

MAŁGORZATA WIERTLEWSKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Uwierzyć Bogu na słowo

Taking God's Word for It

Do napisania niniejszego artykułu skłoniły mnie dwie książki krytycznie podejmujące fundamentalne pytanie o sens wiary w Boga. Są to: *Granice niewiary* Jana Woleńskiego¹ i *Przekonania religijne* Bohdana Chwedeńczuka². Chciałabym się odnieść do tego pytania przez pryzmat dwóch krótkich cytatów z powyższych książek, które w lapidarny sposób dotyczą samego sedna chrześcijaństwa. Jan Woleński podkreśla nierozłączność wiary w każdym, nie tylko religijnym znaczeniu tego słowa z zaufaniem, zaś Bohdan Chwedeńczuk umieszcza pytanie o empiryczne umocowanie (lub jego brak) pojęcia Boga w kontekście warunków zrozumiałości zdań mówiących o tym, że ktoś mnie kocha. Nie jest moim zamiarem podjęcie systematycznej, punkt po punkcie prowadzonej polemiki z poglądami autorów. Stawiam sobie zadanie dużo skromniejsze – podzielenie się refleksjami nad wiarą jako rzeczywistością odniesień osobowych w dążeniu do prawdy, która jest poznaniem sensu dotychczasowych doświadczeń i otwarciem przyszłości.

Swoje przemyślenia przedstawię według następującego porządku. W części pierwszej przedstawię cytaty i zawarte w nich kluczowe wątki, omówię empiryczne zakorzenienie treści pojęcia Boga w chrześcijaństwie oraz ukazę wiarę jako dynamiczną relację człowieka do prawdy etycznej. W części drugiej odniosę się do możliwości teologii naturalnej, a więc takiej wypowiedzi o Bogu (o tym, kim On jest), która wynika z naszej szeroko pojętej wiedzy o świecie. Uczynię to w nawiązaniu do koncepcji Richarda Swinburne'a, przywoływanego polemicznie przez obu Autorów. Na część trzecią złożą się trzy diagnozy na temat wiary i miłości jako źródłowego doświadczenia własnego człowieczeństwa. Będą to motywy zaczerpnięte

¹ Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.

² Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.

z następujących utworów literackich: *Jądro ciemności* Josepha Conrada, *Na Zachodzie bez zmian* E.M. Remarque'a i *Czekając na Godota* Samuela Becketta.

I.

Zacznijmy od przedstawienia cytatów, dotyczących pojęcia wiary i Boga. Po każdym ustosunkuję się do niego w krótkim komentarzu. Najpierw zatem Jan Woleński: *Co to znaczy, że się w coś wierzy? Każdy człowiek w coś wierzy, czyli ma zaufanie do czegoś. Nawiązując do uwag wstępnych, powiem teraz, że wiara jako pistis jest granicą niewiary. Jeśli wierzę w coś w sensie posiadania zaufania, to utrata tej wiary nie jest utratą wiary w ogóle. Stosuje się to w całej rozciągłości do sytuacji, w której u danego człowieka dochodzi do utraty wiary religijnej. Oznacza to tylko (lub aż, jeśli ktoś woli) zanik zaufania typu religijnego, ale nie utratę jakiegokolwiek wiary. Wszelkie kwalifikacje w rodzaju 'niewierzący w Boga ma nadal ukrytą potrzebę wiary religijnej' są nieporozumieniem. Potrzeba pistis jest całkowicie jawna, a nie ukryta. Jeszcze raz powtórzę to, co mówiłem w Prologu – że nie wiemy, czy religia jest wiecznotrwała, czy nie. Jakkolwiek byliby, ludzie zawsze będą w coś wierzyć, ale niekoniecznie w Boga³. Trzeba w coś wierzyć, bo nie wszystko można wiedzieć⁴. Nie wiem, że Bóg istnieje i wierzę, że Bóg nie istnieje⁵.*

Wybrałam te właśnie fragmenty, ponieważ ukazują ważne dla autora rozróżnienia i powiązania pojęć. Oto jak rozumiem jego myśl. Sednem wiary jest zaufanie, a tam gdzie dochodzi do utraty zaufania, wiara ustępuje miejsca niewierze. Wiara jest aktem ludzkim, nieodłącznym od bycia człowiekiem. Człowiek nie może w nic nie wierzyć. Wprost przeciwnie, obdarzanie zaufaniem jest zarówno spontaniczną reakcją, jak i najgłębszą potrzebą, o czym świadczy dobitnie ból zawiedzionego zaufania, czy poczucie braku bezpieczeństwa towarzyszące sytuacji braku zaufania. Wiara religijna jest tylko jedną i to nie najbardziej podstawową formą wiary opartej na zaufaniu. Wiara religijna jest wiarą w Boga, czyli zaufaniem Mu i podobnie jak w przypadku innych postaci wiary, można do niej dojść i można ją stracić. Nie jest to jednak równoznaczne z utratą wiary w ogóle. Wiara jako jedna z fundamentalnych dyspozycji ludzkich jest nieutralna na mocy samego faktu bycia człowiekiem. Utracalne natomiast są poszczególne formy wiary, wyznaczone przez relację zaufania do tego, co stanowiło przedmiot wiary (tj. osób lub rzeczy). W tym sensie można mówić o autonomiczności wiary w stosunku do tego, w co się wierzy, a raczej – komu lub czemu się wierzy. Akt wiary i zaufania jest decyzją woli, podjętą w oparciu o spontaniczne zwrócenie się człowieka ku komuś (czemuś), co postrzega jako obietnicę upragnionej przyszłości. Wreszcie, wiara zawiera w sobie ambiwalentny stosunek do wiedzy, który podobny jest do naszego stosunku do przyszłości. Mianowicie, z jednej strony wiara ugruntowana jest w znajomości i pewności – inaczej

³ J. Woleński, *Granice niewiary*, s. 89-90.

⁴ Tamże, przyp. s. 89.

⁵ Tamże, s. 97.

przecież trudno zdobyć się na zaufanie – podobnie jak nasze wyobrażenie o przyszłości budowane jest na tym, co już znamy. Z drugiej strony, wiara dotyczy tego, co wykracza poza aktualną wiedzę, jest więc zdążaniem ku temu co nowe, jeszcze nie znane i zgodą na pójście za tym, komu się zaufało.

Jako że przedmiotem naszego zainteresowania jest wiara religijna, zastanówmy się, co stanowi niepomijalny kontekst pytania o Boga. Nie jest to ani spór o znaczenie terminów, ani dociekanie struktury świata, ale nieuchronność śmierci. To właśnie w perspektywie owego granicznego doświadczenia pojawia się pytanie o sens wszystkiego, co składa się na ludzką egzystencję, a więc także różnorodności świata i wysiłku dociekania prawdy. Warto zauważyć, iż poszukiwanie sensu wiąże się nie tyle z przemijalnością otaczającego nas świata przyrody, co z czasowością życia człowieka i jego nieodwracalnym odchodzeniem w przeszłość. Na tle cykliczności pór roku i towarzyszących im procesów fizycznych, oraz przemienności pokoleń organizmów żywych, jednostkowość każdego ludzkiego losu jawi się jako poruszające wyzwanie, zmuszające do namysłu. Szczególnej zaś ostrości nabiera wobec wydarzeń obnażających fizyczną kruchość człowieka, zwłaszcza takich, które sprawdzają przedwczesną i niespodziewaną śmierć. Stąd bez żadnej przesady można powiedzieć, że religia to sprawa życia i śmierci, a wiara religijna to dążenie do poznania rzeczywistości będącej rękojmnią zaufania, że życie ludzkie dopełnia się i odnajduje swój pełny sens poza granicą śmierci. Tę rzeczywistość nadającą znaczenie ludzkiemu pragnieniu wiary, czyli powierzenia swojej przyszłości (zaufanie) i poczucia pewności (wiedza), że nasza wiara nie dozna zawodu, nazywamy Bogiem. Jakiegokolwiek rozważania metafizyczne o Bogu, a więc spekulatywne sądy bazujące na doświadczeniu fizyczności świata i wynikaniu logicznym, są wtórne w stosunku do etycznego rdzenia pytania o prawdziwość naszej wiary, tzn. o odpowiedniość między miarą naszego zaufania, a możliwością odwzajemnienia, spełnienia oczekiwań przez jego przedmiot.

