

Stanisław Olejnik

Znamiona humanistyczne etyki katolickiej

Collectanea Theologica 26/2, 207-249

1955

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.

DISSERTATIONES

STANISŁAW OLEJNIK

ZNAMIONA HUMANISTYCZNE ETYKI KATOLICKIEJ

Badacz zajmujący się sprawami moralności, kiedy zabiera się do analizy zagadnień z zakresu swej specjalności, odczuwa często dotkliwie brak właściwych, precyzyjnych narzędzi badawczych, choćby w zakresie pojęć i terminów. Musi posługiwać się pojęciami będącymi w powszechnym obiegu, nie mającymi ściśle rozgraniczonego zakresu i jasnej, jednoznacznej treści. Samo pojęcie „moralność“ posiada dość szeroki wachlarz znaczeń. Ograniczając się do „moralności katolickiej“, wyróżnia się zwłaszcza dwa odmienne znaczenia tego pojęcia. W pierwszym znaczeniu chodzi o faktyczny poziom życia moralnego katolickich środowisk społeczno-kulturowych, poziom moralny ludzi wyznających określony światopogląd i układających swoje postępowanie mniej lub więcej zgodnie ze wskazaniami tego światopoglądu. W drugim natomiast znaczeniu chodzi o same założenia światopoglądowe w płaszczyźnie życia ludzkiego. W tym drugim znaczeniu zamiast „moralność“ chętnie używa się pojęcia „etyka“. Pojęcie więc „moralność“ próbuje się, zgodnie zresztą z jego znaczeniem w mowie potocznej, rezerwować dla pewnych zjawisk życiowych (przeżyć, dyspozycy, działań itp.), natomiast pojęcie „etyka“ — dla teoretycznych ujęć w zakresie powyższych zjawisk. Konwencji tej, choć nie jest powszechnie przyjęta w nauce, a tym bardziej w mowie potocznej, zamierzamy trzymać się w niniejszym artykule. Ewentualne odstępstwa od niej usprawiedliwia niemożliwość rozgraniczenia zakresu tych pojęć, ich wzajemne zachodzenie

na siebie. Pod pojęciem etyki katolickiej rozumieć tu będziemy zbiór, a nawet — wypracowany poprzez wieki w oparciu o treść nauki Chrystusowej — system zasad wartościowania i normowania działań ludzkich, mający za sobą autorytet doktrynalny Kościoła.

Nie od dziś stawia się etyce katolickiej zarzut dehumanizacji. Wyrażano go w różnej formie, atakowano przy pomocy krzyżujących się i wzajemnie sobie przeczących argumentów. W imię „humanistycznej“ zasady autonomii zarzucono jej teonomiczną „wadę“ heteronomii. W imię indywidualistycznego personalizmu oskarżano ją o grzech depersonalizowania życia ludzkiego. W obronie swoiście, deistycznie i panteistycznie pojętego humanizmu godzili w etykę katolicką *Herder*, *Hamann*, *Goethe*, Atakował etykę katolicką jeszcze na początku XIX w. *Shelley*, uważając, że sprowadza zastój kulturalny. W imię kultury, pojętej witalistycznie i skrajnie indywidualistycznie, zwalczał z płomiennym patosem katolicką etykę *Nietzsche*. O potęgowanie beznadziejności i tragizmu życia ludzkiego oskarżał ją filozof hiszpański *Unamuno*. Trudno byłoby zresztą wyliczyć wszystkich, nawet zasługujących na wzmiankę, antagonistów. W ostatnich czasach jednak wzrosły pewne szczególnie uprzedzenia i nieporozumienia, które domagają się zajęcia jasnej i krytycznej postawy.

Zadaniem niniejszego artykułu jest spokojnie i rzeczowo rozważyć, czy rzeczywiście etyka katolicka w samych swoich założeniach dehumanizuje życie ludzkie. Spróbujemy rozpatrzyć, czy etyka ta, afirmując religijną motywację działania, opartą o ideę służby Bogu, przekreśla motywację humanistyczną; czy ona rzeczywiście, jak to zarzucają antagoniści, nie uznaje immanentnej wartości i godności człowieka. Prześledzimy poważnie, czy rzeczywiście „drogi zbawienia“ są przeciwnie „drogom życia“, a ściślej mówiąc, czy teleologia etyki katolickiej godzi w immanentną teleologię życia ludzkiego.

Biorąc tę sprawę na warsztat analitycznego wglądu, zdajemy sobie dobrze sprawę, że nie ma tu miejsca na wyłożenie choćby w zarysie pełnej katolickiej nauki o człowieku,

z uwzględnieniem jej nadprzyrodzonej nadbudowy antropologicznej. Wyciągniemy tylko pewne konsekwencje tej nauki w zastosowaniu do działania ludzkiego. Uświadamiamy sobie przy tym również jasno, że nie łatwo byłoby w ramach tego artykułu omówić, czy tylko ujawnić wszystkie humanistyczne znamiona etyki katolickiej. Poprzestaniemy na najbardziej zasadniczych. Będzie nam tu chodziło raczej o istotne węzły struktury, o sam szkielet budowy, bez zbyteznego troskania się o szczegóły wykończenia poszczególnych płaszczyzn i elementów.

1. Osoba ludzka

Wcale nie z powodów koniunkturalnych czy taktycznych, etyka katolicka głosi wielkość i godność człowieka. „Katolicyzm przyznaje pierwszeństwo człowiekowi. Człowiek jako osoba rozumna, świadoma, samodzielna i samoopowiedzialna, jest faktem pierwotnym i miarą rzeczy“¹. Tak nauczał już św. Tomasz z Akwinu², którego system jest od wieków uznany za najdoskonalszy wykładnik filozoficzny doktryny katolickiej także i w zakresie etyki. Tak uczą i dzisiejsi moralisci katoliccy, zarówno w indywidualnych rozprawach³, jak i opracowaniach zespołowych⁴.

Nie tylko katolicka etyka w opracowaniach filozoficznych, ale i etyka teologiczna, zakłada i podkreśla i m m a n e n t n ą godność i wartość człowieka. Wychodzi się tu wprawdzie od Boga, który objawia się człowiekowi, nie deprecjonuje się jed-

¹ A. Szymański, *Katolicyzm a kultura i cywilizacja*, w pr. zbior. *Kultura i Cywilizacja*, Lublin 1937, 39.

² „Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura; scilicet subsistens in rationali natura“. *S u m m a t h e o l . 1*, q. 29, a. 3c.

³ Por. J. Keller, *E t y k a*, I: *Zagadnienia etyki ogólnej*, Warszawa 1954, 137 nss.

⁴ „L'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, possède une éminente dignité.. il est une persone.. un petit monde, qui vaut, à lui seul, beaucoup plus que l'immense univers inanimé“. *C o d e S o c i a l . Esquisse de la Doctrine Sociale Catholique. Nouvelle Synthèse*, Bruxelles-Paris (1948), *Introd. 1*, 19 ns.

nak przez to podmiotu otrzymującego Objawienie⁵. Bóg zniżając się do człowieka okazuje mu jakieś szczególne, nadzwyczajne względy prestiżowe, nie łamie jego wolności, apeluje do jego swobodnej decyzji, wzywa do osobowego obcowania z sobą. Przyjęcie Ewangelii pozostaje zawsze swobodnym aktem zawierzenia Bogu, zaufania mu i miłosego oddania się mu, jest odpowiedzią osoby na osobowe wołanie⁶.

Jeśli w katolicyzmie nie zawsze się szeroko rozprawia o przyrodzonej godności i wartości człowieka, to wcale nie dlatego, jakoby się jej nie uznawało. Niedopatrzania ze strony pewnych moralistów i niedociągnięcia w ich sformułowaniach są zresztą wysuwane przez innych moralistów⁷. Najważniejszą przyczyną tego stanu rzeczy jest to, że naturalna godność osoby ludzkiej jest jakby usunięta w cień — bo daleko zdystanso-

⁵ „Das christliche Offenbarungsethos verlangt einen Personalismus, der als letzte metaphysische Voraussetzung eine freie schöpferische Spontaneität auf dem Grunde alles Seins erblickt, der persönlich-freien Gott... In dieser Korrelation von persönlichen Menschengestalt, von Ich zu Du erfüllt sich das Ethos freien Gehorsams und Dienstes...“ T. Steibüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, 1 Halbband, Düsseldorf 1938, 103 ns.

⁶ „Sittliches Leben ist Leben von Person zu Person, des Menschen zu Gott in Gottes Ordnungen, Leben zum Gesetzgeber und Ordner als der absoluten Person. Sittliches Leben ist nicht zutiefst Gesetzeserfüllung, sondern die freie Bejahung des Ich — Du — Verhältnisses, in dem der Mensch zu Gott wesentlich steht. Es ist Antwort des Ich auf den Anruf seines Gottes, der in Gottes Schöpfung sich ihm kundtut. Es ist dialogisches Leben.“ T. Steibüchel, *Religion und Moral im Lichte personaler christlicher Existenz*, Frankfurt a. M. (1951) 168 ns.

⁷ „Istnieje z drugiej strony pewna dążność do przeceniania znaczenia cnót wlnych z zupełnym niemal pominięciem cnót nabytych; w skrajnej formie kierunek ten znaleźli przedstawiciele swoich w protestantyzmie oraz w kwietyzmie, wyraźnie potępionym przez Kościół. Lecz w bardzo złagodzonej postaci odnajdujemy tę samą dążność w pewnym fałszywym supernaturalizmie praktycznym który uwzględnia tylko dziedzinę nadprzyrodzoną jako taką, a nie liczy się zupełnie z podbudową całego życia duchowego, głęboko wkorzoną w naturę ludzką.“ A. Gmurowski O. P., *Cnoty nabyte i cnoty wlane. Studium porównawcze w myśl zasad św. Tomasza z Akwinu*, Gniezno 1935, 20. Por. także G. Thils, *Tendances Actuelles en Theologie Morale*, Gembloux 1940, 57—73.

wana — przez nadprzyrodzoną wielkość człowieka jako chrześcijanina, jako dziecka Boga.

Zjawisko takiego przesłonięcia wartości zachodzi często w świadomości i życiu człowieka. Weźmy choćby dla przykładu jakiś metal, zwany szlachetnym, a więc noszący już w samej nazwie znamię wybitnej wartości, np. platynę. Metal ten ma w sobie pewną wartość, ujawniającą się różnymi właściwościami, i to wartość znaczną, górującą nad pewnymi innymi metalami, nawet obdarzonymi nazwą „szlachetny“. Jeżeli ta platyna zostaje użyta jako materialne tworzywo dzieła sztuki, z czworobocznej bryły stając się np. artystycznie uplastycznioną postacią ludzką, nie traci przecież swej wartości jako b. ceniony metal szlachetny. Przeciwnie, jego „szlachetność“ ubogacona nową wartością, wystąpi tu w jeszcze wyraźniejszym świetle. Podobnie też, kiedy się rozważa dzieło ducha ludzkiego, samo materialne tworzywo i jego wartość immanentna ustępuje jakby na dalszy plan, schodzi w cień.

Człowiek dzięki łasce staje się dzieckiem Bożym. Ale nie przestaje być człowiekiem⁸. Kiedy się jednak widzi w nim syna Bożego i dziedzica obietnic Bożych, zapoznaje się niekiedy godności w nim tego, co jest czysto ludzkie, nie dostrzega się dość wyraziście wartości jego ciała i ducha, godności jego „humanum“. Ubogacając człowieka swą łaską, Bóg podnosi go ontycznie i akcjologicznie. Nie odbierając mu jego „humanum“, obdarza go uczestnictwem swego „divinum“, zapewniając mu przez to jeszcze wyższą, już ponadludzką wartość. Nie jest to bynajmniej degradacja człowieczeństwa, lecz wyniesienie człowieka. Łaska nie znosi natury, ale ją podnosi, udoskonala i uwzniośla. „...Życie nadprzyrodzone

⁸ „...Czynność nawet w dziedzinie nadprzyrodzonej, co więcej, nawet na szczytach zjednoczenia mistycznego, w zupełności jest czynnością własną człowieka, skoro Bóg, udzielając nam swej łaski, nie gwałci natury ludzkiej ani odbiera jej nic z tego, co stanowi wyłączną jej własność“. A. Gmurowski, dz. cyt. 20. „Nie będzie nigdy nadczłowiekiem, synem łaski i synem Bożym, kto przez pierwszeństwo natury nie umie być człowiekiem i synem ludzkim. Toteż nauka o łasce i cnotach własnych buduje na ludzkiej substancji jako na swoim podłożu“. K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, Kraków 1949, 303.

wiąże się z przyrodzonym, podnosi je i uszlachetnia. Jak dusza przenika ciało i tworzy z nim jedną substancjalną całość psycho-fizyczną, podobnie sfera nadprzyrodzona przenika naturalne dążenia życiowe, zespala się z nimi i czyni je bardziej wartościowymi⁹. Bóg staje się przez łaskę nie umniejszeniem, ale podniesieniem i ubogaceniem chrześcijanina w jego człowieczeństwie¹⁰. Immanentna wartość człowieczeństwa — humanum — wzbogacona zostaje transcendentną wartością uczestnictwa w naturze Boga.

