

Ks. Jan SOCHOŃ

KOŚCIÓŁ WOBEC ATEIZMU (Kilka uogólnień)

Zasadniczo niemal wszyscy powtarzamy pytanie sformułowane swego czasu przez André Malreaux, czy mianowicie wiek XXI będzie religijny, czy też raczej nie? Oczywiście, miało ono wówczas i ma dzisiaj charakter nieco perswazyjny, gdyż trudno wyobrazić sobie, aby najbliższa przyszłość wyeliminowała ze swej egzystencjalnej przestrzeni doświadczenie wiary. Sam Malreaux zresztą był całkowicie przekonany co do zachowawczej mocy religii i wyraźnie stwierdzał: otwarcie na religijnie pojęte tajemnice nigdy nie zniknie z krajobrazów życia¹. Niemniej, przyszłość musi pozostać otwarta, stąd postawiona kwestia nie przestaje być aktualną: czy zatem w trzecim tysiącleciu ateizm stanie się społeczną oczywistością? I jaką postawę winien przyjmować Kościół wobec wskazanej sytuacji?

Najpierw jednak powiedzmy, czym jest ateizm i czy rzeczywiście stał się on współcześnie zjawiskiem przenikającym wyobraźnię i doświadczenie ludzi przełomu wieków? Poglądy są w podniesionej kwestii zróżnicowane. Może je sprowadzić (ze świadomością oczywistego uproszczenia) do trzech głównych. Jedni przyjmują, że elity intelektualne nowoczesnego czy po-nowoczesnego świata preferują wizję człowieka zdecydowanego na życie bez Boga i nawet przekonują, że On nie istnieje realnie, co najwyżej, pojawia się w kulturze oraz obyczaju jako konstrukcja ludzkiego umysłu, bądź jako postulat rozumu praktycznego, co postulowali - choć na różny sposób - Kartezjusz i Kant. Drudzy natomiast nie dostrzegają w całej sprawie żadnego problemu. Uznają bowiem rzeczywistość religijnego doświadczenia albo za kwestię najzupełniej prywatną, albo całkowicie obojętną w ich kontaktach z ludźmi i światem. Pytanie o Boga nie wywołuje w nich żadnej reakcji. Wolą zajmować się budową domku letniskowego nad jeziorem, niż wgłębiać się w jakieś trudno uchwytnie zagadnienia abstrakcyjnej natury.

Jeszcze inni sugerują, iż kluczowe słowa budujące tzw. język religijny są pozbawione sensu, zaś sama religia pozostaje zjawiskiem przyrodniczym na podobieństwo zabawy, języka czy sztuki. Charakterystyczna pod tym względem pozostaje ewolucja poglądów L. Wittgensteina, który powiadał w pierwszym okresie refleksji, że tzw. najgłębsze problemy to właśnie problemy nawet nie bezsensowne, lecz po prostu

¹ Zob. G. MINOIS, *Histoire de l'athéisme. Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*, Paris: Fayard 1998, 589-594.

żadne problemy² Doszedł on do przekonania, że istnieje coś, czego nie da się wypowiedzieć, czyli mistyka, ale wypada o niej tylko milczeć. Później jednak przyjął, że język nie tyle „przedstawia” rzeczywistość, co raczej jest narzędziem otwartym na różnorakie wykorzystywanie, albowiem w zależności od kontekstu jedna i ta sama wypowiedź uzyskuje odmienny sens. Stąd znaczenie zależy od określonej techniki władania językiem. A więc, nawet gdy doszło wreszcie do oddalenia - zogniskowanych na ideale naukowości - zaborczych żądań neopozytywizmu, wciąż aktualne pozostawało pytanie o sensowność mówienia o Bogu oraz zmaganie się z aporią czy skandalem szczególnie niezawinionego cierpienia ludzi i zwierząt, które - zdaniem wielu - wykluczają wszelkie odwoływania się do mocy transcendentnych.

