

G. Kruck (Hg.), *Gottesglaube – Gotteserfahrung – Gotteserkenntnis. Begründungsformen religiöser Erfahrung in der Gegenwart*, Matthias – Grünewald – Verlag, Mainz 2003, ss. 280.

Niektórych książek nie sposób szczegółowo omówić. W prezentowanej pracy mamy właśnie z takim przypadkiem do czynienia. Szerokość podjętego tematu, jak i głębia prezentowanych analiz nie pozwalają na to. Zwrócenie uwagi na jeden czy dwa artykuły może jedynie zaciekać; próba wydobywania głównej linii analiz podejmowanych problemów może tylko przybliżyć czytelnikowi niektóre zagadnienia, dlatego rezygnuję z tej formy. W pierwszej części przedstawię nazwiska autorów i tytuły zamieszczonych referatów, a w drugiej postawię pytania, na które w mniejszym lub większym stopniu, zależnie od punktu ciężkości podjętych analiz, próbują one odpowiedzieć. Dzięki temu zwrócę uwagę na całą książkę i zasygnalizuję wszystkie poruszone przez nią problemy.

Książka wydana przez Krucka składa się z 13 referatów: 1. M. Lutz-Bachmann, *O krytyce religii krytycznej teorii* (s. 15-24); 2. H. Watzka, *„Zbawcze opuszczenie przez bezwzględną sekularyzację” – drogi filozoficznego przyswojenia treści religijnych u Adorno i Habermasa* (s. 25-42); 3. H. Denser, *Jedność Boga i jej trynitarnie doświadczenie: kategorialna semiotyka Amerykańskiej Filozofii w teologii* (s. 43-68); 4. M. Jung, *„Qualitative thought” – holistyczne pojęcie doświadczenia Deweya jako baza dla pragmatycznej filozofii religii* (s. 69-84); 5. R. Schaeffler, *Transcendentalna refleksja i „historia Boga z ludźmi”, lub: czy refleksja transcendentalna daje dostęp do zrozumienia tej historii, o której mówi wiara?* (s. 85-108); 6. J. Werbick, *„Pęd do prawdy” – transcendentalna skłonność?* (s. 109-130); 7. J. Wohlmut, *„Jak nie mówić” – problem negatywnej teologii u J. Derrida* (s. 131-154); 8. M. Enders, *Religia przed religią. O postmodernistycznym rozumieniu religii u J. Derrida i G. Vattimo* (s. 155-176); 9. F. Ricken, *Od Humme’a do Augustyna – drogi analitycznej filozofii religii* (s. 177-196); 10. A. Kreiner, *Formy analitycznej*

racjonalności (s. 197-212); 11. J. Greich, *Hermeneutyka śladów i ślady Boga żywego* (s. 213-244); 12. D. Hattrup, *Bóg bez bycia? – Levinas pyta Oxymonaronsa* (s. 245-258); 13. N. Fischer, *Szukać i znaleźć – o odwróceniu aktywności w odniesieniu do Boga* (s. 259-280).

Zasadnicze pytania odnośnie do wiary stawia sama wiara i to w sposób egzystencjalny w praktyce wiary, np. w modlitwie. W modlitwie wierzący zwraca się do Boga, co do którego istnienia nie ma on żadnych wątpliwości. Bóg dla niego istnieje w sposób niepodlegający żadnej dyskusji: „Bóg jest!” – i na tym koniec. Bóg dla człowieka wierzącego nie tylko jest, ponieważ Bóg nie jest tylko „czystym istnieniem”. On ma przymioty, Bóg jest wszechwiedzący, wszechobecny, wszechmogący, itd. Ale i człowiek o niewzruszonej wierze przeżywa chwile opuszczenia przez Boga, czego dowodem są przeżycia wielkich mistyków. Jest coś takiego jak modlitwa bólu, skargi, opuszczenia. W takiego rodzaju modlitwie pojawia się niezrozumienie człowieka wobec istnienia i działania Boga. Bóg wprawdzie jest, ale nie daje znać o swoim istnieniu lub działa inaczej niż tego człowiek oczekiwał czy oczekuje. Jego myśli nie są myślami człowieka, Jego działania nie są działaniami po myśli człowieka. Dlaczego?

Czy wiara w sytuacji niezrozumienia działania Boga przez człowieka wierzącego nie jest zobowiązana do przemyślanej odpowiedzi? Na ile rozważanie „wychodzące” z sytuacji wiary może wiarę usprawiedliwiać? Czy nie ma tutaj błędnego koła? Ale czy „godnym” wsparciem dla wiary jest czysta myśl racjonalna? Czy „zracjonalizowana” wiara jest jeszcze wiarą? Ale czy racjonalna myśl – idea oświecenia, że wszystko można zracjonalizować, nie okazała się wiarą w niczym nieograniczone możliwości rozumu? Zracjonalizowanie sfery podmiotowej prowadzi do traktowania człowieka jako przedmiotu między przedmiotami. Zracjonalizowanie „niszczy” osobowość. A co dzieje się z Bogiem, jeśli On jest czy staje się dla teologa tylko „przedmiotem” jego naukowego zainteresowania?

Wiara i wiedza są biegunowymi doświadczeniami Boga, przez które jest dana jedna i ta sama rzeczywistość. Doświadczenie Boga jest zatem wspólne dla wiary i wiedzy. Ich biegunowe przeciwieństwo polega na tym, że tak wiara, jak i wiedza twierdzą, iż są jedynym, ekskluzywnym dostępem do rzeczywistości trans-

cidentalnej względem człowieka. Jest czymś oczywistym, że doświadczenie wiary jest zupełnie innego rodzaju doświadczeniem niż doświadczenie wiedzy. Na ile doświadczenie Boga w przeżyciu mistycznym może się racjonalnie, tj. międzypodmiotowo zakomunikować?

Wiara nie może być tworem człowieka. Bóg jest inicjatorem spotkania z człowiekiem, On musi objawić się człowiekowi. Ale w jaki sposób? Czy istniejący świat nie „objawia” już człowiekowi istnienia Boga? Czy spostrzeżenie śladów człowieka nie wskazuje na istnienie człowieka? Tak, ale patrzący na ślady człowiek wie (wcześniej) o istnieniu człowieka. Jeśli nie wie, że jakaś istota pozostawia jakieś ślady, to nie może nic powiedzieć o jej istnieniu.

Jakie doświadczenie jest rzeczywiście doświadczeniem Boga? Czy doświadczenie Boga nie zakłada (wcześniejszej) wiary w Boga? Czy Bóg może się objawić komuś, kto nie ma wiary? Czy wiara nie jest „podstawą”, „początkiem” spotkania z Bogiem? Czy istnieje coś takiego jak „pewne” poznanie Boga?

Kruck zebrał w swojej książce referaty wygłoszone na Akademii Erbacherer Hof w Moguncji. Stanowi ona istotny przyczynek do toczącej się od dłuższego czasu dyskusji na temat stosunku wiary do nauki. Wszystkie referaty napisane są na wysokim poziomie teoretycznym, ale o ważnej praktycznej konsekwencji: one próbują z różnych stron i w różny sposób pokazać, czy można – a jeśli tak, to jak – mówić o Bogu w sposób naukowy. W zasadzie są to refleksje odsłaniające bytowy status teologii, które nie pozwalają jej zepchnąć do obszaru, w którym nauka nie ma nic do szukania.

Jerzy Machnac