

Stanisław Kowalczyk

Spółeczny charakter człowieka jako podstawa dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego

Collectanea Theologica 41/1, 39-52

1971

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

KS. STANISŁAW KOWALCZYK, LUBLIN

SPOŁECZNY CHARAKTER CZŁOWIEKA JAKO PODSTAWA DIALOGU CHRZEŚCIJAŃSKO-MARKSISTOWSKIEGO

Współczesna ludzkość, mimo różnorodnych powiązań komunikacyjno-technicznych i współpracy ekonomiczno-naukowej, ideologicznie pozostaje wciąż zatowizowana. Główna linia podziału przebiega pomiędzy teizmem a ateizmem. Vaticanum II, mając na uwadze zakres ateizacji dzisiejszych społeczeństw, zaleca chrześcijanom podjęcie dialogu. Konstytucja *Gaudium et spes* stwierdza: „Kościół zaś, chociaż odrzuca ateizm całkowicie, to jednak szczerze wyznaje, że wszyscy ludzie, wierzący i niewierzący, powinni się przyczyniać do należytej budowy tego świata, w którym wspólnie żyją; a to z pewnością nie może dziać się bez szczerego i roztropnego dialogu¹. Powstały z inspiracji soborowej Sekretariat dla Niewierzących we wrześniu 1968 r. wydał dokument², omawiający zakres dialogu i kooperacji pomiędzy wierzącymi a niewierzącymi³.

Najbardziej dynamiczną odmianą współczesnego ateizmu jest marksizm⁴, zawiera on wiele elementów doktrynalnych interesujących chrześcijanina⁵. Z satysfakcją należy odnotować fakt, iż coraz częściej marksiści dostrzegają w chrześcijaństwie — dawnym i dzisiejszym — pozytywne wartości. Podjęcie dialogu staje się życzeniem obu stron. Nasuwa się pytanie: jaka ma być podstawa dialogu? Bezspornie jego fundamentem winien być humanizm, wymagający z kolei przeanalizowania problematyki antropologicznej. Marksistowska i chrześcijańska teoria człowieka są tak różne,

¹ *Gaudium et spes*, nr 21

² Acta Apostolicae Sedis 60(1968) 692—704. Tłum. pol. Wł. Seńki, »Więź« 11(1968) z. 11—12, 29—41.

³ AAS 60(1968) 669.

⁴ Materializm dialektyczny i historyczny jest trwale związany z ateizmem — jest to powszechna opinia znawców przedmiotu. Odmienne zdanie podtrzymuje M. Reding, *Der politische Atheismus*, Köln 1957.

⁵ Por. S. M o y s a, *Znaczenie ateizmu marksistowskiego we współczesnej odnowie teologicznej*, Collectanea Theologica 38(1968) z. 1, 71—84.

jak różne są w swych interpretacjach świata monizm i dualizm filozoficzny. Próby komparacji obu antropologii były już podejmowane⁶. Nas interesuje obecnie jeden aspekt: społeczny charakter ludzkiej natury, rozpatrywany głównie od strony uwarunkowań ontycznych. Uznajemy istotne różnice dzielące spiritualizm i materializm, mimo to pragniemy wskazać na elementy pokrewne zawarte w chrześcijańskiej i marksistowskiej teorii człowieka. Pragniemy włączyć się w nurt obiektywnego dialogu, dlatego artykuł pozbawiony jest elementów polemicznych⁷.

Antropologia marksistowska

Istnienie antropologii w ramach marksizmu było do niedawna kwestionowane zarówno przez jego zwolenników⁸, jak i ideologicznych oponentów⁹. Sądono, że materialistyczny monizm — uznający jednorodną strukturę rzeczywistości — wyklucza rozpatrywanie człowieka jako specyficznego fenomenu. Nie znano wówczas jeszcze *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych* Karola Marksa, które najobszerniej ze wszystkich pism klasyków socjalizmu naukowego poruszają zagadnienia antropologiczne¹⁰. Wśród współczesnych kontynuatorów materializmu dialektycznego zainteresowanie koncepcją człowieka szybko się upowszechnia. Na polskim terenie dowodzą tego prace A. Schaffa, M. Fritzhanda i L. Kołakowskiego¹¹. Szczególnie książki pierwszego z nich dają syntetyczny choć kontrowersyjny zarys marksistowskiej antropologii. Również autorzy spoza marksizmu starają się na nowo obiek-

⁶ Zob. *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, Paris-Genève 1964 (relacja dyskusji prowadzonej przez zwolenników obu ideologii); R. Garaudy, *Perspectives et l'homme. Existentialisme, pensée catholique, marxisme*, Paris 1960. Przeł. Z. Budkiewicz i I. Rogoziński: *Perspektywy człowieka*, Warszawa 1968; J. Girardi, *Marxisme et christianisme*, Tournai 1968; A. i J. Kuczyńscy, *Humanizm socjalistyczny*, Warszawa 1966.

⁷ Sami marksiści (A. Schaff, *Marxizm a jednostka ludzka. Przyczynek do marksistowskiej filozofii człowieka*, Warszawa 1965, 227—228) dostrzegają elementy utopijne w teorii człowieka materializmu dialektycznego, autorzy niemarksistowsy mówią o sprzecznościach systemowych.

⁸ Negatywnie odnosi się do antropologii współczesny uczony radziecki, L. N. Pažitnow, *U źródeł rewolucyjnego przewrotu w filozofii*, Moskwa 1960 (praca opublikowana w j. ros.).

⁹ N. Berdjaev, *Wahrheit und Lüge des Kommunismus*, Luzern 1934; I. M. Bocheński, *Der sowjetrussische dialektische Materialismus*, Bern 1950.

