

PROBLEM TAK ZWANEJ ŚMIERCI BOGA

Karol Rahner zapytany w czasie pobytu w Polsce, jaki problem teologiczny powinien być dziś podjęty w pierwszej kolejności, by Kościół mógł skutecznie pełnić swoją misję w warunkach współczesnej cywilizacji i wobec ludzi o współczesnej kulturze, odpowiedział, iż „zagadnieniem najważniejszym w ogóle, a tym bardziej dziś, jest pytanie o Boga. Pytanie o to, w jaki sposób, w sytuacji zeświecczonego świata, rozciągającego się na cały świat ateizmu, racjonalnej techniki, uświadcim człowieka, że żyje on wychodząc od owego «skąd» i zmierza ku owemu «dokąd», które nazywamy Bogiem; że właśnie owo odniesienie jest mu dane, niezależnie od tego, czy człowiek uświadcma je sobie, czy nie, czy się go wypiera, czy je przyjmuje. Warunki egzystencjalnej «realizacji» i weryfikacji owego odniesienia do niewypowiedzianej Tajemnicy są dziś indywidualnie i społecznie różne od tych, jakie dane były dawniej. I dlatego najstarszy problem teologii i filozofii jest zarazem problemem najnowszym“.¹

Przytoczyłam tę wypowiedź Rahnera jako pewnego rodzaju „argument z autorytetu“, by zaakcentować dwie sprawy: 1° problem istnienia Boga, podstaw i form Jego afirmacji i negacji, choć tyle rozważany i dyskutowany, nie przestaje być i obecnie zagadnieniem aktualnym, pierwszoplanowym, najważniejszym i najtrudniejszym, ale nie dającym się pominąć; usprawiedliwione wydaje się więc podejmowanie go na nowo; 2° problem Boga stanowi również zagadnienie najbardziej uniwersalne, wspólny przedmiot zainteresowania filozofów, teologów i każdego myślącego człowieka. Problematyka związana z poznaniem istnienia Boga, określeniem Jego natury czy zagadnienie źródeł Jego negacji wyznacza najlepszy teren spotkania filozofów i teologów ożywionych wspólną troską, by w tej najważniejszej

¹ Rozmowa z K. Rahnerem, „Więź“, 11 (1970) 45.

szej i najtrudniejszej sprawie szukać wyjaśnień i rozwiązań najbardziej wszechstronnych i odpowiedzialnych.

Problem Boga w filozofii i teologii to zagadnienie wielorako złożone, obejmujące szereg spraw szczegółowych, a problem Boga w życiu ludzkim to dziedzina nieprzenikniona, wielowarstwowa i wielostronnie uwarunkowana, nie dająca się traktować bez zaangażowania. Dlatego nie sposób rozpatrywać tego zagadnienia w ogólności, *in abstracto*. Z konieczności trzeba ograniczyć się do bardziej szczegółowych problemów. Przyjmując za punkt wyjścia założenie, że interpretacja i wyjaśnienie zjawisk negatywnych w dziedzinie problematyki Boga może się przyczynić do ukazania właściwych dróg pozytywnego rozwiązania, a nawet jest dla tego celu niezbędne, wybrano jako przedmiot szczegółowej analizy w niniejszym artykule problem, który na pierwszy rzut oka wydaje się dziwny i nieco szokujący, mianowicie zjawisko tak zwanej śmierci Boga.

Problem ten nie jest zupełnie nowy i nie po raz pierwszy będzie omawiany. Można nawet mieć wątpliwości, czy słusznie czyni się go przedmiotem szczegółowego zainteresowania jeszcze i dziś. Prowokujące słowa Hegla, Nietzschego czy Sartre'a o „śmierci Boga“ wydają się przebrzmiałe, a nieporozumienia wywołane teologią „śmierci Boga“ dostatecznie wyjaśnione. Jeśli jednak termin „śmierć Boga“ pojmie się szerzej, sprawa nie przestaje być aktualna, poważna i wymaga ponownej refleksji. Poza tym obecnie, po okresie pierwszych wypowiedzi czy gorących dyskusji, można spojrzeć na zagadnienie spokojnie, z pewnego dystansu, rozpatrując je bardziej wszechstronnie, sięgając w głąb do samych korzeni zjawiska. Dlaczego współczesna myśl, współczesna kultura i życie wielu współczesnych ludzi przybrały taki kształt, że w nich jakby zabrakło miejsca dla Boga? Dlaczego ateizm zatacza tak szerokie kręgi? W naszych rozważaniach chodzi o filozoficzne spojrzenie na powyższy problem, a więc o dotarcie do filozoficznych źródeł, implikacji i konsekwencji takiego stanu rzeczy.

Specjalną zachętę do dociekań w tej dziedzinie stanowi to, co Sobór Watykański II powiedział na temat współczesnego ateizmu. Otóż zastanawiając się nad sytuacją Kościoła w świecie współczesnym Ojcowie Soboru uznali właśnie negację Boga za zjawisko symptomatyczne dla naszych czasów. Ateizm zaliczyli do „najpoważniejszych spraw doby obecnej“, którą trzeba poddać najstaranniejszym badaniom. „Kościół stara się uchwycić kryjące się w umyśle ateistów powody negacji Boga, a świadomy powagi zagadnień, które ateizm wznieca, oraz wiedziony miłością ku ludziom, uważa, że należy je poddać poważnemu i głębokiemu zbadaniu“.² Niniejsze dociekania,

² Konstytucja duszpasterska *O Kościele w świecie współczesnym*, 19.

dotyczące przyczyn i form negacji i eliminacji idei Boga z życia i kultury współczesnej, choć prowadzone w wąskim zakresie, mają być włączeniem się w podjęte przez Kościół badania w tej dziedzinie.

Artykuł ma charakter informacyjno-wprowadzający. Chodzi o podanie pewnych wyjaśnień terminologicznych (wyróżnienie głównych znaczeń), typologii poglądów i wskazanie na źródła tego filozoficznego, teologicznego i życiowego zjawiska, które określa się terminem „śmierć Boga”. Nie jest to zadanie łatwe. Podjęty problem obejmuje bowiem szereg różnorodnych zjawisk, które w pewnym sensie zająbiają się i wzajemnie nakładają na siebie. Trudność klasyfikowania sensów terminu pochodzi jeszcze i stąd, że oznacza on nie tylko systemy teoretyczne, lecz także konkretne zjawisko kulturowe, polityczne i społeczne. Problemy teoretyczne i praktyczne splatają się tu bardziej niż w jakiegokolwiek innej dziedzinie i nie ma tu stanów zupełnie „czystych”. Nie da się więc przeprowadzić wyraźnie rozłącznych podziałów czy wskazać na wszystkie implikacje i konsekwencje. Systematyzowanie, interpretacja i wyjaśnianie będą tu zawsze połączone z pewnym schematyzowaniem zjawiska w rzeczywistości tak ogromnie złożonego.

