

Sławomir Zatwardnicki

Ateizm urojony : rzeczywiste wyzwanie

Studia Koszalińsko-Kołoברzeskie 22, 189-207

2015

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Sławomir Zatwardnicki¹

ATEIZM UROJONY – RZECZYWISTE WYZWANIE

Wstęp: Zanikające *sacrum*

„Jeśli »nowy ateizm« nazywam urojonym, to dlatego, że jego reprezentanci okazują się być bardziej barbarzyńscy, niż można było się tego spodziewać po osobach dokonujących życiowego wyboru”² – podtrzymuję zdanie wyrażone w innym miejscu. Bo czy nie jest „urojeniem” oparcie swojego życia i wyboru „za albo przeciw” Bogu na „dowódzie” na istnienie bądź nieistnienie Boga przeprowadzonym w oparciu o teorię naukową? „Na taki brak rozsądku pozwolić sobie mogą tylko racjonałiści”³, a raczej sejentyści, do których należy zaliczyć „nowych ateistów”. Jak wiadomo, teorie się zmieniają, są one bowiem, mówiąc żargonem filozofii nauki, „niedookreślone przez dane empiryczne”⁴. A jednak jedna z tych teorii – darwinowska ewolucja – staje się dla nowych ateistów swoistym dogmatem.

„Ateizm urojony” – intelektualnie słabo zamaskowany sprzeciw wobec (chrześcijańskiego) Boga – nie przestaje być jednak niebezpieczny. W czasach rozprężenia intelektualnego i duchowego właśnie owa słabość ateizmu – barbarzyństwo – może okazać się paradoksalnie siłą, zwłaszcza że „misja” nowoateistyczna stawia sobie za cel dotarcie właśnie „pod strzechy”, a nie jedynie do intelektualnych salonów, co nie bez wpływu skutecznego marketingu w znacznej mierze się udało. Zajmujący się zjawiskiem „nowego ateizmu” David Bentley Hart optymistycznie zakłada, że „ostatni trend w kierunku pewnego typu bezbożności (...) do tej pory okazał się tak banalny, moralnie i intelektualnie, że może być zakwalifikowany jako forma lekkiej rozrywki, a kultura masowa prędzej czy później zawsze męczy się swoją ofertą i przejdzie do innych, równie ulotnych, zabawek”⁵. A jednak, jeśli uwzględnić, że podaż musi odpowiadać popytowi, a ten z kolei nie pojawiłby się bez pewnej atmosfery intelektualno-duchowej, w której przyszło żyć

¹ Mgr Sławomir Zatwardnicki, doktorant na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, adres do korespondencji: 58-300 Wałbrzych, ul. Moniuszki 33 m. 5, e-mail: zatwardnicki@gmail.com.

² S. Zatwardnicki, *Ateizm urojony. Chrześcijańska odpowiedź na negację Boga*, Kraków 2013, s. 75. Tekst niniejszej publikacji w dużej mierze oparto na cytowanej publikacji. Przy pisaniu korzystano również z: S. Zatwardnicki, *Stworzenie czy ewolucja*, „Homo Dei” (2015), nr 1, s. 211-217; Tenże, *Nowy ateizm w perspektywie teologicznej* (tekst ukaże się we „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym”).

³ G.K. Chesterton, *Wiekiasty człowiek*, tłum. M. Sobolewska, Warszawa-Ząbki 2004, s. 60.

⁴ A. McGrath, J.C. McGrath, *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa*, tłum. J. Wolak, Kraków 2007, s. 37.

⁵ D.B. Hart, *Moda na ateizm*, „Teofil” (2012), nr 2, s. 26.

współczesnym, to właśnie tej atmosferze należy przyjrzeć się uważniej – wcale nie jest powiedziane, że przeminie jak „moda”.

„Ateizm urojony” to zjawisko, dzięki któremu, jak w soczewce, można dojrzeć poważne i rzeczywiste wyzwanie, które wierzącym zdaje się umykać. Zarówno wierzący, jak i niewierzący żyją przecież w tym samym świecie, w którym utracone zostało poczucie *sacrum*. Prawdopodobnie ateści wyrażają głośno tę „chorobę”, która w cichości atakuje również ducha mieniących się chrześcijanami. Dlatego, pisał Henri de Lubac, „absolutnie nie wolno tutaj wytyczać linii demarkacyjnej między »wierzącymi« a »niewierzącymi« w potocznym sensie tych słów”⁶. W swojej refleksji przyświecać mi będzie myśl, że jeśli poglądy prezentowane przez „nowych ateistów” okazują się możliwe do przyjęcia przez tak wielu ludzi, musi to oznaczać, że odwołują się do pewnej zmiany, jaka zaszła w mentalności ludzi na przestrzeni wieków. Należy ją rozpoznać, poszukać jej przyczyn, i, jeśli to możliwe, podjąć próbę wskazania kierunku „leczenia”.

W przedłożeniu można się odwołać do tej bardziej popularnej „połówki”, tzw. czterech jeźdźców: Richarda Dawkinsa oraz Christophera Hitchensa⁷, pozostała para (neurobiolog i publicysta Sam Harris oraz filozof Daniel C. Dennett⁸) jest polskiemu czytelnikowi mniej znana. Również ze względu na znaczenie oksfordzkiego biologa oraz dziennikarza dla propagowania nowego ateizmu – wybór taki wydaje się słuszny. „Jeżeli »czterech jeźdźców« – pisał Piotr Gutowski w artykule omawiającym zjawisko nowego ateizmu – przedstawilibyśmy jako swoisty komitet centralny nowego ateizmu, to bezsprzecznie za pierwszego sekretarza trzeba by uznać Richarda Dawkinsa, a za jego zastępcę i ministra propagandy Christophera Hitchensa”⁹.

Świat ortodoksyjnie odbóstwiony

Kwestią pochodzenia świata ludzie wszystkich epok – i słusznie – byli żywo zainteresowani; w odpowiedzi na pytanie o początek zawiera się już ziarno prawdy o celu stworzenia¹⁰, a także odpowiedź, jak mają wyglądać relacje świata i Boga. Nie tylko religie, ale i filozofowie mierzyli się z tym problemem i dawali różne odpowiedzi: panteizm uważał, że albo wszystko jest Bogiem, albo że stawanie się świata jest stawaniem się Boga czy też że wszystko jest konieczną emanacją Boga. Z kolei manichejczycy rozwiązania zagadki szukali w dualizmie walczących ze sobą zasad Dobra/Światła i Zła/Ciemności; na tej bazie gnostycy odrzucali świat, a w materii widzieli jedynie zło, od którego należy

⁶ H. de Lubac, *Najnowsze paradoksy*, tłum. K. Dybeł, A. Ziernicki, Kraków 2012, s. 116. Por. również: M. Novak, *Boga nikt nie widzi. Noc ciemna ateistów i wierzących*, tłum. M. Pasicka, Kraków 2010, s. 38: „Granica wiary i niewiary nie przebiega zwykle między poszczególnymi osobami, lecz raczej dzieli wnętrza naszych dusz”.

⁷ Dawkinsa i Hitchensa, ze względu na to, że mają oni ze sobą wiele wspólnego, lewicowy agnostyk a zarazem krytyk „nowego ateizmu” pozwala sobie określać jednym mianem: „Ditchkins” – por. t. Eagleton, *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksje nad debatą o Bogu*, tłum. W. Usakiewicz, Kraków 2010, s. 14.

⁸ Autor książki: *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2008.

⁹ P. Gutowski, *Czym jest „nowy ateizm”?*, w: *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, Filozofia przyrody i nauk przyrodniczych, 8, red. M. Słomka, Lublin 2012, s. 17.

¹⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego* (KKK), Poznań 2002, nr 282: „Dwa pytania: pytanie o początek i pytanie o cel, są nierozdzielne. Obydwa decydują o sensie i ukierunkowaniu naszego życia i sposobu naszego działania”.

się oderwać. Deści byli skłonni widzieć w Bogu jedynie Zegarmistrza czy Geometrę, który „nakręciwszy” świat, pozostawia go samemu sobie¹¹. I w końcu wielu przyjmowało wieczne istnienie materii, wśród nich materialści widzieli świat jako wyłaniający się z niej bez potrzeby istnienia transcendentnej przyczyny (KKK 285).

„Z pewnością rozum ludzki jest zdolny do znalezienia odpowiedzi na pytanie o początki świata. Istnienie Boga Stwórcy można bowiem poznać w sposób pewny z Jego dzieł, dzięki światłu rozumu ludzkiego, chociaż to poznanie często jest zaciemnione i zniekształcone przez błąd. Dlatego wiara przychodzi, by umocnić i oświecić rozum w poprawnym poznaniu tej prawdy: »Przez wiarę poznajemy, że słowem Boga światy zostały tak stworzone, iż to, co widzimy, powstało nie z rzeczy widzialnych« (Hbr 11,3)» (KKK 286).

