

DEUS SEMPER MAIOR

A choćby byli na niebie i na ziemi tak zwani bogowie — jest zresztą mnóstwo takich bogów i panów — dla nas istnieje tylko jeden Bóg...

(1 Kor 8, 5-6)

Konstytucja soborowa *Gaudium et spes*, która wyraża wiarę Kościoła również w kwestii ateizmu, stwierdza między innymi: „Inni znowu tak sobie Boga wymyślają, że twór ten, odrzucany przez nich, żadną miarą nie jest Bogiem Ewangelii. (...) Nierzadko poza tym ateizmem rodzi się (...) z niesłusznego przyznawania pewnym dobrom ludzkim znamienia absolutu, tak że bierze się je już za Boga. (...) Dlatego w takiej genezie ateizmu niemały udział mogą mieć wierzący, o ile skutkiem zaniedbań w wychowaniu religijnym albo fałszywego przedstawiania nauki wiary, albo też braków w ich własnym życiu religijnym, moralnym i społecznym, powiedzieć o nich trzeba, że raczej przesłaniają, aniżeli pokazują prawdziwe oblicze Boga i religii” (nr 19).

Od razu można zauważyć kryterium doboru powyższych cytatów: chodzi o fałszowanie obrazu Boga. Odnosi się ta uwaga i do ateistów, i do wierzących — do jednych i drugich razem wziętych. Poruszamy się po terenie ateizmu i bałwochwalstwa; warto nad tym nieco się zastanowić.

Spór o transcendencję

Sporów takich jest wiele. Pragnę się posłużyć przykładem zmagania ambitnego, podjętego i rozwijanego przez przedstawiciela tzw. ateizmu humanistycznego oraz teologa chrześcijańskiego. Chodzi o dialog Milana Machoveča i Horsta Georga Pöhlmann'a, którego owocem jest niezbyt obszerna książka: *Czy Bóg istnieje? Spór ateisty i chrześcijanina*¹. W środku sporu o Boga,

¹ M. Machoveč—H. G. Pöhlmann, *Gibt es einen Gott? Ein Atheist und ein Christ im Streitgespräch*, Gütersloch 1990. Godna podkreślenia jest żywotność takiego dialogu, który w latach sześćdziesiątych (po Soborze Wat. II) przeżywał czas rozkwitu, a później został właściwie sprowadzony do punktu zerowego. Okazuje się, że przynajmniej w wypadku M. Machoveča

prowadzonego z pozycji ateistycznej i teistycznej, znajdujemy jasne deklaracje, ale i sądy subtelne — usiłowania, by wyrażać się jak najbardziej precyzyjnie. Dialog ten jest swoistym zmaganiem się z bałwochwalstwem. Jeden i drugi rozmówca stawiają sobie wzajemnie zarzuty, każdy z nich — ateistycznie lub teistycznie — walczy o niezafałszowany obraz transcendencji i samego Boga. M. Machoveč, deklarujący się jako ateista, stwierdza: „Czy jednak często Bóg nie był bagatelizowany poprzez sprowadzanie go do metafizycznego dziadunia, albo czy nie był degradowany do roli przysłowiowego „zapychacza dziur”, tak w dziedzinie nauki jak i na płaszczyźnie zwyczajnie ludzkich kłopotów? Taki Bóg — ów „zapychacz luk” — przyczynił się do tego, że stałem się ateistą. Kościół aż do dziś ma interes w tym, by wynajdywać nowe luki dla swego „zapychacza dziur” i tak usprawiedliwiać swoje własne istnienie. Co więcej: Kościół uprawia swoisty handel na bazie nieszczęść człowieka; szczęście ludzi byłoby nieszczęściem dla Kościoła. To on czyni człowieka ciągle słabym, aby potrzebował swego Wspomożyciela. My znamy to chrześcijańskie zadowolenie z powodu istnienia braków (w tekście niemieckim gra słów: *Lust auf Verlust*)².

