

Krzysztof Butowski SDB

WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą

## Aktualność krytyki idei marksistowskiej w nauczaniu kardynała Augusta Hlonda

Relevance of the Criticism of Marx's Ideology in the Teaching  
of Cardinal August Hlond

### STRESZCZENIE

Aktualność krytyki idei marksistowskiej w nauczaniu kardynała Hlonda wyraża się w jego obronie transcendentnego wymiaru człowieka jako istoty nieredukowalnej do jej wymiaru biologicznego czy materialnego. Gdyby kardynał Hlond żył dzisiaj, z pewnością nie pozostałby obojętny na tę współczesną tendencję. Mając świadomość, jakie niebezpieczeństwa mogą się wyłonić z ateistyczno-materialistycznego redukcjonizmu antropologicznego, w liście pasterskim *O katolickie zasady moralne* postawił pytanie, które zdumiewa swą aktualnością: „Czyż człowiek nie po to ma od Stwórcy rozum, by rozeznawał, co w jego instynktach i ich zaspokajaniu jest dobre, a co zdrożne? Czyż nie po to ma wolną wolę, by nią opanował, co brutalne i zwierzęce?”.

### SUMMARY

The validity of the criticism of Marxist ideology in the teaching of cardinal Hlond consists in his defense of the transcendental character of a human being, which does not boil down to their biological and physical dimension. Today, a neo-Marxist anthropological reductionism tendency is very strong in the public life. If he still lived, Card. Hlond would not be indifferent to this situation. In his pastoral letter: *Catholic Moral Fundaments*, he asked us a question that is obviously valid today: “*Didn't God give us intellect so that we can discern what is good and bad in our instincts and in the fulfillment of them? Don't we have a free will to overcome what is brutal and animal-like in us?*”

## SŁOWA KLUCZOWE

Krytyka marksizmu, neomarksizm, nauczanie moralne kardynała A. Hlonda, gendryzm jako neomarksizm

## KEYWORDS

Criticism of Marxist ideology, Neo-Marxism, Moral teaching of cardinal Hlond, Genderism as neo-Marxism

*Nie o to [Kościół] dbać powinien, by epoki świata były do siebie podobne pod względem układu stosunków społecznych i państwowych, lecz o to, by każda epoka żyła duchem Chrystusowym.*

August Kardynał Hlond

W eseju *Co to jest Oświecenie?* Immanuel Kant definiował je jako wyjście człowieka z własnej zawinionej niepełnoletności, to znaczy z niezdolności do posługiwania się rozumem bez prowadzenia go przez kogoś innego. Owa niepełnoletność jest zawiniona dlatego, że jej przyczyną nie jest brak posiadania rozumu, lecz brak zdecydowania i odwagi, by posługiwać się nim bez przewodzenia drugiego<sup>1</sup>. W czasach, w których żył i działał August Hlond (1881–1948), zapoczątkowana tym paradygmatem kultura oświeceniowa znajdowała się na drodze do swego pełnego rozwoju, który osiągnęła dzisiaj. Jedną z konsekwencji rozwoju tej kultury jest wykluczenie Boga ze świadomości publicznej przez racjonalizm naukowy<sup>2</sup>. Postulat poznawczej samodzielności rozumu doprowadził jednak (pod wpływem nauk empirycznych) do rozbicia samego poznania na powszechną i obiektywną wiedzę naukową oraz prywatną i subiektywną wiarę religijną<sup>3</sup>. Jako obowiązującą rozum uznaje więc tylko prawdę naukową, coraz bardziej dystansując się do prawdy objawionej, uznając ją albo za niemożliwą do udowodnienia, albo odrzucając ją w ogóle<sup>4</sup>. O aktualności

<sup>1</sup> Por. I. Kant, *Was ist Aufklärung?*, „Utopie Kreativ. Diskussion Sozialistischer Alternativen” 2004, z. 159, s. 5.

<sup>2</sup> Por. J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 47.

<sup>3</sup> M. Pera, *Wprowadzenie-propozycja*, w: J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 25.

<sup>4</sup> Niekiedy formuluje się to z dogmatyczną pewnością co do słuszności własnych poglądów i w języku zdradzającym obsesyjną nienawiść do religii. Por. niepaginowaną stronę książki R. Dawkinsa, *Bóg urojony*, tłum. P.J. Szwajcer, Starsze Groszki 2013, zatytułowaną *In What we Trust*. Zob. recenzję tej książki: H. Paprocki, *Nienawiść urojona (recenzja)*, „Elpis” 9(2007), z. 15–16, s. 293–343.

