

MAREK SZULAKIEWICZ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Katedra Teorii Kultury i Religii

KULTURA WSPÓŁCZESNA W POSZUKIWANIU BOGA

WSTĘP

Łacińskie pojęcie *deus* wywodzi się od indoeuropejskiego słowa *dei*, co oznacza świecić, żarzyć się. Dla niektórych jest to znak, że w samym tym pojęciu przetrwał dawny kult słońca i jasności, które z zewnątrz daje światu światło i niejako prześwieśla całe istnienie¹. Ujawniająca się w tym pojęciu transcendentna realność nie jest naszym światem, lecz światem innym, nadprzyrodzonym i dodanym do istnienia. Sam Bóg zaś jest odwieczny, ponadprzestrzenny i ponadczasowy. I chociaż – jak podkreślał Karl Jaspers – takiego Boga nie można poznać, lecz można o nim tylko myśleć, to długo właśnie takie poszukiwania określały Bożą obecność. Obserwując przemiany tej obecności we współczesnej kulturze, łatwo jednak dostrzec, że człowiek ma problemy z uznaniem takiego „Boga zewnętrznego” wobec świata, który jest substancją od niego niezależną i istnieje w nadświecie. Coraz częściej za to odkrywa, że historyczne i odmienne opisy Boga wynikają tylko z wielu konfiguracji kulturowych, a sposoby tej „zewnętrznej obecności” są określone właśnie nimi. Wręcz niemożliwe dla współczesnego umysłu staje się myślenie o Bogu jako najwyższej istocie, będącej w jakimś „transcendentnym nadświecie” lub ponad istnieniem. Niemal od czasów Kopernika doświadczamy umniejszania takiej obecności Boga, który pozostaje jeszcze tylko w drobnych szczelinach, do których nie może zajrzeć nauka. Jest ich jednak coraz mniej. Wydaje się zatem, że nie ma już miejsca, w którym taki Bóg mógłby się ukrywać, i trudno człowiekowi uznać Boga, który

¹ Por. D. Reaney, *Śmierć wieczności. Przyszłość ludzkiego umysłu*, tłum. W. Szelenberger, M. Szwed-Szelenberger, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 129.

jako byt transcendentny od czasu do czasu działa w nadprzyrodzony sposób i się objawia. Bardzo mocno odczuwamy taką negację odniesień przestrzennych.

Mając na uwadze te tradycyjne doświadczenia, człowiek współczesny zamiast odważnie zmienić drogę/sposób uobecniania Boga, dokonuje unifikacji tego dawnego i uproszczonego sposobu, w którym Bóg pojawiał się w różnych konfiguracjach przestrzennych i niezależnie od czegokolwiek w świecie. W konsekwencji problem Boga pojawia się w następującej alternatywie: Bóg jest zewnętrznym dodatkiem do świata albo też nie ma Go wcale. W związku z tym jednak, że pierwszy człon tej alternatywy zostaje zanegowany (lub przynajmniej osłabiony), to pozostaje tylko „nie ma Go wcale”. Nie jest przekroczeniem tej alternatywy propozycja Richarda Rorty’ego, który zachęcał, aby pominąć problem istnienia Boga, a zająć się tylko analizą kulturowej potrzeby mówienia o nim. Rorty pisze:

Zamiast pytać, czy Bóg istnieje, człowiek ostatnich wieków zaczął pytać o to, czy właściwe jest dalsze o nim mówienie, i jakie mogą być osiągnięte nasze cele razem z takim mówieniem. Krótko to wyrażając: człowiek zaczął pytać o to, jakie korzyści mógłby mieć z dalszego mówienia o Bogu².

Jest to raczej ucieczka od problemu, a nie ujawnienie nowego sposobu uobecniania Boga.

O bezradności mówienia o Bogu jako o czystej Transcendencji napisano wiele traktatów. Martin Buber poetycko przypomina jedną z opowieści chasydów:

Raw zapytał jednego z uczniów, który właśnie wszedł do jego izby: „Mosze, co to jest Bóg?”. Uczeń milczał. Raw zapytał powtórnie, a potem po raz trzeci: „Dlaczego milczysz?”. „Bo nie wiem”. „A czy ja wiem?” – rzekł Raw. – Ale muszę powiedzieć, bo właśnie to ja muszę powiedzieć: On jest tu na pewno, a oprócz Niego nic tu nie jest pewne, i to właśnie jest On³.

