

Étienne GILSON, *Bóg i ateizm*, tł. M. Kochanowska, P. Murzyński. Wprowadzenie K. Tarnowski, Kraków: Wyd. Znak 1996.

Do tej pory dzieła metafizyki klasycznej (w tym nader wszystko twórczość Étienne Gilsona) wydawał, wznawiał i propagował warszawski Instytut Wydawniczy „PAX” Okazało się jednak, że i w Krakowie zainteresowano się wspomnianym myślicielem. Oto bowiem w znanej i zasłużonej serii Biblioteki Filozofii Religii pojawiły się (w jednym woluminie) dwie książeczki Gilsona, spięte tytułem *Bóg i ateizm*, choć bardziej odpowiednią byłaby zapewne formuła: Bóg, filozofia, ateizm. Polskiemu czytelnikowi, we wprowadzeniu powiada Karol Tarnowski, autora *Tomizmu* nie trzeba bliżej przedstawiać. Pomimo przytoczonej uwagi przypomnę. Gilson to jeden z najwybitniejszych historyków filozofii na świecie, szczególnie jej okresu średniowiecznego, mediewista, odnowiciel tradycji scholastycznych, rzecznik powrotu do „prawdziwego Tomasza z Akwinu”, cudowny pedagog, budzący respekt polemista, wedle określenia Henry Dumery’ego, we wszystkich swych pracach starając się ukazywać, jak chrześcijańskie Objawienie umacnia rozum w rozpoznawaniu tajemnic rzeczywistości, i to w momencie, gdy Emile Bréhier w raz z innymi twierdził, że pojęcie filozofii chrześcijańskiej jest sprzeczne, wreszcie utalentowany muzyk, znawca sztuki i literatury. Czytał w oryginale Szekspira, Dantego, Goethego i Tołstoja. Mówiono o nim, że był tomistą nie będącym tomistą, podobnie jak św. Franciszek z Asyżu, który był nie tylko franciszkański, mający wiele zdrowego rozsądku, wielce uczony, ponad wszelkimi klikami, doskonale sprawiedliwy i głęboko przeniknięty religijnością.

Nieco przymiotnikowo zagęściłem powyższą charakterystykę, ale tylko po to, aby zaoszczędzić na drukarskim atramencie. W każdym razie, w swym długim, twórczym życiu Gilson napisał ponad 60 książek i 700 artykułów, rozpraw naukowych, wypowiedzi publicystycznych. Starał się z wielką pasją przekonywać, że czasy średniowiecznej kultury filozoficznej stanowią wciąż żywe źródło i warto sięgać po nadal aktualne zdobycze filozoficzno-teologiczne wówczas powstałe. Stąd niestrudzenie analizował oryginalne teksty Doktora Anielskiego, tworząc ostatecznie wraz z J. Maritainem nową wersję tomizmu, zwanego egzystencjalnym. Niemał wszystko, co pisał, powstawało w polemice zarówno z poglądami tzw. „endemizmu filozoficznego”, który ustalili się w scholastyce od XIII w., jak i Congara, de Lubaca czy Pegisa. Nie zrażał się trudnościami ani tym bardziej ogólną, nie sprzyjającą realizmowi, atmosferą. Był świadom – jak my obecnie w Polsce – że przyszło mu filozofować w czasie, by przywołać sformułowanie Brodskiego, kiedy *cogito* zatriumfowało nad *stwarzam*, umożliwiając umacnianie się wszelkich form obojętności religijnej i ateizmu.

