



## **Transcendencja Boga podstawą wiarygodności teizmów. Propozycja Davida Bentleya Harta**

MICHAŁ PALUCH OP

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Ianneum  
Warszawa

Jedną z najgłośniejszych prób zdyskredytowania chrześcijaństwa, które zostały podjęte w ciągu ostatnich dekad, jest bez wątpienia nurt nazywany „nowym misyjnym ateizmem”. Autorzy wpisujący się w ten ideowy projekt należą głównie do kręgu kultury anglosaskiej i najczęściej artykułują swój punkt widzenia, wychodząc od pytań nauk szczegółowych<sup>1</sup>. W świecie poddanym prowadzeniu *science* miałoby już nie być miejsca na religie, które są dla wspomnianej grupy zawsze formą toksycznego zabobonu.

Od początku dyskusji z autorami tego nurtu chrześcijańscy polemicy zwracają słuszną uwagę na nierzetelną prezentację religii i na wołające często o pomstę do nieba uproszczenia, na które pozwalają sobie misyjni ateści<sup>2</sup>. Krytyki chrześcijaństwa Hume’a czy też Nietzschego były formułowane bez wątpienia na podstawie znacznie lepszego rozpoznania kry-

---

<sup>1</sup> Najczęściej przywoływane przykłady: Richard Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. Piotr J. Szwejcer (Warszawa: Wydawnictwo CiS, 2007); Daniel C. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. Barbara Stanosz (Warszawa: PIW, 2008); Victor J. Stenger, *God: The Failed Hypothesis: How Science Shows That God Does Not Exist* (New York: Prometheus, 2008). Autorem, który pochodzi spoza kręgu anglosaskiego, a którego można zaliczyć do tej grupy, jest Michel Onfray, *Traktat ateologiczny. Fizyka metafizyki*, tłum. Mateusz Kwaterko (Warszawa: PIW, 2008).

<sup>2</sup> Jedną z pierwszych reakcji była książka: Alister McGrath, Joanna Collicutt McGrath, *Bóg nie jest urojeniem. Zhudzenie Dawkinsa*, tłum. Jerzy Wolak (Kraków: WAM, 2007). Por. także: Alister McGrath, *Bóg Dawkinsa: memy, geny i sens życia*, tłum. Joanna Gilewicz (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008).

tykowanego punktu wyjścia, a także zawierały znacznie większy ideowy potencjał, który zresztą czasami bywał wyzyskiwany na korzyść chrześcijaństwa<sup>3</sup>. Niestety, nieskomplikowana analiza – by nie powiedzieć filozoficzna miałość – misyjnego ateizmu bywa dziś źródłem jego atrakcyjności. Traktowana jako wyrazistość prowadzi czasem do prostych i nośnych formuł przekazu, które znajdują swój wyraz w kulturze popularnej<sup>4</sup>.

Oczywiście, trudno się zżymać na to, że ktoś próbuje tłumaczyć swoje poglądy na język kultury masowej czy też wyraża je w postaci prostych haseł. Czyż chrześcijanie tego także – i często z niezłym skutkiem – nie robią? Oznacza to jednak, że wszelkie próby obrony wiarygodności chrześcijaństwa muszą być dziś podejmowane ze świadomością potrzeby oddziaływania na współczesną kulturę na wielu poziomach. Potrzeba zarówno intelektualnej rzetelności i wnikliwości, bez których wszelka refleksja staje się jedynie płaską ideologią, jak i dużej retorycznej zręczności, która nie zadowala się hermetycznie brzmiącymi tezami i szuka formuł myślenia pozwalających oddziaływać poza kręgiem teologów.

Bardzo udaną, w moim przekonaniu, próbą pójścia w takim właśnie kierunku jest opublikowana przed trzema lata książka prawosławnego teologa Davida Bentleya Harta *The Experience of God*<sup>5</sup>. Autor jest zresztą znany także polskiemu czytelnikowi dzięki opublikowanej kilka lat wcześniej pozycji *Chrześcijańska rewolucja a złudzenie ateizmu*<sup>6</sup>. Chciałbym w niniejszym tekście spróbować najpierw zrekonstruować istotę argumentacji autora w jego ostatniej książce, by na tej podstawie zaproponować na końcu kilka postulatów dotyczących strategii obrony wiarygodności chrześcijaństwa.

## 1. Punkt wyjścia

Książka Harta zrodziła się z żarliwego przekonania, że naturalizm – pogląd, iż uniwersum da się wytłumaczyć wyłącznie na podstawie przy-

<sup>3</sup> Myślę tu oczywiście o książce: Max Scheler, *Resentiment a moralność*, wyd. 2, tłum. Jan Garewicz (Warszawa: Czytelnik, 1997), która po mistrzowsku pokazuje, jak krytykę religii Nietzschego wykorzystać do oczyszczenia chrześcijańskiego myślenia.

<sup>4</sup> W 2009 r. został wynajęty autobus, który jeździł po Londynie z napisem: „There is probably no God. Now stop worrying and enjoy your life” („Najprawdopodobniej nie ma Boga. Teraz przestań się martwić i ciesz się życiem”).

<sup>5</sup> David Bentley Hart, *The Experience of God. Being, consciousness, bliss* (New Haven-London: Yale University Press, 2013).

<sup>6</sup> Tenże, *Chrześcijańska rewolucja a złudzenie ateizmu*, tłum. Aleksander Gomola (Kraków: WAM, 2011). Oryginał wyszedł w 2009 r. pod tytułem *Atheist Delusions. The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies*.

czyn należących do porządku tego świata – jest, wbrew temu, co próbuje nam wmawiać paradygmat nauk szczegółowych, w gruncie rzeczy irracjonalizmem i prowadzi do zabobonu<sup>7</sup>. To teizm jest obrońcą rozumu – razem mogą przetrwać lub zginąć<sup>8</sup>. Oczywiście, jeśli zgodzić się z taką perspektywą, kluczową sprawą staje się odpowiedź na pytanie, jak myśleć o Bogu, to bowiem od refleksji o Nim zależy właściwe ukierunkowanie wszelkich teizmów i teologii, tu też należy szukać najpoważniejszych błędów – nowi ateści w swych pismach nie bez przyczyny polemizują z demiurgiem czy bogiem, nie z Bogiem. Autor chce więc w swoim dziele podjąć temat właściwego myślenia o Bogu. Chce to zrobić z rozmachem i szeroko – jego celem jest nie tylko prezentacja chrześcijańskiej koncepcji, chce być rzecznikiem wszystkich najważniejszych monoteizmów, a nawet w jakiejś mierze religii dalekowschodnich. Redukcyjnie podejmując kwestię Boga, nowi ateści w decydujący sposób zniekształcają religijny – nie tylko chrześcijański – punkt widzenia i czynią swoje zadanie zbyt łatwym. Nie należy im na to pozwalać<sup>9</sup>.

