

Apologetyka

Wprowadzenie

Bogumił Jarmulak

jarmulak.com

Kamionki 2012

Spis Treści

Apologetyka. Wprowadzenie, Bogumił Jarmulak	5
Dodatek A.	17
Jedność i wielość, Ralph A. Smith	
Dodatek B.	23
Etyczny argument za istnieniem Boga, John M. Frame	
Dodatek C.	27
Porażka racjonalizmu, Ralph A. Smith	
Dodatek D.	33
Argumenty transcendentalne, John M. Frame	
Dodatek E.	39
Kupując mleko, Douglas Jones	
Bibliografia	41

Apologetyka. Wprowadzenie

Pojęcie „apologetyka” pochodzi od greckiego słowa *apologia*, czyli „obrona”, które w Nowym Testamencie zwykle odnosi się do obrony danego postępowania (np. 1Kor 9,3), czasami do obrony przed zarzutami łamania prawa (np. Dz 19,33; 22,1; 24,10; w Dziejach Apostolskich Paweł broni siebie, broniąc swego przesłania). W Liście do Filipian 1,7 i 16 *apologia* odnosi się do obrony Ewangelii, zaś w 1. Liście Piotra 3,15 – do obrony nadziei chrześcijańskiej.

Słowa z 1. Listu Piotra („Pana zaś Chrystusa miejcie w sercach za Świętego i bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest”) często przedstawiane są jako ogólne wezwanie do wszystkich chrześcijan, by byli przygotowani do uzasadnienia swej wiary i nadziei, co czyni apologetykę dziedziną, którą zajmują się nie tylko eksperci, lecz każdy chrześcijanin. Nie znaczy to, że każdy wyznawca Chrystusa musi być specjalistą zdolnym do prowadzenia wyczerpującej argumentacji z niewierzącymi w każdej dziedzinie. Znaczy to, że – jak ślepiec uzdrowiony przez Jezusa (por. Jn 9,1-41) – każdy z nas powinien być zdolny i gotowy do wskazania źródła i podstawy swej wiary. W przypadku ślepcy było to proste stwierdzenie, że tylko Bóg może w cudowny sposób przywracać ślepym wzrok. Co więcej, miał lepsze zrozumienie problemu zła niż faryzeusze – Bóg uczynił go ślepym, by objawić swą chwałę w Chrystusie, a nie dlatego że zgrzeszył on lub jego rodzice. Innymi słowy, szczerze wyznał, co Bóg uczynił w jego życiu i dlatego w Niego wierzy, a tym samym rzucił wyzwanie tym, którzy mieli fałszywe wyobrażenia o Bogu lub chcieli usunąć Boga ze swego życia i myśli.

Celem apologetyki jest zatem złożenie prawdziwego świadectwa o Bogu w celu nawrócenia grzeszników, które oznacza między innymi zmianę sposobu myślenia z bezbożnego na zgodne z nauką Biblii (por. Ef 4,17-24). Obejmuje więc nie tylko dostarczenie właściwych argumentów na rzecz biblijnej wiary, lecz także przekonywanie do prawdy chrześcijaństwa, dokładnie tak, jak czynił to apostoł Paweł, gdy „w każdy sabat rozprawiał w synagodze i starał się przekonać zarówno Żydów, jak i Greków” (Dz 18,4). W końcu, apologeta chrześcijański wykazuje fałsz niechrześcijańskich światopoglądów. Apologetyka ma zatem wiele wspólnego z ewangelizacją.

Apologetykę możemy więc zdefiniować jako odniesienie Biblii do niewiary, w tym do niewiary pozostającej w sercach chrześcijan. Innymi słowy, apologetyka to dyscyplina teologii zajmująca się obroną i prezentacją prawdy przesłania chrześcijańskiego.

Jeśli apologetyka służy prezentacji i obronie przesłania Pisma Świętego, to znaczy, że Pismo Święte musi być punktem wyjścia dla apologetyki. Bez niego nie tylko nie mielibyśmy czego bronić, ale też nie wiedzielibyśmy, jak to czynić. Sama Biblia stwierdza, że jest podstawą mądrości. „Podstawą wiedzy jest bojaźń Pańska” (Prz 1,7). „Treścią mądrości jest bojaźń Pańska, rozsądkiem - poznanie Świętego” (Prz 9,10). A gdy mówimy o Biblii jako źródle i podstawie mądrości, nie możemy zapomnieć, że w całości świadczy ono o Jezusie Chrystusie, który „stał się dla nas mądrością od Boga” (1Kor 1,30). „W Nim wszystkie skarby mądrości i wiedzy są ukryte” (Kol 2,3). Innymi słowy, teologia formułuje prawdę bronią przez apologetę oraz opisuje sposób rozumowania praktykowany przez apologetę. Dlatego, gdy dowodzimy istnienia Boga, to nie dowodzimy istnienia jakiegokolwiek boga, lecz Boga trójjedynego objawionego w

Biblii [Dodatek A zawiera artykuł ukazujący znaczenie doktryny Trójcy dla filozofii i etyki]. Nie zapominajmy też, że jedyną ofensywną bronią, jaką posiadamy w chrześcijańskim arsenale, jest Słowo Boże (por. Ef 6,17). Od samego początku musimy wyraźnie stwierdzić, co dla nas jest najwyższym autorytetem.

Zatem apologeta chrześcijański nie może szukać jakiegoś neutralnego gruntu, na którym mógłby spotkać się ze swoim antagonistą, lub uznać wspólny najwyższy autorytet, by w oparciu o neutralne kryteria dowodzić istnienia jakiejś Istoty Wyższej. Takie neutralne rozumowanie, rozumowanie nie oparte na autorytecie Pisma, jest dla nas zabronione i to nawet na etapie wstępnym, który mógłby doprowadzić nas do punktu, w którym moglibyśmy wykazać, że Istota Wyższa, której istnienie dowiedliśmy przez neutralne argumenty, jest Bogiem, o którym mówi Biblia. Postępując w ten sposób, już na samym początku rezygnujemy z tego, co chcemy udowodnić, a także z mądrości dostępnej w Biblii.

Neutralność światopoglądowa jest nie tylko niedozwolona, ale wręcz niemożliwa. Nikt nie rozpoczyna żadnych dociekań z pustym umysłem. Gdyby w umyśle człowieka nie było żadnych wcześniejszych myśli, nic nie pobudziłoby go do poszukiwania dalszych informacji. Dociekania mogą prowadzić do korekty wcześniejszych koncepcji, a z drugiej strony pierwotne koncepcje funkcjonują jako założenia wstępne kierujące dalszymi dociekaniami. Jak zauważył C.S. Lewis, wszelka „interpretacja doświadczenia zależy od z góry powziętego nastawienia”.

Jednak pewne założenia wstępne są niepodważalne. Co więcej, można być albo za Bogiem, albo przeciwko Niemu. Porzucenie

autorytetu Słowa Bożego równa się przyjęciu autorytetu autonomicznego człowieka oraz kłamstwa szatana. Porzucenie biblijnych założeń wstępnych nieuchronnie prowadzi do irracjonalizmu, z którego chcemy przecież wyrwać niewierzących. By wyciągnąć kogoś z bagna, trzeba samemu stać na twardym gruncie. Nie możemy porzucać prawdy, by pochlebić niewierzącemu. „Dobry psycholog nie odrzuca rzeczywistości takiej, jak ją postrzega, by porozumieć się z pacjentem cierpiącym na urojenia” (John M. Frame).

