

Mazanka, Paweł

O dwóch źródłach współczesnego ateizmu

Studia Redemptorystowskie nr 2, 117-125

2004

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

O DWÓCH ŹRÓDŁACH WSPÓŁCZESNEGO ATEIZMU

WSTĘP

Historia ludzkości pokazuje, że problem istnienia i natury Boga jest dla człowieka problemem bardzo ważnym i można powiedzieć, że każdy człowiek musi się jakoś do niego ustosunkować. Skala możliwych postaw jest tutaj duża: mieszczą się na niej: teiści, deiści, panteiści, agnostycy i ateiści.

Termin *ateizm* pochodzi, jak wiadomo, od greckiego słowa *theos* – Bóg, a – negacja, przeczenie i zwykle rozumie się go, jako doktrynę lub egzystencjalną postawę człowieka, wyrażającą negację istnienia Boga, rozumianego jako byt w pełni doskonały, transcendentny, konieczny (nieuwarunkowany), przyczyna całej rzeczywistości, osobowy Absolut. Michael Buckley w dziele pt.: *At the Originis of Modern Atheism* przedstawia zawiłą historię kształtowania się idei ateizmu. Autor dochodzi do ciekawego wniosku, pisząc, że znaczenie terminu „ateizm” określone jest w dużej mierze formą teizmu, którego ateizm jest zaprzeczeniem. Widać to chociażby na przykładzie trzech osób z okresu starożytności. Już faraon Akhenaten (+1336 przed Chr.) przysporzył sobie wiele kłopotów, próbując wprowadzić monoteizm, tzn. kult boga-słońca. Jego wysiłki sprawiły, że ówczesni Egipcjanie podejrzewali go o ateizm. Znamy kłopoty Sokratesa (+399 przed Chr.), który został oskarżony m.in. o brak wiary w oficjalnie wyznawanych bogów, a przecież wprowadził tylko rozróżnienie pomiędzy wiarą prawdziwą, a wiarą pozornie słuszną. Podobne kłopoty mieli również pierwotni chrześcijanie. Św. Justyn Męczennik (+ok.150) pisał, że chrześcijanie nazywani są niekiedy ateistami. Owszem, przyznajemy się do ateizmu, pisał św. Justyn, ale w stosunku do bogów uznawanych przez Cesarstwo, ale nie w odniesieniu do najbardziej prawdziwego Boga¹.

¹ M. Buckley, *At the Originis of Modern Atheism*, New Haven and London 1987, s. 3-6.

Jednym z pierwszych filozofów, którzy szerzej pisali na temat ateizmu, był Platon. Filozof ten słusznie zauważył, że zachowanie prawa w społeczeństwie zależy od poziomu wiary obywateli w istnienie bogów oraz w to, czy wpływają oni na ludzkie sprawy, bowiem: „Nikt, kto wierzy w istnienie bogów i myśli o nich, tak jak poucza prawo, nie popełni nigdy dobrowolnie bezbożnego czynu ani nie wypowie słowa, które byłoby niezgodne z prawem. Zdarzyć się to może w jednym z trzech przypadków: gdy albo nie wierzy, że bogowie istnieją, albo w to wierzy, lecz nie wierzy, że troszczą się o ludzi albo wreszcie sądzi, że można ich łatwo ułagodzić i pozyskać sobie darami i modłami”². Znaczy to, zdaniem Platona, że prawo nie może funkcjonować prawidłowo w bezbożnym społeczeństwie. Również powierzchowna wiara w bogów, w formie przyjmowania ich istnienia bez wywierania wpływu na ludzkie losy, lub też powierzchowna pobożność, nie wymagająca żadnego odwrócenia się od zła, odbierają prawu jego moc. Warto podkreślić, że największe oburzenie kieruje Platon pod adresem postawy, przypisującej Bogu pobłażliwą dobroć, która to postawa może doprowadzić w końcu do lekceważenia, a nawet pogardzania Bogiem. Jednak najbardziej mocne argumenty autor *Praw* podnosi przeciw postawie pierwszej i drugiej: zaprzeczającej istnieniu bogów lub kierowaniu kosmosem przez boski umysł³. Warto jednak wspomnieć, że w starożytności ateizm był rzadkim stanowiskiem. Głosili go m.in. Teodor z Cyreny, zw. Ateistą, oraz Euhemer, przedstawiciele szkoły cyrenaików, zwolennicy sensualizmu i hedonizmu. Świat starożytnej kultury greckiej i rzymskiej przepojony był obecnością bogów i religijnością. Podobnie było w okresie średniowiecza.

