

RYSZARD SZMYDKI OMI

SPOŁECZNY WYMIAR CZŁOWIECZEŃSTWA W UJĘCIU M.-D. CHENU

Powierzchnowe nawet spojrzenie na zachodzące we współczesnym świecie procesy pozwala dostrzec w nich pewien charakterystyczny rys. Układy społeczne wydają się mianowicie przenikać i ogarniać coraz to nowe dziedziny ludzkiego życia. Jednostka czuje się zagrożona, ograniczana, ale jednocześnie podtrzymywana prawami ekonomicznymi, społecznymi i politycznymi. Życie społeczne wchłania poniekąd indywidualne życie osobowe. Praca, handel, szkolnictwo, lecznictwo, wypoczynek dzieją się i dokonują w zorganizowanych grupach społecznych, które z kolei tworzą większy organizm społeczny. Od kilku dziesięcioleci nasila się proces scalania społecznego, zwany niekiedy socjalizacją lub uspołecznieniem. Szczególnie jaskrawo przejawia się on w strukturach ekonomicznych, ale obejmuje także cały obszar ludzkich działań. Zjawisko to nie mogło ująć uwagi teologów, gdyż bezpośrednio dotyka, a nawet zagraża egzystencji osoby ludzkiej. Stąd stosunkowo wcześniej poczęła rozwijać się teologia społeczna¹.

Francuski dominikanin Marie-Dominique Chenu jest jednym z pionierów teologicznej interpretacji procesu socjalizacji. Wychowany w kręgu myśli tomistycznej, następnie jako wybitny jej znawca, uważa, że podstawowe zadanie teologa polega na wyjaśnianiu aktualnych, otaczających go wydarzeń i zjawisk. Zgodnie z zasadą "agere sequitur esse" stosując metodę indukcji wychodzi od sfery ludzkich działań i zachowań, aby stopniowo dochodzić do prawdy o bycie człowieka. Co zatem istotnego można powiedzieć o naturze człowieka w świetle jego zachowań? Jaki związek zachodzi między procesem socjalizacji a bytowością człowieka? Ku czemu zmierzają zjawiska scalania społecznego? Oto kilka pytań, na które próbujemy szukać odpowiedzi w pismach teologa znad Sekwany.

1. Dialogiczność człowieka

M. D. Chenu opiera swoje myślenie o człowieku w dużej mierze na dowartościowaniu ludzkiej cielesności, która oznacza, że człowiek istnieje jako byt materialny substancjalnie "zanurzony" w świat. Cielesność stanowi fundament międzyludzkiej solidarności, "ponieważ dzięki materii powstaje i na materii opiera się uspołecznienie naturalne"². Właśnie przez swoją cielesną bytość człowiek jest ukierunkowany przede wszystkim do "bycia z", do "bycia razem". Więzy społeczne tym samym nie są czymś przypadkowym, ale odsłaniają istotny wymiar egzystencji człowieka i mają charakter naturalny. W kategoriach arystotelesowskich, pojęcie "naturalny" należy rozumieć jako coś wpisanego w bytość i warunkującego zaistnienie człowieka³. Można zatem powiedzieć, że człowiek-jednostka, brany w sensie absolutnym, jest abstrakcją. W rzeczywistości istnieje jednostka z wrodzoną zdolnością wchodzenia w relacje społeczne.

Człowiek ma jednak nie tylko wrodzoną zdolność, ale również potrzebę nawiązywania międzyludzkich więzi. Stoi ciągle przed koniecznością urzeczywistniania siebie, spełniania siebie, a osoba spełnia się tylko w relacjach społecznych⁴. Struktura społeczna stanowi zatem właściwe środowisko doskonalenia człowieka, środowisko warunkujące i umożliwiające ludzkie wzrastanie. Przy czym nie chodzi tutaj o uwarunkowanie czysto zewnętrzne. "Drugi człowiek nie jest jedynie okazją do ćwiczenia się w cnocie, ale wchodzi w skład samego bytu ludzkiego"⁵. I nawet jeśli w cywilizacji techniki relacje międzyludzkie obrastają w anonimowość, nie tracą nic ze swej doniosłości. Egzystowanie w społeczności jest bowiem wrodzoną koniecznością człowieka. Jednostka wzrasta, dojrzewa, działa i uświęca się we wspólnocie, i w tym znaczeniu zostaje podporządkowana społeczności. Chenu nieustrudzenie próbuje naświetlać tę prawdę, gdyż, jego zdaniem, w dobie totalitarnego socjalizmu lęk przed jego ideologią nie rzadko paraliżuje umysły w zgłębianiu rzeczywistych społecznych wymiarów człowieczeństwa. Ze swej strony podkreśla, że "prowadzący do zatracenia osobowości kolektywizm jest jedynie przejściowym wypaczeniem" przemian, które prowadzą do ujawnienia się pełni społecznej natury człowieka⁶.

