

# Roman Kuligowski

---

## Natura i nadprzyrodzoność a humanizm

---

Kieleckie Studia Teologiczne 5, 351-359

---

2006

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Roman Kuligowski – Warszawa – Radom

## NATURA I NADPRZYRODZONOŚĆ A HUMANIZM

W książce A. Zuberbiera *Teologia dzisiaj* znajduje się rozdział zatytułowany *Miłość jest jedna*<sup>1</sup>. Już na początku tego rozdziału autor przekonuje czytelnika, że mówienie o miłości nadprzyrodzonej i naturalnej – co w potocznym języku zdarza się często – jest pozbawione teologicznego uzasadnienia. W konkretnych przeżyciach miłości nie da się oddzielić elementów nadprzyrodzonych od czysto naturalnych. A skoro tak, to nie ma podstaw, by dyskredytować w ocenie moralnej czyny człowieka, w których dostrzega się tylko doczesną motywację. Idąc dalej w tym rozumowaniu, nie sposób nie doceniać humanistycznego wymiaru ludzkiego działania w świecie. Dla ks. prof. Andrzeja Zuberbiera humanizm jest wartością, która pozwala chrześcijanom być obecnymi w pluralistycznym świecie i realizować właściwe ich misji powołanie.

### 1. Relacja natura – nadprzyrodzoność

Aby właściwie zrozumieć Zuberbiera, trzeba odwołać się do jego wcześniejszego studium, mianowicie do rozprawy habilitacyjnej *Relacja natura – nadprzyrodzoność w świetle badań teologii współczesnej* (Warszawa 1973). W książce tej mamy do czynienia ze znakomitą analizą nauczania dwudziestowiecznych teologów – chodzi przede wszystkim o H. de Lubaca i K. Rahnera – nauczania odsłaniającego wysiłki zmierzające do przezwyciężenia dualistycznego pojmowania dwu porządków, nadprzyrodzonego i naturalnego. A. Zuberbier dochodzi do wniosku, że przezwyciężenie dualizmu nadnatura-natura staje się możliwe, gdy przyjmie się osobową, a raczej międzyosobową, koncepcję tejże relacji<sup>2</sup>. „Międzyosobowe ujęcie stosunku natu-

---

<sup>1</sup> Por. A. Zuberbier, *Teologia dzisiaj*, Katowice 1975, s. 227–244.

<sup>2</sup> Por. A. Zuberbier, *Relacja natura – nadprzyrodzoność w świetle badań teologii współczesnej*, Warszawa 1973, s. 131.

ry i nadprzyrodzoności wynika z samej natury rzeczy, jeśli tylko obie strony owego stosunku traktujemy w sposób konkretny i egzystencjalny<sup>3</sup>. Takie rozumienie relacji natury i nadprzyrodzoności ma istotną wartość kerygmatyczną. Pozwala bowiem ujmować relację Bóg – człowiek w kategoriach personalistycznych<sup>4</sup>.

Jest faktem, że w Biblii nie odnajdujemy dualizmu natura – nadprzyrodzoność. Nie ma też w Piśmie Świętym takich określeń, jak natura i nadprzyrodzoność. A skoro tak, to nie sposób nie dostrzec, że współczesna antropologia teologiczna, przeniknięta elementami biblijnymi różni się od tej, która była obecna w podręcznikach w czasach przed Soborem Watykańskim II.

W refleksji teologicznej, a teologicznomoralnej w szczególności, w samym jej centrum znajduje się człowiek<sup>5</sup>. To on jako istota świadoma swoich czynów i obdarzona wolnością jest podmiotem działań etycznych. Człowiek jest też przedmiotem poszukiwań teologii moralnej. W wymiarach etycznych człowiek nie tylko *jest człowiekiem*, lecz także ciągle nim *się staje*. W teologii moralnej chodzi o to, by przez naukową refleksję odkrywać przed człowiekiem drogę do stawania się *bardziej człowiekiem*.

Teologiczna wizja człowieka, a zwłaszcza ocena wartości życia duchowego i cielesnego, wynika z trzech prawd, które dla człowieka wierzącego są przedmiotem wiary<sup>6</sup>. Chodzi mianowicie 1. o prawdę o stworzeniu człowieka przez Boga; 2. o prawdę związaną z tajemnicą wcielenia Syna Bożego i 3. o zmartwychwstanie Chrystusa i paruzję.

