

Stanisław Olejnik

Przesłanki humanistyczne katolickiej doktryny moralnej

Studia Theologica Varsaviensia 4/2, 167-194

1966

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. STANISŁAW OLEJNIK

PRZESŁANKI HUMANISTYCZNE KATOLICKIEJ DOKTRYNY MORALNEJ

Treść: 1. Perspektywa dialogu; 2. Trudności i zastrzeżenia; 3. Problem weryfikacji; 4. Godność człowieka; 5. Świat i doczesność

1. Perspektywa dialogu

Tak dopiero niedawno rozpoczęty dialog między wielkimi odłamami chrześcijaństwa rozwija się nadspodziewanie pomyślnie i rokuje nadzieje całkowitego kiedyś pojednania w duchu prawdy i miłości¹. Mniej wyraźnie rysują się perspektywy dialogu chrześcijaństwa z innymi współczesnymi religiami świata. Ale i on zostanie nawiązany, a otworzył doń drogę, ze strony katolicyzmu, II sobór watykański swą konstytucją dogmatyczną o Kościele² i innymi dokumentami tam opracowanymi³. W tym oczekiwanym dialogu strona katolicka będzie próbowała zrozumieć i wyjaśnić, jak to, i o ile, religie heterogenne, w takich lub innych swoich wierzeniach i formach kultu, są lub mogą być zwrócone ku jednemu i prawdziwemu Bogu. Będzie też zapewne, z drugiej strony, usiłowała wykazać, że

¹ Por. Dekret o ekumenizmie z II sob. watykańskiego, który nie tylko daje wyraz przekonaniu o konieczności wzmożenia wysiłków dla przywrócenia jedności wśród chrześcijan, ale rysuje podstawowe zasady ekumenizmu i wytycza praktyczne wskazania dla wprowadzenia go w życie.

² Por. Konstytucję o Kościele, rozdz. 2, p. 16.

³ Por. m. i. Deklarację o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich.

właśnie religia chrześcijańska wyraża, i to w najpełniejszym stopniu, więzi człowieka z Bogiem i że potrafi doskonale spełnić potrzeby, nadzieje i oczekiwania religijne wyznawców nawet dalekich od chrześcijańskiej religii⁴.

W tym dialogu — nazwijmy go teologicznym, bo wśród wiążących i oddających cześć Bogu, choć nie zawsze ochrzczonych i bardzo nieraz różniących się w treści swej wiary — istotną płaszczyzną wymiany myśli i wzbogacenia treści będzie doktryna moralna. Będzie tu chodziło o możliwie najlepsze zrozumienie woli Bożej w stosunku do postępowania człowieka i możliwie pełne realizowanie jej w życiu ludzkim. Wezwanie Boże skierowane do ludzi, rozumnych stworzeń, i, jak głosi chrześcijaństwo, dzieci Bożych, wsparte z góry idącą pomocą, nadludzkim autorytetem i ponadziemską sankcją, musi się tu stać punktem wyjścia, ośrodkiem badań i ostatecznym kryterium rozstrzygnięć. Dialog międzywyznaniowy i międzyreligijny może stać się czymś więcej niż okazją do głębszego zrozumienia woli Bożej, zawartej zarówno w porządku natury jak i porządku nadprzyrodzonym, a więc nowego rozwoju teologicznej myśli etycznej.

Istnieje jednak jeszcze inna perspektywa spotkania i dialogu: z ludźmi nie oddającymi świadomie czci Bogu lub nie poczuwającymi się do wspólnoty z jakimkolwiek wyznaniem religijnym. Potrzeba spotkania rysuje się dziś z całą wyrazistością, niezbyt wyraźnie jednak widać płaszczyznę tego spotkania. U podstaw dialogu nie może tu już leć żadna idea Boga, ani wiara w Opatrzność, ani oczekiwanie pomocy z góry, ani obawa sankcji pozaziemskich. Zabraknie też w danym razie z jednej strony, tzn. ze strony areligijnej, społecznej wspólnoty związanej tą samą wiarą i sprawowanym publicznie kultem religijnym. Może nawet zabraknąć zrozumienia sensu osobistego kultu, czyli wewnętrznej, wyrażanej w różny sposób na zewnątrz, postawy pochylecia się z głęboką czcią przed Istotą Ponadludzką. Na czym więc oprzeć próbę dialogu, do czego nawiązać, od czego rozpocząć?

⁴ Por. tamże, p. 2.

A dialog ten musi być podjęty. Dojrzał do niego stan świadomości Kościoła wyrażony w sposób jasny i uroczysty na II soborze watykańskim⁵. Domaga się go w natarczywy sposób świat współczesny, w którym otwiera się getta, przekracza zamknięte dotąd granice, przełamuje oddzielające ludzi bariery i groźne dotąd barykady. Coraz szerzej utrwala się przekonanie, że dzisiejszy świat, aby zapewnić sobie rozwój a nawet samo istnienie, musi zdobyć i zabezpieczyć pewną, choćby nie monolityczną, jedność duchową.

Jeżeli zamiast potępienia, postulowanego przez niektóre odłamy opinii katolickiej, Kościół doby II soboru watykańskiego próbuje szukać dróg zbliżenia do ateistów, natarczywie narzuca się problem, na jakiej płaszczyźnie można by oprzeć próby dialogu z nimi. Nie może być nią, przynajmniej bezpośrednio, *divinum* — to co boskie, musi być zatem *humanum* — to co ludzkie.

Nie ma oczywiście mowy, by katolicyzm miał się wyrzec boskiego przekazu w zakresie wiary czy moralności, albo skierowania ku Bogu w zakresie życia, bo przez to ugodziłby w same swoje podstawy i przekreślił siebie jako religię. Ale nie od tego musi zaczynać próby spotkania. Punktem wyjścia w dialogu z tymi, którzy z góry deklarują odrzucenie *divinum*, może być *humanum*. A jeśli trudno byłoby z nimi porozumieć się co do prawd wiary, warto byłoby ich przekonać o wartości chrześcijańskich zasad życia moralnego.

2. Trudności i zastrzeżenia

Jest rzeczą znamionną, że nie tyle „ateizm”, z powodu swej negatywnej treści, ale „humanizm” stał się w ostatnich czasach zawołaniem i sztandarem współczesnych kierunków religijnych. Nawet niektórzy protagoniści światopoglądu marksistowskiego chętnie przyznają się dziś do tego hasła⁶, przypisując sobie, w stopniu szczególnym, niekiedy nawet wyłącz-

⁵ Por., oprócz w.w. dokumentów, Deklarację o wolności religijnej.

⁶ Por. referat prof. A. Schaffa na spotkaniu zorganizow. przez *Rencontres Internationales de Genève* w r. 1961 i interesującą dyskusję przezeń wywołaną, opubl. w: *Les conditions du bonheur. Textes des*

nym, cechę humanizmu. Z tej też pozycji często dziś atakują doktrynę chrześcijańską, odmawiając jej wartości humanistycznych.

Również i u nas w Polsce podnoszą się różne, niekiedy namiętnie formułowane, zarzuty w stosunku do nauki katolickiej co do jej rzekomego niehumanizmu lub wręcz antyhumanizmu. Zarzuty takie stawiali, w różnych wariantach treści i nasilenia emocjonalnego, Kołakowski, Jankowski, Kuczyński, Legowicz i wielu innych. Jest więc rzeczą usprawiedliwioną rozpatrzyć tę sprawę rzetelnie, zbadać ją od podstaw.

Należy zatem spróbować i ocenić wartość chrześcijańskiej doktryny moralnej w jej aspekcie całkowicie i wyłącznie humanistycznym. Warto mieć przy tym na uwadze nie bezpośrednie korzyści polemiczne, lecz dalej sięgające zamierzenia w kierunku konstruktywnego dialogu. Przy tym założeniu uchylenie zastrzeżeń ma być wyrównaniem terenu do przyjaznego spotkania, stworzeniem przedpola do życzliwej i nacechowanej wzajemnym szacunkiem wymiany myśli⁷.

Ponieważ nie o polemikę tu chodzi, zarzuty i zastrzeżenia oponentów zostaną zebrane krótko, i w pewnym nadanym im układzie. Mają stanowić tylko punkt wyjścia i wyznaczyć pewien kierunek wywodów. W oparciu o nie można będzie ustalić, o co właściwie chodzi w sporze o humanizm chrześcijańskiej doktryny moralnej, a następnie dowodzić, w oparciu o jakie przesłanki można tej doktrynie przypisać cechę humanizmu.

U podłoża lub szczytu zastrzeżeń kierowanych pod adre-

conférences et des entretiens, Neuchâtel, Ed. de la Baconnière, 1961, s. 77—93 i 197—236.