Spółeczna natura ludzka w sposób szczególny wydaje się odsłaniać przez pracę. W szeroko rozumianym działaniu człowiek współczesny jawi się jako ów "zoon politikon". Mimo że praca, zwłaszcza produkcyjna, jest przede wszystkim relacją człowieka do przyrody, to jednak odgrywa w życiu społecznym rolę pierwszoplanową. Polega to m.in. na tym, że pracownik obiektywizuje siebie, wyraża siebie w wytworzonym produkcie, który z kolei ma pewne znaczenie i określoną wartość dla kogoś drugiego. Przekształcanie przyrody przez pracę, wszelka twórczość stanowi zatem szeroką platformę międzyludzkiego spotkania. Społeczność rodzi się i buduje wokół realnego dzieła i określonego wspólnego dobra. Wytwarzanie zaś dóbr staje się dzisiaj ważnym nośnikiem i łącznikiem społecznej świadomości⁷. To właśnie pogłębiona refleksja nad pracą pozwala nam mówić o dialogicznej strukturze człowieka. Praca, której owoce są poniekąd konkretnymi słowami, stanowi jakąś szczególną formę porozumiewania się. Zresztą praca i słowo są w pewnym sensie nierozdzielne, a bez pracy prawdopodobnie nie byłoby języka⁸. Dialog przez pracę coraz wyraźniej warunkuje dzisiaj ludzkie istnienie, służy podtrzymaniu i rozwojowi życia. Chenu w tym swoistym materialnym dialogu człowieka ze światem i z drugim człowiekiem widzi konieczny warunek samoświadomości⁹.

Istota dialogiczności człowieka polega na tym, że aby rozwijać samoświadomość, powinien koniecznie podtrzymywać stały dialog na zewnątrz. Środowiskiem dialogu są takie podstawowe formy społeczne, jak: rodzina, zakład, klasa, naród. Rozwój tych struktur i dojrzewanie tworzących je osób zależy od autentyczności i prawdziwości głównych kanałów porozumiewania się wewnątrz tych ugrupowań. Zakłamywanie form komunikowania się prowadzi do zamierania społecznej świadomości i depersonalizuje jednostki. I odwrotnie: każde odkłamywanie i budowanie fundamentalnych sposobów międzyludzkiej wymiany świadomości służy humanizacji społeczeństwa. Wynika to z dialogicznej natury człowieka. W odkryciu tych prawd Chenu częściowo zbliża się do filozoficznych analiz marksistowskich.

K. Marks był jednym z pierwszych myślicieli, którzy z całą ostrością wskazał na zależność rozwoju ludzkości od stosunków panujących w pracy i rozwoju środków produkcji. Swoje ana-

lizej oparł na historycznych faktach wyniszczenia i zniewolenia człowieka przez pracę. Praca w takich wypadkach przypomina bełkot mowy uniemożliwiający porozumienie, a tym samym osobowe dojrzwanie człowieka. Produkcja dóbr i owoce pracy zamiast funkcji dialogu i wymiany spełniają rolę narzędzia ucisku człowieka przez człowieka. W tej sytuacji marksistowski humanizm stawia sobie za cel nawrót ku człowiekowi przez emancypację pracy i przywrócenie wytworzonym dobrom właściwego miejsca w życiu społecznym. Chenu mimo ścisłego wiązania dialogicznej struktury człowieka z pracą zachowuje dystans wobec systemu dialektycznego materializmu. Jego sprzeciw np. wobec marksistowskiej koncepcji materialistycznych motywów jest bardzo wyraźny: "praca nie stanowi bowiem istoty człowieka"¹⁰. Dialogiczności człowieka nie sposób zatem ograniczać do sfery działania, a tym bardziej do pracy produkcyjnej. Podobna redukcja prowadzi do nowych form depersonalizacji. Dialogiczność ludzka ma o wiele szerszy zakres i domaga się nawet dialogu transcendentnego, który realizuje się w najgłębszej sferze człowieka, ostatecznie religijnej.