Czym zaś jest człowiek? Wiele wydał on i wydaje o sobie opinii; różnych i nawet przeciwstawnych, w których często bądź wywyższa siebie jako absolutną normę, bądź poniża się aż do rozpacz, skutkiem czego trwa w niepewności i niepokoju. Kościół wczuwając się głęboko w te trudności może, pouczony Objawieniem Bożym, udzielić na nie odpowiedzi, w której znajdzie się określenie właściwego położenia człowieka, wyjaśnienie jego słabości, a zarazem umożliwienie należytego uznania jego godności i powołania. Pismo święte uczy bowiem, że człowiek został stworzony *na obraz Boży*, zdolny do poznania i miłowania swego Stwórcy, ustanowiony przez Niego panem wszystkich stworzeń ziemskich, aby rządził i posługiwał się nimi, dając chwałę Bogu. *Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz? I czymże syn człowieczy, że się nim zajmujesz? Uczyniłeś go niewiele mniejszym od aniołów, chwałą i czią go uwieńczyłeś i obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich. Położyłeś wszystko pod jego stopy* (Ps 8, 5-7)<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Tamże, s. 131.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 131.

<sup>5</sup> Por. A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., s. 186.

<sup>6</sup> Por. J. Piegsa, *Człowiek – istota moralna*, t. 3, Opole 2000, s. 109.

<sup>7</sup> Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II, *Gaudium et spes*, 12.

Współczesna antropologia teologiczna ma już poza sobą spory nt. dualizmu w rozumieniu człowieka. Dualizm duszy i ciała, podkreślany w dawniejszej antropologii, miał swoje źródło raczej w poglądach filozoficznych (platonizm, kartezjanizm), które przeniknęły do teologii, aniżeli w Objawieniu Bożym. Nieocenione zasługi w przezwyciężeniu dualizmu dusza – ciało mają dwudziestowieczni bibliści<sup>8</sup>. Egzegeci wyjaśniają, że zarówno terminem *cielo* (hebr. *basar*), jak i terminem *dusza* (hebr. *nephesh*) opisuje się w Biblii całego człowieka, przy czym *cielo* wyraża raczej przemijalność, *dusza* nieprzemijalność człowieka. Warto też wiedzieć, że u św. Pawła, który posługuje się greckimi terminami *sarx* i *soma*, cielesność wyraża grzeszność człowieka: „*cielo i krew nie mogą osiągnąć królestwa Bożego* (1 Kor 15, 50; por. Ga 1, 16; Ef 6, 12); w przeciwieństwie do cielesności (*sarx*) duch (po grecku – *pneuma*) oznacza aktywność Boga, która rozciąga się na człowieka”<sup>9</sup>. Człowiek ma żyć według ducha, czyli ma poddawać się wpływowi Ducha Świętego. Nowy Testament opisuje życie przyszłe, wieczne w kategoriach zmartwychwstania, a więc w kategoriach nowego życia całego człowieka, a nie tylko duszy. Podkreślamy ten wątek w teologii moralnej, ponieważ pomaga nam to rozumieć znaczenie całościowej struktury człowieka w życiu moralnym. W życie moralne człowieka wpisują się i dusza, i ciało. Miłość jako zasadnicza wartość moralna obejmuje zarówno duszę człowieka, jak i jego ciało.

Miłość, do jakiej jesteśmy wezwani, odnajduje swoje źródło – i tym samym wzór dla siebie – w Bogu. Jako chrześcijanie mamy kochać, będąc gotowi oddać życie za drugiego. Trzeba pamiętać, że miłość do drugiego człowieka wyraża jednocześnie miłość do Boga. A miłość do Boga urzeczywistnia się w miłości do bliźniego. Jako postawa moralna miłość jest jedna.

Gdy więc ewangelia każe kochać wszystkich ludzi na wzór Ojca w niebie i za przykładem Chrystusa, gdy wskazuje, że tylko w Bogu i Chrystusie znajduje człowiek źródło takiej miłości, jaką pragnąłby i powinien otoczyć drugiego – to mówi o jednej jedynej, nierozróżnialnej rzeczywistości. Po prostu o miłości<sup>10</sup>.

Jak nikt z ludzi nie żyje poza Bogiem, poza Jego łaską, tak nie ma autentycznej miłości, która nie miałaby swego źródła w Tym, który *jest miłością* (1 J 4, 8). W horyzoncie myśli teologicznomoralnej jest to ważna konstatacja. Po pierwsze, każe ona rozumieć dobro, jakie czynią niechrześcijanie i nie-

---

<sup>8</sup> Por. L. Stachowiak, *Zagadnienie dualizmu antropologicznego w Starym Testamencie i w literaturze międzytestamentalnej*, „*Studia Theologica Varsaviensia*”, 7 (1969) 2, s. 3–332; tenże, *Biblijna koncepcja człowieka. Monizm czy dualizm?* w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, Warszawa 1968, s. 203–226.

