

Ks. Krzysztof Bochenek

KONSEKWENCJE BŁĘDU ANTROPOLOGICZNEGO W RELIGII

Słowa św. Augustyna, wypowiedziane w obliczu śmierci przyjaciela, „stałem się sam dla siebie wielkim problemem”, nie przestają być aktualne również na początku XXI w. Człowiek wciąż bowiem nie przestaje być przede wszystkim sam dla siebie natarczywym pytaniem. To pytanie brzmi jednak szczególnie natarczywie w sytuacji człowieka żyjącego w epoce tak łatwo ulegającej mirażom prometejskiego ateizmu, który w imię dowartościowania człowieka wieszczy koniec Boga¹, stwierdzając równocześnie, że religia go dehumanizuje i zniewala². Trudno nie zauważyć, że jesteśmy dziś świadkami gwałtownego zakrywania i zaprzeczania ontycznych korzeni religii, a XIX- i XX-wieczne teorie człowieka wskazują na inne drogi umocnienia – zbawienia człowieka. Ze zjawiskiem ateizmu wiążą się dziś takie zagadnienia jak: koncepcja poznania, bytu czy człowieka. W zależności od tego, jak rozumie się i w jaki sposób ostatecznie wyjaśnia się poznanie, byt, strukturę czy naturę człowieka, przyjmuje się teizm lub ateizm³.

W niniejszym referacie spróbujemy w sposób szczególny podjąć kwestię antropologicznych korzeni negacji lub afirmacji Boga i religii. Prawda o religii jest bowiem nierozdzielnie związana z prawdą o człowieku, a kwestia ujmowania człowieka w kategoriach istoty religijnej należy do istotnych zagadnień antropologii filozoficznej⁴. W teoretycznym wyjaśnianiu faktu

¹ Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 40.

² Z. Czarnecki, *Filozoficzny rodowód marksistowskiej teorii religii*, Warszawa 1971.

³ Z. Zdybicka, *Problem tak zwanej śmierci Boga*, w: *Aby poznać Boga i człowieka. Część pierwsza – o Bogu dziś*, red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 150.

⁴ M. Kiwka, *ABC filozofii*, Wrocław 2001, s. 86.

religii filozofia korzysta przecież często z aparatury pojęciowej filozoficznej antropologii⁵, a kwestia statusu religii w danej filozofii wiąże się bezpośrednio z przyjmowaną antropologią. By wyjaśnić fakt religii, potrzebna jest przecież znajomość człowieka⁶.

Ten związek między antropologią a religią nabiera zresztą radykalnego i karykaturalnego wyrazu w pewnych kręgach filozofii marksistowskiej, gdy np. B. Suchodolski stwierdza z satysfakcją, że filozofia Boga jest właściwie zamaskowaną postacią filozofii człowieka. Wspomniany wyżej marksista stwierdza równocześnie, że teza ta była głoszona nieśmiało już od dawna, aczkolwiek dopiero Feuerbach odważył się w pełni zredukować teologię do antropologii⁷.

Pomijając ideologiczny charakter powyższych sformułowań należy zaznaczyć, że przystępując do opisu zjawiska religii, człowiek doznaje zawsze uczucia szczególnego onieśmienia, a nawet pewnego rodzaju lęku. Dziedzina ta dotyczy bowiem największych i równocześnie najtrudniejszych do rozwiązania tajemnic ludzkiego życia. Trudności w tym względzie potęgują coraz natrętniej padające pytania o to: czym jest i co oznacza religijna perspektywa człowieka, skąd ona wypływa, czy jest zakorzeniona w bycie ludzkim, czy jest cechą istotną człowieka, należącą do jego natury, czy też jest cechą przypadkową, która pojawia się ze względu na okoliczności natury biologicznej, psychologicznej lub społecznej, a więc ze względu na wychowanie, tradycję, poczucie osamotnienia, stanowisko w przyrodzie i związane z tym zagrożenia?

Należy przede wszystkim zauważyć, że homo religiosus, jako kategoria antropologiczna, stanowić będzie pewnie nigdy nie rozstrzygnięty problem, podczas gdy określenia np. homo sapiens, homo socialis, homo aestheticus, czy homo oeconomicus, uznawane są już za niepodważalne określenia bytu ludzkiego⁸. Odniesienie do Boga nie jest nam bowiem dane z natury, a Bóg jest dla mnie tylko w tej mierze, w jakiej ja sam autentycznie egzystuję⁹.

Jesteśmy bowiem dziś świadkami ścierania się w myśli i w życiu dwu zasadniczych typów wizji człowieka, a zarazem dwu różnych koncepcji humanizmu. O tzw. szczęście człowieka walczy bowiem zarówno humanizm ateistyczny, według którego człowiek jest bytem całkowicie autono-

⁵ Sytuacja metodologiczna filozofii religii jest analogiczna do sytuacji etyki czy nawet antropologii. Zob. T. Styczeń, *Zarys etyki*, cz. I: *Metaetyka*, Lublin 1974.

⁶ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1978, s. 113.

⁷ B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1963, s. 7.

⁸ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1978, s. 16.

⁹ K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, Wrocław 2000, s. 44.

micznym, którego rozwój dokonuje się poprzez aktywizację relacji horyzontalnych, jak i humanizm teistyczny, który uznając osobę ludzką za najwyższą wartość w sferze bytów pochodnych, wskazuje na pozaczasowe perspektywy życia ludzkiego i poszerza bytowanie ludzkie o wymiar nieskończony, będący konsekwencją ontycznego, psychicznego i moralnego związku osoby ludzkiej z „Ty” transcendentnym¹⁰.

Ta niezwykle wartość człowieka, potwierdzona jego oszałamiającą skutecznością w budowaniu postępu cywilizacyjnego, staje jednak w zastanawiającej sprzeczności z dziełem zniszczenia, za które on sam również jest odpowiedzialny¹¹. Sprzeczność ta powoduje zresztą coraz większą alienację człowieka, dostrzegającego z coraz większym przerażeniem, że jego kondycja nie daje mu szansy na zbawienie, choć zbawienia tego potrzebuje i pragnie¹².