2. Proces socjalizacji

Poznanie dialogicznej struktury bytu ludzkiego nie odsłania jeszcze pełni społecznej natury człowieka, gdyż ujmuje go zbyt indywidualistycznie. Dlatego Chenu próbuje szukać szerszej płaszczyzny poznawczej i za przedmiot rozważań bierze społeczeństwo, poddaje analizie niektóre zachodzące w nim zjawiska, aby rozpoznawać kierunek rozwoju ludzkości w czasie. Jego zdaniem podłożem tego rozwoju są przemiany ekonomiczne, zaś jego osnowę stanowi rozwój świadomości społecznej¹¹. Np. w XII w. wraz z przejściem od feudalizmu do ustroju opartego na gminach wzrosła świadomość współodpowiedzialności za wspólne dobro. W XIX w. postęp w dziedzinie techniki dał początek ewolucji społecznej, która zmierza obecnie do przekształcenia przedsiębiorstwa we wspólnotę pracowników. Ogólnie można powiedzieć, że świadomość społeczna XX w. wyraża się szczególnie w zjawisku uspołecznienia, czyli socjalizacji. Polega ona na "zaangażowaniu działalności jednostek w procesie, w którym współpraca poszczególnych członków grupy sta-

nowi istotny warunek i zasadę rozwoju wspólnej działalności"¹². Socjalizacja według Chenu stanowiłaby wyjątkowo jaskrawy przejaw uzewnętrzniania się i urzeczywistniania się społecznej natury człowieka. Wprawdzie od początku ludzie żyją w społeczności. Niemniej jednak w obecnym stuleciu ten wymiar ludzkiej natury realizuje się jakby w sposób przyśpieszony i rozwija się na taką skalę, że można mówić o socjalizacji jako o nowym zjawisku¹³.

U podłoża nasilania się procesu scalania społecznego leży zmiana tzw. czynnika uspołeczniającego. Francuski teolog sprowadza czynniki aktualizujące społeczny charakter ludzkiej natury do trzech podstawowych: a/ związki krwi, tworzące wspólnotę rodzinną, b/ miejsce zamieszkania, budujące wspólnotę sąsiedzka, c/ wspólna praca, wyzwalamąca poczucie solidarności grupowej. W zależności od epoki, regionów i cywilizacji każdy z tych czynników odgrywa raz pierwszoplanową rolę, innym razem pełni rolę drugorzędną. I tak jeśli w pewnych okresach historii dominował rozwój klanów rodzinnych i wspólnot narodowych, to obecnie wskutek postępu technicznego i wzrostu znaczenia czynników ekonomicznych wiodącą rolę wydają się przejmować więzi tworzące wspólnotę ludzi pracy. Bez wykluczania dwóch pozostałych czynników socjalizacji środowisko pracy staje się obecnie podstawowym miejscem rodzenia się silnych więzi międzyludzkich, a przez to także czynnikiem rozwoju świadomości społecznej. Wskazywałoby to, że świadomość społeczna w XX w. wyrasta głównie na podłożu ekonomicznym. Wymogi nowoczesnej techniki i organizacji pracy niejako narzucają konieczność współpracy i włączają jednostkę do wielkich zespołów produkcji i podziału. Sytuacja ta oddziałuje z kolei na psychiczne, moralne i duchowe życie człowieka. Następuje wyraźne umasowienie życia ludzkiego. Zjawisko mas wskazuje natomiast, że socjalizacja nie polega na prostej wymianie między jednostkami, lecz "na pomnażaniu czy wspólnym scalaniu energii, której podmiotem i inicjatorem staje się grupa jako taka"¹⁴.