krytyki *idei* marksistowskiej w nauczaniu kardynała Hlonda można, jak sądzę, sensownie mówić w odniesieniu do pewnego elementu filozofii nowożytnej, któremu (jeśli się nie myli) także Karol Marks dał wyraz w swej filozofii społecznej. Jest nim mianowicie zanegowanie nadprzyrodzoności przez nowożytny racjonalizm<sup>5</sup>. Środkiem do osiągnięcia wyzwolenia człowieka, które – można powiedzieć – stanowi problem odwiecznie podejmowany przez każdą religię i każdą filozofię, jest zmiana bazy społecznej. Owa zmiana zakłada rewolucyjną przemianę świata, opierającą się na samym tylko rozumie, radykalnie zrywającym z ideą człowieka jako *imago Dei*, czyli odrzucającym *transcendentny* wymiar bytu ludzkiego. Krytyka idei marksistowskiej w nauczaniu kardynała Hlonda dotyczy zatem zasadniczo antropologii Marksa – programowo rozpatrującej człowieka w oderwaniu od prawdy transcendentnej w imię pewnej idei wyzwolenia człowieka. Nie jest to jednak krytyka bezpośrednia i systemowa. Trzeba bowiem pamiętać, że jako biskup Hlond przede wszystkim kierował się starą (aktualną do dzisiaj) zasadą duszpasterską: *salus animarum est suprema lex ecclesiae*, oceniając i krytykując z jej perspektywy różne zjawiska społeczne i polityczne, nurty i prądy myślowe itd., poczynając od krytycznej oceny bezbożnictwa jako takiego, a bezbożnictwa bolszewickiego w szczególności. Dlatego zwracał wiernym uwagę na jedno z głównych zagrożeń, którym był nie tylko głoszony, lecz także narzucany społeczeństwu przez komunistów ateistyczny monizm materialistyczny i wiążąca się z nim antropologia, odzierająca człowieka z jego naturalnej i nadprzyrodzonej *godności*. Było to stanowisko metafizyczne, które swego głównego oponenta upatrywało w chrześcijańskim pluralizmie teistycznym, podważając sens celu ostatecznego człowieka. Ponieważ w przyrodzie nie ma żadnych dowodów ani śladów na to, by w jej powstanie był zaangażowany czynnik ponadnaturalny, dlatego człowieka należy rozpatrywać jako immanentny produkt materialnej przyrody. Przyroda jest jedyną istniejącą – i jedyną rzeczywistą – postacią bytu obejmującą wszystkie zjawiska<sup>6</sup>. Kardynał miał świadomość, że myśl ta chciała zająć miejsce koncepcji mającej swe źródło w Objawieniu, a podstawę rozumową w filozofii, która w poznawaniu i wyjaśnianiu realnego świata odwoływała się do twórczej współpracy *fides* i *ratio*. Dał on temu wyraz w jednym ze swych pierwszych powojennych

<sup>5</sup> Por. A.M. Wierzbicki, *Filozofia a totalitaryzm. Augusta Del Nocego interpretacja kryzysu moderny*, Lublin 2005, s. 40.

<sup>6</sup> Lenin kwestię tę ujmował następująco: „Materialiści, uznający rzeczywisty świat, postrzegany przez nas zmysłową materię za *obiektywną* rzeczywistość, mają prawo wnioskować na tej podstawie, że żadne myślenia ludzkie wybiegające poza obręb czasu i przestrzeni – niezależnie od tego, jaki byłby ich cel – *nie są rzeczywiste*”. W.I. Lenin, *Dzieła*, t. 14: *Materializm i empiriokrytycyzm. Krytyczne uwagi o pewnej reakcyjnej filozofii*, tłum. zbior., Warszawa 1949, s. 206.

przemówień, gdy do asymilacji materializmu chciano zmusić (prawie jednolite wyznaniowo) społeczeństwo polskie. Mówił, że „w zasadniczych rzeczach zachodzi (...) między chrześcijaństwem a materializmem różnica tak istotna, że teoretycznie ich pogodzić nie podobna”<sup>7</sup>.

