

# Bronisław Dembowski

---

## Ateizm - "najpoważniejszy problem naszych czasów"

---

Studia Włocławskie 9, 142-158

---

2006

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BP BRONISŁAW DEMBOWSKI

**ATEIZM –  
„NAJPOWAŻNIEJSZY PROBLEM NASZYCH CZASÓW”**

Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam* nazwał ateizm „najpoważniejszym problemem naszych czasów”<sup>1</sup>. Jest to problem istotnie ważny teoretycznie, bowiem ateizm powinien być badany, aby rozumiane były przyczyny jego powstawania. Ważny jest ten problem również z praktycznego punktu widzenia, aby duszpasterze i wszyscy chrześcijanie zajmowali właściwą postawę w stosunku do niewierzących i tzw. inaczej myślących.

W tym artykule pragnę najpierw przedstawić wybór publikacji pisanych z pozycji chrześcijańskich na temat ateizmu (I), następnie ukazać ateizm w świetle oficjalnego nauczania Kościoła (II) i omówić krytycznie argumenty za ateizmem (III), zwracając uwagę na konieczność tworzenia właściwych postaw duszpasterskich w stosunku do ateistów i niewierzących.

**I. Wybór publikacji autorów chrześcijańskich o ateizmie**

Skoro Paweł VI – jak zaznaczyłem wyżej – nazwał ateizm „najpoważniejszym problemem naszych czasów”, nic dziwnego, że problemem tym zajęli się z pozycji chrześcijańskiej różni myśliciele. Dzięki wydawnictwu Éditions du Dialogue, prowadzonemu przez polskich pallotynów w Paryżu, otrzymaliśmy jeszcze w czasach programowo ateistycznej władzy w PRL w kolekcji *Znaki czasu* kilka ważnych pozycji na temat ateizmu. Wymienię następujące, które są tłumaczeniami publikacji obcych na język polski: Étienne Borne, *Bóg nie umarł. Studium o współczesnym ateizmie*<sup>2</sup>, Robert Coffy, *Bóg niewierzących*<sup>3</sup>, Henri de Lubac, *Ateizm i sens człowieka*<sup>4</sup>, oraz Marcel Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*<sup>5</sup>. Można w nich znaleźć między innymi także krytyczną analizę marksizmu.

Ukazały się też poważne artykuły polskich autorów. Wymienię tylko kilka: Mieczysław Gogacz, *Ateizm znakiem czasów*<sup>6</sup>, ks. Marian Jaworski,

*Idea Boga a współczesny ateizm*<sup>7</sup>, Zofia Józefa Zdybicka Ursz. SJK, *Problem tak zwanej śmierci Boga*<sup>8</sup>. Analizą pewnej szczególnej formy ateizmu zajął się ks. Jan Nowaczyk w swojej rozprawie doktorskiej: *Teoriopoznawcze i ontologiczne uwarunkowania ateizmu Jean-Paul Sartre'a*<sup>9</sup>. Omówił w niej krytycznie w części pierwszej „Teoriopoznawcze uwarunkowanie ateizmu Sartre’a” (s. 216–298), a w części drugiej „Ontologiczne uwarunkowania ateizmu Sartre’a” (s. 299–379).

Henri de Lubac SJ napisał: „Współczesny świat przeciwstawia wierze chrześcijańskiej – na różne zresztą sposoby – radykalnie odmienną koncepcję człowieka, w której nie ma miejsca na Boga”<sup>10</sup>. Najogólniej mówiąc, to właśnie jest przyczyną powstawania różnych form ateizmu i różnych postaw niewiary.

## II. Ateizm w świetle nauczania Kościoła

### 1. Stanowisko Pawła VI

Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam* (1964) wypowiedział o współczesnym ateizmie ważne słowa: „Wiemy dobrze, że [...] wielu, z różnych przyczyn, zaprzecza istnieniu Boga. Wiadomo, że liczni wśród nich jawnie okazują swoją bezbożność i walczą, by jej zasady wprowadzić w instytucje wychowawcze i życie publiczne. Doszli bowiem do niedorzecznego i szkodliwego przekonania, że uwalniają ludzi od przestarzałych i fałszywych poglądów o życiu i świecie, dając w zamian, jak twierdzą, poglądy zgodne z nauką i postępem. Jest to najpoważniejszy problem naszych czasów”<sup>11</sup>. Zrodziła się nawet opinia, że fakt współczesnego ateizmu był „bodźcem Soboru Watykańskiego II”<sup>12</sup>, i rzeczywiście w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym – *Gaudium et spes* (KDK) Sobór zajął się bardzo poważnie sprawą ateizmu: jego formami i źródłami (KDK 19), ateizmem usystematyzowanym, programowym (KDK 20) oraz postawą Kościoła wobec ateizmu (KDK 21). Konstytucja *Gaudium et spes* postuluje dialog i szukanie wzajemnego zrozumienia.

O dialogu i zrozumieniu już wcześniej pisał Paweł VI w wzmiankowanej encyklice *Ecclesiam suam*. Podkreślał jednak, iż zaprzeczenie istnienia Boga jest poważną przeszkodą dla dialogu<sup>13</sup>. Niezależnie jednak od tego odrzucał ferowanie wyroków. Pisał: „Nie tyle my potępiamy takie systemy, ile one same oraz hołdujące im władze państwowe zwalczają naszą naukę i prześladują nas na drodze przemocy. Nasze ubolewanie należy uważać raczej za skargę ludzi udręczonych, niż za wyrok sędziów.

W takiej sytuacji jest trudno [...] myśleć o dialogu, jakkolwiek serce nasze także i dziś nie żywi żadnych uprzedzeń i nie odwraca się wcale od ludzi, którzy są zwolennikami takich poglądów i form rządów”<sup>14</sup>.

Podobną postawę wyraził Paweł VI dnia 7 grudnia 1965 r. w przemówieniu na zakończenie Soboru: „Humanizm świecki ukazał się w groźnym kształcie i stał się w pewnym sensie wyzwaniem dla Soboru. Religia Boga, który stał się człowiekiem, spotkała się z religią (jest to bowiem religia) człowieka, który czyni się Bogiem. – Co wyniknęło z tej konfrontacji? Wstrząs, walka, anatema? Mogło się to zdarzyć, ale jednak nie miało miejsca. Wzorcem duchowości Soboru stała się dawna opowieść o samarytaninie. Sobór został w pełni przeniknięty bezgranicznym współczuciem. Odkrycie potrzeb ludzkich (a są one tym większe, im większy staje się syn ziemi) przykuło uwagę naszego Synodu”<sup>15</sup>.

