

KS. KRZYSZTOF GUZOWSKI

ANTROPOLOGIA AUTONOMICZNA  
A ANTROPOLOGIA TEONOMICZNA: PRÓBA SYNTEZY

Ludzie chcą człowieczeństwa bez Boga, gdyż pokazaliśmy im  
taką teologię, która nie wymagała bezpośrednio antropologii  
Y. Congar<sup>1</sup>

Licząca już tysiące lat problematyka człowieka da się ogólnie sprowadzić do dwóch zasadniczych stanowisk. Pierwsze polega na widzeniu w człowieku istoty autonomicznej, zgodnie z dewizą Protagorasa, że „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy”, a drugie stanowisko to wizja człowieka teotropicznego, tj. skierowanego poza siebie, ku Bogu. Jest to stara koncepcja Platona, który przez swą naukę o pojęciu dobra zbudował prawdziwą ontologię teistyczną<sup>2</sup>. Historia zatem się powtarza, bo powracają kluczowe problemy ludzkiej refleksji o człowieku. Owa antynomia przestała być problemem teoretycznym w XX wieku, kiedy ideologia marksizmu stała się ideologią rządzenia, a w likwidacji religii widziała warunek powodzenia swoich reform. Milionom

---

Ks. dr hab. KRZYSZTOF GUZOWSKI, prof. KUL – dyrektor Instytutu Teologii Dogmatycznej KUL; kierownik Katedry Personalizmu Chrześcijańskiego KUL; wiceprezes Towarzystwa Teologów Dogmatyków; adres do korespondencji: e-mail: [personalizm@kul.pl](mailto:personalizm@kul.pl)

<sup>1</sup> *Jésus Christ*, Paris 1965, s. 40. Cyt. za: A. G e s c h é, *Chrystus*, tł. A. Kuryś, Poznań 2005, s. 41.

<sup>2</sup> Por. I. H ö l l h u b e r, *Philosopher c'est apprendre être homme*, w: *Actes du XI-ème Congrès International de Philosophie*, t. XIV, Bruxelles 1953, s. 10; W. G r a n a t, *Bóg i jego łaska wobec autonomii człowieka*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2(1959), nr 4, s. 3.

ludzi, szukającym pomocy wobec biedy ekonomicznej, narzucono alternatywę: albo człowiek albo Bóg, albo szczęście człowieka albo religia. Marksisci byli na tyle dogmatycznie nastawieni do wyłączności antropologii autonomicznej, że w tej dziedzinie nie uznawali żadnego dialogu. Założeniem podstawowym Marksa było: by ideał lepszej przyszłości mógł się zrealizować, religia musi przestać istnieć, gdyż jest opium odbierającym człowiekowi jego samodzielność i siłę oddziaływania na rzeczywistość.

Mimo wszystko, chociaż jest trudno rozmawiać z osobami, które za dogmat przyjmują pewne założenie, to jednak trzeba prowadzić dialog w imię dobra człowieka. Wycofanie się z niego groziłoby powtórzeniem się czasów opresji i zniewolenia, znanych z okresu stalinowskiego i lat późniejszych, kiedy życie straciło ok. 20 milionów ludzi. To założenie bezwarunkowego usunięcia religii jest jak bomba wybuchowa z opóźnionym zapłonem: co się stanie, jeśli ateizm będzie ponownie głównym kryterium szczęścia ludzkości i postępu? Dlatego w imię uczciwości naukowej, by nie pozostać w obszarze rozważań teoretycznych, należy powołać się na *historyczne doświadczenia polskie*. Pragniemy pokazać jak „funkcjonowały” te doktryny w praktyce i jakie przyniosły efekty. Doświadczenie historyczne było dla myślicieli marksistowskich najmocniejszym argumentem: widząc pozytywny wpływ religii na życie milionów ludzi w Polsce, niektórzy zmieniali swoje podejście do krytyki religii Marksa. Wbrew „politycznej i ideologicznej poprawności” mieli odwagę myśleć. L. Kołakowski po zmianie poglądów głosił, że religia ma pozytywny wpływ na życie społeczne w Polsce i na kulturę<sup>3</sup>. Ów pozytywny wpływ religii na życie człowieka widzieli też marksisci w innych krajach. Wpływ ten miał się wyrażać w realizacji postępu społecznego, w obronie wartości ludzkich, we właściwym funkcjonowaniu kultury, w uczeniu miłości społecznej. Szczególnie znaczącymi postaciami w tej dziedzinie byli: we Włoszech – P. Togliatti, L. Lombardo-Radice; we Francji – G. Murry, M. Verret, R. Garaudy; w Jugosławii – V. Pavicevis, S. Vrcan<sup>4</sup>. Chyba najistotniejszym momentem „przebudzenia” tych myślicieli z kręgu marksizmu było odkrycie, że zmiana struktur społecznych i postęp wiedzy nie likwidują wierzeń religijnych, a co więcej, że w życiu naukowym doskonale się spełniają osoby wierzące. Zdaniem R. Garaudy’ego religia mobilizuje energię

---

<sup>3</sup> Por. Cz. S. B a r t n i k, *Bóg i ateizm*, Lublin 2002, s. 89 nn.; zob. L. K o ł a k o w s k i, *Religion*, Oxford 1982.

<sup>4</sup> Por. Z. Z d y b i c k a, *Człowiek – zbawcą człowieka?* w: A. B. Stępień (red.), *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, Rzym 1987, s. 194-195.

dla przyszłości postępowej. Dobrze rozumiana religia nie jest „mitologią ucieczki, ale dynamizmem dla życia”<sup>5</sup>.

## I. NOWOŻYTNY PROBLEM AUTONOMII

Wbrew temu, co powiedzieliśmy na początku, problem autonomii, choć stary jak refleksja nad człowiekiem, w epoce nowożytnej nabrał nowego wymiaru publicznego i nowej siły kulturowej. Od epoki humanizmu i od Kartezjusza akcent coraz bardziej przesuwają się z Boga na człowieka. Przed nowożytnością myśl była teo- i kosmocentryczna, a człowiek był w tym horyzoncie uważany za najważniejsze ze stworzeń. Określenia „stworzenie”, „dziecko Boże” zniknęły z języka nasyconego humanizmem, który przyjmował coraz bardziej formę antropocentryzmu.

