

KS. JERZY DADACZYŃSKI

POZNANIE ISTNIENIA BOGA WEDŁUG EKUMENICZNEGO KATECHIZMU DLA DOROSŁYCH „NEUES GLAUBENSBUCH”

Fakt, że chrześcijanie na skutek rozlicznych i głębokich podziałów od wielu wieków żyją w mniej lub bardziej hermetycznie zamkniętych wspólnotach, ma niewątpliwy wpływ na różnorodność ich podejść do wielu zagadnień filozoficznych i teologicznych. Pomiedzy katolicyzmem a protestantyzmem zarysowały się dość znaczne różnice co do poznawalności istnienia Boga. Nauka Kościoła katolickiego, nawiązując do Pisma św. i Ojców Kościoła, zawsze i niezmiennie broniła wartości poznania rozumowego, co znalazło swe jasne odzwierciedlenie w sformułowaniu dogmatycznym Soboru Watykańskiego I. Stanowisko protestanckie w tej kwestii jest mniej jednoznaczne i wyraźne, chociażby ze względu na brak autorytatywnego podmiotu formułującego wykładnię wiary obowiązującą wszystkich członków tej wspólnoty. Za reprezentatywne dla współczesnego protestantyzmu trzeba zatem uznać poglądy wiodących kierunków teologicznych. Przynajmniej do niedawna dominującą szkołą w protestantyzmie była teologia dialektyczna K. Bartha, mająca swych zwolenników po dzień dzisiejszy. Zanegowała ona zdecydowanie jakąkolwiek pozytywną rolę poznawczej aktywności rozumu ludzkiego w drodze do Boga. Barth i jego zwolennicy opowiedzieli się za fideistycznym rozwiązaniem zagadnienia.

Tym niemniej pomiędzy dwoma biegunowymi stanowiskami, jakimi są fideizm typu barthowskiego oraz mocno racjonalistyczne interpretacje dogmatu Vaticanum I, znajduje się pewna „przestrzeń”, która bynajmniej nie jest próżnią, ale jest wypełniona myślą teologów zarówno katolickich, jak i protestanckich. „Atutem ekumenicznym” myśli katolickiej jest dopuszczenie możliwości pozaracjonalnych dróg afirmacji istnienia Boga oraz dostrzeżenie ich komplementarności wobec racjonalnych sposobów poznania Boga. Niezwykle istotna jest także recepcja pluralizmu filozoficznego w nauce katolickiej. Natomiast w protestantyzmie można dostrzec próby reinterpretacji nauki o objawieniu pierwotnym, co wiąże się z akceptacją pewnych elementów teologii naturalnej. Wśród autorów modyfikujących w pewnym stopniu „ekumenicznie” naukę o naturalnym poznaniu Boga można wyliczyć takie nazwiska, jak M. Werner, P. Glogge, P. Brunner, P. Althaus, K. Guisberg, K. Neuenschwander. Pojawiają się także protestanckie publikacje analizujące orzeczenie dogmatyczne Soboru Watykańskiego I.

Istnieje zatem potencjalna szansa autentycznego, interkonfesyjnego dialogu na temat naturalnej czy nawet racjonalnej afirmacji istnienia Boga. Szansa ta jest tym większa, że nauka o rozumowej poznawalności istnienia Boga była

prawdą wiary z powszechnego nauczania całego nie podzielonego chrześcijaństwa. Co więcej, poznanie Boga nie było przedmiotem żadnych sporów z reformatorami. Radykalna polaryzacja stanowisk nastąpiła dopiero na przełomie XIX i XX wieku, co stwarza nadzieję, iż proces ten może być odwracalny.

Zresztą nie można dzisiaj mówić tylko i wyłącznie o szansie albo możliwości ekumenicznego dialogu na temat rozumowego poznania istnienia Boga. Ateistyczne oraz agnostyczno-irrationalistyczne predylekcje współczesnej cywilizacji zmuszają do ukazywania racjonalnych podstaw wiary. To zaś wymaga zmobilizowania wysiłku całej chrześcijańskiej refleksji filozoficznej i teologicznej. A zatem ekumeniczny dialog katolicko-protestancki na temat rozumowego argumentowania za istnieniem Boga nie może być tylko pobożnym życzeniem, ale jawi się raczej jako coraz bardziej nagląca konieczność.

Szansę takiego dialogu mogło stworzyć przygotowanie i wydanie ekumenicznego *Katechizmu* dla dorosłych (*Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, herausgegeben von J. Feiner, L. Vischer, Freiburg 1978). Użycie przymiotnika „ekumeniczny” jako ekwiwalentu niemieckiego *gemeinsame* wynika z faktu, iż autorami *Katechizmu* są teologowie katolicy i protestanci. Przydzielono im tematy, które powinni byli opracować samodzielnie. Następnie każdy z poszczególnych autorów przekazywał swój projekt opracowania opiniodawcy wyznaczonemu z drugiej wspólnoty wyznaniowej. W ten sposób zapewniona została współodpowiedzialność reprezentantów strony katolickiej i protestanckiej za przyjęty tekst. Kwestie kontrowersyjne pomiędzy obydwojema wyznaniem zostały omówione osobno w ostatniej części *Katechizmu*. Natomiast interesujący nas materiał znajdujemy w pierwszej części zatytułowanej „Pytanie o Boga” (*Die Frage nach Gott*, s. 21—100). Warto dodać, że *Katechizm* cieszy się dużym powodzeniem odbiorców, co wynika z faktu, iż w latach 1973—1978 ukazało się czternaście wydań tego dzieła.

Zadaniem niniejszej pracy będzie najpierw odnalezienie lub wydobycie na drodze analizy założeń filozoficzno-teodycealnych *Katechizmu*. Będzie nam zatem chodziło o ukazanie przesłanek filozoficznych, którymi kierowali się autorzy w podejmowaniu problematyki Boga. Następnie, opierając się na uzyskanych wynikach, będzie można z kolei postawić i rozpatrzyć zagadnienie poznawalności istnienia Boga w *Katechizmie*. Chodzi zwłaszcza o odpowiedź na pytanie, czy *Katechizm* stawia to zagadnienie wprost, uwzględniając dotychczasowe rozbieżności między orzeczeniem Vaticanum I a wiodącymi kierunkami teologii protestanckiej. Jeśli natomiast okaże się, że problem ten nie został podjęty *explicite*, to trzeba będzie podjąć próbę analizy, czy *Katechizm* nie daje innych odpowiedzi, które mogłyby wskazywać na jakąś konkretną, poznawczą drogę ku Bogu. Pracę zakończymy oceną doktrynalną *Katechizmu* z katolickiego punktu widzenia oraz rozpatrzymy wartość ekumeniczną proponowanych rozwiązań w zakresie poznawalności istnienia Boga.

I. ZAŁOŻENIA FILOZOFICZNO-TEODYCEALNE KATECHIZMU

Mówiąc o założeniach filozoficzno-teodycealnych, mamy na myśli główne tendencje, przejawiające się w wywodach autorów *Katechizmu*. Chodzi zatem o ujawnienie szerszego tła pewnych inspiracji filozoficznych, którymi się oni kierują i które są im najbliższe, z jakich przesłanek filozoficznych czerpią i wobec których są zależni. Ujawnienie tych założeń jest niezwykle istotne dla głębszego zrozumienia wywodów autorów. Ich punktem wyjścia i płaszczyzną,

w której starają się rozwijać problematykę istnienia Boga, jest współczesny kontekst pytań o Boga. Z wymienionych przez autorów najbardziej znaczących zjawisk i prądów myślowych, kształtujących ów kontekst, na szczególną uwagę zasługuje ateizm, antropocentryczny egzystencjalizm oraz marksizm, rewolucyjny typ myślenia historycznego. Nie są to rzecz jasna fenomeny odizolowane od siebie, lecz układają się zasadniczo w jeden szeroki nurt współczesnego myślenia. Zjawiska te niewątpliwie w istotny sposób różnicują współczesną rozmowę o Bogu od sposobu mówienia o Nim chociażby w średniowieczu. Będzie nam zatem chodziło o zanalizowanie, w jaki sposób nasi autorzy z tych zjawisk korzystają, jak one warunkują ich własne podejście do problematyki Boga, o ile współczesny klimat intelektualny determinuje ich rozważania teodycealne i teologiczne.

1. Znaczenie współczesnego kontekstu pytań o Boga

Jest rzeczą oczywistą, że „pytanie o Boga” ma swoją historię. Treść i rozłożenie akcentów w rozmowie o Bogu ulegały niewątpliwym przemianom na skutek najrozmaitszych czynników. Dlatego uzasadnione będzie przesledzenie, jak dzieje pytań o Boga i ich uwarunkowań widzi *Katechizm*, w jakim aspekcie je przedstawia, jak je ocenia, co z tej wielkiej tradycji przejmuje jako własną bazę i jakie wyciąga z tego wnioski.

Katechizm rozpoczyna przegląd od sformułowania pewnych zastrzeżeń i założeń. Stwierdza, że „dotychczas pytania w sprawie przemian wiary i wierzącej rozmowy o Bogu stawiano przeważnie tylko teologiczno-historycznie, to znaczy pytano w sprawie historii rozwoju idei, myśli i pojęć. Dlatego to, co nam mówią fachowcy o historii wiary, oddaje przeważnie abstrakcyjny obraz tej historii”¹. Nasi autorzy nie zgadzają się z takim jednostronnym podejściem i przedstawieniem tego zagadnienia. „Nie można nigdy zapomnieć, że rozmowa o Bogu i formy wyrażania wiary mają związek z wszelkimi warunkami życia człowieka, a nie tylko z wytworami jego umysłu”². Ta krytyka skłania naszych autorów do wytyczenia własnego kierunku badań: „Historię wiary można tylko wtedy poznać w całej jej rozciągłości, jeżeli włączy się do tego historię życia politycznego, społecznego i kulturalnego”³. Wyznaczony kierunek wskazuje zadania, jakie chcą podjąć autorzy *Katechizmu*. „Następne wywody spróbują rzecz potrójną w jednym: chcą one na podstawie wybranych, typowych przykładów, wykazać prawdziwą «historię» wiary, to znaczy wykazać właściwe przemiany w mowie o Bogu, które zauważa się wewnątrz historii Kościoła jako społeczności wierzących; chcą wykazać, jak te przemiany wynikały ze stale nowej sytuacji wierzącego, która to sytuacja stanowiła wyzwanie dla wiary i spowodowała nowe wyjście, albo też go nie spowodowała; chcą w końcu pokazać,

¹ „Man hat die Frage nach den Wandlungen des Glaubens und der gläubigen Rede von Gott bisher meist nur theologiegeschichtlich gestellt, das heisst: Man hat nach der Geschichte und Entwicklung von Ideen, Gedanken und Begriffen gefragt. Was die Fachleute uns daher über die Geschichte des Glaubens sagen, ergibt meist ein verhältnismässig abstraktes Bild von dieser Geschichte”, *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube* (= NG), Freiburg 1978¹⁴, 39.

² „Man hat zwar nie völlig übersehen, dass die Rede von Gott und die Ausdrucksformen des Glaubens mit den gesamten Lebensbedingungen des Menschen zusammenhängen — und nicht nur mit seinen Denkvoraussetzungen”, tamże, 39.

³ „Die Geschichte des Glaubens kann man jedenfalls in ihrer ganzen Reichweite nur kennenlernen, wenn man die Geschichte des politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Lebens mit einbezieht”, tamże, 39.

że skutkiem tego wiara ponosiła odpowiednie konsekwencje, pomocne lub nie, wobec działania chrześcijan w Kościele, w świecie i wobec świata”⁴.

Z tak sformułowanych założeń wynika, że autorzy *Katechizmu* będą się starali opisać i zanalizować dwie relacje. Pierwsza to oddziaływanie kontekstu życiowego na „rozmowę o Bogu”, a więc wpływ uwarunkowań społecznych, politycznych, kulturowych oraz przemiany filozoficzno-teologiczne ujęć problematyki Boga. W drugiej relacji chodzi o ukazanie tego, jak „rozmowa o Bogu” wyciskała swe piętno na życiu społeczno-politycznym. Zatem celem autorów jest, jak można wnioskować, wykazanie wzajemnych interakcji obydwu tych faktorów w dynamicznym ujęciu historycznym. Ze względu na charakter naszych analiz — których celem jest dojście do ukrytych założeń, determinujących katechizmowy sposób podejścia oraz rozstrzygnięcia w kwestii istnienia Boga — bezpośrednim przedmiotem badań będzie relacja pierwsza.