Pierwszy i podstawowy element tej różnicy dotyczy rozumienia tego, na czym polega *wyzwolenie* człowieka, które jest wartością ściśle wiążącą się z pytaniem o jego pochodzenie i przeznaczenie. Stojący na gruncie ateistycznego monizmu materialistycznego klasycy marksizmu odpowiedź na to pytanie znajdowali w projektowanym przez nich społeczeństwie komunistycznym jako społeczności ludzi samostanowiących, to znaczy takich, którzy najpierw muszą zmienić (uniemożliwiający samostanowienie) *ekonomiczny* stan rzeczy. U podstaw komunizmu stoi więc określona koncepcja wolności<sup>8</sup>. W Europie Środkowowschodniej marksizm jako oficjalna doktryna polityczno-społeczna tak zwanych państw realnego socjalizmu, zamiast wolności, zaowocował jednak jej brakiem w życiu publicznym. Pośrednio z tą odmianą marksizmu Hlond zetknął się w latach 30. XX wieku. Dał temu wyraz w swej krytyce antyreligijnej polityki państwa radzieckiego. Bezpośrednio doświadczył jej po zakończeniu wojny w Polsce, w której polityka władz komunistycznych kopiowała model antyreligijnej polityki władzy sowieckiej. Z tego właśnie względu w przeszłości podkreślano *ateistyczny* charakter marksizmu. O specyfice i zdolności adaptacyjnej tej filozofii nie decyduje jednak ateizm jako taki, lecz *cel praktyczny*, któremu on służy, czyli *rzeczywista* emancypacja ludzka. Będzie ona *rzeczywistą* emancypacją tylko wówczas, gdy o jednostce nie będzie decydował ktoś inny, lecz ona *sama o sobie*. Emancypacja jest zatem projektowanym stanem rzeczy, mającym się uformować w nieokreślonej czasowo przyszłości. Środka prowadzącego do jej osiągnięcia trzeba jednak szukać w rozwiązaniu problemów obecnego, to jest współczesnego Marksowi, stanu rzeczy, wiążącego się z alienującym jednostkę układem ekonomiczno-społecznym. Marks uważał, że w jego czasach na drodze do osiągnięcia możliwości samostanowienia człowieka stały dwie wpływowe siły: *państwo* i *religia*. Nowożytne państwo laickie oferowało masom jedynie emancypację *pozorną*, gdyż formalnie przyznane im *abstrakcyjne* prawa obywatela (np. równość wobec prawa) nie były w stanie zaspokoić ich podstawowych potrzeb egzystencjalnych. Natomiast negatywną rolę religii Marks widział w demobilizowaniu mas, to znaczy odwodzeniu ich od *rewolucji*. *Rzeczywista* emancypacja ludzka dokona się wobec tego jedynie

<sup>7</sup> A. Hlond, *Kościół katolicki w Polsce wobec zagadnień chwili. Przemówienie na akademii ku czci Chrystusa Króla w Poznaniu. Poznań, 28 X 1945*, w: tenże, *Dzieła*, t. 1: *Nauczanie 1897–1948*, red. J. Konieczny, Toruń 2003, s. 788 [dalej: AKHD1].

<sup>8</sup> Zagadnienie to porusza A. Walicki w książce *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, tłum. A. Walicki, Warszawa 1996.

za cenę całkowitego odcięcia mas od Boga i wszelkiego związku z religią. Dlatego Marks krytykował państwo i odrzucał religię w imię ateistycznego społeczeństwa przyszłości<sup>9</sup>. Dopiero społeczeństwo bezbożne stworzy środowisko, w którym człowiek będzie mógł decydować o sobie samym. Będzie ono zatem poniekąd przeciwieństwem społeczeństwa, w którym wolność była reglamentowana przez religijną – chrześcijańską – ideę *zbawienia*<sup>10</sup>. Uwagi Marksa na temat negatywnej roli państwa w procesie emancypacji ludzkiej świadczą co prawda o dostrzeganiu przez niego problemów współczesnego mu społeczeństwa przemysłowego, sprowadzające się do wspólnego mianownika, którym była poniewierana ludzka godność robotnika. Błędnie jednak pojmował on genezę tych problemów, nie brał pod uwagę jej etycznego podłoża i przyczyn, proponując na dodatek moralnie złe środki ich rozwiązania. Błędnie rozumiał też samą emancypację jako rzekomo wyzwalającą człowieka ucieczką od Boga. Mówiąc słowami Hlonda, marksizm był jedną z tych etyk, w których „człowiek jest inny, bo często w swym człowieczeństwie pomniejszony, na ogół bez początku z Boga, bez przeznaczeń pozagrobowych, bez światła z góry, bez Odkupienia, bez życia nadprzyrodzonego. Etyki niekatolickie [w tym etyka Marksa – K.B.] wyzwalają człowieka od zależności od Boga i Jego prawa, nie uznając przepisów moralnych związanych z religią”<sup>11</sup>. Z drugiej jednak strony, będąc rzecznikiem materializmu, Marks stał się poniekąd jego zakładnikiem i dlatego nie mógł zaproponować innego ich rozwiązania, oprócz zmieniającej układ ekonomiczny i strukturę społeczeństwa rewolucji. U Hlonda natomiast „grzechem pierworodnym” zachwiania sprawiedliwych stosunków między ludźmi nie jest ani państwo jako takie, ani nawet ustrój państwa<sup>12</sup>, państwo bowiem zostało ustanowione przez Boga dla dobra jednostki<sup>13</sup>, lecz jest nim odrzucenie przez państwo Boga i Jego praw<sup>14</sup>. „Polityka, sprowadziwszy społeczeństwo z drogi Bożej, wtrąciła je w nieład bez wyjścia”<sup>15</sup>. Wyzwolenie człowieka nie musi się zatem dokonywać kosztem gwałtownych wstrząsów społecznych.

<sup>9</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, tłum. A. Turowiczowa, Paris 1980, s. 91–102.

<sup>10</sup> Np. św. Tomasz z Akwinu nauczał, że porządek przyrodzony służy porządkowi nadprzyrodzonemu, tj. ostatecznemu celowi człowieka, którym jest zbawienie. Por. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 195.

