

## Artykuły teoretyczne i historyczne

*Теоретические и исторические статьи*

**Andrzej L. Zachariasz**

Uniwersytet Rzeszowski

### Tylko Bóg może nas uratować<sup>1</sup>

*Только Бог может спасти нас*

*Filozofia, przyoblekając naukę Jezusa w szatę platonizmu,  
pozbawiła ludzkość żniwa boskości człowieka  
i realności królestwa bożego na Ziemi.*

(–) Nie-Nietzsche

#### 1. W trosce o przyszłość

Martin Heidegger w swoim znanym wywiadzie z roku 1966, który zgodnie z życzeniem autora opublikowano po jego śmierci – w „Der Spiegel” z 31 maja 1976 r. – a więc w dziesięć lat od momentu jego udzielenia, powiedział: „Tylko Bóg może nas uratować” (*Nur noch ein Gott kann uns retten*)<sup>2</sup>. Europa i świat od momentu udzielenia wywiadu przetrwała już blisko pół wieku i jest w wielu swych wymiarach zupełnie inna niż w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku. Niemniej, słowa te dziś wydają się być nawet bardziej aktualne niż przed laty i to zarówno wtedy, gdy ograniczymy sens wypowiedzi autora do kontekstu, w którym je sformułował (technicyzacji ówczesnego świata człowieka)<sup>3</sup>, jak

<sup>1</sup> Publikowany tekst jest fragmentem przygotowywanej do druku książki pod tytułem *Przekroczenia, czyli jak boskie staje się ludzkim*.

<sup>2</sup> M. Heidegger: „Spiegel” – *Gespräch vom 23. September 1966*, „Der Spiegel”, 30. Jahrgang, Mai 1976, nr 23, 31.

<sup>3</sup> Z wywiadu: „*Spiegel*: Sie sehen, so haben Sie es ausgedrückt, eine Weltbewegung, die den absoluten technischen Staat entweder heraufführt oder schon heraufgeführt hat? Heidegger: Ja!

i wtedy, gdy będziemy próbowali je odczytać w szerszych odniesieniach. Dla pełnego zrozumienia wypowiedzi mędrca ze Schwarzwaldu, poza filozoficznym, ważny jest jej inny kontekst. Nie bez znaczenia jest tu sytuacja polityczna, wiedza o świecie, możliwości techniczne i warunki materialne, stan i miejsce religii w życiu ludzi czy też wreszcie odczucie własnego miejsca i sensu w istnieniu.

Choć sytuacja człowieka we współczesnym świecie nie jest bynajmniej jednoznacznie tragiczna, to jednak na tyle niepokojąca, aby wzbudzać jego obawy o swoją egzystencję. Wprawdzie, uwzględniając możliwość – z czasów zimnej wojny – samozagłady człowieka, można by zauważyć, że przynajmniej w Europie, po upadku Związku Radzieckiego, znacznie osłabło napięcie polityczne i zagrożenie wojny nuklearnej. Niemniej, pojawiły się nowe komplikacje i nowe niebezpieczeństwa o charakterze politycznym. Udziałem czasu aktualnego są zagrożenia wynikające z fundamentalizmu religijnego, przybierające formę konfliktu globalnego, określanego niejednokrotnie konfliktem cywilizacji. Towarzyszy mu terroryzm organizacji islamskich oraz wojny z nim prowadzone. Terroryzm, który paraliżuje nie tylko Europę i Amerykę Północną, lecz wstrząsa także krajami islamu.

Nie mniej ważnym zagrożeniem wydaje się być kryzys duchowości kultury o proveniencji chrześcijańskiej. Ten nie tylko po upadku komunizmu nie ustąpił, ale nawet pogłębił się. Załamał się – za sprawą filozofii życia, filozofii spotkania i dialogu oraz psychoanalizy Freuda, a przede wszystkim filozofii Heideggera – racjonalizm nowożytny. Jego miejsce zajął irracjonalizm, czy też właściwie nowa forma racjonalności, którą określiłbym jako emocjonalizm intelektualny oraz postmodernizm przyjmujący formułę pragmatyzmu i dekonstruktywizmu. Filozofia zrezygnowała z metafizyki, a więc i odeszła od myślenia w pojęciach określoności i pierwszych zasad. Tym samym zrezygnowała z myślenia bytem i prawdą na rzecz myślenia nawet nie wartościami, ale korzyściami praktycznymi i doraźnymi interesami. Obiektywność wiedzy i prawdę zastąpiła przydatność sądów w rozwiązywaniu spraw życia codziennego. Dotychczasowe całościowe i systemowe myślenie ustąpiło miejsca myśleniu okazjonalnemu, ograniczającemu się do dekonstrukcji i analizy. Poznanie zostało sprowadzone do rozumienia i interpretacji. Systemy filozoficzne zastąpiły eseje i metafory. Filozofia stała się hermeneutyką.

Jednym z momentów, który zmienia myślenie człowieka, a w każdym razie nadaje mu nowy kształt, jest szybki postęp wiedzy i techniki. To, co kiedyś sytuowało się poza granicami ludzkich możliwości i należało do tajemnic bogów, dziś jest codzienną praktyką badawczą, pozwalającą na głębokie wkraczanie w obszary dotychczasowej niewiedzy i kreacji nowego świata. Nauka nie tylko

---

*Spigel: Kann überhaupt der Einzelmensch dieses Geflecht von Zwangsläufigkeiten noch beeinflussen? Oder aber kann die Philosophie es beeinflussen, oder beide zusammen, indem die Philosophie der einzelnen oder mehrere zu einer bestimmten Aktion führt?“. Ibidem.*

poszerzyła horyzont postrzeganego świata, ale także w istotny sposób go zmieniła. Świat dotychczasowej tradycyjnej wiedzy, zarówno religijnej, jak i naukowej, był światem rzeczywistości stabilnej, rządzonej bądź to przez Boga będącego ucieleśnieniem absolutnej doskonałości, bądź też światem funkcjonującym wedle koniecznych i stabilnych zasad Natury. W obu wypadkach była to rzeczywistość uporządkowana i przewidywalna, w której nic nie działo się przez przypadek. Człowiek czuł się w nim pewnie, polecając swój los Opatrzności bądź, w najgorszym wypadku, przewidywalnej Naturze. Człowiek dysponujący obrazem świata, jaki wyłania się ze współczesnej nauki, wydaje się być w zupełnie innej sytuacji. To nie tylko nieskończona, ale i nieokreślona rzeczywistość, w której każdy moment egzystencji ludzkiej zależy od zbiegu okoliczności. To raczej rzeczywistość chaosu niż kosmosu. Człowiek, zwłaszcza w kulturze europejskiej, wobec ogromu i nieprzewidywalności wszechświata czuje się raczej zagubiony i osamotniony – tym bardziej, że nie znajduje wsparcia w Bogu. Jak bowiem głosi pogłoska, którą przed ponad sto lat temu rozpowszechnił F. Nietzsche: chrześcijański „Bóg umarł”. Czy jednak umarł? Przywołał go przecież na ratunek człowiekowi Heidegger.

## 2. O kim mówi Heidegger, przywołując Boga?

Co oznaczało odwołanie się przez Heideggera do Boga w przytoczonym wywiadzie? Czy użycie słowa „Bóg” miało pełnić funkcję wyrażenia „wymijającego”, poprzez które filozof chciał powiedzieć, że nie ma już dla nas żadnego ratunku i w tej sytuacji pozostało nam jedynie czekać na to, co przyniesie los? Jeśli tak, to wypowiedź ta nie implikuje pytania o Boga. Jeśli jednak nie, a więc Bóg jest rzeczywistym bohaterem tej wypowiedzi, to w sytuacji, gdy ogłasza się jego śmierć, pojawia się pytanie o sens samej wypowiedzi. Jeśli Bóg jest martwy i Heidegger podziela ten sąd, to o kim mówi w swoim wywiadzie? Co rozumie pod pojęciem Boga? Odpowiedź nie należy do łatwych. Heidegger na swój sposób ukrywa bowiem twarz swojego boga<sup>4</sup>. Dlaczego ją ukrywa? Czyżby z szacunku? Czy może jego twarz odkryć? Być może bóg ten nie ma twarzy bądź twarz jego nie nadaje się na ołtarze. Być może twarz tego boga winna być zakryta, a nawet ukryta ... pod ziemią, a najlepiej w samym Byciu (*Sein*). Czy można się zbliżyć do takiego boga? Może lepiej pozostawać od niego w „od-daleniu”?

---

<sup>4</sup> W tekście pisownię słowa „Bóg” z dużej litery zachowuję na oznaczenie Boga religii mono-teistycznych bądź też wtedy, gdy pojęcie to odnoszę do Boga pojmowanego jako byt w ogóle. Pisowni „bóg”, „bogowie” (z małej litery) używam na oznaczenie bóstw religii politeistycznych, a także na określenie bogów proponowanych w poszczególnych koncepcjach filozoficznych. Taką pisownię stosuję np. na określenie pojęcia boga, czy też bogów proponowanych przez M. Heideggera bądź też E. Ciorana.

Nim poznamy boga Heideggera jako ostatniego z bogów, rozważmy wpierw możliwość śmierci Boga. Wszak po świecie krąży i taka pogłoska, iż bogowie są nieśmiertelni i, co najwyżej, zmieniają swoje szaty.