Niestety, podjęte przez Gilsona badania nad spuścizną św. Tomasza z Akwinu i innych średniowiecznych myślicieli (monografie poświęcone Bonawenturze i Dunsowi Szkotowi wywołały w środowisku uniwersyteckim wiele hałasu i kontrowersji), jak również sprzeciw wobec narastającego w społeczeństwach zachodnich odchodzenia od wiary, sprawiły, że zaczęto Gilsona dramatycznie atakować. Zdarzali się „polemiści” szermujący stwierdzeniami, że św. Tomasz uczynił Kościołowi więcej zła niż Luter, nazywając autora *Summary Theologii*, złoczyńcą. Opinie tego rodzaju wymierzano przeciw realizmowi metafizycznemu, uznawaniu w człowieku sfery mądrości przyrodzonej. Gilson z całą stanowczością, która nie zjednywała mu przyjaciół, sprzeciwiał się takim ujęciom, zafascynowany możliwością kontaktu z realnym – nie wymyślonym – światem. Zachowywał – przy tym – poczucie tajemnicy, ale i *bezgraniczny podziw dla intelektu*. Nie mogąc jednakże w spokoju pracować, wyjechał do Ameryki Północnej, gdzie rozpoczął kanadyjski okres życia. Wykładał na

Harvard University, pisał i przygotowywał się do realizacji swego wielkiego przedsięwzięcia – założenia instytutu badań mediewistycznych. Dzięki pomocy Ojców Bazylianów marzenie spełniło się. Od 1939 roku był kierownikiem studiów w Pontifical Institute for Medieval Studies w Toronto, który wkrótce stał się jednym z najważniejszych ośrodków badań tomistycznych.

Mając te uwagi na względzie łatwiej będzie na prześledzić treści omawianej książki. Składają się na nią właściwie dwie: *Bóg i filozofia* z 1941 r. oraz *Trudny ateizm* z 1979r. Obie niewielkiej objętości, jednak o znaczącym intelektualnym wymiarze, umacniającym przekonanie, że chcąc rozpocząć przygodę rozpoznawania współczesnej rzeczywistości (kultury), należy rozpocząć naukę od Grecji. Większość narzędzi badawczych, którymi posługujemy się obecnie, ma swe prawzory w odkryciach greckiej nauki. Ale chodzi nie tylko o narzędzia badawcze. Sprawą o wiele donioślejszą i niezbyt łatwą do definitywnego rozstrzygnięcia, pozostaje zagadnienie Boga, a mówiąc precyzyjniej, problem Boga. Nie ma bowiem takiej sfery działania (myślenia), która byłaby obojętna na pytanie: *Utrum Deus sit*. Zaczęło ono swe intensywne życie, jeżeli wolno rzec, już u świtu śródziemnomorskiej kultury, gdy w społecznościach greckich pojawiła się filozofia jako taka. Filozof wyróżnia się tym przede wszystkim, że, jak sugerowali Pitagoras i Anaksagoras, sens swego życia sprowadza do intensywnego wpatrywania się w niebo. Trudno zatem dziwić się, że pierwsi greccy mędrcy, choć nie stworzyli jeszcze nauki w pełni filozoficznej, to jednak próbując pokonać swoisty kryzys kultury, to znaczy kryzys o tyle, o ile ich myśl była nastawiona na zastąpienie mitu rozumową refleksją, stali się filozofami. Nie należy jedna zbyt pośpiesznie przechodzić do porządku dziennego nad powyżej wskazanym kryzysowym etapem tworzącej się greckiej filozofii. Przejście, wedle powszechnie przyjętej formuły W. Nestlego, *od mitu do logosu*, wcale nie oznaczało porzucenia religii. Pamiętając, że pierwsze źródło wszelkiej filozofii może znajdować się w działalności tzw. *jatromantów* (uzdrowiacz, wróżbita) Gilson wprowadza rozróżnienie pomiędzy pytaniami natury religijnej i pytaniami natury filozoficznej. Dzięki temu poszukując filozoficznego wyjaśnienia świata będzie można zachować religijny sposób życia.

