiej strony człowiek, dla którego Bóg jest tylko „ostatnią deską ratunku”, nie wykorzystał „lekcji Hioba”. Mówi o niej Jeszajahu Leibowic:

Hiob zrozumiał, iż tylko do niego samego należy decyzja, czy przyjąć na siebie wiarę w Boga i służyć Mu na tym świecie, takim, jaki jest, nie dla własnej Hiobowej, korzyści, lecz jedynie, dlatego, że Bóg jest Bogiem¹⁵.

Bóg jest tu Bogiem, gdy służy człowiekowi i jest odpowiedzią na ludzką potrzebę, religia zaś jest religią, gdy staje się niewolnicą teraźniejszości, chrześcijaństwo zaś jest prawdziwe i mocne, gdy potrafi zaradzić troskom i cierpieniom itd. Wszystko to zostało przez kulturę rozpoznane jako iluzja. Taki Bóg nie jest prawdziwym Bogiem, taka religia nie jest naprawdę religią, chrześcijanin zaś, który sądzi, że „Bóg jest Bogiem” wtedy, gdy spełnia jego najskrytsze marzenia i pragnienia, gdy zaspokaja jego aspiracje i pomaga ukryć w życiu troski i cierpienia, czyni z chrześcijaństwa religię interesowną. Zamiast uczyć człowieka zapomnienia o sobie, chrześcijaństwo budowane na takiej koncepcji „Boga wynikającego ze słabości człowieka”, nie może doprowadzić do zrealizowania nakazu ograniczania egoizmów, lecz ulega przymusowi ich rozbudzania: aby potrzeby zaspokajać, trzeba je najpierw uwyraźnić i wzmocnić. Stąd człowiek musi najpierw poczuć się nieszczęśliwy, zagubiony, cierpiący, przestraszony, aby „przyszedł Bóg” i pomógł w tych trudnych chwilach. Świat zaś musi być zły, zafałszowany, zdeprawowany itp., aby taki Bóg mógł wywiązać się ze swojej roli przynoszenia pocieszenia i zaspokajania potrzeb. Pisał Tomáš Halik:

Jeśli ludzi nie uprzedzimy, że Bóg przebywa w niedostępnym świecie, że modlitwa jest ciszą w obliczu Tajemnicy, a wiara drogą uszanowania tejże Tajemnicy i zżywania się z nią jako tajemnicą i że każdy okrzyk „już znalazłem” jest jedynie dowodem na to, że zszedłem z drogi, to wówczas okłamujemy także samych siebie i nie ma w nas prawdy. Prawda o Bogu i Bóg jako prawda naszego życia jest zawsze paradoksalny; jest w nas tylko wtedy, gdy nie rościmy sobie prawa do „posiadania” Go i triumfalnego zawłaszczania¹⁶.

Jeśli to wszystko weźmiemy pod uwagę, to trzeba stwierdzić, że wyrastamy z epoki, w której – jak mówił Karl Barth – Bóg był metafizycznym więzieniem

¹⁵ J. LEIBOWIC, *Pięć ksiąg wiary*, wprowadzenie, tłum. i oprac. krytyczne M. ZAWANOWSKA, Lublin 2008, s. 61.

¹⁶ T. HALIK, *Noc spowiednika. Paradoksy małej wiary w epoce postoptimistycznej*, tłum. A. BABUCHOWSKI, Katowice 2007, s. 75.

człowieka i samozadowolenia ludzkości z samej siebie i pojawiał się w kulturze jako rezultat filozoficznej metafizyki i potrzeby, i poszukujemy takiego modelu obecności Boga, który byłby wolny od infantylnych wyobrażeń i często neurotycznych pragnień człowieka. Odrzucenie tych tradycyjnych modeli (albo niemożliwość skorzystania z nich) oznacza, że kultura współczesna staje przed tymi najważniejszymi pytaniami po raz kolejny: jak wprowadzić Boga do świata, skoro metafizyka „Boga na wysokości” nie jest już najlepszą drogą? jakim symbolem możemy oznaczyć (wyrazić) Boga, skoro dawne symbole „innego świata” okazują się nieprzydatne, odnoszące się zaś do Niego przekonania przestały istnieć lub zostały zachwiane przez różnego rodzaju niepewności? jak – odwołując się do tezy Heschela – „wprowadzać Boga do świata dzisiaj”?