¹⁰ Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne zostały opublikowane w całości dopiero w r. 1932.

¹¹ A. Schaff, *Marxizm a jednostka ludzka*, Warszawa 1965; M. Fritzhand, *Człowiek — humanizm — moralność*, Warszawa 1961; L. Kołakowski, *Kultura i fetysze. Zbiór rozpraw*, Warszawa 1967. Por. S. Rubinsztajn, *Byt i świadomość*, tłum. I. Roman, Warszawa 1961; E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, New York 1961.

tywnie przeanalizować jego teorię człowieka pod kątem historycznym i systematycznym¹².

Materializm dialektyczny rozpatruje naturę ludzką w dwu aspektach: statycznym i dynamicznym, „przy czym akcentuje komplementarny charakter obu ujęć. W aspekcie statycznym chodzi o zespół cech istotowo ludzkich. Wielu maksistów kwestionowało istnienie elementu ludzkiego, trwale inkorporowanego w naturę gatunku *homo sapiens*. Ich zdaniem wszelki *constans* człowieczeństwa byłby wyłomem w dynamicznej wizji przyrody, której punktem kulminacyjnym był moment hominizacji. Marks w okresie młodzieńczym uznawał pewną stabilność ludzkiej natury, używając terminu „istota gatunkowa”¹³ Termin ten posiadał u niego wiele znaczeń: a. istota działająca świadomie, b. egzemplarz gatunku *homo sapiens*, c. istota społeczna, d. aksjologiczny model człowieczeństwa¹⁴. Wymienione znaczenia nazwy „istota gatunkowa” są bliskoznaczne, zawsze bowiem chodzi o elementy odróżniające człowieka od zwierząt. Marks i jego współcześni kontynuatorzy dostrzegają w ludzkiej naturze, obok elementu somatycznego, istnienie elementów psychicznych świadomości i woli¹⁵. Ich naturę tłumaczą odmiennie aniżeli dualizm chrześcijański, ale ten problem wychodzi poza ramy naszego tematu.

Interesuje nas dynamiczny aspekt marksistowskiej antropologii. W jej interpretacji *homo sapiens* atrybut myślenia i wolności nie otrzymał z zewnątrz, swego człowieczeństwa nie zawdzięcza nikomu. Uczłowieczenie było końcowym etapem ewolucyjnego procesu przyrody, przede wszystkim wynikiem podjęcia pracy i życia w zespole. U podstaw marksistowskiej teorii człowieka stoi teza autokreacji, wyrażona skrótowo: „Historia powszechna jest niczym innym, jak tylko tworzeniem się człowieka przez pracę ludzką, jak

¹² P. Bigo, *Marxisme et humanisme*, Paris 1954; E. Thier, *Das Menschenbild des jungen Marx*, Göttingen 1957; J. — Y., Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, Paris 1956, 371—440; H. Köhler, *Das Menschenbild des dialektischen Materialismus*, München 1963.

¹³ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z r. 1844*, w: K. Marks — F. Engels, *Dzieła*, t. I, Warszawa 1961, 552—555, 575—577. Marks używa tam wyrażen: istota gatunkowa człowieka, istota ludzka, istota człowieczeństwa, osobliwość człowieka. W późniejszych latach terminów takich już nie używa.

¹⁴ Zob. A. Schaff, *Marxizm a jednostka ludzka*, 118 nn; M. Fritzhand, *Człowiek — humanizm — moralność*, 75—103.

¹⁵ „Człowiek jest istotą gatunkową nie tylko dlatego, że praktycznie i teoretycznie czyni swym przedmiotem gatunek, zarówno własny jak i gatunek pozostałych rzeczy, ale i dlatego (...) że odnosi się do siebie jako do istoty uniwersalnej i dlatego wolnej”. K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z r. 1844*, wyd. cyt., 552. Por. A. Spirkin, *Pochodzenie świadomości*, tłum. R. Hekker, Warszawa 1966, 15,26; A. Schaff, *Marxizm a jednostka ludzka*, 100—107.

tylko stawaniem się przyrody dla człowieka”¹⁶. *Homo faber* przekształcał się stopniowo lecz samodzielnie w *homo sapiens*.

Praca, jako element twórczy człowieczeństwa, posiadała charakter zespołowy. Hominizacja była wynikiem socjalizacji: „Jak samo społeczeństwo produkuje człowieka jako takiego, tak i człowiek produkuje społeczeństwo... Ludzka istota przyrody istnieje dopiero dla człowieka społecznego; bo dopiero tu przyroda jest dla niego więzią łączącą człowieka z człowiekiem... podstawą jego własnego ludzkiego bytu. Dopiero wtedy jego byt przyrodniczy staje się dla niego bytem ludzkim i przyroda staje się dla niego człowiekiem. Tak więc społeczeństwo jest skończoną jednością istoty człowieka i przyrody, prawdziwym zmartwychwstaniem przyrody, urzeczywistnieniem naturalizmu człowieka i humanizmu przyrody”¹⁷. Cytowana wypowiedź stwierdza bezwzględny prymat społeczeństwa przed jednostką. Nie chodzi tu wyłącznie o domenę aksjologiczno-pragmatyczną, ale o tezę metafizyczną. Ontyczny status człowieka jako istoty rozumnej, został zinterpretowany jako następstwo pojawienia się relacji socjalnych. Podjęcie pracy zespołowej doprowadzić miało do uczłowieczenia. Człowiek jednostkowy jest chronologicznie późniejszy od społeczeństwa, ontycznie zaś pochodny.