W chrześcijaństwie zwornikiem wypowiedzi o Bogu, wierze i świecie jest krzyż Chrystusa, w którym spotykają się: graniczne pytanie o Boga w obliczu śmierci, pytanie o możliwość zaufania poza granicę śmierci oraz pytanie o sens świata, a zatem i o granice możliwości istnienia. Teologia, która nie uwzględnia tych współzależności nie jest w stanie sprostać całej złożoności wiary.

Przejdźmy teraz do drugiego cytatu, łączącego kwestię prawdziwego sądu o istnieniu z doświadczalnością relacji miłości. Bohdan Chwedeńczuk pisze: *Wyraz 'Bóg' nie odnosi się – ani wprost, ani nie wprost – do doświadczenia, gdyby tak bowiem było, nie byłby wyrazem religijnym, lecz wyrazem języka mówiącego o świecie doświadczenia, nie zaś o czymś nadprzyrodzonym. Nie wiem zatem, co zachodziłoby, gdyby zdanie tworzące najprostszy kontekst wyrazu 'Bóg' było prawdziwe. Nie mam tedy kryteriów pozwalających rozstrzygnąć takie zdanie, czyli przypisać mu prawdę lub fałsz. Wyraz 'Bóg' jest więc bezsensowny. Prześledźmy to na przykładzie. Weźmy prosty kontekst wyrazu 'Bóg': zdanie 'Bóg kocha Bohdana Chwedeńczuka'. Zdanie to jest poprawne gramatycznie i ma dwa wyrażenia z odniesieniem do doświadczenia: czasownik 'kocha' oraz nazwę własną mnie samego, moje imię i nazwisko.*

A jednak nie rozumiem tego zdania, stoi temu bowiem na przeszkodzie brak interpretacji empirycznej słowa 'Bóg' – nie zostało mu przyporządkowane żadne doświadczenie. Nie wiem zatem, kto miałby mnie kochać, nie może być tedy mowy o kryteriach pozwalających rozstrzygnąć zdanie, które mówi, że Bóg mnie kocha. Ogólnie rzecz biorąc, nie ma mowy o zdaniu oznajmującym, że ktoś określony mnie kocha, dopóki nie wiem, co mam podstawić za x w schemacie zdaniowym 'x kocha Bohdana Chwedeńczuka'. Zgola inaczej ma się natomiast sprawa ze zdaniem: 'Córka Bohdana Chwedeńczuka go kocha'. Wyrażenie 'córka Bohdana Chwedeńczuka' ma odniesienie do doświadczenia, to zaś – założywszy, że pozostałe słowa tego zdania mają takie odniesienie – dostarcza mi kryteriów pozwalających rozstrzygnąć proste zdanie: potrafię mianowicie rozpoznać sytuację potwierdzającą to zdanie lub je obalającą⁶.

W odniesieniu do powyższego tekstu chciałabym skupić się na dwóch punktach: kwestii empirycznego umocowania słowa „Bóg” i kwestii doświadczenia rozstrzygającego o znaczeniu słowa „miłość”. Tak jak poprzednio, najpierw przedstawię swoje odczytanie myśli autora, a następnie ustosunkuję się do wymienionych zagadnień.

Bohdan Chwedeńczuk odmawia sensu słowu „Bóg” na mocy przyjętego założenia, iż jego desygnat nie może stanowić przedmiotu doświadczenia, ponieważ z definicji nie należy do świata, a tylko to, co istnieje w świecie fizycznym może być doświadczone jako istniejące. Próba wyjaśnienia, kim jest Bóg wikła się więc w sprzeczność wewnętrzną, gdyż Jego całkowita niematerialność wyklucza możliwość jakiegokolwiek wiedzy na temat Jego istnienia. Z tego też względu, mylące jest umieszczenie słowa „Bóg” w zdaniu pozornie opisującym faktyczny stan rzeczy, gdyż stwarza to iluzję prawdopodobieństwa, jak w przypadku zdania *Bóg mnie kocha*. Chrześcijaństwo, które swoją doktrynę buduje na przekonaniu o miłości Boga do każdego człowieka, mówi coś, co jest zupełnie niesprawdzalne. Tworzy więc fikcję alternatywnego świata, o którym pozostając w zgodzie z własnymi wypowiedziami nie może nawet wiedzieć, tym bardziej zaś powoływać się na autorytet instancji nadprzyrodzonej. Chrześcijanie sądzą, że wiedzą, jaki jest rzeczywisty porządek świata, ale ich przekonania nie mają żadnej wartości poznawczej, ponieważ poza własną wiarą nie dysponują niezależnymi kryteriami rozstrzygającymi o prawdziwości tego, co głoszą.

Autor wiąże doświadczalność istnienia osobowego podmiotu z jakąś formą naoczności bądź to bezpośredniej, bądź pośredniej, poprzez skutki, jakie drogą rozumowego kojarzenia faktów możemy przypisać owej osobie, istniejącej w czasie i przestrzeni. Owa naoczność jest tego rodzaju, że jest publiczna, tzn. dostępna dla każdego, niezależnie od wyznawanych poglądów, czy szerzej, nastawienia wewnętrznego. Ten rodzaj naoczności publicznej określane jest mianem ewidencji. Skoro chrześcijaństwo twierdzi, iż głosi prawdę, zdania wiary chrześcijańskiej powinny legitymować się stosowną ewidencją, sprawdzalną dla każdego – empirycznym rodowodem nazwy własnej „Bóg” i logicznej wywodliwości (uzasadnienia) wszystkich stanów rzeczy w świecie z właściwości Boga.

⁶ B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, s. 54.

Rozważmy zatem empiryczne umocowanie chrześcijańskiej wiary w Boga. Jest nim historia zbawienia dokonująca się na dwóch przenikających się płaszczyznach. Są to: biblijne dzieje narodu wybranego oraz osobista historia życia każdego człowieka, w każdym miejscu i czasie. Obie spotykają się w osobie Jezusa Chrystusa.