Człowiek poszukujący Boga

Paul Tillich, pytając o przyszłość religii, wskazał dwie przestrzenne metafory, przy pomocy których można wyrazić stosunek między wiecznością a doczesnością. Obie występują w każdej religii, lecz bardzo istotne jest, który wymiar przeważa¹⁷. Pierwsza z nich wiąże się z wertykalizmem i oznacza, że Bóg postrzegany jest jako „stojący ponad nami”. Druga zaś to taka metafora, w której Bóg doświadczany jest horyzontalnie jako „będący przed człowiekiem”. Kultura Zachodu ewidentnie usuwała element wertykalny, historia zachodniej filozofii zaś jest historią niszczenia takiej transcendencji¹⁸. Jednak, jak dowodził Tillich, usunięcie elementu wertykalnego pozbawiło głębi element horyzontalny i odebrało mu jego „duchową substancję”¹⁹.

Od tych stwierdzeń Tillicha minęło prawie pół wieku i można zasadnie powiedzieć, że ani „wertykalizm”, ani „horyzontalizm” nie są już dobrymi modelami określania doświadczeń religijnych i nie mogą służyć za „model” wprowadzania Boga do świata. Takiego modelu nie wyznacza już ani „człowiek wpatrzony w niebo”, ani też „człowiek potrzebujący”, lecz „człowiek poszukujący”. Czym jednak jest „poszukiwanie jako wprowadzanie Boga do świata”?

Zapytajmy najpierw: w jakiej rzeczywistości znalazł się człowiek współczesny, że właśnie ta „postawa poszukiwania” wyznacza nowy model wprowadzania Boga do świata?

Sytuacja duchowa człowieka w XXI wieku radykalnie się zmienia. Wśród wielu przeobrażeń kultury współczesnej dostrzec można, że wyrastamy z takiej

¹⁷ Por. P. TILlich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, dz. cyt., s. 319.

¹⁸ Por. E. LÉVINAS, *O Bogu, który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 115.

¹⁹ TAMŻE, s. 321.

kultury przemilczeń, która w przeszłości pomijała wiele zjawisk i obszarów ludzkiego doświadczenia ze strachu, niewiedzy czy też z fałszywie rozumianej poprawności. Niejako przez sam świat coraz częściej człowiek jest zmuszony do powrotu do refleksji nad podstawą bycia i sensem swojego życia, jest zmuszany do zatrzymania się, aby zastanowić się nad sobą samym. Nie jest to nasz wybór, lecz w pewnym sensie nic innego nie możemy zrobić w zaistniałym stanie rzeczy. Człowiek współczesny nie potrafi jeszcze na te wszystkie pytania odpowiedzieć, ale już są one stawiane w codzienności jego egzystencji. Jego odwaga polega i na tym, że nie daje się już zwieść temu, co tymczasowe i przemijające, lecz poszukuje „wymiaru głębi”. Dostrzegając, że kulturze zagraża popolitość, a jemu samemu zagubienie sensu, współczesny człowiek zaczyna już rozumieć wołanie Martina Heideggera: „tylko Bóg mógłby nas uratować”.

Jednak długi okres „przemilczania”, „sekularyzacji” i „śmierci Boga” nie pozostał bez wpływu na współczesne poszukiwanie Boga. Zrodził on pewien typ świadomości, który nie może sobie poradzić z tymi wymogami i potrzebami. Człowiek współczesny jest zupełnie nieprzygotowany do podejmowania tego tematu. Wśród największych zagrożeń dla mówienia o Bogu i Jego obecności w kulturze współczesnej wskazać należy wcale nie ateizm. Zagrożeniem takim jest bałwochwalstwo i idolatria. Jak nigdy dotąd jesteśmy zagrożeni „ludzką produkcją bogów”. Bowiemy rodzącą się potrzebę „wymiaru głębi” człowiek często zaczyna zastępować tym, co znajdzie pod ręką. Dlatego sprzyjającą koniunkturę mają ci wszyscy, którzy nauczyli się już czerpać korzyści z dziejących się przeobrażeń, „odkrywają i tworzą” bogów szybko, na potrzeby chwili i oczekiwania mas. Rodzi to złudzenie, że to Bóg wymaga od człowieka niewiedzy, ignorancji, bezmyślności i głupoty.