2. Kryterium wartości

Katolicka etyka na płaszczyźnie rozważań filozoficznych ujawnia swój najgłębiej rozumiany humanizm przez wysunięcie człowieczeństwa, ściślej — osobowości ludzkiej — jako kryterium wartościowania moralnego. Aby to dobrze ująć, trzeba nam najpierw poświęcić kilka chwil rozpatrzeniu samego pojęcia osoby, w którym splatają się dwa nurty: ontologiczny i aksjologiczny.

Według klasycznej definicji *Boecjusza* osoba jest to substancja indywidualna obdarzona rozumem (*persona est naturae rationalis individua substantia*). Każdy człowiek jest osobą, przysługuje mu bowiem szczególnie i innym istotom ziemskim niedostępny rodzaj bytu¹¹. Dzięki temu przysługuje mu szczególnego rodzaju godność i wartość, która nie może być udziałem nawet najwyżej zorganizowanych zwierząt, nie obdarzo-

⁹ J. Pastuszka, *Chrześcijaństwo a kultura*, w cyt. pr. zbior. *Kultura i cywilizacja*, 7.

¹⁰ „Gott ist die Erfüllung, nicht das Scheitern der menschlichen Existenz. Das Ja zu Gott ist immer auch das Ja zum Menschen“. T. Steinbüchel, *Religion und Moral im Lichte personaler christlicher Existenz*, dz. cyt. 157.

¹¹ „Die *humanitas* verwicklicht sich in der Personalität des Menschen und je in besonderer persönlich-individueller Seinsweise. Person aber hat der Mensch nicht, er ist Person, und ist es in der Einheit und Ganzheit seiner Individualität, in seiner Verbundenheit mit anderen Personen, mit der geschichtlichen Gemeinschaft und mit der Welt der Organismen wie mit dem Reich der unlebendigen Sachen“. T. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, dz. cyt. 337.

nych życiem rozumnym i duchowym. Jako istota rozumna, świadomie i swobodnie zmierzająca do pewnych celów, człowiek sam o sobie stanowi, jest osobą¹². W sobie też znajduje kryterium do wartościowania wszelkich działań i poczynań.

Stawiając osobowość jako kryterium wartościowania, personalistyczna etyka katolicka bierze to pojęcie w znaczeniu już aksjologicznym, rozumiejąc pod nim pewien optymalny stan rozwoju człowieka, stan doskonałości — oczywiście jednak nie stan doskonałości absolutnej, lecz doskonałości leżącej na linii rozwojowej samej ludzkiej istoty. Człowiek, będąc osobą, ma w sobie znamienne podatności i ma przed sobą szczególną perspektywę wznieść się na wyższy poziom swego rozwoju w płaszczyźnie wyznaczonej mu w ramach jego natury. Będąc osobą ma możliwość stać się pełnowartościową realizacją osobowości. To jest jego wzniosłym powołaniem życiowym i podstawowym obowiązkiem, to jest nowym — poza tamtym pierwszym, ontologicznym — tytułem wielkości. Z porządku ontycznego wkraczamy w porządek moralny¹³. Jest on wznoszeniem się lub obniżaniem na linii doskonałości osobowej.

Doskonałość moralna jako kryterium wartościowania jest więc w świetle poglądów katolickich doskonałością osobową. Chodzi tu o dążenie rozwojowe ku osiągnięciu pewnego stanu optymalnego¹⁴. Nie może to być rozwój jednostron-

¹² „Substantiae intellectuales gubernantur propter se, aliae vero propter ipsas... Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem propter ipsam“. *T. Thomas Aqu., Contra gentes* 3, 112.

¹³ „Demnach ist «Person» ein ontologischer Seinsgehalt «Persönlichkeit», ein axiologischer Wertgehalt. Aber beide sind einander so unzertrennlich zugeordnet, dass weder das Sein der Person ohne seinen Bezug zum Wert der Persönlichkeit ohne seine Fundierung im Sein der Person erfasst werden kann. «Persönlichkeit» ist nicht nur «Wert», sondern von der Person gestaltetes wertvolles Sein der personalen Menschen“. *T. Steinbüchel, Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, dz. cyt. 337 ns.

¹⁴ Por. *J. Messner, Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik*, Innsbruck-Wien-München (1954) 176—180.

ny, ale wielostronny i nie peryferyjny, ale sięgający do samego jądra osobowości¹⁵. Ma to być rozwijanie immanentnych, czyli w samym człowieku tkwiących zdolności i możliwości, w zgodzie jednak z wymaganiami stosunków obiektywnych, w jakie wpleciony jest byt ludzki i z jakimi liczyć się musi człowiek w swym działaniu¹⁶.

Takie wysuwa się kryterium wartościowania moralnego, kryterium niewątpliwie humanistyczne i to najpełniej humanistyczne¹⁷. Swą pełnią humanistycznej treści góruje ono ponad wszystkie inne, z których tu przypomnimy przynajmniej najbardziej znane i najsilniej reprezentowane w etyce: utylitaryzm oraz hedonizm.

Prawdą, ukrytą w teoriach utylitarystycznych — pomijając ich błędy i słabości, których tu niestety szerzej omówić nie możemy¹⁸ — jest myśl o jakimś związku między tym, co jest korzystne w płaszczyźnie humanistycznej, a tym co jest moralnie dobre. Teorie te odwróciły jednak porządek zależności. Postępowanie moralnie dodatnie rodzi swoistą korzyść, choć nie jest wynikiem korzyści. Działanie zgodne z wymaganiami moralności wewnątrznie człowieka ubogaca, przy-

¹⁵ „Persönlichkeit ist die aktive Erfüllung des Personseins durch die Person selbst. Diese Erfüllung erfordert den Einsatz der gesamten Geistigkeit des personales Lebens: die geistige Einstellung auf das Wertvolle, das sich der Person darbietet, und die Tat, die dieses zu bejahen bereit ist“. *T. Steinbüchel, Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, dz. cyt. 350.

¹⁶ „A tout prendre, nous pouvons donc dire que notre perfection personnelle consiste à faire ce qui, selon le jugement désintéressé de notre intelligence, convient à notre personne considérée adéquatement en elle-même et dans ses relations“. *L. Janssens, Droits Personnels et Autorité*, Louvain 1954, 12. „Persönlichkeit ist gelebter Reichtung des Innenlebens in selbstentschlossener Offenheit für die Umwelt, für das Du“. *B. Häring, Das Gesetz Christi. Moralthologie*, Freiburg i. B. 1954, 117.

¹⁷ Por. *J. Messner*, dz. cyt. 465 ns.

¹⁸ Krytykę utylitaryzmu przeprowadza m. in. *T. Kotarbiński, Utylitaryzm Milla i Spencera*, Kraków 1915, 44—60 i 114 ns.; por. także *J. Keller*, dz. cyt. 66—79.

nosi mu — choćby nawet ponosił przy tym doraźną szkodę — długofalowy i głębiej pojęty pożytek.

Nawet kierunek hedonistyczny — tak daleki od prawdy w płaszczyźnie spekulatywnej i tak ogromnie szkodliwy w swoich życiowych konsekwencjach — ponieważ podchwycił coś z humanizmu, ma w sobie pewne zdrowe, choć otoczone grubą skorupą błędu, ziarno. Słusznie mianowicie uwypukla on związek między postępowaniem moralnie dodatnim a przyjemnością. Odwraca jednak zależność między jednym i drugim, w interpretacji zaś natury dążeniowej człowieka nosi posmak *infrahumanistyczny*, a więc w konsekwencji antyhumanistyczny, upodlający człowieka²⁰. Działanie zgodne z wymaganiami moralności rodzi, choć nie zawsze bezpośrednio odczuwaną, a z reguły nie odczuwaną w płaszczyźnie doznań zmysłowych, przyjemność. Owocem takiego działania jest swoista, z głębszych warstw ducha ludzkiego płynąca, satysfakcja moralna, jakiś wewnętrzny pokój i duchowe zadowolenie. Życie moralnie nieuporządkowane może to poczucie osłabić lub nawet całkowicie zatrzeć; natomiast habitualne utrwalanie swego działania na linii wymagań porządku moralnego potęguje jego siłę, wytwarzając w nas coś w rodzaju „zmysłu“ moralnego, wyraźnego i nieomylnego odczucia wartości moralnych. Moralność łączy się zatem z przyjemnością, ale tylko jako epifenomenem; nie wyrasta zaś z niej jako racji formalnej²¹.

Ani więc korzyść, jak tego wymaga utylitaryzm, ani też przyjemność, jak to twierdzą hedoniści, nie stanowi pełnego,

¹⁰ Krytyczne omówienie hedonizmu można znaleźć w następn. pracach: H. Gomperz, *Krytyka hedonizmu*, Warszawa 1900; S. Zegarliński, *Nauka moralna Epikura a chrześcijańskie zapatrywanie na najwyższe dobro człowieka*, Kraków 1917; G. E. Moore, *Zasady etyki* (tłum. z ang.) Warszawa 1919, 62—103.

²⁰ Por. S. Thomas Aquin., *Comm. in Eth. Nicom.* 1, 5, 60.

²¹ Por. V. Cathrein, *Lust und Freude. Ihr Wesen und ihr sittlicher Charakter*, Innsbruck, 37—44; por. także M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materialle Wertethik*, Halle a. d. S. 1921², 246—300.

autentycznie humanistycznego kryterium wartościowania działań ludzkich. Kryterium tym może być tylko pełna doskonałość osobowa, wielostronny rozwój w perspektywie optymalnego stanu człowieczeństwa; może nim być zatem tylko doskonałość idąca po linii obiektywnych wymagań natury ludzkiej. Stawiając rzecz w tym świetle, sprawę kryterium wartościowania moralnego przesuwamy już wyraźnie z płaszczyzny personalistycznej na płaszczyznę humanistyczną, a jednocześnie dochodzimy do klasycznych i najautentyczniej katolickich interpretacji porządku moralnego. To właśnie moralisci katolicyk idę człowieka, ideę natury ludzkiej stawiają jako kryterium wartościowania moralnego²².

Do natury ludzkiej odwołuje się w swej spekulacji etycznej tomizm. Za *Arystotelesem* stwierdza św. Tomasz z Akwinu, że działanie każdej istoty płynie z jej natury; z niej płynie „napęd“ i kierunek działania. Każdej naturze odpowiadają i przystoją pewne oznaczone, swoiste czynności. Należy to odnieść i do człowieka²³. Pewne czynności przystoją, inne zaś nie przystoją naturze ludzkiej. Natura każdej rzeczy zależy od jej formy substancjalnej, kształtującej od wewnątrz jej istotową specyfikę. Formą zaś substancjalną człowieka jest rozumna dusza, a najbardziej specyficzną właściwością — rozumność. Stąd też dobro właściwe człowiekowi, dobro jemu specyficzne polega na działaniu zgodnym z rozumem, czyli na działaniu, które przystoi człowiekowi jako istocie rozumnej²⁴.

Przedstawiony wyżej w małym skrócie tomistyczny pogląd na naturę ludzką jako kryterium wartościowania moralnego, stanowi podwalinę spekulacji etycznej przeważającej

²² „En d'autres termes, comme notre destinée est normative pour nos actes, nous avons par le fait même établi la norme de la moralité et, en effect, la *recta ratio* ou la *natura humana adaequate spectata*, que nos manuels indiquent comme norme, c'est bien la personne considérée en elle même et dans ses relations“. *L. Janssens*, dz. cyt. 11 ns.

²³ Por. *Summa theol*, 1, q. 99, a. 1c; 1—2, q. 6, a. 4 ad 3; 1—2, q. 71, a. 2 i w. i.

²⁴ Por. tamże 1—2, q. 58, a. 2; q. 90, a. 2 c; q. 100, a. 1c. i. w. i.

większości późniejszych myślicieli katolickich²⁵. Nie był on zresztą wymysłem Akwinaty, ale tylko najbardziej teoretycznie dojrzałym wyrazem filozofii wieczystej, od poglądów pitagorejskich poczynając, poprzez *Sokratesa*, *Platona*, *Arystotelesa*, stoików, aż po myślicieli starożytności chrześcijańskiej i czasów późniejszych. Na tym też poglądzie wspierają się współczesne nam próby personalistycznej interpretacji zrębów etycznych philosophiae perennis — filozofii wieczystej.

Natura ludzka może być bowiem pojmowana dwojako: gatunkowo i osobowo. Pod obu aspektami rozpatrywana może ona stanowić kryterium wartościowania moralnego. Kryterium natury ludzkiej ujętej gatunkowo stanowi ogólną i dla wszystkich przedstawicieli rodu ludzkiego jednakową miarę oceny działań oraz źródło orzekania o nich dobra i zła moralnego. Natura natomiast rozumna ujmowana konkretnie, jako osobowość, jako indywidualna substancja rozumna, jako rozumna natura tej lub owej jednostki ludzkiej, stanowi pewną, już indywidualną i szczerogółową miarę; stanowi zastosowanie kryterium ogólnego do właściwości jednostkowych człowieka, czyli kryterium personalistyczne.

