Jowita Guja*

GŁÓWNE PROBLEMY FILOZOFICZNEJ KRYTYKI RELIGII

Tekst stanowi syntetyczny przegląd głównych problemów filozoficznej krytyki religii. Punktem wyjścia jest rozróżnienie i charakterystyka jej trzech podstawowych nurtów: oświeceniowego, alienacyjnego, oraz nurtu, który za główny punkt odniesienia obiera problem teodycei. Najwięcej miejsca poświęcone jest alienacyjnej krytyce religii, obydwu jej typom: ateistycznemu (Feuerbach, Marks, Freud, Nietzsche, Sartre) oraz teistycznemu (Barth). Analizie poddane zostają źródła i fundamenty alienacyjnej krytyki religii oraz najważniejsze problemy wiążące się z nią: istota religii, ideał człowieka niereligijnego, plan usunięcia religii. Analiza ukazuje wiążące się z nimi trudności i niejasności, które pojawiają się zarówno w odmienie ateistycznej, jak i teistycznej alienacyjnej krytyki religii

Słowa kluczowe: ateizm, krytyka religii, alienacja, antropologia filozoficzna

Krytyka religii jest zjawiskiem starym. W rozwiniętej formie spotykamy się z nią już w VI w. p.n.e. u Ksenofanesa – autora zdumiewającego spostrzeżeniami nowoczesnymi i nie pozbawionymi dowcipu. Pośród nielicznych zachowanych fragmentów znajdujemy ironiczne słowa skierowane przeciwko religii greckiej: „Gdyby woły, konie i lwy miały ręce i mogły nimi malować, i tworzyć dzieła tak jak ludzie, to konie malowałyby obrazy bogów podobne do koni, a woły podobne do wołów i nadawałyby bogom kształty takie, jaka jest ich własna postać. Etiopowie uważają, że ich bogowie mają spłaszczone nosy i są czarni, Trakowie zaś, że mają niebieskie oczy i rude włosy" (cyt. za: Kirk, Raven, Schofield 1999, s. 173–174). Wiele wieków później bardzo podobne myśli znajdziemy u Woltera, który na hasło „Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, będzie odpowiadał, „ale człowiek mu się zrewanżował" (por. Neusch 1977, s. 28).

1. TRZY OBLICZA FILOZOFICZNEJ KRYTYKI RELIGII

Analizując historię naszej kultury, można wyróżnić trzy główne nurty filozoficznej krytyki religii, krzyżujące się i przeplatające przez cały okres jej trwania. Ksenofanes jest praprzodkiem pierwszego z nich. Z braku lepszego słowa, nazywam ów nurt oświeceniowym. Wybieram to określenie, ponieważ charakterystyczny dla niego sposób krytyki religii – niezależnie od tego, czy uprawiany w wieku VI p.n.e., XVIII czy XXI – dokonuje się w myśl oświeceniowego hasła – *sapere aude* – „miej odwagę być rozumnym". Głównym punktem odniesienia krytyki jest tutaj właśnie rozum. Jest to nurt, który krytykuje religię wprost jako zbiór zabobonów przeciwstawiających się ludzkiemu *ratio* i nauce. Chociaż

* Wydział Humanistyczny AGH w Krakowie.

pierwszy zwolennik oświeceniowego spojrzenia na religię tworzył w czasach starożytnych, prąd ten rozwinął skrzydła w XVIII wieku, często przybierając formę agresywną. To właśnie wtedy o irracjonalność i szkodliwość oskarżają religię tacy myśliciele, jak Markiz de Sade, czy Paul d'Holbach. Współcześnie oświeceniowy nurt krytyki religii występuje w formach dużo łagodniejszych. Bardzo popularny jest przede wszystkim w filozofii anglosaskiej, która czerpie z tradycji neopozytywizmu, opierając się głównie na Rudolfie Carnapie, Moritzie Schlicku oraz Ludwigu Wittgensteinie (zarówno wczesnym, jak i późnym). Jej współcześni przedstawiciele, to np. tacy filozofowie, jak Hilary Putnam czy Kai Nielsen. Ostrze ich krytyki skierowane jest przede wszystkim przeciwko metafizycznej stronie religii. W centrum badań znajduje się natomiast religijny język. O ile zdania dotyczące wiary konkretnego człowieka uznane są przez tych myślicieli za uprawnione jako środek wyrazu pewnych subiektywnych stanów, o tyle zdania o religii w jej warstwie obiektywnej, metafizycznej, klasyfikowane są jako zdania bezsensowne, pozbawione treści.

Za przykład współczesnych myślicieli wpisujących się w oświeceniowy nurt krytyki religii mogą służyć dwaj myśliciele, których książki dotarły do Polski w ciągu ostatnich dwóch lat. Pierwszym z nich jest Richard Dawkins – autor głośnej książki *Bóg urojony* (Dawkins 2007), który z jednej strony stara się wykazać nielogiczność podstawowych religijnych twierdzeń, z drugiej natomiast, opierając się na teorii ewolucji Darwina, próbuje przedstawić naturalną genezę religii i ukazać ją jako swoisty ewolucyjny „odpadek". Drugim jest Michel Onfray, autor słynnego *Traktatu ateologicznego*, książki zdecydowanie bardziej filozoficznej od *Boga urojonego* Dawkinsa, choć utrzymanej w podobnym duchu.

Michael Onfray jest interesującym myślicielem, popularnym we Francji. Kontrowersje wzbudza prześmiewczy stosunek myśliciela do filozofii akademickiej. Według niego jedyną filozofią godną tego miana jest racjonalna praktyka egzystencjalna, praca nad sobą i kształtowanie swoich relacji ze światem. Francuski myśliciel popularyzuje owo praktyczne wydanie filozofii na założonych przez siebie dwóch uniwersytetach ludowych, w których za darmo, bez żadnych dyplomów, uczy nie tylko historii filozofii, ale i sztuki życia. Racjonalistyczna krytyka religii odgrywa w tej sztuce fundamentalną rolę. W krytyce tej Onfray odwołuje się do autorytetów takich myślicieli, jak Karl Marks, Sigmund Freud, czy Friedrich Nietzsche, faktycznie jednak okazuje się przede wszystkim duchowym synem Ksenofanesa oraz ateistów oświeceniowych, którzy odwołując się do praw racjonalnego myślenia, odsłaniają absurdalność religijnych twierdzeń. W książce Onfraya odnajdujemy następujące wyznanie: „Nigdy i nigdzie nie gardziłem ludźmi wierzącymi w duchy, boskie natchnienie, nieśmiertelność duszy, obecność aniołów, magiczne właściwości kamieni, skuteczność rytuałów, zasadność inkantacji, kontakt z loa, cudowną przemianę hemoglobiny, łzy najświętszej dziewicy, zmartwychwstanie ukrzyżowanego, (...) transcendentne właściwości saletry. Nigdy i nigdzie nie gardziłem wierzącymi w ontologicznego szakala. Wszędzie natomiast widziałem, jak niezwykłą skłonnością do konfabulacji odznacza się istota ludzka, która boi się spojrzeć rzeczywistości prosto w twarz. (...) Nie gardzę wierzącymi, nie uważam ich za śmiesznych ani żałosnych, ubolewam jednak, że przedkładają kojące bajki dla dzieci nad okrutne przeświadczenia dorosłych. Wybór uspokajającej wiary, zamy-

kanie uszu na ostry głos rozumu – choćby za cenę ustawicznego infantylizmu – to sztuczka metafizyczna, za którą trzeba zapłacić wysoką cenę" (Onfray 2008, s. 23).

