

JAROSŁAW A. SOBKOWIAK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
Wydział Teologiczny

## Duchowość bez Boga a życie „jakby Bóg był”

Spirituality without God and Living “as if God Existed”

Na początku winien jestem czytelnikowi wyjaśnienie. Otóż tak sformułowany temat sugeruje, że podejmuję próbę zestawienia z sobą płaszczyzn z założenia nieporównywalnych. Niewiele zmieniłaby też modyfikacja sformułowań: „duchowość z Bogiem” a życie „jakby Boga nie było”. Każde bowiem z tych sformułowań sugerowałoby z jednej strony wspomnianą już niepokonalną nieprzystawalność płaszczyzn, z drugiej zaś konieczność rozerwania jedności w samym człowieku. Taki metodologiczny zabieg zastępowalności podsuwałby również myśl o tym, że prawdziwą duchowość i prawdziwe życie można rozdzielić. Tymczasem duchowość rozumiem jako „życie życia”, jako miejsce stawiania trudnych egzystencjalnych pytań o to, kim jestem i po co żyję?

Proponuję zatem przyjęcie założenia, że duchowość jest czymś jednym i nierozzerwalnym. Jest płaszczyzną poszukiwania ostatecznego sensu życia, jeśli znajduje się go w Bogu; jest duchowością z Bogiem, jeśli pyta się (szuka), wykluczając Boga z obszaru poszukiwań – jest duchowością bez Boga<sup>1</sup>. Powtórzmy zatem: duchowość, to zdolność stawiania fundamentalnego pytania „kim jestem?”, jakie właściwe jest tylko człowiekowi. Wybór zaś drogi poszukiwań w kluczu „duchowości bez Boga” jest nie tyle argumentem na podważenie istnienia Boga, ile raczej wskazaniem określonego wyboru człowieka, a właściwie sztucznie i subiektywnie wyznaczoną granicą pytań i poszukiwań. Drugi zaś człon tematu jest pewną propozycją, aby nadać życiu szerszy horyzont – jeśli nie Boga osobowego, to przynajmniej „Boga jako hipotezy”, znaczącej życie otwar-

<sup>1</sup> Pisałem o tym szerzej w artykule *Granice wiary i niewiary – perspektywa teologicznomoralna*, „Studia Theologica Varsaviensia” 46(2008) nr 2, s. 197-208.

tością poszukiwania sensu bez założeń, ale i bez uprzedzeń. Zatem propozycja życia w kluczu „jakby Bóg był” jawi się jako próba poszukiwania na nowo źródła dla tego, co nazywamy cywilizacją europejską, a przy założeniu, że każda cywilizacja musi mieć korzenie i profetyczne ukierunkowanie – cywilizacją chrześcijańską<sup>2</sup>.

Nie ukrywam też pierwotnych inspiracji do takiego sformułowania tematu. Do pierwszej części zainspirowała mnie książka André Comte-Sponville’a *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*<sup>3</sup>, do drugiej wykład kard. Josepha Ratzingera, wygłoszony w benedyktyńskim klasztorze w Subiaco pod Rzymem 1 kwietnia 2005 roku, w przeddzień śmierci Jana Pawła II, w którym kard. Ratzinger zachęcał swych przyjaciół niewierzących, aby starali się żyć i postępować tak, „jakby Bóg istniał” (łac. *veluti si Deus daretur*)<sup>4</sup>. Odkrycie źródeł inspiracji nie zwalnia mnie jednak od trudu podjęcia własnej ścieżki poszukiwań, co też niniejszym czynię.

Pytanie zatem, które stawiam, rodzi się na bazie dwóch różnych punktów widzenia, połączonych wspólnym mianownikiem, jakim jest idea dobrego życia. Pierwsza propozycja upatruje możliwości realizacji tej idei, przyjmując hipotezę

<sup>2</sup> Oczywiście należy zauważyć przynajmniej dwa sposoby mówienia o cywilizacji chrześcijańskiej. Pierwszy – odwołujący się do wyjaśniania genetycznego – ukazuje cywilizację jako stan rozwoju społeczeństwa w danym okresie historycznym. Upatruje on źródła przeobrażeń w doskonaleniu środków i zdolności produkcyjnych oraz organizacji społecznej. Jednak w ujęciu Jana Pawła II pojęcie to ma o wiele głębszy sens – jest on nie tyle polityczny, ile humanistyczny. Cywilizacja oznaczałaby zatem „humanizację świata” – M. Leśniak, *Cywilizacja miłości*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 76-77. Drugi sposób mówienia o cywilizacji to ukazanie jej jako źródła przeobrażeń w wymiarze głębszym, co wyraża się w pojęciu „cywilizacji miłości” – szerzej pisał o tym M. Toso, *Paweł VI i cywilizacja miłości*, „Społeczeństwo” 13(2003) nr 2, s. 251-269. Przeciwnicy takiego ujęcia cywilizacji oskarżają Kościół o brak realizmu ekonomicznego, o swoisty irenizm. M. Schooyans, odpowiadając na ten zarzut, pokazuje, że tzw. *Realpolitik* nie zauważa jednak, że życie społeczne pozbawione wymiaru moralnego przybiera szybko formy cynizmu i przemawiania z pozycji silniejszego. Cywilizacja miłości jest zatem nie tyle prostą receptą budowania życia społecznego, ile raczej „słowem profetycznym” dla cywilizacji – M. Schooyans, *Les idoles de la modernité*, Paris 2012, s. 195-196. To profetyczne słowo znajduje też ukonkretnienie. Każde bowiem społeczeństwo potrzebuje „metody życia zbiorowego”, czyli formy (sposobu) sprawowania polityki. Taką metodą życia zaproponowaną przez cywilizację chrześcijańską jest koncepcja dobra wspólnego jako przyczyny celowej polityki – H. Kiereś, *Człowiek i cywilizacja*, Lublin 2007, s. 169.