Przekonując do wiary w Boga, staramy się więc ukazać prawdę o świecie stworzonym i rządonym przez Boga. Innymi słowy, dążymy do tego, by niewierzący ujrzał otaczający go świat w świetle Bożego Słowa. Przy czym warto pamiętać, że problem niewierzącego ma charakter raczej etyczny niż intelektualny – jest wyrazem buntu, a nie braku przekonujących dowodów na istnienie Boga. Jak stwierdził apostoł Paweł w Liście do Rzymian, każdy człowiek wie, że Bóg istnieje, „albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła, tak że nie mogą się wymówić od winy” (Rz 1,20). Niestety, ludzie bezbożni „przez nieprawość nakładają prawdzie pęta” (Rz 1,18). „Choć Boga poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu ani Mu nie dziękowali, lecz znikczemnieli w swoich myślach i zaćmione zostało bezrozumne ich serce. Podając się za mądrych stali się głupimi” (Rz 1,21-22). Człowiek bezbożny tłumi prawdę o Bogu i świecie, nadając swoją interpretację postrzeganym faktom, co w ostatecznym rozrachunku prowadzi go do coraz większej głupoty oraz upadku moralnego. Ponieważ więc niewierzący tłumi prawdę przez nieprawość, jego podstawową potrzebą jest poznanie Słowa Bożego, które nie tylko niesie poznanie prawdy, ale też wiarę.

Ponieważ apologety chrześcijańska zajmuje się wykazaniem prawdy chrześcijańskiego światopoglądu, czyli całościowego oglądu rzeczywistości, dlatego musi być świadomy tego, że – jak w przypadku obrony wszelkiego światopoglądu – jego argumentacja ma charakter cyrkularny. W tym przypadku nie ma ucieczki od rozumowania cyrkularnego, czyli dowodzenia tego samego przez to samo. Nie możemy argumentować za istnieniem Boga, kwestionując Jego istnienie. Każdy system oparty jest na określonych założeniach wstępnych kontrolujących jego epistemologię, czyli teorię poznania, a także argumentację oraz sposób użycia dowodów. „Nie można unikać argumentacji cyrkularnej, gdy chodzi o ostateczną miarę prawdy” (John M. Frame).

Innymi słowy, „jeśli system wierzeń chrześcijańskich jest wyczerpującym poglądem na świat i życie, obejmującym całą rzeczywistość, nigdy nie możemy argumentować za jego prawdziwością, nie używając argumentów, które w pełni od niego zależą. Nie możemy bronić prawdziwości chrześcijaństwa, nie polegając na prawdach uczonych przez chrześcijaństwo. Nie powinniśmy więc próbować posługiwać się pojęciami obcymi chrześcijańskiemu pogładowi na świat i życie, argumentując za chrześcijaństwem, chyba że chcemy udowodnić prawdę przy pomocy kłamstwa” (Richard L. Pratt, Jr.).

Argumentacją cyrkularną posługują się nie tylko apologetci chrześcijaństwa. Racjonalista dowodzi wyższości rozumu odwołując się do rozumu i używając racjonalnych argumentów. Empirysta dowodzi wyższości doświadczenia zmysłowego, odwołując się do doświadczenia zmysłowego. Muzułmanin dowodzi wyższości Koranu, odwołując się do Koranu.

Oczywiście, argumentacja cyrkularna może przybrać mało przydatną formę małego koła argumentacji w stylu: Biblia jest wiarygodna, ponieważ sama to stwierdza; Biblia jest wiarygodna, bo jest Słowem Bożym; Bóg istnieje, bo tak mówi Biblia itp.

Im większe koło argumentacji, tym lepiej – rozbudowana argumentacja uwzględnia możliwie najwięcej wzajemnie uzupełniających się elementów takich jak: jednolita struktura Biblii, świadectwa historyczne i archeologiczne, konsekwencje zaprzeczenia wiarygodności Biblii itd. [Dodatek B zawiera artykuł Johna M. Frame’a pokazujący, że powszechnie zobowiązania etyczne mogą zaistnieć tylko pod warunkiem, że uznamy istnienie osobowego Boga]. Nie zapominajmy, że każdy fakt potwierdza wiarygodność Biblii, jako że żyjemy w świecie stworzonym przez Boga, czego w głębi serca świadom jest nawet człowiek niewierzący (por. Rz 1,18-22). Z drugiej strony, pamiętajmy, że właściwe użycie pozabiblijnych dowodów jako argumentów za chrześcijaństwem wymaga ich biblijnej interpretacji. Możemy więc, dyskutując z niewierzącym, wskazać na to, że zmartwychwstanie Jezusa jest dobrze udokumentowanym faktem historycznym; że apostołowie byli gotowi oddać życie za wiarę w zmartwychwstanie; że niebiblijne wyjaśnienia relacji o zmartwychwstaniu są niewiarygodne; że zmartwychwstanie było wypełnieniem wcześniejszych prorocत्व itp. Sama argumentacja – wszelka argumentacja – zakłada bowiem chrześcijański światopogląd – świat porządku, logiki i wartości. Nie zapominajmy jednak, że człowiek zbuntowany interpretuje fakty w świetle swego światopoglądu i woli zatopić się w irracjonalności niż uznać prawdziwą interpretację rzeczywistości.

Duże koło argumentacji posiada siłę przekonywania między innymi dlatego, że ukazuje wewnętrzną spójność systemu. Nie znaczy to, że wewnętrzna spójność systemu jest najwyższą miarą prawdy, jaką mierzymy nawet prawdę Pisma Świętego. Niemniej jednak prawda Boża jest wewnętrznie doskonale spójna. Bóg jest Bogiem porządku, a nie chaosu. Bóg jest Bogiem prawdy, a nie kłamstwa. Nie daje słowa po to, by je złamać. Wszystko, co czyni, odzwierciedla Jego nieskończone mądry i odwieczny plan. Bóg jest racjonalny i logiczny. Wewnętrzna spójność cechuje więc prawdę Bożą. Dlatego Biblia posługuje się spójnością jako miarą prawdy (por. Pwt 18,20-22; Mt 12,22-28; 1Kor 15,12-20).

Jednak ze względu na ludzką ułomność oraz boską nieskończoność nie powinniśmy oczekiwać, że stworzymy całkowicie „wodoszczelny” i wewnętrznie spójny system. Mimo to, możemy wykazać, że systemy odrzucające Boga Biblii są nie tylko niespójne, lecz także mętne i pogmatwane. Zatem stosunkowa spójność systemu chrześcijańskiego stanowi poważny argument na jego korzyść. Co nie znaczy, że prawdziwość danego systemu może zostać stwierdzona tylko po udzieleniu doskonałej odpowiedzi na wszelkie zastrzeżenia. Zgodnie z Księgą Powtórzonego Prawa 29,29 („Rzeczy ukryte należą do Pana, Boga naszego, a rzeczy objawione - do nas i do naszych synów na wieki, byśmy wykonali wszystkie słowa tego Prawa”) pewne rzeczy są znane tylko Bogu. „Nie wierzymy w chrześcijaństwo, ponieważ znaleźliśmy rozwiązania dla wszelkich możliwych zastrzeżeń. Wierzymy w chrześcijaństwo, ponieważ Bóg objawił się w Piśmie Świętym, w świecie i w nas” (John M. Frame). Abraham nie uwierzył, gdyż poznał odpowiedzi na wszelkie pytania, lecz uwierzył mimo pytań bez odpowiedzi.

