

ROZPRAWY I MATERIAŁY

Ks. Bp Lech Kaczmarek †

HUMANIZM I CHRZEŚCIJAŃSTWO

Wstęp

Analizując zagadnienie relacji chrześcijaństwa do humanizmu, mamy na myśli odpowiedź na pytanie, czy i w jakiej mierze chrześcijaństwo docenia wartości ludzkie, godność człowieka, czy i w jakiej mierze chrześcijaństwo mieści w sobie afirmację człowieka, jego roli i sensu jego życia na ziemi, czy i w jakiej mierze chrześcijaństwo docenia postęp, rozkwit cywilizacji i rozwój kultury.

Zdając sobie sprawę z istnienia na świecie ateizmu, i to nie tylko w naszym wieku ale i w minionych epokach, nie mamy zamiaru analizować przyczyn tego zjawiska, któremu na imię ateizm; przyczyny bowiem są wielorakie. Pragniemy raczej zastanowić się nad pytaniem, czy ateizm, zwłaszcza w jego XIX-wiecznym kształcie, wniósł coś do skarbcza prawdziwego humanizmu. Interesuje nas pytanie, czy — dla przykładu — materializm dialektyczny wnosi istotnie do całokształtu myśli i kultury ludzkiej elementy prawdziwego humanizmu i personalizmu? Tak więc przedmiotem rozważań jest tutaj zagadnienie humanizmu tak jak on przedstawia się w poglądach ateistów i w całokształcie poglądów chrześcijańskich. Zanim więc zostanie sformułowana odpowiedź, czy i w jakiej mierze chrześcijaństwo wyraża humanizm, należy przeanalizować różne formy ateizmu, aby odpowiedzieć na pytanie, czy ateizm w jego kształcie, zwłaszcza XIX-wiecznym, odpowiedział na istotne pytania, dotyczące prawdziwego humanizmu, czy akcentując człowieka, jego autonomię, sens jego istnienia, odpowiedział wszystkim tęsknotom, z jakimi człowiek współczesny jawi się na arenie historii.

Zjawisko ateizmu nie zawsze mogło ujawniać się w dawnych wiekach, tak jak dzisiaj ujawnia się, a to z tej prostej przyczyny, że prawodawstwo różnych państw typu konstantyńskiego zasadniczo nie pozwalało na ujawnianie się kogoś jako ateisty. Dopiero pęknięcie duchowe, jakie wywołała reformacja w Europie, rewolucja z końca XVIII wieku we Francji i w Stanach Zjednoczonych ujawniły strukturę pluralistyczną, laicką, świecką społeczeństwa. A kiedy ktoś pyta, jakie przyczyny złożyły się na pojawienie ateizmu, należy z całą otwartością odpowiedzieć, że dla wielu ludzi, którzy skontaktowali się poprzez swoje studia z osiągnięciami nauki, techniki, pojawiały się równocześnie pewne wątpliwości odnośnie do prawd wiary.

Twierdzenia naukowe, hipotezy, osiągnięcia nauki stawały się dla wielu przyczyną odejścia od religii. Jeśli do tego dodamy, że postawa ludzi wierzących, a przynajmniej uważających się za wierzących, nie zawsze odpowiadała i odpowiada wierze, którą wyznają, jeśli się zważy na niekonsekwencje między wiarą a życiem wielu ludzi, również chrześcijan, nic dziwnego, że na tym tle mogły się pojawiać i pojawiają zjawiska odejścia od wiary, porzucenia wiary.

Szczerze mówiąc, gdy chodzi o takich pisarzy jak J. P. Sartre czy Simone de Beauvoir, na pewno doświadczenia z okresu dzieciństwa tych ludzi wpłynęły na utratę ich wiary religijnej. Zauważyli bowiem, że rodzice ich, mimo iż uważali się za wierzących, jednak swoim zachowaniem absolutnie tej wiary swojej nie potwierdzali. Podobny wypadek to historia życia pisarza angielskiego H. G. Wellsa, autora powieści fantastycznych, który odrzucił religię w momencie, kiedy zmuszono go do przyjęcia tzw. konfirmacji anglikańskiej w kolegium, w którym odbywał studia.

Podobnie uczeni wszelkiego rodzaju (lekarze, przyrodnicy, historycy) niejednokrotnie opuszczali szeregi wierzących w momencie, kiedy skostatowali, że wyniki ich studiów, zwłaszcza w dziedzinie, której się poświęcali, nie odpowiadają — tak im się wydawało — wierzeniom religijnym, które uważali za przestarzałe i niegodne dalszego podtrzymywania.

Takie zjawisko wystąpiło u francuskiego uczonego R. Martin du Gard, u Bertranda Russella i wielu innych. Oczywiście nie brak było często i uprzedzeń, jak i dziś ich nie brakuje u pisarzy, którzy w ich świetle spoglądają krytycznie na chrześcijaństwo, chociażby wymienić francuskiego marksistę R. Garaudy. Niejednokrotnie ludzie poświęcający się nauce, zachłystywali się osiągnięciami nauki, nie odróżniając jej hipotez od uzasadnionych i niewątpliwych twierdzeń. Niejednokrotnie nie rozumieli i źle pojmowali np. antropomorficznie, zagadnienia religii i Boga. Niejednokrotnie odznaczali się przy dużym stopniu wiedzy, komplet-

ną ignorancją zagadnień religijnych. Stąd liczne posądzenia, podejrzenia przedstawicieli Kościoła i religii o złe cele i w ogóle o głoszenie rzeczy, z którymi się zgodzić w żaden sposób nie mogli¹.

Jest również rzeczą historycznie dowiedzioną, że pewna liczba osób, które odeszły od wiary, zawdzięcza swoje odejście zaangażowaniu się politycznemu pewnych sfer Kościoła i zjawisku niesprawiedliwości społecznej w rozdziale dóbr, jakie miały czy mają miejsce na świecie, a co zdaniem ich, Kościół powinien w sposób bardziej jaskrawy potępić. Takie zjawisko wystąpiło u twórców utopijnego socjalizmu francuskiego i tzw. naukowego socjalizmu niemieckiego — K. Marksa i Fr. Engelsa. Jak to jeszcze okaże się z dalszego ciągu rozważań, wielu ludzi w imię sprawiedliwego rozdziału dóbr kierowało swe kroki ku ateizmowi, odwracając się od wiary.

Trzeba odróżnić istniejące tu i ówdzie przykłady niewłaściwej postawy niektórych osób duchownych od globalnego oskarżania Kościoła i obciążania go winą w ciągu ostatnich czterystu lat za wszystko zło, jakie pojawiło się na świecie.

Bardzo ciekawie i słusznie podkreśla Sobór Watykański II w Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et Spes*, że Kościół pragnie być pośrednikiem między Bogiem i wszystkimi ludźmi, także i tymi, którzy odeszli czy odchodzą od wiary.

Jeśli chodzi o niewierzących, następuje w ostatnich czasach jakaś re-interpretacja, ponieważ z jednej strony ateizm nie umiał i nie umie dać odpowiedzi na podstawowe problemy, jakie stają przed człowiekiem, ludzkością, a z drugiej strony, jakoby coraz więcej doceniał, że Kościół to jednak coś więcej niż filozofia, jakiś czysto ludzki system filozoficzny.

Jest rzeczą niezaprzeczalnie prawdziwą, że społeczeństwa zachodniej Europy w znacznej części nie przyznają się dzisiaj do swych źródeł chrześcijańskich, odwracając się od Pana Boga i religii. Nie umniejsza to faktu istnienia wielu ludzi wierzących, także wśród warstw reprezentujących świat nauki.

Jeśli mówimy o występującym zjawisku ateizmu w zachodniej Europie, to nie chodzi tu o wulgarny ateizm, będący bez większego znaczenia, ani też o ateizm krytyczny, który nie stanowi żywotnej siły, ponieważ nie jest zdolny zastąpić tego, co burzy. Chodzi o ateizm stanowiący podłoże ideowe antyteizmu występującego dziś w Europie. Antyteizm ten powołuje się często na ideały ludzkie, podkreśla, że staje w obronie człowieka i jego godności, że wyraża humanizm, że

¹ Por. *Athéisme dans la vie et la culture contemporaine*, J. Girardi i J. F. Six, Paris 1967, T. I. 426 n.

jest bardzo ludzki i otwarty na człowieka i stąd jawi się zagadnienie, czy i w jakiej mierze ateizm reprezentuje ideał humanizmu i w jakiej mierze chrześcijaństwo ma prawo nazywać się i podkreślać swój charakter humanistyczny.

W niniejszym studium chodzi o ateizm pozytywny, o ile tak można powiedzieć — organiczny, konstruktywny, oparty na immanentyźmie, o obliczu w pewnym znaczeniu mistycznym, jak to miało miejsce u Fryderyka Nietzschego, a usiłujący wyjaśnić człowieka, sens jego istnienia, bez odwoływania się do Stwórcy.

Trzy nazwiska, trzy filozofie, wydają się tu być charakterystyczne, a mianowicie: August Comte, Ludwik Feuerbach (którego uczniem był w pewnym znaczeniu Karol Marks) i Fryderyk Nietzsche. Te trzy systemy filozoficzne zdają się dziś ważyć na losach ludzkości i one zaciążyły na humanizmie współczesnym. Tak więc w tych systemach filozoficznych należy upatrywać źródeł współczesnego ateizmu.

Comte, Feuerbach i Nietzsche pragną uchodzić za szermierzy humanizmu, stąd humanizm pozytywistyczny, marksistowski, nietzscheański, wszystkie one wyrażają w rzeczywistości antyteizm, antychrześcijaństwo². W obronie człowieka odrzucają Boga i równocześnie w jakiś sposób uśmiercają duchowo człowieka. Głosząc „śmierć Boga” prowadzą do „śmierci człowieka”³. W tym znaczeniu śmierć Boga prowadzi do śmierci człowieka, jak to niedwuznacznie zauważył Papież Jan Paweł II w czasie rozmów z Andrzejem Frossardem⁴.

August Comte próbował tworzyć filozofię naukową, o ile tak można powiedzieć, podczas gdy Karol Marks tworzył ekonomię polityczną i społeczną, a Fryderyk Nietzsche usiłował być wychowawcą, pedagogiem. Chociaż systemy te różnią się od siebie, a w jakiejś mierze zawierają pewne ziarna prawdy (na przykład ocena kapitalizmu w ujęciu Marksa), to jednak wszystkie te systemy filozoficzne zawierają w sobie wyraźne cechy antyteizmu. Comte, Feuerbach, Nietzsche i Marks byli przekonani o zmierzchu wiary w Boga i o nieodwracalnym zaniku religii w ludzkości.

Rosyjski pisarz Dostojewski wykazał później, że chociaż można urządzić świat bez Boga, to jednak taki świat będzie wymierzony ostatecznie przeciwko człowiekowi i prowadzić będzie do antyhumanistycznego

² Por. Henryk de Lubac, *Ateizm i sens człowieka*, Paryż 1969, 13 n. (przeł. z francuskiego); zob. również H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1945, 5—9.

³ Por. E. Borne, *Dieu n'est pas mort. Essai sur l'athéisme contemporaine*, Paris 1956, 26.

⁴ Por. A. Frossard, *Rozmowy z Janem Pawłem II*, Libreria Editrice Vaticana 1982 (przeł. z franc.), 63 n.

nastawienia, o czym w dalszym ciągu będzie jeszcze mowa przy ocenie marksizmu.

Na tle filozofii XIX wieku przedstawiony zostanie w zarysie chrześcijański punkt widzenia na humanizm i to również w oparciu o naukę Jana Pawła II — Papieża ludzkich spraw, autora pracy „Osoba i czyn” i autora encykliki „*Redemptor hominis*” oraz encykliki o cierpieniu „*Salvifici doloris*”.

I

FILOZOFIA RELIGII W UJĘCIU FEUERBACHA

Ludwik Feuerbach, zajmujący w historii filozofii pośrednie miejsce pomiędzy Heglem i Marksem, chociaż początkowo był zwolennikiem Hegla, rychło zajął stanowisko przeciwstawne i poglądami swymi, burzącymi religię, uważając ją za mit, otworzył drogę do poglądów rewolucyjnych Marksa i materializmu dialektycznego. Był przeciwnikiem idealistycznej metafizyki i filozofii Hegla, a wyznając sensualizm i materializm, uznawał filozofię nie pojęciową a konkretną, empiryczną, realną⁵.