Dla człowieka prawda o pochodzeniu świata jest o tyle właśnie ważna, że ustawia ona we właściwej perspektywie związek pomiędzy Bogiem a światem oraz między Bogiem a człowiekiem; można więc powiedzieć bez przesady, że objawiona prawda wiary o stworzeniu będzie dla człowieka miała wymiar zbawczy¹². Jeśli rozumie się wagę tej objawionej „wiedzy” o stworzeniu, nie dziwi fakt, że objawienie, którego świadectwo znajdujemy na kartach ksiąg natchnionych, wprowadza swoistą „rewolucję” w postrzeganie relacji Bóg–świat, przy czym monoteizm Boga chrześcijańskiego (będącego „ponad” światem i dlatego działającego „w świetle”) daje się tłumaczyć również filozoficznie, gdy tylko rozum pozwoli oświecić się wiarą¹³. Autorzy Biblii (Bóg i ludzcy autorzy) oskarżają pogan właśnie o to, że dali się zwieść i ubóstwili to, co stworzone; a przecież nie ma innych bogów, jest tylko jeden jedyny Bóg. Właśnie On jest Stwórcą różnym od swojego stworzenia, które zatem nie jest boskie! „W tym sensie – zauważa kardynał Christoph Schönborn – Biblia jest pierwszą oświecicielką. W pewnym sensie odczarowuje świat; ogołaca go z jego magicznej, mitycznej mocy, »odmitologizowuje« świat, pozbawia go

¹¹ Michael Novak zauważał z właściwą sobie publicystyczną swadą, że nowi ateści (np. Christopher Hitchens) zakładają, iż „wierzący myślą o Stwórcy jako o prostodusznym Geetrze, *Rationalist Extraordinaire*, Bogu od tabliczki mnożenia, bezbłędnym Zegarmistrzu, takim trochę Cacy-Cacy, kosmicznym Harcerzyku. A jeśli tak – tu Hitchens skacze wierzącemu do gardła – to mamy aż nadto dowodów, że ten Stwórca wszystko spaprał jak zupełny amator. Krótko mówiąc, wszystko wokół świadczy o tym, że takiego Boga nie ma” (M. Novak, *Boga nikt nie widzi. Noc ciemna ateistów i wierzących*, tłum. M. Pasicka, Kraków 2010, s. 103). Warto zauważyć, że skompromitowane pojęcie Boga Zegarmistrza, któremu „nowi ateści” poświęcają nieproporcjonalnie wiele uwagi, „nabrało znaczenia w XVIII wieku i bynajmniej nie jest typowe dla tradycji chrześcijańskiej” (A. McGrath, *Bóg Dawkinsa. Geny, memy i sens życia* (Eidos), tłum. J. Gilewicz, Kraków 2008, s. 54). Jest znamienne, że właśnie przeciw temu bożku deistów zwraca się ostrze ateistycznej krytyki.

¹² Całe objawienie – a zatem wszystkie prawdy wiary, jakie w nim się odsłaniają – zostały dane człowiekowi właśnie ze względów soteriologicznych – por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, nr 11: „(...) księgi Pisma w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Boga została zapisana w księgach świętych dla naszego zbawienia”. W artykule korzystano z tłumaczenia dokumentu zawartego w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 350-363.

¹³ J. Paszyński, *Ateizm jest bardziej racjonalny niż wiara w Boga?*, w: *Współczesne herezje*, red. R. Hajduk, Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 42, Olsztyn 2009, s. 16: „Swoistość tej postaci monoteizmu polega z jednej strony na tym, iż Bóg będąc bytem prostym, którego istotą jest istnienie, jest całkowicie transcendentny wobec bytów przygodnych – nieistniejących na mocy swej istoty; z drugiej zaś strony na tym, iż Bóg jest immanentny w stosunku do bytów w sposób wolny przez siebie stworzonych, ponieważ one dzięki partycypacji pozostają w koniecznej relacji do Niego jako swej przyczyny sprawczej, wzorczej i celowej. Ta postać monoteizmu implikowana przez metafizyczną koncepcję bytu jako czegoś istniejącego w pełni harmonizuje z prawdami objawienia religii chrześcijańskiej”.

»boskiej czci«¹⁴. Prawosławny teolog David Bentley Hart nie bez poczucia humoru opisuje dalsze losy rzekomych bóstw: „Dawne siły boskie, od budzących lęk i cześć bóstw całego kosmosu po wdzięczne bóstwa lokalne, zostały zdegradowane do statusu demonów lub jeśli miały więcej szczęścia, znalazły dla siebie miejsce w legendach”¹⁵. W interesującej nas kwestii ważne jest stwierdzenie, że wyznanie wiary w Stwórcę pozostawiło świat „odczarowany”, można by napisać „zdesakralizowany”, gdyby pojęcie to nie było obciążone współczesnym ładunkiem „totalnego rozdzielenia” od Stwórcy, podczas gdy zgodnie z objawieniem należałoby mówić jedynie/aż o nieskończonej różnicy.

Opatrznościowe spotkanie chrześcijaństwa z myślą grecką¹⁶ nastąpiło w czasie, gdy zrodziła się nauka filozoficzna, której zadaniem było poszukiwać prawdy dla niej samej („nieużyteczność”). Do tej pory bowiem „cywilizacje miały zasadniczo charakter sakralno-praktyczny, w którym wiedza była zawarta całkowicie w mitologii (bez możliwości odróżnienia) albo służyła potrzebom życia indywidualno-społecznego i była bardziej umiejętnością niż wiedzą”¹⁷. Przeniknięcie chrześcijaństwa do pogańskiej kultury dokonywało się w czasie, gdy mitologiczne wierzenia znalazły się w kryzysie, i dopiero wkroczenie chrześcijaństwa – paradoks Chestertona – „tchnęło w nich nowe życie, uznając ich za diabłów”¹⁸. W ówczesną kulturę poszukiwania prawdy wkroczyło chrześcijaństwo – razem ze swoją Prawdą, w tym tą o świecie – dziele Stwórcy. Świat stworzony – to wielki wkład wiary, którego nie można przecenić, nawet jeśli nowi ateści go nie doceniają – okazuje się dobry i realny (nie jest jedynie „cieniem” rzeczywistości), posiada swoją (względna, o czym niżej) integralność i autonomię. Zofia J. Zdybicka uważa nawet, że jednym z największych osiągnięć tradycji myśli chrześcijańskiej było „ukazanie więzi między światem i człowiekiem (teoria partycypacji)”¹⁹.

Taki świat ze wszystkimi zjawiskami, które można było w nim zaobserwować, nadawał się do rozumowego badania – „rewolucja chrześcijańska dała kulturze zachodniej świat jako po prostu świat, pozbawiony tajemnicy i dzięki temu (co tylko na pozór wygląda na paradoks) pełen niezliczonych, możliwych do badania cudów”²⁰. Hitchens słusznie zauważył – nawet jeśli niefortunnie przeoczył przyczyny oraz wyprowadził niewłaściwe wnioski – że „kres oddawania czci bogom ujawnia się raczej w momencie, w którym stopniowo okazuje się, że pojawia się alternatywa lub też religia staje się jedną z kilku możliwych opcji. Przez większą część istnienia ludzkiego rodzaju, co należy zawsze

¹⁴ C. Schönborn, *Cel czy przypadek? Dzieło stworzenia i ewolucja z punktu widzenia racjonalnej wiary*, tłum. M. Szczepaniak, Kielce 2009, s. 15.

¹⁵ D.B. Hart, *Chrześcijańska rewolucja a złudzenia ateizmu*, tłum. A. Gomola, Kraków 2011, s. 252.

¹⁶ Papież Benedykt XVI podkreślał nieprzypadkowość spotkania przesłania biblijnego z myślą grecką, a nawet znajdował dla tego poglądu potwierdzenie w samym Piśmie Świętym, a dokładnie we śnie, w którym św. Paweł, przed którym zamknęły się drzwi do Azji, zobaczył proszącego o pomoc Macedończyka (por. Dz 16,6-10) – por. Benedykt XVI, *Wykład na uniwersytecie w Ratyźbonie „Działanie wbrew rozumowi jest sprzeczne z wiarą i naturą Boga”* (12.09.2006), w: Tenże, „Aby na nowo odkryć radość w wierze...”. *Antologia papieskich wypowiedzi na temat wiary, wątplenia i ateizmu*, wybór i oprac. M. Sztaba, Warszawa 2014, s. 111.

¹⁷ T. Kuczyński, *Istnienie świata. Czy wystarczy wyjaśnienia przyrodników?*, Kraków 2010, s. 82.

¹⁸ G.K. Chesterton, *William Blake i oświecenie*, w: *Obrona człowieka. Wybór publicystyki (1909-1920)*, tłum. J. Rydzewska, Warszawa-Ząbki 2008, s. 219.

¹⁹ Z.J. Zdybicka, *Pułapka ateizmu*, Lublin 2012, s. 47.

²⁰ D.B. Hart, *Chrześcijańska rewolucja a złudzenia ateizmu...*, s. 266.

podkreślać, taka »alternatywa« w istocie nie istniała²¹. Jednak to dzięki wierzącym możliwa jest „metodologicznie ateistyczna” nauka, dla której nie ma alternatywy – czy się jest wierzącym, czy niewierzącym, wyjaśnianie tego, co przyrodzone, polega nie na odwoływaniu się do Boga, lecz do naturalnych przyczyn i związków.

Oczywiście to, co cytowany wyżej a zmarły już dziennikarz nazywał „alternatywą” między religią a nauką, dla ówczesnych wcale nie oznaczało wyboru jednej opcji (wiedza naukowa) przeciw drugiej (teologiczne poznanie). Owszem, należy docenić fakt, że to właśnie judeochrześcijański rozumny Bóg podarował rozumnemu człowiekowi stworzonemu na swój obraz (por. Rdz 1,28; 2,19) świat, nad którym miał panować i który miał nazywać, w którym to powołaniu należy widzieć również funkcję pełnioną przez dzisiejsze nauki przyrodnicze. Odkrycie Stwórcy „stało się pobudką do rozwoju naukowego”, podkreśla o. Michał Chaberek, a wiara w dokonane przez Niego stworzenie „miała też niemałe znaczenie dla nauki, gdyż potwierdzała, że projekt obecny w przyrodzie nie jest naszym wymysłem czy złudzeniem, lecz jest realny²²; zestawienie założeń metody naukowej odpowiada nie myśli greckiej, ale właśnie chrześcijańskiej teologii: w świecie istnieją prawidłowości, które dają się odkrywać, ale trzeba ich szukać, gdyż mają charakter warunkowy (nie da się przewidzieć *a priori*)²³.