<sup>3</sup> A. Comte-Sponville, *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris 2010. Należy odnotować, że książki ukazujące się w ramach nowego ateizmu są bardzo szybko tłumaczone na język polski, czego przykładem jest niniejsza pozycja – A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011.

<sup>4</sup> Cardinal Joseph Ratzinger, *Cardinal Ratzinger On Europe's Crisis of Culture* – <http://www.catholiceducation.org/articles/politics/pg0143.html>. Ideę tę komentuje w swojej książce T. Halik, *Teatr dla aniołów. Życie jako religijny eksperyment*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2011, w części zatytułowanej „Czy można żyć wiarą bez wiary?”, s. 76nn.

poszukiwań bez Boga, druga z kolei zaprasza do przyjęcia Boga jako hipotezy, która ma ostatecznie doprowadzić do tego samego celu: dobrego życia. Pytanie jest więc następujące: Czy można budować dobre życie, biorąc w nawias te dwie hipotezy: „jakby Boga nie było” i „jakby Bóg był”?

## 1. DUCHOWOŚĆ POTRZEBUJE WIARY

Zaproponowane we wstępie rozumienie duchowości jako „życie życia” wymaga się kilku dopowiedzeń. Skąd bowiem czerpać owo „życie” dla „życia”? Życie ludzkie, w odróżnieniu od innych form życia, potrzebuje takich odniesień, które obejmują całego człowieka, nie tylko w wymiarze bytowym, egzystencjalnym, ale również – a może przede wszystkim – w wymiarze osobowym. Człowiek potrzebuje takiego przedmiotu odniesienia czy wręcz punktu przyłgnięcia, do którego może odnieść się całym sobą – rozumem i wolą<sup>5</sup>. Takim punktem przyłgnięcia jest Bóg jako przedmiot wiary, świadomego i wolnego działania człowieka odpowiadającego godności osoby<sup>6</sup>. Człowiek nie szuka jednak jakichkolwiek relacji, jest bytem osobowym, co zakłada podwójny charakter jego odniesień: do osoby i do prawdy. Przez prawdę rozumiem tu nie tylko jakąś logiczną czy metafizyczną zgodność, ale przede wszystkim prawdę jako zaufanie do osoby, która o niej świadczy<sup>7</sup>.

Człowiek jest również bytem moralnym. Moralność zaś znajduje źródło w wierze w Boga, który objawia człowiekowi swoją miłość. Można więc – parafrazując św. Pawła – powiedzieć, że życie moralne to „posłuszeństwo wiary” (por. Rz 1, 5, 16, 26). Nieuznawanie zaś Boga, „nieposłuszeństwo wiary” byłoby źródłem wszelkich wykroczeń moralnych (por. Rz 1,8-32). Chodzi jednak nie tyle o wiarę ludzką (dostosowywaną do ludzkich gustów, oczekiwań i sondaży), ile o cnotę wiary, która jest zawsze łaską rozumnego i wolnego przyłgnięcia do Boga<sup>8</sup>. Wyraża się ona nie tyle w akcie wiary w coś, ile raczej w akcie zawierzenia komuś, dzięki komu się wierzy. To nie dzięki czemuś wierzę w Boga, lecz dzięki zaufaniu Bogu przyjmuję to, co On objawia.

Wiara jest zatem aktem rozumnym, ale w jakimś sensie – idąc za Karlem Rahnerem – jest także aktem mistycznym, zakładającym pragnienie zjednoczenia z tym, komu się zawierzyło. W tym znaczeniu mistyka nie jest zarezerwowana dla wybranych, ale oznacza pełne (osobowe i osobiste) przyswojenie przez chrześcijanina tego, co głosi Słowo Boże i co jest nam dane w sakramentach.

<sup>5</sup> KKK 176.

<sup>6</sup> KKK 180.

<sup>7</sup> KKK 177.

<sup>8</sup> Por. bp W. Depo, Homilia na Jasnej Górze podczas XVII Pielgrzymki Rodziny Radia Maryja, za Serwisem Radia Watykańskiego z 12 lipca 2009 roku.

Takie rozumienie mistycyzmu można nazwać, za przywołanym już K. Rahnerem, „mystyką życia codziennego”<sup>9</sup>. Nie chodzi w niej o ucieczkę od codzienności czy jej sakralizację. Mistyka życia codziennego zakłada akceptację życia, które okazuje się „pełne łaski”. W ten sposób „człowiek jako «osoba duchowa» (*Geist-person*) pośrednio potwierdza w swoim poznaniu i działaniu Byt absolutny Boga jako rzeczywistą podstawę i tajemnicę”<sup>10</sup>.

Mistyka nie przekreśla jednak roli rozumu. Trzeba tylko precyzyjniej ten związek wyrazić. Otaczającą mnie rzeczywistość poznaję jako poznający podmiot. Poznaję oczywiście aktem rozumnym, ale rozum w tym akcie nie istnieje autonomicznie. Jeśli osoba wpisuje się w relację z Bogiem, również rozum musi wpisać się w te relacje, których podmiotem jest osoba. Jak zauważył Benedykt XVI w przemówieniu do Międzynarodowej Komisji Teologicznej w 2009 roku, autonomia rozumu wyraża się w stwierdzeniu: w tej metodzie Bóg się nie mieści. I nie odnosi się to wyłącznie do poznania w naukach przyrodniczych, ale coraz częściej towarzyszy także poszukiwaniom teologicznym, które przypomina często „łowienie w wodach Pisma Świętego siecią nastawioną tylko na pewien rozmiar ryb”. Tak pojęta autonomia rozumu sprawia, że poznaje się wycinek prawdy dotyczącej Boga, wykluczając Tajemnicę. To „nastawienie na pewien rozmiar ryb” przypomina inną maksymę – człowiek miarą. Autonomia rozumu pojęta skrajnie sprawia, że poznanie ludzkie jest tylko ludzkie, zamknięte na Tajemnicę<sup>11</sup>.

