

Stanisław Kowalczyk

Jak wykładać teodyceę dzisiejszym czytelnikom w Polsce?

Łódzkie Studia Teologiczne 9, 17-30

2000

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. STANISŁAW KOWALCZYK
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Lublin

JAK WYKŁADAĆ TEODYCEE DZISIEJSZYM CZYTELNIKOM W POLSCE?

Żaden system filozoficzny nie funkcjonuje w próżni, jego uwarunkowania są wielorakie: ogólnokulturowe, cywilizacyjne, historyczno-doktrynalne, społeczne, ideowo-aksjologiczne. Wykład filozofii Boga, jeżeli ma być psychologicznie efektywny i społecznie zrozumiały, również nie może dokonywać się w oderwaniu od różnorodnych uwarunkowań życia współczesnych ludzi¹.

I. DOMINUJĄCE IDEOLOGIE I KIERUNKI WSPÓŁCZESNE

Decydująca większość Polaków (około 95%) przyznaje się ciągle do katolicyzmu, lecz to nie wyklucza pluralizmu przyjmowanych ideologii, doktryn filozoficznych i postaw egzystencjalnych. Polska jest integralną częścią Europy, dlatego filozoficzno-ideologiczne kierunki są najczęściej wspólne czy przynajmniej pokrewne. W okresie międzywojennym życie umysłowe Polski było zdominowane przez wpływ tzw. Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, która jest określana mianem polskiej filozofii analitycznej. Była to swoista odmiana neopozytywizmu, którego charakterystycznym rysem był ekstremalny empiryzm podważający pośrednio autonomię filozofii w jej klasycznym rozumieniu². Niektórzy przedstawiciele tej szkoły (założyciel – Kazimierz Twardowski, Tadeusz Kotarbiński, Narcyz Łubnicki, Maria Ossowska) akceptowali światopogląd naturalistyczno-materialistyczny, inni (Jan Łukasiewicz, Kazimierz Ajdukiewicz) przyjmowali agnostycyzm, jeszcze inni byli

¹ Por. L. Gilkey, *Naming the Whirlwind. The Renewal of God-Language*, New York 1969; J. MacQuarrie, *Thinking about God. A. Critical Inquiry*, La Salle III 1984; K. Armstrong, *A History of God from Abraham to the Present*, London 1993; Ph. Clayton, *Das Gottesproblem*, t. I, *Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie*, München 1996; *Prospects for Natural Theology*, Ed. by E. Th. Long, Washington 1992.

² L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Kola Wiedeńskiego*, Warszawa 1966; S. Kowalczyk, *Współczesna filozofia Boga*, Lublin 1970, s. 45–58.

reprezentantami teizmu (Władysław Tatarkiewicz, Tadeusz Czeżowski, Izydora Dąmbska – w późniejszym okresie życia). Ogólnie jednak biorąc, Szkoła Lwowsko-Warszawska upowszechniała w środowiskach polskiej inteligencji postawy indyferentyzmu, antyklerykalizmu i nieufności wobec religii. W Europie Zachodniej odpowiednikiem tej szkoły był negujący klasyczną metafizykę neopozytywizm, którego etapem wstępnym było tzw. Koło Wiedeńskie. Nurt ten wszelkie sądy metafizyczne, łącznie ze zdaniem „Bóg istnieje”, zinterpretował jako wyraz osobistych wyborów i przeżywanych uczuć, określając je jako sądy ekspresywne pozbawione jakiegokolwiek wartości poznawczo-naukowej. Współcześnie niektórzy dawni marksiści powracają do pryncypiów Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

Okres powojenny w Polsce był zdominowany przez filozofię marksistowską, którą upowszechniało państwo komunistyczne wszelkimi środkami, w tym także przez mass media i propagowanie w szkołach każdego stopnia tzw. światopoglądu naukowego. Marksizm był naturalizmem i ateizmem wrogo nastawionym do chrześcijaństwa. Był to ateizm wojujący, traktujący religię jako źródło społecznych deformacji i psychicznej alienacji człowieka³. W ramach marksizmu istniały dwa dominujące nurty: marksowsko-humanistyczny i engelsowsko-scjentystyczny. Ten ostatni był metodologicznie bliski neopozytywizmu. Choć doktrynalny ateizm lansowany przez marksizm został w zasadzie odrzucony przez Polaków, to jednak niewątpliwie pozostał trwały wpływ tego nurtu na ich mentalność. Przede wszystkim religia uznana została za sprawę indywidualno-prywatną, konsekwencją czego była – zwykle podświadoma – sekularyzacja życia społecznego. Życie religijne zostało w ten sposób zubożone, gdyż utraciło charakter inspirująco-społeczny. Marksizm tolerował religię wyłącznie jako przejaw swoistego folkloru i tradycji, przeciwstawiając ją współczesnej kulturze i nauce. Wpływ marksizmu był silny w zakresie idei emancypacyjno-humanistycznych, szczególnie w odniesieniu do części polskiej inteligencji, młodzieży i ludzi zawdzięczających swój awans społeczny panującemu reżimowi. Taki humanistyczno-wyzwoleńczy profil utracił marksistowski komunizm w wyniku kolejnych kryzysów ekonomiczno-politycznych w latach 1956, 1970, 1976, 1980 i 1989. Ich konsekwencją było niezwykle ożywienie religijne młodzieży i znaczącej części środowisk intelektualnych, które włączały się wówczas w życie Kościoła katolickiego. Ten alians, jak się później okazało, był jednak tylko taktyczno-czasowy dla znaczącej części inteligencji dawniej sympatyzującej z marksizmem, a ostatnio z liberalizmem.

Trzecim nurtem, który aktualnie najsilniej oddziałuje na postawy polskiego społeczeństwa, jest liberalizm. Istnieją różnorodne jego formy: liberalizm ekonomiczny, czyli kapitalizm – powiązany z uznaniem dominującej roli własności prywatnej, liberalizm polityczny – charakterystyczny dla niektórych partii, oraz ideologiczno-kulturowy, będący już naturalistycznym światopoglądem. Ostatnia forma

³ N. Ngoc Vu, *Ideologie et religion d'après Karl Marx et F. Engels*, Paris 1975; S. Kowalczyk, *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, Warszawa 1987, s. 137–186.

liberalizmu ma profil filozoficzny, jej charakterystycznymi elementami są: apersonalna koncepcja człowieka, absolutyzacja wolności indywidualnej, ekstremalny indywidualizm, epistemologiczny i etyczny relatywizm oraz naturalistyczna interpretacja religii i postulat jej całkowitego wyizolowania z życia społecznego⁴. Wielu dawnych teoretyków marksizmu przeistoczyło się w rzeczników ideologicznego liberalizmu. Ta transformacja była o tyle łatwa, że marksizm i ekstremalny liberalizm łączy naturalistyczna interpretacja religii, zdecydowane odrzucenie jej funkcji społecznych, negacja etyki normatywnej i niechęć do ortodoksyjnego katolicyzmu.

