

Ks. Jan Sochoń

## **Bóg filozofów i Bóg wiary** (propozycje Etienne Gilsona)

Pojawia się przed nami zagadnienie, ku któremu zmierzają interpretacje Gilsona: pytanie o Boga jako samoistne Istnienie, pytanie tym bardziej trudne, że odnowione w epoce, która — mówiąc ze świadomością ryzykownego uproszczenia — odrzuca systemy metafizyczne na rzecz myślenia ateistycznego bądź religijnego, ujętego jednak na sposób literacki, antymetafizyczny.

Problem Boga angażuje trzy porządki refleksji: filozofię, teologię, religię. Na przykładzie koncepcji Boga pragnie Gilson rozwikłać niejasności tworzące się pomiędzy teologią a religią, gdyż wciąż trwa pomiędzy nimi, jeżeli wolno tak rzec, walka o Boga. Najpierw powiada, że tzw. filozofizm stale zagraża religii, ufilozoficznia ją, odzierając z tajemnicy (Spinoza. Hegel). Z punktu widzenia filozofii Bóg może jawić się jako przychodzący z zewnątrz, zaanektowany niejako w zakres filozofii. Sprawą istotną pozostaje znalezienie płaszczyzny porozumienia. Właśnie takiego zadania podjął się Gilson.

Przede wszystkim — twierdził — trzeba wystrzegać się błędu utożsamiania filozofii i religii. Nieporozumienia w tej sprawie są tak liczne, że wypada tu postępować z największą ostrożnością. Kiedy Boga sprowadza się do jakiejś koncepcji filozoficznej, wtedy następuje redukcja niezwykle bogatej rzeczywistości religijnej do wymiarów systemu, a kiedy filozof pragnie, już w obrębie własnych możliwości, wprowadzać jakieś elementy religijne, wtedy w sposób sztuczny „sakralizuje” swoje pojęcie Boga (Heidegger). Te dwa porządki z trudem dążyły do jedności. Dopiero w chrześcijaństwie na-

stępuje spotkanie greckiego Absolutu z osobowo pojętym Bogiem Żydów. Możemy więc powiedzieć, że jest On transcendentny w istocie i immamentny w działaniu. Właśnie dlatego, sygnalizuje Gilson, poszukując racji istnienia ateizmu, należy podać własne rozumienie pojęcia Boga. Jest przecież sprawą o podstawowym znaczeniu, jakie treści ukrywa w sobie pojęcie „Bóg” podawane w wątpliwość przez ateistów, jak również — jakim pojęciem Boga posługują się ludzie uważający się za osoby religijne. To jest „serce problemu”.

Już w punkcie wyjścia rozważań zawartych w pracy *L'athéisme difficile* przyjmuje Gilson następującą definicję Boga. Składa się ona z trzech elementów:

1. Bóg musi być bytem transcendentnym, to znaczy bytem, który istnieje niezależnie ode mnie i od świata;
2. musi to być także byt konieczny; taki, że po jego odkryciu nie ma już miejsca na szukanie jego przyczyny;
3. musi być także przyczyną całej reszty<sup>1</sup>.

Są to ujęcia ściśle metafizyczne, związane z wyborem pluralizmu jako stanowiska motywowanego doświadczeniem. Uzasadniając wielość różnych rzeczy, przeciwstawiając się monizmowi i panteizmowi, kładąc zdecydowany nacisk na istnienie, dochodzi Gilson do stwierdzenia konieczności istnienia samoistnego Istnienia, które spełnia wyżej przedstawione „warunki”. Musi je spełniać, aby istniała ostateczna racja racjonalnego odpoznania, zgodna z zasadami porządku rzeczywistości. Wyodrębnione i analizowane w metafizyce pojęcie „bytu jako bytu” (tak naprawdę bytu jako określonej zdeterminowanej treści) tworzy podstawę do afirmacji Absolutu. W ten sposób dochodzi do zwieńczenia metafizyki teorią partycypacji bytu przygodnego w Absolucie. Transcendencja Boga stanowi więc paradoksalnie moment oddalający od siebie koncepcję Gilsona i koncepcję współczes-

