

Chrześcijańska wizja ateizmu

Autor tekstu: **Dionizy Tanalski**

(Część pierwsza)

W chrześcijańskiej literaturze znaleźć można interesujące rozważania na temat desakralizacji życia społecznego i ateizmu. Oto, dla przykładu, garść publikacji.

W roku 1872 August Nicolas publikuje książkę o społecznym złu Francji — państwie bez Boga (*L'Etat sans Dieu; Mai social de la France*), Miguel de Unamuno pisze w roku 1925 *Agonię chrześcijaństwa*, Jean Lacroix publikuje w roku 1953 *Sens et valeur de L'atheisme contemporain*, w roku 1961 Gabriel Vahanian ogłasza studium *Śmierć Boga; kultura naszej pochrześcijańskiej epoki*, Anna Morawska w 1962 r. *Perspektywy; katolicyzm a współczesność*, w 1966 r. ukazuje się w Polsce praca zbiorowa *Spór o uczciwość wobec Boga*, w roku 1967 William Hamilton *Not sur la theologie radicale*, w roku 1968 ukazuje się książka Louisa Bouyer *La Decomposition du catholicisme*, Henri de Lubac ogłasza w r. 1969 książkę *Ateizm i sens człowieka*, w roku 1977 Jean Delumeau wydaje książkę z pytającym tytułem *Czy chrześcijaństwo zmierza ku śmierci? (Le christianisme va-t-il mourir?)*, zaś Zofia Zdybicka *Człowiek i religia; zarys filozofii religii*, w roku 1980 polski przekład *U źródeł współczesnego ateizmu; sto lat dyskusji na temat Boga* Marcela Neuscha, Georges Hourdin pyta w roku 1993 *Jak żyć w świecie bez Boga? (Comment vivre dans un monde sans Dieu?)*, Emile Poulat w roku 1994 *L'ere postchretienne; un monde sorti de Dieu*.

G. Vahanian w swojej książce stwierdza daleko posuniętą desakralizację życia współczesnego Amerykanina i próbuje się jej przeciwstawić. Jednakże hasło padło. „Śmierć Boga” stała się dla innych autorów protestanckich nie tylko pojęciem socjologicznym, lecz i teologicznym programem. „(...) era religii minęła — napisał anglikański biskup Robinson. Człowiek wyrósł z niej, stał się 'pełnoletni'. Nie znaczy to, że stał się 'lepszy' (więzień gestapo mało mógł mieć złudzeń co do natury ludzkiej), odrzucił na dobre (i na złe) religijny pogląd na świat jako naiwny i nienaukowy. Dotąd człowiek czuł zawsze potrzebę Boga, podobnie jak dziecko czuje potrzebę ojca. Bóg musiał 'być pod ręką', żeby tłumaczyć świat, żeby roztaczać opiekę nad ludzką samotnością żeby zapełniać luki w wiedzy naukowej i dostarczać sankcji dla moralności”. [1]

William Hamilton przedstawia następujące socjologiczne i kulturologiczne wyjaśnienie zjawiska zaniku religijności. "Moim zdaniem współczesne doświadczenie śmierci Boga wiąże się w sposób istotny z ewolucją, którą rozumie się naprawdę dobrze dopiero w naszej epoce, w związku ze stosunkami pomiędzy człowiekiem i światem (...). Dlaczego doświadczenie śmierci Boga posiadamy właśnie obecnie? Dlaczego nie pojawiło się na powierzchni rewolucji przemysłowej wieku XVII lub też jeszcze w epoce rewolucji politycznych wieku XVIII? Dlaczego nie jako konsekwencja rewolucji naukowej? Dlaczego po prostu w naszych czasach? Zakładam, iż przyczyna tego tkwi w tym, co nazywamy rewolucją technologiczną naszej epoki, a przede wszystkim w przemożnym wpływie, jaki wywiera technologia na naszą wrażliwość, nasz język i na nasze uczucia. Technologia współczesna zalewa cały świat, co więcej — cały kosmos — na który patrzy się jak na świat bez Boga. I według potocznego wyrażenia moralistów człowiek w coraz większym stopniu zdobywa pozycję władcy wszystkiego, co istnieje. Usiłuje on ulepszyć dzieło stworzenia, wnieść zmiany do naszego świata i do naszego ciała (wystarczy pomyśleć o rewolucji farmakologicznej i o nowych poglądach na sprawy ciała: wszelkiego rodzaju narkotykach, pigułce). Ta właśnie całość unicestwiła nasze poczucie pobożności i pełnego szacunku lęku, jak również naszą zdolność do zwracania się do Boga czy też mówienia o nim. Istnieje jeszcze cały świat rzeczy, o których nie wiemy, ale nie żyjemy z tego tytułu uczucia lęku. Istnieje jeszcze wprawdzie wokół nas atmosfera tajemnicy, rzeczy zadziwiającej — *sacrum*. Ale nie jesteśmy już zdolni czynić z tego mitu: nie jesteśmy już zdolni poprzez owo negatywne doświadczenie dochodzić sensu Boga. Jak mi się wydaje, te nowe stosunki ze światem tworzą duchowy świat centralny, który nam dopomoże w jaśniejszym zrozumieniu doświadczenia śmierci Boga". [2]