Częstym doświadczeniem człowieka jest przecież przeżycie stanu bytowej niewystarczalności i egzystencjalnej niepełności. Doświadczenie tej kruchości i bytowej przygodności łączy się z potrzebą przekroczenia przez człowieka tych ograniczeń, z dążnością do osiągnięcia utrwalenia w bycie, uchwycenia jakiegoś dobra, które by nadało wartość i sens jego egzystencji¹³.

Pochylając się nad tym zagadnieniem należy jednak zauważyć, że współczesny człowiek, mimo tego podstawowego – dla każdej ludzkiej istoty, doświadczenia przygodności, ucieka dziś od tej prawdy¹⁴, zapominając przy tym, jak zauważa G. Marcel, że jest wprawdzie ssakiem podobnym do innych zwierząt, ale i zarazem różniącym się od nich¹⁵, a natura ludzka polega na nieustannym wysiłku przekraczania granic tkwiącej w nim zwierzęcości. Nie pamiętając o tym, jak podkreśla z kolei R. Ingarden, człowiek zapada się bez ratunku w swoją czystą zwierzęcość, stanowiącą w gruncie rzeczy jego śmierć¹⁶.

Człowiek jest więc „bytem-granicą” i stale znajduje się w polu napięć między ograniczonością związaną z materią i nieograniczonością związaną z duchem, między relatywnością i absolutnością. „Samogrunтуюący się projekt”, którym jest człowiek, staje się niezrozumiały, a nawet absurdalny, gdy pojmuje się go wyłącznie jako projekt-w-świecie. I chociaż otwiera się

¹⁰ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1978, s. 17.

¹¹ W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 35.

¹² W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 113.

¹³ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1978, s. 123-124.

¹⁴ G. Marcel, *Homo viator*, Warszawa 1959, s. XXXIV.

¹⁵ Por. M. Krąpiec, *Kim jest człowiek*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992, s. 142-143.

¹⁶ Zob. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 21-24.

on na wszystkie inne byty, żaden z nich nie wyczerpuje jego potencjalności. To doświadczenie przygodności osoby ludzkiej nie usprawiedliwia oczywiście całej relacji religijnej, na jego podstawie można jednak stwierdzić fakt niezmiernie ważny – człowiek – bez względu na zewnętrzne uwarunkowania, zawsze wybiega w poznaniu, dążeniu i zachowaniu się ku „komuś” mocniejszemu¹⁷. Wielu współczesnych socjologów i antropologów kultury sygnalizuje jednak coraz radykalniejsze kontestacje religii, zwłaszcza jej niektórych dotychczasowych form¹⁸. Pogłębia się przekonanie, że już w samym człowieku istnieją zasoby potrzebne do osiągnięcia szczęścia, że musi on odrzucić Boga, aby stać się w pełni człowiekiem, a odrzucenie sacrum stwarza mu iluzję nieskończonych możliwości¹⁹.

Nawet powierzchowna obserwacja rzeczywistości początku XXI w. pozwala na smutną konstatację, iż współczesny człowiek jest często traktowany tylko i wyłącznie w kategoriach bytu empirycznego. Zjawisko to jest przede wszystkim wynikiem sytuacji, w której człowiek już od dawna w swoim samookreśleniu siebie zadawała się tylko wynikami badań poddanych regułom naukowym. Trudno jednak nie zauważyć, że to swoiste oswajanie rzeczywistości przez człowieka nie zakończyło się chyba dla niego niczym dobrym. Znalazł się on bowiem w sytuacji konfrontacji z przerażającym go chaosem, czy też, jak mówią postmoderniści, chaosmosem²⁰, a świat okazał się miejscem, w którym czuje się często bytem całkowicie zbytecznym, tracącym swoją jedyność i niepowtarzalność²¹, zagrożonym depersonalizacją i umasowieniem²².

Szukając swojego uzasadnienia tylko w świecie materii człowiek często przestaje być panem i użytkownikiem rzeczy, mierzy swoją wartość tylko ich posiadaniem²³, co jest tym bardziej zastanawiające, że nigdy wcześniej nie mówiono tyle o jego godności²⁴. Trudno nie zauważyć, że w opisie eg-

¹⁷ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1978, s. 128-130.

¹⁸ Choć równocześnie zauważa się w pewnych przynajmniej środowiskach wzrost zainteresowania zjawiskami religijnymi, przejawy pogłębienia wiary i postawy religijnej, a przede wszystkim na miejsce starych często pojawiają się nowe formy religijności. Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1978, s. 202.

¹⁹ Zob. tamże, s. 206.

²⁰ Zob. A. Zachariasz, *Antropotelizm. Człowiek a sens istnienia*, Lublin 1996, s. 47.

²¹ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 95.

²² Por. J. Pasierb, *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983, s. 30.

²³ Zob. S. Kowalczyk, *Filozofia kultury*, Lublin 1997, s. 95.

²⁴ Związek bytu z osobą jest niezgłębiony i tajemniczy. Sam „świat” jawi się nam jednocześnie jako „świat” i jako „anty-świat”, czy nawet „nie-świat”. Świat jest jakby wiecz- nie nie zdeterminowany do końca. Cz. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 380.

zystencji ludzkiej, przedstawianej przez wiodące nurty współczesnej filozofii, a więc np. w marksizmie, egzystencjalizmie czy scjentyzmie, dostrzec można niepokojące braki²⁵. Jak zauważa niezwykle trafnie V. Frankl, systemy te, oparte na fałszywym humanizmie, twierdzącym, że człowiek stał się rzekomo „wszystkim”, prowadzą w konsekwencji nieuchronnie do nihilizmu, dla którego człowiek jest w gruncie rzeczy niczym²⁶.

