

Tadeusz Biesaga

Ateistyczny liberalizm wobec religii i moralności chrześcijańskiej

Człowiek w Kulturze 6-7, 185-198

1995

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Tadeusz Biesaga

Ateistyczny liberalizm wobec religii i moralności chrześcijańskiej

1. Wstęp

Wielu filozofów XIX i XX wieku propagujących liberalizm choćby w formie propozycji wyzwolenia człowieka, społeczeństwa czy niło to pod hasłami walki z religią chrześcijańską. Nic dziwnego, że ateistyczny liberalizm wywołał reakcję ze strony chrześcijańskiej, która demaskując jego nihilizm nadała określeniom „liberał”, a jeszcze bardziej „libertyn”, znamię negatywnej agresywności względem religii i moralności chrześcijańskiej.

Dziś po stu latach potyczek ateistycznego liberalizmu z chrześcijaństwem, po załamaniu się proponowanych przez niego utopijnych systemów wyzwolenia człowieka, po przełamaniu przez chrześcijan strachu wywołanego przepowiadaniem przez ateistów zniknięciem religii, kończy się być może ateizm krzykliwy i napastliwy i spokojniej można prowadzić z nim dialog.

Niemniej liberalizm ateistyczny jest obecny przy tworzeniu się nowych systemów społecznych, przy budowaniu demokracji w Europie Środkowo-wschodniej, a więc również w Polsce.

Liberalizm, oczywiście w innym ujęciu, pojawia się również wśród myślicieli chrześcijańskich: filozofów, teologów moralistów, twórców czy teoretyków katolickiej nauki społecznej i to tak daleko, że niektórzy np. encyklikę Jana Pawła II *Centesimus annus* przedstawiają jako katolicką wersję liberalizmu¹, to znów encyklikę *Veritatis*

splendor jako krytykę liberalizmu tzw. nowej teologii moralnej², i stąd Michael Novak zastanawia się, czy liberalizm jest wrogiem czy też sprzymierzeńcem Kościoła³.

Ponieważ w budowaniu demokracji w Europie Środkowo-wschodniej, w tym również w Polsce, sięga się dość mocno do liberalizmu ateistycznego, pożyteczne jest przywołanie tego nurtu myślowego i proponowanym przez niego form wyzwolenia człowieka.

2. Religia na ławie oskarżonych

Niektórzy filozofowie XIX i XX wieku wystąpili z drastycznym potępieniem epoki poprzedzającej i przepowiadaniem nowej przyszłości. Dotychczasową filozofię czy kulturę uznali za zniewalającą człowieka i zaproponowali nowe formy wyzwolenia.

Twórca pozytywizmu A. Comte poddając ostrej krytyce poprzednie okresy historii ludzkiej, czyli w jego terminologii okres teologiczny i metafizyczny, zapowiadał wszystkim świetlaną przyszłość w postaci nadchodzącej ery pozytywnej, czyli naukowej. To rewolucyjne przeciwstawienie się starej epoce i wiara w nową zostaną podbudowane przez ruchy społeczne: Wiosnę Ludów, Rewolucją Francuską jak również działalność K. Marksa i rewolucję komunistyczną.

Już u A. Comte'a warunkiem tej nowej epoki będzie obalenie wiary w Boga i wzmocnienie wiary w człowieka, w jego boski rozum. Rozwój rozumu, który ujawnia się w naukach ścisłych, doprowadzi ludzkość do wielkości i szczęścia. W miejsce kultu Boga. A. Comte wprowadza kult ludzkości i kult rozumu. Siebie i swoich uczniów czyni kapłanami nowej wiary. Odtąd religia chrześcijańska zostanie posadzona na ławie oskarżonych i sądzona przez naukę. Kapłan będzie osądzany przez naukowca.