Mimo tej bezradności często nazywamy Boga jakimś imieniem. Już Klemens Aleksandryjski wskazywał, że w tych „nazwach” chodzi o to, że nasza świadomość musi się na czymś oprzeć, jednak żadna z nich nie jest w stanie określić Boga w sposób wyczerpujący. W nich wszystkich jest jednak zawarta pewna idea: chodzi o wyobrażenie sobie „mocy wszechmocnego” (*Kobierce* V, 81, 3-82).

Jednak obok tych prób usunięcia Boga, który nie daje się ująć, jako ktoś zewnętrzny wobec świata, coraz częściej dokonuje się (nieśmiało!) przejście od wizji odległego Boga zaświatów do Boga, w którym „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz.17,28). Jest to wyraźna zmiana ukazywania sposobu obecności Boga. Paul Tillich, pytając o przyszłość religii, wskazał dwie przestrzenne metafory, za

² R. Rorty, *Philosophie als Kulturpolitik*, Suhrkamp/Insel, Frankfurt a. Main 2008, s. 37.

³ M. Buber, *Opowieści chasydów*, tłum. P. Hertz, W drodze, Poznań 1986, ss. 186–187.

pomocą których można wyrazić stosunek między wiecznością a doczesnością, Bogiem i światem. Obie występują w każdej religii, lecz bardzo istotne jest, który wymiar przeważa⁴. Pierwsza z nich wiąże się z wertykalizmem i oznacza, że Bóg postrzegany jest jako „stojący ponad nami”. Druga zaś to metafora, w której Bóg doświadczany jest horyzontalnie, jako „będący przed człowiekiem” i ze światem. Kultura Zachodu ewidentnie usuwała element wertykalny, zaś historia zachodniej filozofii jest historią niszczenia takiej transcendencji⁵. Od tych stwierdzeń Tillicha minęło ponad 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. Taki model nie wyznacza już ani „człowiek wpatrzony w niebo”, ani „człowiek potrzebujący”, lecz „człowiek poszukujący”. Czym jednak jest poszukiwanie jako droga wprowadzania Boga do świata i naszej kultury?

KONIEC Z OBOJĘTNOŚCIĄ

Tomasz Halik wskazuje, że wobec problemu Boga najważniejsza granica nie przebiega dziś między wierzącymi a niewierzącymi, lecz między tymi, którzy są obojętni wobec tego problemu, a tymi, których to pytanie nadal zajmuje⁶. Dostrzegając powrót religii w kulturze współczesnej, trzeba stwierdzić, że czas obojętności przeminął. Człowiek zdał sobie sprawę, że „nie można pogrzebać Wszechmocnego bez jednoczesnego pochówku ludzkości”⁷. Jeśli zatem nie jest łatwo mówić i doświadczać Boga jako Transcendencji wobec całego istnienia, a jednocześnie przemija kulturowa obojętność i wychodzimy „z zaciemnienia” (Buber), to pojawia się pytanie, jak możemy współcześnie mówić o Bogu i jak go poszukiwać?

Współcześni filozofowie i kulturoznawcy często podkreślają, że doświadczamy specyficznego zwrotu człowieka kultury Zachodu do świata, wyrażającego się np. w wierze w to, że ludzkość może przejąć kontrolę nad swoim losem⁸. Efektem tego zwrotu jest częste zagubienie się człowieka w świecie, ale ma on też znaczenie dla spraw religii i uobecniania Boga. W związku z tym można powiedzieć, że wskazane przez Tillicha dwa wymiary tego uobecniania (werty-

⁴ P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii i religii*, tłum. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1994, s. 319.

⁵ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. T. Gadacz, Homini, Kraków 1994, s. 115.

⁶ T. Halik, *Wzywany czy niewzywany, Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, tłum. A. Babuchowski, WAM, Kraków 2006, s. 88.

⁷ T. Eagleton, *Kultura a śmierć Boga*, tłum. B. Baran, Aetheia, Warszawa 2014, s. 158.

⁸ J. Gray, *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*, tłum. C. Cieśliński, Książka i Wiedza, Warszawa 2003, s. 22.

kalny i horyzontalny) uzupełnione zostają o wymiar trzeci, który można nazwać wymiarem głębi. Jak twierdzi Robert Spaemann:

Ten, kto wierzy, że Bóg istnieje, wierzy, że to, co jest, ma głębię, wymiar, który wymyka się doświadczeniu, w tym również introspekcji⁹.