Do dziś zresztą „wiara wywiera dobroczynny wpływ na spojrzenie nauki: zaprasza ona uczonego, by pozostał otwarty na rzeczywistość z całym jej niewyczerpanym bogactwem”, a „zachęcając do zdumienia wobec tajemnicy stworzenia, wiara poszerza horyzonty rozumu, by lepiej oświecić świat odsłaniający się przed badaniami naukowymi²⁴. Jednak przede wszystkim wiara wyzwala rozum ponad to, co stworzone – a zatem umożliwia dostrzeżenie więzi, jaka istnieje między tym, co naturalne i nadprzyrodzone. Owo odbóstwienie świata, którego dokonało objawienie transcendencji Boga, paradoksalnie pozwoliło Bogu zachować immanencję w świecie bez ryzyka panteistycznego „zmieszania” się Stwórcy ze stworzeniem. Można – a nawet trzeba, jeśli pamięta się o celu objawienia – czytać z niego podstawę możliwości zaistnienia relacji pomiędzy Bogiem a światem (czy człowiekiem). Dopiero Bóg całkiem (nieskończenie) różny od świata może nie być od niego rozdzielony. Zatem wiara pozwala „czytać” świat teologicznie, w jego odniesieniu do Boga i w jego roli, jaką pełni w historii zbawienia.

Heterodoksyjna desakralizacja świata

A zatem „można, oczywiście, wierzyć w realność i znaczenie tego, co świeckie, nie będąc sekularystą; innymi słowy, można wierzyć, że „ten świat” jest realny i wartościowy, nie uznając, że stanowi on jedyną rzeczywistość albo że jego rzeczywistość i wartość mają charakter najwyższy i ostateczny²⁵. Świat stworzony przez Boga istnieje prawdziwie,

²¹ C. Hitchens, *Bóg nie jest wielki. Jak religia wszystko zatruwa*, tłum. C. Murawski, Katowice 2011, s. 71.

²² M. Chaberek (rozmawia T. Rowiński), *Stworzenie czy ewolucja? Dylemat katolika*, Warszawa 2014, s. 193.

²³ E.L. Mascall, *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, tłum. t. Mieszkowski, Warszawa 1970, s. 213.

²⁴ Franciszek, *Encyklika o wierze „Lumen fidei”*, nr 34. Korzystano z wydania: Franciszek, *Encyklika o wierze „Lumen fidei”*, Wrocław 2013.

²⁵ E.L. Mascall, *Sekularyzacja chrześcijaństwa...*, s. 210.

a choć nie jest Bogiem, to posiada swoją autonomię; na tym zresztą polega chrześcijańskie rozumienie stworzenia, że „wieczny Bóg dał początek temu wszystkiemu, co istnieje poza Nim” („poza Nim”!, cokolwiek to znaczy), a jednocześnie i nierozdzielnie „całość tego, co istnieje (...), zależy od Tego, kto daje jej istnienie” (KKK 290). Z tej perspektywy należy odczytywać następujące soborowe stwierdzenie o prawdzie, porządku i relatywnej niezależności stworzenia od Stwórcy:

„Jeżeli przez autonomię rzeczy ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i same społeczeństwa cieszą się własnymi prawami i wartościami uznawanymi, stosowanymi i porządkowanymi stopniowo przez człowieka, wówczas rzeczywiście godzi się jej domagać; nie jest to tylko postulat ludzi naszej epoki, lecz jest to także zgodne z wolą Stwórcy. Ze względu bowiem na sam fakt stworzenia wszystkie rzeczy uzyskują właściwą im trwałość, prawdziwość, dobro, a także własne prawa i porządek, które człowiek powinien szanować, uznawszy metody właściwe poszczególnym naukom albo sztukom. Dlatego we wszystkich dyscyplinach wiedzy badanie metodyczne, jeśli tylko przebiega w sposób prawdziwie naukowy i zgodny z normami moralnymi, nigdy w istocie nie będzie sprzeczne z wiarą, ponieważ sprawy świata i sprawy wiary pochodzą od tego samego Boga”²⁶.

Nie da się relacji między Stwórcą a stworzeniem opisać bez ucieczki w paradoks: świat, jeśli istnieje realnie, musi być autonomiczny względem Boga; z drugiej strony, nie może być niezależny od Niego, jeśli istnieje; należy widzieć różnicę – innymi słowy: trzeba rozróżnić Boga i to, co Bogiem nie jest; ale, z drugiej strony, tego, co stworzone, nie wolno oddzielić od Stworzyciela. Niestety, wielu współczesnych – „nowi ateści” są tu tylko najjaskrawszym przykładem tendencji nieobcej także „starym wierzącym” – ulega pokusie, przed którą przestrzegali w dalszych słowach tego samego numeru ojcowie soborowi: „Jeżeli jednak przez słowa »autonomia rzeczywistości doczesnych« rozumie się to, że rzeczy stworzone nie zależą od Boga i że człowiek może z nich korzystać bez odniesienia do Stwórcy, każdy, kto uznaje Boga, czuje, jak fałszywe są tego rodzaju stwierdzenia”.

Ta tendencja nie jest zresztą nowa, wskazywał na nią Henri de Lubac w *Najnowszych paradoksach*: „Odwołuje się do Boga Stwórcy, o którym mówi Biblia, by zeświecczać, desakralizować, sekularyzować świat; potem eliminuje się wszelką wiarę w Boga w imię zeświecczonego, zdesakralizowanego, zsekularyzowanego świata. Desakralizuje się świat w imię transcendencji, a następnie ogłasza się czystą immanencją w imię tego zdesakralizowanego świata”²⁷. Można byłoby napisać, że paradoksalnie to właśnie chrześcijaństwo dało współczesnym taką wolność, że mogli oni uznać to, co stworzone (i samych siebie) za absolutnie niezależnych od Stwórcy, notabene takim wyborem antycypując swoje zniewolenie. Jest to postawa „syna marnotrawnego”, który od Ojca chrześcijańskiego otrzymał wolność również do tego, by błędzić – trwoniąc eschatologiczne dziedzictwo „Boskiej wolności” przeobstwowionego człowieka w terażniejszości, gdy nie może ono być jeszcze przeżywane w pełni.

²⁶ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 36. Korzystano z tłumaczenia konstytucji w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 526-606.

²⁷ H. de Lubac, *Najnowsze paradoksy...*, s. 64.

Wolno w tym kontekście powiedzieć o chrześcijańskim „nawracaniu pojęć”: otóż chrześcijański dualizm nie oznacza rozdzielania, owszem, właśnie nieskończona przepaść pomiędzy Nieskończonym a tym, co skończone, umożliwi ich syntezę. Jest tragicznym nieporozumieniem – wynikającym na pewno z niewiedzy, a prawdopodobnie również z kryzysu wiary – że sami chrześcijanie wpadają w przepaść, kiedy tylko myślą ów dualizm z pogańskim jego rozumieniem. W ten sposób pozwalają na rozdzielanie nadprzyrodzoności od tego, co naturalne. Jak „okazja czyni złodzieja”, tak chrześcijańska szansa na ortodoksyjne pojmowanie rzeczywistości umożliwia heterodoksję – z tej sposobności, za niefortunnym przyzwoleniem wierzących, skorzystali współcześni niewierzący, którzy „zesłali tę nadprzyrodzoność do jakiegoś odległego zakątka, w którym mogła jedynie pozostać bezpłodna. Wygnali ją do osobnej prowincji, którą chętnie nam pozostawili, pozwalając jej stopniowo umrzeć pod naszą strażą”, a sami zajęli się światem – „badali go czy też budowali poza wszelkim wpływem chrześcijańskim, w duchu całkowicie świeckim”²⁸. Dramat owego rozdzielania dostrzegał proroczy H. de Lubac już w 1942 r.:

„Zatem to przez jakieś tragiczne nieporozumienie włączyliśmy się w mniejszym lub większym stopniu w tę grę. Istniał jak gdyby jakiś nieświadomy spisek między ruchem, który prowadził do laicyzmu, a pewną teologią i podczas gdy nadprzyrodzoność była wygnana i zakazana, niektórzy z nas myśleli, że oto nadprzyrodzoność jest umieszczona poza zasięgiem natury, w dziedzinie, w której ma królować”²⁹.

Porzucenie prawdy wiary o stworzeniu

Wierzący dali sobie wmówić, że dla wiary owo rozdzielanie będzie korzystne; z kolei racjonalizm, do którego musiało doprowadzić oderwanie rozumu od wiary, wzmacniał jedynie ciągotki fideistyczne wierzących: „Rozdarcie pomiędzy wiarą a rozumem, mające swe źródło w skrajnym racjonalizmie, sprawiło, że wielu chrześcijan stanęło przed pokusą fideizmu i radykalnego tradycjonalizmu jako swoistej nieufności wobec przyrodzonych zdolności rozumu”³⁰. Paradoksalnie więc – warto tę prawidłowość zapamiętać – rozdzielanie obu typów poznania, przez wiarę i przez rozum, zawsze prowadzi do „zaanektowania” całego pola poznawczego albo przez rozum, albo przez wiarę. Ale wiara – to kolejny już paradoks – przeniesiona w sfery nadprzyrodzone, wiara niewcielona w życie (osobiste, społeczne, polityczne itp.) sprawia siłą rzeczy, że fideizm wierzących w sprawach tzw. profanum ustępuje miejsca właśnie... racjonalizmowi! W ten sposób rozdzielanie wiary i rozumu sprawia rozdzwięk „pomiędzy wiarą, którą wyzna-

²⁸ Tamże, s. 125-126.

²⁹ Tamże, s. 126.