Chrześcijanin potrzebuje dzisiaj, szczególnie w kontekście nowego ateizmu, nowej apologetyki<sup>12</sup>. Nie może ona oczywiście przypominać agresywnych metod „czterech jeźdźców” nowego ateizmu, ale musi być sposobem formułowania jasnych odpowiedzi na argumenty tych, którzy podważają wiarę w Boga<sup>13</sup>.

Czy jednak współczesny człowiek potrzebuje wiary w Boga? Można odpowiedzieć, że pośrednim świadectwem na to, że człowiek potrzebuje Boga, jest powszechna dzisiaj potrzeba bożków<sup>14</sup>.

---

<sup>9</sup> K. Rahner, *Espiritualidad antigua y actual*, „Escritos de Teología”, VII (1976), s. 25; por. także Z. Nosowski, *Karla Rahnera teologia codzienności*, „Studia Theologica Varsaviensia” 30(1992), nr 2, s. 89nn.

<sup>10</sup> K. Gózdź, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Lublin 2006, s. 231.

<sup>11</sup> Papież do Międzynarodowej Komisji Teologicznej o pokorze teologa (1.12.2009), cyt. za [http://www.radiovaticana.va/pol\\_RG/2009/dicembre/09\\_12\\_01.html#gr1](http://www.radiovaticana.va/pol_RG/2009/dicembre/09_12_01.html#gr1).

<sup>12</sup> Kard. W. Levada, Prefekt Kongregacji Nauki Wiary, wypowiedź z 30 kwietnia 2010 roku, cyt. za <http://www.opoka.org.pl/aktualnosci/news.php?id=32765&s=opoka>.

<sup>13</sup> Syntetyczne i dobrze udokumentowane opracowanie nowego ateizmu proponuje P. Gutowski, *Czym jest „nowy ateizm?”*, w: *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, red. M. Słomka, Lublin 2012, s. 7-45. Charakterystyka postaci i poglądy „czterech jeźdźców” nowego ateizmu (R. Dawkins, Ch. Hitchens, D. Dennett, S. Harris), s. 11-18.

<sup>14</sup> Benedykt XVI, Homilia na Placu Inwalidów w Paryżu (13.09.2008), cyt. za L. Knabit, *Jakby Boga nie było. O nowych grzechach i bożkach, z ojcem Leonem rozmawia Agnieszka Nieć*, Tyńiec 2010 (cytat wprowadzający do książki).

## 2. ŻYCIE JAKBY BOGA NIE BYŁO

Tylko na pozór jest to stwierdzenie nowe. Święty Augustyn wyraził to następująco: *Amor sui usque ad contemptum Dei*<sup>15</sup>, co oznacza „miłość siebie aż do negacji Boga”. Można postawić pytanie, skąd w człowieku tak wielka (a raczej tak mała i niszcząca) miłość siebie? Pobrzmiewa tu rajska nuta „będziecie jako bogowie” i nostalgia współczesnego człowieka: „dlaczego nie jestem bogiem?” Dlaczego Bóg uczynił mnie ograniczonym? Konstatacja tego faktu odbierana jest przez człowieka jako niesprawiedliwość<sup>16</sup>. Przywołanie zaś podstawowego rozumienia zasady sprawiedliwości (oddać każdemu, co się jemu należy), odczytane w kontekście ludzkiego poczucia niesprawiedliwości, prowadzi do logicznego wniosku: zabrać każdemu, co się jemu nie należy (w tym również Bogu). Jednak człowiek zbuntowany nie jest zdolny do wyjścia poza stwierdzenie: „gdyby więc Bóg nie istniał, wszystko byłoby dozwolone”<sup>17</sup>. Jednak ów bunt przeciw Bogu, że człowiek nie jest bogiem i nie ma pełnego wpływu na losy świata, pozostawia człowiekowi dwie drogi: buntować się albo trzymać się Boga.

Życie, jakby Boga nie było, to życie tylko pozornie prostsze. Tak właśnie definiował ateizm Jan Paweł II. Wskazywał jednocześnie, że człowiek nie musi posuwać się aż do negacji istnienia Boga. Wystarczy, że zaprzecza Jego tajemnicę. Ważne jest to „jakby”. Pokazuje bowiem nie tyle rezygnację z Boga, ile raczej z istoty człowieczeństwa, rozumianego jako stawianie pytań istotnych i fundamentalnych<sup>18</sup>. Można odnieść wrażenie, że człowiek nie ma dość odwagi, by przyznać się do słabości bez Boga, może oprócz filozofii, która próbuje to wyrazić takimi pojęciami jak *homme humilié* Paula Ricoeura czy „słaby podmiot, słabe myślenie”. Natomiast częściej owo odarcie z tajemnicy próbuje się nazwać po prostu poznaniem naukowym, w którym wyłączenie tajemnicy z obszaru poszukiwań człowiek stara się ukazać jako racjonalną konsekwencję poszukiwań, podczas gdy częściej jest ono „naukowym aktem wiary”<sup>19</sup>.