⁷ Sposób i słownictwo wypowiedzi oponentów daleko nieraz odbiegają od tego poziomu kultury myśli i słowa, jaki zaprezentował prof. Schaff na w. w. spotkaniach *Rencontres Internationales de Genève* i niekiedy z góry zniechęcają do wszelkiej dyskusji. Ale nawet, nacechowany zapalczywością i nieopanowaniem w słowach, sposób odnoszenia się do doktryny chrześcijańskiej prof. L. Kołakowskiego obecnie budzi mniej goryczy niż w okresie kiedy dociekał istotnego sensu personalizmu chrześcijańskiego w swym artykule „Prawa osoby przeciw prawom człowieka”.

sem katolickiej doktryny moralnej leży pretensja w odniesieniu do teonomicznego charakteru tej doktryny. Brak jej rzekomo cechy humanizmu, bo odrzuca autonomię moralną człowieka. Źródłem norm i ocen moralnych jest w chrześcijaństwie Bóg a nie człowiek, najwyższym zaś kryterium wartości jest wola ponadludzka, nie zaś immanentne dobro samego człowieka — co ma deprecjonować to dobro i degradować tę godność⁸. Motywacja działania posiada charakter religijny, a więc wysuwa na czoło ideę służby Bożej, co ma wnosić, w myśl zastrzeżeń, przekreślenie motywacji humanistycznej, odwołującej się do godności człowieka i idei służby człowiekowi⁹. Wreszcie sakralność i nadprzyrodzoność moralności ma zacierać jej wartość humanistyczną¹⁰.

Oponenci głoszą przy tym, że katolicyzm nie da się pogodzić z wymaganiami humanizmu z powodu nauki o człowieku¹¹. Człowiek według doktryny katolickiej jest bowiem istotą zależną i słabą. W planie swego zbawienia i szczęścia przejawia zupełną bezsilność. Cięży na nim fatalizm losu¹². Grzech pierworodny sprawił w nim wewnętrzne uwikłanie w zło. W życiu zaś i działaniu przeżywa psychologiczną niewolę, obsesję grzechu¹³.

⁸ Por. J. Kuczyński, *Porządek nadchodzącego świata. Katolicyzm — Laicyzm — Humanizm*, Warszawa 1964, s. 134—135; T. Mrówczyński: *Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka*, Warszawa 1964, s. 55—82; T. M. Jaroszewski, *Neotomistyczna koncepcja wyzwolenia człowieka*, w: *Humanizm i kultura świecka*, pr. zbior., Warszawa 1958, s. 168—177.

⁹ Por. H. Jankowski, *Szkice z etyki*, Warszawa 1965, s. 69—72; *Tegoż*, *Wybór moralny*, Warszawa 1965, s. 71—76.

¹⁰ Por. L. Kołakowski, *Prawa osoby przeciw prawom człowieka*, *Myśl Filozoficzna* nr 1(15) r. 1955, *passim*; H. Jankowski, *Etyka Ludwika Feuerbacha. U źródeł marksowskiego humanizmu*, Warszawa 1963, *passim*.

¹¹ Por. M. Jaroszewski, art. cyt. s. 168; T. Mrówczyński, dz. cyt. s. 127—138.

¹² Por. D. Tanalski, *U źródeł losu. Antynomie chrześcijańskiej filozofii człowieka*, *Zeszyty Argumentów* nr 1(6) r. 1963, s. 39—58.

¹³ Por. J. Kossak, *Humanizm skrepowany*, Warszawa 1963, s. 10—35; M. Jaroszewski, art. cyt. s. 168—172.

Nie może być, zarzucają dalej przeciwnicy, zgodna z humanizmem doktryna moralna, w której problemy, trudności, wysiłki i nadzieje ziemskie schodzą na dalszy plan wobec spraw niebieskich. W katolicyzmie nie ważny wydaje się postęp świata, rozwój kultury, nauki, urządzeń społecznych i osiągnięć gospodarczych, wobec tego co pozaziemskie. Nie ważne jest życie, sprawą istotną jest śmierć. Etyka katolicka kierująca ku śmierci nie potrafi uskrzydlić woli i wyzwolić energii do czynu. Nie jest z natury kulturotwórcza, a jeżeli rodzi kulturę, to tylko ubocznie i przypadkowo ¹⁴.

To skierowanie pozadoczesne ma być dobitnym wyrazem antyhumanizmu katolickiej doktryny moralnej. Ponieważ na ziemi człowiek nie znajdzie szczęścia, czuje się tu zabłąkanym wygnańcem. Idee nieśmiertelności i zasługi pozaziemskiej rodzą dlań pokusę „rajskiej ucieczki”, rezygnacji z walki, wysiłków twórczych i zdobywczych ¹⁵. Zaciera się wrażliwość na potrzeby, nędze, krzywdy i tragedie ludzkie. Dobrem najwyższym i ostatecznym staje się własne zbawienie, oczekiwane na drodze irracjonalnej, przez łaskę i materialne znaki sakramentalne. Wysublimowany egoizm zajmuje miejsce moralnego poczucia wspólnoty z innymi i współodpowiedzialności za ich szczęście ¹⁶.

3. Problem weryfikacji

Atakujący doktrynę chrześcijańską z powodu jej rzekomego braku tej własności, którą obejmują mianem „humanizm”, występują z pozycji, która im się wydaje jasna i bezsporna. Na ogół więc nie określają, co pod tym terminem należy rozumieć.

¹⁴ Por. H. Jankowski, Szkice z etyki, dz. cyt. s. 60—69; s. Soldenhoff, Wybrane zagadnienia etyki, w: *Propedeutyka filozofii*, pr. zbior. pod red. i ze wstępem J. Legowicza, Warszawa 1964, s. 289—292; Tenże, Pesymizm a racjonalizm, w: *Moralność i wychowanie*, pr. zbior., Warszawa 1959, s. 141—144. 148—154.

¹⁵ Por. H. Jankowski, Dlaczego etyka świecka, *Zeszyty Argumentów* nr 1(6) r. 1963, s. 7—20; Tenże, O właściwy wybór moralny, Warszawa 1960, s. 46—49.

¹⁶ Por. J. Kuczyński, *Filozofia życia*, Warszawa 1965, s. 39—41.

A sprawa nie jest tak prosta, jak by się to pozornie wydawało. Co więcej, pod to pojęcie podstawiają treści bardzo różne, nie-spójne, niekiedy, przy bliższej analizie, sprzeczne z sobą. Nie o uchwycenie jednak tych braków logicznych w argumentacji antagonistów chodzi w tej pracy. Wystarczy więc tylko stwierdzić, że jeśli nie łatwą rzeczą jest ściśle określić, czym jest humanizm, tym bardziej ostrożnie trzeba postępować przy odmawianiu jakiegokolwiek doktrynie tej cechy.

Istnieją myśliciele, którzy ostrzegają przed mówieniem o humanizmie jako takim. Twierdzą oni, że trudno jest znaleźć treść swoiście wspólną dla wielu sposobów rozumienia tego pojęcia, że istnieje nie jeden, ale wiele humanizmów. Tak np. Etcheverry¹⁷ wyróżnia kilka zupełnie odmiennych rodzajów humanizmu: *racjonalistyczny*, *egzystencjalistyczny*, *materialistyczny* i *chrześcijański*. Jak na to wskazuje tytuł jego pracy, ukazuje on konflikt między tymi typami humanizmu, a u jego podłoża widzi przede wszystkim rozbieżności dotyczące koncepcji człowieka.

Można jednak nie rezygnować z wysiłku poszukiwania czegoś, co — niezależnie od różnic — łączy różne typy humanizmu. Nastawienie antagonistyczne, zaznaczające się często w wypadkach polemicznych, zazwyczaj akcentuje to co różni, przy niedostrzeganiu czy zacieraniu tego co łączy. Przy pewnym pozytywnym wysiłku daje się jednak uchwycić pewien wspólny rys wszystkich doktryn, które roszczą sobie współcześnie pretensje do reprezentowania idei humanizmu, lub ewentualnie mogłyby takie pretensje wnosić.

Niekiedy te roszczenia do reprezentowania idei humanizmu popierane są odwołaniem się do historii, mianowicie do pewnych idei lub form życia charakteryzujących okres renesansu, dzięki nim właśnie nazywany też okresem humanizmu. To historyczne kryterium humanizmu straciło jednak w ciągu ostatniego półwiecza poważnie na znaczeniu. Okazuje się bowiem, że to co uznawano do niedawna za swoiste cechy okresu

¹⁷ Por. A. Etcheverry SJ, *Le conflit actuel des humanismes*, Paris 1955.

renesansu, przy bliższym zbadaniu wcale tym nie jest. Współczesne badania mediewistyczne stwierdzają występowanie już w średniowieczu pewnych treści ideowych, które dawniej uznawane były za swoiste dla tzw *epoki renesansu*¹⁸. Renesansowa filozofia człowieka¹⁹ nie może być zatem wyłącznym i adekwatnym kryterium humanizmu; choć może być punktem wyjścia do jego poszukiwania.