Świat, jakiego doświadcza współczesny człowiek, nie jest niczym gotowym, stałym i niezmiennym. Jest to świat stawania się. Ale jest to też świat doświadczanej wielości. Często mówi się dzisiaj o pluralistycznym jego obliczu. Jednak błędem byłoby sądzić, że jest to wyzwanie tylko dla politycznego i gospodarczego wymiaru naszego życia. Jest to w równej mierze (a może przede wszystkim) wyzwanie dla wymiaru duchowego. Dotyczy ono również mówienia o Bogu i Jego obecności. Epoka pluralizmu wskazuje, że w naszym mówieniu o Bogu stoimy przed zadaniem otwarcia się na kontekstualność wiary, wielość religii i odrzucenie teologicznego absolutyzmu. Odkryta w tym kontekście wielość religii oznacza, że żadna z nich nie ma monopolu na zamkniętą prawdę, ale również to, że nie tylko jedna odgrywa rolę „drogi do Boga”, możliwość zaś Jego odkrywania na wielu drogach jest naszą wielką nadzieją.

Dla wrażliwego wyznawcy, dla człowieka religijnego, wskazane zjawiska w kulturze współczesnej mogą wydawać się zagrożeniem i stanowić swoisty

szok religijny. Jak to, pyta się, Bóg w wielu religiach? Przecież jest tylko w jednej, oczywiście mojej. Jak to, Bóg to nie „istota niebiańska”, nie „starzec w zaświatach”, i niewłaściwe jest takie mówienie o Nim, w którym rozpoczyna się od postawienia pytania o Jego istnienie bądź nieistnienie? Przecież Bóg istnieje lub nie istnieje – innej możliwości nie ma. Łatwo też dostrzec, że Bóg nie pasuje do obrazu stworzonego przez metafizykę: nie wysłuchuje prośb, nie oddala cierpień, nie zapewnia szczęścia. W taki sposób odrzucone (zawieszone) zostaje metafizyczne wyobrażenie o Bogu i zostajemy skierowani w zupełnie inną stronę. Wyzwalamy się od wyobrażenia Boga określonego naszymi potrzebami, pragnieniami, oczekiwaniami i nadziejami. Nie wiemy już, co to znaczy „jest”, co to znaczy „być”, i nie możemy tych kategorii wykorzystywać do mówienia o Bogu. Upadek metafizycznego Boga, dla którego najważniejsze jest „Być” (jest), wskazuje jednoznacznie, że w tym wszystkim mówiliśmy i myśleliśmy tylko o sobie.

Poszukiwanie jako „mówienie o Bogu”

Co wynika z tych wszystkich procesów dla mówienia o Bogu współczesnemu człowiekowi? Jak mówić o Bogu, skoro to wszystko się stało w kulturze? Co to znaczy „mówić o Bogu w akcie poszukiwania”?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba najpierw zrozumieć „sens poszukiwania”. Mówiliśmy już, że dla wielu ludzi współczesnych Bóg nie łączy się z żadną potrzebą codziennego życia. Jednak „poszukiwanie” nie wynika wcale z potrzeby, lecz z samej istoty człowieka. Poszukiwanie wyrasta z pragnienia, a nie z potrzeby, bowiem nie ma takiego przedmiotu, który mógłby „zaspokoić pragnienie”. Pisze Levinas: „Pragnienie nie jest czystym brakiem”²⁰. Pragnienie kieruje ku czemuś całkowicie innemu, ku temu, co jest inne absolutnie²¹. Nasze pragnienia są częścią nas samych. Poszukiwanie Boga jest wyrazem takiego pragnienia, a nie potrzeby. Chociaż życie ludzkie toczy się w świecie i często dla własnego bezpieczeństwa chcemy, aby świat ten stanowił zamkniętą i jednorodną całość, to jednak rozbijanie granic było zawsze zadaniem i nadzieją człowieka. Mamy wrodzone pragnienie sensu i przekraczania świata naszego codziennego życia. Chcemy wykraczać też poza miejsca, z którymi jesteśmy związani, i więzów tych nie uznawać za trwałe. Świat nie jest dla nas formą zamkniętą, skończoną

²⁰ E. LÉVINAS, *O Bogu, który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 181.