### 3. Śmierć Boga to problem człowieka

Bóg martwy to dla człowieka problem większy niż Bóg żywy. Śmierć Boga to problem nie Boga, ale pytanie o miejsce człowieka w Istnieniu. Bóg, czy też bogowie, obojętnie martwi czy też żywi, dość często nawiedzają myśli człowieka. Nawiedzili także myśli Heideggera<sup>5</sup>. Stąd też pojęcie Boga nie było mu obce. Skoro jednak, jak twierdził Nietzsche a Heidegger bynajmniej temu nie przeczył, Bóg jest martwy, to kto mógłby nas jeszcze ratować, gdyby nawet mógł nas ratować? Przy tym, wedle tych filozofów, martwy ma być nie kto inny jak Bóg chrześcijański. Nasz, europejski Bóg. Co zatem miały znaczyć te słowa w momencie ich wypowiedzenia i co znaczą dziś? W tym kontekście nie jest to już tylko pytanie pod adresem filozofii Heideggera, ale problem współczesnego człowieka. Czy jednak Bóg umarł i na ile jest martwy? Może jednak nie umarł, albo „nie do końca umarł”? Absolutność Boga, jeśli nawet nie do końca została zanegowana, to poważnie została podważona a nawet zachwiana. Do walki o władzę nad Europą przystąpili inni bogowie. Obok Bogów uznanych religii pojawili się także miejscowi bożkowie, wyrosli z kapitału i konsumpcji. Wśród nich szczególnie głośni są bożkowie ludyczni. To oni wydają się być ostatnimi bogami na pokładzie tonącego Titanica. Swoją absolutność utraciły absoluty filozofii, nauki i sztuki, historii. Człowiek pozbawiony dotychczasowych absolutów: absolutnego Boga i absolutnej prawdy, piękna... postawiony wobec nieskończonego i zdążającego w swoich przemianach „donikąd” świata, sam siebie odnajduje jako byt wobec bezsensu pogrążający się w nicości. Stąd też sceptycyzm i nihilizm wydaje się być jedynie zasadną drogą myślową, a nicość przeznaczeniem. Czy z tej sytuacji mógłby nas ktoś uratować? Jeśli byłby to Bóg to jaki?

---

<sup>5</sup> W roku 1989 w pięćdziesiąt lat po napisaniu (pisane w latach 1936–1938) ukazało się M. Heideggera *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, jako tom 65 jego *Gesamtausgabe*. W dziele tym podejmuje on problematykę Boga. Tam też użyje terminu „ostatni Bóg”. Pisze m.in.: „Hier enthüllt sich die innerste Endlichkeit des Seyns: In Wink des letzten Gottes”. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, 256 [w:] *Gesamtausgabe, Band 65*, Frankfurt am Main 1989 [wydanie polskie: M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, przekład B. Baran i J. Mizera, Kraków 1996, 256].

#### 4. Czy Bóg religii chrześcijańskiej może nas jeszcze uratować?

Stwierdzenie Heideggera, że z sytuacji beznadziejności istnienia ludzkiego „jedynie Bóg może nas uratować”, należy uznać za zasadne. Problem jednak w tym, że w kulturze europejskiej już w czasach Oświecenia negowano nie tylko dobrą wolę Boga, ale nawet podważano tezę o jego istnieniu. Hegel przepowiedział możliwość jego śmierci<sup>6</sup>. Filozofem, który ogłosił śmierć Boga, a właściwie postawił diagnozę, iż Bóg w kulturze europejskiej jest martwy, był Nietzsche<sup>7</sup>. W tym stanie rzeczy należałoby zapytać, czy Bóg, wobec którego pojawiają się tak poważne wątpliwości i którego możliwości podlegają tak daleko idącym ograniczeniom, iż sam wydaje się wymagać pomocy człowieka, może nas jeszcze ratować? Może jest tak, że człowiek dokonał tak głębokiej dekompozycji a nawet destrukcji swego świata, iż starzy jego bogowie doszli do wniosku, że nie są nam już w stanie pomóc. Zrezygnowawszy zatem ze swej misji chronienia człowieka przed nim samym, opuścili go bezpowrotnie, udając się na zasłużony odpoczynek. Być może także, że są zmęczeni ciągłymi utarczkami z przeciwnościami losu bądź też zawiedzeni niedoskonałością dzieła, jakie stworzyli, i dalszy los świata powierzyli samemu człowiekowi. Być może swoją obecność w świecie ograniczyli jedynie do obserwacji tego, co stworzyli przez czas, w którym zgodnie współpracowali z ludźmi. Dziś, jako że ludzie zbuntowali się i odmówili współpracy, pozostało im jedynie z odległych zaświatów z rezygnacją spoglądać na świat człowieka pogrążający się w chaosie istnienia i bezsensie myślenia. Ludzie wprawdzie uśmiercili Boga, ale nie podjęli jego dzieła stwarzania, a co gorzej, skoncentrowali się na tym, co małe i błahe, tracąc energię na wzajemne waśnie i spory. Nie przejęli odpowiedzialności za świat.

Czy nie jest to już czas, aby człowiek bez Boga czy nawet bogów, w obliczu grożącego mu końca, podjął pytanie, czy tak dalej może istnieć? Czy odejście Boga chrześcijańskiego nie oznacza końca człowieka, zwłaszcza w dotychczasowej jego wersji ludzkości europejskiej? Czy śmierć Boga kultury europejskiej dla losu człowieka nie ma większego znaczenia i, jak to zauważył sam Nietzsche, tak jak nadeszła niepostrzeżenie, tak i niepostrzeżenie przeminie? Czyżby Bóg do tego stopnia stał się obojętny człowiekowi, że ten nawet, tak jak nie zauważył jego umierania, a może już śmierci, nie dostrzega powstałej po nim pustki? A może jednak pustki tej nie ma, bo Bóg wcale nie umarł, a tylko nie-

---

<sup>6</sup> Zob. co na ten temat pisze M. Heidegger w: *Słowo Nietzschego „Bóg umarł!” /Got ist tot/*, przekład J. Gierasimiuk, „Philosophon Agora” 1990, zeszyt I, s. 102 [M. Heidegger, *Das Wort Nietzsches*, „Gott ist tot” [w:] *Holzwege*, Verlag Klostermann, Frankfurt am Main 1950].

<sup>7</sup> Das grösste neuere Ereignis – dass „Gott tot ist, dass der Glaube an der christlichen Gott ungläubwürdig geworden ist – beginnt bereits feine ersten Schatten über Europa zu werfen. F. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, („La Gaya Scienza”) (89) [w:] F. Nietzsche, *Werke in zwei Bänden*, Alfred Kröner Verlag In Leipzig, 1930, s. 272.

przyjaźni mu ludzie, biorąc swoje oczekiwania, a nawet nadzieje za rzeczywistość, poprzez swoich heroldów, co najmniej „grubo” przedwcześnie, głoszą jego śmierć? Czy zatem mają rację zwolennicy śmierci chrześcijańskiego Boga? Czy Bóg – Człowiek umarł? Stwierdzenie to, mimo wytaczanych poważnych argumentów, nie wydaje się być na tyle oczywiste, aby mogło zostać przyjęte bez zastrzeżeń, a co najmniej bez bliższego rozważenia. Pojawia się tu pytanie zasadnicze: o co chodzi tak naprawdę z tą „pogłoską” o „śmierci Boga”, czy nawet tezą, że „Bóg jest martwy”?

Nawet jeśli Bóg jest martwy, to czy z tego powodu powinniśmy przybrać strój żałobny, czy też raczej z tej okazji świętować triumf człowieka? Jest to także pytanie o to: czy Zaratustra Nietzschego w swojej górskiej pustelni do końca przemyślał śmierć Boga, zanim ją ogłosił na targowisku pełnym gawiedzi i wszelkiego innego pospólstwa? Jeśli nawet był pewien śmierci, to czy wiedział, co będzie robił następnego dnia po pogrzebie Boga? Żadna to sztuka, ogłosiwszy śmierć Boga, uciec w chorobę i do końca życia udawać nieświadomego. Zwłaszcza w sytuacji, gdy na miejsce starego, dobrotliwego Boga inni bogowie, znacznie bardziej surowi, dobijają się do bram świątyń Europy.