WYJAŚNIENIA TERMINOLOGICZNE

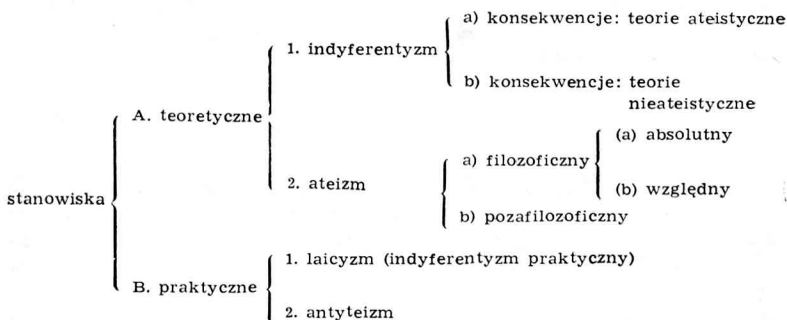
Jeśli termin „Bóg” weźmie się w znaczeniu, jakie mu przypisuje filozofia i teologia chrześcijańska, a więc jako określenie Bytu Absolutnego, najdoskonalszej, wolnej i kochającej Osoby, która jest samym życiem i źródłem istnienia wszystkich innych bytów — to wyrażenie „śmierć Boga”: 1° wzięte dosłownie jest pozbawione sensu, bo treściowo niespójne. Bóg, jako byt absolutny, transcendentny, niezmienny i wieczny, nie może podlegać śmierci; jeśli ktoś nie uznaje Jego istnienia, to zakłada, że Go nigdy nie było, a nie że był i umarł; 2° może być ono wzięte tylko metaforycznie i oznacza: a) bądź pewne stany psychiczne lub sytuacje, w których człowiek wyraża pragnienie wyeliminowania, likwidacji spraw Bożych, czy to z życia osobistego, czy społecznego, b) bądź stan kultury, w którym pomija się lub neguje problem czy ideę Boga, czyli oznacza po prostu ateizm.

Termin „śmierć Boga” jest używany w języku różnych stopni. Nie jest wzięty w supozycji zwykłej. W języku przedmiotowym stanowi bowiem *contradictio in adiecto* (wyrażenie wewnętrznie sprzeczne). Śmierć nie może dotyczyć Boga. Wyrażenie „śmierć” może odnosić się jedynie do pojęć o Bogu, a więc jest zwrotem metajęzykowym. „Śmierć Boga” oznacza tu negację, likwidację, eliminację problematyki Boga, a nie samego Boga, z myśli, postępowania czy kultury.

Nasze rozważania będą więc formułowane w metajęzyku, i to nie tylko w stosunku do mówienia o Bogu, lecz także w stosunku do poglądów na „śmierć Boga“. Mówiąc o „śmierci Boga“ nie mówimy więc o stanach przedmiotowych, o zjawisku realnym, tak jak na przykład moglibyśmy mówić o śmierci jakiegoś człowieka. Mówimy natomiast o problematyce poznawczej i praktyce, czyli o takim myśleniu i postępowaniu ludzkim, w którym nie afirmuje się istnienia Boga. Będzie to więc refleksja nad problemem „śmierci Boga“; wypowiedzi będą przeto formułowane w języku trzeciego stopnia (metametajęzyku), ale zawierającym w sobie metajęzyk i język przedmiotowy.

TIPOLOGIA POGLĄDÓW

Termin „śmierć Boga“ może być skrótem używanym na oznaczenie następujących stanowisk:



Rozpatrzmy pokrótce każde z wyróżnionych stanowisk.

A. STANOWISKA TEORETYCZNE

1. Indyferentyzm teoretyczny może przybrać dwojaką postać:

a) O zjawisku „śmierci Boga“ można mówić już wówczas, kiedy w dociekaniach teoretycznych problem Boga jest zupełnie pomijany, najczęściej w wyniku obrania takiego przedmiotu badań teoretycznych i sposobu jego wyjaśniania, że problem ten w ogóle się nie pojawia. Takie indyferentne stanowisko w stosunku do tego zagadnienia jest charakterystyczne na przykład dla Martina Heideggera, najwybitniejszego współczesnego egzystencjalisty. Zasadniczy aspekt jego filozofii wyklucza problematykę Boga z pola zainteresowania. Zresztą cały

nurt tego rodzaju filozofii, który on reprezentuje, a który można określić jako czysty epistemologiczny transcendentalizm, problemu Boga nie bierze pod uwagę, zajmując się przede wszystkim zagadnieniami teoriopoznawczymi. Inna sprawa, że w tego rodzaju filozofii może nastąpić ontologizacja przyjętego aspektu, choć to nie leży w profilu takiej filozofii, i wówczas pojawia się problem jakiejś sfery boskiej, przeżycia boskości, epistemologii tego przeżycia itp. Ale nawet wówczas nie jest to problem Boga osobowego.

b) Innym przejawem indyferentyzmu teoretycznego jest eliminacja problematyki Boga i religii charakterystyczna dla mentalności współczesnej, związanej z cywilizacją techniczną, która na mocy swojej struktury, poprzez powiązanie wyłącznie z naukami szczegółowymi, a nie z filozofią, pomija problem Boga, sprawy religijne i w ogóle sprawy duchowe. Tu również nie chodzi o świadome i celowe wykluczanie czy negację, ale o niedostrzeganie i nieodczuwanie potrzeby uwzględnienia problematyki tego rodzaju w całości kształcie kultury. Zagadnienia te jakby znikają z pola widzenia, nie pojawiają się i nie dostrzega się potrzeby ich rozstrzygnięcia ani w sensie pozytywnym, ani w sensie negatywnym, ani brania pod uwagę w jakichkolwiek warstwach kulturowych.

Taki stan rzeczy jest — jak zaznaczono — konsekwencją oparcia kultury wyłącznie na naukach szczegółowych i następstwem jej technologicznego charakteru. Nauka jako taka (chodzi oczywiście o nauki szczegółowe) jest bowiem ateistyczna, to znaczy, że w zakres jej problematyki zagadnienie Boga nie wchodzi i nie może być na jej terenie rozstrzygane. Nauki te zajmują się poznawaniem poszczególnych dziedzin świata, przede wszystkim materialnego, i stanowią podstawę dla techniki, której zadaniem jest udoskonalanie i takie przekształcanie świata, by uczynić go wygodniejszym miejscem dla życia człowieka. Nauki, zwłaszcza przyrodnicze i formalne, wprężone są w służbę efektywności. W technicznie zorientowanej kulturze cały wysiłek człowieka skierowany jest w stronę działania użytecznego, zdobycia i pomnożenia wartości przede wszystkim materialnych, doczesnych. Twórczość ludzka ma na celu wynajdywanie jak najlepszych narzędzi opanowywania i przekształcania świata. Narzędzie jest zmaterializowaną ideą, a nowe idee mają sens tylko jako projekty nowych, coraz lepszych narzędzi. Poszukiwanie prawdy zdaje się wyczerpywać w dziedzinach praktycznych. To, co prawdziwe, utożsamia się z tym, co sprawdzone i sprawdzalne. Racjonalistyczny pragmatyzm staje się naturalną filozofią ludzi żyjących w kulturze technologicznej. Takie teoretyczne stanowisko, pomijające problem Boga, może prowadzić do wyeliminowania idei Boga i spraw religijnych z życia ludzkiego, do praktycznego ateizmu, do laicyzmu. Dzieje

się to najczęściej jakby bezwiednie, bez z góry powziętego planu, jako wynik pewnego rodzaju bezwładności ciężenia wyjściowych układów naukowo-kulturowych.³

2. Ateizm czyli negacja Boga. O ile wyżej omówione stanowiska były konsekwencją stanów i sytuacji pomijających niecelowo i jakby bezwiednie ideę Boga i problematykę religijną, tutaj chodzi o takie stanowiska, które zakładają już jakieś poznanie Boga (idea Boga nie jest całkowicie obca), zajmują się tym problemem i w wyniku pewnego namysłu teoretycznego konkludują, że On nie istnieje lub że co do Jego istnienia nie ma racjonalnych rozstrzygnięć. Taka świadoma negacja lub eliminacja idei Boga może przybierać różne postacie i wpływać z różnych źródeł:

a) Ateizm filozoficzny obejmuje stanowiska, w których twierdzi się, że Bóg nie istnieje lub że nie ma podstaw do stwierdzenia, że istnieje, czy wreszcie, że nie ma podstaw do twierdzenia, że istnieje jako byt osobowy i transcendentny w stosunku do świata. Historia filozofii zna wiele różnorodnych rozwiązań w tej dziedzinie. Postaram się przeprowadzić pewną ich klasyfikację.⁴ Ateizm filozoficzny może mieć następujące postacie:

(a) Ateizm absolutny — gdy wyraźnie nie przyjmuje się istnienia Boga i podaje się raczej takiego rozwiązania, czyli motywuje się negację Boga. O tego rodzaju ateizmie, który określa się także jako asertywny, można mówić na przykład w filozofii Epikura, La Mettrie'ego Marksa, Nietzschego czy Sartre'a. Charakter ateizmu absolutnego wymaga jednak dodatkowych wyjaśnień. Otóż w sensie ścisłym ateizm absolutny nie jest właściwie możliwy, to znaczy nie można udowodnić niemożliwości istnienia Boga, nie można podać filozoficznych argumentów o charakterze apodyktycznym, które rzeczywiście wykluczałyby istnienie Boga. Bóg jest bowiem bytem transcendentnym, którego tajemnicza rzeczywistość nie może być pozytywnie i ostatecznie wyrażona ludzkimi pojęciami. Nie można więc nigdy wykazać, że hipoteza istnienia Boga jest absurdalna. Innymi słowy, nie ma metafizycznych dowodów na nieistnienie Boga.⁵ Wszelkie filozoficzne ne-

³ Tego rodzaju sytuacja, w której nie umie się łączyć harmonijnie techniki z humanizmem, stanowi zagrożenie dla samej istoty człowieczeństwa.

⁴ W literaturze — dziś już olbrzymiej — dotyczącej ateizmu istnieją różne jego systematyzacje. Dokonany tu podział opiera się na wyróżnieniu charakteru racji usprawiedliwiających daną formę ateizmu. Inne próby systematyzacji zob. na przykład *L'ateismo contemporaneo. A cura della facoltà filosofica della Pontificia Università Salesiana di Roma*, t. 1, Torino 1967, t. 2, 1968 oraz M. Gogacz, *Ateizm znakiem czasów*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1967, 87—130.

⁵ Por. na ten temat F. van Steenberghen, *Wprowadzenie do problemu Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, Warszawa 1968, 11—42.

gacje Boga opierają się albo na z góry przyjętych założeniach, albo odrzuca się ideę Boga przyjmując inny rodzaj absolutu (na przykład materię). Najczęściej ateizm filozoficzny posiada charakter aksjologiczny i postulatywny, a więc neguje się Boga, aby afirmować absolutną wolność człowieka (Sartre), jego dojrzałość (Nietzsche) czy jego moc twórczą i przetwarzającą świat (pozytywizm, marksizm).

(b) Ateizm względny (relatywny) może z kolei przybierać różne postacie:

Ateizm ontologiczny — stanowiska, w których neguje się istnienie Boga osobowego, odrębnego od świata, ale przyjmuje się egzystencję jakiegoś absolutu czy formy boskości. Tutaj trzeba zaliczyć wszelkie postacie panteizmu, w którym Boga utożsamia się ze światem; nie będąc osobą Bóg nie różni się od świata (na przykład Plotyn, Spinoza, Hegel), panenteizmu, uznającego, że wszystko jest w Bogu i że nie ma wyraźnej odrębności Boga i świata (na przykład filozofia hinduska, F. Krause, W. Stern), czy deizmu, który przyjmuje Boga jako stwórcę świata, ale neguje związki między Bogiem i światem po akcie stworzenia (na przykład Voltaire).

Ateizm epistemologiczny obejmuje takie stanowiska, w których albo wąpi się, że Bóg istnieje, albo uznaje się, iż nie można problemu istnienia Boga rozstrzygnąć racjonalnie. Takie poglądy głoszą zwolennicy wszelkiego rodzaju agnostycyzmów, sceptycyzmów, relatywizmów poznawczych, idealizmów, skrajnych postaci empiryzmu, nominalizmu, konceptualizmu, które zawsze towarzyszyły myśli ludzkiej. W czasach nowożytnych zwłaszcza agnostyczne postawy poznawcze zostały wzmocnione myślą Hume'a, Kanta i Comte'a. Prawie wszystkie współczesne kierunki filozoficzne, rozpatrywane z punktu widzenia poznania Boga, są ich dziedzictwem, stąd agnostycyzm w stosunku do interesującego nas problemu stanowi dominującą cechę myśli współczesnej. Często łączy się to z przesunięciem problematyki Boga z płaszczyzny filozoficznej, racjonalnej na teren doświadczenia religijnego lub wiary. Stąd odnotowuje się obecnie rozwój rozwiązań irracjonalnych i fideistycznych w dziedzinie poznawalności Boga.

Ateizm semiotyczny — stanowisko właściwe dla neopozytywizmu i filozofii analitycznej. Termin „Bóg“, problem Boga, wszelkie zdania o Bogu, jak zresztą wszystkie terminy i problemy metafizyczne, są pozbawione sensu empirycznego, gdyż nie mogą być sprawdzone empirycznie. Jest to więc eliminacja zdań o Bogu z języka filozofii, co nie musi być równoznaczne z całkowitym wykluczeniem religii z życia ludzkiego. Ateizm semiotyczny łączy się często z poglądem, według którego problemy metafizyczne pozbawione sensu wyrażalnego językowo mogą być przeniesione w dziedzinę mistyki, doświadczenia religijnego, w którym nie obowiązują rygory sprawdzalności i inter-

subiektywnej sensowności. Takie stanowisko przypisuje się na przykład jednemu z czołowych przedstawicieli filozofii analitycznej — L. Wittgensteinowi.

b) Ateizm pozafilozoficzny. Chodzi tu o negację lub eliminację teoretyczną, wynikającą z racji innych niż filozoficzne. Najczęściej tego typu ateizm wiąże się ze swoistymi koncepcjami religii i religijności. Jeśli przyjmuje się, iż do istoty religii nie należy doktryna o Bogu osobowym, negacja jej nie jest negacją religii. Zachodzi tu dość dziwne zjawisko ateizmu religijnego. Mogą tu występować trzy zasadnicze możliwości:

Funkcjonalna koncepcja religii, według której religia stanowi pozytywną wartość w życiu ludzkim ze względu na pełnienie niezastąpionej roli w rozwoju człowieka i wobec tego nie należy jej z życia eliminować. Nie jest to jednak jednoznaczne z przyjęciem realnego i absolutnego przedmiotu przeżyć religijnych. Dla jednych jest to sprawa drugorzędna, dla innych nierozstrzygalna. Erich Fromm na przykład, przypisując religiom humanistycznym pozytywną i niezastąpioną funkcję w pełnym rozwoju człowieka, twierdzi, że jej przedmiotem nie musi być Bóg w znaczeniu chrześcijańskim, ale może to być jakiś wódz, prawa natury, ludzkości itp. Religię stanowi bowiem każdy system myśli i działań, podzielany przez pewną grupę, który dostarcza jednostce układu orientacji i przedmiotu czci.⁶ Podobnie L. Kołakowski, podkreślając integrującą funkcję religii, dzięki której człowiek negatywne fakty swego życia, jak cierpienia, porażki, trwogi, może odnieść do rzeczywistości absolutnej i przeobrazić je w wartości zinterioryzowane, uważa, iż sprawa obiektywnego istnienia rzeczywistości ujętej w symbolach religijnych jest mniej ważna, a poza tym nierozstrzygalna.⁷

Wszelkie koncepcje religii akcentujące podmiotową stronę religii, a więc rozmaite podejścia psychologiczne, które akcentują wagę przeżycia religijnego, doświadczenia *sacrum*, *numinosum*, kontaktu ze sferą absolutną, boskością, mogą łączyć się z brakiem doktryny o Bogu osobowym (na przykład N. Söderblom, R. Otto, M. Eliade).⁸

Oczywiście w tego rodzaju podejściach nie neguje się wprost istnienia Boga, przeciwnie, określa się religię jako zjawisko pozytywne, koniecznie związane z naturą czy sytuacją człowieka w świecie. Przyjmując jednak, że religijnym jest ten, dla kogo coś, niekoniecznie

⁶ Por. E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1966.