Apologeta chrześcijański wskazuje więc na prawdziwość swego światopoglądu odwołując się do swoich założeń wstępnych, jednak nie ogranicza się do tego. Z drugiej strony, w oparciu o założenia wstępne niewierzącego wykazuje niespójność i fałszywość jego światopoglądu. Rozmawia zatem zgodnie z zasadą przedstawioną przez króla Salomona: „Nie odpowiadaj głupiemu według jego głupoty, byś nie stał się jemu podobnym. Głupiemu odpowiadaj według jego głupoty, by nie pomyślał, że mądry” (Prz 26,4-5). Innymi słowy, „apologeta chrześcijański musi postawić się w sytuacji oponenta, zakładając na chwilę słuszność jego metody, by wykazać, że sprawia ona, iż fakty przestają być faktami, a prawa – prawami. Musi też poprosić niechrześcijanina, by uczynił to samo i przekonał się, że tylko na chrześcijańskich podstawach fakty i prawa stają się zrozumiałe” (Cornelius Van Til).

Zwykle mamy do czynienia z dwoma typami oponentów, kwestionującymi twierdzenia chrześcijaństwa. Z jednej strony mamy racjonalistów, utrzymujących, że najwyższą normą prawdy i poznania jest rozum. Racjonalistą może być businessman, który postrzega samego siebie jako pana swego losu, lub polityk, e który sądzi, że dzięki dokładnemu planowaniu można przezwyciężyć wszelkie bolączki społeczne, lub barman, który ma coś do powiedzenia na każdy temat, lub sąsiad, który uważa, że współczesna nauka udowodniła fałsz chrześcijaństwa.

Rozmawiając z racjonalistą należy zwrócić uwagę na to, że niechrześcijanin nie ma podstaw do wiary w rozum. Wbrew temu, co twierdzi, uznaje autorytet rozumu na zasadzie skoku wiary. Mimo swych twierdzeń racjonalista nie posiada boskiego wglądu w naturę rzeczy, a fakty nie chcą dopasować się do jego bezbożnego systemu. W obliczu tego dylematu niewierzący ma

do wyboru trzy wyjścia: (1) stać się irracjonalistą, (2) pójść na kompromis z irracjonalizmem (przyznać, że jego system nie do końca przystaje do rzeczywistości), (3) zaprzeczyć faktom nieprzystającym do jego systemu. Choć to ostatnie wyjście jest najbardziej konsekwentne, to jednak alienuje racjonalistę od rzeczywistości i sprawia, że w coraz większym stopniu żyje w wymyślnym świecie. Koniec końców staje się irracjonalistą, tracąc kontakt z rzeczywistością. W końcu jeśli świat jest produktem przypadku i materii, to z jakiego powodu mielibyśmy zakładać, że rozum w oparciu o doświadczenia zmysłowe może powiedzieć cokolwiek spolegliwego na temat realnego świata? [Dodatek C zawiera artykuł szerzej ukazujący słabe strony racjonalizmu].

Z drugiej strony mamy irracjonalistów, którzy twierdzą, że ani prawda ani racjonalność nie istnieją. Irracjonalistą może być pijak, któremu na niczym nie zależy, lub sentymentalny sklepikarz, który okazuje wielkie zdziwienie, kiedykolwiek ktoś pyta go o cel życia, lub zbuntowany nastolatek nienawidzący wszelkiej władzy i pragnący zniszczenia otaczającej go rzeczywistości.

Irracjonalizm jest autodestrukcyjny, ponieważ można za nim argumentować tylko na gruncie racjonalistycznym. Na jakiej bowiem podstawie można stwierdzić, że nie istnieje prawda i nic nie ma sensu? Tylko na podstawie doskonałego poznania całej rzeczywistości. Irracjonalizm zjada więc własny ogon, kiedy uznaje za prawdziwe twierdzenie, że nie istnieje żadna prawda. Nic dziwnego, że w codziennym życiu irracjonalista odrzuca konsekwentny irracjonalizm. Choć, jak zauważył Francis Schaeffer, John Cage w swej twórczości głosił irracjonalizm, to

jednak zakładał racjonalną strukturę świata, kiedy hodował grzybki halucynogenne.

Weźmy na przykład człowieka, który wycofał się z normalnego życia w pijaństwo. W rzadkim przypadku trzeźwości wyznaje, że nie widzi w życiu żadnego sensu. Zapytajmy go jednak, dlaczego pije, skoro i tak nic nie ma sensu. Jego odpowiedź ujawni, że coś jednak w życiu ceni – albo samo pijaństwo, albo wolność od egzystencjalnego bólu, jaki przynosi alkohol w dużych dozach. Zapytajmy go, dlaczego ceni to, co ceni, by pokazać mu, jak bardzo arbitralne są jego wartości. Wskażmy w końcu na Jezusa, który jedynie niesie trwałą pokój i pocieszenie w brutalnym świecie.

Choć racjonalista i irracjonalista nigdy do tego się nie przyznają, to obaj pasożytują na chrześcijaństwie. Racjonalista zakładając racjonalną strukturę świata, a irracjonalista uznając, że do stwierdzenia prawdy potrzebne jest dogłębne i całkowite poznanie rzeczywistości. Chrześcijanin wie, że racjonalna struktura świata wynika z tego, że świat został stworzony przez Boga objawionego w Biblii, który jako Stwórca i Pan stworzenia zna je dogłębnie i całkowicie, co sprawia, że Jego objawienie jest pewnym przewodnikiem po stworzeniu.

W związku z tym Cornelius Van Til za najlepszą argumentację za prawdą chrześcijaństwa uznał tak zwany argument transcendentálny, w myśl którego tylko objawienie biblijne dostarcza podstawy dla racjonalnego myślenia, dlatego zakwestionowanie go z konieczności prowadzi do irracjonalizmu. [Dodatek D zawiera artykuł dokładniej omawiający charakter argumentu transcendentálnego].

Apologeta chrześcijański może więc wskazać na fundamentalne błędy wynikające z błędnych założeń wstępnych: (1) niejasność jest wbudowana w systemy niechrześcijańskie; racjonalizm operuje na chrześcijańskiej przesłance, że światem rządzi w pełni racjonalny plan, że nic nie może być poznane, o ile ktoś nie zna wszystkiego; irracjonalizm operuje na chrześcijańskiej przesłance, że ludzie nie wiedzą wszystkiego, że wiele elementów rzeczywistości stanowi dla tajemnicę niepojmowalną przez ludzki rozum; operując na chrześcijańskich przesłankach, lecz kwestionując chrześcijaństwo, jeden i drugi system skazany jest na niejasność; (2) błędy rzeczowe popełniają tak chrześcijanie, jak i niechrześcijanie; chrześcijanie są gotowi do przyznania się do nich, jako że wierzą w ludzką ograniczoność; jednak w przypadku niechrześcijan skłonność do błędów rzeczowych jest wpisana w system, ponieważ w jego centrum tkwi tłumienie prawdy przez nieprawość (Rz 1,18); o ile to możliwe, warto powiązać błędy rzeczowe popełniane przez niechrześcijan z naturą niewiary; (3) każdy popełnia błędy logiczne, lecz niewierzący ma do tego szczególne powody; warto być zaznajomionym z logiką na tyle, by móc zdemaskować nielogiczne argumenty i pokazać, jak niewiara wpływa na nielogiczność argumentacji niewierzących. [Dodatek E zawiera artykuł wskazujący na absurdy wynikające z niechrześcijańskiego światopoglądu, które ujawniają się nawet przy tak prozaicznej czynności, jak kupowanie mleka].

Na koniec warto dodać, że w apologetyce chrześcijańskiej oprócz właściwych argumentów ważna jest także postawa. Apostoł Piotr uzupełnił wezwanie do obrony nadziei chrześcijańskiej wezwaniem do czynienia tego z łagodnością i szacunkiem, „ażeby ci, którzy oczerniają wasze dobre postępowanie w Chrystusie, doznali zawstydzienia właśnie przez to, co wam oszczerczo

zarzucają” (1Pt 3,16). Nie chodzi bowiem tylko o wygranie argumentu, lecz o przekonanie niewierzącego do zaufania Bogu, za którego istnieniem argumentujemy. W dyskusji z niewierzącym często racjonalny argument nie jest najważniejszy, a jego moc zdecydowanie osłabia arogancja argumentującego.