Zarysowany tak ostro w myśli współczesnej konflikt między afirmacją Boga i afirmacją człowieka, między absolutnym humanizmem i religią, wyraża się w antynomicznym przeciwstawieniu bytu Boga i bytu człowieka, tego, co materialne, czasowe, doczesne – temu, co duchowe, wiary i rozumu, praw Boga i praw człowieka. Czy jednak człowiek może żyć po „śmierci Boga”? Czy eliminacja i negacja Boga oraz religii rzeczywiście go wyzwala i ubogaca?

Konsekwencją „śmierci Boga” jest niestety „śmierć człowieka”. Wszystkie koncepcje poznawcze, ontyczne, antropologiczne, które eliminują doktrynę o Bogu jako Bycie Osobowym i Transcendentnym, konsekwentnie prowadzą do wyeliminowania doktryny o człowieku jako osobie transcendentnej w stosunku do świata natury i historii, negują duchowość człowieka, możliwość jego istnienia po śmierci biologicznej. Człowiek nie może uciec od Boga nie uciekając od siebie, nie przekreślając siebie.

Trudno więc w tym momencie nie zapytać: w jaki sposób żyją dzisiaj miliony ludzi, którzy świadomie przyznają się do ateizmu?

Psychika ludzka w tej dziedzinie nie znosi pustki. Eliminując Boga i wartości religijne człowiek tworzy sobie imitacje najwyższych wartości, którym następnie gorliwie służy, i którym oddaje chwałę. Nadczłowiek, Natura, Klasa, Społeczeństwo, Historia, Nauka, Postęp czy Nicość stanowią te właśnie surogaty, które zajęły miejsce osobowego Boga. Dlatego słusznie pisze Sartre: „Bóg umarł ale człowiek nie stał się ateistą”²⁷. F. Jeanson, komentując pogląd Sartre'a twierdzi, że nie porywa się on w gruncie rzeczy ani na Boga, ani na wiarę w Boga, ale przede wszystkim na wszelką formę myśli teologicznej w tej mierze, w jakiej dąży ona do pozbawienia człowieka jego wolności na rzecz jakiejś iluzji przekształcającej istnienie ludzkie w przeznaczenie. Interpretacja poglądów Sartre'a przez Jeansona jest bardzo znamienna. Zwraca on bowiem uwagę na to, że punktem wyjścia jego poglądów jest egzystencja człowieka wykluczająca Boga.

²⁵ M. Jaworski, *Idea Boga a współczesny ateizm*, w: *Aby poznać Boga i człowieka. Część pierwsza – o Bogu dziś*, red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 126.

²⁶ V. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1971, s. 92.

²⁷ Z. Zdybicka, *Problem tak zwanej śmierci Boga*, w: *Aby poznać Boga i człowieka. Część pierwsza – o Bogu dziś*, red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 152.

Podobnie u K. Marksa nie ma w gruncie rzeczy bezpośredniej negacji Boga, lecz negacja religii jako nadziei człowieka na jakąś rzeczywistość pozaziemską. Religia jest bowiem według niego zupełnie nieprzydatna do przemiany stosunków międzyludzkich. Dlatego ateistyczny marksizm uważa jedynie siebie za prawdziwie dojrzały humanizm, zwracający człowiekowi jego własną godność, wybawiający go od Boga²⁸.

To samo założenie spotykamy także w ateizmie scjentystycznym, mimo wszelkich różnic, jakie dzielą go od marksizmu i egzystencjalizmu. Prezentuje on bowiem siebie również jako humanizm, według którego człowiek sam sobie wystarcza. Humanizm scjentystyczny jest przede wszystkim protestem przeciw idei jakiegokolwiek nadprzyrodzoności²⁹.

Ogólnie rzecz biorąc, u wymienionych wyżej reprezentantów współczesnych kierunków ateizujących, zasadniczy problem polega na niemożliwości pogodzenia egzystencji ludzkiej pojętej jako wolność i historyczność, z ideą Boga. Według tych myślicieli idea Boga nie uzasadnia bytu ludzkiego, ale go znosi³⁰. Ateizmowi nie chodzi więc najczęściej o dowodzenie nieistnienia Boga. Widać to choćby wyraźnie z wypowiedzi Sartre'a: „Gdyby nawet był Bóg, to i tak niczego to nie zmieni. Człowiek musi bowiem odnaleźć z powrotem samego siebie i nic nie może go uratować przed nim samym, nawet prawomocny dowód na istnienie Boga”.

Według zwolenników „śmierci Boga”, w świecie nie ma po prostu żadnego miejsca dla Boga. Stąd też sama idea Boga traci wszelki sens, zawisa całkowicie w próżni³¹. W takiej przestrzeni ludzkiej egzystencji, gdzie wydają się ożywać kompleksy współczesnych Prometeuszów, zapomina się, niestety, tak często, że nie ma niczego, co moglibyśmy ukraść Bogu³².

Materializm dialektyczny początkowo nie interesował się antropologią, dopiero po drugiej wojnie światowej pojawia się coraz więcej jego przedstawicieli, nawiązujących najczęściej do *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych* Marksa³³. Antropologia marksizmu łączy się więc z humanizmem uzewnętrzniają-

²⁸ Por. L. Stevenson, D. Haberman, *Dziesięć koncepcji natury ludzkiej*, tłum. U. Wieczorek, Wrocław 2001, s. 18-19.

²⁹ M. Jaworski, *Idea Boga a współczesny ateizm*, w: *Aby poznać Boga i człowieka. Część pierwsza – o Bogu dziś*, red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 124.

³⁰ W. Dłubacz, *O kulturę filozofii*, Lublin 1994, s. 32-33.

³¹ M. Jaworski, *Idea Boga a współczesny ateizm*, w: *Aby poznać Boga i człowieka. Część pierwsza – o Bogu dziś*, red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 125.

³² J. Życiński, *Medytacje sokratejskie*, Lublin 1991, s. 134.