W rozważaniach nad socjalizacją wyczuwa się w pismach Chenu pewien wątek teilhardyzmu. Widać to wyraźnie w ocenie procesu uspołecznienia, który w jego oczach nie jest dziełem przypadku, ale stanowi raczej nieodzowny etap rozwoju ludzkości w jej dążeniu do pełnej jedności. Fascynująca wizja Teilharda de Chardin wydaje się utwierdzać dominikanina w przekonaniu, że

kolektywizacja ludzkości jest nieuniknionym skutkiem "scalania w stopniowym przekształcaniu się zorganizowanej materii"¹⁵. Jednak zasadniczo pozostaje on raczej w nurcie tomistycznego myślenia. Zgodnie z tym kierunkiem najgłębszą przyczynę procesu uspołecznienia upatruje w samej naturze człowieka, którą już Arystoteles określił jako społeczną. Oryginalność i odwaga twórczości francuskiego dominikanina zdaje się polegać na tym, że w dobie totalitarnego socjalizmu, nierzadko przysyłającego możliwość obiektywnej oceny zjawiska socjalizacji, podejmuje teologiczną refleksję nad procesami umasowienia i kolektywizacji ukazując ich pozytywne znaczenie dla rozwoju ludzkości zmierzającej ku transcendentnemu królestwu Bożemu¹⁶. A zatem dopiero w perspektywie celu, ku któremu Bóg prowadzi rodzaj ludzki, można ukazać chrześcijańskie znaczenie obecnego etapu przeobrażeń społecznych.

Samo zjawisko socjalizacji ma charakter ambiwalentny. Rozwój świadomości społecznej na podłożu kolektywnych struktur pracy dokonuje się wśród napięć i zagrożeń zwłaszcza dla osobowego życia jednostek. Mimo znaków podtrzymujących nadzieję, że ludzkość wkracza w decydującą fazę swego kolektywnego marszu, nie ulega wątpliwości, iż dokonujące się w cywilizacji pracy uspołecznienie przybiera niejednokrotnie postać depersonalizującego kolektywizmu. Stąd ubogie są dzisiaj nie tylko jednostki, ile raczej całe narody, znajdujące się w "proletariackiej sytuacji"¹⁷. Nie sposób zatem przewidzieć i jasno określić ostateczny wynik procesu scalania społecznego. Teolog jednak próbuje dostrzec jego pozytywne strony. W oczach M. D. Chenu jest to proces tragiczny, ale jednocześnie wspaśniały, ma rysy katastrofizmu, ale tylko okresowego¹⁸. U podłoża pozytywnej oceny socjalizacji wydaje się leżeć antropologiczny realizm Tomasza z Akwinu, a także kosmiczny optymizm Teilharda de Chardin. Ostatecznie jednak chodzi tutaj chyba o optymizm chrześcijańskiej nadziei, który przejawia się również na płaszczyźnie filozoficznej refleksji wymienionych myślicieli.

3. Transcendencja socjalna

Socjalizacja, która jest raczej ilościowym rozszerzaniem solidarności w różnych sferach życia ludzkiego, nie wyczerpuje XX-wiecznej nowości zjawisk społecznych. W socjalnym dynamizmie zachodzi także nowość jakościowa, polegająca, najogólniej mówiąc, na "interioryzacji więzi łączących ludzi". Dzięki niej to, co w życiu ludzkim najbardziej świadome i zorganizowane, "zostaje przeniknięte przez infraracjonalne lub supraracjonalne prądy, które zakorzeniają się w podstawowych ludzkich stosunkach"¹⁹. W bieżącym stuleciu na tradycyjnych więziach rodzinnych, rasowych, narodowych czy zawodowych nastąpił żywiołowy rozwój masowych ruchów, ożywianych bądź przez mistykę wodza, bądź totalitaryzmu, bądź też przez mistykę wspólnoty. "Mistyki" te stanęły poniekąd ponad wszelkimi dążeniami do wolności, ponad wszelkimi umowami. Należy je uznać za przejaw jakichś dotąd nie zgłębionych sił duchowych rozwijających się w człowieku. Z trzech wymienionych Chenu wskazuje na "mystykę" wspólnoty jako na jedynie konstruktywny ruch, świadczący o powstawaniu nowych rzeczywistości²⁰.