Nowożytny ateizm, który znacząco zaistniał w XVIII stuleciu, nie był powrotem do pogańskiego ateizmu z czasów starożytnych, ale przede wszystkim zaprzeczeniem chrześcijańskiego teizmu, który od wieków dominował w kulturze zachodniej. Godnym uwagi jest fakt, że pierwszym szeroko znanym Europejczykiem, który nie tylko uważał się za ateistę, ale również umarł jako ateista, był szkocki historyk i filozof David Hume⁴. Za twórcę „klasycy-

² Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960, (ks. X, 885b, a także: 888c, 901d, 902e-903a, 908b-d, 909a-b). Platon zwykle mówi o „bogach” lub „tych bogach” ale, gdy przechodzi do sedna problemu, zmienia sposób mówienia na „Bóg” lub: „ten bóg” (księga X, 902e, 903d, 910b).

³ Według Platona ateistyczny materializm twierdzi, że wszystko jest czystym przypadkiem i że ślepa, niewytłumaczalna konieczność ogranicza poszukiwania racjonalnego wytłumaczenia świata przez naukę i filozofię. Poglądy zaś zaprzeczające Bożej opatrności, przekreślają podtrzymującą i działającą moc twórczego Rozumu w świecie. Platon uważał, że praktyczny skutek powyższych trzech postaw istotowo jest ten sam: radykalne usunięcie należytego szacunku względem Boga, szacunku połączonego z prawdziwą i inspirującą Bożą bojaźnią: „Nikt z ludzi śmiertelnych nie może utwierdzić się mocno w bojaźni bożej, jeśli nie pozna tych dwóch przedstawionych prawd: jeżeli nie będzie wiedzieć, że dusza istniała, zanim cokolwiek zrodziło się do życia, że jest nieśmiertelna i rządzi wszystkimi ciałami, i nie pojmie następnie tego, co mówiliśmy teraz wielokrotnie o bytującym wśród gwiazd i wszechistnienie ogarniającym Umyśle”. Tenże, *Prawa*, XII 967d.

⁴ Zgon Hume’a w roku 1776 – a do końca pozostał on podobno nieskruszony – komentowano ze zgrozą po obu stronach Atlantyku. Np. Benjamin Franklin współautor Deklaracji Niepodległości Stanów Zjednoczonych dostrzegł w nim złowieszczy znak nadchodzących, nowych czasów. Jednakże Samuel Johnson znany angielski poeta, nie wierzył w autentyczność ateizmu Hume’a. Twierdził, że Humea kłamał. Zauważył, śmierć pierwszego nieskruszonego ateisty w 1776 r. była czymś tak niezwykłym, że uważano to za coś nieprawdopodobnego.

nego” ateizmu nowożytnego uchodzi L. Feuerbach, który uważał, że mówienie o Bogu czyli teologia, jest zaszyfrowanym mówieniem o człowieku czyli antropologią. Innymi klasycznymi przedstawicielami ateizmu są: K. Marks, F. Nietzsche i S. Freud.

W niniejszym artykule chciałbym wskazać na niektóre aspekty filozofii pozytywistycznej i neopozytywistycznej, które przygotowały, obok wielu innych czynników, zjawisko współczesnego ateizmu i nihilizmu⁵.