Oczywiście, konflikty w greckiej kulturze powstawały i musiały powstawać, gdy zaczęto obdarzać pojęcia filozoficzne cechami boskimi, gdy *arché*, prazasada rzeczywistości stawała się (w miarę rozwoju myśli filozoficznej) a-osobową zasadą absolutną. Filozofia niszczyła religię, gdyż bogowie religii nie mogli być pojmowani jako Absolut (z racji swej mnogości), filozofowie zaś poddawali w wątpliwość antropomorficzne racje dotyczące wyobrażeń o bogach. Utracili, po prostu, naiwność poznawczą, czego wyrazistym przykładem pozostaje Ksenofanes, rapsodyczny poeta i filozof, tworzący w VI wieku przed Chrystusem. Dostrzegł on, że podmiotowość religijna ma skłonność do tworzenia własnych przedmiotów religijnych, a nie odwrotnie. Dramatyczne skutki tego rodzaju decyzji ukazują wydarzenia z życia Sokratesa. Gilson analizuje myśl grecką i dochodzi do przekonania, że nie wzniosła się ona nigdy do poziomu „osobowej obecności” Ani platonizm ani nawet arystotelizm nie mogą pretendować do miana filozofii zaangażowanej w religię. Sprawa, z dzisiejszej perspektywy, wydaje się bardziej skomplikowana i wymaga nieco wszechstronniejszych badań. Powiem tylko tyle, że zarówno propozycje Parmenidesa, jak i Platona warto potraktować jako „otwarte na osobową refleksję”, gdyż zarówno u pierwszego z nich widać próby jednoczenia bóstwa (*Ananke*) z pojęciowym ujęciem boskości, jak i u drugiego, na przykład, Zasadę - Demiurga można włączyć w osobowy porządek.

Ostrożność interpretacyjną Gilsona daje się tłumaczyć następująco: filozofia realistyczna, nastawiona na kontemplację rzeczywistości przynosi mądrość, a ta winna prowadzić do

uznania Bożej bliskości i przyjmowania religijnego sposobu bycia. Był on zwolennikiem *chrześcijańskiego filozofowania*. Wziąłem w kursywę przytoczone sformułowanie, gdyż pozostaje ono kontrowersyjne. Jednakże w jego rozumieniu rozgraniczając porządek filozofii i teologii trzeba uznawać wpływ objawienia chrześcijańskiego na postawę filozoficzną. Nie jest przecież bez znaczenia fakt, że staramy się filozofować **jako** chrześcijanie. W jednym ze swoich wcześniejszych artykułów z 1958 r. Gilson zanotował: *Quand c'est Dieu qui parle, certaines choses deviennent faciles à comprendre*. Dlatego będzie z zauważalną stanowczością obstawał przy tezie, że refleksja filozoficzna nie zatrzymuje się na samej sobie, lecz kieruje w stronę teologii, która „działa” w obszarze treści objawieniowych. Stara się przybliżyć w racjonalny sposób to, co Bóg mówi do człowieka. Niemniej, stykamy się z tajemnicą, przy czym tajemnica nie oznacza totalnej niepoznawalności. Raczej stanowi o otwartości sytuacji człowieka poznającego. Jej istnienie wyklucza obecność sprzeczności. Rozum sprawia, że pozostając w przestrzeni tajemnicy pozbywamy się ciężącego poczucia absurdu. Ale, podobnie jak Gilson, żyjemy w epoce, która trudno nazwać odważnie religijną. Nawet jeżeli dostrzegamy mniej ludzi nastawionych wobec rzeczywistości ateistycznie, to jednak spotykamy coraz więcej osób obojętnych religijnie. Powiadają oni, że pojęcie Boga nie wywołuje w nich żadnych odczuć czy duchowych napięć. Niczego nie wyjaśnia, a nawet mnoży intelektualne trudności. Dlatego też wolą żyć tak, jakby Boga nie było. Zapewne wielu współczesnym – piszę ze świadomością krzywdzącego uogólnienia – kontemplacja, zaufanie autorytetom nie przystoi, gdyż przeszli już radykalne wątplenie uosabiane, chociażby przez Kanta czy Nietzschego. Któż teraz pyta o natury, boską i ludzką w jednej osobie, mając na uwadze Chrystusa; któż angażuje się intelektualnie (w granicach możliwości) w zagadnienia Trójcy Świętej lub działania Ducha Świętego. Zastygłe w dawnych formułach treści nauczania kościelnego nie docierają do świadomości społecznej. Niemniej, wciąż słychać nawoływania laickich humanistów, iż nie warto brać pod uwagę ani kategorii wiary (religijnej), ani doświadczenia (religijnego), ani wreszcie traktować Kościoła jako rzeczywistości, u której źródeł odnajdujemy Jezusa Chrystusa – Zbawiciela świata. Próbują oni natomiast spoglądać na teksty ewangeliczne jako na zapisy pełne, ich zdaniem, niedopowiedzeń, sprzeczności, nie godne przyjmowania, ani – tym bardziej – propagowania bądź stosowania w codzienności życia. Ich poczucie moralne nie pozwala na przyjęcie centralnych dla chrześcijaństwa zasad i wzorców działania. Starają się zaś, niemal z żarliwością Pascala, przekonać, że z *perspektywy rzeczywistości empirycznej Samopoświęcenie się Boga w akcie Ukrzyżowania nie stanowi w dziejach ludzkości zasadniczego i zbawczego przelotu* (Helena Eilstein). W ten sposób wpisują się w długi europejski szereg myślicieli ukoronowany nazwiskami Feuerbacha, Nietzschego czy Drewermanna, albo Renana i Witwickiego.