Wyłączenie Boga z horyzontu ludzkich poszukiwań uzasadnia się często racjonalnością. Tymczasem – jak zauważa Benedykt XVI – wiara pochodzi od wiecznego Rozumu, który przewyższa możliwości naszego rozumu, podobnie jak miłość widzi więcej niż sam rozum. Wiara nie przekreśla rozumu, lecz dotrzymując mu kroku, wprowadza w większy Rozum<sup>20</sup>. Rezygnacja z Niego i życie,

<sup>15</sup> Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XIV, 8.

<sup>16</sup> G. Reale, A. Scola, *Dialog o wartości człowieka*, tłum. E.I. Zieliński, Warszawa 2009, s. 21.

<sup>17</sup> F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, tłum. W. Wireński, Kraków 2009, s. 172.

<sup>18</sup> Jan Paweł II, Elbląg 6 czerwca 1999, Przemówienie podczas nabożeństwa czercwcowego – <http://mateusz.pl/jp99/pp/1999/pp19990606c.htm>.

<sup>19</sup> Szerzej na temat drogi poszukiwań naukowych będących swoistym naukowym aktem wiary – B. Guy, *Dieu et la science. Deux recherches différentes*, Saint Etienne 2009, s. 16-19.

<sup>20</sup> Benedykt XVI, Msza św. w uroczystość świętych Apostołów Piotra i Pawła (29.06.2009) – [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/homilie/pp\\_29062009.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/pp_29062009.html).

jakby Boga nie było, ma jednak konsekwencje. Ojciec Jacek Salij, cytując Waltera Kaspera, wyraził to następująco: „Nie można wykreślać rzeczywistości Boga i oczekiwać, że wszystko inne pozostanie dalej po starym”. Jeśli Bóg wypada ze świata, świat popada w bezcelowość<sup>21</sup>.

Czy jednak życie, jakby Boga nie było, wyklucza inne Jego przejawy w życiu społecznym? Nieco karkołomną – moim zdaniem – próbę pogodzenia dwóch hipotez – „jakby Boga nie było” i „jakby Bóg był” przedstawia wspomniany już francuski ateista A. Comte-Sponville (dodajmy w kontekście nowego ateizmu – bardzo umiarkowany). Buduje on jakby nową strukturę człowieka. Zakłada, że – parafrazując encyklikę Jana Pawła II *Fides et ratio* – religijność i niereligijność są dwiema częściami człowieka, jednak do żadnej z nich nie można człowieka sprowadzić. Dlaczego wybiera on duchowość bez Boga – i konsekwentnie – religię zamiast Boga? Postępuje tak, bo Bóg przerasta nas z definicji, religie nie. Istnienie Boga jest aspektem ontologicznym, istnienie zaś religii socjologicznym i egzystencjalnym<sup>22</sup>.

W swojej refleksji Sponville wychodzi od pytania, czy człowiek może obejść się bez religii? Jego zdaniem, jeśli przez religię rozumieć wiarę w osobowego Boga, to ateści są najlepszym przykładem, że można obejść się bez religii. Natomiast, jeśli rozumieć religię jako system wierzeń i rytuałów łączących ludzi w jedną wspólnotę moralną lub duchową, to tak rozumianą religię człowiek potrzebuje. Jednak od razu dopowiedzmy – nie chodzi o jednostkę, lecz o społeczeństwo. Można postawić pytanie, dlaczego Comte-Sponville nie wychodzi od negacji Boga (zajmuje się problematyką istnienia Boga dopiero w drugim rozdziale książki)? Jego zdaniem to, co potocznie nazywamy wiarą, jest jakąś formą nawrócenia, można by dopowiedzieć, nawrócenia na cokolwiek. Zestawia bowiem radość tych, którzy po latach niewiary odkrywają Boga, z radością tych, którzy porzuciwszy Boga, odkryli pełną radość i wolność. Świadczenia ludzi odkrywających i porzucających wiarę w płaszczyźnie doświadczenia – jego zdaniem – nie różnią się zbyt od siebie<sup>23</sup>.

Religia zostaje zatem oderwana od tajemnicy i Boga, a powiązana z tym, co Sponville nazywa duchową więzią. Zbyt silny akcent przypisywany religii jako więzi sprawia według niego, że każdą więź próbujemy definiować jako religijną. Tymczasem – jego zdaniem – więź to po prostu spoiwo, jakiego potrzebuje wspólnota. Pytanie o więź nie musi mieć zatem charakteru pytania o istotę, lecz o przejawy. Definiuje ją w następujący sposób: „dzielić, nie tworząc podzia-

---

<sup>21</sup> J. Salij, *Cel życia. Czy w świecie bez Boga możliwy jest cel ostateczny?* – <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/meczenstwo/swiadkowie.html>.

<sup>22</sup> A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, dz. cyt., s. 17-19.

<sup>23</sup> Tamże, s. 20.

łów”<sup>24</sup>. Przykładem jest ciasto spożywane z przyjaciółmi. Nie jest najistotniejsze to, że im więcej osób, tym mniej ciasta. To więc sprawia, że można je dzielić, nie tworząc podziałów. Można w tym upatrywać pewnych aluzji do podziałów w Kościele, które mogą być dowodem na brak więzi duchowej<sup>25</sup>.

Rysuje się zatem następująca triada: więź – społeczeństwo – wspólnota. Czy jednak każda wspólnota musi być złączona świętym spoiwem? Może być połączona nawet religią, pod jednym wszakże warunkiem: religią rozumianą nie w sensie odniesienia do Boga, lecz odczytania na nowo. Tak właśnie powstaje duchowość bez Boga. Duchowość jako pamięć. Ale czy w tej religii jest coś, co zastąpi wiarę w społecznie umarłego Boga? Substytutem wiary – zdaniem Sponville’a – jest wierność. „Wierność jest tym, co pozostaje z wiary, gdy się ją utraciło”<sup>26</sup>. Ukazuje się to w następujący sposób: wiara jest wierzeniem, wierność przywiązaniem, zobowiązaniem, wdzięcznością. Wiara dotyczy bogów, wierność wartości, historii i wspólnoty. Wiara jest łaską, wierność – pamięcią i wolą.

