

## „RELIGIJNOŚĆ” W FENOMENIE ATEIZMU

W literaturze omawiającej problematykę światopoglądu, pisanej tak z pozycji teizmu jak ateizmu, niejednokrotnie mówi się o „ateizmie wierzących”<sup>1</sup>. Jest to sensowne i trafne określenie sytuacji, kiedy werbalna deklaracja wiary w Boga kontrastuje ze skrajnie naturalistyczną podstawą egzystencjalną człowieka. Na tej samej podstawie można mówić o „wierze ateistów”. U wielu ludzi, deklarujących się — i to szczerze — jako niewierzący w istnienie Boga, występuje swoisty rodzaj religijności. Granice między wiarą a niewiarą, szczególnie w płaszczyźnie psychologiczno-egzystencjalnej, są często płynne. „Najbardziej religijni nie zawsze są ci, którzy najwyraźniej się opowiadają... (...) Odwrotnie, ci, którzy znajdują się na pozór daleko, są w rzeczywistości dużo bliżej religii, niż się myśli”<sup>2</sup>.

Koegzystencja deklarowanego ateizmu i naturalistyczno-laickiej („humanistycznej”) religijności jest problemem dużej wagi: tak w aspekcie doktrynalnym, jak psychologiczno-społecznym. Zagadnienie to znalazło już pewien odzew w literaturze. Interesująca jest praca pt. *The God of Atheism*, której autor — Vincent Miceli — omawia wiodące nurty współczesnego ateizmu<sup>3</sup>. W ich ramach nastąpiła absolutyzacja: człowieka, nadczołowieka, ludzkości, bezklasowego społeczeństwa idealnego, wolności, absurdu itp. Wartości te stały się „bogiem” dla tych wszystkich, którzy zaniegowali istnienie Boga transcendentno-osobowego. Godną uwagi jest także praca pt. *La Foi d'un incroyant*, napisana przez Francisca Jeansona, omawiająca problem „wiary niewierzących” głównie w aspektach psychologicznym i teologicznym<sup>4</sup>. Inni autorzy piszą o „teologii niewiary” i „teologicznej strukturze ateizmu”<sup>5</sup>. Dotychczasowa literatura, choć bezsprzecznie interesująca i inspirująca, nie podjęła wielu elementów problematyki powiązania religijności z ateizmem. Zagadnienie to wymaga więc dalszych analiz.

## 1. Ateizm — religią ucieczki?

Wielu myślicieli chrześcijańskich, głównie zwolenników intuicjonizmu, utrzymuje, że ateizm jest psychologicznie niemożliwy oraz metafizycznie sprzeczny. Kartezjusz sądzi, że trudno mówić o ateizmie w sensie ścisłym, lecz jedynie o deizmie, agnostycyzmie, sceptycyzmie itp.<sup>6</sup> Podobne stanowisko zajmują: S. Kierkegaard, M. Scheler, M. Blondel, E. le Roy, N. Bierdiajew, M. F. Sciacca, H. de Lubac<sup>7</sup>. Twierdzą oni, że wiara w Boga może być dwojaka: formalna (*explicite*) oraz wirtualna (*implicite*). Również Karl Rahner twierdzi, że — obok zdeklarowanych teistów — istnieją tzw. anonimowi chrześcijanie<sup>8</sup>. Choć przeczą oni formalnie realności Boga, to posiadają zmysł tajemnicy, szanują prawdę, realizują dobro itd., odkrywając Absolut w transcendencji ludzkiej osoby.

Wymienieni myśliciele stanowią zdecydowaną mniejszość, ogólnie bowiem uznaje się możliwość ateizmu: nie tylko werbalnego, ale rzeczywistego. Możliwość ateizmu znalazła potwierdzenie już na terenie Biblii<sup>9</sup>. Nieznajomość i negacja Boga określona jest tam pejoratywnym terminem *stultitia* (Ps 14, 1; Mdr 13, 1). Pismo św., obok werbalnej negacji Boga, mówi także o idolatrii. Ten kult idoli, związany głównie z domeną działania i woli człowieka, jest oceniony najbardziej negatywnie (Jr 10, 25; Mdr 13, 10-19).

Teoretyczny i praktyczny ateizm, wzmiankowane w Biblii, znajdują współcześnie swoją kontynuację. Ateizm teoretyczno-filozoficzny pragnie wyjaśnić świat bez Boga: problem bytu tajemnicę człowieka, wartości prawdy i dobra, kulturę, historię. Realność Boga kwestionuje się na płaszczyźnie ontologicznej, epistemologiczno-metodologicznej, semantycznej itp.<sup>10</sup> Występuje dziś także ateizm praktyczny, stanowiący wybór woli, niejednokrotnie zabarwiony nawet emocjonalnie. Jego prototypem jest wzmiankowane w Biblii bałwochwalstwo, z tym, że idolami współczesnymi są idee: postępu, rozwoju ekonomicznego, autonomii, swobody obyczajowej, kolektywu.

Stanowiska obu wspomnianych grup autorów są przeciwstaw-

ne: jedni podważają możliwość ateizmu, drudzy uznają jego realność. Wydaje się, że dotychczas nie zawsze jasno wyróżniano dwie płaszczyzny: teoretyczno-filozoficzną i psychologiczno-fenomenologiczną. Ateizm, rozumiany jako stanowisko doktrynalne, jest faktem ewidentnym. Rezygnacja z religijnej wiary w Boga często rodzi poczucie pustki u człowieka, utratę sensu życia, przeżycie duchowej bezdomności. Powstaje wówczas zapotrzebowanie psychicznoduchowe na nowe wartości trwałe, absolutne, najwyższe<sup>11</sup>. W takiej sytuacji wielokrotnie dochodzi do absolutyzacji człowieka: jednostki, społeczności, takich czy innych wartości. Ostateczną konsekwencją jest pojawienie się wymiaru „religijnego”, ujawnionego w egzystencjalnej postawie człowieka, w kontekście światopoglądu ateistycznego. Zdarza się nawet, że niektórzy zwolennicy ateizmu wprost mówią o potrzebie religii w życiu człowieka. Koniunkcję ateizmu i religii postulują formalnie między innymi: Comte, Feuerbach, Huxley i Dewey.