³³ A. Schaff, *Marksizm a jednostka ludzka*, Warszawa 1965; T.M. Jaroszewski, *Osobowość i wspólnota*, Warszawa 1970.

cym się poprzez walkę z różnorodnymi formami alienacji³⁴. Humanizm ten zakłada, że człowiek, i tylko on sam, jest panem własnego losu i swojej przyszłości³⁵. Marksizm swoje zainteresowania koncentruje rzeczywiście na egzystencji ludzkiej. Być człowiekiem oznacza tu jednak przede wszystkim bytować jako wytwór stosunków społecznych i byt historyczny. W takiej perspektywie ludzkiej egzystencji idea Boga, a zwłaszcza idea zbawienia przez religię, jest zwyczajną mistyfikacją, a chrześcijańska nadzieja zastąpieniem dążeń człowieka do zaprowadzenia sprawiedliwych stosunków społecznych³⁶.

W systemie marksistowskim słowo „Bóg” oznaczać może tylko wroga, a w najlepszym przypadku konkurenta człowieka, nie dopuszcza się tu natomiast kontekstu, w którym można byłoby mówić o Bogu posłannictwa ewangelicznego, Bogu miłości i zbawienia³⁷. Również Kościół jest tu bardziej niebytem niż złem, a więc duchem bezdusznej epoki³⁸.

Jeden z najważniejszych interpretatorów marksizmu w Polsce, A. Schaff, zwraca uwagę na to, że właśnie człowiek jest centralnym problemem filozofii marksistowskiej³⁹.

Dla wyjaśnienia tej marksistowskiej koncepcji człowieka oraz religii niezmiernie ważne jest zrozumienie tak często powtarzającego się tu zagadnienia alienacji. Marksizm zauważa przede wszystkim, że człowiek, żyjąc i działając w społeczeństwie, wyraża, ujawnia siebie, swoje „ja” w postaci rzeczy, zmaterializowanych duchowych wartości oraz przekształconych stosunków społecznych. Reifikacja i obiektywizacja działalności człowieka są istotnie związane z bytowaniem ludzkim i stanowią fundamentalną kategorię antropologiczną. Proces reifikacji i obiektywizacji może jednak ulec deformacji właśnie wtedy gdy ma miejsce zjawisko alienacji. Alienacja jest bowiem rodzajem zdeformowanej reizacji i obiektywizacji, gdzie wytwory ludzkie uzyskują niezależny od człowieka byt, usamodzielniają się, a człowiek traci nad nimi władzę. Dlatego zjawisko alienacji stanowi fundamentalne zagrożenie dla człowieka, pozbawia go części siebie. Ponieważ najgroźniejszą alienacją człowieka jest według marksizmu alienacja religijna, ma on bez wątpienia charakter wyraźnie soteriologiczny – jego istotnym

³⁴ Por. T. Jaroszewski, *Alienacja?*, Warszawa 1965.

³⁵ S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986, s. 37.

³⁶ M. Jaworski, *Idea Boga a współczesny ateizm*, w: *Aby poznać Boga i człowieka. Część pierwsza – o Bogu dziś*, red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 129.

³⁷ Tamże, s. 130.

³⁸ J. Guitton, *Kościół współczesny*, Warszawa 1965, s. 145.

³⁹ Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 108.

zadaniem jest przecież wyzwolenie człowieka z wszelkich alienacji, uczynienie go szczęśliwym. Już podstawowe twierdzenie Feuerbacha sprowadza się przecież do jednoznacznej tezy: to człowiek utworzył Boga na swoje podobieństwo⁴⁰. Idea Boga jest projekcją na zewnątrz i absolutyzacją cech i właściwości człowieka w postaci wyidealizowanej, tzn. w postaci typu idealnego. Feuerbach, jak zresztą i przedstawiciele lewicy heglowskiej podkreślali z naciskiem, że nie tylko idea, ale i sam Bóg są tworem człowieka, stanowiąc eksterioryzację i obiektywizację najlepszych ludzkich cech i wartości. Również Marks w swojej koncepcji alienacji religijnej wprost odwołuje się do Feuerbacha, choć uważa, że „rozdarcie” człowieka dokonuje się nie tyle w świadomości ludzkiej, ile na ekonomiczno-społecznej⁴¹.

Istotą alienacji religijnej jest sytuacja, w której twór człowieka panuje nad nim, rządzi nim i kieruje. Człowiek w ten sposób sam siebie okrada ze swego człowieczeństwa, zubaża się, pozbawia własnych cech i treści na rzecz tworu swego umysłu, który przyjmuje postać społecznych wierzeń. Negacja Boga, eliminacja religii jest więc według marksizmu warunkiem w pełni ludzkiego życia, warunkiem humanizmu i antropocentryzmu⁴².

Podobnie F. Engels w religii i pojęciu bóstwa upatrywał pomniejszenie rzeczywistości ludzkiej: „Chcemy przywrócić człowiekowi tę treść, którą stracił przez religię; chcemy mu ją przywrócić nie jako treść boską, lecz ludzką, a to przywrócenie sprowadza się po prostu do obudzenia jego samowiedzy”⁴³.

Podstawa religijnej krytyki dla Marksa i Engelsa jest więc czytelna: człowiek tworzy religię, nie zaś religia człowieka⁴⁴. Zależność człowieka od sił społecznych przyjmuje postać zależności od sił nadprzyrodzonych. Religia jest westchnieniem uciśnionego stworzenia, sercem nieczułego świata, duszą bezdusznych stosunków, przekreśleniem twórczej postawy człowieka wobec otoczenia. Prawdziwe szczęście świata wymaga więc zniesienia religii jako urojonego szczęścia ludu⁴⁵. Jak pisze w jednym z młodzieńczych pism K. Marks: „Religia jest jedynie urojonym słońcem, które dopóty obraca się dokoła człowieka, dopóki człowieka nie obraca się dokoła samego siebie”⁴⁶.

⁴⁰ Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 111-113.

⁴¹ K. Marks, *Tezy o Feurbachu*, w: *Dzieła*, t. III, Warszawa 1961, s. 6.

⁴² Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 114.

⁴³ *Sytuacja w Anglii*, w: *Dzieła*, t. I, s. 806.

⁴⁴ Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 118.