1. POZYTYWIZM I NOWA KONCEPCJA FILOZOFII

Ateizm nowożytny i współczesny jest zjawiskiem poreligijnym i pochrześcijańskim, czyli czasowo i psychologicznie wtórnym w stosunku do zjawiska religii. Oczywiście przyczyny narastającej ateizacji są różne dla określonych narodów, kręgów kulturowych, klas; różnicują się także w zależności od wieku. Istnieją przyczyny: subiektywne i obiektywne, racjonalne i irracjonalne, jednostkowe i społeczne. Zasadnicze przyczyny ateizmu sprowadzają się do typów: filozoficznego, psychologiczno-religijnego, etycznego i socjologicznego. Najważniejsze, choć nie zawsze łatwo uchwytnie, wydają się być źródła filozoficzne, wyłaniające się zwykle z uprzednio przyjętych koncepcji poznania świata, koncepcji bytu, człowieka i religii. Zwróćmy bliższą uwagę na ateizm, wypływający z określonych koncepcji poznania. Dzieje się to przynajmniej w czterech wypadkach gdy: 1. neguje się wartość poznania, dotyczącego rzeczywistości pozaświadomościowej lub pozapodmiotowej, a ma to miejsce np. w idealizmie teoriopoznawczym lub immanentyzmie teoriopoznawczym; 2. ogranicza się zasięg poznania do sfery zjawisk, jak np. w skrajnym empiryzmie lub fenomenalizmie; 3. neguje się wartość poznawczą pierwszych zasad, czyli podstawowych twierdzeń o bycie, jak np. agnostycyzmie, relatywizmie i irracjonalizmie; 4. gdy zacieśnia się poznanie do typu przyjętego przez nauki szczegółowe, postulując zasadę empirycznej weryfikacji, bądź falsyfikacji jako jedyne kryterium prawdy, jak np. w scjentyzmie.

Wiele z powyższych teoriopoznawczych źródeł ateizmu można znaleźć w pozytywizmie. Jak wiadomo, głównymi przedstawicielami klasycznego pozytywizmu, który w drugiej połowie XIX w. osiągnął duże znaczenie był

⁵ Dobrą typologię współczesnego ateizmu zaproponował Bernhard Welte (+1983). Jego zdaniem zjawisko ateizmu możemy sprowadzić do trzech typów: ateizmu negatywnego, czyli nieobecność pytania o Boga. Ateizm ten nie głosi pozytywnego twierdzenia, że Bóg istnieje. Ateizm negatywny w ogóle się na ten temat nie wypowiada. Problem Boga ginie z pola widzenia. Inną postacią jest ateizm krytyczny. Początek tego ateizmu związany jest z niewłaściwym rozumieniem natury Bożej: powstaje pozór, że Boga można definicyjnie określić i uczynić w tym określeniu przedmiotem wiedzy. Negatywnym następstwem takiego podejścia jest zniekształcenie transcendencji Boga. Następnie dochodzi do krytyki Boga jako przedmiotu pozornej wiedzy, która kończy się negacją jego istnienia. Ateizm najbardziej radykalny to zdaniem Weltego tzw. ateizm pozytywny, który posuwa się do pozytywnej, aktywnej i polemicznej negacji Boga. Ten typ ateizmu znajdujemy np. w filozofii F. Nietzschego i J. P. Sartre'a. Zob. szerzej na ten temat w: B. Welte: *Filozofia religii*, tłum.: G. Sowiński, Kraków 1996, s. 160-167.

A. Comte (+1857) i E. Mach (+1916). A. Comte, był pierwszym filozofem w dziejach, który przeszedł studia techniczne, kształcił się w Szkole Politechnicznej w Paryżu. W obszernym dziele pt. *Kurs filozofii pozytywnej*, zaproponował reformę filozofii, która miała polegać na tym, że zarzuci się starożytne, filozoficzne pytanie „dlaczego”, na korzyść pytania: „jak”⁶. Pozytywizm w wydaniu Comte`a posiadał trzy zasadnicze cechy. Był empiryzmem, uznającym doświadczenie zmysłowe za jedyne źródło poznania. Jediną rzeczą dostępną dla umysłu są fakty, wypływające z zewnętrznego bądź wewnętrznego spostrzeżenia. Pozytywizm był materializmem (nie zawsze głoszonym wprost), odrzucającym wszystko, co nie jest zmysłowo materialne. I wreszcie: pozytywizm charakteryzował się scjentyzmem, czyli wiarą w bezwzględny autorytet nauk szczegółowych, typu matematyczno-przyrodniczych. Wartościową naukę zdobywa się jedynie w ramach nauk szczegółowych. Nauka dostarcza wystarczających narzędzi do rozwiązywania wszystkich praktycznych (życiowych) problemów człowieka. Scjentyzm głosił z oświeceniowym patosem wiarę w naukę.