Marksi i Engels przejęli od Feuerbacha krytykę religii i choć uważali, że był on w niedostatecznym stopniu materialistą, jednakże zaczerpnęli wiele swych teorii właśnie od Feuerbacha. Raziło ich trochę, że Feuerbach zajmował się ich zdaniem za dużo problematyką religii i Boga. A przecież Feuerbach był zdecydowanym materialistą, uznającym człowieka za wyłączny twór przyrody. Był monistą. W przeciwieństwie do idealistów głosił: „*myśl z bytu a nie byt z myśli pochodzi*”. „Człowiek jest tym, co spożywa a Bóg jest mitem wyrażającym aspiracje ludzkiej świadomości”⁶. Człowieka uważał Feuerbach za najdoskonalszy twór przyrody. Skoro zaś Boga uważał za iluzję, za mit, realizujący w sobie to, co wyrażają ludzkie tęsknoty i życzenia, nic dziwnego, że zwykł był mawiać: „*Kto nie wyraża żadnych życzeń, nie posiada bogów, bowiem bogowie to urzeczywistnienie uprzednio istniejących. życzeń i tęsknoty człowieka*”⁷.

Wyjaśniając teogonię, odniósł się Feuerbach do Hegla i jego teorii alienacji, wyobcowania, o czym jeszcze będzie mowa w dalszym ciągu niniejszych rozważań w związku z Karolem Marksem. Zdaniem Feuerbacha, człowiek czując się pozbawiony pewnych należnych mu cech, transponuje je na byt iluzoryczny. Tak powstaje idea Boga i religii:

⁵ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III. Warszawa 1950, 56.

⁶ Por. H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1945, 23.

⁷ Por. L. Feuerbach, *L'essenza della religione*, Bari 1969, 115 n. 117.

„Bogowie są pragnieniami ludzkimi wyobrażonymi, jak gdyby były rzeczywistnione i przekształcone w realne istoty”⁸.

Feuerbach przyznawał się do spuścizny duchowej po Augustie Comte i dlatego mówił: „Bóg był moją pierwszą myślą, rozum był drugą, a człowiek był trzecią i ostatnią”⁹. Bóg, zdaniem Feuerbacha, to rzeczywistnienie marzeń człowieczych stanowiących ekstrapolację tęsknot, stąd pochodzi określenie materialistów, że nie Bóg stworzył człowieka, ale człowiek stworzył Boga. Następuje tu adoracja człowieka, antropoteizm, ale nie pojedynczej jednostki lecz człowieczeństwa jako takiego. „To nie ja, to religia adoruje człowieka, choć ona, a raczej teologia, nie chce tego czynić”¹⁰.

Engels wspominał, że teoria Feuerbacha bardzo mu odpowiadała i stał się jego zwolennikiem. Materialiści typu Engelsa zarzucali jednak Feuerbachowi, że jego materializm był zacofany, mechanistyczny, nie stosował dialektyki, że wytworzył pojęcie człowieka ogólnego. Kult człowieka abstrakcyjnego — zdaniem Engelsa — błędny, powinien być zastąpiony przez naukę o ludziach rzeczywistych, w ich rozwoju historycznym¹¹.

A oto jakie wyznanie wiary złożył Feuerbach. „Celem moich prac jest uczynić z ludzi już nie teologów ale antropologów. Zaprowadzić ich zamiast do miłości Boga, raczej do miłości ludzi a nadzieję ich skierować z tamtego świata ku tej naszej ziemi”¹². Oto zasada Feuerbacha — *homo homini Deus*.

Feuerbach nie był twórcą marksizmu, jednak z całą pewnością jego duchowym rodzicem, jego „ojcem duchowym”. Podstaw alienacji szukał później Marks w rzeczywistości społecznej, podczas gdy Feuerbach nadał alienacji sens, o ile tak powiedzieć można, teologiczny, w oparciu o ideę Boga i religii¹³.

II

ANTYTEIZM FRYDERYKA NIETZSCHEGO

Fryderyk Nietzsche określany bywa jako piewca nieokielzanego życia. W określeniu tym mieści się wiele prawdy. W życiu tego filozofa

⁸ Por. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 1841, 34.

⁹ Por. L. Feuerbach, *L'essenza della religione*, Bari 1969, 348.

¹⁰ Por. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* 1841, X.

¹¹ Por. W. Tatariewicz, dz. cyt., 59.

¹² Por. L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, t. VIII, 29. *L'essence du christianisme* 1891, XXI.

¹³ Por. Marcel More, *Les années de l'apprentissage de Carl Marks*, L'Esprit 1935, 761.

z Bazylei, u którego pasja życia wyzwolonego z moralności Dekalogu była w pewnym znaczeniu reakcją na słabe zdrowie myśliciela, można wymienić trzy etapy. Początkowo entuzjazmował się sztuką, później nauką, a wreszcie, w trzecim etapie życia, najbardziej własnym, interesował się człowiekiem; przedmiotem jego zainteresowania był człowiek wyzwolony z religii, z wiary w Boga i z etyki religijnej.

Nietzsche był rzeczywiście koryfeuszem walki z Bogiem a Bóg według niego to odbicie lustrzane człowieka i jego aspiracji. Pod koniec życia, kiedy w stanie obłądu, ciężko chorował, wołał: „*Boże mój nieznanny wróć, źródło mych łez...*”. Nietzsche był relatywistą a prawda według niego jest tylko tym, czego życie wymaga a przeto każda prawda jest subiektywna i względna. Umysł nie tylko nie poznaje wiernie rzeczywistości, ale ją fałszuje¹⁴.

Z chwilą wyzbycia się moralności chrześcijańskiej, którą Nietzsche nazywał moralnością niewolników w duchu jawnego antyteizmu, wyśpiewał¹⁵ najbardziej buntowniczą i nieokiełznaną pieśń o życiu. Bez Boga, bez wiary, ale i o życiu pełnym pustki i goryczy, wynikającej z uświadomionego sobie sieroctwa duchowego, woła: „*Rozkosz za wiecznym życiem łka, wieczności chcę bez dna, bez dna*”¹⁶. Tak więc Nietzsche swoimi poglądami przewartościowującymi wszystkie wartości, detronizował Boga a na jego miejscu stawiał człowieka. „*Śmierć Boga*” jest warunkiem realizacji nadczłowieczeństwa. Dlatego pisał: „*Pomarli bogowie wszyscy, niechże więc woła naszą nadczłowiek żyje*”¹⁷. Mimo to Nietzsche zdawał sobie sprawę z bezowocności życia i dlatego pisał: „*Cóż mi pozostało? Serce znużone i bezczelne, woła niestateczna, złamany krzyż. Gdzież jest moja siedziba? O tom pytał, tegom szukał i szukał bez końca*”¹⁸.

Życie według Nietzschego przedstawiało się jako okrutna walka ze wszystkim co słabe i stare. Życie miało według niego wyrażać dążenie do nadczłowieczej przyszłości poprzez „*dobro i zło, bogactwo i ubóstwo, wyniosłość i gminność*”¹⁹. Tutaj dochodzi Fryderyk Nietzsche do szczytu swoich wywodów antyteistycznych, kiedy pisze: „*Jeśliby bogowie byli, jakże bym ja zniósł, abym bogiem nie był, przeto nie ma bogów*”. Dlatego wołał: „*O ludzie wyżsi, ten Bóg był waszym największym nie-*

¹⁴ Por. W. Tatarkiewicz, dz. cyt., t. III, 221.

¹⁵ Por. W. Granat, *Teodycea*, Lublin 1968, 336.

¹⁶ Por. Fr. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra* (przekład z niemieckiego, Warszawa b.r. w.) 381.

¹⁷ Tamże, 90.

¹⁸ Tamże, 323.

¹⁹ Tamże, 115.

bezpieczeństwem". „Zbliża się wielkie południe, wtedy dopiero człowiek wyższy staje się panem”²⁰.

Te poglądy Nietzschego są odbiciem myśli, która gdyby na właściwe była skierowana tory, mogłaby wyrażać tęsknotę człowieka za nieskończonością, mogłaby oznaczać tęsknotę za udziałem w naturze Bożej, w wolności dzieci Bożych. Tej idei uczestnictwa w naturze Bożej i tego, że człowiek dzięki wierze przerasta siebie samego, że rozwiązanie tego problemu znajduje się w chrześcijaństwie — nie dostrzegali Fryderyk Nietzsche.

Myśliciel ten uważał, że ponieważ Bóg oczyma, które wszystko widzą, widział człowiecze głębie i dna, całą jego zatajoną sromotność i szpetność, dlatego ten Bóg musiał umrzeć²¹. Obsesja „śmierci Boga” nie opuszczała nigdy Nietzschego. Mawiał, że trzeba walczyć z chrześcijaństwem; nie chodzi tu o argumenty. „Śmierć Boga” jest dla Nietzschego nie tylko jakimś faktem straszliwym, ale czymś upragnionym. *Jeśli Bóg umarł — dodaje, to myśmy Go zabili. My jesteśmy mordercami Boga.*

Nietzsche przedstawiał ludzkości poprzez swoją filozofię wizję człowieka, a właściwie nadczłowieka, który stoi poza dobrem i złem. Taka wizja człowieka zupełnie niezależnego stanowi jakby typ humanizmu nam współczesnego, antyteistycznego. Nietzsche, zgodnie ze swoją teorią witalizmu, jaki wyznawał, stawia człowieka na piedestale Bożym i stale przypomina w swoich pismach, że człowiek jest czymś, co musi być przewyciężone. Człowiek nie jest celem, a mostem, przejściem. Nie rozumie Nietzsche, że w tej idei człowieka, który przerasta siebie samego, mieści się jakiś pierwiastek zgodny z chrześcijaństwem, które mówi wyraźnie o człowieku jako o przybranym dziecku Bożym, niejako o przebóstwieniu człowieka przez łaskę Bożą.

We filozofii Fryderyka Nietzschego nie ma miejsca na jakiegokolwiek uznanie chrześcijaństwa, jest on zdecydowanym wrogiem chrześcijaństwa. Do Chrystusa żywi żal, uważa, że chrześcijaństwo jest zaprzeczeniem wszelkiej swobody, wszelkiej dumy, wszelkiego samoprzeświadczenia ducha, że po prostu jest okaleczeniem, samowyszydzeniem człowieka²².

W pismach Nietzschego przejawia się żywiołowy antyteizm, jakiś prometeizm, który nakazuje mu odejść od Boga a uwielbić człowieka. Nietzsche nie używa określenia „humanizm antyteistyczny”, ale poglą-

²⁰ Tamże, 97 i 338.

²¹ Tamże, 313.

²² Fr. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, Warszawa 1907, 71. Ponadto por. A. Nohl. *W pogoni za prawdą*, Poznań 1912.

dy jego wyrażają taki rodzaj niezwyklego antyteistycznego humanizmu.

Już August Comte, twórca pozytywizmu, wyrażał przeciwstawność wartości ludzkich i idei Boga. Fryderyk Nietzsche nadał w swoich pismach tym poglądom posmak mistycyzmu antyteistycznego. August Comte mówi o próbach stworzenia nowego kultu ludzkości; Nietzsche mówi o nadczłowieku wyzwolonym z wszelkiej moralności i wiary. We filozofii Nietzschego należy odróżnić dwa elementy: jeden pierwiastek jakoby romantyczny, kult Dionizosa, kult pełni życia, a drugi pierwiastek, realistyczny to woła mocy, władzy, panowania. Ten pewien dekadentyzm filozofii u schyłku XIX i początku XX wieku, przedstawi później, kilkanaście lat po śmierci Nietzschego, Oswald Spengler w znanym dziele „*Untergang des Abendlandes*”.

Moralność, według Nietzschego, opierać się powinna na instynktach a nie na świadomej myśli. To prawda, że Nietzsche czerpał z Darwina i Spencera natchnienie, ale życie pojmował dynamicznie, nie mechanicznie, a „w walce o *byt*” — którą głosił Darwin — nie widział sensu ludzkiego życia, ale raczej jego funkcję.

W pewnym słowa znaczeniu można powiedzieć, że Fryderyk Nietzsche był amoralistą, bo jako autor dzieła „*Poza dobrem i złem*”, jako filozof usiłował wykazywać bezwartościowość wszystkiego, co za wartościowe uchodzi, jako przeciwnik etyki religijnej był przeciwnikiem moralności panującej, ale i wszelkiej moralności, wszelkiego stawiania ponad życie, jak pisze Władysław Tatarkiewicz — jakichkolwiek wartości duchowych i podporządkowania im życia²³.

Niewątpliwie naturalizm i relatywizm etyczny i teoriopoznawczy leżą u podstaw poglądów Fryderyka Nietzschego. Przykładem: wyjście poza dobro i zło i nadczłowiek. W pismach Nietzschego przejawia się jakiś hiperindywidualizm. W usta Zaratustry wkłada słowa: „*Pragniesz, abym otworzył przed tobą moje serce. Jeśliby istnieli bogowie, jakże bym mógł ścierpieć to, że nie jestem bogiem*”²⁴.