Ponieważ *Katechizm* podejmuje próbę wykazania „przemian w mowie o Bogu” na podstawie „wybranych przykładów”, możemy w naszych rozważaniach ograniczyć się do zrelacjonowania dwu takich opisów po to, by uchwycić swoistość myśli autorów i sprawdzić, jak zrealizowali swoje założenia. A zatem ograniczymy się tylko do „epok” Augustyna i Tomasza. *Katechizm* szkicuje najpierw tło polityczne czasów Augustyna; jest to czas rozpadu imperium rzymskiego. „Augustyn mocuje się przez piętnaście lat z tymi problemami, które wiążą się dla chrześcijaństwa z upadkiem Rzymu. Nie wie, czy Rzym ostatecznie upadnie. Chrześcijanie nie są winni za upadek, ale oficjalna chrześcijańskość państwa rzymskiego wcale nie usuwa groźby ciągłego rozdziału, która wielkiemu mocarstwu stale towarzyszy. Obywatel państwa Bożego jest także zainteresowany relatywnym, zewnętrznym pokojem konkretnego «świeckiego państwa», ponieważ ten zewnętrzny pokój umożliwia mu dojście bez zakłóceń do właściwego, ponadświatowego pokoju, za którym tęskni jego niespokojne serce, a którego nie może znaleźć na tym świecie”⁵. W takim kontekście powstaje dzieło Augustyna *De civitate Dei*. „Jego odpowiedzi pozostają związane z duchową sytuacją, w której żyje, tutaj spotykają się przekazy biblijne o końcu świata, rzymskie pojęcie państwa i przekonania wynikające z neoplatonickiej filozofii o hierarchii dóbr, do których człowiek ma dążyć. Augustyn czyni dokładne rozróżnienie między podstawowymi modelami «państwa Bożego» i «państwa ziemskiego» z jednej strony a politycznymi realiami z drugiej”⁶.

⁴ „Die folgenden Ausführungen dieses Kapitels versuchen also ein Dreifaches in einem: Sie wollen anhand von ausgewählten typischen Beispielen die tatsächliche «Geschichte» des Glaubens, und das heisst: die tatsächlichen Wandlungen in der Rede von Gott, aufweisen, die innerhalb der Geschichte der Kirche als der Gemeinschaft der Glaubenden zu verzeichnen sind; sie wollen zeigen, wie diese Wandlungen aus einer jeweils neuen Lebenssituation des Glaubenden sich ergaben, die den Glauben herausforderte und zu einem neuen Aufbruch veranlasste — oder auch nicht zu veranlassen vermochte; sie wollen schliesslich zeigen, dass daraufhin der Glaube entsprechende, bald hilfreiche, bald hilflose Konsequenzen zog für das Handeln des Christen und der Kirche in der Welt und an der Welt”, tamże, 39–40.

⁵ „Augustinus schlägt sich eineinhalb Jahrzehnte mit den Problemen herum, die sich für die Christen aus dem Fall Roms ergeben. Er weiss nicht, ob Rom endgültig untergeht. Die Christen sind nicht schuld am Untergang, aber die offizielle Christlichkeit des Römischen Reiches beseitigt keineswegs die Gefahr ständiger Spaltung, die einem Grossreich immer innewohnt. Der Bürger des Gottesstaates ist auch an dem relativen äusseren Frieden des konkreten «weltlichen Staates» interessiert, da dieser äussere Friede es ihm möglich macht, ungestört seinen Weg zum eigentlichen, überweltlichen Frieden zu gehen, nach dem sein unruhiges Herz verlangt und den es in dieser Welt nicht finden kann”, tamże, 49.

⁶ „Seine Antworten bleiben gebunden an die geistige Situation, in der er lebt: Biblische Überlieferungen von der Endzeit der Welt, römische Staatsauffassung und eine aus der neuplatonischen Philosophie kommende Überzeugung von einer Rangordnung der Güter, die der Mensch er-

Następnie *Katechizm*, nie precyzując bliżej na czym polegają i czego dotyczą augustyńskie idee zawarte w *De civitate Dei*, przechodzi od razu do reperkusji, jakie wywołała w ówczesnym świecie recepcja koncepcji Augustyna. Twierdzi się, że już w wieku pisania *Państwa Bożego* papież Gelazy I podejmuje próbę, która miała wielowiekowe następstwa: identyfikuje państwo Boże z Kościołem, i uważa siebie za jego reprezentanta. Wobec tego musi się postawić ponad wszystkimi ziemskimi władcami, ponieważ musi złożyć sprawozdanie Najwyższemu Sędziemu o działalności królów. Tendencję przeciwną obserwujemy na dworze Karola Wielkiego. Podczas gdy jego doradca teologiczny Alquin podtrzymuje daleko idącą identyczność pomiędzy państwem Bożym a Kościołem, to sam cesarz skłania się do tego, aby własne imperium postawić na równi z państwem Bożym⁷.

Autorzy *Katechizmu* dostrzegają wpływ Augustyna na wczesnośredniowiecznych teoretyków teokracji, usiłujących wykazać wyższość władzy duchownej nad świecką. To doprowadziło do konfrontacji obu władz, bowiem cesarz chciał być wyłącznym rządcą społeczności utożsamionej z państwem Bożym⁸.

Nie dokonując jeszcze w tym miejscu oceny katechizmowego ujęcia augustyńskiej „rozmowy o Bogu”, zwróćmy z kolei uwagę na opis „epoki” Tomasza. Jest to, jak relacjonuje *Katechizm*, okres upolitycznienia szerokich mas społecznych. Wśród czynników determinujących społeczne zaplecze myśli Tomasza wymienia ruchy ubóstwa, pozostające w Kościele jako zakony żebracze, emancypację mas mieszczańskich oraz rozwój scholastyki, która przekształciła „świętą naukę” (*sacra doctrina*) w teologię rozumianą jako wiedzę (*scientia*)⁹. Tomasz reprezentował wszystkie te ruchy, ponieważ „mimo zaciętego oporu szlacheckiej rodziny wstępuje do biednych, mieszczańskich braci kaznodziejskich św. Dominika”¹⁰. Doprowadza on, jak dalej piszą nasi autorzy, do syntezy odnowionego przekazu ewangelicznego i nowo odkrytej filozofii Arystotelesa¹¹. O wielkim napięciu, jakie tkwiło w tej syntezie, świadczy fakt, że „filozofia Arystotelesa i ukierunkowana przezeń filozofia arabsko-islamska nie miały miejsca dla będącego ponad światem osobowego Boga-Stwórcy i były podejrzane, że reprezentują wewnątrzświatowe oglądanie człowieka i świata, które nie było właściwe chrześcijańskiej wierze”¹². Stąd *Katechizm* charakteryzuje Tomaszową „mowę o Bogu” jako mowę w przeważającej mierze o człowieku, ale o człowieku egzystującym ku Bogu. „Bóg ukazuje swoją wielkość w tym, że daje wszystkim stworzeniom ich «własne» bycie i ich «własne» działanie”¹³. Z takiej i podobnych przesłanek nasi autorzy wnioskują, że niektóre aspekty nauki Tomasza mogą być traktowane jako „otwarty protest przeciwko pojmowaniu rzeczywistości, który odświatawia świat; w którym stworzenia

streben soll, begeben sich hier. Augustinus unterscheidet genau zwischen den Grundmodellen «Gottesstaat» und «Erdenstaat» einerseits und den politischen Realitäten andererseits”, tamże, 49.

⁷ Por. tamże, 50.

⁸ Por. tamże, 50—51.

⁹ Por. tamże, 51.

¹⁰ „Gegen den erbitterten Widerstand seiner hochadligen Familie stösst er zu den armen und bürgerlichen Predigerbrüdern des Dominikus”, tamże, 52.

¹¹ Por. tamże, 52.

¹² „... die Philosophie des Aristoteles und, von ihr geprägt, auch die arabisch-islamische Philosophie eigentlich für einen weltüberlegenden persönlichen Schöpfergott keinen Platz hatten und so im Verdacht standen, eine rein innerweltliche Betrachtung des Menschen und der Welt zu vertreten, die mit dem christlichen Glauben nicht vereinbar war”, tamże, 52.

¹³ „Gott zeigt seine Grösse darin, dass er den Dingen ihr «eigenes» Sein und ihr «eigenes» Wirken gibt”, tamże, 52.

nie mają własnego prawa, lecz są ważne «jedynie» jako symbol, jako ukierunkowanie na ponadświatowy świat”¹⁴. Istotną konkluzją dla rozważań *Katechizmu* jest stwierdzenie, że tutaj właśnie „ukazuje się początek «sekularyzacji», która jest założona w biblijnej wierze w stworzenie i wcielenie”¹⁵.

Jak wynika z przedstawionego opisu, *Katechizm* tytułując rozdział „Pytanie o Boga — kiedyś”¹⁶, charakteryzuje raczej historię wiary, niezwykle mocno akcentując jej aspekt społeczny, a zatem i społeczny charakter pytań o Boga. Jednak kiedy mówi się o pytaniu o Boga, ma się także z zasady na uwadze refleksję nad możliwościami otrzymania odpowiedzi. A zatem w pytaniu o Boga mieści się również *implicite* refleksja nad możliwościami poznawczymi człowieka. Tak więc w szeroko rozumianą historię wiary są wpisane dzieje ludzkich wysiłków poznawczych. W owych dziejach zostały udzielone ważne odpowiedzi. Proces tworzenia się odpowiedzi na pytanie o Boga i refleksja nad zdolnościami poznawczymi pytającego człowieka nie zostały w ogóle podjęte przez katechizmowy opis. O ile można się zgodzić na społeczno-polityczny kontekst pytań, to nie wolno z tego czynić jedynego wymiaru całego zagadnienia. Takie czysto pragmatyczne ujęcie może prowadzić do całkowitej relatywizacji pytań o Boga, a więc do totalnego uzależnienia ich od rzeczywistości społeczno-politycznej i kształtujących ją modnych kierunków kulturowo-filozoficznych. W takim ujęciu również poznawcze ważne odpowiedzi, których udzielono w przeszłości i dzięki którym wiara otrzymała wsparcie, tracą swą ważność i aktualność, stają się równie zrelatywizowane jak pytania. Zatem istotnym dla nas wnioskiem będzie stwierdzenie, że *Katechizm* niezwykle mocno uzależnia stawianie i rozwiązanie problematyki istnienia Boga od szeroko rozumianego kontekstu współczesności, a swoiście przedstawione dzieje pytań o Boga są jedynie pewnym argumentem z historii uzasadniającym tę tezę. Zresztą potwierdzają to pośrednio sami autorzy: „Rozważone przykłady, jak ludzie w historii Kościoła pytali o Boga i jak Boga doświadczali, pozostawiły wrażenie czegoś, co przeszłe i obce”¹⁷.

Tak więc szeroki kontekst stał się dla *Katechizmu* istotną dyrektywą metodologiczną i epistemologiczną. Warto jeszcze w tym miejscu zaznaczyć, że takie spłaszczenie problematyki pytań o Boga prowadzi — gdyby je konsekwentnie rozwijać — do redukcji chrześcijaństwa do ideologii stymulującej i wyznaczającej kierunki działalności politycznej.

Jeśli autorzy tak mocno uzależniają rozwiązanie zagadnienia istnienia Boga od realiów polityczno-społeczno-kulturowych, że staje się ono praktycznie funkcją tylko tego jednego argumentu, to rodzi się problem, jakie faktory kształtują, ich zdaniem, współczesny charakter pytań o Boga?

¹⁴ „... der offene Protest gegen eine Auffassung, die die Welt entweltlicht; in der die Dinge kein Eigenrecht haben, sondern «nur» als Symbol, als Verweis auf eine überweltliche Welt bedeutsam sind”, tamże, 52—53.