Chrześcijański rozmówca nie zgadza się oczywiście z takimi uogólnieniami i zarzutami. Przyznaje, że można wśród wierzących spotkać przypadki tego rodzaju pojmowania Boga, ale to nie oznacza, że jest to Bóg chrześcijan (już wcześniej Nietzsche zarzucał chrześcijaństwu wiarę w Boga zalepiającego luki). Bóg Ewangelii to bowiem Ten, który wychodzi na spotkanie człowieka przeżywającego także chwile szczęścia; On chce szczęścia dla człowieka. Taki Bóg nie pozostawia człowieka w sytuacji bez wyjścia wtedy, gdy on Boga potrzebuje (a nie Bóg człowieka). Dialogujący z ateistą teolog uważa, że pojęcie „luki” bagatelizuje cały problem. W świecie spraw ludzkich występują bowiem nie tylko braki; człowiek stoi również często na gruzowiskach rozczarowujących go nadziei.

Nie można Boga zamknąć jedynie w ludzkich relacjach: „ja” — „ty” — „my”. Tego rodzaju transcendencja, którą uwydatnia stro-
na ateistyczna, byłaby na miarę tylko człowieczą, byłaby jedynie częścią człowieka. Czy — w takim wypadku — byłoby możliwe wyzwolenie człowieka od jego lęku, od zła i śmierci? Taki Bóg byłby więźniem samej immanencji, jedynie jakimś przewyższe-

trwa on dalej i podlega metamorfozie. Niniejsza pozycja zawiera zapis z trzech spotkań: dwóch z 1988 roku i jednego z 1990 (a więc już po historycznym przełomie).

² Tamże, s. 45.

niem świata i jego idealizacją, a nie kimś Innym, Nierozporządzającym, Niepojętym. Bóg przestałby być Tajemnicą. Nie można Boga zacieśniać do idealnego „ja” ludzkiego i idealnego „my” ludzkości. Transcendencja przychodzi z zewnątrz, człowiek nie może sobie jej sam sprawić. Ona jest podarunkiem — łaską.

Taka jest istota tego konkretnego ateistycznego i chrześcijańskiego zmagania się, sporu o transcendencję, o Boga. W interesującej nas kwestii notujemy z uwagą tego rodzaju szczegół: nie tylko ateista strzela w tarczę wykoślawionego obrazu Boga u wierzących. To także wierzący wypukła „niewierzące” formy antropomorfizacji Boga — przedstawiania Go na swój obraz i podobieństwo. Gdy na przykład ateista mówi, że w miłości międzyludzkiej, która posiada dla niego wymiar transcendencji, znajduje się osobliwe „nie-do-wyrachowania-coś”, to można się pytać, czy owa transcendencja została oczyszczona z zarzutów pełnienia roli „gasciela pragnień”, bycia „pigułką szczęścia”?³ Czy raczej nie jest to jeszcze jedno nowe potwierdzenie, że człowiek nie wystarcza sobie samemu?

Fałszywe „sacrum” teizmu i ateizmu

Transcendencja — można więc stwierdzić — nie jest równa transcendencji; nie ma w tym przypadku jednoznaczności. Słyszac takie słowo, człowiek wierzący nie może powiedzieć, że jest od razu u siebie w domu. Podobne spostrzeżenia nasuwają się po przybliżeniu się — niekoniecznie wielce pogłębionym — do problematyki *sacrum*.

Zwrócił już na to uwagę A. Manaranche, wskazując na fałszywe *sacrum*, na nieokiełznane *sacrum*, i to niezależnie od tego, czy wiąże się ono z teizmem czy z ateizmem. Pisał on: „Widoczny na chrześcijańskim Zachodzie zwrot w kierunku ateistycznego humanizmu, a potem antyhumanistycznego pozytywizmu pokazał nam wystarczająco jasno, że cywilizacja zachodnia jakby ścigała pierwiastek „religijny”, dochodząc do najbardziej zajadłego deklaratowania się niewiary. Wystarczy wymienić ubóstwienie Człowieka abstrakcyjnego u Feuerbacha; Państwo Hegla, które występuje jako prawdziwy pośrednik; wyniesienie do szczytów indywidualnej wolności u Satre’a; alienujący kult Postępu, Historii itp. Jest w tym jakaś zdumiewająca zaciekleść, wysięg kry-