3. L. Feuerbacha detronizacja Boga

To L. Feuerbach wytworzy powszechne przekonanie, powtórzone

później w różnych wersjach przez K. Marksa, Z. Freuda, F. Nietzschego, czy w skrajnej postaci przez J.P. Sartre'a, że człowiek wyzwoliwszy się od Boga, uwierzy w swoje własne siły, stanie się silniejszy i pokona wszelkie trudności. To właśnie upatrywanie nadziei poza ziemią demobilizuje człowieka, jest hamulcem postępu i przyczyną nędzy społeczeństw. Człowiek uciekając swą myślą, niebu, ku życiu wiecznemu, nie walczy o ziemię z całą energią, którą natura go obdarzyła.

Bóg zdaniem L. Feuerbacha jest projekcją ludzkich pragnień. Człowiek dostrzegł w sobie atrybuty boskości: rozum i wolność. Ponieważ nie są one spotykane w przyrodzie, nie uwierzył, że są to jego własne cechy. Swoje pragnienie nieskończoności, zamiast wiązać z wiecznością gatunku ludzkiego, związał z wytworzoną przez siebie istotą — Bogiem. Przez upersonifikowanie swoich cech i umieszczenie ich poza światem w Bogu, zubożył on siebie i ogołocił się ze swoich sił i możliwości. Stał się przez to wyalienowanym stworzeniem podporządkowanym złudnej, nadrzędnej wobec siebie istocie⁴. Tę naszą własną ludzką nieskończoność chce Feuerbach sprowadzić znów na ziemię.

W imię wolności i siły człowieka, należy — jego zdaniem — dokonać detronizacji takiego Boga. „Teologia — stwierdza on — jest antropologią, tzn. w przedmiocie religii, który nazywamy po grecku *theos*, a w naszym języku Bogiem, nie wyraża się nic innego, jak tylko istota człowieka, albo inaczej: bóg człowieka jest tylko ubóstwioną istotą ludzką, a zatem historia religii, albo historia boga, jest tylko historią człowieka”⁵. „Te wszelkie energie należy wycofać z zaświatów i oddać do dyspozycji człowieka. Będą się one mogły obrócić w siły rewolucyjne i skoncentrować na przekształcaniu świata”⁶. W myśl tego antropoteizmu, przez detronizację Boga powrócą do człowieka jego boskie atrybuty i stanie się on najpotężniejszym stworzeniem świata: *Homo Uomini Deus est*. Detronizując Boga Feuerbach będzie głosił, że to gatunek, państwo, jest człowiekiem nieograniczonym, nieskończonym, prawdziwym, doskonałym i boskim.

W imię więc wolności i wielkości człowieka postawiono diagnozę: Bóg musi umrzeć, religia musi zginąć, aby mógł żyć człowiek.

Religia zginie — zdaniem Feuerbacha — gdy człowiek uświadomi sobie, że sam jest nieskończony w swym gatunku. Teza o nieuniknionym zanikaniu religii stanie się odtąd wspólnym dziedzictwem ateistycznych nurtów XIX i XX wieku.

K. Marks, w powtarzonym określeniu: religia to opium dla ludu, przyzna jej jedynie rolę lekarstwa uśmierzającego lęki. Religia rodzi się z lęków ludzi, którzy w nieszczęściach sięgają po nią jako oszałamiający narkotyk uśmierzający ich bóle. „Religia zniknie wtedy, gdy komunizm raz na zawsze położy kres biedzie i nędzy, zapewniając dobrobyt wszystkim swoim obywatelom”⁷.

Z. Freud posunie się jeszcze o krok dalej, odrzuci interpretację religii jako lekarstwa uśmierzającego ludzkie lęki i wprost przeciwnie oskarży ją o wywoływanie chorób w postaci różnorodnych nerwic. To właśnie religia istniejąca w naszym *superego* spycha nasze instynkty *id* w podświadomość i powoduje nerwice. Od czasów Freuda człowiek religijny będzie traktowany nie tylko jako zacofany, hamujący postęp ludzkości, ale jako chory psychicznie.

4. F. Nietzschego oskarżenie chrześcijaństwa i zapowiedź urodzin nadczłowieka

Nic dziwnego, że po takiej krytyce religii F. Nietzsche przystąpił do ostatecznej rozprawy z chrześcijaństwem i ogłosił siebie grabieżem Boga.