Nie znaczy to, żeby Nietzsche nie widział pustki, jaka go otacza od chwili kiedy wyzbył się wiary w Boga. Nie jest to antyteizm, który zapewnia wygodę, przeciwnie, zdaniem Nietzschego, jeśli nie ma Boga, trzeba coś stworzyć na jego miejsce. Pozbawiona wiary w Boga ludzkość powinna kroczyć naprzód, powinna coś stworzyć. „*Z chwilą kiedy nie ma już Boga, samotność staje się nie do zniesienia. Trzeba, by człowiek, ten nadczłowiek zabrał się do dzieła, żeby z siebie samego, z nicności przeszedł do czegoś wielkiego. Stary Bóg umarł, niech żyje nad-*

²³ W. Tatarkiewicz, dz. cyt., t. III, 225.

²⁴ Por. *Tako rzecze Zaratustra*, 116.

człowiek! — oto hasło Fryderyka Nietzschego²⁵. Tak oto system Nietzschego prowadzi do śmierci duchowej człowieka. Heidegger powie później, że nie wystarczy zniszczyć Boga, trzeba przejść, przekroczyć tę negację, aby wyeliminować jeszcze więcej i wymazać jakiegokolwiek wspomnienie o Bogu, wymazując sam problem istnienia Boga²⁶. Stąd Engels podkreślał, że dotychczas filozofowie wyjaśniali świat, teraz chodzi o przemianę świata²⁷.

Fryderyk Nietzsche nie rozumiał, że człowiek stanowi obraz i podobieństwo Boże. *Divinitas in luto tamquam imago in speculo refulget* — mawiał św. Grzegorz Nysseński²⁸. Naśladowanie najwyższego Bytu to upodabianie się do dobra nieskażonego. Skoro człowiek jest odbłaskiem Boga, z chwilą, gdy Boga się usunie, całe człowieczeństwo i jego sens zanika. Wystarczy zniszczyć Boga we wszystkim tym, co dokonuje się w naszym świecie i co wyraża jakieś odniesienie do wieczności, aby zniszczyć całą głębię, całą treść rzeczywistego świata.

Pan Bóg nie jest dla człowieka jedynie normą, którą mu się narzuca. On jest Absolutem, który daje podstawę do istnienia człowieka. On kocha i pociąga do siebie. On jest wieczny, dostarcza klimatu, którym człowiek oddycha, klimatu wieczności. On jest jakby czwartym wymiarem, w którym człowiek odnajduje swoją głębię. I jeśli człowiek czyni się bogiem, może przez pewien czas żyć iluzją i pozornie cieszyć się, ale jest to egzaltacja przelotna, w rzeczywistości to Bóg zniża się i nie opóźnia się, aby być znalezionym.

Z filozofii Fryderyka Nietzschego wynika pustka człowieka osieroconego; człowieka, który wyzbył się Boga, sam siebie stawiając na ołtarzu bóstwa, człowieka a raczej nadczłowieka, który czuje całą nicość swego istnienia²⁹.

Na marginesie poglądów Fryderyka Nietzschego, warto by na zakończenie podkreślić, że pomiędzy poglądami tego filozofa a poglądami szeregu bohaterów dzieł literackich Dostojewskiego, istnieją niemałe zbieżności i można by uważać Dostojewskiego w pewnym znaczeniu za prekursora Nietzschego. Jeden i drugi zapoczątkowali powrót czynnika irracjonalnego w umysłowości i silny wzrost czynników destrukcyjnych w wyniku zmierzchu zachodniej cywilizacji Europy.

Nietzsche i Dostojewski buntują się przeciwko istniejącemu porządkowi.

²⁵ Por. H. de Lubac, dz. cyt., 51 i 53.

²⁶ Por. A. de Waelhens, *La Philosophie de Martin Heidegger*, Louvain 1942, 355 n.

²⁷ Por. Fr. Engels, *Thesen für Feuerbach*, teza 17.

²⁸ Por. J. P. Migne, *Patrologia graeca*, 44, 805.

²⁹ Por. Gustaw Thibon, *Nietzsche et Saint Jean de La Croix*, „Etudes carmelitaines”, Octobre 1934, 62.

kowi moralnemu a Nietzsche szuka wyjścia z tej sytuacji głosząc ideę **nadczłowieczeństwa**, głosi dionizyjski entuzjazm dla życia, potrzebę przekroczenia granicy wszelkiej moralności, potrzebę nadheroizmu. Czyż podobnych myśli nie wypowiedział Dostojewski przez usta swych bohaterów w dziele „*Bracia Karamazow*”? A jednak pomiędzy Nietzschem a Dostojewskim istnieją też i zasadnicze różnice. Dostojewski był wielkim poetą zbrodni, upodlenia, zdegenerowania. Istnieje u niego predylekcja do typów zbrodniczych, do wszystkich tych, którzy stoją z dala od życia moralnego. O Fryderyku Nietzsche wiadomo, że myśliciel ten zakończył życie, obłędem. Dostojewski po zesłaniu na Sybir, zapoznawszy się z Pismem św., znalazł tu źródło swego spokoju i w głębi swej duszy skłaniał się ku Chrystusowi, którego życiorys napisał. I to jest jedna z zasadniczych różnic, jakie dzielą Nietzschego od Dostojewskiego. Przyjaciele Nietzschego zwracali uwagę filozofowi nadczłowieczeństwa, że w pismach Dostojewskiego jest jednak ukryte chrześcijaństwo i dlatego powinien on być ostrożny, entuzjazmując się jego poglądami, gdyż Dostojewski w pewnym znaczeniu, na pewnym odcinku życia, zdaje się być odpowiedzią na antyteizm nietzscheański. Życiorys Jezusa Chrystusa, jaki Dostojewski napisał, nie jest na pewno popularnym ujęciem opowiadań ewangelicznych, nie jest to życie Jezusa na wzór powieści Dickensa, ani też życiorys Chrystusa w stylu Papiniego czy Mauriaca. Jego Chrystus jest przede wszystkim głosicielem wolności duchowej. W prologu do dzieła Dostojewskiego „*Legenda o wielkim inkwizytorze*”, którego zadaniem jest przygotowanie procesu przeciwko Chrystusowi, daje Dostojewski niedwuznacznie dowód swojej wiary w Chrystusa. Bohater Iwan odsłania się przed nami jako ktoś, kto docenia majestat i prawdę Chrystusa.

W dziele „*Wielki inkwizytor*” Chrystus zdaje się imponować Dostojewskiemu przez to że milczy — „*Jesus autem tacebat*”. Jest rzeczą skądinąd wiadomą i historycznie potwierdzoną, że Dostojewski był na pewnym etapie swego życia zafascynowany Pismem Świętym, które skwapliwie czytał.

Jeśli mowa o zasadniczej różnicy istniejącej pomiędzy Dostojewskim a Nietzschem w dziedzinie wiary w Boga, warto przypomnieć, że w dziele Dostojewskiego „*Zbrodnia i kara*” występują pewne fragmenty opowiadania, w którym jeden z bohaterów, Raskolnikow, bierze do ręki Ewangelię i kiedy zostaje zapytany — czym byłbyś bez Boga — odpowiada: „*Zamilknij, nie pytaj mnie o to. Zwrócił wzrok swój ku ziemi i spochmurniał, zamilkł*”³⁰.

Dostojewski, który był głębokim psychologiem, ale i pisarzem obar-

³⁰ Por. H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, 321.

czonym obciążeniami dziedzicznymi, niepokojąco zainteresowanym w opisywaniu zbrodni i osobowości zdegenerowanych, zdawał sobie jednak sprawę z dylematu, przed jakim stał świat jemu współczesny, dylematu, który wyrażał w pewnym sensie idee nietzscheańskie. Człowiek, który stał się bogiem, spotyka na drogach swego życia Boga — Człowieka, Jezusa Chrystusa. Tak więc filozofia życiowa Dostojewskiego wyraża ostatecznie jakby zwrot ku Bogu i stanowi diametralnie przeciwne rozwiązanie, jakie proponował w swych dziełach Fryderyk Nietzsche.

Oto co pisze O. Jacek Salij: „Dostojewski liczył się z tym, że zwycięstwo ateizmu — oddajmy głos Wiersiłowowi — da się pomyśleć na krótki okres. Dla mnie nie ulega wątpliwości, że ten krótki okres przyjdzie. Dlaczego okres ten nie może trwać długo? Bo człowiek nie jest stworzony do nieszczęścia, a tam gdzie nie ma Boga, tam człowiek nie może być szczęśliwy. Przejmującym dowodem nieszczęścia niewiary jest Raskolnikow z pierwszego okresu swojego zesłania: chodził do cerkwi, w rozmowach nigdy nie poruszał religijnych tematów, a przecież współwięźniowie bezbłędnie rozpoznali, że jest bezbożnikiem. Bo człowiek nie potrafi skutecznie ukryć pustki, jaką nosi w sobie, ani nieszczęścia, jakie go przygniata”.

Katorga i zesłanie symbolizują u Dostojewskiego między innymi egzystencjalne zagubienie człowieka, ale są to również symboliczne miejsca powrotu do Boga. Jak radość wzywa człowieka do tego, żeby w niej trwać, tak nieszczęście woła do człowieka, żeby próbował odnaleźć radość. Jest to jakby Dostojewskiego dowód na istnienie Boga: jedynie właściwą sytuacją dla człowieka jest radość, niezależnie od tego, w jakiej sytuacji znajduje się aktualnie; tymczasem poza Bogiem nie ma radości.

Sprecyzujmy wspomniany symbol katorgi i zesłania: oznacza on takie egzystencjalne zagadnienie, które człowiek już sobie uświadomił. Dymitr Karazow błędził już na długo przed wyrokiem za zbrodnię, której nie popełnił, ale dopiero na katordze zda sobie z tego sprawę: „O tak, będziemy zakuci i w niewoli, ale wówczas, w naszym wielkim strapieniu, znowu odrodzimy się ku radości, bez której człowiek nie może żyć a Bóg istnieć, bo Bóg daje radość, to Jego wielki przywilej... Boże, niech omdlewa człowiek w modlitwie! Jak tam będę pod ziemią bez Boga? Rakitin łże: jeżeli Boga wypędzą z ziemi, to my Go tam w podziemiach schronimy. Katorżnik bez Boga żyć by nie mógł, bardziej Go potrzebuje niż człowiek wolny. I wówczas my, ludzie podziemni, zaśpiewamy z głębi ziemi tragiczny hymn do Boga, który żyje radością! Niech będzie pochwalony Bóg i Jego radość! Miłuję Go!” Czyż katorżniczych podziemi, miejsc nieszczęścia, a zarazem miejsc odnajdywania radości — nie

należy interpretować w kategoriach psychologii głębi? Znaczyłyby to, że — według Dostojewskiego — Bóg, wygnany z ludzkiej świadomości, przecież nie opuszcza tych głębi w człowieku, w których najdotkliwiej może nas niszczyć nasze zagubienie. I tutaj leży tajemnica, dlaczego zwycięstwo ateizmu da się pomyśleć tylko na krótki czas³¹.

Poglądy religijne Dostojewskiego są bardzo skomplikowane i trudno odważyć się na jednoznaczne sformułowanie ich w znaczeniu pozytywnym wiary, choć z drugiej strony, z całą pewnością Dostojewski był pełen tęsknoty za wiarą w Boga. To należałoby podkreślić. Daniel Mereżkowski pisze, że w dziełach Dostojewskiego występuje zawsze owa podwójność bohaterów przeciwstawnych sobie, ale z całą pewnością Dostojewski przez usta Iwana woła z furją i impetem, zwracając się do diabła: „*Ani jednej chwili nie uważałem ciebie za prawdę*”³². Tak więc można powiedzieć, że w osobowości Dostojewskiego występował i antropoteizm i słowiańska religijność i jakaś ideologia nihilizmu. Pamiętamy, że Dostojewski nie był osobą w pełni zrównoważoną. Jedno jest pewne, że nie ma w nim zacierzewanego poglądu, zwalczającego Boga na każdym kroku i ogłaszającego niezawodną i bezwzględną „*śmierć Boga*”.

III

HUMANIZM MARKSISTOWSKI

Nihilizm Fryderyka Nietzschego zaważył w niemałej mierze na antyteizmie materializmu dialektycznego, na poglądach Marksa i Engelsa, o których z kolei wypada nam teraz kilka słów powiedzieć.

Antyteizm Feuerbacha, Comte'a i Nietzschego przejęli Marks i Engels i tworząc materializm dialektyczny, pozostali wierni walce z Bogiem, negacji Boga, który w ich oczach stawał się rywalem człowieka. W obronie człowieka głoszono śmierć Boga.

Marksizm stawia sobie za zadanie walkę, przewyciężenie frustracji człowieka i budowę nowego społeczeństwa bezklasowego. Uważa, że jest autentycznym przedstawicielem humanizmu. Młody Marks (1818—1883) jako główny temat swych rozważań i wywodów stawiał zwalczanie alienacji wszelkiego rodzaju, czyli wyobcowania człowieka. Marks pisał: „*Komunizm jako pozytywna walka z alienacją, w rzeczywisty sposób podkreśla, wyzwala ludzką istotę. Ten komunizm jest jako naturalizm humanizmem*”³³.