³ Tamże, s. 44-45. H. G. Pöhlmann, profesor teologii protestanckiej w Osnabrück, ustosunkowuje się do tzw. *gewisse Etwas* swojego rozmówcy.

tyki krytykującej samą siebie...”⁴. W tym fragmencie swej refleksji cytowany autor uwrażliwia nas na mechanizm ustawicznego rodzenia się nowych bogów-bożków. Czy czegoś podobnego nie można by na przykład odnieść do przekonań triumfującego przez lata scjentyzmu, chępiącego się tym, że posiadał tajemnice? Czy — ogólnie — nie można w ten sposób pytać o wszelkie próby ateistów, którzy — na skutek nieprzeźroczyści doświadczeń — próbują przenieść Boga do lamusa i czynią z Niego archeologię? Czy te projekcje i te iluzje nie są również uprawianiem bałwochwalstwa?

Odwrotną stroną tego wszystkiego jest uparte odradzanie się pierwiastka religijnego. Spotykamy się z różnymi przejawami takich zjawisk i procesów⁵. M. Neusch, uwrażliwiając na dającą się zaobserwować nostalgię za bogami, uważa jednak, że ów horyzont religijny nie posiada jaskrawej czystości. Niebo jest raczej szare; trudno też stwierdzić, czy to jest zapowiedź zmroku, czy jutrzeńki. Brak jest jasnych i zdecydowanych wyborów ze strony ludzi. Większość z nich kąpie się w religijności pomieszanej⁶. Widać to na przykładzie rozczarowań, jakie niesie ze sobą sekularyzacja, i powracania do *sacrum*.

Stwierdza się, że sekularyzacja nie rozwiązuje problemów, nie satysfakcjonuje pragnień, które wydawały się tak ewidentne i szybkie do spełnienia. Sami twórcy „miasta świeckiego” ulegają na nowo powabowi *sacrum*⁷. Okazuje się, że człowiek dalej pociągany jest przez wzniosłość i tajemnicę, i że nie wystarcza mu świat radykalnie zrationalizowany. Jednak powrót do *sacrum* nie jest też aż tak jednoznaczny. Na tym etapie pracuje również nieustannie maszyna produkująca nowe bożki. Wywołany już wcześniej M. Neusch pragnie wyostrzyć naszą uwagę na trzy rodzaje odchylenia, w których dochodzi do głosu stary i nowy rodzaj skłonności do bałwochwalstwa⁸.

Tak dużo o *sacrum* mówi na przykład współczesne *neopogaństwo*. Ma w nim miejsce oczarowanie światem, który pozytywiści ogłocili z głębi. Neopogaństwo pielęgnuje kult tajemnicy — sa-

⁴ A. Manaranche, *Bóg żywy i rzeczywisty*, Warszawa 1974, s. 66-67.

⁵ Już na początku lat siedemdziesiątych naszego stulecia A. Manaranche wskazywał na: obrzędy hippisów, akty transgresji, powtarzające się wędrówki do świętych miejsc Indii, naukowe i polityczne kapliczki, czekanie millenarystów, łączenie Erosa i Narcyza, itp. Por. tamże, s. 67-72.

⁶ Por. M. Neusch, *Aujourd'hui Dieu*, Paris 1987, s. 15. Autor mówi o *religiosité diffuse*.

⁷ Chodzi o Harveya Coxa i o jego szybkie przeście od *La Cité séculière* (Paris 1968) do *La Fête des fous* (Paris 1971).

⁸ Por. M. Neusch, dz. cyt., s. 22-25.

crum utożsamia się z tajemnicą istnienia. Przejście z nicości do bytu, do zaistnienia świata, wymyka się ludzkim miarom. I co jest charakterystyczne? Właśnie neopogaństwo oskarża chrześcijaństwo za to, iż ograbiło świat z tajemnicy, między innymi przez propagowanie tzw. słusznej sekularyzacji, przez ogniskowanie *sacrum* jedynie na Chrystusie. O czym mówi to nowe oczarowanie światem?