Wysuwając rozumną naturę ludzką jako kryterium moralności, nie ujmuje się tej natury ciasno i jednostronnie, lecz adekwatnie, z uwzględnieniem wszystkich elementów ją tworzących. Na tym polega znamienny rys pełni humanistycznej referowanego tu kryterium moralności.

Uznaje się w człowieku duchową i zmysłową naturę, potrzeby i skierowania duchowe i zmysłowe. Te wszystkie elementy, wchodząc w skład natury ludzkiej, występują w hierarchicznym ustąpiowaniu. Wszystko jednak podlega ostatecznie

²⁵ „Criterium formale — et in praxi communiter adhibitum — boni malique moralis pro homine est eiusdem natura rationalis adaequate sumpta“. *M. Nivard S. J., Ethica*, Paris 1928, 65. „...Igitur regula morum in natura humana adaequate sumpta fundatur“ *C. Boyer S. J., Ethica*, w jego *Cursus philosophiae* v. 2 (bez miejsca i d.; 1939) 468; por. *J. Woroniecki, Katolicka etyka wychowawcza*, 1, Kraków 1948, 260—264.

kiernictwu rozumu, w samym zaś rozumie rodzi się plan i w nim przebiega dyrektywa wykonawcza planu w samym człowieczeństwie zawartego. Człowiek ma w swej naturze elementy wspólne z całym światem zwierząt, podlega potrzebom i skłonnościom zmysłowym; rozum jednak wskazuje mu, jak powinien je zaspokajać, aby to przystało istocie rozumnej. Nierozumnie, sprzecznie z wymaganiami swej natury, a więc i moralnie źle czyni ten człowiek, który np. tak zaniedbał się w zaspokajaniu potrzeb materialnych, że wyczerpał nieużytecznie swe siły fizyczne — albo też przeciwnie, który ulegając poruszeniom popędu odżywczego i odczuciu przyjemności smaku, nadużywa pokarmów i napojów.

Człowieczeństwo — humanum — bierze się przy tym w całym bogatym splocie jego powiązań i ustosunkowań. Nie da się bowiem człowieka oderwać i całkowicie odizolować od innych istot, od reszty wszechświata i ostatecznej jego przyczyny sprawczej. Poznając samego człowieka i otaczający go świat, rozum poznaje obiektywny porządek rzeczy i odszukuje w nim pozycję człowieka. Wnikając w obiektywny porządek wszechświata oraz w wewnętrzną istotę i zewnętrzną pozycję człowieka w całości porządku wszechświata, rozum może ocenić odpowiedniość lub nieodpowiedniość działań ludzkich i określić ich moralną wartość.

Rozumna natura ludzka wyznacza człowiekowi szczególną pozycję w całości kosmosu. Może on się uważać za pana i władcę przyrody, która go zewsząd otacza i z którą go splatają więzy najściślejszych dwustronnych zależności. Może więc korzystać z rzeczy tego świata, z jego dóbr materialnych, włączać je w świat własnych potrzeb. Nie może natomiast służyć światu, uważając przyrodę za dobro wyższe od siebie. Ilekroć zaś odwraca ten naturalny porządek, występuje przeciw rozumnej naturze ludzkiej.

Naturę ludzką charakteryzuje nie tylko stosunek do przyrody i do siebie w związku z przyrodą, ale także relacja

s p o ł e c z n a, stosunek do innych ludzi, z którymi współżyje, od których zależy i którym coś swą osobą i swym działaniem wnosi. Człowiek de facto żyje z ludźmi; więcej: w istocie jego człowieczeństwa leży konieczność współżycia i korzenie życia społecznego. Otóż człowieczeństwo w tej płaszczyźnie rozpatrywane jest również kryterium wartościowania. Wszystko, co umożliwia to współżycie, zapewnia jego rozwój, co więc odpowiada społecznej naturze ludzkiej, jest moralnie dobre. Jest jeszcze jedna strona występująca w naturze ludzkiej, którą można by nazwać religijną. Chodzi mianowicie o relację człowieka do Stwórcy i Rządcy całego wszechświata. Z tej relacji płyną pewne konsekwencje na ocenę działań. Natura ludzka wysuwana tutaj jako kryterium wartościowania, jest naturą stworzoną i zależną od Boga. Moralnie dobre jest więc to, co odpowiada naturze ludzkiej jako religijnej, czyli zależnej od Boga i skierowanej ku niemu, związanej z nim węzłami najgłębszej zależności.

Najgłębiej immanentny cel każdej istoty ziemskiej, a człowieka w szczególności, polega na osiągnięciu swoistej, sobie właściwej doskonałości. U człowieka nie może to być doskonałość czysto fizyczna, lecz pełna, ogarniająca w pierwszym rzędzie wyższe czynniki psychiczne. Chodzi tu o tę doskonałość, jaka polega na rozwoju zdolności i możliwości człowieka, z zachowaniem naturalnej hierarchii między nimi i z liczeniem się z wymaganiami obiektywnych relacji, istniejących między człowiekiem a przyrodą, innymi ludźmi i Bogiem²⁶. Jednak te zdolności i możliwości u różnych ludzi są różne, dlatego też zmieniają się konkretne wymagania wskazanych tu relacji. Stąd też nieco inaczej kształtować się będzie ideał doskonałości osobowej uczonego badacza, rzemieślnika, czy rolnika; inaczej nieco w XX wieku, w stosunku do warunków życia w XVIII w. Modyfikacje wartości indywidualnych i warunków zrodzą też pewne modyfi-

²⁶ Por. F. Sawicki, *Osobowość chrześcijańska*, Kraków 1947, 15—32.

kacje w kryterium wartościowania. Odwołując się do indywidualności człowieka zastrzegamy się jednak wyraźnie przed poglądem indywidualistycznym. Indywidualizm stawia jako ideał rozwój każdego indywiduum ludzkiego, jednak ideał oderwany od właściwości wspólnych natury ludzkiej. Nie ujawnia przy tym właściwej treści ludzkiej osoby i nie wskazuje właściwego kierunku życia ludzkemu. Stawia raczej na jakieś żywiołowe siły rozwojowe i oczekuje spontanicznego, doborem naturalnym i walką o byt wyselekcjonowanego powstania jakichś potężnych, wyższych indywidualności, czegoś w rodzaju nadludzi Nietzschego.

Indywidualizm jest kierunkiem antyspołecznym; w płaszczyźnie życia społecznego prowadzi do anarchii; w płaszczyźnie ekonomicznej — do liberalizmu gospodarczego i kapitalizmu; w płaszczyźnie zaś życia jednostkowego do hedonizmu. „Celem indywidualizmu jest użycie... wszystko jedno, czy będzie to użycie piękna sztuki, rozkoszy władzy, wolności politycznej, pieniędzy, czy dóbr materialnych lub rozkoszy ciała“²⁷.

Uwzględniając zatem indywidualność, wyrzekamy się indywidualizmu, wysuwając natomiast personalizm²⁸. W pojęciu osoby (persona), zawarta jest nieco inna treść niż w pojęciu indywiduum ludzkiego. „Osoba“ to jest coś, co o sobie stanowi, a co powinno stanowić o sobie w sposób rozumny, odpowiadający stanowisku człowieka we wszechświecie i w stosunkach międzyludzkich. Osoba jest indywidualnością, rozważaną jednak jako indywidualne urzeczywistnienie ogólnej idei i doskonałości natury ludzkiej, nie zaś jako odcięcie się od niej i jej zaprzeczenie.

Personalizm, odrzucając pogląd indywidualistyczny, jako skrajny, antyspołeczny, anarchiczny, zastrzega się jednak wy-

²⁷ K. Górski, *Wychowanie personalistyczne*, Poznań 1937, 18.

²⁸ „A égale distance de tels excès, la pensée chrétienne affirme en même temps l'éminente dignité de la personne humaine et la nécessité de la société pour son épanouissement intégral“. Code Social, dz. cyt. 21.

rażnie przed inną skrajnością, a mianowicie przed totalizmem, który neguje wszelką osobowość w powyżej wskazanym znaczeniu i odmawia jednostce ludzkiej możliwości i prawa stania „o siebie“.

Podkreślmy tu jeszcze raz najściślejszy związek pojęcia osoby z pojęciem natury rozumnej. W ten sposób unikniemy wieloznaczności i zarzutów, jakie się czasem nawet ze strony katolickich moralistów stawia personalizmowi²⁹. Stwierdzenie to postawi także we właściwym świetle sprawę personalistycznego kryterium wartościowania. Kryterium wartości jest tu osobowość jako idea, plan, postulat indywidualnej realizacji doskonałości gatunkowej zawartej w pojęciu natury ludzkiej. Tę ideę odczytuje rozum ludzki, rozum indywidualny, ale odwołujący się do rozumu całego gatunku „homo sapiens“ i poznający obiektywny porządek, zawarty w samym człowieczeństwie.

„...Rozum nie tylko jest kierowniczym czynnikiem natury ludzkiej, ale wykonawcą planu zawartego w tej naturze. Dzięki znajomości natury ludzkiej we wszystkich jej częściach składowych, duchowych i zmysłowych, rozum ma ten plan zrealizować, to jest tak kierować działalnością całego człowieka, aby doszedł on do swego przeznaczenia; głębsze kryterium moralności jest przeto złożone w samej naturze naszej, gdzie ma być odkryte przez rozum. Rozum, poznawszy ten obiektywny porządek rzeczy, który obejmuje wszechświat, a z nim i naturę ludzką, staje się sam bez pośrednim kryterium moralności³⁰.

3. Najwyższy ideał

Przedstawione wyżej kryterium wartościowania moralnego przeniesione z płaszczyzny rozważań czysto filozoficznych na

²⁹ Por. O. Lottin, *Morale fondamentales* (bez d. i. m., 1954), 127.

³⁰ J. Woroniecki, *Etyka*, w pr. zbior. *Zarys filozofii*, 2, Lublin (bez d.) 222.

teren teologiczny zostaje uzupełnione przez nauczanie Chrystusa i przez nadprzyrodzoną nadbudowę życia moralnego. Kryterium samo nie zostaje zmienione, zmienia się jednak struktura antropologiczna osoby ludzkiej, rozszerza się h o r y z o n t w i d z e n i a s w i a t a i człowieka, ukazują się wznioślejsze p e r s p e k t y w y r o z w o j o w e³¹.

Perspektywę rozwojową człowieka w płaszczyźnie rozważań teologii moralnej zwykło się ukazywać w wizji nadprzyrodzonego celu ostatecznego. W wizji tej uderza bardzo głębokie afirmowanie pierwiastka humanistycznego, który tu należy mocniej uwypuklić. Myśl o urzeczywistnieniu chwały Bożej w stanie nieodwołalnym i nieskończonym co do ram czasowych, zespolona jest tu z myślą o osiągnięciu przez człowieka s t a n u o p t y m a l n e g o i definitywnego osobowej doskonałości. Pozwala nam to sprawę celu ostatecznego czyli najwyższego wyrazić w terminologii wyraźnie humanistycznej, w t e r m i n o l o g i i i d e a ł ó w.

Ideał oznacza mniej więcej to samo co cel dalszy „o wybitnej charakterystyce wartości i doskonałości“³². O ideałach mówi się w życiu potocznym, występują one w pedagogice jako cele wychowania, na nich opiera się moralność. Wyrażają one w sposób żywy i uczuciowo dodatni pewne o d e r w a n e w z o r c e w zastosowaniu do zróżnicowanych zadań moralnych. Ukazują pewne c e l e d a l s z e, ale nie fantastyczne, lecz osiągalne i jakoś wyobrażalne, to co być może i co być powinno. Nie rzadko przecież próbuje się jakoś bliżej określić ideał lekarza, księdza, sędziego, ojca, obywatela, itp. Ideały dają się klasyfikować, a przez pewne uogólnienia sprowadzić do n a j w y ż s z e g o i d e a ł u — doskonałego czło-

³¹ „Alle Gesetzesmoral enthält, wenn sie sich im Sinne des biblischen Offenbarungsethos versteht, den Charakter eines Vorletzten. Das Letzte bleibt der Bezug von Person zu Person, von forderndem Gott und gehorchendem Menschen“: *T. Steinbüchel, Religion und Moral im Lichte personaler christlicher Existenz*, dz. cyt. 164.

³² *W. Biegański, Etyka ogólna*, Lwów — Warszawa² 1922, 110.

wieka. Ten ideał najwyższy łączy w sobie 2 znamiona: jest stanem człowieczeństwa n a j b a r d z i e j p o ż ą d a n y m, a jednocześnie stanem n a j b a r d z i e j g o d n y m p o ż ą d a n i a.