<sup>1</sup> Etienne Gilson, *L'athéisme difficile*, Préface de Henri Gouhier, Paris 1979, s. 12. Filozof, cytując powyższe określenie, powołuje się na pracę M.J. Adlera: *Dieu religion et l'home moderne* (Paris 1966), której tezy są zgodne z jego osobistymi zapatrywaniami, podkreślając przy tym, że zgoda filozoficzna jest towarem zbyt rzadkim, żeby jej serdeczne przyjęcie nie potwierdzić.

nych ateistów, którzy — świadomi przecież „ludzkich faktów”, jakimi są bytowa przygodność, konieczność śmierci, czy nawet moralne postępowanie jednostki — zatrzymują się na granicy, jaką stanowi projekt samowystarczalności człowieka, jego twórczych możliwości.

W sformułowaniu Gilsona brakuje uwyrażnienia osobowego wymiaru bytu Bożego. Stąd niektórzy badacze podali jako wyjściową definicję Boga nieco inne określenie, które zostało zaakceptowane przez tradycję chrześcijańską. Jean Delaglande definiuje Boga jako „byt osobowy oddzielony od świata i od nas samych, od którego zarówno świat, jak i my zależymy w istnieniu”<sup>2</sup>. Inni znów (np. Bernardino M. Bonansea) powiadają, iż należy powyższe definicje połączyć ze sobą i próbować opisać Boga jako „byt transcendentny, od którego zależy świat, zarówno dla swego istnienia, jak i przetrwania”<sup>3</sup>.

Gilson godzi się na takie rozstrzygnięcia, pamiętając, że czym innym jest afirmacja Boga, a czymś zupełnie innym afirmacja jakiegokolwiek przedmiotu zwanego Bogiem. Pamięta przy tym, że Bóg jest Osobą, określaną w języku odmiennym niż język metafizyki, który ujmuje „Boga jako czysty Akt istnienia, ale nie daje żadnego pojęcia o Jego istocie”<sup>4</sup>. Jakiegokolwiek jednak przydawalibyśmy atrybuty Bogu, chcąc wypowiedzieć Jego tajemnicę, najpierw musimy stwierdzić istnienie, bytowość. Gilson notuje oświadczenie J. Natansona, że pierwszą cechą Boga nie jest byt, ani wszechmoc, lecz miłość<sup>5</sup>. Można tu dodać jeszcze wiele innych określeń najczęściej wywodzących się z tradycji tworzonych przez język biblijny. Nie zmienia to jednak faktu, że dopiero metafizyka, wprowadzając zasadnicze pojęcie istnienia,

<sup>2</sup> J. Delaglande, *La probléme de Dieu*, Paris 1960, s. 16.

<sup>3</sup> B.M. Bonansea, *A Philosophical Approach to the Problem of God*, Washington 1977, s. 4. Sprawdzianem więc filozofii i teologii jest transcendencja Boga, która ustanawia zobowiązanie o konieczności refleksji nad językiem religijnym, obroną przed różnymi formami antropomorfizmu i agnostycyzmu. Problem ten został postawiony już w filozofii greckiej (Parmenides).

<sup>4</sup> Etienne Gilson, *Bóg i filozofia*, przeł. M. Kochanowska, Warszawa 1961, s. 108.

<sup>5</sup> Tamże, s. 13.

może poprawnie rozstrzygnąć zagadnienie obecności bądź nieobecności Boga. Jakże zastanawiać się nad atrybutami jakiegokolwiek bytu bez uprzedniego doświadczenia jego realnego istnienia. „Metafizyka Księgi Wyjścia” (3, 13-15) ujawnia takie funkcje imienia Boga, które może spełniać tylko intensywne istnienie. Pojmowane w ten sposób *esse ipsum subsistens* jest rzeczywiście imieniem właściwym Boga i staje się racjonalnie zrozumiałe, ponieważ Pan powiedział do Mojżesza, aby nazywał Go *Ego sum qui sum*. Ale jest i coś więcej. Idea Boga jako bytu transcendentnego, istotnego i koniecznego, twórcy wszechświata, jest ideą spójną z doświadczeniem bytów przygodnych i niekoniecznych, związana jednakże, co wielokrotnie potwierdza Gilson, z Objawieniem, a więc i z teologią.