³⁰ J. Nagórny, *Wiara i rozum w refleksji teologicznej*, w: *Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II „Fides et ratio”*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 39. Por. również: T. Eagleton, *Rozum, wiara i rewolucja...*, s. 157: „Kiedy rozum staje się za bardzo dominujący, kalkulujący i instrumentalny, okazuje się być zbyt płytką glebą, aby mógł na niej rozkwitnąć rozumny rodzaj wiary. W rezultacie wiara popada w taki rodzaj irracjonalizmu, który teologowie nazywają fideizmem, i odwraca się plecami do rozumu. Stąd już dość prosta droga do fanatyzmu. Racjonalizm i fideizm są swymi zwierciadlanymi odbiciami. Rewersem dwuwymiarowego rozumu jest rzeczywistość oparta na wierze”.

jemy, a życiem doczesnym”, który przez Vaticanum Secundum został zaliczony do „poważniejszych nieprawidłowości naszych czasów”³¹. Mamy do czynienia z egzystencjalną schizofrenią w przypadku tych wierzących, dla których wszystko jest rozumne poza wiarą; jest to zamknięcie się w katakumbach pobożności³².

Jeden z najlepszych polskich felietonistów, Maciej Rybiński, napisał kiedyś: „Wstydzę się tego, że byłem dzieckiem, i dziękuję Bogu, że mi to jakoś przeszło”³³. Niestety, wierzący nie rumieniają się swoim „religijnym infantyлизmem”, do którego nie wolno dopuścić zwłaszcza dziś, gdy nauki świeckie świecą swoje triumfy³⁴; razi ten

„kontrast, jaki u wielu ludzi występuje między ich wiedzą świecką a ich wiedzą religijną; ta pierwsza to wiedza człowieka dojrzałego, który długo studiował, który wyspecjalizował się w jakiejś profesjonalnej technice, który zna życie, który się wykształcił; ta druga natomiast pozostała wykształceniem dziecka, zupełnie podstawowym, rudymenarnym, mozaiką dziecięcych wyobrażeń, źle przyswojonych abstrakcyjnych pojęć, strzępów mętnych i wyrywkowych informacji uzbieranych przypadkowo z biegiem czasu. Dysproporcja jest tak wielka, że często płaci się za nią porzuceniem wiary”³⁵.

Taka bezrefleksyjna wiara nie ostoi się wobec „ostrzału” oświeconych naukowców, którzy odrzuciwszy wiarę – będą siłą rzeczy wyjaśniali świat nie tyle „metodologicznie ateistycznie”, ile po prostu ateistycznie, formułując teorie bynajmniej nie neutralne, owszem, będące alternatywnymi światopoglądami, wydającymi się – pozory naukowego języka – bardziej racjonalnymi. A wiara pozbawiona oparcia w rozumie, przestrzegają Jan Paweł II, nie tylko nie oddziałuje na rozum, lecz sama naraża się na ryzyko sprowadzenia do poziomu mitów, przesądów³⁶ czy ewentualnie niedowiedzionych hipotez, na których nie wolno opierać życia, bo ono „nie jest hipotezą, lecz niepowtarzalną rzeczywistością, od której zależy los wieczności”³⁷. Paradoksalnie to „nowi ateści” właśnie opierają swoje światopoglądowe wybory na hipotezie – posłuszeństwo dogmatowi ewolucji, jaki wyznają (bo jest to coś więcej niż przyjęcie jednej z teorii naukowych), znalazło najbardziej tragiczny wyraz u Dawkinsa, który właśnie na bazie ewolucji przeprowadza swój „dowód” na to, że „niemal na pewno nie ma Boga” (tytuł jednego z rozdziałów³⁸), a właściwie, że nie istnieje nic poza tym, co naturalne³⁹.

³¹ *Gaudium et spes*, nr 43.

³² W tym punkcie korzystano z: S. Zatwardnicki, *Wiara i rozum „bez pomieszania i rozdzielania”*, „Biblioteka Kaznodziejska” (2014) nr 2, s. 21-25.

³³ M. Rybiński, *Ryba w czerwonej zalewie. Wybór tekstów do wprowadzenia stanu wojennego*, wybór i oprac. G. Eberhardt, Łomianki 2011, s. 139.

³⁴ H. de Lubac, *Najnowsze paradoksy...*, s. 131: „W istocie bowiem w erze cywilizacji naukowej religia nie może pozostawać we wszystkim naiwna, nie ryzykując tym, że zacznie uchodzić za infantylną; powinna ona ukazywać się nie poniżej, lecz powyżej stref badań krytycznego umysłu”.

³⁵ H. de Lubac, *Najnowsze paradoksy...*, s. 117.

³⁶ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio” Ojca Świętego Jana Pawła II o relacjach między wiarą a rozumem*, Wrocław 1998, nr 48.

³⁷ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 171.

³⁸ R. Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. P.J. Szwejcer, Warszawa 2012, s. 161-224.

³⁹ Tamże, s. 65: „Celem mojego ataku nie jest żaden konkretny Bóg czy bogowie. Atakuję Boga, wszystkich bogów, wszystko i cokolwiek nadnaturalnego, gdziekolwiek i kiedykolwiek zostało (lub jeszcze zostanie) wynalezione”.

Porzucenie wiary w przypadku wierzących nie musi dokonywać się jawnie czy świadomie, może to być stopniowa erozja chrześcijańskich fundamentów dokonująca się zwłaszcza w przypadku tych prawd wiary, których treściami zajmuje się również nauka (zresztą przekraczając swoje granice!). Wierzący łatwo traci „czujność wiary” w takich sytuacjach, na czym korzysta światopogląd naukowy. „Wynikła stąd seria konfliktów, bardziej czy mniej jawnych lub utajonych, wyzyskiwanych przez niewiarę. Klasycznym przykładem jest zagadnienie pochodzenia świata, życia, a zwłaszcza człowieka”⁴⁰. Wierzący „budzi się” nagle w obliczu dwóch spojrzeń, które wydają się być nie do uzgodnienia, co skłaniałoby do wyboru jednego z nich – czy nie tego właśnie, który rzekomo został dowiedziony naukowo? Zakompleksienie teologów będących na służbie zdebronizowanej „królowej nauk” tylko pogłębia problem; zresztą, również teologowie wydają się dziś podważać wiarę w objawioną prawdę o pochodzeniu świata i człowieka, zostawiając tę kwestię naukowcom. Spektakularny sukces nauki – pisał Étienne Gilson – „wystarcza, by w wielu umysłach rozpowszechnić poczucie pogardliwej obojętności wobec wszelkiej tezy, o której nie można pomyśleć, że jest – przynajmniej w myśli niektórych ludzi – naukowo udowodniona”⁴¹.

A przecież doktryna o stworzeniu nie jest mniejszą tajemnicą wiary od wszystkich innych! Nie daje się dowodzić, co nie oznacza, że staje się przez to swego rodzaju „chrześcijańską mitologią”, która wymaga demitologizacji. Przeciwnie, to właśnie teoria ewolucji wymaga zdemitologizowania⁴² przez filozofię nauki i „wyezorcyzmowania” przez teologię – bo jeśli prawda wiary o zbawieniu nie jest kwestią, na którą mogą odpowiadać nauki, to analogicznie prawda o stworzeniu – a zatem „pytanie o początki nie jest pytaniem naukowym”⁴³! „Prawda o stworzeniu jest tak ważna dla całego życia ludzkiego, że Bóg w swojej łaskawości zechciał objawić swojemu ludowi to, co pożyteczne jest wiedzieć na ten temat” – te nazbyt ostrożne słowa *Katechizmu* trzeba czytać w całej ostrości, która została niepotrzebnie stępiona. Całe objawienie jest „dla naszego zbawienia”; na stworzenie i zbawienie należy patrzeć nierozdzielnie, bo należą do jednej historii relacji człowieka z Bogiem, choć oczywiście należy je rozróżniać. Wszak wyznajemy w *Credo* najpierw wiarę w Boga Stworzyciela, a dopiero potem we wcielenie i odkupienie.

Wiara w stwórczą moc ewolucji

Dawkinsowy „dowód” na nieistnienie Boga nie jest „wypadkiem przy pracy”; owszem cały ideologiczny projekt specjalisty z dziedziny biologii opiera się na kilku zaledwie

⁴⁰ H. de Lubac, *Najnowsze paradoksy...*, s. 117-118.

⁴¹ É. Gilson, *Bóg i ateizm*, tłum. M. Kochanowska, P. Murzański, Kraków 1996, s. 136-137.

⁴² Myśli mitologiczna nie przeminęła, i da się odnajdywać również w myśli naukowej – por. C. Bartnik, *Prawa dziejowe wielkich myśli*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” (2012), t. 4, s. 145. Jak zauważa o. Michał Chaberek, darwinistyczne naturalistyczne opisy „przypominają nieco mitologie pogańskie, tyle że nazwy bóstw zastąpiono pojęciami naukowymi” (M. Chaberek, *Stworzenie czy ewolucja...*, s. 113). Z kolei w teoriach „wielu światów” dominikanin dostrzega pogańskie koncepcje wieczności świata i czasu rozumianych jako powtarzające się w kółko epoki (tamże, s. 181-182).