Konsekwencją przywołanych stanowisk wydaje się podniesienie do „obowiązującej zasady” formuły: sam człowiek jest bogiem w sobie i bogiem tu i teraz i pozostanie bogiem w przyszłości. Natomiast świat nie jest - posłużmy się zdaniem św. Bonawentury - światem stworzonym, porównywanym do wielkiej księgi, w której można czytać zamysły Trójcy Świętej. Nie jest cudem pełnym światła prezentującym boską mądrość. Ateizm zatem wydaje się być - w powyższej perspektywie - naturalnym sposobem reakcji na rzeczywistość i oznacza po prostu każde (ujmowane teoretycznie bądź praktycznie) stanowisko negujące istnienie Boga wraz z Jego możliwym oddziaływaniem na przyrodniczo-kulturową rzeczywistość człowieka. Skoro tak, pytajmy o spojrzenie Kościoła na ateizm i ewentualną ewolucję kościelnych poglądów w analizowanej kwestii.

Zauważmy więc od razu, że ateizm nigdy nie występował i nadal nie występuje jako samodzielna postawa egzystencjalna, lecz zawsze uwikłany jest w relacje z religią. Twierdzi się wręcz, iż pozostaje produktem chrześcijaństwa. Stąd też Kościół niejako naturalnie określał swe stanowisko wobec ateizmu. Najłatwiej wyodrębnić dwa czasowe wymiary relacji Kościół - wydarzenie ateizmu. Pierwszy to okres od chwili zaistnienia Kościoła aż do zwołania Soboru Watykańskiego I, za pontyfikatu Piusa IX. Wtedy właśnie nawiązano do orzeczeń Soboru Trydenckiego dostrzegając we współczesnych błędach racjonalizmu, naturalizmu, panteizmu, materializmu, ateizmu skutki protestanckiej zasady prywatnego rozstrzygnięcia każdego chrześcijanina w sprawach nauki chrześcijańskiej. Ateizm został przedstawiony jako kompletne zaprzeczenie rozumu i postawa niszcząca ludzką wspólnotę. Tym samym wytyczono linię dla późniejszych urzędowych wypowiedzi papieskich: u Leona XII (encyklika *Ubi primum* z 1824 r.) Piusa XI, przede wszystkim w jego encyklice *Divini Redemptoris* skierowanej przeciwko ateistycznemu komunizmowi, i u Piusa XII. Jednakże przypomniane wypowiedzi nie przekraczały stylistyki typowej dla aluzji i sugestii teologicznej. Dopiero Jan XXIII w encyklice *Mater et Magistra* przedstawił zdecydowane stanowisko powiadając, że ateizm jest sprzeczny z rozumem i wstrząsa pod-

² Tego rodzaju poglądy głosił także pod koniec lat dwudziestych ubiegłego wieku L. Brunschvicg twierdząc, że scholastyczne kategorie ruchu, przyczynowości, celowości itd. pozostają jedynie pozorami wyobraźni, a wyjaśnianie świata przy pomocy obecności Boga - Stwórcy to zwyczajny pseudo-problem. Największą krzywdę, jego zdaniem mogą wyrządzić filozofii ci, którzy chcą odpowiedzieć na pytania, na które nie mają odpowiedzi, a które sobie stawiają tylko z fałszywej potrzeby imaginacji. Zob. "La querelle de l'athéisme", *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Séance du 24 mars 1928, 49- 95.

stawami każdego ludzkiego i społecznego porządku³ Natomiast okres drugi to czas ukonstytuowania się doktryny Soboru Watykańskiego II, zawierającej jasną (choć interpretacyjnie bogatą i zarazem trudną do popularnego ujęcia) „metodologię” dotyczącą ateizmu, opisywanego w metaforze soborowych znaków czasu.