Współcześnie specyficznym nurtem filozoficznym jest postmodernizm i dekonstrukcjonizm. Czołowym przedstawicielem tego ostatniego jest Jacques Derrida⁵. Oba nurty przyjmują aksjologiczny relatywizm, uznając całkowite uwarunkowanie formułowanych sądów przez określoną epokę, stosowany język, przyjmowaną kulturę itp. Dekonstrukcjonizm głosi koniec filozofii, przynajmniej w jej klasycznym rozumieniu jako poszukiwanie obiektywnej prawdy o świecie. Odrzuca on „tyranię prawdy”, uznając jedynie jej funkcję pragmatyczną. Nurt ten kwestionuje „logocentryzm” dotychczasowej filozofii europejskiej, którą obwinia o arogancję związaną z przekonaniem, że człowiek może poznać obiektywną rzeczywistość. Poszukiwanie prawdy jest kwalifikowane jako zakamuflowana „wola mocy”, tj. środek intelektualnej presji stosowanej przez rzeczników filozofii⁶.

Wspólnym rysem neopozytywizmu, marksizmu, postmodernizmu i dekonstrukcjonizmu, pomimo wielu istotnych dzielących te nurty różnic, jest antropologiczny naturalizm i aksjologiczny relatywizm. Człowiek nie jest ujmowany jako osoba, lecz jako posiadacz poznania sensytywnego – w neopozytywizmie, materia myśląca – w marksizmie, kreator własnej egzystencji i praw etyczno-społecznych – w liberalizmie czy zdeterminowana przez kulturowo-historyczne uwarunkowania jednostka – w postmodernizmie. Tego rodzaju negacja personalistycznej antropologii rezygnuje z trwałego sensu życia, opartego na obiektywnych wartościach – łącznie z prawdą. Filozofia Boga w takim klimacie umysłowo-ideologicznym psychologicznie i społecznie jest nie do zaakceptowania.

Sygnalizowane wyżej nurty umysłowo-ideologiczne doprowadziły w Europie Zachodniej do widocznej erozji katolicyzmu, proces ten jest zauważalny również na terenie Polski. Upowszechnianie konsumpcyjno-hedonistycznego modelu życia i cywilizacji śmierci w sposób efektywny neutralizują potrzeby duchowo-religijne ludzi, dlatego nauczanie filozofii Boga jest bardzo trudnym zadaniem. Kryzys współczesnej kultury filozoficznej jest niezwykle głęboki, wiąże się bowiem z kryzysem

⁴ S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, szczególnie s. 131–184.

⁵ K. Bayner, J. Bohman, T. McCarthy (eds.), *After Philosophy: End or Transformation?*, Cambridge Mass. 1987; B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”. Dekonstrukcja Jacquesa Derridy*, Warszawa 1997.

⁶ J. Caputo, *Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction and the Hermeneutical Project*, Bloomington 1987; J. Sallis (ed.), *Deconstructionism and Philosophy*, Chicago 1986; Ch. Norris, *Deconstruction: Theory and Practise*, London 1982.

idei człowieka i Boga, kryzysem rodziny i wychowania, polityki i kultury⁷. W miejsce personalistycznej kultury pojawiła się pseudokultura i antykultura, w miejsce filozofii, rozumianej jako odkrywanie obiektywnej prawdy, – filozofia „końca filozofii”, zamiast integralnej koncepcji człowieka różne antropologie redukcjonistyczne, a etyka normatywna została zastąpiona przez sceptycyzm teoriopoznawczy i nihilizm aksjologiczny.

II. FILOZOFIA BOGA W ŚWIETLE WSKAZAŃ KOŚCIOŁA

Mówiąc o sposobie i zakresie nauczania filozofii Boga, należy odwołać się do nauczania Kościoła. Na szczególną uwagę zasługują dokumenty Soboru Watykańskiego II i wypowiedzi Jana Pawła II.

Wspomniany Sobór wielokrotnie poruszał problem istnienia Boga⁸. Konstytucja o *Kościele w świecie współczesnym* (nr 53) opowiedziała się za „wielością kultur”, przypominając, że Kościół „potrafi nawiązać łączność z różnymi formami kultury, przez co bogacą się zarówno sam Kościół, jak i różne kultury” (nr 58). Integralną częścią kultury jest filozofia, dlatego akceptację kulturowego pluralizmu można odczytać jako afirmację wielu tradycji odnośnie do uzasadnień istnienia Boga.

Dokumenty Vaticanum II, mówiąc o Bogu, ustawicznie nawiązują do Biblii i Ojców Kościoła, rezygnując z języka abstrakcyjno-spekulatywnego. Sobór wyakcentował trojaki aspekt problematyki Boga: uniwersalny, antropologiczny i egzystencjalny.

Klasyczna teodycea najczęściej ograniczała się do omówienia pięciu dróg św. Tomasza z Akwinu. Vaticanum II, poszukując kontaktu ze współczesną kulturą i mentalnością ludzi, w swych dokumentach ustawicznie odwołuje się do źródeł biblijno-patrystycznych. Konstytucja *Lumen gentium* wielokrotnie powołuje się na chrześcijańskich myślicieli Wschodu i Zachodu⁹. Dlatego posoborowa filozofia Boga nie powinna ograniczać się do argumentów Akwinaty, nie należy ich jednak pomijać. Nie jest jednak wskazane zarówno merytorycznie, jak psychologicznie zawężanie rozważań filozofii Boga do ustaleń średniowiecznej scholastyki. Współczesna filozofia chrześcijańska nie może ignorować dorobku patrystyki. Podkreślił to papież Paweł VI w przemówieniu skierowanym do uczestników VI Kongresu Tomistycznego, mówiąc: „Nie oczekujemy jednak absolutnie pomniejszenia [...] ważności tego uznania, które Kościół posiada dla cennego dziedzictwa wielkich myślicieli chrześcijańskich Wschodu i Zachodu, wśród których szcze-

⁷ Por. Jan Paweł II, *Neuevangelisierung Europas*, „L'Osservatore Romano” (1985) nr 43; H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris 1972; S. Kowalczyk, *Kryzys ideowo-duchowy Zachodu a chrześcijaństwo*, „Znaki Czasu” 4 (1986) s. 30–47.