Dodatek A

Jedność i wielość

Ralph A. Smith

Van Til był prawdopodobnie pierwszym teologiem, który bezpośrednio powiązał doktrynę Trójcy z problemem jedności i wielości znanym z greckiej filozofii. Dla zilustrowania problemu Van Til posłużył się przykładem Parmenidesa i Heraklita. Zdaniem Parmenidesa tylko to, co niezmiennie, jest realne i jako takie może być przedmiotem poznania. Zmiana jest jedynie powierzchownym zjawiskiem. Pod wszelką zmiennością kryje się niezmienna, czyli prawdziwa rzeczywistość. Każda zróżnicowana forma stanowi tylko pewien aspekt rzeczywistości. Jednak Heraklit był przeciwnego zdania – wszystko ulega ciągłej zmianie. Wojna i konflikt stanowią prawdziwą rzeczywistość. Nie kryje się pod nimi żaden niezmienny fundament. Nic nie stoi za stałymi zmianami postrzeganymi przez ludzkie zmysły. Nieskończony ciąg zmian stanowi całą i jedyną rzeczywistość. To twierdzenie rodzi jednak pytanie, co jest naprawdę realne. Co stanowi naturę rzeczywistości? Czy w ostatecznym rozrachunku rzeczywistość jest statyczna, czy też ulega ciągłej zmianie?

Van Til odrzuca obie alternatywy: „Wielość musi osiągnąć jedność. Skąd jednak wiemy, że możliwe jest połączenie poszczególnych elementów rzeczywistości? Skąd wiemy, że po prostu nie istnieją one jako wyabstrahowane jednostki? Gdyby tak naprawdę było, wtedy nie moglibyśmy nic o nich powiedzieć,

gdyż byłyby wykluczone z puli wiedzy, jaką posiadamy, jako nie posiadające żadnego odniesienia do czegokolwiek oprócz samych siebie. Z drugiej strony, jak osiągnąć jedność, nie niszcząc indywidualnej specyfiki poszczególnych elementów? Zwykle wydaje się, że dochodzimy do jedności przez uogólnienie, czyli przez pozbawienie poszczególnych elementów ich cech szczególnych, by dopasować je do większych zbiorów. Prowadząc ten proces do końca, osiągnęlibyśmy zbiór elementów całkowicie wyabstrahowanych z ich indywidualnej specyfiki, czyli abstrakcyjne pojęcie ogólne” [Van Til, *Defense od the Faith*].

Innymi słowy, jeśli wielość jest ostateczną rzeczywistością, wtedy niemożliwe jest wszelkie poznanie, dlatego że poznanie opiera się na jednoczącej mocy słów. Każde słowo reprezentuje pewną kategorię. Na przykład, słowo „pies” odnosi się do wszystkich poszczególnych psów i identyfikuje je jako stworzony przez Boga zbiór. Gdyby każdy poszczególny pies nie miał nic wspólnego z innymi psami, wtedy nie moglibyśmy nic powiedzieć o psach w ogólności. Gdyby wielość była absolutem, wtedy nic o niczym nie moglibyśmy powiedzieć, gdyż słowa i mowa zakładają istnienie pewnych kategorii. Nawet gdybyśmy porzucili myśl o mówieniu o psach, a skupili się na Burku, co moglibyśmy o nim powiedzieć? Że Burek jest bury? Ale to zakładałoby istnienie burości, którą Burek dzieli z pewnymi innymi elementami rzeczywistości. By jakiegokolwiek poznanie było możliwe, musimy założyć, że to, co jednostkowe, można w jakiś sposób odnieść do tego, co ogólne.

Z tego samego względu poszczególne elementy rzeczywistości muszą być rozróżnialne. Jeśli powiemy, że jedność jest absolutem, to cokolwiek stwierdzimy o Burku lub jakimkolwiek

innym psie, nie będzie prawdziwe, bo nie będzie zgodne z rzeczywistością. Burek jest pewnym aspektem czegoś większego, a nie tylko rodzajem psa. Psy, gwiazdy i hot dogi są różnymi przejawami rzeczywistości, w której tak naprawdę nie ma żadnego rozróżnienia. Cokolwiek powiemy o Burku, ma to sens tylko w odniesieniu do ostatecznej jedności. Na tym miejscu język znów zawodzi. Nie tylko poszczególne słowa są odrębnymi jednostkami, ale też muszą w wyraźny sposób różnić się od innych słów, by wspólnie wyrazić jakiegokolwiek znaczenie. Gdy wszystko staje się jednym i tym samym, wtedy żadne słowo nie niesie żadnego znaczenia, a więc i poznanie staje się niemożliwe.

Van Til zwrócił uwagę na to, że rozwiązanie tego podstawowego – przynajmniej dla zachodniej tradycji filozoficznej – dylematu metafizycznego kryje się w chrześcijańskiej doktrynie Trójcy. W Bogu ani jedność, ani wielość nie jest ostateczną rzeczywistością. Bóg nie był najpierw jeden i nie stał się później trzema, ani nie był najpierw trzema i nie stał się później jednym. Jedność i troistość są w Bogu doskonale i w pełni wyrażone i zintegrowane. Ani troistość Boga nie kwestionuje Jego jedności, ani jedność nie zagraża troistości. Jedność i troistość są w Bogu równie ostateczne i powiązane w absolutnej harmonii. Trójjedyny Bóg stanowi więc chrześcijańską „teorię wszystkiego” – ostateczną odpowiedź na wszelkie dylematy ludzkiej myśli.

W pewnym sensie zdaje się to być oczywiste. Jeśli problemem jest jedność i wielość i jeśli Bóg jest zarówno jednym, jak i trzema, więc Bóg jest rozwiązaniem problemu. Z jakiegoś jednak względu przez wieki nie dostrzegano tego w nauce o Trójcy, przez co zdawała się być pozbawiona praktycznego wymiaru. Van Til odnosząc doktrynę Trójcy do problemu jedności i wielości, uczynił z niej fundament wszelkich rozważań o

rzeczywistości, a także o ludzkim społeczeństwie. A ponieważ sama doktryna Trójcy jest tajemnicą poznawalną tylko przez Pismo Święte, dlatego ludzki rozum ignorujący Biblię nie jest w stanie rozwiązać problemu jedności i wielości o własnych siłach.

Tu dochodzimy do implikacji obserwacji Van Tila. Jeśli rozwiązanie problemu jedności i wielości przerasta możliwości ludzkiego rozumu w oderwaniu od objawienia Boga w Biblii, to nie powinno dziwić, że musimy zwrócić się do Pisma i przykazań Bożych, by odnaleźć w nich praktyczne rozwiązania dla codziennych problemów wynikających z konfliktu jedności z wielością. Harmonia jedności z wielością w sferze stworzenia możliwa jest tylko przez odwołanie się do Tego, który odwiecznie jest Jednym i Wieloma. Chrześcijańska teoria społeczna i etyka są nierozzerwalnie związane z Biblią, ponieważ tylko w posłuszeństwie szczególnemu objawieniu Boga możemy znaleźć rozwiązanie dla problemu jedności i wielości w kontekście relacji międzyludzkich. Choć nie jesteśmy w stanie w pełni pojąć boskiej harmonii między Jednym i Wieloma, to jednak możemy i musimy wyznać wiarę w prawdę objawioną w Piśmie Świętym. W podobny sposób ludzki rozum nie jest w stanie wydedukować tylko w oparciu o zmysłowe doświadczenia i bez odwoływania się do Biblii, jak zaprowadzić harmonię między jednością i wielością w społeczeństwie ludzkim. Potrzebne jest do tego konkretne i szczegółowe objawienie woli Boga oraz prowadzenie Ducha Świętego w poznawaniu tej woli i zastosowaniu jej w codziennym życiu.