Pozostawiam na uboczu rozważań zagadnienia wiążące się z tradycją dotyczącą rozumienia ateizmu przez Kościół, która to tradycja zresztą najczęściej łączyła w XX wieku kwestie ateizmu z komunizmem, potępianym jako doktryna materialistyczna i antychrześcijańska. Kieruję natomiast uwagę na dokumenty soborowe, gdyż w nich znajduje się najpełniej wyrażone stanowisko Kościoła w interesującej mnie sprawie. I od razu przywołuję jedno z fundamentalnych, podstawowych założeń ujętych jako pierwszoplanowe przez ojców soborowych; otóż, katolicka teologia pastoralna nie będzie już mogła teraz, po Soborze, występować nawet przeciw zdecydowanym ateistom z takim patosem, jakby miała przed sobą kogoś pozbawionego dobrej woli. Dlatego musi postawić sobie razem z Soborem całkiem nowe pytanie, jakie są rzeczywiste przyczyny dzisiejszego ateizmu, jeśli nie można ich sprowadzić po prostu do głupoty lub złośliwości⁴ Chociaż więc język Kościoła Katolickiego na temat ateizmu pozostaje różnokształtny, to jednak zapomnieniu uległy formuły należące jeszcze w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku do obowiązujących, na przykład, że ateizm to najgorszy z możliwych błędów poznawczych w świecie wiedzy albo że jest największym materializmem, zaś sami ateści są z konieczności systemowej panteistami w wariantach spirytualistycznym, pozytywistycznym, sensualistycznym czy materialistycznym. Soborowa perspektywa opisująca, a właściwie mówiąca, próbująca zrozumieć *kryjące się w umyśle ateistów powody negacji Boga* (I, 21)⁵ jest całkowicie nowatorska i w niektórych sformułowaniach wręcz szokująca, rzekłbym nawet, nieco zagadkowa.

Punkt wyjścia rozważań stanowi przypomnienie, że obecnie ludzkość przeżywa zupełnie nowy okres historii, związany z gwałtownymi przemianami natury ekonomicznej, gospodarczej, politycznej, kulturowej, moralnej i psychologicznej, co pociąga za sobą niemałe trudności, gdyż pragnienie ogólnoświatowej jedności bywa - niestety - przekreślane przez ostre rozbieżności różnorakiej natury. I co wydaje się charakterystyczne, terażniejsze odrzucanie Boga czy religii lub odciąganie od nich nie jest już czymś niezwykłym i wyjątkowym, lecz należy do zwyczajowej potoczności, a nawet bywa zapisywane niekiedy w ustawach państwowych. Nadto wewnątrz samej osoby ludzkiej dokonano się dramatyczne zaburzenie równowagi pomiędzy *nowoczesnym rozumem praktycznym* a rozumowaniem teoretycznym i w żaden sposób obecny czło-

³ Zob. W. KASPER, *Bóg Jezusa Chrystusa*. Tłum. Bp J. Tyrawa, Wrocław 1996, 70-71, K. PIETROSZEK, "Kościół wobec ateizmu do Soboru Watykańskiego II", *Życie Katolickie* 1985, nr 3, 81-93; Z. KRZYSZKOWSKI, "Ateizm", w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin: TNKUL 2000, 185-203; P.-L. DUBIED, *L'athéisme: une maladie spirituelle?*, Genève 1982, 169-194.

⁴ K. RAHNER, "Nauka II Soboru Watykańskiego o ateizmie", *Concilium* 1966-67, nr 1-10, 87.

⁵ "Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym", w: SOBÓR WATYKAŃSKI II. *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań: Pallottinum 1967. Z tego wydania cytuję wypowiedzi Ojców Soborowych.

wiek nie jest w stanie sumy swych osiągnięć poznawczych ująć w przynoszącą owoce syntezę. Albowiem pluralizm, w najszerszym sensie słowa, stał się czymś pozytywnym. Nie chodzi tutaj o pluralizm w sensie ontycznym, domagający się kresującego istnienia Absolutu, ale o mnogość równoważnych w prawdzie punktów widzenia, które nie przyjmują wymiarów absolutności. Konsekwencją wskazanej sytuacji zdaje się być brak kolejnej równowagi pomiędzy troską o skuteczność w działaniu praktycznym a wymaganiami sumienia moralnego. Owe płaszczyzny po prostu rozchodzą się, a często stają wobec siebie jako przeciwstawne. Dlatego umacniają się współczesne konflikty i udręki, których sam człowiek jest zarówno przyczyną, jak i ofiarą.