Pewną ogólną orientacją służy w tym przedmiocie etymologia słowa „humanizm”. Pochodzi ono niewątpliwie od „*homo*” (= człowiek) lub „*humanum*” (= to co ludzkie), przy czym końcówka „*izm*” wskazuje na ideologię lub styl myślenia czy postępowania. Chodzi tu więc o człowieka, on jest w humanizmie ośrodkiem myśli i centrum ideologicznym.

Odniesienie do człowieka jako ośrodka myśli wyraża się już w pewnym typie badań i pewnej dziedzinie nauki. Chodzi o dyscypliny „humanistyczne”, których przedmiotem jest człowiek, zarówno w swoich czynnościach ludzkich, w indywidualnych i społecznych formach swego działania, jak i w twórcach swej pracy i twórczości. Tę dziedzinę określa się jednak mianem „humanistyka”, to nie jest jeszcze „humanizm”. W tym ostatnim człowiek nie jest tylko przedmiotem badania, lecz podmiotem, który wysuwa się na czoło, do którego wszystko chce się sprowadzić, któremu wszystko ma być podporządkowane.

Humanizm wyraża pewną ideologię, nie zamyka się więc wyłącznie w kręgu badania, ani racjonalnego myślenia²⁰. Jako

¹⁸ Por. np. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, s. 192—228. 370—389.

¹⁹ Jej opracowanie daje m. i. B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1963.

²⁰ „Le X^e Congrès international de Philosophie d'Amsterdam, en 1948 était centré sur les idées d'homme, d'humanité, d'humanisme. La IV^e Rencontre internationale de Genève, en 1949, pris pour sujet d'étude „un nouvel humanisme”. Parmi les ouvrages publiés ces dernières années citons quelques titres au hasard: Berdiaeff, *De la destination de l'homme*; G. Marcel, *Homo viator*; G. Thibon, *Destin de l'homme*; F. Charlot, *L'humanisme et l'humain*; H. De Lubac, *Le drame de*

idea posiada dziś dodatni, i to znaczny, ładunek emocjonalny, podobnie jak dawniej mogły się nim legitymować takie idee jak: gniazdo rodzinne, honor, ojczyzna itp. Nikt jej nie atakuje, wielu przypisuje ją sobie, a nawet, jak to dało się stwierdzić wyżej, szermuje nią w starciach ideowych²¹.

W płaszczyźnie antropologii daje humanizm pewną wizję człowieka, określa jego rzeczywistość, egzystencjalną czy nawet ontyczną. Czyni zeń ośrodek działania, inicjatywy i twórczości. Uznaje go za podmiot uprawnień i obowiązków²², dostrzega w nim istotę zarówno określającą formy rzeczywistości ziemskiej, jak i decydującą o sobie i kształtującą swą osobowość. W nim upatruje wielką godność gospodarza świata i twórcy historii.

Jako ideologia, a więc przede wszystkim aksjologia i teoria życia, podkreśla humanizm wartość człowieka, w nim samym upatrując pewien ideał, a więc wzór i najwyższą normę postępowania. Z tej pozycji, tzn. samego człowieczeństwa, wysuwa postulaty, wymagania, zakazy czy zalecenia. W nim znajduje kryterium do oceny ludzkich poglądów i działań. Teorię aksjologiczną i normatywną rozwija zatem nie w sposób konceptualistyczny, a priori, lecz w oparciu o rzeczywistość ontologiczną i egzystencjalną człowieka. Tę zależność formułuje się mniej

l'humanisme athée; J. Maritain, *Humanisme integral*; E. Masure, *L'humanisme chrétien*; J. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme*; Carrel *L'Homme, cet inconnu*; A. Camus, *L'homme révolté*, D. Perrot, *Style d'homme*; M. Carrouges, *La mystique du surhomme*; Lecompte du Noüy, *L'homme devant la science*; *La dignité humaine*; *l'homme et sa destinée* ect. Nombre d'ouvrages ont pour titre: *La condition humaine*, de G. Bastide à A. Malraux". A. Etcheverry, dz cyt. 3.

²¹ „De nos jours dans tous les domaines, l'humanisme est à l'honneur. Le mot a fait fortune, avant de susciter de vives controverses. Pour bénéficier de son prestige, des tendances différentes ou même opposées ont adopté cette enseigne". Tamże, 2.

²² F. C a y r e odrzucając przyjęte w pewnych środowiskach rozumienie humanizmu jako ubóstwiania czy kultu człowieczeństwa (*culte de l'humanité*, deification de l'humanité), uznaje, za Calvetem, za istotną dla humanizmu następującą cechę: *fois dans la valeur propre de l'homme* — przy czym wiarę nie należy tu rozumieć w sensie religijnym, lecz w sensie „przekonania” i „zaufania”.

więcej w następujący sposób: człowiek może i powinien być człowiekiem (czasem dodaje się dla wyrazistości: człowiekiem prawdziwym, lub w pełni), a życie ma być ludzkim (naprawdę ludzkim, właściwym człowiekowi, godnym człowieka). Takie ujęcie implikuje pewną „plastyczność” człowieczeństwa i ustopniowanie realizacji jego idei. Przyjmuje się więc, że w jakichś wymiarach człowiek może nie być człowiekiem, może nie zbliżyć się do linii granicznej wymaganej jako minimum, lub spaść poniżej tej granicy. Ale może też, przeciwnie, urzeczywistniać w wysokim stopniu wymagania zawarte w naturze ludzkiej i realizować możliwości, które potencjalność tej natury otwiera. W tłumaczeniu jednak tych możliwości i wymagań oraz w ustawianiu hierarchii wśród wartości ludzkich humanizm wikła się wśród odmiennych interpretacji i dzieli się na odłamy.

Człowieka, będącego centralnym punktem odniesienia w humanizmie, interpretuje się we wszystkich bodaj odłamach tej ideologii jako istotę pojmowaną w ramach rzeczywistości ziemskiej, osadzoną w przestrzeni i czasie. Chodzi w nim nie o oderwaną ideę człowieczeństwa, ale o realnego człowieka, nie o ducha oderwanego od ciała, ale o istotę cielesnoduchową, żyjącą w społeczności ziemskiej, osadzoną w świecie doczesnym. Człowieka przyjmuje się tu jako współtwórcę kultury, cywilizacji, postępu techniki, rozwoju gospodarczego, społecznego i politycznego. Nie jest on istotą ahistoryczną, ani tylko przedmiotem procesów historycznych. On, wraz z innymi, podobnymi mu istotami, tworzy historię. Tworzy ją w oparciu o minione dzieje, których rzeczywistość w skutkach stwierdza w świecie, a nawet nosi w sobie. Jest współtwórcą historii, którą kształtuje, ale od której się uczy, którą potrafi oceniać, cenić i twórczo przełamywać.

Tymi stwierdzeniami dochodzi się już do granicznych punktów humanizmu, od których kończy się jego ogólna charakterystyka, a zaczyna się podział na odłamy i odrębne interpretacje. Wyłuszczone tu założenia przyjmują, jak się wydaje, wszystkie kierunki myśli przyznające się do humanizmu, lub do jego reprezentowania zaliczane. Wykreślają one zarys dok-

tryny humanistycznej, charakteryzują humanizm jako taki. Mogą się więc również stać sprawdzianem dla weryfikacji, kryterium przy ocenie, czy i o ile jakaś ideologia może rościć sobie prawo do miana humanistycznej.

Taki sprawdzian jest potrzebny dla oceny doktryny katolickiej. Po to był on właśnie poszukiwany. Zadaniem bowiem niniejszej pracy jest rozpatrzenie, w kontekście ze stawianymi nauce katolickiej zastrzeżeniami, czy można i o ile przypisać jej przymiot humanizmu. Należy więc dokonać pewnej weryfikacji²³. Nie może być ona peryferyjna lub fragmentaryczna, lecz powinna objąć, choćby w skromnej syntezie, całość wyznaczników cechy humanizmu. Będzie można tego dokonać, skupiając całość dociekań wokół trzech podstawowych zagad-

²³ Sprawa stosunku doktryny katolickiej do humanizmu, w różnych płaszczyznach tego stosunku, znalazła swój wyraz w wielu opracowaniach. Spośród prac najnowszych wyróżnić trzeba, prócz wyżej cyt., szczególnie następujące: Bolkowac P., *Gegenwart, Humanismus, Christentum*, *Stimmen der Zeit* 1946/47, 414—425; Cayré F., *Humanisme fondamental, L'années Théologiques* 1942, 385—396; Dubarle D., *Humanisme scientifique et raison chrétienne*, Paris 1953; Geb-sattel V. E., *Christentum und Humanismus*, Stuttgart 1947; Hermans F., *Histoire doctrinale de l'humanisme chrétien*, t. 4, Paris, *Consécration. Le Christianisme et l'activité humaine*, Paris 1945; s. 125; Lanz A. SJ, *Umanesimo cristiano e perfezione spirituale*, *Gregorianum* XXVIII (1947) 134—153; Lottin O., *Aux sources de notre grandeur morale*, Louvain, Mont César, 1946, s. 159; Lubac H., *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott. Feuerbach — Nietzsche — Comte und Dostojewski als Prophet*, Salzburg 1950; Panici P. SJ, *Christ et la grandeur humaine. Conférences de Notre-Dame de Paris* (Année 1941) s. 220; Przywara E., *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, Nürnberg 1952; Rahner H. SJ, *Abendländischer Humanismus und katholische Theologie*, Innsbruck 1946; Rideau E., *Consécration. Le Christianisme et l'activité humaine*, Paris 1945; Sellmair J., *Humanitas christiana*, 1948; Sorokin P. A., *Die Wiederherstellung der Menschenwürde*, Frankfurt a. M. 1952; Söhngen G., *Humanität und Christentum*, Essen 1946; Thils G., *Theologie des réalités terrestres*, t. 2, Paris, Desclée de Brouwer, 1949. Dzieł okresu przedwojennego na uwagę zasługują: praca ks. Masure z r. 1936 pt. *Humanisme chrétien* oraz głośnie dzieło Maritaina, z tego samego czasu, pt. *Humanisme integral*.

nień, które sygnalizują następujące pojęcia: *człowiek, świat, doczesność*.