Z powyższych względów Van Til uważał, że doktryna Trójcy jest wielce praktyczna. Fakt, że problem jedności i wielości przejawia się w zasadzie w każdym aspekcie rzeczywistości, sprawia, że trynitaryzm jest najpraktyczniejszą z wszystkim doktryn. Każda

sprawa, każda debata, każda codzienna czynność jest częścią większej całości i musimy je postrzegać jako część większego schematu, by nadać im jakiegokolwiek znaczenie. Jednocześnie, każde uogólnienie musi mieć odniesienie do szczegółów, gdyż inaczej prawda rozplynie się w abstrakcie.

[Źródło: *Van Til's Insights on the Trinity*.

<http://www.trinitarianism.com/pdf/Van-Til's-Insights-on-the-Trinity.pdf>

Tłumaczył Bogumił Jarmulak.]

Dodatek B

Etyczny argument za istnieniem Boga

John M. Frame

Iwan Karamazow stwierdził, że jeśli Boga nie ma, to wszystko jest dozwolone. Innymi słowy, pojęcia dobra i zła tracą na mocy, kiedy ludzie przestają wierzyć w Boga. Historia naszego społeczeństwa sugeruje, że Iwan miał rację – w ciągu ostatnich 30 lat stawaliśmy się coraz bardziej sekularni, wypychając Boga z przestrzeni publicznej, a zwłaszcza z edukacji i z debaty publicznej, jednocześnie stale obniżając standardy etyczne. Czy to przypadek, czy też zachodzi istotny związek między moralnością a wiarą w Boga?

Wartości etyczne to dziwne zjawiska. Nie widzimy ich, nie słyszymy ich, nie czujemy ich, lecz nie możemy wątpić w ich istnienie. Świadek przestępstwa widzi złoczyńcę i ofiarę, lecz to, co chyba najważniejsze, czyli moralne zło związane z przestępstwem, pozostaje niewidzialne. Niemniej jednak, akt kryminalny jest zły, tak jak niewątpliwie przejawem dobra jest zatrzymanie się, by pomóc kierowcy, który utknął na niebezpiecznym odcinku drogi. Dobro i zło same w sobie są niewidzialne, lecz bezsprzecznie realne. Podobnie jak Bóg. Czy to sugeruje istnienie bliskiego związku między tymi dwoma tajemnicami – wartościami etycznymi a Bogiem?

Zanim odpowiem na to pytanie, muszę wyjaśnić kilka kwestii. Najwyższe wartości etyczne są absolutne. Ten, kto zadowala się relatywnymi wartościami etycznymi opartymi na odczuciach jednostki lub grupy, nie dostrzeże związku między moralnością a Bogiem. Oczywiście, pewne normy etyczne zależą od sytuacji. Jednak całkowita relatywizacja etyki niszczy powiązanie moralności z Bogiem. Podstawowe zasady etyczne – nie morduj, nie kradnij itd. – muszą być obiektywne i powszechnie obowiązujące. Kiedy zostaniesz okradziony, twój gniew jest wyrazem nie tylko emocji. Nie jest też tylko wyrazem opinii podzielanej przez większą część społeczeństwa, jakby społeczeństwo złożone ze złodziei mogło zakwestionować zły charakter kradzieży. Raczej rozpoznajesz, że złodziej uczynił coś, co jest obiektywnie złe, czego nikt nigdy nie powinien czynić niezależnie od tego, jak się czujesz lub co o kradzieży myśli większość ludzi wokół ciebie.

Po drugie, kiedy mówię, że etyka wymaga Boga, nie twierdzę, że ateści i agnostycy odrzucają wszelkie normy etyczne. Nawet Biblia uznaje, że wszyscy ludzie je rozpoznają (Rz 1,32). Niektórzy z nich mówią wprost, że wierzą w absolutne normy etyczne, choć – trzeba przyznać – to dość rzadki przypadek. Chodzi raczej o to, że ateista lub agnostyk nie jest w stanie wskazać na adekwatny powód, dla którego wierzy w absolutne normy etyczne. A kiedy ludzie przyjmują absolutne normy etyczne bez dobrego uzasadnienia, traktują je w sposób mniej zobowiązujący niż ci, którzy uznają istnienie tych samych norm ze względu na racjonalne przesłanki.

Nie sugeruję przy tym, że ludzie wierzący w Boga są z etycznego punktu widzenia bez zarzutu. Pismo Święte mówi, że tak nie jest (1Jn 1,8-10). Demony są monoteistami (Jk 2,19), jednak wiara w

jedynego Boga nie czyni je istotami cnotliwymi. Potrzeba czegoś więcej, by stać się dobrą osobą. Biblia stwierdza, że do tego potrzebne jest nowe serce darowane z łaski Bożej w Jezusie Chrystusie (2Kor 5,17; Ef 2,8-10).

Dlaczego zatem powinniśmy wierzyć, że etyka opiera się na Bogu? Kiedy mówimy, że Bóg istnieje, to stwierdzamy, że świat został stworzony i jest kontrolowany przez osobę, która myśli, mówi, działa racjonalnie, kocha i sądzi świat. Kiedy zaprzeczamy istnieniu takiego Boga, to stwierdzamy, że świat zawdzięcza swoje powstanie i istnienie nieosobowym przedmiotom lub siłom, np. materii, ruchowi, czasowi, przypadkowi. Jednak nieosobowe przedmioty lub siły nie mogą usprawiedliwić zobowiązań etycznych. Badanie materii, ruchu, czasu i przypadku może wiele powiedzieć na temat tego, co jest, lecz nigdy nie powie, co powinno być. Bezosobowy świat nie nakłada na człowieka żadnych absolutnych zobowiązań. Jeśli jednak żyjemy w świecie Bożym, osobowej rzeczywistości, to mamy wszelkie powody, by wierzyć w absolutne zasady etyczne.

Z jednej strony, jak zauważył Immanuel Kant, potrzebujemy wszechmocnego Boga, który narzuca normy etyczne i upewnia się, że zarówno zło, jak i dobro spotkają się z odpowiednią zapłatą. Normy etyczne pozbawione sankcji na niewiele się zdają. Jednak, co ważniejsze, warto przyjrzeć się samej naturze zobowiązań etycznych. Nie można mówić o zobowiązaniach wobec atomów, grawitacji, ewolucji, czasu lub przypadku. Możemy być zobowiązani tylko wobec drugiej osoby. Samej moralności uczymy się od drugich osób, w pierwszym rzędzie od rodziców. Przynajmniej częściowo i do czasu trzymamy się ich norm ze względu na lojalność wobec tych, którzy okazali nam miłość. Absolutna norma, od której nie ma wyjątków i która

obowiązuje powszechnie, musi opierać się na lojalności wobec osoby wystarczająco wielkiej, by zasługiwała na takie wyróżnienie. Taka charakterystyka pasuje tylko do Boga. Na jakie inne podstawy dla absolutnych norm etycznych moglibyśmy wskazać?