Dlatego też głównym zadaniem współczesności pozostaje przywrócenie człowiekowi coraz wyraźniej utracalnej przez niego osobowej godności i wskazanie, iż może on realizować swe wszelkie potencjalności jedynie jako świadomy podmiot umacniający swe związki z Bogiem, gdyż został stworzony „na obraz Boży”, zdolny do poznania i miłowania swego Stwórcy. Wskazana perspektywa nie bywa przyjmowana przez wszystkich, choć dokument soborowy kieruje swe interpretacje do wszystkich ludzi świata i bierze pod uwagę wszystkich. Żaden naród bowiem nie może zostać wykluczony ze wspólnoty oczekującej na realizację dobrodziejstw kultury, spełnienia życia pełnego i wolnego. Niestety, w aktualnym stanie rzeczy owo pragnienie ma jedynie charakter powinnościowego projektu. Dlaczego? Bo człowiek wciąż cierpi na głębokie rozdarcie w samym sobie, znakomicie opisane już przez św. Pawła, a potwierdzone przez europejską historię. Stąd Kościół pragnie w świetle Chrystusa - Obrazu Boga niewidzialnego, proponować pewne wyjaśnienie tajemnicy człowieka i współdziałać w rozwiązywaniu głównych problemów obecnego czasu⁶

I co charakterystyczne, kwestie dotyczące ateizmu zostały przez ojców soborowych postawione w części dokumentu poświęconej godności osoby ludzkiej. Było to konsekwencją przyjęcia neutralnego punktu widzenia, który warto nazwać antropocentrycznym, co oznacza, że wszelkie sprawy tworzące ludzką rzeczywistość kultury należy rozpatrywać jako nakierowane w stronę człowieka bądź będące wynikiem jego twórczej działalności. Chodzi tylko o to, aby odnaleźć właściwą odpowiedź na pytanie: kim człowiek jest? Kościół więc, analizując trudności powstające w związku z przywołaną kwestią (na ogół opinie odstawiające ludzką istotę mieszczą się pomiędzy skrajnościami sprowadzającymi się do modelu osoby - absolutnej normy wszystkiego, bądź modelu osoby - poniżonej do istnienia w egzystencjalnej rozpaczce) proponuje, jak wspomniałem, w horyzoncie danych Objawienia ujmować tajemnicę człowieka stworzonego „na obraz Boży”, obdarzonego zdolnością miłowania swego Stwórcy, choć równocześnie dzięki wolności mogącego sprzeciwiać się Bożym zamysłom. I tak się zresztą stało, jak zaświadczenia karty Pisma Świętego i tak dzieje się nadal. Ludzkie życie stanowi swego rodzaju scenę dramatu, na której rozgrywa się wewnętrzna walka pomiędzy dobrem a złem. Ale człowiek odkrywszy godność rozumu, prawdę i mądrość nieustannie poszukuje „głębszej prawdy”, gdyż nie może ograniczać swych pasji poznawczych tylko do porządku zjawiskowego. Dysponuje bowiem *godnością sumienia, wolnością*, a także nadzieją osiągnięcia wiecznego szczęścia,

⁶ KDK 1,8.

zapewnionego przez zmartwychwstanie Chrystusa. Tak oto doszło do antropologiczno-chryologicznego dopełnienia tradycyjnej argumentacji przeciwko ateizmowi poprzez wskazanie na doświadczenie człowieka oraz sugestię, iż ludzka tajemnica (w tym cierpienie i śmierć) rozjaśnia się zasadniczo w tajemnicy Jezusa Chrystusa.

Tymczasem wielu współczesnych nie akceptuje tego rodzaju perspektywy i wyklucza wszelką łączność z Bogiem, świadomie wprowadzając siebie w ateistyczny krąg życia. Ale czy w ten sposób ludzie ci obciążają się winą wobec Boga? - pytanie na razie pozostawmy bez jednoznacznej odpowiedzi. Co prawda, „zapewne nie są wolni od winy ci, którzy dobrowolnie usiłują bronić Bogu dostępu do swego serca i unikać zagadnień religijnych, nie idąc za głosem swego sumienia; jednakże i sami wierzący ponoszą często za to pewną odpowiedzialność”⁷