W imię etyki panów, czyli tych, którzy są uosobieniem sił witalnych, instynktów, drapieżności przyrody, przeciw judaistycznej i chrześcijańskiej etyce niewolników, którym przyroda poskapiła swych darów i dlatego przegrali z silniejszymi, przystępuje Nietzsche do rozprawy z chrześcijaństwem.

Żydzi, jako mały nieporadny naród, przegrywając z innymi, wymyślili Boga i religię, aby nią zniewolić swoich zwycięzców⁸. Tymczasem przyroda — jak to pokazał K. Darwin — obdarzyła rasy barbarzyńskie znamieniem siły i potęgi i one są ucieleśnieniem wszystkiego co najlepsze w przyrodzie. W nich w pełni ujawnia się moc

wolności. „Chrześcijaństwo — stwierdza Nietzsche — stanęło po stronie tego wszystkiego co słabe, niskie, niewydarzone i uczyniło sprzeciw wobec samozachowawczych instynktów właściwych życiu”⁹. Głosząc błogosławieństwa dla cichych, płaczących, cierpiących prześladowania, ubogich — opowiedziało się za tym, co słabe, a przeciw temu, co najsilniejsze, najlepsze w przyrodzie. Uczyniło ono z człowieka łagodne, potulne zwierzę domowe, niszcząc w nim podstawowe instynkty przyrody. Nietzsche wzywa, aby odrzucić chrześcijaństwo i wyhodować nadczłowieka, który rozwinie w sobie wszystkie zahamowane instynkty drapieżnika, barbarzyńcy. Potępia on chrześcijańską Europę. Europa — jego zdaniem — zaczyna cuchnąć tym potulnym człowiekiem. Ale wkrótce narodzi się nadczłowiek, który jednocześnie będzie śmiercią dotychczasowej formy człowieka¹⁰. Nowa antychrześcijańska cywilizacja wyłoni z siebie nadludzi. „Trudno nie dostrzec — pisze on, że gdzieś w głębi tych wszystkich szlachetnych ras tkwi drapieżne zwierzę, wspaniała pożądliwie wypatrująca łupu i zwycięstwa płowa bestia (...). Zwierzę musi się wydostać, musi znów wracać do stanu dzikości: szlachta rzymska, arabska germańska, japońska, bohaterowie homeryccy, wikingowie skandynawscy — to właśnie te szlachetne rasy pozostawiły i odcisnęły na wszystkim pojęcie barbarzyńca”¹¹. Niewolnicy patrząc na rozkosz zwycięzców nazwali ich Gotami, Wandalami i barbarzyńcami.

Również rasę germańską uważa Nietzsche za ucieleśnienie tej siły. „Głęboka, lodowata nieufność, którą budzi Niemiec, jeśli dochodzi do potęgi jest także i teraz oddźwiękiem owej niezatartej grozy, z jaką przez długie stulecia Europa śledziła wściekłość germańskiej płowej bestii”¹².

W imię nadczłowieka i rasy nadludzi, Nietzsche uderza w samo serce chrześcijaństwa. To właśnie litość, współczucie, miłosierdzie chrześcijańskie niszczy rozwój właściwej cywilizacji i powstanie nadczłowieka. „Kto współczuje — pisze on — traci energię. Litość przekreśla na ogół prawo rozwoju, które jest prawem selekcji. Zachowuje to, co dojrzało do upadku. Działa na korzyść wydziedziczonych i skazańców życiowych, zatrzymując przy życiu mnogość wszelkiego rodzaju niewydarzonych tworów”¹³. Stąd też stawia rewolucyjną diagnozę. „Pośród naszej niezdrowej nowoczesności nie

ma nic bardziej niezdrowego niż litość chrześcijańska. Tu być lekarzem, tu być nieubłaganym, tu ciąć nożem, to nasz obowiązek, po to jesteśmy filozofami"¹⁴.