Po drugie, mówi się dziś dużo o swoistej eksplozji sztuki, o *urojeniu estetycznym*. Spotykamy się z pielgrzymami do miast sztuki, którzy oczekują od niej, by zapełniała w człowieku nieznaną dotąd pustkę. Sztuka staje się w tym przypadku jakimś substytutem absolutu. Społeczeństwo, które obywa się bez odniesień religijnych, widzi w niej uprzywilejowane miejsce dla przeżywania wymiaru *sacrum*; trzeba bowiem wynajdywać nowe przestrzenie po „śmierci Boga”. Osobliwą formą pielęgnacji *sacrum* jest też kult siebie samego, powrót do indywidualizmu — *egzaltacja własnym „ja”*. Mówi się w tym kontekście o wejściu w epokę Narcyza, które charakteryzuje się ucieczką od wielkich systemów wartości i skretem w kierunku eksponowania siebie samego, superinwestowania we własne „ja”. Mówi się o systemie samoobsługi, o solipsyzmie bez relacji. Czym więc staje się to własne „ja”?

Przytoczone przykłady (te właśnie trzy odchylenia) stanowią bezsporne ostrzeżenie. Nie jest tak, że każda wersja ożywienia religijnego niesie z sobą optymizm i nadzieję. Fakty świadczą bowiem o nieokreśloności *sacrum*, o jego pomieszaniu z sekularyzacją. Kryteria jego doboru są bardzo często subiektywne; wybiera się to, co odpowiada — uprawiany jest selektywizm. Uderza w tym wszystkim chwiejność, brak nieodwołalnego przyjęcia i przyłgnięcia do wiary. Taka mgławica jest wygodna. Czy tego rodzaju symptomy nie są charakterystyczne dla całej fali New Age? Przeciska się tutaj jakiś rodzaj *sacrum*, dużo się o nim mówi, ale w jakiej mierze jest ono spokrewnione z chrześcijaństwem? Zawodzą w wielu wypadkach społeczności świeckie; w człowieku tak mocna jest jednak wola życia, komunikacji z innymi, tak żywa jest tęsknota za znalezieniem sensu życia; tak łatwo daje się on nieraz porwać propozycjom, które obiecują szybkie, wprost natychmiastowe rozwiązania. Jakże często jest to jednak rewaloryzacja indyferentyzmu. Takie *sacrum*, zamiast wyzwać, staje się ucieczką, staje się matnią. Nie uzdatnia człowieka, by mógł się spotkać z prawdziwym Bogiem.

Na znamieny rozwój zachodzących aktualnie w świecie procesów wskazuje przykładowo odpowiedź Komisji do spraw Wiary

Konferencji Episkopatu Niemiec na pytanie Papieskiej Rady do spraw Kultury: „Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu?” Na co się wskazuje? Warto zacytować taki fragment odpowiedzi: „Kilka lat temu Europę zachodnią charakteryzowało myślenie typu: „Jezus — tak, Kościół — nie”. Dziś, trzeba stwierdzić, myślenie jest takie: „Religia — tak, Bóg — nie”⁹. Czy i religia nie może się stać bożkiem? Takie pytanie ciśnie się nieodparcie na usta na bazie tego rodzaju obserwacji.

W takim kontekście można też rozumieć wszystkie próby wychodzenia z zaistniałego impasu, również na płaszczyźnie myślenia. Czy — w obliczu dwuznaczności *sacrum* i jego nieprzeźroczystości — nie tak należy oceniać na przykład próbę E. Lévinasa, który już przeszło ćwierć wieku temu zaproponował odróżnianie *sanctum* od *sacrum*? To właśnie święty nie ma zobowiązań wobec idolów — „bogów śmiertelnych”, którzy tak często są sakralizowani przez człowieka. Jest to przykład fałszywej sakralizacji. Jedynie święty pochodzi od prawdziwego Boga i do Niego zmierza¹⁰.

Ateizm chrześcijan czy bałwochwalstwo?