## **2. Konstytucja duszpasterska o Kościele *Gaudium et spes***

Nie można zapominać duszpasterskiego charakteru Soboru, a zwłaszcza tej konstytucji, która w nazwie ma określenie „duszpasterska”. Dlatego o ateizmie i jego różnych formach mówi KDK nie tylko jako o pewnych teoriach, będących rezultatem przemyśleń. Mowa jest również o życiowych postawach ludzi, na które odpowiedzią powinien być nie tylko dobry wykład chrześcijańskiej doktryny, lecz również właściwa chrześcijańska życiowa postawa członków Kościoła. Kształtowanie owych właściwych postaw jest podstawowym zadaniem duszpasterstwa.

KDK 19, 20 i 21 dają syntetycznie ujęty wykład nauki Kościoła na temat ateizmu i niewiary. Zachęca również do kształtowania w duszpasterstwie odpowiednich postaw chrześcijan w stosunku do inaczej myślących.

Wypełniając to zadanie KDK 19 najpierw stwierdza, iż „szczególny charakter godności ludzkiej polega na powołaniu człowieka do łączności z Bogiem. [...] istnieje on bowiem tylko dlatego, że stworzony przez Boga z miłości jest zawsze z miłości zachowywany, i nie żyje zgodnie z prawdą, jeżeli w sposób wolny nie uzna tej miłości i nie odda się Stworzycielowi”. Ale wielu ludzi współcześnie „nie dostrzega tego głębokiego i żywotnego połączenia z Bogiem albo jawnie je odrzuca, tak że ateizm należy zaliczyć do najpoważniejszych zjawisk naszych czasów i poddać dokładniejszemu badaniu”.

Dalej KDK 19 wypowiada tezę, iż przez ateizm rozumie się bardzo różne zjawiska i wymienia następujące: 1) wyraźne zaprzeczenie istnienia Boga, 2) agnostyczne twierdzenie, iż o Bogu niczego pewnego nie

można twierdzić, 3) badanie zagadnienia Boga takimi metodami, że wydaje się ono pozbawione sensu, 4) przekraczanie w sposób nieuprawniony granic nauk doświadczalnych w dążeniu do wyjaśnienia wszystkiego jedynie na drodze naukowej (doświadczalnej), co prowadzi niekiedy do zaprzeczenia prawdy absolutnej, 5) niekiedy zachodzi raczej afirmowanie człowieka niż negowanie Boga. Dochodzi przy tym do takiego wyniesienia człowieka, iż wiara w Boga przestaje mieć znaczenie, 6) zachodzi też czasem tworzenie takiej wizji Boga, który w żaden sposób nie jest Bogiem Ewangelii. Odrzucany jest w ten sposób „Bóg niewierzących”, a nie Bóg Ewangelii, 7) są też tacy, którzy nie tykają pytań o Boga, bowiem nie przeżywają niepokoju religijnego i nie widzą powodu, aby troszczyć się o religię, 8) wreszcie ateizm często rodzi się z protestu przeciw złu w świecie, albo 9) „z nieuzasadnionego przypisywania niektórym wartościom ludzkim cech [...] absolutu, tak że występują one już zamiast Boga”, 10) także cywilizacja współczesna, niekiedy nazbyt uwikłana w rzeczy doczesne, może utrudniać dostęp do Boga.

Ojcowie Soboru widzieli więc różne formy ateizmu i niewiary. Ponadto bardzo ważne jest zwrócenie przez nich uwagi na powody powstawania postawy niewiary. Oto fragment KDK 19, który wierzący powinni traktować bardzo poważnie, bowiem mówi on o zachodzącej niekiedy w tym względzie ich odpowiedzialności:

„Z pewnością nie są bez winy ci, którzy dobrowolnie utrzymują Boga z dala od swych serc i nie idąc za nakazem sumienia, usiłują unikać zagadnień religijnych, [BD – podkreślam: *dobrowolnie* oraz *nie idąc za nakazem sumienia*]; jednak i sami wierzący często ponoszą pewną odpowiedzialność w tym zakresie. Ateizm traktowany jako całość nie jest bowiem czymś pierwotnym, lecz raczej wynika z różnych przyczyn, do których zalicza się także krytyczne nastawienie wobec religii, a na niektórych obszarach przede wszystkim wobec religii chrześcijańskiej. Dlatego do powstania ateizmu w niemałym stopniu mogą przyczynić się wierzący, o ile [...] na skutek zaniedbania wychowania w wierze albo fałszywego wykładu doktryny lub też braków w ich własnym życiu religijnym, moralnym i społecznym raczej zasłaniają oni niż ukazują prawdziwe oblicze Boga i religii”.

KDK 20 ukazuje ateizm programowy. Wychodzi on niekiedy od takiego rozumienia autonomii człowieka, którą uważa za podstawową wartość, że sprzeciwia się jakiegokolwiek zależności od Boga. Wyznający taki ateizm zdają się twierdzić, iż wolność polega na tym, że „człowiek sam jest sobie celem, jedynym sprawcą i twórcą własnej historii, co, jak utrzymują, nie da

się pogodzić z uznaniem Pana Boga jako sprawcy i celu wszystkich rzeczy lub przynajmniej czyni całkowicie zbytecznym tego rodzaju stwierdzenie”. KDK nie podaje oczywiście żadnych nazwisk, ale w tych sformułowaniach slychać echo poglądów między innymi Nietzschego i Sartre’a.

Dalej KDK 20 mówi o takim ateizmie, „który oczekuje, że wyzwolenie człowieka dokona się zwłaszcza poprzez jego wyzwolenie ekonomiczne i społeczne”. W tego rodzaju ateizmie uważa się, iż „religia ze swej natury jest przeszkodą do tego wyzwolenia, gdyż wznosząc nadzieję człowieka ku przyszłemu i zwodniczemu życiu, odstręcza go od budowania ziemskiego społeczeństwa”. Toteż zwolennicy takiej doktryny, jeśli dochodzą do władzy w państwie, zwalczają religię, „szerząc ateizm również przy zastosowaniu – szczególnie w wychowaniu młodzieży – takich środków nacisku, jakimi dysponuje władza publiczna”. Jest jasne, że Ojcowie Soboru mieli tutaj na myśli marksizm.

