

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 43,1 (2010), s. 197–201

Georges-Marie Cottier, *Vous serez comme des dieux*, wyd. Parole et Silence, Paris–Les Plans sur Bex 2008, 418 s.

Publikacja kardynała G.-M. Cottiera porusza złożoną i bardzo aktualną kwestię ateizmu. Już sam tytuł „Będziecie jako bogowie” zachęca do czytania i podjęcia refleksji. Zajęcie przez człowieka roli i miejsca, które w rzeczywistości mu nie przysługują, jest od początku nowożytności tematem wciąż podejmowanym i dyskutowanym.

Chrześcijańska teologia nieustannie dokonuje refleksji dotyczącej stworzenia człowieka, którego Pan Bóg uczynił na swój „obraz” i „podobieństwo” (Rdz 1,26-28). Ten tekst przyjmowany jest także jako punkt wyjścia dla chrześcijańskiej antropologii. W perspektywie powyższego wydarzenia teologia stopniowo uściślała i wyjaśniała język, zastanawiając się, czym w rzeczywistości jest „podobieństwo” i „obraz”? W misterium trynitarnym, Syn równy Ojcu, jest Jego doskonałym obrazem, podczas gdy w człowieku obraz ten jest tylko niedoskonały, ponieważ istnieje nieskończona „przeźródlenie” między Bogiem i stworzeniami. Obraz ten przynależy do natury ducha, zdolnego do poznania i kochania Boga.

Praca kard. Cottiera składa się z 5 rozdziałów i wstępu. W każdym rozdziale znajdują się podrozdziały. W sumie jest ich 18. Książka nie ma formalnego zakończenia. Rolę tę przejmują ostatni 18 podrozdział. Publikacja nie posiada żadnego indeksu.

W rozdziale I autor podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie, czy ateizm jest odrzuceniem Boga Abrahama czy Boga filozofów. Dziedzictwo judeochrześcijańskie, które wyraźnie naznaczyło kulturę europejską, nie może być ignorowane w podejmowaniu kwestii ateizmu. Współcześnie stawia się znak równości między zjawiskiem „ateizmu” i „niewiary” (*incroyance*, s. 11), podczas gdy ateizm jest tylko radykalną formą niewiary (np. niewiara deistów oświeceniowych). W punkcie wyjścia swych refleksji (podrozdział 1), autor odwołuje się do doświadczenia Pascala, który przyjmował Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, a nie Boga filozofów i uczonych. Doświadczenie wiary dostarcza Pascalowi pewności, której nie może mu dać filozofia. Głównym przeciwnikiem Pascala był „duch racjonalizmu”, uosabiany w jego oczach przez R. Descartesa. Kartezjusz otwiera drzwi do tzw. sekularyzacji myśli (*la sécularisation de la pensée*, s. 16). Był to wstęp do mentalności oświecenia. Krytykując Kartezjusza, Pascal nie otwiera drogi do irracjonalizmu. Podrozdział 2 ukazuje podstawy doktrynalne obojętności religijnej. Od XVII do XIX w. apologetycy chrześcijańscy ukazywali „obojętność” i „indyferentyzm” jako główny problem chrześcijaństwa. Autor wskazuje na trudność w podaniu definicji obojętności religijnej. Dlatego przeszedł kilka przykładów z historii i przywołał różnych myślicieli. Najprzód analizuje tę kwestię w dobie reformacji, następnie zaprezentuje diagnostykę J.B. Bossueta, później propozycje Pascala i libertynów, J.-J. Rousseau, a w końcu opinię A. Comte’a. Wszystkie te krótkie odniesienia ukazały, w jaki sposób problem obojętności religijnej związany jest z przyjętymi pryncypiami filozoficznymi. Obojętność religijna nie pozwala się bowiem odizolować od teorii, które faworyzują lub z których wynika. Problem obojętności wskazuje na wzajemne powiązanie intelektu i woli oraz na wzajemne relacje zachodzące między metafizyką, etyką i religią. Kwestia obojętności prowadzi do problemu absolutności prawdy (*absolu de la vérité*, s. 70). Kolejny 3 podrozdział jest próbą podania definicji ateizmu i dokonania jego typologii. Autor próbuje określić naturę ateizmu, jego najbardziej charakterystyczne formy, przyczyny i motywy. Punktem