<sup>11</sup> A. Hlond, List pasterski *O katolickie zasady moralne*, Poznań, 29 II 1936, [w:] AKHD1, s. 533.

<sup>12</sup> Por. tenże, List pasterski *O chrześcijańskie zasady życia państwowego*, Gniezno, 23 IV 1932, [w:] AKHD1, s. 333.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 334.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 332.

<sup>15</sup> Tamże, s. 332.

Przeciwnie, są one nieuniknione wówczas, gdy politykę odrywa się od moralności<sup>16</sup>, to znaczy gdy w polityce nie uwzględnia się tego, że „jednostka ludzka istniała wprawdzie przed Państwem i posiada swe przyrodzone prawa”<sup>17</sup>.

Prawa te, poczynając od fundamentalnego prawa do życia, zostały praktycznie zakwestionowane w 1. połowie XX wieku na niespotykaną dotychczas skalę przez wcielone w byt polityczny ideologie, które swe cele realizowały w nieukrywanej opozycji do nadprzyrodzonego powołania osoby ludzkiej. Nic dziwnego, że w jednym ze swych pierwszych powojennych przemówień Hlond bez wahania wskazał główny problem, przed którym stanął Kościół w Polsce: „Chodzi o to, czy przyszłość oprzeć na zasadach i wartościach chrześcijańskich, czy na światopoglądzie materialistycznym. Bo runęło narodowe bezbożnictwo hitlerowskie, ale obok chrześcijaństwa pozostał na arenie świata i chce kształtować nowego człowieka [podkr. – KB] także materializm dziejowy”<sup>18</sup>. Okazuje się, że postawiony przez niego w tym pytaniu problem jest (mimo upływu lat) wciąż aktualny. Co więcej, pewne zachwianie religijnej i światopoglądowej jednolitości współczesnego społeczeństwa polskiego sprawia, że trzeba go obecnie rozważać w nowym kontekście. Nie jest już nim, jak w czasach Hlonda, opresyjny system polityczny, lecz współczesny chaos, który zapanował przede wszystkim w świecie wartości moralnych, a który bywa niekiedy nazywany *postmodernizmem*. Centralna myśl nazywanych tym słowem nurtów głosi, że „epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek powinien teraz nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności”<sup>19</sup>. Mylili się więc ci, którzy upadek środkowoeuropejskich reżimów komunistycznych, do którego doszło pod koniec XX wieku, fetowali jako koniec wpływów i oddziaływania inspiracji marksistowskich. Trzeba bowiem pamiętać, że wraz z *politycznym* końcem komunizmu, jeśli pod tym pojęciem rozumie się ideał społeczny Karola Marksa i Fryderyka Engelsa w wykładni komunistów radzieckich i ich sojuszników<sup>20</sup>, nie wyczerpały się możliwości mutacji *idei wolności*, która tę filozofię stworzyła<sup>21</sup>. Wyczerpała się tylko pewna jej formuła, która bez powodzenia była testowana w państwach realnego socjalizmu. Środowiskiem ucieleśniania tej idei bynajmniej nie musi

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 333.

<sup>17</sup> Tamże, s. 334.

<sup>18</sup> A. Hlond, *Kościół katolicki w Polsce...*, s. 787.

<sup>19</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Watykan 1998, nr 91.

<sup>20</sup> Por. J.M. Bocheński, *Lewica – religia – sowietologia*, oprac. J. Parys, Warszawa 1996, s. 82.

<sup>21</sup> Podobnie jak koniec dominacji neopozytywizmu w filozofii nauki na przełomie lat 60. i 70. XX wieku nie wygasił mentalności pozytywistycznej.

być, jak w czasach Marksa, społeczeństwo ekonomicznego ucisku. Może nim być także społeczeństwo ekonomicznego dobrobytu. Nasuwa się w związku z tym pytanie: przed kim i dlaczego kardynał Hlond i jego następca, kardynał Stefan Wyszyński<sup>22</sup>, bronili praw Kościoła? Bronili oni oczywiście jego praw przed reżimem komunistycznym. Bardziej istotny jest tu jednak inny fakt. Podczas gdy klasycy marksizmu zaniku religii upatrywali w rewolucyjnej zmianie bazy społecznej, komuniści uczynili wykorzenienie religii celem samym w sobie. W ten sposób chcieli odebrać Kościołowi władzę nad umysłami. Była to bezpośrednia przyczyna prześladowań religijnych<sup>23</sup>.