"Mistyka" wspólnoty wydaje się stanowić wewnętrzną reakcję społecznego ciała na materialną, ekonomiczną czy demograficzną koncentrację zniewalającą człowieka. Zewnętrzny przymus spowodował w dużej mierze rozwój świadomości uczestnictwa we wspólnym dziele i przynależności do grupy ludzi skupionej wokół wspólnego dobra. Otworzyły się nowe horyzonty urzeczywistnienia wolności. Prawo wspólnoty właśnie na tym polega, że przynależność i posłuszeństwo stają się podłożem i wyrazem wolności.

Chenu nie jest jednak naiwnym utopistą, aby przypisywać rolę wyzwolenczą samoczynnej ewolucji społecznej. Fakt ciągłego niebezpieczeństwa całkowitego zniewolenia jednostki we "wspólnotach klasowych" oraz rzeczywistość walki klasowej wskazują, że sama praca, jak i wszystko, co ludzkie, musi być odkupiona. Jednakże "natura rzeczy pozostaje nieskażona"²¹. Stąd człowiek, a wraz z nim organizm społeczny, już teraz jest zdolny wyzwolić pewne wewnętrzne siły, mogące przewycięzać zagrożenia. To właśnie przejawy tych ukrytych w człowieku energii

społecznych pozwalają żywić nadzieję, że postęp ludzkości zmierzka ku solidarności duchowej. Dzisiaj istnieją podstawy do twierdzenia, iż człowiek, który od ponad stu lat wydawał się zniewolony i przytłoczony przyspieszonym rozwojem ekonomicznym, odnajduje coraz wyraźniej sens ludzkiej wspólnoty²². Podstawą solidarności duchowej ludzi oddających się tej samej pracy stają się nawet materialne więzy, z chwilą gdy ci ludzie poczują się podmiotami swej pracy. Solidarność duchowa jest wewnętrzną, jakościową więzią międzyludzką, opartą na odkrytych lub wypracowanych wartościach wspólnych. Tam, gdzie dotąd maszyna fizycznie skupiała ludzi wokół jakiegoś zadania, często pozbawiającego ich indywidualności, rodzi się teraz więź budująca wspólnotę pracy, to znaczy zespół skupiony wokół wartości ludzkich, jakie praca ukrywa.

Rzeczywistość wspólnoty wyróżnia się na tle szerszych powiązań społecznych właśnie przez wewnętrzne więzy oparte na wspólnym dobru. Podczas gdy społeczeństwo jest pewną racjonalną i prawną strukturą organizowaną na podstawie wolnego wyboru, wzajemnych potrzeb i usług, wspólnota jest układem stosunków wytworzonych przez zaangażowanie się we wspólne dzieło. Nie należy jednak przeciwstawiać wspólnoty i społeczeństwa. Istnieją one we wzajemnej zależności, a życie wspólnotowe nie rozwija się inaczej jak wewnątrz struktur społecznych. Chenu ilustruje to przykładem małżeństwa. Z jednej strony jest ono rezultatem umowy prawnej, która wiąże na zawsze dwie osoby. Z drugiej strony źródłem umowy jest siła natury wyrażająca się w instynkcie. Energia ta, uszlachetniona wolnością wyboru, wciela się w miłość, która osłania ten związek, rządzi nim i narzuca mu swe prawa. Z fizjologicznego i psychicznego uwarunkowania rodzi się we wzajemnej miłości wspólnota małżeńska i dojrzewa wolność małżonków. Człowiek dzięki swej cielesności został bowiem stworzony nie tylko do "bycia z", do "bycia razem", ale nade wszystko do "istnienia dla kogoś". Dopiero istnienie w wymiarze daru daje człowiekowi pełnię wolności. W skali społecznej zachodzi analogiczny proces przechodzenia od determinizmów przez głębsze wewnętrzne zespolenie do pełniejszej wolności.