Czy ateizm może być „religijny”? Jeśli religię rozumieć w sensie klasycznym, jako personalną relację ludzkiego „ja” i absolutnego „Ty” Boga<sup>12</sup>, to odpowiedź może być tylko negatywna. Można jednak religię charakteryzować w aspekcie opisowo-fenomenologicznym i egzystencjalnym, wówczas można mówić o laicko-ateistycznej religijności. Tak właśnie opisuje religię szereg autorów. Paul Tillich określa wiarę jako „ostateczną troskę ludzkiego bytu”, oraz „obietnicę ostatecznego dopełnienia człowieka”<sup>13</sup>. W jego przekonaniu formalne uznanie obecności Boga nie jest sprawą istotną, ważna jest przede wszystkim postawa człowieka poszukującego ostatecznego sensu życia. Ateista także przeżywa „troskę ostateczną”

Holenderski fenomenolog religii, Gerardus Van der Leeuw, ateizm zaliczył do jednej z form życia religijnego. Religię rozumiał on jako „szukanie mocy w życiu”, „szukanie” sensu pozwalającego całe życie uporządkować w sensowną całość<sup>14</sup>. Autor, opowiadając się za szerokim rozumieniem fenomenu religii, wyróżnił następujące postacie jej formy: religie dystansu i ucieczki, walki i spokoju, popędu, nieskończoności i ascezy, nicości, współ-

czucia, woli i posłuszeństwa, majestatu i pokory, miłości (chrześcijaństwo)<sup>15</sup>.

Wspomniany autor, opisując religię, rezygnuje z idei osobowego bóstwa. Dlatego do religii zaliczył buddyzm. W jego przekonaniu „nawet (...) ateistyczne systemy w Indiach są mimo wszystko religiami: sankhia jest religią duszy i jej zbawienia, dżinizm osiąga nirwanę bez bogów”<sup>16</sup>. Van der Leeuw ateizm określa jako „religię ucieczki”. Oto jego uzasadnienie takiego stanowiska. Kiedy ateści „umkną przed jedną mocą, wpadają natychmiast w paszczę innej. Mogą przejść od Boga do diabła, bo przecież — fenomenologicznie biorąc — diabeł jest również swego rodzaju «bogiem». Mogą od Boga wrócić do człowieka albo ludzkości, lecz w ten sposób ucieczka przywiedzie ich tylko do jakiejś prapierwotnej mocy”<sup>17</sup>. Autor, w dalszej analizie, wyjaśnia profil religijności współczesnego ateizmu. „Jeszcze wyraźniejszy jest — pisze — religijny charakter tzw. ateizmu w jego nowożytnych przejawach, jak rzekomy ateizm deizmu, naturalizmu, idealizmu. We wszystkich tych przypadkach miejsce dotychczasowych wysłużonych bogów zajmuje inny bóg: moralność, ludzkość, natura, idea. A ich istotą jest zawsze moc w sensie religijnym. W dzisiejszym nowożytnym ateizmie jest nie inaczej: marzenie o królestwie Bożym i religia ludzkości połączyły się tu w nowy ideał religijny, który tylko w porównaniu ze starą religią jest ateistyczny, sam w sobie zaś jest bardziej szukaniem Boga niż ucieczką od niego”<sup>18</sup>.

Autor pracy *Fenomenologia religii*, określając ateizm jako „religię ucieczki”, odwoływał się do P. Tillicha. Dlatego ateizmu nie traktuje jako opozycji religii, lecz towarzyszące jej egzystencjalne napięcie chroniące przed skostnieniem poglądów. „Egzystencjalne zwątpienie, pokrewne poczuciu winy i przejawiające się w ucieczce, jest również jakimś wyznawaniem Boga, aczkolwiek zdławionym. Jest to wyznanie — ucieczka wypędzonego z raju Adama”<sup>19</sup>.

Określenie ateizmu jako „religii ucieczki”, choć stało się głośne, jest niewątpliwie kontrowersyjne. Antoine Vergote, profesor psychologii z Louvain, wskazuje słusznie na różnice dzielące

ateizm w aspekcie psychologicznym<sup>20</sup>. Tenże autor przyznaje jednak, że obie postawy — negacji Boga i swoistej religijności — mogą czasem koegzystować u pewnych ludzi. Mianowicie zakwestionowanie idei bóstwa łączy się z absolutyzowaniem wartości naturalno-ziemskich.

Zjawisko „religijności” w różnorodny sposób może łączyć się z filozoficzno-doktrynalnym ateizmem. Najbardziej częste są trzy następujące płaszczyzny: 1<sup>o</sup> psychologiczna — deifikowanie naturalnych wartości przez konkretnego człowieka; 2<sup>o</sup> semantyczna — używanie terminu „wierzę” lub pojęć bliskoznaczných przez ateistów; 3<sup>o</sup> doktrynalna — przypisywanie atrybutów boskich temu, co skończone i przygodne. Zwykle poszczególne płaszczyzny laickiej religijności wzajemnie przenikają się i dopełniają. W dalszych rozważaniach mamy głównie na uwadze sens doktrynalny: tak wyraźnie sformułowany jak domyślny. W tym aspekcie można mówić o trojakiej „religijności” ateistycznej: indywidualistycznej, kolektywistycznej i aksjologicznej. Przedstawicielem pierwszego nurtu są między innymi Feuerbach i Nietzsche, nurtu drugiego Comte i Marks, nurtu trzeciego Huxley, Dewey i Santayana.