³¹ J. Salij, *Rozpacz pokonana*, Poznań 1983, 191—192.

³² D. Mereżkowski, *Totstoj et Dostojewski* (por. de Lubac, dz. cyt. 389).

³³ Por. K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, z 1844 r., wydane we włoskim tłumaczeniu w Rzymie, w 1976 r., t. III, 323.

Humanizm marksistowski zakłada, że „człowiek jest najwyższą istotą dla człowieka”³⁴, podejmuje obronę autonomii człowieka, który jest bytem tworzącym samego siebie. Marks dowodzi, że stworzenia człowieka przez Boga nie można pogodzić z ideą ludzkiej autonomii. Głosił to również Feuerbach. Stąd „u progu rajy marksistowskiego stoi oczywiście Feuerbach”³⁵.

„Istota — jak pisał Marks — uważa się za samodzielną dopiero wtedy, gdy swoje istnienie zawdzięcza sobie samej. Człowiek, który żyje z łaski innego, uważa się za istotę zależną. Żyje zaś całkowicie z łaski innego wtedy, gdy zawdzięcza mu nie tylko utrzymanie, lecz i to, że ponadto stworzył moje życie, że jest źródłem mojego życia, a moje życie ma z konieczności taką przyczynę zewnętrzną, jeśli nie jest moim własnym tworem”³⁶.

Boga uważa Marks za urojone słońce człowieka, stwierdzając jednocześnie, że realizacja humanizmu wymaga, by człowiek obracał się nie wokół urojonego lecz wokół prawdziwego słońca. A tym prawdziwym słońcem człowieka jest sam człowiek³⁷. Spotykamy się tutaj z typowym przykładem antropoteizmu. Zdeteronizowany przez człowieka Bóg, zostaje zastąpiony człowiekiem i sprawdzają się słowa pisarza rosyjskiego Dostojewskiego: „Gdy człowiek odrzuca Boga, zaczyna kłaniać się bożkom”.

Humanizm marksistowski przyjmuje apriorycznie pewne założenia i na tym polega cała jego słabość. Próbuje się tłumaczyć, że z ujęcia człowieka jako istoty dostrzegalnej zmysłami i powiązanej ze światem doczesnym, wynika bezzasadność dopatrywania się w nim rzeczywistości duchowej, która by źródło swoje miała gdzie indziej niż w organizmie ludzkim.

Wszystkie argumenty przytoczone przez marksistów na niekorzyść duchowej i niematerialnej duszy człowieka, mają ten wspólny niedostatek, iż wynikają z założenia przyjętego „z góry”. Wszystkie te argumenty można odwrócić i wskazywać za ich pomocą, że właśnie tak powiązane z działalnością mózgu, systemu nerwowego i zespołami warunkowań społecznych, duchowe życie człowieka zdradza przejawy nie dające się tymi czynnikami wyjaśnić.

Podstawową tezę humanizmu marksistowskiego jest więc niezależ-

³⁴ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*. Wstęp w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. I, Warszawa 1960, 473.

³⁵ Zob. H. de Lubac, dz. cyt. 39.

³⁶ Zob. K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, z 1844 r., w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. I. 587.

³⁷ Por. T. Mrówczyński, *Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka*, Warszawa 1964. Ponadto G. Lojaco, *Il marxismo ieri e oggi*, Napoli 1978.

ność człowieka tak w istnieniu jak i w działaniu, od czynników niesprowadzalnych do przyrody i społeczeństwa, a więc niezależność człowieka od Boga, którego Marks uważał za „urojone słońce człowieka”. Korzeniem marksizmu jest monizm materialistyczny³⁸.

Uzależnienie człowieka od Boga jawiłoby się w tym świetle, jako zamaskowana religijnie niewola społeczna. Podkreślamy raz jeszcze, iż teza ta stanowi typowy przykład „wishful thinking”, czyli myślenia kierowanego założeniem przyjętym „z góry”.

Zdaniem znawcy i zarazem wyznawcy marksizmu L. Althusera i innych uczonych. Marks porzucił wnet ten swoiście humanistyczny aspekt marksizmu. Althusier pisze: „Od roku 1845 Marks radykalnie zrywa z wszelką teorią, która oparta jest na istocie człowieka i stwarza teorię ufundowaną na pojęciach radykalnie nowych, takich jak: formacja społeczna, siły produkcyjne, odniesienia do produkcji itd.”³⁹.

Inni marksiści jak: Lukacs, Garaudy albo Schaff, uważają że humanizm spoczywa u podstaw całej myśli, całego dorobku naukowego Marksa. Humanizm ten stanowi fundament i jest żywym wyrazem prądu, który obecnie w świecie nosi nazwę neomarksizmu. Jednostkę dowartościowują np. Schaff, Fritzhand, Jaroszewski. Czy jednak naprawdę marksizm jest humanizmem? Czy jest personalizmem? Jeśli marksizm stoi bezradny wobec zagadki śmierci i życia oraz jego sensu czy może być mowa o nadziei i personalizmie?

1.

Poddamy analizie kilka podstawowych pojęć marksistowskich. Na-przód zastanówmy się nad pojęciem alienacji — wyobcowania.

Szczególnie o tym mówi Marks jako młody społecznik — uczony. Marks i Engels uznają, że pojęcie alienacji znaleźć można już w dziełach Hegla, w jego fenomenologii⁴⁰.

Marks pod wpływem Feuerbacha, nadaje pojęciu alienacji charakter czegoś konkretnego, praktycznego, czego nie mogło być u Hegla.

Czymże więc jest alienacja? Alienacja oznacza wyobcowanie, samopozbawienie się przez człowieka pewnej rzeczy. Występuje wtedy, kiedy człowiek znajduje się w sytuacji, która go odczłowiecza, w której człowiek bywa pozbawiony swoich prerogatyw i staje się sam wobec siebie obcy. Alienacja staje się pełna, kiedy człowiek rozważa swoją sytuację społeczną już nie jako dzieło człowieka ale jako coś absolut-

³⁸ Por. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, 54 n.

³⁹ Por. L. Althusier, *Dla Marksa (per Marx)*, Rzym 1967, 202. J. Guichard w „*Introduzione al Marxismo*” — *Wstęp do marksizmu*, Asyż 1964, 249, wyraża się podobnie.

⁴⁰ Por. K. Marks, F. Engels, *La Sacra Famiglia*, Roma 1954, 152.

nego, coś trwale istniejącego, przeciwko czemu trudno się buntować, gdyż byłoby to absurdem.

1. Czym jest **alienacja gospodarcza**? Nie była ona fazą pierwotną historycznie rzecz biorąc, ale pozostaje czymś fundamentalnym, od czego zależą inne rodzaje alienacji. Otóż alienacja gospodarcza zaczęła się w społeczeństwie pierwotnym, kiedy możniejsi, silniejsi zawładnęli środkami produkcji i tak zawładnęli pracą innych ludzi. Masa ludzka przyjęła ten układ społeczny, jakby to była rzecz naturalna i konieczna.

2. Alienacja gospodarcza jest źródłem innych alienacji, a mianowicie **alienacji społecznej**. W konsekwencji istnienia własności prywatnej środków produkcji, społeczeństwo pierwotne podzieliło się na klasy posiadaczy i robotników. Właściciele dóbr produkcyjnych, aby obronić swoją pozycję, zjednoczyli się i tak przyczynili się do powstania wrogiej im klasy robotniczej.

3. **Alienacja polityczna** oznacza, że klasy, które wyzyskiwały, aby bronić swoich przywilejów stworzyły autorytet polityczny — państwo. Ono jest właśnie znakiem alienacji o tyle, o ile jest instytucją nienaturalną, która pozbawia masy ludzkie możliwości samorządzenia się.

4. Ponadto istnieje **alienacja religijna**, która oznacza, że człowiek stworzył sobie obraz Pana Boga, umieszczając w tym obrazie wszystko to, czym sam chciałby być a czym być nie może. Jednak wielu dzisiejszych marksistów jak Bloch, Togliatti odchodzi od socjologizacji religii. Doceniają wartości, jakie niesie ze sobą religia i nie podziwiają negatywnej oceny religii, jak to czynili klasycy marksizmu.

By dokończyć wyjaśnienia niektórych wstępnych pojęć, warto tutaj przytoczyć definicję nadwartości istniejącej w kapitalizmie i występującej w ślad za tym alienacji robotnika. Kapitalista płaci pracownikowi za wartość użytkową jego pracy, czyli tylko tyle mu daje, ile jest konieczne do życia. Wszystko inne zatrzymuje sobie. Ta nadwartość wymienna to właśnie wyzysk. A więc praca ludzka staje się towarem, który podlega ekonomicznemu prawu podaży i popytu, podstawowemu prawu wszelkiego handlu.

W praktyce Marks wyjaśnia, że pracownik pracuje osiem godzin, ale uzyskuje za to zapłatę, która mu nie wystarcza. Żeby mógł wyżyć, musi pracować 12 godzin. Wszystko to dzieje się kosztem wyzysku robotnika przez właściciela. Cała nadwartość wyprodukowanej rzeczy spływa jako zysk do właściciela fabryki.

Kapitalizm jest więc czymś nieludzkim. Tutaj ma rację Marks, że kapitalizm oznacza wyzysk proletariatu. To jest prawdziwe i w ten spo-

sób praca nie staje się już rzeczą robotnika, ale rzeczą należącą do kogoś, komu się nie należy⁴¹.

Marks proponuje wyzwolenie człowieka, wyzwolenie świata pracy z wszelkiego wyzysku i jak się to ma dokonać. Marks rozumie wyzwolenie z alienacji jako rodzaj humanizmu. Chodzi mu o wyzwolenie z wszystkich alienacji, z jakichkolwiek, jakie zaistniały na przestrzeni dziejów. Pierwszym krokiem jest — tak głosi — abolicja, zniesienie własności prywatnej środków produkcji. W ślad za tym nastąpi również likwidacja tego, co nazywamy państwem i likwidacja władzy politycznej. Marks w dziele wyżej cytowanym mówi między innymi tak: „*Mianem komunizmu nazywamy uwłaszczenie istoty ludzkiej, które się dokonuje poprzez likwidację własności prywatnej*”⁴².

Zdaniem Marksa — po przewyciężeniu alienacji — socjalizm stworzy ostatecznie społeczeństwo naturalne, w którym człowiek będzie mógł rozwijać wszystkie swoje uzdolnienia: Jedynie w społeczeństwie socjalistycznym, każda jednostka posiada środki do rozwoju wszelkich swoich dyspozycji. Jedynie w takim społeczeństwie można będzie mówić o osobistej wolności.

2.

Wreszcie marksizm proponuje uwolnienie od wszelkiego wyzysku, głodu, ignorancji, ciemnoty, tego rodzaju wolność należałoby raczej nazwać uwalnianiem. Są to rodzaje uwolnienia, o których nikt dotąd w dziejach ludzkości nie myślał. Jeżeli chodzi o wolność, marksizm rozróżnia różne typy wolności: wolność drobnomieszczańską oraz wolność postępową. Marksizm naucza, że takie dwa rodzaje wolności istnieją. Wolność mieszczańska bierze pod uwagę jedynie jednostkę i przypisuje jej prawa naturalne i posiadanie wolności inicjatywy, druku itd. — jest to wolność cywilna a właściwie ściśle mówiąc, mieszczańska⁴³.

Wolność zaś postępową ma na uwadze interesy społeczne; oznacza, że państwo może pozwolić obywatelom jedynie na takie działanie, które przynosi ze sobą budowę socjalizmu i komunizmu. Dlatego wolność indywidualna znajduje tu swoją granicę; nie jest tym ograniczeniem wolność innego człowieka, ani też jakieś abstrakcyjne dobro społeczne, ale w swoim działaniu całość struktury społecznej. W krajach socjalistycznych zostają udzielone człowiekowi jedynie wolności postępowe. I tak np. w Konstytucji Związku Radzieckiego czytamy, że nie należy się ograniczać jedynie do wolności fundamentalnych ale zagwaranto-

⁴¹ Tak pisał K. Marks w swoich „*Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych*, w 1844 r., 228.

⁴² Zob. K. Marks, dz. cyt., 340.

⁴³ G. della Volpe, *Rousseau e Marx*. Roma 1962, 61, 108.

wać wolność słowa, druku, zrzesseń. Wolności te powinny być jednak rozumiane w sensie postępowym.

3.