Początkiem głoszenia jedynego Boga jest wydarzenie gorejącego krzewu, kiedy Mojżesz słyszy słowo wezwania do wyprowadzenia Izraelitów z niewoli w Egipcie i nawiązuje dialog z mówiącym⁷. Tu właśnie poznajemy imię Boga. Imię Boga nie jest tym samym, co pojęcie Boga. Pojęcie jest bowiem konstrukcją myślową poznającego, a więc w porządku istnienia odrębne od swojego przedmiotu, podczas gdy imię jest nierozzerwalnie związane z tym, kogo oznacza. Ponadto, w odróżnieniu od pojęcia, imienia nie można wyprowadzić z przesłanek. Poznajemy je, kiedy ktoś nam się przedstawia, bądź jest nam przedstawiony. Bóg przedstawia się Mojżeszowi dwójako: najpierw jako Bóg jego przodków – Abrahama, Izaaka i Jakuba – Ten, który im pobłogosławił, spełniając obietnicę uwolnienia od niebezpieczeństwa śmierci i udzielenia pomyślnej przyszłości dla całego rodu. Boża obietnica mówi o przyszłości, która leży w mocy Boga i już teraz staje się dostępna jako sens wyznaczający kierunek ludzkich dążeń, pragnień, wysiłków i poświęceń. Izaakowi Bóg objawia się jako Bóg Abrahama, Jakubowi – jako Bóg Abrahama i Izaaka, Mojżeszowi – jako Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba. Przemawiając do Abrahama, Bóg nie powołuje żadnego człowieka na swojego świadka. Tak dzieje się również w drugiej części dialogu Boga z Mojżeszem, kiedy ten przyjął już swoje posłannictwo i żeby mieć siłę je wypełnić, pyta Boga o imię. Wcześniej patriarcha Jakub postawił to pytanie i otrzymał błogosławieństwo, ale nie poznał imienia Boga. Mojżeszowi jednak, ze względu na wagę zadania, które ma spełnić jako świadek wiary tak wobec wierzących (Izraelitów) jak i niewierzących (Egipcjan), Bóg objawia swoje imię i mówi: *'Jestem, który Jestem'*. I dodał: *'Tak powiesz synom Izraela: Jestem posłał mnie do was'*. Mówił dalej Bóg do Mojżesza: *'Tak powiesz Izraelitom: 'Jestem, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was. To jest imię moje na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia'* (Wj 3,14-15).

Zwróćmy uwagę na trzy elementy objawienia Bożego imienia: 1. zapowiedź skutecznego ratunku z sytuacji beznadziejnej – wyzwolenie z niewoli u potężnego ciemnościociciela; 2. obecność Boga jest doświadczalna i zrozumiała w Jego spotkaniu z ludźmi i przekazywana jako pamięć o tych spotkaniach, która otwiera na kolejne; 3. czasownikowa forma imienia Boga. Tetragram JHWH jest nieprzetłumaczalny na polski, ponieważ w hebrajskim czasownik nie przekazuje informacji o czasie wykonania czynności, ale o działaniu, jako dynamicznej rzeczywistości. Imię Boga nie jest więc nazwą ustalającą właściwy Mu sposób istnienia w kontekście wszystkiego, co istnieje w świecie, ale jest ukazaniem Bożej obecności wobec człowieka zawsze – w historii przodków, teraz i w przyszłości, wypowiedzianej w słowach obietnicy: *uwolnię, wyba-*

⁷ Wyjaśnienia filologiczne dotyczące imienia JHWH i interpretację teologiczną wydarzenia gorejącego krzewu zaczerpnęłam z: T. Stanek, *Wewnątrzbiblijna interpretacja dziejów jako teofanii i jej teologiczne konsekwencje*, Poznań 2006.

wię, wyswobodzę (Wj 6,6). Akcent spoczywa na przyszłości, dlatego imię JHWH można też oddać słowem „Będę”, a objawioną całemu Izraelowi za pośrednictwem Mojżesza bliskość i moc Boga, rozumieć można jako, *Nie bójcie się [ich = Egipcjan] ze mną macie przyszłość*. W oparciu o tę wiedzę, która jest doświadczeniem i rękojmnią wiary wybiegającej w przyszłość, wiele wieków później autor księgi Mądrości ma odwagę powiedzieć o wszystkich niewinnie cierpiących i ponoszących niezawinioną przedwczesną śmierć, iż *choć nawet w ludzkim rozumieniu doznali kaźni, nadzieja ich pełna jest nieśmiertelności* (Mdr 3,4). Natomiast teologiczną formułą, która wypływa z uwewnętrznienia doświadczenia obecności Boga wśród ludzi w Jezusie Chrystusie – *co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce* (1 J 1,1) – jest krótkie stwierdzenie *Bóg jest miłością* (1 J 4,16) poprzedzone osobistym świadectwem: *Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam*.

Właśnie miłość jest tą rzeczywistością najgłębszych międzyosobowych odniesień, która przemawia do nas w Jezusie Chrystusie z kart Ewangelii i stwarza możliwość takiego współuczestnictwa w losie innych, że okazuje się, iż jest to los wspólny, pomimo wszelkich różnic, niesprawiedliwości i krzywd. Zauważmy, iż objawienie, w którym Bóg unaocznia swoją bliskość jest potwierdzone przymierzem, spełniającym się w etycznym, a więc najściślej osobowym wymiarze, w którym wyraża się stworzonność człowieka na obraz i podobieństwo Boże. Takie przymierze jest równie naoczne i równie niewidzialne jak naoczna i niewidzialna jest obecność Boga w świecie, przez słowo i zdarzenia, odczytane jako Jego czyn w świetle wyjaśniającego je słowa. Bóg jest bezwzględnie niewidzialny, także w Chrystusie – mocą wiary mówimy: Bóg, ale widzimy człowieka⁸. Do Mojżesza Bóg przemawia i rozmawia z nim, Mojżesz poznaje Boga przez słowo, a przecież po śmierci Mojżesza powiedziano o nim, iż *poznał Pana twarzą w twarz*, a więc osobiście i bezpośrednio.

Nie jest zatem kwestią przypadku, że miłość, która dochodzi do głosu w życiu i nauczaniu Jezusa, stanowi rdzeń refleksji chrześcijańskiej. Z tą miłością konfrontujemy nasze pojęcia o tym, czym jest miłość i o sensie każdego ludzkiego życia. Warunkiem brzegowym miłości jest przejęcie się cudzym losem, a więc dobrowolne złączenie go ze swoim, z poszanowaniem wolności drugiej osoby. Słowo *przejąć się* ujawnia swój głębszy sens w zestawieniu z wyróżnionymi w myśli chrześcijańskiej dwoma dynamicznymi aspektami miłości: ekstatycznym i enstatycznym (odejście od siebie samego i odnalezienie siebie w drugim przez włączenie go w siebie)⁹. Oba

⁸ Takie ujęcie niewidzialności Boga, a zarazem Jego obecności i bliskości względem każdego człowieka rozwija ks. Tomasz Węclawski, który zawarł tę myśl w krótkiej formule, *Bóg jest niczym w tym świecie i wszystkim dla tego świata*.

⁹ Jezus objawia miłość jako wewnętrzną zasadę życia Trójcy, która w Nim staje się jawna i dostępna w całej pełni dla każdego według jego indywidualnej miary. 1) Na temat ekstatycznego wymiaru miłości w relacjach międzyludzkich według św. Tomasza z Akwinu, zob. E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1960, s. 384. 2) Na temat enstazy w kontekście doskonałości i szczęścia Boga zob. R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, Kraków 1998, s. 374. 3) Na temat analogii miłości jako sposobu orzekania o Bogu, rozwijanej przez H.U. von Balthasara w świetle teologii Wcielenia, gdzie Jezus nazwany jest *concretum universale* (jednostkowe i zarazem uniwersalne słowo miłości), zob. J. Palakeel, *The Use of Analogy in Theological Discourse*, Rzym 1995, s. 83nn.

pierwotnie przynależą do sfery wolitywnej, są więc przejawami podmiotowości osoby, tego, co postrzega ona jako tożsamość swojego „ja”. Miłość wyprowadza nas poza dobra, których pragniemy dla siebie i każe nam pragnąć dobra dla drugiej osoby tak jak dla siebie. Odrywamy się od siebie samych i kierujemy w swoim postępowaniu tym, czego pragniemy dla drugiego, także gdy wymaga to od nas wyrzeczeń i poświęceń. Włączenie drugiego w nasze życie jest dla nas szczęściem – chociaż jest wymagające, a bywa też i trudne – bo odkrywamy, że tak właśnie pełniej stajemy się sobą.