Te pełne emfazy słowa stanowią znakomitą ilustrację całego oświeceniowego nurtu krytyki religii. Jego główna myśl brzmi następująco: religia to po prostu zbiór oczywistych absurdów i konfabulacji. Natura religii jest przezroczysta a mechanizm jasny. Wystarczy wsłuchać się w „ostry głos rozumu", wystarczy dokładnie i rozumnie przyjrzeć się religii, a jej fałsz staje się oczywisty. Oczywista staje się również jej geneza, którą według Onfraya, jest strach przed śmiercią. Uciekanie w konfabulacje jest infantylizmem, z którego należy się wyleczyć. Lekarstwem może być tylko filozoficzna praca nad sobą, zachodnia tradycja racjonalistyczna, wysiłek intelektualny i postawa krytyczna – „uświadomienie sobie, że lepiej się myśli stojąc niż klęcząc" (Onfray 2008, s. 26).

Drugi, znacznie węższy nurt krytyki religii, to krytyka, która za swój punkt odniesienia obiera ludzkie cierpienie**.** Typ ten najwyraźniej wykształcił się w dziewiętnastowiecznej Rosji. Uwidacznia się w bardzo specyficznym charakterze rosyjskiego ateizmu. Źródłem tego ateizmu i związanej z nim krytyki religii jest problem teodycei – niemożności pogodzenia idei Boga i religii z faktem istnienia w świecie cierpienia. Słynny – wyeksponowany przez bohatera powieści Dostojewskiego, Iwana Karamazowa – problem łez dziecka, jest czymś, co unieważnia religię i ideę Boga. Powoduje, że religia zostaje odrzucona, podobnie jak Bóg, który zgadza się na cierpienie. Recytację „Wielkiego Inkwizytora", jednego z najbardziej sugestywnych fragmentów *Braci Karamazow*, poprzedza równie poruszające wyznanie Iwana: „Póki jeszcze czas, odsuwam się, a więc rezygnuję całkowicie z najwyższej harmonii. Niewarta nawet łezki tego zamęczonego maleństwa, które biło się piąstkami w pierś i modliło się w smrodliwej kloace nieodkupionymi łezkami *do Bozi* (...). Nie chcę harmonii, nie chcę z miłości do człowieka. Chcę raczej zostać z nie pomszczonymi cierpieniami. Wolę zostać przy swoich nie pomszczonych cierpieniach, choćbym i nie miał racji. Za drogo zresztą oceniono harmonię, tyle płacić za wejście, to nie na naszą kieszeń. Dlatego chcę jak najprędzej oddać bilet. Jeżeli jestem uczciwym człowiekiem, powinienem go oddać jak najprędzej. To właśnie czynię. Nie, Boga nie przyjmuję, tylko zwracam mu z szacunkiem bilet" (Dostojewski 1978, s. 297). Chociaż podałam przykład literacki, krytyka religii, dla której tłem jest problem teodycei, jest w rosyjskiej filozofii zjawiskiem bardzo szerokim. Zdaniem Bierdiajewa taka perspektywa jest charakterystyczna dla ateizmu rosyjskiego w ogóle: „Rosjanie – pisze rosyjski filozof – stają się ateistami ze współczucia, współcierpienia, z niemożności znoszenia cierpień. Stają się ateistami, gdyż nie mogą zaakceptować Stwórcy, który stworzył świat zły, niedoskonały i pełen cierpienia" (Bierdiajew 2005, s. 32).

Wielu przedstawicieli takiego ateizmu znajdziemy wśród dziewiętnastowiecznych socjalistów i nihilistów rosyjskich. Nie uciekając daleko od literackiego Iwana, możemy przywołać postać Wissariona Bielińskiego, który być może stanowił dla Dostojewskiego wzór najbardziej zbuntowanego z braci Karamazow. Zaabsorbowany problemem cierpienia jednostki i pełen współczucia dla niej, pisze: „Nie chcę szczęścia nawet za darmo, jeśli nie będę spokojny o los każdego z moich braci, krew z krwi mojej. Powiadają, że dysharmo-

nia jest warunkiem harmonii: być może jest to pożyteczne dla melomanów, ale z pewnością nie dla tych ludzi, którym przypadło w udziale przez swój los wyrazić ideę dysharmonii" (Bieliński 1956, s. 304–306). Wypowiedź ta z pewnością uderza przede wszystkim w dwie najbardziej optymistyczne filozoficzne wizje rzeczywistości – wizję Hegla i Leibniza, którym problem teodycei jawi się w sposób skrajnie odmienny, niż Bielińskiemu czy bohaterowi Dostojewskiego. Dla tego pierwszego głównym punktem odniesienia była właśnie wizja heglowska. Wypowiedź Bielińskiego pokazuje również istotny rys tego typu krytyki religii – jest ona podszyta nie tylko egzystencjalnym współczuciem, ale również buntem wobec Boga. Nurtowi temu brakuje więc dystansu, który – przynajmniej do pewnego stopnia – cechuje oświeceniowe myślenie o religii. Bieliński mówi gdzie indziej: „Bogiem moim jest zaprzeczenie" (Bieliński 1956, s. 324).

Na rosyjską krytykę religii warto zwrócić baczną uwagę między innymi ze względu na to, że bardziej niż jakakolwiek inna, znalazła ona oddźwięk w sferze praktycznej. Nawoływaniu do odrzucenia religii, popularnemu w kręgach rosyjskich socjalistów i nihilistów towarzyszyła idea zaangażowania wszystkich sił w likwidację cierpienia jednostek i tworzenia szczęśliwych warunków życia. Idea ta towarzyszyła Bielińskiemu, Bakuninowi, Leniowi. Miała poważne konsekwencje społeczne i polityczne, w których jednak ostatecznie oderwała się od swojego źródła i – jak wskazuje Bierdiajew – okazała „nowym brakiem człowieczeństwa" (Bierdiajew 2005, s. 32), co zresztą przewidział twórca postaci Iwana Karamazowa.