⁴³ M. Chaberek, *Stworzenie czy ewolucja...*, s. 47. W związku z tym pyta dominikanin: „Czemu mamy uznawać cuda historii zbawienia i jednocześnie negować cuda historii stworzenia?” (tamże, s. 67).

założeniach, spośród których bodaj najważniejsza jest teoria ewolucji. Brytyjski teolog Alister McGrath w polemice z autorem *Boga urojonego* napisał, że „ateizm Dawkinsa sprawia wrażenie doczepionego do teorii ewolucyjnej taśmą klejącą”⁴⁴. Oczywiście, oparcie swojej wiary czy niewiary na teorii naukowej – podlegającej weryfikacji i nigdy pewnej do końca – siłą rzeczy jest zawsze nieporozumieniem; jak to ujął Manfred Lütz: „Teoria, która rościłaby sobie prawo do tego, aby wszystko raz na zawsze wyjaśnić, nie miałaby nic wspólnego z nauką, lecz byłaby tylko światopoglądem, ideologią, opium dla ateistycznego ludu”⁴⁵. A jednak z perspektywy scjentyisty oparcie wszystkiego na nauce jawi się jedynym możliwym do przyjęcia rozwiązaniem; to nie tyle taśma klejąca łączy ewolucję i ateizm, ile teoria ewolucji staje się dla wielu pułapką, z której nie mogą się wydostać; albo w którą sami chcą wpaść, być może właśnie ze względu na to, że niesie ona wystarczający „ciężar światopoglądowy”, by można go było przeciwstawić wierze religijnej. W ten sposób jednak nauka zamienia się w ideologię⁴⁶ czy nawet parareligię⁴⁷ – bo czy można jeszcze uważać za naukowe następujące podejście do ewolucji?:

Darwinizm jest „ostatecznym naukowym filarem świadomości”, a teorią doboru naturalnego trzeba „przesiąknąć, zanurzyć się w niej po czubek głowy, zanurkować, i dopiero wtedy człowiek zdolny jest pojąć jej znaczenie”⁴⁸, dopiero ten, kto przeżył „darwinowskie otrzeźwienie” nie pozostaje w dramatycznej sytuacji tych, których „świadomości nie odmienił darwinizm”. „Prawdy ewolucji, tak samo jak wiele innych naukowych prawd, są tak niewyobrażalnie fascynujące i piękne. Czyż nie jest osobistą tragedią aż do śmierci być tego wszystkiego pozbawionym?”. Ojcem owej światopoglądowej rewolucji jest oczywiście Karol Darwin, który „jednym szarpnięciem rozdarł przysłaniający nasze oczy czador i pozwolił spojrzeć na świat przez otwór szerszy niż wąska szparka. Ten olbrzymi przełom w ludzkiej wiedzy i w rozumieniu rzeczywistości nie miał precedensów – może tylko rewolucja kopernikańska i uświadomienie sobie, iż Ziemia nie stanowi centrum Wszechświata, może się z nim równać”⁴⁹. Dzięki temu „objawieniu” – wtóruje Christopher Hitchens – „postawy pełne pokory i uległości powinny stanowić część prehistorii rodzaju ludzkiego”. Trzeba w końcu „z odpowiednią pokorą spojrzeć w twarz swemu stwórcy, który, jak się okazuje, wcale nie jest »osobą«, lecz procesem genetycznych mu-

⁴⁴ A. McGrath, *Bóg Dawkinsa...*, s. 14.

⁴⁵ M. Lütz, *Bóg. Mała historia największego*, tłum. M. Zielińska, Kraków 2009, s. 188.

⁴⁶ Tam, gdzie teorię ewolucji próbuje się objąć i tłumaczyć wszystko (nawet życie społeczne, etykę czy religię), można mówić o ideologii ewolucjonizmu – por. C. Schönborn, *Cel czy przypadek?...*, s. 162.

⁴⁷ Chaberek uważa, że teoria ewolucji pociąga darwinistów „nie dlatego, że coś wyjaśnia, nie dlatego, że porządkuje jakieś dane, tylko dlatego, że nie potrzebuje Boga” (M. Chaberek, *Stworzenie czy ewolucja...*, s. 130); przywiązanie do teorii Darwina to coś innego „niż zwykle przekonanie o słuszności jakiejś koncepcji naukowej. Można śmiało powiedzieć, że teoria Darwina pełni w ich życiu rolę quasi-religii” (tamże, s. 178).

⁴⁸ P. Gutowski, *Czym jest „nowy ateizm”?...*, s. 43: „Gdyby ten komentarz pochodził od człowieka głęboko religijnego, byłby w pełni zrozumiały, ale w ustach szermierza nauki jest zadziwiający. Uczony z prawdziwego zdarzenia nie powinien dopuścić do znalezienia się w stanie zalecanym przez Dawkinsa, bo straci krytycyzm, który napędza jego pracę”.

⁴⁹ R. Dawkins, *Bóg urojony...*, s. 167. 168. 208. 381. 491. Por. również następującą wypowiedź profesora: „Sądzę, że Darwin nie był jedynym, który obalił tę wizję świata, ale z pewnością przyczynił się do tego najbardziej. Dla mnie teoria ewolucji była »przebudzeniem świadomości«, które pokazało mi potęgę nauki potrafiącej wytłumaczyć, jak wielkie i skomplikowane rzeczy mogły w prosty sposób powstać z prostych rzeczy. Nie może ona co prawda udowodnić, że Bóg na pewno nie istnieje, lecz sprawia, że Jego istnienie staje się coraz bardziej zbyteczne” (R. Dawkins, G.V. Coyne, tłum. K. Ośko, G. Kuraś, *Zbyteczny Bóg*, „Teofil” (2012), nr 2, s. 145).

tacji, w którym pierwiastek przypadkowości jest o wiele większy, niż odpowiadałoby to naszej próżności”⁵⁰.

Mamy do czynienia z ciekawym zjawiskiem: odrzucenie religii siłą rzeczy prowadzi do wkroczenia na teren zarezerwowany dla religii. W związku z tym pojawia się, i to nawet w nauce, „parareligijny” język; a przede wszystkim nauka rości sobie prawo do odpowiadania na pytania, na które odpowiedź może przyjść tylko przez Boże objawienie. Zwolennikom ewolucji wydaje się, że sama teoria wyczerpuje wszystkie kwestie istotne dla człowieka; samo pojęcie „stworzenia” jawi się już jako niepotrzebne, odkąd nauka zastąpiła wiarę. Nie trzeba – a nawet nie wolno – szukać innej interpretacji genezy człowieka od tej, że „nasi odlegli przodkowie potrafili zwiększyć reprezentację swoich genów kosztem innych”⁵¹. Wystarczy jednak zdrowy rozsądek Gilberta Keitha Chestertona, żeby nie ulec tej pokusie: „Nie można sobie wyobrazić, w jaki sposób nic zaczęło być czymś. Wyobrażenia tego ani na jotę nie przybliży wyjaśnianie, w jaki sposób coś stało się czymś innym”⁵². Kardynał Schönborn postawił tezę, że kto zastępuje Stwórcę i Jego zamysł, przyznając „całkowitą autonomię ewolucji, ten nieuchronnie musi albo przyznać ewolucji samej w sobie mistyczną moc stwórczą, albo musi zrezygnować z wszelkiego racjonalnego rozumowania i wszystko wyjaśniać igraszką despotycznego ślepego losu, co (...) byłoby »abdykacją rozumu«⁵³, swego rodzaju „samobójstwem” rozumu, który uznałby priorytet nierozumności przed tym, co rozumne⁵⁴.

Należy również pamiętać – z czego nie zdają sobie sprawy „nowi ateści” – że przyznanie nauce prawa do zajmowania się problemami początku świata i pochodzenia człowieka „nie zależy od badań naukowych, tylko od przyjętych uprzednio założeń religijnych bądź filozoficznych”⁵⁵. Jak słusznie zauważył Jacek Wojtysiak, „nowi ateści deklarują racjonalizm i zarzucają oponentom jego brak”, jednak „nieraz »grzeszą« przeciw racjonalizmowi przez bezkrytyczne przyjmowanie pewnych założeń metafizycznych i metanaukowych (także z zakresu filozofii nauki), brak bezstronnej i dokładniejszej analizy wchodzących w grę pojęć i argumentów (w tym argumentów przeciwnika), zastępowanie argumentacji sugestywną deklaracją, nadużywanie autorytetu nauki do obrony tez, które do niej nie należą”. W związku z tym autor książki *Spór o istnienie Boga* przyjętą przez nowych ateistów strategię argumentacji proponował nazywać „naturalizmem konceptualnym”, który w odróżnieniu od naturalizmu metodologicznego polega „na formułowaniu problemów w terminach naturalistycznych, skutkiem czego rozwiązania tych problemów mogą być tylko naturalistyczne”⁵⁶.

⁵⁰ C. Hitchens, *Bóg nie jest wielki...*, s. 286. 16.

⁵¹ A. McGrath, *Bóg Dawkinsa...*, s. 46.

⁵² G.K. Chesterton, *Wiekuisty człowiek...*, s. 29.

⁵³ C. Schönborn, *Cel czy przypadek?...*, s. 79.

⁵⁴ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 145.

⁵⁵ M. Chaberek, *Stworzenie czy ewolucja...*, s. 47. 129-130.

⁵⁶ J. Wojtysiak, *Jak dyskutować z nowym (i nienowym) ateizmem?*, w: *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm...*, s. 171. 176. Tamże, s. 176, przypis nr 12, autor dodaje: „Kto szuka Boga lub ducha wśród samych zjawisk fizycznych, albo jest naiwny, albo jest nieuczciwy”.

Rozdzielenie natury i nadprzyrodzoności

Być może ma rację ks. Jan Kracik, gdy pisze: „Dominacja sfery sakralnej nad świecką preradzała się w deprecjację tej drugiej. Niedowartościowana rzeczywistość ziemską zaczęła zmierzać w stronę emancypacji”⁵⁷. Jednak nawet „efekt wahadła” nie usprawiedliwia zupełnego wyparcia *sacrum* przez *profanum*, z jakim mamy dziś do czynienia; chyba że przyjąć, iż wszędzie tam, gdzie nadprzyrodzoności nie stawia się przed przyrodzonością, siłą rzeczy to, co naturalne, wypiera to, co nadnaturalne. Interesujące są jednak nie tyle przekonania niewierzących odrzucających to, co nadprzyrodzone, ile właśnie błędne interpretacje teologiczne relacji między naturą a nadprzyrodzonością obecne w poglądach wierzących; być może to w nich właśnie skrywa się przyczyna współczesnego zagubienia *sacrum* (albo odwrotnie: w nich ujawnia się już ta tendencja, która u ateistów przybrała po prostu radykalny wyraz).