⁷ L. Kołakowski, *Symbole religijne i kultura humanistyczna*, w: *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, 239—261.

⁸ Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966.

osobowy Bóg, jest święte, wymienione koncepcje osłabiają znaczenie doktryny teistycznej w religii.

Ateizm chrześcijański, czyli stanowisko pojawiające się w ramach tak zwanej teologii „śmierci Boga“. Jest to nurt współczesnej, głównie protestanckiej teologii angloamerykańskiej, której głównymi przedstawicielami są tacy autorzy, jak: Paul van Buren, Wiliam Hamilton, Thomas J. J. Altizer, Gabriel Vahanian, Harvay E. Cox, Dorota Sölle.⁹ Teologia „śmierci Boga“, najogólniej biorąc, stanowi próbę przedstawienia wiary chrześcijańskiej bez doktryny o Bogu osobowym, transcendentnym i opiekującym się światem. Chrześcijaństwo w tym ujęciu jest przede wszystkim pewnym typem moralności związanej z Chrystusem, który jest jej osobowym wzorem. Nie wiąże się ono z określoną doktryną o Bogu; przyjęcie chrześcijaństwa wymaga jedynie reorientacji moralnej, nie pociąga natomiast żadnych konsekwencji intelektualnych. Filozoficzny ateizm byłby więc do pogodzenia z wiarą w Chrystusa i z jej przeżywaniem. U podstaw tak rozumianej interpretacji chrześcijaństwa kryje się zdecydowane zerwanie z metafizyką klasyczną, dostarczającą pojęć i zasad, przy pomocy których określano bytowość Boga i Jego relacje ze światem. Inspiracją filozoficzną tego rodzaju ujęć jest przede wszystkim egzystencjalizm i empiryzm lingwistyczny, a więc takie kierunki myśli, które eliminują istnienie Boga i możliwość poznawczego ujęcia Go czy opisania.¹⁰

Jest to zagadnienie ogromnie subtelne. Istnieje niebezpieczeństwo jego wulgaryzacji. Niewątpliwie teologowie „śmierci Boga“ kierowali się gorliwością apostołską, chęcią znalezienia wspólnego języka z ludźmi współczesnymi żyjącymi w technicystycznej kulturze, chęcią uczy-nienia z chrześcijaństwa czegoś łatwiejszego do przyjęcia na dziś, możliwego do zrozumienia i akceptacji dla ludzi o mentalności afilozoficznej, postulowali całkowite włączenie się w nurt współczesnej kultury i cywilizacji. Właśnie sytuacja współczesnego świata — zdaniami wyżej wymienionych autorów — narzuca konieczność radykalnej kry-

⁹ Główne poglądy przedstawicieli tego złożonego i ogromnie kontrowersyjnego nurtu zawarte są w następujących pozycjach: T. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia 1966; P. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, London, 1968; E. Cox, *The Secular City. The Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York 1965; D. Sölle, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“*, Stuttgart 1965; G. Vahanian, *The Death of God. The Culture of our Post-Christian Era*, New York 1960.

¹⁰ Szersze informacje o tym nurcie w literaturze polskiej zawierają artykuły: Cz. Bartnik, *Ateizm chrześcijański*, „Tygodnik Powszechny“, z dnia 13 grudnia 1970 roku oraz „Chrześcijaństwo bez religii“ — *ryzyko nowego języka*, „Znak“, 208 (1971) 1357—1370; ks. W. Hryniewicz, *Chrystus i człowiek w „teologii śmierci Boga“* (artykuł zamieszczony w drugiej części niniejszego dzieła).

tyki dotychczasowych pojęć o Bogu, a nawet eliminacji wszelkiej doktryny o Bogu. Mówienie o Bogu transcendentnym i rządzącym światem staje się obecnie anachronizmem. Odkrycia i zdobycze naukowe tak zafascynowały człowieka i dały mu taką moc nad światem, że niepodobna mówić mu o istnieniu rzeczywistości nadprzyrodzonej, a w każdym razie o możliwości jakiejś interwencji z jej strony w świecie przyrody. Bóg jako hipoteza robocza, jako „pomoc“ dla ludzkich trudności stał się obecnie zbyt bezużyteczny. Nastąpiła więc zasadnicza niezgodność poglądu nadnaturalistycznego z metodami i osiągnięciami współczesnej nauki. Świat współczesny stał się ateistyczny. Chrześcijanin dzisiejszy musi zatem żyć w świecie bez Boga i tak jakby Boga nie było.

Poszczególni teologowie „śmierci Boga“ różnie ujmują w szczególach i w różny sposób uzasadniają swoje poglądy eliminujące doktrynę o Bogu z interpretacji chrześcijaństwa.

Można bez trudu wyróżnić dwie główne formy „chrześcijańskiego ateizmu“: 1° bardziej „praktyczną“ o wymowie agnostycznej, jeśli chodzi o istnienie i pojęcie Boga. Pomija się mówienie i doktrynę o Bogu ze względu na to, że człowiek o mentalności afilozoficznej, technicystycznej nie jest w stanie jej zrozumieć; 2° bardziej „spekulatywną“; Bóg jest szkodliwym, a obecnie pozbawionym sensu pojęciem. Przedstawia się więc krytykę pojęcia Boga, przeprowadzaną głównie z pozycji empiryzmu lingwistycznego.

Vahanian na przykład stwierdza kulturową niefunkcjonalność („śmierć“) dotychczasowego języka chrześcijańskiego, posługującego się zbyt ziemskimi, przeżyтыми obrazami Boga. Samo dowodzenie istnienia Boga narusza — jego zdaniem — wolny i osobisty wybór Boga przez wolnego człowieka. Człowiek powinien stanąć ponad wszelkimi kategoriami religijnymi, które zawsze ograniczają i deformują treści chrześcijańskie. Należy więc odrzucić jakiegokolwiek określenie transcendencji, oderwać się od wszelkich więzów ograniczających ją do jakiejś religii (bezreligijne chrześcijaństwo).

Cox zestawia obraz dzisiejszego społeczeństwa z tym, które opisywał św. Augustyn i które mógł nazwać *civitas Dei*. Społeczeństwo współczesne trzeba natomiast określić jako *technopolis, urbs hominis*. Jest ono ze swej istoty bezreligijne. Obserwuje się wciąż postępujący proces demityzacji, desakralizacji, czyli proces wyzwalania się spod władzy pseudoabsolutów, dojrzwianie działania społecznego. Człowiek bierze dzisiaj odpowiedzialność za siebie i za świat, który przemienia. Czy i jaką rolę może posiadać religia i teologia w takim ludzkim (świeckim) świecie? Według Coxa religia posiada rolę prorocką. Potrzeba bowiem współczesnemu światu teologii twórczości, rewolucji, ujęcia świata w aspekcie przyszłości, nadziei (*spero ut intelligam*). Skoro spo-

leczność współczesnego świeckiego „miasta“ jest ateistyczna, nonsensem byłoby zajmowanie się naturą Boga czy nawet usiłowanie wykazania Jego istnienia. Chrystus jest kategorią konkretną, historyczną, która może być rozumiana przez człowieka współczesnego. Wobec tego chrześcijaństwo i teologia muszą się na Nim skoncentrować eliminując z pola dociekań problem Boga.¹¹