Najmocniejszy od strony filozoficznej i ideowo najbardziej nośny jest trzeci typ krytyki religii – krytyka alienacyjna. Jest to nurt bardzo szeroki, znajdujący swoich przedstawicieli nie tylko na terenie filozofii, ale także psychoanalizy (S. Freud) i teologii (K. Barth). Wspólne im wszystkim jest głębokie przekonanie, że religia stanowi przyczynę samowyalienowania człowieka, czyli pewnego rodzaju odcięcia się jednostki od jakiejś wartościowej części siebie. Ma to poważne konsekwencje egzystencjalne. Wyalienowany człowiek hołduje fałszywemu obrazowi samego siebie, żyje w samozakłamaniu i postawie nieautentycznej. Przedstawiciele tego nurtu krytyki religii pokazują, że mechanizm autoalienacji jest dość skomplikowany i nie znajduje tak prostego wytłumaczenia, jak zdaje się sugerować racjonalistyczny nurt krytyki religii. Wyzwolenie z religii nie jest też proste i bezbolesne. Wsłuchanie się w „ostry głos rozumu" często nie wystarczy, ponieważ przyczyny „upadku" człowieka w religię tkwią głęboko w jego naturze. Alienacyjna krytyka religii obiera sobie jednak to wyzwolenie za cel, kreując jednocześnie ideał człowieka – człowieka autentycznego. W pewnym sensie jest to nurt mesjanistyczny. Stanowi swoistą drogę zbawienia człowieka – przywrócenia go samemu sobie. Co ciekawe, nie zawsze wiąże się on z postawą ateistyczną. Alienacyjna krytyka religii, równie dobrze jak z wiary w suwerenność i autonomię człowieka, może wypływać z wiary w suwerenność i autonomię Boga. Jedna z najbardziej konsekwentnych i druzgoczących wersji tej krytyki – koncepcja Karla Bartha – właśnie tutaj znajduje swoje źródło. Zasługuje ona na szczególną uwagę, dlatego poświęcę jej nieco więcej miejsca. Najpierw jednak warto przyjrzeć się genezie i głównym myślom alienacyjnej krytyki religii jako takiej.

2. ALIENACYJNA KRYTYKA RELIGII – NURT ATEISTYCZNY

Sądzę, że myślicielem, który w ogóle ją umożliwił, jest Hegel. U niego, po raz pierwszy w naszej kulturze została sformułowana idea podmiotu, który jeszcze nie jest podmiotem „dokończonym", w odróżnieniu od kartezjańskiego *cogito*, leibnizjańskiej monady, czy nawet podmiotu kantowskiego. Podmiot heglowski jest podmiotem żywym, znajdującym się w akcie autokreacji, polegającej na próbie odnalezienia samego siebie. Podmiot przez duże „P", czyli heglowski Absolut w swoim akcie dochodzenia do pełni, dialektycznym procesie wyjścia z siebie, obiektywizacji i powrotu, jest wzorem podmiotowości jako takiej. U Hegla po raz pierwszy pojawia się możliwość alienacji – podmiot może odnaleźć siebie, bądź nie. Dojść do pełnej samoświadomości i autonomiczności, albo odizolować się od siebie. U autora *Fenomenologii ducha* krytyka religii jeszcze się nie pojawia. Chrześcijaństwo jest religią najlepszą z dotychczasowych. Możemy zobaczyć jednak zalążek możliwej krytyki – to w filozofii a nie w religii człowiek staje się w pełni sobą. Religia jest etapem, na którym człowiek jeszcze samego siebie nie rozumie i samym sobą w pełni nie włada.

Możliwość, którą daje filozofia Hegla, rozwinął w swojej krytyce religii Ludwik Feuerbach, często uznawany za ojca współczesnego ateizmu – „ojca-dekonstruktora", który dokonał swoistej sekcji pojęcia Boga. „Religia – pisze w *O istocie chrześcijaństwa* – jest samorozdwojeniem człowieka: człowiek tworzy sobie Boga jako istotę sobie przeciwstawną. Bóg nie jest tym, czym jest człowiek – człowiek nie jest tym, czym jest Bóg. Bóg jest istotą nieskończoną, człowiek – skończoną; Bóg jest doskonały, człowiek – niedoskonały. Bóg jest wieczny, człowiek – przemijający, Bóg jest wszechmocny, człowiek – bezsilny; Bóg jest święty, człowiek – grzeszny. Bóg i człowiek to krańcowe przeciwieństwa: Bóg jest tym, co absolutnie pozytywne, kwintesencją wszelkiej rzeczywistości, człowiek jest tym, co absolutnie negatywne, kwintesencją wszelkiej nicości" (Feuerbach 1959, s. 87). Fragment ten eksplikuje podstawowe tezy Feuerbacha – w religii człowiek się „samorozdwaja", jego natura zostaje wyobcowana. Następuje to w ten sposób, że najlepsze ludzkie cechy zostają rzutowane w zaświaty. W ten sposób człowiek oddziela się od tej części istoty, która jest w nim najlepsza, uwzniośla ją i uprzedmiotawia jako Boga. Na skutek tego, dokonuje redukcji samego siebie do rangi stworzenia, które Feuerbach określa jako żałosne, nędzne i grzeszne. Największą bolączką człowieka jest jednak teraz brak pełnego obrazu samego siebie, czego efektem jest życie w egzystencji zakłamanej. Warto zwrócić uwagę na to, jak bardzo współczesną koncepcję podmiotu prezentuje tutaj Feuerbach. Człowiek jest istotą hermeneutyczną, której byt w pewnym sensie polega na autonarracji, na nadawaniu sensu samemu sobie – sensu fałszywego lub prawdziwego. Intuicja ta jest wspólna wszystkim alienacyjnym krytykom religii.

U Feuerbacha bardzo wyraźnie widoczny jest mesjanizm, o którym wcześniej była mowa. Filozof ten jest opętany jedną ideą – ideą wyzwolenia człowieka z religii. Drogą do tego jest dla niego filozofia, która teologię zamieni w antropologię. Poza filozofią – mówi Feuerbach – nie ma zbawienia. W filozofii jednak, zbawienie jest! Krytyka religii sama nabiera cech religijnych.

Filozofia Feuerbacha pokazuje mechanizm działania religii, mówi, że religia zubaża człowieka i funduje mu fałszywą egzystencję, nie odpowiada jednak na kilka fundamentalnych pytań. Feuerbach nie wyjaśnia genezy religii. Nie wiadomo właściwie, dlaczego człowiek projektuje swoją istotę poza siebie. Nie mówi też jasno, ku czemu ma prowadzić wyzwolenie. Jaki ma być człowiek przyszłości? Człowiek Feuerbacha jest w gruncie rzeczy bytem abstrakcyjnym.