Dużo już napisano o wypaczonych obrazach Boga, o Bogu alienującym, wielkim Samotniku i Egoiście, o nieczułym Zegarmistrzu i Rzemieślniku czy też Strózu bezpieczeństwa. Bardzo często oskarżano za to wierzących, chrześcijaństwo. W jakiejś mierze przyznaje to i Vaticanum II, kiedy Ojcowie Soboru stwierdzają, że w genezie ateizmu mogą mieć udział także wierzący, którzy poprzez różne rodzaje zaniedbań przesłaniają raczej, aniżeli pokazują prawdziwe oblicze Boga i religii. Na pewno jednak Sobór nie uogólnia takiego stwierdzenia; w innych miejscach daje wyraz swemu przekonaniu, że fenomen ateizmu jest rzeczywistością bardziej skomplikowaną, gdy chodzi o jego genezę. Czy na przykład nie słyszy się często, że Boga — odwiecznego Samotnika i Zegarmistrza — wyprodukowało Oświecenie i że jest to Bóg deistów?

Obserwujemy, że produkcja bożków nie ustaje. Możliwości ludzkie są w tym względzie wielkie. Okazuje się (uwrażliwialiśmy się na to w dotychczasowej refleksji), że źródła i wersje takiej produkcji są teistyczne i ateistyczne, religijne i laickie. Istnieją i wracają bogowie funkcjonalni, którzy mają zaradzić różnym

⁹ *Une religiosité diffuse et incertaine: Réponse de la Conférence Episcopale Allemande, élaborée par sa „Comission pour la Foi”, w: Athéisme et Foi, XXVIII, 1 (1993) 11-13.*

¹⁰ Chodzi o: E. Lévinas, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris 1977. Por. M. Neusch, dz. cyt., 28-30.

ludzkim potrzebom, bogowie uciezki i bezpieczeństwa, którzy pełnią rolę swoistego rodzaju suplementu duszy. Wierzący chrześcijanin nigdy nie będzie się odzeganął od przekonania, że Bóg jest uciezką z pokolenia na pokolenie, ale również on — podobnie jak ateści — strzelać będzie w tarczę, gdzie znajduje się dla przykładu tzw. bóg-„pęk kluczy”, wyprodukowany jako odpowiedź na wszystkie najbardziej zawile pytania; bóg-„chusteczka”, spełniający rolę pocieszyciela we wszelkich biedach, czy też bóg-„portmonetka”, pełniący rolę zakładu ubezpieczeń¹¹. Trzeba się strzec przed wszystkimi nowymi bożkami, które mają spełniać rolę funkcjonalną, gdzie „Bóg, zaanektowany w sposób utylitarny, schodzi do roli poręczyciela, znaku jakości, dostawcy energii i instytucji ubezpieczającej, przestaje być prawdziwym Panem”¹².

Zjawiska te i procesy, powtórzyć należy to jeszcze raz, dotykają również ludzi wierzących. Chrześcijanie nie są od tego uwolnieni! Jest to ateizm wierzących, czy bałwochwalstwo? Nie chcemy rozstrzygać takiej kwestii; nie jest to zresztą takie proste. W literaturze posoborowej, między innymi w kontekście teologii „śmierci” Boga, pojawiały się refleksje na temat ateizmu wierzących. Można spotkać przykłady rozróżniania ateizmu chrześcijańskiego praktycznego (przyjęcie Boga nie ma wpływu na życie), praktyczno-spekulatywnego (zaprzecza się istnieniu takiego Boga, któryby wpływał na życie) i spekulatywnego (mówi się, że się wierzy, a jednak brak jest wiary w Boga przy wyjaśnianiu rzeczywistości)¹³. Pozostaje faktem niezaprzeczalnym, że do wielu chrześcijan odnosi się teza, iż myślą tak i żyją tak, jakoby Bóg nie istniał.

Nie jest wykluczone, że ci ludzie, zapytani o wiarę w Boga, w przeważającej większości dadzą odpowiedź pozytywną (trudno więc będzie nazwać ich ateistami). Jest też pewne, że tacy wierzący, zapytani o to, czy są bałwochwalcami, będą się bronić i zarzekać, że tak nie jest. Miarą są jednak konkretne czyny. Życie pokazuje w tym przypadku, że nie idzie ono w parze z deklarowaną wiarą. Taka właśnie postawa jest niepokojąca, prowokująca i często — w relacji do siebie i do innych — ateogenna. Na takich

¹¹ Por. M. Neusch, tamże, s. 31.