Jest tak dlatego, że ateizm, w najróżniejszych swych formach, wyszczególnionych przez ojców soborowych (ateizm teoretyczny, egzystencjalny, postulatyczny, socjologiczno-gospodarczy, ateizm obojętności czy ateizm teodycealny, związany ze złem panującym w świecie) pozostaje stanowiskiem wtórnym w stosunku do afirmacji Boga. Przeświadczenie o istnieniu Boga jest pierwszą, naturalną postawą człowieka. Lecz właśnie dlatego wierzący mogą, wskutek własnych zaniedbań bądź fałszywego przedstawiania nauki wiary, bądź wreszcie poprzez osobiste negatywne świadectwo życia, przesłaniać i zaciemniać prawdziwe oblicze Boga i religii, wzmacniając siłę ateistycznych argumentacji. W każdym razie jedyną możliwością wartą uwagi pozostaje dialog z ludźmi uważającymi się za ateistów, choć nadal trzeba stwierdzić, że „Kościół, wiernie oddany tak Bogu, jak i ludziom, nie może zaprzestać odrzucania z całą stanowczością, jak przedtem, tych boleśnie zgubnych doktryn i działalności, które sprzeciwiają się rozumowi i powszechnemu doświadczeniu ludzkiemu oraz strącają człowieka z wyżyn wrodzonego mu dostojeństwa”⁸

Tak wyrażone przekonanie zostało przez wielu komentatorów uznane za mistyfikację, gdyż nowe akcenty pastoralne uchwycone przez ojców soborowych, nie zastąpiły jednak starych wypowiedzi, choć oczywiście stylistyka kłótwy została ostatecznie oddalona. Ale przyjrzyjmy się zagadnieniu nieco dokładniej.

Uznanie Boga nie sprzeciwia się godności człowieka, gdyż zasadza się ona i w Bogu doskonali. Niemniej, gdy brakuje owego Bożego fundamentu i eschatycznej nadziei, godność ludzka doznaje bardzo poważnego uszczerbku, a sam człowiek z trudem broni się przed naciskiem rozpacz i pozostaje sam dla siebie nierozwiązaną zagadką. Dlatego też ojcowie soborowi postulują, że środkiem zaradczym na perswazje ateizmu pozostaje odpowiednio wyłożona doktryna chrześcijańska oraz nieskażone życie wszystkich tworzących wspólnotę Kościoła, o czym doskonale świadczą liczni męczennicy i heroizm osób oddanych prawdzie Ewangelii. Ponieważ jednak wszyscy, zarówno wierzący, jak i niewierzący winni starać się o budowę coraz do-

⁷ KDK I, 19.

⁸ KDK I, 21.

skonalszego świata, przeto nie wolno zaprzestać zawsze możliwego dialogu z ateistami oraz zapraszania ich, by *otwartym sercem rozważali Ewangelię Chrystusową*⁹.

Być może konsekwencją tego rodzaju „ewangelicznego zaufania” było przeświadczenie, że nie tylko chrześcijanin otrzymuje „pierwociny Ducha”, czyniące go zdolnym do wypełnienia nowego prawa miłości, ale dotyczy to także „wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercu działa w sposób niewidzialny łaska. Skoro bowiem za wszystkich umarł Chrystus i skoro ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, mianowicie boskie, to musimy uznać, że Duch Święty, wszystkim ofiarowuje możliwość dojścia w sposób Boga wiadomy do uczestnictwa w tej paschalnej tajemnicy”¹⁰

Oto fundamentalne sformułowanie soborowego dokumentu. Odzywa się w nim dalekie echo wczesno-chrześcijańsko-średniowiecznej tradycji, wedle której tzw. niewierzący poganie, *intelektcy o boskim kształcie*, by przywołać sformułowanie Pseudo-Dionizego Areopagity¹¹, a więc ci, którzy wiedli życie zgodne z naturalnymi wymogami sumienia, otrzymali od Boga pełne światło prawdy, włącznie z przeczuciami związanymi z dogmatem Trójcy Świętej, a nawet Wcielenia i Odkupienia. Dowodzą powyższego intuicje Platona, św. Justyna, Euzebiusza z Cezarei, Abelarda czy Erazma z Rotterdamu. Czyżby więc wypadało by mówić o zbawczej wierze ludzi tworzących kulturę „przygotowania ewangelicznego” i ateistów?

