

Szymon Szczęch

Uniwersytet Jagielloński

Ludwig Wittgenstein i Karl Rahner o nie-obecności Boga w świecie

Niewielu było w tradycji zachodniej myślicieli religijnych, którzy gotowi byli patrzeć na świat niewierzącym „szkiełkiem i okiem”,

widząc w nim dzieło własnymi jedynie prawami się rządzące, a jednocześnie pogodnie łączyć to spojrzenie z wiarą. Jedną może Simone Weil doskonale potrafiła wyrazić tę ambiwalencję, uosabiając bezkompromisowość w uznawaniu determinizmu świata, a jednocześnie niewzruszalną wiarę w Łaskę. „Bóg powierzył wszystkie zjawiska bez wyjątku mechanizmowi świata”; „Konieczność jest zasłoną Boga”¹ – pisała. Czy taki pogląd można w ogóle utrzymać? Czy przekonanie, iż w jednej myśli dają się łączyć tak antagonistyczne stanowiska, nie jest aby iluzoryczne?

Zupełnie nieoczekiwanie postawę taką można odnaleźć w dziełach dwu myślicieli reprezentujących całkiem odmienne dziedziny: w *Traktacie logiczno-filozoficznym* Ludwiga Wittgensteina, a także w pismach teologicznych Karla Rahnera. U pierwszego z nich w pojedynczej, lakonicznej sugestii, u drugiego zaś pośród bardziej regularnych rozważań daje się wyczytać podobna idea: działalność Boga, choć sama w sobie nadprzyrodzona, w świecie dokonuje się zawsze środkami przyrodzonymi. Skoro zaś Bóg daje się doświadczać jedynie za pośrednictwem przyczyn drugich, to wszystkie zjawiska należące do dziedziny religii, w tym również tzw. zjawiska nadprzyrodzone, należą w ostateczności

Szymon Szczęch – absolwent filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje pracę doktorską z filozofii Ludwiga Wittgensteina.

¹ C. Miłosz, *Świadectwo poezji. Sześć wykładów o dotkliwościach naszego wieku*, Warszawa 1987, s. 55.

(również) do dziedziny naturalnej, a w związku z tym mogą i powinny być analizowane za pomocą naturalistycznych metod, w szczególności tych, którymi dysponują nauki przyrodnicze.

W niniejszym tekście spróbuję zastanowić się nad możliwością takiej właśnie postawy – przedstawię kolejno ujęcia obu myślicieli, wskazując jednocześnie na konsekwencje, jakie wiążą się z przyjęciem rzeczono-go stanowiska. Zdaję sobie przy tym sprawę, że wskazani autorzy nie są bynajmniej jedynymi, u których można je napotkać. Traktując ich rozważania jako interesujący punkt wyjścia, skupię się na problematyzacji samej idei, omijając zagadnienie jej historii.

Ludwig Wittgenstein i to, co mistyczne

Z pozoru *Tractatus logico-philosophicus* Ludwiga Wittgensteina trudno byłoby podejrzewać o jakiegokolwiek stanowisko w kwestii stosunku Boga do świata. Jeszcze wiele lat po publikacji książka ta uchodziła przecież za manifest pozytywizmu logicznego, którą zachwycali się kolejni przedstawiciele Koła Wiedeńskiego, a i dziś przy powierzchownym kontakcie może takie odczucia wzbudzać. W obu przypadkach to jednak raczej wynik ułokowanych w niej nadziei bądź przesądów aniżeli rzetelnej lektury. Dzieło to nosi bowiem na sobie ślad całej twórczości Wittgensteina, tj. znamionuje się pewnym pęknięciem na swoim charakterze. Co do zasady zajmuje się ono kwestią stosunku języka do rzeczywistości, ostatnie jego partie, zwane częścią mistyczną, zawierają jednak szereg wypowiedzi, które, wzięte z należytą im powagą, przekreślają jego szanse na stanie się programowym tekstem jakiegokolwiek stanowiska o orientacji pozytywistycznej. Stamtąd właśnie pochodzą dwie tezy, wyjątkowo trafne w kontekście niniejszych rozważań:

Jaki jest świat, to dla tego, co wyższe, jest zupełnie obojętne. Bóg nie objawia się w świecie. (TLP 6.432)²

² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tł. B. Wolniewicz, Warszawa 1997, 6.432. (Z powyższego wydania pochodzą wszelkie dalsze cytaty z *Traktatu logiczno-filozoficznego* Wittgensteina).