⁴⁵ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, w: *Karol Marks, Fryderyk Engels, Dzieła*, tłum. L. Kolakowski, KiW 1960, t. I, s. 457n.

⁴⁶ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, w: *K. Marks, Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, Warszawa 1979, s. 511.

Do zdeklarowanych wrogów chrześcijaństwa i rzekomego obrońcy człowieka przed religią należy też F. Nietzsche. Nie odmawia on wprawdzie chrześcijaństwu pewnej wartości, przyznając, że przyczyniło się ono w pewien sposób do oczyszczenia człowieka, ale jednocześnie widzi w nim wyraz resentymentu, charakterystycznego dla instynktu stadnego i moralności niewolników⁴⁷. Uważa chrześcijański system moralności, promujący takie wartości jak: sprawiedliwość, altruizm, litość, prymat dóbr duchowych, ascezę oraz wszelkie inne ideały religijne i moralne za zupełnie zakłamane⁴⁸. W prawdziwym sprawiedliwym świecie nie ma więc równocześnie miejsca dla Boga i człowieka. Dlatego w *Wiedzy radosnej* Nietzsche oznajmia z dumą największe z nowych zdarzeń – „Bóg umarł i dzięki temu człowiekowi znów ukazuje się nowy widnokrąg, może wprawdzie bardzo niejasny i ponury, ale wolny”. Innymi słowy, dopiero upadek wiary w Boga otwiera przed ludzkim potencjałem twórczym możliwość pełnego rozwoju, a najwyższą wartością staje się wreszcie człowiek, który po śmierci Boga nie musi już pogardzać życiem, być jego przeciwnikiem⁴⁹.

Ateizm Nietzschego bazujący na witalistycznie pojmowanej etyce, opowiadającej się za postawą dionizyjską, akceptującą kult życia, dynamikę, siłę i wolność⁵⁰, obok licznych uzasadnień epistemologiczno-przyrodniczych, posiada więc również bardzo istotne podłoże antropologiczne. Ten motyw jest nawet szczególnie ważny dla filozofa, który wiarę w Boga uważał przecież za rodzaj zbrodni przeciw ludzkiemu życiu, sugerując trwałą sprzeczność interesów pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Dostrzegając w Bogu tylko tyrana zagrażającego ludzkiej wolności, wiarę uznał bowiem za zdradę człowieczeństwa, potępienie radości i szczęścia, wolności i miłości. Nic więc dziwnego, że negacja chrześcijaństwa i religii stała się według niego *conditio sine qua non* humanizmu, a wiara w człowieka uwarunkowana została porzuceniem wiary w Boga⁵¹. Nietzsche oczarowany mitem Prometeusza, usiłował, naśladując go, uwolnić ludzi od tej niewoli wiary⁵².

⁴⁷ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, Warszawa 1995, s. 403-405.

⁴⁸ *Historia filozofii i etyki. Źródła i komentarze*, red. W. Tyburski, A. Wachowiak, R. Wiśniewski, Toruń 1997, s. 468.

⁴⁹ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, Warszawa 1995, s. 405.

⁵⁰ S. Kowalczyk, *F. Nietzsche i jego proklamacja śmierci Boga*, „Zeszyty Naukowe KUL” R. XIII (1970) nr 3 (51), s. 28.

⁵¹ S. Kowalczyk, *F. Nietzsche i jego proklamacja śmierci Boga*, „Zeszyty Naukowe KUL” R. XIII (1970) nr 3 (51), s. 31-32.

⁵² S. Kamiński, *O koncepcjach filozofii człowieka*, „Zeszyty Naukowe KUL”, R. XIII (1970), nr 4 (52).

Dlatego atakując to co „pozaziemskie”, nawołuje do zwrócenia ludzkiej energii ku doczesnemu życiu, do przewyciężenia tradycji chrześcijańskiej wskazującej tylko na życie po śmierci⁵³.

Nie ma wątpliwości, że poglądy Nietzschego wynikały między innymi z zupełnej nieznajomości antropologii biblijnej. Antropologia ta wydawała się mu bowiem złamaniem człowieka, zupełnym odebraniem mu wolności, zakazem umiłowania życia, przekreśleniem wszelkich wartości naturalnych. Nietzsche był przekonany, że człowiek został przez swojego Stwórcę potraktowany całkowicie instrumentalnie⁵⁴.

Dlatego nadejście ery człowieka, związane zresztą z czasem zupełnego nihilizmu, oznacza przede wszystkim ostateczne obalenie dekadentckiej, chrześcijańskiej cywilizacji Europy. Toruje ono jednocześnie drogę dla nowego świtu, przewartościowania wartości, powstania człowieka wyższego typu. Powitać trzeba „tego najstraszniejszego ze wszystkich gości, który staje u drzwi: „Człowiek jest czymś, co przewyciężonym być winno (...) człowiek jest mostem, a nie celem (...) Nadczłowiek jest treścią ziemi. (...) linią rozpiętą między zwierzęciem i nadczłowiekiem – linią ponad przepaścią⁵⁵. Trudno nie zauważyć, że dla większości ludzi przejście po tej nietzscheańskiej linii kończy się zwykle katastrofą, ale to wydaje się już niemieckiego filozofa nie interesować.

Podobnie mało pocieszającą dla człowieka refleksję nad sensem naszego życia, snuje przeważająca część filozofii egzystencjalistycznej, odbieranej zarówno przez rzesze prostych ludzi jak i intelektualistów. Trudno nie zwrócić uwagi, że z ksiąg egzystencjalnych wionie co najmniej łagodnym pesymizmem, a często po prostu przeraźliwym smutkiem⁵⁶. Egzystencjaliści ateistyczni utrzymują jednak niezmiennie, że ludzie mogą wyjść z kryzysu, w jakim się znaleźli wskutek absurdałności życia i „śmierci Boga”, tylko poprzez akceptację faktu, że ich ziemskie życie jest po prostu jedynym, jakie posiadają, a religia bardzo je zubaża⁵⁷. Rozwijając swoje osobiste uzdolnienia mogą bowiem wreszcie swoje życie uczynić prawdziwie wartościowym⁵⁸.