Nic zatem dziwnego, że w latach 30. naszego wieku filozoficzne środowiska we Francji podjęły dyskusję na tematy związane z ateizmem. Stał się on problemem społecznym, wpływającym na wszystko, co człowiek „uprawia”, czyli na ludzką kulturę. Począwszy od Kartezjusza, który z pozycji religijnych, nie dopuszczających w ogóle możliwość nieistnienia Boga, interpretował podmiotowy świat i historycznie rzecz ujmując, jego filozofia stała się jednym z głównych źródeł współczesnego ateizmu (co nawet przyznaje Leszek Kołakowski), poprzez Kanta, Hume’a, Comte’a oraz ich następców nawiązujących do wzorca pozytywistycznego, scjentyzycznego i neopozytywistycznego, aż do naukowej gnozy obecnych czasów, problematyka teodycealna nie tyle była bezpośrednio negowana, co raczej eliminowana ze sfer poznawczych zainteresowań człowieka. Bóg był możliwy, ale tylko zastępczo, przyjmowany w porządku moralnym, estetycznym bądź politycznym. Natomiast filozofowie, których uwagę skupia „pojęciowo - logiczna” myśl Hegla, doprowadzają do

przekształcenia się Absolutu Transcendentnego w formy często najdziwniej pojętej boskości. Historia przecież umożliwia człowiekowi takiego rodzaju doświadczenia, które sprawiają, że Bóg staje się w nim i ostatecznie od niego zależy.