Po tym uderzeniu we współczucie czy miłosierdzie chrześcijańskie, Nietzsche formułuje ocenę: „Ruch chrześcijański jako ruch europejski jest od początku ogólnym ruchem wszelkiego rodzaju elementów odpadowych i odrzuconych”. (...) Feruję więc wyrok: potępiam chrześcijaństwo, wznoszę przeciw Kościołowi chrześcijańskiemu najstraszliwsze ze wszystkich oskarżeń i nazywam je piętnem hańby na ludzkości"¹⁵.

F. Nietzsche uważał siebie za ostatecznego grabarza Boga. Negację Boga i walkę z chrześcijaństwem uczynił on najwyższym aktem wyzwania się człowieka¹⁶.

5. J.-P. Sartre: wolność obaliła niebo

J.-P. Sartre sądził, że program wyzwania się od Boga trzeba poprowadzić jeszcze dalej. Negację Boga w imię absolutnie pojętej wolności człowieka posunie on tak daleko, że musi zanegować człowieka, miłość i wszelkie wartości. Uznanie wszystkiego za absurdalne, będzie ostatnim słowem ateizmu nihilistycznego.

J.-P. Sartre przywołuje moment, kiedy objawiła mu się wolność i obaliła wszystko. „I nagle wolność runęła na mnie i przeniknęła mnie aż do szpiku kości — mówi on ustami Orestesa z dramatu *Muchy*. Przyroda odskoczyła jakby o krok... I niebo okazało się nagle puste. I nie było już ani zła, ani dobra, ani nikogo, kto by mi mógł rozkazywać"¹⁷.

W imię tej wolności należy bezwzględnie zanegować Boga. Jeśli człowiek jest wolny, Bóg nie istnieje. Gdyby istniał, człowiek byłby zniewolony. Bóg bowiem stwarzając człowieka, podporządkowałby go swoim prawom i przeznaczeniom. „Jeśli Bóg istnieje — mówi Kiryłow, jeden z bohaterów *Biesów* F. Dostojewskiego — wszystko zależy od niego i nic nie mogę poza jego wolą, jeśli nie istnieje, wszystko zależy ode mnie i muszę stwierdzić moją niezależność, (...)

moją straszną wolność". Zgodnie z protestancką ideą predestynacji, Bóg wszystko wiedziałyby o człowieku, przewidywałyby jego losy i obserwowałyby realizację tego przeznaczenia. Człowiek byłby odgórnie kierowanym narzędziem w jego ręku, niewolnikiem wykonującym jego plany. Człowiek nie byłby sobą, lecz aktorem, którego rola wcześniej przez kogoś drugiego byłaby całkowicie opracowana. Od siebie nic nie mógłby uczynić. Jeszcze nie rozpocząłby swej roli, a już jego ostatni akt byłby znany od dawna. Człowiek nie byłby twórcą siebie, lecz biernym wykonawcą, niewolnikiem grającym zaplanowaną rolę na scenie świata.

Bóg nie może istnieć, gdyby istniał, nie mógłby stworzyć człowieka: istotę wolną, wyrrywającą się z jego praw i nakazów. Mógłby jedynie stworzyć istotę podporządkowaną całkowicie prawom przyrody. Przyroda martwa mogłaby świadczyć o istnieniu Boga. To, co się w niej dzieje, jest bowiem ustanowione odgórnie. Bóg nie mógł jednak stworzyć istoty wolnej, która dla potwierdzenia swej wolności musiałaby się zbuntować przeciw niemu i odrzucić jego panowanie.

6. Spojrzenie Boga moim zniewoleniem

W swej autobiografii J.-P. Sartre wspomina o lęku przed zniewalającym spojrzeniem Boga. „Raz jeden naszło mnie uczucie, że On (Bóg) istnieje. Bawiąc się zapałkami przypaliłem dywanik; kiedy zamalowałem farbą ślady występku, 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 tę niedyskrecję tak ordynarną i nabluźniłem”¹⁸.

Z pozycji absolutnej wolności, przypisywanej przez Sartra człowiekowi, każde spojrzenie Boga jest zniewalające, ponieważ domaga się ode mnie moralnego postępowania. W spojrzeniu tym Bóg pretenduje do roli mojego sędziego, wyznacza mi, co jest dobre i złe, śmie mnie oceniać. Jest to jednak uzurpacja, w której ktoś poza nami próbuje nami kierować. Spojrzenie Boga staje się próbą odebrania mi wolności, próbą zniewolenia.