Dlatego o wiele łatwiej doświadczać współcześnie obecności Boga nie jako istnienia zewnętrznego wobec świata, lecz jako wewnętrznej zasady świata. O wiele łatwiej uwzględnić Boga w wymiarze głębi, jako siły/mocy stwórczej, niż jako istnienia w nadświecie. To właśnie siła twórcza jest sposobem samowyróżniania się Boga: Bóg zaświadcza o sobie przez działanie, które doświadczone jest przez nas na każdym poziomie bytu, ale doświadczone również w nas samych, jako roszczenie i wymaganie. To, czego my doświadczamy jako rzeczowniki (coś), z punktu widzenia Boga jako głębi jest czasownikiem, działaniem, mocą, twórczością. Jeśli jednak Bóg obecny jest przez działanie (aktywność, moc) w kosmicznym procesie ewolucji istnienia, to ono całe jest rezultatem tego działania, zadaniem człowieka jest zaś współpraca z tą mocą twórczą w nas i w całej rzeczywistości. Więcej nawet, taki Bóg jako moc, siła twórcza, aktywność objawia się bardzo blisko nas samych i w pewnej mierze w nas samych. Człowiek jest współpracownikiem takiej mocy i rozwijającego się istnienia. Jednocześnie odkrycie obecności takiego „Boga głębi” wymaga nie tylko intelektualnych poszukiwań, lecz również zaangażowania całego naszego bytu i ukazania nowej perspektywy całego naszego życia.

POSZUKIWANIA BOGA JAKO GŁĘBI BYTU

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. Co prawda wielu sądzi, że problem Boga jest sprawą straconą dla rozumu i śmieszni wydają się ci, którzy o tym mówią i chcą mówić. Mówienie o obecności Boga wydaje się im też intelektualnie nieinteresujące. Ale jednak „sprawa Boga” i religii na początku XXI wieku jest dla wielu jednym z najbardziej irytujących problemów. Powód tego łatwo odkryć: oczekiwany zmierzch religii, obojętność i zapomnienie o Bogu nie nastąpiły. Problemem staje się więc nie to, że wreszcie kultura ma spokój z Bogiem, lecz to, jak na nowo odkrywać Boga z pożytkiem dla świata, kultury i nas samych. Odkrywanie na nowo już się bowiem rozpoczęło, chodzi jednak o to, by nie stało się tylko „hipotezą roboczą

⁹ R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. J. Me-recki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 17.

na trudne czasy”¹⁰. Odnowa religii i przewidywane już w badaniach socjologicznych i filozoficznych „pragnienie Boga”¹¹ pozwalają przewidywać powrót tych problemów zarówno w życiu społecznym, jak i indywidualnym współczesnego człowieka¹². Jeśli powraca religia, to powraca również pytanie o obecność Boga i możliwość mówienia o Nim. Czy jednak dziesięciolecia negacji i kultury nihilistycznej wpłynęły na nasze zadanie w tej sprawie, zadanie tak wyraźnie określone przez Abrahama Joshuę Heschela? Jeśli naszym zadaniem jest – jak wskazywał przed laty Heschel – „otworzyć nasze dusze na Niego, pozwolić Mu ponownie wkroczyć w nasze czyny”¹³, to trzeba zapytać, jak sprostać temu najważniejszemu zadaniu? Jak wprowadzić Boga do naszego świata, tego świata, który często uczy człowieka, że może sam rozwiązać wszystkie ważne kwestie bez odwoływania się do „hipotezy Boga”?

Wydawało się, że wpływ religii na sposób myślenia, zachowania ludzi i ich wybory będzie ulegał osłabieniu, zaś Bóg nie pojawi się już ani w życiu konkretnego człowieka, ani jego kultury. Wydawało się też, że załamanie się horyzontalnego i wertykalnego wymiaru doświadczenia religijnego doprowadzi do jego zaniku. Dzisiaj dostrzegamy jednak, że ani postęp w nauce, ani wzrost poziomu życia nie zmniejszają zapotrzebowania na religię, a poszukiwania Boga zastępują wcześniejszą kulturową deklarację „śmierci Boga”. Człowiek współczesny nie wyraża już zgody na takie odczarowanie świata, w którym nie byłoby miejsca na religijną Tajemnicę. Wręcz przeciwnie, żyje on w okresie wielkich potrzeb duchowych, poszukiwania Boga i rozpoznania Jego obecności. Są to częste wydarzenia w kulturze współczesnej, związane z procesem przełamania nihilizmu, w który nasza kultura upadała od początku XX wieku, a dziś podnosi się z tego upadku. Wiemy już bowiem, że wymiar religijny i duchowy 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 konkretnego człowieka zawsze wtedy, gdy zabraknie tego wymiaru lub gdy jest on usuwany z życia jednostek i kultury.