Jean Lacroix, bliski współpracownik Emmanuela Mouniera, w studium *Znaczenie i wartość współczesnego ateizmu* pisał, że „Nie załatwimy sprawy ateizmu odmawiając mu z góry

wszelkiego znaczenia; ma on sens i wartość, które zmieniały się w ciągu wieków; trzeba tylko wydobyć ich cechy właściwe dla współczesnego świata". Ateizm był zjawiskiem arystokratycznym dosłownie i w przenośni — zwraca uwagę Lacroix. Liberalna i libertyńska arystokracja mogła sobie pozwolić na lekceważenie lub nawet pogardę wiary ludu. Był też częścią „arystokratycznej” filozofii — metafizyki. Lecz teraz zdemokratyzował się klasowo i intelektualnie, „zstąpił na ziemię” demokratycznej ekonomii politycznej i stał się problemem współczesnego humanizmu oraz najbardziej aktualnym wyrazem odwiecznego problemu wolności. [3] I tu Lacroix sięga do Marksa, który pokazuje, jak człowiek przez pracę tworzy swój świat, a także w pewnym sensie i siebie samego. Sens współczesnego ateizmu, pisze Lacroix, wiąże się ze znaczeniem przełomowego awansu ekonomii politycznej — i oba terminy, „ekonomia” i „polityka”, mają znaczenie. Ateizm bowiem opiera się ostatecznie u Marksa na jego koncepcji pracy. Ponieważ człowiek jest demiurgiem człowieka, to znaczy: ponieważ człowiek sam się ucłowiecza w swej walce z naturą — w takim razie nie może być stworzony przez kogo innego, przez jakiegoś boga. Ateizm Marksa jest odwrotną stroną jego pozytywnej definicji człowieka jako istoty zasadniczo pracującej, która zdobywa człowieczeństwo przekształcając świat swoją pracą”. [4]

Lacroix referując marksowską koncepcję człowieka, z której wynika ateizm jako jej konkluzja, a także zwracając uwagę na poglądy Sartre'a, u którego dostrzega podobny sylogizm, demonstruje nie afirmację ateizmu, lecz określony sposób jego widzenia i rozumienia. Właśnie próba zrozumienia zjawiska ateizmu jest tu ważna jako znaczący fakt w historii katolicyzmu. **Ateizm bowiem, zdaniem autora, jest nie tylko totalnym złem, lecz jest też instrumentem godnej zastanowienia oczyszczającej krytyki.**

Tytuł książki Emila Poulata *L'Ere postchretienne; Un monde sorti de Dieu* jest wieloznaczny: świat wywodzi się z Boga, a zarazem odszedł od niego. Jednocześnie w tytule jest pewna prowokacja, autor bowiem nie uważa, że sekularyzacja jest śmiercią religii. W istocie, według Poulata, świat nie tyle odszedł od Boga, ile od pewnego sposobu przeżywania Boga. „Era postchrześcijańska”, jak wyjaśnia autor, nie jest po prostu końcem chrześcijaństwa, lecz końcem pewnego chrześcijańskiego ducha.