Sartre dziwi się, jak Bóg śmie być tak niedyskretny i podglądać człowieka, gdziekolwiek on się znajduje. Człowiek cały czas obraca się w w jego spojrzeniu, nie może być sam, nie może być w intymnych sytuacjach z kimś drugim. Zawsze jest widziany przez tego, który patrzy krytycznie, z drwiącym uśmiechem, uważając czyny ludzkie za dziecinadę lub głupotę.

Czując się śledzonym przez Boga i bezbronnym przed jego oceniającym spojrzeniem, Sartre odtrąca go bluźnierstwami, oskarża o nieuczciwe podglądanie, niedyskrecję, niszczenie intymności i wolności ludzkiej. W imię tych oskarżeń Bóg musi umrzeć, jego spojrzenie musi zgasnąć. Dlatego Goetz, bohater sztuki Sartre'a *Diabeł i Pan Bóg*, wpada w szalony taniec wolności i woła szczęśliwy do swojej ukochanej: „Bóg umarł. Nie mamy już świadka. Ja tylko jeden widzę twoje włosy i twoje ciało.(...) Nareszcie jesteśmy sami. (...) Bóg mnie nie widzi, Bóg mnie nie słyszy. Bóg mnie nie zna. Jeśli człowiek istnieje, Bóg jest nicością”¹⁹.

7. Spojrzenie drugiego człowieka moim zniewoleniem

J.-P. Sartre nie poprzestał na zanegowaniu Boga i jego spojrzenia. Poszedł o krok dalej. Zanegował również spojrzenie drugiego człowieka. Spojrzenie to bowiem jest pełne żądań: czegoś ode mnie oczekuje, czegoś się domaga. Spojrzenie głodnego domaga się ode mnie chleba, chce, abym swoje działanie podporządkował tym żądaniom.

W tym roszczeniowym, pretensjonalnym spojrzeniu, drugi człowiek chce mnie potraktować jako rzecz. Chce mnie uprzedmiotowić dla swojej wolności i swoich własnych celów. Między mną a drugim zachodzi odwieczny konflikt: albo ja, albo on.

Drugi nie tylko chce mnie wykorzystać, potraktować utylitarystycznie, ale śmie mnie oceniać. Chce mnie zniewolić. Zniewalające spojrzenie Boga ukryło się i wyziera ze spojrzenia drugiego człowieka. Sartre dostrzeże w nim dopiero co uśmiercone spojrzenie Boga. „Bestia się ukrywała, nagle w oczach bliźniego zaskakiwało nas jej spojrzenie; uderzyliśmy: była to konieczna samoobrona...”²⁰.

Zwalczając wroga ludzkości w spojrzeniu Boga, Sartre decyduje się zniszczyć go również w spojrzeniu człowieka. Drugi to wróg mojej wolności. Piekło to inni. Jeśli ulegnę spojrzeniu drugiego, przegram swoją wolność. Zezwolę na własną alienację i zgodzę się na własne niewolnictwo.

Moje spojrzenie jest również zniewalające dla drugiego. Konflikt jest więc w zarodku każdego kontaktu z drugim człowiekiem. To nie tylko walka klas, jak chciał K. Marks, czy walka ras, jak chciał F. Nietzsche, ma prowadzić do wolności, lecz walka każdego z każdym²¹. Po negacji i pogrzebie Boga, zaczyna się — zaznacza M. Neusch — obrzęd pogrzebu człowieka.

8. Miłość moim niewoleniem

Miłość między osobami jest — zdaniem Sartre'a — również zniewoleniem. Uważa się ją za dar, a każdy dar poniża wolność człowieka, który go otrzymuje. Ujawnia bowiem, to że on czegoś potrzebuje, traktuje go jak biedaka, nad którym trzeba się ulitować i go czymś obdarzyć. „Dać coś komuś, napisze Sartre — to znaczy wziąć go w niewolę. (...). Dać coś, to znaczy (...) tego komu się daje, uczynić swoim niewolnikiem”²².