wyjścia jest definicja zaproponowana przez E. Gilsona, który z kolei zapożyczył ją od Mortimera Adlera. Ateizmem nazywa negację konstytutywnych elementów składających się na pojęcie Boga, tzn. Bóg musi być przyjmowany jako byt transcendentny, czyli istniejący niezależnie od człowieka i świata, jawi się jako byt konieczny oraz jako przyczyna całego istniejącego świata. Paweł VI i *Vatican II* określili ateizm jako jedno z trudniejszych zjawisk epoki (*Ecclesiam suam*, nr 104; KDK, nr 19-21). Podrozdział 4 przedstawia krótki szkic historyczny nowożytnego ateizmu. Chronologicznie autor dzieli historię nowożytnego ateizmu na cztery okresy (1. XVI–XVII wiek. 2. XVIII stulecie. 3. wiek XIX. Trzeci etap rozwoju ateizmu związany był z romantyzmem, jakkolwiek sam romantyzm nie był ateistyczny. W tym okresie pojawi się także ateizm L. Feuerbacha, K. Marksa, A. Comte’a, F. Nietzschego, w końcu kwestia anarchizmu. 4. XX stulecie).

Rozdział II podejmuje zagadnienie ateizmu religijnego. We wstępie do *Istoty chrześcijaństwa* (1842), Feuerbach odwoływał się do „ostatniego teologa chrześcijaństwa”, F. Schleiermachera, który dostrzegał fundament religii w uczuciu (*Gefühl*). Pietyzm, od którego wywodzi się teologia liberalna, przygotował teren, na którym rozwinie się forma ateizmu, którą Cottier zajmie się w obecnym rozdziale. Również Feuerbach, Comte, założy „religię ludzkości”, aby zadośćuczynić potrzebom afektywnym. Człowiek staje się w ten sposób nowym idolem, którego tożsamość stanie się wkrótce problemem. Omawiana kwestia przyjmie wymiar antropologiczny. Autor rozpoczyna od refleksji dotyczącej relacji zaistniałej między idolatrią i ateizmem (5 podrozdział). W starożytności nieścisłości dotyczące pojęcia Boga faworyzowały inklinacje w kierunku politeizmu. Objawienie judeochrześcijańskie, wprowadzające ideę Boga osobowego, wprowadziło polemikę z fałszywymi bogami lub idolami. W tym duchu należy dostrzegać ateizm, który ukrywa Bóg Spinozy. P. Bayle porównuje ateizm do idolatrii. Podstawowa jego troska ma wymiar polityczny, a nie doktrynalny, tzn., jak zabezpieczyć tolerancję i jak uniknąć fanatyzmu. Perspektywa polityczna stawia problem w perspektywie użyteczności społecznej, a nie z punktu widzenia filozoficzno-teologicznego absolutnej prawdy. Ten sposób postrzegania ateizmu przyjął się w XVIII stuleciu. Wolter swą afirmację lub negację Boga traktuje jako ideologię w służbie interesów społecznych i politycznych. Podrozdział 6 poświęcony został refleksjom dotyczącym ateizmu religijnego. Autor podkreśla, że ateizm niejednokrotnie związany jest z samą koncepcją religii. Świadczą o tym propozycje Forberga, Feuerbacha i marksistów, a także Comte’a. Chcąc przedstawić tę perspektywę, autor wychodzi od przedstawienia kontekstu kulturowego. Problem więzi między ateizmem i religią jest wyraźnie zauważalny w oświeceniu. Zamiarem ideologów tego okresu było podporządkowanie religii władzy rozumu (por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*). Nowożytny rozum jest rozumem ateistycznym, zwłaszcza w perspektywie odrzucenia metafizyki. Nic zatem dziwnego, że pierwsze afirmacje ateizmu religijnego pojawiają się w kontekście myśli Kanta. Wielu myślicieli zauważa, że pewne postawy egzystencjalne, uznane za konieczne, są związane z religią, która w swej istocie zawiera relację do Boga. Usiłuje się faworyzować te postawy, jednocześnie przyczyniając się do wyrzucenia Boga z horyzontu nowożytnej myśli. Próbuje się zachować to, co przynosi ze sobą religia, gdy w tym samym czasie doprowadzono do rozkładu samej religii. Stąd też pojawiają się różne formy afirmacji religii u różnych myślicieli: struktura pragnienia (Forberg), struktura nadziei (Bloch), struktura egzaltacji, „szlachetne uczucia” (Comte, *nobles sentiments*, s. 163). W perspektywie systemu ateistycznego dane te traktowane są jako irracjonalne. Negacja Boga prowadzi do nowej idei szczęścia. Może mieć ono charakter wyłączny ziemski. Dlatego też ateizm religijny stawia problem mesjanizmu politycznego. Ateizm, dążąc do redukcji religii, próbował przejąć niektóre z jej instytucji, co wydaje się paradoksalne. Próbuje czerpać swą energię z czegoś, co ma być unicestwione. Wraz z utratą sensu Boga i transcendencji, a także