## 5. Czy Europie potrzebni są nowi bogowie?

Na miejsce Boga chrześcijańskiego, którego wyeliminowanie z kultury europejskiej miało wedle Nietzschego przynieść człowiekowi wyzwolenie, w rzeczywistości czasu aktualnego pojawili się nowi pretendenci. Można powiedzieć, że przyszedł czas na boskość, czy też bogów z innej szerokości geograficznej. To islam staje się religią z każdym rokiem coraz bardziej znaczącą. Wraz ze zwiększającą się w Europie liczbą wyznawców Allacha maleje znaczenie uczniów Jezusa. Czy jednak Europa Allacha potrzebuje ratunku, o którym mówi Heidegger? Póki co, tej Europie nie trzeba ratować. Ta Europa dopiero powstaje. Niemniej na pytanie, co może ona oznaczać dla dotychczasowej kultury europejskiej, należałoby stwierdzić, że jeśli Bogiem Europy zostanie Bóg islamu to zmiana ta może oznaczać jedynie koniec tej kultury w dotychczasowym jej kształcie. Kulturę europejską czeka los Bizancjum. Tak jak Turcy w Konstantynopolu zastąpili Greków, a Konstantynopol stał się Stambułem, tak ludy Afryki i Azji zastąpią ludy romańskie, germańskie czy też słowiańskie, a Europa stanie się Islamstanem. Jaka będzie nowa kultura europejska? Zapewne taka sama jak kultura krajów islamu. Dla jej aktualnego kształtu oznacza to w pierwszej kolejności, jeśli już nie likwidację, to co najmniej marginalizację jej wymiaru intelektualnego. Filozofia, która w kulturze dotychczasowej Europy spełniała to zadanie, będzie co najwyżej funkcje swoje pełniła w ramach enklawy kulturowej, jaką będzie chrześcijaństwo. O ile to ostatnie będzie możliwe, to będzie to reli-

gia mniejszości. Tym razem, inaczej niż w wiekach średnich, nie światło ale czas mroku wyrażający się w fanatyzmie religijnym przyjdzie ze Wschodu. Kiedy umierają bogowie, umierają wraz z nimi kultury. Tak jak nowi bogowie zastępują odchodzących, tak i nowe kultury zastępują stare.

Heidegger, twierdząc przed ponad pięćdziesięciu laty, że tylko „Bóg może nas uratować”, zapewne nie miał na myśli bogów spoza Europy. To jakiego boga przywoływał w tej myśli, jest niewątpliwie ważne dla jego filozofii.

Jednak na pytanie: jakiej religii i jakiej filozofii powinien być to bóg, którego dziś potrzebują Europejczycy, potrzebuje każdy z nas, musimy odpowiedzieć sobie sami. Pytanie to tym bardziej zasadne, że bogowie, którzy gotowi są odbierać nasze hołdy i żądni swego kultu, są liczni. Trudno byłoby dowodzić, że świat współczesnego człowieka obywa się bez Boga i bogów. W tej sytuacji teza, iż „Bóg jest martwy”, jest nie tylko wątpliwa ale mija się z rzeczywistością. Także wtedy, gdy mówimy o Bogu – Człowieku, Bogu chrześcijan. Mimo że na poparcie tezy o śmierci Boga można by przywołać liczne dowody – choćby z okoliczności, że świeckość dominuje w sferze publicznej a w życiu prywatnym coraz bardziej powszechną postawą jest agnostycyzm i ateizm, że kościoły a nawet katedry, jeśli nawet nie są zamykane, to stoją puste – to jednocześnie należałoby zauważyć, że przecież nie jest tak, że dotychczasowy Bóg zupełnie opuścił kulturę europejską. Póki co, nawet wyznawcy tezy Nietzschego muszą przyznać, że w Europie istnieją jeszcze wyznania i kościoły chrześcijańskie. Bóg jest także obecny, choć coraz częściej nie w boskiej lecz ludzkiej postaci, w życiu publicznym i prywatnym. Czy w tej sytuacji nie należałoby dokonać reasumpcji tej oczywistej dla niektórych, bowiem zapewne nie dla wszystkich tezy, że Bóg w kulturze europejskiej jest martwy?

## **6. Ten Bóg – Człowiek potrafi zwyciężać z krzyża i powstawać z martwych**

Mówiąc o Bogu europejskim, nie sposób zapominać, że Bóg chrześcijański obdarzony jest szczególną zdolnością, której żaden inny bóg nie posiadał, choć byli tacy, którzy próbowali. Ten Bóg – Człowiek potrafi zwyciężać z krzyża. Dowiódł swojej mocy, powstając „z martwych”. Natchnął antyczny świat nową duchowością, pokonał mitologię *Imperium Romanum*, w sytuacji załamania się kultury antyku, nie tylko przekazał barbarzyńcom ideę cesarstwa, ale swoim autorytetem i tradycją swego Kościoła wsparł filozofię. Pozwoliło to św. Augustynowi na przewyciężenie agnostycyzmu i sceptycyzmu i zastąpienie filozofii życia wedle zasady *carpe diem quam minimum credula postero* starożytnych nihilistów, postawą ascezy i pokuty. Tym samym ochronił człowieka przed zagubieniem się w codzienności życia barbarzyńców i jednocześnie złagodził jego

upadek nie tylko intelektualny, ale być może nawet moralny. Co więcej, pokonał bogów ze Wschodu: Mitrę oraz bogów Ormuzda i Arymana. Ulegli mu Jowisz i Mars. Nawet Jahwe musiał się usunąć, by zrobić miejsce Synowi.

Teza, że chrześcijaństwo, po upadku *Imperium Romanum* i zalewie Europy przez ludy barbarzyńców ze Wschodu, pozwoliło przetrwać – być może w tym, co dla niej było jej kwintesencją – kulturze Greków i Rzymian, nie jest pustosłowiem. Także i w późniejszych wiekach Bóg o pochodzeniu żydowskim dzielnie stawał w obronie chrześcijańskiej Europy. Dlaczego tym razem miałyby być inaczej? Czyżby tak bardzo został osłabiony przez nowożytny racjonalizm i konsumeryzm ostatnich dziesięcioleci, że nie jest w stanie pokonać współczesnego agnostycyzmu i sceptycyzmu, i co gorsza, nie jest w stanie nadać człowiekowi trwałego sensu swego bycia w istnieniu? Czyżby nie był w stanie dać człowiekowi nowej podstawy działania i tym samym odpór naporowi bogów obcych? Być może obwieszczona przez Nietzschego nowina, iż **Bóg chrześcijan jest martwy**, jest nie tylko przedwczesna, ale wręcz nieprawdziwa.

Odpowiedź na te pytania, wbrew wyznawcom jakiegokolwiek w tym względzie opcji, nie jest prosta. Nie jest bowiem tak jak sądziliby tradycjoniści, a zwłaszcza funkcjonariusze różnych kościołów chrześcijańskich, że z Bogiem i religią wszystko jest dobrze, tylko świat nie jest dobry. Nie jest również i tak, jak sądzą ateusze i osobiści wrogowie Pana Boga, że chrześcijaństwo skończyło się i Bóg chrześcijański jest martwy. Bóg chrześcijański, poddany krytyce rozumu i komercjalizacji, często wymieniany na towar, a niejednokrotnie traktowany przez swych dysponentów jako narzędzie prowadzonych wojen politycznych, gdzieś jeszcze żyje. Powiedziałbym nawet, że Bóg ten żyje w myślach ludzi w znaczącej mierze bardziej z powodu swoich oprawców i prześladowców niż dzięki instytucjonalnym depozytariuszom jego boskości. Zwłaszcza ci ostatni wiele czynią, aby żyjącego w umysłach i sercach ludzi Boga – Jezusa, syna Marii i opiekuna Józefa, wymienić na zaszczyty, korzyści materialne i radości ciała. Oto prawdziwi, choć nie ostatni, materialiści i ateści. Ich specjalność to zmiana ducha w materię.

## 7. Śmierć Boga: zwycięstwo religii i moralności nad metafizyką

Przytaczane argumenty dokumentujące śmierć Boga z pewnością nie pozwalają zanegować do końca tezy Nietzschego. Być może, że sformułowane przez niego słowa o śmierci Boga w ogóle nie dotyczą „żywego Boga religii”, jakim jest, czy raczej być powinien Bóg – Człowiek. Jeśli jednak już do czegoś się odnoszą, to najwyżej do pewnej konstrukcji, która funkcjonuje w instytucjonalnej nauce i praktyce Kościołów, a zwłaszcza Kościoła katolickiego. To ta konstrukcja utraciła swoją żywotność a przede wszystkim swoje ugruntowanie.



Chrześcijaństwo, z którym spotkał się cesarz Konstantyn Wielki, Justynian, a nawet cesarz Karol Wielki, Leonardo da Vinci, Marcin Luter, Gottfried W. Leibniz i Georg W.F. Hegel, ale przede wszystkim Nietzsche – wbrew temu, co głosił ten ostatni – to bynajmniej nie religia prostego cieśli i rybaków znad jeziora Genezaret. To religia św. Pawła, gnostyków, ojców i doktorów Kościoła. To religia intelektualistów swego czasu najwyższej próby. Religia kontynuatorów Platona i Arystotelesa. Religia, która – nawet w średniowieczu – bardziej stała siłą intelektu niż ślepą wiarą w słowo oraz emocjami i uczuciami. Jeśli już odwoływała się do tej wiary i uczuć, to racjonalnie je uzasadniała i skutecznie nimi kierowała. Wraz z załamaniem się myślenia, u podstaw którego pozostawała filozofia Platona i Arystotelesa, a co stało się już w czasach Nietzschego, chrześcijaństwo św. Pawła – ale nie Jezusa i Piotra – straciło swoje intelektualne ugruntowanie. Niemniej nie sposób twierdzić, iż myślenie to nie spełniło swojej pozytywnej funkcji. To bowiem konstrukcja tego myślenia i konstrukcja instytucjonalnych Kościołów chrześcijańskich, a wraz z nią sama kultura chrześcijańska, zasłoniły żywą naukę Jezusa, przez to pozwoliły jej przetrwać do naszego czasu.