Jak wiadomo A. Comte starał się wytyczyć nowe zadania dla filozofii. Uważał, że wszystkie zjawiska podlegające badaniu są podzielone pomiędzy inne nauki, dla filozofii nic nie zostaje. Poza zjawiskami nie ma innej rzeczywistości i metafizyka nie ma się czym zajmować. Przyczyny i celów zjawisk niepodobna dociekać, a tym bardziej pierwszej przyczyny i ostatecznego celu. Dlatego z filozofii Comte zostawił tylko jedną jej dziedzinę: teorię nauki. I to nie w sensie, aby filozofia miała badać założenia czy zasady tych nauk, bo tym mogą się zajmować one same. Filozofii zostało jedynie zadanie encyklopedyczne: zestawiać to, co zrobiły nauki szczegółowe. Widać więc, że o sprawach wykraczających poza fakty pozytywizm nie tylko nie chciał nic twierdzić, ale także nie chciał zaprzeczać. A więc nie angażował się w ateizm. Ani też w zaprzeczanie celowości świata. Celem ostatecznym dla Comte`a była ludzkość, hasłem jego filozofii praktycznej było: *Życie dla innych*. Zmienił więc hasło, które od wieków obecne było w filozofii chrześcijańskiej: ze ostatecznym celem wysiłków człowieka jest Bóg.

Warto w tym miejscu postawić pytanie: czy sam twórca pozytywizmu był ateistą czy też nie? Mówi się, że A. Comte raczej nie utożsamiał się z postawą ateistyczną. W liście z 14 lipca 1845 r. pisał do J. S. Milla: „To określenie (tzn. ateista) nie pasuje do ludzi takich jak my, chyba tylko w ścisłe etymologicznym sensie. Bowiem oprócz niewiary w Boga nie mamy realnie niczego wspólnego z tymi, których nazywa się ateistami, a my w żadnym razie nie podzielamy ich próżnego metafizycznego rozmyślania o początku świata i człowieka, a jeszcze

⁶ Pozytywizm miał się zajmować 1. przedmiotami rzeczywistymi, dostępnymi umysłowi, a nie tajemnicami, 2. poruszać tematy pozytywne, by polepszyć życie, a nie tematy jałowe, 3. ograniczać się do tematów, o których można uzyskać wiedzę pewną, i unikać tematów mglistych i spornych, 4. pracować pozytywnie, nie ograniczając się tylko do krytyki.

mniej ich ciasnych i niebezpiecznych prób systematyzowania etyki⁷. Comte uważał więc, że ateizm dotyczy nie tylko problemu istnienia Boga, ale również natury świata i człowieka oraz zawiera próby budowania systemu etycznego. Comte stanowczo zaprzeczał, by istniał jakiś związek „dogmatyczny albo historyczny między prawdziwym pozytywizmem i tym, co nazywa się ateizmem; ateizm nawet w aspekcie intelektualnym stanowi tylko pewną ograniczoną emancypację, ponieważ przedłuża metafizyczną sytuację przez ciągle poszukiwanie nowych rozwiązań problemów teoretycznych, zamiast traktować te badania jako bezowocne. Prawdziwy pozytywistyczny duch polega przede wszystkim na stałym zastępowaniu studium przyczyn zjawisk przez studium niezmiennych praw tych zjawisk. Mówiąc inaczej, stara się on odpowiedzieć na pytanie „jak?”, a nie: „dlaczego?”.