Najwyższy cel życia ludzkiego, wysuwany na czoło etyki katolickiej, przejawia na sobie dwa wymienione wyżej znamiona, dlatego też r e a l i z u j e w sobie najwyższy ideał człowieczeństwa. Jest to bowiem ideał doskonałego s z c z ę ś c i a, które się osiąga poprzez pełny, a jednocześnie uporządkowany r o z w ó j o s o b o w o ś c i. Odsłania on perspektywę optymalnego stanu pełnej aktywności i jednocześnie ekstatycznego ukojenia w Bogu po śmierci.

Katolicki ideał życia rysuje się w wymiarach wieczności jako stan pełnego i ostatecznego osiągnięcia Prawdy, w wymiarach zaś doczesnych — jako doskonalenie się i d o j r z e w a n i e wewnętrzne do tej pełni człowieczeństwa, która ma być udziałem człowieka na stopniu bezpośredniego zjednoczenia z Prawdą. Ideał ten wcale nie znosi n a t u r a l n e j hierarchii wartości, tylko ją uzupełnia, nie żąda przekreślenia tego, co w człowieku wrywa się ku przeżyciom naukowym, estetycznym, etycznym i sakralnym, a nawet przeżyciom w ubieganiu się o dobra materialne. Poprzez to wszystko jako środki, poprzez wewnętrzny wzrost i uszlachetnianie siebie ma się człowiek p r z y g o t o w a ć do osiągnięcia w życiu przyszłym jakiegoś, dziś po prostu n i e w y o b r a ż a l n e g o s t a n u życia³³.

Katolicka wizja finalnego stanu życia ludzkiego leży na linii najgorętszych pragnień człowieka, jest więc n a j p e ł n i e j h u m a n i s t y c z n a. Największą tragedią dla człowieka jest ś m i e r ć ujmowana jako przejście w niebyt,

³³ „La vision béatitude est ainsi l'acte souverainement personnel par lequel, transcendant absolument toute espèce de bien commun créé, l'âme entre dans la joie même de Dieu et vit du Bien incréé qui est l'essence divine elle-même, le Bien commun incréé des trois Personnes divines“. *J. Maritain, La Personne et le Bien Commun*, Paris (bez d.) 17.

w nicość, bo człowiek samym rdzeniem swej istoty pragnie trwania, życia i broni się przed śmiercią i nicością. Ale to jest powiedziane za mało; człowiek pragnie życia i szczęścia. To życie i szczęście zapewnia mu Bóg także po śmierci cielesnej. Katolicyzm widzi w Bogu finalny stan doskonałego szczęścia ludzkiego.

Finalny stan uszczęśliwiającej chwały przekracza nie tylko możliwości, ale nawet aspiracje ludzkie; nie przekreśla jednak, ale najpełniej i najdoskonalej afirmuje to, co jest najbardziej ludzkie, humanistyczne w tęsknotach, pragnieniach i aspiracjach człowieka. To będzie — idźmy po kolei, wnikając w sprawę coraz głębiej — trwanie i to wieczne trwanie. (Por. I Jan 2, 17). To będzie życie (por. Mt. 19,17) i to wieczne życie (por. Mt. 25, 46). Będzie to ukojenie wszelkich cierpień i usunięcie wszelkich braków w tym życiu tak dotkliwie odczuwanych. (Por. Obj. 7, 16 ns.). Będzie to stan doskonały na skutek osiągnięcia najwyższego i w pełni zaspokajającego człowieka dobra (por. I Kor. 2, 9).

Zarysowany tu ostateczny cel nadprzyrodzony jako najwyższy katolicki ideał życia, rodzi niekiedy zarzut, że nosi na sobie jakieś znamię rzekomo egoistyczne, obniża psychologicznie jakość motywacji działania, stawiając wartość moralną czynu w kategorii zapłaty, dehumanizując przez to sam jego charakter. Wbrew jednak pozorom osiągnięcie stanu uszczęśliwiającej chwały nie ma w sobie nic z kategorii kupna. Nie mogą nas w tym wypadku mylić popularne ujęcia nieba jako zapłaty za życie. Zapłata jest aktem sprawiedliwości wymiennej i płynie z kontraktu sprzedaży-kupna. O kontrakcie zaś tego rodzaju nie może być nawet mowy w stosunku między człowiekiem a Bogiem. Nieba się nie kupuje za dobre postępowanie, tak jak można kupić przyjemne w smaku owoce lub bilet na wesołą zabawę, ku niebu się wewnątrznie dorasta, duchowo się dojrzewać. Niebo to nie tylko miejsce wiekistego szczęścia, ale i stan pełnej doskonałości człowieka, szczyt rozwoju osobowego, wykończenie

tej wewnętrznej wartości ducha ludzkiego, którą rodzi szlachetne działanie.

Życie wiecznej szczęśliwości w Bogu jest o tyle czymś autogennym, a nie heterogennym, że wyrasta jakby organicznie z życia łaski³⁴. Dzięki łasce staje się człowiek już na ziemi dzieckiem Boga i otrzymuje nadprzyrodzone życie oraz prawo do dziedzictwa wiekuistej chwały, jego zaś moralnie dobre działanie nabiera nieporównanie wyższej wartości. Według autentycznej nauki katolickiej łaska nie jest tylko piękną szatą duchową zakrywającą ludzką nędzę moralną, lecz wnosi do duszy rzeczywiste usprawiedliwienie i wewnętrzną wartość nadprzyrodzoną. Jest to bezcenny dar Boży, który jednak w działaniu zakłada osobisty oddźwięk, buduje się na tym co ludzkie, żąda i liczy na współdziałanie woli³⁵. Przez współdziałanie woli z łaską i człowieka z Bogiem wzrasta wewnętrzna wartość duszy, rozwija się życie cnót. Wzrost cnot, a przez to narastanie wewnętrznej doskonałości staje się immamentną „zapłatą” za cnotę (virtus virtutis proemium). A jednocześnie dar przechodzi w zasługę, człowiek zyskuje prawo do nieba, staje się już jakby jego właścicielem, choć jeszcze nie posiadaczem. W nim wyrasta i jakby przygotowuje się do pełnego rozkwitu doskonałość wiekuistej chwały, tak jak ze zdrowych ziemskich korzeni — by posłużyć się jakąś metaforą — wystrzela w powietrze ku niebu piękny zielony pęd rośliny, kryjący od początku wśród liści ukryty, ale rozwijający się pączek kwiatu.

Tak więc widzenie uszczęśliwiające nie jest owocem jakiegoś korzystnego kupna, ani loteryjnego trafu, ale wynikiem wewnętrznego procesu przemiany i dojrzewania, wynikiem doskonalenia się już tu na ziemi, dzięki łasce i przy osobistej z łaską współpracy. Droga

³⁴ „...Gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis.“ *S. Thomas Aqu.*, *Summa theol.* 2-2, q. 24, a. 3ad 2.

³⁵ „Nur als geistige Person ist der Mensch der Gotteskindschaft und des Anrufes durch den Vaterwillen fähig“. *B. Häring*, dz. cyt. 104.

tej przemiany i tego dojrzewania jest zazwyczaj długa i zmutna, może się jednak i inaczej zdarzyć; niekiedy jej przebiegnięcie jest nawet błyskawicznie szybkie, jak to można wnioskować choćby ze słów Chrystusa Pana zwróconych do nawróconego zbrodniarza wiszącego obok niego na krzyżu. W każdym razie droga zdobycia nieba jest t y l k o j e d n a, a mianowicie droga zdobycia i narastania wewnętrznej wspałałości człowieka ubogaconego łaską. Dzięki temu wzrostowi potęguje się wewnętrzna jasność w duszy, wzmagają się w niej Boże światło, przechodzące w chwili śmierci cielesnej w światło wiecznej chwały.

Nie trudno już po tych wywodach stwierdzić, że skierowanie życia ludzkiego do szczęścia pozaziemskiego w Bogu jest nie tylko czymś naznaczonym znamieniem najgorętszego pożądaniam, ale i czymś najbardziej godnym pożądaniam. Dążenie do nieba i wznoszenie się ku niemu jest sprawą na wskroś humanistyczną, sprawą w pełni szlachetną i godną człowieka. Z pełną więc słusnością można to postawić jako najwyższy h u m a n i s t y c z n y ideał życia.

4. *Życie doczesne*

Wydaje się niektórym badaczom katolicyzmu, że zapatrzenie się na to, co pozaziemskie stoi w poprzek realizacji ziemskich celów, że to godzi w życie, że rodzi silną pokusę ucieczki z pola walki, w konsekwencji więc godzi w to, co ludzkie, humanistyczne.

Tylko dla ludzi nie znających treści katolickich norm etycznych, albo nie znających życia, droga ku nieśmiertelnemu szczęściu w Bogu jest diametralnie przeciwna drodze życia. Życie ziemskie prowadzi w życie Boże, życiem idziemy ku życiu. Chrystus, chcąc wyrazić całą głębię swego posłannictwa w stosunku do ludzkości posługuje się wyrażeniami: „Jam jest droga... i żywot...” (Jan 14,6). Wizja rajy jest wizją życia. Nie stwarza pokusy ucieczki, lecz pokusę życia, życia właściwego, pełnego, najb. dostojnego i najb.

ludzkiego. Wiara nadaje sens życiu, właśnie życiu a nie ucieczce³⁶. Pokusa negacji czy niedoceniań życia może istnieć tylko dla tych, dla których życie nie ma głębszego transcendentnego sensu, nie istnieje jednak dla wierzących katolików. Etyka katolicka piętnowała zawsze znamieniem ciężkiego wykroczenia próby ucieczki samobójczej. Do nieba dochodzi się przez życie, a drogi zbawienia nie są wcale przeciwnie drogom życia. Do zbawienia idzie się tylko drogami życia. Innych dróg nie ma.

Wydaje się niektórym z zewnątrz patrzącym, że perspektywa nieba przesłonić może perspektywę ziemi, że skierowanie ludzkiego wzroku ku niebu odrywa ten wzrok od spraw ziemskich. Jest w tym poważne nieporozumienie. Jedno nie wyłącza drugiego. Dopiero w świetle promieni idących na ziemię z nieba widać właściwe oblicze ziemi, a skierowanie wzroku w dal, ku wizji rzeczy ostatecznych, bez odrywania oczu od spraw ludzkich, pozwala te sprawy lepiej ocenić, pozwala wybierać właściwe drogi ziemskie. Do nieba idzie się ziemią, choć tylko wibracjami jej drogami.

Katolicki ideał życia wyłącza jednostronne i błędne spojrzenie na życie doczesne. Wbrew różnym poglądom opozycyjnym ani przesadnie nie afirmuje, ani przesadnie nie neguje wartości życia doczesnego. Odrzuca zarówno spojrzenie pesymistyczne, szeroko np. reprezentowane na schyłku XIX-ego wieku (Schopenhauer, M. von Hartmann) kiedy to w męce istnienia wzdychano ku nirwanie, albo u przedstawicieli współczesnego nam egzystencjalizmu, zrezygnowanego ku nicości, jak i spojrzenie naiwne optymistyczne wszelkich odcieni hedonizmu i utylitaryzmu, usiłujące wizją dobrobytu doczesnego czy ziemskich przyjemności przesłonić człowiekowi niebo. Katolicki ideał życia nie ubóstwia doczesności ani nią nie gardzi.

³⁶ „Bezmierna jest wartość życia widzianego w świetle wieczności“
W. Cathrein, *Filozofia moralna* (przekł. z niem.), 1, Warszawa 1904, 99.

Kiedy się czasem odmawia etyce katolickiej znamienia humanizmu z racji jej pozaziemskiego skierowania, popełnia się błąd utożsamiania tego co ludzkie, co „humanum“ z tym co ziemskie i doczesne lub skierowane ku sprawom ziemskim. Płynie to z jednostronnego ujęcia człowieczeństwa. Nie dostrzega się skierowania teocentrycznego natury ludzkiej i powszechnie odczuwanej, a sięgającej do głębi ludzkiej jaźni tęsknocie ku nieśmiertelności. Katolicyzm, uznający ogromną immanentną wartość i godność człowieka, daleki jest od ubóstwiania człowieka, od przesady antropocentryzmu. Wiemy zresztą, że antropocentryzm kieruje się nie tylko przeciwko teocentryzmowi. Wiemy z historii myśli filozoficznej i społecznej jak łatwo schodzi na bezdroża indywidualizmu. Dziś fikcja antropocentryzmu wydaje się być w świecie gruntownie przewyciężana, a obrona tej pozycji ma charakter spóźnionego epigonizmu³⁷. Nie jesteśmy już skłonni apoteozować człowieka, zwłaszcza w aspekcie jego indywidualnego bytu. Głoszenie całkowitej autonomii moralnej rodzi niebezpieczeństwo anarchii i dekadencji.