Na te pytania będą starali się odpowiedzieć jego spadkobiercy. Tezy Feuerbacha będą stanowiły szkielet, który inni myśliciele ubiorą w ciało. Interpretacja Feuerbacha pójdzie w dwóch kierunkach – ateistycznym, który tworzą tacy myśliciele, jak Karl Marks, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Jean-Paul Sartre, a współcześnie uzupełni go Slavoj Žižek, oraz w zaskakującym kierunku teistycznym, którego najbardziej konsekwentnym przedstawicielem jest wspomniany Karl Barth. Przyjrzyjmy się najpierw kierunkowi ateistycznemu.

Odpowiedzi na pytanie o genezę religii bądź religijności w człowieku, znajdujemy w tym kręgu różnorakie. Wczesny Marks szuka jej w rzeczywistości psychologiczno-społecznej. Znany fragment z *Przyczynku do heglowskiej filozofii prawa* głosi: „Nędza religijna to zarazem wyraz nędzy rzeczywistej i protest przeciw nędzy rzeczywistej. Religia to westchnienie uciśnionego stworzenia, serce nieczułego świata, jest także duchem bezdusznych warunków. Jest ona opium ludu" (Marks 1949, s. 13). Genezę religii, według Marksa, cechuje jak widać pewnego rodzaju dwoistość. Z jednej strony jest ona produktem tego, co dzieje się w rzeczywistości społecznej – nędzy. Pełni tutaj rolę usprawiedliwienia tej rzeczywistości (jest wspólniczką kapitalizmu). Z drugiej strony jest ona protestem, czy też „opium". Jest marzeniem, które człowiek sobie tworzy, uciekając w ten sposób od prawdziwej rzeczywistości. Religia jest oczywiście zła, bo człowiek odurza się zamiast tą rzeczywistość zmieniać. Lenin przekształcił później sformułowanie „opium ludu" w „opium dla ludu", sugerując w genezie religii moment manipulacji. Podobnie zresztą jak Nietzsche, w swojej koncepcji resentymentu. U Nietzschego religia nabiera cech szatańskich. Element manipulacji zostaje wyeksponowany w przedstawieniu religii jako „uwodzicielki", która zwodzi silnych i przekształca ich w słabych. W najgłębszym jednak sensie geneza religii związana jest, zdaniem Nietschego, z odmówieniem wartości życiu – podstawowej wartości, którą wyznaje i afirmuje sam filozof. W pewnym sensie można się tutaj doszukiwać podobieństwa z Freudem, dla którego religia stanowi chorobową sublimację podstawowych życiowych popędów człowieka. Sartre natomiast dopatruje się genezy religii w strachu przed odpowiedzialnością – odpowiedzialnością, która w jego systemie przebiera rozmiary gigantyczne.

Mimo tych różnic, istota religii u wszystkich tych myślicieli wygląda podobnie. Zawsze mamy do czynienia z jakimś wariantem feuerbachowskiej alienacji. Wczesny Marks pisze: „religia jest to mianowicie samowiedza i poczucie samego siebie człowieka, który jeszcze siebie nie znalazł, bądź już siebie zagubił" (Marks 1949, s. 13). Nietzsche natomiast w *Tako rzecze Zaratustra* mówi o religii jako o omamie, który człowiek wyrzuca poza siebie: „Wyrzucił raz i Zaratustra swój omam poza człowieka, jako wszyscy zaświatow-

cy to czynią. Dziełem cierpiącego i zamęczonego Boga wydał mi się wówczas świat. Snem świat mi się wydał i Boga marzeniem (...). Pijana to rozkosz cierpiącego móc odwrócić spojrzenie od swych cierpień i siebie zatracić" (Nietzsche 1995, s. 25). Religia – mówi ten fragment – jest ucieczką od życia, ucieczką w urojone zaświaty. Jej mechanizm polega na tym, że człowiek wyrzuca jakąś własną projekcję poza siebie, oddaje się jej i w ten sposób sam siebie zatraca. Feuerbachowski schemat zostaje zatem zachowany. Sartre wiąże religię z pojęciem złej wiary, która – jak pisze w *Bycie i nicości* – ma na celu ucieczkę od tego, czym się jest (por. Sartre 2007, s. 83–113). Francuski myśliciel definiuje człowieka jako absolutną wolność, z którą wiąże się ogromna odpowiedzialność, przede wszystkim za własny byt, istotę, którą człowiek ma za zadanie sam, własnymi rękami, stworzyć. Religia jest ucieczką od wolności i odpowiedzialności, a zarazem ucieczką człowieka od samego siebie. Jest fałszywą egzystencja. Freud ten sam mechanizm ubiera w terminy psychiatrii i psychoanalizy. Religia jest neurozą – chorobą, która polega właśnie na tym, że chory wypiera pewne, najistotniejsze dla swego bytu, treści. Wierzenia i praktyki religijne pełnią funkcję zastępczą.

Alienacyjni krytycy religii zgodnie twierdzą, że religię należy obalić, przekroczyć, bądź – jak mówi Freud – po prostu z niej wyrosnąć. Pojawia się tutaj podstawowy problem – ku czemu ją przekroczyć? Jaki jest człowiek sam w sobie, człowiek areligijny? Odpowiedź na to pytanie stanowi prawdziwe wyzwanie dla przedstawicieli alienacyjnego nurtu. Odpowiedzi, zarówno ateistycznych, jak i teistycznych myślicieli, nie są do końca satysfakcjonujące. Mimo wszystko można jednak mówić o pewnym ideale, który alienacyjna krytyka religii zarysowuje. Po raz pierwszy wyraźnie pojawił się on w filozofii Nietzschego i uzyskał dobre dopełnienie w myśli Sartre'a. Najlepszą ilustrację poglądów Nietzschego w tym temacie stanowi praca Z *genealogii moralności*, w której pojawia się podział na panów i niewolników. Istnieje wiele interpretacji tego podziału. Jedną z możliwości jest interpretacja uniwersalistyczna. Zgodnie z nią, po odarciu retoryki Nietzschego z aforystycznej maniery, pojęcia pana i niewolnika możemy odczytać po prostu jako dwa typy podejścia do życia: podejście niewłaściwe, resentymentalne i negujące, czyli religijne (a właściwie chrześcijańskie, Nietzsche jest krytykiem jednej religii), oraz właściwe – afirmatywne. Człowiek religijny „nie jest ani szczery, ani naiwny, ani z samym sobą uczciwy i otwarty. Jego dusza zezuje; duch jego kocha schowki, kryjome dróżki i wrota od tyłu; wszystko, co skryte, ma powab dla niego, jako jego świat, jego pewność, jego uciecha" (Nietzsche 2003, s. 26). Człowiek, który nie ucieka w religię, nie ucieka od życia, jest jego odwrotnością. Człowiek religijny nie jest ze sobą szczery i uczciwy. Człowiek areligijny – jest. Człowiek religijny ucieka, człowiek areligijny – staje twarzą w twarz ze swoim życiem, losem. Jest też wolny, ale w tym sensie, że działa zgodnie ze swoją naturą. Jest twórczy, ale w tym znaczeniu, że naturę tą afirmuje. Ale przede wszystkim „człowiek dostojny żyje ufnie i otwarcie sam przed sobą" (Nietzsche 2003, s. 26). Żyje w prawdzie – możemy powiedzieć językiem absolutnie nie-nietzscheańskim. Wydaje się, że Nietzsche jest jednym z pierwszych myślicieli w historii filozofii, którzy wyraźnie formułują postulat autentyczności – autentyczności, o której potem będzie pisał Heidegger, a współcześnie