Dawniej wszystko działo się z łaski Boga — obecnie dzieje się dzięki wolności człowieka i na miarę jego możliwości. Proces sekularyzacji, o którym autor pisze, nie oznacza końca religijności, lecz pełny szacunek dla wolności człowieka i w ogóle dla wszelkich praw powszechnych oraz zastąpienie rozbudowanej religijnej symboliki „mentalnością pozytywną”. Oznacza zanik religijności formalnej utożsamianej z rytuałami, wyznaniem, praktykami i - przede wszystkim zanik tradycyjnego przeciwstawiania *sacrum* i *profanum*, oraz Kościoła światu. "(...) Kościół - Państwo, duchowość - doczesność, wiara — rozum, łaska — natura, teologia — filozofia... Lecz teraz czas tego przeciwstawiania skończył się. Eklezjocentryzm Kościoła nie koresponduje już z dominującą rzeczywistością (...)". [5] Rośnie nowa generacja ludzi (dwie trzecie młodzieży w wieku 18-24 lat), która nie należy już do znanego nam dotąd typu chrześcijaństwa, a wśród naukowców, socjologów, historyków, ekonomistów i epistemologów stan religijności jest bliski zeru.

Podobne stanowisko prezentuje też w poważnej książce *U źródeł — współczesnego ateizmu; Sto lat dyskusji na temat Boga* katolicki autor Marcel Neusch. „Konwencjonalne chrześcijaństwo już umarło. Świat nie zahacza już ani o Kościół, ani o Jezusa Chrystusa. Toczy się swobodnymi obrotami. Zdobył sobie właściwy dystans i autonomię i sam nadaje sobie wartości oraz własne prawa”. Sytuacja jest nowa, w której miejsce tradycyjnego „ateizmu” zajmuje coraz wyraźniej „niewiara”. Autor oba te pojęcia wyraźnie odróżnia: „Ateizm jest świadomym i umotywowanym odrzuceniem Boga; niewiara natomiast oznacza pewien sposób życia charakteryzujący się obojętnością i praktycznym odrzuceniem Boga. (...) Chodzi więc o sytuację nową, w której ateizm ustępuje miejsca niewierze, jawna negacja Boga agnostycyzmowi, a zdecydowana walka obojętnej neutralności”. Jesteśmy — pisze — w erze „postateistycznej”. Umarło konwencjonalne chrześcijaństwo — umarł więc i konwencjonalny ateizm.

Autor wymienia cztery racje, które, jego zdaniem, rodziły i rodzą ów konwencjonalny ateizm.

1. "Skoro zło istnieje. Bóg jest moralnie niemożliwy".
2. "Bóg jest naukowo niepotrzebny. Nauka obchodzi się bez hipotezy Boga".
3. "Bóg jest po ludzku nie do zniesienia. Jak bowiem mamy pogodzić wolność ludzką i istnienie Boga?". Tego argumentu używali Dostojewski, Nietzsche,

Sartre.

4. "Bóg jest metafizycznie zbędny. (...) Wszystkim poprzednim racjom można przeciwstawić pytanie, które zobowiązuje do ponownego wprowadzenia zagadnienia Boga. Pytanie to stawia Heidegger: 'Dlaczego raczej coś niż nic?'. W przekonaniu dawnych ludzi takie pytanie w sposób konieczny odsyłało do Boga. Bóg był jedynym możliwym i pojmowalnym fundamentem bytu świata".

[6]

Zauważmy, że trafność racji pierwszej dotyczy tylko takiej wiary i takiej teologii, według których Bóg jest dobrem, wyłącznie dobrem! Nie można więc pomyśleć, że stworzył zło, a skoro to zło istnieje, to albo Bóg nie istnieje, albo nie jest dobry i nie zasługuje na wiarę i kult, albo obok niego istnieje jakiś stwórca zły, który zło stwarza, zatem wiara w Jedyne Boga jest pomyłką. Racja trzecia ma sens tylko wtedy, gdy wolność ludzką pojmuje się jako wyłączną, nieograniczoną i nie podlegającą żadnemu suwerenowi. Lecz przecież pojęcia wolności są różne, a chrześcijanie posługują się tym pojęciem dla oznaczenia wolnej i zamierzonej zgodności myśli i postępowania człowieka z wolą Boga. W tej teorii wolność człowieka nie jest unicestwiana wolnością Boga. Rację czwartą pozostawiam metafizykom. W metafizyce można wszystko.

Racja druga: „Bóg jest naukowo niepotrzebny. Nauka obchodzi się bez hipotezy Boga”.