Mając tego świadomość, Hlond realistycznie oceniał położenie wierzących obywateli, którzy mimowolnie znaleźli się pod jurysdykcją władzy komunistycznej. „Jest już rzeczą jasną, że bez legitymacji bezbożniczej nikt nie ma i nie będzie miał praw obywatelskich w państwach wcielonego socjalizmu czy komunizmu”<sup>24</sup>. Dlatego też słowa, którymi kardynał opisywał zarówno skutki wcielania tej ideologii, jak również ideologii nazistowskiej, były dosadne i odzwierciedlały jego osobiste zatroskanie o problemy, które poruszał. Słowa te jednak przede wszystkim odzwierciedlały prawdę. Mówił on więc o pustoszącej świat anarchii, bolszewickiej umysłowości podważającej wszelkie zasady etyczne, wiążącym się z nią zezwierzęceniu człowieka, rozprzestrzeniającej się pod pozorem kultury i postępu satanizacji życia<sup>25</sup>, bolszewickiej etyce uznającej bronienie się kobiety przed gwałtem za czyn niedozwolony, chorobach, którymi sama przyroda karze społeczeństwo sowieckie za rozpamiętanie obyczajów, o pracującej dla bolszewizmu etyce swobody obyczajowej i deprawującej koedukacji<sup>26</sup>, etyce hodowli rasowej niezdolnej do wychowania człowieka<sup>27</sup>, brutalnym bezbożnictwem materializmu rasowego, który stał się koszmarem dziejowym itd.<sup>28</sup> Zamiast więc nowego człowieka obie ideologie wygenerowały

<sup>22</sup> Uwięziony Prymas Polski, Stefan Wyszyński, konstatował z ironią: „Patrząc na nich [tj. strzegących go ludzi komunistycznej bezpieki – KB], można było przesądzać o przyszłości ustroju; jeżeli wśród tej «reprezentacyjnej ekipy» do zadań specjalnych znalazło się tylu leniów i nierobów, to jakże muszą wyglądać inni ludzie? To są przecież poszukiwacze łatwych dróg i wygodnego życia. Któż z nich zna dobrze doktrynę marksizmu? A kto w nią wierzy? Bodaj czy nie ja jeden w tym domu przestudiowałem *Kapitał* trzy razy, zaczynając jeszcze w Seminarium! A przecież bez wiedzy i wiary trudno przebudować ustrój”. Kard. S. Wyszyński, *Zapiski więzienne*, Paris 1982, s. 67.

<sup>23</sup> M. Neusch, *U źródeł...*, s. 103–104.

<sup>24</sup> A. Hlond, *Odezwa w sprawie Międzynarodowego Kongresu Chrystusa Króla w Poznaniu*, Rzym, 14 V 1937, [w:] AKHD1, s. 584.

<sup>25</sup> Por. tenże, *O katolickie...*, s. 523.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 535.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 534.

<sup>28</sup> Por. A. Hlond, *Kościół katolicki w Polsce...*, s. 787.



nieopisane cierpienia milionów niewinnych ludzi, których symbolami stały się Auschwitz i Kołyma. Podobny scenariusz może się jednak powtórzyć w każdej epoce, która (choćby nawet oficjalnie rządziła się zasadami demokracji) zakwestionuje *przygodność bytu i poznawalność prawdy*<sup>29</sup>. Hlond zdawał sobie sprawę ze znaczenia tego problemu i dlatego nieprzypadkowo wskazywał właśnie na *bezbożnictwo* jako główną przyczynę, która ideologię komunistyczną i nazi-stowską przekształciła w byt polityczny<sup>30</sup>. Miał on także świadomość *moralnych* implikacji bezbożnictwa. Odrzucenie autorytetu Bożego jako ostatecznego źródła i podstawy *powinności moralnej* pociąga za sobą zrzucenie z siebie *odpowiedzialności moralnej* przed Bogiem, a prawo naturalne i opierającą się na niezmienności natury ludzkiej etykę ogólnoludzką zastępują etyki rasowe, narodowe, klasowe itp.<sup>31</sup>, czyli *pseudoetyki*, które na miejscu Boga jako gwaranta etyki stawiają egoizm osobisty, swawolę, interes grupowy itd.<sup>32</sup> Słuszność tej myśli Hlonda potwierdzi upadek komunizmu i podsumowanie tego systemu politycznego w encyklice *Centesimus annus*. Negacja *obiektywnej i transcendentnej* prawdy nieuchronnie prowadzi do zakwestionowania sprawiedliwych stosunków międzyludzkich<sup>33</sup>.

Pozostając przy problemie bezbożnictwa, należy powiedzieć, że Hlond traktował je jako przeciwieństwo moralności wiążącej obowiązki moralne z Bogiem jako źródłem i podstawą *powinności moralnej*<sup>34</sup>. Wyjaśniając jego genezę, uważał, że „bezbożnictwo nie jest ani wynikiem kultury, ani postulatem wiedzy, ani wymaganiem doskonalącego się człowieczeństwa, lecz mylnym wnioskiem,

---

<sup>29</sup> Jest to dzisiaj problem o niebagatelnym znaczeniu antropologicznym i moralnym, na co zwrócił uwagę Jan Paweł II: „Autentyczna demokracja możliwa jest tylko w państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej. (...) Dziś zwykło się twierdzić, że filozofią i postawą odpowiadającą demokratycznym formom polityki są agnostycyzm i sceptyczny relatywizm, ci zaś, którzy żywią przekonanie, że znają prawdę, i zdecydowanie za nią idą, nie są, z demokratycznego punktu widzenia, godni zaufania, nie godzą się bowiem z tym, że o prawdzie decyduje większość, czy też, prawda się zmienia w zależności od zmiennej równowagi politycznej. W związku z tym należy zauważyć, że w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, Watykan 1991, nr 46 [dalej: CA].