Rozwój świadomości wspólnego dobra, tworzenie międzyosobowych więzi objawia możliwość jakościowego wzrostu, tkwiącą nie tylko w człowieku, ale i w społeczności. Zdolność ewoluowania ku bardziej osobowym, wolnym i odpowiedzialnym formom

życia społecznego potwierdza istnienie transcendencji socjalnej. Polega ona na ciągłym przekraczaniu zewnętrznych uwarunkowań społecznych i wytwarzaniu wspólnototwórczej energii, którą Chenu określa terminem "miłość polityczna"²³. Inaczej mówiąc, na ekonomiczne, techniczne i polityczne determinizmy ciało społeczne odpowiada poszerzaniem i pogłębianiem ludzkiej wspólnoty, której świadomość staje się energią dziejów. Stąd ewolucja, która przechodzi w transcendencję społeczną, przynosi coraz większą przestrzeń wolności dla poszczególnych osób. Rodzi się jednak pytanie, czy takie rozumowanie nie utożsamia się z ewolucyjnym optymizmem dialektycznego materializmu.

Chenu niejako uprzedzając zarzut stwierdza, że "postęp ludzkości nie jest ciągłym, wolnym od zahamowań doskonaleniem się w następujących po sobie cywilizacjach"²⁴. Historia zasadza się bowiem na wolności. Kto poważnie traktuje wolność jednostkową i społeczną, staje przed niemożnością przewidywania do końca procesów historii, a tym samym przeciwstawia się ideologicznej interpretacji rzeczywistości. Wydaje się, że w kwestii transcendencji socjalnej samo rozumienie wolności i jej źródła różni wyraźnie stanowisko dominikańskiego teologa od pozycji marksistowskich. Jego zdaniem wolność nie jest czystym owocem ewolucji społecznej, ale dopiero "dodatek ducha" może uczynić z uspołecznienia podłoże wolności²⁵. Przez "dodatek" należy rozumieć zesłanie Ducha czy wcielenie Ducha Świętego. Istota transcendencji nie leży zatem w samej zbiorowej ewolucji ludzkości, lecz raczej w zdolności otwierania się i przyjmowania owego "dodatku ducha". Widać tu wyraźnie, że decydującym czynnikiem nieideologicznego patrzenia na zjawiska społeczne, poza racjami filozoficznymi, jest perspektywa wiary. Podkreślanie tej perspektywy jest ważne z tego względu, iż łatwo można posądzić naszego dominikanina o jakiś horyzontalizm antropologiczny. W swoich pismach bowiem dużo miejsca poświęca on krytyce postaw spirytualizmu czy wertykalizmu, które koncentrują się na uświęcaniu jednostek w ich niemal wyłącznej relacji do Boga. Chenu dla przeciwwagi nieustannie podkreśla znaczenie horyzontalnych, społecznych relacji w rozwoju życia i uświęcaniu osoby ludzkiej. W świetle nakreślonej tu transcendencji socjalnej należałoby powiedzieć, że indywiduum pozostaje otwarte na Boga niejako przez jego wymiar społeczny, to znaczy dzięki dojrzywaniu wspólnoty ludzkiej i otwieraniu się całej wspólnoty na Bożego Ducha.

Na podstawie nakreślonej syntezy refleksji Chenu nad społeczną naturą człowieka można powiedzieć, że natura ta nie ogranicza się jedynie do zdolności nawiązywania międzyludzkich relacji ani do zewnętrznej tylko potrzeby społecznego środowiska dla rozwoju życia osobowego. Człowiek jako istota społeczna realizuje się jako osoba dzięki szeroko rozumianemu dialogowi ze światem osób i rzeczy i potrzebuje nawet dialogu transcendentnego. Społeczny wymiar człowieczeństwa ujawnia się m.in. w procesie socjalizacji, która jest pierwszym przejawem dojrzewania już nie tylko jednostek, ale społeczeństw. Dojrzewanie to spełnia się w ciągłym przekraczaniu uwarunkowań społecznych i tworzeniu struktur życia wspólnotowego. Egzystencja wspólnotowa, rodząca się z otwartości relacji międzyludzkich na Absolut Boga, stanowi najpełniejszą realizację społecznej natury człowieka.

Przypisy

1 Zob. Cz. S. B a r t n i k. O rozwoju teologii społecznej. "Novum" 1978 nr 10 s. 67-81. Nawiązuję tu do mojej rozprawy doktorskiej, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dra Cz. S. Bartnika.