Nie to, *jaki* jest świat, jest tym, co mistyczne, lecz to, *że* jest. (TLP 6.44)

Powyższe stwierdzenia, przy pierwszym kontakcie enigmatyczne i arbitralne, stają się zrozumiałe w świetle koncepcji wyłożonej w pierwszej części *Traktatu*. Rozpoczyna ją stwierdzenie, iż świat stanowi ogół niezależnych od siebie faktów, z których każdy polega na zaistnieniu pewnego stanu rzeczy. Stan rzeczy to połączenie przedmiotów. Fakty, jako konfiguracje przedmiotów, są zmienne i nietrwałe, przedmioty natomiast odwrotnie – niezienne i trwałe.

Tak rozumiany świat faktów odwzorowywany jest przez myślenie, które utożsamia Wittgenstein z każdym sensownym użyciem języka. Myśl, czy też zdanie sensowne, stanowi logiczny obraz faktu. Aby nim być, zdanie musi posiadać wspólną mu z rzeczywistością formę nazywaną przez *Traktat* formą odwzorowania. Forma odwzorowania to możliwość, że przedmioty w rzeczywistości mają się do siebie tak, jak elementy obrazu w obrazie (TLP 2.151). Gdy warunek ten jest spełniony, zdanie może odnosić się do rzeczywistości.

Żadne zdanie – podkreśla Wittgenstein – nie jest wyróżnione, „Wszystkie zdania są równorzędne” (TLP 6.4) – pisze. Wszystkie zdania są na tym samym poziomie, ponieważ fakty – do których się one odnoszą – także są na tym samym poziomie. Dlaczego jednak miałyby tak być? W dwóch miejscach *Traktatu* da się odnaleźć odpowiednie wskazówki:

Sens świata musi leżeć poza nim. W świecie wszystko jest tak, jak jest, i dzieje się, jak się dzieje; nie ma w nim żadnej wartości – a gdyby była, to nie miałyby wartości. Jeżeli jest jakaś wartość, która ma wartość, to musi leżeć poza wszystkim, co się dzieje i zachodzi. Albowiem wszystko, co dzieje się i zachodzi, jest przypadkowe. Co zaś czyni je nie-przypadkowym, nie może być w świecie, bo wtedy byłoby znowu przypadkowe. Musi leżeć poza światem. (TLP 6.41)

ficznego. Przytaczam je w niniejszym artykule za pomocą skrótu „TLP” umieszczonego w nawiasie wraz z numerem cytowanej tezy).

Badanie logiki oznacza badanie *wszelkiej* prawidłowości. A poza logiką wszystko jest przypadkiem. (TLP 6.3)

A zatem – fakty są równorzędne, gdyż wszystkie są jednakowo przypadkowe. To, co dzieje się w świecie, niezależnie od tego, jak bardzo byłoby niezwykle, zawsze jest przygodne i w swej przygodności równorzędne z pozostałą resztą. Cokolwiek zachodzi, jest faktem, i jako taki nie odróżnia się on od wszystkich innych faktów.

Jak z powyższej perspektywy należy rozumieć tezy mistyczne? Jeśli wszystko, co zdarza się w świecie, jest faktem, to są faktami także wszelkie objawienia religijne i inne zjawiska uznawane za cudowne. A skoro tak, to, mimo że niezwykle i zadziwiające, nie mają one żadnego specjalnego statusu ontycznego, tak jak wobec pospolitego malowidła nie wyróżnia się nim najwybitniejsze nawet dzieło. W jednym i drugim przypadku ów wyjątkowy, wyróżniający je status nadają im ludzie, dla których fakty te prezentują szczególną wartość, nie pochodzi on jednak z samej ich materii. Próbując rzecz wyrazić innym językiem, można by rzec, iż w świecie wszystko jest *profanum* – włącznie z tym, co potocznie określa się jako *sacrum*. Z tej perspektywy nawet objawienie Boga – rozumiane np. jako cudotwórcza działalność Jezusa – dokonuje się środkami tego świata, czyli poprzez fakty, które są jak wszystkie inne. Fakty te w żaden sposób nie przesądzają o tym, czy jest to objawienie Boga, czy też nie („Nie to, *jaki* jest świat, jest tym, co mistyczne”); decyduje o tym jedynie religijna świadomość pojedynczego człowieka, który widzi w nich manifestację Bożej obecności. W świecie wszystko pozostaje „tak, jak jest”. Cudowne zdarzenia na poziomie ontycznym, a nie aksjologicznym, są faktami, a jako takie dzielą swą niewyróżnionność z wszystkimi innymi zdarzeniami. Z tych samych względów można i należy badać je za pomocą narzędzi dostępnych nauce, gdyż co do materii nic nie wyróżnia ich od innych zjawisk. Nawet ich tymczasowa niewyjaśnialność, nawet jeśli nie ma jakiegokolwiek pewności, iż tymczasowość ta kiedykolwiek się skończy – nic nie ma znaczenia wobec faktu, że „Bóg nie objawia się w świecie”.