Zdanie *Bóg mnie kocha* jest zrozumiałe dla osoby wierzącej i niezrozumiałe dla niewierzącej, ze względu tajemnicę osoby Boga. Mówiąc o zrozumiałości tego zdania nie chodzi nam o znajomość definicji poszczególnych wyrazów, ale o taką znajomość treści, w której słowo ma swój odpowiednik w doświadczeniu życiowym, podobnie jak dzieje się to w przypadku zdania *Córka Bohdana Chwedeńczuka go kocha*. Gdybyśmy powiedzieli, że rozumiemy to zdanie tylko dlatego, że potrafimy zdefiniować słowa i wskazać ich empiryczne ekwiwalenty, mielibyśmy przecież poczucie, że tak naprawdę jeszcze go nie rozumiemy. Do rzeczywistego zrozumienia potrzeba tu bowiem wewnętrznego oddźwięku, czegoś, co można by nazwać współodczuciem, znajomością przez podobieństwo do własnego doświadczenia lub jego możliwości. Skąd zatem wiemy o Bogu? Od samego Boga za sprawą innych ludzi.

Kiedy ktoś chce wiedzieć o Bogu, nie chodzi mu o mniej lub bardziej wyczerpującą informację, ale o możliwość autentycznej osobowej relacji. Pragnienie poznania Boga nie jest przecież tym samym, co znajomość obrzędowości religijnej, poglądów teologów, czy nawet świętych ksiąg i form sprawowania kultu. Osoba Chrystusa przemawia do nas całym swoim życiem z kart Ewangelii przesłaniem odpuszczenia win, każdemu jego osobistych win. Przebaczenie i towarzyszące mu pojednanie, to słowo miłości, które przejmuje do głębi i otwiera na głębię możliwych relacji w perspektywie dalszej niż śmierć. Dlatego Chrystus unieważnia religijną moc mitów, także mitu wyjaśniania naukowego jako ostatecznego, bo obiektywnego (nieosobowego, odindywidualizowanego) kryterium prawdy. Kto usłyszał słowo Chrystusa, może ja przyjąć, może je odrzucić, ale nie może o nim zapomnieć¹⁰. Staje się ono na trwałe wewnętrznym punktem odniesienia jego życia, także wtedy, gdy kieruje się racjami innymi niż wiara w Boga. W Jezusie Chrystusie spotykamy kogoś, w kim można złożyć wiarę w nieobojętność Boga na los każdego człowieka i poszanowanie jego wolności, przejawiające się brakiem przymusu wiary w Jego bóstwo. Ta wiara postrzegana jest jako wartość wtedy, gdy widzimy, że jest autentyczną wartością dla kogoś z naszego otoczenia, zwłaszcza dla kogoś nam bliskiego, kogo ko-

¹⁰ Jezus tym różni się od proroków, że nie tyle mówi o Bogu czy też w imieniu Boga, ile raczej 'mówi Boga' samym sobą. W ten sposób włącza tych, którzy Go spotykają, w zupełnie nowe, swoje i szczególnie odniesienie do Boga. Jezus fascynuje nie w ten sposób, że wiąże ludzi ze sobą, ale dlatego, że wiąże ich z Bogiem. Bóg jest dla Niego (inaczej niż zazwyczaj dla ludzi) pierwszą pewnością. T. Węclawski, *Królowanie Boga. Jeszcze trzy objaśnienia wyznania wiary Kościoła*. [Objaśnienie szóste – Bóg, tajemnica obecności i nieobecności], Poznań 2005.

chamy. Wtedy zaczyna przemawiać, to znaczy pojawiać się zarazem jako istotne pytanie i możliwość odpowiedzi, ale nie jako przymus wewnętrzny bądź zewnętrzny. Zatem ewidencją na istnienie Boga jest w chrześcijaństwie życie zgodne z wiarą, przeżywaną jako wartość własnej osoby. Próba racjonalizacji i empirii, w tym w postaci argumentacji filozoficznej, jest pochodną wewnętrznej relacji z Bogiem, otwierającej się w osobie Jezusa.

II.

Postawmy w tym miejscu pytanie o teologię naturalną rozumianą jako wypowiedź o Bogu w oparciu o przesłanki metafizyczne, tzn. wynikające z prawidłowości obserwowanych w świecie fizycznym. Do tego punktu rozważań chciałabym włączyć, oprócz Jana Woleńskiego i Bohdana Chwedeńczuka, także Richarda Swinburne'a, z którym obaj polemizują. Wszyscy trzej autorzy podzielają przekonanie o tym, że istota rozumienia wypowiedzi chrześcijaństwa o Bogu, człowieku i świecie zależy od przedstawienia powszechnie dostępnej, niezależnej od wiary, empirycznej ewidencji słowa „Bóg”. W postawionym w tej perspektywie pytaniu o sens zdań wiary chodzi więc o wyodrębnienie zdarzeń i odpowiadających im sądów, które można by jednoznacznie przypisać komuś, kogo w języku religijnym nazywamy Bogiem. Szczególnie znamienity jest tu spór o to, czy sąd o istnieniu (bądź nieistnieniu) Boga jest wystarczająco uzasadniony w ramach przedstawionej argumentacji. Spór ten posiada dwie cechy charakterystyczne. Po pierwsze, uznanie bądź nieznanie określonej linii rozumowania za przekonującą zależy nie tyle od logicznej ścisłości argumentu, co od uprzedniego stanowiska autora lub czytelnika. Metoda analityczna nie rozstrzyga sporu między teistą a ateistą, ale raczej spór ten unacznia. Po drugie, mamy tu do czynienia z niewyznaniowym dyskursem o wierze, który nie tylko ustanawia siebie arbitrem wyznań religijnych, ale także pragnie stać się teologią, określając jako jedynie prawomocne i uniwersalne pozareligijne kryteria religijnej wypowiedzi o Bogu. Jest to teologia naturalna, której mimo zbieżności nazwy nie należy utożsamiać czy też mylić z metafizycznymi dowodami na istnienie Boga zaproponowanymi przez św. Tomasza z Akwinu.

Choć w obu ujęciach droga wiedzie od świata do Boga, różnicę dostrzec można w zestawieniu haseł streszczających odnośne podejścia. Teologia naturalna uprawiana współcześnie przez filozofów anglosaskich definiuje siebie hasłem *od natury do Boga natury*, podczas gdy teologię naturalną św. Tomasza, jeśli chcielibyśmy ją ująć w podobnie zwięzłej formule, należałoby oddać zdaniem *od natury do Boga Objawienia*. Przy czym należy koniecznie dodać, że Bóg Objawienia jest nie tylko punktem dojścia, ale i punktem wyjścia jako doświadczenie wiary, które w ogóle umożliwia sformułowanie argumentu filozoficznego za istnieniem Boga. Dlatego teologia naturalna w pierwotnym i właściwym znaczeniu tego terminu jest refleksją nad światem i miejscem w nim człowieka oraz dialogiem z naukami szczegółowymi w świetle wiedzy pochodzącej z wiary w Objawienie, nawet jeśli nie jest ono przywołane wprost. I w tym właśnie sensie jest teologią – nie ustanawia przedmiotu swoich do-

ciekań, szukając odpowiedzi na pytanie czy Bóg istnieje, a jeśli tak, to w jaki sposób – ale w oparciu o pozytywnie daną w Objawieniu obecność Boga, pyta co to znaczy dla naszych relacji ze światem, którego budowę, procesy i prawa badają nauki empiryczne. Co więcej, „Bóg” jest tutaj rozumiany jako imię Tego, który sam daje świadectwo o sobie przez wypowiedziane do człowieka słowo obietnicy ocalenia – i w tym słowie jest obecny jako moc ocalająca najgłębsze ludzkie pragnienia przed niespełnieniem, co w języku biblijnym określane jest jako odmiana losu. Nazwa „Bóg” odnosi się więc do Boga Objawienia, który uważany jest za niepowątpiewalną prawdę, ponieważ daje się poznać jako osoba przemawiająca, a więc nie jest bytem wywnioskowanym z przesłanek dostarczanych przez świat i wiedzę o nim, ale rzeczywistą obecnością. Jest to obecność stwarzająca praktyczną możliwość dobra, w położeniu, którego ograniczenia zdają się przerastać siły znajdującego się w nim człowieka.