<sup>30</sup> Por. A. Hlond, *O katolickie...*, s. 535.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 525.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 533.

<sup>33</sup> Por. CA, nr 44.

<sup>34</sup> Por. A. Hlond, *O katolickie...*, s. 525.



wysnutym z fałszywych założeń filozoficznych”<sup>35</sup>. Potępiając je, potępiał on coś, co sięgało znacznie głębiej. Bezbożnictwo, będąc pewną postawą egzystencjalną, rodzi bowiem konsekwencje, które sięgają samych podstaw bytu i możliwości jego poznania. Bo jeżeli Bóg nie istnieje, jak twierdził Marks i komuniści<sup>36</sup>, to poznawanie stworzonego przez Niego świata (*verum est ens*) jest pozbawione sensu; poznanie dotyczy tylko praw przyrodniczych i tego, co człowiek sam uczynił (*verum quia fatum*)<sup>37</sup>, czyli artefaktów. Z czasem ta myślowa rewolucja poszła (właśnie za sprawą Marksa) jeszcze głębiej i wyraziła się w jego słynnej tezie, że w ogóle nie chodzi o poznawanie świata, lecz o to, by go *zmienić* (*verum quia faciendum*)<sup>38</sup>. Z pewnym uproszczeniem można więc powiedzieć, że Hlond był nie tylko naocznym, ale przede wszystkim świadomym świadkiem tej rewolucji myślowej. Jednym z jej *etapów* było współczesne mu bezbożnictwo sowieckie i nazistowskie. Dlatego w liście pasterskim *O zadaniach katolicyzmu wobec walki z Bogiem* dał on wyraz swej świadomości wyzwania, które rzuciło ono chrześcijaństwu. „Przyszłe czasy mają się (...) ustalić na zasadzie człowieczeństwa, bezwzględnie wyzwolonego od Stwórcy”<sup>39</sup>. I dalej: „Tak występuje przed duchem naszym w ogólnych kształtach ta wielka rozprawa, która będzie stanowiła treść duchową wieku dwudziestego, ta powszechna walka o Boga w sumieniu ludów, która się rozgrywać zaczyna między katolicyzmem a bezbożnictwem”<sup>40</sup>. Bardzo ważnym i *kulturowo* wpływowym etapem tej rewolucji, którego Hlond nie doczekał, było odwrócenie klasycznej tezy Marksa, głoszącej, że *byt określa świadomość*. Polegało ono na przyjęciu zasady, że świadomość określa byt i dlatego rewolucja *kulturowa*, to znaczy przemieniająca człowieka, winna przebiegać w myśl tej nowej zasady<sup>41</sup>. Była to zmiana istotna, ponieważ oznaczała *przejęcie władzy* nie siłą, lecz przez *dechrystianizację* i *redefinicję moralności*, to jest przez uznanie za dobre tego, co służy rewolucji<sup>42</sup>.

<sup>35</sup> Tenże, *Kościół katolicki w Polsce...*, s. 788.

<sup>36</sup> Przeczenie istnieniu Boga jest jednym z istotnych elementów tożsamości komunisty. Por. J.M. Bocheński, *Lewica...*, s. 82.

<sup>37</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 2018, s. 56–57.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 61.

<sup>39</sup> Kard. A. Hlond, List pasterski *O zadaniach katolicyzmu wobec walki z Bogiem*, Poznań, Środa Popielcowa 1932, [w:] AKHD1, s. 322.

<sup>40</sup> Tamże, s. 325.

<sup>41</sup> Więcej na ten temat zob. K. Butowski, *Rewolucja genderowa jako neomarksizm*, „Roczniki Teologii Moralnej” 2013, t. 5(60), s. 103–122.

<sup>42</sup> Por. P.J. Buchanan, *Śmierć Zachodu. Jak wymierające populacje i inwazje imigrantów zagrożają naszemu krajowi i naszej cywilizacji*, tłum. D. Konik, J. Morka, J. Przybył, Wrocław 2006, s. 94; A. Walicki, *Marksizm...*, s. 290.