Prawdziwe objawienie nie zawiera się według Wittgensteina w tym czy innym zjawisku, lecz w tym, że w ogóle jakiegokolwiek zjawiska

istnieją. Fakty są w świecie, ale ich że są już w świecie nie jest – te pierwsze można analizować metodami nauk przyrodniczych, lecz to, że w ogóle coś istnieje, takiemu wyjaśnieniu już nie podlega. Jedno zdarzenie jest nie mniej przypadkowe niż inne, ale to, że istnieje, „to, że coś w ogóle jest przypadkiem, już przypadkiem nie jest”³. W ten sposób można za Wittgensteinem powiedzieć, iż Bóg nie objawia się w świecie, i dodać, że „objawia się światem”⁴. Żadne zdarzenie w świecie nie przesądza o tym, że istnieje Bóg; o niczym nie można też powiedzieć, że objawia Boga bardziej aniżeli coś innego, dlatego że w świecie nie ma Boga nigdzie. Jeśli gdziekolwiek można Go szukać, to tylko w tym, że w ogóle jakkolwiek świat istnieje.

Karl Rahner o bezpośredniości pośredniej

„Możliwość spotkania Boga i jego działanie wobec nas w naszym konkretnym historycznym doświadczeniu w świecie to problem, który stwarza dzisiaj szczególne trudności”⁵ – to słowa Karla Rahnera, z nazwiskiem którego dyskutowane zagadnienie zyskuje właściwą sobie, teologiczną perspektywę. Problem ów objawia wedle Rahnera specyficzne napięcie, jakiemu podlega, szczególnie współcześnie, człowiek wierzący. Z jednej strony czuje się on zobowiązany uznać, iż Bóg, jako podstawa podtrzymująca wszystko, co można spotkać w świecie, sam nie może zostać w nim umieszczony, ponieważ wówczas stałby się tym, czym nie jest – skończonym bytem obok innych bytów skończonych. Bóg, jako Ten, który jest podstawą każdego zjawiska, sam nie może zostać za nie uznany, dlatego że żadne zjawisko równorzędne z innymi nie może być podstawą wszystkich pozostałych.

³ B. Wolniewicz, O „Traktacie”, [w:] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., s. XXXVI.

⁴ Tamże.

⁵ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, tł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 72. (Dalsze cytaty z niniejszej książki opatruję nawiasem wraz z numerem strony, a z pominięciem przypisu).