¹⁵ „... so zeigt sich hier der Beginn einer «Säkularisierung», die im biblischen Glauben an Schöpfung und Menschwerdung begründet ist”, tamże, 53.

¹⁶ „Die Frage nach Gott — damals”, tamże, 37.

¹⁷ „Die betrachteten Beispiele aber, wie die Menschen in der Geschichte der Kirche nach Gott gefragt und Gott erfahren haben, hinterliessen den Eindruck des Vergangenen, Fremdartigen”, tamże, 72—73.

2. Wobec wyzwania ateizmu

W rozważaniach *Katechizmu* pojawia się ateizm jako niezwykle istotny składnik współczesności, warunkujący bezpośrednio charakter rozmowy o Bogu. „Pierwszym elementem dzisiejszego pytania o Boga jest fakt, że niektórzy ludzie uważają je w ogóle za pytania bezsensowne”¹⁸. *Katechizm* daje krótki szkic genezy i historii ateizmu celem lepszego zrozumienia jego przejawów i wpływów we współczesności. Naszym zadaniem będzie odczytanie, w jakim stopniu wyzwanie ateizmu stymuluje katechizmowe myślenie.

Chrześcijaństwo w swej interpretacji nauki objawionej, relacjonują nasi autorzy, przejęło grecką terminologię wypracowaną w wielkich systemach filozoficznych. Grecka filozofia znalazła dla tajemnicy Boga formuły „Nieruchomego Poruszyciela” i „Dobra”¹⁹. „Wielcy myśliciele byli przeświadczeni, że tymi sformułowaniami nie można Boga określić tak, jak nadaje się nazwy rzeczom, lecz raczej można wskazać na tajemnicę, która stanowi kres dla ludzkiego myślenia”²⁰. W wyniku eklektycznych zabiegów wykazywano w starożytności i średniowieczu zgodność chrześcijańskiego pojęcia Boga z formułami Absolutu wypracowanymi w filozofii greckiej. Ukształtowane w wyniku owej akomodacji myślenie o Bogu niosło jednocześnie, zdaniem autorów, pewne niebezpieczeństwa, które miały się ujawnić dopiero w przyszłości²¹. „Mogło się więc wydawać, jakoby myślenie mogło Boga prześcignąć, nawet Go «przerobić», jak każdy inny przedmiot myślenia”²². Niebezpieczeństwo to ujawniło się, zdaniem *Katechizmu*, po raz pierwszy w konfrontacji takiej mowy o Bogu z faktem, że chrześcijaństwo jednocześnie umożliwiło rozwój nowożytnemu myśleniu przyrodniczo-technicznemu. To ono „odbożyło” świat i jako pierwsze udostępniło go całkowicie penetracji ludzkiego poznania²³. „Chrześcijanie byli w państwie rzymskim uważani za «ateistów» (*atheoi*), ponieważ nie wierzyli w bogów, którzy egzystują w kosmosie”²⁴. Nowożytne nauki przyrodnicze wypracowały własną metodę badania rzeczywistości, która wyklucza poza nawias zainteresowania tych nauk pytaniem o Boga²⁵. Odchodzi się od ontoteologicznego rozumienia rzeczywistości, to jest takiego, które utożsamia rzeczywistość wszystkich rzeczy z rzeczywistością Boga, a które średniowiecze przejęło z filozofii greckiej²⁶. Jeżeli pytanie o Boga miałoby zostać podjęte, to wyłącznie za pomocą innej metody niż ta, którą posługują się nauki przyrodnicze²⁷. „Przy-

¹⁸ „Nun ist ein erstes Element der heutigen Frage nach Gott die Tatsache, dass manche Menschen sie überhaupt als eine sinnlose Frage ansehen”, tamże, 64.

¹⁹ Por. tamże, 67.

²⁰ Die grossen Denker waren sich dabei im klaren, dass man mit solchen Formeln Gott nicht so bestimmen kann, wie man Dinge benennt, dass man vielmehr so allenfalls auf das Geheimnis hinweisen konnte, das am Ende allen Denkens für das Denken stehenbleibt”, tamże, 67.

²¹ Por. tamże, 67.

²² „Es konnte nun danach aussehen, als ob das Denken Gott einholen, ja ihn «verarbeiten» könne wie einen anderen Gegenstand des Denkens auch”, tamże, 67.

²³ „Denn dieser Glaube entgötterte die Welt und setzte sie so überhaupt erst dem vorbehaltlosen Zugriff der Forschung aus”, tamże, 68.

²⁴ „Weil die Christen nicht an die Götter glaubten, die angeblich den Kosmos beherrschen, wurden sie schon im römischen Staat als «Atheisten» (*atheoi*) angeklagt”, tamże, 68.

²⁵ Por. tamże, 68.

²⁶ „Das von der antiken Philosophie hier geprägte Weltverständnis des Mittelalters kann man ein «ontotheologisches» nennen, das heisst ein Weltverständnis, das die Wirklichkeit aller Dinge immer und sofort mit der Wirklichkeit Gottes zusammen denkt”, tamże, 68.

²⁷ Por. tamże, 68.

rodnik Laplace może dać słynną odpowiedź, że do swoich badań nie potrzebuje «hipotezy Boga»²⁸. Tu tkwi, zdaniem autorów, geneza ateizmu metodologicznego²⁹.

Katechizm przedstawia następnie panoramę ateizmu antropologicznego, opierającego się na motywacji humanistycznej. Przyczyna tego ateizmu tkwi między innymi, jak sugeruje *Katechizm*, w błędnym rozumieniu natury Boga. Stare formuły określające Boga odczytuje się, jak na przykład w wulgarnej filozofii oświecenia, w sensie nauk przyrodniczych, co prowadzi do rozumienia Boga jako „koniecznego przedmiotu”³⁰. Jednak to pojęcie Boga, utożsamiane z „koniecznym przedmiotem”, jest nie do pogodzenia ze złem panującym w świecie. Jeśli nie funkcjonuje porządek świata, to egzystencja Boga, który ma być gwarantem tego porządku, zostaje postawiona pod znakiem zapytania. Innym humanistycznym motywem negacji Boga jest dobro człowieka, jego autonomia, wolność, twórcze działanie, stojące w jawnej sprzeczności z Bogiem — „koniecznym przedmiotem” kierującym maszyną świata³¹. „Obok absolutnego Pana świata nie może, myśląc do końca, egzystować żadna samodzielna istota, która w wolności tworzy historię. Ta myśl jest nie do zniesienia dla człowieka, który przebudził się do pełnoletności”³². *Katechizm* wylicza wśród klasycznych przedstawicieli ateizmu antropologicznego F. Nietzschego oraz J. P. Sartre’a³³.

Jak widać z powyższego przeglądu, autorzy *Katechizmu* przedstawiają współczesny ateizm jako postawę post-chrześcijańską. Jest to prąd myślowy wynikający z krytyki chrześcijańskiego, lub uważanego za takowe, pojęcia Boga. Warto jednak zaznaczyć, że ateizm w takim ujęciu jest rodzajem odpowiedzi na pytanie o Boga, które *Katechizm* stawia na innym miejscu. Jest to odpowiedź negatywna, dotycząca możliwości poznawczych człowieka, jak w ateizmie typu metodologicznego, lub negująca Jego istnienie na podstawie jakiegось rodzaju refleksji poznawczej. Może dziwić, dlaczego nie przedstawiono w rozdziale dotyczącym dawnych pytań o Boga pozytywnych rozwiązań problemu, przynajmniej jako alternatywnego korelatu dla ateistycznych negacji. Jednak w tym miejscu naszych analiz istotniejsze jest pytanie: czy z takiego opisu ateizmu można wydobyć jakieś tendencje teodycealne, którymi kierowali się autorzy *Katechizmu*, co przejęli z ateistycznych krytyk jako bazę dla swych dalszych rozważań? Jest to pytanie o tyle uzasadnione, że — jak wykazaliśmy wcześniej — uzależniają oni bardzo mocno charakter swej rozmowy o Bogu od całego kontekstu kulturowo-społecznego, w którym dzisiaj istotną rolę odgrywa ateizm. Analiza tego ostatniego czynnika przeprowadzona przez *Katechizm* zdaje się wskazywać na przesunięcie współczesnej dyskusji od pytań o istnienie Boga w kierunku pytań o Jego naturę, a więc nie tyle czy jest Bóg (*an sit Deus*),

²⁸ „Und der Naturforscher Laplace kann die berühmte Antwort geben, er benötige für seine Untersuchungen die «Hypothese Gott» nicht”, tamże, 68.

²⁹ Por. tamże, 68.

³⁰ „Man liest diese Formeln im Sinne der Wissenschaften und versteht dann Gott als ein besonderes Ding. So hat man in einer vulgären Aufklärungsphilosophie Gott als das schlechthin «notwendige Ding» definieren wollen, gleichsam als den Computer, der die ganze Weltmaschine steuert”, tamże, 69.

³¹ Por. tamże, 69—70.

³² „Neben dem absoluten Weltenherrn kann, zu Ende gedacht, kein selbständiges Wesen existieren, das in freier Entscheidung die Geschichte gestaltet. Dieser Gedanke ist dem zur Mündigkeit erwachten Menschen aber unerträglich” tamże, 70.

³³ Por. tamże, 70.

ale kim jest Bóg (*quid sit Deus*)³⁴. Nasi autorzy słusznie zauważają, że fałszywe rozumienie natury Bożej prowadzi do negacji Jego realności. Ale nie tylko przedstawiają owo przemieszczenie akcentu jako stan faktyczny współczesnego stawiania zagadnienia Boga; jednocześnie sami na innym miejscu akceptują to jako własny pogląd. „Istnieje nieomal zgodna opinia, że nie jest interesujące pytanie, czy istnieje «jakaś Najwyższa Istota», ponieważ zawsze jedni będą utrzymywali, że jest możliwe a nawet prawdopodobne, że taka Najwyższa Istota istnieje, inni zaś stwierdzą, że jest sprawą zbyteczną, aby taką Istotę przyjąć, a zatem ona nie istnieje. Jeżeli jednak to pytanie postawi się inaczej: czy istnieje «osobowy Bóg»? to wszyscy będą przynajmniej zgodni, że jest to pytanie właściwe»³⁵. A zatem, jak można sądzić, autorzy *Katechizmu* reprezentują pogląd przyznający prymat zagadnieniu natury Boga i Jego atrybutów przed podejmowaniem dociekań dotyczących istnienia Boga i poznawalności tegoż istnienia.

Inną tendencją katechizmowej teodycei, ujawniającą się w podejściu do problemu ateizmu, wydaje się być pewna nieufność do tradycyjnej metafizyki. Autorzy zdają się sugerować, że określenia Boga wypracowane w metafizyce arystotelesowsko-tomistycznej miały swój negatywny, choć — rzecz jasna — niezamierzony i pośredni skutek w powstaniu współczesnych form ateizmu. Podkreślają oczywiście fakt, że stało się tak w efekcie fałszywego odczytywania tych formuł, chociażby w filozofii oświecenia. Tym niemniej sami nie podejmują żadnej próby ich uwspółcześnienia i dostosowania do dzisiejszego sposobu myślenia. Wręcz przeciwnie, stwierdzają, że: „formuły i pojęcia, którymi niegdyś określano Boga w powiązaniu z filozoficznymi pytaniami — «Samo Bycie», «po prostu Prawda», «uniwersalne Dobro» — stały się puste»³⁶. Można zatem sądzić, że autorzy *Katechizmu* są raczej niechętni tradycyjnym, spekulatywnym argumentom teodycealnym, jako nie prowadzącym do celu, to jest do uznania istnienia Boga. Jednocześnie jest to przejaw konsekwentnej realizacji wstępnych założeń, które wskazują na zdeterminowanie każdorazowej rozmowy o Bogu współczesnym jej kontekstem, zaś obecny klimat kulturowo-filozoficzny jest przynajmniej aspekulatywny³⁷.