Charles Taylor. Jest jednak u Nietzschego także mowa o naturze, którą należy afirmować. Czym jest ta natura? Nietzsche wypowiada się na jej temat dość enigmatycznie, mówi o „sile", „płowych bestiach", co sugeruje, że chodzi tutaj o naturę w sensie *bios*. Z drugiej strony w jego książce pojawiają się również takie określenia, jak „dostojność", czy „szlachetność", które sugerują inny kierunek rozważań. Pojęcie tej natury jest więc dość problematyczne i niejasne.

Problem natury człowieka, w kontekście autentyczności, podejmuje Sartre. Jego rozwiązanie jest pozornie proste – żadnej natury nie ma. „Człowiek – czytamy w książce *Egzystencjalizm jest humanizmem* – jest pierwotnie niczym. Będzie on czymś dopiero później, i to takim, jakim sam się uczyni" (Sartre 1998, s. 27). Jego istnienie poprzedza istotę, którą musi dopiero stworzyć. Skoro odrzuca religię, cała odpowiedzialność spada na niego. Jeśli zdaje się na religię, ucieka od odpowiedzialności, żyje nieautentycznie. Zasługą Sartre'a jest ścisłe powiązanie autentyczności z odpowiedzialnością. Człowiek areligijny jest człowiekiem, który podejmuje odpowiedzialność absolutną – absolutną, bo nie istniej nic, co usprawiedliwiałoby jego czyny. Co więcej – twierdzi Sartre – jest to odpowiedzialność nie tylko za samego siebie, ale zarazem za całą ludzkość. „Muszę działać tak – mówi francuski filozof – jakby cała ludzkość miała oczy zwrócone na moje czyny i na nich się wzorowała" (Sartre 1998, s. 29). Jest to właściwie jedyna moralna wytyczna, jaką dostajemy w książce Sartre'a.

Ideał autentyczności niesie ze sobą wiele problemów. Możemy np. zapytać, jaka jest miara tego, czy jesteśmy autentyczni, czy nie? Sartre daje nam odpowiedź – miarą tą jest nasze zaangażowanie. Czy skoro jest to jedyna miara, nie znaczy to, że wpadamy w subiektywizm i relatywizm? Teoretycy etycznego ideału autentyczności, nie tylko Sartre, ale też np. Taylor, w różny sposób będą starali się bronić, ale pytania się mnożą. Niemniej jednak ideał autentyczność ciągle jest najlepszą propozycją, jaką daje człowiekowi areligijnemu alienacyjna krytyka religii.

Z taką krytyką religii wiąże się jednak jeszcze jeden kłopot. Mianowicie, jakimi środkami właściwie religia miałaby zostać usunięta.?Wydaje się, że Feuerbach, Freud, czy Sartre byli pewni, że jej zdemaskowanie wystarczy. Marks dodawał do tego konieczność zmiany stosunków społecznych. Współczesny krytyk religii, Slavoj Žižek, widzi w tym większy problem – problem, który właściwie przeczuwał już Nietzsche, głosząc śmierć Boga. Mówił on – Bóg umarł, ale religia jeszcze żyje – religia w sensie, panującej już niezależnie od idei Boga, chrześcijańskiej moralności, pewnego religijnego paradygmatu, z którego wyzwolenie się jest bardzo trudne. Žižek, najsłynniejszy interpretator Lacana, spadkobierca Freuda i Marksa, twierdzi, że jest to prawie niemożliwe. Diagnozuje on zjawisko charakterystyczne dla współczesnej kultury – zjawisko cynizmu. W kontekście religijnym oznacza ono postawę, w której człowiek przekonany jest, że nie wierzy w religijne mity, ale jednocześnie ciągle bierze udział w całej okołoreligijnej kulturze, porusza się w jej paradygmacie. W książce O *wierze* Žižek charakteryzuje taką postawę w sposób następujący: „wie dobrze, co czyni, a mimo to nadal to czyni" (Žižek 2008, s. 18) – cyniczny podmiot wie, że kieruje się iluzją, nie wpływa to jednak na jego postępowanie. Innymi

słowy, może sądzić, że jest wolny, ale tak naprawdę ciągle pozostaje uwikłany w religijne struktury i kategorie myślenia. Uwikłany jest w to, co Žižek nazywa ideologicznym fantazmatem. Zdiagnozowanie postawy cynizmu, rzuca nowe światło na projekt uwalniania religii poprzez jej demaskację. Demaskacja, którą próbują przeprowadzić alienacyjni krytycy religii, po prostu nie działa, bo cyniczny podmiot nie jest zainteresowany obalaniem iluzji, której niewydolność poznawczą częściowo sobie uświadamia, ale mimo to pozwala jej nadal pracować.

Z tymi samymi problemami próbują się zmierzyć, w krytyce religii, jej przedstawiciele teistyczny, a szczególnie Karl Barth – jeden z najsłynniejszych i najbardziej wpływowych dwudziestowiecznych teologów, związany z tradycją kalwińską. Jest on inicjatorem nurtu zwanego teologią dialektyczną, dla którego ostro krytyczny namysł nad chrześcijańską teologią, stanem Kościoła oraz religią jako taką, jest elementem integralnym. Z nurtem tym blisko związani byli tacy myśliciele jak Rudolf Bultmann czy Friedrich Gogarten. Do pewnego stopnia ukształtowała też ona także takich myślicieli, jak Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich i Paul Ricouer.