H. de Lubaca uważa, że Comte jako prawdziwy pozytywista nie wyznawał zwykłego ateizmu w sensie abstrakcyjnego dowodzenia nieistnienia Boga. Nie zamierzał się zatrzymywać również na pozycji agnostyka. Starał się iść dalej, wyjść poza ateizm. Jego celem było obalenie teologicznego patrzenia na świat, tzn. eliminowanie Boga drogą wyjaśniania, że pewien typ iluzji prowadzi do wiary w Niego. Mówił on o „narodzinach i śmierci bogów”, co pozwala przypuszczać, że według niego w rozwiniętym stanie umysłu nie ma miejsca na wiarę w Boga: „Pozwalam sobie na stwierdzenie, że nikt nigdy logicznie nie dowiódł nieistnienia Apollona, Minerwy itd.” Zdania tego typu w przekonaniu Comte’a nie dadzą się ani dowieść, ani zaprzeczyć, ponieważ są „pozbawione sensu”. Filozof żartował, że ateistyczny sposób myślenia to taki, jakby ktoś chciał dowodzić czy włosy na głowie są długie czy krótkie. Comte nie chciał zajmować się problemem Absolutu, ponieważ nie był to problem naukowy w jego koncepcji nauki. Wyrzekł się Absolutu, ale przyjął nowy absolut – ludzkość. Dobro ludzkości, jej pomyślność, rozumiana oczywiście w kategoriach doczesnych, stała się dla Comte’a celem ostatecznym⁸.

2. ZADANIA FILOZOFII W NEOPOZYTYWIZMIE

Typ filozofii zwany filozofią nauki (*Philosophy of Science*) ukierunkował swoje badania przede wszystkim na nauki szczegółowe. Jeden z przedstawicieli tego kierunku, wczesny L. Wittgenstein (+ 1951) w swoim słynnym *Traktacie logiczno-filozoficznym* napisał, że filozofia powinna zająć się logicznym wyjaśnianiem zdań, które opisują stany rzeczy, fakty. Owe stany rzeczy nie mogą być dedukowane, ale muszą wywodzić się z doświadczenia. Zdania, które opisują całość faktów, tzn. otaczający człowieka świat, pochodzą z terenu nauk przyrodniczych. Wittgenstein uważał, że celem filozofii jest więc logicz-

⁷ H. de Lubac, *The drama of atheist humanisms*, San Francisco 1995, s. 161.

⁸ Tamże, s. 161-162.

ne wyjaśnianie zdań z obszaru nauk przyrodniczych. Filozofia powinna być służebnicą nie teologii, ale... nauk przyrodniczych i nie ma nic do powiedzenia o Bogu i religii.

W ten sposób problem Absolutu zostaje wyłączony poza nawias nauki i filozofii. W Boga, zdaniem wspomnianego autora, można wierzyć, przyjmować, że jest konieczny i nieskończony – jednakże ze świadomością, że wszystkie religijne i etyczne wypowiedzi formowane są w języku służącym ekspresji i pobudzaniu, w języku uczuć, leżącym poza „sensowną mową”.

Powyższe wypowiedzi są interesujące z uwagi na to, że Wittgenstein na innych miejscach wypowiada się z głębokim respektem wobec religii. Problematyka Boga i duszy są u niego obecne, „ukazują się”, ale nie dają się wypowiedzieć, a zdaniem autora *Traktatu*, oczym nie można mówić, o tym trzeba milczeć. Widać więc, że uprzednie założenia, dotyczące samej koncepcji filozofii, doprowadziły Wittgensteina do podejrzeń o brak sensowności religii i filozofii religii.