Ojcowie Soboru po owym krótkim omówieniu w KDK 19 i 20 różnorodnych przejawów ateizmu postawili ważne pytanie, jakie stanowisko powinien Kościół zajmować wobec ateizmu. KDK 21 daje odpowiedź na to pytanie. Wychodzi od stwierdzenia, iż wierność Bogu i ludziom nakazuje Kościołowi przeciwstawiać się tym doktrynom i działaniom, które „sprzeciwiają się rozumowi i powszechnemu doświadczeniu ludzkiemu i oddalają człowieka od wrodzonej mu wspaniałości”. Widzi jednak potrzebę rozpoznawania ukrytych w umyśle ateistów przyczyn negowania Boga. Kościół „świadomy wagi tych problemów, które podnosi ateizm, a także wiedziony miłością do wszystkich ludzi uważa, że powinny być one poddane poważnej i głębokiej analizie”. Niezmiernie ważne jest w tym fragmencie podkreślenie miłości do wszystkich ludzi. Zdecydowane przeciwstawianie się fałszywym poglądom powinno być połączone z postawą wyraźnej troski nie tylko o prawdę, ale także o ludzi błędzących.

Trzeba mocno akcentować naukę Kościoła, iż „uznanie Boga nie stoi w sprzeczności z godnością człowieka, ponieważ godność ta opiera się właśnie na Bogu i w Nim się wypełnia”. Również eschatologiczna nadzieja wiecznej szczęśliwości nie przekreśla ważności zadań doczesnych, a nawet wypełnianie tych zadań otrzymuje nowe motywy. Wiemy też, że jeśli odrzucany jest Bóg i nadzieja życia wiecznego, to godność człowieka „doznaje bardzo poważnego uszczerbku, a tajemnice życia i śmierci, winy i cierpienia pozostają bez rozwiązania, tak że ludzie nierzadko popadają w zwątpienie” i tracą nadzieję. Ojcowie Soboru w KDK 21 podkreślają, że „każdy człowiek pozostaje dla siebie nierozwiązanym, niejasno postrzeganym problemem”, bowiem nikt nie może uniknąć wspomnianego py-

tania o sens życia i śmierci, winy i cierpienia. Pełną odpowiedź daje jedynie Bóg. Te prawdy mocno podkreślał Jan Paweł II w swoim nauczaniu. Zwracam uwagę szczególnie na list apostolski *Salvifici doloris* o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia (1984), na encyklikę *Fides et ratio* o relacjach między wiarą a rozumem (1998) oraz na posynodalną adhortację apostolską *Ecclesia in Europa* (EiE) o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy (2003).

KDK, mająca wyraźnie charakter duszpasterski, podkreśla w punkcie 21, że „lekarstwo na ateizm przyniesie zarówno jasny wykład doktryny, jak i nieskalane życie Kościoła oraz jego członków”. Tak więc Ojcowie Soboru mocno akcentują rolę świadectwa wiary. Wiara bowiem powinna przenikać całe życie wiernych, duchownych i świeckich, i skłaniać ich do okazywania sprawiedliwości i miłości, zwłaszcza wobec potrzebujących pomocy, oraz wykazywać troskę o rozumienie inaczej myślących. Trzeba, by w naszym sposobie mówienia o nich i o ich poglądach widać było szacunek, miłość i troskę. KDK 21 stwierdza z mocą, iż braterska miłość wiernych zjednoczonych duchowo we współpracy dla wiary w Ewangelię przyczynia się do przekazywania wiary w Boga. Natomiast brak miłości uniemożliwia przekazywanie Ewangelii – Dobrej Nowiny o Miłości Boga.

Toteż Kościół, odrzucając całkowicie ateizm, nie potępia ludzi i twierdzi ponadto, że wszyscy, wierzący i niewierzący, powinni współpracować w budowaniu świata, w którym razem żyją. Nie można tego czynić „bez szczerego i roztropnego dialogu”. Ojcowie Soboru uskarżają się „na dyskryminujące zróżnicowanie na wierzących i niewierzących, jakie niesprawiedliwie wprowadzają niektórzy przywódcy państw, nie uznający fundamentalnych praw osoby ludzkiej”. Dlatego domagają się dla wierzących wolności działania, aby mogli na tym świecie „budować świątynię Boga”, ateistom zaś proponują, aby starali się poznać Ewangelię Chrystusa, wydaje się bowiem, że często nie znają tego, co odrzucają. Ojcowie Soboru podkreślają ponadto, iż nauka Kościoła zaspokaja najskrytsze pragnienia serc ludzkich, bowiem broni godności człowieka i „przywraca nadzieję tym, którzy wątpią już w wyższy wymiar swojego losu”. Tak więc przesłanie Kościoła nie umniejsza człowieka, ale wspiera go w jego rozwoju.

Ojciec Święty Paweł VI, idąc w duchu Soboru, w znaczący sposób kształtowanym przez niego, ustanowił dnia 8 kwietnia 1965 r., a więc jeszcze przed uchwaleniem konstytucji *Gaudium et spes*, Sekretariat dla Niewierzących, z zadaniem studiowania ateizmu, jego form i przyczyn, oraz nawiązania z niewierzącymi dialogu.



Sekretariat dla Niewierzących był, obok Sekretariatu dla Jedności Chrześcijan i Sekretariatu dla Kontaktów z Wyznawcami Religii Niechrześcijańskich, jednym z nowych organów Kurii Rzymskiej, które stawiają sobie za cel kontakty Kościoła rzymskokatolickiego z tymi, którzy do niego nie należą.

### 3. Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*

Adhortacja ta jest jednym z ostatnich dokumentów Kościoła mówiących o coraz bardziej szerzącej się sekularyzacji, odrzucającej wiarę w Boga, co prowadzi do utraty nadziei. Ojciec Święty zwrócił uwagę na „*utrąę pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego*, któremu towarzyszy swego rodzaju praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna [...]. Oczywiście na kontynencie europejskim nie brak cennych symboli chrześcijańskiej obecności, ale wraz z powolnym, stopniowo wkraczającym zeświecczeniem, powstaje niebezpieczeństwo, że staną się one jedynie pamiątkami przeszłości” (EiE 7). Dalej Jan Paweł II podkreślał, że „z tą utratą pamięci wiąże się swego rodzaju *lęk przed przyszłością*”. Wewnętrzna pustka i utrata sensu życia dręczy wielu ludzi. Stąd również „dramatyczny spadek liczby urodzeń, zmniejszenie liczby powołań do kapłaństwa i życia konsekrowanego” (EiE 8).