Odrzucając humanizm antropocentryczny i indywidualistyczny, rysuje etyka katolicka z rębny wyższego typu humanizmu. Uwzględniając społeczny charakter osobowości ludzkiej, harmonijnie zespala aspekt personalistyczny z aspektem społecznym człowieczeństwa. Z całym naciskiem trzeba tu podkreślić, że doczesny refleks pozaziemskiego ideału chrześcijańskiego jest jasny i pozostawny, zarówno z punktu widzenia osoby ludzkiej, jak i z punktu widzenia życia społecznego. Zbliżanie się do ostatecznego celu pozaziemskiego realizuje jednocześnie najcenniejszy i najwartościowszy typ człowieka, rozwija to, co w nim wyższe, ukazuje piękny duchowy profil człowieka wewnętrznie zharmonizowanego, szlachetnego, człowieka

³⁷ Por. *T. Steinbüchel*, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, dz. cyt. 98.

pełnego. Odbija się to niewątpliwie dodatnio na współżyciu człowieka z człowiekiem i na współdziałaniu społecznym; współdziałania tego nie tylko nie zakłóca ani utrudnia, ale ułatwia i uszlachetnia.

Odrzucając antropocentryzm stoi etyka katolicka na pozycji teocentryzmu. Człowiek stworzony przez Boga i zależny odeń w swym bycie, związany jest ze Stwórcą relacją zależności ontycznej i etycznej, winien Bogu służyć. Służąc jednak Bogu, służy jednocześnie najprawdziwiej sobie i przygotowuje w swej jaźni bogactwo dyspozycji ogromnie cennych na życie społeczne. Można to z powodzeniem odwrócić: służąc człowiekowi, służąc człowieczemu w sobie i w innych, ale prawdziwie i wiernie, bez poniewierania jego godności i bez schlebienia jego małości, służy jednocześnie Bogu.

W takim spojrzeniu nie może być mowy o tym, aby służba Bogu odciągała wolę ludzką i energię ducha ludzkiego z pola walki o postęp świata. Odsłania się tu przeciwnie perspektywy postępu najwznioślejszego i wprost nieograniczonego, bo postępu, którego ani śmierć nie kończy.

5. *Twórczość*

Podnoszą się w dzisiejszych czasach pewne głosy, stawiające etyce katolickiej zarzut łatwizny życiowej. Zarzut ten jest o tyle niezwykły i zaskakujący, ponieważ dawniej antagoniści, szermujący w imię tak czy inaczej pojętego humanizmu, widzieli w katolicyźmie jakiś ponad ludzkie siły ciężar, jarzmo nie do uniesienia, sami zaś nęcili człowieka miarą łatwiejszej i przyjemniejszej drogi życia. W czasach zaś dzisiejszych zmagani i niepokoju, etyka katolicka wydaje się niektórym z zewnątrz patrzącym etyką wygodnictwa, łatwizny i bezczynności. Gdzie mogą być źródła tego nieporozumienia?

Jest coś, co powierzchownemu badaczowi katolickiej wizji moralnej świata może nasuwać myśl o małożnaczności i zbęd-

ności w łonie katolicyzmu wszelkiego poważniejszego wysiłku, trudu, walki, zmagania się z problemami świata i życia. Są to mianowicie z góry dane i g o t o w e o d p o w i e d z i na najbardziej podstawowe, te zawsze niepokojące ducha ludzkiego a dziś wprost palące, problemy. Katolik otrzymuje na wszystkie zasadnicze pytania prostą i łatwą odpowiedź. Ta łatwość otrzymania jasnej odpowiedzi jest w świetle wiary d o w o d e m p o m o c y Boga dla ludzi na ich ziemskiej, zakłóconej, najeżonej trudnościami, niespokojnej i prowadzącej wśród manowców drogi. Odpowiedzi na pytania z a s a d n i c z e nie są jednak odpowiedziami na w s z y s t k i e pytania i bynajmniej nie zwalniają człowieka od konieczności w ł a s n y c h wysiłków, starań i poszukiwań.

Szczególnego zwłaszcza uwypuklenia wymaga to, że łatwość otrzymania odpowiedzi na podstawowe problemy ludzkiej egzystencji, choćby w umysłach niektórych katolików rodziła pokusę ł a t w i z n y m y ś l o w e j, nie może rodzić pokusy ł a t w i z n y ż y c i o w e j. Etyka katolicka w swych ocenach wartościujących i wskazaniach normatywnych wcale nie sprzyja temu, co łatwe, wygodne, przyjemne, a mało twórcze i dynamiczne. I tym także przejawia swój g ł ę b o k i, p e ł n y h u m a n i z m.

Jest to sprawą powszechnie znaną, że etyka katolicka zwalczała i zwalcza dekadencją t e o r i ę u ż y c i a, która wbrew immanentnej logice życia i odwiecznemu doświadczeniu ludzkości stawia człowiekowi jako najwyższą dyrektywę i ideał witalistyczne wyzycie się, hedonistyczną multiplikację i intensyfikację, aż do upojenia i zatruty, przyjemnych doznań. Etyka katolicka p i ę t n u j e n a r k o m a n i ę, stawia wysokie wymagania w zakresie czystości seksualnej i w zakresie w i e r n o ś c i m a ł ż e ń s k i e j, apoteozuje ofiarną miłość. Z a s a d a r o z u m n e g o u m i a r u, stawiana w katolickiej strukturze wartości moralnych na wysokim stopniu hierarchicznym, broni życia, rozwoju i postępu, jest jednym z kamieni węgielnych prawdziwie humanistycznej etyki.

Zasada rozumnego umiaru stoi w etyce katolickiej obok zasady m ę ż n e g o c z y n u; cnota umiarkowania stoi obok męstwa, również cnoty kardynalnej, a więc zasadniczej kolumny życia moralnego. „Dlatego też ideologia chrześcijańska jest aktywistyczna. Głosi ona, że królestwo Boże gwałt cierpi, a gwałtownicy porywają je. Ethos chrześcijański obliczone jest nie na zachowanie stanu witalnego, otrzymanego od natury, lecz zdąża do jego wzbogacenia przez dołączenie doń nowych wartości. Ono afirmuje życie, ale nie to chaotyczne, lecz życie zorganizowane i poddane prawom dynamiki duchowej. Toteż uczuciową dominantą chrześcijaństwa nie jest apatia, ani ucieczka przed życiem...”³⁸.

Zarzut łatwizny kierowany pod adresem etyki katolickiej, ma za podstawę często błędne rozumienie religijności. Zarzuca się więc katolicyzmowi, że perspektywę etycznego zmagania się człowieka i jego duchowego wysiłku zamyka w ramy czynności ściśle religijnych, niekiedy nawet czysto mechanicznych, zewnętrznie wykonywanych. Dowodem tego mają być katolicy, którzy wysoki stopień dewocji umieją godzić z prymitywnym poziomem aktywizmu gospodarczo-kulturalnego oraz ofiarności społecznej. Trudno oczywiście a limine zaprzeczyć takiego ukształtowania się psychiki jakiegoś wierzącego człowieka, którego ideał etyczny jest karykaturą, odbiciem jakby w krzywym zwierciadle ideału katolickiego. Typy jednak ciasno dewocyjne są raczej tworem łatwej i bardzo niewybrednej groteski, niż rzeczywistego życia, a przynajmniej nie są zjawiskiem nagminnym czy typowym. W każdym razie Kościół sam piętnuje zdecydowanie i silnie tego rodzaju próby powierzchownego asekurantyzmu w ramach swego obyczaju.

W samej doktrynie katolickiej, w całości kształcie jej etycznych zasad i postulatów, tego się nie znajdzie. Przeciw asekuranckim herezjom wszelkich odcieni kwietystycznych katolicyzm bronił nieustannie wartości czynu, nie będącego bezpośrednio aktem religijności. Religijność jest tylko jednym,

³⁸ J. Pastuszka, art. cyt. 9.

wprawdzie ważnym, ale bynajmniej nie najważniejszym, a tym bardziej nie jedynym elementem struktury etyki katolickiej. Nie posiada ona nawet charakteru cnoty kardynalnej, a wiemy, że ponad cnotami kardynalnymi, będącymi zasadniczymi kolumnami budowy moralnego życia stoją jeszcze, górujące nad nimi rolą i godnością, cnoty teologiczne.

Godzina czynności religijnych, potrzebna i ważna w życiu moralnym człowieka, wcale nie zastąpi całego zespołu innych czynności, które winien on wykonać.

Trudno jest niektórym antagonistom zrozumieć, że etyka katolicka, zapatrzona w Chrystusowe wskazania i błogosławieństwa ogłoszone światu na górze (por. Mt. 5—8), obiecująca niebo cichym, ubogim w duchu, pokornym i maluczkiem jako dziatki, nie sprzecia się głęboko w człowieku tkwiącym dążeniom do pracy, ekspansji i twórczości. Prawdą jest, że nie za rozgłos i sławę, nie za wielkość zdobytych bogactw materialnych, ani nawet za osiągnięcia w dziedzinie nauki czy sztuki, otrzymuje się w udziale niebo. Ale prawdą jest również, że zdobycze w dziedzinie nauki czy sztuki są zasługujące na uznanie i na prawdziwą chwałę, o ile nie są wynikiem tylko talentu, ale wysiłku i pracy, wymagającej niezbędnej dyscypliny moralnej, cnoty, przez którą dorasta się do nieba. A przy tym prawdziwa wielkość artysty czy uczonego jako człowieka nie da się pomyśleć bez prostoty w obejściu, szczerzej pokory i bezinteresowności co do dóbr materialnych i uznania w świecie. **W i e l k o ś ć m o r a l n a** — ta największa i najtrudniejsza do zdobycia ze wszystkich wielkości tego świata — polega nie na jakiejś wybitnej właściwości kierunkowej, lecz na **h a r m o n i j n y m z e s p o l e** wielu przymiotów charakteru. Mniej dbając o wielkość zewnętrznych dzieł udoskonala etyka katolicka samo wewnętrzne człowieka, aż do rdzenia jego osobowości, aż do uszlachetnienia jego wewnętrznych sił psychicznych, tzn. dyspozycji habitualnych i aktualnych motywów. „Wielki wódz, wielki uczoney, wielki artysta może stracić niebo, nie za to, że ugruntował potęgę państwa i zapewnił mu pokój, że dokonał wielkich wynalazków,

stworzył arcydzieła piękna, lecz za to, że uczynił to z pychy i dla próżnej chwały, że zapomniał o Bogu lub Mu się przeciwstawił, że dokonywał wielkich po ludzku dzieł, z pomocą krzywdy i wyzysku bliźnich, że swymi talentami, swoją pozycją społeczną i mocą demoralizował i gorszył oraz siał spustoszenie moralne“³⁹.

Chrześcijańska cnota pokory wcale nie podcina katolikowi skrzydeł do wysokiego lotu, do pracy, ekspansji, twórczości, podcina tylko skrzydła pysze. Skrzydła zaś do wysokiego lotu rozwiązuje etyka katolicka przez cnotę wielkoduszności, która ze swej strony aksjologicznej docenia, z racji zaś swego charakteru sprawnościowego umożliwia człowiekowi coraz głębiej idący rozwój skłonności i coraz szerszą ekspansję w pracy, działaniu gospodarczo-społecznym i w twórczości kulturalnej. Otwiera mu perspektywy i stwarza psychiczne przesłanki przodownictwa i przywództwa. Drogi tej nie nakłada pod rygorem obowiązku, przed nią nawet niekiedy ostrzega. W każdym razie żąda, aby nie zmarnować talentów, nie zakończyć swych uzdolnień i nie stracić opatrnościowo udzielanych szerokich możliwości czynu (Por. Mt. 19, 11—26). A już pod rygorem najściślejszego obowiązku domaga się od każdego wierności obranej przez siebie drodze, domaga się mianowicie wypełnienia obowiązków stanu. „To znaczy, że artysta ma tworzyć coraz doskonalsze dzieła, mąż stanu i urzędnik powiększać spokój, bezpieczeństwo, dobrobyt, pomyślność, sprawiedliwość społeczną, gospodarz doskonalić zakład pracy i mnożyć bogactwo“⁴⁰.

Postawmy tu wyraźnie jeszcze jedno pojęcie o treści na wskroś humanistycznej, by skonfrontować je z treścią aksjologii katolickiej. Chodzi o ludzką, ziemską pracę. Otóż byłoby rzeczą zbyteczną wykazywać, że katolicyzm cení pracę, a nawet wysoko stawia jej godność. To tylko powierzchowny badacz katolickiej wizji etycznej świata może za-

³⁹ A. Szymański, art. cyt. 29.

⁴⁰ Tamże 33.

rzucąc jej deprecjonowanie godności pracy, z powodu słów skierowanych przez Boga do człowieka po pierwszym na ziemi grzechu. Katolicyzm nie przeczy oczywistości, kiedy głosi, że praca ma w sobie stronę ciemną, rodzi pot, trud, cierpienie i łzy. Zła tego nie przejawia skrawia, bo kiedy mówi, że jest ona złem kary, nazywa je za Tomaszem z Akwinu, Augustynem i innymi „złem częściowym“ (malum secundum quid), za zło całkowite i bezwzględne (malum simpliciter) uznając tylko zło moralne. A co więcej: pracy nadaje wzniosłe znamię ekspiacji i wyrównania za zło grzechu.