Filozofia nauki rozwinięta została m.in. przez K. Poppera (+1994). Wysunął on ciekawą propozycję tworzenia teorii i ich falsyfikacji. Każda teoria powinna być poddana rzetelnej próbie nie weryfikacji, a właśnie... falsyfikacji. Popper słusznie zauważył, że największa nawet liczba przypadków potwierdzających nie gwarantuje prawdziwości teorii, natomiast już jeden przypadek negatywny wystarczy do jej obalenia. Tak więc szczególnie cennym wsparciem dla teorii są nieudane próby wykazania jej fałszywości. Postulat ten zawiera poważne konsekwencje, zakłada m.in. wymóg, aby teoria była sformułowana za pomocą wyraźnie określonych terminów. Nietrudno znaleźć przykład hipotez naruszających ten postulat. I tak hipoteza: „Wszyscy działają z pobudek egoistycznych” w praktyce wyłączona jest spod krytyki, dopóki pojęcie egoizmu nie zostanie dostatecznie sprecyzowane. Postulat falsyfikacji, stanowiąc określone granice ludzkiemu poznaniu, wyłącza problem Boga poza nawias badań. Bóg bowiem jawi się w religii jako nieskończony, a w swej nieskończoności – nie do pojęcia. W ujęciu K. Popiera, zdania mówiące o Bogu, nie mogą być zdaniami naukowymi⁹.

3. POSTULAT ODRZUCENIA ŚWIATA NADPRZYRODZONEGO Z WIARY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Praktyczne i zastosowanie powyższych teoretycznych rozstrzygnięć filozoficznych znaleźć można m.in. u dwóch teologów protestanckich: Johna Robinsona (ur. 1919) i Paula van Burena (ur. 1924). W swoich, poczytnych swego czasu, książkach zaproponowali pewną postawę religijną, którą i dzi-

⁹ Dobra analizę oddziaływania filozofii nauki na religię można znaleźć w: B. Welte, *Filozofia religii*, wyd. cyt., s. 42-47.

siaj spotyka się w różnych formach zarówno wśród protestantów, jak i katolików¹⁰. Hildebrand nazywa ich, obok H. Coxa i Fletchera „protestantami liberalnymi, którzy utracili wiarę w Chrystusa i nie mają nic wspólnego z takimi protestantami jak Billy Graham, którzy nadal wierzą”¹¹.

Zdaniem Robinsona, sekularyzacja występująca w drugiej połowie XX w. jest zjawiskiem nowym w tym sensie, że polega na całkowitym odrzuceniu jakiegokolwiek transcendentnej rzeczywistości, pozostającej poza sferą zjawisk zmysłowych. Zdaniem autora mamy do czynienia z buntem przeciw czterem sposobom patrzenia na świat. Bunt ten wyraża się odrzuceniem metafizyki, odrzuceniem nadnaturalistycznego światopoglądu, elementu mitologicznego, występującego w Ewangeliach i odrzuceniem pierwiastka religijnego (nie osoby Jezusa, lecz Kościoła, sakramentów i religijnych praktyk, innymi słowy: wiara – tak; religia, Kościół – nie). Aby uratować wiarę we współczesnym świecie Buren i Robinson proponują dopasować ją do poglądów współczesnego zeświecczonego człowieka. Dopasowanie to winno mieć tylko jeden kierunek: to Ewangelia musi bezwarunkowo skapitulować wobec świata¹². Propozycja ta została oparta na programie „demityzacji” R. Bultmanna (+1976), który zaproponował odrzucenie niektórych nadprzyrodzonych elementów, znajdujących się w Ewangelii i zinterpretowanie chrześcijaństwa w kategoriach egzystencjalistycznej filozofii Heideggera¹³.

P. Van Burena i J. Robinsona łączy jedna zasadnicza cecha w ich próbie sekularyzacji Ewangelii: chęć odrzucenia nadnaturalnego elementu wiary w transcendentny porządek rzeczywistości, w „tamten świat”, który jest ostatecznym przeznaczeniem człowieka. Ta próba eliminacji z chrześcijaństwa czynnika nadnaturalnego wiąże się z trzema sposobami argumentacji występujących u obu teologów. Pierwszy z nich ma charakter filozoficzny, a jego podstawę stanowi albo egzystencjalizm, albo lingwistyczny empiryzm. Tak np. skrajny empiryzm lingwistyczny nie pozwala Burenowi uznać zdań, w których występuje słowo „Bóg” za twierdzenia mówiące o faktach. „Główna trudność dla empiryka polega nie na tym, co się mówi o Bogu, lecz na

¹⁰ Chodzi tu o następujące pozycje: P. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, New York 1963; J. Robinson, *Honest to God*, Philadelphia 1963.