Osoba, która darzy mnie miłością, ukazuje moją niewystarczalność, lituje się nad moją nędzą i musi potraktować mnie jak nędzarza. Postępuje ona jak pan, który rzuca niewolnikowi ochłapy ze swojej szczodroblewości. Jeśli daje, to znaczy uważa się za coś wyższego, traktuje mnie jako przedmiot swojej satysfakcji. W geście miłości jest więc chęć uzależnienia i zniewolenia. Aby być wolnym, należy wzgardzić każdym darem, w tym również miłością.

9. Życie w absurdzie szczytem wolności

Absurdalność życia i obrzydzenie wobec wszystkiego przyjmuje się jako najwyższą postawę wolności. „Odkąd zetknąłem się z absur-

dem — wyznaje ten nihilizm A. Camus — uleczyłem się z wiary w tę wolność, która wskazywała mi, że jestem więźniem celów, jakie wynaczyłem sobie w codziennym życiu. Jednocześnie osiągam wolność autentyczną, która jest wolnością absurdalną. (...) Człowiek absurdu dostrzega w ten sposób (...) zlodowaciały, przejrzysty i ograniczony wszechświat, w którym nie istnieją żadne możliwości, (...) poza którym jest przepaść i nicość. (...) Odrzucenie przez niego nadziei jest uporczywym świadectwem życia bez pocieszenia"²³.

Tak więc negacja Boga, negacja religii poprowadziła Sartre'a o krok dalej, do negacji człowieka, do negacji wszelkich wartości. Pogrzeb Boga okazał się w konsekwencji pogrzebem człowieka, pogrzebem cywilizacji.

Z pozycji tej zbuntowanej, przenikniętej nieograniczoną pychą wolności, świat nie mógł mieć jakiegos sensu nadanego mu przez Stwórcę, nie mógł człowiekowi sugerować praw czy obowiązków. Stąd też ateistyczny egzystencjalista świat, a nawet swoje życie uważa za bezsensowne. „Nieunikniona śmierć u końca naszej drogi — napisze Sartre — pograża naszą przyszłość w mroku, nasze życie nie ma przyszłości, jest tylko serią teraźniejszych chwil"²⁴. Człowiek jest tym, który przychodzi znikąd i donikąd zmierza. Rzucony jest w bezkresny ocean świata, jest przypadkiem, który uświadomił sobie, że zabłysnął po to, by znów zimny, milczący wszechświat pogrzył go w śmierci"²⁵. Świat jest kurzawą nonsensu — powie Sartre — a człowiek naczyniem przekleństwa.

W tej chorobliwej, obsesyjnej pysze Sartre wyzna: „Nie mam żadnego usprawiedliwienia dla mojego życia. (...) Niewiele da mi się 0 życiu powiedzieć, prócz tego, że było przegraną partią (...). Na krótką chwilę opuściło mnie obrzydzenie, ale wiem, że ono znów powróci. To jest mój stan normalny. Nudzę się, to wszystko"²⁶.

Przez pychę, obrzydzenie i nudę przewija się chęć zniszczenia tego nędznego życia. Zabiję się — powie Kiryłow bohater *Biesów* Dostojewskiego — by stwierdzić moją niesubordynację, moją nową i straszną wolność. „Czyi nie jesteśmy wszyscy rzuceni na ten świat (...) by się męczyć. (...) Dlaczego nie zdmuchnąć tej świecy, skoro widok tego wszystkiego wzbudza wstręt"²⁷.

Podsumowując ten nihilizm ateistyczny, M. Neusch stwierdza: „Znakiem XX wieku, jest to, że coraz rzadziej widać żałobę po Bogu, natomiast cały legion płąsa wokół trumny człowieka. (...) Czy nie ma w tym sprawiedliwej pomsty Boga? Należałoby się, by grabarz poszedł za Bogiem do grobu! Lub też przychodzi czas, by Bóg znów zmartwychwstał”²⁸.