Od Kartezjusza człowiek staje się punktem wyjścia i punktem odniesienia rzeczywistości, podmiotem oddzielnym i przeciwstawionym wszelkiej rzeczywistości, rozumianej jako przedmiot. U Kanta „ja” otrzymuje funkcję oświecania rzeczywistości, nadawania sensu, staje się warunkiem każdej możliwości poznania tego, co realne. Idea Boga w tym „horyzoncie” będzie miała tylko znaczenie funkcjonalne, jako założenie etyczne. W ten sposób odwrócony zostanie stosunek między religią i moralnością, tzn. w tej perspektywie to nie moralność bazuje na religii, lecz religia ma fundament w moralności. Można zrozumieć, że w konsekwencji to nie człowiek będzie na usługach (*in funzione*) Boga, tylko Bóg na usługach człowieka. Ta zamiana perspektyw odezwie się echem u Feuerbacha, który zredukuje teologię do antropologii. Z kolei Marx twierdził, że wszelkie odniesienia do Boga są alienujące, dlatego trzeba je definitywnie odrzucić. Nietzsche uzna śmierć Boga za konieczny warunek wyzwolenia człowieka<sup>6</sup>.

Przyjrzyjmy się dokładniej marksistowskiej koncepcji człowieka, gdyż dzięki neomarksizmowi pewne idee odżyły. Marksistowska wizja człowieka umieszcza go w dwu esencjalnie powiązanych środowiskach: w przyrodzie i w społeczności. Obydwa mają charakter ewolucyjny, historyczny, wyrastają z materii – ona wyznacza horyzont celów i wartości, skierowuje na ziemię,

---

<sup>5</sup> *Le grand tournant de socialisme*, Paris 1969.

<sup>6</sup> Por. G. P a n t e g h i n i, *L'uomo alla luce di Cristo*, Padova 1990, s. 100.

którą człowiek ma przemieniać we wspólnym wysiłku z innymi. Wartość człowieka sprawdza się w działaniu. Człowiek jest najdoskonalszą, społeczną siłą wytwórczą i w tej optyce należy rozumieć twierdzenie: „człowiek jest najwyższą wartością”. Po odrzuceniu absolutu Boga marksistowska wizja stawia człowieka wobec absolutu materii, społeczności i historii oraz czyni z niego przemijający etap przekształcania przyrody. Przekształcając układy społeczne, materii i historii, człowiek się tworzy, ale jego twórczość pozostaje w rezultatach pracy, sam natomiast przemija. W tej perspektywie giną podstawowe wartości ludzkie: podmiotowość, wolność i autonomia wobec kolektywu (partii, państwa). Wolność w marksizmie jest tylko uświadomieniem koniecznego działania praw przyrody i praw rozwoju społecznego.

Sytuacja bezalienacyjna po odrzuceniu Boga staje się utopią, gdyż nie jest możliwe usunięcie wszelkich form alienacji. Powstają coraz to nowe odmiany. Natomiast świadomość własnego końca i śmierci nie pozwala człowiekowi przeżywać własnego szczęścia<sup>7</sup>. Marksizm w krajach komunistycznych przybrał formę alternatywnej religii usensawniającej egzystencję przez różne świeckie ceremonie, pochody, rytuały (wypowiadający te słowa był uczestnikiem spotkań Towarzystwa Krzewienia Kultury Świeckiej, które wprowadzały święta świeckie, obrzędy, symbole stwarzające poczucie transcendencji zastępczej). Marksizm, mimo że zanegował teotropizm i wymiar transcendencji w człowieku, sam stał się pseudoreligią.

Sartre, Camus i egzystencjalizm ateistyczny autonomię człowieka będą ujmować jako zupełne wykluczenie teonomii. „Człowiek wyemancypowany”, pragnący zostać jedynym autorem swego losu, uznaje za konieczne odrzucenie zarówno idei stworzenia, jak i natury, która determinuje i wtłacza w pewien program niezależny od jego woli. Ta idea bardzo mocno przenika do kultury nowożytnej, na tyle, że się uznaje, iż bycie człowiekiem oznacza niezależność od determinantów natury i jakichkolwiek gotowych projektów. Życie człowieka jest oczywiście projektem, ale on sam jest jego autorem i wykonawcą. Od XIX wieku powstanie wiele „projektów człowieka”, które będą często podważać chrześcijański projekt, stawiając człowieka jako absolutne centrum aksjologiczne<sup>8</sup>.

Choć współcześnie mamy bardzo wiele koncepcji tzw. laickich człowieka, to jednak jako to, co jest im wspólne, jawi się odrzucenie teonomii i podkreślanie autonomii ludzkiej. W obszarze psychologii antropologii oscylują po-

---

<sup>7</sup> Z d y b i c k a, *Człowiek – zbawcą człowieka?*, s. 192 n.

<sup>8</sup> Tamże.

między biologizmem dawnego typu<sup>9</sup> lub psychologizmem właściwym dla psychologii dynamicznych<sup>10</sup>, które pomijają wymiar duchowy człowieka, rozumiejąc go jedynie jako wytwór wewnętrznej sfery psychicznej. Uwaga schodzi z górnych w dolne warstwy ludzkiego bytu. W takiej perspektywie osoba jest owocem pewnej integracji sił psychicznych ze środowiskiem. Psychologowie tych nurtów nierzadko redukują człowieka do jednego wymiaru.

*Strukturalizm* z kolei ukazuje człowieka jako zależnego od środowiska kulturowego, od języka, od czynników biologicznych, psychicznych, społecznych, pozbawionego więc prawdziwej wolności.