Bóg, którego w swoim dziele chce przedstawić Hart, to wieczne, wszytkowiedzące, wszechmocne, wszechobecne, niestworzone, nieuprzączynowane, doskonale transcendentne wobec wszystkich rzeczy i właśnie dokładnie z tego powodu immanentne wobec nich, źródło istnienia. Jest On „poza bytem”, jeśli byt oznacza przynależność do dziedziny określonych, skończonych rzeczy, lub jest „samym bytem”, jeśli przez to rozumiemy niewyczerpywalne źródło całej rzeczywistości<sup>10</sup>. Tak opisywany Bóg wydaje się stanowić od wieków centrum doświadczeń religijnych ludzkości, z monoteizmami na czele. Do takiego myślenia o Bogu autor chce też na nowo wskazać drogę.

Przedsięwzięcie jest jednak o tyle trudne, że zakwestionowanie tak wielowymiarowo bogatego opisu Boga to nie wynik wysiłków kilku ateistów i owoc ostatnich dekad, ale rezultat długiego procesu. Proces ten był oczywiście skomplikowany i miał wiele etapów, kluczowy zwrot polegał jednak, zdaniem autora, na przejściu od myślenia o uniwersum jako organicznej całości, która na rozmaite sposoby uczestniczy w doskonałościach transcendentnego Boga, do rozumienia świata jako maszyny, która z zewnątrz jest wprawiana w ruch – popychana do działania – przez należącego do tego samego porządku przyczyn Stwórcę czy, ściślej mówiąc, demiurga<sup>11</sup>. Katalizatorem zmiany była, zdaniem Harta, głównie metoda

<sup>7</sup> Tenże, *The Experience of God*, 16, 77-8, 150, 212.

<sup>8</sup> Tamże, 19, 146, 236-237.

<sup>9</sup> Tamże, 1-2, 36, 40.

<sup>10</sup> Tamże, 30, 40-41, 107-109.

<sup>11</sup> Tamże, 58-60, 302-303, 307.

naukowa stworzona przez Franciszka Bacona (1561-1626)<sup>12</sup>. Jak wiadomo, jego pomysł polegał na uproszczeniu analizy przyczynowości – zamiast prowadzenia jej z odniesieniem do czterech przyczyn opisanych wcześniej przez Arystotelesa, Bacon proponował skoncentrowanie się na przyczynowości sprawczej i uściślenie analiz. Pomysł przyniósł z czasem olbrzymi sukces – rozwój nauk szczegółowych. Choć miał być początkowo wyłącznie propozycją metodologiczną, zrodzi z czasem swoją metafizykę, która mechanicznie – bez odniesienia do przyczynowości formalnej i celowej – zreinterpretuje także relację między Bogiem a światem. Stwórca przestanie być „od wewnątrz” obecny w całym uniwersum, a Jego najważniejszym atrybutem stanie się boska moc. Tak deistycznie rozumiany Bóg, który stracił organiczną więź ze światem i został sprowadzony do jednego porządku z innymi, stworzonymi przez siebie przyczynami, będzie musiał stać się Bogiem – wypełniaczem dziur ludzkich rozumowań. Trzeba będzie bowiem stworzyć dla Jego obecności przyczynową przestrzeń w tym świecie. Konsekwencje takiego podejścia zaczną się ujawniać z całą wyrazistością w XIX w. za sprawą teorii ewolucji. O ile pomysły Darwina nie robiły wielkiego wrażenia na ojcach Kościoła, nie robiły też wrażenia na Newmanie – teologach, którzy myśleli wciąż w obrębie starożytnego, bogatego paradygmatu opisywania tajemnicy Boga – o tyle nie mogły nie zrobić wrażenia na teistach ukształtowanych przez redukcjonnie rozumiane odniesienie Stwórcy – stworzenie<sup>13</sup>. Niestety, błąd w interpretowaniu tej relacji jest nierzadko problemem także chrześcijańskich autorów naszych czasów – polemika z teorią ewolucji podejmowana przez kreacjonistów zamiast zakwestionować redukcjonny punkt wyjścia, tylko potwierdza błędny metafizyczny opis, godząc się w ten sposób na czynienie z Boga wypełniacza dziur w naszym myśleniu<sup>14</sup>.

Na tak naszkicowaną sytuację naszego czasu autor chce odpowiedzieć przez odwołanie się do trzech doświadczeń, które – jak zauważa – dobrze streszczają, co znaczy boskość w wielu tradycjach; pokazują, jak rzeczywistość Boga może być przez nas rozpoznana i dają szansę na przełamanie naturalizmu, prowadzą do wniosku, że musi istnieć coś więcej niż „natura”<sup>15</sup>. Te trzy doświadczenia, które wiążą się kolejno z bytem, świadomością i rozkoszą, oddaje się w sanskrycie *Upaniszad* przez słowa *sat*, *chit* i *ananda*, które razem tworzą jedno słowo *satchidananda*. Hart odnajduje w nich oczywiście – jak na chrześcijańskiego teologa przystało – aspekt trynitarny, choć nawiązanie do hinduizmu, a także podejmowany wysiłek,

<sup>12</sup> Tamże, 56-58.

<sup>13</sup> Tamże, 62-63; por. 300-301.

<sup>14</sup> Tamże, 23-24, 36-38, 302-303.

<sup>15</sup> Tamże, 44-45.

by zasygnalizować paralełę w islamie, mają ukazać, że chodzi o uniwersalne doświadczenia ludzkości, które są potwierdzone przez różne religijne tradycje<sup>16</sup>.

## 2. Byt: doświadczenie przygodności

Pierwszym z doświadczeń, które Hart stara się przedstawić, jest zadziwienie istnieniem. Rodzi się ono z doświadczenia przygodności: mogłoby nas – i wraz z nami całego świata – nie być, a jednak istniejemy. Doświadczenie to znajduje doktrynalny wyraz w prawdzie o stworzeniu świata z niczego<sup>17</sup>. Jest jednak artykułowane także poza tradycją judeochrześcijańską, gdy pojawia się pytanie o nieuwarunkowane źródło wszystkiego, co istnieje, czyli, mówiąc językiem filozoficznym, o pierwszą przyczynę<sup>18</sup>.

Otworzenie się na podpowiadaną przez to doświadczenie perspektywę rozważań przyrównuje autor do przebudzenia z głębokiego snu, które pozwala odbierać rzeczywistość z nową intensywnością<sup>19</sup>. Sprawą zasadniczą jest przy tym różnica między tym, co uwarunkowane, i tym, co nieuwarunkowane, tym, co tylko istniejące, a źródłem wszelkiego istnienia. Dzięki głębi tej różnicy możemy zacząć rozumieć, że w sercu tego, co nazywamy naturą, istnieje otwartość na to, co ją przekracza, co jest spoza jej porządku, a wszystko, co istnieje, ma w sobie coś darmowego – nic, co istnieje, nie ma „prawa” do bycia ani nie ma mocy do nadania sobie istnienia<sup>20</sup>.