W przeciwieństwie do dziewiętnastowiecznych prób redukcji chrystologii do teologii, teologia „śmierci Boga“ redukuje teologię do chrystologii. Tendencja koncentracji na Chrystusie jako źródle i centrum miary jest znana w tradycji protestantyzmu amerykańskiego (XVIII—XIX wiek). Koncentracja chrystologiczna dotyczy: 1° tajemnicy wcielenia i śmierci Chrystusa — orientacja kenotyczna (W. Hamilton, T. J. J. Altizer), 2° zmartwychwstania Chrystusa — orientacja paschalna (P. van Buren) lub 3° „modelu Chrystusa“ — orientacja etyczna (D. Sölle).¹²

Oceniając teologię „śmierci Boga“ trzeba powiedzieć, że często wywody przedstawicieli tego nurtu nie mają charakteru czysto teologicznego, lecz raczej kulturologiczny, że wiele w nich niedookreśleń, nieporozumień, myśli niejasnych. A poza tym, wbrew głoszonym poglądom, propagatorzy idei śmierci Boga najczęściej sami pozostają teistami. Niemniej jednak taka teologia stanowi poważne zagrożenie dla chrześcijaństwa pozbawiając go wymiaru transcendentnego i nadprzyrodzonego.

Słuszny postulat przybliżenia treści chrześcijańskich współczesnemu człowiekowi łączy się tutaj z pewnym niesłusznym, jak się zdaje, założeniem, że skoro kultura współczesna jest ateistyczna, chrześcijaństwo musi ją zaakceptować i dorobić do niej swoją naukę. Wydaje się, iż raczej zadaniem chrześcijaństwa jest dopełnianie braków wizji świata i człowieka, jakich dopuszcza się współczesna kultura. Podejście wyłącznie adaptacyjne nie jest chyba właściwe. Czyż na przykład, gdyby się obecnie na podstawie przeprowadzonej statystyki stwierdziło, że wiele ludzi kradnie, należałoby wówczas przyjąć zasadę, iż kradzież przestała być czymś złym?

Teologia „śmierci Boga“ pojawiła się w łonie protestantyzmu nie przypadkiem, i to z dwóch powodów: 1° stanowi ona reakcję na skrajny rewelacjonizm i supernaturalizm Bartha, Brunnera, Heima, a sięgający jeszcze postawy Lutera, dla których Bóg i łaska były wszystkim, a człowiek niczym. Na zasadzie reakcji dla współczesnej teologii „śmierci Boga“ Bóg staje się niczym, a człowiek i natura wszyst-

¹¹ Obszerniejsze wiadomości o poglądach Vahaniana i Coxa zob. Cz. Bartnik, *Chrześcijaństwo bez religii*.

¹² Poglądy Altizera, Hamiltona i Sölle omawia ks. W. Hryniewicz w cyt. artykule.

kim. 2° Teologia „śmierci Boga“ jest ostatnim etapem, wyciągnięciem wszystkich konsekwencji z protestanckiej teologii dialektycznej i w ogóle z poheglowskiej teologii protestanckiej, która jeśli korzysta z filozofii, to tylko bierze pod uwagę filozofię pokartezjańską, a nawet poheglowską. Toteż filozofowanie równoważne jest tu doktrynerstwu, spekulowaniu, tworzeniu systemów oderwanych od rzeczywistości. Stąd rodzi się słuszny brak zaufania do tego rodzaju filozofii, gdy chodzi o ujęcie relacji łączących człowieka z żywym Bogiem. Związki z filozofią egzystencjalną nie pogłębiły wizji ontycznych relacji człowieka i świata z Bogiem, a zastosowanie założeń i narzędzi właściwych filozofii lingwistycznej do twierdzeń o Bogu zdradza znowu zasadniczą dezorientację na terenie kultury chrześcijańskiej.

Jak wszelkie stanowiska skrajne, teologia „śmierci Boga“ może pełnić pewną funkcję pozytywną, jest okazją do zrewidowania obiegowych pojęć o Bogu, stanowi nowy, mocny bodziec do uintensywnienia procesu oczyszczania pojęć o Bogu, procesu, który nigdy nie może się zakończyć, gdyż nasze pojęcia poznawcze dotyczące Boga nigdy nie staną się adekwatne i zawsze grozi tu niebezpieczeństwo deformacji.

Równocześnie teologia „śmierci Boga“ jest, niestety, negatywnym przykładem, jak brak odpowiedniej filozoficznej wizji relacji między światem i Bogiem prowadzi do skrajnych ujęć związków między naturą i łaską, tym, co religijne, i tym, co świeckie, rozumem i wiarą, doktryną i postawą emocjonalną.¹³

B. STANOWISKA PRAKTYCZNE

1. Laicyzm (indyferentyzm praktyczny). Dotychczas omówione stanowiska negacji czy eliminacji Boga wyrastały z pewnych postaw, nastawień, układów czy namysłów teoretycznych i były rozwiązaniami teoretycznymi, które w sposób pośredni mogły wpływać na życie i przyczyniać się do likwidacji jego wymiaru religijnego. Najbardziej niepokojące i groźne dla człowieka są jednak postawy praktyczne, życiowe, aktualne. Chodzi mianowicie o religijny, praktyczny indyferentyzm, a więc o postawę obojętności w stosunku do problemu Boga, do spraw religijnych, u ludzi, którzy nie deklarują się jako ateści, a niekiedy mogą nawet uważać się za ludzi wierzących. W praktycznym życiu postępują jednak tak, jakby Boga nie było.

¹³ Teologia „śmierci Boga“ wywołała ostrą dyskusję. Szczególnie trafną krytykę tego nurtu przeprowadza E. L. Mascall, *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1970.

Tego rodzaju „śmierć Boga“ wiąże się obecnie z mentalnością techniczną, z układem stosunków ekonomiczno-społecznych. Cywilizacja przemysłowa, wielkomiejska zdaje się nie pozostawiać człowiekowi na co dzień ani czasu, ani miejsca na zajmowanie się sprawami światopoglądowymi, filozoficznymi, religijnymi. Technicyzacja życia posiada poza tym właściwość unicestwiania poczucia tajemnicy. Świat staje się świecki w swojej naturze i w swojej historii. Indyferentyzm praktyczny pociąga za sobą laicką interpretację życia, według której religia nie zaspokaja żadnej specyficznej potrzeby człowieka.

2. Antyteizm, czyli zwalczanie idei Boga. Inspirowana przez Hegla i Feuerbacha, proklamowana przez Nietzschego, a głoszona również przez Marksa, Comte'a i Sartre'a „śmierć Boga“ posiada właśnie taki antyteistyczny charakter. Myśliciele ci nie ograniczali się do negacji Boga, ale prowadzili — każdy innymi środkami — walkę z religią w imię wielkich ideałów. „Śmierć Boga“ uważana była za warunek życia człowieka. Ich ateizm jest nie tyle programem negacji Boga, co programem budowy nowego człowieka. Antyteizm posiada więc ambicje rewolucyjne, dąży do przeobrażenia świata i życia ludzkiego. Jest procesem, który właśnie dzięki wyżej wymienionym propagatorom przybrał na sile w myśli i życiu współczesnym, przenikając wszystkie dziedziny życia i kultury: filozofię, ekonomię, etykę, naukę, sztukę, politykę. Stanowi ruch masowy, jakby jakąś akcją zorganizowaną i planową.