Przyznaję, że sprawa jest nader kłopotliwa i uniemożliwiająca postawienie tez interpretacyjnych oczywistych. Karl Rahner w swej analizie nauki soborowej powiada, że ateista jest - jak się zakłada - człowiekiem działającym zgodnie ze swym sumieniem, szukającym prawdy, spełniającym wymogi swego poczucia moralnego. Dlatego właśnie można o nim myśleć, że jest niewinny i objęty Boską wolą zbawczą, chociaż (jeszcze) nie znalazł Boga¹². Czy jednak taka „treść” w świadomości ateisty wystarcza na to, by stanowić dostateczny przedmiot wiary zbawiającej? Odpowiedź „tak” zjawi się w sytuacji, gdy w owej treści świadomości zawarta będzie, przynajmniej *implicite*, jakaś wiedza o Bogu, przyjęta na sposób wiary, czyli aktem wolnym i wzmocnionym przez łaskę. Rahner chcąc uzasadnić swą interpretację przywołuje dość złożoną dygresję na temat „poznania Boga” oraz koncepcję teologii jako antropologii. Nie mogę szerzej o tym teraz mówić. Stawiam tylko krytyczną uwagę: czy wobec powyższej tezy Rahnera może istnieć jeszcze rzeczywisty ateizm, który nie byłby, chcąc nie chcąc, ukrytym, anonimowym teizmem? Skoro wszyscy orientują swe życie na absolut, pozostaje tylko jedna wątpliwość, mianowicie, czy jest on Bogiem Biblii, greckim chłodnym Absolutem czy jakimś kosmicznym pojęciem wytworzonym na modłę Awerroesa. Być może więc, jak skonkludował Walter Kasper, rozstrzygnięcia Rahnera należą do dwuznacznych wypowiedzi, stwarzających niebezpieczeństwo albo niemożność zabezpieczenia transcendencji Boga, albo uczynienie jej bezimienną tajem-

⁹ KDK I, 21.

¹⁰ KDK I, 22.

¹¹ Zob. "Imiona boskie" I, 5, w: *Pisma teologiczne*. Tłum. M. Dzielska. Przedmowa T. Stępień, Kraków 1997, 53.

¹² K. RAHNER, "Nauka II Soboru Watykańskiego o ateizmie", *dz. cyt.*, 90.

nicą, w której człowiek tkwi i którą raczej przemilcza¹³ niż zwraca się do niej ze czcią i modlitewną adoracją.

Osobiście uważam, że zachęty dokumentów soborowych do prowadzenia rozmów z ateistami należy starać się realizować, choć trudno znaleźć w racjach ateistycznych argumenty prawdziwie filozoficzne. Ani w perspektywie historycznej, ani współczesnej przekonania negujące istnienie Boga nie znajdują uzasadnienia. Opierając się na dowolnie przyjętych założeniach i całkowitym niezrozumieniu faktu religijności i samego zjawiska religii, w szczególności jej ontycznego wymiaru, krytyka religii nie osiągnęła poziomu filozoficznej wiedzy obiektywnej. Trudno wydobyć z wypowiedzi ateizujących myślicieli w miarę jasne przedstawienie Boga. Jest ono najczęściej wynikiem procesu sakralizacji zastępczych elementów rzeczywistości, albo ignorancji, nieuwagi lub obojętności. I mimo sugestii ojców soborowych przyjmuję pogląd, że ateizm pozostaje wtórnym produktem myśli filozoficznej, która pobłądziła w wyjaśnianiu rzeczywistości lub rozumieniu samego poznania. Przyjmując życzliwą postawę wobec „obiektywnego” istnienia ateizmu, zachowuję świadomość o jego źródłowym pochodzeniu sięgającym bardzo głęboko w przeszłość. Pojawił się on mianowicie jako konsekwencja światowego kryzysu wartości, a nawet kryzysu rozumienia bytu i człowieka, czyli odejścia od metafizycznego ujmowania rzeczywistości. Nadto przypominam, że spór wiary z niewiarą zawsze pozostaje sporem nie o jakieś zaświaty czy nadświaty, lecz o nasz ludzki konkretny świat, w doświadczeniu którego poszukujemy znaków objawiającego się Boga. Albowiem partnerem rozmów, jakie współcześnie toczy my, nie jest konsekwentny ateista, lecz raczej człowiek cierpiący i konfesyjnie obojętny. A ponieważ Bóg - powiedzmy w teologicznej opcji - jest miłością, może więc cierpieć i właśnie w tym objawiać swe bóstwo. U Niego, niejako od wieczności, istnieje miejsce dla człowieka, także przestrzeń dla realnej *sympathein* z ludzkim cierpieniem. Bóg chrześcijański, to znaczy pomyślany poprzez Jezusa Chrystusa, nie jest Bogiem apatycznym, lecz we właściwym sensie słowa Bogiem cierpiącym z człowiekiem. I ten „sympatyczny” Bóg pozostaje odpowiedzią na problem teodycei, na którym rozbijają się ostatecznie teizm, jak i ateizm. Oczywiście, cierpienie nie jest w ten sposób unicestwione, ale z pewnością od wewnątrz przemienione w nadzieję¹⁴