Étienne Gilson – wobec powyższego – sugeruje, że jakiegokolwiek byłyby motywacje filozoficzne, czy podjęte w imię dowartościowania samego człowieka czy jedności i spójności systemu albo nawet utworzenia utopii rewolucyjno - ekonomicznej, zawsze prowadzą do konfrontacji z Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba i nie są wynikiem przeprowadzonych operacji metafizycznych. Dostrzegając na ulicach, w kawiarniach, salach wykładowych, a nawet w środowiskach kościelnych Paryża, znaki ateistycznej wyobraźni, postawy nacechowane libertynizmem, poganizmem i wszechwładnie domagającą się poszanowania tolerancją¹, dążące nie tylko do teoretycznego unieruchomienia wiary w Boga, lecz do zniszczenia Kościoła i narodu żydowskiego (Karol Marks), próbuje zapytać o istotę tego zjawiska. Odkrywszy prawdziwego Tomasza z Akwinu, stara się w kontekście jego poglądów ocenić wartość współczesnego ateizmu. Nie tylko dyskutuje ze specjalistami – filozofami, ale – ponieważ ateizm ogarniał coraz szersze kręgi społeczeństw – podjął także „walkę publicystyczną” Na łamach tygodnika „Sept” oraz innych, bardziej fachowych czasopism prezentował cykl artykułów poświęconych różnym aspektom kultury poddawanej wpływowi ateizmu, głosił pogadanki radiowe i odczyty, wrażliwy coraz bardziej na wszelkie zniekształcenia autentycznej myśli chrześcijańskiej. Udało mu się przynajmniej tyle, iż przekonał swoich oponentów do przyjęcia takiego oto zdania: filozofowie nie mogą zamknąć sprawy Boga jeszcze nim ona została otwarta. Stąd też rodziła się u Gilsona potrzeba opozycji do rosnącego ateizmu i refleksja, że jego obecność w Paryżu jest ważna. Jego zaangażowanie w kwestii ateizmu nigdy właściwie nie wygasło, a samo rozumienie fenomenu ateizmu ciągle wzrastało, doskonaliło się, aż w końcu 1968 r. przygotował pracę na ten temat, początkowo włączoną w jego ostatnią ważną książkę pt.: *Constantes philosophiques de l'être* (Paris 1983), która, mam nadzieję, niebawem doczeka się polskiego przekładu. Później jednakże zaproponował osobne wydanie rozważań dotyczących ateizmu i tak otrzymaliśmy właśnie *Trudny ateizm*.

W tej niewielkiej książeczce filozof stawia zasadnicze pytanie: czy wobec realizmu metafizycznego i przyrodzonej mądrości człowieka ateizm jest możliwy? Czy odwołanie się do metafizyki, do nauki samego św. Tomasza z Akwinu uzasadnia przekonanie o tym, że ateizm jako stanowisko filozoficzne nie istnieje, a nawet istnieć nie może? Gilson mógł w ten sposób sformułować zagadnienie, ponieważ przyjął fakt podstawowy, organizujący w metodologicznie uporządkowaną całość swą teorię, mianowicie, ateizm, w najróżniejszych swych formach, wraz z laicyzmem i pogaństwem, jest postawą wtórną do afirmacji Boga. Przeświadczenie o istnieniu Boga jest pierwszą naturalną postawą człowieka. Musi być przecież jakaś idea Boga, którą się zaprzecza. Oto najważniejszy moment w rozważaniach Gilsona, warunkujący dalsze proponowane przez niego tezy. Oczywiście, pojawia się tutaj

Od czasów dyskusji prowadzonych przez Gilsona niewiele zmieniło się w powyższej kwestii. Nadal w imię „totalitarnie” pojętej tolerancji wielu publicystów domaga się wolności w sferze moralnej, w sferze prawdy. Nie może być ona, w każdym razie, *prawdą objawioną*, do której przyjęcia usilnie zachęca Jan Paweł II. Jego encyklika *Veritatis Splendor*, zdaniem André Comte-Sponville'a, pozostaje wyrazem określonej taktyki, zobowiązującej do akceptacji wymagań narzucanych przez Kościół, szczególnie w kwestiach prawd religijnych i moralnych. Papieskie apele o pokrzepiającej roli wiary chrześcijańskiej to, po prostu, *veritatis terror!* Zob. esej wspomnianego, bardzo obecnie modnego (przynajmniej w kręgach paryskiej inteligencji) myśliciela i filozofa pt.: *La tolérance*, w: *Petit traité des grandes vertu*, Presses Universitaire de France, Paris 1995, 223

oczekiwane pytanie: jakie są źródła afirmacji Boga? Jak wytłumaczyć, że Bóg jest trwale obecny w ludzkiej myśli i kulturze? Skąd bierze się zadziwiająca trwałość myślenia o Bogu?