⁵³ R. Solomon, K. Higgins, *Krótką historia filozofia*, tłum. N. Szczucka-Kubisz, Warszawa 1997, s. 273.

⁵⁴ S. Kowalczyk, *F. Nietzsche i jego proklamacja śmierci Boga*, „Zeszyty Naukowe KUL” R. XIII (1970) nr 3 (51), s. 34.

⁵⁵ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, Warszawa 1995, s. 415.

⁵⁶ S. Opara, *Wstęp do filozofii współczesnej*, Olsztyn 1997, s. 104-105.

⁵⁷ S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986, s. 41.

⁵⁸ P.K. McIney, *Wstęp do filozofii*, tłum. R. Matuszewski, Poznań 1998, s. 33.

Człowiek musi uświadomić sobie, że wewnątrz bytu „dla siebie” zawsze jest zdeintegrowane, niestabilizowane, że musimy sami, tylko w swoim wnętrzu decydować o tym kim jesteśmy⁵⁹. Nie ma żadnego z góry wyznaczonego Boskiego planu wobec człowieka, nie ma wspólnego ideału ludzkiej natury⁶⁰.

Egzystencjaliści przeciwstawiali się systemowo-schematycznej charakterystyce człowieka, widząc w tego typu antropologii aprioryzm. Rzeczywistość ludzka nie podlega dla nich konceptualizacji, może być bowiem uchwycona jedynie poprzez osobistą, włączoną w konkretne życie refleksję, przeżywane wartości, relacje międzyludzkie itp.⁶¹. Człowiek nie otrzymuje znikąd żadnych znaków, które wskazywałyby mu drogę postępowania, sam musi więc dopiero nadawać swoim czynom i rzeczom odpowiednią wartość⁶². Egzystencjalizm pomniejsza przy tym rolę determinantów biologicznych i socjologicznych, przypisując człowiekowi nie skrepowaną niczym wolność. Człowiek jest wolny, człowiek jest wolnością, a będąc skazany na tę wolność, musi przyjąć wyłączną odpowiedzialność za swoje życie. Człowiek nie może scedować tej wolności na rzecz nikogo, nawet Boga – jest bowiem ontologicznie „skazany na wolność”, może istnieć tylko jako byt wolny. Jego wolność jest jednak pozbawiona całkowicie fundamentu – nie może przecież stać się bytem bogopodobnym, a jego „namiętne” pragnienie osiągnięcia bytu podobnego do bytu Boga jest z góry skazane na niespełnienie⁶³.

Dlatego człowiek usiłuje uciec od swego niepokoju, wolności i odpowiedzialności przez dostarczenie swym decyzjom pozoru obiektywnych usprawiedliwień. Różnorodne zabiegi, które stosuje jednostka, żeby uciec od swego „bycia wolnym”, są charakterystyczne dla postawy nazwanej przez Sartre'a „złą wiarą”. Ta zła wiara przybiera różne postacie: od prostych do subtelnych. Jednym z jej przejawów jest religia powodująca, że jednostka rezygnując ze swojej wolności pozwala zrzucić z siebie odpowiedzialność za dokonywane wybory⁶⁴. W egzystencjalizmie Sartre'a, w którym pobrzmiewają liczne echa *Biesów* Dostojewskiego i *Tako rzecze Zaratustra* Nietzschego, negacja Boga dokonuje się właśnie przede wszystkim w imię istnienia człowieka pojętego jako wolność. W opisie egzystencji ludzkiej u Sartre'a można zresztą dopatrzeć

⁵⁹ *Wstęp do historii filozofii*, red. D. Scott-Kakures, tłum. J. Ruszkowski, Poznań 1999, s. 335-336.

⁶⁰ F. Coleston, *Historia filozofii*, t. IX, Warszawa 1991, s. 355.

⁶¹ S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986, s. 39.

⁶² J. Galarewicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992, s. 521.

⁶³ *Filozofia współczesna*, red. Z. Kuderowicz, t. I, Warszawa 1990, s. 319.

⁶⁴ Tamże, s. 320.

się też dziedzictwa idealizmu, według którego to, co nie jest mną, stanowi dla mnie ograniczenie i negację. Każde cudze „ja” stanowi bowiem dla mnie zagrożenie zreizowaniem. Już sam wzrok drugiego przemienia mnie w rzecz. Stąd słynne określenie Sartre'a: „Piekło to inni”⁶⁵. To ujęcie stosunków międzyludzkich Sartre przenosi na stosunek między osobą ludzką a Bogiem, a więc antropomorfizuje Go. Pod wszechmocnym i przenikającym całkowicie wzrokiem Boga nie ma już przecież mowy o istnieniu osoby. I stąd też alternatywa: On albo ja. Bóg jest tutaj „Innym” w sposób bezwzględny, człowiek musi podjąć walkę o wyzwolenie⁶⁶. Jeśli bowiem Bóg istnieje, to „ja” nie mogą być samym sobą, nie mogą być wobec siebie. Negacja idei Boga wiąże się więc tu ściśle z opisem i rozumieniem egzystencji ludzkiej⁶⁷.

Sartre programowo kwestionował teizm, widząc w nim zagrożenie interesów człowieka. Człowiek, otrzymując od Absolutu określony status bytowy, byłby bowiem zdeterminowany w swym działaniu⁶⁸. Sartre zaznacza jednak, że jest czymś w gruncie rzeczy bez znaczenia, czy Bóg istnieje czy też nie, mając na myśli, że nawet jeśli Bóg istnieje, człowiek pozostaje wolny, ma bowiem wolność opierania się Bogu, tak jak Orestes opiera się Zeusowi w *Muchach*⁶⁹. Kiedy bowiem Zeus mówi, że stworzył Orestesa wolnym po to, by ten mógł mu służyć, ten odpowiada, że skoro został stworzony wolnym, przestał już należeć do Zeusa, stał się przecież niezależny i zdolny, jeśli zechce, do stawienia czoła bogu. W tym sensie nie ma różnicy, mówi Sartre, czy Bóg istnieje, czy też jest wymysłem człowieka⁷⁰.