Socjoprioryzm jako teza ontologiczna, jest nadal podtrzymywany przez marksistów. A. S c h a f f pojmuje naturę ludzką jako produkt i funkcję stosunków społecznych, w jego przekonaniu „psychika człowieka, jego świadomość kształtuje się jako wynik i wyraz określonych stosunków społecznych”¹⁸. „Człowiek jest zawsze i wszędzie t w o r e m społeczeństwa, w pewnym sensie tego słowa — odbiciem jego stosunków. To właśnie miał na myśli młody Marks, dając klasyczne już dla marksizmu sformułowanie, że istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce, lecz w swej rzeczywistości całokształt stosunków społecznych”¹⁹. Polski marksista przyjmuje chronologiczny i rzeczowy prymat życia społecznego przed indywidualnym w dziejach ludzkości. Świadomość, zdolność myślenia i wolność miały w człowieku narastać stopniowo, w miarę postępującej intensyfikacji życia gromadnego.

Taka jest ontologiczna eksplikacja „natury” ludzkiej, proponowana przez materializm dialektyczno-historyczny. Dawniej sądzono niejednokrotnie, iż tego rodzaju interpretacja nie daje żadnych

¹⁶ *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne, wyd. cyt., 588. Zob. Kapitał, t. I, Warszawa 1956, 188.*

¹⁷ *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne, wyd. cyt., 579. J. Kuczyński (Humanizm socjalistyczny, 258—276) cały rozdział, zatytułowany Idea człowieka społecznego, poświęca wyłącznie problematyce aksjologicznej, a pomija aspekt ontologiczny marksistowskiego socjocentryzmu.*

¹⁸ A. S c h a f f, *Marksizm a jednostka ludzka*, 96.

¹⁹ A. S c h a f f, *Filozofia człowieka*, Warszawa 1962, 99.

podstaw dla aksjologicznego humanizmu. Dziś trudno negować istnienie humanizmu marksowskiego, opartego na nurcie *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych*. Ich autor umiejscawia człowieka w społeczności jako koniecznym milie u ludzkiej egzystencji, ale — jak się wydaje — nie traktuje jednostki instrumentalnie²⁰. Przestrzega przed tym niebezpieczeństwem również współczesny marksista Schaff²¹. Marek Fritzhand uważa, iż „antropogeneza i socjogeneza to dwie strony tego samego procesu: swoistość świata zjawisk socjalnych i gatunkowa swoistość człowieka nawzajem się warunkują”²³. Autor tu i na innych miejscach wykazuje, iż materializm historyczny — uznając priorytet społeczności przed jednostką — nie anuluje praw tej ostatniej. Człowiek indywidualny posiada pewne zobowiązania względem społeczeństwa, które z kolei winno zagwarantować mu pewne prawa. Postulowany humanizm posiada charakter głównie aksjologiczny, problem jego zasadności na bazie materialistycznego monizmu oraz socjoprioryzmu pomijamy²⁴.

Antropologia chrześcijańska

Filozofia i teologia chrześcijańska niedwuznacznie stwierdzają społeczny charakter ludzkiej natury. Sobór Watykański II również wyakcentował ten element doktrynalny. W *Konstytucji pastoralnej o Kościele w świecie współczesnym* czytamy: „Z natury społecznej człowieka wypływa, że istnieje wzajemna zależność między postępek osoby ludzkiej i rozwojem społeczeństwa. Osoba ludzka jest i powinna być zasadą, przedmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych, ponieważ z natury swej koniecznie potrzebuje ona ży-

²⁰ „Jednostka jest istotą społeczną. Dlatego przejawy jej życia... są przejawami i potwierdzeniem życia społecznego. Życie indywidualne i gatunkowe człowieka nie są czymś różnym”. K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z r. 1844*, wyd. cyt., 580.

²¹ A. Schaff, *Marksizm a jednostka ludzka*, 203 nn, 227—231. Antropologia Schaffa była i jest wielokrotnie dyskutowana, nie tylko przez marksistów. Por. Nowe Drogi 19(1965) z. 12, 57—188; J. Lacroix, *L'Humanisme de Marx selon Adam Schaff*, Revue intern. de Philosophie 50(1968) 379—386.

²³ M. Fritzhand, *Człowiek, humanizm, marałość*, 98. Por. tamże, 95—112.

²⁴ Por. T. Ślipko, *Pojęcie człowieka w świetle współczesnej filozoficznej antropologii marksistowskiej w Polsce*, Zeszyty Naukowe KUL 10(1967) z. 2, 3—16. Autor nie kwestionuje aksjologicznego humanizmu w wypowiedziach polskich uczonych, lecz podważa jego sensowność w zestawieniu z ontologiczną tezą socjoprioryzmu i socjocentryzmu.

cia społecznego. Ponieważ życie społeczne nie jest dla człowieka tylko czymś dodatkowym, wzrasta on we wszystkich swych przymiotach i staje zdolny odpowiedzieć swemu powołaniu przez obcowanie z innymi, przez wzajemne usługi i rozmowę z braćmi”²⁵. Tekst dezawuuje zarzut utożsamiający chrześcijaństwo z indywidualizmem. Ten ostatni uważa grupy społeczne za przypadkową mozaikę jednostek. Sobór potwierdził konieczność życia społecznego. Chrześcijańska antropologia różni się oczywiście w sposób zasadniczy od marksistowskiej, gdyż jednostkom w aspekcie ontycznym przypisuje pełną naturę ludzką. Społeczność nie dodaje niczego człowiekowi, lecz jedynie aktualizuje posiadane uprzednio władze i atrybuty.