konsekwentną utratą sensu osoby, zdobywanie szczęścia objawia się jako poszukiwanie kolektywne i czysto ziemskie, a nawet polityczne. Religia przedstawia się jako narzędzie władzy (*instrumentum regni*). Prawda religijna zaczyna mieć sens wtedy, gdy zabezpiecza spójność i dynamizm społeczeństwa, jeśli pozwala na mobilizację energii dla celów politycznych. Zaczyna więc spełniać rolę mitu lub ideologii. W ten sposób cel polityczny zajmuje miejsce absolutu i zaczyna służyć człowiekowi w wymiarze totalnym. Stąd pojawi się fanatyzm religii świeckich, jak np. kult partii totalitarnych. Różnego rodzaju totalitaryzmy konstytuują aberracje religijne. W obliczu ateizmu religijnego z jego ideologią mesjańskopolityczną, autentyczna religia relatywizuje wymiar polityczny, przypominając, że jest rzeczywistością ludzką w wymiarze ludzkim (*une réalité humaine aux dimensions humaines*, s. 165). Jednym słowem staje się nowym idolem. Podrozdział 7 przedstawia wybrane tematy z *Istoty chrześcijaństwa* Feuerbacha. Zdaniem autora, należy podkreślić ważność myśli Feuerbacha w perspektywie ateizmu i nie można jej pominąć. Niemiecki krytyk religii doskonale znał literaturę chrześcijańską (Ojcowie Kościoła, zwłaszcza św. Augustyn, św. Bernard, odwołują się często do dokumentów soborowych). Wielką rolę w jego myśli odgrywa Luter i cała tradycja luterkańska wraz z ruchem pietystycznym.

Rozdział III poświęcony jest etapowi przejścia od Feuerbacha do Marksa. Głównym przedmiotem zainteresowania będzie marksizm i ateizm. Wspomniany ateizm przedstawia się jako przedłużenie ateizmu Feuerbacha. Mimo upadku reżymów komunistycznych warto zastanowić się nad podstawami intelektualnymi „tragicznej przygody”, która wyraźnie naznaczyła historię XX stulecia. Filozofia Marksa, podobnie jak Comte’a, powinna oznaczać koniec filozofii i jej zastąpienie przez naukę, zgodnie z adagium Bacona „wiedza staje się władzą” (*savoir est pouvoir*, s. 191). Chodziło o naukę, która wyrażała krytyczny stosunek do przeszłości i proponowała rewolucyjne zmiany dla teraźniejszości, mając stać się zaczynem, na bazie którego miało powstać nowe społeczeństwo. To, co było dawniej należało do prehistorii, natomiast przejęcie władzy przez partię komunistyczną powinno zainaugurować początek rzeczywistej historii. Później to głównie ekonomiści i socjologowie interesowali się myślą Marksa, podczas gdy marksizm prezentował się jako filozofia posiadająca klucz do rozumienia historii i która napełniona była wyraźnym podmuchem mesjańskim. Autor zwraca uwagę na trzy główne figury marksizmu: a) grupy rewolucyjne, których podstawowym celem było zaprowadzenie socjalizmu, odrzucając za pośrednictwem okrucieństwa rewolucji system kapitalistyczny; b) marksizm zaprowadzony w Związku Radzieckim i jego satelitach; miała to być tzw. „dyktatura proletariatu”, która stała się początkiem reżymu totalitarnego; c) partie komunistyczne powstałe w demokracjach zachodnich, głównie we Francji i Włoszech. Ten ostatni rodzaj marksizmu był mocno protegowany i wspomagany przez Rosję sowiecką. Autor zastanawia się nad problemem przynależności wielu zachodnich intelektualistów do marksizmu, zwłaszcza w perspektywie prześladowań opozycji szczególnie w ZSRR. Kolejne podrozdziały poświęcone są głównie ateizmowi marksistowskiemu (a zwłaszcza marksistowskiej koncepcji człowieka) i antysemityzmowi Marksa. Następnie autor przedstawia 11 tez Feuerbacha. Na ich podstawie dokonano przesunięcia problemów filozoficznych w kierunku *praxis* a nie *Anschauung* (s. 257). Pojawia się tu nowa koncepcja prawdy. *Praxis* została wpisana w rzeczywistość dwóch terminów: historia i społeczeństwo. *Praxis* nie jest czynnością czystą. Jest to praktyka ludzka (*praxis humaine*, s. 257). Ostatnie refleksje tego rozdziału dotyczą relacji marksizmu i religii.