Z drugiej strony przed tym samym wierzącym stoją realne uwarunkowania praktyki religijnej, która zakłada kategoryzację bytu ze względu na te jego obszary, gdzie Bóg manifestuje się w sposób szczególny, i gdzie Go brak. Pisze Rahner: „[...] religia – taka, jaką my znamy – jako religia modlitwy o interwencję Boga, jako religia cudu, jako religia historii zbawienia różnej od innej historii, jako religia, w której pewne podmioty otrzymują w odróżnieniu od innych boskie pełnomocnictwo, jako religia natchnionej księgi, która pochodzi od Boga, jako religia określonego słowa, jakie w odróżnieniu od innych słów miał wypowiedzieć Bóg, jako religia określonych i również przez Boga upoważnionych proroków i pośredników objawienia, jako także religia papieża, który nazywa się namiestnikiem Jezusa Chrystusa – taka religia wskazuje w sferze naszego doświadczenia na konkretne zjawiska jako określone, charakterystyczne obiektywizacje i manifestacje Boga, tak, że Bóg jak gdyby pojawia się wewnątrz naszego doświadczenia kategorialnego w całkiem określonych punktach w odróżnieniu od innych punktów” (s. 72). Językiem Wittgensteina i wbrew niemu można powiedzieć, że Bóg objawia się wierzącemu nie tylko przez *że* świata, ale także przez *jak*, i to *jak* konkretnych zjawisk czy rzeczy. Słowem, z jednej strony trzeba uznać, że „Bóg z definicji nie może być tam, gdzie my z definicji jesteśmy” (s. 72), z drugiej strony natomiast rzeczywista praktyka religijna nie potrafi zrezygnować z kategoryzacji Boga, a umieszczając Go w świecie, mówi niejako: „Bóg jest tutaj, nie tam”.

Rozwiązanie nakreślonej powyżej trudności nawiązuje do odpowiedzi Wittgensteina: absolutnie bezpośredni kontakt z Bogiem w świecie nie jest możliwy; aby uzasadnić jednak doświadczenie takiej relacji – stanowi ona wszak źródło życia religijnego wielu ludzi – trzeba, zdaniem Rahnera, odwołać się do zapośredniczenia: „Łatwo zrozumieć, że bezpośredni kontakt z Bogiem jako takim albo nie jest w ogóle możliwy, albo nie jest niemożliwy tylko dlatego, że sam realizuje się w pewnym sensie w sposób pośredni. Jeżeli jest w ogóle jakikolwiek bezpośredni kontakt z Bogiem – to znaczy, jeżeli my rzeczywiście możemy mieć z nim jako takim coś do czynienia – to ów bezpośredni kontakt nie może polegać na tym, że to, co nie jest boskie, po prostu znika” (s. 73).

Łatwo zrozumieć powód powyższego zastrzeżenia: przekonanie, że bezpośredni kontakt z Bogiem polega na „usunięciu się” człowieka w obliczu Boga, trudno utrzymać – nie byłby to bowiem kontakt dwóch istot. Chcąc uniknąć jednej sprzeczności, Rahner natychmiast zdaje się jednak wpadać w inną – pod postacią konstruktu pojęciowego, jakim jest „bezpośredniość pośrednia”. Pojęcia te z oczywistych względów wydają się nieusuwalnie nawzajem sprzeczne. Rahner tłumaczy wszak nieco dalej, iż nie są one sprzeczne z tego względu, iż autentycznie bezpośredni kontakt z Bogiem ma swoje ogniwo pośrednie – jest nim ludzki podmiot. Przy takim rozstrzygnięciu niewytłumaczalne staje się jednak zagadnienie tego, kim miałyby być ten, kto z Bogiem się kontaktuje i dla którego ów podmiot stanowi medium tego kontaktu. Jeśli jest nim także ów podmiot – nie ma prawdziwego zapośredniczenia; jeśli zaś nie, dalej nie wiadomo, jaka jest jego tożsamość. A to nie wszystko, gdyż owa mediatyzacja dokonuje się nie tylko za pośrednictwem podmiotu, ale również wszelkich innych bytów.

Wobec powyższych trudności tak postawiona kwestia – bezpośredni kontakt z Bogiem zapośredniczony przez byt skończony, poddany uprzednio określonej kategoryzacji – musi podlegać dalszemu wyjaśnieniu. Rahner doprecyzowuje, że mediatyzacja, czy też funkcja reprezentacyjna skończonej rzeczywistości, nie może polegać tylko na samym fakcie jej istnienia. Nie jest wcale tak, że samo zajście pewnych zdarzeń, choćby z uwagi na nasze dotychczasowe poznanie niezwykłych dla nas i niewytłumaczalnych, stanowi manifestację Bożej obecności w świecie. „Rzeczywistość skończona jako taka, ponieważ pojawia się jako określona indywidualna rzeczywistość wewnątrz horyzontu transcendentnego, nie może reprezentować Boga w tym sensie, że już sam fakt jej istnienia świadczyłby o obecności Boga samego w sobie niezależnie od możliwości pośredniczenia, jaka jest dana w naszym doświadczeniu transcendentnym” (s. 76).