Rozumowanie Gilsona zakreśla więc swoiście pojęte koło: człowiek — świat — Absolut-Bóg. Środek tego koła nie stanowi „jakakolwiek treść”, choćby najbardziej wzniosła, religijna (Myśl, Dobro, Jedno, Substancja, Miłość), ale *esse* — jest. Ten akt sądu, stwierdzający najwyższy Akt istnienia, przekracza ludzkie rozumienie. Gdzie „kończy się metafizyka, zaczyna się religia”<sup>6</sup>. W artykule *O sztuce złego rozumienia tomizmu* (1966) nieco perswazyjnie powiada Gilson, że „Chrystus nie jest filozofem, a Platon i Arystoteles nie są Chrystusem”. Religia ma swój początek w tajemnicy istnienia, w spontanicznym odruchu zafascynowania rzeczywistością. Niewielu jednak odkryło tę możliwość. Świat współczesny, oczarowany pięknem nauki — powtarzający pytanie, które za sprawą Kartezjusza wprowadziło do kultury europejskiej wiele niepokoju: czy wiara w Boga jest jeszcze godna człowieka rozumnego — oddziela religię od filozofii lub rezygnuje z filozofii dla religii. Oczywiście, że kompetencje tych dziedzin winny być zachowane, a także ich metodologiczna odrębność, niemniej dbałość o czystość metodologiczną powinna być zalecana jedynie w kontekście uzasadnień. Natomiast w kontekście odkrycia należy być otwartym na dane Objawienia, nauki, wiary. Je-

<sup>6</sup> Tamże, s. 100.

<sup>7</sup> *On the Art of Misunderstanding Thomism*, w: *In Search of Saint Thomas Aquinas*, West Hartford 1966, s. 37.

dynie w tej perspektywie utożsamienie Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba z „Tym, który Jest”, filozofów uzyskuje znaczenie i potwierdzenie.

Istnieje teraz możliwość dyskusji o filozofii chrześcijańskiej. Religijna koncepcja Boga jest przecież źródłem inspiracji dla przemyśleń filozoficznych. Pierwsze świadectwa Lactancjusza i św. Augustyna potwierdzają taki pogląd. A teologia — której nie wolno utożsamiać z religią — również winna „poszukiwać wiary w rozumie i rozumu w wierze”, choć trzeba pamiętać, że Bóg nie potrzebuje ani od filozofów, ani od teologów zezwolenia na istnienie. Religia jest faktem naturalnym dla człowieka, który potrafi myśleć religijnie i wiązać swoją egzystencję z obecnością Stwórcy. Wyprzedza wszelkie poznanie naukowe. Każdy z ludzi ma poczucie transcendentnej obecności „jakieś zasady tego, co jest, od czego sam człowiek zależy wraz z całym wszechświatem rzeczy”<sup>8</sup>. Fakt ten dostrzegamy w głębi spontanicznego spotkania człowieka ze światem. Filozof ma tę egzystencjalną sytuację wyrazić w sposób zrozumiały: „Poprzez utwierdzenie rozumu w wydarzeniu religii, nigdy natomiast nie powinien dążyć do umieszczenia jej w granicach rozumu”<sup>9</sup>. Ponieważ wyrażamy swoje zanurzenie w świecie za pomocą języka, myślimy o docierających do nas faktach, pragniemy sensownie porządkować rzeczywistość, tę niezależną od naszego postrzegania, jak i tę wykreowaną, dlatego „Bóg religii obejmuje także Boga filozofów i uczonych”<sup>10</sup>. W pewnym sensie jednak przekraczamy granice filozofii, ponieważ chrześcijaństwo dodaje do jej wymiarów coś bardzo istotnego, mianowicie wydarzenie zbawienia. Oto Bóg zechciał uczynić ludzką historię miejscem zrealizowania się obietnicy danej Abrahamowi. Stworzył świat dla człowieka, uzdalniając go do uczestnictwa w życiu Bożym.