Współczesny nurt w analitycznej filozofii religii, której jednym z czołowych przedstawicieli jest Richard Swinburne, używa terminu teologia naturalna w zupełnie innym znaczeniu. Nawiązanie do tradycji myśli chrześcijańskiej jest jak najbardziej świadome, gdyż to właśnie chrześcijaństwo stoi w centrum zainteresowania tego nurtu, aczkolwiek zamierzeniem całego projektu badań jest uzgodnienie doktryny chrześcijańskiej z tzw. światopoglądem naukowym z jednej strony, oraz z innymi religiami teistycznymi z drugiej. Założeniem wyjściowym jest, że prawda nie może być wewnątrznie sprzeczna, należy więc, zestawiając ze sobą różne światopoglądy, ustalić, co stanowi ich wspólny rdzeń i zbudować zbiór sądów na temat istnienia Boga i Jego natury, który byłby tak jasny i wewnątrznie spójny, że nie budziłby wątpliwości ze strony rozumu, a zatem byłby do przyjęcia dla wszystkich.

Teologia naturalna Richarda Swinburne'a jest zasadniczo przekładem (translacją) słownika wiary chrześcijańskiej na terminy zdroworozsądkowe, nie domagające się wiary w najbardziej właściwym sensie religijnym, tzn. oparcia swojej nadziei w Bogu i odkrywania w Nim przestrzeni swojej wolności. Jest to przekład z poziomu słów na poziom własnych pojęć, zabieg, który można w uproszczeniu określić jako parafrazowanie bez bieglej znajomości języka, z którego dokonuje się przekładu. Skutkiem zmiany punktu odniesienia teologii z Boga objawiającego się i w tym objawieniu bliskiego – Boga z nami – na logiczno-empiryczne poszukiwanie wyjaśnienia świata jest taki obraz Boga, który odbiega od chrześcijańskiej wizji Boga, człowieka i świata. Konsekwencje teologii naturalnej Swinburne'a najdobitniej ujawniają się na płaszczyźnie wypowiedzi eschatologicznych, tj. dotyczących spraw ostatecznych: śmierci, i tego, co następuje po niej, a więc sądu, zmartwychwstania, zbawienia, potępienia, odnowienia stworzenia – czyli wypełnienia się losów wszystkich ludzi i całego świata. Wskażę na trzy obszary: 1. jedność wiary i moralności, 2. powszechność zbawienia w Chrystusie, 3. piekło jako samounicestwiająca się ludzka wolność¹¹.

¹¹ Wątki te przewijają się przez całe piśmarstwo R. Swinburne'a, więc wskazania bibliograficzne pełnią jedynie rolę przykładów. Na temat spójności logicznej opisu jako granicy Bożego działania zob. *Spójność teizmu*, tłum. T. Szubka, Kraków 1995, s. 208n; na temat wtórnego, nierozstrzy-

Rozpatrywanie zagadnienia Boga jako najlepszego dostępnego wyjaśnienia faktu istnienia świata prowadzi do rozdzielenia porządku wiary, pojmowanej jako zgoda rozumu na pewien ciąg argumentów, i porządku etycznego, który jawi się jako autonomiczny poziom poznania, stąd wypowiedzi typu *nawet gdyby Bóg nie istniał znęcanie się nad dziećmi byłoby złem*. Tymczasem zrębem judeo-chrześcijańskiego poznania Boga jest Przymierze, które łączy w nierozzerwalną jedność uznanie prawdy o istnieniu Boga z wymogami etycznymi. Wpisanie Boga w sposób absolutny w logikę następstwa czasowego (*Bóg wie wszystko, co można logicznie wiedzieć; Bóg może wszystko, co mieści się w porządku logicznym*) rodzi niepokonalną trudność z interpretacją zbawczej ofiary Chrystusa. Jeśli bowiem skutek nie może poprzedzać w czasie swojej przyczyny, to jak rozumieć podstawową naukę chrześcijaństwa o zbawieniu w Chrystusie wszystkich ludzi od początku dziejów? Natomiast teodycea oparta na koncepcji większego dobra, które można wyprowadzić z każdego zła, zatakuje się na problemie piekła i jest tak naprawdę przesunięciem trudności z tego świata do drugiego. Jeśli istnieje piekło, a tak głosi Ewangelia, istnieje cierpienie i zło, które nie służy żadnemu większemu dobru. Stąd konkluzja Swinburne'a, że albo piekło nie jest ostatecznym utrwaleniem złych ludzkich wyborów, ale etapem przejściowym, albo też Bóg może (powinien?) unicestwiać dusze trafiające do piekła, ponieważ nie ma dobrych racji, dla których ktoś miałby cierpieć bez końca. Choćby ta ostatnia kwestia pokazuje, że prawdy wiary chrześcijaństwa wykraczają poza wyjaśnianie rzeczywistości w terminach wynikania logicznego oraz celów i środków, a wyrażają się w terminach dobrowolnie podejmowanych relacji osobowych.

Zwróćmy w tym miejscu uwagę na trzy kluczowe dla naszych rozważań aspekty doświadczenia Boga, jako jednocześnie stwórcy i zbawcy. Po pierwsze, Objawienie jest zaadresowane indywidualnie – Bóg przemawia do każdego osobiście. Uczymy się rozpoznawać ten głos przez słowo i życie tych, których sam wybrał do przemawiania w Jego imieniu. Zachodzi odpowiedniość między tym, co słyszymy jako głoszone nam słowo Boże, a tym, co jest pierwszym pragnieniem i podstawowym dobrem, na którym opiera się życie każdego człowieka – poczucie bezpieczeństwa i wzrastanie, to jest wykraczanie ku przyszłości i wchłanianie w siebie coraz to nowych spraw. Po drugie, dobro, czyli najogólniej szczęśliwe życie, którego pragnie się dla siebie i innych, oraz prawda, czyli zgodność słów i czynów z tym, co uznajemy za zobowiązującą nas normę zewnętrzną – to kategorie realizujące się w odniesieniach osobowych, to znaczy we wszelkich relacjach, których podmiotem jest osoba. Relacje osobowe mają charakter etyczny, ponieważ przeżywane są przez jej uczestników jako wartości i stanowią wezwanie do podjęcia wysiłku zaangażowania się. Zatem pierwszą postacią poznania Boga na drodze naturalnej jest dążenie do

gającego znaczenia sądów moralnych dla teologii naturalnej w stosunku do argumentu kosmologicznego jako najprostszej teorii zob. *The Existence of God*, Oxford 1979, s. 175n; na temat unicestwienia potępionych zob. *Providence and the Problem of Evil*, Oxford 1998, s. 200; na temat Wcielenia jako zadośćuczynienia za grzechy wszystkich ludzi, zob. *The Resurrection of God Incarnate*, Oxford 2003, s. 37-44 – akcent spoczywa na przedmiotowym wyrównaniu rachunku win wobec Boga, nie ma natomiast żadnej wzmianki o ontologicznym statusie zbawionych.

szczęścia i poszukiwanie tego, w kim lub czym można pokładać ufność na spełnienie obietnicy dobrego życia. Po trzecie, w oparciu o kategorię prawdy, zachodzi współzależność między porządkiem moralnym a odczytaniem sensu świata, w tym również ładu panującego w świecie przyrody.