W swojej argumentacji Comte-Sponville stara się być bardzo przekonujący. Stawia wiele retorycznych pytań: czy potrzebna jest wiara w Boga, by uznać, że prawda ma większą wartość niż kłamstwo? Czy gdyby człowiek utracił wiarę, to musi jednocześnie zrezygnować z wyznawanych wartości? Powróćmy na moment do stwierdzenia: „jeśli nic nie jest prawdziwe, wszystko jest dozwolone”. Sponville uważa jednak, że wyjścia są dwa: nic nie przetrwało albo jednak coś przetrwało<sup>27</sup>. Rozgrywanie bowiem życia pomiędzy „wierzyć” a „nie wierzyć” może być pasjonujące dla jednostki, nie zaś dla społeczeństwa. Czy zatem człowiek musi pozostać ateistą? Przecież ateista jest zawsze jakimś określonym ateistą: chrześcijańskim, protestanckim... Ateizm – jego zdaniem – pozostanie tak długo w Europie, jak długo nie straci się wiary do końca. Dopełnia to retorycznymi pytaniami: czy utrata wiary wpływa na poznanie, czy osłabienie poznania wpływa na wiarę? Czy religia jest podstawą moralności, czy moralność podstawą religii? We właściwy sobie sposób obrazuje to przykładem: jeśli zrezygnuje się z moralności objawionej, prezerwatywa czy homoseksualizm nie będą problemami moralnymi, lecz teologicznymi<sup>28</sup>.

Wydaje się, że ta krótka panorama poglądów Sponville’a na temat religii bez Boga i duchowości jako więzi opartej na wierności jest wystarczająca, by skon-

---

<sup>24</sup> Francuski tekst oddaje to w następujących słowach: *communier, c’est partager sans diviser* – A. Comte-Sponville, *L’Esprit de l’athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, dz. cyt., s. 25.

<sup>25</sup> A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, dz. cyt., s. 21-30.

<sup>26</sup> Tamże, wyd. pol., s. 36 (wyd. franc. s. 31).

<sup>27</sup> Tamże, wyd. pol., s. 43-44 (wyd. franc. s. 38-39).

<sup>28</sup> Tamże, wyd. pol., s. 57 (wyd. franc. s. 53).

statować, że znacznie bezpieczniej jest tych poglądów posłuchać, niż ułożyć według nich własne życie. Postawię zatem Sponville'owi ostatnie pytanie: co dla niego – skoro nie wiara i religia – jest fundamentem życia moralnego? Odpowiedź na to pytanie daje już na początku swojej książki *Mały traktat o wielkich cnotach*. Fundamentem jest grzeczność; rozumiana na wzór kantowskiego imperatywu, ma wartość zależnie od tego, jaką treść mu się przypisze. Pozwólmy jednak wypowiedzieć się samemu autorowi:

Grzeczność nie jest cnotą, ale jakością, i to jakością wyłącznie formalną. Ujmowana sama w sobie jest drugorzędna, śmieszna, prawie bez znaczenia [...]. Filozofowie będą dyskutować, żeby się dowiedzieć, czy pierwsza forma, tak naprawdę nie jest wszystkim, i czy to, co różni moralność od grzeczności, nie jest złudzeniem. Możliwe, że wszystko jest tylko zwyczajem i poszanowaniem zwyczaju – że wszystko jest tylko grzecznością. Ja jednak wcale w to nie wierzę. Opiera się temu miłość, łagodność i współczucie. Grzeczność to nie wszystko, to prawie nic. Ale człowiek jest także prawie zwierzęciem<sup>29</sup>.

Czy jednak można wyobrazić sobie życie, w którym przetrwa pamięć wartości bez Boga? Czy mylił się Dostojewski, twierdząc: „oczywiście Bóg jest tylko hipotezą, ale przynajmniej, że On jest potrzebny dla porządku [...] i gdyby Go nie było, to należałoby Go wymyślić”<sup>30</sup>?

### 3. ŻYCIE JAKBY BÓG BYŁ

Jak zaznaczyłem we wprowadzeniu, inspiracją do tej części artykułu stał się wykład Josepha Ratzingera w Subiaco<sup>31</sup>. Ratzinger wychodzi od stwierdzenia, że dokonując opisu współczesnego obrazu świata i człowieka, można stwierdzić, że „splendor bycia obrazem Boga już nie świeci nad człowiekiem”. Wzrost możliwości człowieka nie został wsparty porównywalnym rozwojem energii moralnej. Moralność zaś została zastąpiona moralizmem, który wyraża się w słowach: sprawiedliwość, pokój, ochrona środowiska. Czemu jednak służą te wartości, jak je rozumieć, kto je definiuje? Ten oświeceniowy kalejdoskop wartości opiera się na specyficznym pojętej racjonalności. W ślad za nią Europa rozwinęła kulturę, która w sposób nieznanym wcześniej wyklucza Boga ze sfery publicznej. Kultura praw, z uprzywilejowanym prawem do wolności, rodzi nową tożsamość, która szuka fundamentów życia społecznego całkowicie poza Bogiem. Człowiek wie jak, ale nie wie już dla czego. Ratzinger stawia jednak dwa fundamentalne

<sup>29</sup> A. Comte-Sponville, *Mały traktat o wielkich cnotach*, tłum. H. Lubicz-Trawkowska, K. Trawkowski, Warszawa 2000, s. 19.