3. ALIENACYJNA KRYTYKA RELIGII – NURT TEISTYCZNY. KONCEPCJA KARLA BARTHA

Krytyka religii pojawia się u Bartha w kontekście zaskakującym. Teolog przedstawia ją w jednym z najważniejszych swoich dzieł – *Römerbrief* – książce, która stanowi komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian i zyskała sławę jako jeden z najważniejszych protestanckich komentarzy biblijnych. Jej pełen emfazy język wzorowany jest na języku biblijnych proroków. Jest lekturą trudną, ale nieodparcie fascynującą. Wizja, którą roztacza, jest niezmiernie surowa. Bóg przedstawiony jest jako całkowicie Inny, niedosiężny i niepoznawalny, a człowiek jako Jego naturalny wróg. Zanegowana zostaje teologia naturalna, a ludzka wiara określona jako niemożliwa. Jeżeli się w ogóle pojawia, to wyłącznie jako coś nadprzyrodzonego – jako cud. Jako taka – podkreśla autor komentarza – nie jest ona zasługą człowieka, w którego możności znajduje się wyłącznie odwracanie od swojego Stwórcy. *Römerbrief* skonstruowany jest jak klasyczny komentarz biblijny, jest jednak pracą w pewnym sensie przewrotną. We wstępie do niej Barth odżegnuje się od wszelkich filozoficznych założeń i deklaruje absolutną otwartość na przesłanie Pawła, twierdząc stanowczo, że po prostu stara się dociec i wyjaśnić, co Apostoł miał na myśli. Chociaż praca rzeczywiście wygląda jak klasyczny komentarz – autor zdanie po zdaniu analizuje tekst Listu do Rzymian – nie należy dać się zwieść samej formie i deklaracjom Bartha. W rzeczywistości *Römerbrief* stanowi przedstawienie spójnego, teologiczno-filozoficznego systemu, dla którego biblijny tekst jest swojego rodzaju pretekstem. Prawdziwa natura komentarza ujawnia się już na poziomie samego, dokonanego przez Bartha, przekładu Listu do Rzymian, który znacznie odbiega od większości klasycznym przekładów biblijnych. Czytając go, trudno oprzeć się wrażeniu, że jest on podporządkowany ideom rozwijanym przez autora *Römerbrief*. Widoczne jest to zwłaszcza we fragmentach dotyczących wiary,

w których greckie *pistis*, we wszystkich klasycznych tłumaczeniach przekładane jako „wiara" i interpretowane jako „wiara człowieka", przez Bartha przełożone zostaje na „wierność" i utożsamione z „wiernością Boga", co ma ogromne konsekwencje teologiczne.

System Bartha oparty jest na trzech założeniach. Pierwsze z nich ma charakter filozoficzny. Jest nim przyjęcie filozoficznej, ateistycznej wizji świata. Autor komentarza, formalnie odwołując się do słów Pawła, opisuje świat w sposób uderzająco podobny do tego, w jaki robią to Jean-Paul Sartre czy Albert Camus. Świat jest światem, w którym nie ma pozytywnych śladów Boga. Widoczne jest za to ograniczenie, tragizm i dramat śmierci, które same z siebie nie odsyłają do niczego. Mówią jedynie o nieobecności Boga w świecie. Barth pisze: „Problematyczność naszego istnienia i naszej istoty, marność, kwestionowalność wszystkiego, co jest i czym my jesteśmy, leży przed nami jak otwarty podręcznik" (Barth 1940, s. 21). Dlatego nawet autorzy biblijni – „przyznają rację materialistycznej, zsekularyzowanej i sceptycznej wizji świata" (Barth 1940, s. 61). Świat co prawda niesie pewną informację dotyczącą Boga, ale informacja ta brzmi – świat jest światem bez Boga, człowiek jest nędzny i kruchy, a więc człowiek Bogiem nie jest. Drugim założeniem – teologicznym – jest teza o istnieniu diastazy, ontologicznej różnicy pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Między światem a jego Stwórcą rozciąga się „przepaść", czy też „rejon polarny", którego człowiek nie jest w stanie o własnych siłach przekroczyć. Bóg w interpretacji Bartha jest więc Bogiem całkowicie skrytym i absolutnie niedostępnym dla człowieka. Te dwa założenia decydują m.in. o całkowitym wykluczeniu przez Bartha teologii naturalnej, a także o specyficznym pojmowaniu Objawienia. Protestancki teolog jest do tego stopnia konsekwentny w swoim podkreślaniu skrytości Boga, że wzbrania się nawet przed stwierdzeniem, że człowiek **ma** Objawienie. Mówi, że nie tyle posiada on Objawienie jako takie, ile jakiś jego odcisk, ślad, w którym Bóg ciągle pozostaje nieznany.

Z punktu widzenia krytyki religii najistotniejsze jest jednak trzecie założenie, które ma charakter antropologiczny. Stwierdza ono, że naturę człowieka określa grzech. Samo w sobie nie jest ono bynajmniej czymś teologicznie nowym, grzech jednak jest u Bartha rozumiany dość specyficznie. Definiuje go w sposób następujący: żyć w grzechu oznacza, że „przez nieuchronną konieczność nie możemy czynić inaczej, niż samowolnie i świadomie wynosić samych siebie do boskości i zniżać Boga do własnego poziomu" (Barth 1940, s. 169). Definicja ta mówi więc, że w grzechu człowiek zamienia Boga i siebie miejscami – wynosi siebie do boskości lub sprowadza Boga do własnej rzeczywistości. Jedno i drugie ma na celu „usprawiedliwienie, umocnienie lub ugruntowanie" samego siebie (Barth 1940, s. 155). Określenie ludzkiej natury jako grzesznej oznacza zatem przede wszystkim, że człowieka określa samowola i pęd do wynoszenia własnego „ja". Zasadą ludzkiej natury jest indywidualizm i samoafirmacja. Barth widzi więc naturę człowieka podobnie jak Nietzsche, do którego zresztą wprost się odwołuje – nietzscheańska wola mocy to barthowska wola samoafirmacji. Zgodny jest tu także z Feuerbachem, który twierdzi, że naturą człowieka jest egoizm, rozumiany – jak podkreśla – nie psychologicznie, a filozoficz-

nie, czyli w gruncie rzeczy właśnie jako indywidualizm i samoafirmacja. Podobieństwo to wydobywa jednak jednocześnie najbardziej zasadniczą różnicę między ateistycznymi krytykami religii, widzącymi jej istotę w alienacji, a teistycznym przedstawicielem tej krytyki. Ateiści wartościują samoafirmację człowieka pozytywnie – w filozofii Feuerbacha, Marksa, Nietzschego i Sartre'a chodzi przecież właśnie o to, żeby człowiek postawił na samego siebie. Samoafirmacja człowieka jest celem ich filozofii. Barth natomiast wartościuje ją negatywnie. Co więcej, właśnie w samoafirmacji człowieka widzi istotę zjawiska religii, które poddaje ostrej krytyce.