Filozofia współczesna często wskazuje, że poszukiwanie Boga związane jest nie tylko ze sferą intelektualną człowieka i poprawnością rozumowania, ale też z czynnikami egzystencjalnymi, czyli z konkretnym życiem jednostki. „Bóg głębi” spełnia te wymogi. Współczesna kultura, wzmocniona teorią względności

¹⁰ Por. W. Weimer, *Credo. Warum die Rückkehr der Religion gut ist?*, Deutsche Verlags-Anstalt, München 2006, s. 10 nn.

¹¹ G. Cottier OP, *Pragnienie Boga*, w: K. Mech (red.), *Człowiek wobec religii*, Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1999, s. 130.

¹² Por. T. Halik, *Wzywany czy niewzywany...*, s. 97 nn.

¹³ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska-Lipska, Znak, Kraków 2001, s. 131.

i mechaniką kwantową, coraz dosadniej wskazuje, że powinniśmy poszukiwać Boga inaczej nie jako istnienia dodanego do świata i jako transcendentnego bytu. Jak pisał Johannes B. Lotz:

Człowiek nie znajduje Boga, kierując się na zewnątrz, ale właśnie zwracając się do swego najgłębszego wnętrza, gdzie spotyka Boga jako najwewnętrzniejszą, a jednocześnie przekraczającą go Tajemnicę swojego życia i całego Wszechświata¹⁴.

Taka pułapka zewnętrżności (transcendencji) często zagrażała próbom myślenia o Bogu i wpadała w nią zarówno filozofia, jak i religia. Dzisiaj często uświadamia ją sobie i religia, i nauka. Właśnie za sprawą mechaniki kwantowej wpaść w nią obecnie nie jest tak łatwo: metafora „poza światem” traci bowiem uzasadnienie, a uwypuklana jest metafora „głębi bytu”. Fizyka ta tak bardzo podkreśla wymiar jedności istnienia, że trudno już poszukiwać „zewnętrżności” i Boga jako „Innego poza światem”. Właśnie ze strony fizyki płynie żądanie, aby człowiek nie zadowalał się Bogiem na swoją (ludzką) miarę, lecz uczył się przekraczać antropomorfizmy i poszukiwał Boga jako ukrytej głębi bytu. Dlatego myślenie na ten temat próbuje uwolnić się od powiązań z zewnętrżnością. Ale fizyka obala też pokusy, aby całe istnienie Wszechświata uznać za Boga. Pogląd panteistyczny, według którego samemu światu można przypisywać boskość, czyli konieczność, wieczność i ontologiczną wystarczalność, nie ma w jej perspektywie uzasadnienia. Bóg nie jest już transcendentnym i nieruchomym Poruszycielem, lecz „Poetą świata, który w proces kosmicznej ewolucji wprowadza własne wzorce harmonii, porządku, piękna”¹⁵.

PANENTEIZM I KULTURA WSPÓŁCZESNA

Niebezpieczeństwo ucieczki przed transcendentnym Bogiem Poruszycielem, który jest w „nadświecie”, w stronę utożsamienia Boga z całym światem jest wielkie. Jednak nie jest to główny kierunek poszukiwań współczesnego człowieka, chociaż panteizm – jak to bywało w dziejach – jest stanowiskiem kuszącym. Popularne staje się jednak stanowisko panenteizmu, w którym z jednej strony przyjmuje się pewną formę transcendencji Boga wobec istnienia, z drugiej zaś uznaje i akcentuje Bożą obecność w samym istnieniu. Panenteizm może być umieszczony wśród tych idei, które akcentują wymiar głębi. Świat nie jest w nim Bogiem, ale Bóg jest jego uczestnikiem: działa we wnętrzu, nie przestając jednocześnie przewyższać całego istnienia. Skończony wymiar bytu nie ogranicza tak pojętego Boga, lecz niejako należy do Jego wiecznego procesu bycia.

¹⁴ J.B. Lotz, *Bóg we współczesnym świecie*, Wyd. Apostolstwa Miłości, Kraków 1992, s. 20.

¹⁵ J. Życiński, *Głębia Bytu*, W drodze, Poznań 1988, s. 81.