Oczywiście, autor zdaje sobie świetnie sprawę z tego, że dziś niełatwo jest zachować taką perspektywę w interpretowaniu otaczającej nas rzeczywistości. Dlatego niemało wysiłku poświęca na polemiczne zdanie sprawy z prób zatarcia różnicy między nieuwarunkowanym źródłem istnienia a wszystkim, co istniejące, lub zdyskredytowania samego pytania o pierwszą przyczynę.

---

<sup>16</sup> Tamże, 42-45. Przychodzą tu oczywiście na myśl propozycje R. Panikkara. Zwięzłe omówienie prób w tym kierunku: Gisbert Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. Jan Tyrawa (Wrocław: Wydawnictwo TUM Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2009), 442-463.

<sup>17</sup> Niedościągłą analizą fundamentalnego znaczenia prawdy o *creatio ex nihilo* dla chrześcijańskiej interpretacji świata pozostaje wciąż książka: Robert Sokolowski, *Bóg wiary i rozumu. Podstawy chrześcijańskiej teologii*, tłum. Michał Romanek (Kraków: Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, 2015).

<sup>18</sup> Hart, *The Experience of God*, 10-101.

<sup>19</sup> Tamże, 87-90.

<sup>20</sup> Tamże, 88, 96, 150.

Niemalą problem generowany jest przez fizyków, którzy nie szanują granic swoich kompetencji i nierzadko sugerują, że potrafią wytłumaczyć, jak uniwersum powstało z nicości bez Boga. Tak naprawdę – niezależnie od proponowanych przez siebie teorii – zajmują się oni jednak zawsze tylko przejściem między dwoma stanami fizycznymi. Sprowadzenie nicości do stanu fizycznego jest zaś nieporozumieniem, które świadczy o niezdolności do uchwycenia różnicy między ontologią a kosmologią. Kosmologia jako taka nie jest po prostu ontologią<sup>21</sup>.

Równie poważnym filozoficznie problemem jest właściwe podejście do istnienia. Szczególnie filozofia analityczna, dziś tak bardzo modna w kulturze anglosaskiej, zdaniem autora niestety ten temat podejmuje. Idąc za podstawowymi tezami Gottloba Fregego (1848-1925), filozofowie należący do tego nurtu zainteresowani są bardziej mówieniem o rzeczywistości niż nią samą. Co jednak jeszcze bardziej istotne, traktują istnienie jako konkretyzację (*instantiation*) pojęcia. Istnienie jest rozumiane wtedy jednoznacznie – wszystko, co istnieje, musi istnieć dokładnie w taki sam sposób jako konceptualna możliwość, która – jeśli się zdarza – ma swoją przynajmniej jedną konkretyzację. Taki kierunek filozoficznej analizy, gdy zostaje przyjęty przez teistów, musi prowadzić do stanowiska, które autor z pewną dozą humoru nazywa monopoliteizmem, ponieważ przedstawia on obraz Boga, który różni się od bogów politeistycznych religii – potężnych istot należących do tego świata – wyłącznie tym, że jest tylko jeden. Oznacza to jednak koniec Boga jako nieuwarunkowanego źródła istnienia. Jeśli więc teizm chce zachować głębię różnicy między Bogiem a stworzeniem, musi mieć odwagę wyjść poza anglo-amerykańską, parafialną (sic!) tendencję do zgadzania się z regułami analitycznej filozofii i przyjąć „hermeneutyczny” kierunek – starać się rozumieć wcześniejszą filozofię zgodnie z jej terminologią<sup>22</sup>. Takie podejście niesie ze sobą rezygnację z jednoznaczności w rozumieniu pojęć, odwołanie się do analogii, a więc z pewnością mniejszą precyzję. Jednak tylko w taki sposób można adekwatnie podjąć temat Boga – nie powinno nas dziwić, że nie wszystko może stać się absolutnie jasne. Nie wolno przecież w rozważaniach o Bogu zapominać o Augustynowym „si comprehendis, non est Deus” („jeśli rozumiesz, to nie jest to Bóg”). Tym bardziej że jest to przecież zgrabny wyraz stanowiska wielu ojców Kościoła, znajdujący swoje potwierdzenie także w niechrześcijańskich religiach<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Tamże, 96-98.

<sup>22</sup> Tamże, 123-129.

<sup>23</sup> Tamże, 141-142. Autor proponuje także bardziej szczegółowe filozoficzne polemiki – z interpretacją dowodu ontologicznego A. Plantingi (119-122) i z tezą o związku zasady przyczynowości z zasadą racji dostatecznej P. van Inwagena (146, 336-338).

### 3. Świadomość: fundamentalne doświadczenie ducha

Nie mniej cudowna niż samo istnienie rzeczy jest nasza ich świadomość. Byt jest przezroczysty dla umysłu, umysł jest przezroczysty dla bytu; okazuje się, że byt i umysł są na siebie otwarte, niejako do siebie dopasowane, zawierają się nawzajem w sobie<sup>24</sup>. Nad tym faktem nie wolno nam przejść obojętnie: ludzkie dążenie do prawdy nie ma sensu bez założenia wspólnoty bytu i świadomości<sup>25</sup>; wspólnota ta jest fundamentem do przyznania pierwszeństwa temu, co rozumne i duchowe, nad tym, co materialne<sup>26</sup>; patrząc w głąb jedności umysłu, musimy, zadając pytanie o jego źródło, dotrzeć do Boga<sup>27</sup>.

Niestety, wspomniany już wcześniej mechanicystyczny sposób interpretowania świata (uniwersum jako maszyna) zniekształca także rozumienie relacji bytu do świadomości. Zgodnie z ukształtowaną przezeń wrażliwością, materialna rzeczywistość jest pozbawioną umysłu masą, a fizyczna przyczynowość pozbawioną umysłu siłą. Dwoma dominującymi modelami interpretacji w świecie nowożytnym stały się w związku z tym kartezjański dualizm i mechanicystyczny monizm<sup>28</sup>. Zastąpiły one dużo bogatszy sposób podejścia, który reprezentowali autorzy starożytni. Niezależnie od szczegółowych rozwiązań poszczególnych szkół filozoficznych – platońskiej, arystotelesowskiej czy stoickiej – dla autorów przednowożytnych było jasne, że nie należy myśleć o zależności ciała – duch jako zewnętrznej, fizycznej zależności od siebie dwóch oddzielnych substancji. Porządek materialny był jedynie ontologicznie zmniejszonym, ograniczonym skutkiem pełniejszej aktualności porządku duchowego. Innymi słowy, ciało uczestniczyło w duchu, który był w swoim istnieniu bardziej aktualny<sup>29</sup>. Jeśli porzuca się taki sposób myślenia, musi to prowadzić do pogłębiającego się z czasem redukcjonizmu, którego skrajnym – choć konsekwentnie wynikającym z naturalistycznej logiki – wyrazem jest eliminatywistyczna teza, mówiąca, że świadomość nie istnieje i należy ją sprowadzić do fizjologicznego opisu<sup>30</sup>.