Trudno jednak nie zwrócić uwagi na to, że wymiar egzystencji opisany przez Sartre'a nie dopuszcza nie tyle Boga religii, ile Boga pojętego jako nadczłowieka, którego odniesienie do tegoż człowieka polega na traktowaniu go na sposób przedmiotu, jako swego wytworu. Tymczasem nie trzeba chyba specjalnie dowodzić, że w tym wymiarze nie ma w ogóle miejsca na religijną ideę Boga. Tam, gdzie stosunki międzyosobowe oznaczają zagrożenie, nie może być przecież mowy o tego rodzaju relacji międzyosobowej, w której cudze „ja” nie tylko aktualizuje mnie w pełni jako osobę, lecz co więcej, konstytuuje mnie w sposób najbardziej pierwotny jako osobę ludz-

⁶⁵ Jakże wymownie w tym kontekście brzmią następujące słowa: człowiek w twarzy drugiego człowieka doświadcza potrzeby umocnienia przez osobę doskonalszą niż on sam i inni ludzie. Zob. Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 48.

⁶⁶ R. Guardini, *Świat i osoba*, tłum. A. Turowicz, Kraków 1969, s. 106

⁶⁷ J.E. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1971, s. 23-24.

⁶⁸ S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986, s. 40.

⁶⁹ F. Copleston, *Religia i filozofia*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1978, s. 74-75.

⁷⁰ F. Coleston, *Historia filozofii*, t. IX, Warszawa 1991, s. 354.

ką, a więc jako byt, który tkwi w sobie i sam o sobie stanowi. Tymczasem Sartre religijny wymiar egzystencji ludzkiej, widzi w gruncie rzeczy na podobieństwo relacji: pan-niewolnik⁷¹.

Niedostateczność tego ujęcia polega przede wszystkim na nieadekwatnym ujęciu stosunków międzyludzkich i na zbyt antropomorficznym ujęciu relacji między Bogiem a człowiekiem. Jakim bowiem spojrzeniem jest spojrzenie opisane przez Sartre'a?

Nie ulega wątpliwości, że spojrzenie to jest tylko i wyłącznie spojrzeniem nienawistnym, tak jakby z góry należało wykluczyć spojrzenie życzliwe, łaskawe, przebaczące, rozumiejące, zachęcające, ośmielające, czy kochające. Sartre prowadzi więc nas na bezdroża nie przez to, co mówi, lecz przez to, czego nie mówi, przede wszystkim za sprawą utajonej sugestii, że nie istnieje nic poza tym, co nam opisuje⁷².

Podsumowując powyższe rozważania trzeba zauważyć, że człowiek bardzo łatwo może zagubić właściwe sobie miejsca wśród tego świata, który sam przecież kształtuje⁷³, a zagubienie to pokrywa pozorami pewności siebie kontrastującej wyraźnie z tak częstym poczuciem rozpacz, smutku i absurdu⁷⁴. Człowiek staje się bowiem często dla siebie bogiem w sposób niepokojąco przypominający obietnicę szatana: „będziecie jako bogowie”. Jest to jednak „bóg” niepodobny do swego Pierwowzoru; „bóg” skoncentrowany na sobie, zatroskany o swoją wielkość i samorealizację; bóg, który przekreśla miłość i uderza przez to zarówno w „drugiego”, jak i w siebie samego⁷⁵.

Chrześcijańska antropologia filozoficzna ukazuje natomiast, że człowiek dzięki otwarciu na transcendencję, odnajduje swoje ostateczne uzasadnienie w Bogu, a najgroźniejszą alienację stanowi dla niego próba oderwania go od Boga⁷⁶. Boga, który jest ostatecznym urzeczywistnieniem pragnień jednost-

⁷¹ F. Coleston, *Historia filozofii*, t. IX, Warszawa 1991, s. 353.

⁷² A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972, s. 238, 242-243.

⁷³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 1994, s. 70.

⁷⁴ J. Guittton, *Profile*, tłum. A. Borkowska, S. Cichowicz, W. Sukiennicka, Warszawa 1973, s. 470.

⁷⁵ A. Szostek, *Wokół godności prawdy i miłości*, Lublin 1998, s. 157.

⁷⁶ M. Jaworski, *Idea Boga a współczesny ateizm*, w: *Aby poznać Boga i człowieka. Część pierwsza – o Bogu dziś*, red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 132. Jak zauważa E. Fromm nie musi to być Bóg w znaczeniu chrześcijańskim, ale może to być jakiś *wódz*, prawa natury, ludzkość itp. Religię stanowi bowiem każdy system myśli i działań, podzielany przez pewną grupę, który dostarcza jednostce układu orientacji i przedmiotu czci. Por. E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1966. Podobnie

ki, a nie, jak sądzą filozofie ateistyczni, suwerenem dążącym do unicestwienia ludzkiego „ja”⁷⁷.

Ateizujące filozofie człowieka zapominają, że religia nie jest tylko faktem psychicznym, społecznym czy kulturowym, ale rzeczywistością nabadowaną na fakcie ontycznym, to znaczy na faktycznym istnieniu Boga, z którym człowiek czuje się związany – istnieje bowiem dzięki partycypacji w Jego istnieniu⁷⁸. Bez religii ludzkie życie, jak pisze Whitehead, byłoby tylko rozblyskiem chwilowej radości, oświecającym morze cierpienia i nędzy, drobnym epizodem przemijającego doświadczenia⁷⁹.