3. Recepcja egzystencjalizmu

Wyżej sformułowane wnioski wskazują dość jednoznacznie, że *Katechizm* nie będzie rozwiązywał problemu Boga w konfrontacji z ateizmem epistemologicznym, dokonującym negacji przesłanek umożliwiających przeprowadzenie dowodu na istnienie Boga. Jak można przypuszczać, będzie to raczej dialog z ateizmem antropologicznym, bowiem myśl współczesną cechuje wrażliwość

³⁴ Por. J. A. Kłoczowski, *Humanizm a ateizm*, Znak 22 (1970) 189.

³⁵ „Man ist sich ziemlich bald einig, dass es uninteressant sei, nach der Existenz «irgendeines höchsten Wesens» zu fragen, denn immer werden die einen sagen, es sei möglich oder sogar wahrscheinlich, dass ein solches höchstes Wesen existiere, und andere werden sagen, ein solches Wesen anzunehmen sei überflüssig, es existiere daher wahrscheinlich nicht. Stellt man die Frage aber so: Gibt es einen «persönlichen» Gott, so werden mindestens alle darin eins sein, dass dies die eigentliche Frage sei”, NG, 79.

³⁶ „Formeln und Begriffe, mit denen man früher einmal im Zusammenhang philosophischen Fragens von Gott sprach — «das Sein selbst», «das Wahre schlechthin», «das universale Gute» — sind leer geworden”, tamże, 73.

³⁷ Por. H. I. Szumił, *Religijne a filozoficzne poznanie Boga*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, 458—459.

antropologiczna, której centrum zainteresowania stanowi człowiek, a nie Bóg. A zatem można przypuszczać, że *Katechizm* podejmuje zagadnienie Boga w kontekście ateizmu humanistycznego, który swą doskonałą postać osiągnął w filozofii egzystencjalistycznej³⁸. Zadaniem niniejszego rozdziału będzie więc odszukanie relacji pomiędzy myślą autorów a egzystencjalizmem, wykazanie wpływu tego kierunku filozoficznego na rozważania katechizmowe, a także wskazanie na świadome zapożyczenia.

Centralnym zagadnieniem egzystencjalizmu jest niewątpliwie sensowność ludzkiego istnienia³⁹. *Katechizm*, co potwierdza nasze wcześniejsze przypuszczenia, wprost podejmuje problem sensu, mając nadzieję odnalezienia korelacji pomiędzy pytaniem o sens i pytaniem o Boga: „Jeżeli mimo wszystko pytamy o Boga i to siebie samych pytamy, «gdzie» o Niego pytamy, pytamy pod jednym warunkiem: że od tego, co nazywamy «Bogiem», możemy oczekiwać «sensu». Sensu naszej egzystencji w tym świecie, a przez to sensu tego świata, którego obecny stan nie wygląda na sensowny. Pytanie o Boga może być jedynie wtedy prawdziwym, obchodzącym nas pytaniem, jeżeli jest ono powiązane z pytaniem o sens i poprowadzi dalej jego odpowiedź. Czy taki warunek jest uprawniony?”⁴⁰. Ostatnie pytanie wyraźnie wskazuje, że dalsze rozważania naszych autorów będą zmierzały do uzasadnienia związku, jaki zachodzi pomiędzy pytaniem o sens a pytaniem o Boga; tym samym będzie chodziło o ukazanie „miejsca” czy „wymiaru” rzeczywistości, w której pomimo wszystkich negatywnych przesłanek współczesności byłoby możliwe zapytanie człowieka o Boga. W tym celu *Katechizm* stara się najpierw opisać, co to jest „sens”.

Aby to uczynić, analizuje „pytanie o sens”, porównując je do innych pytań. Każde pytanie zakłada pewną wiedzę o świecie, która stanowi jego moment wyjściowy. Jednocześnie pytający nie wie wszystkiego o wielu rzeczach, inaczej nie byłoby celowe formułowanie pytań. Ma także pewne wyobrażenie o tym, czego dotyczy jego pytanie, w innym przypadku nie mógłby zadawać pytań ukierunkowanych, zdatnych do odpowiedzi. Natomiast pytający o sens nie ma prawie żadnego wyobrażenia o przedmiocie swego pytania. Dlatego jest ono praktycznie nieukierunkowane. Jednak zasadnicza różnica tkwi w odpowiedzi. Zasadniczo każde pytanie, naukowe czy potoczne, może być rozstrzygnięte jedną odpowiedzią, natomiast pytanie o sens okazuje się pytaniem otwartym, którego nie można, jak się wydaje, rozstrzygnąć do końca żadną odpowiedzią⁴¹. Całość dotychczasowego rozumowania *Katechizmu* można najlepiej zrekapitulować jego własnymi słowami: „Chcemy sens słowa «sens» wydobyć z pytania o sens, a wcale nie wiemy, czy pytanie o sens jest w ogóle możliwym pytaniem”⁴². Tym niemniej człowiek stawia pytania, twierdzą dalej nasi autorzy, znamionujące się pełną nienaukowością, typu: „Po co (!) właściwie (!)

³⁸ Por. S. Grygiel, *Człowiek czy Bóg*, Znak 22 (1970) 150.

³⁹ Por. A. Wawrzyniak, *Egzystencjalizm. W filozofii*, w: Encyklopedia Katolicka (= EK), IV, Lublin 1983, 744.

⁴⁰ „Wenn wir dennoch nach Gott fragen und uns fragen, «wo» wir nach ihm fragen, dann unter einer Bedingung: dass wir von dem, was wir da «Gott» nennen, «Sinn» erwarten dürfen. Einen Sinn unserer Existenz in dieser Welt und damit einen Sinn dieser Welt, deren gegenwärtige Lage nicht gerade nach Sinn aussieht. Die Frage nach Gott kann nur dann eine wirkliche, uns angehende Frage sein, wenn sie mit der Frage nach Sinn zusammenhängt und deren Beantwortung weiterbringt. Ist diese Bedingung berechtigt? NG, 73.

⁴¹ Por. tamże, 74.

⁴² „Wir wollen den Sinn des Wortes «Sinn» aus der Sinnfrage erheben und wissen gar nicht, ob die Sinnfrage überhaupt eine mögliche Frage ist”, tamże, 74.

tyle się w życiu goni?”⁴³. Charakteryzują się one doborem słów w rodzaju „po co”, „właściwie”, wykluczającym precyzję, jakiej można by oczekiwać od pytania naukowego. Co więcej, jako podmiot gramatyczny tych pytań występuje bezosobowe *man*⁴⁴. Autorzy sugerują, że ów bezosobowy podmiot *man* zastępuje w tego typu pytaniach podmiot „ja sam”⁴⁵. Czyni się tak dlatego, aby odsunąć od siebie podejrzenie o bezsensowność własnej egzystencji. *Katechizm* formułuje tutaj wniosek w formie przypuszczenia: „Podejrzenie o bezsensowność» wydaje się być (dzisiaj) najbardziej zbliżoną formą pytania o sens, jednak najczęściej je odpieramy, z gorszym lub lepszym skutkiem”⁴⁶.

Podążając za tym przypuszczeniem, analizuje pytania typu „ja» zapytuję «siebie» o «siebie» (samego)”⁴⁷. „Ja” występuje w tego rodzaju pytaniach trzykrotnie: jako pytający, jako pytany i jako to, o co się pyta. Następnie *Katechizm* wykazuje, że człowiek rzeczywiście zadaje tego typu pytania. Pytanie „czym (albo kim) ja sam w ogóle jestem?” może wynikać z prostego, codziennego poszukiwania przyczyn złego humoru⁴⁸. „To wirujące i przenikające pytanie o samego siebie staje się męczącą pogonią, która nie przynosi żadnej zdobyczy. Ono uderza w — nicość. I — w śmierć!”⁴⁹

Przytoczone opinie autorów pozwalają stwierdzić, że konsekwentne pytanie siebie o siebie samego, a więc pytanie o sens, może doprowadzić do odkrycia czy doznania bezsensu istnienia. Jest to pogląd zbieżny z antropologią egzystencjalistyczną, którą cechuje ostra świadomość bytowych uwarunkowań i kontekstów życia ludzkiego: przygodność, chwiejność egzystowania, jego skończoność. W tym kontekście egzystencjalizm rozwija sens ludzkiego życia, głosząc bądź nihilistyczny pogląd o ostatecznym jego bezsensie i pesymizm co do ludzkich działań, bądź zawieszając ocenę sensowności. Odosobniony jest tu jedynie pogląd spokojnego optymizmu Marcela⁵⁰. Podobnie *Katechizm* podejmuje próbę pozytywnego rozwiązania problemu sugerując, że „jeżeli sens istnieje, to «miejscem», gdzie należałoby go odnaleźć, jest znowu pytające o siebie samego «ja»”⁵¹.

Sytuacja „ja”, doświadczającego bezsensu, zmienia się diametralnie — kontynuują dalej swą myśl autorzy — kiedy ktoś inny zaczyna o nie pytać. Pytać nie tylko o wygląd, zdrowie, stosunki towarzyskie, osiągnięcia, lecz także i przede wszystkim o samą osobę, o „ja”. Ten sposób pytania jest wyrazem miłości. Ta ostatnia nie jest wyłącznie prostym nawiązaniem kontaktu pomiędzy „ja” i „ty”. Kto wie, że druga osoba przyjmuje go w miłości, doświadcza, że on sam się przyjmuje jako „ja” od tego, który go kocha, jeśli rzeczywiście sam drugiego przyjmuje w miłości. „Ja” doświadcza siebie jako bezsensowne, gdy nie doświadcza siebie jako przyjętego przez „ty”. Doznanie sensu ma zatem bezpośredni związek z obustronną miłością osób. Sensu doznaje się wtedy, gdy „ja”

⁴³ „Wozu (!) rackert man sich eigentlich (!) ab?”, tamże, 75.

⁴⁴ Por. tamże, 75.

⁴⁵ „Ich selbst”, tamże, 75.

⁴⁶ „Der Sinnlosigkeitverdacht» scheint (heute) die nächstliegende Form der Sinnfrage zu sein, nur wehren wir ihn zumeist mehr oder weniger erfolgreich ab”, tamże, 75.

⁴⁷ „Ich» befrage «mich» über «mich» (selbst)”, tamże, 75.

⁴⁸ Por. tamże, 76.

⁴⁹ „Die kreisende und bohrende Frage nach mir selbst wird zu einer quälenden Jagd, die keine Beute bringt. Sie stößt auf — nichts. Und — den Tod!”, tamże, 76.

⁵⁰ Por. A. Wa r z y n i a k, dz. cyt., 744.

⁵¹ „Wenn es Sinn gibt, dann ist wiederum das nach sich selbst fragende Ich auch der «Ort», wo er gefunden werden müsste”, NG, 77.

i „ty” wzajemnie się sobie ofiarowują i przyjmują⁵².

Ujęcie zagadnienia sensu w kategoriach personalizmu pozwala wnioskować, że jest on dla autorów *Katechizmu* wielkością raczej doznawaną niż poznawaną, jest wartością dynamiczną o strukturze dialogowej. *Katechizm* po naświetleniu problematyki sensu przechodzi do analizy potocznego, przedfilozoficznego i przedteologicznego rozumienia Boga. Jest to niezbędne, aby odszukać „miejsce” pytania o Boga i sposób jego powiązania z pytaniem o sens.