Chrześcijańska teza o społecznym charakterze człowieka posiada dwojakie uzasadnienie: naturalne (filozoficzne) i nadprzyrodzone (teologiczne). Podstawą teologii katolickiej jest dogmat Trójcy św., który pozwala stwierdzić istnienie „pewnych podobieństw między jednością osób boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości”²⁶. Wewnętrzne życie osób Bożych jest prototypem wspólnoty ludzkiej, „Kościół okazuje się jako lud zjednoczony jednością Ojca i Syna i Ducha Świętego”²⁷. Doktryna chrystologiczna również stanowi fundament teologicznego „socjocentryzmu”. Konstytucja *Gaudium et spes* stwierdza: „Ten wspólnotowy charakter osiąga swą doskonałość i wypełnia się w dziele Jezusa Chrystusa. Samo bowiem Słowo Wcielone zechciało być uczestnikiem ludzkiej wspólnoty. Jezus wziął udział w godach weselnych w Kanie, wszedł do domu Zacheusza, jadał z celnikami i grzesznikami. Objawił miłość Ojca i wzniosłe powołanie ludzi, przypominając najpowszechniejsze sprawy społeczne i używając wyrażeń języka oraz obrazów z codziennego życia. Pozostając w uległości prawom swej ojczyzny uświęcał ludzkie związki, w pierwszym rzędzie rodzinne, z których powstają urządzenia społeczne. Zechciał prowadzić życie rzemieślnika właściwe dla jego czasów i kraju”²⁸. Jego życie toczyło się zawsze w ramach wspólnoty: rodziny, grona Apostołów, tłumu słuchaczy itp. Jego misja soteriologiczna posiadała charakter uniwersalny, przeciwstawiając się partykularyzmowi każdego nacjonalizmu.

Założony przez Chrystusa Kościół jest „niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jednością całego rodzaju ludzkiego”²⁹. Kościół nie jest tylko organizmem hierarchiczno-jurydycznym, ale i wspólnotą duchową wie-

²⁵ *Gaudium et spes* nr 25.

²⁶ *Gaudium et spes* nr 24.

²⁷ *Lumen gentium* nr 4.

²⁸ *Gaudium et spes* nr 32.

²⁹ *Lumen gentium* nr 1.

rzących. Jest wspólnotą wiary, nadziei, miłości, modlitwy, działania, radości i cierpienia³⁰. Społeczną naturę Kościoła akcentują biblijne metafory: nowe Jeruzalem, owczarnia, budowla na opoce, dom Boży³¹. Udzielane w Kościele sakramenty św. zaszczipiają i pogłębiają jedność ludzko-Boską i międzyludzką. Dobitym przykładem społecznego wydzwięku katolickiej liturgii jest usytuowanie, postulowane przez sobór, stołu ofiarnego w centrum świątyni. Otaczający go lud Boży stanowi jedną duchową rodzinę, nawiązującą do tradycji Ostatniej Wieczerzy³².

Chrześcijaństwo akcentuje eschatologiczny charakter ludzkiego życia. Nie oznacza to deprecjonowania życia codziennego, lecz nadanie mu głębszego sensu. Czym bowiem są chrześcijanie w nauce ostatniego soboru? „Ich bowiem wspólnota składa się z ludzi, którzy zespoleni w Chrystusie prowadzeni są przez Ducha Świętego w swym pielgrzymowaniu do Królestwa Ojca, i przyjęli orędzie zbawienia, aby przedstawiać je wszystkim. Z tego powodu czuje się ona naprawdę ściśle złączona z rodzajem ludzkim i jego historią”³³. Wspólnota Mistycznego Ciała obejmuje zarówno żyjących jak zmarłych, pomiędzy którymi zachodzi „obcowanie świętych” wyrażające się we wzajemnej pamięci i modlitwie³⁴.

Chrześcijaństwo społeczny charakter człowieka odnosi zarówno do płaszczyzny istnienia (aspekt ontologiczny), jak i działania (aspekt aksjologiczno-dynamiczny). Ewangelia proponuje oprzeć ludzkie działanie na przykazaniu miłości, co podkreślał Chrystus: „To jest przykazanie moje, abyście się społecznie miłowali”³⁵; „Przykazanie nowe daję wam, abyście się społecznie miłowali; jakom ja was umiłowal, abyście i wy społem się miłowali”³⁶. Jan Ewangelista autentyczną miłość ludzi uważa za kryterium wewnętrznej przynależności do chrześcijaństwa: „Jeśli by kto rzekł, iż miłuje Boga, a nienawidzi brata swego, kłamcą jest. Albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, Boga, którego nie widzi, jak może miłować? A to przykazanie mamy od Boga: aby kto miłuje Boga, miłował i brata swego”³⁷. Św. Jakub niezmiernie ostro ocenia bogaczy, których wiara jest „bez uczynków”, gdyż posiadany dobrem nie

³⁰ Por. *Lumen gentium* nr 15; J. Hamer, *L'Eglise est une communion*, Paris 1962.

³¹ *Lumen gentium* nr 6. Zob. Mt 21, 33—43; Rz 11, 13—26; 1 Kor 3, 9; 1 Tym 3, 15; Ef 2, 19—22.

³² *Lumen gentium* nr 15, 33.

³³ *Gaudium et spes* nr 1.

³⁴ Zob. *Lumen gentium* nr 2,50; E. Schillebeeckx, *Quelques réflexions hermeneutiques sur l'eschatologie*, Concilium (1969), z. 41, 39—51.

³⁵ J 15, 12.

³⁶ J 13, 34. Por. Mt 22, 34—40; Mr 12, 28—33.