Nadając pracy charakter transcendentny i wyższą w płaszczyźnie zbawienia, wartość, katolicyzm nie odbiera jej wcale wartości immanentnej. Zasłużylibyśmy na zarzut powtarzania się, gdybyśmy to chcieli szerzej rozwijać, wystarczy więc odwołać się do pierwszego punktu tego artykułu. Tu tylko uwypuklimy pewien szczególny i nowy rys. Trzeba wmyśleć się gruntownie nie tylko w biblijny opis upadku pierworodnego, ale także w biblijny opis stworzenia, aby w pełni uchwycić sens i godność pracy, afirmowane w etyce katolickiej. Bóg stwarzający świat ukazany jest w wizji Księgi Rodzaju jako wielki i mądry Pracownik, a człowiekowi postawionemu na ziemi, jeszcze przed upadkiem jego, stawia Stwórca perspektywę i nakaz pracy, by rosnąc, rozmnażając się i napęlniając ziemię czynił ją sobie poddaną i na niej panował (Por. Rodz. 1. 29-31).

Zarówno natchnieni przez Boga pisarze, jak i sam Jezus Chrystus ukazali nam Boga jako tego, który pracuje wciąż i nieustannie stwarza. Człowiek zaś jest powołany do uczestniczenia w stwarzaniu, a praca jego posiada wartość i godność współpracy z Bogiem⁴¹. Obrazem

⁴¹ „La notion de travail, au sens le plus général, depuis l'oeuvre surnaturelle jusqu'à l'activité la plus matérielle, paraît être en effet, au premier chef, une collaboration avec le Créateur. Il y a comme une corrélation intime entre une philosophie du travail et le dogme de la création“. G. Thils, *Théologie des Réalités Terrestres*, 1: *Preludes* (bez daty i m. 1946) 187.

Boga nie jest człowiek tylko w płaszczyźnie doskonałości ontycznej, ale także w pracy, w doskonałości swego działania. Dzieła jego pracy produkcyjnej i twórczej, pracy ciała i ducha, dzieła techniki i sztuki, cywilizacji i kultury, będąc w r a z e m ludzkiej mocy, mądrości i woli, są jednocześnie jakimś o b r a z e m wszechpotęgi, wszechmądrości i najwyższej piękności Boga. Każda praca przynosząca ludziom pożytek i wszelkie dobre dzieło tej pracy, posiada w płaszczyźnie katolickiej oceny etycznej swą w a r t o ś ć i g o d n o ś ć. I nie tylko wydobywanie węgla z ziemi, czy zagospodarowywanie nieużytków potrzebne dla dobra ludzkości, ale też wyładowywanie dla tegoż dobra potężnych energii atomowych, czy opanowywanie jakichś nowych planet nabiera godności w świetle słów Boga skierowanych do pierwszych rodziców i wszystkich ich potomków.

6. *Motywy działania*

Ważnym sprawdzianem charakteru humanistycznego jakiegokolwiek systemu etyki jest zawarta w nim motywacja, a ściślej biorąc: o c e n a m o t y w ó w p o s t ę p o w a n i a. W tej też płaszczyźnie niektórzy z antagonistów rozpatrując zręby strukturalne etyki katolickiej, odmawiają jej przymiotu etyki humanistycznej. Z a s t r z e ż e n i a rodzi tu podstawowe skierowanie całego życia ludzkiego ku Bogu, jako najwyższemu celowi. „Religijną“ motywację działania dyktowaną przez katolicyzm, przeciwstawia się motywacji „ludzkiej“ na niekorzyść tej pierwszej. Tej motywacji „religijnej“ w celu zakwestionowania jej wzniosłości, przypisuje się z n a m i ę e g o i z m u.

Trudno jest niekiedy wywnioskować, o co chodzi antagonistom, kiedy mówią o motywacji ludzkiej, czy motywacji „czysto ludzkiej“, zwłaszcza kiedy jej przypisują jakiś nimb nadzwyczajnej godności i kiedy ją przeciwstawiają rzekomo „egoiistycznej“ motywacji etyki katolickiej. Jeżeli to ma być nie strach przed pozaziemską karą i nie pragnienie nieba, ani oba-

wa obrazy Boga, ani miłość chrześcijańska — to pozostaje chyba szacunek, życzliwość i ofiarność w stosunku do człowieka jako człowieka. Motywów takich jednak etyka katolicka wcale nie odrzuca ani nie deprecjonuje, choć daje im wspanialszą i szlachetniejszą oprawę przez prawdę o nadprzyrodzonym wyniesieniu człowieka. Sprawie tej musimy jednak poświęcić nieco więcej uwagi.

Kiedy mówi się o motywach, pobudkach lub intencjach w działaniu moralnym, ma się na ogół na uwadze cele podmiotowe samych działających, czyli nie cele immanentne i obiektywne działań, ale akty woli zwrócone ku osiągnięciu pewnych subiektywnych celów. Bywa niekiedy tak, że motywy pokrywają się z immanentnymi celami samych działań, może być jednak między nimi rozbieżność.

Etyka katolicka uznaje intencję działającego za czynnik, który ma bardzo poważny wpływ na charakter działania. Intencja moralnie zła odbiera nawet przedmiotowo dobrym uczynom ich dodatnią wartość, intencja zaś dobra dodaje wartości czynom podmiotowo dobrym, nadaje zaś wartość dodatnią czynom moralnie obojętnym. Prawdę tę wyraża Chrystus Pan pod postacią przejrzystej metafory, piętnując złą intencję i żądając uszlachetnienia motywów: „Światłem ciała twego jest oko twoje. Jeśli oko twoje było szczere, wszystko ciało twoje światłe będzie. Ale jeśli oko twoje było niegodziwe, całe ciało twoje mrok powije“ (Mt. 6, 22 ns.).

Chodzi jednak o to, jakiego rodzaju intencje uznaje etyka katolicka za dobre, jakie zaś za złe. Czy rzeczywiście konieczna tu jest motywacja religijna, czyli wyraźne odnośnienie działania do Boga? Otóż sprawa wartości intencji jest dosyć złożona, w każdym razie jednak etyka katolicka, wysoko ceniąc motywację religijną, wcale nie uważa jej za warunek konieczny dobrego moralnie działania. Rygorystyczne poglądy jansenistów, żądających odniesienia przez intencję aktualną wszystkich czynów do Boga, przewyższają możliwości ludzkie i są dalekie od nauki katolickiej. W y-

s t a r c z y intencja podjęcia czynności obiektywnie dobrej z motywu tej właśnie naturalnej, immanentnej jej dobroci.

Etyka katolicka uznaje za moralnie dobre działania podejmowane z motywu np. sprawiedliwości czy miłosierdzia i wcale nie twierdzi, jakoby działania te do swej subiektywnej dodatniej wartości moralnej wymagały absolutnie intencjonalnego odniesienia do Boga. Sprawiedliwość opartą o czysto naturalną, „ludzką“ motywację uznaje za cnotę. Za szlachetne i usprawiedliwione moralnie uważa odczucie niedoli bliźniego w jej różnych postaciach, a nastawienie woli na przyjście bliźniemu z pomocą nazywa cnotą, cnotą miłosierdzia. Uznaje za moralnie usprawiedliwione naturalne więzy krwi i pochodzenia, a pietyzm wśród członków tej samej rodziny i wśród członków tej samej ojczyzny podnosi do godności cnoty.

Ponad tymi motywami przyrodzonymi stawia etyka katolicka motywy nadprzyrodzone. Nie są one ułożone jednopłaszczyznowo, lecz hierarchicznie. To właśnie z zapoznania — jak się wydaje — wielopłaszczyznowości motywów zrodził się wysuwany przez antagonistów zarzut co do rzekomo egoistycznego charakteru etyki katolickiej. Nadprzyrodzona motywacja jest wyraźnie ustópniowana, przy czym o ile obawa przed wiekiustym odtrąceniem przez Boga zajmuje w tej hierarchii stopień najniższy, na jej szczycie stoi bezinteresowna miłość, miłość samego Dobra w jego absolutie — Bogu oraz w jego najdoskonalszych uczestnikach — ludziach. Cnota miłości stoi w etyce katolickiej na czele wszystkich cnót, a motyw miłości zajmuje najwyższą pozycję w hierarchii motywów⁴².

Nadprzyrodzona miłość między ludźmi wcale nie przekreśla naturalnej wspólnoty i miłości, ale ją afirmuje, oczyszcza i uwzniośla. Posiada zatem znanie najgłębiej poję-

⁴² Por. G. Gillement S. J., *Le Primat de la Charité en Théologie Morale. Essai méthodologique*, Louvain — Bruxelles — Paris 1962, 42—55.

tego humanizmu. Więzy miłości nadprzyrodzonej sięgają dalej i głębiej niż więzy krwi, wspólnoty interesów materialnych, upodobania duchowego czy cielesnego, wspólnoty kultury i zainteresowań itp. W blasku tej miłości staje bliźni z charyzmatem wielkości ponadludzkiej, jako powołany do wielkiej godności dziecka i przyjaciela Boga. Katolicyzm wcale nie przenieśla czysto ludzkich podstaw i motywów wspólnoty między ludźmi, nie może jednak nie dostrzegać ich słabości. Toteż uzupełnia te motywy, a miłość samą opiera na znacznie głębszych podstawach: łączności, braterstwa i przyjaźni w Bogu⁴³. Kiedy się widzi w człowieku i to w każdym człowieku, niezależnie od osobistego upodobania, więzów pochodzenia, czy wspólnoty kultury, wielką godność nadprzyrodzoną, powołanie do bliskiego obcowania z Bogiem w płaszczyźnie dziecięctwa i przyjaźni, nie można mu odmówić szacunku, braterstwa i przyjaźni.

Tak pojęta miłość głoszona jest w etyce katolickiej jako *w e z w a n i e i p o w i n n o ś ć*. Istnienie odpowiedniego przykazania jest rzeczą tak powszechnie znaną, że nie wymaga nawet uzasadnień. Tu podkreślić wypada trzy *p r z y m i o t y*, które postuluje się w doktrynie katolickiej w stosunku do miłości bliźniego. Miłość ta winna być mianowicie: *c z y n n a i p o w s z e c h n a*, a przy tym *h e r a r c h i c z n i e u p o r z ą d k o w a n a*. Natchniona życzliwością winna przejawiać się w czynie, winna obfitować w uczynki zewnętrzne. A jako powszechna, winna ogarniać wszystkich ludzi, nikogo nie wyłączając, winna rozszerzać się poza kręgi ludzi bliskich, poza ciasne środowisko, poza kraj nawet, ogarniając ludzi różnych narodów, ras, kultur. Powinność ta sięga tak daleko, że obejmuje *n a w e t n i e p r z y j a c i ó ł*. Jesteśmy tu *u s z c z y t u w y m a g a ń* moralnych, stoimy w obliczu heroicznego żądań etyki katolickiej⁴⁴. Stoimy jednocześnie u szczytu wartości humanistycznych.

⁴³ Por. *J. Messner*, dz. cyt. 294—298; por. także *G. Gillement* dz. cyt. 136—143.

⁴⁴ Por. *K. Michalski*, dz. cyt. 235.

W promieniach nadprzyrodzonej miłości odnajduje człowiek nie tylko innego człowieka, ale i siebie. Miłuje siebie, bo i on, tak jak inni ludzie, ma godność człowieka, a co więcej, ma godność dziecka Bożego, wezwany jest do przyjaźni z Bogiem, do uczestnictwa w Jego życiu wewnętrznym, do chwały. Miłuje siebie, ale w ł a ś c i w i e, w sposób uporządkowany. Miłuje w sobie nie to, co małe, czy może nawet nikczemne, ale co wielkie i co prawdziwie zasługuje na miłość. Miłość siebie tak pojęta nabiera wielkiej s z ł a c h e t n o ś c i w płaszczyźnie motywacyjnej, łączy się najściślej z miłością człowieka w ogóle i miłością człowieka jako przyjaciela Bożego. Miłość zaś człowieka szeroko ujętego, a więc miłość i siebie i bliźniego, opromienia i zespała wszystkich przewyższająca miłość Boża.

7. Najwyższy wzór osobowy

Jest rzeczą powszechnie wiadomą, że naczelnym i najbar-dziej autorytatywnym wzorem osobowym etyki katolickiej jest J e z u s C h r y s t u s. Nie jest to jednak wzór jedyny. Etyka katolicka może się odwołać do o g r o m n e g o z a s t ę p u wspaniałych wzorów osobowych, wspaniałych ludzi, pociągających wielkością i urokiem swego człowieczeństwa. Nawet ten nieszczęśliwy — w perspektywie oceny wyrastającej z ducha dynamizmu i gorączkowego aktywizmu czasów dzisiejszych — *Szymon Stupnik*, zupełnie zresztą nietypowy, jeśli chodzi o galerię profilów katolickiej wielkości moralnej i świętości, musiał w sobie nosić jakąś niezwykłą wielkość człowieczą, jeśli potrafił skupić wokół siebie tłumy i zyskiwał rozgłos wcale nie taki, jaki towarzyszy linoskoczkom, czy błaznom cyrkowym. Etyka katolicka może się odwołać do o g r o m u, co do l i c z b y i r o z m a i t o ś c i, wspaniałych w z o r ó w o s o b o w y c h; i to wcale nie anonimowych, ani mitologicznych, ani poetyckich czy powieściowych, ale żywych, z krwi i kości, dostojnych w swym heroicznym człowieczeństwie — ś w i ę t y c h. Nie wszystkie f o r m y i przejawy ich życia są godne naśladowania, niektóre są tak

trudne, że wprost do naśladowania niemożliwe — pod nimi kryje się jednak bezcenna treść aksjologiczna znamionująca szczyty ludzkiej wielkości, ludzkiego heroizmu. Niektórzy z nich, tak jak skaliste i strome szczyty odpychają swą nieprzystępną surowością, pociągają jednak wspaniałością perspektyw, wizją możliwości, których na dolinach „szarego człowieczeństwa“ nie da się dostrzec.