Zdaniem *Katechizmu* to rozumienie Boga, które w kulturze europejskiej nacechowane jest niewątpliwie motywami chrześcijańskimi, skłania się ku pojęciu „Boga osobowego”⁵³. Jeśli by spytać, co się pod tym pojęciem kryje, można by najczęściej usłyszeć — Istota, do której można przemówić, przy czym wskazuje się na modlitwę. Rzadziej dodaje się, że jest to Istota, która do nas mówi⁵⁴. Jeśli wyjdzie się od takiego potocznego rozumienia Boga, przemawiającego do człowieka i nawołującego do odpowiedzi, można stwierdzić, że „to «miejsce», gdzie możliwe jest pytanie o Boga, musi leżeć w takim zakresie, gdzie się rozmawia, gdzie się odzywa i gdzie się odpowiada”⁵⁵. Tutaj — twierdzą nasi autorzy — dostrzegalna jest specyficzna styczność pytania o Boga z pytaniem o sens. Wzajemne bowiem przyjmowanie w miłości dokonuje się przede wszystkim na drodze przemawiania i odpowiadania. Ten dialog może także posłużyć się gestem, czynem lub znakiem. I odwrotnie, wszelki brak przyjęcia miłości jest równoznaczny z brakiem dialogu⁵⁶. W tym miejscu można — zdaniem autorów — postawić pytanie o sens jako pytanie o Boga i sformułować je następująco: „czy istnieje w i poprzez wszystkie dające sens ludzkie odezwanie i powodujące sens ludzkiej odpowiedzi, odezwanie do całego życia człowieka i możliwość trwającej przez całe życie ludzkiej odpowiedzi, które wtedy i dopiero wtedy niosą z sobą prawdziwość, gdy zabraknie lub zawiedzie ludzkie powodowanie sensu?”⁵⁷.

Wnioski, do których dochodzi *Katechizm*, są niewątpliwym następstwem przyjętych założeń antropologicznych. Jest to myślenie o człowieku wybitnie personalistyczne, które wydaje się mieć wiele wspólnego z antropologią teistycznie zorientowanego egzystencjalizmu Marcela. Nasi autorzy dostrzegają w ludzkim „ja” element tajemnicy. Akceptuje się podmiotowy charakter osoby ludzkiej. Człowiek obok własnego „ja” dostrzega także innych ludzi. Personalistyczne traktowanie drugiego człowieka potwierdza i rozwija osobowość „ja”, umożliwiając mu doznanie sensu egzystencji. W kontekście otwarcia się ludzkiego „ja” na „ty” drugiego człowieka pojawia się zagadnienie Boga⁵⁸. Tu jednak rozchodzą się drogi autorów *Katechizmu* i Marcela. Francuski egzystencjalista uważa, że otwarcie na „absolutne «Ty» Boskie, tkwi w samej strukturze ludzkiego „ja” i stanowi istotną cechę ludzkiej egzystencji”⁵⁹. Natomiast wywody *Katechizmu* zatrzymują się o krok wcześniej. Analiza spotkania „ja”

⁵² Por. tamże, 77—78.

⁵³ Por. tamże, 79.

⁵⁴ Por. tamże, 80.

⁵⁵ „Der «Ort» einer möglichen Gottesfrage muss in dem Bereich liegen, wo gesprochen, wo an-geredet und geantwortet wird”, tamże, 80.

⁵⁶ Por. tamże, 80.

⁵⁷ „Gibt es in und durch alle sinngebende menschliche Anrede und sinnstiftende menschliche Antwort hindurch eine Anrede an das ganze Leben des Menschen und die Möglichkeit einer lebenslangen Antwort des Menschen, die auch dann noch und dann erst recht tragen, wenn menschliche Sinnstiftung ausbleibt oder versagt”, tamże, 80.

⁵⁸ Por. S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1980, 45—46.

⁵⁹ Por. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1984³, 105.

z drugim ludzkim „ty” pozwala autorom *Katechizmu* jedynie postawić pytanie, czy wszystkie usensawniające ludzkie spotkania w miłości nie wskazują na jakąś otwartość ku osobowej transcendencji, która byłaby podstawą i ostateczną racją usensownienia istnienia. A zatem lapidarnie można by stwierdzić, że to, co Marcel traktuje jako stwierdzenie, mówiąc o otwartości „ja” na transcendencję, jest u naszych autorów jedynie bardzo nieśmiałym przypuszczeniem. Jest to fakt o tyle istotny, że w egzystencjalizmie Marcela doświadczenie otwartości „ja” prowadzi do poznania istnienia Boga⁶⁰. Ten fakt stanowi ważną przesłankę dla naszego następnego rozdziału, tym niemniej sformułowanie go narzucało się już w tym miejscu.

Dotychczasowe analizy wskazują wyraźnie, że autorzy pozostają pod silnym wpływem europejskiego egzystencjalizmu, zaś najbliższym im przedstawicielem tego kierunku jest. G. Marcel. Pewna zbieżność ich przekonań z myślą francuskiego filozofa ujawnia się także w podjętych przez *Katechizm* poszukiwaniach społecznego wymiaru doświadczenia sensu.

„Doświadczenie odpowiedzialnego «my» w rodzinie — «ta» baza doznania i sensu! — może wzrastać tylko wtedy, kiedy równocześnie wzrasta ono w innych kręgach życia społecznego: w formie partnerstwa i współdecydowania przez wszystkich o tym, co wszystkich dotyczy”⁶¹. Uwidacznia się tu analogia z marcelowską filozofią społeczną, głoszącą potrzebę personalistycznej wspólnoty⁶².

Szukając alternatywy dla nihilizmu, *Katechizm* podejmuje dalsze wątki współczesnego egzystencjalizmu i przytacza wypowiedź Camusa, który będąc pesymistycznie nastawiony do losu ludzkości, wzywa mimo to do działania na rzecz sprawiedliwości w świecie. Wezwanie Camusa doprowadza autorów do stwierdzenia, że w działaniu, okazywaniu miłości i bezinteresownej walce o sprawiedliwość doznaje się z pewnością sensu⁶³. A zatem: „Pytanie o sens» nie znajduje odpowiedzi po namyśle czy łamaniu głowy, lecz w powiązaniu z działaniem. Nie możemy czysto teoretycznie odpowiedzieć na pytanie o sens i w ogóle tego nie potrzebujemy. Ale tam, gdzie zostajemy postawieni wobec bezwarunkowych żądań, doświadczamy, że nasze działanie może być sensowne... Na «drodze» historycznego działania zjawia się także w określonym czasie «odpowiedzi»”⁶⁴. *Katechizm*, widząc alternatywę dla nihilizmu w działaniu o wymiarach historycznych, ponownie zbliża się do myśli Marcela i wskazuje na pielgrzymi status (*homo viator*) ludzkiej egzystencji⁶⁵.

Przytoczone przykłady miały na celu uczynić bardziej przekonującą wcześniej sformułowaną tezę, że nasi autorzy podejmując polemikę z pesymistycznym egzystencjalizmem sami pozostają w nurcie tego kierunku filozoficznego. A zatem filozofią *Katechizmu* jest egzystencjalistyczny teizm.

⁶⁰ Por. tamże, 106.

⁶¹ „Die Erfahrung des verantwortlichen «Wir» in der Familie — «die» Basis der Sinnerfahrung! — kann nur dann wachsen, wenn sie zugleich in den anderen Lebenskreisen der Gesellschaft wächst: in der Form der Partnerschaft und Mitbestimmung aller an dem, was alle angeht”, NG, 85.

⁶² Por. A. Wawrzyniak, dz. cyt., 744.

⁶³ Por. NG, 89—92.

⁶⁴ „Die «Sinnfrage» wird nicht durch Nachdenken oder Grübeln, sondern im Zusammenhang mit dem Handeln beantwortet. Wir können die Sinnfrage rein theoretisch überhaupt nicht beantworten, wir brauchen es auch gar nicht. Aber wo wir uns den unbedingten Forderungen stellen, erfahren wir, dass unser Handeln sinnvoll sein kann... Auf dem «Weg» geschichtlichen Handelns werden sich zu gegebener Zeit auch die «Antworten» einstellen”, tamże, 92, 94.

⁶⁵ Jest to główna idea występująca w: *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959.

4. Dowartościowanie myślenia historycznego

Egzystencjalizm, ujmując człowieka głównie jako egzystencję, akceptuje doniosłość problemu jednostki ludzkiej uwikłanej w konkretne sytuacje interpersonalne i kulturowo-dziejowe⁶⁶. Można zatem sądzić, że charakterystyczną cechą tego kierunku filozoficznego jest pewna waloryzacja myślenia historycznego. W niniejszych rozważaniach postaramy się ukazać, jakie znaczenie temu typowi myślenia w rozwiązywaniu problemu Boga przypisuje *Katechizm*.

Nasi autorzy, mocno uwrażliwieni na historyczno-kulturowe uwarunkowanie zagadnienia Boga, stawiają następujący problem: w jakim „miejscu” egzystencji współczesnego człowieka pytanie o Boga staje się dlań najbardziej uchwytnie? Pytanie to, jak twierdzą, konkretne i zadane wprost lub ukryte ma wiele postaci — tyle, ile jest sytuacji, w których ludzie żyją i stawiają pytania o siebie oraz o świat⁶⁷. Następnie starają się uprościć zagadnienie, sprowadzając je do dwuczłonowej alternatywy. Chodzi o pytanie, jaki zakres doświadczenia świata skłania człowieka do zapytania o Boga. „Czy mamy pytać o Boga w spojrzeniu na świat jako «naturę» albo w spojrzeniu na świat jako «historię»”⁶⁸.

W swych dalszych wywodach *Katechizm* przechodzi do rozstrzygnięcia tej alternatywy. Twierdzi, że pytanie o Boga może powstać i rzeczywiście powstaje, gdy człowiek obserwuje naturę, bowiem sam jest jej częścią, mocno z nią powiązany, często bywa bezsilny wobec jej nieubłaganych praw. Człowiek pyta o sens choroby, bólu, śmierci, wobec których — jako część natury — jest postawiony. Ale jednocześnie potrafi w prawach natury odkryć zadziwiający porządek, harmonię, piękno⁶⁹. Dlatego „niezmiernie wielu ludzi pyta dzisiaj, tak jak we wszystkich stuleciach, o to, czy w tej naturze w wielu obliczach znajdują się rysy ich Stwórcy i Pana”⁷⁰. Tym niemniej nasi autorzy są zdania, że ten sposób formułowania pytania staje się coraz mniej właściwy dla ludzi żyjących w zindustrializowanym świecie. Człowiek taki nie odbiera już zasadniczo natury jako przebogatej i fascynującej rzeczywistości, a zarazem jako zatrzważającej siły. Raczej jest ona polem nieograniczonej ludzkiej twórczości, ponieważ w dużej mierze posiadał człowiek umiejętność kierowania jej siłami tak, aby mu służyły⁷¹. To zmieniło jego stosunek do natury. Nie traktuje jej już jako projekcji Boga, lecz jako własne odbicie⁷².

Ostatnia konkluzja kieruje uwagę autorów *Katechizmu* na historię jako obszar, w którym konkretniej może się aktualizować pytanie o Boga dla człowieka współczesnej, zachodniej cywilizacji. Mówiąc o „historii” nie traktują jej

⁶⁶ Por. A. Wawrzyniak, dz. cyt., 743.

⁶⁷ „Die Frage nach Gott, die ausdrückliche und die verborgene, hat viele Gestalten — so viele wie die Situationen, in denen Menschen leben und nach sich selbst und der Welt fragen. In welcher Gestalt sollen wir sie aufgreifen und uns ihr stellen?”, NG, 22—23.

⁶⁸ „Sollen wir nach Gott fragen im Blick auf die Welt als «Natur» oder im Blick auf die Welt als «Geschichte»?”, tamże, 23.

⁶⁹ Por. tamże, 23—24.

⁷⁰ „Zahllose Menschen fragen heute wie in allen Jahrhunderten danach, ob sich in dieser vielgesichtigen Natur Züge ihres Schöpfers und Herrn finden”, tamże, 24.

⁷¹ Por. tamże, 24.

⁷² „Er erlebt sie nicht mehr in erster Linie als überreiche und zugleich unheimliche Macht, sondern als das Feld unbegrenzter schöpferischer Gestaltung, nicht als Spiegel Gottes, sondern als sein eigenes Spiegelbild”, tamże, 24.

jako wiedzy czy nauki, która zajmuje się badaniem i opisem procesu stawania się wszelkich zdarzeń i ich wzajemnych powiązań. Rozumieją historię raczej jako związek, w którym dokonuje się życie człowieka, czyli jego powiązanie z życiem całej ludzkości w przeszłości, w czasie obecnym i w przyszłości⁷³. Stąd możemy wnioskować, że jest ona dla naszych autorów tym, co można oddać terminem „dzieje”⁷⁴.