Czym zatem jest współczesny stan kultury europejskiej? Wyrazem kryzysu intelektualnego dotychczasowego myślenia europejskiego, załamania się jego platońsko-arystotelesowskiej metafizyki, a w konsekwencji dotychczasowej filozofii. W tym sensie jest to także kryzys człowieka, jako że jest to kryzys jego dotychczasowego myślenia, także o dotychczasowym Bogu. Nie jest to jednak kryzys Boga – Człowieka. Tego ostatniego kryzys nie dotyczył, gdyż nauka Jezusa, pozostając w ukryciu, poza zasłoną metafizyki, nie jest przedmiotem kryzysu. Nie była przecież nawet przedmiotem krytyki. Czy jednak kryzys myślenia człowieka, a właściwie kryzys samego człowieka, nie przerodzi się w kryzys myślenia o człowieku i w konsekwencji w kryzys samego Boga – Człowieka? Jest to fundamentalne pytanie dla człowieka przyszłego.

Kryzysy mają, także i ten, przeciwstawne następstwa. Kryzys dotychczasowego myślenia człowieka europejskiego niewątpliwie podważył uzasadniającą (gruntującą) platońsko-arystotelesowską metafizykę chrześcijaństwa, a tym samym instytucjonalne chrześcijaństwo. Jednocześnie umożliwił dotarcie do Jezusa w jego byciu jako człowieka z tej ziemi, a poprzez to odsłonił boskość jako sposób bycia syna Bożego. Odrzucając przesłonę filozofii, pokazał boskość nie poprzez metafizyczną spekulację, ale poprzez przykład boskiego życia człowieka na ziemi, pozostawiając następcą religię nie jako teologię i odświętny kult ale moralną codzienność. Człowieka religijnego pokazał jako moralnego. Umożliwił tym samym powrót do źródeł boskości jako powiązania, związku, świętości (*religatio, onis; religio, onis*) Boga i Człowieka. Tak pojętej religijności kryzys bynajmniej nie osłabił. Jeśli osłabił cokolwiek, to filozofię, a zwłaszcza esencjalną metafizykę, określając granice zasadności myślenia racjonalnego oraz instytucjonalne chrześcijaństwo. Wzmocnił tym samym relatywnie, poprzez osłabienie kulturowego statusu myślenia racjonalnego, a więc i filozofii, myśle-

nie religijne. Można by powiedzieć, odwołując się do metafory, wzmocnił, a przede wszystkim przygotował grunt pod zapowiadane drugie przyjście Jezusa. Przyjście, które winno oznaczać zerwanie z religią starego Zakonu i opowiedzenie się za moralnością jako sposobem bycia Boga – Człowieka. Objawieniem człowieka w pełnym blasku boskości.

Czy jednak drugie przyjście Jezusa nastąpi i Królestwo Boże, jako królestwo moralne, okaże się rzeczywistością? O tym rozstrzygnie przyszłość. Nic takiego nie nastąpi na zasadzie automatyzmu dziejów, czy też ingerencji Kogośkolwiek z jakkolwiek myślanych zaświatów. Ten świat bowiem, przynajmniej w myśleniu europejskim, wraz z fikcją esencjalnej metafizyki, sam okazał się fikcją. Może to stać się jedynie – tak jak boskość Boga objawiła się poprzez Boga – Człowieka – poprzez i przy udziale człowieka. Być może człowiek, nawet po dwóch tysiącach lat od czasu pierwszego przyjścia Boga – Człowieka, nie jest jeszcze gotowy na powtórne jego przyjęcie. Jeśli jednak to nie nastąpi, to nastać mogą kolejne stulecia konfliktów i wojen religijnych i ideologicznych. Być może, uwzględniając możliwości techniczne, przyspieszony zostanie koniec człowieka, ludzkości. Będzie to także znaczyło koniec istnienia świadomego.

## 8. *Perennis philosophiae* i jej udział w śmierci Boga

Przewartościowanie europejskiej religijności, której konsekwencją było ogłoszenie śmierci Boga, uwzględniając wszelkie inne okoliczności, w dużej mierze dokonało się za sprawą racjonalizmu czasów nowożytnych. Odwołanie się do rozumu z jednej strony podważało wiarę i autorytet jako podstawy zasadności formułowanych sądów, z drugiej stwarzało alternatywę wobec myślenia religijnego. Religia w przekonaniu myślicieli nowożytnych nie spełniała kryteriów rozumu. Konsekwencją stosowania kryteriów rozumu do oceny zasadności prawd boskich była Reformacja i uznanie religii za dziedzinę woli (wyboru). Już Descartes stwierdził, że pozostawanie przy katolicyzmie jest zasadne nie dlatego, że jest on prawdziwy, lecz dlatego, że jest on religią narodową<sup>8</sup>. O wyznawanej religii decyduje zatem tradycja, czy też nawet lokalny patriotyzm. W Europie chrześcijańskiej, kierującej się zasadą *Cuius regio eius religio*, kryterium zasadności wyznania religijnego, jak to sformułował T. Hobbes, była nie jego prawdziwość, ale wola suwerena (panującego) (*non veritas sed auctoritas facit legem*). To oddzielenie wiary od prawdy teoretycznej znalazło także wyraz w myśli B. Pascala. Filozof ten pisze o dwóch porządkach: porządku serca i porządku rozumu, czy też porządku wiary i wiedzy racjonalnej. Przy założeniu,

---

<sup>8</sup> Zob. R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowoczesności*, przekład J. Merecki, Warszawa 2009, s. 89 i n.

że prawda jest jedna i podlega kryteriom rozumu, odmawianie prawdziwości religii oznaczało, iż ta jako wyznanie traciła absolutność, a więc i swoją uniwersalność. Zasadność religii została tym samym sprowadzona do jej praktycznej użyteczności. I choć trudno byłoby tu mówić ze strony racjonalizmu nowożytnego o jakimś zamierzonym i świadomym ataku na religię ówczesnego człowieka, to jednak racjonalizm wyznaczał podstawy, w ramach których dokonywała się sekularyzacja, a także kształtowały się w kulturze europejskiej, wobec religii i Boga, postawy sceptycyzmu i agnostycyzmu. Oznaczało to jednocześnie powolną, ale systematyczną marginalizację myślenia religijnego, a w konsekwencji rugowanie Boga z życia społecznego i osobistego człowieka.

Podkreślę, że o ile myślenie pozareligijne, a zwłaszcza tzw. filozofia racjonalistyczna ulegała istotnym przeobrażeniom i czyniła szybkie postępy, oferując nowe propozycje zarówno w wyjaśnianiu poznania jak i bytu, to filozofia nauczana w seminariach duchownych i uprawiana w poszczególnych zakonach, wydawała się nie tylko nie czynić znaczących postępów, ale wręcz okopywała się na zajętych w wiekach średnich pozycjach. W pewnym sensie sytuacja uległa tu odwróceniu do tej, jaka miała miejsce w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. O ile w swoich początkach filozoficzna myśl chrześcijańska była niezwykle aktywna i płodna intelektualnie, to w czasach średniowiecza dokonano jej kodyfikacji, a właściwie petryfikacji. Co znamienne, dokonało się to bynajmniej nie poprzez odwołanie się do świętych ksiąg religii, filozoficznych Ojców Kościoła, a nawet gnozy chrześcijańskiej, ale pogańskiej, bo greckiej myśli Platona (w wersji Plotyna) i Arystotelesa. Myśli, należałoby podkreślić, bardzo odległej, jeśli chodzi o pojmowanie Boga od wyobrażeń tradycji judaistycznej i gnozy bliskowschodniej. Choć jednocześnie należałoby zauważyć, że krok ten dla przyszłej kultury Europy miał znaczenie kulturotwórczo doniosłe. Uzasadnienie bowiem myśli chrześcijańskiej w pojęciach filozofii greckiej w istotnej mierze pozwalało na adopcję do myśli religijnej o tradycji judaistycznej oraz filozofii gnostycznej przenikniętej wschodnim emocjonalizmem i ezoteryzmem, treści racjonalistycznych o proveniencji greckiej. One to, po okresie średniowiecza, zaowocowały nowożytnym racjonalizmem. Oznaczało to także, że los chrześcijaństwa, a w tym i los Jezusa – Boga został związany na kolejne tysiąclecie z losami filozofii greckiej. Myśliciele Kościoła katolickiego wręcz uznali ją za tzw. *perennis philosophie*<sup>9</sup>.