Oto bolesne wnioski: „Jedną z przyczyn gaśnięcia nadziei jest *dążenie do narzucania antropologii bez Boga i bez Chrystusa* [...]. Uważa się człowieka za «absolutne centrum rzeczywistości, każąc mu w ten sposób wbrew naturze rzeczy zająć miejsce Boga, zapominając o tym, że to nie człowiek czyni Boga, ale Bóg czyni człowieka. Zapomnienie o Bogu doprowadziło do porzucenia człowieka» i dlatego «nie należy się dziwić, jeśli w tym kontekście otworzyła się rozległa przestrzeń dla swobodnego rozwoju nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu teorii poznania i moralności, pragmatyzmu i nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego». Europejska kultura sprawia wrażenie «milczącej apozycji» człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał” (EiE 9).

Człowiek jednak nie może żyć bez nadziei, natomiast nadzieja ograniczona tylko do doczesności, zamknięta na transcendencję, okazuje się głęboko złudna (por. EiE 10), dlatego ojcowie synodalni podkreślają, iż „Kościół ma do zaoferowania Europie [dodajmy: i całej ludzkości] najcenniejsze dobro, jakiego nikt inny nie może jej dać: jest to wiara w Jezusa Chrystusa, źródło nadziei, która nie zawodzi” (EiE 18). Dalej czytamy: „Dla wierzących Jezus Chrystus jest nadzieją każdej osoby ludzkiej, bo *daje życie wieczne* [...], ukazuje On nam, że prawdziwy sens życia



człowieka nie zamyka się w horyzoncie doczesności, ale otwiera się na wieczność” (EiE 21). To otwarcie się na wieczność nie prowadzi do zaniedbania doczesności. Przeciwnie, ojcowie synodalni wyrażają ważną prawdę, iż „ludzie kierujący się wartościami ewangelicznymi, mają do spełnienia istotną rolę w tworzeniu trwałych podstaw, na których można budować życie społeczne bardziej ludzkie i bardziej pokojowe, nacechowane szacunkiem dla wszystkich i dla każdego z osobna” (EiE 21).

### III. Krytyczne ujęcie argumentów za ateizmem

Problem ateizmu mającego uzasadnienie teoretyczne, które można by nazwać filozoficznym, narastał w Europie od XVIII wieku, od czasów Oświecenia, ale już znacznie wcześniej istniały bardzo poważne argumenty przeciw istnieniu Boga, a także przeciw twierdzeniu, iż Bóg jest Miłością.

Św. Tomasz z Akwinu w *Sumie teologii* (I, 2, 3) opracował tak zwane „pięć dróg”, które odpowiadały twierdząco na pytanie: Czy Bóg istnieje? Rozpoczął jednak swoją odpowiedź na to pytanie od słów: „Wydaje się, że nie”. I zreferował dwa zarzuty przeciw istnieniu Boga. Trudno jest sformułować mocniejsze. Właściwie prawie wszystkie dzisiejsze zarzuty przeciw istnieniu Boga można do nich sprowadzić.

Omawiam je w odwrotnej kolejności. Pierwszy z nich (u Tomasza jest on drugi) możemy ująć w słowa: *Bóg naukowo niepotrzebny*. Drugi zaś (u Tomasza pierwszy) w słowa: *Bóg moralnie niemożliwy*.

Oto owe zarzuty w tłumaczeniu polskim<sup>16</sup>.

Pierwszy zarzut: „Co można wyjaśnić przez mniejszą ilość zasad, nie trzeba tego wyjaśniać przez większą ich ilość. Wszystko zaś, co w świecie zachodzi, możemy wyjaśnić przyjąwszy, że Boga nie ma. Mianowicie byty naturalne można wyjaśnić przez naturę, zaś dzieła kultury można wyjaśnić przez działanie człowieka: jego rozum i wolę. Nie potrzeba więc przyjmować istnienia Boga”.

Na ten zarzut Tomasz odpowiada: „Można rzeczy naturalne tłumaczyć przez naturę, a dzieła kultury przez rozum i wolę ludzką, ale natura oraz rozum i wola ludzka same potrzebują wytłumaczenia”. Tak więc potrzebne są rozważania filozofii bytu – metafizyki – prowadzące do przekonania o istnieniu Pierwszej Przyczyny wszystkiego, która daje wytłumaczenie zarówno natury jak i kultury.

Drugi zarzut: „Wydaje się, że Bóg nie istnieje, ponieważ jeśli jeden z członów przeciwieństwa jest nieskończony, to zniszczy drugi człon, zaś Boga rozumiemy jako nieskończone dobro. Gdyby więc Bóg istniał, nie

istniałoby zło. Zło zaś istnieje w świecie, więc Bóg nie istnieje”. Przecież tu słyszymy bolesne pytanie: gdzie był Bóg, gdyśmy tak cierpieli? Jest to jednak nie tyle argument przeciw istnieniu Boga – Pierwszej Przyczyny, ale przeciwko rozumieniu owej Pierwszej Przyczyny jako Dobra i Miłości. KDK 19 też zwróciła – jak widzieliśmy – uwagę na ten argument twierdząc, iż ateizm często rodzi się z protestu przeciw złu w świecie. Jan Paweł II o pytaniach, dlaczego cierpienie i zło, napisał w liście apostołskim *Salvifici doloris* – o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia (1984): „Jedno i drugie pytanie jest trudne, gdy stawia je człowiek człowiekowi, ludzie ludziom – a także, gdy *stawia je człowiek Bogu*. Człowiek bowiem nie stawia tego pytania światu, jakkolwiek cierpienie wielokrotnie przychodzi do niego od strony świata, ale stawia je Bogu jako Stwórcy i Panu świata. I jest rzeczą dobrze znaną, że na gruncie tego pytania dochodzi nie tylko do wielorakich załamania i konfliktów w stosunkach człowieka z Bogiem, ale bywa i tak, że dochodzi *do samej negacji Boga*” (SD 9).