Święci nie należeli wcale do innego gatunku istot, reprezentowali sobą człowieczeństwo, h u m a n u m, ale jakoś s p o t ę g o w a n e w możliwościach i w s p a n i a ł e w wynikach rozwoju. Postawieni w różnych warunkach życiowych, na różnych załamaniach i zakamarkach wielkiej drogi dziejów ludzkości, musieli żyć na ziemi, pracować i walczyć. Przetwarzali — w zakresie swych możliwości — oblicze ziemi, a zwłaszcza własne oblicze duchowe. Do stadium końcowego stanu świętości musieli wewnątrznie d o j r z e w a ć. Były i u nich słabości, upadki, błędy — byli ludźmi. Dojrzewali w pracy mozolnej i w trudnym nieraz zmaganiu się ze światem i sobą. Sylwetki ich, choć posiadają w i e l k ą s i ł ę sugestywnego oddziaływania w ramach etosu katolickiego i p e w n ą a p r o b a t ę oficjalnej władzy doktrynalnej w Kościele, nie przejawiają znamienia wzorów a u t o r y t a t y w n i e a p r o b o w a n y c h. Znamiona takie m a t y l k o j e d n a sylwetka — J e z u s C h r y s t u s, który formułuje katolicką doktrynę moralną nie tylko swym kerygmatem, ale i osobistym wzorem życia ⁴⁵.

Nie będziemy się tu silić na p e ł n e ukazanie postaci Chrystusa, jako wzoru osobowego; nie jest to zresztą konieczne w ramach omawianego tu zagadnienia. Perspektywa spojrzenia na Chrystusa Pana n i e z a m y k a s i ę w ramach jego

⁴⁵ „Die Idee der christlichen, an der Person Jesu normierten Persönlichkeit, ist jedoch nicht nur der Inhalt der katholischen Sittenlehre, sie ist zugleich auch das, was man theologisch das Moralprinzip zu nennen pflegt... Was die Entfaltung der christlichen Persönlichkeit gemäss ihrem Vorbild fördert, ist gut, was sie hemmt oder gar zerstört, ist böse“. F. Tillmann, Die Idee der Nachfolge Christi (Handbuch der katholischen Sittenlehre, Bd 3) Düsseldorf 1934, 8 ns.

człowieczeństwa, ukazając nam niedościgłą wielkość Syna Bożego. Pokusimy się jednak uchwycić pewne l u d z k i e r y s y Jezusa Chrystusa, jego ludzki profil duchowy, by ujawnić te najgłębiej humanistyczne znamiona, jakie nosi na sobie etyka katolicka w płaszczyźnie wzorów osobowych.

Jezus Chrystus był nie tylko Bogiem, ale także z y w y m, p r a w d z i w y m c z ł o w i e k i e m. Narodził się z niewiasty (por. Gal. 4, 4), nazywał się sam najchętniej „Synem człowieczym“, o b c o w a ł z l u d ż m i jako jeden z nich. Patrzyły nań oczy wielu ludzi, dotykały go ludzkie ręce, ręce przyjaciół, napierającego tłumu słuchaczy, nieprzyjaciół i katów. Sprawy ludzkie nie tylko były mu bliskie — były to także jego sprawy⁴⁶. P r a c u j e w ś r ó d ludzi jako rzemieślnik, a potem jako wędrowny nauczyciel. O d c z u w a, jak i inni ludzie, głód i pragnienie: Samarytanke prosi o wodę, zmęczony wędrówką i spragniony w skwarze południowego słońca. Odczuwa zmęczenie, potrzebuje snu; a zmęczony pracą ś p i tak twardo, że nie słyszy wichru szalejącej burzy i nie czuje silnego kołysania miotanej falami łodzi (Por. Mt. 8, 23—27). D o ś w i a d c z a smutku, roni łzy, p r z e ż y w a lęk i odrazę. Odczuwa męki konania, podlega śmierci. Był zatem w p e ł n i c z ł o w i e k i e m, miał ludzkie ciało i duszę ludzką.

Nie była mu obojętna ziemia, na której stawiał swe stopy, ani przyroda, na którą patrzyły jego oczy. Widzi jak człowiek, odczuwa jak najwrażliwszy poeta, k o c h a żywo i mocno całe stworzenie i w jego najmniej znaczących tworach. Ze świata czerpie t r e ś ć do swych tak narzmiących wagą słowa nadziemskiego, a tak uroczo, poetycko pięknych p r z y p o w i e ś c i. Nutą głębokiego odczucia i podziwu dla piękna przyrody brzmią choćby następujące Jego słowa: „Przypatrzcie się liliom polnym, jako rosna... Powia-

⁴⁶ „Christus steht vor uns als ein ganzer Mensch: ganz geisterfüllt und dem Vater hingegeben, ganz menschlich fühlend und offen für seine menschlichen Brüder, für alle Freude und alles Leid der Welt, versunken in die Herrlichkeit des Vaters und voll Bewunderung für die Lilien des Feldes“. B. Häring dz. cyt. 113.

dam wam, że nawet Salomon we wszelkiej chwale swojej, nie był tak przybrany, jako jedna z nich“ (Mt. 6, 28 ns.). I n t e r e s u j e Chrystusa cała przyroda; wpatruje się on w jej życie, z a c h w y c a się jej pięknem, mówi o niej z dużym zainteresowaniem i znanstwem. Interesują go ptaki niebieskie, które żyją nie przedąc, ani żnąc (por. Mt. 6, 26). Z a o b s e r w o w a ł, jak to mieszkają w gniazdach na drzewach lub w krzewach (por. Mt. 8, 20; 13, 32), jak to zbierają ziarna rzucone przez siewcę przy drodze (por. Mt. 13, 4) i są sprzedawane na targu (por. Mt. 10, 29). W treść swej nauki włącza obserwacje z życia ptaków domowych i orłów, wielbłądów i owiec, wilków, węzów.

„Na fidze zauważył, jak z latem gałązki jej stają się delikatne, wypuszczają listki (por. Mt. 24, 32), na winnym szczepie, jak to latorośl nie może przynosić owocu sama ze siebie, jeśli nie tkwi w winnym krzewie (por. Jan 15, 4). Nawet trawa polna, nawet ziarno gorczyczne, chociaż najmniejsze jest ze wszego nasienia, nie uchodzi Jego uwagi (por. Mt. 6, 30; 13, 32)“⁴⁷. Nie ma w Chrystusie k u l t u natury, ale jest do niej bliski i s e r d e c z n y s t o s u n e k. Nie a p o t e o z u j e świata, a l e w i d z i g o i o c z u w a jego piękno.

Umiejąc patrzeć na przyrodę, kochać ją i podziwiać, nie był jednak Chrystus samotnym marzycielem. Przebywał w ś r ó d l u d z i, był człowiekiem czynu; wywierał swą nauką, życiem i czynami wielkie wrażenie na otaczających Go masach ludzkich. Zachwycał nieustannie ludzi rozpiętością, wszechstronnością i harmonią bogactwa duszy. Posiadał w sobie p e ł n i ę c n ó t występujących w doskonałej jedności. A przy tym wielkim bogactwie duszy, jaśniał ogromną prostotą i naturalnością. Żadnej w Nim przesady, niczego, co by odstraszało, lub czego nie można by naśladować.

Jaśniał niedościgłą b e z i n t e r e s o w n o ś c i ą. Choć był uwielbianym nauczycielem i cudotwórcą, nie zbierał żadnych zysków, nie miał nawet gdzie głowy skłonić. Nie szu-

⁴⁷ J. Kaczmarczyk, Charakter Jezusa Chrystusa, Kraków 1935, 108.

kał towarzystwa bogatych i możnych. Żył bardzo ubogo i ubogo umarł. Nie szukał nie tylko bogactw materialnych, ale także sławy, uznania czy władzy. Przeszedł przez ziemię dobrze czyniąc ludziom — wolny od chciwości, żądzy sławy, ambicji; gardzący zyskiem, poklaskiem tłumu, chwałą ludzką. Prowadził wielką działalność publiczną bez wielkiej pretensjonalności i napuszystości, bez ostentacji, jaśniejąc czarowną prostotą i niedościgłą pokorą. Jak żył prosto i pokornie, tak prosto i skromnie, choć głęboko i pięknie mówił. Mówił z taką prostotą i tak przystępnie, że każdy słuchacz, nawet prosty rybak galilejski, nawet dziecko, mogli Go zrozumieć. „Św. Paweł, po zgłębieniu tajemnic życia Jezusowego, zawołał na końcu: *Christus non sibi placuit* — Chrystus nie szukał własnego upodobania (Rzym, 15, 3). *Non sibi placuit* — zaszczytów unikał, okłaskami gardził, uznania nie szukał, o wielkie imię się nie ubiegał, godności nie pragnął, wywyższenia nie pożył“⁴⁸.

We wszystkim, co mówi i czyni, przebija prawda, wielkie umiłowanie prawdy. W nim nie ma pozy, gry, obłudy. Sami jego najzawziętsi wrogowie wyznają publicznie swe przekonanie o jego nieskazitelnej prawdowości, bez oglądania się na osobę ludzką (por. Mt. 22, 16). Nie zdradza prawdy, kiedy się nią gorszą i odstępują od niego, ani wtedy, kiedy mu śmierć za jej głoszenie grozi. Nie znosi zakłamania i obłudy u innych ludzi, napomina więc surowo faryzejskich wodzów narodu.

Mówiąc zawsze prawdę, twardą niekiedy i przykrą, ale tylko prawdę, dawał Jezus dowody niepospolitego męstwa. Nie ugiął się przed opinią, nie lękał się przykrych konsekwencji, narażał się możliwym, uczonym i przywódcom społecznym. Wobec złych miał odwagę wskazywać na zło, ostrzegać, piętnować. Dobry miał odwagę ukazywać nie łatwe drogi życia, ale te, po jakich sam ofiarnie chodził. Uczniom swym, ma odwagę stawiać

⁴⁸ Rosiak, *Syn Człowieczy*, Kraków 204.

ogromne, wprost ponadludzkie wymagania. W nich ujawnił jakieś niewidzialne dotąd perspektywy rozwoju i doskonałości, perspektywy nie łatwego, ale wspaniałego, humanistycznego dynamizmu. Każde odrzucić wszelką połowiczność, żąda mężnej decyzji, ofiary, wielkiego czynu.

Męstwo wyraża się nie tylko w podejmowaniu trudnych i niebezpiecznych poczynań, w atakowaniu przeszkód i niebezpieczeństw, w przełamywaniu trudności — słowem: w ofensywie. Wyraża się także w znoszeniu znoju i cierpienia, w twardym i nieugiętym trwaniu tam gdzie trwać trzeba, mimo trudności i niebezpieczeństw. Koroną męstwa jest cierpliwość. Jezus Chrystus jaśniej wspaniale i tą wartością moralną; przemawia z kart Pisma, jako mąż wielkiej cierpliwości.

Tych kilka wyżej podanych uwag powinno choć z daleka ukazać wspaniałe bogactwo osobistych wartości moralnych Jezusa Chrystusa. Ta wspaniała jasność jego duszy musiała niewątpliwie promieniować na zewnątrz, bogactwem wewnętrznym musiał Jezus dzielić się z ludźmi. Jego świętość musiała się przejawiać w codziennym obcowaniu z tymi, z którymi żył i przebywał. A żył z ludźmi bardzo blisko, szedł do nich i obcował z nimi w bezpośrednim codziennym zetknięciu. Jeżeli odosabniał się niekiedy, szukając samotności, to jednak wracał do ludzi, żył ich życiem; nie były mu obce ani radości, ani ich smutki. A czynił to pchany miłością. Zapatrzony w zaświaty widział człowieka. Miłując ponad wszystko Ojca Niebieskiego, miłował też człowieka na ziemi. Jezus szczerze i głęboko umiłował człowieka. Cała Jego wizja moralna w stosunku człowieka do człowieka streszcza się w nakazie miłości. Nazwał go „nowym“ i „swoim“ przykazaniem (por. Jan 13, 34 ns.; 15, 12). Zespalaając go z przykazaniem miłości Boga, zapewnił mu najwznioślejszą godność i największą siłę normatywną. A więcej niż słowem, ukazywał światu moc, wielkość i obowiązek miłości przykładem swego życia. Najgłębiej humanistyczną treść nauki o człowieku bogatym duchowo

przez miłość i ubogającym ludzi tym, co dla nich najdroższe — miłością, zamknął pieczęcią niedoścignętego wzoru własnego życia, jaśniejącego miłością.