Współczesny człowiek, twierdzi dalej *Katechizm*, wpleciony w wir wydarzeń, na których bieg nie ma wpływu więcej niż kiedykolwiek, zastanawia się nad istotą i znaczeniem toczących się dziejów. Jawią mu się one niejednokrotnie jako nieprzerwany ciąg prześladowań, wyzysku, wojen i zbrodni, jako bezustanny brak pokoju i sprawiedliwości. Są odbierane przez dzisiejszego człowieka jako zjawisko budzące nieustanną, potęgującą się grozę, zagrażającą egzystencji ludzkości. *Katechizm* wylicza przykładowo dwa zagrożenia, które stawiają pod znakiem zapytania przyszłość człowieka. Klęska ekologiczna, uboczny efekt opanowywania natury zdaje się podważać możliwości dalszego rozwoju ludzkości, wykorzystanie potencjału atomowego może doprowadzić do dziejowej katastrofy i totalnie zanegować ludzkie istnienie⁷⁵. A zatem to „dziej” człowieka, do których należą także panowanie człowieka nad naturą, skłaniają go, aby pytać o sens, o Boga. Czy jest taki Bóg, który daje człowiekowi sens w historii?⁷⁶

Zdaniem autorów takie rozstrzygnięcie problemu „miejsca” pytania o Boga nie wyklucza definitywnie innych sposobów pytania. Jednak jest ono zdeterminowane doświadczeniami dziejowymi współczesnego człowieka, narażanego bezpośrednio na złowrogość historii. Pytanie o „Boga w historii” nie odbiera zasadniczo innym pytaniom ich prawa, ale dla tych, którzy żyją w zindustrializowanym świecie, stało się „tym” najwłaściwszym sposobem pytania⁷⁷. W ten sposób nasi autorzy na drodze szczegółowych analiz doświadczeń i sposobu myślenia współczesnego człowieka określili dość jednoznacznie, w jaki sposób zagadnienie Boga przystaje do dzisiejszej rzeczywistości. Ponieważ alternatywę dotyczącą sposobu pytania o Boga sformułowali jako własny problem — jak „my” mamy pytać — można wnioskować, że ten typ pytania, mocno związany z myśleniem historycznym, stał się ich własnym pytaniem. Recepcja takiego rodzaju myślenia wydaje się im być także efektywna dla dialogu z marksizmem, który również podejmuje problematykę sensu i celu historii jako zagadnienie celowości całego procesu dziejowego⁷⁸.

Konkludując analizy niniejszego rozdziału, trzeba przede wszystkim podkreślić znaczenie, jakie przypisują autorzy *Katechizmu* całemu współczesnemu

⁷³ „Wie man sieht, sprechen wir hier von «Geschichte» nicht so, wie eine bestimmte Art von Geschichtswissenschaft davon spricht, wenn sie vergangene Ereignisse und ihre Verknüpfung erforscht. Wir verstehen Geschichte hier als denn Zusammenhang, in dem unser Leben sich vollzieht, die Verflochtenheit mit dem Leben der ganzen Menschheit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft”, tamże, 25.

⁷⁴ „Przez «dziej» rozumie się to, co się stało czy staje, działo lub dzieje, proces stawania się wszelkich zdarzeń”, A. Gieysztor, *Zarys nauk pomocniczych historii*, IV, Warszawa 1948³, 4.

⁷⁵ Por. NG, 25.

⁷⁶ „Diese «Geschichte» der Menschen, zu der auch noch ihre Herrschaft über die Natur gehört, lässt den Menschen nach Sinn fragen, nach Gott. Ist ein Gott, der dem Menschen in seiner Geschichte Sinn gibt?”, tamże, 25.

⁷⁷ „Wenn wir nach «Gott in der Geschichte» fragen, dann nimmt das anderen Fragen nach Gott nicht ihr Recht, aber es ist, heute mehr denn je, eine Frage mit ihrem eigenen Recht — und für viele, die unter den Bedingungen der technisch-industriellen Welt leben, ist sie «die» Frage nach Gott geworden”, tamże, 26.

⁷⁸ Por. tamże, 27—28.

kontekstowi, w jakim człowiek stawia pytanie o Boga. Ów kontekst, mający dość różnorodną zawartość filozoficzną i kulturową, stał się dla nich generalną wytyczną epistemologiczną. Jednocześnie analiza opisów i ocen owej panoramy daje nam podstawy do określenia bazy teodycealno-filozoficznej *Katechizmu*. Jest ona zasadniczo dość niewyraźna, ujawnia się jedynie w pewnych predylekcjach. Możemy jednak stwierdzić, że katechizmową filozofię cechuje nieufność do tradycyjnej metafizyki, co ujawnia się także w niepokojąco niskiej ocenie dziejów problematyki Boga.

Autorzy zdecydowanie akcentują zagadnienie natury Boga na niekorzyść podejmowania problematyki Jego istnienia. Jednocześnie myślenie autorów jest zdecydowanie antropocentryczne. Podejmują oni, zresztą niezwykle słusznie, bardzo szeroko zagadnienie sensu ludzkiego istnienia. Antropocentryzm i problematyka sensu wskazują na egzystencjalistyczny typ rozważań *Katechizmu*. Jest to egzystencjalizm teistyczny bliski myśli G. Marcela. Charakterystyczne dla tego rodzaju filozofowania jest także ukazywanie dziejowego uwikłania ludzkiej egzystencji, co kształtuje określony typ myślenia historycznego. Dokonany tutaj opis założeń filozoficzno-teodycealnych pozwala nam przejść do problematyki poznawalności istnienia Boga w *Katechizmie*.

II. OCENA FILOZOFICZNYCH I TEOLOGICZNYCH PROPOZYCJI KATECHIZMU W ZAKRESIE POZNAWALNOŚCI BOGA

Jak wykazały nasze dotychczasowe rozważania, tradycja katolicka i myśl protestancka formułowały w historii dość rozbieżne opinie co do możliwości poznawczych człowieka w zakresie poznawalności Boga. Jednocześnie uzasadniliśmy, że pomiędzy skrajnymi stanowiskami istnieje pewna „przestrzeń ekumeniczna” dopuszczająca możliwość dialogu. Co więcej, międzywyznaniowa rozmowa na temat poznawalności Boga staje się wręcz konieczna wobec ateistycznych czy agnostycznych predylekcji współczesnej mentalności. Powstaje kwestia, jakie miejsce w owej „przestrzeni” zajmują autorzy katolicko-protestanckiego *Katechizmu* dla dorosłych? Zadaniem niniejszego rozdziału będzie zatem odpowiedź na pytanie, czy *Katechizm* podjął problem poznawalności istnienia Boga i w jaki sposób starał się go rozwiązać? Nieodzowna dla naszych rozważań będzie znajomość ujawnionych już założeń filozoficzno-teodycealnych *Katechizmu*. Pozwoli nam ona bardziej precyzyjnie rozpatrzyć podjęte zagadnienie. A zatem interesować nas będzie głównie kwestia poznawalności istnienia Boga w świetle katolickiego i protestanckiego ujęcia problemu oraz to, czy autorzy starają się wskazać lub odszukać wspólne dla obu kierunków momenty. A może mamy do czynienia z jakimiś innymi drogami poznania Boga?

1. Znacząca nieobecność nauki Soboru Watykańskiego I

Trzeba stwierdzić, że *Katechizm* nie mówi wprost na temat rozumowego poznania istnienia Boga. Nie sygnalizuje nawet rozbieżności istniejących pomiędzy teologią katolicką a tradycyjną teologią protestancką. Jest to o tyle dziwne, że ostatni rozdział *Katechizmu* traktuje obszernie o otwartych problemach i rozbieżnościach pomiędzy doktrynami obydwu wielkich wyznań chrześci-

jańskich⁷⁹. Nie ma tam w ogóle mowy o sformułowaniu dogmatycznym Soboru Watykańskiego I, dotyczącym rozumowej poznawalności Boga z rzeczy stworzonych, ani o stosunku myśli protestanckiej do tego problemu. Rzecz jest tym bardziej zagadkowa, że *Katechizm* odważnie podejmuje rozbieżności eklezjologiczne i mariologiczne, które stanowią o wiele istotniejsze i drażliwsze przeszkody na drodze zjednoczenia chrześcijaństwa⁸⁰. Z drugiej strony problem Boga i poznawalności Jego istnienia jest przedmiotem zainteresowania wielu współczesnych teologów i filozofów⁸¹. Zagadnienie to nigdy nie stało się sprawą peryferyjną do tego stopnia, by można je było pominąć w opracowaniach tego typu, co *Katechizm*, tym bardziej że, jak uzasadnialiśmy i wielokrotnie podkreślaliśmy, dialog obu wyznań jest tu równie możliwy co konieczny.

Nie oceniając na razie faktu pominięcia, przynajmniej *explicite*, kwestii rozumowej poznawalności istnienia Boga przez naszych autorów, postaramy się odpowiedzieć na pytanie, czy może zagadnienie to nie zostało podjęte *implicitie* w dociekaniach *Katechizmu*.

2. Kwestia innych rozwiązań rozumowego poznania istnienia Boga

Orzeczenie Soboru Watykańskiego I mówiąc o „poznaniu z rzeczy stworzonych” wskazało na pośredni charakter poznania Boga, nie określając bliżej charakteru owego „pośrednika”⁸². Można by się go doszukiwać w naturze. *Katechizm* w swych wywodach zaznacza, że naturze przypisuje się cechy bóstwa⁸³. Tym niemniej nie mówi o jakiegokolwiek formie Objawienia pierwotnego, odczytywalnego z natury, z którego mogłaby korzystać aktywność poznawcza człowieka w drodze do Boga, lecz raczej o projekcji boskich cech na naturę, której dokonuje człowiek. Jak ujawniliśmy wcześniej, kontemplacja i doświadczenie natury są najwyżej impulsem skłaniającym do postawienia pytania o Boga⁸⁴. Co więcej, nasze analizy pokazały, że takie stawianie zagadnienia nie przystaje, zdaniem autorów, do sposobu myślenia współczesnego człowieka. Dostreżona aspekulatywność *Katechizmu* jest dodatkową przesłanką, która również w pewnym sensie wyklucza ten typ rozwiązań.

Rodzi się zatem problem, czy — zdaniem naszych autorów — inny aspekt rzeczywistości nie mógłby pełnić roli „pośrednika” w rozumowej, poznawczej drodze do Boga? Z dotychczasowych rozważań jednoznacznie wynika, że mogłoby tu chodzić jedynie o historię w znaczeniu dziejów⁸⁵. Takie rozwiązanie sugeruje np. Cz. Bartnik, proponując konstrukcję teodycei historycznej. „Historia sama naprowadza myśl o istnieniu Pana dziejów. Inaczej mówiąc: na gruncie problematyki celowości i sensowności dziejów wyrasta dla nas postulat przyjęcia istnienia Rozumu, Logosu historii o charakterze metafizycznym. Bo

⁷⁹ Por. NG, 545—660, Fünfter Teil. Offene Fragen zwischen den Kirchen.

⁸⁰ Por. tamże.

⁸¹ Por. Z. J. Zdybicka, *Poznanie Boga dzisiaj*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, 443—444.

⁸² Por. W. Granat, *Dogmatyka katolicka* (= Granat DK), t. I, Lublin 1962, 25.

⁸³ „Es ist kein Zufall, wenn man die Natur «faszinierend» und «erschreckend» nennt dieselben Wesenszüge, die dem Göttlichen und Heiligen zugeschrieben werden („mysterium fascinosum et tremendum”)”, NG, 23—24.

⁸⁴ Por. tamże, 23—24.

⁸⁵ Por. tamże, 24—27, 99—100.

dzieje jako takie w swej interpretacji szczegółowej same się nie tłumaczą, tak samo zresztą jak przyroda. Jeśli chrześcijaństwo dowodzi swego boskiego posłannictwa na tym świecie i legitymuje się przynajmniej niesprzecznością swych tez religijnych ze światem przyrody, to musi uczynić to samo i w odniesieniu do świata realnych dziejów⁸⁶. Oczywiście w *Katechizmie* nie może być mowy o dowodzeniu „istnienia Rozumu, Logosu historii o charakterze metafizycznym”. Tym niemniej wydaje się, że należy podjąć ten trop.