Zespolecie nauki moralnej Jezusa z intelektualizmem greckim w chrześcijaństwie oznaczało, że kryzysy filozofii, a zwłaszcza kryzysy platonizmu i arystotelizmu, stały się w jakiejś mierze zarazem kryzysami religii i generowanej przez nią moralności. Przy tym problem w tym wypadku był o tyle głębszy, że

---

<sup>9</sup> Nie bez racji myśliciele katolicy, w tym zwłaszcza tomiści polscy, podkreślają, iż uprawiają tzw. filozofię wieczystą, utożsamiając ją zarazem z filozofią klasyczną i odcinając się w ten sposób od myśli nowożytnej.

o ile filozofia w swoich głównych nurtach rozwojowych sytuowała się zawsze jako myślenie przekraczające, to myślenie religijne wzorców swej poprawności szukało u swoich źródeł. Stąd też intelektualści katolicy, chcąc pozostać w zgodzie ze swoim źródłowym przekazem, jakim jest Biblia, oraz intelektualną tradycją, faktycznie pozostali w okopach intelektualnej racjonalizacji świata i Boga, jaką zaproponował najpierw św. Augustyn a następnie św. Tomasz z Akwinu, a właściwie Platon i Arystoteles. W rezultacie, od czasów doktora łaski i doktora anielskiego, zarówno filozofia, jak i teologia katolicka, a szerzej chrześcijańska, nie dopracowała się żadnej nowej propozycji intelektualnej pozwalającej na uzasadnienie zgodne z duchem czasu tego, co absolutne w perspektywie sensu i świętości istnienia<sup>10</sup>. Ewentualne próby wykroczenia poza krąg tzw. myślenia klasycznego były *a priori* negowane i ostro zwalczane. To tomiści filozofię Descartesa uznawali za największy błąd myśli europejskiej<sup>11</sup>, z którego miał wynikać jedynie relatywizm poznawczy i religijny. Z tych też względów, choć także i konfesyjnych, nie miała wpływu na myśl katolicką filozofia Kanta i Hegla. Myśl idealizmu niemieckiego nie tylko była ignorowana w środowiskach myślicieli katolickich, ale wręcz posądzana o szarlataństwo. Filozofia katolicka nie była w stanie także zaakceptować jednego z największych myślicieli wieku dwudziestego Teilharda de Chardin i, co więcej, obawiając się rewolucyjności jego myśli teologicznej, postanowiła ją przykryć całunem zapomnienia. Reagowała zresztą negatywnie na śmiałe próby wyjścia poza tomizm w kierunku personalizmu<sup>12</sup>, jak i filozofii spotkania i dialogu<sup>13</sup>. Nie zaakceptowała także, po krótkim zresztą okresie w trakcie II Soboru Watykańskiego, fascynacji wtórną wobec myśli Heideggera, także idei „antropologicznego zwrotu i anonimowego chrześcijaństwa” Karla Rahnera<sup>14</sup>. Wszystko to prowadziło do utwierdzenia chrześcijaństwa jako religii nawiązującej do przesłania Jezusa w zamkniętym kręgu metafizyki platońsko-arystotelesowskiej, odpornej wobec tego, co inne, i niepotrafiącej otworzyć się na to, co nowe.

---

<sup>10</sup> Nie była nią także interpretacja sformułowana przez M. Lutra. Ta bowiem była jedynie rozwinięciem myśli zawartych w filozofii św. Augustyna.

<sup>11</sup> Zob. co na ten temat pisze: M. Krapiec, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, s. 37 i n.

<sup>12</sup> Nie znajdowały uznania w kręgach intelektualistów tomistycznych próby uprawiania filozofii przez K. Wojtyłę w duchu personalizmu M. Schellera.

<sup>13</sup> Z negatywnym przyjęciem nie tylko tradycyjnych katolickich środowisk filozoficznych w Polsce, ale i władz kościelnych (co znamienne, w czasach pontyfikatu Jana Pawła II) spotkała się filozofia ks. Józefa Tischnera.

<sup>14</sup> Zob. co na ten temat pisze P. Sikora, *Wstęp do wydania polskiego* [w:] K. Rahner, *Sluchacz Słowa. Ugruntowanie filozofii religii*, przekład R. Samek, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 5–12.

## 9. Mitologizacja nauki moralnej Jezusa

Myślenie filozoficzne, które wyznaczało podstawy intelektualne chrześcijaństwa, wyrosłe z antyku i eksploatowane przez dwa tysiąclecia, w konfrontacji z filozofią racjonalistyczną i współczesną wiedzą już pod koniec wieku osiemnastego wyczerpało swoje możliwości rozumienia świata i nadawania mu sensu. Choć należy zauważyć, że związki z boskim byciem Jezusa i Jego nauką z kulturą Platona i Arystotelesa w ramach chrześcijaństwa realizowały się nie tylko w wymiarze intelektualnym, ale także poprzez powiązania z mitologią, z kulturą religijną starożytnej Grecji. Spowodowało to, że nauka moralna Jezusa obrosła planktonem bogów i półbogów mitologii. Stało się to w dziejowym, choć w perspektywie żyjących ludzi normalnym, powiedziałbym codziennym, czy też nawet potocznym ich sposobie bycia. Pierwsi chrześcijanie to ludzie wyrosli i żyjący w kulturach antycznych. Stąd też ich wyobrażenia religijne, mimo że nauka Jezusa niosła jakościowo nowe, bowiem moralne idee, zbytnio nie odbiegały, jeśli w ogóle odbiegały, od wyobrażeń religijnych pogańskich Greków i Rzymian. Efektem tego jednak było nadanie duchowi moralnej nauki Jezusa, żywemu synowi Boga (co już było wyrazem odcięcia się od starej wiary Żydów), charakteru religii monoteistycznej. Religii z Bogiem w trzech osobach (energiach) z niezliczoną liczbą mitologicznych bogów i bożków, których w religijności chrześcijańskiej zastąpiły anielskie chóry półbogów oraz świętych różnej hierarchii i kategorii. U progu średniowiecza ta formuła religijności znalazła akceptację w filozofii św. Augustyna, a w okresie jego apogeum w myśli św. Tomasza z Akwinu. Obaj myśliciele sami zresztą dość szybko dołączyli do mitologicznych półbogów. W konsekwencji, Kościół katolicki jako mistyczne ciało Chrystusa, ale także i inne Kościoły chrześcijańskie, okazał się być, w swym wymiarze religijnym, niczym innym jak ubraną w nowe imiona świętych transformacją greckiej mitologii.

## 10. Racjonalizm, czyli o filozoficznym umieraniu Boga metafizyki

Chrześcijaństwo zbudowane na podstawach nauki Platona i Arystotelesa, a więc na pojęciu bytu i prawdy jako kategoriach filozoficznych duchowości greckiej, odwołujące się do tego, co poza, a właściwie ponad tym, co zmysłowe, prezentowało się jako pewne i „prawdziwe” na tyle, na ile stabilna była metafizyka klasyczna. Niemniej, klęskę metafizyki pod koniec wieku osiemnastego, dowodząc jej niemożliwości, obwieścił Kant. Nietzsche był jedynie tym, który uświadomił współczesnym wynikające stąd konsekwencje dla Boga i religii chrześcijańskiej. Załamanie się myślenia metafizycznego oznaczało pozbawienie chrześcijaństwa uzasadnienia w kategoriach jego prawdziwości. Okazywało się

bowiem, że wraz z zanegowaniem metafizyki znikąca rzeczywistość („to wszystko, co po tamtej stronie”, świat nadprzyrodzony), która potwierdzała prawdziwość sądów metafizycznych. W wypadku myślenia religijnego było to jednoznaczne z negacją Boga jako bytu. Stąd też, w przekonaniu Nietzschego, koniec metafizyki był zarazem uśmierceniem Boga filozofii chrześcijańskiej. Przy tym Nietzsche, formułując swoje stanowisko, nie wykracza – mimo iż myślenie to odrzuca, negując prawdę – poza formułę myślenia klasycznego, a więc myślenia prawdą bytu. Paradoksalnie zatem, negując metafizykę racjonalizmu klasycznego i sam racjonalizm klasyczny, uzasadnia zarazem fałszywość formułowanych w jego ramach sądów, odwołując się do właściwej racjonalizmowi argumentacji. Problem jednak w tym, że zasadność religii, a więc i przekonania, że Bóg istnieje, nie sprowadza się do zasadności tej czy innej metafizyki. Ta w uzasadnianiu wiary może co najwyżej być przydatną, ale bynajmniej nie ona decyduje o jej pewności. Rzecz w tym, że ani argumenty logiczne nie decydują o zasadności czy też niezasadności religii, ani nawet mitologiczna czy też irracjonalna szata. Siła myślenia religijnego wyznaczana jest tym, co jest możliwe, mimo iż nie jest realne w porządku naturalnym, porządku zwykłych rzeczy zgodnych z rozsądkiem i rozumem, a nawet jest wedle rozumu niemożliwe, czy też wręcz z nim sprzeczne. Religia nie poddaje się logizacji, wyraził to już ojciec filozofów chrześcijańskich Tertulian, wiedział o tym także Søren Kierkegaard.