¹² A. Manaranche, dz. cyt., s. 71. Taką uwagę wypowiada autor w kontekście refleksji typu „laickiego”, której błąd polega na tym, „że usiłuje ona mówić o Bogu w sposób polityczny, godzić koniunkturę i wybór z jednej strony, a „Ewangelię” z drugiej strony”. Tamże, s. 70.

¹³ Por. R. O. Johann, *L'athéisme des croyants*, w: *Des chrétiens interrogent l'athéisme. L'athéisme dans la vie et culture contemporaines*, Paris 1967, s. 372-387.

drogach również szybciej i gęściej pojawiają się różnego rodzaju bożki.

Ateizm wierzących i bałwochwalstwo — jest to więc jakiś rodzaj naczyń połączonych: ateizm przyczynia się do rozwoju bałwochwalstwa (bo natura nie cierpi próżni), bałwochwalstwo zaś stanowi pożywkę dla różnego rodzaju form ateizmu i postaw ateistycznych. Rzeczywistości te się zazębiają. Zwraca na to uwagę najnowszy *Katechizm Kościoła Katolickiego*, który czyniąc refleksję nad pierwszym przykazaniem *Dekalogu*, sprowadza interesujące nas kwestie do wspólnego mianownika: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną” Jest tam mowa o bałwochwalstwie, bezbożności, ateizmie, agnostycyzmie (również o zabobonie, wróżbiarstwie, magii, świętokradztwie i symonii) ¹⁴.

* * *

Wiemy, jak surowo ocenia Biblia zamienianie chwały Boga niezniszczalnego na wyobrażenie stworzeń; godzenie się na brzydotę spustoszenia i adorację wytworu własnych rąk ¹⁵. To upadek, rodzaj perwersji niosącej śmierć; pod tymi występkami bałwochwalczymi kryje się negacja Boga. Wiemy też, jak surowo ocenia Kościół ateizm, który strąca człowieka z wyżyn wrodzonego mu dostojenstwa ¹⁶. Co innego, gdy chodzi o konkretnego człowieka — Kościół czyni rozróżnienie między grzechem i grzesznikiem, ateizmem i ateistą, bałwochwalstwem i tym, który popadł w takiego rodzaju pogubienie się i zniewolenie.

Nie do nas należy wyprowadzanie wniosków dla niewierzących. Rachunek sumienia, jako wierzący, musimy zaczynać od siebie. Właśnie gdy chodzi o tę autorefleksję, przyznajemy, że podejrzenia i zarzuty ateistów, chociaż w naszym przekonaniu nie do nich w tej materii należy ostatnie słowo, mogą odgrywać błogosławioną rolę, mogą być dla nas oczyszczające.

A to nie kończące się oczyszczenie polega na tym, że trzeba ciągle odświeżać ludzką glebę, trzeba ją uprzętnąć, ze wszystkich idolków, które ciągle się pojawiają (nawet na pustyni, jak przypomina Biblia) i przeszkadzają człowiekowi w ukierunkowaniu się na

¹⁴ Por. *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, Paris 1992. Chodzi o trzecią część *Katechizmu*: *La vie dans le Christ*. Tam, w sekcji drugiej, poświęconej *Dekalogowi*, znajduje się i ta refleksja: „Tu n'auras pas d'autres dieux devant Moi”, s. 436-440.

¹⁵ Por. Rz 1, 23; Am 5, 26; Oz 8, 4-8; Jer 10, 3 nn; Iz 41, 6 nn.

¹⁶ Por. KDK 21.

prawdziwego Boga oraz przeszkadzają mu widzieć siebie samego we właściwym świetle. Z pewnością, zgadzamy się z tym, że taki proces oczyszczenia jest związany z trudem istnienia. Kult Boga prawdziwego jest trudniejszy. Ale ta prawda wyzwala. Dla nas istnieje tylko jeden Bóg. Potrzeba wysiłku całego życia, by Temu Jedyńemu dać się pociągnąć, kroczyć za Nim, odpowiadać na Jego dary. Za każdym razem, w myśleniu i działaniu, w słowie i czynie, człowiek wierzący wyraża przekonanie, że jego wyzwalającą nadzieją jest DEUS SEMPER MAIOR.