<sup>30</sup> Idea ta jest zawarta w powieści *Bracia Karamazow*.

<sup>31</sup> Kardynał J. Ratzinger otrzymał wtedy medal św. Benedykta – przyp. J.S.



pytania: czy pozytywistyczna filozofia jest naprawdę racjonalna? Czy jest filozofią, której przysługuje prawo do powszechnej obowiązywalności i czy jest ona systemem kompletnym? Na tym właśnie gruncie pada bardzo ważna propozycja: trzeba zamienić aksjomat Oświecenia *etsi Deus non daretur* na radę, jaką Pascal dał swoim niewierzącym przyjaciółom *veluti si Deus daretur*<sup>32</sup>.

Była to po raz pierwszy tak jasno złożona propozycja ułożenia sobie życia „jakby Bóg był”. Co jednak dla Ratzingera, a później Benedykta XVI oznacza owo „jakby”? Jak zauważa jeden z protestanckich komentatorów<sup>33</sup>, nie można funkcjonować w Europie, tak jakby ona pojawiła się znikąd. Chrześcijaństwo nie jest w niej mało znaczącym dodatkiem, ale fundamentem, który wpłynął na rozwój kultury europejskiej i na wiele wartości. Dziedziczymy go, ponieważ oprócz duchowych ram ma jasno zdefiniowaną przestrzeń działania wyrażoną w różnych formach instytucjonalizacji.

Jak jednak broni tej linii sam Ratzinger/Benedykt XVI? W czasie ostro komentowanego, nawet przez watykanistów, wystąpienia na uniwersytecie w Ratyźbonie<sup>34</sup> przywołuje stwierdzenie, że działanie wbrew rozumowi jest sprzeczne z naturą Boga i jednocześnie stawia pytanie, czy odnosi się to tylko do myśli greckiej, czy też pozostaje w mocy samo w sobie<sup>35</sup>? Oczywiście wybrzmiewa w tym pytaniu inny związek: wiary i rozumu. Zdaniem Benedykta XVI, jest to w istocie spotkanie autentycznego oświecenia i religii. *Logos* oznacza zarazem rozum i słowo, które za św. Janem można tłumaczyć w następujący sposób: „na początku był logos, a logos jest Bogiem” (por. J 1,1). On „jest”, w przeciwieństwie do bożków, które w oświeceniowym stylu wyśmiewa psalmista (por. Ps 115). Bożki są bowiem dziełem rąk (umysłów) ludzkich.

Czy uda się przezwyciężyć konflikt wiary i rozumu, kulturę odrzucającą zakorzenienie w chrześcijaństwie? Zdaniem Benedykta XVI, będzie to możliwe, jeśli uda się przezwyciężyć narzucone na rozum ograniczenia, sprowadzając go wyłącznie do tego, co sprawdzalne i doświadczalne. Rozum musi na nowo znaleźć odwagę otwarcia na szerszy horyzont poznania<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Cardinal Joseph Ratzinger, *Cardinal Ratzinger On Europe's Crisis of Culture* (bez numeracji stron).

<sup>33</sup> D. Bruncz, *Jak luteranin czyta Benedykta XVI?* – <http://fra3.pl/D-Bruncz-Jak-luteranin-czyta-Benedykta-XVI,a,14936>. Autor wielokrotnie potwierdzał swój podziw dla głównych tez nauczania Benedykta XVI – dla przykładu – tenże, *Ateizm jako teologiczne i duszpasterskie wyzwanie dla Kościoła – ewangelicki punkt widzenia*, „Studia Theologica Varsaviensia” 50(2012), nr 1.

<sup>34</sup> Benedykt XVI, *Wiara, rozum, uniwersytet – wspomnienia i refleksje*, wykład na uniwersytecie, 12.09.2006 r. Ratyźbona –

[http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/bawaria\\_ratyzbona\\_12092006.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/bawaria_ratyzbona_12092006.html).

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> To szersze otwarcie na Słowo Boże i odwaga myślenia mądrościowego są zadaniem zarów-

Czy jednak propozycja papieża znajdzie oddźwięk u „przyjaciół niewierzących”? Czy nie zostanie odebrana jako przejaw arogancji i zarozumiałości – życie, jakby Bóg był, bo wierzący są bardziej moralni niż niewierzący? Jak zauważa T. Halík, papież zaryzykował również niezrozumienie ze strony wierzących, gdyż mogą odebrać tę propozycję jako możliwość rozdzielenia porządku wiary od porządku moralności<sup>37</sup>, a w konsekwencji jako możliwość życia bez wiary.

Halík pyta, co robić, by żyć tak, jak gdyby Bóg istniał. Powraca do pytania postawionego przez A. Comte-Sponville’a, co by się stało, gdyby człowiek utracił wiarę. I odpowiada, że prawdopodobnie niewiele by się zmieniło, pod jednym wszakże warunkiem: że rozumielibyśmy wiarę nie tylko jako spełnianie religijnych obowiązków, ale uznali, że życie wiarą czyni je słusznym i sensownym. Zauważa jednak, że nie tylko wierzący nie rozumieją do końca wiary. Nie rozumieją jej również ateści, kiedy wyobrażają sobie wiarę jako życie moralne ze względu na lęk przed Bogiem czy piekłem. Tymczasem chodzi nie o lęk, lecz o odpowiedzialność przed Bogiem, czyli właśnie o sumienie<sup>38</sup>. W tym kontekście zauważa się bezsensowność pytania Comte-Sponville’a dotyczącą tego, co stanie się z moralnością, gdy utraci się wiarę. Prawdziwej wiary nie można utracić. Idąc za rozróżnieniem Ericha Fromma na *m i e ć* czy *b y ć*, Halík zauważa, że wiara zawsze ma *c o ś*, koegzystencjalnie przenika *b y t*. Jego zdaniem, w kulturze, z której zniknęły chrześcijańskie przekonania, przetrwał składnik wiary „wcielony” w styl życia, on zaś nie jest naszym osobistym wynalazkiem. W tym kontekście – zdaniem Halíka – trzeba dzisiaj mniej mówić o ateistach, a bardziej o agnostykach (od apateizmu – braku zainteresowania, przez ignorancję, po „uprzejme zamknięcie wobec Tajemnicy”)<sup>39</sup>.