Warto byłoby zapoznać się z wszystkimi próbami rozwikłania stosunku łaski do natury, z jakimi mieliśmy do czynienia w historii Kościoła, w tych dziejach bowiem uwidacznia się bezradność rozumu w zetknięciu się z tajemnicą jednoczenia się spraw „Boskich i ludzkich”. Kluczowym momentem wydaje się pojawienie takiej koncepcji natury, która jawić się będzie odtąd jako „zamknięta całość” mogąca funkcjonować autonomicznie, bez tego, co nadprzyrodzone; jakby w ogóle było możliwe życie bez łaski, w stanie po prostu naturalnym, a łaska stanowiłaby ewentualnie „bonus” dla natury, swego rodzaju niekonieczny ozdobnik czy, w najlepszym razie, pomoc do życia na „wyższym poziomie”. Doprowadziło to do przyjęcia wizji relacji „piętrowej”: natura jest pierwszym piętrem, a łaska drugim, wszak niekoniecznym, można przecież „mieszkać” w jednopiętrowej rzeczywistości. Odnotował tę niebezpieczną tendencję Gisbert Greshake:

„Jest rzeczą nieprzypadkową, że w następstwie tych teologicznych poglądów po raz pierwszy pojawia się pojęcie »ponadnatury« (zamiast wcześniejszej »nadprzyrodzoności«). Łaska jednak, która jest czysto zewnętrznym dodatkiem do naturalnego porządku, równocześnie drugim piętrem, pięknym ornamentem, nie jest w stanie już kształtować konkretnej rzeczywistości człowieka i jego świata. Pozostaje czymś abstrakcyjnym, i jako zewnętrzny dodatek jest w każdej chwili narażona na odrzucenie”⁵⁸.

Taka koncepcja relacji łaska–natura nie zgadza się z danymi płynącymi z Pisma czy wcześniejszej Tradycji. Do tej pory – i słusznie! – uważano, że to właśnie łaska umożliwia człowiekowi życie w zgodzie z ludzką naturą; jeśli bowiem Bóg z łaski stwarza człowieka, w takim razie czymś naturalnym – kolejny już paradoks chrześcijański – dla człowieka jest życie w łasce, a niezgodnym z naturą, skazanym na porażkę – życie bez tego, co nadprzyrodzone. Dla ojców Kościoła stworzenie człowieka na obraz Boga oznaczało między innymi, że jest on powołany do udziału w życiu Bożym – a więc do życia nadprzyrodzonego. Także według św. Tomasza z Akwinu obecne w ludzkiej naturze pragnienie Boga wskazuje na to, że już sama ludzka natura została stworzona jako „otwarta” na dopełnienie przez łaskę, bez której pozostaje „niedokończona”⁵⁹. Jakże zresztą mia-

⁵⁷ J. Kracik, *Gdy Kościół spojrzal na ateizm inaczej*, w: Tenże, *Święty Kościół grzesznych ludzi*, Kraków 1998, s. 303.

⁵⁸ G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, Myśl teologiczna, 48, tłum. s. Jopek, Kraków 2005, s. 57.

⁵⁹ H. de Lubac, *Najnowsze paradoksy...*, s. 123-124.

łoby być inaczej: skoro stworzenie, które istnieje „poza Nim” (w sensie: nie jest Bogiem) nie istniałoby, gdyby było „poza Nim” (w rozumieniu autonomii, która równałaby się postawieniu na równi z Bogiem – co byłoby samoubóstwieniem człowieka).

W tej nowej koncepcji łaski kryły się już załączki przyszłej sekularyzacji⁶⁰; jeśli mogą żyć bez Boga i być sobą – Bóg staje się niekonieczny; jeśli istnieje natura bez łaski – wolno żyć jedynie naturalnie⁶¹. Człowiek zwraca się więc ku naturze ze słusznego rozróżnienia pomiędzy naturą a nadprzyrodzonością, czyniąc rozdzielenie, które w przyszłości zamieni na całkowite odrzucenie wszystkiego, co nadprzyrodzone, w ten sposób zaryglowując się w więzieniu naturalizmu. Ateizm nowożytny będzie tego najbardziej radykalnym wyrazem: „zamyka» człowieka w obszarze natury”, tak że „nadzieja pojawia się tylko w wymiarze tej ziemi, między kołyską a grobem”⁶². Również wszelkie poznanie zostaje ograniczone jedynie do tego, co materialne, a nowi ateściści przyjmują materializm jako swoją filozofię – mniej lub bardziej świadomie⁶³, w każdym razie wypowiedane sądy metafizyczne nie zostają poparte dowodami⁶⁴, być może zresztą nie dałoby się ich przeprowadzić z powodu błędu *petitio principii* (przyjęty a priori naturalizm każe posługuwać się dowodami naukowymi, przy czym nauka badać może jedynie to, co naturalne). „Z metodycznie sensownego, selektywnego spojrzenia na świat – zauważa teolog Gerhard Lohfink – powstała teoria całej rzeczywistości. To był poważny błąd metodyczny, jaki nie powinien się przydarzyć poważnym naukowcom”⁶⁵.

Ten monizm teoriopoznawczy uznaje jedynie to, co daje się dowieść na sposób pozytywistyczny. Właśnie z „połączenia myślenia matematycznego i oparcia się na faktach powstaje – oceniał Joseph Ratzinger – określona przez nauki przyrodnicze umysłowa postawa współczesnego człowieka”⁶⁶, przecież nie tylko niewierzącego. Eric Lionel Mascall uważał nawet, że więcej „zagorzałych sekularystów można dzisiaj znaleźć” nie wśród uczonych czy intelektualistów, ale „wśród wielkiej rzeszy ludności, która pod wpływem gigantycznych osiągnięć nauki i techniki uznała świat po prostu za surowiec służący ludzkiej przyjemności i ludzkim potrzebom, nie zastanawiając się wcale

⁶⁰ Zdybicka uważa z kolei, że to niewłaściwe ujęcie relacji między naturą i łaską, a także między światem i Bogiem prowadzi do błędnego ujęcia między naturą i łaską (por. Z.J. Zdybicka, *Pułapka ateizmu...*, s. 212). Być może mamy do czynienia ze „sprzężeniem zwrotnym”? Godna rozważenia wydaje się sugestia autorki, że źródła tzw. teologii „śmierci Boga” należy upatrywać w skrajnym protestanckim przeciwstawieniu sobie Boga i człowieka (por. tamże, s. 211).

⁶¹ G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki...*, s. 57; por. również: t. Kuczyński, *Istnienie świata...*, s. 21: „u źródeł laicyzacji leży błąd antropologiczny, polegający na przekonaniu, że człowiek może spełnić siebie bez odniesienia do Boga”.

⁶² J. Machnac, *Wstęp*, w: G. Lohfink, *Jakie argumenty ma nowy ateizm? Krytyczna dyskusja*, tłum. J. Machnac, Wrocław 2009, s. 7.

⁶³ Akurat autor *Boga urojonego* szczerzy się tym, że jak większość naukowców, jest twardogłowym monistą, a nie dualistą (por. R. Dawkins, *Bóg urojony...*, s. 248-249).

⁶⁴ M. Novak, *Boga nikt nie widzi...*, s. 189.

⁶⁵ G. Lohfink, *Jakie argumenty ma nowy ateizm?...*, s. 25. Warto dodać, że Dawkins nawet teistycznego Pierwszego Poruszyciela widzi na sposób czasoprzestrzenny (materialistyczny), co powoduje, że musi jego istnienie odrzucić – nie da się wszak obronić tezy, żeby „taki miriadopalec Bóg sprawujący jednoczesną pieczęć nad gigazylionami niesformnych elektronów to prosta hipoteza” (R. Dawkins, *Bóg urojony...*, s. 211).

⁶⁶ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 2012, s. 62.

nad jego ostateczną przyczyną i źródłem⁶⁷. Również wierzący „oddychają” tą samą atmosferą intelektualno-duchową, która sprawia, że redukujemy wszystko do tego, co naturalne – ograniczamy się (i prawdę o rzeczywistości) do zjawisk, które wydają się nam wystarczać, w ten sposób, zwykle nieświadomie, tworzymy sobie własny świat bez odniesienia do Boga⁶⁸, rozdzielamy *sacrum* i *profanum*, jakby to, co świeckie, mogło istnieć w oderwaniu od Boga:

„Jest niewątpliwie prawdą, że w całokształcie rzeczy i w ludzkim życiu powinniśmy wyróżnić dwie sfery: sferę *profanum* i sferę *sacrum*; to prawda, że pewne rzeczy, które znamy i których używamy, pewne czynności, które rozwijamy, są same w sobie czysto świeckie. Trzeba jednak dodać, że jest to w pewnym sensie abstrakcja, gdyż w konkretnej rzeczywistości nic nie jest wyłącznie »w sobie«. Wszystko, w pewnej mierze i z tytułów, które mogą się znacznie zmieniać, ale których nigdy nie można zignorować, wszystko jest święte przez swe przeznaczenie, a więc powinno zaczynać być takie przez partycypację⁶⁹.”