Jak różne jest pojęcie wolności i humanizmu u Marksa i u innych narodów powszechnie w świecie, niech świadczy fakt, że wolności osobistej człowieka, indywidualnej wolności, poświęca się bardzo mało miejsca. Jeżeli chodzi o wolność filozoficzną, o władzę określania, wyboru — to o tym mało się mówi. Także i w tej dziedzinie Marks i Engels zależą od Hegla. Dla Hegla wolność nie należała nigdy do jednostki, ale do państwa jako państwa, którego człowiek jest tylko częścią. I dlatego państwo jest wolne, ponieważ urzeczywistnia się przez wewnętrzną konieczność, jaka nie jest mu narzucona z zewnątrz i właśnie ta wewnętrzna konieczność oznacza wolność według Marksa i według Hegla. Marksizm uznaje więc, że ewolucja, rozwój społeczny jest wolny, ponieważ jest podyktowany koniecznością wewnętrzną! Jednostki zaś ludzkie są wolne o tyle, o ile mogą włączyć się świadomie w tę ewolucję społeczną, rozwój społeczny danego państwa. Dlatego mówi Engels: „Hegel był pierwszym, który zaprezentował w sposób słuszny relacje między wolnością i koniecznością. Dla niego wolność jest to uznanie konieczności”⁴⁴.

Po tych wstępnych analizach szeregu podstawowych pojęć, jakimi się marksizm posługuje, mówiąc że jest humanistyczny, pozostaje nam jeszcze do rozważenia zagadnienie osoby ludzkiej w marksizmie. Marksizm twierdzi, że jest obrońcą osoby ludzkiej, że przyczynia się do zwalczania wyobcowań i do rozwoju uzdolnień każdego człowieka oraz do realizowania wolności społecznej. Dlatego w programie Partii Komunistycznej Związku Radzieckiego w 1962 roku czytamy:

„Wszystko dzieje się w imię człowieka i dla dobra człowieka”. Tak więc wydawałoby się, że marksizm jest synonimem personalizmu. Naprzód, jeżeli chodzi o osobę ludzką — co rozumiemy przez pojęcie osoby? Osoba ludzka jest to człowiek w swoich wymiarach nie tylko indywidualnych, ale również w wymiarze społecznym, z wszystkimi prawami, obowiązkami, jakie pochodzą z natury człowieka jako istoty inteligentnej i wolnej. Osoba ludzka jest podstawą wszelkiego ładu społecznego. W encyklice „*Mater et Magistra*” Jana XXIII czytamy: „Zasadą fundamentalną wszelkiego nauczania społecznego jest to, że pojedyncze jednostki ludzkie są i powinny być celem i podmiotem wszystkich instytucji i Kościół takie wyciąga wnioski z nauki społecznej, że to prin-

⁴⁴ G. Lojaco, *Il marxismo ieri e oggi*. Napoli 1978, 97.

cipium, ta zasada fundamentalna jest niezwyklej wagi, chroni bowiem świętą godność osoby ludzkiej.

Marksizm nie chce być personalizmem. Stąd jego wrogie nastawienie do chrześcijaństwa, bo chrześcijaństwo stawia osobę ludzką jako taką na pierwszym miejscu. Dlaczego marksizm nie chce być personalizmem? Ponieważ chce urzeczywistniać osobę ludzką ale nie chce przyznać człowiekowi praw niezbywalnych, które stanowią gwarancję jego wielkości a przecież one są właśnie bazą, podstawą personalizmu.

Na realizowanie wymiarów społecznych osoby ludzkiej odpowiadają marksiści tak, na realizowanie personalizmu mówią — nie. Marksizm nie próbuje ocalić wartości osoby ludzkiej. To prawda, że marksizm ma zasługę troski o rozwój społeczny człowieka, ale to nie wystarczy, ponieważ równocześnie nie podkreśla wartości ludzkiej osoby. *Dato non concessa*, że marksizm daje człowiekowi możliwość rozwoju i uzdolnień, uważamy, że byłby to krok naprzód, ale to nie wystarczy. Ostatecznie właściciel niewolników często rozwijał uzdolnienia niewolników dla dobra społeczności, ale nikt nie powie, że niewolnictwo jest humanizmem i że ono właśnie przyczynia się do salwowania wartości osoby ludzkiej.

Człowiek posiada prawa indywidualne, które powinny być respektowane, aby ocalić wartość osoby ludzkiej. Marksizm powinien uznać, że człowiek jest kimś pierwszym, wcześniejszym niż państwo i że to on ma prawa wrodzone, których państwu nie wolno gwałcić, ale które państwo powinno uszanować i bronić. Marksizm powinien uznać, że państwo nie jest właścicielem, rządcą obywateli, którymi może rządzić według uznania, którym może stwarzać nowy porządek społeczny, ale że jest na usługach społeczeństwa. Ponadto jest instytucją pomocniczą. Marksizm deklaruje, że nie przyznaje człowiekowi żadnego prawa indywidualnego, wrodzonego, niezbywalnego, które by było ponad wszelką władzę państwa. Przeto marksizm nie ocala wartości ludzkiej osoby. Marksizm przyznaje społeczeństwu to, z czego ogołocił jednostkę.

Marksizm nie jest przeto humanizmem. Każdy prawdziwy humanizm powinien być personalistyczny, ponieważ każdy człowiek jest osobą ze wszystkimi prawami wrodzonymi i jednostkowymi. Marksizm nie jest personalizmem, ponieważ nie uznaje takich praw ludzkich. Powinien przeto przyznać, że nie jest też humanizmem. Człowiek posiada podwójny wymiar: indywidualny i społeczny. Humanizm powinien uznać oba te aspekty. Marksizm przeciwnie, pretenduje do ocalenia jedynie wymiaru społecznego a zaprzecza wymiarom indywidualnym człowieka wraz z jego prawami. Marksizm nie respektuje całej wielkości człowieka. Nie jest więc prawdziwym humanizmem.

W taki sam sposób i liberalizm nie jest humanizmem. Kapitalizm też nie jest humanizmem, ponieważ w przeciwieństwie do marksizmu usiłuje podkreślić jedynie wymiar jednostkowy człowieka z lekceważeniem, z nieuznaniem jednocześnie wymiaru społecznego.

4.

Jeżeli chodzi o wolność człowieka, wolność nie jest koniecznością poznaną — jak mówią marksiści. Każdy byt ludzki, każdy człowiek, nawet człowiek prymitywny jest kimś rozumnym, ma swoje władze umysłowe — rozum, wolę, którymi może się posługiwać. Jest wolny i dlatego odpowiedzialny za swoje decyzje, nawet wtedy gdy nie widzi w decyzjach swoich jakiejś konieczności rozwoju społecznego.

Każdy z nas ma przekonanie wewnętrzne, istotne i bezpośrednie, że jest wolnym w swoim wyborze i to jest wolność woli. Oczywiście istnienie wolności jest następstwem wielkości człowieka. Człowiek jest człowiekiem dzięki woli i rozumowi, którymi się posługuje. Człowiek nie jest kółkiem w jakimś systemie, w jakiejś wielkiej maszynie. Człowiek ma swój własny cel i swoją własną drogę rozwoju i to nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale i społecznym. Nie jesteśmy zwolennikami przesadnego indywidualizmu. Człowiek powinien przeto dysponować środkami, które prowadzą do uzyskania celów. Tego wrodzonego prawa do wolności uczy Kościół. Dlatego Sobór Watykański II mówi: „*Godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru*”⁴⁵.

Oczywiście istnieją granice wolności, takie granice nakłada sama natura społeczna człowieka. Te granice w przeciwieństwie do marksizmu, wynikają z natury rzeczy i są ograniczone prawami drugiej osoby, jednostki, których to praw należy przestrzegać. Tak samo są one ograniczone dobrem wspólnym — *bonum commune*, które powinno być motorem działania. Tak więc główne zadania władzy państwowej polegają przede wszystkim na tym, aby uznać, respektować, chronić, promować prawa osoby ludzkiej.

Dlatego Papież Paweł VI podkreślał, że państwo ma zadanie interweniowania a nie wchłaniania praw i funkcji poszczególnych osób i społeczności oraz ochronę tych praw i równość wszystkich obywateli⁴⁶. W encyklice „*Mater et Magistra*” nr 12 czytamy: „*Działanie wła-*

⁴⁵ *Gaudium et Spes*, n. 17.

⁴⁶ Papież Paweł VI, Przemówienie z dnia 1. V. 1966 r.

dy publicznej powinno być inspirowane zasadą pomocniczości — *principium subsidiaritatis*”.

Konkludując możemy powiedzieć, że chrześcijaństwo i marksizm to dwa światopoglądy, dwa systemy, które trudno ze sobą łączyć i które są sobie przeciwstawne. Dlatego Papież Pius XI w encyklice „*Divini Redemptoris*”, nr 10, pisał w swoim czasie: „*Komunizm pozbawia człowieka jego wolności, łamie wszelką godność osoby ludzkiej*”. „*Człowiekowi indywidualnemu nie przyznaje w obliczu społeczeństwa żadnego prawa naturalnego, osobistego, bo komunizm po prostu uważa człowieka za kółeczko w wielkiej maszynie państwowej, za tryb, za koło zębate wielkiego systemu*”. Z dotychczasowych rozważań wynika więc, że marksizm nie może pretendować do miana humanizmu czy personalizmu.

5.

Jesteśmy ostatnio świadkami pojawienia się ateizmu „nader moralnego”, trochę oschłego, trochę faryzejskiego, trochę jansenistycznego. Zwróćmy uwagę na wielki wpływ A. Camusa, który uparcie twierdził, że istnieją wartości, które należy podtrzymać w świecie, który nie ma sensu. Jednak ateista czy marksista ortodoksyjny, zanim zostanie pochłonięty całkowicie przez siły fizyko-chemiczne kosmosu, powinien być całkowicie oddany przyszłej ludzkości, tej, która dopiero nadejdzie. Wszystko w człowieku powinno być gotowe do poświęcenia się dla tej przyszłej ludzkości.

W kontekście takich religijnych niemal form ateizmu współczesnego, które można by nazwać ateizmem pozytywnym, a za taki uważa się marksizm, czyż nie ma racji Maritain, który pisze, że znajdujemy się w obliczu nowego rodzaju czystej miłości — mistycznej, z wyrzeczeniem się wszelkiej nadziei odkupienia osobistego. Znajdujemy się w obliczu abnegacji rzeczywistej, jakiejś rzeczywistej ofiary z samego siebie z absolutną bezinteresownością, a jednak straszną i nabytą za cenę siebie samego, własnej egzystencji, własnej godności człowieka⁴⁷. Kryterium etyczne marksizmu to „*państwo socjalistyczne*”. Etyka marksizmu grawituje więc ku relatywizmowi.

W takim kontekście czy może być mowa o personalizmie teorii marksistowskiej? Przecież nie ma tu niczego, co by odpowiadało wzniosłości pojęcia osoby ludzkiej. Ateizm marksistowski wymaga od człowieka rzeczywistego daru złożonego z życia na rzecz ruchu rewolucyjnego.

⁴⁷ J. Maritain, *Il significato dell'ateismo contemporaneo*, Brescia 1967.

Człowiek jest jakby żertwą ofiarną złożoną na ołtarzu ślepego bożka historii. Dlatego na przykład dla filozofa francuskiego Sartre'a — jeśli pragniemy uparcie uważać się za istoty stworzone, to zdaniem jego powinniśmy co najmniej zniszczyć nasze więzy rodzinne i religijne. Nie ma tu miejsca na żadną przyjaźń, żadną miłość bliźniego, który jest — jak mówi Sartre — piekłem.

Czyż można mówić o przyjaźni, jeśli się jest zdecydowanym ateistą czy marksistą? Jak trudno mówić o przyjaźni, jeśli wyznaje się światopogląd Sartre'a, który uważa, że po prostu żyjemy w świecie jakiegoś absurdałnego błędu kosmicznego i nonsensu pełnego wzgardy.

Już Marks przed Sartrem pisał, że życie w Bogu przeszkadza nam być osobą ludzką. Marks głosił tezę, że człowiek — jeśli pragnie być samowystarczalny — musi być rzeczywiście niepodległy nikomu i niczemu i dopiero w miarę jak staje na własnych nogach, w miarę jak sobie jedynie zawdzięcza swoje własne istnienie, jest kimś pełnowartościowym. Człowiek, który by żył dzięki komuś, jest po prostu niewolnikiem. Nie rozumiał Marks tej prawdy, że człowiek mając świadomość, iż jest stworzeniem a nie Stwórcą, niemniej jednak dysponuje władzami, dysponuje wolną wolą, rozumem i świadomością zależności od Boga nie ubliża jego godności jako człowieka, ho z chwilą kiedy człowiek uważa siebie za Boga, za równego Bogu, staje się kimś absurdałnym.

Już Hegla pomawiano w XIX wieku o to, że filozofia jego prowadziła do wniosku, jakoby sam człowiek stawał się bogiem. Współczesny ateizm z żelazną logiką twierdzi, że po śmierci Boga, w następstwie tego powinna nastąpić śmierć idola, którym jest osoba ludzka.