Podobnie jak krytyki myślicieli ateistycznych, krytyka religii Karla Bartha ma formę demaskacji jej prawdziwej natury. Naturą tą – mówi kalwiński teolog – jest samoafirmacja człowieka, a w dodatku samoafirmacja realizująca się w sposób zakłamany i pokrętny. Polega ona na „potajemnej identyfikacji" człowieka i Boga. W religii – czytamy w *Römerbrief* – „natarczywie przesuwamy się w pobliże Boga i bezceremonialnie ciągniemy go w nasze pobliże. Pozwalamy sobie wejść z Nim w nawykową relację, liczyć się z Nim tak, jakby nie było to niczym szczególnym. Pozwalamy sobie odgrywać Jego zaufanych popleczników, rzeczników, pośredników" (Barth 1940, s. 20). Identyfikacja polega więc tutaj na tym, że człowiek stawia siebie w tym samym szeregu co Bóg. Dokonuje się to na wiele sposobów: poprzez praktyki (uczynki motywowane chęcią współdziałania z Bogiem, albo pertraktowania z Nim), w obrębie myśli (przez formułowanie koncepcji, które *explicite* bądź *implicite* włączają człowieka w boską rzeczywistość, np. utożsamienie Boga bytem bądź byciem), albo w obrębie uczuć (np. w przeżyciu mistycznym – w którym człowiek zlewa się z Bogiem, identyfikuje się z Nim stając się Jego częścią). W każdym z tych obszarów mamy do czynienia z autokultem człowieka, dla którego przykrywką jest kult Boga. Barth wyjaśnia to w sposób następujący: „Umieszczając Boga na tronie świata samych siebie, mamy na myśli, *Wierząc* w Boga, samych siebie usprawiedliwiamy, samymi sobą się sycimy, samych siebie czcimy. Nasza pobożność polega na tym, że uroczyście potwierdzamy samych siebie i świat" (Barth 1940, s. 20). W wyjaśnieniu genezy religii protestancki teolog okazuje się zatem ideowym synem Feuerbachowi. Dla porównania zerknijmy do *Wykładów o istocie chrześcijaństwa* Feuerbacha. Czytamy tutaj: „człowiek czci jako boga to, o czym wie lub wierzy, że jego życie jest od tego zależne, i dlatego właśnie w przedmiocie jego czci uzewnętrznia się i ujawnia tylko ta wartość, którą przywiązuje do swego życia i do siebie w ogóle. Zatem cześć oddawana bogu jest zależna od czci oddawanej człowiekowi" (...), „jak mogę uznawać Boga poza sobą, jeśli najpierw, co prawda w inny sposób, nie jestem bogiem dla samego siebie" (...), „istotą absolutną jest dla człowieka on sam, choć jeszcze o tym nie wie. Tak zwane istoty absolutne, bogowie, są bytami relatywnymi, zależnymi od człowieka i są dlań tylko o tyle bogami, o ile służą tej jego istocie, o ile są dlań użyteczne, pomocne, odpowiednie" (Feuerbach 1959, s. 61, 64, 66). Obydwaj myśliciele demaskują więc religię jako ukrytą, zafałszowaną antropologię. W religii wcale nie chodzi o Boga, ale o kult człowieka – i to kult dokonujący się nie wprost. Religijne pojęcie Boga – zarówno u Feuerbacha, jak i u Bartha – jest ludzką projekcją, dopasowaną do potrzeb i oczekiwań i człowieka.

Feuerbach i Barth opisują religię podobnie, jednak ich intencje są różne. Feuerbach charakteryzując mechanizm religii, diagnozuje ją jako samowyalienowanie istoty człowieka. Dla Bartha religia **jest** samoalienacją człowieka, ale przede wszystkim wyrazem niewłaściwego stosunku do prawdziwego Boga, który przed człowiekiem jest ukryty – religia jest próbą przekraczania diastazy, przepaści między światem a jego Stwórcą. Feuerbach chce zastąpić religię antropologią, Barth – wiarą. Niemiecki filozof stara się wyzwolić człowieka od religii po to, aby wyzwolić go od Boga (rozumianego jako wynik projekcji i przesądu). Chce to zrobić w imię przywrócenia człowiekowi pełni człowieczeństwa. Autor *Römerbrief* natomiast zamierza wyzwolić człowieka od „uczłowieczonej" religii, od idolatrycznych fałszywych obrazów Boga, po to, żeby przywrócić go prawdziwemu Bogu.

Barth podkreśla przede wszystkim fakt, że religia jest zła ze względu niewłaściwy stosunek do Boga. Jednak motyw egzystencjalny, mówiący o alienacji istoty człowieka, też jest u niego wyraźnie widoczny. Całkowicie zgadza się on z myślicielami ateistycznymi co do tego, że egzystencja religijna jest egzystencją fałszywą i zniewoloną. Człowiek wikłając się w religię, staje się niewolnikiem swoich własnych tworów, co skutkuje upadkiem jego godności: „zdeifikowane siły natury i duszy, są teraz bogami i jako Jowisz i Mars, Izyda i Ozyrys, Kybele i Attis opanowują przestrzeń naszego życia (...). Człowiek staje się pachołkiem i igraszką rzeczy, wszelkiej *natury* i *kultury*, których zniesienia i uzasadnienia w Bogu nie dostrzega. Nic wyższego nie chroni go teraz przed tym, co sam uczynił swym najwyższym. Nieczystość jego stosunku do Boga, spycha także jego życie w nieczystość. Gdy Bóg utracił swoją wspaniałość, to traci ją także człowiek" (Barth 1940, s. 27). W tym miejscu ujawnia się różnica między ateistycznymi krytykami religii a Barthem. Jego zdaniem wikłanie się w religię i w fałszywą egzystencję jest dla człowieka czymś naturalnym i nieuchronnym. Religia jest wynikiem samoafirmacji, która określa naturę człowieka niemal w całości. Innymi słowy – upadek w religię – dokonuje się wówczas, gdy człowiek odrzuca prawdziwego, ukrytego Boga, i zostaje pozostawiony sam sobie. Tym, co go naprawdę niewoli, jest własny egocentryzm i, pozytywnie wartościowana przez ateistów, samoafirmacja.

Mimo różnic, Barth mierzy się z tymi samymi trudnościami, którym stawiają czoła ateiści. Jaka jest alternatywa dla religii? Jaka jest możliwość porzucenia egzystencji zniewolonej, fałszywej? Główny problem Bartha tkwi w fakcie, że zgodnie z jego koncepcją, człowiek areligijny właściwie nie istnieje. Religijność, a zatem egzystencjalny fałsz, są wpisane w ludzką naturę. Niemniej jednak szwajcarski teolog, podobnie jak inni krytycy religii, obstaje przy ideale autentyczności człowieka. Człowiek – twierdzi – powinien być wierny samemu sobie, być przytomny, żyć w prawdzie. Barth próbuje budować ideał autentyczności poza samoafirmacją, czyli poza naturą człowieka. Jego projekt budzi jednak wątpliwości. Jedyną możliwością wejścia w egzystencję prawdziwą, autentyczną jest dla Bartha wiara. Problem tkwi jednak w tym, że wobec przyjętych w jego systemie założeń, wiara rysuje się jako coś szalenie trudnego. Jej akt musi zaistnieć pomimo całkowitej skrytości Boga i pomimo religijnej skłonności człowieka, jego naturalnej wrogości skierowanej w stronę Stwórcy. Autor *Römerbrief* nie waha się zatem powiedzieć, że dla człowieka wia-