³⁷ J 4, 20—21. Por. H.—M. Feret, *Miłość braterska w życiu Kościoła znakiem obecności Boga*, w: *Concilium*, 1966/67, Poznań 1969, 552—566.

dziela się z potrzebującymi³⁸. Sam Chrystus groził potępieniem właśnie za brak miłości i miłosierdzia³⁹. Miłość Boga i bliźniego była dla Niego naczelnym, i właściwie jedynym przykazaniem, a w jego świetle oceniał wartość człowieka.

Do nakazu miłości bliźniego nawiązują często papieże, którzy aplikują je do wymogów współczesnego życia społecznego i międzynarodowego. Jan XXIII w encyklice *Mater et Magistra* potępia dosproporcje pomiędzy luksusem bogaczy a nędzą biedaków⁴⁰, akcentując społeczną funkcję prywatnej własności⁴¹. Sprawiedliwość obowiązuje nie tylko jednostki, ale i narody, dlatego „państwa nie mogą, nie popełniając zbrodni, dążyć do powiększenia swego stanu posiadania z krzywdą lub zbrodniczym uciskiem innych narodów”⁴². Paweł VI problem sprawiedliwości międzynarodowej szeroko omówił w encyklice *Populorum progressio*⁴³. Przypominał tam o konieczności bardziej uniwersalnego traktowania nakazu miłości człowieka. W średniowieczu często wystarczyła miłość braterska obejmująca jedynie chrześcijan, gdyż ówczesne organizmy państwowe były zwykle religijnie zwarte. Nosicielami miłości ewangelicznej poza granicami wspólnoty chrześcijańskiej byli misjonarze, idący „na krańce ziemi”⁴⁴. Dziś sytuacja uległa istotnej zmianie. Chrześcijanie najczęściej nie stanowią zwartej grupy, lecz znajdują się w diasporze i spotykają się codziennie z innowiercami i ateistami. Dziś nie tylko misjonarze, ale cały lud Boży reprezentuje Ewangelię, wszyscy uwidoczniają miłość Chrystusową ku ludziom. Miłość braterska winna się przekształcić w miłość uniwersalną. Komunikacyjna i ekonomiczna unifikacja świata woła o więź duchową. Chrześcijanie mają tu poważną rolę do spełnienia: przedmiotem ich miłości ofiarnej mają być wszyscy, niezależnie od rasy, koloru skóry, wyznawanej ideologii i różnic ustrojowych.

Dowartościowanie społecznego charakteru ludzkiej natury dostrzegalne jest również w fakcie, iż Vaticanum II zaaprobowało fakt socjalizacji, który „choć nie jest zupełnie wolny od niebezpieczeństw, to jednak przynosi liczne korzyści dla umacniania i rozwijania przymiotów osoby ludzkiej i dla ochrony jej praw”⁴⁵. Sobór przestrzega, aby nikt nie sprzyjał etyce czysto indywidualistycznej. Obowiązek sprawiedliwości i miłości coraz lepiej jest wypełniany przez to, że poszczególny człowiek, przyczyniając się do dobra

³⁸ Jk 2,14—19; 5,1—6, Y—J. Congar, *Pour une Église servante et pauvre*, Paris 1963.

³⁹ Mt 25,31—46.

⁴⁰ Jan XXIII, *Mater et Magistra* nr 69—72.

⁴¹ *Tamże*, nr 120—122.

⁴² Jan XXIII, *Pacem in terris* nr 92.

⁴³ Paweł VI, *Populorum progressio* nr 48—76.

⁴⁴ *Tamże*, nr 66—67.

⁴⁵ *Gaudium et spes* nr 25.

wspólnego według własnych uzdolnień i potrzeb drugich ludzi, popiera i wspomaga instytucje, publiczne czy prywatne, które służą zmianie na lepsze warunków życia ludzkiego"⁴⁶. Społeczny wydzwinięty soborowej antropologii jest niedwuznaczny: kontynuuje ona adaptowany do współczesnych warunków ekonomiczno-socjalnych ewangeliczny postulat miłości bliźniego.

Elementy zbieżne antropologii chrześcijańskiej i marksistowskiej

Dokonując komparacji chrześcijaństwa i marksizmu odnośnie do prawdy o społecznej naturze człowieka, należy odróżnić elementy ontologiczne od aksjologicznych. Te ostatnie są bardziej zbieżne względem siebie aniżeli pierwsze. Oczywiście teza o autokreacji człowieka nie da się pogodzić z kreacjonizmem teistycznym i w tym aspekcie obie teorie człowieka wykluczają się. Opozycja między nimi zmniejsza się jednak, gdy przechodzimy na teren wyjaśnień fenomenologiczno-przyrodniczych. Przykładem tego jest Teilhard de Chardin, którego antropologia bazuje na teorii ewolucji oraz implikuje jednolity rozwój przyrody od kosmogenezy poprzez biogenezę do antropogenezy⁴⁷. Wprawdzie uznawał on ontyczne ukierunkowanie ewolucji przez Boga, ale na płaszczyźnie przyrodniczej zdawał się sugerować immanentny charakter procesu wyłaniania się ludzkiej myśli, zacierał granicę pomiędzy światem nieorganicznym i organicznym, zoosferą i noosferą, a historię ludzkości uważał za kontynuację historii świata. Opowiedział się również za monofiletyzmem, przyjmując fakt kolektywnej hominizacji gatunku ludzkiego⁴⁸. Jest to stanowisko zbliżone do ujęć marksistowskich, choć zbieżność teorii dotyczy bardziej aspektu metodologicznego niż doktrynalnego. Fenomenologiczna antropologia P. Teilharda de Chardin budzi wątpliwości u wielu myślicieli katolickich, ale prawdopodobnie mieści się w ramach ortodoksji doktrynalnej. Nie jest wykluczone, iż jego propozycje w przyszłości będą wykorzystane przy powtórnej analizie antropogenezy. Jeżeli to nastąpi, to dialog chrześcijańsko-marksistowski wejdzie w nową i decydującą fazę.