Co zatem oznacza – ciągle według Halíka – życie, jakby Bóg był? Nie przyjmując religijnych założeń etyki, przyjmując moralne konsekwencje wiary religijnej; Boga zacząć rozumieć nie jako pewnik dający się dowieść, lecz jako nadzieję; życie wiary rozumieć jako eksperyment, drogę – „to w co wierzę, sprawdza się na niej stopniowo w sposób eksperymentalny i przejawia się w swej całości jako pełne sensu”<sup>40</sup>.

Pozostaje tylko pytanie, w jaki sposób dotrzeć do tych wartości, dzięki którym można żyć „jakby Bóg był”? W pismach ateistów wraca często pojęcie miłości<sup>41</sup>. Na miłość zwraca również uwagę Benedykt XVI. Dopowiada jednak, że

---

no dla teologii, jak i dla filozofii – por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, (wezwania dla filozofii – numery 80-91; wezwania dla teologii – numery 92-99).

<sup>37</sup> T. Halík, *Teatr dla aniołów*, dz. cyt. s. 79-80.

<sup>38</sup> Tamże, s. 80-83.

<sup>39</sup> Tamże, s. 85-89.

<sup>40</sup> Tamże, s. 94-96.

<sup>41</sup> Dobrym przykładem może być książka niezującego już postmodernisty – R. Rorty, *Solidarność, przygodność, ironia*, tłum. W.J. Popowski, Warszawa 2009.

chodzi o miłość oświeconą rozumem i wiarą. Za św. Pawłem uważa, że miłość przewyższa wiedzę i dlatego zdolna jest pojąć więcej niż sama myśl, niemniej jednak pozostaje ona miłością Boga-Logosu<sup>42</sup>.

#### 4. ZANIM EUROPA WYBIERZE...

Wykład ratyzboński zainspirował wielu myślicieli europejskich do przeformułowania własnych tez. Należy do nich m.in. Jürgen Habermas. To dzięki tej inspiracji znacznie zmodyfikował swoje poglądy na temat roli religii w społeczeństwie. Co prawda spełniły się postmodernistyczne proroctwa na temat metafizyki (przynajmniej częściowo), nie nastąpił jednak okres postreligijny. Habermas zgadza się, że religia zabezpiecza jedność świata i solidarność międzyludzką, jednak musi ona zgodzić się na pewne ustępstwa: religia podporządkuje się naturalnemu rozumowi, ten zaś zrezygnuje z bycia sędzią prawd religijnych<sup>43</sup>.

Kolejną płaszczyzną jest wolność. Jej absolutyzacja, akcentowanie przesadnej autonomii i oderwanie od prawa wypisanego w sercu człowieka czyni ją karykaturalną i niszczącą człowieka<sup>44</sup>. Nie może ona być wyłącznie wolnością wyboru, gdyż ta rodzi się już na etapie skłonności, a więc poprzedzającym wybór. Idąc po tej linii, Alberto Scola zauważa jednak, że zbyt często łączymy wolność z prawdą, niepotrzebnie pytając, co jest ważniejsze. W społeczeństwie pluralistycznym trzeba zaś umiejętnie łączyć te dwa poziomy wolności: „wolność dzięki prawdzie z prawdą wolności”, czyli wolnością sumienia<sup>45</sup>.

Warte odnotowania jest również niebezpieczeństwo sprowadzenia formacji intelektualnej wyłącznie do woluntaryzmu. Jak zauważa papież Benedykt XVI, prowadzi to w konsekwencji do pogwałcenia pewnych fundamentalnych zasad: traktuje się zamiennie dobro i zło, byt i niebyt, wiarę i niewiarę<sup>46</sup>.

W pluralistycznym społeczeństwie istotną rolę odgrywa komunikacja. Ojcem teorii działania komunikacyjnego jest wspomniany już J. Habermas. Dla niego rozum to „rozumna praktyka” łącząca świat przeżywany z komunikacją międzyludzką. Co jednak jest celem tego działania? Bliżej nieokreślony konsens czy

---

<sup>42</sup> Por. Benedykt XVI, *Wiara, rozum, uniwersytet – wspomnienia i refleksje*, wykład na uniwersytecie, 12.09.2006 r. Ratyżbona.

<sup>43</sup> W.J. Korab-Karpowicz, *Religia, rozum i to co zostało utracone. Dyskusja z Jürgenem Habermasem*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie”, z. 5: *Religia a prawo i państwo*, red. M. Sadowski, P. Szymaniec, Wrocław 2011, s. 175-186.

<sup>44</sup> Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, numery 35-53.

<sup>45</sup> G. Reale, A. Scola, *Dialog o wartości człowieka*, dz. cyt., s. 22.

<sup>46</sup> *Światłość świata. Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2011, s. 50.

prawda, dobro i piękno? Prawda czy intersubiektywne porozumienie<sup>47</sup>. Jest jednak w teorii Habermasa punkt, na który zwrócił uwagę A. Scola w rozmowie/ /sporze z Giovannim Reale. Otóż opisując państwo laickie, Habermas twierdzi, że nie może być ono neutralne i musi przyjąć „opinię bardziej użyteczną”. Idąc tym tokiem myślenia, Scola proponuje pojęcie „tradycji dominującej”. Wartość nie może być bowiem pustym przesłaniem, nie można np. mówić o miłości, nie mówiąc o małżeństwie jako formie egzemplifikacji. Jeśli zaś większość opowiada się za takim modelem, trzeba go uznać za „opinię bardziej użyteczną”, to zaś muszą zaakceptować reguły demokratyczne<sup>48</sup>.