## 2. Nurt indywidualistyczny „religijności” ateistycznej

Klasycznym przedstawicielem indywidualistyczno-ateistycznej „religii” był Ludwig Feuerbach († 1872), autor dzieła *O istocie chrześcijaństwa*. Opowiada się on stanowczo, mimo swego antyteizmu i postawy antychrześcijańskiej, za nieodzownością religii w życiu człowieka. Każdy bowiem człowiek winien posiadać „jakiś cel ostateczny”, swoją duchową „ojczyznę” i „świętość”, a to wszystko łączy się organicznie z religijnością<sup>21</sup>. Religię pojmował on w sensie naturalno-immanentnym, dystansując się od klasycznego teizmu. Feuerbach nie odrzucił nawet idei bóstwa, lecz jej realizację widział w naturalnym świecie człowieka. „Ja wcale nie mówię — pisał — Bóg jest niczym, Trójca jest niczym, Słowo Boże jest niczym itd.; wykazuję tylko, że nie są one tym, czym są w złudnym wyobrażeniu teologii, że nie są one importowanymi, lecz krajowymi misteriami, misteriami ludzkiej natury”<sup>22</sup>. Niemiecki

materialista, uznając dalszą potrzebę istnienia religii, pragnął zmienić jej przedmiot z nadprzyrodzonego na naturalny. Nie uważał religii za „nonsens” czy „iluzję”, lecz za jej „prawdziwy przedmiot i treść” uznał samego człowieka<sup>23</sup>. W jego przekonaniu nawet klasyczna religia, mimo zaprzeczeń, „deifikowała człowieka”<sup>24</sup>. Ostatecznie więc ateizm i religia nie wykluczają się wzajemnie — jak sądził, lecz są na swój sposób powiązane ze sobą. Przedmiotem ostatecznym każdej religii ma być „boskość istoty człowieka”<sup>25</sup>. W ten sposób klasyczna religia Boga została przekształcona w ateistyczną religię człowieka, człowieka odkrywającego swoje bóstwo.

Deifikacja człowieka prowadziła logicznie do ubóstwienia wartości naturalno-ludzkich. Dlatego Feuerbach mówił o „świętości” chleba, wina, wody. Wymiar sakralno-boski przyznał także wartościom etycznym, na czele z miłością. W jego przekonaniu „miłość jest święta nie dlatego, że jest orzecznikiem Boga, lecz dlatego jest orzecznikiem Boga, ponieważ sama przez się i dla siebie samej jest boską”<sup>26</sup>. Feuerbach pragnął stworzyć laicką religię miłości, której jedynym podmiotem i przedmiotem jest człowiek.

Referowany myśliciel, przyznając człowiekowi status boskości, był logiczny i uznawał jego prerogatywy należne bytowi absolutnemu. W jego ateistycznej religii łatwo dostrzec trawestację fundamentalnych dogmatów chrześcijańskich wcielenia i odkupienia. To nie Bóg stał się człowiekiem, ale człowiek stał się Bogiem — właściwie był nim od początku<sup>27</sup>. Kolejnym atrybutem człowieka jest zdolność samoodkupienia. „Bóg daruje ludziom grzechy nie jako abstrakcyjny Bóg rozumu, lecz jako Bóg-człowiek, Bóg, który stał się ciałem, Bóg zmysłowy”<sup>28</sup>. Człowiek, w takiej interpretacji, pełnił funkcję zbawczo-odkupieńczą. Człowiek, który „był już sam Bogiem”, może zbawiać siebie. Potrzebuje on odpuszczenia grzechów, ale dokonuje tego mocą „miłości rzeczywistej”<sup>29</sup>.

Antropoteizm był krytycznie oceniony tak przez twórców marksizmu jak chrześcijan. Ci pierwsi zarzucili mu uprawianie „napuszonej religii miłości i mizernej bezsilnej moralności”<sup>30</sup>. Drudzy zwracają uwagę, że człowiek nie jest bytem absolutnym: tak na płaszczyźnie ontologicznej, jak poznawczej i etycznej.

Absolutyzowanie człowieka mija się więc z realiami życia, wielokrotnie zaś prowadzi do tyranizowania ludzi. Sakralizacja polityki, nauki i kultury, czy domeny społeczno-ekonomicznej nie rozwiąże sensu ludzkiego życia. Ateistyczna religia, proponowana przez Feuerbacha, jest równie absurdalna co niebezpieczna.

Drugim przedstawicielem ateistycznej „religijności” nurtu indywidualistycznego był Friedrich Nietzsche († 1900). Swego czasu nazwał siebie „najpobożniejszym ze wszystkich, którzy w Boga nie wierzą”<sup>31</sup>. Było to świadome stwierdzenie, gdyż autor w różny sposób nawiązywał do języka religijnego: przez biblijne cytaty, parafrazy, skrypturalne, ewangeliczne przypowieści, stosowanie patosu i metafor, formułowanie quasi-proroctw<sup>32</sup>. Często także posługiwał się pojęciem wiary (*Glaube*)<sup>33</sup>. Kwestionował oczywiście wiarę w Boga, ale mówił o potrzebie wiary: w siebie, człowieka, Nadczłowieka, ludzkość, wartości naturalne. W miejsce transcendentnego Boga przyjął teorię wiekuistych nawrotów, traktowaną jako filozoficzny dogmat, choć hipoteza ta znajduje się poza zasięgiem ludzkiego doświadczenia.