Kiedy w odniesieniu do chrześcijaństwa pytamy o to jak można orzekać o istnieniu Boga, nasze pytanie dotyczy jednocześnie tego, jak można wiedzieć o istnieniu czegoś niewidzialnego. Odpowiedź, jakiej gotowi będziemy sami udzielić, bądź też zaakceptować udzieloną przez kogoś innego, zależy będzie od perspektywy, w jakiej stawiamy pytanie. Zachodzi więc niepomijalny związek między wyartykułowaniem pytania a intencją pytającego. Jest to związek osobowy w odniesieniu do obu krańców pytania: tego, kto pyta i tego, kto odpowiada, ponieważ oboje na swój sposób uznają pytanie za warte rozmowy, samo pytanie natomiast jest miejscem zadziergnięcia ich wzajemnej relacji, czyli wymiany żywionych przekonań. Przekonania towarzyszące nam w chwili wypowiedzi (w stawianiu pytań i udzielaniu odpowiedzi) określane są mianem presupozycji. Możemy wobec tego powiedzieć, że presupozycje stojące za indywidualnie sformułowanym pytaniem o istnienie Boga stanowią filtr, przez który oceniamy prawdziwość udzielanej odpowiedzi, osądzając, czy opisuje ona możliwy naszym zdaniem stan rzeczy. Zatem czy uznamy argumenty za istnieniem Boga lub przeciw Jego istnieniu za przekonujące, zależy od ich zgodności z naszymi presupozycjami, wśród których istotne miejsce zajmuje presupozycja dotycząca rodzaju niewidzialności i odpowiadającemu jej sposobowi trwania (obecności) przysługujących Bogu. To, w co skłonni jesteśmy wierzyć w kwestii istnienia Boga, ma zwrotnie znaczenie dla naszego widzenia nie tylko siebie samych, ale też i porządku świata jako całości i naszego własnego w nim miejsca. Mówiąc najprościej, wszelka argumentacja za lub przeciw istnieniu Boga jest przede wszystkim wyrazem przekonań osoby, która tę argumentację rozwija, w drugiej kolejności jest natomiast zagadnięciem, nawiązaniem rozmowy na osobiście ważki temat. Kwestia Boga ma bowiem związek z przeżywaniem siebie jako osoby.

Trzeba rozróżnić trzy rodzaje niewidzialności i odpowiadającego im sposobu trwania, jakich doświadczamy w porządku naturalnym. Po pierwsze więc, mamy niewidzialność jako nieobecność określonej osoby czy rzeczy tu i teraz. Jest gdzieś indziej, lub była tu kiedyś, ale teraz jej tutaj nie ma. Temu rodzajowi niewidzialności odpowiada trwanie na sposób pamięci, dzięki czemu możemy uobecnić w sobie, w aktualnych okolicznościach naszego życia osobę, zdarzenie lub rzecz, włączając ją w siebie w dokonującą się właśnie terażniejszość. Pamięć umożliwia nam orientację w czasie i przestrzeni, pozwala nam ogarnąć i organizować środowisko naszego życia, a także zwyczajnie odnajdywać przedmioty i porozumiewać się z osobami przebywającymi z dala od nas. Pamięć pozwala jednak także trwać w kształcie niezmiennym temu, co już przeminęło w świecie zewnętrznym, ale do czego możemy się wciąż na nowo odnosić, nie tylko indywidualnie, ale i wspólnie, ponieważ pamięć przekazywana w postaci tradycji buduje wspólnotę podobnego przeżywania świata. Drugi rodzaj niewidzialności to nieuchwytność dla naszego oka przedmiotów zbyt małych lub posiadających właściwości, które sprawiają, że nie jesteśmy

w stanie ich zobaczyć, nawet za pomocą bardzo skomplikowanych instrumentów optycznych. Takiej niewidzialności odpowiada aktualne trwanie fizyczne, o czym informuje nas widzialna obecność innych rzeczy, które nasz wzrok zdolny jest uchwycić, nakazująca nam domyślać się niedostrzegalnego tła, warunkującego to, czym są rzeczy widzialne. Wreszcie jest niewidzialność myśli, uczuć, znaczeń i wartości, przypisującej sens zarówno temu, co widzialne, jak i temu niewidzialne. Tej sferze niewidzialności odpowiada trwanie osoby, która jest ich podmiotem i na tyle, na ile są one komunikowane, przechodzą także do trwania przez pamięć. Dla tradycji judeo-chrześcijańskiej pamięć jest istotnym wyznacznikiem tożsamości, gdyż uobecnia historyczne wydarzenia objawienia, które w chrześcijaństwie trwają w sakramentalnych znakach i włączają wiernych w powszechną wspólnotę duchową przekraczającą ramy czasu i przestrzeni. Włączenie w pamięć sakramentalną stanowi o samej istocie chrześcijaństwa, a więc osobistej więzi każdego chrześcijanina z Chrystusem, która zostaje ustanowiona przez chrzest, a wyraża się chrzcielnym wyznaniem wiary, rozpoczynającym się od wypowiedzianego w pierwszej osobie liczby pojedynczej „Wierzę”.

III.

Na zakończenie chciałabym przedstawić trzy literackie punkty widzenia na wiarę jako wieloaspektową relację konstytutywną dla życia człowieka i sposobu postrzegania samego siebie. Mój wybór został podyktowany następującymi względami: powagą w ujęciu tematu, ukazaniem fundamentalnej współzależności między ludźmi i współodpowiedzialności za to, jak inni pojmują sens życia, oraz podkreśleniem sprawczej mocy słowa w relacjach międzyludzkich. Ponadto, przytoczone utwory są dobrze znane. Układają się także chronologicznie w doświadczenie załamania wiary oraz jego niszczących skutków w wymiarze społecznym i uniwersalnym – kolonializm, I wojna światowa i kryzys zaufania po II wojnie światowej.

Joseph Conrad, *Jądro ciemności*¹² – wiara, czyli wyzwanie rzucone sobie

Mówiąc najprościej, to co nieznanne, jak odległe krainy jest obietnicą przestrzeni do urzeczywistnienia siebie takich, jakimi pragnęlibyśmy być, *niczym ład widziany z morza, zawsze jak gdyby cicho szepczący: 'chodźcie i przekonajcie się'* (s. 15). To wiara w możliwość dobrej przyszłości popycha nas do działania, wydobywając na zewnątrz nasze wyobrażenia o sobie i konfrontując je z okolicznościami, na które nigdy nie jesteśmy całkowicie przygotowani, bo tylko w niewielkim stopniu zależą od nas. Wierzy się w to, co jest przed nami, tam dokąd zdążamy, ale wierzy się tym, co dla każdego jest najbardziej własne – sobą. Ponieważ stawką jesteśmy my sami i nasze życie, nie jest wszystko jedno, w co się wierzy i jakiej przyszłości się oczekuje.

¹² J. Conrad, *Jądro ciemności*, tłum. I. Socha, Kraków 2004.