Dla Boga nie istnieje jednak ani demokratyczna większość, ani opinia bardziej użyteczna. Nie jest też najistotniejsza tradycja dominująca. Gdyby ulec pewnemu antropomorfizmowi, można by powiedzieć, że największym zmartwieniem Boga jest to, że człowiek stracił splendor bycia Jego obrazem. Odzyska go zaś nie tylko w tradycji, wartościach i instytucjach, ale w odwadze pytania samego siebie, kim jest, jaka jest jego wiara, jaki jest jego Bóg, jakie jest wreszcie jego życie: jakby Bóg był czy jakby Go nie było? Ta rozmowa nie odbywa się według teorii działania komunikacyjnego, ale – jak proponuje Halík – „wiara i niewiara są w byciu jak sen i czuwanie. Musi zacząć się rozmowę w sobie samym”<sup>49</sup>. Tam właśnie, a nie w świątyni, zaczyna się oddawanie czci prawdziwemu Bogu w „Duchu i Prawdzie”. Jak mówi papież Benedykt XVI: „to miejsce [chodzi o Ewangelię według św. Jana, rozdz. 4 – przyp. J.S.] jest prorocstwem takiej modlitwy [...], gdzie nie potrzeba już widzialnej świątyni, ale nowej wspólnoty ze Zmartwychwstałym Panem. Pozostaje to ciągle ważne, gdyż oznacza także wielką zmianę w perspektywie historii religii”<sup>50</sup>.

\*

Wydaje się zatem, że propozycja „życia jakby Bóg był”, ma mocne uzasadnienie. Potwierdza je prosta obserwacja. Zapowiadane przez ateistów „odczarowanie” świata sprawiło, że okazał się on pusty, podobnie jak człowiek w raju po odczarowaniu okazał się nagi<sup>51</sup>. Oczywiście nie może to oznaczać zamknięcia na współczesne prądy myślowe. W czasach ojców Kościoła nie wszystkie filozofie były chrześcijańskie, ale to właśnie na możliwej syntezie filozofii i Ewangelii zrodził się humanizm chrześcijański. Może trzeba na nowo „oczarować” świat chrześcijaństwem, które od Roku Jubileuszowego ciągle nie może uporać się z przeprasaniem za błędy, słabości i grzechy?

<sup>47</sup> W.J. Korab-Karpowicz, *Religia, rozum i to co zostało utracone*, art. cyt., s. 178-179.

<sup>48</sup> G. Reale, A. Scola, *Dialog o wartości człowieka*, dz. cyt., s. 23-24.

<sup>49</sup> T. Halík, *Teatr dla aniołów*, dz. cyt. s. 16.

<sup>50</sup> *Światłość świata. Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem*, dz. cyt., s. 29.

<sup>51</sup> W.J. Korab-Karpowicz, *Religia, rozum i to co zostało utracone*, dz. cyt. s. 185.

<sup>52</sup> Platon, *Fedon* 90 d, tłum. W. Witwicki, w: Platon, *Dialogi*, t. I, Kęty 2005, s. 675.

Zakończmy słowami Sokratesa do Fedona, dokonując właściwej ich aplikacji:

Nieprawdaż więc, Fedonie – powiada – opłakany byłby to stan, gdyby ktoś, mimo że istnieje przecież jakaś myśl prawdziwa i mocna, i dla umysłu dostępna, ale on dlatego, że wpadł na takie jakieś dowody, które się raz wydają prawdziwe, a raz nie, potem by nie sobie samemu winę przypisywał, ani swój brak umiejętności ganił, tylko by [...] winę z siebie samego na wszelkie dowody zwał i już by potem całe życie dowodów nienawidził i przeklinał je, i był pozbawiony prawdy i wiedzy o tym, co istnieje? Na Zeusa – powiedziałem – to przecież stan opłakany<sup>52</sup>.

*Sapienti sat!*

## SUMMARY

There is no one-dimensional man. The desire inscribed into the nature of human being is stronger than broadcasted ideologies or reductive anthropological concepts. Even those who methodically try to exclude God from the sphere of human quest are aware of this. An example of this is A. Comte-Sponville's proposal to create spirituality without God. He is trying to show that concepts such as faith or spiritual bond could be replaced with their counterparts – faithfulness or vision of bond as *sharing without dividing*.

In the present article the author tries to show the inconsequence of such an approach and to present the concept of living “as if God existed” as a thesis worth reflecting on. Spirituality, as understood by the author of the article, is the “life of living”, a driving force that gives ultimate sense and purposefulness to human existence. Such an understanding of spirituality requires faith in the personal aspect – man needs such a point of adhesion to which he can refer entirely: with reason and will. A counterbalance to the proposal of spirituality without God is living “as if God existed”. Such an approach is not about imitating the life of faith but about reminding oneself that excluding God from the horizon of quest is just man's arbitrary decision, and therefore has little to do with the rationality of being. The consequence of accepting this proposal is the necessity of re-defining concepts such as faith, freedom, or communication, and restoring a proper relation between faith and reason. A further consequence is the conviction that the only way to “disenchant” the world is to “enchant” it again with the hope coming from faith.

### Key words

faith, spirituality without God, A. Comte-Sponville, Benedict XVI, religion and social life, new atheism, new evangelization