Świadomość jednak od wieków nie daje się sprowadzić do materialnego – mechanicystycznego – opisu. Od stuleci pozostaje wyzwaniem dla naturalizmu. Hart stara się potwierdzić tę tezę, tworząc katalog problemów

<sup>24</sup> Tamże, 152-154.

<sup>25</sup> Tamże, 231, 234.

<sup>26</sup> Tamże, 232.

<sup>27</sup> Tamże, 228-229, 234-236.

<sup>28</sup> Tamże, 161-162.

<sup>29</sup> Tamże, 167-168.

<sup>30</sup> Tamże, 169-170.

obecnych we współczesnych dyskusjach filozoficznych, wobec których naturalizm wydaje się bezradny.

Pierwszy z nich to szeroko od dziesiątków lat dyskutowany problem *qualia*. Wciąż nie udało się naturalistom przekonująco wyjaśnić doświadczenia przez nas określonych jakości (kolory, muzyczne tony, zapachy itd.), już na tak fundamentalnym poziomie naszego doświadczenia pojawia się wkład świadomości, który okazuje się nieredukowalny do fizjologicznego opisu<sup>31</sup>. Jeszcze większym problemem dla redukcjonistów są oczywiście abstrakcyjne pojęcia, które pozwalają nam odkrywać rzeczywistość – jak wiadomo, nie ma percepcji bez koncepcji. Zdolność do odkrywania matematycznych prawd pozwalających potem opisać rzeczywistość badaną przez fizyków jest bez żadnej przesady jednym z najbardziej bulwersujących cudów tego świata. Czy można się dziwić, że wszystkie dotychczasowe próby stworzenia naturalistycznej filozofii matematyki spęłzyły na niczym, a większość matematyków to pojęciowi realisci (platonicy)<sup>32</sup>? Równie niezwykły jest także sam rozum, czyli zdolność świadomości do zestawiania ze sobą danych prowadzących do pewnych konkluzji (np. w postaci sylogizmu). Jeśliby naturalizm miał rację, to tylko fizyczne przyczyny mogłyby prowadzić do fizycznie sprawdzalnych, nieosobowych skutków, a semantyczny kontekst myśli nie powinien być w stanie modyfikować zdarzeń w mózgu. Mimo wielu prób wykazania czegoś przeciwnego wydaje się, że wciąż trudno uznać, że nasz rozum – świadomość – i generowane przez niego semantyczne związki nie mają wpływu na rzeczywistość i są wyłącznie wypadkową zjawisk fizjologicznych<sup>33</sup>. Jeszcze innym, wciąż dla nas tajemniczym, zjawiskiem jest transcendentalne uwarunkowanie naszego doświadczenia, czyli istnienie pewnych kategorii *a priori* – należy do nich np. kategoria przyczynowości – których umysł nie bierze z fizycznej rzeczywistości, a bez których nie byłoby mu dane rozumienie świata<sup>34</sup>. Autor nie zapomina także o intencjonalności, która jest abstrakcyjną i konceptualną operacją ludzkiego umysłu wnoszącą się ponad logikę fizycznej przyczynowości. Próby sprowadzenia intencjonalności do czegoś na kształt reakcji igły kompasu w świecie fizycznym są nieporozumieniem, nie biorą pod uwagę specyfiki fenomenu „bycia o czymś” charakteryzującego ludzką świadomość<sup>35</sup>. Należy też wreszcie, zdaniem Harta, dostrzec niezwykłość faktu jedności świadomości. W świecie złożonym z wielu rzeczy rozciągających się w czasie i przestrzeni świadomość jest w swojej subiektywności

<sup>31</sup> Tamże, 172-182.

<sup>32</sup> Tamże, 182-187.

<sup>33</sup> Tamże, 187-190.

<sup>34</sup> Tamże, 190-191.

<sup>35</sup> Tamże, 191-197.



jedna i niepodzielna. Jej jedność nie mogła powstać z różnorodności świata materialnego. Mimo rozmaitych niuansów, które należy tu dodać (wielowymiarowość świadomości – wiązki świadomości itp.), i problemów, które trzeba rozwiązać (typu komisurotomia ciała modzelowatego, która daje istnienie dwóch świadomości czy może raczej istnienie świadomości nieradzającej sobie ze zintegrowaniem wszystkich doświadczeń), jedność świadomości pozostaje tajemniczym fenomenem, którego próby interpretacji „od dołu” nie są w stanie w sposób przekonujący oświecić<sup>36</sup>.

Te wszystkie wspomniane trudności prowadzą Harta do wniosku, że materializm jest najmniej spójną metafizycznie hipotezą, która ma największe braki z powodu ubóstwa swoich wyjaśnień, pozostałe zaś koncepcje inspirowane naturalistycznym sposobem podejścia, takie jak eliminatywizm, epifenomenalizm, panpsychizm, komputacjonizm itp., okazują się niewystarczające<sup>37</sup>.

#### **4. Rozkosz: transcendująca świat celowość ludzkiego działania**

Ostatnim doświadczeniem, które szeroko analizuje Hart, jest doświadczenie celowego działania. Zwraca on uwagę na to, że intencjonalne działanie ludzkiego rozumu polega nie tylko na receptywnym przyjmowaniu, ale wiąże się także z dążeniem poza siebie. Nie ma przecież wiedzy, która powstawałaby bez pewnego pragnienia dotarcia do niej. Każdy racjonalny akt jest więc co do swej struktury celowy, wola – chcący czegoś rozum – jest teleologiczna z natury<sup>38</sup>.

Co przy tym ciekawe, okazuje się, że ruch umysłu poza siebie – ekstaza – jeśli wnikiemy w ten proces dogłębnie, nie mieści się wewnątrz fizycznej natury jako zamkniętego systemu przyczyn i skutków. Hart ukazuje to, odwołując się do klasycznej analizy. Pragniemy rzeczy na dwa sposoby – jako celu samego w sobie lub jako środka prowadzącego do celu. W zasadzie jednak nie pragniemy niczego jako celu samego w sobie, celu dla niego samego, w obrębie świata dostępnego naszym zmysłom. Wszystkie nasze cele w obrębie tego świata są tylko celami cząstkowymi, nastroszonymi na coś wychodzącego poza ten świat, co nadaje im znaczenie i sens. Tym czymś spoza dostępczej nam fizycznej natury są zaś doskonałości bytu – prawda, dobro i piękno – nazywane w klasycznej analizie metafizycznej transcendentiami<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> Tamże, 197-203.