I dlatego Lévy Strauss słusznie zaznacza, że nauki ludzkie w swoim postępie, w stałym posuwaniu się naprzód, nie prowadzą do humanizmu ale do rozpadu, do zniszczenia człowieka.

Z dotychczasowych rozważań zdaje się wynikać, że antyteizm Feuerbacha, Comte'a, Nietzschego i Marksa, wbrew zamierzeniom twórców tych kierunków myślowych — prowadzi w prostej linii do antyhumanizmu i tego, co Jan Paweł II w swych rozmowach z A. Frossardem nazywa „śmiercią człowieka”. Usunięcie Boga jest brakiem i zagraża wielkości człowieka — prowadzi do rozpacz (*une passion inutile*). Nie wynika z tego wniosek, że należy unikać dialogu z marksizmem i z wyznawcami antyteizmu.

Nie ulega wątpliwości, że aby obronić się przed ideologią marksistowską, trzeba koniecznie znać dogłębnie wszystkie aspekty marksizmu: aspekty filozoficzne, polityczne, gospodarcze, społeczne. Trzeba też zdawać sobie sprawę z licznych błędów, jakie drzemią u podstaw marksizmu, trzeba te błędy odsłaniać z dużą odwagą i wytrwałością.

A oto kilka podstawowych błędów marksizmu:

1) Przede wszystkim marksizm usiłuje być nauką interpretacją człowieka, społeczeństwa i dziejów. Te pretensje nie tylko wypowiedział Marks i Lenin, ale i dzisiaj usiłuje się w sposób wytrwały i systematyczny narzucać marksizm jako jedyny naukowy pogląd na świat.

W 1970 roku ukazał się w Moskwie podręcznik zatytułowany: „*Elementarny kurs filozofii*”. Traktuje on o podstawach marksizmu-leninizmu. Tymczasem jest rzeczą oczywistą, że uczeni zajmujący się Marksem głosili i głoszą, że marksizm nie jest teorią naukową, ale po prostu oznacza filozoficzną interpretację dziejów i ekonomii politycznej. Byłoby to oznaką grubej ignorancji, jeśli by się usiłowało twierdzić, że marksizm jest teorią naukową; oznaczałoby to ignorancję podstawowej definicji, czym jest nauka. Aktualnie bowiem w nauce unika się wszelkiego dogmatyzmu. Twierdzić, że marksizm jest naukowym poglądem na świat, byłoby rezultatem postępowania nienaukowego, bowiem nauka współczesna wyraźnie podkreśla liczne błędy stojące u podstaw marksizmu.

W rzeczywistości marksizm jest koncepcją filozoficzną odnoszącą się do rzeczywistości, koncepcją mylną u samych podstaw, ponieważ opartą na fałszywej wizji człowieka bądź to jako jednostki, bądź to jako członka społeczeństwa.

Człowiek nie jest — jak to usiłuje twierdzić Marks — substancjalnie jakimś stworzeniem ekonomicznym, całkowicie podporządkowanym, gdy chodzi o jego początek, pochodzenie i rozwój, warunkom ekonomicznym. Niewątpliwie człowiek obdarzony jest również — o ile tak powiedzieć można — wymiarami gospodarczymi, materialnymi, ale nie stanowią one czegoś naczelnego, głównego, pierwotnego.

Człowiek jest przede wszystkim i s t o t ą k u l t u r a l n ą, stale realizującą się, urzeczywistniającą się, wolną w aktualizowaniu własnych wyborów a jego wymiar pierwszorzędny to wymiar ducha. Człowiek przeto więcej jest wart niż wszystko to, co jest na świecie. Jego wewnętrzny rozwój jest ważniejszy niż zdobycze zewnętrzne, materialne.

Człowiek jest istotą wielowymiarową, uznaje to także i Marks. Wielowymiarowość człowieka obejmuje także i ciało, materialność człowieka, ekonomię, posiadanie, czyn, lecz te jakości nie utożsamiają się z jego bytem, który obejmuje także inne wymiary, mające ogromną wartość w życiu człowieka, takie jak: wiedza, wola, mowa, kontemplacja, zabawa, modlitwa, walka, miłość itd. Jedynie harmonijny i globalny rozwój wszystkich wymiarów człowieczeństwa, ze szczególnym podkreśleniem prymatu wymiaru duchowego, może odpowiadać pełnej realizacji wartości człowieka.

2) Inną tezą mylną, która w równej mierze zaprzecza wartości człowieka, jest teza o subordynacji, o podporządkowaniu człowieka społeczeństwu, kolektywowi.

Dla Marksa człowiek jest przede wszystkim członkiem społeczeństwa. Jednostka jest maleńkim kółeczkiem w ogromnej maszynerii społeczeństwa i znaczy tyle tylko, ile daje wkładu w życie zespołu, kolektywu, społeczeństwa. Tak nie jest. Aczkolwiek osoba ludzka na pewno obdarzona jest wymiarem społecznym, który jest czymś istotnym, niezwykle ważnym zarówno dla jednostki, jak i dla społeczeństwa — człowiek przedstawia pewną wartość sam w sobie, wyrabiając w sobie w łączności z innymi pełną realizację własnego bytu, własnej osobowości. Nawet wyraźnie sympatyzujący z marksizmem Juliusz Ghirardi uznaje, że celem ostatecznym ludzkiego działania, wskazywanym przez Marksa, jest utworzenie społeczeństwa bezklasowego i że to jest utopia, na którą muszą pracować całe pokolenia.

Należy pamiętać, że solidarność między ludźmi nie powinna przekreślać wartości jednostki i nie można i nie wolno poświęcać zawsze własnego „ja”, własnego szczęścia tylko dla wizji i jakiejś hipotetycznej i urojonej przyszłości, jaką jest według tez marksizmu społeczeństwo bezklasowe⁴⁸. Ono ma się urzeczywistniać w dalekiej przyszłości, kiedy dzięki niemu właśnie i z myślą o nim, całe poprzednie pokolenia powinny być niejako na stos całopalenia rzucone i pracować w pocie czoła.

Obok tego podstawowego błędu antropologicznego, który rozsiany jest w koncepcji marksistowsko-leninowskiej, istnieje cały szereg innych aberacji mniej lub więcej błędnych i szkodliwych. Ograniczmy się tylko do zasygnalizowania niektórych: Uproszczony podział społeczeństwa zredukowany do dwóch klas: posiadacze i proletariatus. Takiego wyłącznego podziału nigdy nie było i nie będzie; przeciwnie, z biegiem lat wystąpiły nowe klasy społeczne, nowe kategorie ludzi, każda zorganizowana we własny związek, zawsze gotowy do walki o swoje prawa, o zachowanie, o konsolidację, o wzrost swoich przywilejów.

3) Nie zaginęła również tak bardzo potępiana alienacja religijna z chwilą pojawienia się naukowego poglądu na świat i z chwilą narzucenia systemu ateistycznego. Przeciwnie, rejestruje się dzisiaj tam, gdzie panuje marksizm, rozprzestrzeniający się w różnych krajach ruch proreligijny, także wśród ludzi młodych, praktyki religijne publiczne i prywatne. Obserwuje się nawrót do religii.

⁴⁸ Por. J. Turowicz, *Chrześcijanin w dzisiejszym świecie*, Kraków 1963, 191 n.

IV.

HUMANIZM CHRZEŚCIJAŃSKI

Dotychczasowe rozważania na temat dramatu, jaki kryje w sobie ateistyczny humanizm, pozwalają z kolei na uprzytomnienie sobie, czym jest humanizm chrześcijański, jakie są jego podstawy i stosunek do ludzkich spraw.

Humanizm chrześcijański, zawierający w sobie elementy nadziei w przeciwieństwie do ateizmu humanistycznego, nacechowanego mimo wszystko pesymizmem, podkreśla godność człowieka, sens jego istnienia, któremu nie ubliża zależność człowieka od Stwórcy, współdziałającego ze stworzeniami.

Pojęcie humanizmu chrześcijańskiego łączy się integralnie z pytaniem, jaki jest cel ludzkiej działalności, kim jest człowiek? Humanizm chrześcijański podkreśla godność człowieka, jego duszę ale i jego cielesność i pyta o strukturę człowieka, o strukturę osoby ludzkiej.

Kim jest człowiek? Jest na pewno kimś innym niż otaczający go świat. Co stanowi o godności człowieka? Człowiek wyraża, jako *animal anhellans* — tęsknotę za doskonałością, za Bogiem. Człowiek posiada samoświadomość. Wie o swej wyższości nad innymi tworem przyrody.

Prawdy o chrześcijańskim humanizmie zawiera *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, *Deklaracja o wolności religijnej*, *Dekret o apostołstwie świeckich* i *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*.

Humanizm chrześcijański wykazuje, że Bóg nie jest idealizacją poępu lęku i że religia dynamizuje działalność człowieka jako istoty społecznej.

Źródło błędów i nieporozumień, jakie tkwią w humanizmie egzystencjalistycznym, posiada epistemologiczne podłoże i zawiera fałszywe rozumienie chrześcijaństwa. Wbrew humanizmowi egzystencjalistycznemu, chrześcijaństwo głosi, że świat jest poznawalny także rozumem, że nie wystarcza opierać się na czynnikach uczuciowych, mówić o odczuwalności świata, o nastroju, o irracjonalnych czynnikach, które prowadzą do poznania. Humanizm chrześcijański podkreśla wartość rozumu ludzkiego, bo człowiek nie ogranicza się jedynie do zmysłowego oglądu zjawisk. Rozum jest źródłem postępu.

Pojęcie wolności — w myśl zasad chrześcijańskiego humanizmu — oznacza, że człowiek różni się co do istoty od świata zwierząt. Humanizm ten podkreśla, że człowiek jest istotą społeczną. Wszyscy ludzie stanowią, w myśl humanizmu chrześcijańskiego, jedną rodzinę.

Rozwój jednostki jest uwarunkowany istnieniem społeczeństwa ale nie gubi się w społeczności, nie ogranicza się do społeczności — jakby tego chciał ateizm marksistowski.

Humanizm chrześcijański nie depersonalizuje człowieka. Społeczeństwo jest w myśl ideałów tego humanizmu — czymś niesłychanie ważnym, każdy człowiek — poucza Sobór Watykański II — to *alter ego*. To, co istotnie różni chrześcijański humanizm od humanizmu materialistycznego to antropocentryzm i teocentryzm humanizmu chrześcijańskiego. Ideały życiowe mają, w myśl marksizmu, charakter czysto ziemski, podczas gdy katolicyzm głosi wyraźnie, że myślenie przekracza sferę świata zmysłowego. Autonomia humanizmu świeckiego przeciwstawia się wyraźnie heteronomii humanizmu chrześcijańskiego.

Religia to nie kult człowieka, stąd papież Paweł VI niejednokrotnie nauczał, że Kościół nie wnika jedynie we własną naturę ale zajmuje się człowiekiem, który jest stworzeniem Bożym, ale posiadającym wolność, swobodę działania i przeciwstawienia się woli Bożej.

Humanizm chrześcijański odcina się stanowczo od poglądów Rousseau, głoszącego, że człowiek jest istotą aspołeczną, jak przeciwstawia się również poglądom Th. Hobbes'a, który głosił — gdy mowa o człowieku — *bellum omnium contra omnes*. Kościół przeciwstawia się również poglądom Sartre'a — egzystencjalisty ateistycznego, głoszącego, że „bliźni jest piekłem”.

Człowiek — według Soboru Watykańskiego II — jest istotą kulturalną, ma się ciągle podnosić duchowo, ma tworzyć postęp kultury. Na twory kultury trzeba patrzeć jako na wynik działalności człowieka, który stworzony jest na obraz i podobieństwo Boże. Człowiek nie powinien nigdy zapominać, że kultura jemu służy a nie on jej.

Jeśli dziś humanizm ateistyczny głosi ideę rzekomego wyzwolenia człowieka i tezę, że człowiek chce być „sam sobą”, to należy pamiętać, że chrześcijaństwo tej idei wyzwolenia człowieka, pełnej jego wolności i poszanowania jego godności, absolutnie nie zaprzecza. Oczywiście w dawnych wiekach, myśl ludzka była kosmologiczna, później, w średniowieczu — teologiczna, dziś raczej antropologiczna. Człowiek chce być miarą wszystkiego — jak już dawniej głosił Protagoras.

Papież Paweł VI — na Soborze Watykańskim II — podkreślał, że chrześcijański humanizm głosi pełen szacunek dla człowieka, któremu to szacunkowi w żadnej mierze nie przeciwstawia się fakt, że człowiek jest zależny od Boga jako od swego Stwórcy.