Istnieje więc, tak naprawdę, tylko jeden Bóg, Bóg wiary i zbawienia, który winien ogarnąć Boga filozofii. W tym momencie Pascal wydaje się być znakomitym wyrazicielem wielkiej tradycji chrześci-

<sup>8</sup> Etienne Gilson, *Constantes philosophiques de l'être*. Avant-propos de Jean-François Courtine, Paris 1983. s. 219.

\*. <sup>9</sup> Tamże, s. 219.

<sup>10</sup> Tamże, s. 220.

jańskiej, ponieważ „nie usuwa Boga filozofów i uczonych, ale raczej słusznie utrzymuje, że Bóg świętych jest zupełnie innego porządku i że ten porządek jest wyższy”<sup>11</sup>. W języku filozofii Bóg jest określany za pomocą różnych nazw (Pierwsza Przyczyna, Byt Samoistny, Pierwszy Poruszyciel, Grunt istnienia itd.). Jednakże nigdy nie wyczerpują one wszystkiego, co niesie doświadczenie religijne i metafizyczne. Dlatego koncepcja Boga pozostaje koncepcją religijną. Wtedy myśl filozoficzna doznaje — powiada Gilson — wielkiego uspokojenia. Nazywając Boga bytem, nawet pisząc wielką literą, niczego bliżej nie wyjaśniamy. Nie poznajemy Go w Jego specyficznej istocie. Osiągnięcie takiego zamierzenia wykracza poza możliwości poznania filozoficznego. Jedyne sam Bóg przekazuje coś ze swojej boskości, lecz „tę Bożą treść” poznajemy w sposobach ziemskiej realizacji. Znamy jedynie przygodne sposoby obecności i przenosimy je na Boga. Język religijny, chcąc nie chcąc, nacechowany antropomorficznie, składa się z pojęć usankcjonowanych normą systemu językowego. Metafory tego języka, który w swoim rdzeniu jest symboliczny, wskazują na „Bożą rzeczywistość”, ale przecież nie wiemy na przykład, w jaki sposób „ojcostwo” realizuje się w Bogu. Dionizy Aeropagita w dziele *De mystica theologia* powiada, że „jakby z Bogiem nieznanym łączymy się. To, czym Bóg naprawdę jest, pozostaje nieznanne”<sup>112</sup>. On bowiem przyjmowany bywa zawsze jako transcendentny, choć „przy tym zawsze wpływa (dodatnio lub ujemnie) na losy człowieka, szczególnie na losy tych, którzy potwierdzają Jego istnienie i których stosunek z Nim jest stosunkiem modlitwy. Nie ma prawdziwej religii bez modlitwy”<sup>13</sup>.

Zatem — pamiętając o sugestii św. Tomasza — powinniśmy zrezygnować jednocześnie z dwóch punktów widzenia, próbując rozwią-

<sup>11</sup> Tamże, s. 221. Święty Tomasz mówił to samo w swoim języku: teologia naturalna (uwięnczenie filozofii) i „nauka święta” (we właściwym sensie religijna) różnią się między sobą według rodzaju (*secundum genus*). Por. Etienne Gilson, *Constantes philosophiques de l'être*, s. 227.

<sup>12</sup> Tamże, s. 222.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 227.

zać problem „Boga filozofii i Boga wiary”. Konsekwentnie obu skrajnie pojętych wyborów ilustrują nazwiska Bergsona i Heideggera. Nie wolno zmuszać filozofa do przekraczania własnej kompetencji. Lepiej, jeżeli pozostawimy jego milczenie własnemu losowi, gdyż ono znaczy więcej, niż się wydaje często zniecierpliwionym teologom. Bóg musi odezwać się do człowieka, jeżeli pragnie, abyśmy Go poznali. I tak się rzeczywiście staje. Być może dlatego Gilson powiedział 17 listopada 1972 r. o Lubacowi: „Mój drogi Ojcze, odtąd mam już tylko jedną książkę w swojej bibliotece, Biblię”<sup>14</sup>.