Panteizm staje się w ten sposób najpełniejszą formą rozwinięcia też klasycznego teizmu, z uwzględnieniem też współczesnej nauki. Jednak i ta obecność nie jest jednoznacznie określona. Spotykają się w tym często dwa stanowiska, które dla niewprawnego badacza mogą wydawać się sprzeczne. Można je dostrzec również w wersach Nowego Testamentu: „Poznajemy, że my trwamy w Nim, a On w nas” (1J 4,14). W tych słowach z jednej strony doświadcza się Boga jako immanentnego w całym istnieniu (On w nas), przenikającego je i nadającego kierunek, a z drugiej – samego świata jako zanurzonego w Bogu (my w Nim). W obu tych kierunkach wyraża się jednak wzajemne przenikanie Boga i świata, czyli zupełnie nowa relacja niż stworzenia i zależności. Nie jest to już poszukiwanie drogi zewnętrznego Boga do świata (ale też świata do Boga), lecz uznanie z góry, że takiej drogi nie trzeba wytyczać, gdyż – jak wskazywał na to Mikołaj z Kuzy i do czego przekonywał August Cieszkowski – świat jest ciałem Boga. Relacja stwórcy i stworzenia ukazywana jest nie w porządku metafizycznego rozdzielania i nadrzędności, lecz w porządku woli i aktywności. Cały świat nie jest bowiem dobrze skonstruowaną maszyną, lecz żywym organizmem, a wszystko przenika Boży pierwiastek. Świat nie jest ontologicznie wystarczający, ale nie jest też sprzeczny z Bogiem czy wobec niego zewnętrzny, oddzielony, oderwany. W tym sensie można powiedzieć, że otwiera się droga odnajdywania Boga w istnieniu, w świecie, a nie na jego zewnątrz.

Ukazują się w ten sposób dwie drogi poszukiwania Boga. Pierwsza prowadzi do koncentracji na Bogu transcendentnym i całej rzeczywistości transcendentnej (nadprzyrodzonej), która jest odmienna od świata i która z zewnątrz wzywa człowieka do osobowego sposobu istnienia. Taki Bóg jest zawsze Inny, ponad całym istnieniem, w pewnym sensie odmienny od niego, ustanawia świat jako inną rzeczywistość w oddaleniu od siebie i przychodzi (wkracza) niekiedy do tego świata i ludzi. W tym wszystkim chodzi o rozdzielenie i odróżnienie tych porządków, a nawet o utrzymanie tej odrębności. Druga droga ujmuje Boga jako immanentnego twórcę, działającego w istnieniu, a taki stwórczy akt Boga ma charakter ciągły. I chodzi tu o uznanie zbliżenia, współpracy i zjednoczenia ze światem, który nie jest już nadprzyrodzonym, gdyż traci swoją odrębność. Tyle że w pierwszym przypadku Bóg pozostaje ukryty, a w drugim odkrywa się przed światem i człowiekiem przez działanie w świecie, stanowiąc głębię istnienia. Prawdę o Bogu w pierwszym przypadku odkrywamy, przekraczając rzeczywistość (Bóg na wysokości) i szukając Boga jako czynnika zewnętrznego wobec świata; w drugim zaś czynimy to wtedy, gdy zagłębiamy się w samo istnienie i w nasz własny byt (Bóg z nami). Tu właśnie sam świat odsłania Boga bądź też Bóg ujawnia się w istnieniu, gdyż odnajdując Boga w świecie, musimy Go również ujawniać i odkrywać w nas samych, będących przecież częścią istnienia.

Konsekwencje wyboru między tymi sposobami ujęcia obecności Boga są doniosłe, zarówno dla codziennego życia, jak i dla metafizyki. Jeśli weźmiemy pod uwagę poszukiwania Boga transcendentnego, to trzeba zauważyć, że człowiek nie jest w stanie na mocy własnego rozumu formułować wniosków o takim wymiarze Boga. Droga ku Bogu jako Transcendencji, który jest całkowicie Inny, i ku transcendentnej (innej, nadprzyrodzonej) rzeczywistości zależy od objawienia, a nie od naszego poznania. Więcej nawet, poruszanie się na niej bez niego prowadzi do niebezpiecznego uprzedmiotowienia Boga, antropomorfizacji i uczynienia zeń tylko Nieruchomego Poruszyciela lub Racji Ostatecznej. Dlatego bez takiego objawienia najwłaściwszą formą ekspresji, odnoszonej do tak pojętego Boga, byłoby milczenie. Wydaje się też, jakby człowiek współczesny nie miał już wyobrażenia takiego Boga transcendentnego, który mógłby wykraczać poza wszelkie istnienie i schematy pojęciowe, a o którym (mimo tego wszystkiego) człowiek mógłby z pełnym przekonaniem powiedzieć „jest”. Teistyczne obiektywizacje Boga wcześniej czy później doprowadzają do spostrzeżenia, że wszystkie one są za ciasne i musi tam być zawsze „coś więcej”. Lecz jedyny Bóg poznawalny jest „Bogiem różnych teizmów”, a „Bóg ponad Bogiem teizmów”¹⁶ pozostaje ukryty. Taki ruch ku Bogu, jako zwracanie się na zewnątrz i ku górze, stał się dla współczesnego człowieka niemożliwy do realizacji.