Nietzsche wierzył przede wszystkim w „wolę mocy” Nadczłowieka. Jego wola miała zastąpić Dekalog Boga. Skoro „pomarli bogowie wszyscy, niechże więc wola naszą nadczłowiek żyje”<sup>34</sup>. Niemieckiego piewcy siły nie interesował zwykły człowiek: bliźni, cierpiący, biedny, pragnący miłości, lecz idol — nadczłowiek. Dla takiej klasy nadludzki Bóg jawił się jako zazdrosny rywal, dlatego należy go odrzucić. Nietzsche postulował więc „wiarę w siebie”, uczył poprzez „wolę mocy” stawać się nadczłowiekiem, a nawet Bogiem<sup>35</sup>. Powołaniem człowieka jest „wielkie wyswobodzenie”, wymagające odrzucenia odpowiedzialności wobec Boga<sup>36</sup>. W ten sposób *Übermensch* zyskiwał funkcję demiurgiczną i soteriologiczną.

Autor pracy *Antychrist*, choć walczył z chrześcijańskim teizmem, to ciągle powracał do niego: w słownictwie, stylistyce, nawet doktrynie. Eschatologię religijną pragnął zastąpić hipotezą o wiekuistych nawrotach, usiłując w ten sposób zrekompensować tęsknotę człowieka za wiekuistością i transcendencją. Wspomniana hipoteza koliduje jednak z nietzscheańskim woluntaryzmem. „Wo-

la mocy” łączy się z wiarą w nieskończony postęp ludzkości, co jest sprzeczne z zapowiedzią nieustannych etapów regresu w wiekuistych przemianach świata. Koncepcja „nadczołwieka” także jest kontrowersyjna, opiera się bowiem na preferowaniu biologicznego elementu człowieczeństwa. Nadczołwiek powinien być jednak przede wszystkim pełnym człowiekiem, co wymaga respektowania wartości duchowych. Żadna „wola mocy” nie przełamie również przygodnej kondycji bytu ludzkiego. Wiara w nadczołwieka jest substratem religii teistycznej.

### 3. Nurt kolektywistyczny „religijności” ateistycznej

Znanym przedstawicielem naturalistycznej religijności był twórca pozytywizmu, Auguste Comte († 1857). Kwestionował on dotychczasowe religie, łącznie z chrześcijaństwem. W dalszym ciągu jednak uznawał potrzebę religii w życiu człowieka, dlatego od roku 1847 zaczął propagować tzw. religię Ludzkości<sup>37</sup>. Ludzkość, jako „wielki organizm” i „prawdziwie wielka Istota”, winna być przedmiotem czci religijnej. „W ten sposób pozytywizm staje się jedyną prawdziwą religią zupełną i rzeczywistą, przeznaczoną do odegrania dominującej roli wobec wszystkich niedoskonałych i prowizorycznych systemów, które wyłoniły się z pierwotnego teologizmu”<sup>38</sup>. Ludzkość, w wyniku rozwoju nauk przyrodniczych, pozna prawa rządzące światem i dostrzeże własną wielkość. Przekona się wówczas, że jest „Wielką Istotą”, dlatego będzie siebie adorować. Będzie się rozwijać ludzkość wielokierunkowo: przez systematyzację myśli — dogmat, systematyzację uczuć — kult, oraz systematyzację działań — ustrój społeczny<sup>39</sup>. Nowa religia będzie wyższa od chrześcijaństwa, gdyż w miejsce miłości Boga odwoła się do nieegoistycznej miłości człowieka. Podstawowym dogmatem nowej religii będzie: „Miłość jako zasada, porządek jako podstawa i postępek jako cel”<sup>40</sup>.

Twórca „religii Ludzkości” wyposażył ją we wszelkie atrybuty typowe dla religii: dogmaty, kult, świątynie, teksty modlitw, instytucję duchownych. Funkcję duchownych mieli pełnić naukowcy i filozofowie. „Religia pozytywna” miała korzystać z filozofii,



kultury, literatury, nawet polityki. W tworzeniu kultu tej religii miały partycypować literatura, architektura i muzyka. Przedmiotem kultu ma być Ludzkość, w tym „wielcy dobroczyńcy ludzkości”, „najlepsze wzory indywidualne z różnych faz wielkiej ewolucji”, historii ludzkości<sup>41</sup>. Comte proponował kult przeszłości, między innymi kult poszczególnych faz w rozwoju idei religijnych (fetysyzmu, politeizmu, monoteizmu). Ułożył także nowy kalendarz, w którym umieścił święta postępu, handlu, przemysłu, rolnictwa itp., na czele ze świętem Ludzkości. Dla potrzeb kultu ułożył teksty modlitw, skierowanych do Najwyższej Istoty, a wyrażających „naszą szczerą wdzięczność za jej obecne i dawne dobrodziejstwa”<sup>42</sup>.

Praktykowanie „religii Ludzkości” ma prowadzić do duchowego przeobrażenia ludzi. Jej wynikiem będzie „pełny rozwój solidarności”, „zdolność swobodnego przedłużania naszego życia w przeszłość i przyszłość”, a wreszcie „pełne wcielenie w Wielką Istotę”<sup>43</sup>. Życie jednostkowych ludzi, dzięki włączeniu się w kolektyw ludzkości, ma nabrać sensu eschatologicznego. Kult „Wielkiej Istoty” ma doprowadzić do sakralizacji i uwiecznienia całej ludzkiej społeczności. „W ten sposób rozwiniemy, upiększemy i uświęcimy nasze doczesne życie i zasłużymy na wieczne wcielenie się w Najwyższą Istotę”<sup>44</sup>.