Żadna filozofia nie uwalnia od religii. Biblia nie proponuje jakiegos speculatywnego systemu idei, ani określonej doktryny metafizycznej. Odnajdujemy, co prawda, w niektórych jej księgach pewne „momenty spekulacji”, lecz mają one charakter historyczny. Nawiązują do faktów życia Narodu Wybranego, do obietnic określających przyszłe wydarzenia, wskazując na rzeczywistość ujętą w zapowiedziach prorockich. Nie wyrażają natomiast prawd ogólnych, przeznaczonych do zaspokojenia samego tylko pragnienia poznania. Biblia jest i pozostanie na zawsze księgą religijną. I choć niektóre fragmenty Starego Przymierza zachęcają do filozofowania, to przecież Żydzi nie usłuchali tego wezwania. Spekulację ukochali Grecy, i to oni nauczyli Europę Śródziemnomorską sztuki mądrości — filozofii. Bóg, który objawił im własne imię: „Jestem” — pomijam dyskusje filozoficzne i interpretacyjne, omawiane szczegółowo przez Gilsona — nie uczynił tego w języku filozofii, ale — jeżeli uzasadnione jest takie określenie — w języku prawd zbawczych, bez względu na to, czy słuchacze (czytelnicy) byli zdolni do filozofowania, czy też nie. Objawienie judeo-chrześcijańskie przyniosło bogactwo treści, przekraczających — w wielu przypadkach — koncepcję myśli greckiej. Pierwsi nauczyciele chrześcijańscy nie czuli się wcale upokorzeni, rozumiejąc, że mają w rękę coś, co umożliwi dalszą pracę filozoficzną, symbiozę wiary i rozumu, religii i filozofii.

<sup>14</sup> Było to w mieszkaniu E. Gilsona przy rue Saint Romain. Zob. List, prawdopodobnie z roku 1971, przyp. 3 w zbiorze: *Lettres de M. Etienne Gilson adresses au P. Henri de Lubac et commentées par celui-ci*, Paris 1986, s. 138.

I tak, kiedy św. Tomasz odkryje wreszcie, że istotą (naturą) Boga jest istnienie, «to niejako pogodzi Objawienie i metafizykę, „prawdę Pisma” i „prawdę rozumu”. Pogodzi, nie znaczy uspokoi ludzki umysł, dążący do odsłonięcia pola wyznaczonego przez Boga i rzeczywistość. Różne drogi prowadzą do osiągnięcia tego celu. W filozofii, zdaniem Gilsona, ważne pozostaje myślenie analogiczne, droga negacji i otwartość na Objawienie; świadomość, że historyk filozofii ma wciąż do czynienia z żywymi prawdami, które mogą być poznane. Tak wyrażona nadzieja zapewne nigdy nie straci swej aktualności i atrakcyjności poznawczej.

*Ks. Jan Sochoń*

## ZUSAMMENFASSUNG

### Der Gott der Philosophen und der Gott des Glaubens (Erwaegungen E. Gilsons)

In dem hier praesentierten Artikel gebe ich Etienne Gilsons Loesung zu einer der Grundprobleme der Theodizee bekannt, naemlich: Ist der „Gott der Philosophen” ein Anderer als der Gott des Glaubens und der Religion? Eine so gestellte Frage zwingt zur Klaerung, was man selbst unter Metaphysik versteht. Und erst in diesem Kontext sagt Gilson, dass es nur einen Gott gibt, den Gott des Glaubens und der Erloesung, der den Gott der Philosophie beinhalten muss.

Infolgedessen empfindet das philosophische Denken grosse Beruhigung, wenn es davon Abstand nimmt, beim Loesen eines analysierten Problems von zwei Blickwinkeln gleichzeitig auszugehen. Selbstvers taendlich fuehren verschiedene Wege zu einem so gesteckten Ziel. In der Philosophie bleibt wichtig: das analogische Denken; der Weg der Negation und die Offenheit fuer die Offenbarung; das Bewusstsein, dass es der Philosophiehistoriker staendig mit lebendigen Wahrheiten zu tun hat, die erkenntnismaessig erfasst werden koennen. Alles



naemlich, was zu den real existierenden Wesen gehoert, ist auf Grund seines fluechtigen Seins mit Gott verbunden, dessen Wesen das Sein ist. Gilson versichert, das der obige Gedankengang die Aussoehnung zwischen dem „Gott der Bibel und dem Gott der Philosophen“ ermoeeglicht.

Uebersetzer: Klaus-Peter Friedrich