Czym innym jest jednak ukazywanie jednego świata i Boga jako aktywnego uczestnika istnienia, Boga głębi. Taka droga panenteizmu prowadzi przez świat i całe istnienie, a Bóg na niej nie jest już bytem metafizycznej spekulacji, „mieszkańcem nadprzyrodzoności”, lecz Bogiem życia, będącym bliskim naszej codzienności. Taki Bóg wyzwala jednostkę od wewnątrz całego istnienia. Ma ona też wielkie konsekwencje metafizyczne. Jeśli Bóg jest immanentny, lub posiada atrybut immanencji, będąc w istnieniu i działając w nim, to traci znaczenie podział na ten świat i tamten, niebo i Ziemię, naturalność i nadprzyrodzoność. Wszystko to tworzy jedną całość, nadprzyrodzoność obecna jest wewnątrz i ujawnia się bezpośrednio bliskość obecności Bożej. Opuszczając pozycję wyizolowanego stwórcy i obserwatora świata, Bóg ukazuje się teraz w nowej sytuacji: uczestnika istnienia, Bożej aktywności w tym świecie, która dąży do spełnienia w dialogu z człowiekiem i całym istnieniem. Taki Bóg również porusza, prowadzi i scala całą ewolucję istnienia: wszystko jest w Nim i On jest we wszystkim. Całe istnienie, filozoficzne „wszystko”, nie jest już czymś dodanym do Boga, to w nim właśnie można dostrzec Bożą obecność i ślad Boga. Jednak w związku z tym, że my sami jesteśmy częścią tego istnienia, to właśnie w nas jest największa otwartość na tak obecnego Boga. Jak wskazuje współczesny teolog i biochemik Arthur R. Peacocke:

¹⁶ P. Tillich, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, wyd. Paris 1983, s. 175.

Świat jest zależny w istnieniu od Boga i może trwać wyłącznie dzięki Jego niezmiennej woli – Bóg nie zależy od świata i jest różny od niego, lecz kreacja, będąca nieustającym działaniem Jego woli, ma dla Boga doniosłość podobną jak zrealizowanie swej osobowości dla człowieka – twórcy¹⁷.

Ta nowa możliwość rozumienia obecności Boga jako „głębi bytu” ujawnia się stopniowo, ale realizuje się w sposób trwały. Jest to ujęcie Transcendencji w formie immanentnej, Boga w świecie, nadprzyrodzoności w tym, co naturalne. W myśli filozoficznej dzieje się to z inicjatywy filozofii procesu. Można sądzić, że człowiek współczesny nie przyjmuje już tego naiwnego antropomorficznego wyobrażenia Boga jako istoty nadziemskiej, w kategoriach przestrzeni, chce się też powoli wycofywać z uzależniania prób rozumienia Boga od konfiguracji kulturowych. Coraz wyraźniejsze staje się też to, że nauka, w tym fizyka kwantowa, zwraca nas w drugą stronę: odkrywania Bożej obecności w świecie, Boga wyrażającego się w istnieniu i w kategoriach głębi, stale obecnego w istnieniu, a nie odległego Boga zaświatów¹⁸. Fizyka umniejsza wagę pytania o to, „czym i gdzie coś jest?”, wzmacniając inny sens: „jak jest?”. To pytanie odnosi się zarówno do istnienia otaczających nas przedmiotów, ale również do Boga, który stanowi ukrytą głębię zdarzeń. I tu rodzi się pytanie: „jak jest Bóg?”, a nie „czy jest Bóg?”. I tylko człowiek przyzwyczajony do dawnej koncepcji Boga poza światem koncentruje się na tym drugim pytaniu. Okazuje się zatem, że zbyt wielkim uproszczeniem były teorie, w których zakładano, że zewnętrzny wobec świata Bóg tylko niekiedy oddziałuje na ten świat przez jakieś nadzwyczajne interwencje. Dzisiaj już wiemy, że trzeba Go raczej poszukiwać w istnieniu, a nie jako istnienia, doświadczać jako „skąd” i „dokąd” istnienia, a nie jako specyficznego bytu obok innych bytów, wreszcie uwyraźnić Go można jako „jak” istnienia, a nie samego istnienia. Bóg jest obecny w dziele stworzenia, kierując rozwojem w tym stworzeniu: jest zatem nieskończony w tym, co skończone, absolutnością w tym, co względne, nieuwarunkowaniem w tym, co uwarunkowane. Słowem: Bóg jest Transcendencją w immanencji. A to znaczy, że łatwiej ujawniać Boga w wymiarze „czasownikowym”, jako działanie, moc w istnieniu, siła twórcza, która nie może być wyraźnie określona, lecz która przejawia się w różnych jego formach i jest samoudzielaniem się istnieniu, inicjującą, podtrzymującą i rozwijającą je siłą, niż w wymiarze rzeczownikowym, jako zewnętrzną wobec tego istnienia Transcendencję. Jak pisze Włodzimierz Sołowjow: „W to, że