Poglądy P. van Burena i Robinsona odnośnie do współczesnego przekazu religii chrześcijańskiej zostały wnikliwie omówione w książce: E. Mascall, *The secularisation of christianity*, London 1965, wyd. polskie: *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1970. Na ten temat pisał również: P. Mazanka, *Kilka uwag na temat sekularyzacji*, w: P. Mazanka, M. Mylik (red.), *Co daje współczesnemu człowiekowi studium filozofii klasycznej*, Warszawa 1997, s. 126-135.

¹¹ D. von Hildebrand, *Koń trojański w mieście Boga. Przyczyny kryzysu w Kościele katolickim*, tłum. J. Wociał, Warszawa 200, s. 149.

¹² Van Buren uważa, że we współczesnym świecie chrześcijanie muszą przyjąć w pełni poglądy intelektualne ludzi XX wieku, przy czym za kryterium określające człowieka XX wieku przyjmuje on wspólne poglądy technokratycznej cywilizacji zachodniej. Mascall trafnie zauważa, że P. van Burenowi nigdy nie przychodzi na myśl, iż chrześcijanin powinien przede wszystkim przyjąć poglądy od wieków wspólne wszystkim innym chrześcijanom. Tenże, *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, s. 53.

¹³ Mascall zauważa, że dla Bultmanna wydają się istnieć tylko dwie normy: (1) Jezus i Nowy Testament, (2) Heidegger. Zaden dominikanin nie wiązał się z taką żarliwością z filozofią św. Tomasza z Akwinu – jak Bultmann z filozofią Heideggera, Mascall, *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, s. 65.

tym, że się w ogóle o Nim mówi. Nie wiadomo, »co« to jest Bóg i nie sposób zrozumieć, jak wyraz »Bóg« jest używany. Dziś nie możemy nawet zrozumieć zawołania Nietzschego, że Bóg umarł, ponieważ nawet gdyby tak było, to skąd byśmy o tym wiedzieli? Nie, problem dziś polega na tym, że słowo »Bóg« umarło¹⁴. Nieuznawanie przez Burena wartości poznawczej języka religijnego prowadzi do obalenia zarówno koncepcji Boga łaski i objawienia, jak i koncepcji Boga teologii naturalnej.

Drugie źródło odrzucenia nadprzyrodzonego elementu wywodzi się z założenia, że jakoby odkrycia naukowe wykazały bezzasadność tezy o istnieniu jakiejś rzeczywistości nadnaturalnej, a w każdym razie o możliwości jakiejś interwencji z jej strony w świat przyrody¹⁵. Trzecie źródło łączy się z krytyką tekstu Nowego Testamentu i opiera się na twierdzeniu głoszącym, że można wykazać, iż element nadnaturalny w Ewangeliach nie ma żadnego uzasadnienia historycznego i powstał w wyniku mitotwórczej działalności pierwotnego Kościoła¹⁶.

Nietrudno zauważyć, że powyższe propozycje omawianych teologów protestanckich mogą prowadzić do nieoczekiwanych konkluzji, że nie ma Boga (nawet w sensie „podstawy bytu”) oraz, że ani Jezus, ani nikt inny nie przeżył fizycznej śmierci. Mamy więc do czynienia z konkretnym przykładem próby sekularyzacji treści Ewangelii. J. Maritain trafnie nazywa to nowe odczytanie Ewangelii „odwracaniem maksym ludzi świętych do góry dnem¹⁷”, a P. Ricoeur określa je jako: „hermeneutykę podejrzenia¹⁸”. Warto zauważyć, że ta hermeneutyka podejrzenia nie wyciąga od razu jakichś gwałtownych wniosków. Mówi się tylko, że czas pierwotnego przywiązania do wiary chrześcijańskiej przeminął. Wybiła godzina zasadniczego ujawnienia. Trzeba nareszcie rozpoznać jako sprawę ludzką to, co dawniej było oglądane i uwielbiane pod postacią Boga. Tym samym pierwotny sens chrześcijaństwa zostaje odrzucony na cmentarz mitów¹⁹.