Religia ludzkości, którą proponował A. Comte, była konglomeratem zapożyczeń z chrześcijaństwa, egocentrycznej megalomanii oraz fantazji. Miała pełnić funkcje sakralno-soteriologiczne, co w sposób ewidentny koliduje z założeniami empiryzmu akceptowanego przez nurt pozytywizmu. Comte deifikował ludzkość, zamieniając ekonomię i politykę w teologię. Pragnął także przekształcić teokrację w socjokrację, opowiadając się dość wyraźnie za totalizmem, w ramach którego obrona praw jednostkowego człowieka traktowana była jako anarchia<sup>45</sup>. Kult „religii Ludzkości” stanowił mieszaninę rytów „religii rozumu”, z okresu rewolucji francuskiej, i liturgii chrześcijańskiej. Twórca pozytywizmu, zapożyczając elementy wtórne z dotychczasowych religii, pominął element zasadniczy: ideę osobowo-transcendentnego Boga. Przedmiotem modlitewnej kontemplacji może być jedynie

osobowe *Sacrum*, nie zaś homogeniczny idol — ludzkość.

Twórca materializmu dialektycznego i historycznego, Karol Marks († 1882), kwestionował istnienie Boga, rzeczywistości nadprzyrodzonej, a nawet — w odróżnieniu od Feuerbacha — potrzeby i sensu religii. Z tego względu teologizacja marksizmu jest wysoce kontrowersyjna <sup>46</sup>. Faktem jest jednak, że nurt ten jest fenomenem pochrześcijańskim, dlatego z konieczności w swoisty sposób podjął pewne wątki światopoglądowe. Marksizm jest odwróceniem heglizmu, ale ten — jak wiadomo — stanowił panteizującą trawestację teologii chrześcijańskiej. Feuerbach antropologizował religię, Marks przełożył ją na język ekonomiczno-społeczny łącząc z ideą nieskończonego postępu ludzkości. Materializm dialektyczny jest globalną interpretacją rzeczywistości, materializm historyczną próbą generalnej eksplikacji historii ludzkiej i sensu życia. To wszystko sprawia, że można mówić o „teologicznych strukturach w marksistowskim ateizmie” <sup>47</sup>.

Marks, negując istnienie Boga teizmu, jego funkcje i atrybuty przekazywał człowiekowi — szczególnie ujmowanemu kolektywnie. Profil prometejsko-demiurgiczny jest wyraźny w pismach młodego Marksa. W pracy doktorskiej *Prometeusza* uznał za „pierwszego świętego w filozoficznym kalendarzu”. Jego bunt jest dla filozofii „jej własnym wyznaniem wiary rzuconym wszelkim bogom nieba i ziemi, którzy nie uznają samowiedzy ludzkiej za najwyższe bóstwo. Obok niej żadnych innych bogów być nie powinno” <sup>48</sup>. Przedmiotem tego filozoficznego „wyznania wiary” jest więc człowiek. W przekonaniu niektórych autorów u referowanego myśliciela można odnaleźć zakamuflowaną ideę Boga, ujmowanego w roli „idealnego orzecznika”, „transcendentnego ideału”, „obrazu ludzkiej egzystencji” <sup>49</sup>. Jest to oczywiście teza dyskusyjna, ale ewidentną jest rzeczą, iż autor *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych* przyznał człowiekowi atrybut autokreacji <sup>50</sup>. Była to trawestacja heglowskiej koncepcji samostwarzającego się Absolutu, pośrednio zaś kreacjonizmu chrześcijańskiego.

Kluczowym pojęciem marksizmu jest pojęcie alienacji, stanowiące laicko-naturalistyczną transformacją idei grzechu. Za źródło wszelkiego zła uznana została własność prywatna środków

produkcji. Logiczną konsekwencją jest więc nakaz przewyciężenia wszelkiej alienacji, co umożliwi człowiekowi samooczyszczenie się moralne. Dzieła tego może dokonać nie transcendentne bóstwo, ale sam człowiek działający kolektywnie. Teoria alienacji i nadzieja jej całkowitego przewyciężenia stanowi drugi element „religijny” marksizmu.

Ostatni istotny element naturalistyczno-ateistycznej „teologii” Marksa łączy się z teorią prometejsko-soteriologicznej misji proletariatu. *Manifest Komunistyczny*, choć tak przepojony realiami XIX-wiecznego kapitalizmu, jest wyrazem laickiej wiary w człowieka: jego absolutną dobroć i wszechmoc. Wiara w całkowite zniesienie zła alienacji, związana z rewolucją proletariatu, posiada profil pozaempiryczny i niemal profetyczny. „Uniwersalna funkcja zbawienia uciśnionej klasy odpowiada dialektyce krzyża i zmartwychwstania oraz przemianie królestwa konieczności w królestwo wolności. (...) Materializm historyczny jest historią zbawienia wyrażoną językiem ekonomii”<sup>51</sup>. Przyszłe idealne bezklasowe społeczeństwo, mające stanowić ostatni etap rozwoju ludzkości, jest laicką ideą samozbawienia. Tak więc w marksizmie zamarła idea transcendentnego Boga, ale pojawił się nowy absolut — człowiek. Był on zdolny do stworzenia *ex nihilo* siebie samego w przeszłości, w przyszłości zaś będzie władny do kolektywnego samooczyszczenia moralnego i samoodkupienia<sup>52</sup>. Funkcje soteriologiczne Chrystusa przejął proletariatus.