Profesor Zofia Zdybicka z KUL zwraca uwagę na trudność teorii Boga jako podstawową okoliczność intelektualną rodzącą pytania, wątplenia, ateizm. Natura Boga przekracza poznawcze możliwości ludzkiego poznania. Tworzy ono sobie różne wyobrażenia i teorie, także ateistyczne. Istnienie ateizmu nie powinno zatem dziwić, problem polega tylko na zrozumieniu źródeł i pomocy ludziom błędzącym mimo wszystko zbliżyć się do Boga.

Autorka trzyma się tu tradycyjnego poglądu wypracowanego przez Tomasza z Akwinu, który tak właśnie ustalił: ludzkie rozumowanie sięga określonego pułapu wiedzy, ponad nim zaś operować może tylko wiara i ona to sięga do Boga. Łaskę wiary posiadają tylko niektórzy i oni to są „zdrowi” mentalnie i nie popadają w ateizm, niewierzący zaś są jej pozbawieni (z własnej woli!), dlatego ich zdolności intelektualne są ograniczone i mogą myśleć, co najwyżej, ateistycznie. To smutne, należy więc niewierzącym współczuć i pomagać im ile sił w wyzwoleniu się z kokona niewiary patologizującego myślenie.

Fakt epistemologicznej niedoskonałości wiedzy znany jest od dawna, od czasów, gdy ludzie — obok obserwowania obiektywnego świata, otoczenia bliższego i dalszego — zaczęli obserwować także i owo obserwowanie. Pojawiły się wówczas początki teorii wiedzy, a w jej ramach różnego rodzaju krytycyzmy, sceptycyzmy i agnostycyzmy, które (obok absolutyzmów i dogmatyzmów, także różnych typów) odegrały i nadal odgrywają istotną rolę w postępie, rozwoju i doskonaleniu ludzkiego poznania. Lekceważenie tego nurtu w teorii wiedzy i w jej rzeczywistej historii prowadzi do apodyktycznego i dogmatycznego wynaturzenia wiedzy i do jej zastoju.

Na taką lekceważącą postawę można sobie pozwolić na gruncie wiary, niekoniecznie religijnej, której nieusuwalną cechą jest przekonanie o istnieniu lub o możliwości osiągnięcia ostatecznej, absolutnej i wyczerpującej wiedzy. I tylko tu zarzut nierespektowania tego przekonania ma sens. Poza wiarą jest w ogóle chybiony. Ateizm, a przynajmniej poważna część jego argumentacji, znajduje się poza wiarą, dlatego nie lekceważy naukowego (empirycznego i teoretycznego) oraz metodologicznego dorobku ludzkości obejmującego zarówno absolutyzm i dogmatyzm, jak i krytycyzm, i sceptycyzm. Dlatego apodyktyczna opinia o jego fałszywości nie może być uznana za wartościową poznawczo, jest bowiem pozbawiona krytycznej i sceptycznej ostrożności.

Historyk Kościoła, profesor Paul Georg Lindhart, ukuł zgrabny aforyzm, który warto zapamiętać, bowiem dobrze puentuje pewność siebie fundamentalistycznie wierzących krytyków ateizmu: *"I am completely sure that you are completely wrong, because you feel completely sure"*.

Do powyższego sposobu ujęcia epistemologicznych źródeł ateizmu dodajmy, że choć prawda jest, iż do istoty człowieka należy myślenie, a do istoty myślenia zadawanie pytań, między innymi o fundamentalne światopoglądowo kwestie, to wszakże do istoty myślenia należy też i zadawanie pytań o samo myślenie, a te pytania rodzą nieuchronnie nie tylko wiarę, lecz i krytycyzm, i sceptycyzm. Te ostatnie postawy intelektualne są naturalnym fundamentem relatywizmu intelektualnego i ateizmu teoretycznego, nie zaś defektem niemożności ogarnięcia

problemu Boga i w ogóle wszelkiej transcendencji.

Idee obcości, nietolerancji i potępienia, mimo ogromnej doktrynalnej ewolucji, jaką przeszedł i nadal przechodzi Kościół rzymskokatolicki, są w jego doktrynie nadal, niestety, obecne. Oto kilka znaczących przykładów.