4. Godność człowieka

Doktryna katolicka głosi, że człowiek jest osobą²⁴. Obdarzony osobowością, stanowi najwyższą rzeczywistość ziemską i reprezentuje szczytową wartość, wśród doczesnych jedynie bezwzględna²⁵. Jako istota rozumna jest człowiek miarą wartości rzeczy; sam zaś nie może być nigdy i nigdzie sprowadzony do poziomu rzeczy. Przysługuje mu szczególne miejsce w świecie, prymat wśród wszystkich istot ziemskich. Wynika on z nauki o duszy ludzkiej, rozumnej i wolnej, o świadomym

²⁴ Wśród prac dotyczących osoby i osobowości, na szczególną uwagę zasługuje dzieło ks. *W. Grana ta*, *Osoba ludzka. Próba definicji*, *Sandomierz* 1961. Z obcych prac okresu powojennego wymienić tu należy przynajmniej takie, które traktują o osobie i osobowości w aspekcie aksjologiczno-moralnym: *Bastide G.*, *Méditations pour une Éthique de la personne*, *Paris* 1953, s. 200; *Breysig K.*, *Das Recht auf Persönlichkeit*, *Berlin* 1944, s. XV—364; *Cronan E.*, *The Dignity of the Human Person*, *New York* 1955, s. XVI—207; *D'Agostino B.*, *Persona e morale*, *Rovigo*, s. 292; *Der Mensch als Persönlichkeit und Problem. Gedenkschrift für Ildefons Betschart OSB*, pr. zbior., wyd. *E. Herbrich, A. Pustet*, s. 463; *Ehrenstein W.*, *Die Entpersönlichung*, *Frankfurt, Kramer*, 1952, s. 154; *Kuničić J. OP*, *La morale personalistica, Sacra Doctrina* 1959, 156—183; *La Pira G.*, *Il valore della persona umana*, *Milano* 1957; *Landsberg P. L.*, *Problèmes du Personalisme*, *Paris* 1952; *Lengemeyer E. von*, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie*, *Paderborn, Bonifacius-Druckerei Verlag*, s. 288 (*Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien*, 8); *Schüler A.*, *Verantwortung. Vom Sein und Ethos der Person*, *Krailling vor München* 1948, s. 262; *Simec S.*, *Philosophical Bases for Human Dignity and Change in Thomistic American Neotomistic Philosophy*, *Washington, Cath. Univ. of Am. Press*, 1953, s. VIII—232; *Soukup L.*, *Grundzüge einer Ethik der Persönlichkeit. Vom sittlichen Handeln des Menschen*, *Graz, Pustet*, 1951; *Steinbüchel Th.*, *Die personalistische Grundhaltung des christlichen Ethos*, w: *Religion und Moral*, *Frankfurt a. M.* 1951, s. 153—230.

²⁵ „Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura”. *S. Thomas A.*, *Summa theol.* 1, q. 29, a. 3.

stanowieniu o sobie, o niezniszczalności człowieka i powołaniu go do wieczności²⁶.

Tej wartości i godności człowieka nie podważa afirmowanie faktu jego zależności ontycznej, a więc doktryna o jego pochodzeniu. Człowiek, wzięty zarówno jednostkowo jak i gatunkowo, ma swój początek; powstał i powstaje — a to jest fakt stwarzający relację zależności w bycie. Zależność genetyczna każdego z ludzi od jego rodziców i wcześniejszych przodków, bezsporna i oczywista, choć przekreśla dorzecznosc jakichkolwiek prób ubóstwienia osoby ludzkiej, nie podważa jednak jej godności. Również i cały gatunek *homo sapiens* ma swój początek. Przyjęcie tego początku, jak to głosi doktryna katolicka, w stwórczym akcie Boga²⁷ — obojętne, czy będzie się w nim widzieć bezpośredni akt kreacji pierwszego człowieka, czy tylko pośredni, przez kierowanie rozwojem ewolucji istot żywych — nie stawia pod znakiem zapytania godności istot ludzkich. A jeśli nawet tak jest, to w każdym razie mniej, niż przy odwołaniu się wyłącznie do ich rzekomych przodków zwierzęcych.

Zależność człowieka od Boga jest bardzo daleko idąca: nie ogranicza się do faktu stworzenia rozumianego w sensie, pośredniego co do ciała a bezpośredniego w odniesieniu do duszy każdego człowieka, aktu kreacji. Dotyczy ona permanencji w istnieniu i wszelkiej możliwości działania. Zależność ta nie jest jednak narzucona ludziom z zewnątrz, lecz tkwi immanentnie w samej ich naturze jako stworzeń, istot przygodnych i ograniczonych. Będąc relacją konnaturalną nie godzi ona w godność człowieka jako istoty najwyższej i najdoskonalszej w świecie widzialnym. Człowiek jest wprawdzie stworzeniem, ale nie postawionym obok innych stworzeń ziemskich, lecz ponad nimi. Obdarzony rozumnością i wolnością wyboru nosi w sobie, w swej duchowości, rysy podobieństwa do samego

²⁶ Por. ks. W. Grana t, Problem człowieka, w jego dz.: Bóg Stwórca. Aniołowie. Człowiek, Lublin 1961, s. 209—227.

²⁷ Por. tamże, 233—328.

Stwórcy, obraz Boga²⁸. Dzięki tym właściwościom posiada dane do panowania nad światem. Tę możliwość władania nad światem widzialnym zagwarantował mu Bóg przy stworzeniu²⁹. Posiada więc zarówno naturalne, jak i nadane w objawieniu, prawo do korzystania z dóbr tego świata, do ogarniania i opanowywania jego mocy. Ma nawet moc przekształcania go, w twórczym wysiłku, według własnych idei i zamysłów.

Podobnie jak zależność od Stwórcy, również podniesienie człowieka do porządku nadprzyrodzonego, a w związku z tym fakt objawienia i dzieło zbawcze dokonane przez Chrystusa, nie zawiera w sobie nic takiego, co mogłoby być rozumiane jako degradacja wartości człowieka, co niosłoby z sobą podważenie wielkości osoby ludzkiej i ważności życia ludzkiego. Przeciwnie, niesie to z sobą perspektywę wyniesienia człowieka do wyższych, zupełnie nowych wymiarów bytu i wartości. Bóg okazuje tu ludziom szczególne względy. Wprawdzie objawienie pochodzi od Boga, a zbawienie jest niezасłużonym przez ludzi, miłosierdnym darem Chrystusa, nie wnosi to jednak żadnego cienia na człowieka, który ten dar idący z góry przyjmuje. Łaska nie jest bowiem zniewoleniem, lecz obdarzeniem i wezwaniem, apelującym do dobrowolnej i godnej człowieka odpowiedzi. Jeśli można tu mówić o jakimś poniżeniu, to tylko — Boga, jak to już plastycznie wyraził św. Paweł³⁰. Człowiekowi okazuje Bóg szczególne względy: nie łamie jego wol-

²⁸ Por. W. Gronkowski, Sens biblijny zwrotu: Uczyńmy człowieka na obraz nasz, *Ateneum Kapł.* XLIX (1948) 19—32. 134—143; L. A. Krupa, Obraz Boży w człowieku według nauki św. Augustyna, Lublin 1948; J. André-Vincent, Pour une Théologie de l'image, *Revue Thomiste* LIX (1959) 320—338; D. Cairus, *The Image of God in Man*, London 1953; E. Gager, *Der Mensch als Bild*, Frankfurt a. Main 1954; J. Hübscher, *De imagine Dei in homine viatore secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis*, Lovanii 1932.

²⁹ Por. *Rodz. 1*, 28 n.