ra jest czymś niemożliwym, co całkowicie sprzeciwia się jego afirmującej się naturze. Aby uwierzyć, człowiek musi zaprzeć się tego, co dla niego naturalne – w pewnym sensie musi samemu sobie zaprzeczyć. Mamy tutaj więc do czynienia z sytuacją paradoksalną – aby być w pełni sobą, należy wyrwać się samemu sobie. Wyrwać się po to, żeby uwierzyć w Boga, który cały czas pozostaje niewidoczny. Oczywiście – wskazuje teolog – nie można tego dokonać bez nadprzyrodzonego wsparcia. Wiara okazuje się więc czynem nie człowieka, a Boga. Z ludzkiego punktu widzenia jest cudem. Oznacza to, że autentyczność człowieka w ogóle nie pozostaje w jego rękach. A czym jest owa autentyczność? Oto kolejne pytanie, które Barth stawia wraz z ateistycznymi krytykami religii. I podobnie jak oni, nie potrafi udzielić jasnej odpowiedzi. Od strony egzystencjalnej wystosowuje właściwie wyłącznie negatywne określania – mówi o próżni, rezygnacji z własnej sobości, śmierci „starego" podmiotu, postawie, w której człowiek „traci własną duszę".

Barth opisuje zatem mechanizm religii po feuerbachowsku. Wychodzi z podobnych założeń – zsekularyzowanej wizji świata, religii jako projekcji. Wnioski, które z nich wyciąga, mają inny charakter, niż wnioski myślicieli ateistycznych. O różnicy tej decyduje oczywiście przyjęcie istnienia Boga, ale także rzecz ciekawsza – ścisłe związanie mechanizmu religii z wolą samoafirmacji, odpowiednikiem nietzscheańskiej woli mocy i negatywne wartościowanie samoafirmacji, które jest całkowicie przeciwne intencjom ateistów. Problemy jakie wyłaniają się w teistycznej krytyce religii, są jednak ciągle te same. Barth zmaga się z tą samą trudnością, co ateiści – kim jest człowiek bez religii? Jak go z tej religii wyzwolić? Aby rozwiązać te problemy, musi się uciec do koncepcji nadprzyrodzonego wsparcia, łaski i paradoksalnej koncepcji człowieka autentycznego.

Z teistyczną krytyką religii wiąże się jeszcze jeden problem – bardziej ogólny. Chodzi o problem projektu chrześcijaństwa bez religii. Po Barcie takie projekty pojawią się w teologii Dietricha Bonhoeffera, Harveya Coxa, ich możliwość dopuści również Paul Tillich. Żaden z tych myślicieli nie przypuści jednak tak mocnego ataku, jak autor *Römerbrief*, na samą religijną skłonność w człowieku. Religię będą krytykować raczej ze względu na pewien przeżytek jej kulturowych form, które po prostu należy zrewidować. Dla samego Bartha, konsekwencje teorii przedstawionej w *Römerbrief* okażą się ostatecznie zbyt daleko idące. Szybko wycofa się on z większości przedstawionych tam tez. W późniejszych pracach będzie pisał o tym, że wiara co prawda znosi religię, ale czyni to w sensie niemieckiego *aufheben* – czyli znosi ją, zachowując, podnosząc na wyższy poziom. Myślę jednak, że zwrot w myśli Bartha, nie unieważnia *Römerbrief.* Praca ta jest godna uwagi między innymi z tego powodu, że stanowi najbardziej konsekwentną teistyczną próbę adaptacji alienacyjnej krytyki religii i jednocześnie ciekawą odpowiedź na jej wersję ateistyczną. Miała ona także ogromny wpływ na kształt dwudziestowiecznej teologii jako takiej. *Römerbrief* stanowił dla teologii (przynajmniej protestanckiej) pewnego rodzaju punkt krytyczny, wskazówkę, że trzeba poszukać nowych dróg dla chrześcijaństwa. Barth stał się inspiracją nowych pokoleń teologów – pokoleń, dla których problem wpisania się chrześcijaństwa w czasach sekularyzacji stał się bardzo poważny.

BIBLIOGRAFIA

Barth K. (1940), *Römerbrief*, Zürich: Verlag U.G. Zollikon- Zürich. Wszystkie fragmenty tej książki cytuję we własnym tłumaczeniu.

Bieliński W. (1956), *List do W.P. Botwina 1 marca 1841*, w: W. Bieliński, *Pisma filozoficzne* t. I, tłum. W. Anisimow-Bieńskowska, Warszawa: PWN.

Bierdiajew M. (2007), *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, tłum. H. Paprocki, Kęty: Wydawnictwo Antyk.

Dawkins R., *Bóg urojony*, Warszawa: CIS.

Dostojewski F. (1978), *Bracia Karamazow*, tłum. A. Watt, Warszawa: PIW.

Feuerbach L. (1959), O *istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa: PWN.

Kirk G. S. (red.) (1999), *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa – Poznań: PWN.

Marks K., *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp.*, w: Marks Karl, Engels Friedrich, *Wybrane Pisma Filozoficzne 1844–1846*, 1949, tłum. L. Kołakowski, Warszawa: KiW.

Neusch M. (1977), U *źródeł współczesnego ateizmu*, tłum. A. Turowiczowa, Paryż: Dialogue/Znaki Czasu.

Nietzsche F. (1995), *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Poznań: Zysk i S-ka.

Nietzsche F. (2003), Z *genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Kraków: Zielona Sowa.

Onfray M. (2008), *Traktat ateologiczny. Fizyka metafizyki*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa: PIW.

Sartre J.-P. (2007), *Byt i nicość*, tłum. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Ryziński, P. Małochleb, Kraków: Zielona Sowa.

Sartre J.-P. (1998), *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie „Muza".

Žižek S. (2008), O *wierze*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo „Aletheia".

MAIN PROBLEMS OF THE PHILOSOPHICAL CRITIQUE OF RELIGION

The paper is a synthetic overview of main problems of the philosophical critique of religion. In the beginning I identify and characterize three general threads of the critique: the enlightenment, the alienational, and the thread which focuses on the problem of theodicy. The greater part of my article is devoted to the alienational critique of religion in its two types: atheistic (Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche, Sartre) and theistic (Barth). The subjects of my analysis are the sources and foundations of the alienational critique of religion and the most important problems implied by it: the essence of religion, the ideal of the irreligious man, the prospect to remove religion. The analysis presents troubles and confusions connected to these subjects: they emerge in atheistic as well as theistic type of alienational critique of religion

Key words: atheism, critique of religion, alienation, philosophical antropology