Papież Jan XXIII, nazywany zresztą słusznie „Dobrym Papieżem”, nie miał wątpliwości co do szkodliwości ateizmu: „Człowiek odłączony od Boga staje się straszny dla siebie i dla drugich” [7]. Papież Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam*, opublikowanej w sierpniu 1964r. — jeszcze w czasie trwania Soboru Watykańskiego II, który stosunek do ateizmu poważnie zmodyfikował - pisze: „Jest to z pewnością najgroźniejsze zjawisko naszych czasów. Jest dla nas rzeczą pewną, że poglądy, na których opiera się zaprzeczanie Boga, są w istocie swej zupełnie fałszywe, że nie są zgodne z tym, czego domaga się myśl ludzka jako czegoś ostatecznego i koniecznego, że pozbawiają racjonalny porządek świata prawdziwej i dynamicznej podbudowy, że wprowadzają w życie ludzkie nie pogląd umożliwiający rozwiązywanie problemów, lecz jałowy dogmatyzm, który to życie poniża i unieszczęśliwia, a zarazem niszczy doszczętnie podstawy wszelkiego porządku społecznego, który by się na nim oparł. Nie jest więc przyczyną wyzwolenia, lecz daje początek najtragiczniejszemu upadkowi, zmierzającemu do zagaszenia światła Boga żywego”. [8]

Podobne stanowisko zaprezentował też papież Jan Paweł II w encyklice *Dominum et vivificantem* (1986 r.) i pośrednio w encyklice *Veritatis splendor* (1993r.).

W encyklice *Dominum et vivificantem* Jan Paweł II, dość prosto utożsamia filozoficzny materializm z ateizmem, „przejmującym zjawiskiem naszych czasów” i najwyższym wyrazem „oporu” Duchowi Świętemu. A materializm ten „(...) jako system myślowy, w każdej swojej postaci, oznacza akceptację śmierci jako definitywnego kresu ludzkiego bytowania. (...) W tym kontekście rozumiemy stwierdzenie, że życie ludzkie jest wyłącznie 'bytowaniem ku śmierci'. Trzeba dodać, że na horyzoncie współczesnej cywilizacji — zwłaszcza tej najbardziej rozwiniętej w sensie naukowo-technicznym - znaki i sygnały śmierci stały się szczególnie obecne i częste”. [9]

W encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II stwierdza autorytatywnie, że szkodliwe i niebezpieczne jest rozdzielanie moralności i wiary chrześcijańskiej oraz że dechrystianizacja prowadzi „do rozkładu i zaniku zmysłu moralnego”, zaś (...) „Odmiennosc poglądów, wyrażana przez kontestację i polemiki w środkach masowego przekazu, jest sprzeczna z eklezjalną komunią i z prawidłową wizją hierarchicznej struktury Ludu Bożego”. [10] Ogólną tonacją tej encykliki jest zniecierpliwienie, przygana, zakazy i przemawianie nie tylko w imieniu Kościoła rzymskokatolickiego i do wiernych tego Kościoła, lecz w imieniu chrześcijaństwa w ogóle i do ludzi wszystkich, bez względu na ich wyznaniowe zobowiązania lub brak takich zobowiązań.

W tym samym tonie bezwzględnej apodyktyczności ocenił ateizm biskup Ignacy Tokarczuk z Przemyśla. Według niego, jeśli odrzuca się Boga i Prawdę, to jednocześnie odrzuca się sprawiedliwość, wolność, godność człowieka, wszystko stawia się do góry nogami, zatracą się poczucie realizmu, droga prowadzi do chaosu, do znieczulenia, do nienawiści, do kłamstwa, do fałszu, człowiek nic nie znaczy, choćby się nie wiem co deklarowało o rozmaitych humanizmach, człowiek zawsze będzie deptany i poniżany.

Ten nieprzejednany krytyczny nurt wobec ateizmu ma wielu zwolenników wśród wszystkich szczebli katolickiego duchowieństwa, sprzyja mu także część wiernych świeckich. Wybitny teolog katolicki, ojciec Henri de Lubac, pisze kategorycznie, że ateizm jest intelektualnym błędem polegającym na (...) „odrzuconiu powziętym z góry, poprzedzającym wszelką teorię” oraz błędem etycznym będącym (...) „złem człowieka a wynikająca z tego odrzucenia nieobecność Boga, zapomnienie o Bogu, jest jego nieszczęściem”. [11]