Religijny profil marksizmu uwyraźnił się w pismach Ernesta Blocha († 1977), który za istotny element tego nurtu uznał motyw nadziei nakierowanej na przyszłość. Bezklasowe społeczeństwo przyszłości jawi się u niego jako *summum bonum*, przeniesione z nieba na ziemię. Byłaby to *civitas Dei* realizowana w doczesności, opisana językiem ekonomii i polityki<sup>53</sup>. Oczekiwanie „nowej ziemi”, zapewniającej kolektywną nieśmiertelność szczęśliwą, jest motywem nawiązującym do myśli judeochrześcijańskiej.

Marksistowska teoria wyzwolenia człowieka zawiera bezsprzecznie element utopii<sup>54</sup>. U podstaw jej kryje się wiara w człowieka kolektywnego, zdolnego do autokreacji i samoodkupienia,

co wykracza poza granice historycznego doświadczenia. Naturalistyczna eschatologia, daleko odchodząc od realiów bazy materialno-ekonomicznej, jest wysoce kontrowersyjna. Zbawienie człowieka przez człowieka, realizowane głównie poprzez środki związane z domeną ekonomii, jest pracą Syzyfa.

#### 4. Nurt aksjologiczny „religijności” ateistycznej

Współcześnie często były podejmowane próby konstruowania naturalistycznej religii na bazie aksjologicznej. Jedną z nich podjął angielski przyrodnik, Julian Sorell Huxley, autor pracy *Religion without Revelation*. Choć deklarował agnostycyzm, to praktycznie akceptował ateizm poprzez skrajny naturalizm, materialistyczny monizm i ewolucjonizm. W dalszym ciągu dostrzegał potrzebę religii w życiu człowieka<sup>55</sup>. Chciał stworzyć nową religię: bez idei Boga, bez objawienia, bez rytualizmu. Religię, opierając na teorii ewolucji, rozumiał jako „reakcję osobowości jako całości na doświadczenie *universum* jako całości”<sup>56</sup>. Religia naturalna zawiera elementy poznawczo-intelektualne, etyczne i estetyczne. Winna dopomagać w poszukiwaniu sensu życia, stanowi „drogę życia”, „sztukę jak inne sztuki”<sup>57</sup>. „Jedynym absolutem religii naturalnej są ogólnoludzkie idee prawdy, dobra, piękna, jedności i świętości”<sup>58</sup>. To nie Bóg, lecz sam człowiek nadaje sobie godność, stawia życiowe cele i kształtuje sens życia. Religia naturalna, oparta na „ewolucyjnym humanizmie”, ma do spełnienia funkcje poznawcze oraz aksjologiczno-humanistyczne.

Koncepcja „religii dowiedzionej”, którą propagował Huxley, dziedziczy wiele iluzji XIX-wiecznego scjentyzmu. Jest to wiara w nieograniczone możliwości poznania ludzkiego, związane z rozwojem nauk przyrodniczych. „Religia dowiedziona” jest swoistą sakralizacją nauki, której się przypisuje spełnianie funkcji światopoglądowych, etycznych, i nawet soteriologicznych. Kryteria epistemologiczne skrajnego empiryzmu nie dają podstaw ani dla humanizmu ani dla religii, dlatego koncepcja religii naturalnej jest faktycznie mitem wyrosłym na marginesie ewolucjonizmu

przyrodniczego. Religia bez objawienia przybiera niejednokrotnie formy patologiczne.

Innym przedstawicielem naturalistycznej religii o profilu aksjologicznym jest współtwórca pragmatyzmu, John Dewey († 1952). W pracy *A Common Faith* negatywnie ocenił religię opartą na dogmatach, ale postulował „wiarę w rozum” i uznawał potrzebę religijności<sup>59</sup>. Wiara ta winna korzystać z dorobku nauk przyrodniczych, gdyż jedyną drogą do poznania prawdy jest eksperyment i refleksja intelektualna. Głównym przedmiotem wiary jest sfera wartości, której — jeśli ktoś chce — można nadać nazwę „Bóg”<sup>60</sup>. Tak rozumiana religia oparta jest na doświadczeniu aksjologicznym: prawdy, dobra, wolności, sprawiedliwości, równości itp. Wartości tych nie otrzymał człowiek na górze Synaj, lecz musi je zrealizować<sup>61</sup>. Jest to droga bez kresu. Najwyższym szczęściem człowieka nie jest kontemplacja Bytu Najwyższego, lecz życiowa aktywność. Jej kulminacją jest tworzenie wartości, które przeistaczają się w stan religijności. Przedmiotem wiary nie jest realno-osobowy Bóg, lecz bóg rozumiany jako zespolenie wartości. Religijność to nie zespolenie człowieka z Bogiem, lecz wejście w świat wartości i przeżywanie jedności z całym światem.

Zawężenie religii do płaszczyzny aksjologicznej nie wydaje się szczęśliwe i słuszne, gdyż język aksjologii jest organicznie związany z językiem ontologii. Religia proponuje nam oczywiście określoną hierarchię wartości, lecz nie mogą znajdować się one w bytowej próżni. Dlatego fundamentalnym problemem każdej religii jest pytanie o Boga. Religia jedynie wówczas ukazuje sens życia oraz inspiruje do realizowania wartości, jeśli sensownie wyjaśnia egzystencję człowieka. Aksjologiczna funkcja religii implikuje więc jej funkcję poznawczo-doktrynalną. Zbawcą człowieka może być jedynie osobowe *Sacrum*, tj. Bóg, a nie apersonalne wartości.