<sup>37</sup> Tamże, 212-217.

<sup>38</sup> Tamże, 238-240.

<sup>39</sup> Tamże, 241-242. Na potrzeby tego wywodu pozwalam sobie nieco uprościć rozumowanie autora.

To nastroszenie naszych świadomych dążeń na cele, które okazują się także doskonałościami bytu, czyli otaczającego nas świata, jeśli zgodzić się oczywiście na jego realistyczną analizę, jest fenomenem wartym odnotowania: Czy bowiem spójność umysłowych dążeń musi koniecznie spotykać się z najwyższymi wartościami otaczającej nas rzeczywistości? To jednak oczywiście nie związek celu naszych dążeń z odnajdywaną w tym świecie hierarchią doskonałości budzi największe zdziwienie. Okazuje się przecież, że wspomnianej hierarchii doskonałości nie da się nigdzie wprost odnaleźć w fizycznym świecie przyczyn i skutków. Racjonalna zdolność do myślenia i działania w posłuszeństwie wobec prawdy, dobra i piękna jest więc zależna od wymiaru rzeczywistości, którego nigdzie nie da się znaleźć w świecie fizycznych przyczyn i skutków<sup>40</sup>.

Tak poprowadzona analiza stawia nas przed mnóstwem intrygujących konsekwencji. Przynależność naszego umysłu do czegoś doskonale – niewyczerpywalnie, by tak powiedzieć – upragnionego jest fundamentem dla naszego myślenia o wartościach<sup>41</sup>, a ekstatyczna struktura skończonej świadomości jest manifestacją ekstatycznej – otwartej na transcendencję – struktury samej rzeczywistości<sup>42</sup>. Jeśli wziąć te wnioski pod uwagę, zaczynamy rozumieć, że nie da się pragnąć dobra, prawdy i piękna, nie pragnąc w tle Dobra, Prawdy i Piękna. Innymi słowy, każde zachowanie etyczne jest wyznaniem naturalnego pragnienia Boga. I nie ma na to rady<sup>43</sup>. Jeśli ktoś z miłości do prawdy odrzuca Boga, zarazem afirmuje Jego rzeczywistość – jako źródła prawdy – na sposób odrzucenia. Nikt z pewnością nie musi wprost wierzyć w Boga, by czynić dobro, ale szukając dobra, już *de facto* wyznaje wiarę w źródło wszelkiego dobra. Bardzo to denerwuje ateistów, ale według tak rozumianego teizmu można odrzucić bożka czy boga, natomiast tak naprawdę nie da się konsekwentnie odrzucić Boga<sup>44</sup>. Bóg okazuje się bowiem podstawą istnienia, źródłem wszelkiej świadomości i właśnie

<sup>40</sup> Tamże, 244-245.

<sup>41</sup> Tamże, 247-248.

<sup>42</sup> Tamże, 249.

<sup>43</sup> Tamże, 254, 256. Warto na marginesie tej prezentacji zwrócić uwagę na bardzo przenikliwy tekst, który jest pogłębieniem tej problematyki od strony metafizycznej: Rudi te Velde, „God and the Language of Participation”, w *Divine Transcendence and Immanence in the Work of Thomas Aquinas. A collection of studies presented at the third conference of the Thomas Instituut te Utrecht, December 15-17, 2005*, red. Harm Goris i in. (Leuven-Walpole, MA: Peeters, 2009), 19-36.

<sup>44</sup> Hart, *The Experience of God*, 250, 256-257; por. 274.

dlatego przyczyną celową całego stworzenia, kresem, ku któremu wszystko, co istnieje, jest w bardziej lub mniej świadomy sposób poruszane<sup>45</sup>.

Wyposażony w tak rozumianą interpretację ludzkich dążeń i działania Hart przechodzi do dyskusji ze współczesnymi próbami wyeliminowania celowości z opisu ludzkiej aktywności. Dużo miejsca, co dość oczywiste, poświęca próbom „naturalizowania” etyki z odwołaniem do teorii ewolucji. Zwraca uwagę na ułatwianie sobie zadania przez ewolucjonistów i projektowanie jakiegoś rodzaju intencjonalności na świat materialny, przejawiające się w określeniach „samolubny gen” czy też w opisywaniu DNA jako „maszyny służącej przeżyciu”. Adekwatnie można mówić wyłącznie o „uprzywilejowanym” genie<sup>46</sup>. Z drugiej strony Hart poddaje pod dyskusję problem altruizmu, który miałby sprzyjać procesom ewolucyjnym. Podkreśla, że trudno widzieć w altruizmie wynik ewolucji – jeśli jakiś rodzaj opieki nad innymi miałby być produktem ewolucji, byłyby to wykalkulowana troska o innych. Z kolei interpretowanie altruizmu przez naturalistów jako iluzji, przez którą mielibyśmy być w procesie ewolucyjnym oszukiwani, jest niepotrzebną teoretyczną komplikacją, choć zarazem także dowodem na to, że ewolucjoniści są zmuszeni uznać rzeczywistość altruizmu w historii naszego gatunku. Prostsza hipotezą jest przyznanie, że altruizm jest korzystny ewolucyjnie po prostu dlatego, że odpowiada najgłębszej prawdzie rzeczywistości. Pełna miłosierdzia postawa wobec innych znajduje zresztą pochwałę w bardzo różnych tradycjach religijnych<sup>47</sup>.

Zgodnie ze swoimi wcześniejszymi zainteresowaniami – jest w końcu autorem teologicznej estetyki<sup>48</sup> – Hart poświęca także nieco uwagi podejściu do piękna. Oczywiście krytykuje redukcyjne interpretacje. Głównie razi go podejście ewolucjonistów, którzy widzą w pięknie przetworzony wyraz seksualnego pragnienia, ale nie oszczędza przy tej okazji także interpretacji tomistów, która marginalizuje znaczenie piękna wśród transcendentaliów<sup>49</sup>. Dla Harta piękno jest i ma być pojęciem transcendentalnym *par excellence* – daje dostęp do niekoniecznego istnienia rzeczy, która, obdarowując nas sobą, uczy czystej darmości i jest początkiem wszelkiej spekulatywnej mądrości<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> Tamże, 286-287.

<sup>46</sup> Tamże, 259-264.

<sup>47</sup> Tamże, 268-269; por. też 270-274.