W przytoczonych wyżej fragmentach dokumentów i wypowiedzi zawarte są tezy teoretyczne, które — moim zdaniem - zasługują na zauważenie i komentarz. Oto stwierdza się, że ateizm jest najgroźniejszym zjawiskiem naszych czasów, orzeka się kategorycznie, że poglądy ateistyczne są zupełnie fałszywe, że nie są zgodne z tym, czego domaga się myśl ludzka, że nie umożliwiają rozwiązywania problemów, są jałowym dogmatyzmem, który poniża i unieszczęśliwia, że ateizm niszczy doszczętnie podstawy wszelkiego porządku społecznego i daje początek najtragiczniejszemu upadkowi, że nie ma moralności bez chrześcijaństwa, że „odmiennosc” poglądów teoretycznych i etycznych jest sprzeczna z jednością Kościoła rzymskokatolickiego, że środki masowego przekazu nie mają prawa publikować tej „odmiennosci” i polemik teoretycznych i etycznych i że zakaz ten dotyczy wszelkich środków masowego przekazu, a nie tylko uznających autorytet Kościoła rzymskokatolickiego.

Jeśliby te opinie, miażdżące, wypowiedziane apodyktycznym tonem, bez uzasadnienia,

potraktować poważnie jako podstawę koniecznych działań — ateistów należałoby dawno już skazać na najwyższe kary lub przynajmniej wypędzić ze „zdrowych” społeczeństw na jakieś odludne wyspy i zakazać im powrotu.

(Zauważmy na marginesie, że zdecydowana większość popularnych polskich środków masowego przekazu stosuje się skrupulatnie do powyższych tez i norm rzymskiego Kościoła).

Na szczęście żadna religia i żadna wielka ideologia nie są bezrefleksyjnymi monolitami. Tak jest też w chrześcijaństwie. Od początku krzewiło ono także idee miłości bliźniego i społecznego pokoju i od początku obie tendencje — walki i wrogości oraz miłości i pokoju — rywalizowały ze sobą ze zmiennym skutkiem. Tomasz z Akwinu, który w *Sumie teologicznej* zalecał separować heretyków i skazywać ich na śmierć, pisał jednak w *Komentarzu do Metafizyki*, że „ Trzeba kochać — powiada Arystoteles - I tego, którego opinię przyjmujemy, i tego, którego odrzucamy, albowiem jeden i drugi przyczynili się do badania prawdy, i w tym dziele są naszymi współpracownikami”. [12] Blaise Pascal zaś zalecał żałować niedowiarków, są bowiem wystarczająco nieszczęśliwi, a łyć ich tylko w przypadku, gdyby to miało się na coś przydać.

Bardziej tolerancyjni autorzy katoliccy, pisząc o ateizmie, traktują go często jako przejaw swoistego defektu intelektualnego, emocjonalnego lub nawet osobowościowego człowieka. Człowiek bowiem, utrzymują, to istota z natury religijna. *Homo sapiens* — *homo religiosus* dlatego właśnie, że myśli, bowiem do natury myślenia należy zadawanie pytań o istotę świata, o jego sens, początek, koniec, o jego skończoność, nieskończoność, jego pochodzenie lub wieczność, o naturę człowieka, jego los itp. A takie pytania, zdaniem wielu autorów katolickich, same są świadectwem poszukiwań religijnych i poprawnie implikują tylko odpowiedzi religijne. Jeśli więc ktoś odpowiedzi takich nie przyjmuje lub w ogóle nie stawia takich pytań, to tym samym ujawnia jakiś intelektualny brak, umysłową i emocjonalną niemożność. Gdyby te braki dało się usunąć - nieszczęśnik ateista zrozumiałby, że błędził.

W miejsce tradycyjnego apriorycznego odrzucania poglądów ateistycznych, jako „z natury błędnych i niebezpiecznych”, pojawia się też coraz wyraźniej u autorów katolickich, obok chrześcijańskiego miłosierdzia, świadomość potrzeby nie tylko poznania poglądów ateistycznych, lecz i zrozumienia ateizmu jako pewnego sposobu myślenia. Oto Sobór Watykański Drugi (1962-65) stwierdza, że Kościół nie może wprawdzie zaprzestać odrzucania z całą stanowczością zgubnych doktryn i działalności, to jednak „(...) stara się uchwycić kryjące się w umyśle ateistów powody negacji Boga, a świadom wagi zagadnień, jakie ateizm wznieca oraz wiedziony miłością ku ludziom, uważa, że należy poddać je poważnemu i głębszemu zbadaniu”. „Kościół zaś, chociaż odrzuca ateizm całkowicie, to jednak szczerze wyznaje, że wszyscy ludzie, wierzący i niewierzący, powinni się przyczyniać do należytej budowy tego świata, w którym wspólnie żyją; a to z pewnością nie może dziać się bez szczerego i roztropnego dialogu. Boleje więc Kościół nad dyskryminacją wierzących i niewierzących (...).