Antropologia *liberalna*, właściwa dla świata zachodniego, kapitalistycznego, o której rozpisywał się E. Mounier, widzi człowieka przede wszystkim jako indywidualium, przeakcentowując aspekt wolności, która ma – szczególnie w świecie ekonomii – formę skuteczności, kompetencyjności, samoakceptacji, samodzielności w podejmowaniu decyzji, samoświadomości. Niestety indywidualizm w sensie negatywnym jest wypaczeniem wartości wolności, gdyż w indywidualizmie przeważała zasada „mieć” i produkować nad „być”. Ponieważ antropologia liberalna związana jest ze światem kapitalistycznym i demokratycznym, który zakłada wolność w sensie bardziej formalnym niż realnym, dlatego przyczynia się do dominacji „prawa dżungli”, które bardziej dowartościowuje mocnych i sprawniejszych co do kompetencji, natomiast wyklucza z góry słabszych. Faktem jest, że „prawo dżungli” (darwinizm), ubrane w szatki cywilizacyjne, jest dotkliwe dla osób wykluczonych społecznie lub nim zagrożonych. Prymat sfery ekonomicznej nad etyczną jest wspólną cechą dla systemu marksistowskiego i liberalizmu. Antropologia liberalna mimo że zaczerpnęła z chrześcijańskiej idei wolności i indywidualności, to jednak idee te nabrały innego znaczenia. Wizja personalistyczna, najwłaściwsza dla chrześcijaństwa, podkreśla, że człowiek nie jest zwykłym indywidualium, lecz osobą, tzn. że wymiar społeczny należy do istoty osoby jako bytu relacyjnego. Podobnie wolność w ujęciu liberalnym jest raczej formalna niż substancjalna, gdyż oznacza prawo indywidualne jednostki realizującej się w społeczeństwie w układzie siły. Dla personalizmu wolność jest natomiast *siłą* wzrostu osobowego i społecznego.

---

<sup>9</sup> Np. Behawioryzm amerykański lub Pawłowa.

<sup>10</sup> Freud, Jung, Adler.

## II. UWODZICIELSKIE ZAŁOŻENIE AUTONOMII A PROBLEM DOŚWIADCZENIA BOGA

Zagadnieniem relacji człowieka i Boga zajmują się filozofia religii i teologia. Tu znajdziemy więc pewne sugestie jak rozwiązać problem owego antagonizmu między autonomią i teotropią człowieka. Dziś perspektywę filozofii i teologii łączy nowoczesna hermeneutyka oraz dowartościowanie przez obie nauki dziedziny ludzkiego *doświadczenia*. Wchodzimy tu w obszar hermeneutyki personalistycznej (L. Pareyson, Cz. Bartnik), która buduje kryteria połączenia w procesie interpretacji momentu obiektywnego z subiektywnym, fenomenologii z ontologią w oparciu o fenomen osoby i kształt jej doświadczenia. Zaslugą współczesnej *hermeneutyki* jest uświadomienie możliwości łączenia się i stapienia horyzontów rozumienia i odkrywania obiektywnego sensu. By horyzonty rozumień stopiły się w jeden, by nastąpiło rzeczywiste spotkanie osób, konieczna jest wola wyjścia ku innemu, transcendowanie własnych założeń i przedrozumienia. Zrozumienie jest możliwe tam, gdzie jest *porozumienie*. Nie możemy zatem przyjąć, jako uczeni i ludzie moralnie prawi, że nauka jako narzędzie humanizacji i personalizacji świata jest po to tylko, by się umocnić w okopie własnych przeświadczeń, albo też zgromadzić wokół siebie jak największą ilość mediów, by zagłuszyć innych. Tu jest wołanie o moralność uczonego, ponieważ bez tej woli *wiązania* horyzontów i spotkania prawdy, na każdy argument możemy stworzyć kontrargument.

Schematyczny podział na antropologię autonomiczną i teonomiczną jest uwodzicielski, dlatego trzeba tu przywołać problem metod w filozofii i teologii doceniających wartość doświadczenia. Ponieważ w ostatecznej analizie *filozofia* jest refleksją nad *doświadczeniem*, swój przedmiot rozważań czerpie z niefilozoficznych źródeł. W badaniu religii prywatne doświadczenie filozofa jest oczywiście niewystarczające. Filozof religii w poszerzaniu swojego pola doświadczenia jest uzależniony od innych dyscyplin, takich jak teologia, antropologia i religioznawstwo, ale nie akceptuje zewnętrznej zwierzchności nad swymi konkluzjami. Teolog dokonuje refleksji *wewnątrz* wiary i nie kwestionuje swego zaangażowania. Przeciwnie filozof, niczego nie przesądza z góry, a zaangażowanie jego nie sięga dalej niż jego własne wnioski. „Dlatego filozof może odkryć transcendentny horyzont rzeczywistości, ale nie wie nic o treści, która się za nim kryje”<sup>11</sup>. Filozof zgodnie ze swoją metodą nie

---

<sup>11</sup> L. Dupré, *Imy wymiar. Filozofia religii*, tł. S. Lewandowska, Kraków 1991, s. 12.

może stwierdzić, że Boga nie ma lub jest, gdyż wówczas przekracza swoje kompetencje. Może on jedynie przeprowadzić refleksję nad *religijną asercją* tego istnienia. Teolog wypowiada się na temat rzeczywistości transcendentnej (objawionej), natomiast u filozofa „pojęcie objawienia odnosi się do biernego sposobu *doświadczenia* tego, co transcendentne, przez człowieka religijnego. To, co powoduje tę bierność, przekracza kompetencje filozofa”<sup>12</sup>.