Kończąc swe uwagi przyznaję, że łatwych rozwiązań w kwestii porozumienia z ateizmem nie ma i być nie może. W pewnym sensie te dwie drogi poszukiwania sensu istnienia przeczą sobie i dramatycznie się różnią. Przyjmijmy więc soborową deklarację o wzajemnym wzbogacaniu się nadzieją, że akceptacja Boga pociąga za sobą afirmację człowieka, zaś świadectwo samych ludzi wierzących pozostaje wezwaniem dla ateistów, aby w afirmacji człowieka i świata doszukiwali się ostatecznego sensu¹⁵ Przecież na tej ziemi Królestwo już jest w tajemnicy; dokonanie zaś jego nastąpi wraz z przyjściem Pana¹⁶. A od tego nie ma już odwrotu.

¹³ Por. W. KASPER, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., 76.

¹⁴ Por. *tamże*, 77.

¹⁵ Por. M. LELONG, *O dialog z niewierzącymi*. Tłum. O. Scherer, Paryż 1967, 135.

¹⁶ *KDK III*, 39.

I kto tego nie widzi nie może być szczęśliwy, nawet przy oczywistości stwierdzenia, że szczęścia nie sposób jednoznacznie scharakteryzować, a także przy założeniu, że postawa całkowicie obojętna na sprawy wiary, nie reagująca zupełnie na cokolwiek innego, niż machinalne używanie życia - nie wydaje się sama w sobie sprzeczna ani nie jest przejawem egzystencjalnego pozoru. Zatem chcąc być osobami szczęśliwymi odrzucajmy podszepty ateistycznych wróżbitów.

L'ÉGLISE FACE A L'ATHÉISME

Résumé

L'article pose des questions importantes: qu'est-ce l'athéisme et quelle est l'attitude que l'Église contemporaine devrait prendre envers lui? Après avoir présenté les genres de l'athéisme actuel, l'auteur de l'article distingue deux dimensions temporelles de l'apparition de l'athéisme. La première embrasse la période depuis la fondation de l'Église jusqu'au Concile Vatican I sous le pontificat du pape Pie IX. Au cours de cette période l'athéisme fut présenté comme une négation totale de la raison et comme une attitude destructrice pour la communauté humaine. La seconde - c'est le temps de l'établissement de la doctrine du Concile Vatican II renfermant une claire „méthodologie” relative a l'athéisme, décrite par des métaphores de signes de temps conciliaires.

Par la suite, l'article analyse les documents du Concile Vatican II en remarquant que la théologie catholique pastorale ne peut actuellement attaquer les athées radicaux de façon aussi pathétique comme si elle avait à faire aux personnes dépourvues de bonne volonté. C'est pourquoi elle devrait se poser la question sur les causes réelles de l'athéisme contemporain s'il ne convient pas à les réduire simplement à la bêtise et à la malveillance. Les Pères du Concile suggèrent donc que le Saint Esprit donne à tous la possibilité de parvenir à la participation au mystère pascal de façon connue par Dieu lui-même. L'auteur de l'article essaye dans ses derniers passages d'interpréter la thèse susmentionnée toute contestable qu'elle soit. Il évoque les propositions de K. Rahner pour constater finalement que l'affirmation de Dieu entraîne l'affirmation de l'homme et que le témoignage des croyants reste un appel adressé aux athées de chercher dans l'affirmation de l'homme et du monde le sens définitif de l'existence.