²¹ E. LÉVINAS, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. KOWALSKA, wstępem poprzedziła Barbara SKARGA, tłum. przejrzał J. MIGASIŃSKI, Warszawa 1998, s. 18.

i spełnioną, lecz jest nośnikiem jakiejś tajemnicy. Niektóre przestrzenie, okresy i rzeczy, niektórzy ludzie wyodrębniają w jakiś sposób z powszedniości.

Uczestniczyć w istnieniu zawsze oznaczało przyjmować, że świat dzisiejszych doświadczeń i dzisiejszej wiedzy mieści się w „czymś” większym, rozleglejszym, nieodgadnionym, czego nie sposób uzyskać, pozostając w świecie empirycznym. Jednak takie poszukiwanie nie jest jakąś intelektualną ciekawością, która wyraża zainteresowanie „tym, co dalej i więcej”, nie jest „zaspokojeniem potrzeb”. Jest ono raczej wyrazem tego, że to my sami jesteśmy „czymś więcej” i w nas jest też coś nieuchwytnego i niepojętego. Człowiek nie jest „gotowy i skończony” w terażniejszości swego istnienia, nie jest „tym, czym jest tu i teraz”. Samo codzienne doświadczenie skończoności rodzi niepokój i domaga się „dalej i więcej”. Można powiedzieć, że człowiek bytuje w stale otwartym wymiarze i to otwartym dwojako: ku „jeszcze nie” i ku „już nie”, ma moc negocjowania, wypaczania i otwierania. Nie jesteśmy przejrzyści i określani (zamknięci) sami dla siebie, lecz zawsze żyjemy z nierozwiązanymi pytaniami, które uwzględniają „jeszcze coś”, choć nie wiemy, co.

Człowiek jest też otwarty na przyszłość i nigdy nie zadowala go to, co już osiągnął: czeka na spełnienie, mając stale coś „przed sobą”. Dlatego też nie ma możliwości rozważania problemu człowieka bez uwzględnienia tematu Transcendencji, owego „jeszcze inaczej i jeszcze więcej”. Ale też odwrotnie: każde „mówienie” o Bogu musi się zaczynać od człowieka. Poszukiwanie jest takim mówieniem o Bogu, które „zaczyna się od człowieka”. Stąd też doświadczenie to jest najpierw sprawą konstytucji człowieka, a dopiero później może się stać (i często się staje) „sprawą religii”. W nim doznaje człowiek tego, że nie jest samowystarczalny i nie ma możliwości zamknięcia (ograniczenia) świata. Jego świat nie jest wszystkim. I – z drugiej strony – w nim właśnie ujawnia się nieskończoność. Jest to bowiem doświadczenie, w którym człowiek wyraża i ogłasza swoją nieredukowalność do „tu i teraz”. A jeśli człowiek, to i świat zostaje w tym doświadczeniu wyrażony w tym, czego jeszcze nie ma, lecz co może i musi być. W ten sposób dokonuje się wyłomu w skończoności i odkrywa nieskończoność, najpierw siebie samego, a później świata. A zatem poszukiwać Boga oznacza „odczuwać głód Boga, głód boskości, czuć Jego nieobecność i pustkę, pragnąć istnienia Boga”²². Poszukiwać to bardzo chcieć istnienia Boga, bowiem – jak mówi Unamuno – „nie chcieć istnienia Boga, to więcej niż najgorsza ohyda moralna”²³.

Można zatem powiedzieć, że wprowadzać Boga do świata przez poszukiwanie, to pragnąć, aby On był, a ponadto zachowywać się tak, jak gdyby był. Lecz

²² M. de UNAMUNO, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. WOŹNIAKOWSKI, Kraków 1984, s. 202.