⁸ S. Kowalczyk, *Charakter filozofii Boga w świetle dokumentów Vaticanum II*, „Homo Dei” 41 (1971) nr 2, s. 103–109.

⁹ *Lumen gentium* nr 2, 4, 7, 8, 11, 12, 14, 26, 32, 40, 42, 53, 56, 64.

gólnym światłem jaśnieje św. Augustyn”¹⁰. Tenże papież stwierdził również, że Kościół – ogłaszając św. Tomasza „doktorem powszechnym” – nie zalecał wyłączności studium jego pism ani nie wykluczał wielości szkół i systemów filozoficznych. Wypowiedź Pawła VI zaleca więc uwzględnianie w wykładach filozofii Boga dorobku patrystyki. Zresztą najlepszym potwierdzeniem potrzeby pluralizmu filozoficznego jest sam Akwinata, który ustawicznie odwoływał się do Ojców Kościoła, zwłaszcza zaś do św. Augustyna.

Uwzględniając dokumenty Vaticanum II należy bezsprzecznie korzystać z dorobku tomizmu na terenie filozofii Boga. Wartości tomizmu to m.in.: realizm teoriopoznawczy, dialog ze współczesną Akwinacie myślą filozoficzną (chrześcijańską, arabską, żydowską), sięganie do źródeł biblijnych i patrystycznych, otwartość intelektualna, stworzenie syntezy filozoficzno-teologicznej, personalizm. Korzystanie z tomizmu na potrzeby współczesnej filozofii Boga nie może być jednak rozumiane jako zawężenie się do dróg św. Tomasza, lecz jako kontynuacja istotnych wartości jego filozofii. Tomasz nie kanonizował swego systemu, dlatego nie należy petryfikować jego twierdzeń. Prawda o Bogu, którą rozpoznał, wymaga dalszej kontynuacji i pogłębienia. Niektórzy sugerują całkowite „rozejście się chrześcijaństwa z tomizmem”¹¹. Jest to twierdzenie nieuzasadnione, gdyż nie można odejść od prawdy już poznanej.

W dokumentach Vaticanum II charakterystyczne jest dowartościowanie antropologii. *Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym* stwierdza: „wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt” (KDK nr 12). W centrum uwagi Soboru znajdował się człowiek; jego natura, godność, prawa i obowiązki, relacje społeczne i eschatologiczne powołanie. Tak rozumiany antropocentryzm nie narusza chrześcijańskiego teocentryzmu, gdyż cytowana Konstytucja soborowa mówi, że „tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę w tajemnicy Słowa Wcielonego” (KDK nr 22)¹². Ostatnie stwierdzenie jest istotne do ukierunkowania współczesnej filozofii Boga, sugeruje bowiem pośrednio, że punktem wyjścia w poszukiwaniu Transcendencji ma być „tajemnica człowieka”, tj. ludzka osoba i bogaty świat jej wartości. W okresie średniowiecza kosmos był przedmiotem fascynacji, dziś natomiast coraz częściej traktowany jest jako teren przyszłej eksploatacji. To utylitarne ujmowanie wszechświata osłabia psychologiczną wartość argumentów kosmologicznych, dlatego należy dowartościować argumenty antropologiczne: z poznania prawdy, dążenia ku dobru, z pragnienia szczęścia, z doświadczeń religijnych itp. Świat ludzkich wartości i przeżyć jest bogatszy, dlatego tym bardziej domaga się swego Stwórcy. Kosmos, mówiąc językiem patrystyki, to „cień Boga” (*umbra Dei*), natomiast człowiek to już „obraz

¹⁰ Paweł VI, Przemówienie wygłoszone 10 IX 1965 r., w: *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia*, t. 2, Roma 1966, s. 8.

¹¹ J. Tischner, *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak” 22 (1970), s. 1–20.

¹² W. Granat, *Ku Bogu czy ku człowiekowi?*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, Warszawa 1968, s. 157–170; H. Urs von Balthasar, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Paris 1958.

Boga” (*imago Dei*)¹³. Zresztą kosmos wskazuje na Boga tylko poprzez „tajemnicę człowieka”. Inaczej mówiąc: człowiek stanowi nieodzowne ogniwo w rozpoznaniu „śladów” Boga w otaczającym go świecie. Przypomina o tym również dokument soborowy: „Bóg zechciał bowiem człowieka pozostawić w ręku rady jego, żeby Stworzyciela swego szukał z własnej ochoty, [...] aby działał ze świadomego i wolnego wyboru” (KDK nr 17). Ostatecznie to człowiek decyduje o afirmacji lub negacji Boga, filozoficzna refleksja nad światem jest uzależniona od jego postawy.

Dokumenty Soboru Watykańskiego II wyraźnie sugerują, by sposób prezentacji problematyki Boga nie miał charakteru akademicko-spekulatywnego¹⁴. Ta uwaga jest inspiratywna dla filozofii Boga. Argumentacja za realnością Boga ma przemawiać do całego człowieka: intelektu, woli, serca i uczuć, tzn. ma odpowiadać jego psychiczno-duchowym potrzebom. Zbyttnia abstrakcyjność czy jednostronna racjonalizacja zraża współczesnych ludzi. Dlatego *Dekret o formacji kapłańskiej* zaleca: „Trzeba pilnie zwracać uwagę na związek między filozofią a rzeczywistymi problemami życia i zagadnieniami nurtującymi alumnów; trzeba też pomagać im w dostrzeganiu powiązań między argumentami filozoficznymi a tajemnicami zbawienia” (DFK nr 15). Filozofia ma zasadniczo cele poznawcze, ale pośrednio wskazuje na sens życia ludzkiego. Współczesna filozofia Boga powinna więc unikać balastu spekulatywnego, natomiast ma wykazywać charakter egzystencjalny. Z tego względu dyscyplina ta w punkcie wyjścia, obok klasycznych dróg Tomasza, winna uwzględniać również osobowość człowieka i świat personalnych wartości: prawdy, dobra, wiary, miłości.