Rozdział IV przedstawia kryzys rozumu. Żaden z filozofów przedstawionych dotąd w publikacji nie kontestował prymatu rozumu, choć różnie rozumiano jego rolę. Schopenhauer dokonał przewrotu, oddając prymat woli. Rozum stał się narzędziem woli. W ten sposób otwarto drogę dla irracjonalizmu. Nietzsche był zaskoczony lekturą Schopenhauera,

co wpłynęło na jego analizę ateizmu, wprowadzając zarazem nową problematykę. Krytyka idei Boga przez niektórych przedstawicieli ateizmu (Marks, Nietzsche, Freud) odbywa się drogą pośrednią. Problematyka Boga pojawia się w konkretnych sytuacjach szczegółowych, społecznych czy psychologicznych. Pytanie to nie wpływa z głębokości ludzkiego ducha jako takie. Kontestacja nie jest zawarta w odpowiedzi na postawione pytanie. Jest to problematyka Boga, która jest odrzucona jako nieautentyczna. Następnie Autor przedstawia koncepcję rozumu rozwijaną przez Schopenhauera. Rozum jest rozumiany w swej ideologicznej całości (*totalité idéologique*, s. 321). Z kolei pierwszą funkcją rozumu jest tworzenie iluzji. Rozdział ten kończą refleksje dotyczące problemu prawdy u Nietzschego. Filozof ten redukuje imperatyw prawdy „za wszelką cenę” do konkretnej wartości, aby następnie skonstatować jej upadek. Prawda zatem wyjaśniana jest przez życie, a zwłaszcza przez walkę z tragizmem życia. W tej optyce każda wartość i każdy system wartości są przypadkowe i mogą przekazać swoje miejsce innym, które nie są bardziej konieczne niż one same.

Ostatni rozdział, piąty, przedstawia problem wyboru między „idolem” a „nicością”. Na samym początku autor zastanawia się, jaki jest plan intelektualny i duchowy ateizmu. Ateizm prowadzi ostatecznie do nicości (*Rien*), a ludzki duch jest nieustannie odsyłany do różnego rodzaju, tworzących wciąż, idoli i w końcu do nihilizmu. Idol i nicość stają się przeznaczeniem i celem, wskazanym przez ateizm. Ateizm charakteryzował się zwłaszcza szerokim powrotem idoli. Stawia także pytanie, czy ta perspektywa ateizmu nie prowadzi do śmierci humanizmu (*mort de l’humanisme*, s. 375). Wielu myślicieli nowożytnych mówi o „końcu człowieka”. Do trzech pytań krytycznych, Kant dołącza jeszcze jedno: kim jest człowiek? Współczesny kryzys człowieka jest kryzysem Antropologii, pisanej przez „A”. Kontestacja jedności rodzaju ludzkiego konstituuje pierwsze zagrożenie przeciwko humanizmowi. Zagrożenie to jest permanentne. Obecnie przybiera ono nowe formy. Formuła Kanta zawiera dwa terminy: ludzkość i osoba. Książka H. de Lubaca, poświęcona ateizmowi (*Dramat humanizmu ateistycznego*), ukazuje wielu przedstawicieli humanizmu (Comte, Feuerbach, Nietzsche). Mimo ich silnego antropocentryzmu, który zmierza aż do afirmacji ateizmu, pojawia się pytanie, czy tych autorów można określać jako humanistów. Sam de Lubac używa formuły „humanizm ateistyczny”. Ostatni podrozdział, osiemnasty, zawiera wnioski końcowe. Poszukując przyczyn nowożytnego ateizmu, należy wziąć pod uwagę kontekst historyczny, w którym pojawił się omawiany fenomen zarazem kulturowy jak i religijny. Ateizm pojawił się w perspektywie chrześcijaństwa, tzn. w obliczu Boga, który dał się poznać w Objawieniu. W tej perspektywie pojawił się podział na wierzących i niewierzących. Odrzucenie objawienia judeochrześcijańskiego nie oznaczało jeszcze ateizmu. Przykładem tego jest deizm XVIII-wieczny. Rzeczywisty ateizm zawiera odrzucenie Objawienia, ale może także zostać ukonstytuowany na poziomie filozoficznym, nie podejmując kwestii Objawienia.