Kiedy ktoś wierzy, że może spełnić siebie pokładając całą ufność tylko w sobie, ulega złudzeniu samowystarczalności, które stopniowo ogranicza jego wewnętrzną mapę życiowych punktów odniesienia. W miejsce zaufania do przyszłości pojawia się lęk o przyszłość, a nieznaną ład, do którego zmierzaliśmy staję się sercem ciemności. Nieskrępowana wola i samotność stawiają człowieka w sytuacji, w której *trzeba się odwołać do własnej siły wewnętrznej, do własnej umiejętności zachowania wiary* (s. 55). W tych zmaganiach, ratunkiem jest norma zewnętrzna, czyli wiara tych, którzy obdarzają nas zaufaniem i miłością, cedując na nas lepszą część siebie i swoich przekonań o porządku życia. Taka ufność rodzi pokrewieństwo, wspólnotę domagającą się odpowiedzialności, tj. opiekuńczej troski. Ma to związek z pamięcią, gdyż to ona każe nam patrzeć na siebie nie przez pryzmat mijającej chwili, a w perspektywie *prawdy odartej z przebrania czas*, a więc wartości moralnej tego, co robimy z naszą przyszłością.

Kurtz, który uległ pokusie samowystarczalności, niepamięci i niewiary, a w konsekwencji także i rozpachy, rodzącej chciwość i pogardę dla innych, w obliczu śmierci podsumowuje swoje życia dwoma słowami wykrzyczanymi szeptem: *Zgroza! Zgroza!* Marlow, rozumiejący świadek owych wydarzeń uznaje te słowa za ocalenie Kurtza, gdyż ostatecznie zdobył się on na niezgodę na własną podłość. *Mimo wszystko zabrzmiało to jak wyznanie wiary. [...] To była afirmacja, zwycięstwo moralne okupione niezliczonymi klęskami, upadającym strachem i upadającymi przyjemnościami. Lecz mimo wszystko zwycięstwo! Dlatego właśnie pozostałem Kurtzowi wierny aż do końca, a nawet długo potem [...]* (s. 79). Po powrocie do Europy Marlow odwiedza narzeczoną Kurtza, która niezmiennie wierzy w szlachetność zmarłego i Marlow nie mówi jej o sprzeniewierzeniu się Kurtza. Miłość do Kurtza była treścią jej życia, więc kiedy prosi o powtórzenie jego ostatnich słów, *by móc dalej żyć*, Marlow odpowiada, że ostatnim słowem, jakie Kurtz wymówił było jej imię. *Nie mogłem jej powiedzieć. Zrobiłoby się zbyt ciemno ... tragicznie ciemno ...* (s. 86).

Erich Maria Remarque, *Na Zachodzie bez zmian*¹³ – wiara, czyli bliskość

W opowieści o losach Pawła Bäumera, niemieckiego maturzysty walczącego w okopach I wojny światowej, uwagę przykuwa narastające stopniowo poczucie osamotnienia i wyobcowania z własnego życia. Jest to spowodowane niemożnością wyobrażenia sobie przyszłości, do której można by dążyć, oczekując spełnienia. Przyszłość jest zagrożeniem, bo zniszczone zostało zaufanie do tego, co jest warunkiem odwagi pójścia w nieznaną: duchowa więź z ideałami przeszłości. Mimo tęsknoty za dawnym życiem, nie daje ono już oparcia. Najbardziej dojmującym brakiem jest milczenie wartości, które jeszcze niedawno stanowiły impuls do poszukiwania własnej drogi. Obecnie zaguszyło je degradujące doświadczenie współudziału w złu wojny, bezwzględnie redukujące czas do 'teraz' oderwanego od przeszłości i bez perspektywy pomyślnej przyszłości.

¹³ E.M. Remarque, *Na Zachodzie bez zmian*, tłum. S. Napierski, Kolekcja Gazety Wyborczej, 2004.

Urlop spędzany w domu uświadamia bohaterowi, że terażniejszość, niszcząc jego związek z przeszłością, pozbawia go też przyszłości. *Pragnę się wmyśleć w tamte czasy. [...] Pragnę znowu odczuwać to ciche uniesienie, to uczucie silnego, niewypowiedzianego porywu jak dawniej, gdy przystępowałem do książek. Wicher pragnień, który zrywał się z kolorowych grzbietów, niechaj mnie znów porwie, niech roztopi ciężką, martwą bryłę ołowiu, która gdzieś tkwi we mnie, niech budzi niecierpliwe oczekiwanie przyszłości, skrzydlatą radość ze świata myśli [...]. Grzbiety książek stoją rzędem. [...] Proszę je oczyma: przemówcie do mnie – przyjmijcie mnie – przyjm mnie, dawniejsze życie – ty bez troskie i piękne – przypuść mnie znów do siebie. [...] Przeróżające uczucie obcości chwytą mnie nagle. Nie mogę znaleźć sobie miejsca, jestem stąd wykluczony; jakkolwiek błagam i wysilam się, nic się tu nie porusza, beznamiętny i smutny siedzę niby skazaniec i przeszłość odwraca się ode mnie* (s. 95-96). Podobne milczenie ciąży w rozmowie z najbliższymi, zwłaszcza z matką, bo nie sposób opowiedzieć im o zniszczeniu wzniosłości życia, w którą oni nadal wierzą. Paradoksalnie, spotkanie jest jednak możliwe, właśnie w bólu wywołanym brakiem słów wobec matki. O tym, że jest to autentyczne spotkanie świadczy odczuwany ból, będący znakiem przełamania atrofii uczuć. Ten ból jest wyrazem niepowodzenia się z życiem pozbawionym nadziei na odmianę losu i chociaż nic jej obecnie nie zwiastuje, otwiera się gotowość na jej przyjęcie. Pierwotniejsze od racjonalizacji w postaci planów, zamierzeń czy idei jest potrzeba bycia otoczonym czyjąś troską. Dużo później, kiedy wśród żołnierzy na froncie rozchodzą się wieści o przewidywanym zawieszeniu broni, Paweł nie umie sobie wyobrazić codziennego życia wśród zwyczajnych zajęć, ale jednocześnie nie może doczekać się dobrych uczuć, jakie niesie pokój. *Tutaj zacinają się moje myśli i niepodobna ich poruszyć. Co mnie pociąga przemożnie i oczekuje, to uczucia. To żądza życia, to poczucie zadowolenia, to krew, to upojenie ratunku. Ale nie są to żadne cele* (s. 157). Paweł Bäumer ginie w okopach nim dojdzie do ogłoszenia rozejmu.

Zastanawiający jest sposób narracji w książce. Z wyjątkiem ostatniego akapitu, całość opowiedziana jest w pierwszej osobie czasu terażniejszego, jak gdybyśmy towarzyszyli bohaterowi i patrzyli na wydarzenia jego oczyma. Jednakże ostatni akapit wprowadza dysonans, ponieważ mówi o śmierci bohatera z perspektywy osoby trzeciej i jest rodzajem komentarza w czasie przeszłym. Na pozór jest to rozwiązanie logiczne, bo nie można przecież zrelacjonować własnej śmierci, ale rodzi się pytanie, kim jest komentator. Co stanowi klucz interpretacyjny łączący te dwa punkty widzenia? Moim zdaniem jest nim postać Stanisława Kaczyńskiego – Kata. Wiąż z Katem, który nawet w najgorszym niebezpieczeństwie pamięta o współtowarzyszach i nie przestaje się o nich troszczyć, staje się dla Pawła jedynym żywotnie przemawiającym punktem odniesienia własnego człowieczeństwa. Co znamienne, jego losy po śmierci Kata to zaledwie półtorej strony tekstu. Kiedy ginie Kat, Paweł uświadamia sobie, jak bardzo utożsamia swój los z przyjacielem: *Nie, nie jesteśmy spokrewnieni. Nie, ale jesteśmy spokrewnieni* (s. 156). Lapidarną relację o śmierci obu zamyka taka sama myśl. Paweł mówi: *Jest wszystko tak jak zazwyczaj. Tylko szeregowy rezerwy Stanisław Kaczyński umarł* (s. 156). Natomiast śmierć Pawła

przekazana jest następująco: *Padł w październiku 1918 roku, w dniu, który był tak spokojny i cichy na całej linii, iż biuletyn armii ograniczył się do tego jednego zdania, iż – na Zachodzie bez zmian* (s. 158). Nie wiadomo na pewno od kogo pochodzą te słowa, ale właśnie niedopowiedzenie umożliwia i taką interpretację, że wypowieda je Kat, dopełniając losy przyjaciela.