Nasi autorzy podejmują zagadnienie sensowności dziejów, mówiąc o odnawianiu sensu poprzez podjęcie przez człowieka działań o wymiarze historycznym, nakierowanych na sprawiedliwość i miłość⁸⁷. Korelacji pytania o sens dziejów z pytaniem o Boga dokonują na gruncie asymilacji przemysłów Teilharda de Chardin. Wskazują, że zdaniem francuskiego myśliciela na obecnym etapie dziejów człowieka ewolucja nie ma charakteru determinanty kształtującej rzeczywistość, ale staje się zależna od człowieka. Stopień kompleksowości i świadomości, jaki w wyniku ewolucji osiągnął kosmos w człowieku, powoduje, że właśnie on musi podjąć współodpowiedzialność za jej dalszy przebieg. Teilhard de Chardin, jak piszą dalej nasi autorzy, optymistycznie patrząc na rozwój dziejów sugeruje, że człowiek podejmuje w zbiorowym wysiłku stojące przed nim zadania dzięki działającym między ludźmi przyciągającym siłom miłości. To znamionuje obecną fazę ewolucji, zwaną fazą „socjalizacji”, bowiem trudności stojące na drodze dalszego rozwoju przerastają możliwości każdej jednostki. Dla francuskiego jezuitę, jak relacjonuje *Katechizm*, wytłumaczeniem działania tych sił jest przyjęcie istnienia „Siły przyciągania”, a więc miłości prawdziwej „Super — osoby”⁸⁸.

Powstaje pytanie, czy recepcja myśli Teilharda de Chardin nie świadczy o przyjęciu przez naszych autorów jakiejś formy racjonalnej argumentacji „z dziejów” za istnieniem Boga. Postaramy się na nie odpowiedzieć, pokazując pokrótce współczesny stan badań nad założeniami metodologicznymi i samymi przemyśleniami francuskiego jezuitę oraz konfrontując je następnie z ocenami dokonanymi przez sam *Katechizm*.

Jeśli można mówić o teilhardowskiej filozofii Boga, to trzeba stwierdzić, że posługuje się ona zarówno naukami przyrodniczymi, stosując daleko idącą ekstrapolację ich wyników, jak i irracjonalną intuicją, wykorzystując przy tym filozoficzny aparat pojęciowy. Łączy więc obie tendencje charakterystyczne dla dzisiejszej mentalności: scjentyzm i irracjonalizm⁸⁹. W zakresie metodologii Teilharda wchodzi także wiara. Nie oznacza ona jednak wiary w sensie teologicznym, lecz psychologicznym: jako rodzaj intelektualnej syntezy, osobowe uznanie prawdy, wybór woli. Jak twierdzi S. Kowalczyk, tak rozumiana wiara nie wyklucza racjonalnych uzasadnień istnienia Boga, lecz właśnie domaga się ich⁹⁰. Jednak oceny sposobu afirmacji Boga w dorobku francuskiego myśliciela są bardzo rozbieżne. Mówi się zarówno o alogicznej wierze, względnie pragmatycznie rozumianym postulatcie, jak i o racjonalnej probacji. B. Solages wyodrębnia u Teilharda argumenty z celowości, z konieczności przyczyny uzasadniającej progresywny charakter ewolucji oraz z konieczności istnienia jakiegoś

⁸⁶ *Personalistyczna teologia historii*, w: *Pod tchnieniem Ducha świętego. Współczesna myśl teologiczna*, red. M. Finke, Poznań 1964, 294—295.

⁸⁷ Por. NG, 94.

⁸⁸ Por. tamże, 95—96.

⁸⁹ Por. S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, *Poznawalność istnienia Boga*, w: *O Bogu i o człowieku*, red. B. Bejze (= Bcz), I, Warszawa 1968, 57.

⁹⁰ Por. *Filozofia Boga*, Lublin 1972, 179.

centrum w procesie konwergencji neosfery⁹¹. Zdaniem S. Kowalczyka francuski jezuita zrywa z tradycją metafizyczną, natomiast „w jej miejsce pragnie oprzeć teizm na danych empirycznych i przyrodniczych teoriach. Rezygnuje z dowodów w sensie ścisłym, ograniczając się do racjonalnej podbudowy «wiar-y» i wysuwania postulatów. Nie jest to równoznaczne z rezygnacją z racjonalnych elementów światopoglądu chrześcijańskiego»⁹².

Reasumując trzeba powiedzieć, że współczesne oceny wartości przymysłów Teilharda de Chardin są tak rozbieżne, że zagadnienie należy uważać za otwarte. Amplituda ocen waha się pomiędzy dwoma ekstremami określonymi przymiotnikami „irracjonalny” i „racjonalny”, ze zgodnym i mocnym akcentem na scjentystyczne predylekcje myśliciela. Gdybyśmy tylko na tej podstawie mieli wysnuć jakieś wnioski co do wartości zasymilowanych przez *Katechizm* sformułowań Teilharda, wówczas również należałoby zagadnienie traktować jako nie rozstrzygnięte. Ale *Katechizm* sam dokonuje pewnych ocen i wyciąga istotne dla siebie wnioski. Dlatego należy im się teraz dokładniej przyjrzeć.

Autorzy *Katechizmu*, nie przeprowadzając żadnej analizy, *a priori* odrzucają dowodowy charakter przymysłów Teilharda⁹³. Trudno dociec, jak rozumieją „dowód”, skoro jest to jedyny przypadek użycia tego pojęcia. Jednak takie apodyktyczne rozstrzygnięcie osłabia domniemywaną racjonalną wartość przejętych refleksji Teilharda, bo — jak staraliśmy się pokazać — kwalifikacja myśli francuskiego jezuitę jest sprawą dyskusyjną. Sam Teilhard używa w liście do Mouniera nazwy „dowód istnienia Boga”, sugerując, aby tego rodzaju rozważania uwzględniały parametry nauk szczegółowych⁹⁴. Warto przy tym zwrócić uwagę na przymiotnik *modern*, określający w *Katechizmie* taką drogę afirmacji Boga. Może on znaczyć tyle co „nowoczesny”, jak i „modny”. W tym drugim przypadku całe stwierdzenie mogłoby mieć ironiczne zabarwienie odnośnie do wartości dowodów istnienia Boga, ale jest to jedynie nasze przypuszczenie, imputujące — być może niestuszenie — autorom intencję, którą w tym miejscu się nie kierowali.

Zamiast „dowodu” nasi autorzy proponują i sami stosują za jezuitą pojęcie „hipotezy”⁹⁵. S. Kowalczyk sądzi, że ponieważ „współczesna nauka dowartościowała rolę teorii, a nawet hipotez, dlatego etykieta «hipotetyczny» nie jest kompromitującą dla argumentu przynależącego do teodycei”⁹⁶. Tym niemniej *Katechizm* rezygnując z teilhardowskiego optymizmu, sam do pewnego stopnia deprecjonuje merytoryczną doniosłość hipotetycznego postulat, twierdząc, że hipoteza o „Super — miłości” nie jest żadną „odповідzią”, która by „załatwiała” pytanie o sens⁹⁷. Jeśli *Katechizm* uporczywie utożsamia lub raczej stara się wykazać korelację pytania o sens z pytaniem o Boga, to tym bardziej deprecjonuje ewentualny racjonalny walor argumentacji Teilharda za istnieniem Boga. Autorzy dostrzegają również obecność wiary w instrumentarium metodologicznym jezuickiego myśliciela. Wyraźnie określają ją jako wiarę

⁹¹ Por. tamże, 177—178.

⁹² Tamże, 180.

⁹³ „Diese Überlegung klingt wie eine moderne Art von «Gottesbeweis» aber sie ist es nicht”, NG, 96.

⁹⁴ Por. *Lettre à E. Mounier*, 2.11.1947, w: *Oeuvres*, IX, Paris 1961, 292—293.

⁹⁵ „Teilhard nennt sie mit dem ihm aus seiner naturwissenschaftlichen Arbeit vertrauten Begriff eine «Hypothese»”, NG, 96.

⁹⁶ Tamże, 188.

⁹⁷ „Anderseits ist die Hypothese von der «Super-Liebe» keine «Antwort», die die Sinnfrage ein für allemal «erledigt»”, NG, 96.

chrześcijańską⁹⁸. Oznaczać to może tylko rozumienie wiary w sensie teologicznym. A zatem wniosek byłby następujący: autorzy asymilując dociekania Teilharda zdają się deprecjonować, czy nawet pośrednio negować ich racjonalny charakter, starając się uwypuklić irracjonalne tendencje rozważań francuskiego jezuitę. Potwierdza to także fakt, że recepcja i analiza myśli teilhardowskiej posłużyły naszym autorom tylko i wyłącznie po to, aby wskazać na historię, a raczej na doświadczenia dziejowe człowieka jako najszerszy zakres „miejsca” współczesnych pytań o Boga⁹⁹. Natomiast nie podejmują żadnej pozateologicznej próby odpowiedzi na to pytanie. A zatem już teraz można stwierdzić, że trudno ujawnić w rozważaniach *Katechizmu* jakąś próbę konstruowania teodycei historycznej. Tym bardziej nie może tam być żadnej mowy o ukazaniu jakiegokolwiek racjonalnej drogi prowadzącej do afirmacji istnienia Boga.

3. Opcja fideistyczna

Rodzi się pytanie: dlaczego *Katechizm* abstrahuje od racjonalnych metod poznania istnienia Boga? Nasi autorzy podejmują problematykę Boga, a ściślej, pytania o Boga w konfrontacji z pesymistycznymi kierunkami współczesnego egzystencjalizmu. Tym niemniej sami pozostają w nurcie współczesnego egzystencjalizmu, co zostało przez nas dowiedzione w próbie analizy ich antropologii i w ogóle ujawniania przesłanek filozoficznych. Dla tego kierunku filozofii człowiek i jego egzystencja stały się przedmiotem dociekań oraz jedyną perspektywą rozważań. Uświadomienie zaś nieautentyczności istnienia ludzkiego budzi poczucie tajemnicy, jaką otoczony jest człowiek wówczas, gdy chce dociekać sensu swego istnienia. Tak rozumiana egzystencja stawia przede wszystkim pytanie o Boga. Nie jest ono jednak dla egzystencjalizmu akademickim problemem, ale tajemnicą, angażującą całkowicie i bezpośrednio życie człowieka. A zatem tradycyjne, racjonalne sposoby rozwiązywania problemu Boga, rozpatrywane w takim kontekście zdają się, według przedstawicieli egzystencjalizmu, wulgaryzować problem istnienia i eliminować tajemnicę z dziedziny, w której nie tylko mieści się ona naturalnie, lecz jest także nieodczłonna¹⁰⁰. Zapewne i takie przesłanki nie pozwoliły autorom *Katechizmu* podjąć problematyki racjonalnej poznawalności Boga, a jednocześnie kazały się im pośrednio w ogóle odżegnać od możliwości zaakceptowania takiej poznawczej drogi do Boga. W tym miejscu warto również przypomnieć, że przy okazji porównań założeń filozoficznych *Katechizmu* z egzystencjalizmem, a konkretnie z myślą G. Marcela, udało nam się, przy zastosowaniu analogii, określić stosunek naszych autorów do doświadczenia, jako sposobu poznania istnienia Boga. Uzasadniliśmy, że wykluczają ten rodzaj poznania, redukując go do bardzo nieśmiałego, hipotetycznego przypuszczenia, wyrażonego w formie pytania.

Pozostaje jeszcze do rozważenia zagadnienie, czy *Katechizm* dopuszcza możliwość jakiegoś pozaracjonalnego, a jednak naturalnego i różnego od doświadczenia, nie odwołującego się do pomocy Objawienia, poznania istnienia

⁹⁸ „Gewiss führt hier auch Teilhards christlicher Glaube die Feder. Aber warum soll nicht auch der Glaube das Denken auf eine Spur bringen können?”, tamże, 97.

⁹⁹ Por. tamże, 100.

