

Jacek Wojtysiak

Między ukryciem a jawnością

Esej z filozofii religii i teologii filozoficznej

Streszczenie

W niniejszej książce podejmuję problem ukrycia Boga. Problem ten polega na tym, że istnienie Boga nie jest dla wszystkich ludzi w wystarczającym stopniu oczywiste (ukrycie teoretyczne), Jego objawienie nie jest dla wszystkich poszukujących dostępne i akceptowalne (ukrycie religijne), a Jego bliskość nie jest odczuwalna przez wszystkich, którzy jej pragną (ukrycie doświadczeniowe). Myśliciele wierzący pojmują Boże ukrycie (we wszystkich tych aspektach lub w jednym z nich) dosłownie i pytają, dlaczego Bóg nie jest dla nas bardziej jawny. Z kolei niektórzy filozofowie ateistyczni, tacy jak John L. Schellenberg, rozumieją termin „Boże ukrycie” metaforycznie – w sensie stanu braku wystarczających świadectw (evidence) co do Jego istnienia, działania lub obecności. Ów brak wystarczających świadectw generuje epistemicznie rzetelną („niezawinioną”) niewiarę, która stanowi podstawę argumentu na rzecz nieistnienia Boga. Argument ten można w uproszczeniu wysłowić następująco: jeśli Bóg by istniał, to nie istnieliby rzetelnie niewierzący; a skoro oni istnieją, to Bóg nie istnieje.

W mojej książce, po przeprowadzeniu stosownych rozróżnień i prezentacji powyższego argumentu (rozdz. 1–2), próbuję go odwrócić (rozdz. 3–5). Skąd się wzięła rzetelna niewiara – pyta ateista wierzącego filozofa – skoro Bóg (gdyby istniał) powinien chcieć jej unikać? A skąd wzięła się rzetelna wiara – odpowiadam pytaniem na pytanie – skoro gdyby Bóg nie istniał, nie znajdowałyby się w świecie „materiały dowodowe”, które do wiary by prowadziły? Skoro jednak rzetelna wiara w świecie się pojawia, stanowi to poważną oznakę Bożego istnienia. Argument z niewiary i argument z wiary mają podobną strukturę logiczną i dialektyczną, jednak drugi z nich ma nad pierwszym podwójną przewagę. Otóż wiara, w przeciwieństwie do niewiary, jest zjawiskiem historycznie powszechnym (stąd mówię o wielkim fakcie wiary). Co więcej, teista dysponuje kilkoma wiarygodnymi wyjaśnieniami niewiary, podczas gdy ateista nie posiada dobrej naturalistycznej teorii wiary. Najlepsze ze znanych mi teorii wskazują na naturalne ludzkie potrzeby, które (wprost lub pośrednio) mają być realizowane przez wierzenia teistyczne. Zarzucam tym teoriom przeoczenie niewspółmierności między naturalnymi potrzebami a (postulującą nadprzyrodzoność) religią. Ta druga – jako domniemane narzędzie ich realizacji – przypomina młot kowalski używany do rozłupywania orzecha. Moją dyskusję z naturalistycznymi teoriami religii dopowiadam w polemice z Danielem C. Dennettem, gdzie odczarowuję jego „Odczarowanie”.

Mój argument z wielkiego faktu wiary, który przybiera ostatecznie wersję probabilistyczną, nie tyle obala ateizm, ile neutralizuje ateistyczny argument z (metaforycznego) ukrycia. W tym kontekście próbuję pokazać, że sama teza o ukryciu nie jest przekonująca. Aby to uczynić, wpierw podaję dwa przedmiotowe argumenty za istnieniem Boga i podważam główne przedmiotowe argumenty przeciw Jego istnieniu (rozdz. 6–8); następnie argumentuję na rzecz wiarygodności Bożego objawienia w religiach monoteistycznych, a w szczególności w chrześcijaństwie (rozdz. 9–10); wreszcie pokazuję, że kontemplacyjne przeżycie religijne, które przybliży Boga, może być dostępne dla wielu ludzi (rozdz. 11). W każdym z tych trzech kroków proponuję pewne „nowości”. Jeśli chodzi o argumenty teistyczne, to argument

ontologiczny przedstawiam jako argument z braku blokera dla istnienia Boga (w każdym możliwym świecie), a argument kosmologiczny jako argument z sensowności oraz ograniczoności zakresu odpowiedzi na pytanie „dlaczego istnieją byty przygodne?”; z kolei na ateistyczny argument ze zła odpowiadam, odwołując się do pojęcia łaski kreacyjnej Boga. W obronie wiarygodności religii teistycznych korzystam z epistemologii wiedzy testimonialnej, a broniąc powszechnej dostępności objawienia chrześcijańskiego, wysuwam hipotezę międzykulturowych tekstów lub motywów inkarnacyjnych. Natomiast w analizie przeżycia religijnego posługuję się siatką pojęciową, za pomocą której Roman Ingarden opisywał przeżycie estetyczne.

W ostatnim rozdziale książki i w zakończeniu zbieram i dopowiadam jej rezultaty. Rozwijam tam cztery wyjaśnienia ukrycia (lub naszego odczucia ukrycia) Boga: Bóg jest radykalnie transcendentny, a więc jakaś postać niedostępności wpisuje się w Jego naturę; Bóg ma dobre (dla nas) cele, by (tymczasowo) się ukrywać; popełniamy błędy w poszukiwaniu Boga lub rezygnujemy z tego poszukiwania, wybierając w życiu nastawienia niereligijne; powszechną, choć horyzontalną obecność Boga, bierzemy za Jego ukrycie. W związku z tym ostatnim wyjaśnieniem stawiam hipotezę, że niewyraźna świadomość Boga jest udziałem każdego człowieka, a jej przejawami są takie fenomeny jak pragnienie szczęścia, doświadczenie przygodności, dominacja w kulturze przekonania o istnieniu Ostatecznej Rzeczywistości. Owszem, wszystkie te fenomeny można opracować w kategoriach ultymizmu Schellenberga, jednak argumenty teistyczne oraz (przede wszystkim) wspólnotowe owoce istnienia religii, które odwołują się do absolutu osobowego, sugerują, by preferować teizm. W jego świetle naszą relację do Boga można rozumieć jako zbliżanie się do Kogoś, kto jest ostateczną zasadą i najwyższym dobrem, ale kogo nie (od razu) potrafimy identyfikować. Bez względu na to, w jaki sposób lub w jakim tempie to zbliżanie się dokonuje, każdy z nas jest jakoś w drodze do Boga.

Moja książka stanowi próbę samodzielnego zmierzenia się z problemami analitycznej filozofii religii widzianej z punktu widzenia problemu ukrycia. Moje poglądy zostały jednak zainspirowane tekstami takich współczesnych autorów (poza wymienionymi wyżej) jak Brian Davies, Stephen T. Davis, Marek Dobrzeński, John Greco, Miłosz Hołda, Stanisław Judycki, C.S. Lewis, Graham Oppy, Alexander R. Pruss, Michael Rea, James F. Ross i Roger Scruton.