Tradycyjna antropologia chrześcijańska, w odróżnieniu od

⁴⁶ Tamże, nr 30.

⁴⁷ Por. Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Paris 1956; tegoż, *Człowiek. Struktura i kierunki ewolucji grupy zoologicznej ludzkiej*, tłum J. i G. Fedorowscy, Warszawa 1962.

⁴⁸ Antropologia P. Teilharda de Chardin jest odczytywana bardzo różnorodnie: filozoficznie i przyrodniczo, w sensie materialistycznym i teistycznym, jako filozoficzny monizm względnie dualizm. Por. St. Góra, *Spotkanie z Teilhardem de Chardin*, Znak 12(1960), 445—471; K. Kłósak, *Natura człowieka w „fenomenologicznym” ujęciu ks. Teilharda de Chardin*, Znak 12(1960) 1464—1483.

Teilharda de Chardin, wyraźnie odcina się od socjocentryzmu⁴⁹. Materializm historyczny, uznając prymat życia społecznego przed jednostkowym, pełnię człowieczeństwa przypisuje jednostce żyjącej w grupie. Spirytualizm teistyczny afirmuje bytową integralność natury ludzkiej w jednostce. Obie teorie jednak zgodnie uznają ontyczne korzenie życia społecznego, odcinając się od anarchizmu i indywidualizmu. Dla obu jest pewne, że człowiek zarówno biologicznie jak psychicznie dojrzewa dopiero w społeczności: rodzinie, narodzie, zespołach szkolnych, zawodowych, sąsiedzkich itp. Jednostka całkowicie odseparowana od innych ludzi zachowuje integralną osobowość, ale szybko deformuje się psychicznie⁵⁰.

Marksizm wiąże się z ateizmem, chrześcijaństwo jest teizmem. Jest to *hiatus* bardzo istotny, ale i na tym terenie można dostrzec punkty styczne. Afirmacja życia społecznego zakłada pośrednio prawdę o niewystarczalności człowieka. Przejawem tego jest fakt, iż jednostkowe „ja” szuka materialnego i psychicznego wsparcia w czymś „ty”. Człowiek nie wystarcza sobie, dlatego ustawicznie musi wychodzić poza i ponad siebie. Szuka więc transcendencji. Fenomen ten zawsze stwierdzali chrześcijanie, ostatnio zaś nawet niektórzy marksiści (R. Garaudy, M. Machovec, J. Krejci) zaczynają go dostrzegać. Ci ostatni transcendencję rozumieją jako przewycięzanie siebie, poszukiwanie doskonałości, realizowanie uznanych ideałów, wyjście ku przyszłości itd.⁵¹. Jest to transcendencja horyzontalna i aksjologiczna, nakierowana na samą naturę. Wierzący przyjmuje transcendencję ontyczno-wertykalną, tj. istnienie absolutnie pierwszej Przyczyny świata. Teista zestawia pojęcia *homo socialis* i *homo religiosus* na tej samej płaszczyźnie, uważając życie religijne za przedłużenie i egzemplifikację życia społecznego. Wszyscy — chrześcijanie i marksiści — odczuwają niepełność ludzkiego „ja”. Niewierzący dopełnienie naszej osobowości widzą wyłącznie w społeczeństwo-ludzkim „ty”, wierzący ponadto w „Ty” transcendentnym — Bogu.

Marksistowska antropologia bazuje na socjoprioryzmie i socjocentryzmie. Chrześcijaństwo kwestionuje obie tezy na płaszczyźnie natury, ale w pewnym stopniu uznaje je na płaszczyźnie nadprzyro-

⁴⁹ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*, I, q. 96, a. 4, c.; II—II, q. 109, a. 3 ad 1; II—II, q. 114, a. 2 ad 1.

⁵⁰ Nie chodzi o izolację zewnętrzną, ale wewnętrzną czyli psychiczne wyobcowanie się z jakichkolwiek relacji socjalnych.

⁵¹ Por. „Czym byłby nasz ateizm, jeśli nie uczyłby się od waszej wiary nie transcendencji jakiegoś Boga, której nie przeżyliśmy doświadczalnie, ale transcendencji człowieka, pełny rozkwit którego wymaga, by się nie ograniczał nigdy do tego, co zeń jego przeszłość zrobiła”. R. Garaudy, *Twórczość i wolność*, *Życie i Myśl* 17(1967) z. 9, 44. Zob. *Christentum und Marxismus heute*, Wien 1966, 81, 87, 96.

dzonej. Nauka trynitarna i eklezjologia wyraźnie implikują społeczny charakter życia Bożego. Być chrześcijaninem oznacza uczestniczyć w życiu Trójcy św. dzięki zbawczemu dziełu Chrystusa, w ramach Mistycznego Ciała⁵². Pełnię człowieczeństwa stanowi zjednoczenie — poprzez wiarę, nadzieję i miłość — z Wcielonym Słowem. Człowiek otwiera się ku Bogu i równocześnie ku ludziom, a kierując się ku wspólnocie rozwija samego siebie. Włączenie się w krąg ludu Bożego jest równoznaczne z odnalezieniem swej osobowości i jej samorealizacją. Dojście do Boga możliwe jest faktycznie tylko w ramach społeczności Kościoła. Nawet życie monastyczne, mimo odmiennych pozorów, posiada charakter społeczny. Klasztor jest typową *communauté* ludzi, których jednoczy jakaś idea przewodnia. Społeczną orientację posiada pedagogika chrześcijańska oraz asceetyka. Cała antropologia autentycznie ewangeliczna odcina się od egocentryzmu i indywidualizmu, akceptując na płaszczyźnie natury nieodzowność relacji socjalnych, a na płaszczyźnie łaski — umiarkowany „socjocentryzm”.