[Źródło: *Do We Need God to be Moral?*

http://www.frame-poythress.org/frame_articles/1996Debate.htm

Tłumaczył Bogumił Jarmulak]

Dodatek C

Porażka racjonalizmu

Ralph A. Smith

Jak to się stało, że Kartezjusz (1596-1650) zyskał tytuł „ojca nowoczesnej filozofii”? Co różniło go od poprzedników? W. T. Jones odpowiadając na te pytania, wskazuje na „wielkie zaufanie, jakim Kartezjusz obdarzył ludzki rozum w poszukiwaniu rozwiązania wszystkich problemów”¹. Według Jonesa Kartezjusz „będąc dzieckiem swej epoki, uważał, że średniowieczne przymierze objawienia ze scholastyką musi zostać zastąpione nowym, świeckim narzędziem, które zgodnie z ówczesną tendencją nazwał »rozumem«”². Kartezjusz nie był więc wyjątkiem. Postulat autonomiczności ludzkiego umysłu cieszył się w jego czasach wielką popularnością. W świetle tego można kwestionować prawo Kartezjusza do tytułu „ojca nowoczesnej filozofii”. Na pewno jednak Kartezjusz wyraził i spopularyzował ideę, która odcisnęła głębokie piętno na umyśle człowieka Zachodu.

Według Bertranda Russella wkład Kartezjusza do filozofii oraz istotę jego epistemologii najlepiej wyraża następujący cytat: „Podczas gdy upieram się przypuszczać, że wszystko jest fałszywe, koniecznym jest, abym ja, który to myślę, był czymś; i spostrzegłszy, że ta prawda: myślę, więc jestem, jest tak pewna i mocna, że wszystkie najjaskrawsze przypuszczenia sceptyków nie zdolne są jej obalić, osądziłem, iż mogę ją przyjąć bez skrupułu za pierwszą zasadę filozofii, której szukałem”³.

Russell wskazuje na podstawowy problem z kartezjańskim „cogito”. Kartezjusz popełnił logiczny błąd. Kiedy powiedział „Ja myślę, więc ja jestem”, założył istnienie tego, co chciał udowodnić. „Ja” we wniosku, to „ja”, które znajduje się w przeszłości. Gdyby Kartezjusz prawdziwie wątpił w swoje istnienie, to skąd wzięłyby „ja” w słowach „ja myślę”? Podążając za metodą systematycznego wątpienia, Kartezjusz powinien był założyć, iż nie może wątpić w myślenie. Jednak nie sposób wnioskować o własnym istnieniu, wychodząc od założenia o własnym istnieniu.

Kartezjańska metoda rodzi wiele innych problemów. Znów zwraca na nie uwagę Russell: „Myślę, więc jestem, sprawia, że umysł jest pewniejszy niż materia, a mój umysł (dla mnie) pewniejszy niż umysły innych. Tak oto cała filozofia wywodząca się od Kartezjusza w pewien sposób ciąży ku subiektywizmowi i ku uznaniu materii za coś, co jest poznawalne jedynie, jeśli ogóle, przez wnioskowanie z tego, co wiadomo o umyśle. Te dwie skłonności obecne są zarówno w kontynentalnym idealizmie, jak i brytyjskim empiryzmie – w tym pierwszym w trybie tryumfalnym, a tym drugim w trybie rezygnacji”⁴.

Dalej Russell dodaje: „W zasadzie cała filozofia nowożytna uznaje kartezjańskie podejście do problemów filozoficznych, choć nie akceptuje kartezjańskich rozwiązań”⁵.

Ponieważ Kartezjusz przyjął myślenie za niepodważalny fundament egzystencji (można wątpić w ciało, lecz nie w myślenie), dlatego wprowadził Zachodnią filozofię na drogę dualizmu i subiektywizmu. Choć pierwotnym zamiarem było wydedukowanie wszystkiego z niezmiennego i niepodważalnego punktu wyjścia, to jednak metoda systematycznego wątpienia

zrodziła poważny problem – rozpoczynając od pewności i ostatecznego autorytetu ludzkiego umysłu, Zachodnia filozofia nie była w stanie znaleźć nic pewnego poza ludzkim umysłem.

Również spadkobiercy Kartezjusza ponieśli porażkę. Spinoza (1632-77) dążył do szerszego rozwinięcia implikacji kartezjańskich założeń i to nie tylko dotyczących ostatecznego charakteru ludzkiego umysłu⁶. Chodziło także o stwierdzenie, że „wiedza matematyczna daje wgląd w obiektywnie istniejącą rzeczywistość”⁷. Jednak wnioski, do jakich doszedł Spinoza, były jeszcze bardziej problematyczne. Przyjmując geometrię za model filozofii oraz posługując się definicjami i aksjomatami z nieugiętą logiką, Spinoza doszedł do wniosku, że cała rzeczywistość stanowi jedno. Konsekwentne zastosowanie kartezjańskich założeń doprowadziło racjonalistyczną filozofię do monistycznej metafizyki Parmenidesa.⁸

W filozofii Spinozy „wszystkim rządzi absolutna konieczność logiczna. Nie istnieje nic takiego jak wolna wola w sferze umysłu czy przypadek w świecie fizycznym. Wszystko, co się dzieje, jest przejawem niezgłębionej natury Boga i jest logicznie niemożliwe, aby zdarzenia były inne niż są”⁹. Wszechświat i wszystko, co go napełnia, włączając w to człowieka, został zredukowany do mechanicznych procesów. Takie są logiczne konsekwencje założeń Kartezjusza, jednak niewielu chce pójść aż tak daleko.

Europejski racjonalizm to nie tylko Spinoza. Leibnitz (1647-1716) doszedł do innych wniosków, wychodząc z tych samych założeń wstępnych. W przeciwieństwie do monizmu Spinozy Leibnitz postulował radykalny pluralizm. Podstawowym elementem w systemie Leibniza była „monada”, zdefiniowana przez Jonesa jako „centrum psychicznej aktywności”¹⁰. Choć

szczegóły poglądów Leibniza są wielce fascynujące, to dla nas najważniejsze jest stwierdzenie, iż Leibnitz wychodząc z tych samych kartezjańskich założeń co Spinoza, zaproponował radykalnie odmienny model rzeczywistości. Co poszło nie tak?

Starożytni Grecy argumentowali za monizmem lub atomizmem dokładnie tak, jak czynili to europejscy racjoniści. Co nie zadowalało Greków, to okazało się mało satysfakcjonujące również we współczesnej Europie. Nie znaczy to, że od czasów Starożytności niczego się nie nauczono. Europejski racjonalizm może poszczycić się błyskotliwymi dyskusjami i rzeczywistym pogłębieniem wiedzy – np. Leibnitz razem z Newtonem odkrył rachunek różniczkowy¹¹. Jednak racjonalizm nie był w stanie rozwiązać podstawowych problemów filozofii.

Dlaczego racjonalizm okazał się porażką? Czy problemem był szczególny charakter kartezjańskiego założenia? Brak oczywistego punktu wyjścia? Po części tak. Czy problemem było to, iż wychodząc od tych samych założeń, ludzie inaczej rozumują? Po części tak. Jedno i drugie stanowi poważny problem. Kartezjusz nie znalazł archimedesowego punktu podparcia, z którego mógłby logicznie wyprowadzić wszelkie poznanie. Nawet gdyby ktoś dokonał tego niemożliwego odkrycia, okazałoby się, że nie wszyscy stworzyliby ten sam światopogląd wychodząc z tych samych założeń. Problemy filozofii są zbyt mnogie, a proces dedukcji zbyt zawodny, by z konieczności doprowadzić do jednego, niezbitego wniosku.

Największym problemem Kartezjusza było jego podstawowe twierdzenie, którego nigdy nie poddał w wątpliwość: „Całkowite zaufanie w zdolność ludzkiego intelektu do rozwiązania wszelkich problemów ludzkości”¹². Jeżeli ludzki umysł miałby

stanowić ostateczny punkt wyjścia, to musiałyby dostarczyć absolutu, do czego człowiek jako istota zależna nie jest zdolny. Ludzkie poznanie jest zawsze poznaniem względnym, czego metoda systematycznego wątpienia nie bierze pod uwagę.