Ten ostatni element stanowi wspólny mianownik łączący starych i nowych – tak zwanych *kulturowych* – rewolucjonistów. Dlaczego Marks do tego stopnia był pod wrażeniem teorii doboru naturalnego Karola Darwina, że chciał mu nawet (co prawda bezskutecznie) zadedykować swe główne dzieło – *Kapitał*?<sup>43</sup> Nie trzeba się długo zastanawiać nad odpowiedzią. Marks widział w tej teorii naukowe potwierdzenie *prawdziwości* jednej z głównych przesłanek swego filozoficznego programu, a mianowicie, że ani świat, ani człowiek na świecie nie pojawił się w wyniku działania rozumnego i wszechmogącego Stwórcy (*creatio ex nihilo in esse*), lecz świat (=przyroda/natura) i człowiek są wspólnym dziełem *ewolucji* działającej według praw doboru naturalnego. W ten sposób oczyścił wiążącą się z nim *praktykę* z moralnych skrupułów, które suponowała idea stałej i normatywnej natury ludzkiej<sup>44</sup>. Tak oto filozoficznie odpowiednio sprofilowana interpretacja teorii ewolucji, pod którą podpisał się Marks, ukazywała ją jako naturalne objawienie, podważające wiarygodność Objawienia nadprzyrodzonego<sup>45</sup>.

Trzeba przyznać, że tego rodzaju filozoficzna interpretacja miejsca człowieka w świecie, powołująca się na wiarygodność wiedzy przekazywanej przez nauki przyrodnicze, była w czasach Marksa i jeszcze dziś jest dla wielu ludzi (nie tylko naukowców i filozofów) atrakcyjna. Ma też ona nie tylko pewne konsekwencje religijne, ale także *moralne*. Dlatego na początku tej refleksji nieprzypadkowo zwrócono uwagę na funkcjonalny charakter ateizmu Marksa i jego istotnie ważny związek z problemem wyzwolenia człowieka. I to dlatego także nieprzypadkowo powraca się w jej zakończeniu do tego właśnie aspektu filozoficznej doktryny Marksa – ewidentnie sprzecznej z chrześcijańską antropologią biblijną i filozoficzną, na której Hlond bazuje w swym nauczaniu. Chodzi tutaj o to, że owa interpretacja nie zatrzymała się w miejscu, lecz posuwa się coraz dalej, aż do wspomnianego na wstępie wykluczenia Boga ze świadomości publicznej przez racjonalizm naukowy, w który się ona wpisuje. Co więcej, łączy się ona jakoś z filozoficzną przepowiednią Nietzschego, która, jak wiadomo, dotyczy tak zwanej „śmierci Boga”. Nie mamy tu rzecz jasna na myśli dosłownego rozumienia słowa „śmierć”, lecz obumarcie w sumieniu człowieka europejskiego wartości moralnych, których Bóg był ostatecznym źródłem i gwarantem. „Śmierć Boga” otwarła drogę zjawisku absolutyzacji

<sup>43</sup> Por. G. Malec, *Teologiczne dylematy Karola Darwina*, „Roczniki Filozoficzne” 60(2012), nr 1, s. 81–82; T. Wojciechowski, *Teoria ewolucji i wiara*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1979, t. 12, s. 100.

<sup>44</sup> Por. T. Styczeń, A. Szostek, *Liberalizm po marksistowsku. Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii*, [w:] *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, red. A.B. Stępień, Rzym 1987, s. 126n.

<sup>45</sup> Por. T. Wojciechowski, *Teoria...*, s. 100.

wolności jako źródła *wartości*<sup>46</sup>. Stąd wyrasta błędna opinia, że „ludzka wolność może [rzekomo – K.B.] «stwarzać wartości» i cieszy się pierwszeństwem przed prawdą, do tego stopnia, że sama prawda uznana jest za jeden z wytworów wolności»<sup>47</sup>. Świat, z którego racjonalizm naukowy usunął Boga, stał się więc, mówiąc językiem Nietzschego, światem *wiedzy radosnej*, otwierającej wolnym istotom nieznane im dotychczas możliwości, które niemożliwymi czyniła wiara w Boga. W ten sposób człowiek sam otworzył sobie zarówno możliwość wyboru tak zwanego *stylu życia*, jak też przemodelowania podstawowych struktur społecznych, np. rodziny, według innych reguł, aniżeli te, które były oparte na niezmienności i normatywności natury ludzkiej i wyrażały się w etyce, którą Hlond określał etyką powszechną, ogólnoludzką, wieczną i niezmienną<sup>48</sup>. Ogołocenie natury ludzkiej z tych cech czyni tego rodzaju etykę, to jest etykę norm absolutnych, niemożliwą, co nie znaczy, że tego rodzaju etyka jest niemożliwa. W każdym razie natura ludzka przestała być, według niektórych, miejscem poznawania prawa moralnego, a stała się przestrzenią uświadamiania sobie biologicznych determinizmów. Dlatego *poznawanie czy odkrywanie* prawdy zastąpiło *kreowanie* prawdy. Stąd też marzenie, by pewne biologiczne sfery natury ludzkiej definitywnie uwolnić od etycznej reglamentacji, stało się obecnie bardzo kuszące<sup>49</sup>. Można powiedzieć, że proces wyzwolenia człowieka poszedł znacznie dalej, niż mógł to sobie wymarzyć Marks i pewne jego tendencje rozwojowe każą go raczej okiełznać przez etykę norm absolutnych, które mogą człowieka uchronić przed autodestrukcją.