¹⁷ A.R. Peacocke, *Teologia i nauki przyrodnicze*, tłum. L.M. Sokołowski, Znak, Kraków 1991, s. 202.

¹⁸ Por. J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Wyd. Diecezji Tarnowskiej, Tarnów 1992, s. 137.

Bóg jest – wierzymy; zaś tego czym Bóg jest – doświadczamy i poznajemy”¹⁹. Zmienia się więc mówienie o Bogu: z tego, kim i jaki jest, na to, co i jak czyni; z Boga, który jedynie wypełnia luki w wyjaśnianiu przyrody i niekiedy tylko na nią oddziałuje, na Boga, który w niej immanentnie działa. Można powiedzieć, że bycie takiego Boga immanentnego w świecie najlepiej określić właśnie przez działanie, a nie przez opis sposobu istnienia; jako Boga uczestniczącego, a nie istniejącego; jako Boga aktywności, a nie Boga stabilności. Z Bogiem nie wiąże się już statycznej doskonałości, lecz dynamiczną celowość i ukierunkowanie istnienia. W tym wszystkim znikają też próby przeciwstawienia Boga światu, zniesiony zostaje dualizm i przywracana jest jedność istnienia.

ZAKOŃCZENIE

Wszystko to oznacza, że w naszych czasach, dzięki nauce i doświadczeniom człowieka, dokonał się prawdziwy przełom w myśleniu o Bogu. Boga nie można ogarniać myślą w Jego istnieniu, lecz można to uczynić w Jego działaniu. Zwrot współczesnego człowieka do świata jest jednocześnie nadzieją na odkrycie/ujawnienia „Boga głębi”. Bóg jest w całym istnieniu, lecz nie jest istnieniem. Taka bezradność człowieka w mówieniu o Bogu, jako istnieniu, została uświadomiona. Bóg, jako czysta Transcendencja, jest przed nami ukryty. Ujawnia się zaś jako Transcendencja w immanencji, „Bóg w świecie”, „Bóg z nami”, „Bóg w działaniu”. Mimo że filozofia i kultura przyzwyczyły nas do rozważania pytania o to, czy Bóg istnieje, to współczesna myśl prowadzi i zachęca do wkroczenia na inną drogę. Jest to droga pytania o to, gdzie i jak ukazuje się On w istnieniu. I chociaż jeszcze niekiedy człowiek wraca do tego tradycyjnego pytania, „czy Bóg istnieje?”, i chociaż niektórym wydaje się, że potrafią na nie zdecydowanie odpowiedzieć, to nie ono określa kierunek podstawowych poszukiwań. Kierunek ten wyznacza pytanie, „jak obecny jest Bóg na różnych poziomach istnienia?” i czy w ogóle sensowne jest mówienie o istnieniu bez immanentnej obecności w nim Boga. Wbrew pozorom bowiem nauka, chociaż osłabiła pierwszą możliwość mówienia o Bogu, jako o czystej Transcendencji, wcale nie usunęła Boga ze świata, nie zlikwidowała Jego obecności w istnieniu. Wręcz przeciwnie, coraz częściej w jej obszarze może ujawniać się punkt wyjścia, z którego człowiek wyrusza na poszukiwanie Boga. Nauka zmieniła jednak sam problem: zamiast myślenia o Bogu zachęca do myślenia przez Boga. Można powiedzieć, że Bóg nie ujawnia się tym, którzy chcą Go poznawać i Mu się przyglądać, lecz tylko tym, którzy chcą razem z nim działać. Nadprzyrodzoność (jeśli chcemy użyć

¹⁹ Wł. Sołowjow, *Wykłady Bogoczości*, tłum. J. Dobieszewski, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 58.

tego dawnego pojęcia) zamieszkuje w świecie od wnętrza, w głębi, a nie na zewnątrz, w „nadświecie”.