Powyższe wyjaśnienie prowokuje jednak kolejne pytania. Skoro transcendentale doświadczenie Boga może, w przekonaniu Rahnera, dojść do skutku za sprawą każdego bytu skończonego, to powstaje wątpliwość, dlaczego ten rodzaj pośrednictwa przysługiwać ma raczej temu

określonego bytowi, a nie innemu? Co stanowi zasadę selekcyjną rzeczywistość ze względu na tę funkcję? I w końcu: na czym polega owa relacja pośrednictwa – jak doświadczenie bytu skończonego może prowadzić do doświadczenia Boga?

Odpowiadając na powyższe kwestie, odwołuje się Rahner do twierdzenia św. Tomasza z Akwinu, w myśl którego Bóg działa przez przyczyny drugie, i komentuje je następująco: „Twierdzi on – jeśli nie chce się łagodzić jego słów – że Bóg sprawia ten świat, ale właściwie nie działa w tym świecie, że podtrzymuje ów łańcuch przyczynowości, ale swoim działaniem nie włącza się jako ogniwo do tego łańcucha przyczyn jako jedna z wielu innych przyczyn. Ów łańcuch sam w sobie jako całość, to znaczy świat w swoich wzajemnych powiązaniach, [...] stanowi samoobjawienie się podstawy” (s. 76).

W szczególności ostatnie zdanie przytoczonego fragmentu zdradza uderzające podobieństwo do rozważanej wcześniej myśli Wittgensteina, iż Bóg objawia się samym istnieniem świata, a nie poprzez to, co się w nim dzieje. Jak wynika z powyższego cytatu, Rahner, za św. Tomaszem, uznaje, iż Bóg w sposób bezpośredni nie jest obecny w żadnym fragmencie skończonej rzeczywistości, a Jego manifestację stanowi dopiero jej całość, jej „że jest”, używając sformułowania Wittgensteina. Powód takiego przesądzenia sprawy, przynajmniej w przypadku św. Tomasza, wydaje się oczywisty – wynika ono wprost z metafizycznego przekonania, że podstawa nie może przejawiać się wewnątrz ograniczonej całości, która się na niej opiera, gdyż wówczas przestałaby już być jej podstawą. Tam, gdzie Wittgenstein się zatrzymuje, Rahner idzie jednak dalej: w sposób bezpośredni Bóg nie objawia się w świecie, działa jednak poprzez przyczyny drugie – a to ma swoje niebagatelne konsekwencje. Skoro bowiem każda rzecz, ukazując się w świecie, zjawia się zawsze już wewnątrz rozległej sieci powiązań z innymi zjawiskami, to podlega ona tej samej strukturze wyjaśniania, która obejmuje także owe pozostałe zjawiska. Jeśli więc Bóg, zgodnie z ideą „bezpośredniości pośredniej”, może objawiać się w świecie, to bez wyjątku to samo tyczy się tych zjawisk, za pomocą których On się ukazuje. A są to zjawiska, które potoczna religijność skłonna jest uznawać za przejawy pośredniej, a więc

i niewytłumaczalnej obecności Boga, jak cuda, objawienia, doświadczenia mistyczne itp. Także i one, zgodnie z tokiem myśli Rahnera, są zjawiskami, a przeto mogą i powinny być wyjaśniane za pomocą dostępnych nam środków poznania, w szczególności wszelkich znanych nauce związków przyczynowych i funkcjonalnych.