Zgadza się zatem, że analiza faktu religijności powinna się opierać na badaniu doświadczenia transcendencji występującego u ludzi religijnych. Autonomia i teocentryzm są swoistą konsekwencją nowoczesnego myślenia o samowystarczalności ludzkiego „ja” w nadawaniu sensu rzeczywistości. Cechą współczesnego człowieka jest natomiast ciągle projektowanie i wyznaczanie sobie nowych celów, co stwarza pozory jakbyśmy zdobyli panowanie nad przeznaczeniem i zagwarantowali sobie autonomię. Nie powinno się mieszać ideału autonomii z niedorzeczną metafizyczną mrzonką o samowystarczalności ludzkiego „ja”. Przeciwwstawienie człowieka autonomicznego i teonomicznego jawi się więc jako założenie aprioryczne i trudne do uzasadnienia, gdyż jest następstwem osobistych wyborów, w których sensory cząstkowe nabierają subiektywnego sensu „podstawowego”. Jednak absolutyzacja własnego wyboru nie oznacza transcendencji, gdyż w każdej chwili coś innego może zastąpić ów cel „pseudoreligijny”. „Z przeciwwstawienia pojęć: człowiek autonomiczny i teotropiczny wyniknęły nie tylko teoretyczne skutki sprowadzające chaos myślowy, a także ignorancję chrześcijaństwa, lecz również bolesne i szkodliwe zapominanie przez chrześcijan o sprawach tej ziemi, a u innych podejrzliwość myślową, że teocentryzm i nauka o łasce Bożej nie da się pogodzić z dążeniami ku wielkości i autonomii człowieka”<sup>13</sup>.

Również w teologii ważnym przełomem było dowartościowanie doświadczenia, o którym wcześniej mówiono jedynie w odniesieniu do doświadczenia mistycznego. W teologii jednak bardziej niż o doświadczenie siebie chodzi o doświadczenie Innego (Boga) w ludzkiej historii. Człowiek w każdej epoce – a tym bardziej w epoce współczesnej – nie akceptuje Boga niewspółczesnego i będącego poza historią. Takie wyobrażenie Boga może prowadzić do wszelkiego rodzaju ateizmu. Problem w tym, że Bóg chrześcijański objawił się w historii jako miłość, i to miłość skoncentrowana na człowieku! Doświadczenie takiego Boga miał Jezus i Jego uczniowie. Skąd zatem obraz Boga uciskającego? Odpowiedź wydaje się zbyteczna... Chrześcijaństwo zna Boga

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 13.

<sup>13</sup> W. G r a n a t, *Łaska Boża i autonomia człowieka*, ZN KUL 2(1959), nr 4, s. 19.

Jezusa Chrystusa, to znaczy Boga, który przyjął na siebie wszelkie krzyże historii, ale równocześnie pokazał w krzyżu swojego Syna – którego cierpieniu nadał nowy sens w zmartwychwstaniu – że każdy człowiek jest nietykalny jak jego Bóg. Dzięki Chrystusowi teologia i antropologia stały się nierozdzielne. Chrystus objawił człowiekowi Boga oraz człowieka, jego istotę (por. KDK 22). Antropologia teologalna głosi i objawia takiego człowieka, jakim go widzi Bóg. Teologia chrześcijańska jest więc mową o Bogu i o człowieku dzięki doświadczeniu Osoby Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka<sup>14</sup>. Teologia, podejmując problem człowieka, chce pokazać co Bóg mówi o człowieku: Bóg respektuje ludzką godność w sposób absolutny<sup>15</sup>. Pedagogia Boża jest tu światłem dającym możliwość połączenia autonomii i teonomii.

Przesłanie chrześcijańskie opiera się na doświadczeniach Boga, które miał lud Boży, prorocy oraz inne osoby w ciągu historii Starego Testamentu. Teologia, oprócz tamtego doświadczenia, bada objawienie fundacyjne (*fondatrice*) przekazane w wyjątkowym doświadczeniu Boga, jakie miał Jezus Chrystus, doświadczenie Jezusa, które mieli apostołowie oraz doświadczenie Kościoła apostołowego, chociaż jego doświadczenie było też pod wpływem działania Ducha Świętego. Tradycja poapostolska we wszystkich jej postaciach jest właśnie ujmowana jako przekazywane z pokolenia na pokolenie *doświadczenie* Boga w Jezusie Chrystusie, które Kościół zdobywa w sposób kolektywny i specyficznie chrześcijański.

Musimy wyraźnie podkreślić, że doświadczenie religijne nie jest identyczne z doświadczeniem Boga, a doświadczenie Boga nie jest strukturalnie doświadczeniem religijnym. Nie miejsce by tu szczegółowo wyjaśniać, chodzi jednak o to, że doświadczenie chrześcijańskie Boga i jego *znaczenie* całe jest doświadczeniem sensu podstawowego (*radicale*) w konkretnej egzystencji historycznej, tj. w egzystencji Jezusa, oraz w słowie objawienia, które jest całkowicie uwarunkowane (*condizionato*) od tej egzystencji historycznej, w mierze w jakiej pochodzi od niej i do niej się odwołuje<sup>16</sup>.

Niezwykle ciekawym fenomenem jest fenomen doświadczenia charyzmatycznego we współczesnych ruchach pentekostałnych. Nie jest to doświadczenie elitarne, jakim było doświadczenie mistyków, lecz setek tysięcy ludzi na

---

<sup>14</sup> G e s c h e, *Chrystus*, s. 41.

<sup>15</sup> W. G r a n a t, *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2007<sup>2</sup>, s. 208.

<sup>16</sup> G. O' C o l l i n s, *Esperienza*, w: *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi 1990, s. 404-405.



całym świecie. W samej Polsce jest to liczba tysięcy osób. Jest to fenomen nowy i ciągle za mało badany. Wspólnoty charyzmatyczne powszechnie głoszą, że przez Ducha Świętego doświadczają Boga żywego i bliskiego człowiekowi, a tysiące ludzi odzyskuje sens życia i poczucie wartości człowieczeństwa. Hermeneutyka teologiczna daje narzędzia pracy nad doświadczeniem subiektywnym. Dopiero uzgodnienie swego sądu z sądami innych ludzi pozwala osiągnąć prawdę obiektywną. Takie uzgadnianie prawdy subiektywnej opartej na doświadczeniu z doświadczeniem innych ludzi dokonuje się jako nieskończony proces przekształcenia doświadczenia w poznanie. Faktem jest, że doświadczenia charyzmatyczne pojawiają się w różnych częściach świata i mają podobny przebieg. Najważniejsze dla chrześcijan jest to, że są to doświadczenia identyczne jak za czasów Jezusa i Kościoła apostołskiego.