³⁰ „... Ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci — a śmierci krzyżowej”. *Filip.* 2,7 n.

ności, lecz apeluje do jego swobodnej decyzji, wzywając do osobowego obcowania z sobą. Przyjęcie objawienia, choć jest odzewem na wezwanie z góry, nie tylko łaskawie obdarzającym ale i najgłębiej zobowiązującym, pozostaje zawsze swobodnym aktem zawierzenia, zaufania i miłości. Stanowi odpowiedź ludzkiej osoby — o sobie stanowiącej — na osobowewołanie Boga.

Głosząc wielkość osoby ludzkiej i jej prymat w świecie widzialnym, doktryna katolicka przejawia w tym wielką trzeźwość i realizm. Nie ubóstwia człowieka, ani nawet nie idealizuje³¹. Nie czyni go monolitem, w którym każda cząstka w jednakowej mierze góruje nad światem. Człowieczeństwo wyraża pewne „złożenie”, *compositum*, w którym nie wszystkie elementy odgrywają podobnie ważną rolę w całości i mają tę samą podstawową wartość obiektywną. Co więcej, strukturę ontologiczną człowieka cechuje pewna „antynomiczność”, lub co najmniej „paradoksalność”, swoiste połączenie materii i ducha, zależności i samoistości, zamknięcia się w sobie i otwarcia ku Bogu i innym ludziom³². Jest więc w człowieku i to i tanto. Wielkość graniczy tu z małością, lub się z nią nawet przeplata.

Byłoby zatem niezgodne z prawdą, upatrywać we wszystkim, co stanowi człowieka, miarę wartości i kryterium dobra³³. Miarą oceny i normą postępowania w porządku moralnym nie może być człowieczeństwo — *humanum* — na płaszczyźnie tego, co w człowieku jest „rzeczowe” lub „zwierzęce”. Może być nią natomiast — i to uznaje doktryna chrześcijańska, choć do

³¹ Por. H. de Lubac TJ, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, przeł. M. Stokowska, Kraków 1961, s. 306—310.

³² „Il y a là, nous dit saint Thomas, une 'mirabilis connexio' de la matière et de l'esprit qui fait tout mystère de l'homme”. C. J. G e f f r é O P, *Structure de la personne et rapports interpersonnels*, *Revue Thomiste* LVII (1957) 677; por. S. T h o m a s A., *Summa c. gent.* II, c. 68.

³³ Por. W. B r ü n i n g, *Individualisme et personnalisme dans la conception de l'homme*, *Revue de Sc. Phil. et Théol.* XXXIX (1955) 201—212.

tej perspektywy się nie ogranicza — to co jest w nim swoiście ludzkie, a więc duchowe, bez przekreślenia jednak cielesności, jako integralnej części człowieczeństwa, czyli przy liczeniu się z koniecznościami niższej natury, należącymi do istoty *humanum*³⁴.

Najwięcej zastrzeżeń co do humanistycznej treści doktryny katolickiej wywołuje jej nauka o grzechu pierworodnym. Wiele z nich należy jednak do wyraźnych nieporozumień, płynących z wypaczonej interpretacji tej nauki, inne trzeba przypisać jednostronnemu patrzeniu na człowieka i jego egzystencję. Zarzuca się więc doktrynie katolickiej, że u podstaw antropologii widzi fakt tragicznej i rzekomo nieodwracalnej katastrofy, jakiejś ruiny natury ludzkiej, w postaci grzechu prarodziców w raju. Z powodu tej ruiny człowiek ma być rzekomo z gruntu zły. Ponieważ złość dotknęła go u samych podstaw jego natury, on sam nie może być miarą oceny w stosunku do dóbr ziemskich, ani normą moralności w działaniu.

Doktryna katolicka realistycznie ujmuje człowieka, nie może więc bagatelizować jego słabości. Byłoby zaś rzeczą nieuzasadnioną mieć do niej, z tego tytułu, pretensje. Nie trzeba być ateistycznym egzystencjalistą, by dostrzegać głębie osobistej, fizycznej, umysłowej czy moralnej, nędzy ludzkiej. Już niejednokrotnie i z całą stanowczością, w oparciu o rzetelną analizę losu ludzkiego, ostrzegano przed zaślepieniem, jakim grozi patrzenie na człowieka w kategoriach optymizmu antropologicznego zaszczipionego umysłowości nowożytnej przez J. J. Rousseau. Nie doskonała harmonia, ale wewnętrzne rozdarcie znamionuje istotę, aspiracje i poczynania człowieka. Górne aspiracje i dobre pragnienia kojarzą się w nim nie tylko z ograniczonymi możliwościami, ale i z ciężeniem do zła, rozkładającej rozkoszy, czy egoistycznej niesprawiedliwości. Trudno byłoby nie dostrzegać w ludziach ograniczeń ze strony ich niewiedzy, a jeszcze bardziej obciążenia ze strony ślepych popędów, czy nieopanowanych uczuć.

³⁴ Por. W. Granat, Integralna definicja osoby ludzkiej, *Roczniki Filozoficzne* 1949—50, z. 2—3, s. 101 n.

Humanum przejawia więc pewne „rany” czy „zgrzyty” i nie trzeba być koniecznie wyznawcą nauki katolickiej, aby je stwierdzić. Są pewne rysy w naturze ludzkiej, świadczące o jakiejś katastrofie w wymiarach człowieczeństwa. Katolicyzm interpretuje je w kategorii skutków grzechu pierworodnego.

Stanowczo jednak przeczy temu, jakoby grzech pierworodny spowodował w człowieku wynaturzenie, jakieś wykrzywienie sięgające aż do najgłębszych czynników jego natury³⁵. Grzech ten wyzwolił wprawdzie ślepe siły sfery popędowo-afektywnej i poddał ich naporowi słabe siły władz duchowych, a nawet wprowadził pewną dysharmonię w działanie tych ostatnich, nie zdegradował jednak człowieka³⁶. Nie pozbawił go całkowicie władzy nad sobą; jest on panem swoich czynów, odpowiedzialnym za to, co robi — choć ta odpowiedzialność może być, niekiedy nawet znacznie, ograniczona. Władanie sobą nie zostało przekreślone przez grzech pierworodny, choć nie jest rzeczą prostą ani łatwą. Jest w równej mierze faktem co i zadaniem, realizowanym przez wychowanie i samowychowanie, przy otwartej możliwości oparcia się, w dzisiejszym porządku zbawienia, o dzieło Chrystusa i pomoc jego łaski.

Sprawa Chrystusa wchodzącego w życie ludzkie ze swym aktem zbawczym i udzielaną ludziom łaską nadprzyrodzoną otwiera zupełnie nową, już ponadnaturalną, a więc i ponadhumanistyczną płaszczyznę widzenia³⁷. Nie jest ona jednak wolna od ataków podejmowanych rzekomo w obronie humanizmu. Wbrew jednak zastrzeżeniom antagonistów należy stwierdzić, że nauka o nadprzyrodzoności nie stanowi przekreślenia wartości humanistycznych i godności człowieczeństwa. Nadprzy-

³⁵ Por. E. L. Mascall, *Chrześcijańska koncepcja człowieka*. Zagadnienia wybrane, przeł. z ang. H. Bednarek i S. Zalewski, Warszawa 1962, s. 102—111.

³⁶ Por. ks. W. Granat, *Skutki grzechu pierworodnego w potomkach Adama*, w jego: *Bóg Stwórca. Aniołowie. Człowiek*, dz. cyt. s. 385—394.

³⁷ Por. ks. W. Granat, *O łasce Bożej udzielonej przez Chrystusa Odkupiciela*, Lublin 1959, s. 294—298, 394—403.

rodzoność nie przekreśla przyrodzonej wielkości człowieka, choć ją dystansuje i jakby przesłania jego wielkością nadprzyrodzoną jako chrześcijanina. Łaska obdarza człowieka udziałem w życiu Bożym, nie odbierając mu jego *humanum*. Nie znosi ona natury, ale ją zakłada, nie degraduje jej, ale podnosi na wyższy poziom ontyczny i udoskonala w działaniu³⁸.

W działaniu swoim ma się człowiek kierować, według nauki katolickiej, nie własnym tylko rozeznaniem sytuacji, a tym bardziej własnym widzimisię, ale wolą Bożą. Jest więc zależny od Boga i w tej płaszczyźnie, powinien wypełniać to, co Bóg mu wyznaczył i nakazał zachowywać. Zależność ta nie stawia jednak, wbrew pozorom i wyrażanym tu i ówdzie zastrzeżeniom, pod znakiem zapytania godności człowieka. Nie można więc z tego tytułu odmawiać katolickiej doktrynie moralnej cechy humanizmu. Wprawdzie bowiem prawo, na jakie wskazuje i którego zachowania się domaga, nie ma charakteru autonomicznego, ale nie jest ono także prawem heteronomicznym. Nie przychodzi ono do człowieka z zewnątrz, jako zupełnie mu obce, niezgodne z jego naturą, przeciwne jego najgłębszym, ludzkim właśnie, dążeniom i aspiracjom³⁹. Nie jest ono wcale barierą hamującą rozwój człowieczeństwa i jego naturalną ekspansję. Nie łamie w sposób brutalny wolności człowieka, choć ją obwarowuje, ani nie przekreśla osobistego, dobrze pojętego szczęścia.