Na zarzut drugi: Bóg moralnie niemożliwy, Tomasz odpowiada powołując się na św. Augustyna: „Bóg, który jest w najwyższym stopniu dobry, nie dopuściłby do jakiegokolwiek zła, gdyby nie był tak dalece wszechmocny, że wydobywa dobro nawet ze zła”. Ta odpowiedź może się wydać całkowicie niewystarczająca dla człowieka, dla którego istnienie zła i cierpienia jest argumentem za nieistnieniem Boga, rozumianego jako w najwyższym stopniu dobry. Ta odpowiedź jest możliwa do przyjęcia dla tych, którzy w Jezusie Ukrzyżowanym ujrzeli Miłość Boga, a więc nie jest to argumentacja tylko filozoficzna, lecz także teologiczne rozumowanie w obrębie wiary. To właśnie mówią wzmiankowane dokumenty Jana Pawła II: *Salvifici doloris*, *Fides et ratio* oraz *Ecclesia in Europa*. Toteż podziwu godna jest wiara pobożnych żydów<sup>17</sup> i muzułmanów, którzy jak Hiob uznają swoją zależność od Boga, zawierają Mu swoje życie i wielbią Go tylko dlatego, że jest, a nie biorą pod uwagę osoby Jezusa Chrystusa, który dla chrześcijan jest objawioną Miłością Bożą. Bowiem zasadniczą odpowiedź dał nam Jezus Chrystus: „Tak [...] Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” (J 3, 16), a „Jezus [...] umiłował swoich na świecie, do końca ich umiłował” (J 13, 1). Nie rozumiemy do końca problemu cierpienia, problemu zmagania się dobra ze złem. Wszakże jedno wiemy, że jesteśmy razem z Jezusem Chrystusem. On wszedł w naszą ludzką dolę i przyjął cierpienie. On też nam oznajmił, iż cierpienie ma zbawczy sens. Ta odpowiedź wymaga jednak zawierzenia Jezusowi. Nie każdy jest w stanie cierpieć, czy patrząc na cierpienie bliskich,

zawierzyć Bogu. Wiele delikatności i zrozumienia potrzeba ze strony wiążących, by dopomóc w przyjęciu odpowiedzi danej przez Jezusa.

Brat Roger z Taizé napisał:

„W obliczu fizycznej przemocy i moralnych prześladowań rodzi się przytłaczające pytanie: Jeżeli Bóg jest miłością, skąd bierze się zło? Dlaczego zło? Nikt nie potrafi tego wyjaśnić. W Ewangelii Chrystus staje się solidarny z niepojętym cierpieniem niewinnych, opłakuje śmierć tego, kogo kocha. Czyż nie dlatego Chrystus przyszedł na ziemię, aby każdy człowiek wiedział, że jest kochany?”<sup>18</sup>

Benedykt XVI w swojej pierwszej encyklice *Deus caritas est* (DCE) napisał w związku z istniejącym w świecie niezrozumiałym cierpieniem słowa, nad którymi warto się zastanowić:

„Zresztą On [Bóg] nie zabrania nam wołać jak Jezus na krzyżu: «Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?» (Mt 27, 46). Powinniśmy pozostać z tym pytaniem przed Jego obliczem w modlitewnym dialogu: «Jak długo jeszcze będziesz zwlekał, Panie święty i prawdziwy»? (Ap 6, 10). Św. Augustyn daje odpowiedź wiary na to nasze cierpienie: «*Si comprehendis, non est Deus* – jeśli Go pojmujesz, nie jest Bogiem»<sup>19</sup>. Nasz protest nie jest wyzwaniem rzuconym Bogu, ani insynuacją błędu, słabości lub obojętności w Nim, czy też, że «śpi» (por. 1 Krl 18, 27). Raczej jest prawdą, że nasze wołanie jest – jak na ustach ukrzyżowanego Jezusa – ostatecznym najgłębszym wyrażeniem wiary w jego wszechmoc” (DCE 38).

Na przykładzie tych trudności, a pewne ich postaci – jak widzieliśmy – formułował już ponad 700 lat temu św. Tomasz z Akwinu, widzimy że problem Boga to często nie tyle problem Jego istnienia, ile problem, czy jest On miłością i czy nie ogranicza człowieka.

Spójrzmy teraz na różne ateizmy teoretyczne, wyróżniając trzy postacie argumentacji przeciw istnieniu Boga: indywidualistyczno-egzystencjalistyczną, ekonomiczno-społeczną i protestującą przeciw złu i cierpieniu.

KDK 20 nazywa ateizm teoretyczny ateizmem programowym i ukazuje dwa jego rodzaje. Nazwaliśmy je indywidualistyczno-egzystencjalistyczną postacią ateizmu oraz postacią ekonomiczno-społeczną. Wyróżnić ponadto trzeba ateizm czy niewiarę pochodzące z protestu przeciw złu i cierpieniu. KDK 19 także wymienia ten powód ateizmu. Te trzy formy ateizmu i niewiary zostaną teraz krótko omówione.

a) Indywidualistyczno-egzystencjalistyczna postać ateizmu programowego cechowała poglądy Friedricha Nietzschego oraz Jean-Paul Sartre’a. Pragnienie autonomii człowieka posuwa ona tak daleko, że sprze-

ciwia się jakiegokolwiek zależności od Boga. U tych myślicieli to odrzucenie zależności od Boga wyrażało się w hasle „śmierci Boga”. Oczywiście głoszenie takiego hasła nie ma nic wspólnego z uzasadnieniem, iż Bóg nie istnieje. Jest natomiast osobistym odrzuceniem zależności od Boga. Według Nietzschego – jak pisze Marcel Neusch: „Charakterystyczną cechą chrześcijaństwa jest «ideał ascetyczny»: wzdarga dla życia i projekcja sensu istnienia w inne życie, lepsze od tutejszego. Chrześcijaństwo [...] świat pojmuje jako więzienie, z którego trzeba uciec i – za cenę wiary – obiecuje zbawienie w niewidzialnym «tamnym świecie». Chrześcijaństwo środek ciężkości przemieściło z człowieka na Boga, wprowadzając tym samym rozdwojenie w człowieka, rozdartego pomiędzy zakazanym dla niego światem, a zaświatami, które są złudzeniem. Tego «nie» wobec życia, tak charakterystycznego dla chrześcijaństwa, nie powinno się przypisywać Jezusowi, gdyż On głosił «radosne orędzie», ale raczej Pawłowi, człowiekowi resentymentu, który stał się głosem tej «smutnej wiedzy»<sup>20</sup>.

Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* (DCE) podaje inny jeszcze przykład ataku Nietzschego na chrześcijaństwo. Mianowicie pisze: „Według Friedricha Nietzschego, chrześcijaństwo jakoby dało *erosowi* do picia truciznę, a chociaż z jej powodu nie umarł, przerodził się w występki (por. *Jenseits von Gut und Böse*, IV, 168). W ten sposób filozof niemiecki wyrażał bardzo rozpowszechnione spostrzeżenie: czy Kościół swymi przykazaniami i zakazami nie czyni gorzkim tego, co w życiu jest najpiękniejsze? Czy nie stawia zakazu właśnie tam, gdzie radość zamierzona dla nas przez Stwórcę ofiarowuje nam szczęście, które pozwala zasmakować coś z Boskości?” (DCE 3).