George Santayana († 1952), opowiadając się w zasadzie za ateizmem, w pewnym okresie swego życia zdawał się uznawać potrzebę swoście pojmowanej religii. W pracy *Ultimate Religion* pisał: „Religia ta mogłaby być bardziej oparta na wyobraźni, więcej poetycka aniżeli Spinozy. Słowo Bóg, gdyby ciągle je uży-

wać, mogłoby znaczyć dla mnie nie wszechświat, lecz dobro wszechświata. Nie byłby to wszechświat wielbiony, lecz wszechświat modlący się; byłby płomieniem wszelkiego ognia, zarodkowym i wytwarzającym poruszeniem, mógłby być miłością Boga”<sup>62</sup>. Autor dystansuje się od uznania wszechmocy bóstwa, postulując zjednoczenie człowieka z „uniwersalnym dobrem” rozumianym jako suma dobra we wszechświecie. Dla mistyków dobro „wydaje się być żywym pojedynczym bytem, Jednią miłości”<sup>63</sup>. Santayana dodaje enigmatycznie, że gdyby bogowie istnieli, to „wielbienie bogów byłoby najprawdziwszą więzią serca i naszą ostateczną religią”<sup>64</sup>. Hiszpański myśliciel absolut rozumie jako wewnętrzną więź człowieka z dobrem, pięknem, wszelką wartością. Miłość wszystkich ludzi unifikuje się w idealnym dobru, absolutnej miłości. Tak pojętemu bóstwu odmawiał Santayana osobowości i transcendencji, a przecież wówczas jedynie można sensownie mówić o „Czystym Bycie” i „Uniwersalnym Dobru”

Syntetyczny przegląd panoramy laicko-ateistycznych form religijności skłania do kilku końcowych refleksji. Przede wszystkim wypada przyznać rację M. Schelerowi, który stwierdził, że człowiek wierzy albo w Boga albo w bożki — idole<sup>65</sup>. Pokrewny sens posiada wypowiedź Mircea Eliade: „Nie można wykorzenić Absolutu, można go tylko zdegradować”<sup>66</sup>. Referowane uprzednio formy „religii” ateistycznych są potwierdzeniem egzystencjalnej potrzeby człowieka szukania tego, co absolutne i sakralne. Człowiek pragnie posiadać transcendentny punkt odniesienia, który by pozwolił odnaleźć trwały sens życia. To właśnie zapewnia religia. Jest ona jawnie akceptowana przez jednych zwolenników ateizmu, przez innych zaś w sposób pośredni i zakamuflowany.

Religie laiczne, w ramach których następuje deifikacja człowieka i jego wartości, nie mogą posiadać uprzywilejowanego statusu w panoramie innych religii. Absolutyzacja człowieka nie zmieni jego kondycji bytowej przygodności, dlatego stanowi akt wiary irracjonalnej<sup>67</sup>. Trafnie pisze o tym S. Kierkegaard: „Żadna pochodna bytowość nie może przez to, że na siebie spogląda, dać sobie samej więcej, niż jest”<sup>68</sup>. Bunt człowieka przeciw Bogu nie zmieni faktu, że „panuje właściwie nad niczym”, że jest „kró-

lem bez ziemi”. Laicka religia, nadając człowiekowi atrybuty boskie, jest próbą naśladowania Boga w Jego mocy stwórczej, wszechwiedzy i dobroci. Wiara, że człowiek bez Boga staje się sam bogiem, jest w gruncie rzeczy wiarą naiwną. Motyw autoidolatrii, występujący w „religii humanistycznej”, mija się z realiami bytu ludzkiego a psychologicznie jest destruktywny.

Chrześcijaństwo jest zogniskowane na akcie wiary w Boga, stwórczą miłość ogarniającą świat człowieka. Uznanie bytowej zależności od Boga jest równoczesnym uniezależnieniem się od tyranii współczesnych idoli (jednostek, kolektywu, wartości naturalnych). Chrześcijaństwo jest zaufaniem Bogu, uznaniem miłości za fundamentalne prawo życia. Jest ono także wiarą, że miłość Boga jest wszędzie — także u kresu drogi ucieczki przed Nim <sup>69</sup>.

1 R. O. Johann, *L'athéisme des „croyants”*, w: *L'athéisme dans la vie et la culture contemporaines*, Paris 1967, t. I, v. 1, s. 371—386. 2 J. Möller, *O teologii niewiary*, w: *Concilium*. Wybór artykułów 1966/67, Poznań 1969, s. 101 (96—106). 3 V. Miceli, *The God of Atheism*, New Rochelle NY 1971. 4 F. Jeanson, *La foi d'un incroyant*, Paris 1963, s. 200nn, 191nn. 5 J. Möller, jw.; G. Fessard, *Die theologischen Strukturen im marxistischen Atheismus*, *Concilium* 2 (1966), Ht. 6, s. 407—415. Por. S. Kowalczyk, *Miejsce idei zbawienia w systemach filozoficznych — soteriologiczny aspekt ideologii*, *Ateneum Kapłańskie* 73 (1981), t. 96, s. 19—36. 6 *Medytacja o pierwszej filozofii*. Tłum. K. i M. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, t. I, s. 8, 12; t. II, s. 27. 7 M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern 1954, s. 261—263; M. Blondel, *La Pensée*, Paris 1948, t. I, s. 393. 8 *Die Anonymen Christen*, w: *Schriften zur Theologie*. Bd. VI. Köln 1965, s. 545—554. 9 J. C. Murray, *On the Structure of the Problem of God*, *Theological Studies* 23 (1962), s. 16—18. 10 J. B. Metz, *Il problema teologico del incredulità*, w: *L'Ateismo contemporaneo*, Torino 1969, t. IV, s. 67—89; E. Nicoletti, *La possibilità dell'ateismo*, w: tamże, t. III, s. 289—308. 11 J. M. Jinger, *Religion, Society and Individual*, New York 1957, s. 95nn. 12 S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1979, s. 265—279. 13 *Dynamics of Faith*, New York 1958, s. 1—4. 14 *Fenomenologia religii*. Tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 720—722. 15 Tamże, s. 623—690. 16 Tamże, s. 634. 17 Tamże, s. 634. 18 Tamże. 19 Tamże, s. 635. 20 *Analyse psychologique du phénomène de l'athéisme*, w: *L'athéisme dans la vie et la culture contemporaine*, dz. cyt., t. I, v. 1, s. 216—219. 21 *O istocie chrześcijaństwa*. Tł. A. Landman. Warszawa 1959, s. 132—133. 22 Tamże, s. 26. 23 Tamże, s. 27. 24 Tamże, s. 23. 25 Tamże. 26 Tamże, s. 439. 27 Tamże, s. 111—113. 28 Tamże, s. 110. 29 Tamże, s. 109—110. 30 F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, Warszawa 1949, s. 36. 31 *Also sprach Zarathustra*, Stuttgart 1939, s. 286. 32 M. Kaempfert, *Säkularisation und neue Heiligkeit. Religiöse und religionsbezogene Sprache bei Friedrich Nietzsche*, Berlin 1971, s. 221—308. 33 Tamże, s. 376—380. 34 *Tak rzecze Zaratustra*,