Filozofia często zmierzała do oczyszczenia pojęcia Boga z Jego konotacji religijnych. W tym procesie jednak odbierała Mu żywotność i znaczenie w codzienności, zamieniając w ideę filozoficzną. Łatwo dostrzec, że mówiąc o Bogu jako immanentnej Transcendencji, o „Bogu jako głębi bytu”, sile twórczej i mocy istnienia, nie musi się dokonywać żadna redukcja i żadne oczyszczenie. Nadal pozostają aktualne opisy religijne i nie chodzi w nich wcale o zastąpienie Boga czymś innym, chociaż i tu pojawiają się problemy. Można np. zapytać, czy myślą możemy ująć taką aktywność, twórczość, działanie? Czy uda się na wszystkich poziomach istnienia odkryć obecność takiej aktywności? Jak dostrzec Bożą obecność w istnieniu? Czy może jest z tym tak samo jak z Bogiem na zewnątrz, który pozostaje przed tą myślą zakryty? Uważny obserwator świata, zwrócony ku jego głębi, dostrzeże taką obecność na wszystkich jego poziomach. Jednak na niektórych z nich łatwiej to uczynić niż na innych. Do tych pierwszych należy poziom, na którym sami się znajdujemy, czyli świadomości i duchowości. Otóż możemy to uczynić, gdyż sami jesteśmy częścią tego istnienia. I gdy mówiąc o Bogu jako Transcendencji, wymaga się od człowieka, aby wykroczył daleko poza dziedzinę codziennego doświadczenia, siebie samego i niejako wkroczył w inny świat Boga, tak teraz wymaga się czegoś innego. Wymaga się, aby pozostał on w obrębie tego doświadczenia i pozostał sobą. Nasza myśl i nasza aktywność w codzienności doświadcza Boga w świecie. Tylko przy tym założeniu możliwe jest takie mówienie o Bogu, w którym przekroczy się tradycje religijne, wyrosłe z historii i kultury. Człowiek najlepiej doświadcza Boga w działaniu, Bożej aktywności, odkrytej w postaci mocy współegzystującej i stanowiącej podstawę porządku istnienia. Może tak doświadczać, gdyż on sam jest również taką aktywnością. Bezsprzecznie więc odnalezienie Boga we współczesnym świecie nastąpi wtedy, gdy Bóg przestanie wydawać się czymś/kimś obcym temu światu i przestarzałym oraz – co nawet ważniejsze – gdy słowo to nie będzie wyrazem nostalgii za starym porządkiem świata, lecz wskaże na przyszłość²⁰. Bóg poszukiwany jako „głębia bytu” jest takim właśnie Bogiem.

LITERATURA

- Buber M., *Opowieści chasydów*, tłum. P. Hertz, W drodze, Poznań 1986.
Cottier G. OP, *Pragnienie Boga*, w: K. Mech (red.), *Człowiek wobec religii*, Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1999.
Eagleton T., *Kultura a śmierć Boga*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2014.

²⁰ Por. T. Halik, *Wzywany czy niewzywany...*, s. 238.

- Gray J., *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*, tłum. C. Cieśliński, Książka i Wiedza, Warszawa 2003.
- Halik T., *Wzywany czy niewzywany, Bóg się tutaj zjawi*, tłum. A. Babuchowski, WAM, Kraków 2006.
- Heschel A.J., *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska-Lipska, Znak, Kraków 2001.
- Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. T. Gadacz, Homini, Kraków 1994.
- Lotz J. B., *Bóg we współczesnym świecie*, Wyd. Apostolstwa Miłości, Kraków 1992.
- Peacocke A. R., *Teologia i nauki przyrodnicze*, tłum. L. M. Sokołowski, Znak, Kraków 1991.
- Reaney D., *Śmierć wieczności. Przyszłość ludzkiego umysłu*, tłum. W. Szelenberger, M. Swed-Szelenberger, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Rorty R., *Philosophie als Kulturpolitik*, Suhrkamp/Insel, Frankfurt a. Main 2008.
- Sołowjow Wł., *Wykłady o Bogoczości*, tłum. J. Dobieszewski, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.
- Spaemann R., *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.
- Tillich P., *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, wyd. Paris 1983.
- Tillich P., *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii i religii*, tłum. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1994.
- Weimer W., *Credo. Warum die Rückkehr der Religion gut ist?*, Deutsche Verlags-Anstalt, München 2006.
- Życiński J., *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Wyd. Diecezji Tarnowskiej, Tarnów 1992.
- Życiński J., *Głębia Bytu*, W drodze, Poznań 1988.