²³ TAMŻE, s. 203.

trzeba wskazać na jeszcze jedną podstawę „poszukiwania”, charakterystyczną dla współczesnego człowieka. Paradoksalnie wynika ona z mentalności naukowo-technicznej dzisiejszego człowieka. Po długiej epoce upadku, gdy człowiek, zwiedziony różnymi psudonaukowymi teoriami, uwierzył w ideał totalnej jednorodności materialnej świata, żyjemy dzisiaj w epoce wyraźnych przemian. Są one wyznaczone próbami przełamania zawężenia empirystycznego, w którym całość naszego doświadczenia sprowadzano do percepcji wrażeń zmysłowych, i chęcią przywrócenia doświadczeniu tych wszystkich elementów, które znalazły się poza granicami nauki i technologii. Człowiek współczesny już dostrzegł, że taka wizja świata – jednorodnego i pozbawionego *sacrum* – rodzi kulturę, która co prawda pędzi co siłą, ale w rzeczywistości stoi w miejscu, nie posuwa się ani o centymetr. Również on sam nie potrafi się w tym świecie odnaleźć. Wizja świata, w której człowiek ogranicza się do tego, co jest „widzialne i mierzalne”, świata pozbawionego *sacrum*, prowadzi do narastania zjawisk dezorientacji i zagubienia. Człowiek traci orientację w świecie, a nawet sam świat, który staje się obcy: dawne wartości są puste, a tradycyjne obyczaje pozbawione są żywotności. W wyjałowionym świecie technologiczno-materialistycznym człowiek nie potrafi już znaleźć swojego miejsca i domaga się czegoś więcej, niż tylko dostosowywania się do tego zmieniającego się świata. Coraz częściej pojawiają się pytania o sens. Dochodzą do głosu potrzeby duchowe. Okazuje się, że świat zredukowany do *profanum* i pozbawiony tego, co sakralne, nie jest w stanie odpowiedzieć na najbardziej podstawowe pytania człowieka. Do tej niemocy w rozwiązywaniu problemów egzystencjalnych dochodzi coś więcej. Gdy słabnie poczucie *sacrum*, kulturze zaczyna zagrażać pospolitość. Nie tylko człowiek nie potrafi odnaleźć sam siebie – również sam świat staje się jednowymiarowy.

Eliminacja *sacrum* miała również niebezpieczne konsekwencje metafizyczne, też zresztą dostrzeżone już przez kulturę, które stawiają nas na drodze poszukiwań. Każda próba uznania za rzeczywiste tylko tego, co poddaje się racjonalizacji i ujednoczeniu, więzi człowieka w takim świecie. Człowiek utknął w „tu i teraz” i jako taki może odnosić się już tylko do samego siebie i do rzeczy, którymi się otacza. Łatwo w takim świecie dostrzec triumf obecnego czasu, tego zatem, co jest „tutaj i teraz”. Jednak coraz więcej ludzi odczuwa zagubienie w świecie pozbawionym głębszych treści i ograniczonym do chłodnego umysłu badacza i szuka szerszej wizji, która – paradoksalnie – bliższa była naszym przodkom niż dzisiejszej skomputeryzowanej kulturze. W tym nowym spojrzeniu szuka się możliwości zespolenia wartości naukowych, humanistycznych i religijnych w integralną całość, w której można by ująć rozległe spektrum naszych doświadczeń i odkryć jeszcze nieznanne wymiary ludzkiej egzystencji. Dlatego na porządku dziennym jest dzisiaj często to, co niesłychane, a możliwym staje się często też to,