<sup>48</sup> David Bentley Hart, *The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Christian Truth* (Grand Rapids, MI–Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003).

<sup>49</sup> Tenże, *The Experience of God*, 277-281.

<sup>50</sup> Tamże, 282-283.

## 5. Punkt dojścia

Analiza podstawowych doświadczeń religijnych utrwalonych w wielu tradycjach prowadzi autora do konkretnego wniosku: filozoficzny naturalizm należy do najbardziej arbitralnych i niespójnych wizji rzeczywistości, jakie są wyobrażalne<sup>51</sup>. Hart oczywiście zdaje sobie sprawę z tego, że jego perspektywa interpretacyjna uzależniona jest od egzystencjalnych rozstrzygnięć, które są wcześniejsze niż wszelkie analizy. Podstawowym egzystencjalnym rozstrzygnięciem, którego chce bronić, odrzucając materializm, okazuje się jednak przede wszystkim zaufanie do prawdomówności rozumu<sup>52</sup>.

Rodzi się w związku z tym dość oczywista wątpliwość. Przełom przyniesiony przez Franciszka Bacona stał się podstawą olbrzymiego technologicznego postępu, niesłychanego sukcesu nauk szczegółowych. Czy nie jest to dostateczny dowód na trafność naturalistycznie ukierunkowanej filozofii?

Zdaniem Harta, ukryty za taką formą pytania argument na rzecz naturalizmu formułowany jest na podstawie niebezpiecznego nieporozumienia. Empirycyzm, który przyniósł technologiczny postęp, to metoda, natomiast naturalizm, który głosi nieistnienie niczego innego niż świat dostępny zmysłom, to pogląd metafizyczny. Istnieje między nimi historyczna koincydencja, jak już była o tym mowa wyżej, powstanie metody sprowokowało metafizyczny opis. Jeśli jednak uważnie pomedytować nad ich relacją, okazuje się, że nie ma między nimi koniecznego powiązania<sup>53</sup>. Jest tak w dużej mierze dlatego, że nie mamy wprost czegoś takiego jak doświadczenie natury. Nasze doświadczenie natury jest zawsze zapośredniczone przez świadomość. Myślenie więc w kategoriach „czystej” natury, do której próbuje się wszystko redukcjonnie sprowadzić jako wyraz czysto fizycznych zależności przyczynowo-skutkowych, jest konstruktem filozoficznym, który – w świetle wyżej przedstawionych analiz – nie ma swojego uzasadnienia. Przedstawione rozważania należy raczej skonkludować: Bóg – nieskończone źródło bytu, świadomości i rozkoszy, Bóg – źródło, porządek i cel całej rzeczywistości – jest wszędzie, obecny w sposób, który nie pozwala nam nigdzie przed Nim uciec, podczas gdy autonomiczna, „czysta” natura nigdzie, nawet na moment, nie wchodzi w pole naszego widzenia<sup>54</sup>.

---

<sup>51</sup> Tamże, 295.

<sup>52</sup> Tamże, 295.

<sup>53</sup> Tamże, 296.

<sup>54</sup> Tamże, 297-298.

Ateizm widziany z takiej perspektywy jest rodzajem środka nasennego, narkotyku czy też toksycznej terapii. Pozwala ona wyzwolić się z trudnych problemów, uciec od głębokiego myślenia, uzasadnić nasz kapitalistycznie ufundowany konsumeryzm, zgodnie z którym Pismem Świętym jest reklama, pobożnością robienie zakupów, a najwyższym wyrazem dewocyjnego oddania prywatny wybór. Z drugiej jednak strony, ateizm musi prowadzić do braku nadziei, na który mogą sobie pozwolić – jak zauważa z przekąsem autor – tylko żyjący w burżuazyjnym spokoju akademicy<sup>55</sup>.

Hart zwraca także uwagę na wiele nieszczęść, których ludzkość doświadczyła w związku z zastąpieniem rozumienia natury jako organicznej całości powiązanej z duchem przez rozumienie jej jako maszyny – zbiornika możliwości poddanego bezwzględnej dominacji rządzących. Najbardziej spektakularne efekty tej zmiany przedstawiły efekty działań dwóch totalitaryzmów – nazistowskiego i sowieckiego. Ich wspólnym ideologicznym tłem było odzieranie naszego myślenia z szacunku dla świętości życia<sup>56</sup>.

Wszystkie te krytyczne uwagi pod adresem współczesnej mentalności nie oznaczają jednak, że epoka nowożytna może i ma być rozumiana wyłącznie jako ciąg nieszczęść i niepowodzeń. Hart rozumie, że stało się też wiele dobrego. Problemy nasze są związane nie z tym, czego się nauczyliśmy w ciągu ostatnich wieków, ale raczej z tym, o czym zapomnieliśmy. Musimy, zgodnie z sugestią Heideggera, odnowić dziś naszą pamięć o bycie. To tędy prowadzi droga do odnowienia naszego szacunku dla tajemnicy rzeczywistości<sup>57</sup>.

## 6. Strategia dla współczesnej obrony chrześcijaństwa

Przedstawiony szkic argumentacji Harta zdaje sprawę z rozmachu i szerokości jego propozycji. W dużej mierze ginie jednak w nim retoryczna swada i polemiczny pazur autora, które na pewno nie pozwalają przejść obok tego tekstu obojętnie. Na obojętność nie pozwalają też bardziej strukturalne cechy dzieła. Ponieważ mogą być one dla nas ważną wskazówką, w jaki sposób argumentować dziś skutecznie za wiarygodnością chrześcijaństwa, spróbuję objąć je w opisie trzech najważniejszych – w mojej ocenie – atutów *The Experience of God*.

Pierwszy walor propozycji Harta to próba objęcia całości. Teolog podejmuje zmaganie, by w jednej, stosunkowo zwięzłej, książce objąć problemy bardzo różnej natury, które zwykle analizowane są w należącej do rozmaitych dziedzin literaturze, często specjalistycznej. Idzie w ten sposób

---

<sup>55</sup> Tamże, 303-307, 313.

<sup>56</sup> Tamże, 307-311.

<sup>57</sup> Tamże, 311, 328-331.

pod prąd panującej powszechnie tendencji do wąskiego określania dziedziny badań, ale odpowiada na narastającą w nas potrzebę „mapy drogowej”, która pozwoli odnieść do siebie najważniejsze elementy naszego doświadczenia decydujące o naszym miejscu w świecie. Mamy więc próbę usytuowania się wobec oświeceniowej narracji dotyczącej współczesnej nauki i zakładanej przez nią niechęci do religii, która znalazła swój szczególnie agresywny wyraz w dziełach misyjnych ateistów. Mamy jednak także odniesienie do współcześnie namiętnie dyskutowanych filozoficznych tematów, które przyprowadzają o zawrót głowy niejednego wierzącego – ewolucja, *mind-body problem*, odrzucenie analogii w filozofii analitycznej. A wszystko z subtelnie wprowadzonym trynitarnym schematem rozważań, który został pokazany jako podjęcie głosu monoteizmów w zgodzie z wybranymi wątkami religii dalekowschodnich.