Nie głosił kultu człowieczeństwa, cały kult swój, jako człowieka oddawał Bogu Ojcu w niebiesiech. Znając lepiej niż ktokolwiek ludzką nędzę fizyczną, umysłową i moralną, nie ubóstwiał człowieka jako człowieka. Przychodził jednak do ludzi z szacunkiem, zrozumieniem, życzliwością. Z tym szedł do każdego człowieka, nawet najnędzniejszego. Nie tylko zresztą szedł do ludzi z szacunkiem, ale z największą miłością. Kochał ludzi serdecznie, życzliwie i czynnie na codzień, do końca. Stał się „wszystkim dla wszystkich“. Miłując ludzi do stosował się do nich, nastrajał swą duszę na tony, jakimi dźwięczały dusze tych, z którymi obcował⁴⁹). Cierpiał i płakał z cierpiącymi, radował się wspólnie z tymi, którzy przeżywali radość, bywał przy łożu chorego, opłakiwał śmierć przyjaciela, przyjmował zaproszenia na uczyty, brał udział w godach weselnych.

„Myśl Jego i troska ogarnia wszystkie strony ludzkiego życia, wszystkie ciężary, trudności i właściwości, jakie są związane z poszczególnymi zawodami i zajęciami ludzkimi. I tak np. nie było Mu obcym życie rolnika, czy pasterza. Znał ciężar pracy oracza, przykładającego rękę swą do pługa (Łk. 9, 62) i troskę siewcy rzucającego nasienie na rolę (por. Mat. 13, 4), podzielał radość gospodarza zbierającego po żniwie pszenicę do szpichlerza (por. Mt. 13, 30) itd.“⁵⁰. Głęboko odczuwa ludzkie cierpienia. Ogarnia go wzruszenie na widok matki kroczącej za trumną swego jedynego syna. W odnoszeniu się do cierpiących znajduje czułe słowo: „synu“ (Mr. 2, 5), „córko“ (Mr. 5, 34). Lituje się nad głodnym ludem (por. Mt. 9, 36). Płacze w obliczu wizji zniszczenia miasta (por. Łk. 19, 41). Współczuje człowiekowi w jego bólu i smutku.

⁴⁹ Por. *J. Pastuszka*, art. cyt. 8.

⁵⁰ *J. Kaczmarczyk*, dz. cyt. 88.

Ale nie tylko smutek jest sprawą ludzką, jest nią też radość i wesele. Nie jest to obce Jezusowi. Jest on z ludźmi także wtedy, kiedy się radują. W przeciwieństwie do Jana Chrzciciela uczestniczy w różnych niewinnych radościach, osładzających ludziom życie. Nie uznaje postu dla postu, ani surowej ascezy. Pozwala się zapraszać na małe przyjęcia i wielkie uczty. Siedzi przy stole w gronie przyjaciół, pozwala się obsłużyć, a nawet nie odtrąca drogich olejków, jakimi oblewa — wraz ze swymi łzami pokuty i wdzięczność — jego stopy pokutująca grzesznica.

Stosunek Jezusa do ludzi nacechowany jest przytem wielką cierpliwością, łagodnością i wyrozumiałością. Idą do niego wszyscy, w porę, czy nie w porę, nalegają w sprawach wielkich i małych, niekiedy niepoważnych i śmiesznych, czasem mu urągają, a on wszystkich słucha cierpliwie i spokojnie, łagodnie i życzliwie traktuje. Daje wszystkim, a więc i natarczywym, nieumiejętnym, samolubnym, przebiegłym, nawet przepojonym ku niemu nienawiścią, całkowitą swobodę zbliżania się doń. Gotów jest każdego przyjąć, o każdej porze, dniem i nocą. Znajduje czas dla każdego, a nikogo nie traktuje niecierpliwie, ani gniewnie.

Jego miłość do ludzi jest czynną, nie ogranicza się do uczuć i słów. Czynem codziennym dowodzi, że miłuje prawdziwie i głęboko. Przychodzi ludziom z pomocą w ich różnorodnych potrzebach. Nigdy nie odmawia proszącym o pomoc. Raczej złamie szabat, narażając się przez to na zarzuty i trudności, niż miałby nie wysłuchać prośby proszących. Często nawet wcale nie czeka, aby Go proszono, lecz samorzutnie przychodzi z pomocą. A czyni to zawsze z wielkim taktem, troskliwie, z całą uwagą i oddaniem⁵¹).

Jego miłość do ludzi jest powszechną, ogarnia wszystkich, nikogo nie wyłącza. Najwięcej jednak udziela się tym, którzy najbardziej potrzebują pomocy, a więc ubogim,

⁵¹ Por. tamże 92.

poniżonym, grzesznikom. Swym obcowaniem z d z i e ć m i i k o b i e t a m i podkreśla ich — tak wtedy zapoznawana — godność ludzką.

Jego miłość do ludzi jest o f i a r n a, ofiarna w heroicznym stopniu. Całe jego życie było ofiarą poniesioną dla ludzi i za ludzi. I ś m i e r ć jego jest najwznioślejszym aktem ofiary. Potwierdził swoim przykładem głoszoną przez siebie prawdę, że największą miłość dla człowieka ma ten, kto życie swoje oddaje za niego. Chrystusowa ofiarna śmierć z miłości była uwieńczeniem jego ofiarnego życia w miłości.

Podany tu opis sylwetki duchowej Jezusa Chrystusa nie wymaga konfrontacji z treścią haseł kierunków humanistycznych w etyce, przemawia bowiem b e z p o ś r e d n i o swą najgłębszą humanistyczną treścią. Miał on ukazać w sposób jakby w i z u a l n y, że etyka katolicka przejawia na sobie znamiona doktryny na wskroś humanistycznej, zawiera w swej osnowie n a j w y ż s z e j k l a s y humanizm. Jezus Chrystus, twórca katolicyzmu i etyki katolickiej stanowi jednocześnie wcielenie tego, co największe i najwznioślejsze w człowieku, tego, co stanowi „humanum“ najgłębiej pojęte. Większego człowieka ziemia n i e wydała, większego odeń nawet p o m y ś l e ć się nie da.

Zamykając tok tych rozważań, zdajemy sobie już sprawę z szerokości p e r s p e k t y w humanistycznych w zakresie etyki katolickiej. Odczuwamy jednocześnie, że sama sprawa nie została wyczerpana. Ramy jednego, choćby obszernego artykułu, n i e wystarczą do ukazania p e ł n i humanistycznej treści doktryny katolickiej w zakresie życia moralnego. Nie można tu było podjąć sprawy humanistycznej treści takich s z c z e g ó ł o w y c h w a r t o ś c i, jak czystość płciowa, celibat, czy ubóstwo zakonne, albo p o s z c z e g ó ł n y c h s a k r a m e n t ó w, zwłaszcza Pokuty i Eucharystii. Sięgnęliśmy tylko do najbardziej podstawowych z r ę b ó w etycznej doktryny katolicyzmu, by ujawnić ich humanistyczne znamiona. Wyczerpanie tematu wymagałoby ram szerokiej rozprawy.

RÉSUMÉ

L'HUMANISME DE L'ÉTHIQUE CATHOLIQUE

Parlant de l'éthique catholique nous ne voulons pas montrer l'état réel de la vie morale des milieux sociaux catholiques, mais l'ensemble, et même — le système de principes qui mettent en valeur et règlent les actions humaines; système élaboré durant les siècles, dans la lumière de la doctrine révélée et fondé sur l'autorité doctrinale de l'Eglise. Or, depuis quelque temps on reproche à cette éthique le manque de l'humanisme.

À cause de l'accroissement actuel des préjugés et des dissentiments, il conviendrait de prendre dans cette question une position objective. Tel est le but de cet article. L'éthique catholique supprime-t-elle l'humanisme de la vie? Affirmant les motifs religieux d'action fondés sur l'idée du service à Dieu, supprime-t-elle les motifs humanitaires? Ou, peut-être „les chemins du salut” indiqués par cette idée s'opposent-ils aux „chemins de la vie”? Ou encore — plus exactement: la téléologie de l'éthique catholique renverse-t-elle la téléologie immanente de la vie humaine? Telles sont les questions que nous nous proposons d'examiner.

Et tout d'abord la question de la personne humaine. — L'éthique catholique, non seulement philosophique mais aussi théologique, ne supprime pas la grandeur et l'éminente dignité de l'homme. Au contraire, elle les affirme et les souligne. Si dans la doctrine catholique on ne parle pas trop souvent de la dignité originaire et de la valeur naturelle de l'homme, ce n'est pas paru qu'on voudrait la reconnaître, mais parce que cette dignité est très distancée par la grandeur transcendante de l'homme comme chrétien. Enrichissant l'homme par sa grâce, le faisant participer dans le „divinum”, Dieu ne le prive pas de „l'humanum”. Il le relève ainsi ontologiquement et axiologiquement, dans son état et dans sa valeur. Ce n'est donc pas une dégradation mais une élévation de l'homme.

L'éthique catholique montre son plus profond humanisme, prenant „l'humanum”, ou plus exactement: la personne humaine, comme le criterium de la valeur morale. La perfection morale signifie dans cette doctrine la perfection personnelle. On exige ici l'épanouissement intégral de la personne, de ses immanentes facultés et possibilités, mais en accord avec les exigences des relations objectives, dans lesquelles se trouve l'être humain. La personne considérée adéquatement en elle-même et dans ses relations objectives et nécessaires, est une norme de la moralité. Prenant ce criterium plus humanitaire l'éthique catholique a l'avantage sur les systèmes unilatéralement et superficiellement humanitaires, sur l'utilitarisme et l'hédonisme. L'idée de la nature humaine impliquée ici, se trouve dans les fondements-mêmes de l'éthique catholique.

Le transfert de la question sur le niveau théologique n'abolit pas et même n'atténue pas le criterium établi par des philosophes-moralistes catholiques. La fin ultime surnaturelle ne supprime pas, mais élève et complète la fin naturelle, et montre à l'homme une perspective d'une suprême et définitive perfection personnelle dans la vision béatifique. Cet aspect de la fin ultime nous permet d'exprimer cette perfection dans une terminologie plus humanitaire comme un idéal suprême. Cet idéal

se présente sous l'aspect d'éternité comme l'état d'une pleine maturité interne, l'état de la vie éternelle et de l'apaisement en Dieu, de la vision béatifique — et aussi sous l'aspect de la vie temporelle comme préparation interne à cet état.

Il n'est pas difficile d'éliminer l'objection en disant que l'éthique catholique montre, par son orientation à la vision éternelle dans le ciel un caractère soi-disant égoïste et abaisse la qualité des motifs dans l'action, qui mériterait la désignation d'une éthique commerciale. Or, malgré les apparences la vérité est ici tout-à fait différente. On n'achète pas le ciel avec de bonnes actions, mais pour obtenir le ciel il faut mûrir par de bonnes actions sur la base de la grâce et de la charité. Le ciel n'est pas seulement un lieu, mais aussi un état. Son obtention n'a pas le caractère d'un commerce profitable, ni d'une chance heureuse; elle est le résultat d'un procès de transformation et de maturité intérieure progressive. Ce procès dure longtemps, mais il peut arriver que cette maturité arrive rapidement comme c'était le cas avec le bon larron crucifié avec le Christ. Mais la pleine maturité doit nécessairement être atteinte des ici-bas.

La direction de l'activité vers la fin suprême ne nuit pas à la vie temporelle, à la réalisation des fins terrestres. L'idéal catholique de la vie, il est vrai, ne défie pas l'homme et sa vie terrestre, mais ne le méprise pas non plus. On ne peut pas identifier „l'humanum“ avec le „terrestre“ et le „temporel“. Rejetant l'humanisme antropocentrique nous admettons l'humanisme plus authentique, qui voit la véritable condition de l'homme dans l'univers. L'avancement vers la fin ultime supraterrestre réalise en même temps le type le plus estimable et le plus précieux dans la vie humaine individuelle et sociale; il ouvre la place au travail, pour l'avancement de la culture et l'expansion économique. À côté de l'humilité on voit la vertu de la magnanimité.

L'éthique catholique montre son profond humanisme aussi dans ses motifs. Elle ne rejette pas les motifs naturels, comme: l'estime, la bienveillance, l'esprit de sacrifice etc. d'un homme vers l'autre, elle lui donne un cadre plus précieux. Au-dessus de ces motifs elle pose les motifs surnaturels, qui sont rangés hiérarchiquement. Au sommet de cette hiérarchie elle met le motif le plus précieux: la charité désintéressée.

L'article se termine par la vision du Christ, les traits humanitaires de la vie terrestre du Christ, qui est le modèle le plus élevé et le plus autoritaire dans la doctrine catholique. Dans ce modèle-là les caractères humanitaires trouvent leur plus pleine et plus profonde réalisation.