Uczestnikiem i zarazem realizatorem Soboru Watykańskiego II jest papież Jan Paweł II, który wielokrotnie wypowiadał się na temat roli filozofii w myśli chrześcijańskiej. Na szczególną uwagę zasługuje jego encyklika *Fides et ratio* (14 IX 1998), w której mówi o komplementarności filozofii i teologii. Z jednej strony, przestrzega przed redukcjonistycznymi odmianami filozofii (scjentyzmem, nihilizmem, postmodernizmem), z drugiej zaś, przed fideizmem i tzw. biblicyzmem¹⁵.

W kręgu różnych nurtów filozofii chrześcijańskiej Papież, idąc za Leonem XIII i Pawłem VI, wypukła wiodącą rolę św. Tomasza z Akwinu¹⁶. Jego zasługą jest wypracowanie doskonałej syntezy rozumu i wiary. Autor encykliki nie zaleca jednak wyłączności tomizmu, dlatego mianem „filozofii chrześcijańskiej” obejmuje „wszystkie ważne kierunki myśli filozoficznej, które nie powstałyby bez bezpośredniego lub pośredniego wpływu wiary chrześcijańskiej” (FR nr 76). Dla filozofii Boga istotne jest stwierdzenie Ojca świętego, iż niektórzy współcześni myśliciele „stworzyli filozofię, która wychodząc od analizy rzeczywistości immanentnej otwierała drogę ku transcendencji” (FR nr 59). Chodzi niewątpliwie, jak wynika z kontekstu, o filozoficzną refleksję nad bytem człowieka. Potwierdzają to słowa

¹³ L. Krupa, *Obraz Boży w człowieku według nauki św. Augustyna*, Lublin 1948; S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987, s. 165–237.

¹⁴ Dekret o formacji kapłanów nr 17.

¹⁵ *Fides et ratio*, nr 48, 55, 87.

¹⁶ Tamże, nr 43, 57.

Papieża: „Problematyka osoby stanowi szczególnie dogodny teren, na którym dokonuje się spotkanie z bytem, a tym samym z refleksją filozoficzną” (FR nr 82). Powyższe stwierdzenie pośrednio dostrzega możliwość antropologiczno-aksjologicznej motywacji za istnieniem Boga. Personalizm chrześcijański obejmuje zarówno teologię, jak i filozofię. „Chrześcijańskie orędzie godności, równości i wolności ludzi bez wątpienia wywarło wpływ na nowożytną refleksję filozoficzną” (FR nr 76). Antropologiczny nurt filozofii chrześcijańskiej nie pojawił się dopiero w myśli nowożytnej, gdyż już św. Augustyn „potrafił wprowadzić do swoich dzieł liczne elementy, które przez swój związek z doświadczeniem zwiastowały przyszły rozwój pewnych nurtów filozofii” (FR nr 40). Encyklika *Fides et ratio* jest jednoznacznym potwierdzeniem możliwości pluralizmu na terenie filozofii Boga, w tym potrzeby korzystania z argumentacji antropologicznej.

III. SYSTEMOWE UWARUNKOWANIA FILOZOFII BOGA

Realistyczna filozofia Boga formuje racjonalne argumenty za istnieniem bytu absolutnego, odwołujące się w punkcie wyjścia do obiektywnej rzeczywistości. Realna bytowość wszechświata i ludzkiej osoby wymaga sensownego wyjaśnienia, dlatego pojawia się problem Boga jako ostatecznej racji wszystkiego. Człowiek współczesny wyczulony jest na potrzebę osobistego doświadczenia, warunkiem afirmacji Boga jest więc szerokie rozumienie doświadczenia. Niemal każdy nurt filozoficzny odwołuje się do doświadczenia, lecz inaczej je rozumie¹⁷. Rola doświadczenia była eksponowana w sensualizmie (J. Locke, D. Hume) i neopozytywizmie (L. Wittgenstein, R. Carnap), ale oba nurty zawężyły doświadczenie do percepcji zmysłowej. Dlatego formułowano zasadę weryfikacji empirycznej jako niezbędne kryterium prawdy. Jest to zubożona koncepcja doświadczenia, zacierająca różnicę między doświadczeniem człowieka jako osoby a zmysłowym poznaniem zwierząt. Również niektórzy tomiści, broniąc realizmu epistemologicznego, zawężają granice doświadczenia zmysłowego do nakierowanego na świat zewnętrzno-materialny poznania zmysłowego i faktu samoświadomości¹⁸. Trudno to aprobować, ponieważ doświadczenie człowieka jest konsekwencją bogactwa i wieloaspektowości jego bytu osobowego. Istnieje wiele form ludzkiego doświadczenia: poznanie zmysłowe, samoświadomość, intuicja, doświadczenie etyczne i estetyczne, przeżycia emocjonalne, doświadczenie związane z relacjami interpersonalnymi, wreszcie doświadczenie religijne. Nie ma racjonalnego powodu, aby jedną formę doświadczenia uznawać jako niepowątpiewalną i naukotwórczą, a inne pomijać czy apriorycznie dyskwalifikować. Tak czynią jednak rzecznicy

¹⁷ S. Kowalczyk, *O właściwą interpretację doświadczenia w filozofii Boga*, „Studia Philosophiae Christianae” 18 (1982) nr 1, s. 153–184.

¹⁸ S. Kamiński, *Epistemologiczno-metodologiczne problemy filozoficznego poznania Boga*, w: *W kierunku człowieka*, praca zb. pod red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 94 nn.

skrajnego empiryzmu (sensualizmu), którzy jedynie poznanie zmysłowe uznają za pewne źródło ludzkiej wiedzy. Zawężona koncepcja doświadczenia różni się z personalistycznym rozumieniem człowieka. Przecież jego doświadczenie, pojawiające się w wyniku kontaktów ze światem osób i wyższych wartości, pełni funkcję poznawczą w nie mniejszym stopniu aniżeli poznanie świata materialnego. Adekwatnej koncepcji doświadczenia nie zastąpi teoria sądów egzystencjalnych, na którą powołują się zwolennicy tomizmu egzystencjalnego. Ich przedmiotem jest bowiem jedynie jeden aspekt rzeczywistości, tj. istnienie¹⁹.