Sygnalizowane wyżej zbieżności, zachodzące pomiędzy antropologią chrześcijańską a marksistowską, posiadały charakter głównie ontologiczny. Zbieżności te nasilają się wówczas, kiedy przechodząmy na teren aksjologiczno-pragmatyczny. Przykładem tego jest obopólna apologia działania i pracy. Marksowskie określenie człowieka jako *homo faber*, ujmuje ludzką naturę dynamicznie⁵³. Praca została uznana za czynnik ontyczno-twórczy człowieczeństwa. Człowiek, przekształcając przyrodę, zmieniał swe warunki życiowe, a tym samym siebie samego kształtował biologicznie i psychicznie. Chrześcijaństwo nie interpretuje pracy jako demiurga *homo sapiens*, ale uznaje w niej element humanizujący. Biblijny nakaz „czyńcie sobie ziemię poddaną” obowiązuje wszystkich ludzi, inspirując ich do aktywnego przekształcania przyrody. Postulat ten został potwierdzony przez Jezusa Chrystusa, który długie lata spędził przy pracy fizycznej⁵⁴.

Afirmacja Boga nie jest rezygnacją z inicjatywy, uciekaniem od pracy czy neutralizacją twórczych możliwości. Trafnym wyrazi-cielem ducha Ewangelii był św. Augustyn, który człowieka pojmował jako „sumę napięć”⁵⁵. Człowiek musi się przezwycięzać i ustawicznie korygować, gdyż podlega ciągłemu procesowi psychicznej ewolucji. Materializm historyczny stwierdza coś więcej:

⁵² Por. B. Cooke, *Aktualność chrześcijaństwa*, w: *Conciltum*, 1966/67, Poznań 1969, 511—512.

⁵³ Zob. K. Marks, *Kapitał*, t. I. Warszawa 1956, 188; Fr. Engels, *Rola pracy w procesie ucłowieczenia małpy*, w: K. Marks — F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. II, Warszawa 1949, 69—80.

⁵⁴ Paweł VI *Populorum progressio* nr 27; M. D. Chenu, *Pour une théologie du travail*, Paris 1955.

⁵⁵ M. Machovec, *Svaty Augustin*, Praha 1967, *passim*.

progres ekonomiczny i duchowy ludzkości dokonuje się drogą rewolucji. Papież Paweł VI potępił rewolucję opartą na stosowaniu przemocy, ale nie kwestionował rewolucji rozumianej w sensie psychiczno-aksjologicznym⁵⁶. Taka „integralna rewolucja zdąży do urzeczywistnienia nowej ludzkości: przemiany, które zakłada, muszą być równocześnie obiektywne i subiektywne. Pozwala ona na wewnętrzną kontrowersję, na nową perspektywę ideową, na nowy stosunek do ludzi, ześrodkowany na miłości i wolności”⁵⁷. Dysocjacja przemocy i rewolucji pozwoli zasymilować tę ostatnią przez chrześcijaństwo. Psychiczna stagnacja, społeczny konserwatyzm i zbiurokratyzowana technokracja są w równym stopniu obce autentycznemu chrześcijaństwu co autorowi *Rękopisów*.

Dialog chrześcijańsko-marksistowski nie może być konwencją w sprawie podziału „sfer wpływów”: niebo i Bóg dla wierzących, ziemia i człowiek dla niewierzących. Porozumienie i kooperacja dotyczą właśnie człowieka żyjącego na ziemi, posiadającego różnorodne potrzeby: ekonomiczne, umysłowo-poznawcze, ideologiczno-religijne itp. W ich zaspokajaniu mają współpracować ateści i wierzący⁵⁸. W pełnej harmonii mają się przeciwstawiać każdej formie dyskryminacji, naruszającej zasady humanizmu i postulat ogólnoludzkiej integracji⁵⁹. Afirmacja życia społecznego nie powinna się nigdy przeskądzić w instrumentalizację człowieka jednostkowego. Życie społeczne nie może być „grą egoizmów”, lecz musi respektować elementarne normy sprawiedliwości i wolności. Chrystianizm mówi jeszcze o miłości, która w swym ewangelicznym sformułowaniu nie zastępuje sprawiedliwości społecznej, lecz ją uzupełnia i inspirowa. Chrześcijaństwo nie jest konsekracją egoizmu indywidualnego, klasowego czy narodowego. Postępujący proces socjalizacji współczesnych społeczeństw wymaga wspólnej troski wszystkich ludzi, aby nie nastąpiła dyktatura antyhumanitarnych technokracji⁶⁰.

Jakie formy życia społecznego afirmują zgodnie zarówno chrześcijanie jak marksiści? Dla wierzących podstawową komórką społeczną jest rodzina. Biblia już w Księdze Rodzaju opowiada o stworzeniu przez Boga pierwszej rodziny. Syn Boży był uczestnikiem rodziny nazaretańskiej, gdzie jego ludzka natura rozwijała się do

⁵⁶ Paweł VI, *Populorum progressio* nr 30—31.

⁵⁷ J. Girardi, *Chrześcijanie i marksiści wobec problemu pokoju*, *Życie i Myśl* 17(1967) z. 9, 65. Por. tegoż, *Marxisme et christianisme*, Tournai 1968, 233—300.