Słabość ludzkiego umysłu stanie się oczywista, kiedy zastanowimy się nad skutkami konsekwentnego zastosowania kartezyjskiej metody. Kartezjusz musiałyby poddać w wątpliwość nie tylko zewnętrzny świat, ale także słowa, przy pomocy których wyrażał swe myśli, gramatykę, spójność doświadczenia itp., czego nigdy nie uczynił. Gdyby rzeczywiście zastosował metodę systematycznego wątpienia, musiałyby zadowolić się czystym bełkotem. Jak stwierdził Wittgenstein: „Gdybyś chciał poddać wszystko w wątpliwość, nie mógłbyś nawet wątpić. Wątpienie zakłada pewność”¹³.

Kartezjusz najwyraźniej zapomniał o tym, co oczywiste: „Dziecko uczy się, wierząc dorosłym. Wiara poprzedza zwątpienie”¹⁴. Wiara stanowi prawdziwy punkt wyjścia dla rozumowania. Pytanie, jaka wiara?

Przypisy

1. W. T. Jones, *A History of Western Philosophy*, vol. 3, s. 155.
2. Tamże, s. 159.
3. Cytat za: B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu*, Warszawa 2000, s. 649.
4. Tamże.
5. Tamże, s. 650.
6. Jones, s. 193.
7. Tamże.
8. Russell, s. 657.
9. Tamże.

10. Jones, s. 224.
11. Tamże, s. 220.
12. Tamże. s. 155.
13. *On Certainty*, Oxford 1969, s. 18e.
14. Tamże, s. 23e.

[Źródło: *The Harmony of Faith and Reason: Why Believe the Bible.*

<http://www.berith.org/essays/apol/apol01.html>

Tłumaczył Bogumił Jarmulak]

Dodatek D

Argumenty transcendentalne

John M. Frame

Termin „transcendentalny” został wprowadzony do dyskusji filozoficznej przez Immanuela Kanta (1724-1804). Dążąc do przewyciężenia sceptycyzmu Dawida Hume’a, lecz nie chcąc przyjąć metody swego racjonalistycznego nauczyciela, Christiana Wolffa, Kant uznał argument transcendentalny za nowy sposób ugruntowania pewności w takich dziedzinach jak matematyka, nauka i filozofia.

Kant twierdził, że wszyscy musimy się zgodzić, że poznanie jest możliwe. Gdyby było inaczej, żadna dyskusja lub badania nie miałyby sensu. Jeśli zaś poznanie jest możliwe, należy zapytać, jakie muszą zaistnieć warunki, by umożliwić poznanie. Jaki musi być świat, jak musi działać umysł ludzki, jeśli poznanie ma być możliwe?

Kant argumentował, że takimi warunkami są między innymi transcendentalna estetyka, w której umysł porządkuje doświadczenia zmysłowe w czasoprzestrzenne sekwencje, oraz transcendentalna analityka, w której umysł przypisuje doświadczeniom kategorie takie jak substancja lub przyczyna. Argument transcendentálny wykazuje, że świat – a dokładnie świat postrzegany zmysłami, a nie świat sam w sobie – jest zbiorem substancji umieszczonych w czasie i przestrzeni i powiązanych relacjami przyczynowymi. Nie zdobywamy tego poznania jedynie dzięki doświadczeniu zmysłowemu (Hume) ani

dedukcji (Leibniz, Wolff), lecz dzięki argumentowi zakładającemu realność poznania i wskazującemu na konieczne założenia wstępne.

Argument transcendentálny stał się znakiem rozpoznawczym szkoły idealistycznej stworzonej przez uczniów Kanta i tą drogą dostał się do apologetyki chrześcijańskiej przy udziale Jamesa Orra (1844-1913). Jednak dwudziestowiecznym apologetą, który poświęcił najwięcej uwagi argumentowi transcendentalnemu – zwanemu czasem „argumentacją w oparciu o założenia wstępne” – był Cornelius Van Til (1895-1987).

Podobnie do Kanta Van Tila nie satysfakcjonował empiryzm ani racjonalizm, ani też tradycyjne sposoby łączenia rozumu ze zmysłami podobne do zaproponowanych przez Tomasza z Akwinu. Zdaniem Kanta wszystkie trzy podejścia do poznania są logicznie ułomne. Jednak zdaniem Van Tila są one błędne także ze względów teologicznych. Jego zdaniem tradycyjne metody apologetyczne niesłusznie zakładają, że doświadczenia zmysłowe lub rozum mogą funkcjonować we właściwy sposób bez udziału Boga, czyli „autonomicznie” lub „neutralnie”, przez co już na samym początku dają walkowera, ponieważ zakładają to, co sprzeczne z tym, co zamierzają wykazać. Dążą do poznania Boga, przyjmując nieteistyczną epistemologię.

Van Til uważał, że jedyną alternatywą jest przyjęcie teistycznej epistemologii w argumentacji za istnieniem Boga. Jednak takie stanowisko zdaje się prowadzić do argumentacji cyrkularnej – w epistemologii zakładamy istnienie Boga, by przy jej pomocy udowodnić Jego istnienie.

W odpowiedzi na taki zarzut Van Til stwierdził, że: (1) każdy system posługuje się rozumowaniem cyrkularnym,

argumentując za podstawowymi założeniami wstępnymi (np. racjonalista może bronić autorytetu rozumu, tylko odwołując się do rozumu); (2) chrześcijańskie rozumowanie cyrkularne jako jedyne opisuje rzeczywistość w sposób zrozumiały w oparciu o własne założenia wstępne.

W obronie tego ostatniego twierdzenia Van Til rozwinął własny argument transcendentálny. Uważał, że tylko chrześcijański teizm dostarcza założeń wstępnych potrzebnych do zaistnienia jakiegokolwiek sensu, racjonalnej doniosłości oraz zrozumiałej dyskusji. Nawet argumentacja przeciwko chrześcijańskiemu teizmowi zakłada jego prawdziwość, ponieważ zakłada możliwość racjonalnej dyskusji oraz wyrażania prawdy przy pomocy ludzkiej mowy. Zatem niechrześcijanin, jak zwykło to ilustrować Van Til, podobny jest do dziecka siedzącego na kolanach ojca i bijącego go w twarz. Dziecko nie mogłoby uderzyć ojca, gdyby ojciec nie podtrzymywał go. Podobnie niechrześcijanin nie jest w stanie wyrazić buntu przeciwko Bogu, o ile Bóg mu tego nie umożliwi. By zaprzeczyć istnieniu Boga, należy założyć istnienie zrozumiałego, a więc teistycznego świata.

Jak jednak można obronić przejście od „zrozumiałego świata” do „świata teistycznego”? Van Til niewiele miał do powiedzenia na ten temat. Jego zdaniem było to oczywiste. W sumie jednak na tym etapie odwoływał się do bardziej tradycyjnego typu apologetyki. Apologeci często twierdzili, że nie moglibyśmy poznać świata, gdyby nie został zaprojektowany tak, byśmy mogli go poznać. Gdyby świat nie był niczym więcej niż materią, ruchem, czasem i przypadkiem, wtedy nie mielibyśmy żadnych powodów do tego, by sądzić, że idee pojawiające się w ludzkim umyśle cokolwiek mówią o realnym świecie. Poznanie świata jest

możliwe pod warunkiem, że ktoś zaprojektował zarówno świat, jak i umysł w taki sposób, by umysł mógł poznać świat. Van Til odwołał się zatem do tradycyjnego argumentu teleologicznego. Nigdy tego nie przyznał i nie mógł tego uczynić, gdyż uważał argument teleologiczny – podobnie jak inne tradycyjne argumenty za istnieniem Boga – za autonomiczne i neutralne.