Oczywiście, przyjęta strategia jest niezwykle ryzykowna. W tak szeroko prowadzonej argumentacji nie sposób zgłębić wszystkie aspekty i zadowolić wszystkich. Mimo dużego wysiłku, by korzystać z najlepszych źródeł i bez wątplenia dużych kompetencji, przedstawiona propozycja ma sporo ograniczeń. Tomistę może zdenerwować zbyt pospieszne uporanie się z problemem transcendentności piękna u Akwinaty, filozofa odwołującego się do tradycji analitycznej może zirytować zbyt mało niuansów w jej ocenie<sup>58</sup> itd., itp. Bądźmy jednak sprawiedliwi i wielkoduszni – swoim podejściem Hart słusznie (!) mówi nam, że skuteczna obrona wiarygodności teizmu musi zdobyć się na podejście całościowe, które uwzględni przynajmniej odniesienie się do narracji na temat religii współczesnej nauki; do współczesnych filozoficznych dyskusji; złożoną sytuację religijną ludzkości. Bez uwzględnienia tych trzech dziedzin każda propozycja będzie niekompletna i, co za tym idzie, mało przekonująca.

Drugim ważnym atutem dzieła Harta jest jego relatywna oczywistość. Wprawdzie autor obejmuje w swoim wywodzie bardzo różne dziedziny, jednak trzon jego pomysłu dla posiadającego pewną kulturę teologiczną chrześcijanina nie jest specjalnie skomplikowany czy wyszukany. Doświadczenie istnienia, które jest ograniczone, nie ma swego źródła w sobie (przygodność), doświadczenie świadomości, która przekracza świat materialny, i doświadczenie naszego dążenia do celu (szczęścia), które prowadzi

<sup>58</sup> Warto przypomnieć o próbach sprawiedliwszej oceny podejścia do piękna Akwinaty: Władysław Stróżewski, „Spór o transcendentność piękna”, *Zeszyty Naukowe KUL*, 4, nr 3 (1961): 19-36; Umberto Eco, *Sztuka i piękno w średniowieczu*, tłum. Mikołaj Olszewski, Magdalena Zabłocka (Kraków: Znak, 1994), 112-118, 126-129, 131-141. Przykład udanej próby pogodzenia filozofii analitycznej z tradycyjnym ujęciem: Edward Feser, *Scholastic Metaphysics. A Contemporary Introduction* (Frankfurt: Ontos, 2014).

poza horyzont fizycznych związków przyczynowo-skutkowych – to przecież klasyczne, medytowane od wieków tematy. Autor dzięki nim naprowadza nas na także klasyczny wniosek, że tylko Bóg, który jest transcendentny, radykalnie inny niż cały stworzony świat jako jego źródło, może być dla tych doświadczeń ostatecznym wyjaśnieniem i potwierdzeniem. Pod taką argumentacją mogliby podpisać się bez wahania ojcowie kapadoccy, Maksym Wyznawca, Augustyn czy Tomasz z Akwinu. Gdy odkłada się książkę Harta, rodzi się spontanicznie pytanie, dlaczego w ciągu ostatnich lat nikt z ponad 2 mld chrześcijan nie napisał czegoś podobnego.

Prosty środek w postaci klasycznego teizmu, będącego wyrazem teologii soborów pierwszego tysiąclecia, okazuje się w ten sposób niezwykle nośny – znakomicie dopasowany do tego, by wpisać chrześcijańską teologię w serce współczesnych niepokojów i debat. Co przy tym istotne, pomysł autora jak gdyby zaprasza do tego, by potraktować jego propozycję jako otwarty model. Każdy z elementów analiz zaproponowanych przez Harta może i powinien być przecież dalej pogłębiany, dopasowywany do kolejnych odslon współczesnych dyskusji. Zaproponowany schemat argumentacji, dzięki swojemu zakorzenieniu w logice rzeczywistości i w tradycji, może jednak pozostać strukturą stałą, nośnym szkieletem, który podpowiada kierunek chrześcijańskiej apologetyce.

Jest też i trzecia cecha dzieła prawosławnego teologa, która może i powinna być dla nas dziś inspiracją. Bynajmniej nie jest ona najmniej istotna. Hart wyprowadza nas z kompleksów. Może czasami razić gruba kreska polemisty, za pomocą której autor próbuje porządkować rzeczywistość. Wielu chrześcijańskich autorów przyzwyczało nas do bardziej pastelowego obrazu współczesnej sytuacji<sup>59</sup>. W świetle propozycji Harta rodzi się jednak pytanie, czy ten pastelowy styl nie jest wyrazem kompleksu niższości wobec postoświeceniowej narracji i naturalistycznej ideologii. Bo to dopiero przejście z pełnej zrozumienia dla naturalizmu teistycznej defensywy do pełnej kontestacji wobec naturalizmu teistycznej ofensywy pozwala dostrzec pewne cechy chrześcijańskiego opisu świata, które tracą na znaczeniu bez odważnej, pełnej wiary w swoje racje kontry.

Oczywiście kontra ta ma swój wyraz i najgłębszą podstawę w głównej tezie, ze względu na którą powstała książka: Bóg jest radykalnie inny niż cały otaczający nas świat<sup>60</sup>. Właśnie dlatego wydaje się, że wyłącznie

<sup>59</sup> Myślę o autorach takich jak Charles Taylor, David Tracy czy John D. Caputo.

<sup>60</sup> Miałem już okazję pisać o wadze tej tezy na tych łamach: Michał Paluch, „Jak myśleć o transcendencji? Przykład Tomasza z Akwinu”, *Studia Bobolanum*, nr 3 (2012): 73-91. Tekst został przedrukowany w: tenże, *Dlaczego Tomasz* (Warszawa: Instytut Tomistyczny, 2012), 61-82. Można tam znaleźć podstawową bibliografię na ten temat.

teizm, który taką tezę w sobie zachował, teizm soborów pierwszego tysiąclecia, teizm Maksyma Wyznawcy i Tomasza z Akwinu, może stanowić odpowiedni fundament, by dziś przekonująco ukazywać wiarygodność teizmów i, co za tym idzie, wiarygodność chrześcijaństwa.

### Bibliografia:

Dawkins Richard. *Bóg urojony*. Tłumaczenie Piotr J. Sz wajcer. Warszawa: Wydawnictwo CiS, 2007.

Dennett Daniel C.. *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*. Tłumaczenie Barbara Stanosz. Warszawa: PIW, 2008.