W związku z owymi religijnymi znakami nasuwa się jednak pytanie: skoro zachodzą one za pośrednictwem skończonych zjawisk, to czy tym, który się przez nie objawia, jest rzeczywiście sam Bóg? Czy to Bóg jest Tym, z Kim kontaktu doznaje mistyk bądź wierny będący świadkiem cudu? Píše Rahner: „Jeżeli odpowiemy na te pytania twierdząco (jako ludzie religijni), to przecież nie będzie to jeszcze znaczyło, że to, co bezpośrednio uchwytnie w owej „ingerencji” jako takiej, nie pozostaje w funkcjonalnym związku ze światem, że nie może być wytłumaczone w terminach przyczynowości [...]” (s. 77). Tyczy się to także tych zjawisk, co do których dotychczasowe poznanie jest bezradne. Ich niewyjaśnialność nie wynika z odmiennej, „nadprzyrodzonej” natury, lecz ma charakter przygodny – tak jak niewyjaśnialność licznych innych zjawisk, których nauka jak dotąd nie rozumie, a których nie bylibyśmy skłonni nazywać przez to „nadprzyrodzonymi”. To, że nauka nie może się w swych wyjaśnieniach na nie powoływać, nie stanowi argumentu na rzecz ich wewnątrzświatowej „eksterytorialności”, gdyż każde takie zjawisko – jak pisze Rahner – „nie może w pewnych okolicznościach być włączone do tego funkcjonalnego związku z tego powodu, iż zostało pominięte jako „jeszcze-nie-wyjaśnione”, jako słusznie nieuwzględnione, ale nie z założenia wyłączone z funkcjonalnych związków świata” (s. 77).

Powyższe rozstrzygnięcie ma w opinii Rahnera zaradzać dwu rozwiązaniom skrajnym – radykalizmowi pełnej transcendencji i pełnej immanencji Boga. Aby przekonać o możliwości takiej postawy, wskazuje autor na dwie rzeczywistości, które nastroczają podobnych trudności, co rozważane przezeń zagadnienie. Zarówno podmiotowość, jak i wolność są tymi rysami ludzkiej egzystencji, których doświadczamy zawsze i które obiektywizują się w świecie w postaci określonych wolnych działań bądź świadomie przyjmowanych na siebie ról. W żadnym

uczynku, wziętym jako sam w sobie, nie ma nic takiego, co wymuszałyby uznanie go za uczynek wolny, ale nie wynika stąd jeszcze, że wolność nie istnieje. Dopiero umieszczenie tego działania w kontekście wolnej podmiotowości rzuca właściwe światło na jego charakter. Ponieważ w świecie może się ono jednak manifestować tylko tak, jak świat na to pozwala, tzn. w sieci przyczynowych, czasowo-przestrzennych powiązań z innymi obiektami, nic nie stoi na przeszkodzie, by analizować je tak, jak się ono jawi – tzn. jako zdeterminowane zjawisko wyjaśnialne za pomocą metod naturalistycznych. To, iż zjawisko owo jawi się jako zdeterminowane, wcale nie przesądza, że to jedyna i ostateczna prawda o nim. W przypadku niektórych zjawisk istnieje bowiem perspektywa – w przypadku wolności pierwszoosobowa perspektywa podmiotu doświadczającego źródło swojej wolności, w przypadku objawienia zaś perspektywa wiary religijnej – wewnątrz której zyskują one dodatkowe, zakryte przed metodami naukowymi aspekty.

Rahner dodaje na koniec: „Taka kategoriałna obecność Boga mówi tylko, że tam, gdzie podmiot pozostaje naprawdę podmiotem ze swoim transcendentalnym doświadczeniem religijnym i aktualizuje się jako taki, owe obiektywizacje ingerencji Boga uzyskują wewnątrz doświadczenia transcendentalnego Boga wartość, która wprawdzie całkowicie przysługuje tym zjawiskom samym w sobie, ale właśnie w t e d y, g d y rzeczywiście znajdują się one w tym podmiotowym kontekście, i dlatego też mogą być rozpoznane w swoich, przysługujących im, charakterystycznych cechach tylko wewnątrz owego kontekstu” (s. 77).

Powyższy cytat pokazuje, że Rahner zdaje się rozumieć dyskutowaną kwestię ostatecznie nieco inaczej niż Wittgenstein. Dla tego ostatniego żadne fakty (w tym także te, które określamy jako „nadprzyrodzone”) *same w sobie* nie posiadają żadnej wartości, która odróżniałaby je od innych faktów i w przeciwieństwie do nich pozwalała uznać za Bożą manifestację. Dopiero ów podmiotowy kontekst, jaki pojawia się wraz z obecnością religijnej świadomości człowieka, pozwala takiej selekcji rzeczywistości dokonać. Dla Rahnera natomiast owe obiektywizacje Boga swój szczególny charakter, niewątpliwie wyczuwalny w kontekście religijnego podmiotu, posiadają, jak wynika z cytatu, także poza