¹⁰⁰ Por. S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, dz. cyt., 61; S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983, 216.

Boga. Ogólnie przyjmuje się „rodzaj przedfilozoficznego poznania Boga, mającego charakter naturalny z podwójnego tytułu: ponieważ nie odwołuje się do porządku wiary, a także jest uprzednie względem naukowo-filozoficznego opracowania zagadnienia. Ten rodzaj poznania jest wynikiem naturalnej intuicji bytu”¹⁰¹. *Katechizm* podejmuje pozytywnie problem „przedrozumienia” Boga, wskazując na jego ogólną dostępność¹⁰². Bynajmniej jednak nie można posądzić naszych autorów o skłonność ku ontologizmowi¹⁰³, bowiem nie wymieniają w ogóle jakiejkolwiek formy intuicji, jako źródła „przedrozumienia” Boga. Podstawową i jedyną wymienioną przyczyną sprawczą owego „przedrozumienia” jest według autorów tradycja, którą nacechowane są wszystkie ludzkie pojęcia¹⁰⁴. Takie stwierdzenie może z kolei rodzić podejrzenie o przynajmniej nieświadomą skłonność naszych autorów ku tradycjonalizmowi. Sumarycznie rzecz biorąc, kierunek ów twierdził, że umysł ludzki nie może poznać bez oparcia się na tradycji żadnej prawdy, a w swej złagodzonej wersji, przynajmniej prawd religijno-moralnych¹⁰⁵. Oczywiście nie można w żaden sposób negować ogromnej roli tradycji w formowaniu ludzkich pojęć, ale z pewnością nie jest ona czynnikiem jedynym, a w formowaniu się przedfilozoficznego poznania Boga nie sposób nie zauważyć ogromnej roli szeroko rozumianej intuicji¹⁰⁶. Tym niemniej tylko w dowartościowaniu tradycji mielibyśmy jakiś element probacji naturalnej drogi do Boga w ekumenicznym *Katechizmie* dla dorosłych.

Warto także zauważyć, że ilekroć *Katechizm* formułuje pytanie o Boga w przedłużeniu pytania o sens egzystencji, natychmiast wskazuje, że odpowiedzi należy się doszukiwać w Objawieniu¹⁰⁷. Z pytania o Boga, bez żadnych dodatkowych rozważań, przechodzi bezpośrednio do biblijnej odpowiedzi¹⁰⁸. Jeśli to stwierdzenie skojarzy się z faktem, że *Katechizm* stara się uwydatnić irracjonalne wątki w myśli Teilharda de Chardin oraz zupełnie pomija problematykę racjonalnego poznania istnienia Boga, Objawienia naturalnego, ani nie wskazuje żadnych naturalnych dróg ku Bogu, to można wysunąć wniosek, iż jego autorzy zdają się opowiadać za jakąś formą fideizmu. Trzeba również zaznaczyć, w nawiązaniu do wcześniejszych stwierdzeń, że tradycjonalizm ma pewne tendencje do łączenia się z fideizmem¹⁰⁹. Warto też jeszcze raz przypomnieć, że nasi autorzy są zwolennikami egzystencjalizmu. Ten rodzaj filozofowania na gruncie teologii prowadzi dość łatwo do fideizmu, co znalazło swój wyraz chociażby w myśli S. Kierkegaarda¹¹⁰ oraz w skrajnie fideistycznej teologii diale-

¹⁰¹ S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, 28.

¹⁰² „Wir können also nur von einem «Vorverständnis» ausgehen: von dem, was wir gemeinhin uns ohne allzu genau zu sein, unter «Gott» uns denken”, NG, 79.

¹⁰³ Por. Granat DK, I, 41.

¹⁰⁴ „Unser Vorverständnis von Gott ist von der Überlieferung des abendländischen Christentums geprägt, ob wir wollen oder nicht. Alles menschliche Verstehen ist von Traditionen geprägt”, NG, 79.

¹⁰⁵ Por. Granat DK, I, 26.

¹⁰⁶ Por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, 28–30.

¹⁰⁷ „Wir könnten hier abbrechen und nun zur Frage nach dem Gott der biblischen Botschaft übergehen”, NG, s. 80; „In Jesus Christus hat diese Liebe sich rettend und alles ergreifend kundgemacht, unwiderruflich. Sie gibt den Menschen, der Menschheit Mut, geschichtlich zu handeln — und Zukunft und Ende dann ihr anzuvertrauen. Das haben wir nun zu zeigen”, NG, 100.

¹⁰⁸ Por. tamże, 100 nn.

¹⁰⁹ Tradycjonalizm łączył z fideizmem profesor uniwersytetu w Louvain C. Ubaghs. Podobne idee głosili filozofowie wywodzący się z tegoż uniwersytetu: Lefebvre, Laforet, Claessens (por. Granat DK, t. I, 27).

¹¹⁰ Por. S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga. Centralne problemy filozofii Boga*, Sandomierz 1981, 74.

ktycznej K. Bartha, która wprost przyswoiła egzystencjalizm¹¹¹.

Ostatnie przesłanki wzmacniają naszą tezę, że autorzy *Katechizmu* dla dorosłych optują za fideizmem. Ponieważ *Katechizm* nigdy nie wypowiada się wprost i wyraźnie przeciw rozumowemu czy jakiemuś innemu naturalnemu poznaniu istnienia Boga, dlatego nie możemy mówić tutaj o formalnym fideizmie, a jedynie o opcji fideistycznej. Oczywiście celem *Katechizmu* jest głoszenie prawd wiary. Dlatego słuszne było takie prowadzenie myśli, które oparte jest na dialogowej relacji: człowiek pyta — Bóg odpowiada. Takie podejście jest wartościowe i cenne, bo *Katechizm* ma przygotować do obudzenia lub wzmocnienia wiary, która bierze początek ze słuchania Słowa Bożego. Natomiast obawy i zastrzeżenia budzi to, że jednocześnie przemilczano fakt, iż człowiek niezależnie od przyjęcia Objawienia ma możliwość rozumowego czy jakiegoś innego naturalnego potwierdzenia istnienia Boga.

4. Wartość doktrynalna i ekumeniczna proponowanych rozwiązań

Na podstawie przeprowadzonych analiz możemy stwierdzić, że *Katechizm* uchyla się od postawienia wprost problemu poznawalności istnienia Boga. Nie jest to zgodne z duchem ekumenizmu, tym bardziej że refleksja katolicka i protestancka, jak wykazaliśmy, mogą znaleźć płaszczyznę dialogu w interesującej nas kwestii. Wskazówki Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan polecają, że w rozmowach między wspólnotami chrześcijańskimi „nie powinni ukrywać jedni przed drugimi, że w treści, rozwoju i wyrażaniu wiary Kościołów istnieją pewne różnice, które powinny stać się przedmiotem ich dialogu, z myślą o bardziej doskonałym zjednoczeniu”¹¹². Co więcej, dodaje się, że „katolicki współuczestnik dialogu powinien się starannie poinformować co do treści wiary swego Kościoła, bez dodawania czy ujmowania czegokolwiek, wiedząc, że spotkanie ekumeniczne nie jest tylko sprawą indywidualną, lecz także zadaniem Kościoła, które stoi ponad wszelką opinią partykularną”¹¹³.

W świetle tych sformułowań, zestawionych z wnioskami, do jakich doprowadziły nasze analizy, a szczególnie z faktem pominięcia nauki Soboru Watykańskiego I, należy negatywnie ocenić ekumeniczną wartość katechizmowych rozwiązań w kwestii poznawalności istnienia Boga. Należy żałować, że nie została podjęta możliwa — i jak podkreślaliśmy konieczna — próba dialogu w tej sprawie.

Jak wykazaliśmy, katolicko-protestanckie wydanie *Katechizmu* dla dorosłych wydaje się optować, przynajmniej *implicite*, za fideistycznym, a więc w gruncie rzeczy irracjonalistycznym rozwiązaniem problemu poznawalności Boga. Jest to więc wyraźnie ustępstwo katolickich redaktorów *Katechizmu* na rzecz ich protestanckich współpracowników i bardzo dalekie odejście od orzeczenia Vaticanum I. Nie usprawiedliwia ich także egzystencjalistyczna w gruncie rzeczy płaszczyzna rozważań, na bazie której nie zwykło się konstruować

¹¹¹ Por. A. Wawrzyniak, dz. cyt., kol. 745.

¹¹² Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Refleksje i wskazania odnośnie do dialogu ekumenicznego. Dokument do dyspozycji władz kościelnych celem konkretnego zastosowania „Dekretu o ekumenizmie”*, nr 2b, tłum. W. Miziołek, w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, wyd. S. Napiórkowski, Lublin 1982, 154.

¹¹³ Tamże, IV, 4a, 155—156.

racjonalnych odpowiedzi na pytanie o Boga. Wybór takiej płaszczyzny może się nawet wydać wybiegiem pozwalającym pominąć naszym autorom niewątpliwie trudną w rozmowach katolicko-protestanckich problematykę poznawalności istnienia Boga. Nie może być także żadnym wytłumaczeniem katechizmowy, a więc w gruncie rzeczy kerygmaticzny charakter dzieła, którym jest *Katechizm*. Kierowali oni przecież *Katechizm* do ludzi wierzących obu wspólnot wyznaniowych. Natomiast, jak wskazuje L. Gilkey, „wiera tych ludzi nie jest pozbawiona wątpliwości, a jej realność jest często trudna do uchwycenia”¹¹⁴. A zatem, sugeruje amerykański myśliciel, że teologia adresowana do wierzących musi być także teologią apologetyczną, teologią adresowaną do wątpiącego świata. Tak więc ze względu na sytuację nawet częściowej niewiary wymagane jest, na co wskazują wszystkie teologie apologetyczne, odkrycie płaszczyzny wspólnej z doświadczeniem świeckim albo w formie teologii naturalnej, albo w formie innego rodzaju założeń wstępnych. Jeżeli zatem, postuluje L. Gilkey, teologia skierowana do wierzących musi być równie apologetyczna, jak kerygmaticzna, aby miała dla nich jakiejkolwiek znaczenie, to wynika stąd, że pewna forma teologii naturalnej czy wstępnych ustaleń jest obecnie niezbędnym elementem jakiejkolwiek twórczej, kościelnej, dogmatycznej czy kerygmaticznej teologii w naszym świeckim wieku, nie mówiąc już o teologii, która mogłaby przemówić do osób niewierzących¹¹⁵.

Nie można ekumenicznemu *Katechizmowi* w żaden sposób zarzucić, że odżegnuje się od realiów świeckiego życia. Przedstawiona rozmowa o Bogu jest na wskroś przesyciona tym, co Gilkey nazywa „doświadczeniem świeckim”. Naczelną wytyczną autorów jest głębokie powiązanie problemu Boga z dziejowym uwikłaniem ludzkiego losu, z tym co jawi się jako grożące ludzkości niebezpieczeństwa, co ważne dla człowieka na dziś i z tym, od czego mógłby oczekiwać sensu. Ale swe drogi ku Bogu autorzy przerywają w połowie, formułując jedynie pytania i nie dając żadnych racjonalnych odpowiedzi. To pozbawia ich myśl tak koniecznego i mocno dziś postulowanego waloru apologetycznego. Ich wywody są raczej przygotowaniem czytelnika do afirmacji Boga przez wiarę, tylko że owej afirmacji nie dokonuje jakaś teoretycznie i sztucznie wyodrębniona władza człowieka, ale cały człowiek, będący osobową jednością. Dlatego nigdy nie należy deprecjonować roli rozumu w sferze życia religijnego.

DIE ERKENNTNIS DES DASEINS GOTTES NACH DEM ÖKUMENISCHEN KATECHISMUS FÜR ERWACHSENE „NEUES GLAUBENSBUCH”

Zusammenfassung

Die Erkenntnis des Daseins Gottes ist ein Problem, das im katholischen und protestantischen Sinne auf verschiedene Art und Weise gelöst wird. Die katho-

¹¹⁴ *Nazwanie wichru. Odnowa języka religijnego*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1976, 187.

¹¹⁵ Por. tamże, 187—188.