co dotychczas wydawało się niemożliwe. Człowiek współczesnej kultury zdecydowanie zmierza do pokonania perspektywy podmiotowo-przedmiotowej, w której świat ograniczony był do przedmiotu poznania, on sam sądził zaś, że doświadczenie ogranicza się do tego, co zracjonalizowane. Granica, która wcześniej wyraźnie zakreślała pole naszych doświadczeń, staje się dzisiaj nieostrą. Coraz odważniej i pewniej sięgamy do ukrytych dotychczas rzeczywistości, odkrywając inny wymiar. Człowiek odkrywa nieskończenie wiele dróg i możliwości, uczy się żyć z pytaniami i z tym, co jest niewyraźne. Dostrzega, że w tym, co wydawało się już jasne, rozpoznane i zbadane, ciągle jest wiele niejasności, tajemniczości i nieokreśloności. Odzyskanie utraconych doświadczeń świata i samego świata staje się ważnym zadaniem współczesności, gdyż panując nad światem i przestając się bać „duchów przyrody”, zaczęliśmy się lękać jego bezduszości.

Wszystko to oznacza, że „wprowadzanie Boga do świata” ma i może się zacząć od człowieka, a nie od Boga. Współczesna kultura uczy człowieka żyć w zagrożeniu. W tej sytuacji nie są już takie istotne nasze potrzeby. Owszem, nadal jest wiele spraw, które określają nasze bytowanie, ale w tym wszystkim ujawnia się coś ważniejszego niż te potrzeby. „Życie w zagrożeniu siłą rzeczy skłania do tego, by dążyć do tego, co najważniejsze”²⁴. To Bóg potrzebuje człowieka, a my musimy sprostać temu wymaganiu.

Los Boga jest nam powierzony w takiej mierze, w jakiej to od naszej postawy – nas, niosących Boga w ten świat – zależy wiedza o Bogu i Jego obraz w ludziach. Co więcej, sam Bóg, jeśli tak można powiedzieć, nie może być całkowicie wszechmocny, dobry, sprawiedliwy wobec tego człowieka, nie może być jego zbawcą, jeśli w danej chwili i okolicznościach ja nie będę dobry i sprawiedliwy wobec tego człowieka, nie będę mu okazywał zbawczej mocy, którą nakazał mi Bóg²⁵.

Zadaniem naszym jest przywrócić kulturze przeświadczenie, że mówienie o Bogu powinno być związane nie z aktem oglądu, lecz z aktem relacji (dialogu), ma wyrastać nie z percepcji, lecz ze słuchania, i prowadzić nie do wiedzy i panowania, lecz do zawierzenia i nadziei.

Zakończenie

Mistrz Goethe w *Fauście* każe Małgorzacie zadać ważne pytanie o Boga. Wszyscy pamiętają tę scenę, gdy zatroskana losem Fausta Małgorzata, widząc jego zbyt częste kontakty z Mefistofeilesem, pyta wreszcie:

²⁴ B. CHENU, *Bóg i cierpiący człowiek*, tłum. A. KURYŚ, Kraków 2006, s. 39.

²⁵ A. GESCHÉ, *Przeznaczenie*, tłum. A. KURYŚ, Poznań 2006, s. 187.

– Wierzysz ty w Boga?

I słyszy zaskakującą odpowiedź:

– Miła, któż z nas rzec jest w stanie:

Ja wierzę weń?

Chcesz, to księżom i mędrcom zadaj to pytanie,

A w odpowiedzi ich już będzie cień

Drwiny z pytającego²⁶.

Wbrew pozorom Goethe nie kieruje wcale tych słów przeciwko „księżom i mędrcom”. Odwrotnie, to oni właśnie, ironicznie patrząc na pytającego, przekazują coś bardzo ważnego na temat mówienia o Bogu. Bez względu na to, czy słowa te wyrastają z odniesienia do „świętych ksiąg”, stwierdzeń Kościołów czy formuł teologicznych, to zawsze mają charakter nieokreślony i niejasny. Słowa te wydają się mówić, że jeśli rzeczywistość i prawda przerastają nasze możliwości pojmowania, to zadaniem naszego myślenia i mówienia jest stworzenie takiego obrazu świata i takie mówienie o Bogu, które nie byłoby światem zamkniętym, więcej nawet, samo myślenie musi być myśleniem otwierającym, stwarzającym możliwość „nowego”, nadzieję na „jeszcze inaczej”.