2 M. D. C h e n u. Théologie de la matière. Civilisation technique et spiritualité chrétienne. Paris 1967 s. 9.

3 Zob. T e n ż e. Peuple de Dieu dans le monde. Paris 1966 s. 24.

4 "[...] la perfection humaine se conquiert socialement, la personne trouvant dans plus pleine socialisation de richesses spirituelles et matérielles une capacité plus grande et plus stable de progrès". L'Évangile dans le temps. Paris 1964 s. 95.

5 "Un théologien en liberté". Jacques Duquesne interroge le Père Chenu. Paris 1975 s. 110.

6 M. D. C h e n u. Wybór pism. Warszawa 1971 s. 379.

7 Zob. T e n ż e. Travail. W: Encyclopédie de la foi. T. 4. Paris 1967 s. 353.

8 Wnikliwą analizę relacji języka i działania ludzkiego przeprowadza Cz. S. B a r t n i k. Ręka i myśl. Teologia pracy, odpoczynku i świętowania. Katowice 1982 s. 143-147.

9 "[...] la condition de sa présence à lui-même, de son dialogue avec lui-même, est pour l'être humain son dialogue avec les choses, avec son prochain, sa présence au monde" /Théologie de la matière s. 33/.

10 Wybór pism s. 403.

11 Tamże s. 406.

- 12 Tamże s. 415.
- 13 Zob. L'Évangile dans le temps s. 92.
- 14 Wybór pism s. 416.
- 15 Tamże s. 422.
- 16 "Sans doute est-ce le phénomène de socialisation qui [...] est le plus fréquemment observé, comme pierre d'attente de l'Évangile du «prochain», en même temps que comme le dénominateur commun des éléments de la civilisation nouvelle" /L'Évangile dans le temps s. 11/.
- 17 Zob. tamże s. 186.
- 18 Pour une théologie du travail. Paris 1955 s. 24.
- 19 Wybór pism s. 184.
- 20 L'Évangile dans le temps s. 370.
- 21 Pour une théologie du travail s. 29.
- 22 "Ainsi, l'homme mis à la chaîne, déhumanisé, prolétarisé, trouve, en cette heure où il pratique la haine, à dose massive, ce qu'on pourrait appeler son mythe, sa fin idéale, son enthousiasme secret, son énergie de masse, ce sens de la communauté fraternelle de l'homme" /L'Évangile dans le temps s. 122/.
- 23 Wybór pism s. 458.
- 24 Tamże s. 427.
- 25 Tamże s. 428.

DIE SOZIALE DIMENSION DES MENSCHSEINS NACH M.-D. CHENU

Z u s a m m e n f a s s u n g

Das Ziel des Artikels besteht im Aufzeigen des positiven Zusammenhanges zwischen dem Phänomen der Sozialisation und der gesellschaftlichen Natur des Menschen am Beispiel der Schriften des französischen Theologen Marie-Dominique Chenu. Trotz der allgemeinen Anerkennung des Menschen als eines gesellschaftlichen Wesens verhält sich die Theologie des 20. Jahrhunderts dem Phänomen der Sozialisation, d.h. dem Prozess der beschleunigten sozialen Integration gegenüber misstrauisch. Chenu zeigt, dass die gesellschaftliche Dimension des Menschseins nicht nur das Bedürfnis nach interpersonalen Kontakten bedeutet, sondern u.a. in der Vermassung des menschlichen Lebens zutage tritt und sich verwirklicht. Dieser an sich ambivalente Prozess strebt jedoch reifere Formen des personalen Lebens an, dank der sozialen Transzendenz, die als Fähigkeit der Überschreitung der aufeinanderfolgenden gesellschaftlichen Bedingtheiten durch Schaffung von Strukturen des Gemeinschaftslebens verstanden wird. In diesen Strukturen erfüllt sich die gesellschaftliche Natur des Menschen, und zugleich bildet diese das Fundament der Errichtung personaler Gemeinschaftsbeziehungen. Dieses Errichten wird erst durch das Sich-Öffnen der Menschheit für das Geschenk des göttlichen Heils möglich. In soteriologischer Perspektive kann man daher von der Möglichkeit einer vollen Verwirklichung der sozialen Dimension des Menschseins sprechen.