Eco Umberto. *Sztuka i piękno w średniowieczu*. Tłumaczenie Mikołaj Ol szewski, Magdalena Zabłocka. Kraków: Znak, 1994.

Feser Edward. *Scholastic Metaphysics. A Contemporary Introduction*. Frankfurt: Ontos, 2014.

Greshake Gisbert. *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarza*. Tłumaczenie Jan Tyrawa. Wrocław: Wydawnictwo TUM Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2009.

Hart David Bentley. *The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Christian Truth*. Grand Rapids, MI-Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.

Hart David Bentley. *The Experience of God. Being, consciousness, bliss*. New Haven-London: Yale University Press, 2013.

Hart David Bentley. *Chrześcijańska rewolucja a złudzenie ateizmu*. Tłumaczenie Aleksander Gomola. Kraków: WAM, 2011.

McGrath Alister. *Bóg Dawkinsa: memy, geny i sens życia*. Tłumaczenie Joanna Gilewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008.

McGrath Alister, Collicutt McGrath Joanna. *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa*. Tłumaczenie Jerzy Wolak. Kraków: WAM, 2007.



Onfray Michel. *Traktat ateologiczny. Fizyka metafizyki*. Tłumaczenie Mateusz Kwaterko. Warszawa: PIW, 2008.

Paluch Michał. „Jak myśleć o transcendencji? Przykład Tomasza z Akwino”. *Studia Bobolanum*, nr 3 (2012): 73-91

Paluch Michał. *Dlaczego Tomasz*. Warszawa: Instytut Tomistyczny, 2012.

Scheler Max. *Resentyment a moralność*. Wyd. 2. Tłumaczenie Jan Garewicz. Warszawa: Czytelnik, 1997.

Sokolowski Robert. *Bóg wiary i rozumu. Podstawy chrześcijańskiej teologii*. Tłumaczenie Michał Romanek. Kraków: Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, 2015.

Stenger Victor J. *God: The Failed Hypothesis: How Science Shows That God Does Not Exist*. New York: Prometheus, 2008.

Stróżewski Władysław. „Spór o transcendentalność piękna”. *Zeszyty Naukowe KUL*, 4, nr 3 (1961): 19-36

Velde te Rudi. „God and the Language of Participation”. W *Divine Transcendence and Immanence in the Work of Thomas Aquinas. A collection of studies presented at the third conference of the Thomas Instituut te Utrecht, December 15-17, 2005*, redakcja Harm Goris i in. 19–36. Leuven-Walpole, MA: Peeters, 2009.

## **Transcendencja Boga podstawą wiarygodności teizmów. Propozycja Davida Bentleya Harta**

### STRESZCZENIE

Tekst przedstawia próbę obrony wiarygodności teizmów zaprezentowaną przez Davida Bentleya Harta w książce *The Experience of God* i formułuje na tej podstawie kilka postulatów pod adresem współczesnych prób obrony wiary. W związku z krytyką misyjnego ateizmu, Hart zabiera głos w imieniu głównych tradycji religijnych, by zwrócić uwagę na redukcyjny obraz Boga zakładany w dziełach ateistycznych polemi-

stów. Stara się pokazać – nawiązując głównie do religii monoteistycznych, choć czyniąc także wysiłki, by uwzględnić wrażliwość religii dalekowschodnich – że najważniejsze religie ludzkości interpretują Boga jako radykalnie wykraczającego poza ten świat – transcendentnego – i właśnie dlatego zdolnego do immanentnej w nim obecności. Tezę tę pomaga mu uzasadnić analiza trzech doświadczeń związanych z bytem, świadomością i rozkoszą, które odpowiadają triadzie *Upaniszad: sat, chit i ananda*. Pierwsze z nich to przygodność, drugie – ekstaza, trzecie to wykraczanie poza fizyczne przyczyny i skutki, dokonujące się w celowym ludzkim działaniu. Uważna analiza tych doświadczeń, dokonywana z przywołaniem współczesnych filozoficznych dyskusji na ich temat, prowadzi Harta do wniosku, że można je przekonująco zinterpretować tylko w świetle teizmu szanującego boską transcendencję, naturalizm okazuje się zaś irracjonalnym i najbardziej ubogim sposobem rozumienia otaczającej nas rzeczywistości.

Projekt Harta jest, zdaniem autora artykułu, zaproszeniem do prób apologetycznych, które będą integrować odniesienie się do narracji współczesnej nauki, najważniejszych wyrastających z tego filozoficznych dyskusji oraz sytuacji religijnej chrześcijanina, który musi swoją wiarę wpisać w różnorodny religijny świat; będą czerpać z dziedzictwa klasycznej teologii pierwszego tysiąclecia, szczególnie w opisywaniu relacji Stwórcy – stworzenie; będą przedstawiać chrześcijańską propozycję bez kompleksów wobec postoświeceniowej narracji na temat religii.

**Słowa kluczowe:** wiarygodność, chrześcijaństwo, apologetyka, transcendencja Boga, przygodność

## **Transcendence of God as the Foundation for the Credibility of Theisms. David Bentley Hart's proposal**

### SUMMARY

The text represents an attempt to defend the credibility of theisms presented by David Bentley Hart in his book *The Experience of God* and formulated on the basis of several demands addressed at contemporary attempts to defend the faith. In connection with the criticism of the missionary atheism, Hart speaks on behalf of the major religious traditions, to draw attention to the reductionist image of God assumed in the works of atheistic polemicists. He is trying to show, referring mainly to the monotheistic religions, while also making efforts to take into account the sensitivity of the Far Eastern religions, that the major religions of humanity interpret God as radically outreaching beyond this world – transcendent – and that is why capable of immanent presence in it.

This thesis helps him justify the analysis of three experiences of being, consciousness and bliss, which correspond to the triad of the Upanishads: *sat*, *chit* and *ananda*. The first is contingency, the second is ecstasy beyond what is tangible, human consciousness, and the third is to go beyond the physical causes and effects, occurring in purposeful human action. A careful analysis of these experiences made with the recall of contemporary philosophical discussion about them, leads Hart to the conclusion that they can be convincingly interpreted only in the light of theism respectful of divine transcendence, naturalism turns out to be the most irrational and poor way of understanding the reality around us.

Hart's project is, according to the author, an invitation to apologetic attempts that will integrate a reference to the narrative of modern science, the most important philosophical discussion growing out of here and the situation of a religious Christian who needs to enter his faith in the religiously diverse world; will draw on the heritage of classical theology of the first millennium, especially in describing the relationship "Creator – creation"; will present the Christian proposal without complexes to the post-Enlightenment narrative on religion.

**Keywords:** credibility, Christianity, apologetics, the transcendence of God, contingency