Warszawa 1901, s. 90. <sup>35</sup> Tamże, s. 17; tenże, *Zmierzch bożyszczy*, Warszawa 1905—1906, s. 321; M. Kaempfert, dz. cyt., s. 385. <sup>36</sup> *Zmierzch bożyszczy*, jw., s. 50; *Tak rzecze Zaratustra*, rozdz. pt. O zbawieniu. <sup>37</sup> A. Comte, *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*. Tłum. B. Skarga, Warszawa 1973, s. 497—588. <sup>38</sup> Tamże, s. 508. Por. s. 511. <sup>39</sup> Por. B. Skarga, *Comte*, Warszawa 1977, s. 108—109. <sup>40</sup> Comte, *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, jw., s. 497. <sup>41</sup> Tamże, s. 524. <sup>42</sup> Tamże, s. 535. Por. H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1944, s. 113—222. <sup>43</sup> *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, jw., s. 527—528. <sup>44</sup> Tamże, s. 588. <sup>45</sup> Por. H. de Lubac, dz. cyt., s. 217nn. 363. <sup>46</sup> Przestrzega przed tym G. Wunsch, *Zwischen allen Fronten. Der Marxismus in soziologischer und christlicher Kritik*, Hamburg 1962, s. 88—91, 191—194, 200nn. <sup>47</sup> G. Fessard, art. cyt.; K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953, s. 38—54. <sup>48</sup> Marx, *Różnica między demokrytyjską a epikurejską filozofią przyrody*, Warszawa 1966, s. 9. Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. T. I. Powstanie*, Paris 1976, s. 422—423. Autor rolę proletariatu w ujęciu marksizmu określa jako kolektywnego Prometeusza. <sup>49</sup> Por. R. Comstock, *The Marxist Critique of Religion: A Persisting Ambiguity*, Journal of the American Academy of Religion 44 (1976), s. 339—341 (327—342). <sup>50</sup> G. Fessard (art. cyt., s. 408) pierwszy element teologiczny w doktrynie marksizmu widzi w tezie o jedności człowieka z naturą, co ma stanowić odpowiednik jedności człowieka z Bogiem w ujęciu chrześcijańskim. <sup>51</sup> K. Löwith, dz. cyt., s. 48. Por. s. 38—55. <sup>52</sup> J. Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris 1956, s. 596—600; J. C. Murray, art. cyt., s. 21—25. <sup>53</sup> G. Schmit, *Philosophie zwischen Heilsgewissheit und Verzweiflung. Die Philosophie Ernst Bloch in ihrem Verhältnis zum Marxismus*, Bochum 1974, s. 77. 175. <sup>54</sup> Calvez, dz. cyt., 630nn; A. Schaff, *Marksizm a jednostka ludzka*, Warszawa 1974, s. 182, 194—195. <sup>55</sup> *Religion without Revelation*, New York 1957, s. 13—14. Por. R. J. Nogar, *Der sog. „evolutionär Humanismus“ und der Heilsgeschichtliche Glaube*, Concilium 2 (1966) Ht. 6, s. 425—429. <sup>56</sup> *Religion without Revelation*, jw., s. 88. <sup>57</sup> Tamże, s. 104—113. <sup>58</sup> Tamże, s. 171nn. <sup>59</sup> *A Common Faith*, New Haven 1934, s. 26. Por. s. 2nn. <sup>60</sup> Tamże, s. 53. <sup>61</sup> Tamże, s. 81—86. <sup>62</sup> Santayana, *Ultimate Religion*, w: *The Philosophy of George Santayana*. Ed. J. Edmann, New York 1956, s. 590. <sup>63</sup> Tamże, s. 591. 592. <sup>64</sup> *The Philosophy of Santayana*, w: *The Philosophy of George Santayana*, jw., s. 451—474. <sup>65</sup> Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern 1954, s. 261. <sup>66</sup> Eliade, *Sacrum, mit, historia*. Tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1974, s. 26. <sup>67</sup> Por. Cl. Tresmontant, *Les problèmes de l'athéisme*, Paris 1972, s. 438. <sup>68</sup> Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*. Tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969, s. 215. <sup>69</sup> M. Picard, *Die Flucht vor Gott*, Zürich 1935, s. 91—100.