Minimalistyczna i zawężona koncepcja doświadczenia nie jest zasadna metodologicznie. Pełny realizm wymaga personalistycznej koncepcji doświadczenia, dla której skonstruowania przydatny jest język fenomenologii. Słusznie wypukła się w nim wiedzotwórczą rolę doświadczenia wartości moralnych, estetycznych, religijnych i społecznych, choć dyskusyjny jest intuicjonizm emocjonalny M. Schelera. W każdym razie realistyczna filozofia Boga nie powinna ograniczać się do doświadczenia kosmologicznego, w wyniku którego poznajemy m.in. fenomeny ruchu, relacji przyczynowych, przygodności i struktur celowych. Podstawą teodycei może i powinno być także doświadczenie antropologiczne i aksjologiczne: myśli, świadomości, prawdy, dobra, przyjaźni, sensu życia, wiary itp. Oczywiście samo doświadczenie jest tylko punktem wyjścia intelektu ludzkiego, który podejmuje refleksję nad danymi doświadczenia. „Żywy rozum”, nie ulegający dewiacjom abstrakcyjnej spekulacji, winien być zakorzeniony ustawicznie w danych doświadczenia ludzkiej osoby²⁰.

Współczesna filozofia Boga, nie pomijając klasycznych dróg Tomasza, nie może rezygnować z argumentacji antropologicznej. Oponenti takiej argumentacji często kwalifikują ją jako opartą na przesłankach irracjonalno-subiektywnych. Irracjonalizm identyfikuje się z odejściem czy choćby poszerzeniem arystotelesowskiej teorii poznania, korzystaniem z intuicji, odwoływaniem się do poznania podmiotowego itp. Sugerowane zastrzeżenia bazują na jednej koncepcji racjonalności, a jest ich faktycznie wiele: arystotelesowska, neopozytywistyczna, fenomenologiczna, intuicyjno-aksjologiczna. Pluralizm ontologiczny (byty nieożywione i ożywione, nierozumne i rozumne) wymaga stosowania różnych typów poznania: zmysłowego, intelektualnego, intuicyjnego, aksjologicznego itp.²¹ Logiczny empiryzm (neopozytywizm) racjonalność utożsamia z sensualizmem i koniecznością empirycznej weryfikacji każdego sądu. Niektórzy tomiści uznają za niezbędne oparcie ludzkiego poznania wyłącznie na percepcji zmysłowej świata przedmiotowego, natomiast poznanie podmiotowe oraz poznanie wartości oceniają już jako nie spełniające

¹⁹ Jest dyskusyjne: czy przedmiotem sądów egzystencjalnych jest akt istnienia, czy tylko fakt istnienia (realność).

²⁰ J. E. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, Warszawa 1971, s. 58 nn.; J. Splett, *Gotteserfahrung im Denken*, Münster 1973.

²¹ Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 434–441. O ile słusznie autor zakres racjonalnego poznania człowieka odnosi także do sfery wartości, to kontrowersyjna jest jego teza o wtórności bytu i myślenia wobec wartości.

wymogów racjonalności. Nie jest to jednak stanowisko wszystkich tomistów, gdyż J. Maritain fenomen ludzkiej myśli uznał za przesłankę wyjściową racjonalnej eksplanacji istnienia Boga. Wykluczając dane doświadczenia wewnętrznego jako podstawy filozofii Boga, popada się w paradoks, że ludzka myśl i prawda nie są ... racjonalne. Nie można się zgodzić z twierdzeniem, że afirmacja istnienia ma profil racjonalny, natomiast proces poznawania wartości ludzkiej osoby należy do sfery irracjonalnej. Człowiek jest całością psychofizyczną, dlatego w jego poznaniu i działaniu intelekt, wola i sfera emocjonalna ustawicznie przenikają się. H. Newman, M. Scheler i H. Bergson słusznie wskazywali na wielowymiarowość i złożoność procesu ludzkiego poznania. Filozofia Boga opiera się na poznaniu racjonalnym człowieka, ale mianem tym należy objąć zarówno poznanie świata przedmiotowego, jak i świata podmiotowego ludzkiej osoby. Zresztą oba typy poznania należy ujmować *iunctim*, wówczas wymogi teoriopoznawczego realizmu nie są naruszone.

Realistyczna filozofia Boga wymaga w punkcie wyjścia odwołania się do świata realnego. Jest nim jednak nie tylko świat materialny, lecz również bogaty świat ludzkiej osoby. Integralną częścią człowieka jest życie emocjonalno-dążeniowe. Cała rzeczywistość ludzkiego bytu wymaga adekwatnych, czyli w pełni tłumaczących ją racji-przyczyn. Poznanie intuicyjne splata się z poznaniem refleksyjno-dyskursywnym. Klasyczna filozofia Boga bazuje na metodzie redukcyjno-regresywnej²². Argumentacja antropologiczna także korzysta z tej metody, ponieważ trwałe powiązanie człowieka ze światem wyższych wartości wymaga racji uniesprzeczniającej. Świat materii i świat ducha ludzkiego są równie obiektywne, realne i bytowo pochodne, dlatego argumenty kosmologiczne i antropologiczne w jednakowej mierze mają profil redukcyjno-regresywny. Z tego względu kontrowersyjne jest twierdzenie, że argumenty Tomaszowe mają charakter analityczno-redukcyjny, natomiast argumenty odwołujące się do bytowości człowieka mają profil analityczno-refleksyjny²³. Faktycznie różnią się one punktem wyjścia, lecz metodologicznie są do siebie zbliżone. Przecież w obu wypadkach chodzi o byt realny, choć oczywiście innej natury. Specyfiką ludzkiego bytu jest życie psychiczno-umysłowe, które przecież ontologicznie jest obiektywno-realnym stanem człowieka. Poszukując ostatecznych podstaw tych sektorów ludzkiego bytu, które ujmujemy za pomocą doświadczenia antropologicznego i aksjologicznego, korzystamy z dowodzenia redukcyjnego. Argumenty antropologiczne nie sprowadzają się do zabiegów analityczno-refleksyjnych, lecz opierają się na myśli refleksyjno-redukcyjnej. Pytamy mianowicie o ontyczną przyczynę tego wszystkiego, co decyduje o specyfice bytowej osoby ludzkiej. Człowiek odkrywa obecność Boga nie tylko w otaczającym go świecie, lecz także i przede wszystkim w wewnętrznym świecie własnej jaźni.