10. Wyrwanie się z choroby samozniszczenia

J.-P. Sartre konsekwentnie pokazał drogę, którą prowadzi ateizm nihilistyczny. Ocena tego ateizmu przez chrześcijańskiego egzystencjalistę G. Marcela jest surowa. Uważa on, że tego rodzaju filozofia jest obsesyjną chorobą samozniszczenia. Jest ona pokazaniem „procesu samozniszczenia, dokonującego się w łonie skazanego społeczeństwa, w łonie ludzkości, która zerwała lub sądzi, że zerwała swoje ontologiczne powiązania z Bogiem i ludźmi”²⁹.

„Akt — stwierdza G. Marcel — w którym jakikolwiek filozof — czy to będzie Nietzsche, Jaspers czy Sartre — neguje wszelkie zaświaty, wszelką pozaziemskość i zamyka się w ciasnym kręgu immanencji, okazuje się w ostatecznej analizie, wyrazem nie tyle zrównoważonego i podporządkowanego doświadczeniu egoizmu, ile raczej szatan ską odmową zbuntowanej i upojonej sobą indywidualności, przeciwstawiającej się wezwaniu, na które mogłaby ją uwrażliwić jedynie Miłość”³⁰.

Propagowanie „tego dreptania w zamkniętym kręgu piekielnym, (...) i złorzeczenia Bogu (...) jako niesłuchanego postępu metafizycznego lub jako tryumfu wyjątkowej przenikliwości jest otumaniającym gestem.(...) Gestem, którym odrzuca się wszelkie ludzkie zdobycze, wtrącając nas do lochu, (...) gdzie jedynym środkiem ratunku jest niestrudzone zachwywanie się swoją własną odwagą, swoją dumą, swoim upartym negowaniem wszystkiego — i Boga i bytu, słabości i nadziei — którym mimo wszystko jesteście”³¹.

U podstaw takiej filozofii stoi zdaniem G. Marcela nieograniczona pycha, odrzucająca z góry wszelkie gesty wsparcia, pomocy

i miłości. „Mamy tu do czynienia — pisze on — z pretensjonalnym postanowieniem, by się nie dać pocieszyć, a postanowienie to zakłada pychę całkowicie obcą prawdziwemu uczonemu jako takiemu”³².

Aby uleczyć człowieka z tej choroby samozniszczenia, należy zdaniem G. Marcela przywrócić mu nadzieję gwarantowaną wiarą. „Muszę wierzyć w racjonalność świata, jeśli mam nie ulec pokusie przyzywania go w postawie aburdalnego empiryzmu. (...) Muszę wierzyć w siebie, jeśli mam nie popaść w rezygnację w obliczu trudności życia (...). Muszę wierzyć w osobę drugiego, by go kochać autentycznie, ze względu na niego, takiego, jakim jest rzeczywiście i odkryć przez to pełną rzeczywistość samego siebie. Muszę wierzyć w Boga, by zwrócić się ku Niemu, nie jako wytworowi mojej wyobraźni, ani niejako bezosobowej zasadzie, (...) lecz w autentycznym odniesieniu «Ja-Ty»”³³.

Jeśli ateizm pomógł chrześcijaństwu pozbyć się tryumfalizmu, to wydaje się, że nadszedł czas, aby oczyścić z tej postawy sam siebie. Refleksja nad zaproponowanymi przez ateizm sposobami wyzwolenia człowieka, poprzez rasę silnych (Nietzsche), poprzez rewolucyjną klasę (Marks), czy negującą wszystko, nihilistyczną wolność jednostki (Sartre) — jest pouczająca. Przeniesienie wiary w Boga na wiarę w bożki, w postaci ludzkiego rozumu (Comte), gatunku czy państwa (Feuerbach), rasy (Nietzsche), klasy (Marks) czy też samej wolności człowieka (Sartre) — potraktowano tryumfalistycznie jako postępowe i najwyższe osiągnięcia naszej cywilizacji. Dziś nadchodzi czas, by liberalizm ateistyczny, w wersji rasizmu, klasizmu, czy też nihilizmu, wyciągnął wnioski z kosztów, jakie ludzkość poniosła realizując zaproponowaną przez niego soteriologię.