Prawo boskie wnosi, jak każde prawo, ograniczenia w swobodne działanie ludzkie⁴⁰. Ale każde prawo, godne oczywiście tej nazwy, nie tylko ogranicza, lecz również otwiera możliwości i kieruje działaniem, chroniąc przed bezładem, kolizją i katastrofą. Przy tym prawo boskie ma szczególne dane po temu, by widzieć w nim tę pozytywną stronę, a nie moment ograniczenia. Nie może zaś podważać godności człowieka, bo nie jest mu narzucane z zewnątrz. W poważnej mierze wyraża ono przyrodzony porządek moralny, wypisany nie tylko kiedyś na gó-

³⁸ Por. E. L. Mascall, dz. cyt. s. 102—111.

³⁹ Por. O. Lottin, *Morale fondamentale*, 1954, s. 126 n.

⁴⁰ Por. C. J. Geffré OP, art. cyt. s. 677 n.

rze Synai, na tablicach kamiennych, ale w samej rozumnej naturze ludzkiej, czyli, jak to wyraża św. Paweł, „w sercach ludzkich”⁴¹. A zachowanie tego prawa gwarantuje zarówno spełnienie woli Bożej, jak i życie „po ludzku”, w najlepszym stylu, w wymiarach indywidualnych i społecznych, ludzkie. Nie do pomyślenia jest osiągnięcie stanu doskonałości osobowej, jakiegoś pełnego stopnia człowieczeństwa, przy nieliczeniu się z planem mądrości Stwórcy wcielonym w samo dzieło stworzenia⁴². Jest ono możliwe przy liczeniu się nie tylko z możliwościami właściwymi człowiekowi jako stworzeniu rozumnemu, ale i wymaganiami stosunków obiektywnych, w jakie wpleciona jest ludzka egzystencja, czyli w ramach boskiego, wcielonego w porządek natury, prawa moralnego⁴³.

Prawo boskie nie zamyka się jednak wyłącznie w ramach wcielonego w naturę porządku stwórczego. Katolicyzm przyjmuje także, czy nawet przede wszystkim, dziedzinę prawa objawionego, a w jego ramach — boskie prawo pozytywne. To prawo nie zawiera się w porządku natury ludzkiej. Przekracza ono człowieczeństwo, wyznaczając inny, wyższy, nadnaturalny porządek ocen i wskazań moralnych⁴⁴. Nie występuje jednak przeciw naturze, nie znosi jej wymagań ani nie przekreśla zachodzących tam istotnych relacji etycznych. Ono raczej podnosi, uzupełnia i udoskonala naturalny porządek moralny. Nie siląc się na wyczerpanie sprawy, choć sięgając do jej wnętrza, można powiedzieć, że zachodzi tu zespolenie porządku sprawiedliwości z porządkiem miłości. W objawionym prawie Bożym mamy coś więcej, niż rozwinięcie zasady oddania każdemu co mu się należy, ściśle według miary należności. Bóg włącza tu człowieka w swoje życie miłości i żąda od niego miłości, także w stosunku do ludzi, życzliwej, bez-

⁴¹ Por. *Rzym* 2, 15; *Hebr* 8, 10; 10, 16.

⁴² Por. J. Maritain; *La personne et le bien commun*, Paris 1947, s. 11—20.

⁴³ Por. L. Janssens, *Droits personnels et autorité*, Louvain 1954, s. 7—18.

⁴⁴ Por. Ch. Moeller, *Humanisme et sainteté*, Tournai-Paris 1946, s. 175—230.

interesownej, przyjaznej — przy wymaganiu odeń jednak, w dalszym ciągu, tego co określa i czego żąda sprawiedliwość.

Przeciwko humanizmowi doktryny moralnej odwołującej się do prawa Bożego występują często antagoniści z pozycji obrony praw sumienia ludzkiego, zagrożonego rzekomo w swych pozycjach suwerennych. Sumienie ma być, w ich przekonaniu, autentycznym głosem człowieczeństwa i wyrazem jego godności. Jako takie zaś powinno być uznane za jedynie miarodajną i ostateczną instancję przy ocenie moralnej, czemu sprzeciwia się doktryna katolicka, oddająca prymat prawu Bożemu w określaniu porządku moralnego.

Nie trudno jest w takim stawianiu sprawy dopatrzeć się nieuzasadnionego hipostazowania sumienia. Obrońcom jego suwerennych praw nie chodzi przecież o faktycznie ukształtowany osąd moralny poszczególnych osób, bo przy takim rozumieniu sumienia łatwo można by im zarzucić, że nie widzą konsekwencji płynących z takiego ustawienia sprawy. Osąd sumienia w konkretnych sytuacjach bywa wypaczony, niebezpieczny i szkodliwy. Chodzi więc zapewne o zdrowy osąd sumienia, a więc osąd obiektywny, rozumny, odpowiedzialny. To ma być wyraz rozsądku liczącego się z wymaganiami rozumnej natury ludzkiej⁴⁵. A takie sumienie przyjmuje za miarodajne w ocenie i katolicka doktryna moralne⁴⁶. Uznaje w nim głos Boży, wyraz ponadludzkiego prawa.

⁴⁵ Por. L. Janssens, dz. cyt. s. 9—12.

⁴⁶ Spośród prac powojennych dotyczących sumienia jako normy działania por. szczególnie: Brouillars R., *Conscience morale*, enc. *Catholicisme*, Paris 1950, 48—64; Carpentier R. SJ, *Conscience*, w: *Dict. de Spirit.*, t. II, s. 1459—1575; *Das Gewissen als freiheitliches Ordnungsprinzip*, pr. zbior., Würzburg, Echter Verlag, 1962, s. 105 (*Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern*, 18); Delhaye Ph., *La conscience morale du chrétien*, Paris, Desclée, 1964, s. 250 (Coll. *Le Mystère chrétien*); Ermecke G., *Das christliche Gewissen und die christliche Gewissensbildung in Moralthologie und Moralverkündigung*, *Theologische Quartalschrift* CXXXI (1951) 385—413; Groner J. F., *Geistesgeschichtliche Würdigung der thomistischen Gewissenslehre*, *Divus Thomas* Frib. LXVII (1953) 299—314; Groner J. E., *Gewissen und Klugheit*, *Anima* 1960, 16—23; Hir-

Jest ono miarodajną i wiążącą normą postępowania moralnego. Według sumienia należy oceniać i działać w życiu, tą miarą ma sądzić człowieka nawet Bóg. Nie jest to jednak norma ostateczna, absolutnie pewna i miarodajna. Ponieważ w tej instancji oceny nie wykluczony jest błąd, stąd usprawiedliwiony wydaje się postulat kontroli. Etyka katolicka zobowiązuje do kontrolowania, ewent. skorygowania sądu sumienia, oczywiście tylko w sytuacjach, w których możliwość błędu tego sądu dochodzi do świadomości samego podmiotu ten sąd wydającego. Sumienia nie można więc uznać za ostateczną miarę dobra i zła moralnego. Jest to jednak miara bezpośrednio miarodajna. Należy słuchać głosu własnego sumienia, kontrolując go i w miarę potrzeby korygując. Trzeba również szanować sumienie innych ludzi, nigdy nie posuwając się do jego brutalnego łamania, w razie potrzeby tylko, w miarę oczywiście moż-

s ch m a n n H.; Gewissen und Gewissensbildung. Ein Werkbuch zur religiösen Gemeinschaftsarbeit, Köln 1940; Hofmann E., Gewissensfreiheit in theologischer Sicht, w: *Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung*, Düsseldorf 1958, s. 13—31; Hollenbach J. M. SJ, Sein und Gewissen. Über die Ursprung der Gewissensregung. Eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und thomistischer Philosophie, Baden-Baden, Bruno Grimm, 1945, s. 373; Hommes J., Die innere Stimme. Scham und Gewissen als Wesensausdruck menschlicher Personalität, Freiburg 1948; Kuhn H. Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens, Mohr Verlag, 1954, s. VI—226; Labourdette O. P., Morale de la conscience et vertu du prudence, *Revue Thomiste* L (1950) 209—227; Lorson P. SJ, Un chrétien peut-il être objecteur de conscience? Paris, Ed. du Seuil, 1950, s. 206; Lumbreras P. OP, Conscientia recta venit prudentiae actus, *Doctor Communis* VIII (1955) 7—20; Madinier G., La conscience morale, Paris, Pr. Univ. de France, 1958, s. 120 (*Ininiation Philosophique*, 14); Maritain R., Histoire d'Abraham ou les premiers âges de la conscience morale, Paris, Desclée, 1947, s. 81; Müncker Th., Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, Düsseldorf⁴ 1953; Palazzini P., La coscienza, Roma, Edizioni Ares, 1961, s. 400; Peteghem L. van, De elementis innatis universalibus ac acquisitis variabilibus conscientiae moralis, *Col Gand.* XXXIII (1950) 257—262; Petrin J. OMI; L'habitus des principes speculatifs et la syndérèse, *Revue d'Université d'Ottawa* XVIII (1948) 208—216; Pierce C. A.,

liwości, korygując jego ewentualny błąd, lub błąd ten, jeśli tego żądają wymagania życia społecznego, tolerując. W sprawach sumienia etyka katolicka uczulenie na prawdę zespała z miłością do człowieka i szacunkiem dla jego godności i wolności.