Jeśli chcemy przyjąć transcendentalne podejście Van Tila, musimy odrzucić tezę, że tradycyjne argumenty z konieczności są autonomiczne i przystać na ich użycie w celu wzmocnienia argumentu transcendentalnego. W rzeczy samej, tradycyjne argumenty są konieczne dla wykazania istnienia Boga przy pomocy wnioskowania transcendentalnego. Nie ma też powodu, by zakładać, że każdy, kto posługuje się tradycyjnymi argumentami za istnieniem Boga, zakłada słuszność nieteistycznej epistemologii. Przeciwnie, ludzie posługujący się tymi dowodami pokazują, że doświadczenia zmysłowe sugerujące istnienie uporządkowanego i poznawalnego świata należy uznać za złudne, jeśli Bóg nie istnieje.

Na czym więc polega wartość argumentu transcendentalnego? Przede wszystkim wskazuje na cel apologetyki. Zadaniem apologety jest nie tylko wykazanie, że Bóg istnieje, ale także ukazanie, kim On jest – Bóg jest źródłem wszelkiego znaczenia i podstawą wszelkiego poznania.

Ponadto, przypomina o strategii nieco zaniedbanej w tradycyjnej apologetyce. Tradycyjna apologetyka często argumentuje, że na przykład przyczynowość implikuje istnienie Boga. Argument transcendentalny z kolei pokazuje, że przyczynowość zakłada istnienie Boga. Zdaniem Petera Strawsona i Basa Van Fraasena różnica między „implikuje” a „zakłada” polega na tym, że w

drugim przypadku istnienie Boga wynika zarówno z uznania istnienia przyczynowości, jak z zaprzeczenia jej istnienia. Innymi słowy, nie tylko istnienie przyczynowości implikuje istnienie Boga, ale nawet zaprzeczenie – wyrażone, o ile to możliwe, w zrozumiałym sposób – istnienia przyczynowości wymaga istnienia pewnym ram znaczeniowych zakładających istnienie Boga. Zdaniem Dona Colletta założenia wstępne Strawsona i Van Fraasena są identyczne z założeniami Van Tila. Zatem jeśli stworzenie zakłada istnienie Boga, to także zaprzeczenie stworzenia zakłada Jego istnienie, a ateista podobny jest do dziewczynki policzkującej tatę, siedząc na jego kolanach.

Biblia rzeczywiście twierdzi, że stworzenie nie tylko implikuje istnienie Boga, ale także je zakłada. Skoro Bóg jest Stwórcą wszystkiego, to jest On też źródłem wszelkiego znaczenia, porządku i poznania. W Chrystusie „wszystko ma istnienie” (Kol 1,17), a więc bez Niego wszystko się sypie i traci znaczenie. Dlatego Pismo Święte nazywa niewiarę głupotą (Ps 14,1; 1Kor 1,20). Do takiego wniosku dochodzimy przez wiele argumentów. Nie każda dyskusja apologetyczna musi prowadzić aż do tego punktu. Jednak praca apologety polega na doprowadzeniu do tego wniosku, na przekonywaniu wątplącego, że Bóg jest taki, jakim Biblia Go przedstawia. To z kolei znaczy, że kompletna argumentacja za teizmem chrześcijańskim – niezależnie od tego, ile zawiera argumentów pośrednich – zawsze ma charakter transcendentalny.

[Źródło: http://www.frame-poythress.org/frame_articles/2005Transcendental.htm
Tłumaczył Bogumił Jarmulak.]

Dodatek E

Kupując mleko

Douglas Jones

Czyny często więcej mówią o człowieku niż jego słowa. Kiedy np. idziesz do sklepu kupić mleko, składasz pewnego rodzaju wyznanie wiary. Po pierwsze, udając się do sklepu, zakładasz, że ty i sklep to dwie różne rzeczy, nie jedno i to samo, i w ten sposób odrzucasz większość religii Wschodu i New Age. Kiedy zaś idziesz między regałami i wybierasz mleko, które zazwyczaj kupujesz, zakładasz, że świat nie jest chaotyczny, lecz uporządkowany i regularny, w którym rzeczy można przyporządkować odpowiednim kategoriom. Po trzecie, stojąc w kolejce do kasy, oczekujesz, że inni uszanują twoją osobę i miejsce – odrzucasz tym samym moralny relatywizm i przejawiasz wiarę w niezmiennie normy etyczne. W końcu, kiedy podliczasz koszt zakupów i wdajesz się w wymianę zdań ze sprzedawcą, angażujesz się w złożony proces myślowy oparty na niematerialnych zasadach rozumowania i tym sposobem negujesz materializm i ewolucjonizm.

Tak więc, robiąc coś tak prozaicznego jak kupno mleka, przyjmujesz i odrzucasz wiele poglądów – popularnych religii i teorii naukowych. W rzeczy samej, przez akceptację i negację dokonaną przy okazji kupna mleka postępujesz tak, jakbyś wierzył, że żyjesz w świecie opisanym przez Biblię. Tylko chrześcijaństwo dostarcza kategorii potrzebnych do sensownej interpretacji rzeczywistości, w której żyjemy. Gdyby

chrześcijaństwo było fałszywą religią, to nawet tak proste czynności jak kupno mleka zdawałyby się niemożliwe. To prawda, że na zewnątrz możesz odrzucać chrześcijaństwo, jednak postępujesz tak, jakby mówiło prawdę o świecie, a twoje nie-chrześcijaństwo kłamało. Po co to oszukiwanie? Dlaczego nie wyznasz tego, co zdajesz się zakładać?

[Źródło: *Why & What? A Brief Introduction to Christianity.*

Polskie wydanie dostępne online:

http://reformacja.pl/download/dlaczego_co.pdf

Tłumaczył Bogumił Jarmulak]

Bibliografia

1. W języku polskim

Douglas Jones, *Dlaczego i co?*, Wrocław 2003
http://reformacja.pl/download/dlaczego_co.pdf

C. S. Lewis, *Bóg na ławie oskarżonych*, Warszawa 2005

Cornelius Van Til, *Dlaczego wierzę w Boga?*, Wrocław 2001
http://reformacja.pl/download/dlaczego_wierze_w_boga.pdf

2. W języku angielskim

Greg L. Bahnsen, *Presuppositional Apologetics*, Powder Springs 2010

John M. Frame, *Apologetics to the Glory of God*, Philipsburg 1994

C. S. Lewis, *God in the Dock* (oryginalna wersja *Boga na ławie oskarżonych*, zawiera kilkakrotnie więcej materiału niż polskie wydanie)

Richard L. Pratt, Jr., *Every Thought Captive*, Philipsburg 1979

Ralph A. Smith, *The Harmony of Faith and Reason: Why Believe the Bible* <http://www.berith.org/essays/apol/apol01.html>

Ralph A. Smith, *Van Til's Insights on the Trinity*
<http://www.trinitarianism.com/pdf/Van-Til's-Insights-on-the-Trinity.pdf>

Cornelius Van Til, *Christian Apologetics*, Philipsburg 2003

3. Wykłady i debaty

Does God Exist?, debata między Gregiem Bahnsenem a Gordonem Steinem:

http://www.sermonaudio.ca/bahnsen/BahnsenVsStein_TheGreatDebate-DoesGodExist.mp3

John Frame, *Christian Apologetics*, kurs apologetyki z Reformed Theological Seminary zawierający 26 wykładów dostępnych na stronie: <http://itunes.rts.edu/>

4. Publikacje online

John Frame, *Presuppositional Apologetics: And Introduction*

cz. 1:

<http://www.thirdmill.org/files/english/html/pt/PT.h.Frame.Presupp.Apol.1.html>

cz. 2:

<http://www.thirdmill.org/files/english/html/pt/PT.h.Frame.Presupp.Apol.2.html>