²² Por. J. A. Anderson, *Demonstration in Thomistic Metaphysics*, „The New Scholasticism” 32 (1958), s. 476–494; S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1993, s. 39–64.

²³ S. Kamiński, dz. cyt., s. 99.

Argumenty antropologiczne są niewątpliwie bardziej „czytelne” od kosmologicznych, ponieważ człowiek jest posiadaczem właściwości i wartości zdecydowanie wykraczających poza sferę materialną. W wykładach filozofii Boga należy jednak zwrócić uwagę na współczesny kryzys samej idei człowieka²⁴. Człowiek zaspokaja często swoje drugorzędne i partykularne potrzeby, jest natomiast głuchy na potrzeby podstawowe i autentyczne. Poszukuje wyłącznie „mieć”, a zaniedbuje własne osobowe „być”. W imię wartości użytecznych czy ludycznych rezygnuje z wartości ideowych: etycznych, narodowych, religijnych. Upodabnia się w ten sposób do ekonomicznego czy biograficznego automatu, pozbawionego autentycznie ludzkich uczuć i eschatologicznych odniesień. Warunkiem psychologicznie efektywnej argumentacji antropologicznej jest odrzucenie redukcjonistycznych koncepcji człowieka, a także egzystencjalna wierność podstawowym wartościom personalnym. Ostatni warunek odnosi się także do wszystkich argumentów za istnieniem Boga. Człowiek, który w życiu poszukuje wyłącznie wartości materialnych czy hedonistycznych, z pewnością nie zaakceptuje jakiegokolwiek argumentacji za teizmem.

IV. KONKLUZJE

Współczesny człowiek patrzy na Boga nie tyle przez kategorie ontologiczne (przyczyny, bytu koniecznego, bytu samoistnego), ile raczej poprzez kategorie antropologiczne i aksjologiczne. Widzi w Bogu osobę, która jest prawdą, dobrem, szczęściem i sensem życia ludzkiego.

Człowiek to *ens cogitans* – myśl jest specyfiką jego życia. Potwierdza to w sposób szczególny człowiek współczesny, dla którego praca umysłowa jest zajęciem codziennym. J. Maritain, mając na uwadze fenomen ludzkiej myśli, sformułował tzw. szóstą drogę²⁵. Umysłowo-poznawcza aktywność ludzkiego intelektu transcenduje materię i jej możliwości. Myśl jest fenomenem niematerialnym, choć powiązana jest z materialnym podłożem psychofizycznego bytu ludzkiego. Atrybutami myśli są: uniwersalizacja, inwencyjność, samoświadomość, perspektywność; właściwości te przekraczają możliwości bytowe materii. Myśl jest właściwością bytu niematerialnego, tj. duchowego. Myśl może pochodzić tylko od myśli, duch od ducha. Dlatego ostateczną przyczyną sprawczą człowieka, łącznie z jego logosem, może być tylko Bóg. Materialny kosmos nie może być uznany za źródło człowieczeństwa, przede wszystkim ze względu na fenomen myśli.

Do argumentów antropologicznych należy argument z prawdy, który w filozofii Boga św. Augustyna odgrywał rolę podstawową²⁶, ale i wypowiedzi św. Tomasza

²⁴ Por. S. Kowalczyk, *Odnaleźć Boga w człowieku*, w: *Religia w życiu społecznym*, red. bp B. Bejze, Warszawa 1995, s. 127–134.

²⁵ S. Kowalczyk, *Rola szóstej drogi Jacquesa Maritaina we współczesnej filozofii Boga*, „Chrześcijanin w świecie” 13 (1981) nr 3, s. 87–99.

²⁶ S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg...*, s. 189–201.

pozwalają na jego sformułowanie²⁷. Prawda, jako wartość, jest celem i sensem każdej nauki. Prawda, godna tego miana, ma charakter uniwersalny, niezmienny, intuicyjny i normatywny. Historyczne uwarunkowania procesu odkrywania prawdy nie podważają faktu, że w swej istocie jest ona uniwersalna: kulturowo, geograficznie, czasowo. Istnieją oczywiście psychologiczno-egzystencjalne i społeczne uwarunkowania zakresu poznanej prawdy, lecz w swej istocie jest ona niezmienna – trwale są np. prawa logiki, aksjomaty nauk matematycznych, normy etyczne, zasady zdrowego rozsądku itd. Prawda jest normatywna, gdyż jest nie tylko przedmiotem ludzkiej myśli, lecz także jej normą. Nie ma charakteru fakultatywnego, lecz obligatoryjny. Prawda jest niezależna od uwarunkowań przedmiotowych i podmiotowych. Ludzie znajdują się na różnych etapach odkrywania prawdy i nie sądzą, że odkryli całą prawdę i jedynie prawdę. Zbliżają się do niej, lecz nie identyfikują. Szukają prawdy, która istnieje niezależnie od nich. Prawda jest poznawalna przez ludzki intelekt, ale zarazem transcendentuje go. Człowiek jest odkrywcą prawdy, nie jest zaś jej kreatorem i arbitrem. Przygodność człowieka nie tłumaczy konieczności prawdy, indywidualność jednostek ludzkich – powszechności prawdy. Istnienie prawdy, jako wartości niematerialnej i absolutnej, zadowalające wyjaśnienie znajduje dopiero poprzez uznanie obecności Prawdy Najwyższej, tj. Boga. W Nim zachodzi pełna korelacja bytu, myśli i prawdy. Bóg, ostateczne prąródło prawdy, jest bytem osobowym i transcendentnym.

Jeden z argumentów antropologicznych odwołuje się do fenomenu moralnej świadomości człowieka²⁸. Trwałym elementem doświadczenia ludzkiego jest wrażliwość moralna. Kategorie dobra i zła, będące konsekwencją wolności człowieka, wymagają kryteriów obiektywnych, uniwersalnych i niezmiennych. Ich brak czy negacja prowokują postawy moralnego cynizmu. Ogół ludzi uświadamia sobie istnienie etycznych praw naturalnych, które są uniwersalne i jako takie obowiązują wszystkich ludzi. Świadomości takich praw nie wyjaśnia ani decyzja indywidualnych ludzi, ani nawet decyzja społeczności (rodziny, klasy społecznej, narodu, państwa). Ostatecznym wyjaśnieniem etycznej świadomości człowieka może być jedynie uznanie bytowej zależności człowieka od transcendentnego prawodawcy, tj. Boga.