Może jeszcze bardziej, niż na strzeżenie suwerenności sumienia, uwrażliwiony jest humanizm na sprawę szczęścia człowieka. Z tej też pozycji wysuwa się tu i ówdzie zastrzeżenia w stosunku do doktryny katolickiej. Zastrzeżenia te nie mają jednak podstaw, doktryna ta bowiem zawiera w stopniu poważnym czynnik eudajmonistyczny⁴⁷. Liczy się ona z podstawowym, głęboko tkwiącym w ludziach i nie dającym się zastrzeć, dążeniem do szczęścia. Co więcej, nadaje tej sprawie znaczenie kluczowe w ramach porządku moralnego. Stawia po prostu szczęście jako najwyższy cel życia. Widzi go u początku

Conscience in the New Testament. A Study of Syneidesis in the New Testament, Chicago 1955; Rodrigo L. SJ.; *Tractatus de conscientia morali (Praelectiones theologicomorales comillenses, t. III—IV)*, pars prior: *Theoria generalis de conscientia morali*, s. XXIII—571; pars altera: *Theoria de conscientia morali reflexa*, s. XVIII—900, Santander, Ed. Sal Terrae, 1954—1956; Rohner A. OP., *La liberté de conscience*, przeł. J. Schneuvly, *Nova et Vetera XVII* (1942) 403—426; Roussetol P. SJ, *Quaestiones de conscientia*, Paris 1947; Scelhammer N., *Gewissen und Verantwortlichkeit*, *Trierer Theologische Zeitschrift* LVI (1947) 200—211. 288—307; Stelzenberger J., *Das Gewissen. Besinnliches zur Klarstellung eines Begriffes*, Paderborn, Schöningh, 1961, s. 72; Stelzenberger J., *Syneidesis. Conscientia. Gewissen. Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Begriffes*, Paderborn, Schöningh, 1963, s. 203; Stelzenberger J., *Syneidesis im Neuen Testament*, Paderborn, Schöningh s. 98 (*Abhandlungen zur Moraltheologie*, 1); Stelzenberger J., *Wertnorm und Gewissen*, *Theologische Quartalschrift* CXLIII (1960) 175—188; Vergote A., *L'accès à Dieu par la conscience morale*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* XXXVII (1961) 481—502; Zamboni G., *La dottrina della coscienza immediata (struttura funzionale della psiche umana) è scienza positiva fondamentale*, Verona 1951, s. 94.

⁴⁷ O eudajmonistycznym rozumieniu szczęścia, w przeciwstawieniu do utylitarystycznego i hedonistycznego, por. S. Olejnik, *Eudajmonizm. Studium nad podstawami etyki*, Lublin 1958, s. 123—170.

i u kresu działań ludzkich, czyni pierwszym motorem dążeń i ostatecznym kresem człowieka — nawet człowieka podniesionego do nadprzyrodzonego porządku życia.

Nie jest wcale prawdą, jakoby naczelną zasadą katolickiej doktryny moralnej było panowanie Boga nad człowiekiem w sensie podbicia i ujarznienia człowieka, jakiegoś rzucenia go do stóp Najwyższego Pana. Byłaby to wątpliwa satysfakcja dla Władcy świata, coś w rodzaju gorzkiej radości suwerena ziemskiego na widok buntującego się, ale podbitego i zakutego w łańcuchy, wasala. Takie pojmowanie stosunku Boga do człowieka, choćby pokutowało w tej lub owej głowie, nawet chrześcijanina, dalekie jest od prawdy, zakrawa nawet na bluźnierstwo. W każdym razie trzeba je uznać za obce autentycznej doktrynie chrześcijańskiej⁴⁸.

W doktrynie tej prawda o urzeczywistnieniu najwyższego obiektywnego celu życia ludzkiego, którym jest chwała Boża — określonego zresztą wszystkim stworzeniom, choć w różny sposób, samym faktem stworzenia — łączy się istotnie z wizją doskonałego uszczęśliwienia człowieka. To właśnie w pełnym, pozaziemskim uszczęśliwieniu człowieka ma się ostatecznie zrealizować pełnia oczekiwanej odeń chwały Bożej.

Ten finalny stan szczęścia posiada znamię daru, jest aktem łaski, wyrazem ojcowskiej dobroci Boga. Dla człowieka zaś stanowi szczególne ubogacenie. W myśl nauki katolickiej jest on stanem zachowania, nie utraty, i podniesienia człowieczeństwa, stanem zarówno najbardziej pożądanym, jak i najbardziej godnym pożądanym. Ten stan najbardziej szczęściodajny będzie jednocześnie stanowił realizację doskonałego człowieczeństwa, pełnego wcielenia idei *humanum*⁴⁹. Doktryna, która nań stawia i go głosi nie może być pomawiana o niezgodność z postulatami humanizmu. W wizji wiekuistego szczęścia nie widać nic, co by stawało w poprzek najgłębszym dążeniom człowieka,

⁴⁸ Por. Th. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf 1938, t. I, s. 103 n.

⁴⁹ Por. J. Maritain, *La personne et le bien commun*, dz. cyt., s. 16 nn.

jest zaś to, co idzie im naprzeciw, gwarantując jednocześnie pełne zachowanie ludzkiej godności.

5. Świat i doczesność

Nie jest prawdą, jakoby według doktryny katolickiej istniał antagonizm między światem a wymaganiami doskonałości moralnej. Otaczający nas świat nie jest, jako taki, zły. Wyszedł z ręki Boga i oddaje obiektywną chwałę Bogu. Wprawdzie w wypowiedziach Chrystusa⁵⁰ i Apostołów⁵¹ można znaleźć ostrzeżenia przed światem jako miejscem i źródłem zła, nie ma w nich jednak potępienia świata i nakazu ucieczki ze świata. Jest w nim zło, ale to zło nie leży w jego naturze, lecz wynika ze złego działania samych ludzi lub mocy ponadludzkich. Świat może wabić do zła, ale to zło nie ciąży z siłą fatalistyczną. Może być ono przełamane. Co więcej, jego przewyciężanie staje się nawet źródłem wielkości człowieka i środkiem zasługi.

Istnieje pewna możliwość antagonizmu w relacji: świat-człowiek. Występuje on wtedy, kiedy pewne elementy świata są w sposób niewłaściwy wartościowane, upragnione lub wykorzystane przez człowieka. Jeśli świat rozumie się w sensie przyrody, to człowiek jako osoba ma prawo władania nad światem⁵² i korzystania z dóbr tego świata. Może go przekształcać i urabiać według swych potrzeb i upodobań. W tym korzystaniu ze świata potrafi jednak przebrać miarę, może nawet stać się, w pewnym sensie, niewolnikiem świata. Potrzeba więc narzucić sobie pewne rygory, potrzebny jest pewien stopień wyrzeczeń, ascezy -- i to dla dobra samego człowieka, ze wzgl. na konieczność zachowania godności, duchowej swobody, harmonijnego rozwoju. W tym sensie etyka katolicka każe być ostrożnym, walczyć ze światem, zwyciężać

⁵⁰ „Biada światu dla zgorzienia”. *Mt 18, 7.*

⁵¹ „Świat cały tkwi w złem”. *1 J 5, 19.*

⁵² Por. G. Thils, *Théologie des réalités terrestres*, t. I: *Préludes*, Louvain 1946, s. 92—133.

go i podbijać pod panowanie rozumu⁵³. Występuje tu w obro- nie człowieka, strzeże jego godności, realizuje więc wymaga- nia humanizmu⁵⁴.

Bardziej skomplikowaną jest sprawa, kiedy w pojęciu „świat” zawiera się czynnik ludzki, a więc i ludzie nas ota- czający. W stosunku do tak pojętego świata katolicka doktryna etyczna nie głosi wcale obowiązku antagonizmu⁵⁵. Przeciwnie, każe oddać każdemu, co mu się należy, według miary sprawie- dliwości ludzkiej. Co więcej — do każdego każe odnosić się z miłością. Każe wyrabiać w sobie nastawienie na wskroś życz- liwe, by dawać innym dowody braterskiego odniesienia i po- mocy. Żąda okazywania miłości nawet wobec nieprzyjaciół, czyli tych, którzy nam wyrządzili krzywdę. Nie są oni wpraw- dzie aniołami, tkwi w nich zło i mogą czynić źle, dlatego też zła w nich pochwalać się nie godzi; można je, zależnie od oko- liczności, tolerować, piętnować czy zwalczać, należy jednak zawsze zachować życzliwość do samych ludzi. Takie nastawie- nie w stosunku do innego człowieka, oparte na sprawiedliwo- ści i miłości, stanowi podstawowe prawo katolickiej moralno- ści. Stanowi ono jednocześnie najwyższy sprawdzian i postu- lat humanizmu w etyce.