Sakralizacja *profanum*, profanacja *sacrum*

Owo błędne rozdzielanie nadprzyrodzoności od natury, które stało się udziałem współczesnych, ma swoje skutki. I znów, najwyraźniej widać je na przykładzie „nowych ateistów”, którzy z jednej strony dali się zaryglować – i próbują do tego samego namówić innych – w naturalistycznym więzieniu, a z drugiej – niezbywalne, bo wynikające z natury ludzkiej, pragnienie *sacrum* obróciło się w ich przypadku w ubóstwienie *profanum*. W tym ateistycznym ubóstwieniu tego, co Bogiem nie jest, wolno się z kolei dopatrywać starej „w nowym wydaniu” pokusy bałwochwalstwa. Siła chrześcijańskiego objawienia i w tym się przejawia (pośrednio), że nawet idolatria inaczej się realizuje po dokonanej przez chrześcijaństwo rewolucji, dzięki której bóstwa „straciły maskę boskości i muszą się ukazywać niezamaskowane w swej prawdziwej świeckości. Na tym polega istotna różnica między pogaństwem przed Chrystusem i po Chrystusie, że wycisnęła na nim swe piętno kształtująca historię moc chrześcijańskiego odrzeczenia się bogów⁷⁰.”

Można to samo powiedzieć i tak: dziś wszystkie idole muszą skrywać się pod maską świeckości, żeby można było im oddawać cześć. Znamienne, że Dawkinsowi właśnie pierwsze przykazanie wydaje się nieaktualne⁷¹, choć sam je przekracza. Człowiek, który absolutyzuje naukę i nie stawia jej żadnych granic, staje się przecież bałwochalcą⁷² –

⁶⁷ E.L. Mascall, *Sekularyzacja chrześcijaństwa...*, s. 211-212.

⁶⁸ Tamże, s. 55-56. Por. Z.J. Zdybicka, *Pułapka ateizmu...*, s. 40 – Autorka wskazuje, że nowożytny klimat kształtowali: „1) Kartezjusz ze swym zwrotem ku sferze podmiotowej, myśli – *cogito* (a nie poznawania), co było zerwaniem więzi poznania z obiektywnie istniejącą rzeczywistością. Stanowisko to pogłębił I. Kant; 2) D. Hume ze swym empirycznym sceptycyzmem; 3) przedstawiciele oświecenia – ze skrajnym racjonalizmem; 4) pozytywizm i scjentyzm, generując mentalność naukowo-techniczną”.

⁶⁹ H. de Lubac, *Najnowsze paradoksy...*, s. 124-125.

⁷⁰ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 115.

⁷¹ R. Dawkins, *Bóg urojony...*, s. 331: „skłonność do czczenia cudzych bogów dla nas, ludzi współczesnych, jest czymś, z czym dość trudno się identyfikować. Być może to przejaw mej naiwności, ale sądzę, że przestrzeganie przykazania „Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną” nie powinno być zbyt trudne”.

⁷² W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 38.

w tym sensie można za antonim pojęcia „wiara” uznać „idolatrię”, a nie „ateizm”⁷³. Bezdiskusyjnym dogmatem jest dla „nowych ateistów” ewolucja, która co prawda „nie posiada oczu, lecz potrafi je wykreować” – widocznie „jest bardziej bystra niż ty”⁷⁴, człowieku. Pozostając w tej konwencji, można by według zasady „bon mot za bon mot” zareagować za „Geniuszem Paradoксу”: wyznawcy ewolucji „potrafią wykreować sobie boga i wielbić go jako coś, co wykreowało ich samych”⁷⁵. Historia powtarza się, choć zawsze inaczej: prymitywni bałwochwalcy czynili sobie własnymi rękami bożki, które następnie czcili; bardziej „oświeceni” czczą bożki, nie uświadamiając sobie nawet tego faktu.

Z kolei chrześcijanie muszą nawrócić się z tego, co nie powinno było się im zdarzyć: z pomylenia owego słusznego rozróżnienia *sacrum* i *profanum* z rozdzieleniem. Używając pojęcia z pola dyskusji wokółewolucyjnych, można powiedzieć, że prawdy wiary oraz prawdy naukowe (czy szerzej: nadprzyrodzoność i natura) tworzą „nieredukowalną złożoność”, która nie dopuszcza ani ich rozdzielania, ani mieszania kompetencji, które z tego rozdziału muszą wynikać. Wciąż jednak nie wiadomo, w jaki sposób dokonać między nimi syntezy? Antyświadectwo „nowych ateistów” o tyle może okazać się przydatne, że przestrzega wierzących przed próbami szukania *sacrum* w tym, co stanowi *profanum*. Wydaje się, że największym dziś niebezpieczeństwem jest właśnie „świętokradztwo” polegające na „naturalizacji” tego, co nadnaturalne, która pojawia się tam, gdzie naturę próbuje się „usakralić” na siłę; przestroga francuskiego proroka pozostaje aktualna, podobnie zresztą jak konieczność znalezienia rozwiązania pozytywnego:

„Nie można oddzielać nadprzyrodzoności od natury. Lecz ich zjednoczenie może się dokonać na dwa sposoby: albo nadprzyrodzoność zstąpi do wnętrza natury, żeby ją podnieść i przemienić, żeby ją uczynić nadprzyrodzoną, albo to natura wchłonie i zatrzyma nadprzyrodzoność, żeby ją obniżyć, żeby ją znaturalizować, a wtedy natura w żadnym wypadku nie będzie »dopełniona«, a nadprzyrodzoność będzie zepsuta”⁷⁶.

Zakończenie: Ku syntezie *sacrum* i *profanum*

Wydaje się, że „nowy ateizm” jest tylko najjaskrawszym przykładem klimatu intelektualno-duchowego, w którym przyszło żyć również wierzącym. W artykule próbowałem ukazać, w jaki sposób słusne rozróżnienie pomiędzy Bogiem a światem (a także tym, co nadprzyrodzone a naturą; między poznaniem naukowym a poznaniem „przez wiarę”) doprowadziło do niepożądanego rozdzielenia. Jeśli szukać w tym jakiejś dobrej nowiny – to jedynie takiej, że być może jest to dobry punkt wyjścia w podejmowaniu próby dokonania syntezy bez ryzyka mieszania *sacrum* i *profanum*, które występowało w świecie przedchrześcijańskim. Należałoby zatem pytać, w jaki sposób miałyby dziś

⁷³ T. Halik, *Głosiciel ukrytego Boga*, „Teofil” (2012), nr 2, s. 17.

⁷⁴ C. Hitchens, *Bóg nie jest wielki...*, s. 88.

⁷⁵ G.K. Chesterton, *Obrona rozumu. Wybór publicystyki (1930-1936 oraz wydania późniejsze)*, tłum. J. Rydzewska, Warszawa 2014, s. 320.

⁷⁶ H. de Lubac, *Najnowsze paradoksy...*, s. 143.

nastąpić takie zjednoczenie „bez zmieszania i bez rozdzielania”⁷⁷? Celowo użyto sformułowania wziętego z definicji dogmatycznej Chalcedonu⁷⁸, żeby nakierować ewentualny tok myślenia na tory właśnie chrystologiczne; wszystko w ogóle należy widzieć zgodnie z tym, co ks. Jerzy Szymik nazywa „optyką inkarnacyjną”⁷⁹.

Święty Maksym Wyznawca w swojej teologicznej wizji ukazywał syntezę Chrystusa, którego natury jednoczą się, zgodnie z definicją chalcedońską, „bez zmieszania i bez rozdzielania”, jako teodyceę całego świata⁸⁰: według ojca Wschodu „strukturą całego ziemskiego istnienia jest »synteza«, nie »mieszanina«”⁸¹. Ten grecki teolog korzystał w swojej refleksji z filozofii Arystotelesa, jednak swoją myśl zakorzenił głęboko w Biblii – z teologii stworzenia wynika, według niego, że to, co Bóg stworzył, jest dobre, a zatem Bóg nie będzie chciał tego (jakiego słowa użyć?) „odstwarzać”. Paradoxs chrześcijańskiego (czytaj: prawdziwego) zjednoczenia polega na tym, że prawdziwa synteza wszelkich bytów dokonuje się jedynie przy poszanowaniu ich (odrębnych, istotowo różnych) natur; więcej nawet: zjednoczenie nie tylko nie może prowadzić do utraty właściwości natur, ale właśnie dokonuje się w oparciu o to, co charakterystyczne dla nich⁸². To samo można zastosować do relacji pomiędzy nadprzyrodzonością a tym, co naturalne – nie wolno mieszać jednego z drugim, a synteza bazuje właśnie na różnicy między nimi.

Tego zjednoczenia mogą dokonać jedynie wierzący. Można i trzeba „uznawać rozszczenia tego, co świeckie, nie stając się sekularystą i nie odstępując od tradycyjnej chrześcijańskiej wiary w prymat tego, co nadprzyrodzone”⁸³, pod warunkiem że nie straci się owego nadprzyrodzonego smaku soli i nie „rozpuści” w tym, co przyrodzone. „Czy jednak Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie?” (Łk 18,8b) – pytanie Jezusa nabiera dziś szczególnej wymowy. Jeśli chrześcijanie nie tracą swojej wiary, zachowają moc wrywania z „naukowej mitologii”, jak kiedyś ich przodkowie zdemitologizowali pogańskie mitologie. Chrześcijaństwo musi działać „w duszy i w społeczeństwie jak zaczyn unoszący całe ciasto; żeby wszystko zostało przeniknięte nadprzyrodzonością”⁸⁴. By tak się jednak stało, wiara musi być głoszona, a miłość cierpliwa, ponieważ zakwa-

⁷⁷ Ten Chalcedoński-Maksymowy drogowskaz rozwinąłem w artykule *Nowy ateizm w perspektywie teologicznej* (art. cyt.), jednak i tam raczej wskazuję na „heterodoksyjne” interpretacje – raczej nie jest możliwe ortodoksyjne wyrażenie tajemnicy Bosko-ludzkiej syntezy, z jaką mamy do czynienia w relacji człowieka (świata) z Bogiem; pozostaje tylko wskazać kamienie graniczne, które wyznaczają teren, na który nie wolno wchodzić.