nim – pisze on wszak, że są one wartościowe *same w sobie*. Dodaje jednak, jak gdyby wycofując się z tej deklaracji, że są takie wtedy, gdy znajdują się w owym kontekście. Bez dodatkowych objaśnień rozwiązanie to zaskakuje swoją sprzecznością – zjawisko nie może posiadać czegoś samo w sobie, całe swoje uposażenie jakościowe zawdzięcza ono przecież wyłącznie konstytuującej roli podmiotu. Być może wzorem konceptu „bezpośredniości pośredniej” i tutaj próbuje Rahner logicznego trawersu. Czy rzeczywiście są w tej kwestii między obu myślicielami różnice – trudno jednak w takiej sytuacji rozstrzygnąć.

Perspektywy

Zarysowana w niniejszym tekście koncepcja służyć ma zażegnaniu trudności, którą napotkać może zarówno człowiek wierzący (Jak mogę spotkać Boga w świecie, skoro z zasady nie może On być żadnym z bytów, które w nim są obecne?), jak i poszukujący wiary (Jak mogę przyjąć przekonanie, iż możliwy jest bezpośredni kontakt z Bogiem, np. w modlitwie, skoro świat może zostać w pełni wyjaśniony bez odwoływania się do kategorii nadprzyrodzonych?). Przedstawiona idea istotnie może zaradzać powyższym dylematom, ponieważ łączy metodologiczny naturalizm w odniesieniu do zjawisk religijnych z metafizycznym przekonaniem o możliwości ich podwójnej natury. W ramach takiego sposobu myślenia nie powstaje zatem zjawisko zrazu teoretycznej – a w takiej mierze, w jakiej sama religijność nie jest odseparowana od intelektu – także egzystencjalnej rozterki, biorącej swe źródło z dwu niedających się pogodzić informacji: wytłumaczalności zjawisk religijnych metodami naturalistycznymi oraz głębokiego przekonania, że mają one charakter nadprzyrodzony. Naturalizm w metodologii wcale nie wymusza tu bowiem naturalistycznej metafizyki.

Z tych samych względów perspektywa ta może stanowić skuteczne wyjście z owego szczególnego rodzaju klinczu, w jaki nierzadko popadają teizm i ateizm. Zgodnie z nią wierzący winni zaakceptować możliwość naturalistycznego ujmowania ich doświadczeń religijnych – nie stanowi ono bowiem, jak nierzadko mniemają, żadnego zamachu na

świętość, którą wyznają. Ateiści z kolei powinni pogodzić się z tym, że naukowe wyjaśnienie zjawisk religijnych w żaden sposób nie uprawnia do rozstrzygnięcia o zasadności czyjejs wiary.

Przedstawiona koncepcja posiada jednak i swoje ograniczenia, a główny zarzut, jaki można jej postawić, opiera się na spostrzeżeniu, że w jej świetle wszystko można by uznać za szczególną ingerencję Boga. Z perspektywy religijności, którą idea ta rozwija, zarzut taki jest jednak bezsilny i wolno za Rahnerem powiedzieć: „Dlaczego miałyby tak nie być?” (s. 78). Przyjęcie, że dane zjawisko jest dziełem Boga, w żaden sposób nie wyprawia go przecież w dziedzinę nadprzyrodzoności niedającą się rzekomo analizować metodami naukowymi. W rzeczywistości idea owej specyficznej nie-obecności Boga w świecie uwalnia wiarę od okupacji ludzkiego doświadczenia przez pozytywistyczny sposób myślenia rozczłonkujący je na obszar „jeszcze niewyjaśniony”, w obrębie którego warunkowo i tymczasowo wiara jest jeszcze możliwa, oraz w pełni skolonizowany przez naukę świat „odczarowany”. Zamiast tej ponurej perspektywy przynosi ona wolność wiary, iż przejawem Boga może być każde, najdrobniejsze nawet zdarzenie, a jednocześnie „prawo, a nawet obowiązek” (s. 77) badania go wszelkimi dostępnymi środkami bez fatalistycznego przekonania, że jego religijny rodowód tam się kończy, gdzie zaczyna naukowy.

Bibliografia

- Miłosz C., *Świadectwo poezji. Sześć wykładów o dotkliwościach naszego wieku*, Warszawa 1987.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*, tł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, tł. B. Wolniewicz, Warszawa 1997.