Jest pewne ciasne rozumienie humanizmu, w którym chce się zamknąć człowieka, jego trwanie, aspiracje i dążenia w gra- nicach życia doczesnego⁵⁶. Nie przeprowadzamy tu krytyki po- glądów heterogennych. Nie możemy więc wykazać, jakie zubo- żenie i ograniczenie wielkości człowieka rodzi taki właśnie humanizm. W każdym razie należy stwierdzić, że katolicyzm wnosi tu zupełnie nowe i szerokie perspektywy. Nie czyni bowiem doczesności kresem, lecz drogą do nowego, nieporów-

⁵³ Por. J. M o u r o u, *Sens chrétien de l'homme*, Paris, Aubier, 1945, s. 93. 116 i i.

⁵⁴ Por. M. J. N i c o l a s O P, *Chronique théologique sur „Economie et Humanisme”*, *Revue Thomiste* XLVII (1947) 353—371.

⁵⁵ Por. G. T h i l s, *Théologie et réalité sociale*, Tournai-Paris, Caster- man, 1952.

⁵⁶ Por. W. J a e g e r, *Humanizm i teologia*, przeł. S. Zalewski, War- szawa 1957, s. 39 n.

nanie doskonalszego i godniejszego człowieka, życia⁵⁷. A droga ta, konieczna, nie może być lekceważona czy niedoceniana. Jest ona ważna, bo wiedzie ku wieczności. Etyka katolicka nie przymyka oczu na doczesność, nie odbiera wartości życiu ziemskiemu — przeciwnie, wyostrza widzenie i nadaje temu życiu dodatkową wartość⁵⁸.

Prawdą jest, że spojrzenie na wartość życia doczesnego z pozycji doktryny etycznej katolicyzmu jest realistyczne. Wbrew różnym poglądom opozycyjnym ani przesadnie nie afirmuje, ani nie neguje wartości życia doczesnego. Katolicki ideał życia nie ubóstwia doczesności, ani nią nie gardzi. Przywiązuje doń jednak wielką wagę.

Kluczowym stwierdzeniem w omawianym zagadnieniu będzie to, że doktryna katolicka, mimo swego pozytywnego stosunku do dokonanego dzieła stworzenia, nie sprzeciwia się rozwojowi, ani nie staje naprzeciw dążeniom do postępu⁵⁹. Nie sankcjonuje tego co zastane, bo uważa, że dzieło stwarzania przez Boga trwa nadal, a człowiek powołany jest do

⁵⁷ Katolicką doktrynę o celu ostatecznym przedstawia gruntownie J. M. Ramirez OP, *De hominis beatitudine. Tractatus theologicus*, t. I—III, Matriti 1942—1946; także V. de Broglie SJ, *De fine ultimo humanae vitae. Tractatus theologicus. Pars prior, positiva*, Paris 1948. Zagadnienie ostatecznego celu życia z pozycji filozofii chrześcijańskiej omawia P. Marc, *Dialectique de l'agir*, Paris-Lyon, wyd. Vitte.

⁵⁸ Por. ks. W. Granat, *Rzeczy ostateczne a życie doczesne*, w jego dz.: *Eschatologia. Rzeczy ostateczne człowieka i świata*, Lublin 1962, s. 19—47.

⁵⁹ Ch. Dawson w swym dziele pt. *Postęp i religia. Studium historyczne* (przeł. H. Bednarek, Warszawa 1958) ukazał wielkie zasługi chrześcijaństwa dla postępu cywilizacji zachodniej. Zarysował tu jednak również proces narastania pewnej religii postępu, na szczęście przewyciężanej w ostatnich dziesiątkach lat. W sprawie zasług religii chrześcijańskiej dla kultury europejskiej por. również pracę tegoż autora pt. *Religia i powstanie kultury zachodniej*, przeł. S. Ławicki, Warszawa 1958.

współtworzenia⁶⁰. Nie petryfikuje też nędzy i cierpień ludzi, lecz każe z tym walczyć, w imię miłości i sprawiedliwości. Wielkie rzeczywistości ziemskie oraz praca w nich i dla nich mają swoją, dziś szczególnie wysoką cenę w teologii.

Humanizm etyki katolickiej nie jest antropocentryczny, lecz teocentryczny⁶¹. Człowiek związany ze swym Stwórcą relacją najgłębszej zależności ontycznej i etycznej nie jest absolutnym panem siebie i świata. Jako stworzenie musi traktować swe życie w kategoriach służby. Chrześcijaństwo służbę tę podnosi do poziomu dziecięcej miłości w stosunku do Ojca z niebios, ale jej nie przekreśla. Nie może tu być jednak mowy o jakimś ponizeniu człowieka albo paraliżowaniu jego działalności na ziemi⁶². Właśnie w służbie Bogu afirmuje człowiek najlepiej wymagania, potrzeby i aspiracje człowieczeństwa, zachowując w pełni swą godność i realizując wielkość. Nie może być zatem mowy, aby służba Bogu odciągała wolę ludzką i energię ducha ludzkiego z pola walki o postęp świata. Odsłania ona, przeciwnie, perspektywy prawdziwego, rzetelnego postępu⁶³.

* *
*
*
*

⁶⁰ Por. G. Thils, *Théologie des réalités terrestres*, dz. cyt. s. 150—194.

⁶¹ H. de Lubac nazywa go, z tej racji, humanizmem „pełnym” — por. jego cyt. dz. s. 306—309. Przeciw antropocentryzmowi, przy afirmowaniu jednak humanizmu, ostrzega także R. Baron, *Philosophies chrétiennes, humanismes chrétiens et Incarnation*, *Nouvelle Revue Théol.* LXXVIII (1956) 69: „A vrai dire, il est bien de l'essence du christianisme d'être un théocentrisme... Il n'est pas de spiritualité chrétienne qui puisse être dite, en rigueur de termes, anthropocentrique... On peut dire cependant que le christianisme implique un humanisme...”

⁶² J. Maritain koncepcji kultury „antropocentrycznej” przeciwstawia „koncepcję chrześcijańską, jako koncepcję kultury prawdziwie ludzkiej i humanistycznej”. J. Maritain, *Religia i kultura*, przekł. H. Węzyk-Widawska, Poznań 1937, s. 28.

⁶³ Por. A. D. Sertillanges, *Humanité et catholicité*, *Revue des Sciences Phil. et Théol.* XVII (1928) 718—721.

Ukazany powyżej, humanistyczny aspekt katolickiej doktryny moralnej w jej podstawowych przesłankach, jest tylko jednym z możliwych, nawet nie najważniejszym, przy omawianiu i ocenie tej doktryny. Może dawniej nie dość uwypuklany, wydaje się dziś na czasie, jako ważny i interesujący ludzi, szczególnie tych, dla których chrześcijaństwo dopiero się otwiera. Wypełnia on jakiś, wcale nie peryferyjny, rozdział teologii człowieka, budzącej w najnowszych czasach duże zainteresowanie.

W ostatnich zwłaszcza dziesiątkach lat szereg teologów i myślicieli katolickich, takich, jak: Brunetière, Ollé-Laprune, Fonsegrive, Blondel, Krebs i wielu innych, zajęło się zagadnieniem człowieka, w aspekcie tak natury jak i łaski. Badali oni sprawy związane z powiązaniem religii i życia, z przydatnością wiary i moralności chrześcijańskiej do układania życia doczesnego, wykazując dowodnie znamienne zgodność chrześcijaństwa z wymaganiami człowieczeństwa i potrzebami życia ludzkiego. Praca niniejsza trzymała się tej samej linii wywodów, żywej dziś i ważnej. Jej ważność przekracza ramy potrzeb polemicznych, a nawet apologetycznych.

Byliśmy świadkami, a było to na oczach całego świata, jak na auli soborowej niektórzy mówcy, szczególnie w czasie dyskusji nad schematem XIII, dokonywali obrachunku z katolicyzmem z pozycji humanizmu. Dokonywali weryfikacji, pozornie z zewnątrz, w istocie od samych podstaw doktryny katolickiej. Jeśli stwierdzali braki i postulowali naprawę, to dlatego, że z doktryny chrześcijańskiej, na wskroś humanistycznej, nie wyprowadziło się jeszcze wszystkich konsekwencji teoretycznych. Nie realizuje się też wymagań humanizmu w dzisiejszym świecie.

Jest to w poważnym stopniu sprawa chrześcijańskiego kerygmatu. Chodzi o właściwy sposób nauczania katolickiej doktryny moralnej, a przede wszystkim o język, zrozumiały dla człowieka żyjącego w świecie współczesnym. Sprawy tej nie można jednak zamknąć w ramach kerygmatu, wymaga ona dalszych badań i opracowań teoretycznych. Zarówno