Do zwolenników argumentu ze świadomości moralnej należał kardynał Henry Newman, który obecność Boga dostrzegał poprzez analizę fenomenu ludzkiego sumienia²⁹. Faktu sumienia nie da się do końca wyjaśnić aktywnością różnego typu społeczności, gdyż podstawowe prawa moralne są uniwersalne i niezienne. Są nakazem, nie radą. Sumienie, będąc niezbywalnym komponentem ludzkiej natury, jest egzystencjalnym przeżyciem więzi z istotą transcendentną, która jest wszechwiedzącą, wszechmocną oraz świętą. Człowiek, dzięki sumieniu zdaje

²⁷ J. D. Robert, *Approche contemporaine d'une affirmation de Dieu. Essai sur le fondement ultime de l'acte scientifique*, Bruges 1962; S. Kowalczyk, *Poznanie prawdy jako argument za istnieniem Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 1, Warszawa 1977, s. 49–69.

²⁸ S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga. Centralne problemy filozofii Boga*, Sandomierz 1981, s. 230–248.

²⁹ J. H. Newman, *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa 1956, s. 100–111.

sobie sprawę z faktu, iż nie jest władny zmienić granic między dobrem a złem. Doświadczenie etyczne jest więc intuicyjnym rozpoznaniem obecności Tego, który jest Stwórcą zarówno człowieczeństwa, jak i niezmiennych norm moralnych zakodowanych w ludzkiej naturze.

Do kręgu ludzkich doświadczeń należy również pragnienie szczęścia i poszukiwanie sensu życia. Człowiek podlega uniwersalnemu prawu świata, tzn. ogólnej dynamice dążeń i pragnień, choć zarazem i w tej dziedzinie ujawnia specyfikę swej egzystencji³⁰. W życiu człowieka należy odróżnić pragnienie od potrzeb. Osobowo przeżywane szczęście nie sprowadza się do zaspokajania potrzeb. Potrzeby człowieka zarówno materialne, jak i psychiczne w zasadzie mogą być zaspokojone. Natomiast pragnienia szczęścia nie da się zaspokoić w sposób trwały i wszechstronny. Dlatego np. zarządzenie potrzebom ekonomicznym, czy nawet emocjonalnym i poznawczym, nie jest równoznaczne z pełnią szczęścia. Człowiek uświadamia sobie ograniczenia aktualnie przeżywanego szczęścia, a także dostrzega nieskończoną potencjalnie skalę swych pragnień i możliwości. Poszukuje wartości wyższych, które mają ze swej natury wymiar absolutny: prawdy, dobra, piękna, miłości, świętości. Dlatego pragnienie pełnego szczęścia jest odczytywane przez wielu ludzi jako potwierdzenie konieczności istnienia bytu nieskończonego, tj. Boga. Takie właśnie pełne szczęście, którego źródłem jest wartość absolutno-nieskończona, może nadać trwały sens ludzkiemu życiu. Jest to argument eudajmologiczny za istnieniem Boga.

Skrótowo zarysowane wyżej argumenty antropologiczne nie są jedyne, jakie formułuje się na uzasadnienie nieodzowności istnienia Boga, wychodząc ze świata ludzkiej osoby. Wielu myślicieli odwołuje się do fenomenu doświadczenia religijnego, inni mówią o symbolicznym poznaniu Boga, lub też odwołują się do kategorii szyfru itp.³¹

Rewaloryzacja argumentacji antropologicznej na terenie filozofii Boga nie oznacza w żadnym wypadku deprecjonowania, czy tym bardziej odrzucenia tradycyjnej argumentacji kosmologicznej. Na jej terenie dwa fakty są szczególnie ewidentne. Pierwszym z nich jest racjonalność świata, afirmowana przez zdecydowaną większość przyrodników i filozofów. Rzeczywistość jest inteligibilna, tzn. rozpoznawalna jest jej natura, mechanizm działania, prawa decydujące o jej funkcjonowaniu itp. Skoro poprzez nauki przyrodnicze i refleksję filozoficzną możemy poznawać logos kosmosu, to można mówić o jego ontologicznym sensie. Ludzki umysł rozpoznaje obiektywną prawdę bytu, którą pragnie zrozumieć, ale jej dowolnie nie tworzy. Klasyczna filozofia mówi o ontologicznej prawdzie rzeczywistości, współcześnie dość powszechnie uznaje się racjonalność świata. Zasadne jest więc pytanie o źródło racjonalności świata. Świat zewnętrzny jest bowiem racjonalny, ale nie jest rozumny; jest sensowny bytowo, ale nie jest swia-

³⁰ S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga...*, s. 249–284.

³¹ W. Granat, *Religijne wartości metody intuicji w poznawaniu istnienia Boga*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 3 (1956), s. 1–38; S. Kowalczyk, *Filozofia Boga...*, s. 275–295.

domy własnego sensu. Racjonalność świata, który także można określić jako jego celowość, nie wyjaśnia się autonomicznie i dlatego domaga się interwencji czynnika zewnętrzno-absolutnego. Wniosek o istnieniu Boga, rozumianego jako prazródło racjonalności (celowości) świata, wydaje się metodologicznie zasadny.

Filozofia chrześcijańska uznaje transcendentno-osobowy charakter Boga jako ostatecznej racji bytowego sensu świata³². Panteiści aprobują racjonalność świata, ale absolut interpretują jako nieskończony wymiar samej przyrody. Taka hipoteza jest jednak wewnętrznie sprzeczna, gdyż sugeruje, że przyroda ma umysł pozbawiony refleksyjnej świadomości. Mówiąc skrótowo, byłby to rozum nierozumny. Charakterystyczny jest fakt, że np. instykt zwierzęcy potwierdza racjonalność przyrody, ale równocześnie jest on pozbawiony świadomości celów, którym służy w swym funkcjonowaniu. Można więc mówić o ambiwalencji przyrody: jest sensownie ukształtowana, lecz nie jest rozumna.