### III. WEZWANIE DO AUTENTYCZNOŚCI. DOŚWIADCZENIE POLSKIE

W tej części rozważań dokonamy próby porównania i zbliżenia obu koncepcji człowieka, równocześnie w wymiarze teorii i prakseologii. Płaszczyzną takiego porównania będą doświadczenia polskie z czasów komunizmu, kiedy marksizm spotkał się z personalizmem chrześcijańskim. Odłoni się nam lepiej to, jak dane założenia „pracują” w realiach ludzkich, kiedy spotykają się ze sobą osoby teonomiczne i autonomiczne. Szybko okazało się, że ideał człowieka autonomicznego był sztucznie spreparowany i w warunkach polskich się nie sprawdził. Owa konfrontacja była możliwa, gdyż w Polsce życie religijne, choć poddane licznym szykanom (np. sekwestracja zakonnych szpitali, ośrodków pomocy ubogim i alkoholikom, ośrodków dla osób niepełnosprawnych, wyrzucenie religii ze szkół), rozwijało się, w odróżnieniu od innych krajów bloku komunistycznego, gdzie życie religijne zostało całkowicie zniszczone a wspólnoty religijne rozbite. Cudownie przetrwał jedyny uniwersytet katolicki w Europie Wschodniej, w Lublinie. W Polsce był możliwy nawet dialog między marksizmem i katolicyzmem.

W rzeczywistości Polski „ani jedna teza na temat religii nie sprawdziła się w historii polskiego socjalizmu”[...], ponieważ Kościołowi udało się spełnić prymat etyki nad polityką, podczas gdy w marksizmie uwidocznił

się prymat polityki nad etyką<sup>17</sup>. Prof. J. Tischner twierdził, że jeśli w Polsce nie spełniła się ani jedna teza marksistowska na temat religii, to dlatego że konfrontacja założeń nie przebiegała na linii teoretycznych założeń, lecz na płaszczyźnie ludzkich zdarzeń i doświadczeń. W ciągu ponad 40 lat istnienia socjalizmu w Polsce marksizm wiele wysiłku wkładał w utrwalenie władzy i przyjętych przez nią struktur i nie dostrzegał wielu postaci zła, które w obrębie tych struktur się zagnieżdżyły. Kościół katolicki stanął w tym czasie po stronie człowieka i dawał wyraz temu w wypowiedziach oraz w praktyce, tworząc życie społeczne swoich wspólnot. Uświadamiał sobie jeszcze bardziej odpowiedzialność za podstawowe prawa człowieka:

- prawo do pełnej prawdy o człowieku i pełnej nadziei, również eschatologicznej, która pogłębia rozumienie zaangażowania w życie na ziemi;
- prawo autonomii wobec państwa, które chciało decydować o wychowaniu dzieci wbrew rodzicom i naturalnym odniesieniom rodzinnym;
- prawo do tradycji, do narodu, do własnej kultury narodowej.

Warto powtórzyć w tym miejscu opinię Tischnera istotną dla uczonych, omawiających ważne sprawy społeczne i polityczne – dialog pomiędzy władzami oficjalnymi: episkopatem i rządem, biskupem a premierem był drugorzędny. Dialog zasadniczy odbywał się wśród ludzi, w narodzie, na poziomie życia codziennego. „Zwykli ludzie” wypełniali kościoły i miejsca pielgrzymkowe, bronili więzów rodzinnych i tożsamości swoich rodzin, wiary, godności prywatnego życia, domów, tradycji rodzinnych, solidaryzowali się w obronie ich własności przed kolektywizacją. Opatrznościowe było to, że swoje życie codzienne oraz narodziny dzieci, małżeństwo, śmierć przeżywali razem ze swoimi duszpasterzami. Prymas S. Wyszyński cały swój wysiłek skupił na formach zwykłych ludzi, robotników i rolników, spotykając się z nimi na wielkich zgromadzeniach. Niezwykłym fenomenem społecznym tamtego czasu był ruch ks. F. Blachnickiego „Światło-Życie”, skupiający młodzież i rodziny wokół liturgii, która była zbudowana personalistycznie jako spotkanie z Chrystusem we wspólnocie ludzi wierzących. Cechą tych spotkań była znacząca obecność muzyki nowoczesnej, zrozumiałej dla młodych. Fenomenem społecznym była wtedy katecheza prowadzona przy kościołach, gdyż ze szkół została ona usunięta.

Na katechezie spotykali się ludzie wolni: przychodzili, gdyż chcieli i mogli dzielić tę samą wiarę z innymi. Wreszcie Katolicki Uniwersytet Lubelski, który gromadził studentów z całej Polski, był miejscem-symboliem pluralizmu

---

<sup>17</sup> J. T i s c h n e r, *Polski kształt dialogu*, Paryż 1977, s. 128.

myśli i ostoją dla ludzi przeciwnych ideologii marksistowskiej narzucanej siłą.

Marksści widzieli, że pytanie o sens życia, doświadczenie transcendencji nie zanika, dlatego powołali Towarzystwo Krzewienia Kultury Świeckiej, by tworzyć świeckie rytuały, ceremonie, koncerty, pochody, symbole, hasła, świeckich guru i świeckich świętych, którymi byli zazwyczaj uczeni przyznający się do ateizmu. Ponieważ marksizm był przekonany, że religia jest ludzkim wymysłem, dlatego narzędziem walki z religią było osłabienie wiary poprzez ośmieszanie i kompromitację kapłanów, do czego był przeznaczony czwarty departament tajnej policji. Ponieważ religijność Polaków stała wówczas na mocnym fundamencie osobistej relacji z Bogiem, ludzie odróżniali czyny ludzkie od działania Boga, a poszczególne upadki umieli odczytywać na tle ogólnym bardzo dobrego morale duchowieństwa. Tym, co było siłą życia społecznego tamtego czasu, to zdrowe i wielodzietne rodziny (siła moralna tych rodzin oparta była na jasnych wzorcach moralnych), duża liczba osób mieszkająca na wioskach w środowiskach o etosie chrześcijańskim, kultywowanie tradycji narodowych i lokalnych, jasny system wartości, w którym naczelnym miejscem miało poczucie godności każdej osoby ludzkiej i godność wspólnoty. Na dobrą jakość życia społecznego i osobistego wpływała duża stabilizacja ekonomiczna, łatwość znalezienia pracy. Niektórzy przez całe życie pracowali w tym samym miejscu. To ostatnie było jednym z pozytywnych osiągnięć socjalizmu.