Jeśli dziś, być może w wyniku dialogu z ateizmem, prawdziwy Bóg przemawia z pokorą, to krzykliwość i tryumfalizm bogów okazuje się niepomernie większym błędem ateizmu, niż ten, który chciał on z chrześcijaństwa usunąć. Tryumfalizm liberalizmu ateistycznego, ujawniający się np. w postawach niektórych polityków przy tworzeniu demokracji w Polsce, wynika być może z braku krytycznej refleksji nad własną przebytą drogą, i traci przez to fanatyczną wiarą tych utopijnych i rewolucyjnych programów, które kosztowały tyle istnień ludzkich.

PRZYPISY

- 1 M. Zięba: *Kościół wobec liberalnej demokracji*, w: M. Novak, A. Rauscher, M. Zięba: *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, Poznań 1993, s. 136.
- 2 Zob. A. Szostek: *Natura, rozum, wolność*, Rzym 1990; T. Biesaga: *Encyklika Jana Pawła II Veritatis splendor próbą scalenia rozbitego człowieka*, w: „Człowiek w kulturze”, 1995 nr 4-5.
- 3 Michael Novak: *Liberalizm — sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, Poznań 1993.
- 4 L. Feuerbach: *O istocie chueścijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959, s. 82.
- 5 L. Feuerbach: *Wykłady o istocie religii*, tłum. E. Skowron i T. Witwicki. Warszawa 1981, s. 25.
- 6 M. Neusch: *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paryż 1980, s. 70.
- ⁷ *Podstawy marksizmu i leninizmu. Podręcznik*, tłum. R. Hekker i in., Warszawa 1962, s. 1005.
- 8 F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1990, s. 76 i n.
- 9 F. Nietzsche: *Antychryst*, tłum. K. Krzemieniowa, w: *Nietzsche*, Warszawa 1976, s. 227.
- 10 *Z genealogii moralności*, tłum. K. Krzemieniowa, w: *Nietzsche...*, s. 223; zob. *Wola Mocy*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1910-1911, s. 163, 172 i n.
- ¹¹ *Z genealogii moralności...*, s. 221.
- ¹² *Ibidem*.
- u Nietzsche: *Antychryst...*, s. 228.
- 14 *Ibidem*, s. 229.
- 15 *Ibidem*, s. 234.
- 16 G. Marcel: *Homo viator*, tłum. P. Lublicz, Warszawa 1984, s. 275.
- ¹⁷ J.-P. Sartre: *Muchy*, tłum. J. Lisowski, Warszawa 1956, s. 78.
- 18 J.-P. Sartre: *Słowa*, tłum. J. Rogoziński, Warszawa 1965, s. 82.
- 19 *Diabeł i Pan Bóg*, „Dialog” 9 (1959), s. 67.
- 20 J.-R Sartre: *Więźniowie z Altony*, tłum. J. Kott, „Dialog” 5 (1961), s. 107.
- 21 *Wolność kartezjańska*, tłum. I. Tarłowska, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, Warszawa 1965, s. 303.
- 22 J.-R Sartre: *Więźniowie z Altony...*, s. 107 i n.
- 23 A. Camus: *Obcy*, tłum. M. Zenowicz, Warszawa 1967, s. 83 i n.
- 24 J.-P Sartre: *Essays*, New York 1957, s. 58.
- 25 Zob. É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej*, Warszawa 1977, s. 344.
- 26 J.-P Sartre: *Mdłości*, tłum. J. Trznadel, Warszawa 1974, s. 221; zob. J. Kossak: *Egzystencjalizm i filozofia w literaturze*, Warszawa 1976, s. 61 i n.
- ²⁷ L. Tołstoj: *Anna Karenina*, t. II, Warszawa 1953, s. 439, 442.
- 28 M. Neusch: *U źródeł współczesnego ateizmu...*, s. 287.
- 29 G. Marcel: *Homo viator...*, s. 271.

30 *Ibidem.*

³¹ *Ibidem*

32 *Ibidem*, s. 308.

33 E. Gilson i in.: *Historia filozofii współczesnej...*, s. 339.