[13]

Uważniejsi i krytycznie myślący autorzy zdają sobie sprawę, że istnieją różne postaci ateizmu. Ogólnie dzieli go na ateizm „praktyczny”, ubogi w teorię, i na ateizm „teoretyczny”, który występuje w formie „dogmatycznej”, albo „sceptycznej” zakładającej niemożność udowodnienia istnienia Boga. Anna Morawska wyróżnia „ateizm tramwajowy” istniejący „poniżej” dyskusji teoretycznych; „materializm praktyczny” będący raczej nowoczesną, konsumpcyjną formą hedonizmu spełniającą się w posiadaniu, na przykład, telewizora, auta, domu itp.; „filozofię bezsensu” dostrzeganą, na przykład, w egzystencjalizmie i - jak pisze zgryźliwie — w zrządnej impotencji kawiarnianych malkontentów; „niedowiarstwo” występujące chętnie pod szlachetnymi sztyldami agnostycyzmu lub indyferentyzmu.

O ateizmie teoretycznym Vaticanum II pisze, że w formie usystematyzowanej „(...) tak daleko posuwa postulat autonomii człowieka, że wznieca trudność przeciwko wszelkiej zależności człowieka od Boga. Wyznawcy takiego ateizmu twierdzą, że wolność polega na tym, żeby człowiek był sam sobie celem, sam jedynym sprawcą! demiurgiem swojej własnej historii (...).” [14]

*

„Res Humana” nr 6/2005.

Przypisy:

- [1] J.A.R. Robinson w pracy zbiorowej: *Spór o uczciwość wobec Boga*. Warszawa 1966, s. 306.
- [2] W. Hamilton, *Note sur la theologie radicale*, "Concilium: Revue Internationale" nr 29, 1967.
- [3] J. Lacroix, *Sens dialogu*. Warszawa 1957, s. 180-190.
- [4] Tamże, s. 203.
- [5] E. Pulat, *L 'Ere postchretienne; Un monde sorti de Dieu*. Paris 1994, s. 215-216.
- [6] Marcel Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu; Sto lat dyskusji na temat Boga*. Paris 1980, Editions du dialogue, s. 11 i 36-39.
- [7] Jan XXIII, enc. *Mater et magistra*, IV, 1.
- [8] Paweł VI, enc. *Ecclesiam sitam*, p. 100.
- [9] Tamże, p. 97.
- [10] Jan Paweł II, encyklika *Veritatis splendor*, pp. 106 i 113.
- [11] Henri De Lubac, *Ateizm i sens człowieka*. Paris 1969, s. 38.
- [12] Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Metafizyki*, ks. XII, 1,9.
- [13] Vaticanum II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, p. 21.
- [14] Tamże, p. 20.

Dionizy Tanalski

Profesor, filozof i religioznawca. Był redaktorem naczelnym "Studiów Filozoficznych PAN", współpracuje z Res Humaną. Związany z Uniwersytetem Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, obecnie jest wykładowcą Wyższej Szkoły Pedagogicznej TWP w Olsztynie. Autor m.in.: "Katolicyzm: Problemy filozofii człowieka" (1977), "Bóg, człowiek i polityka: człowiek w teorii Jana Pawła II (1986), "Dialektyka sacrum i profanum" (1995), "Fundamentalizm i postchrześcijaństwo. Ideologie katolickiego sacrum" (1998), "Ideotwórcze funkcje pracy: przyczynek do filozofii społecznej (2002)



[Pokaż inne teksty autora](#)

(Publikacja: 05-05-2006)

[Oryginał..](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4748) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4748>)

Contents Copyright © 2000-2008 by Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2008 Michał Przech

Autorem tej witryny jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.

Właścicielem witryny są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tej witryny i jakiegokolwiek ich części.

Wszystkie strony tego serwisu, wliczając w to strukturę podkatalogów, skrypty JavaScript oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tej witryny oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tej witryny i nie korzystać z jej zasobów.

Informacje zawarte na tej witrynie przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów serwisu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na witrynie. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki zawiera.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych serwisu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do redakcja@racjonalista.pl