To tylko niektóre z najważniejszych fenomenów. Przejdźmy od fenomenu życia i świadectw historii do spraw doktrynalnych, tzn. do opisu tego jak dane doktryny „pracowały”.

Marksizm był stopniowo poddawany krytyce przez samych marksistów, zwłaszcza że doświadczenie korygowało założenia. Jedni próbowali uzupełnić antropologię marksistowską o elementy egzystencjalizmu<sup>18</sup> lub koncepcję osobowości<sup>19</sup>, inni natomiast dostrzegali, że marksizm zbudowany na założeniach monizmu materialistycznego już w swoich założeniach jest apersonalistyczny i nie da się „doklejać łat” z koncepcji wyrosłych na innych podstawach metafizycznych. Wydaje się, że warto tu przypomnieć opinię wspomnianego już filozofa J. Tischnera na temat marksizmu i niemożliwości zbudowania socjalizmu demokratycznego na tej ideologii, ponieważ ateizm, antyklerykalizm i nienawiść do tego, co związane z wiarą, są integralną częś-

---

<sup>18</sup> Por. A. S c h a f f, *Marksizm a jednostka ludzka*, Warszawa 1963.

<sup>19</sup> Por. L. S è v e, *Marxismo e teoria della personalità*, Torino 1973.

cią systemu. Jakikolwiek program oparty na marksizmie musi prowadzić do konfliktu z koncepcją człowieka jako natury transcendentnej bądź religijnej. Marksizm jest zdeklarowanym ateizmem i założeniem systemowym<sup>20</sup>.

Porównamy teraz apersonalizm marksizmu z personalizmem i myślą chrześcijańską dotyczącą człowieka.

*Godność człowieka i jego istota.* Zdanie „człowiek jest najwyższą wartością” jest prawdą przyjmowaną przez marksizm i chrześcijaństwo, chociaż posiada zupełnie inne znaczenie. W. Szewczuk, filozof i psycholog marksista, tak zdefiniował *istotę* człowieka: „Zwierzę, kiedy przychodzi na świat, jest bytem prawie we wszystkim ukończonym. Człowiek natomiast przychodzi na świat bez programu, który by mu pozwolił żyć w warunkach społecznych. Tego programu uczy się stopniowo z trudem” [...]. Nie ma istoty człowieka i nie może mu być dana przed jego egzystencją historyczną, konkretną. Warunki społeczne tworzą człowieka, jego osobowość, ustawiają system wartości i sposób wartościowania [...] kształtują całą *wewnętrzność* jednostki. Warunki polityczno-społeczne przekształcają człowieka. W jednym i drugim znaczeniu człowiek jest zespołem stosunków społecznych”<sup>21</sup>. Personalizm uznaje istnienie „ja” ludzkiego, ono decyduje o godności osoby ludzkiej, o zdolności wchodzenia w relacje i o darze miłości. Natomiast antropologia teologiczna pokazuje, że człowiek jest podmiotem relacji, stworzonym do dialogu z osobowym Stwórcą i innymi bytami osobowymi. Człowiek jako osoba jest ze swej natury bytem dynamicznym, samoświadomym, tworzącym relacje, przekraczającym swój świat ku innym, ale jest bytem gotowym, ujawniającym swoje cechy w rozwoju osobowościowym.

*Natura człowieka.* Tym, co określa naturę człowieka w marksizmie, jest praca. Praca nie tylko tworzy świat, który go otacza, ale i samego człowieka. Wartość tej pracy daje współdziałanie w kolektywie, co pozwala zdominować maksymalnie siły natury i zgromadzić energie ludzkości tak by zaspokoić jej potrzeby. W rzeczy samej wartość posiada tylko „człowiek uspołeczniony”, który jest częścią większego kolektywu. Marksizm głosił antropologię kolektywną, uważał, że istota człowieka znajduje się poza nim, w całości stosunków społecznych. Człowiek ujęty w sobie samym jest materią, a zatem fundamentalnie z tej samej natury świata, która go otacza. Jako istota materialna stanowi najbardziej plastyczny materiał dla pracy. „Baza” społeczno-ekono-

---

<sup>20</sup> Por. J. T i s c h n e r, *La svolta storica. Cristiani e marxisti in Polonia*, Bologna 1981, s. 172 nn.

<sup>21</sup> *Psychologia*, t. II, Warszawa 1990, s. 422-423.

miczna określa obszar wolności człowieka. Dlatego pod rządami marksistów i ideologii socjalistycznej celem ostatecznym polityki sprawowanej przez partię i przez państwo socjalistyczne jest uwolnienie robotników całego świata z *wyzysku*. Stąd wziął się widoczny w tamtym czasie *prymat polityki nad etyką*<sup>22</sup>.

W odróżnieniu od tego myśl personalistyczna głosi, że człowiek jest osobą, czyli autonomiczną substancją posiadającą w sobie własną istotę ludzką. Ciało człowieka jest przeniknięte elementem duchowym, dzięki czemu człowiek jest egzystencją etyczną. Praca ludzka jest aktem osoby i jej działanie jest promieniowaniem osoby. Praca nie stwarza więc osoby i nie określa godności osoby. To godność osoby określa wartość pracy lub jej brak. Osoba nie jest funkcją społeczności, lecz jej podmiotem, i dzięki jej naturze społecznej staje się załącznikiem wszelkich relacji intersubiektywnych. Człowiek jest bytem zdolnym do przekraczania uwarunkowań „bazy” i kierowania siłami produkcji. Osoba ludzka jest też w swoim istnieniu nieustannie skierowana ku przekraczaniu siebie i dlatego jej naturalnym środowiskiem jest religia<sup>23</sup>.