Chrześcijaństwo wbrew poglądom Feuerbacha, Comte'a, Nietzschego, czy Engelsa i Marksa, głosi odrębność człowieka od przyrody i jest diametralnie przeciwne monizmowi materialistycznemu. Chrześcijań-

stwo afirmuje człowieka, jego szczególną rolę w świecie i każe człowiekowi wyrabiać w sobie samoświadomość a na tym właśnie polega zjawisko kultury.

Antropologia marksistowska redukuje człowieka do przyrody, akcentuje społeczną wartość człowieka, pomijając funkcję życia każdego indywidualnego człowieka i zaniedbując rozważania osobowych praw człowieka i jego godności. Chrześcijaństwo jest równocześnie dalekie od tzw. angelizmu, idealizmu i platonizmu, bowiem akcentuje samowiedzę człowieka czyli logos jego i ethos, ale i sztukę. Stara się rozumieć miejsce człowieka na ziemi i jego zadania, jakie ma do wypełnienia. Wszystkie te czynniki wywierają wybitny wpływ na kształtowanie kultury, wyrażającej przecież zawsze zespół poznawania i wartościowania.

Wszelkie postacie humanizmu zależą w istotnej mierze od koncepcji człowieka i jego znaczenia w kosmosie. Trafnie zauważa Tur ow ic z⁴⁹, że „chrześcijańska koncepcja człowieka jest na wskroś realistyczna w znaczeniu filozoficznym. Wyzwoliwszy się z zakłętogo koła myśli idealistycznej, według której myśl poprzedza materię, realizm chrześcijański wychodzi z założenia, że istnieje rzeczywistość niezależna od człowieka, także rzeczywistość materialna”. Celem człowieka jest ostatecznie Bóg jako jego ostateczna przyczyna. Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże — znaczy to, że człowiek podobnie jak Bóg, choć nie tak samo jak Bóg, poznaje i posiada wolę.

Kształtowanie osobowości człowieka, czyli rozwijanie potencjalności, jakie w nim drzemią, rozwój w sensie znanego powiedzenia łacińskiego — *plus esse* — oto zdania, jakie stoją przed człowiekiem, który żyjąc w społeczeństwie, stara się najlepiej społeczeństwu służyć, nie przestając być ogromną wartością także jako j e d n o s t k a, jako człowiek.

Nie jest prawdą, jakoby stwierdzenie skażenia w naturze ludzkiej i stwierdzenie ułomności i niedoskonałości człowieka, zarówno w dziedzinie intelektu jak i woli, wyrażało pesymizm. Realistycznie patrząc, należy mieć na uwadze, że człowiek kieruje się często w życiu uczuciami, namiętnościami i stąd realizacja jego doskonalenia się z dnia na dzień nie jest łatwa. Umysł nie zawsze działa jasno, wola również. Stąd co dzień wybierać musi człowiek pomiędzy dobrem a złem.

Światopogląd chrześcijański, katolicki nie jest jednak pesymistyczny. W działaniu człowieka wchodzi bowiem w grę świat nadprzyrodzony, co katolicyzm nazywa łaską Bożą, a co Ludwik van Beethoven wyrażał słowami: „A pomoc nadejdzie z góry”.

⁴⁹ Tamże.

Odkupienie, jakie dokonało się na krzyżu dzięki Synowi Bożemu, pozwala żywić umiarkowany ale jednak niezachwiany optymizm, pewność sensu ludzkiego wysiłku i pewność ostatecznej wygranej⁵⁰.

Nie jest rzeczą słuszną zarzucanie chrześcijaństwu, że nie docenia wartości ludzkich. Każdej religii zarzuca się, a zwłaszcza chrześcijaństwu, że skierowując człowieka ku Bogu i nieśmiertelnemu w Nim życiu, odsuwa go od troski o sprawy doczesne i od tego wszystkiego, co dla niego jest bliskie i drogie.

Fryderyk Nietzsche mówił o wierze chrześcijańskiej, że stanowi ona „*wyrzeczenie się wszelkiej swobody, wszelkiej dumy, wszelkiego przeswiadczenia o sobie ducha*”⁵¹.

Wszystko to tak brzmi, jakoby chrześcijanin, katolik był obojętny na sprawy tego świata, jakoby był wrogiem doczesności. Jest to bardzo powierzchowne i niezgodne z prawdą rozumienie chrześcijaństwa, bo przecież uczy ono o Synu Bożym przyjmującym ludzką naturę, aby ją ocalić, uszlachetnić i zbawić. Cała Ewangelia jest przecież poszukiwaniem i uszlachetnianiem człowieka.

Nauka, że człowiek ma się stać dzieckiem Bożym, nie przekreśla rozumienia ludzkiego, nie osłabia woli, nie osłabia ludzkiej aktywności. Jeżeli istniały w dziejach Kościoła różne wypaczenia chrześcijaństwa, tak zwane sekty, to przecież nigdy Kościół ich nie uznał. Stale się przed nimi bronił. Świadczą o tym dzieje Kościoła który ciągle wracał do autentycznej interpretacji Ewangelii, podobnie jak to uczynił Kościół w czasie Soboru Watykańskiego II.

Papież Paweł VI, w dniu 7 grudnia 1965 roku, w przeddzień zamknięcia Soboru Watykańskiego II, w swym przemówieniu podkreślił, że: „*Kościół zebrany na Soborze, poza refleksją nad samym sobą i koniecznym jego związkiem z Bogiem, zwrócił najbardziej uwagę na człowieka, człowieka żyjącego, człowieka całego zajętego swym rozwojem, człowieka, który uważa siebie nie tylko za godnego, by odnieść do siebie jako do centrum wszystko, cokolwiek go interesuje, lecz także ośmiela się twierdzić, że początkiem i ostateczną racją bytu wszelkiej rzeczywistości jest człowiek*”⁵².

Konstytucja Pastoralna o Kościele w świecie współczesnym wyraźnie

⁵⁰ „*I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni*” (Dz. Ap. 4,12). „*Humanizm chrześcijański jest jedynym możliwym humanizmem, bo odrzuca zarówno pesymizm o pokroju manichejskim, jak i optymizm wszelkiego gatunku immanentystycznego, głównie odpowiedzialnego za tragedię współczesnego świata*” (Jan Paweł II, Osserv. Romano 10. III. 1984, 5).

⁵¹ Por. Fr. Nietzsche. *Poza dobrem i złem*, Warszawa 1907, 71. Podobnie Garaudy nie rozumie chrześcijaństwa i przypisuje mu cechy wsteczności — por. *De l'anathème au dialogue*, Paris 1965, 124 n.

⁵² Por. *Acta Apostolicae Sedis*, Polyglotta Vaticana, Roma 58 (1966), 55.

podkreśla: „Wedle zgodnego niemal zapatrywania wierzących i niewierzących, wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt”⁵³.

Ojcowie Soboru przez cały czas „Z miłością i troską patrzyli na człowieka”⁵⁴. „Kościół pouczony Objawieniem, stara się właściwie określić położenie człowieka, wyjaśnić jego słabości a jednocześnie umożliwić należyte uznanie jego godności i powołania”⁵⁵.

Ojciec Święty Jan Paweł II w swoim nauczaniu, bardzo często wraca do stwierdzenia, że spośród wszystkich spraw na świecie, człowiek stoi na pierwszym miejscu. Kościół pracuje dla człowieka. Po Bogu człowiek jest najważniejszy. Tak więc moment humanistyczny zostaje tu podkreślony w całej okazałości.

Syn Boży, stając się człowiekiem, podniósł człowieka do godności dziecka Bożego. Człowiek stanowi centrum zainteresowania działalności Chrystusa na ziemi. W Ewangelii Chrystus stawia Żydom zarzut, że nie wiedzą czego chcą: „Przyszedeł Syn Człowieczy, który je i pije a wy teraz mówicie oto żarłok i opój, przyjaciel celników i grzeszników”⁵⁶. Wszędzie, gdzie był człowiek, który potrzebował pomocy, tam Chrystus pochylał się nad nim, wkraczał w każdą dziedzinę życia ludzkiego, we wszystkie sprawy człowieka tak radosne (w Kanie Galilejskiej), jak i smutne. Wystarczy przypomnieć wskrzeszenie Łazarza i uzdrowienie córki Jaira, czy wskrzeszenie młodzieńca z Naim.

Podobnie jak Chrystusowi, tak też i Kościołowi, wszystkie wartości ludzkie, najgłębsze dążenia, ideały, świat, który go otacza, ciało, myśl, sztuka, miłość, są czymś drogim i wspaniałym.

Wiara chrześcijańska nie sprzeciwia się dążeniom humanistycznym, ale je popiera, chroni, ubogaca. Uwzględniając całokształt człowieczeństwa, kładzie jednak nacisk na czynniki moralne i religijne. Bierze za podstawę wszystko, co dobre w ludzkiej naturze.

Chrześcijanin to ktoś, dla kogo świat materialny istnieje i jak słusznie powiedział Raoul Follereau: „Chrześcijanin to człowiek, któremu powierzono innego człowieka” a przeto chrześcijaństwo nie odrzuca żadnego pierwiastka ludzkiego; pragnie realizować typ człowieka całkowitego, zarówno w jego istocie cielesnej jak i duchowej, gdyż rozumem swym przerasta człowiek wszystkie rzeczy. Chrześcijanin widzi godność i wielkość człowieka nie tylko w jego ziemskim powołaniu,

⁵³ Por. *Konstytucja pastoralna Gaudium et Spes*, n. 12. Ponadto J. H. Walgrave — *Personalisme et antropologie chretienne* w: *Gregorianum* 1984, nr 2—3, 431—472.

⁵⁴ Por. *Apostolicae Sedis*, 58 (1966), 55.

⁵⁵ Por. *Konstytucja pastoralna Gaudium et Spes*, n. 12.

⁵⁶ Por. Łk 7,34.

lecz uważa, że będzie wiekuiście istniał upodobniony do Pana Boga. „Nie wolno więc człowiekowi — podkreśla *Konstytucja Pastoralna Gaudium et Spes* — gardzić życiem ciała, lecz przeciwnie, powinien uważać swoje ciało jako przez Boga stworzone, mające być wskrzeszone w dniu ostatecznym, za dobre i godne szacunku”⁵⁷.

Tak więc chrześcijaństwo, Kościół, jest zdecydowanym przeciwnikiem antykarnalizmu i manicheizmu. Zadaniem chrześcijanina w świecie jest, by w ślad za Chrystusem, nie gardząc materią, światem i ciałem, rozbudowywać normy życia doczesnego, by zaszczepić w nim życie nadprzyrodzone i zaprowadzić Królestwo Boże. Kościół wyraźnie poucza, że bez pomocy Bożej (tego co w katolicyzmie określa się jako „łaska”), nie da się w pełni ocalić, zharmonizować wartości intelektualnych, moralnych, ale to nie znaczy, by człowiek sam z siebie nie miał dążyć do wiedzy i kształtowania swego życia społecznego. Fałszywie pojmuje chrześcijaństwo ten, kto widzi w nim naukę, że człowiek jest bez wartości, że tylko Bóg zasługuje na uwagę i że sam z siebie, w dziedzinie natury, człowiek nie przedstawia żadnej wartości. Łaska Boża, której Bóg udziela człowiekowi, nie niszczy tego, co ludzkie, ale na tym bazuje, tworzy gmach nadprzyrodzonego życia. Herezja jansenizmu wyrosła przecież na gruncie lekceważenia natury ludzkiej.

Człowiek żyjąc według Ewangelii, jako przybrane dziecko Boże, jest przeznaczony do uczestnictwa w życiu samego Boga i nie może być dla nikogo i dla niczego środkiem, będąc obok Boga i w Nim celem sam w sobie. Fakt, że człowiek posiada źródło swego początku i nieustannego dopływu istnienia i działania w Bogu, będącym samym istnieniem, stanowi wspianą gwarancję zdolności człowieka do rozwoju, do twórczości. Bóg uczynił człowieka wolnym, zdążanie do celu pozostawił jego nieskrepowanej decyzji. Stąd *tremendum misterium liberae voluntatis*.

Każdy ma powołanie, które może się wyrazić w skłonnościach wynikających z temperamentu, wychowania, okoliczności albo odbieranych zachęt. Mówi się o powołaniu w szerokim znaczeniu, a zależnym od porządku stworzenia i ogólnej Opatrzności Bożej, oraz o powołaniu wprost skierowanym do urzeczywistnienia celu łaski w oparciu o szczególną interwencję Boga. Jest ważne, żeby każdy znalazł swoje miejsce w planie Bożym i poznał, jaka jest jego na tym miejscu służba i odpowiedzialność w świecie.

Bóg powierza nam świat jako zadanie. Przyjmujemy je jako powołanie do współdziałania z Bożym planem istniejącym wobec stworzenia. Świat jest królestwem Ojca. Każda jego część należy do Niego.

⁵⁷ Por. *Konstytucja pastoralna Gaudium et Spes*, n. 14.