Widzimy więc, że hasło „śmierci Boga” nie jest wnioskiem z argumentacji dowodzącej, iż Bóg nie istnieje. Jest raczej odrzuceniem religii chrześcijańskiej rozumianej jako uzależnienie człowieka, odebranie mu wolności, a nawet radości życia.

Podobnie jest w wypadku ateizmu Jean-Paul Sartre’a<sup>21</sup>. W swojej autobiografii Sartre pisze, w jaki sposób doszło do jego decyzji zerwania z Bogiem. Przytaczam jego słowa za Neuschem (s. 168): „Raz jeden naszło mnie uczucie, że On istnieje. Bawiąc się zapałkami przypaliłem dywanik; kiedym zamalowywał farbą ślady występuku, Bóg ujrzał mnie nagle, uczułem Jego spojrzenie wewnątrz głowy i na rękach; kręciłem się po łazience straszliwie widzialny, żywy cel. Ocaliło mnie oburzenie; wściekłem się na niedyskrecję tak ordynarną, nabluźniłem [...]. I nie spojrzał na mnie już nigdy więcej”. Neusch dalej pisze: „Już Nie-

tzsche atakował tego bezwstydnego podglądacza, tego «nieprzyzwoitego», który gwałci sumienia. Teraz z kolei Sartre odrzuca tę niedyskrecję, niegodną człowieka, a tym bardziej Boga. Wymyśla sobie jedyną taktykę, jaka w tej sytuacji może go uratować: z oskarżonego zmienia się w oskarżyciela. Wpada w złość i odsyła precz Boga, który staje się dla niego nieznośny” (s. 168).

Nie jest to więc argumentacja za nieistnieniem Boga, ale osobiste całkowite z Nim zerwanie. Do takiego wniosku dochodzi w wzmiankowanej już pracy doktorskiej ks. Jan Nowaczyk i pisze w „Zakończeniu”: „O odrzuceniu egzystencji Boga decydują u Sartre’a nie dowody rozumowe [...], ale właśnie argumenty pozaracjonalne, «skłonności serca» [...], ateizm francuskiego egzystencjalisty jest wyrazem indywidualnie powziętego wyboru poprzedzającego wszelkie racje, które – w jego przekonaniu – miały prowadzić do odrzucenia Boga”<sup>22</sup>. A jednak Sartre rozumuje tak, jakby Bóg – Pierwsza Przyczyna wszystkiego – nie istniał. Dlatego wyraża przekonanie, że nasze istnienie nie ma uzasadnienia. Religia pojawia się, aby uzasadnić istnienie, które jest całkowicie przypadkowe. „Bóg jest sposobem przezwyciężenia tej przypadkowości. Jest uzasadnieniem dorzuconym do tego, co jest tutaj bez uzasadnienia, a więc wymysłem ludzkim dla ukrycia podstawowego faktu przypadkowości” (s. 166).

Krytyka idei Boga, dokonywana przez Sartre’a, dosięga fałszywego obrazu Boga – pisze Neusch –, „który rzeczywiście istnieje w zachowaniu chrześcijan [...]. To Bóg, który raczej paraliżuje niż wyzwala, który raczej wzbudza strach niż miłość, który alienuje człowieka, utrzymuje go w postawie poddania [...]. Sartre zwalcza ideę Boga w tej mierze, w jakiej ona wydaje się sprzeczna z jego ideą człowieka” (s. 184). Można więc powiedzieć, że Sartre odrzuca Boga, ponieważ widzi w Nim całkowitą negację wolności człowieka. Wprawdzie można takie błędne myślenie o Bogu znaleźć wśród niektórych chrześcijan, ale to nie jest prawdziwa chrześcijańska wizja Boga.

Podkreślmy, iż omawiany przez nas ateizm głoszony przez Friedricha Nietzschego oraz Jean-Paul Sartre’a nie tyle dowodzi, iż Bóg nie istnieje, ile argumentuje, iż przyjęcie istnienia Boga w różny sposób ogranicza człowieka i dlatego ów ateizm odrzuca religię. Zwracała na to uwagę – jak już pisaliśmy – KDK 20 ukazując ateizm programowy.

b) Ekonomiczno-społeczna postać ateizmu w najbardziej radykalnej formie występuje w marksizmie. KDK 20 mówi o takim ateizmie – co już wzmiankowaliśmy – iż „oczekuje, że wyzwolenie człowieka do-

kona się zwłaszcza poprzez jego wyzwolenie ekonomiczne i społeczne”. W tego rodzaju ateizmie uważa się, iż „religia ze swej natury jest przeszkodą do tego wyzwolenia, gdyż wznosząc nadzieję człowieka ku przyszłemu i zwodniczemu życiu, odstręcza go od budowania ziemskiego społeczeństwa”.

Ateizm teoretyczny – także marksizm – jest negowaniem Boga, ale często nie jest to faktyczne odrzucanie istnienia Boga, tylko zmiana pojęcia Boga. Wprawdzie ateista taki nie mówi o Bogu i twierdzi o sobie, że odrzuca Jego istnienie, ale gdy się przypatrzmy bliżej jego poglądom, wówczas może się okazać, że uznaje on rzeczywistość konieczną, od której wszystko zależy. Przyjmuje więc istnienie owej rzeczywistości będącej Bytem Koniecznym, ale tej rzeczywistości, od której wszystko zależy, nie nazywa Bogiem. Charakterystyczne dla takiej postawy jest stanowisko marksizmu. Ową rzeczywistość, od której wszystko zależy, marksiści nazywają materią i w gruncie rzeczy nadają jej cechy boskie. Możemy więc powiedzieć, że ateizm marksistowski nie jest ateizmem, tylko ubóstwieniem materii, czyli wszystkiego, co istnieje. Sądzę, że gdyby bliżej przypatrzeć się „reizmowi” głoszonemu przez prof. Tadeusza Kotarbińskiego, to pewnie by się też okazało, że owe „rzeczy” będące jedyną istniejącą rzeczywistością, mają charakter bytu koniecznego.