To wszystko odnosi się do naszego świata w ogóle, ale najbardziej odnosi się do naszego mówienia o Bogu. Mówić o Bogu należy tak, aby pozostało w tym zawsze miejsce na „jeszcze inaczej”. Poznanie metafizyczne i jakkolwiek metafizyka nie powinny nas ograniczać w tym mówieniu, lecz podtrzymywać zawsze otwarte pytanie o Boga. Mówić o Bogu dzisiaj to raczej nauczyć się dostrzegać w naszym Jego obrazie „jeszcze coś więcej”; to raczej zrezygnować z posiadanego już spojrzenia, niż pozyskiwać jakieś spojrzenie nowe. To, co najwyższe, czyli Bóg – mówił Heschel – wyłania się najpierw, nasze zaś wnioski o Nim – później. Stąd wnioskowanie i obraz nie mogą być pierwsze i warunkować naszego mówienia o Bogu. Oznacza to, że religia przestaje być wyrazem spełnienia potrzeb; to raczej sposób, w jaki Bóg szuka „wzywa” człowieka, on sam musi zaś „czekać”, słuchać i odpowiadać. Nie z roszczeń i oczekiwań rodzi się religia: rodzi się ona z tego, że to właśnie człowiek jest „zagarnięty” przez „coś”, co nie jest nim. Chodzi więc nie o to, „gdzie i jaki jest Bóg?”, lecz o to, „gdzie i jaki jestem ja, człowiek?”. Problematyka istnienia (lub nieistnienia) Boga przestaje być priorytetem w doświadczeniu religijnym, jeśli człowiek poszukuje Boga.

²⁶ MARGARETE: “Glaubst du an Gott?”. FAUST: “Mein Liebchen, wer darf sagen: Ich glaub an Gott? Magst Priester oder Weise fragen, Und ihre Antwort scheint nur Spott Über den Frager zu sein”. Zob. J.W. GOETHE, *Faust*, 3443–3448. Polski tekst wg: GOETHE, *Faust*, tłum. Feliks KOPKA, Warszawa 1962.

Czy podaliśmy temu zadaniu „przywracania Boga do świata”? Nie wiadomo. Trzeba jednak pamiętać, że – jak mówił Laotse – „nawet tysięczna podróż zaczyna się od pierwszego kroku”. Ten krok nasza kultura już uczyniła. Dlatego problemem wcale nie jest to, jak odnaleźć Boga, lecz to, jak nauczyć człowieka Jego poszukiwania. Problemem jest to, jak odnaleźć nas samych, gdyż Bóg szuka nas bardziej niż my Jego.

Summary

God and Man today.

About Man seeking God and God in need of Man

For many years it seemed that the influence of religion on the thinking, behavior of people and their choices will undergo continuous weakening, and God will no longer appear in the life of a particular man, nor his culture. Today, however, we see that neither the progress of science, nor the improvement of standard of living reduce the need for religions and the search for God replace the earlier cultural declaration of the “death of God”. Modern man no longer agrees to such disenchantment of the world, in which there would be no place for religious Mystery. On the contrary, he lives in a period of great spiritual needs, search for God and recognition of His presence. These are frequent events in contemporary culture, associated with the process of overcoming nihilism, in which our culture was collapsing from the beginning of the twentieth century and today raises from this fall. Because we know that the religious dimension of human existence is not at all the need of uneducated, unenlightened, weak people, but is simply “man’s issue”. We are making also ourselves aware of the spiritual disaster, which we always experience in culture and human’s life when this dimension is missing or when it is removed from the life of individuals and the culture. God and man – a man seeking God and God in need of man. Religion renovation and predicted already in sociological and philosophical “desire for God”, allows the make the assumptions about the return of these problems both in social and individual life of a modern man. If the religion returns, then returns the question about God’s presence and possibility to talk about Him. But the question arises whether the decades of denial of God and the nihilistic culture influenced our task in this case, the task so clearly defined by Heschel? If our task is – as Heschel pointed out years ago – “open our souls to Him, let Him re-enter our deeds” then you need to ask about how to meet this most important task? How to introduce God to the world, the world that still teaches man he can alone solve all the important issues without resorting to “hypothesis of God”?