*Nadzieja*. Specyficzną grę argumentów między immanencją i transcendencją ludzkiej egzystencji widać na przykładzie rozumienia nadziei. Marksizm jest ideologią nadziei, programem i prorocstwem lepszego świata, zbawienia człowieka przez samego człowieka. Jednak w sposób zasadniczy neguje nadzieję religijną skierowaną ku Bogu. Według marksizmu te nadzieje nadnaturalne są utopią, oddalają człowieka od konkretnego życia, od walki o lepszą przyszłość. Wreszcie uniemożliwiają mu dotarcie do prawdy, do naukowego poznania świata, a nawet pozbawiają go władzy nad nim. Paradoksalnie właśnie ten projekt pozbawia ludzi nadziei, ustanawiając nowy *horyzont etyczny* dla ludzkości. Granicą tego horyzontu jest ziemia i nie ma „innego nieba” jak tylko ziemia. Człowiek w kolektywie, opanowując ziemię, wyzwala z siebie nieznane energie, staje się wówczas w pełni człowiekiem (przez pracę), a ziemia jego ojczyzną. Horyzontem etycznym marksizmu jest „ziemskość”, a nadzieją jest socjalizm „ziemski”<sup>24</sup>.

Myśliciele chrześcijańscy w odpowiedzi podnosili wielokrotnie, że osoba ludzka ma *prawo do nadziei*, jest to jej prawo podstawowe, jako prawo wyboru gwarantujące jej wolność. Twórca humanizmu chrześcijańskiego, W. Granat, podkreślał, że nadzieja jest fundamentalną cechą ducha ludzkiego,

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 92.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> T i s c h n e r, *La svolta storica*, s. 85 n.

który podejmując jakiegokolwiek decyzje życiowe wierzy, że przyniosą one wymierne dobro i dadzą mu spełnienie. Nawet nadzieja eschatologiczna dotyczy sensu życia oraz śmierci i usensownia poszczególne odcinki ludzkiej egzystencji. Granat podkreślał też, że chrześcijaństwo uczy nadziei opartej na relacji z Chrystusem i z innymi osobami. Nadzieja nie jest bezprzedmiotowym spodziewaniem się. Nadzieja każe szukać w ludziach tego, co dobre i w tej wierze pokonywać przeszkody i zniechęcenia spowodowane złem w budowaniu cywilizacji miłości<sup>25</sup>.

Ryszard Bujak, założyciel nowej partii lewicowej po przemianach ustrojowych w 1989 roku, odróżnia „lewicę kulturową” od „lewicy społecznej”. Pierwsza stawia wyżej założenia ideologiczne, natomiast lewicę społeczną interesują rzeczywiste problemy ludzi o wymiarze społecznym i ekonomicznym oraz ich rozwiązywanie. Bujak w momencie gdy zauważył, że członkowie jego partii zbyt zbliżyli się do lewicy kulturowej, sam wystąpił z własnej partii<sup>26</sup>. Słabość systemu politycznego opartego na ideologii totalitarnej polegała na narzuceniu rzeczywistości sztucznego projektu, któremu przypisano metkę „naukowy”. Marksizm chciał wytłumaczyć całą rzeczywistość, ignorując konkretne wydarzenia, ludzkie odczucia i doświadczenia. W marksizmie, jak w poglądach Nietzschego, nie było rzeczywistości, tylko same interpretacje. Współczesny nihilizm jest odwróconą ideologią, która nie przyjmuje żadnego wyjaśnienia ani możliwości dotarcia do prawdy. Nihilizm też chce być jedynym i totalnym projektem dążącym do zastąpienia chrześcijaństwa projektem laickim, jako najwartościowszym. Tu znowu całość, ale zdobyta na drodze negacji... Antropologii zadufanej w ideologiach zostanie przeciwstawiona antropologia absencji wszelkich wartości. I ideologia, i projekt nihilistyczny znoszą wszelką różnicę, z tą tylko odmianą, że projekt nihilistyczny uczynił negację rejestrem całej rzeczywistości. Jeśli człowiek ideologii w konsekwencji staje się autorem własnego uwięzienia, to człowiek wchłonięty przez nicość jest wyalienowany od siebie samego; pozostaje „pasją niepotrzebną”. Może dlatego personalizm ontologiczny i etyczny mógłby się stać płaszczyzną porozumienia nurtów autonomicznych z chrześcijaństwem, jeśli definicja autonomii złączyłaby się z pojęciem niezbywalnej godności osoby ludzkiej.

---

<sup>25</sup> G r a n a t, *Fenomen człowieka*, s. 380 n.

<sup>26</sup> Por. R. B u j a k, *Lewica i antypody*, „Tygodnik Powszechny”, nr 23, 5.06.2005, s. 20.

## IV. KONKLUZJA

Usiłowaliśmy dokonać zbliżenia hermeneutycznych horyzontów człowieka autonomicznego i człowieka teonomicznego, to znaczy tych ujęć, które raczej wynikają z doświadczenia transcendencji lub jej braku. Na obecnym etapie rozwoju myśli ludzkiej i dialogu pomiędzy zwolennikami jednego i drugiego ujęcia możemy z powagą stwierdzić, że to rozróżnienie było jedynie ontologizacją idei, nadaniem statusu ontologicznego pewnemu założeniu (lub doświadczeniu subiektywnemu), które w historii się nie sprawdza.