⁵⁸ *Gaudium et spes* nr 21; Paweł VI, *Ecclesiam suam* nr 97—98, 102—105.

⁵⁹ Paweł VI, *Populorum progressio* nr 7, 62—63; A. Schaff, *Marksizm a jednostka ludzka*, 308—314.

⁶⁰ Por. J.—M. González-Ruiz, *Duchowość na czasy niepewności*, w: *Concilium*, 1966/67, Poznań 1969, 531—532; A. Schaff, *Marksizm a jednostka ludzka*, 315—332.

pełnego człowieczeństwa⁶¹. Stosunek do instytucji małżeństwa monogamicznego i rodziny u klasyków marksizmu był początkowo niejasny⁶², później jednak zauważono ich nieodzowność dla normalnego funkcjonowania społeczeństwa. Prawodawstwo wielu krajów socjalistycznych sprzyja interesom rodziny, preferuje wielodzietność i coraz bardziej zaleca trwałość małżeństwa. Okazuje się, iż zadań rodziny nie może przejąć państwo, choć oczywiście rodzina posiada funkcje społeczno-narodowe.

Wyższą formą życia społecznego jest naród (ród, plemię) i państwo. Uczucie patriotyzmu nie było obce Chrystusowi, skoro płakał nad Jeruzolimą. Stosunek reprezentantów materializmu historycznego do instytucji narodu-państwa był niejednolity. Początkowo przewidywano rychły zanik organizmów państwowych, dziś wypowiedzi na ten temat są bardziej tonowane⁶³. Marksizm akcentuje silnie rolę klasy, głównie proletariatu, oraz propaguje hasło internacjonalizmu. Chrześcijaństwu obca jest teoria solidarności klasowej, uznaje natomiast potrzebę solidarności ogólnoludzkiej. Jej uzewnętrznieniem są słowa Chrystusa: „idąc na cały świat, nauczajcie wszystkie narody”, oraz scena Zielonych Świąt⁶⁴. Jeżeli pomieszanie języków, wynikłe podczas budowy wieży Babel, wyraża tendencje separatystyczne i nacjonalistyczne, to rozejście się Apostołów na różne kontynenty wskazuje na uniwersalizm chrześcijaństwa. Jest to logiczne na gruncie prawdy o istnieniu Mistycznego Ciała, obejmującego wpływem duchowym całą ludzkość.

Chrześcijanie i marksiści uważają się zgodnie za lud ziemi i lud historii. Wszyscy posiadamy tę samą naturę ludzką, rozumną i wolną, dzięki której jesteśmy sobie równi. Żyjemy wszyscy w społeczeństwie, gdyż potrzebujemy siebie nawzajem. Chrześcijanie, nie rezygnując z solidarności rodzinnej, narodowej i ogólnoludzkiej, uznają istnienie Boga, który jest naszym Ojcem. Lud ziemi, dzięki swej orientacji eschatologicznej, staje się ludem bożym⁶⁵.

⁶¹ „Rodzina jest szkołą bogatszego człowieczeństwa”. *Gaudium et spes* nr 52.

⁶² Zob. K. Marks i Fr. Engels, *Manifest Komunistyczny*, Warszawa 1953, 74—76; A. Schaff, *Marksizm a jednostka ludzka*, 191—193.

⁶³ *Manifest Komunistyczny*, wyd. cyt., 76; Schaff, dz. cyt., 184—186, 304—308.

⁶⁴ Por. *Gaudium et spes* nr 83—90; Paweł VI, *Populorum progressio* nr 80; J. Girardi, *Marxisme et christianisme*, 193.

⁶⁵ „Chodzi o to, aby wszyscy ludzie, złączeni dziś ściślej więzami społecznymi, technicznymi, kulturalnymi, osiągnęli pełną jedność również w Chrystusie”. *Lumen gentium* nr 1.

**LE CARACTÈRE SOCIAL DE L'HOMME — FONDEMENT
DU DIALOGUE ENTRE LES CHRÉTIENS ET LES MARXISTES**

L'article se compose de trois parties. La première partie parle de l'anthropologie marxiste, plus précisément de son aspect dynamique, c'est-à-dire de la genèse de l'homme comme *homo sapiens*. Selon K. Marx l'homme est le résultat du travail et de la vie sociale. Selon les marxistes contemporains polonais — A. Schaff, L. Kołakowski, M. Fritzhand — l'anthropologie, malgré la thèse du sociopriorisme et sociocentrisme, est un humanisme axiologique. La deuxième partie traite de l'anthropologie chrétienne. L'anthropologie philosophique du christianisme rejette le sociocentrisme, mais l'anthropologie théologique l'accepte en partie. Les décrets du Concile Vaticanum II (*Lumen gentium*, *Gaudium es spes*) expriment la nécessité de la société sur le plan de la vie surnaturelle. L'éthique de l'Évangile, surtout le précepte de charité, ont un caractère social; de mêmes les encycliques *Mater et Magistra* et *Populorum progressio*. La troisième partie de l'article contient une comparaison de l'anthropologie marxiste et de l'anthropologie chrétienne. Existe-t-il entre celles-ci des éléments communs? Le monisme anthropologique du Père P. Teilhard de Chardin s'approche du marxisme, mais aussi l'anthropologie chrétienne „traditionnelle” parle de la nécessité de la vie sociale. Le marxisme accepte seulement la transcendance axiologique de la société, le christianisme parle de la transcendance ontique de Dieu. Les deux systèmes idéologiques ont une conception dynamique de l'homme.