Podsumowując, aktualność krytyki idei marksistowskiej w nauczaniu kardynała Hlonda wyraża się w jego obronie transcendentnego wymiaru człowieka jako istoty nieredukowalnej do jej wymiaru biologicznego czy materialnego. Gdyby kardynał Hlond żył dzisiaj, z pewnością nie pozostałby obojętny wobec tej współczesnej tendencji. Mając świadomość, jakie niebezpieczeństwa mogą się wyłonić z ateistyczno-materialistycznego redukcjonizmu antropologicznego, postawił on w liście pasterskim *O katolickie zasady moralne* pytanie, które zdumiewa swą aktualnością: „Czyż człowiek nie po to ma od Stwórcy rozum, by rozeznawał, co w jego instynktach i ich zaspokajaniu jest dobre, a co zdrożne? Czyż nie po to ma wolną wolę, by nią to opanował, co brutalne i zwierzęce?”<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Watykan 1993, nr 32 [dalej: VS].

<sup>47</sup> VS, nr 35.

<sup>48</sup> Por. A. Kardynał Hlond, *O katolickie...*, s. 525.

<sup>49</sup> Por. A. Szostek, *Prawo naturalne jako podstawa działania człowieka (normatywność natury ludzkiej)*, [w:] *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 8: *Substancja – natura – prawo naturalne*, red. A. Maryniarczyk, K. Stepień, P. Gondek, Lublin 2006, s. 43–44.

<sup>50</sup> A. Kard. Hlond, *O katolickie...*, s. 531.

Zajęcie się tym problemem jest dziś z pewnością jedną z potrzeb chwili obecnej. Przekracza on jednak ramy tematyczne tego artykułu.

## BIBLIOGRAFIA

- Bocheński J.M., *Lewica – religia – sowietologia*, oprac. J. Parys, Warszawa 1996.
- Buchanan P.J., *Śmierć Zachodu. Jak wymierające populacje i inwazje imigrantów zagrażają naszemu krajowi i naszej cywilizacji*, tłum. D. Konik, J. Morka, J. Przybył, Wrocław 2006.
- Butowski K., *Revolucja genderowa jako neomarksizm*, „Roczniki Teologii Moralnej” 2013, t. 5(60).
- Dawkins R., *Bóg urojony*, tłum. P.J. Szwajcer, Starsze Groszki 2013.
- Hlond A. kard., *Kościół katolicki w Polsce wobec zagadnień chwili. Przemówienie na akademii ku czci Chrystusa Króla w Poznaniu*. Poznań, 28 X 1945, [w:] tenże, *Dzieła*, t. 1: *Nauczanie 1897–1948*, red. J. Konieczny, Toruń 2003 (dalej: AKHD1).
- Hlond A. kard., *List pasterski O chrześcijańskie zasady życia państwowego*, Gniezno, 23 IV 1932, [w:] AKHD1.
- Hlond A. kard., *List pasterski O katolickie zasady moralne*, Poznań 29 II 1936, [w:] AKHD1.
- Hlond A. kard., *List pasterski O zadaniach katolicyzmu wobec walki z Bogiem*, Poznań, Środa Popielcowa 1932, [w:] AKHD1.
- Hlond A. kard., *Odezwa w sprawie Międzynarodowego Kongresu Chrystusa Króla w Poznaniu*, Rzym, 14 V 1937, [w:] AKHD1.
- Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, Watykan 1991.
- Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, Watykan 1998.
- Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor*, Watykan 1993.
- Kant I., *Was ist Aufklärung?*, „Utopie kreativ. Diskussion sozialistischer Alternativen” 2004, z. 159.
- Lenin W.I., *Dzieła*, t. 14: *Materializm i empiriokrytycyzm. Krytyczne uwagi o pewnej reakcyjnej filozofii*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1949.
- Malec G., *Teologiczne dylematy Karola Darwina*, „Roczniki Filozoficzne” 60(2012), nr 1.
- Neusch M., *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, tłum. A. Turowiczowa, Paris 1980.
- Paprocki H., *Nienawiść urojona (recenzja)*, „Elpis” 9(2007), z. 15–16.

Pera M., *Wprowadzenie-propozycja*, [w:] J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzierża, Częstochowa 2005.

Ratzinger J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005.

Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 2018.

Strzeszewski Cz., *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985.

Styczeń T., Szostek A., *Liberalizm po marksistowsku. Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii*, [w:] *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, red. A.B. Stępień, Rzym 1987.

Szostek A., *Prawo naturalne jako podstawa działania człowieka (normatywność natury ludzkiej)*, [w:] *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 8: *Substancja – natura – prawo naturalne*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2006.

Walicki A., *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, tłum. A. Walicki, Warszawa 1996.

Wierzbicki A.M., *Filozofia a totalitaryzm. Augusta Del Nocego interpretacja kryzysu moderny*, Lublin 2005.

Wojciechowski T., *Teoria ewolucji i wiara*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1979, t. 12.

Wyszyński S. kard., *Zapiski więzienne*, Paris 1982.