Czy zatem stwierdzenia Nietzschego były bezprzedmiotowe, trafiały w pustkę? Tak i nie. Nie miały i nie mają znaczenia dla tych, którzy odwołują się do wiary. Argumentami zasadnymi są dla tych, którzy sami myślą w kategoriach racjonalnych. Racjonalizm filozofii niewątpliwie prowadził do racjonalizacji kultury, a tym samym oznaczał stałą, choć powolną demitologizację religii, czyniąc z niej zarazem rzeczywistość poddającą się kryterium rozumu, a więc i w rozumie szukającą zasadności formułowanych w jej ramach twierdzeń. Racjonalizm pozwalał zatem człowiekowi poddać Boga krytyce rozumu. Niespełnianie jego kryteriów, dla przedstawicieli myślenia racjonalnego, oznaczała konieczność odrzucenia tzw. hipotezy Boga. Oznaczało to także, że człowiek w porządku myślenia teoretycznego, a więc myślenia w kategoriach prawdy w konfrontacji ze współczesną filozofią, pozostawał nie tylko bez Boga, ale i także poza sensem. Co zatem pozostawało racjonalistom Oświecenia i ich kontynuatorom? Pozostawały dwie drogi: droga Kanta lub droga Nietzschego. Pierwsza z nich oznaczała, iż uzasadnienia Boga i religii należy co najwyżej poszukiwać w wymiarze rozumu praktycznego, czy też w samym życiu. Druga oznaczała ogłoszenie śmierci Boga lub też uznanie go za zbędnego, nieprzydatnego nikomu i niczemu, a jedynie wykorzystywanego w niecznych celach. Obie drogi oznaczały jednak odmówienie Bogu statusu bytu, sprowadzając go do pustego pojęcia czy też wartości. W rezultacie też dla pewnych myślicieli spod tego znaku, jak choćby K. Marksa czy też Nietzschego, pojęcie Boga nie tylko okazywało się puste pod względem przedmiotowym, ale i zwodnicze, jeśli nie wręcz absurdalne ze względu na nie-

sione sobą treści. Pierwszy z nich uznał religię i Boga za wyraz fałszywej świadomości (opium ludu), jako pojęcia uzasadniające wyzysk klas upośledzonych. Drugi w religii chrześcijańskiej widzi absurd<sup>15</sup> oraz hamulec rozwoju kulturowego Europy<sup>16</sup>. W tym kontekście wypowiedź autora *Tako rzecze Zaratustra*, iż: „Bóg jest martwy”<sup>17</sup> wydaje się być oczywista.

## 11. Czy koniec filozofii i koniec *Europe white men*?

Jeśli we współczesnym świecie cokolwiek jest zagrożone i zagrożenie to może być rezultatem działań człowieka, to jest to Europa o tradycjach chrześcijańskich, to, co zwykło określać się *Europe white men*. Filozofowie europejscy spod znaku postmodernizmu już przed laty formułowali slogan: *dead white men*<sup>18</sup>. Ogłosili oni nie tylko śmierć Boga białych ludzi i białego człowieka, ale i do tej śmierci w istotnej mierze przyczynili się oni sami. Czy w tej sytuacji martwego białego człowieka (*dead white men*) może uratować martwy Bóg<sup>19</sup> (*Gott ist tot*)? Czy filozofia jest jeszcze w stanie coś zrobić, aby przeciwdziałać tej katastrofie? Wątpił w to sam Heidegger. We wspomnianym wywiadzie podkreśla: „Filozofia nie będzie mogła spowodować żadnych bezpośrednich zmian w obecnej kondycji świata. Dotyczy to nie tylko filozofii, lecz także każdego ludzkiego dociekań i domniemań. **Tylko Bóg może nas uratować** [podkr. moje – ALZ]”<sup>20</sup>. Heidegger ogłasza koniec filozofii (*Die Philosophie ist am Ende*). W tej sytuacji pojawia się pytanie: jaki Bóg?, skoro Boga religii sami filozofowie uśmiercili, a filozofii odmawiają prawa do inronizacji nowego Boga. Co więcej, sam Nietzsche nie przewiduje zastąpienia starego Boga nowym bóstwem. Miejsce po Bogu ma zostać puste. Tego miejsca nie może zająć także człowiek<sup>21</sup>. Nawet jeśli Heidegger po

<sup>15</sup> Szczególnie ostrą krytykę chrześcijaństwa Nietzsche przeprowadził w *Antychryście*. F. Nietzsche, *Antychryst. Przemiany wszystkich wartości*, przekład L. Staff, nakład Jakóba Mortkowicza, b.m.w. 1907, por. m.in. § 5, 7, 16, 26 i inne.

<sup>16</sup> Píše: „Chrześcijaństwo pozbawiło nas żniwa kultury starożytnej, później znów pozbawiło nas żniwa kultury islamu”. *Ibidem*, (60), s. 99.

<sup>17</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, nakładem Jakóba Mortkowicza, b.m.w. 1905, s. 6. Zob. także: *Also sprach Zarathustra* (2) [w:] F. Nietzsche, *Werke in zwei Bänden*, s. 293.

<sup>18</sup> Zob. co na ten temat pisze: A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę nowoczesności*, Kraków 2000, s. 67.

<sup>19</sup> M. Żelazny zwrot *Gott ist tot* trafnie tłumaczy jako „Bóg jest martwy”. Zob. idem, *Nietzsche: śmierć Boga*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,2678> (pobrano dn. 02.05.2011).

<sup>20</sup> M. Heidegger, „*Spiegel*” – *Gespräch vom 23. September 1966*, „*Der Spiegel*”, 30. Jahrgang, nr 23, 31, Mai 1976 [w:] G. Neske, E. Kettering (Hg), *Martin Heidegger im Gespräch*, Tübingen 1988, s. 99 i n.

<sup>21</sup> M. Heidegger słowa F. Nietzschego: *Gott ist tot* rozumie jako jednoznaczne z stwierdzeniem utraty przez metafizykę mocy uzasadniającej człowieka w jego byciu. Zob. M. Heidegger, *Słowo Nietzschego „Bóg umarł” /Gott ist tot/*, s. 104.

*Sein und Zeit* zmienił zdanie, i dostrzega potrzebę Boga, to jedno jest pewne: starożytności Boga chrześcijaństwa nie ożywił. Kim są więc nowi bogowie i Bóg ostatni?

## 12. Kim są bogowie i kim jest bóg ostatni Heideggera?

Przedmiotem tych uwag nie jest bynajmniej heideggerowskie rozumienie Boga. Niemniej to wypowiedź mistrza ze Schwarzwaldy wyznacza temat dla podjętych tu rozważań. Wydają się one być ważne zarówno dla samych słów filozofa, jak i dla zrozumienia kultury europejskiej. Wszak Heidegger jest jednym z jej przedstawicieli i, co więcej, czołowym jej kreatorem.

Problem boga w myśli Heideggera nie należy do łatwych. Czy Heidegger zaproponował swoją filozofią nowego boga i czy w ogóle mógł zaproponować? Wprawdzie często swoimi wypowiedziami wydaje się sugerować boga i bogów, choć nie pokazuje ich twarzy. Czy bóg Heideggera musi się ukrywać? Jakie są powody tego ukrywania: polityczne, ideologiczne, teologiczne, filozoficzne czy tylko taktyczne? Nie sposób tych ostatnich wykluczyć, gdyż jak stwierdzi, dla myślicieli czasu przechodniego „Czynienie się zrozumiałym, to samobójstwo filozofii”<sup>22</sup>. W pismach Heideggera mamy boga, co do którego nie ma pewności czy jest jeden, czy jest ich wielu czy już gdzieś jest (są), czy też dopiero przyjdzie (przyjdą), jako że jeszcze się nie ujawnił, a być może w ogóle nie wydarzył, bądź też do końca się nie ujawnia, ale którego należy odkryć, czy też „odkrywać”. Czy zatem nie mógłby nim być Zbawiciel zrodzony z jego *Sein und Zeit* lub może w jednym z jego późniejszych dzieł? Wiele wskazuje na to, że bóg z *Sein und Zeit* oraz bogowie i bóg ostatni z *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* to ten sam bóg, ci sami bogowie, choć być może w myśli Heideggera występują pod różnymi postaciami i w różnych odsłonach. Bóg z *Sein und Zeit* w którym *Das Dasein* czyli jestestwo, jawno-bycie, bycie świadome, człowiek to byt „ku śmierci” (*zum Tode*), a więc w śmierci znajduje swoje rozwiązanie i swój sens. Niezależnie zatem od tego jak to brzmi, należałoby stwierdzić, że bogiem człowieka dla Heideggera jest śmierć (*der Tod*). Tym samym wydaje się on nie tylko nawiązywać do słów Nietzschego: *Gott ist tot*, Bóg jest martwy, ale tej myśli nadawać nową formułę ***Gott ist Tod***, co znaczy: **Bóg jest śmiercią**. To pojęcie boga wydaje się też znajdować potwierdzenie także w jego tzw. dojrzałym dziele, za jakie jest uznawane *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Także tu Bóg nie jest bynajmniej pojmowany jako byt transcendentny wobec bycia człowieka. Przeciwnie. Objawia się właśnie poprzez właściwe mu jawno-bycie. Bogowie, jak i bóg ostatni, to nie byty transcendentne wobec bycia ludz-

---

<sup>22</sup> M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, 256 [w:] *Gesamtausgabe, Band 65*, Frankfurt am Main 1989.