Antyteizm praktyczny wyrasta z pewnych określonych stanowisk teoretycznych. U każdego z wyżej wspomnianych myślicieli negacja Boga jest uzasadniona inaczej. Wiadomo przecież, jak różnią się między sobą filozofia Hegla, Feuerbacha, Nietzschego, Comte'a, Marksa czy Sartre'a. Zawierają one inne implikacje ontologiczne, teoriopoznawcze, metodologiczne. Nie to jednak w tej chwili jest ważne i nie to decydowało, że połączyli się oni wszyscy we wspólnej antyteistycznej akcji. Istnieją pewne cechy wspólne, które sprawiają, iż wszyscy wymienieni wyżej myśliciele łączą się w wielkiej akcji „uśmiercania Boga“ w życiu i kulturze współczesnej. Są to przede wszystkim: 1° afirmacja absolutnej wartości człowieka i wyrastający z tego antropocentryzmu aksjologicznego rzekomy konflikt między afirmacją człowieka i afirmacją Boga, między humanizmem i religią, 2° przekonanie o wyłącznie naturalistycznej genezie religii. Dopatrywanie się jej źródeł: a) w psychice ludzkiej (Feuerbach), w jej stanach patologicznych, w chorobie woli (Nietzsche), b) w niedojrzałości ludzkości (pozytywizm) c) w warunkach materialno-społecznych (marksizm). 3° Religia jako pewien stan patologiczny stanowi zubożenie życia ludzkiego pod względem umysłowym, etycznym, społecznym; jest duchową niewolą człowieka. Wiara w Boga stanowi pewnego

rodzaju dehumanizację człowieka. 4° Wyzwolenie, „zbawienie“ człowieka wymaga „śmierci Boga“; odrzucenie Boga i religii jest dla człowieka wybawieniem, i to wybawieniem jedynie możliwym i skutecznym. 5° Stąd postulat walki z religią, dążenie do przewyciężenia alienacji religijnej, walka o naukowy, ateistyczny pogląd na świat, połączony z pasją przeobrażania świata i dążeniem do dojrzałości i samodzielności człowieka we wszystkich dziedzinach życia osobistego, społecznego, politycznego, ekonomicznego. 6° Ateizm ma tu charakter postulatyczny, metodyczny, aprioryczny. Uważany jest za konieczny warunek postępu (Comte, marksizm), dojrzałości i samodzielności człowieka (Nietzsche), wolności i autentyzmu (Sartre).

ŹRÓDŁA WSPÓŁCZESNYCH NEGACJI BOGA

Choć ateizm współczesny posiada swój wyraźny i nowy kształt przede wszystkim przez swój pozytywny program i powszechność zasięgu, to jednak ateizm jako taki nie jest związany jedynie z naszą epoką czy danym układem kulturowym. Nie da się nigdy radykalnie usunąć jego przyczyn; związane są one bowiem z samą naturą problemu. W samej naturze związków między Bogiem i człowiekiem znajdują się źródła możliwości negacji Boga. Jeśli uważnie śledzi się dzieje myśli i praktyki ateistycznej, można dostrzec, że motywacje negacji Boga w swojej istocie pozostają zawsze takie same; ulegają one jedynie pewnej modyfikacji co do form wyrazu i zasięgu.

Dlaczego tak się dzieje? Dlaczego w ogóle negacja Boga może się pojawić?

Spowodowane jest to następującymi przyczynami:

1° Istnienie Boga nie jest dla człowieka prawdą oczywistą; człowiek w tym życiu nie może poznać Boga wprost, bezpośrednio tak jak poznaje rzeczy otaczającego go świata. Co więcej, człowiek nawet do końca nie może zrozumieć, kim Bóg jest. Ontyczna transcendencja Boga pociąga za sobą transcendencję poznawczą.

2° Człowiek dochodzi do poznania Boga na drodze pośredniej. Afirmacja Boga, nawet w swych najbardziej spontanicznych formach, implikuje zawsze rozumowanie, które zawiera element konstrukcyjny i myślowe przechodzenie, do których może wkraść się błąd.

3° Poznanie Boga wymaga od człowieka dużego wysiłku intelektualnego i moralnego. W samą strukturę afirmacji Boga wpisany jest moment wolitywny, nawet emocjonalny. Wiedza o Bogu jest poznaniem zaangażowanym. Człowiek może uznać istnienie Boga lub go nie uznać. Może chcieć lub nie chcieć afirmować Boga. Co więcej, może przyjąć taką postawę poznawczą, tak ukształtować teren po-

znawczy, że negacja Boga będzie się wydawać zupełnie usprawiedliwiona. Pytanie o Boga (*utrum Deus sit*) nie jest więc pytaniem retorycznym ani zabiegiem apologetycznym. Wyraża rzeczywisty, trudny, ale zarazem najistotniejszy dla człowieka problem.

4° Bóg nigdy nie przestaje być dla człowieka tajemnicą. Zawsze, nawet jeśli afirmuje się Jego istnienie, pozostaje Bogiem ukrytym, nieznanym, niepojętym. Kapitalne rozróżnienie Tomasza, iż człowiek może poznać, że Bóg jest (*an est*), nie może natomiast wiedzieć „kim jest“ (*quid est*), niedostatecznie uwzględniane, prowadzi często do ujęć karykaturalnych, które na drodze zdrowej reakcji wywołują negację Boga, ograniczonego do rozmiarów ludzkiego rozumu.

5° Nawet wiara religijna, nadprzyrodzona nie rozwiązuje sprawy automatycznie i ostatecznie raz na zawsze. Nawet dla wiary Bóg nie jest oczywistością i nawet w tej dziedzinie mogą powstać *idola*. Poza tym wiara jest procesem dynamicznym, może rozwijać się lub zanikać. Posiadając nadnaturalne źródło narażona jest — jak wszystko w życiu ludzkim — na możliwość odrzucenia, niedostatecznej odpowiedzi ze strony człowieka, na możliwość regresu.

Poza tymi stałymi przyczynami, które związane są z naturą człowieka i Boga oraz ich wzajemnych relacji i są jakby przyczynami niezależnymi od żadnych układów historyczno-kulturowych, Tomasz z Akwinu zwraca uwagę jeszcze na dwa źródła negacji Boga, które w zmodyfikowanej postaci i obecnie stanowią najczęstsze źródło psychologicznych i filozoficznych trudności w afirmacji Boga. Są to: 1° istnienie zła (zgorzenie złem) oraz 2° samowystarczalność świata wzrastająca wraz z rozwojem nauki i techniki.¹⁴

Zło istniejące w świecie, cierpienia nieodłącznie związane z normalnym życiem ludzkim, drastyczne przejawy zła ogarniającego wiele osób, jak kataklizmy, wojny, choroby społeczne — wszystko to stanowi źródło wątpliwości, czy skoro takie są warunki życia ludzkiego, skoro człowiek jest jakby skazany na cierpienie, to czy może istnieć dobry i sprawiedliwy oraz wszechmocny Bóg, który nie czyni nic, co by poprawiło dolę ludzką? Literatura, która zawsze jest obrazem i wyrazem życia, zwłaszcza literatura XIX i XX wieku, w szczególności plastyczny sposób nakreśliła obraz trudnej kondycji człowieka na ziemi. Egzystencjalizm zajmuje pierwsze miejsce w realistycznym opisie tragicznego i „absurdalnego“ losu człowieka. Przeżycia z ostatniej wojny, znoszenie niezasłużonych cierpień przez miliony ludzi, coraz to nowe formy gwałtu i zbrodni stanowią źródło trudności, jak pogodzić to wszystko z faktem, że świat jest kierowany przez Boga — a więc Osobę dobrą, mądrą i wszechmocną. Przeciwnie, często odnosi

¹⁴ S. Th., I, 2.

się wrażenie, iż człowiek skazany i wydany jest na pastwę ślepych siłom praw natury i złości ludzkiej. Jeśli to nie pociąga negacji wiary w transcendentnego Boga, to osłabia wiarę w Opatrzność Bożą, a więc przekonanie, że Bóg ostatecznie kieruje wszystkimi wydarzeniami świata.