Drugim istotnym elementem doświadczenia kosmologicznego jest stwierdzenie przygodności bytu: zarówno ludzkiego, jak pozaludzkiego. Człowiek i otaczający go świat to byty wyłącznie przygodne, skutkowe, możliwościowe, brakowe i nie-autonomiczne. Nie mogły one powstać z nicości, nie zawdzięczają także swego istnienia sobie, gdyż do ich natury nie należy konieczność istnienia. Jeżeli chcemy wyjaśnić rzeczywistość w sposób niesprzeczny, tj. nie naruszający praw logiki i zdrowego rozsądku, to fenomeny zmienności, przygodności i relacji przyczynowych wskazują na istnienie Bytu Koniecznego jako praprzyczyny wszelkiego bytu. Byt możliwościowy i przygodny nie wyjaśnia swego istnienia własną naturą, dlatego domaga się obecności Bytu Koniecznego. Powyższe rozumowanie jest skrótowym ujęciem dwu dróg Tomasa: z przyczynowości i przygodności³³. Oba te argumenty są nadal aktualne, ale ich przyjęcie jest uwarunkowane odrzuceniem epistemologii sensualistycznej D. Hume'a i idealistycznej I. Kanta. Teoriopoznawczy relatywizm i agnostycyzm uwikłany jest w immanentne sprzeczności: skoro nie ma pewności, to w imię czego teoriopoznawczy sceptycyzm pretenduje do pewności?

Argumenty filozoficzne (kosmologiczne i antropologiczne) nie są jedyne, jakie są formułowane za realnością Boga. Wielu uczonych sądzi, że również niektóre teorie przyrodnicze potwierdzają istnienie Stwórcy. Najczęściej chodzi o dwa argumenty: z entropii i ekspansji kosmosu. Zwłaszcza ten ostatni jest traktowany jako ciągle aktualny³⁴. Wykłady teodycei nie mogą ignorować wspomnianych teorii przyrodniczych z wielu powodów. Po pierwsze, dezawuuują one twierdzenie rzeczników ateizmu scjentystycznego, że współczesna nauka zanegowała teistyczną interpretację genezy wszechświata. Charakterystyczne jest stwierdzenie jednego z fizyków: „Nie twierdzą, że architektura universum dowodzi istnienia Boga. Sądzę

³² S. Kowalczyk, *Filozofia Boga...*, s. 164 nn.; W. Norris Clarke, *Is a Natural Theology Still Viable Today?*, w: *Prospects for Natural Theology*, s. 151–181.

³³ S. Kowalczyk, *Filozofia Boga...*, s. 85–130.

³⁴ Por. M. Heller, *Wobec wszechświata*, Kraków 1970; M. Heller, J. Życiński, *Wszechświat i filozofia*, Kraków 1980.

jedynie, że architektura kosmosu jest zgodna z hipotezą, iż rozum odgrywa istotną rolę w jego funkcjonowaniu³⁵. Można zgodzić się z powyższym wywodem. Waler naukowy teorii przyrodniczych entropii i ekspansji kosmosu jest ograniczony, gdyż Bóg nie jest przedmiotem nauk empirycznych. Niewątpliwie jednak wspomniane teorie mają dużą wartość psychologiczną: są czytelne dla ludzi o wykształceniu przyrodniczym, a pośrednio potwierdzają prawdziwość teizmu. Amerykański kosmolog Ernan McMullin słusznie przestrzega, aby – uzasadniając istnienie Stwórcy – nie odwoływać się do istniejących luk w naukach przyrodniczych³⁶. Dlatego fizykalne teorie entropii i rozszerzania się wszechświata są jedynie pośrednim potwierdzeniem filozoficzno-teologicznej tezy o akcie stwórczym świata³⁷.

Filozofia Boga, po uzasadnieniu realności bytu absolutnego, stara się wyjaśnić jego relację wobec świata. Jest to problem transcendencji i immanencji Boga. Deizm przyjmuje absolutną transcendencję, dlatego kwestionuje opatrność Bożą. Panteizm odwrotnie: neguje immanencję Boga, dlatego utożsamia Go ze światem. Filozofia chrześcijańska, kategorie transcendencji i immanencji Boga nie uznaje za wykluczające się, ale dopełniające³⁸. Transcendencji i immanencji Boga nie należy jednak rozumieć w sensie czasowym i przestrzennym, lecz ontologicznym. Bóg nie jest ani częścią świata, ani nie jest fizycznie ponad nim. Jego twórcza obecność sprawia, że jest bardziej obecny w każdym stworzeniu, aniżeli ono samo. Ciągłe aktualne pozostaje stwierdzenie św. Augustyna, że Bóg jest *interior intimo meo* i zarazem *superior summo meo*³⁹. Bóg jest równocześnie transcendentny i immanentny, jest „ponad” światem i zarazem „wewnątrz” nas. Tylko łączna afirmacja transcendencji i immanencji Boga chroni przed panteizmem, który jest zaprzeczeniem Jego osobowości.

Choć filozofia Boga w sposób racjonalny i zasadny mówi o nieodzowności istnienia bytu absolutnego, to jednak jego przyjęcie jest aktem wolnej woli człowieka. Dlatego Karl Jaspers tak mocno akcentował potrzebę otwarcia się na tajemnicę Transcendencji, co możliwe jest jedynie poprzez akty miłości. Jeżeli nie ma takiej postawy, to jawi się ekstremalny egocentryzm finalizujący się ostatecznie w formie woluntarystycznego ateizmu. Potwierdzeniem tego jest J. P. Sartre, który nie dostrzegał istnienia altruistycznej miłości i dlatego w Bogu widział zagrożenie wolności człowieka.

³⁵ A. Dyson, *Disterbing the Universe*, New York 1979, s. 251.

³⁶ E. McMullin, *Natural Science and Belief in a Creator*, w: *Physics, Philosophy, Theology: A Common Quest for Understanding*, ed. by R. Russell, W. Stieger, G. Coyne, Rome 1988.

³⁷ C. Thaxton, W. Bradley, R. Olsen, *The Mystery of Life's Origins: Reassessing Current Theories*, New York 1984; L. S. Betty, B. Cordell, *God and Modern Science: New Life for the Teleological Argument*, „International Philosophical Quarterly” 27 (1987), s. 409–433.

³⁸ Por. E. Farley, *Transcendence of God*, Philadelphia 1960; R. Hazelton, *Ascending Flame, Descending Dove. An Essay on Creative Transcendence*, Philadelphia 1975; J. Robinson, *Spór o uczciwość wobec Boga*, tłum. A. Morawska, Warszawa 1966, s. 169–262; S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga...*, s. 285–305.

³⁹ Św. Augustyn, *Confessiones*, 3, 6, 11.