Zdaniem Gilsona elementarną wiedzę o Bogu zdobywamy w spontanicznym zetknięciu się z realną rzeczywistością. Problem więc istnienia Boga (Jego negacji również) pojawia się w dwóch porządkach, wzajemnie warunkujących, mianowicie, w perspektywie spontanicznego i filozoficznego kontaktu ze światem. Wstępna afirmacja rzeczywistości podpowiada, że człowiek pragnie przedłużenia egzystencji poza wymiar materialny, i to zarówno wówczas, gdy przeżywa kruchość własnej obecności, jak i radość pełni życia. W każdym akcie poznania rozum poznający spontanicznie odczuwa swą niewystarczalność. Ma on poczucie posiadania istnienia, ale nie bycia istnieniem. Na poziomie pierwotnego spotkania z rzeczywistością człowiek nie myśli o jakichś zasadach, jedynie zauważa, że poznanie jest poznaniem „czegoś”, co jest niezależne od poznającego podmiotu. Jest to afirmacja wcześniejsza od afirmacji własnego „ja”, od ludzkiej samowiedzy. Lecz owo „czytanie rzeczywistości” nie jest jeszcze filozofią. Gilson jest tego świadom sugerując, że w spontanicznym odniesieniu do świata ujawniają się nasze naturalnie religijne predyspozycje. Są one pewne, albowiem wyrażają religijność przynależną umysłowi ludzkiemu na mocy jego natury. Zanim człowiek dojdzie do pozytywnego lub negatywnego przekonania o istnieniu Boga, wpieryw uswiadamia sobie, iż rodzi się w nim jakieś, może nawet mgliste, przeświadczenie o istnieniu lub co najmniej o rzeczywistej możliwości istnienia Boga. Pojawia się, konkluduje Gilson, przed wiarą religijną i przed wiedzą filozoficzną pewien rodzaj poznania Boga, naturalnego, zdobytego w sposób spontaniczny, będący wynikiem refleksji nad światem i sytuacją egzystencjalną człowieka.

Dlatego też ateizm, będący koncepcją negującą wszelki rodzaj boskości i absolutu, zasadniczo nie pojawia się w ramach spontanicznego spotkania człowieka z rzeczywistością. Lecz stajemy się tego świadomi dopiero w wyniku filozoficznej analizy przygodnej sytuacji własnego zakorzenienia w rzeczywistości. Gdy próbujemy spontaniczne pojęcie Boga przeobrazić w racjonalnie uzasadnione poznanie, wkraczamy na tereny filozofii. Gilson odwołuje się do koncepcji św. Tomasza z Akwinu, gdyż rozumie, że wizja bytu decyduje o rozumieniu Boga, a św. Tomasz przecież najwłaściwiej postawił problem Boga, poprzez wyjaśnienie pojęcia bytu, który jedynie dostosowuje się do funkcji wyznaczonej mu w *Księdze Wyjścia*, funkcji imienia Bożego. Stąd też poznanie Boga dokonane w ramach metafizyki jest odpowiedzią na istotne pytanie: *dlaczego istnieje coś niż nic* i pokazuje, że byty złożone, zmienne, posiadające właściwości transcendentalne (prawda, dobro, piękno) domagają się istnienia jako swojej racji (przyczyny sprawczej, wzorczej i celowej) istnienia Osobowego Absolutu, czyli Boga.

Ale przecież spotykamy ludzi, którzy przeczą istnieniu Boga, a nawet są dogłębnie przekonani o mitologicznym charakterze wierzeń religijnych. Niemniej faktem też jest istnienie pojęcia Boga i ono właśnie domaga się wyjaśnienia. Gilson poddaje do rozstrzygnięcia tezę: czy idea Boga jest człowiekowi wrodzona, czy też zjawia się na określonym etapie rozwoju kultury, wytworzona przez człowieka? Odpowiedź ogniskuje się na łacińskim terminie *conceptiones universales*, którym posługiwał się św. Tomasz. Wskazuje on, że ludzki umysł nosi w sobie przysługujące mu z natury schematy lub struktury ujęć poznawczych, które zaczynają działać w momencie, gdy stykają się z nagromadzonym materiałem zmysłowym. Owo „minimum wrodzoności” to po prostu ludzki intelekt, o ile jest on zdolny do bycia pobudzany przez rzeczywistość, w celu rozpoznawania rzeczy. Dysponujemy dlatego - racjonalnymi, filozoficznymi podstawami do stawiania zagadnień istnienia Bo-