Refleksja nad wiedzą ludzką i zdobyczami człowieka w dziedzinie opanowania świata zdaje się prowadzić do negacji Boga. Ogólna ewolucja wiedzy potwierdza jakby słuszność „prawa trzech etapów“ sformułowanego przez Comte'a: etap teologiczny, w ramach którego ludzkość tłumaczyła wszystko przez siły boskie, mityczne czy religijne został zastąpiony przez metafizyczny, odwołujący się do wyjaśnień abstrakcyjnych, a ten ostatni — przez etap naukowy (pozytywny), posługujący się tłumaczeniem wyłącznie doświadczalnym i naukowym. Nieustannie wzrastają osiągnięcia nauki. To, co dawniej przypisywano pomocy czy interwencji duchów i Boga, dziś tłumaczy się prawami natury, nauki, osiąga się przy pomocy nowoczesnej techniki. Istnieje więc nieustanne niebezpieczeństwo zamknięcia się w granicach problematyki i metod nauk szczegółowych i przeoczenia problematyki wymykającej się wiedzy naukowo-technicznej. To intelektualne nastawienie, często spotykane w środowiskach technokratycznych, pociąga za sobą nieuchronnie agnostyczną, a nawet ateistyczną postawę wobec problemu Boga.

Współczesna, dziś już olbrzymia, literatura na temat ateizmu wymienia jeszcze wiele zjawisk natury praktycznej i psychologicznej, które stanowią źródło motywów i pobudek wywołujących lub podtrzymujących negację wiary w Boga. Są to: materializm praktyczny, niekonsekwencje moralne i społeczne ludzi religijnie wierzących, wypaczenia w dziedzinie religijnej, przesadne zinstytucjonalizowanie religii itp.

Są to sprawy zbyt dobrze znane, aby trzeba było je tutaj powtarzać. Ograniczę się przeto do wskazania przede wszystkim źródeł i implikacji filozoficznych. Interesują nas one tu najbardziej. Poza tym, mimo innego, często dziś lansowanego przekonania, rozwiązania teoretyczne, właśnie filozoficzne, mają niewątpliwie ogromny, choć nieraz pośredni, wpływ na postępowanie praktyczne człowieka myślącego. Stąd właśnie potrzeba dociekania rozwiązań teoretycznych.

Mówiąc o filozoficznych źródłach negacji Boga można by sprawę potraktować bądź systematycznie, wskazując na związek między koncepcją podstawowych problemów filozoficznych a negacją czy afirmacją Boga, bądź historycznie, śledząc, jak w historii myśli filozoficznej narastały od dawna pewne tendencje i nurty, pod wpływem których kształtowała się współczesna myśl filozoficzna, w większości agnostyczna lub wprost ateistyczna, a nawet antyteistyczna.

Wybieram pierwszą ewentualność, z tym jednak, że nie będzie to wyczerpujące omówienie wszystkich filozoficznych koncepcji, które wiążą się z ateizmem, ale raczej wykaz zasadniczych problemów, wyznaczających stanowiska w interesującej nas sprawie. Chodzi głównie o koncepcję poznania, koncepcję bytu, człowieka i religii. W zależności od tego, jak rozumie się i w jaki sposób ostatecznie wyjaśnia się poznanie, byt, strukturę i naturę człowieka i religii — przyjmuje się teizm lub ateizm.

1. Koncepcja poznania. Z góry wykluczają lub nisko cenią wartość racjonalnego uzasadnienia afirmacji Boga takie stanowiska teoriopoznawcze, które a) negują istnienie i wartość poznania transcendentnego, to znaczy dotyczącego czegoś pozaświadomościowego czy pozapodmiotowego (idealizm teoriopoznawczy, immanentyzm), b) ograniczają zasięg poznania do świata zjawisk lub twierdzą, iż poznajemy jedynie zjawiska, a nie rzeczy same w sobie (skrajny empiryzm, fenomenalizm), c) negują wartość podstawowych twierdzeń o bycie, czyli tak zwanych pierwszych zasad: tożsamości, niesprzeczności, racji bytu (agnostycyzm, relatywizm, irracjonalizm), d) zacieśniają zakres rzetelnego poznania do tego typu, jakie jest realizowane w naukach szczegółowych (scjentyzm). Istnieją jednak takie stanowiska filozoficzne, które przyjmują, iż możliwe jest poznanie przedmiotowe (dotyczące realnego świata), powszechnie prawomocne (całej rzeczywistości) dociekające nieprzypadkowych uwarunkowań bytu. Wówczas afirmacja istnienia Boga jest jak najbardziej usprawiedliwiona.

2. Koncepcja bytu. Analiza, interpretacja i wyjaśnianie struktury rzeczywistości realnie istniejącej zawsze prowadzi z konieczności do przyjęcia jakiegos absolutu. Toteż filozofia bytu (metafizyka) implikuje problematykę Boga. Warto może więc zwrócić uwagę na zachodzącą w dziejach filozofii prawidłowość, że jeśli filozof odwraca się od problemu Boga, zaprzestaje tym samym uprawiania metafizyki i odwrotnie.

Nie każdy filozoficzny absolut utożsamia się jednak z Bogiem chrześcijańskim. Zależy to właśnie od koncepcji bytu, czyli ustalenia, czym jest byt, jakie są istotne elementy bycia bytem. Słowem, koncepcja bytu determinuje koncepcję absolutu.

Stawiając sprawę generalnie — nasuwają się dwa krzyżujące się podziały koncepcji bytu: 1° esencjalistyczne i egzystencjalne oraz 2° monistyczne i pluralistyczne. Przyjmując koncepcje esencjalistyczne (istotę bytu stanowią jakieś determinacje treściowe) i monistyczne (byt jest jednorodny lub istnieje jeden byt o wielu przejawach) dochodzi się do przyjęcia absolutów nieosobowych, immanentnych naturze (Spinoza) czy immanentnych myśli (Hegel).

104 Tylko pluralistyczna i egzystencjalna koncepcja bytu, a więc uznanie istnienia wielości różnorodnych bytów, niesprowadzalnych do siebie, wewnętrznie złożonych i ujętych w aspekcie istnienia w ogóle prowadzi z konieczności do przyjęcia istnienia Bytu Absolutnego, który jest Pełnią Istnienia, transcendentnym i równocześnie immanentnym w stosunku do świata, wolnym i kochającym Stwórcą, tajemniczą, ale prawdziwą rzeczywistością „w której ruszamy się, żyjemy i jesteśmy“. Może właśnie obecnie na tle współczesnej sytuacji w filozofii i teologii ukazuje się jeszcze bardziej jaskrawo niż dotychczas niezastąpiona rola filozofii bytu ujętego egzystencjalnie. Tylko ona bowiem pokazuje w sposób niezależny od wiary, że świat w swojej ontycznej naturze jest w konieczny sposób powiązany z Bogiem i to stanowi ontyczną podstawę świadomych, psychologicznych związków człowieka z Bogiem, jakie realizują się w religii chrześcijańskiej.