Trzeba też zwrócić uwagę na to, że koncepcję człowieka teocentrycznego ukazaliśmy według chrześcijaństwa, a nie ogólnie, gdyż modelem i punktem wyjścia dla chrześcijaństwa jest wydarzenie Wcielenia, w świetle którego transcendencja i immanencja przeplatają się w życiu i Osobie Jezusa Chrystusa. Chrześcijaństwo nie jest ideologią, produktem umysłu, projekcją człowieka wyalienowanego, lecz podkreśla, jako właściwe dla siebie, źródłowe doświadczenie historyczne i osobowe Boga-Człowieka. Jego Osoba i życie jest nową Torą, działaniem, osobowość, nauka stanowią podstawę rozumienia i Boga, i człowieka. Dla Apostołów najistotniejszym było doświadczenie Boga w Jezusie, doświadczenie przyjaźni z nim i miłości, która była treścią relacji Jezusa z Ojcem.

*Współżycie.* Na obecnym etapie historii powinniśmy nauczyć się wspólnego życia i autonomii etyki od polityki. Sama etyka powinna posiadać prymat nad polityką. Etyka, by mogła mieć zakres ogólnoludzki, powinna bazować na integralnej antropologii (K. Wojtyła) szanującej osoby ludzkie i respektującej wszystkie *wymiary* promieniowania osoby: indywidualny, społeczny, duchowy, religijny, wewnętrzność i zewnętrzność itd.

*Transcendencja i wolność.* Personalizm podkreśla wszystkie istotne cechy osoby, wśród których znajduje się transcendencja, wolność, relacyjność, dialogiczność. Osoba spełnia się w relacjach, gdyż co do swej istoty *jest* relacją. Etyka zbudowana na gruncie antropologii personalistycznej uznaje wymiar transcendencji ludzkiej zwłaszcza w odniesieniu do osób i do wartości. Uznaje prawo człowieka do nadziei. Człowiek jako osoba jest istotą wartościującą i sam ocenia wartość relacji. Jest istotą wolną: nie można jej nakazać ani zakazać miłości. Problem wolności i alienacji dotyczy głównie sfery duchowej i moralnej. Człowiek jest w stanie się realizować nawet wobec dojmującego braku materialnego. Wolność jest właściwością ducha ludzkiego, a nie tylko uwarunkowań zewnętrznych.

*Wobec postulatu prywatności sfery religijnej.* Dziś podnoszony jest postulat świeckości państwa, świeckości etyki, a religia miałyby należeć do sfery prywatnej. Warto podkreślić, że fakt religijny w chrześcijaństwie posiada sferę wewnętrzną i zewnętrzną. Osoba ludzka nie może żyć bez ekspresji własnych poglądów, uczuć, wartości, działań. To tak jakby wyrazić zgodę na śpiew, ale zabronić komuś wydawania głosu. Trzeba się zgodzić na pluralizm postaw i poglądów, na różnorodność form społecznego współżycia, na wyrażanie opinii. Niedozwolone jest natomiast ośmieszanie innych i próba zdominowania opinii publicznej. Dialog cierpliwy, rzeczowy, mający na celu dobro każdego człowieka, jest podstawą ekumenizmu naukowego. Ów integralny model rzeczywistości, otwarty na godność każdej osoby i jej wymiar społeczny, daje personalizizm. Godność fragmentu i całości jest też bliska postmodernizmowi. Odwołując się do osoby można zbudować płaszczyznę porozumienia.

*Kultura laicka.* Niepokoić może fakt, że dla kultury laickiej, zbudowanej na antropologii autonomicznej, szuka się obecnie nie tyle równouprawnienia, co prawa do zastąpienia obowiązującego porządku etycznego i prawnego. Laickość, która chce otrzymać status jedynej „świeckiej religii”, budzi uzasadniony sprzeciw, zwłaszcza że tzw. etyka autonomiczna bazuje na różnych filozofiach mających za wspólny mianownik immanentyzm lub nihilizm. Nie można zbudować etyki ogólnoludzkiej, nie bazując na antropologii integralnej i realistycznej, która bada fenomen całego człowieka i wszystkie wymiary jego istnienia. Trzeba by humanizm laicki szanował każdego człowieka, również człowieka religijnego z jego całym światem wartości i doświadczeń. Czy można oprzeć się pokusie ideologii totalitarnych, jeśli już w punkcie wyjścia brakuje zasady równego prawa do życia i do rozwoju w sferze ducha (kultury, religii) wobec wszystkich osób i narodów? Albo to jest zasada powszechna, albo nie ma antropologii!

AUTONOMOUS ANTHROPOLOGY  
VERSUS THEONOMOUS ANTHROPOLOGY: THE ATTEMPT AT A SYNTHESIS

S u m m a r y

This paper brings close the human hermeneutic horizons of autonomous man and theonomous man, i.e. those approaches that result from the experience of transcendence or its lack. In its conception of man, Christianity takes Incarnation as its starting point. In the light of



Incarnation, transcendence and immanence are mixed in the life and Person of Jesus Christ. Christianity is not an ideology, but it stresses the historical and personal experience of God-Man whose Person and life compose the foundation on which to understand the whole of reality. It is on this view that our perception of ethics depends. Ethics is different if this point is disregarded. However, ethics should always have primacy over politics. In order to cherish an overall human scope, ethics should be based on integral anthropology that respects all dimensions of the person: individual, social, spiritual, religious, the internal and external aspects. Contemporary personalism emphasises all the essential traits of the person, among which we find transcendence, freedom, relational and dialogical character. The person is fulfilled in relations because it is a relationship with regard to his or her essence. Christian ethics that is built on the foundation of personalistic anthropology recognises the dimension of human transcendence, especially in relation to persons and values. It does not reject, however, a different point of view, but at the same time disagrees to any discrimination of its position in the world of human values. A patient and concrete dialogue, such that aims at the good of every human being is the foundation of scientific ecumenism. This integral model of reality open to the dignity of each person and his social dimension is given by personalism. Only in the perspective of the person can we build a level of understanding and this should be a universal principle.

*Translated by Jan Klos*

**Słowa kluczowe:** antropologia autonomiczna, antropologia teonomiczna, antropologia liberalna, alienacja, egzystencjalizm ateistyczny, doświadczenie Boga, doświadczenie charyzmatyczne.

**Key words:** autonomic anthropology, theonomous anthropology, liberal anthropology, alienation, atheistic existentialism, experience of God, charismatic experience.