ZAKOŃCZENIE

Filozofia pozytywistyczna i neopozytywistyczna, opierając się na redukcjonistycznej koncepcji poznania, poddała ogromnej krytyce filozofię klasyczną, a szczególnie metafizykę. Jednym ze skutków takiej postawy był materializm,

¹⁴ P. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, s. 103.

¹⁵ P. van Buren godzi się z tym, że „idea empirycznej interwencji nadprzyrodzonego »Boga« w ludzki świat została wyparta z naszego myślenia pod wpływem współczesnych nauk”. Tamże, s. 100.

¹⁶ E. Mascall, *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, s. 34.

¹⁷ J. Maritain, *Le Paysan de la Garonne*, Paryż 1967, s. 64.

¹⁸ Hermeneutyka jest dyscypliną naukową, która ustala prawidłową interpretację tekstów i symboli słownych, zwłaszcza dawnych. Hermeneutyka była znana już starożytnym Grekom. Dla Platona była tłumaczeniem tego, co mówią bogowie, dla Arystotelesa – nauką roztrząsającą różne sposoby interpretacji.

¹⁹ M. Merleau-Ponty wyraził to w nieco zmienionej treści: „Jest prawie sprzecznością zrozumieć religię i równocześnie przyjąć ją jako przesłankę życia”, tenże, *Eloge de la philosophie*, Paryż 1953, s. 62.

polegający na ontologicznym sprowadzeniu wszystkich przejawów bytu do wymiaru rzeczywistości fizycznej; wszystko, co istnieje, jest albo rzeczywistością fizyczną, albo jej epifenomenem. Współczesne zredukowanie człowieka i rzeczy do rzeczywistości ekonomicznej jest tylko wyjątkowo wyrafinowanym przypadkiem ogólnego stanu ontologicznego.

Wytworzony w XIX wieku filozoficzny klimat sprawił, że wielu ludzi zgodziło się na akceptację stwierdzenia, iż „Bóg umarł”. Akceptacja tego stwierdzenia oznacza odrzucenie wartości transcendentnych, przede wszystkim prawdy i dobra, oraz oznacza próbę postawienia w ich miejsce samego człowieka. Konsekwencją takiej postawy jest nie wywyższenie człowieka (jak błędnie mniemano), ale jego destrukcja. Dziś bardzo wyraźnie widać słusność tego, co twierdził ponad pięćdziesiąt lat temu Henri de Lubac: „Nie jest prawdą – a wydaje się, że tak czasami chce się powiedzieć – że człowiek nie może zorganizować ziemi bez Boga, ale ostatecznie nie może on jej zorganizować inaczej, jak tylko i wyłącznie przeciw człowiekowi. „Humanizm ekskluzywny jest humanizmem niehumanizmem”. I dalej: „Ziemia bez Boga mogłaby przestać być chaosem tylko stając się więzieniem”²⁰.

Czy błędy te są nieuleczalne? Czy też istnieją może „lekarstwa”, o ograniczonym wprawdzie zasięgu, ale mimo to skuteczne? Lekarstwa na pewno istnieją i nawet można je dokładnie wskazać; trudno je jednak zastosować. Opisane błędy ujawniają w istocie: a) wyjałowienie i radykalne ograniczenie możliwości rozumu uwięzionego w wymiarze rzeczywistości fizycznej; b) utratę sensu i znaczenia wiary. Można wykazać, że filozofia klasyczna, a więc wysiłek rozumu jako takiego bez odwoływania się do wiary, mądrość wypływająca z tej filozofii zawiera w sobie mocne i skuteczne antidotum na problem współczesnego ateizmu albo – mówiąc inaczej – pewne możliwe punkty odniesienia dla próby uzdrowienia samego rozumu²¹.

²⁰ H. de Lubac, dz. cyt. s. 13-14.

²¹ Jak filozofia klasyczna może zaradzić na bolączki współczesnego człowieka, zob. w: J. Reale, Zło nękające współczesnego człowieka i lekarstwo, które można na nie znaleźć, w: *Ethos* 56(2001), s. 15 nn.