3. Koncepcja człowieka. Materialistyczne lub pozytywistyczne koncepcje człowieka, według których świadomość jest wynikiem organizacji materii, a więc koncepcje, które nie uznają ontycznej transcendencji osoby ludzkiej w stosunku do świata materii i do przyrody, odrzucają istnienie Boga jako ostatecznego celu ludzkiego życia. A jeśli pewne materialistyczne koncepcje człowieka (Feuerbach) uznają pozytywną rolę religii, to twierdzą, iż Bóg jest jedynie wytworem człowieka, nie zaś niezależną od człowieka absolutną rzeczywistością. Koncepcje egzystencjalistyczne (typu Sartre'a), ukazując natomiast odrębność bytu świadomego od świata rzeczy, akceptują antropocentryzm ontologiczny, odrzucają Boga jako wartość konkurującą z człowiekiem.

Jeśli przyjmie się jednak, że człowiek nie jest bytem jedynie materialnym, jeśli osoba ludzka z racji swojej ontycznej odrębności transcenduje świat natury, to naturalnym jej dopełnieniem może być Bóg jako Absolut osobowy.

4. Koncepcje religii. Jeśli religię pojmie się jako twór czysto ludzki (Feuerbach), wynik frustracyjnej sytuacji człowieka (marksizm), niedojrzałości ludzkości (pozytywizm) czy wytwór słabości i choroby woli (Nietzsche), postulat eliminacji, a nawet walki z religią staje się już tylko logiczną konsekwencją. Wówczas Bóg uważany jest za twór człowieka, odbierający mu jego własną godność, za symbol, w którym kryje się wola bezsilności, za kogoś czyhającego na wolność człowieka.

W myśli współczesnej Hegel był tym, który — sam nie będąc ateistą — dał potężny impuls do takiego potraktowania religii i pojawienia się zjawiska „śmierci Boga“ w filozofii, kulturze, polityce. Jego ewolucjonistyczna koncepcja absolutu, rozwijającego się w trychotomicznym ruchu ku coraz bogatszym syntezom, zamknęła absolut w immanencji myśli ludzkiej, w świecie przyrody i historii, a jego

dialektyka „pana i niewolnika“, jego „nieszczęśliwa świadomość“ stanowi źródło teorii alienacji religijnej. W stosunku do Boga żydów i chrześcijan człowiek — zdaniem Hegla — pozostaje zawsze w postawie służalczej i niewolniczej. Człowiek nie jest zdolny postępować jako syn i król ziemi. Chrześcijanin może być świadkiem lub męczennikiem, ale nie „bohaterem działania“. Myśl ta została podjęta i w różny sposób rozwijana przez Feuerbacha, Nietzschego, Marksa czy Sartre'a. „Śmierć Boga“ stała się wobec tego koniecznym warunkiem dowartościowania człowieka, jego dojrzałości, wolności. To stanowi źródło ateizmu, który określa się jako humanistyczny, to znaczy dążący do uznania absolutnej wartości człowieka i wyciągnięcia z tego wszystkich konsekwencji.

Zarysowany tak ostro w myśli współczesnej konflikt między afirmacją Boga i afirmacją człowieka, między absolutnym humanizmem i religią wyraża się w antynomicznym przeciwstawieniu bytu Boga i bytu człowieka, łaski i wolności, tego, co materialne, czasowe, doczesne i tego, co duchowe, Kościoła i państwa, wiary i rozumu, prawd Boga i praw człowieka. Rzeczywistości te uważa się za wykluczające się wzajemnie lub przynajmniej konkurencyjne.

Dlaczego do takiego przeciwstawienia doszło? Niewątpliwie jest to wynikiem ujęć filozoficznych, na które wskazano wyżej. Nie można jednak pominąć i tego, że istnieją także i po stronie chrześcijańskiej źródła tego zjawiska, i to zarówno w dziedzinie teoretycznej, jak i praktycznej. Augustyński platonizm, który nigdy nie przestał oddziaływać na kształtowanie się mentalności chrześcijańskiej, istotnie zarysowuje pewnego rodzaju rywalizację między Bogiem i naturą i zawsze łączy się z pewnym brakiem dowartościowania tego, co zmienne, materialne, czasowe. Trzeba tu dodać także różne deformacje i niekonsekwencje ludzi wierzących, którzy swoim życiem prezentują zdeformowany obraz Boga i relacji człowieka z Nim. „Dlatego — jak zauważa Sobór Watykański II — w takiej genezie ateizmu nie mały udział mogą mieć wierzący, o ile skutkiem zaniedbań w wychowaniu religijnym albo fałszywego przedstawienia nauki wiary, albo też braków w ich własnym życiu religijnym, moralnym i społecznym, powiedzieć trzeba o nich, że raczej przesłaniają aniżeli pokazują prawdziwe oblicze Boga i religii“.¹⁵

Czy człowiek może żyć po „śmierci Boga“? Czy eliminacja i negacja Boga i religii rzeczywiście go wyzwala i ubogaca? Jest to zagadnienie ogromne i wymagające szerszego opracowania. Ograniczę się tu do zasygnalizowania problemu, wyróżniając trzy jego aspekty: ontyczny, doktrynalny i psychologiczny.

¹⁵ Konstytucja duszpasterska *O Kościele w świecie współczesnym*, 19.

Ontycznie człowiek istnieje dzięki stwórczej mocy Boga, która nieustannie podtrzymuje go w istnieniu. Istnieje tak zresztą jak wszystkie inne byty — na mocy uczestnictwa w istnieniu Boga. Ludzka negacja związków z Bogiem, a więc ateistyczna czy antyteistyczna myśl ludzka albo praktyka życia niczego tu nie zmieniają. Wszyscy ludzie i ci, którzy Boga afirmują, i ci, którzy Go negują, istnieją w najściślejszych, ontycznych z Nim związkach.

Doktrynalnie (filozoficznie) konsekwencją „śmierci Boga“ jest „śmierć człowieka“. Wszystkie bowiem koncepcje poznawcze, ontyczne, antropologiczne, które eliminują doktrynę o Bogu jako Bycie Osobowym i Transcendentnym, konsekwentnie prowadzą do wyeliminowania doktryny o człowieku jako osobie transcendentnej w stosunku do świata natury i historii, negują duchowość człowieka i możliwość istnienia po śmierci biologicznej. Człowiek nie może uciec od Boga nie uciekając od siebie, nie przekreślając siebie.¹⁶ Tę kruchość, tragizm, trwogę ludzkiej egzystencji po odrzuceniu Boga najlepiej zobrazował egzystencjalizm.

W jaki sposób jednak żyją dzisiaj miliony ludzi, którzy świadomie przyznają się do ateizmu? Jak wyjaśnić tę sytuację psychologicznie? Psychika ludzka w tej dziedzinie raczej nie znosi pustki. Eliminując Boga i wartości religijne człowiek tworzy sobie imitacje najwyższych wartości, którym służy i którym oddaje chwałę. Nadczłowiek, Natura, Klasa, Społeczeństwo, Historia, Nauka, Postęp czy Nicość stanowią te właśnie surogaty, które zajęły miejsce Boga osobowego. Dlatego słusznie pisze Sartre: „Bóg umarł, ale człowiek nie stał się ateistą“.

Spokojna filozoficzna refleksja potrzebna jest chyba po to, aby człowiek uświadomił sobie wszystkie konsekwencje płynące z negacji i eliminacji Boga. Może to stać się drogą — wprawdzie okrężną, ale pouczającą — do pełniejszego uświadomienia sobie, iż tym, który może w pełni zaspokoić naturalne dążenia i pragnienia ludzkie i stanowić kres ludzkiego poznania i ludzkiej miłości nie może być nic innego jak tylko osobowy Byt absolutny, Bóg żywy, na którego istnienie wskazuje nasze niekonieczne istnienie i istnienie całego świata — Pełnia Istnienia, Czysty Akt, tożsamy z Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba.

¹⁶ Zob. szerzej na ten temat H. de Lubac, *Ateizm i sens człowieka*, przeł. O. Scherer, Paris 1969.