Samemu nie da się opowiedzieć swojego życia do końca, tak samo jak ktoś inny musi nam opowiedzieć jego początek. Nasze życie potrzebuje dopowiedzenia przez kogoś drugiego, a to znaczy także – wysłuchania i zrozumienia.

Zakończę ten fragment cytatem z *Czekając na Godota*, który przeprowadzi nas do kolejnego punktu. Estragon i Vladimir wsłuchują się w głosy zmarłych, brzmiające jak szum skrzydeł, liści i piasku.

VLADIMIR: Co one mówią?

ESTRAGON: Opowiadają swe życie.

VLADIMIR: Nie wystarcza im, że żyły.

ESTRAGON: Muszą o tym mówić.

VLADIMIR: Nie wystarcza im, że umarły.

ESTRAGON: Nie wystarcza.

Samuel Beckett, *Czekając na Godota*¹⁴ – wiara, czyli niewystarczalność mitu

Czekając na Godota to sztuka o nieodzowności spotkania, które ukaże nam prawdę o naszym życiu i w ten sposób nada mu sens, oraz o niemożności wykreowania takiego spotkania przez nas samych. To spotkanie jest na tyle ważne, że nawet oczekiwanie na nie ma moc porządkującą – jest podstawowym zadaniem, motorem działania i powodem, dla którego patrzy się w przyszłość. *Rzecz w tym, co tutaj robimy. I oto mamy szansę dowiedzieć się tego. Tak, w tym niezmiernym chaosie jedno jest jasne: czekamy aż przyjdzie Godot* (s. 91).

Kim jest Godot nie wiadomo, ponieważ nie było jeszcze okazji go poznać. Dlatego każdy nowo spotkany przechodzień mógłby nim być, ale jak dotąd, żaden się nim nie okazał. Znakiem rozpoznawczym Godota, poza imieniem, jest to, że kiedy przyjdzie, powie coś, co radykalnie odmieni życie Vladimira i Estragona. Będzie to jakaś propozycja, którą będą mogli przyjąć lub odrzucić, a ze swej strony wyrażą prośbę, która również albo zostanie przyjęta, albo odrzucona, ale już sama ta wymiana wprowadzi całkowicie nową pozytywną jakość, tak niepodobną do obecnego stanu, że jedynym prawomocnym porównaniem jest różnica między śmiercią a życiem. Widać stąd, że wyjątkowość spotkania z Godotem polega na stworzeniu przez niego sytuacji rzeczywistego, znaczącego wyboru, wykraczającego poza doraźność środków zaradczych na poszczególne dolegliwości życia z dnia na dzień. Oczekującym wólczegom nie chodzi o usunięcie zwyczajnych niedogodności – jeśli Godot

¹⁴ S. Beckett, *Dramaty*, tłum. A. Libera, Kraków 1999.

przyjdzie, przestaną tylko być tak absolutnym zagrożeniem, nie trzeba będzie aż tak bardzo się ich bać. Zmieni się więc podstawa życia. Nie będzie nią lęk przed niebezpieczeństwem grożącym ze strony innych ludzi, ale pewność, że cokolwiek się stanie, nasze życie w całości i niepowtarzalnej jednostkowości zachowa się w osobie Godota, który jako jedyny potrafi zapamiętać człowieka i jego imię. Wszyscy inni, nie wyłączając nas samych, pamiętają tylko przez chwilę, gdyż uwagę ich pochłaniają ciągle nowe bieżące sprawy, a potem sami odchodzą w niepamięć. *Każdy nosi swój krzyżyk. Do śmierci. Po czym jest zapomniany* (s. 69).

O tym, że Godot nie jest urojeniem świadczy regularne nadejście posłańca, który przekazuje wiadomość od Godota, że nie przyjdzie dziś, lecz jutro. Posłaniec, tak jak i pozostali napotkani ludzie, nie pamięta wcześniejszych spotkań, a ponadto niewiele potrafi powiedzieć o Godocie i gdy zwraca się do Vladimira używa formy *Pan Albert*. Jakkolwiek niedoinformowany, przestraszony i niezbyt rozmowny, posłaniec jest rzeczywisty i ważny, ponieważ dzięki niemu jest rzeczywisty, choć nikły kontakt z samym Godotem. Okazuje się mimo wszystko wystarczający, by stanowić źródło wiary w mającą nastąpić osobistą rozmowę i daje siłę do stawienia czoła teraźniejszości w oczekiwaniu przyszłości. Wiadomością zwrotną, którą Vladimir przekazuje Godotowi przez posłańca jest to, że on też istnieje rzeczywiście: *Powiedz mu ... (Waha się) powiedz mu, żeś mnie widział i że ... (Zastanawia się) i że widziałeś mnie* (s. 106).

Powody, dla których Godot odwleka spotkanie nie są znane. Tylko on może je wyjawić, ale jak dotąd tego nie czyni. Oczekiwanie na Godota pokazuje, że wspólnota ludzkich losów to za mało, by odnaleźć wspólnotę sensu. Jakkolwiek sens życia przeżywany jest indywidualnie, bo przecież indywidualnie doświadczane jest życie, nie jest możliwe nadawanie sensu własnej egzystencji na mocy decyzji woli. Taka sytuacja byłaby stwarzaniem użytecznych fikcji dla celów doraźnych, chociażby do zagłuszenia nieustępliwie narzucającego się pytania, *Co ja tutaj robię?* Sens, a więc prawda o naszym losie jest czymś zewnętrznym w stosunku do nas, w tym znaczeniu, że ani nie pojawia się dzięki naszemu ustanowieniu, ani też nie podlega unicestwieniu, gdybyśmy orzekli, że odtąd prawdę tę unieważniamy. Sens można odkryć i wcielić w życie, jeśli zostanie nam prosto i jasno zakomunikowany, jako słowo o ocaleniu tego, co dla nas osobiście najważniejsze, od naszej własnej nieuwagi i niepamięci. Takie słowo może wypowiedzieć ktoś, kto sam wcześniej usłyszał je od kogoś innego i doświadczył na sobie jego prawdziwości, pozwalającej poczuć się domownikiem we własnym życiu.

Zapytajmy więc na koniec kim jest Godot? W sztuce jest mowa i o Bogu i o Jezusie, więc Godot nie jest żadnym z nich, choć niewątpliwie ma z nimi żywotny związek, czemu daje dobitnie wyraz już samo imię. Zarówno Bóg, jak i Jezus przywoływani są wielokrotnie, ale mimo usiłowań bohaterów – bezdomnych włóczęgów – są nieosiągalni, niezrozumiali, gdyż znani jedynie zewnętrznie, w postaci wiedzy z zapamiętanych zdań Ewangelii i mapy Ziemi Świętej. Tej wiedzy brak jednak spójności¹⁵. Bez kogoś, kto swoim życiem zintegruje poszczególne elementy niezbędnego przekazu religijnego, wiara w Boga jest czymś równie niewykonalnym, jak