Żyjemy w tym świecie jak dzieci u Ojca. Zgodnie jednak z zaleceniem św. Pawła mamy być „*umysłem doskonali*” (1 Kor 14, 20). Żyjemy w świecie także jako włodarze świata nie naszego lecz Ojca, świata przeznaczonego przezeń dla wszystkich.

Każde pokolenie ma swoje hasło. Umysłowość średniowiecza żywo reagowała na „jedność” i „porządek”. Na początku wieku XVI panowało uwrażliwienie na „wolność chrześcijańską”, wiek XVIII był urzeczony „rozumem”, „naturą”, dziś słyszy się wszędzie hasło „zaangażowanie”, „wspólnota”, „podjęcie odpowiedzialności”. Nie są to tylko piękne słowa. Ich rzeczywistą istotą jest to, że każdy otrzymał zadanie i talenty, z których się trzeba będzie wyliczyć, i że otrzymał to dla dobra całej rodziny ludzkiej. (...) Dlatego nie jest pustostowiem odpowiedzialność wobec społeczeństwa świata, ludzkości, historii. Wszystkie te pojęcia wyrażają różne wymiary woli Boga. Dlatego każdy jest zobowiązany wobec nich jako wobec Boga”⁵⁸.

Profesor Tadeusz Zieliński, wybitny znawca greckiego i rzymskiego antyku, wypowiedział na temat chrześcijaństwa właściwy i życiem sprawdzony sąd. Rezultaty swych studiów opisał w liście do pani Marii Zalewskiej z dnia 27. 08. 1943 r.: „Cieszę się, że moje dzieło interesuje. Jego wynik mogę zreasumować w następujących trzech тезach: 1. Religia jest najwyższym objawem ducha człowieczego, 2. Chrześcijaństwo jest szczytem dążeń religijnych ludzkości. 3. Wyznanie rzymsko-katolickie jest jedynym prawdziwym chrześcijaństwem. Do tego wyniku — uważaj — wyniku, a nie założenia, dochodzę badając dzieje ludzkości od czasów antycznych to znaczy pogańskich, poprzez chrześcijaństwo pierwotne do papieża Grzegorza Wielkiego”⁵⁹.

Kto religię chrześcijańską uważa za obojętną dla ludzkich spraw, dla spraw wolności i rozwoju człowieka, ten po prostu nie rozumie religii i ulega fałszywym twierdzeniom, że religia jest antyhumanizmem, że chrześcijaństwo nie wyraża wartości humanistycznych.

Należy z naciskiem podkreślić, że chrześcijaństwo uznaje wartości ludzkie, uznaje wartość człowieka, jego godność, jego prawa, jego zdolność do poświęceń, jego zdolność do tworzenia nowych wartości, do postępu, do kultury. A jeśli mówi się dziś o humanizmie marksistowskim, egzystencjalnym czy innym, to ma się na myśli fakt, że dla przykładu marksizm, mówiąc o humanizmie, pragnie tłumaczyć świat ludzki, ale tłumaczy go grą sił, nie uciekając się do żadnych ponadludzkich wartości ani do Boga. W rozdziale o humanizmie marksistowskim do-

⁵⁸ Zob. Ks. M. Rzeszewski, *Rola chrześcijan w budowaniu świata*, „Ateum Kapłańskie” 372 (1971) 70 nn.

⁵⁹ Por. Niemirska-Pliszczyńska, *Wielki Fielhellen*, *Roczniki Humanistyczne* 9/1971), z.2, 82.

statecznie podkreślono, że niedocenywanie lub zgoła nieuznawanie praw jednostki, przemilczanie godności pojedynczego człowieka, wszystko to stoi w niezgodzie, w jawnej sprzeczności z określeniem humanizmu. Istnieją zresztą różne humanizmy: scjentystyczny, moralny, społeczno-gospodarczy. Według wszystkich tych humanizmów laickich, o typie antyteistycznym, człowiek dąży do wyzwolenia się z rozlicznych więzów, szczególnie religijnych, by móc osiągnąć pełny rozwój swego człowieczeństwa. Stale powtarza się ta idea, której ślady dostrzec można już — jak to podkreślono — we filozofii Feuerbacha czy Nietzschego. Idea Boga osobowego jako celu i normy moralnej, wydaje się być laickim humanizmom przeszkodą w dążeniu do osiągnięcia pełnej wolności w budowaniu świata ludzkiego. Jest tu jakieś wielkie nieporozumienie.

Humanizm antyteistyczny pełen jest irracjonalnej wrogości wobec Boga. Wszędzie występuje antropomorficzne pojmowanie Boga i Jego Opatrzności. Wszędzie występuje jakby powtórzenie sceny w raju, kiedy to szatan usiłował przeciwstawić człowiekowi Pana Boga. W antyteistycznym humanizmie, mimo często podsycanego optymizmu, drzemie niewątpliwy pesymizm, którego wykładnią na co dzień jest znane określenie J. P. Sartre'a, że człowiek jest „*une passion inutile*” — namiętnością bezużyteczną.

Zwróćmy uwagę na *Konstytucję Duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym*. Oto jak ona syntetycznie ujmuje antyteizm: „*Ateizm współczesny przedstawia się też często w formie usystematyzowanej, która poza innymi sprawami, tak daleko posuwa postulat a u t o n o m i i człowieka, że wznieca sprzeciw przeciwko wszelkiej zależności człowieka od Boga. Wyznawcy tego ateizmu twierdzą, że wolność sprawcą i demiurgiem własnej historii. A to, jak mniemają, nie da się pogodzić z uznaniem Pana, sprawcy i celu wszystkich rzeczy, lub co najmniej czyni takie twierdzenie zupełnie zbytecznym. Tej doktrynie sprzyjać może poczucie potęgi, jakie daje człowiekowi dzisiejszy postęp techniki. Wśród form dzisiejszego ateizmu, nie należy pominąć tej, która oczekuje wyzwolenia człowieka przede wszystkim drogą wyzwolenia gospodarczego i społecznego. Temu wyzwoleniu — twierdzi — religia z natury swojej stoi na przeszkodzie, gdyż budząc nadzieje człowieka na przyszłe złudne życie, odstręcza go od budowy państwa ziemskiego. Stąd zwolennicy tej doktryny, gdy dochodzą do rządów, gwałtownie zwalczają religię, szerząc ateizm (...)*”⁶⁰.

Tak więc zdaniem humanizmu antyteistycznego, występuje zawsze

⁶⁰ Por. *Konstytucja pastoralna Gaudium et Spes*, n. 20.

dylemat Bóg albo człowiek, podczas gdy humanizm chrześcijański podkreśla rolę Boga i człowieka, a zależność człowieka od Boga nie ubliża człowiekowi i pozwala mu w pełni rozwijać się, współpracując w ten sposób w dziele stworzenia.

Humanizm antyteistyczny pojmując fałszywie i antropomorficznie zależność człowieka od Boga. Takie fałszywe ujęcie zagadnienia może doprowadzić do wniosku o zubożeniu człowieka, który nie potrafiłby własnymi siłami niczego wytworzyć bez pomocy Boga⁶¹.

Chcąc rozumieć rzeczywistą wartość humanizmu chrześcijańskiego, należy stwierdzić, że zależność od Boga to uczestnictwo w Jego byciu, rozumie, woli, aktywności. Wówczas trudność znika i dylemat Bóg — człowiek przestaje być dylematem. Nie ma więc żadnej przeciwstawności między ludzkim działaniem a zależnością od Boga, od pełni Bytu. Dlatego w *Konstytucji Pastoralnej o Kościele w świecie współczesnym* czytamy: „Chrześcijanie przeto nie tylko nie sądzą, że dzieła wytworzone przez geniusz i moc człowieka, sprzeciwiają się potędze Boga a istota rozumna jakby rywalizuje ze swym Stwórcą ale są raczej przekonani, że zwycięstwa rodzaju ludzkiego są znakiem wielkości Boga i owocem Jego niewypowiedzianego planu”⁶².

Należy przeto stwierdzić, że zależność od Boga Stwórcy jest równocześnie uwolnieniem się od fatalizmów przyrody czy konieczności historycznej. Wierzący bowiem ma świadomość, że nie jest bez reszty wpleciony w mechanizm ślepych sił, bo może nad nimi w jakiś sposób panować i z nich korzystać. Ma także świadomość, że może w pewnym zakresie kierować historią, gdyż ma udział w Bożej władzy. Kto jest bardziej zależny od Boga, ten wyzwala się z konwenansów życia codziennego, z nacisku opinii i osiąga przekonanie, że może być wyższy od tych ludzi, od których jest zależny⁶³.

Humanizm chrześcijański wyraża pełne uznanie wartości człowieka i daleki jest zarówno od jansenizmu, jak i od pelagianizmu. Pomniejszenie wartości natury człowieka jest również niesłuszne, fałszywe i niebezpieczne, jak i uznawanie tej wartości natury człowieka jako czegoś niezależnego od Boga. W minionych wiekach niedocenywanie natury ludzkiej prowadziło do skrajnych przeciwności, mianowicie do wywyższania natury do granic Absolutu. Ma to miejsce w jakimś znaczeniu także i w dobie obecnej, w naszych czasach. I dlatego *Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* ma rację kiedy mówi: „Ateizm, rozważany integralnie, nie jest czymś pierwotnym,

⁶¹ Por. W. Grana t, *Teodycea*, Lublin 1968, 356.

⁶² Por. *Konstytucja Pastoralna Gaudium et Spes*, n. 34.

⁶³ Por. W. Grana t, dz. cyt., 356.

lecz raczej powstaje z różnych przyczyn, do których należy także zaliczyć reakcję krytyczną przeciw religiom, a w niektórych nawet krajach, zwłaszcza przeciwko religii chrześcijańskiej. Z tego względu w takiej genezie ateizmu niemały mogą mieć udział wierzący, o ile zaniedbują wychowanie w wierze, albo dają fałszywy wykład nauki, czy okazują braki w ich własnym życiu religijnym, moralnym i społecznym, stąd należy o nich powiedzieć, że raczej przestaniają niż odkrywają autentyczne oblicze Boga i religii⁶⁴.

Przeto jeżeli chodzi o dialog z przedstawicielami humanizmu antyteistycznego, należy poznawać wzajemne stanowiska, mieć również dokładne rozeznanie własnego stanowiska, co oznacza wiara w Boga, w jakiej mierze ta wiara w Boga nie sprzeciwia się ludzkim wartościom, co oznacza, że ateista nie uznaje Boga, dlaczego, jakie motywy nim kierują. Należy unikać wszelkiej dyskredytacji niewierzących. Ze strony zaś ateistów należałoby unikać pomawiania katolicyzmu o to, że jest przebrzmiały, nienaukowy, bezsensowny i zabobonny. Zaś jeśli chodzi o ateistów, wierzący powinni zachować szacunek dla osoby, dla powagi problemu. Warunkiem jest również zrozumienie racji przemawiających za przekonaniem o istnieniu Boga lub za Jego negacją. Innym warunkiem jest ostrożne formułowanie przeciwnych stanowisk, głoszenie na przykład z całą pewnością tezy, że religia czy konkretnie chrześcijaństwo, dezintegruje, alienuje człowieka. Takich twierdzeń należy unikać, bo są niesłuszne, nieprawdziwe, lub przeciwnie, że ateizm jest zawsze antyhumanistyczny. Nie znaczy to, by nie wskazywano na antyhumanistyczne elementy w ateizmie.

Wreszcie potrzebny jest klimat wolności, szczerości w wypowiedaniu własnego zdania. Człowiek jest istotą poszukującą, a do prowadzenia dialogu pomaga przekonanie, że nikt na ziemi nie posiada pełnej prawdy. Wszyscy mamy ludzki obowiązek do niej dążyć, chronić ogólnoludzkie wartości. Takie nastawienie psychiczne jest konieczne.

Marksistowska krytyka poglądów religijnych mija się ze swym celem, jeśli jest tylko prostą mechaniczną negacją. Winna ona również zmierzać do zrozumienia i rzetelnej interpretacji stanowiska religijnego, do odnalezienia w nim ludzkiej prawdy, która bez wątplenia jest w nim zawarta. Zakłada to traktowanie religijnej postawy nie tylko z punktu widzenia jej naczelných zasad, ale także próbę dotarcia do tego, co się za nimi kryje. Dialog między wierzącymi i niewierzącymi jest potrzebny, może on się toczyć na różnych płaszczyznach, ale winien być zawsze nacechowany wzajemnym szacunkiem⁶⁵.

⁶⁴ Por. *Konstytucja pastoralna Gaudium et Spes*, n. 19.

⁶⁵ Por. M. G o g a c z, *Ateizm znakiem czasów*, Warszawa 1967 r. W nurcie zagadnień posoborowych, t. I. 67—116. Por. H. de L u b a c, *Athéisme et sens de l'homme*, Paris 1968.