Kultura europejska, będąca pod wpływem chrześcijańskim, została naznaczona przez sprecyzowaną ideę Boga, Boga osobowego, który zwraca się do człowieka i oczekuje od niego odpowiedzi. Otwartość inteligencji i woli indywidualnego człowieka na Absolut, z którym może on wejść w bezpośredni dialog, jest specyficzną spuścizną chrześcijaństwa. Oznacza to, że każda ludzka osoba posiada własne przeznaczenie o charakterze ponadhistorycznym, w które to przeznaczenie jest włączony sam Bóg.

Ateizm zawiera zatem dwa aspekty: negację teoretyczną Boga i odrzucenie postawy egzystencjalnej, poprzez którą ludzki podmiot wchodzi w osobową relację z żywym Bogiem. Droga dotarcia teoretycznego (negacja intelektualna) zostaje zdublowana przez drogę dotarcia religijnego (odrzucenie postawy egzystencjalnej, poprzez którą człowiek wiąże się w dialogu z Bogiem). Bóg nie jest odrzucany tylko jako przyczyna kosmosu,

lecz jako Bóg osobowy, który wzywa człowieka do spotkania z Nim w głębokościach jego Ducha. Współczesny ateizm, zwłaszcza pochodzący od Feuerbacha, jest mocno zakorzeniony z immanencją. Swoje pochodzenie człowiek zawdzięcza sobie, jest dla siebie samego stwórcą, nikomu poza sobą nic nie jest dłużny, powinien cieszyć się swą autonomią. Pojawia się tu wymóg samowystarczalności (*autosuffisance*, s. 403), który domaga się odrzucenia wszelkiego przejawu transcendencji. Bóg staje się rywalem człowieka i dlatego też człowiek musi zająć jego miejsce (humanizm ateistyczny Feuerbacha i Marksa). Ateizm nowożytny nie jest zjawiskiem jednorodnym. Przybiera różne formy, które nie są możliwe do pogodzenia między sobą. Autor przywołuje także przypadek ateizmu oczyszczającego wiare. Chodzi o ateizm, który staje się wyzwaniem dla wierzących, prowokując do głębokiego i autentycznego poznania wiary oraz praktykowania jej w codziennym życiu.

Obszerna publikacja kard. Cottiera stanowi bogate zestawienie tematów i problemów związanych ze zjawiskiem ateizmu. Jest to wyzwanie, które wciąż stoi przed chrześcijaństwem i którego nie można lekceważyć ani pominąć. W tej perspektywie omawiana książka jest aktualna. Pojawia się jednak pewien niedosyt. Można odnieść wrażenie, że większość refleksji podejmowanych przez autora była żywo dyskutowana w latach 60 – 80-tych ubiegłego stulecia. Mimo oferowanej bazy do podjęcia dyskusji dotyczącej zjawiska ateizmu, nie ma w publikacji zbyt wielu odniesień do współczesnej, aktualnej sytuacji. Przez ten brak książka traci nieco na aktualności.

Ks. Sławomir Zieliński

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 43,1 (2010), s. 201–203

Łukasz Gawel, *La risurrezione di Gesù Cristo nella sua importanza per l'antropologia cristiana*, Cantagalli, Siena 2009, 287 s.

11 listopada 2009 r. na Wydziale Teologicznym w Lugano (Szwajcaria) miała miejsce promocja książki dr. Łukasza Gawła, kapłana archidiecezji katowickiej, opublikowana w Cantagalli Editrice ze Sieny. Publikacja jest rozprawą doktorską, obronioną na wyżej wymienionym wydziale w czerwcu 2008 r., podejmującą istotny dla całej teologii problem zmartwychwstania Jezusa Chrystusa oraz prezentującą implikacje tego wydarzenia dla chrześcijańskiej antropologii.

Publikacja składa się z czterech rozdziałów, ściśle ze sobą powiązanych oraz wstępu i zakończenia. Zawiera wykaz skrótów oraz indeks nazwisk, co wyraźnie ułatwia korzystanie z publikacji. Bibliografia podzielona została na trzy grupy: 1) Symbole wiary i dokumenty *Magisterium Ecclesiae*, 2) Pisma Ojców Kościoła, 3) bibliografia krytyczna. Publikację rozpoczyna słowo wprowadzające pióra W.J. Eijka, arcybiskupa Utrechtu, który podkreśla wiele jej walorów, takich jak: szerokie odniesienie do źródeł (wielojęzyczność konsultowanych i cytowanych dzieł); aktualność tematu we współczesnej teologii oraz oryginalny przedmiot formalny badań; interdyscyplinarność badań (ich wymiar zarówno teologicznofundamentalny jak i dogmatyczny); aktualność tematu dla wiary i życia Kościoła.