Materializm dialektyczny, czyli marksizm, uznający, że wszystko jest materią, że z materii rozwinęło się świadome życie, może być uważany za szczególną postać panteizmu, czyli utożsamienia wszystkiego z Bogiem i Boga ze wszystkim. Wszystko bowiem jest materią, a materia – według marksizmu – nie jest stworzona, jest bytem koniecznym i jest zdolna do wytworzenia wszystkiego, również i świadomości ludzkiej. To materia spowodowała, że myślę i wydaje mi się, że rozumiem, mówię, a słuchacze mnie rozumieją. Jesteśmy wszyscy świadomi i ta nasza właściwość ma być, według marksizmu, wytworem wyżej zorganizowanej materii. Tak pojmowana materia – niestworzona, nieskończona i konieczna – ma cechy boskie: wszystko jest Bogiem. Na marginesie dodam, że – jak przypuszczam – właśnie dlatego Leszek Kołakowski, gorliwy marksista, który później przestał być marksistą, w latach swojej jeszcze marksistowskiej gorliwości badał panteistyczne poglądy Spinozy (1632–1677). Poglądy te mu się podobały, bo według Spinozy cała rzeczywistość, w której żyjemy, jest jednym bytem koniecznym. Niepotrzebne jest więc szukanie Boga poza światem materialnym. Właśnie świat materialny jest Bogiem.

Marksizm występował przeciw religii, ponieważ uważał, iż religia ze swej istoty uniemożliwia wyzwolenie społeczne, gdyż ludzie tworzą so-



bie wyobrażenie przyszłego szczęścia i to ich odwraca od rzeczywistego życia, w którym powinni cały swój wysiłek skierować nie w stronę fikcyjnego życia przyszłego, lecz w stronę życia doczesnego. Według marksizmu jest mniej więcej tak: najpierw człowiek, skrzywdzony przez niesprawiedliwy układ stosunków społecznych, tworzy sobie religię, ponieważ wyobrażenie przyszłej rekompensaty w niebie umożliwia mu życie w trudnym świecie. To rozbraja pokrzywdzonego i utrwala niesprawiedliwą sytuację, co zaczyna działać na korzyść krzywdzicieli. Człowiek jest więc dwukrotnie pozbawiony tego, co mu się należy – najpierw przez niesprawiedliwą sytuację społeczną, a potem przez religię, która utrwala tę niesprawiedliwość. Wobec tego, aby wprowadzić sprawiedliwość, trzeba najpierw zniszczyć religię. Oto powód, dla którego marksizm tak wojował z religią.

Zwraca na to uwagę Benedykt XVI. W encyklice *Deus caritas est* (DCE 26) mówi o marksistowskim twierdzeniu, że tworzenie dzieł miłosierdzia przyczynia się do utrzymania istniejącego niesprawiedliwego stanu rzeczy i że należy raczej tworzyć „sprawiedliwy ład, w którym wszyscy otrzymywaliby swoją część dóbr świata, a zatem nie potrzebowaliby już dzieł miłosierdzia”. Przyznaje, że jest coś z prawdy w takim myśleniu, ale nie jest ono wolne od błędu. Przyznaje także (DCE 27), iż „przedstawiciele Kościoła bardzo powoli przyjmowali do wiadomości, że problem sprawiedliwej struktury społeczeństwa jawił się w nowy sposób”. Chociaż były w XIX wieku różne liczne inicjatywy zaradzające ubóstwu, chorobom i brakom w dziedzinie edukacji, jednak w magisterium papieskim nowe problemy socjalne znalazły odzwierciedlenie dopiero w encyklice *Rerum novarum* Leona XIII z 1891 roku. Także kolejni papieże publikowali encykliki na tematy społeczne aż do encykliki *Centesimus annus* Jana Pawła II z 1991 roku. Tak rozwijała się katolicka doktryna społeczna, której ostatnim wyrazem jest *Kompendium nauki społecznej Kościoła* z 2004 r.

Benedykt XVI podsumował swoją opinię o doktrynie społecznej marksizmu w słowach: „Marksizm wskazywał rewolucję światową i przygotowanie do niej jako panaceum na problemy społeczne: dzięki rewolucji i następującemu po niej uspołecznieniu środków produkcji – twierdziła ta doktryna – wszystko nagle miało funkcjonować w inny lepszy sposób. Ten sen rozwiął się” (DCE 27). Lekarstwo okazało się nawet gorsze od choroby.

c) Ateizm i niewiara – o czym KDK też mówi w punkcie 19 – często rodzi się z protestu przeciw złu w świecie. Nie tyle więc odrzuca ist-



nienie Boga, ile odrzuca twierdzenie, iż jest On świadomą miłującą osobą.

Prof. Helena Eilstein tak pisała o problemie niezawinionego cierpienia:

„Inni jednak ateiści w istocie czerpią pewien rodzaj pociechy ze swego przekonania o wysokiej wiarygodności hipotezy o nieistnieniu Boga. Do takich na przykład ja należę – ale pociecha, o której tu mówię (a dotyczy to bardzo wielu ateistów), zaiste nie ma nic wspólnego z odrażającym sądem, że «jeżeli nie ma Boga, to wszystko wolno». Bierze się ona stąd, że jak mówił człowiek o tak nieskazitelnej moralności jak Tadeusz Kotarbiński, «bluźnierstwem jest posądzać Boga o istnienie»<sup>23</sup>. Innymi słowy, bierze się ona stąd, że w obliczu zła moralnego i niezawinionego cierpienia panoszącego się w świecie (jakże często bez udziału zła moralnego) niemożliwa jest odpowiadająca mojemu poczuciu moralnemu teodycea. Jeśliby istniał Ktoś, kto by mógł złu w ogromnym zakresie zapobiec (a niezależnie od tego, jakiego stanowiska racjonalnie się trzymać w problemie tzw. wolnej woli, nie da się, moim zdaniem, w szczególności w obliczu ludzkiego i zwierzęcego cierpienia nie spowodowanego przez zło moralne, utrzymać pogląd, że cały ten ogrom zła i cierpienia jest niezbędnym do tego, aby istnieć mogła, jako dobro przeważające, wolna wola ludzi), to nie potrafiłabym tego Kogoś w moim sumieniu usprawiedliwić. A to by czyniło dla mnie świadomość nagminności zła i cierpienia jeszcze bardziej dotkliwą niż jest ona obecnie. Pociechą jest mi przekonanie, że świat (który nas nieraz tak okrutnie razi i rani) *nie wie, że na nim jesteśmy*”<sup>24</sup>.