kiego, czy też inaczej mówiąc: jawno-bycia. Heidegger potwierdza to wprost pisząc, iż: „(...) bycie nie stoi „ponad” bogami, ale i oni nie stoją ponad byciem”<sup>23</sup>. Pojmowanie Boga jako bytu transcendentnego wobec samego bycia uznaje za stary nawyk wyobraźni ukształtowany w wyniku jego chrystianizacji. Pisząc: „Mówiąc o Bogu i bogach, myślimy, zgodnie ze starym nawykiem wyobraźni, w takiej formie, na jaką najprędzej jeszcze wskazuje skądinąd wieloznaczne miano transcendencji. Chodzi o Coś, co przewyższa byt obecny, a w nim człowieka zwłaszcza”<sup>24</sup>. Bogów, jak i ostatniego boga, nie da się też sprowadzić do bycia pisanego zarówno jako *Sein* jak i *Seyn*<sup>25</sup>, jako że Heidegger bogom wręcz odmawia bycia, uznając nawet, iż „bogowie” nie potrzebują bycia jako swej własności, oni jedynie „używają Bycia”<sup>26</sup>. Czymże jest więc ten bóg, czy też bogowie? Należy zauważyć, iż to nie my oczekujemy na przyjście boga czy też bogów, lecz to bóg i bogowie czekają na nas. „Jak niewiele wie o tym – pisze Heidegger – że bóg czeka na gruntowanie prawdy Bycia, a wraz z tym na wskok człowieka w jawno bycie. Tymczasem wydaje się, jakby człowiek musiał czekać i czekał na Boga”<sup>27</sup>. To wraz ze spotkaniem „ostatniego boga” dokonuje się spełnienie bycia w samym Byciu (*Seyn*). Należałoby powiedzieć, ostatni bóg dla człowieka oznacza jedynie zjednoczenie bycia jestestwa (jawno-bycia) z samym byciem – o ile o takim można mówić w tym wypadku – z „byciem jako takim”. Co zatem może zrobić człowiek dla tak pojętego boga? Odpowiedź dla myśliciela z Góry Śmierci w Czarnym Lesie (vom *Todtnauberg im Schwarzwald*) jest oczywista – może i powinien przygotować się na spotkanie z ostatnim Bogiem. Dla Heideggera życie, jeśli chcemy je przeżyć w sposób właściwy, nie powinno być niczym innym i faktycznie nie jest niczym innym, jak przygotowaniem na śmierć. Problem jednak w tym, że mimo iż spotkanie z ostatnim Bogiem objawia jawno-byciu, czyli człowiekowi, prawdę Bycia, to: „Kres nigdy nie widzi samego siebie, lecz utrzymuje siebie dla spełnienia i dlatego w ogóle nie staje się gotowy ani gotowy nie będzie do wyczekiwania i doświadczenia tego, co *ostatnie*”<sup>28</sup>. Kres ma to do siebie, że nie jest możliwy do przekroczenia, jako że kończy się ze swym końcem, choć zawsze czeka na kolejny koniec. Pojawia się tylko pytanie: „Gdzie jest biegacz, który podejmie pochodnię i doniesie ją swojemu zmiennikowi”<sup>29</sup>?, choć należałoby pamiętać, że tym biegaczem jest nie kto inny jak sam Thanatos, bóg ze zgaszoną pochodnią.

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, 259.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 7.

<sup>25</sup> Heidegger stwierdza, bycie pisane jako Bycie (*Seyn*) ma jedynie „anonsować, że bycie nie jest tu myślane metafizycznie”. Jeśli tak, to wbrew domysłom interpretatorów, nie nadaje tej piśmowni szczególnego filozoficznego znaczenia. Zob. *ibidem*, 256.

<sup>26</sup> *Ibidem*, 259.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 256.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

Czyżby zatem bycie człowieka jako bieg jawno-bycia (*das Da-sein*) do śmierci (*zum Tode*) spełniało się w ostatnim bogu, który jako ostatni dla nas zawsze jest naszą śmiercią? A pozostali bogowie, dla nas jeszcze nie ostatni (jako że to jeszcze nie my umieramy), objawiali nam się w śmierci innych ludzi? Jeśli tak, to ostatnim bogiem jest nasza śmierć, a inni bogowie „istoczą” się poprzez bycie innych ludzi, czyli ich śmierci. Czy „bóg-śmierć” jest w stanie nas jeszcze uratować? Pytanie ma jedynie sens retoryczny. Heidegger na pytanie: czy może nas cokolwiek jeszcze uratować, odpowiada: nie ma dla nas już żadnego ratunku, wyjściem jest jedynie śmierć. Jest ona lepsza od „nadużyć machinacji, które wypaczając wszystko, wyczerpują byt w użytkowaniu”<sup>30</sup>. Czy może myśleć inaczej ten, który był synem grabarza, i ten, dla którego chata w Czarnym Lesie, na zboczu „góry umarłych” była ulubionym miejscem namysłu filozoficznego nad własnym życiem i światem?

### 13. Czy z myśli Heideggera mogą zrodzić się inni bogowie?

Myśl Heideggera programowo nie jest jednoznaczna. Powiedziałbym, programowo jest niejasna. Jest to myślenie zawile, a nawet pokrętnie i ciemne. Być może w tym leży jego siła i nie bez powodu myśliciel napisał, że „zrozumiałość to samobójstwo filozofii”. Dodałbym jednak, zwłaszcza dla takiej, która niewiele lub „prawie” nic nie ma do przekazania. Jest jednak i tak, że myśl niejasna ma do przekazania wiele i pozwala, poprzez swoją zawiłość, na różne swoje interpretacje. Ta sytuacja z pewnością zachodzi w wypadku filozofa *von Hütte am Todtnauberg im Schwarzwald*. Zauważę zatem, że myśl filozofa poddaje się także i takiej interpretacji, w której bóg ostatni i bogowie nabierają wymiaru dziejowego. Choć i ta możliwość nie może napawać optymizmem, a w każdym razie nie wzbudza zaufania do tak rozumianych bogów, jak i do ostatniego boga.

Próbując rozumieć myślenie Heideggera należałoby je rozważać nie tylko ze względu na wewnętrzną zawartość właściwych jej znaczeń, ale zapytać jeszcze i o to, wszak sam autor niejednokrotnie podkreśla czasowość bycia w jakiej relacji ze względu na jej działanie się pozostaje wypowiedź z wywiadu do wywodów na temat Boga i bogów z *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Wszak dzieło to, przynajmniej w swoim głównym zarysie, powstało trzydzieści lat wcześniej. Czy zatem Heidegger w swoim wywiadzie nie powołuje się na boga sprzed trzydziestu lat?, a więc także boga ze środka nocy niemieckiego nazizmu? Taką interpretację dopuszczają słowa samego Heideggera, wszak stwierdza on, że w obecnej kondycji świata, tzn. w latach sześćdziesiątych, filozofia nie jest w stanie spowodować żadnych zmian. Lata trzydzieste natomiast, to wedle słów

---

<sup>30</sup> *Ibidem*.

Heideggera czas wielkich wydarzeń w dziejach jawno-bycia (*das Da-sein*) narodu niemieckiego. Czyżby tamten czas był lepszym na „gruntowanie” nowego pojęcia boskości i torowanie dróg „nowym bogom”?

Pytania to o tyle zasadne, że Heidegger nadejście nowego zbawiciela wiąże z właściwym czasem. W *Beiträge zur Philosophie* pisał: „Owo bycie – dziejowość – nie jest w każdej epoce jednakie. Obecnie stoi ono przed istotną przemianą, o ile podejmie zadanie gruntowania owego obszaru rozstrzygania, owego wydarzaniowego kontekstu, dzięki któremu ludzki byt dziejowy dochodzi dopiero do samego siebie. Gruntowanie tego obszaru wymaga odrzucania (*Ensfäufberung*), które stanowi przeciwieństwo narzucania sobie zadania. Jedynie odważa sięgnięcia w bezgrunt je umożliwi. Wspomnianym obszarem, jeśli to w ogóle właściwe określenie, jest *jawno-bycie*, owo Pomiedzy, które dopiero gruntuje samo siebie, rozstawia i przystawia oraz nawzajem sobie przydziela człowieka i Boga”<sup>31</sup>. Te słowa Heideggera można by interpretować, że czas nowego Boga dopiero nadchodzi. Wszak są to dopiero lata trzydzieste. Początki nowego porządku. Nie bez powodu zatem zauważa, że aktualnie mamy czas gruntowania podłoża na przyjście nowego Boga. Gruntowanie to winno być radykalne i musi osiągnąć „bez-grunt” (*Ab-grund*). „Grunt – bowiem, jak zauważa – gruntuje jako *bez-grunt*: (...)”<sup>32</sup> a wydarzenie jako zwrot może zrodzić się jedynie z biedy (nędzy, upadku – *Not*)<sup>33</sup>. Czyżby tymi stwierdzeniami Heidegger sugerował, że warunkiem nadejścia nowego Boga i nowych bogów jest totalna przemiana sposobu bycia narodu niemieckiego? Totalne przewartościowanie z którego miałyby się zrodzić nowy bóg. Wszak napisze: „W gruntowaniu jawno-bycia otwiera się wydarzenie”<sup>34</sup>. Bogów, jak zauważyłem wcześniej, nie rodzi filozofia, nauka ani medytacje. Bogów rodzą wydarzenia. Czyżby bogami zrodzonymi z wydarzeń latach trzydziestych byli wodzowie Trzeciej Rzeszy, a bogiem ostatnim sam *Führer*? W tej sytuacji odpowiedzi domaga się pytanie: jaki bóg i jacy bogowie mógłby zrodzić się z ‘wydarzania’ jakim byłoby zwycięstwo niemieckiego nazizmu i faszyzmu? Czyżby byli to bogowie wielokroć groźniejsi niż wodzowie tysiącletniej Rzeszy? Zwłaszcza, jeśli zważymy, że do ich dyspozycji pozostawałyby maszyny nadchodzącej epoki „machinacji”? Czyżby w swoim wywiadzie po trzydziestu latach od napisania *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* Heidegger chciał powiedzieć, że może nas uratować tylko nowy wódz? Wszak znane były jego ideowe i organizacyjne związki – których nigdy zresztą nie potępił – z niemieckim nazizmem i faszyzmem, i jednoczesna niechęć, a nawet odrza do demokracji, liberalizmu i socjalizmu. Pomijając nawet moralną ocenę i negatywne konsekwencje dla kondycji człowieka wydarzeń sprzed ponad pół

<sup>31</sup> *Ibidem*, 8.