Religia otwiera nieskończone wprost perspektywy dla twórczości człowieka, dla kultury i cywilizacji, a przede wszystkim dla jego wewnętrznej przemiany⁸⁰. Relacja człowieka z Bogiem nie zniewala bynajmniej człowieka, jak chcą tego mistrzowie współczesnego ateizmu (Feurebach, Marks, Nietzsche, Freud, Sartre), lecz wyzwala jego człowieczeństwo, (jak twierdzą tacy myśliciele, jak Marcel, Levinas, Ricoeur, Wojtyła, Styczeń, Tischner) – promieniuje ku nam wolnością i obietnicą rzetelnej wspólnoty. Mówiąc „bądź wola Twoja” człowiek osiąga bowiem udział w wolności Boga⁸¹.

Nie ulega wątpliwości, że tylko w tym klimacie humanizmu teocentrycznego, gdzie Bóg jest jego ostatecznym celem, człowiek może znaleźć swoje spełnienie⁸². Przygoda z Bogiem, jak trafnie zauważa Boros⁸³, spotyka jednak

L. Kołakowski podkreślając integrującą funkcję religii, dzięki której człowiek negatywne fakty swego życia, jak cierpienia, porażki, trwogi, może odnieść do rzeczywistości absolutnej i przeobrazić je w wartości zinterioryzowane, uważa iż sprawa obiektywnego istnienia rzeczywistości ujętej w symbolach religijnych jest mniej ważna, a poza tym nierozstrzygalna. L. Kołakowski, *Symbolo religijne i kultura humanistyczna*, w: *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, s. 239-261.

⁷⁷ J. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1971, s. 24.

⁷⁸ Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 51.

⁷⁹ A.N. Whitehead, *Religia a nauka*, w: M. Heller, J. Życiński, *Drogi myślących*, Kraków 1983, s. 46.

⁸⁰ Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 52.

⁸¹ Zob. J. Tischner, *Rozważania o wyzwoleniu i wspólnocie*, w: *Polski młyn*, Kraków 1991, s. 254-255. Por. J. Galarewicz, *Człowiek jest wspólnotą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2002, s. 185-189. Należy zwrócić uwagę, że filozofie ateistyczne zarzucają chrześcijańskiej wizji człowieka, że opiera się tylko na dogmatach religijnych. Uważają bowiem, że nawet wtedy, gdy podejmują oni problematykę antropologiczną, odwołują się do religii, jako ostatecznej instancji rozstrzygającej. Zob. *Wprowadzenie do filozofii*, red. L. Kasprzyk, Adam Węgrzecki, Warszawa 1983, s. 196.

⁸² S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, s. 137-138.

człowieka nagle, często nawet obezwładniając go. Człowiek nie może więc szukać Boga tak, jak szuka się przedmiotu, który przez przypadek się gdzieś zawieruszył, ale jest przecież zawsze pod ręką. Bóg jest bowiem Tym, którego, zgodnie z Jego istotą, można zawsze tylko szukać, ale nigdy znaleźć w sposób ostateczny. Bóg „znaleziony” nie jest żadnym Bogiem.

Nie ulega wątpliwości, że w XX w. doświadczyliśmy jak bezsilny a zarazem groźny jest człowiek postawiony na miejscu Boga. Dlatego filozofowie i socjologowie kultury mówią dziś coraz częściej o „potrzebie sacrum”, koniecznego do tego, aby człowiek mógł żyć jak człowiek i aby tworzona przez niego kultura była kulturą ludzką. Widzimy coraz wyraźniej, że nawet silne ideologie ateistyczne nie zdołały wyeliminować religii z życia ludzkiego i z ludzkiej kultury, nie potrafiły „zabić Boga”, człowiek wciąż bowiem potrzebuje doświadczenia religii⁸⁴.

Dzieje się tak, mimo tego, że człowiek współczesny pełen duchowego lęku – przed pustką życia, samotnością, bezsensem wynikającym z braku uświadomienia celu, który usensowniłby nie tylko poszczególne działania ludzkie, ale także całe jego życie, ucieka w różne utopie⁸⁵.

Karl Rahner, jeden z najwybitniejszych uczniów Martina Heideggera, pisał: „Co to jest człowiek? Nie chcę zbyt długo krążyć wokół odpowiedzi na to pytanie. Uważam, że człowiek jest pytaniem, na które nie ma odpowiedzi”⁸⁶.

Nie ma wątpliwości, że powyższa teza w znacznej mierze jest prawdziwa. Nie zwalnia nas to jednak z obowiązku zmagania się z tym pytaniem. W tym poszukiwaniu pełnej prawdy o człowieku bardzo ważną rolę może odegrać antropologia filozoficzna⁸⁷, antropologia wyzwolona z metafizycznej niechęci, antropologia przynosząca człowiekowi prawdę o sensie jego życia, wskazująca mu właściwe miejsce w hierarchii bytowej.

⁸³ L. Boros, *Odkrywanie Boga*, tłum. C. Tarnogórski, Warszawa 1974, s. 149. Jak zauważa L. Kołakowski Bóg nie jest niczym dłużnikiem, nie wiążą Go żadne ludzkie reguły dotyczące wzajemności, długów i roszczeń. Dlatego naiwne jest libertyńskie szemranie oskarżające Boga o to iż nie nagina się do wymagań naszej ludzkiej sprawiedliwości, nie rezygnuje ze swej suwerenności. Zob. L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny*, tłum. I. Kania, Kraków 1994, s. 54-55.

⁸⁴ Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 141.

⁸⁵ Tamże, s. 47.

⁸⁶ K. Rahner, *Co to jest człowiek? w: Rzyko chrześcijanina*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1979.

⁸⁷ A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 5-7.

Summary

Taking human nature into consideration, it's hard to overlook the peculiar ambivalence, which concomitant with that reflection. On the one hand there is an independent and wise human being that is higher than any other beings. Nevertheless, on the other hand he appears as a casual and submitted to a law of transitoriness.

Over the entire previous centuries, a man aware of his limitations was convinced that God is a guarantor of his existence and his dependence on God was a religion fundament.

However, omitting this dependency, today's individual seems to create a human philosophy with no room for Him. The consequence of that incorrect vision of a human is not just a religion crisis, but also a crisis of a human himself. As a result of that crisis an individual is not able to give a correct sense to life, being convinced of its absurdity.