Inny przykład: Leszek Kołakowski podobno powiedział kiedyś tak mniej więcej: Jakże mogę uwierzyć w piekło? Przecież jeśli jest choć jeden potępiony w piekle, to ma zbawioną matkę. A jakże ta zbawiona matka może być szczęśliwa, wiedząc, że jej syn jest potępiony i cierpi męki piekielne? Nie jest to bagatelny problem i dla wierzących. Dlatego trzeba, żebyśmy starali się rozumieć trudności niewierzących.

Już przytaczałem to, co pisał Jan Paweł II o cierpieniu jako trudności w przyjęciu istnienia osobowego Boga w liście apostoelskim *Salvifici doloris* – o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia. Te słowa warto powtórzyć: Pytanie: dlaczego cierpienie i zło? „jest trudne, gdy stawia je człowiek człowiekowi, ludzie ludziom – a także, gdy *stawia je człowiek Bogu*. Człowiek bowiem nie stawia tego pytania światu, jakkolwiek cierpienie wielokrotnie przychodzi do niego od strony świata, ale stawia je Bogu jako Stwórcy i Panu świata. I jest rzeczą dobrze znaną, że na gruncie tego pytania dochodzi nie tylko do wielorakich załamania i konfliktów

w stosunkach człowieka z Bogiem, ale bywa i tak, że dochodzi *do samej negacji Boga*” (SD 9).

### Konkluzja

Patrząc na różne formy ateizmu i niewiary, mogliśmy dostrzec, że przyczyną powstawania takiego sposobu myślenia były nie tyle argumenty filozoficzne prowadzące do negacji istnienia Boga, ile przekonanie, że wiara w Boga i religia ograniczają człowieka i jego wolność, a także utrudniają wprowadzenie sprawiedliwości. Przekonania te rodziły się, ponieważ potoczny obraz Boga ukazywany przez chrześcijan często był bardzo niedoskonały, a nawet błędny. Sprzeciw ateistów, czy niewierzących, skierowany więc był przeciw fałszywemu chrześcijaństwu. Ta krytyka błędnego chrześcijaństwa może pomóc w jego oczyszczeniu.

Odnosi się to także do spraw społecznych. Tu często panował stereotyp marksistowski, iż religia rozbraja człowieka w jego szukaniu sprawiedliwości.

Potrzebne jest więc w duszpasterstwie ukazywanie właściwej treści chrześcijaństwa. Trzeba mocno akcentować naukę Kościoła, iż wiara w Boga nie odbiera godności człowiekowi, ponieważ godność ta opiera się właśnie na Bogu i w Nim się wypełnia (por KDK 21). Również eschatologiczna nadzieja wiecznej szczęśliwości nie przekreśla ważności zadań doczesnych, a nawet wypełnianie tych zadań otrzymuje nowe motywy. Wreszcie w Jezusie Chrystusie znajdujemy odpowiedź na trudne pytanie, dlaczego cierpienie i zło.

Istotnie ważne jest świadectwo wiary. Wiara przenikająca całe życie wiernych, duchownych i świeckich, powinna skłaniać ich do sprawiedliwości i miłości oraz do troski o rozumienie inaczej myślących. Podkreślimy na zakończenie raz jeszcze, iż trzeba by w naszym sposobie mówienia o nich i o ich poglądach widać było szacunek, miłość i troskę. Braterska miłość wiernych – podkreśla KDK 21 – zjednoczonych duchowo we współpracy dla wiary w Ewangelię przyczynia się do przekazywania wiary w Boga. Natomiast brak miłości uniemożliwia przekazywanie Ewangelii – Dobrej Nowiny o Miłości Boga.

### PRZYPISY

<sup>1</sup> Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, Éd. du Dialogue, Paris 1967, pkt 100, s. 95.

<sup>2</sup> Oryg. franc. 1959, tłum. pol. 1968.

<sup>3</sup> Oryg. franc. 1966, tłum. pol. 1968.

<sup>4</sup> Oryg. franc. 1968, tłum. pol. 1969.

- <sup>5</sup> Oryg. franc. 1977, tłum. pol. 1980.
- <sup>6</sup> *W nurcie zagadnień posoborowych*, pr. zb., red. B. Bejze, Warszawa 1967, s. 87–116.
- <sup>7</sup> *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 1: *O Bogu dziś*, pr. zb., red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 121–132.
- <sup>8</sup> Tamże, s. 133–152.
- <sup>9</sup> *Studia z filozofii Boga*, pr. zb., red. B. Bejze, t. 4, Warszawa 1977, s. 211–393.
- <sup>10</sup> *Ateizm i sens człowieka*, dz. cyt., s. 13.
- <sup>11</sup> *Ecclesiam suam*, punkty 99–100.
- <sup>12</sup> Tak wyraził się kard. König, por. H. de Lubac, *Ateizm i sens człowieka*, dz. cyt., s. 13.
- <sup>13</sup> Por. *Ecclesiam suam*, pkt. 99–101.
- <sup>14</sup> *Ecclesiam suam*, pkt. 101–102.
- <sup>15</sup> Cyt. za H. de Lubac, dz. cyt., s. 13 ns.
- <sup>16</sup> Cytowane tu teksty Tomasza wzięte są z *Sumy teologii* I, 2, 3.
- <sup>17</sup> Por. H.S. Kushner, *Kiedy złe rzeczy zdarzają się dobrym ludziom*, Warszawa 1993.
- <sup>18</sup> List z Taizé na rok 1995. Wyd. specjalne: *Zadziwienie miłością*.
- <sup>19</sup> *Sermo* 52, 16; PL 38, 360.
- <sup>20</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, Éd. du Dialogue, Paryż 1980, s. 138–139.
- <sup>21</sup> O ateizmie Sartre'a piszę na podstawie – M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 163–186. Dosłowne cytaty zaznaczam numerem stron.
- <sup>22</sup> *Teoriopoznawcze i ontologiczne uwarunkowania ateizmu Jean-Paul Sartre'a*, dz. cyt., s. 380–381.
- <sup>23</sup> Dodaję: prof. T. Kotarbiński napisał następujący wiersz: „Patrz, oto Jan bezbożnik – więc łotr i bluźnierca, / Mylisz się, człek to zacny, ideał ma w cenie, / Lecz widząc ogrom zbrodni, woła z głębi serca, / Bluźnierstwem jest posądzać Boga o istnienie”.
- <sup>24</sup> H. Eilstein, *Szkice ateistyczne*, Koszalin 2000, s. 146 ns.