<sup>32</sup> *Ibidem*, 9.

<sup>33</sup> Zob. *ibidem*, 8, 9.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 8.

wieku należałoby zapytać, czy jednak tego formatu bogowie wraz z „ostatnim bogiem” byliby w stanie uratować ludzkość europejską w humanistycznym, jak i chrześcijańskim kształcie? Odpowiedź wydaje się zbędna, jako, że pytanie, w obliczu dokonanego bestialstwa, ma jedynie charakter retoryczny. Trudno byłoby także dowodzić, że tego rodzaju Bóg czy też bogowie byliby w stanie a nawet chcieliby ratować kulturę europejską zarówno w jej dotychczasowym kształcie, jak i zabiegać o jej doskonalenie moralne.

## 14. Co pozostało człowiekowi?

Wypowiedź Heideggera, iż w zaistniałej sytuacji: „tylko Bóg może nas jeszcze uratować”, przy takim rozumieniu Boga, zarówno w pierwszej, jak i drugiej jego interpretacji, nie daje podstaw do optymizmu. Bóg jest tutaj przywołany jako wyraz absolutnego bezsensu i absolutnej rezygnacji. To rozumienie Boga odbiera człowiekowi nawet wiarę w jakiś nadzwyczajny cud. Zostaje mu tylko czekać z rezygnacją na wybawienie jakie może przynieść śmierć. Czy jednak w tej sytuacji, skoro nie są możliwi nowi bogowie rozporządzający potrzebną mocą boską dla ratowania człowieka, nie należałoby uznać, że jedynym zasadnym wyjściem jakie zostało człowiekowi jest powrót do starego Boga chrześcijan? Powrót do Boga nowego średniowiecza bądź też Boga religijności pierwszych chrześcijan? Powrotu do starego Boga chrześcijan nie dopuszczał Nietzsche, nie zakładał także Heidegger. Nie potwierdzają go także zachodzące procesy laicyzacji społeczeństw i zmiany demograficzne. W tej sytuacji wątpliwe wydaje się być odrodzenie chrześcijaństwa jako duchowości wszystkich Europejczyków. Chrześcijaństwu zostaje być co najwyżej obok innych jedną z religii Europy. Być może nawet w niedługim czasie nie tą dominującą. Prowadzenie Jezusa Chrystusa jako króla, za pięćdziesiąt, sto lat jest w tej sytuacji równie wątpliwe jak nadzieja na cud powtórnego przyjścia Zbawiciela w jego materialnej postaci. Przyszłym Europejczykom wydają się zostać dwie możliwości: pozostawać bez Boga bądź też oddać się we władanie innych bogów.

W tej sytuacji zbędnym jest także pytanie, czy bogowie innych kultur będą zainteresowani ratowaniem tradycyjnej Europy? Czyżby zatem oznaczało to, że dla Europy białego człowieka i jej Boga nie ma już ratunku? A może Europa na ten ratunek nie zasługuje i nie jest jej potrzebny? Jeśli jednak ratunek nie jest potrzebny Europie, to czy w ogóle jest potrzebny światu? Czy świat w ogóle potrzebuje ratunku? Można by przecież wskazać, że inne kultury są nie tylko inne, ale są także w innej sytuacji niż Europa. Czy Chińczycy, Hindusi, wyznawcy islamu mają problemy z pytaniem o sens swego bycia? Czy mają problemy z poczuciem swej odrębności i tożsamości kulturowej? Nie mają ich z pewnością wyznawcy islamu, skoro z taką ochotą i determinacją zabiegają

o niebo, iż aby moment spotkania z wieczną przyjemnością przyspieszyć, gotowi są nawet użyć środków pirotechnicznych, przy okazji strącając w piekielne czeluście dusze niewiernych. Zapewne problemów z tożsamością nie mają także żądni sukcesów mieszkańcy państwa środka, a także kroczący tuż za nimi z niezliczonymi zastępami bogów i sami za bogów się uznający mieszkańcy półwyspu Dekan i południowo-wschodniej Azji. Być może zatem, że ludzie tych kultur nie mają problemów, które są udziałem starych mieszkańców Europy.

Czy stan ten jest i w tych przypadkach trwały? Czy jednak pytania, które dziś nurtują ludzi kultur o proveniencji europejskiej nie dotkną przedstawicieli innych kultur i innych cywilizacji? Raczej wiele wskazuje, że wcześniej czy później problemy, które są udziałem współczesnej Europy, staną się problemami poszukującej celu, a więc i sensu ludzkości. Rzeczywistość człowieka współczesnego to nie tylko światy partykularne. To także rzeczywistość globalna. Czy zatem świat globalny może uratować jakikolwiek Bóg partykularny? Bóg zrodzony z jednej kultury, europejskiej bądź jakiegokolwiek innej? Czy świat globalny nie potrzebuje całościowego rozwiązania w sferze wiary i sensu, idei i celów działania – wszystkiego tego, co by łączyło ludzkość do wspólnych działań? Przecież świat wiedzy i techniki już dawno stał się globalny. Także globalny w możliwościach swego samozniszczenia. Czy zatem w obliczu bezsensu i nihilizmu, pograżenia w potoczności dnia codziennego i „rozmiennienia się na drobne”, człowiek znajdzie jakieś wyjście? Należy przyznać, że Heidegger swoją wypowiedzią, podobnie jak i jego poprzednik Nietzsche, pogłębił poczucie pesymizmu i nihilizmu europejskiego człowieka. Choć tym samym, dobitnej wskazał na potrzebę sensu nie tylko w jego byciu egzystencjalnym, ale i dziejowym. Wbrew sobie i wbrew swemu wielkiemu poprzednikowi wskazał człowiekowi potrzebę ciągłego uzasadniania się człowieka w swoim byciu. Okazało się bowiem, że ostatnim bogiem dla człowieka bez Boga jest ostatni bóg człowieka jakim jest śmierć.

Propozycja Boga, którą zaproponował Heidegger oznacza tylko jedno: ogłoszenie klęski i końca człowieka. Czy jednak jest to propozycja zasadna? Czy nie pojawiła się ona w stanie przeczuwanej depresji kulturowej? Wszak fascynacja tragizmem istnienia i śmiercią nie obca była nie tylko filozofom niemieckim, ale i politykom. Nie obca była ona także dwudziestowiecznej Europie. Jej konsekwencją zapewne była pierwsza i druga wojna światowa. Być może jednak, że idee nihilistów są nie tylko tragiczne w skutkach, ale i z gruntu fałszywe w ujęciu człowieka w jego byciu w istnieniu i jego powinności wobec świadomości tego istnienia, a więc jego powołania jako momentu Istnienia. Być może, że nie jest tak, iż człowiek jest jedynie bytem ku śmierci i spełniającym się w śmierci, ale wręcz odwrotnie. Jest nie tylko bytem żyjącym, ale i tym momentem istnienia, który spełnia się poprzez życie i w życiu. Człowiek, jeśli chce istnieć, a przede wszystkim będąc świadomością istnienia być zarazem pasterzem Istnienia, musi wyzwolić się z uścisków Morfeusza i Tanatosa i pójść drogą Pro-

meteusza i Jezusa. Nie poddawać się przeciwnościom, mężnie je znosić, dla doskonalenia być gotowym na ofiary i pokonać śmierć. Takemu człowiekowi nie tyle potrzebna jest jeszcze jedna filozofia negacji i rozpacz, filozofia śmierci – chyba, że na zasadzie poznania bezsensu braku sensu – ale filozofia życia i doskonalenia a w konsekwencji także nowe odczucie Boga i poczucie swej boskości. Nim jednak podejmiemy kwestie jak Boskość może stać się boskim byciem ludzi, postawmy pytanie: czy człowiekowi potrzebny jest jeszcze Bóg?

[znaków 59 500]

*Автор поднимает вопрос о человеке на примере анализа европейской культуры. В своих замечаниях ссылается на вывод М. Хайдеггера, что он оказался в ситуации, когда: "Только Бог может ещё спасти нас" (Nur noch ein Gott kann uns retten). Проблема в том, что европейская культура подверглась секуляризации, и в её рамках провозглашен тезис о смерти Бога. Таким образом она потеряла своё предыдущее обоснование. Эта ситуация требует срочных размышлений не только о европейской культуре, но и о смысле человеческого бытия.*

*The author takes up the question of man on the analysis of European culture. In his comments, he refers to the finding of M. Heidegger, that man found itself in a situation where: "Only God can still save us" (Nur noch ein Gott kann uns retten). The problem is that the European culture surrendered to secularization and in its frame has announced the thesis about the death of God. Thus it lost its previous justification. This situation requires urgent reflection not only on European culture, but also on the meaning of being the man in existence.*