⁷⁸ *Wyznanie wiary Soboru Chalcedońskiego, 451 r.*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1998, nr 89: „...jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego należy wyznawać w dwóch naturach, bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania”.

⁷⁹ J. Szymik, *O cudzie Wcielenia, czyli o tym, że Bogu i człowiekowi cudownie jest być razem*, Katowice 2001, s. 13: „To właśnie ten sposób myślenia i widzenia nazywamy optyką inkarnacyjną, tzn. takim sposobem postrzegania świata i rozumienia życia, który wszystko stara się widzieć, postrzegać i rozumieć przez pryzmat tajemnicy Wcielenia”. Por. Tenże, *Teologia w krainie pepsi-coli. Od teologii-nauki do teologii-mądrości*, Biblioteka „Więzi”, 114, Warszawa 1999, s. 13.

⁸⁰ W „formule Chalcedonu” można upatrywać czegoś w rodzaju „formuły światowej” – por. C. Schönborn (współpraca: M. Konrad, H.P. Weber), *Bóg zesłał Syna Swego. Chrystologia*, Amateca, 7, tłum. L. Balter, Poznań 2002, s. 172.

⁸¹ H.U. von Balthasar (wybór tekstów: W. Löser), *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 545.

⁸² C. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, s. 119-120.

⁸³ E.L. Mascall, *Sekularyzacja chrześcijaństwa...*, s. 224.

⁸⁴ H. de Lubac, *Najnowsze paradoksy...*, s. 143.

szenie wszystkiego wymaga gotowości ze strony „ciasta”. Jeśli współcześni podobni są do syna marnotrawnego, wierzący muszą być jak jego ojciec, czekający, aż syn zauważy swoje zniewolenie⁸⁵.

Bibliografia

- Balthasar von H.U. (wybór tekstów: W. Löser), *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 545.
- Bartnik C., *Prawa dziejowe wielkich myśli*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” (2012), t. 4, s. 143-152.
- Benedykt XVI, „*Aby na nowo odkryć radość w wierze...*”. *Antologia papieskich wypowiedzi na temat wiary, wątplenia i ateizmu*, wybór i oprac. M. Sztaba, Warszawa 2014.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1998.
- Chaberek M. (rozmawia T. Rowiński), *Stworzenie czy ewolucja? Dylemat katolika*, Warszawa 2014.
- Chesterton G.K., *Obrona człowieka. Wybór publicystyki (1909-1920)*, tłum. J. Rydzewska, Warszawa-Ząbki 2008.
- Chesterton G.K., *Obrona rozumu. Wybór publicystyki (1930-1936 oraz wydania późniejsze)*, tłum. J. Rydzewska, Warszawa 2014.
- Chesterton G.K., *Wiekuisty człowiek*, tłum. M. Sobolewska, Warszawa-Ząbki 2004.
- Dawkins R., *Bóg urojony*, tłum. P.J. Sz wajcer, Warszawa 2012.
- Dawkins R., Coyne G.V., *Zbyteczny Bóg*, tłum. K. Ośko, G. Kuraś, „Teofil” (2012), nr 2, s. 132-147.
- Dennett D.C., *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2008.
- Eagleton T., *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksje nad debatą o Bogu*, tłum. W. Usakiewicz, Kraków 2010.
- Franciszek, *Encyklika o wierze „Lumen fidei”*, Wrocław 2013.
- Gilson É., *Bóg i ateizm*, tłum. M. Kochanowska, P. Murzański, Kraków 1996.
- Greshake G., *Wprowadzenie do nauki o łasce*, Myśl teologiczna, 48, tłum. S. Jopek, Kraków 2005.
- Gutowski P., *Czym jest „nowy ateizm”?*, w: *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, Filozofia przyrody i nauk przyrodniczych, 8, red. M. Słomka, Lublin 2012, s. 7-45.
- Halík T., *Głosiciel ukrytego Boga*, „Teofil” (2012), nr 2, s. 14-22.
- Hart D.B., *Chrześcijańska rewolucja a złudzenia ateizmu*, tłum. A. Gomola, Kraków 2011.
- Hart D.B., *Moda na ateizm*, „Teofil” (2012), nr 2, s. 26-40.
- Hitchens C., *Bóg nie jest wielki. Jak religia wszystko zatruwa*, tłum. C. Murawski, Katowice 2011.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio” Ojca Świętego Jana Pawła II o relacjach między wiarą a rozumem*, Wrocław 1998.

⁸⁵ Artykuł niniejszy jest rozwinięciem wystąpienia, które wygłoszono w czasie sympozjum pt. *Nowa apologetyka w służbie nowej ewangelizacji* (Koszalin, 16.05.2015 r.).

- Kasper W., *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1996.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.
- Kracik J., *Święty Kościół grzesznych ludzi*, Kraków 1998.
- Kuczyński T., *Istnienie świata. Czy wystarczą wyjaśnienia przyrodników?*, Kraków 2010.
- Lubac de H., *Najnowsze paradoksy*, tłum. K. Dybeł, A. Ziernicki, Kraków 2012.
- Lütz M., *Bóg. Mała historia największego*, tłum. M. Zielińska, Kraków 2009.
- Machnac J., *Wstęp*, w: G. Lohfink, *Jakie argumenty ma nowy ateizm? Krytyczna dyskusja*, tłum. J. Machnac, Wrocław 2009, s. 5-13.
- Mascall E. L., *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, tłum. t. Mieszkowski, Warszawa 1970, s. 213.
- McGrath A., *Bóg Dawkinsa. Geny, memy i sens życia (Eidos)*, tłum. J. Gilewicz, Kraków 2008.
- McGrath A., McGrath J.C., *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa*, tłum. J. Wolak, Kraków 2007.
- Nagórny J., *Wiara i rozum w refleksji teologicznej*, w: *Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II „Fides et ratio”*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 35-59.
- Novak M., *Boga nikt nie widzi. Noc ciemna ateistów i wierzących*, tłum. M. Pasicka, Kraków 2010.
- Paszyński J., *Ateizm jest bardziej racjonalny niż wiara w Boga?*, w: *Współczesne herezje*, red. R. Hajduk, Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 42, Olsztyn 2009, s. 9-24.
- Ratzinger J., *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001.
- Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 2012.
- Rybiński M., *Ryba w czerwonej zalewie. Wybór tekstów do wprowadzenia stanu wojennego*, wybór i oprac. G. Eberhardt, Łomianki 2011.
- Schönborn Ch. (współpraca: M. Konrad, H.P. Weber), *Bóg zesłał Syna Swego. Chrystologia* (Amateca, 7), tłum. L. Balter, Poznań 2002.
- Schönborn Ch., *Cel czy przypadek? Dzieło stworzenia i ewolucja z punktu widzenia racjonalnej wiary*, tłum. M. Szczepaniak, Kielce 2009.
- Schönborn Ch., *Ikona Chrystusa*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 350-363.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje, Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 526-606.
- Szymik J., *O cudzie Wcielenia, czyli o tym, że Bogu i człowiekowi cudownie jest być razem*, Katowice 2001.
- Szymik J., *Teologia w krainie pepsi-coli. Od teologii-nauki do teologii-mądrości*, Biblioteka „Więzi”, 114, Warszawa 1999.
- Wojtysiak J., *Jak dyskutować z nowym (i nienowym) ateizmem?*, w: *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, Filozofia przyrody i nauk przyrodniczych, 8, red. M. Słomka, Lublin 2012, s. 169-192.

- Zatwardnicki S., *Ateizm urojony. Chrześcijańska odpowiedź na negację Boga*, Kraków 2013.
- Zatwardnicki S., *Nowy ateizm w perspektywie teologicznej* (tekst ukaze się we „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym”).
- Zatwardnicki S., *Stworzenie czy ewolucja*, „Homo Dei” (2015), nr 1, s. 211-217.
- Zatwardnicki S., *Wiara i rozum „bez pomieszania i rozdzielienia”*, „Biblioteka Kaznodziejska” (2014), nr 2, s. 21-25.
- Zdybicka Z.J., *Pułapka ateizmu*, Lublin 2012.

Streszczenie

„Ateizm urojony” to zjawisko, w którym można dostrzec rzeczywiste wyzwanie. Zarówno wierzący, jak i niewierzący żyją w świecie, w którym utracone zostało poczucie *sacrum*. Autor wyszedł z założenia, że jeśli poglądy prezentowane przez „nowych ateistów” okazują się możliwe do przyjęcia przez tak wielu ludzi, musi to oznaczać, że odwołują się do pewnej zmiany, jaka zaszła w mentalności ludzi na przestrzeni wieków. Należy ją rozpoznać, poszukać jej przyczyn i, jeśli to możliwe, podjąć próbę wskazania kierunku „leczenia”. W artykule ukazano, w jaki sposób słuszne rozróżnienie pomiędzy Bogiem a światem (a także tym, co nadprzyrodzone a naturą) doprowadziło do niepożądanego rozdzielania.

Słowa kluczowe: ateizm, nowy ateizm, *sacrum*, profanum, Bóg, świat, Stwórca, stworzenie, łaska, natura, wiara, ewolucja, Biblia, chrześcijaństwo, desakralizacja

Summary

ATHEISM DELUSION – REAL CHALLENGE

„Atheism Delusion” is a phenomenon where one can see „a real challenge”. Both believers and unbelievers live in a world where the sense of the sacred has been lost. The author started with the idea that if the views presented by the „new atheists,” turn out to be acceptable to so many people it must mean they refer to a change that has taken place in the mentality of people over the centuries. We should recognize it, look for its causes, and, if possible, try to identify the direction of „treatment”. The article shows how the right distinction between God and the world (as well as the supernatural and nature) has led to an undesirable separation.

Keywords: atheism, new atheism, sacred, profane, God, the world, the Creator, creation, grace, nature, faith, evolution, Bible, Christianity, desacralization