ga i poznawania Jego atrybutów, co zdaje się dowodzić, że człowiek jest istotą religijną (otwartą na Boga), a Bóg rzeczywistością, której istnienie nie podlega negacji, wiążąc się z ludzkim działaniem. Jednakże stanowisko w ten sposób ujęte nigdy właściwie nie zyskało jednoznacznego poparcia. Ateiści są realni i konkretni, jeżeli wolno tak powiedzieć.

Gilson przedstawia różne rodzaje ateizmów: naukowy, proletariacki, roztargnienia i obojętności, praktycznym, filozoficzny. W innych artykułach dodaje jeszcze wolnomyślicielstwo, laicyzm i poganizm sugerując, że te formy ateizmu nie dysponują argumentami filozoficznymi. Ani w perspektywie historycznej, ani współczesnej, przekonania ateistyczne nie znajdują uzasadnienia. Opierają się bowiem na dowolnie przyjętych założeniach i całkowitym niezrozumieniu faktu religijności i zjawiska religii, szczególnie zaś jej wymiaru ontycznego. Nie sposób wydobyć z wypowiedzi ateizujących filozofów w miarę jasne przedstawienie Boga. Jest ono najczęściej wynikiem procesu sakralizacji zastępczych elementów rzeczywistości, albo ignorancji, nieuwagi lub obojętności. Niemniej ateizm filozoficzny dotyczy porządku ontologicznego, stąd przyjmuje pewną ideę Boga.

Zwieńczeniem rozważań omawianej książki pozostaje, poddane zresztą dyskusji, twierdzenie: ateizm filozoficzny nie istnieje i zasadniczo - w ogóle nie jest możliwy. Właśnie nieistnienie Boga bywa głównym pytaniem. Niezniszczalność i trwałość pojęcia Boga jest jedną z najtrudniejszych przeszkód do pokonania. W filozofii, niezmiennie powtarza Gilson, obowiązują prawa rzeczywistości, niezależne od człowieka i jego poznawczych możliwości. Obowiązuje akceptacja przyrodzonych zdolności osoby ludzkiej, obdarzonej możliwościami intelektu, a także dostrzeżenie rzeczywistości realnej, która domaga się racji ostatecznych swego istnienia. Stąd problem Boga jest problemem stawianym przez metafizykę, lecz rozumieją ją jedynie ci, którzy ją akceptują. Wobec tak zaprezentowanej perspektywy ateizm zwany filozoficznym pojawia się jako wtórny produkt myśli filozoficznej, która pobłądziła w wyjaśnianiu rzeczywistości lub rozumieniu samego poznania. Stąd Gilson przyjmuje krytyczną, acz życzliwą postawę wobec „obiektywnego” faktu ateizmu. Mówi przekonująco, że tzw. „śmierć Boga” wynika z kryzysu sięgającego bardzo głęboko. Jest konsekwencją światowego kryzysu rozumienia bytu, odejścia od metafizycznego ujmowania rzeczywistości.

Przypuszczam, iż jego propozycje interpretacyjne nie wywołają należytego echa. Nade wszystko z powodu panującej w polskich środowiskach intelektualnych postmodernistycznie kaznodziejskiej atmosfery, która nie broni przed subiektywizmem, relatywizmem, fideizmem i wszelkiego rodzaju kreacyjną dowolnością. Na szczęście, szybko dodaję, skoro odważyliśmy się uczestniczyć w filozoficznej rozmowie, pamiętajmy, że winna ona dopuszczać różne punkty widzenia, bo wiele dróg prowadzi do Boga. Wiele też od Niego oddala.

ks. Jan SOCHOŃ