<sup>9</sup> Por. A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., s. 186.

<sup>10</sup> Tamże, s. 230.

wierzący, jako mające związek z *łaską Bożą*. I po drugie, istnieją teologiczne podstawy, by mówić o możliwości zbawienia tych, którzy nie należą do widzialnych struktur Kościoła, a więc niechrześcijan i niewierzących. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele Soboru Watykańskiego II znajduje się następujący zapis:

Zbawiciel chciał, aby wszyscy ludzie byli zbawieni (por. 1 Tm 2, 4). Ci bowiem, którzy bez własnej winy nie znając Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym sercem jednak szukają Boga i wolę Jego przez nakaz sumienia poznana starają się pod wpływem łaski pełnić czynem, mogą osiągnąć wieczne zbawienie. Nie odmawia też Opatrzność Boża koniecznej do zbawienia pomocy takim, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują, nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie<sup>11</sup>.

Niewątpliwie inne są motywy, jakimi kieruje się chrześcijanin w swoim działaniu, aniżeli racje człowieka, który nie wyznaje wiary w Chrystusa, tym niemniej wszyscy ludzie dobrej woli zdają się podążać „ku upragnionemu, powszechnemu braterstwu ludzi, które według wiary chrześcijańskiej ma swe najgłębsze oparcie w Bogu, Ojcu wszystkich”<sup>12</sup>.

## 2. Humanizm chrześcijański

Dla A. Zuberbiera wartości, które nazywamy chrześcijańskimi, pozostają jednocześnie w pełnym tego słowa znaczeniu wartościami humanistycznymi<sup>13</sup>. Takie podejście do wartości kształtujących człowieka nie jest nowością. Wystarczy oddać się lekturze *Gaudium et spes*. Zasadą autora *Teologii dzisiaj* jest to, że wpisuje tę myśl w polską teologię.

Świadomość ścisłego związku wartości ewangelicznych z humanistycznymi zostanie pogłębiona w nauczaniu papieża Jana Pawła II<sup>14</sup>.

W myśli chrześcijańskiej humanizm zajmuje ważne miejsce. Według J. Maritaina, autora *Humanizmu integralnego* (Londyn 1960), chrześcijaństwo od samego początku postrzegało ścisły związek religii z humanizmem. Już huma-

---

<sup>11</sup> Konstytucja dogmatyczna o Kościele Soboru Watykańskiego II, *Lumen gentium*, 16.

<sup>12</sup> A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., s. 232.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 232–235.

<sup>14</sup> Z rozmów, jakie miałem szczęście prowadzić z moim profesorem, A. Zuberbierem, mogę powiedzieć, że pozostawał nie tylko wdzięczny Janowi Pawłowi II za to, co napisał w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis*, ale wręcz zafascynowany papieskim stwierdzeniem „Człowiek jest drogą Kościoła” (nr 14).

nizm antyczny, a jeszcze bardziej średniowieczny, jest wyraźnie przeniknięty elementami religijnymi. W średniowieczu wybijającym się rysem humanizmu jest niewątpliwie teocentryzm. Od renesansu humanizm przybiera coraz wyraźniej charakter antropocentryczny. Ale nie jest to humanizm ateistyczny. Ten zaznaczy swoją obecność dopiero w XX wieku, wpisując się w ideologię systemów totalitarnych. Praktycznie stał się on antyhumanizmem<sup>15</sup>. Owocami tego antyhumanizmu stały się wojny, obozy koncentracyjne i łagry, zniewolenie całych narodów, przekonanie, że w przemianach politycznych obowiązuje zasada prymatu siły nad prawdą. Poniekąd „punktem dojścia” antyhumanizmu, czy – jak kto woli – humanizmu ateistycznego, jest Auschwitz<sup>16</sup>. Dla Kościoła, a szczególnie w XX wieku dla Soboru Watykańskiego II, dla papieży związanych z tym Soborem, humanizm stał się – tak to można określić – wyzwaniem. Trzeba było podjąć trud przywrócenia humanizmowi jego cech pierwotnych, religijnych. Ostatecznie bowiem w humanizmie chodzi o uczynienie człowieka *bardziej człowiekiem* i tym samym nadanie jego aktywności w świecie cech w pełni ludzkich.

Humanizm rozumie się jako postawę intelektualną i moralną, akcentującą szczególną doniosłość spraw związanych z człowiekiem, zwłaszcza jego osobową godność. „Humanizm dąży z istoty swej do uczynienia człowieka bardziej ludzkim i do okazania jego pierwotnej wielkości przez wprowadzenie go w uczestnictwo w tym wszystkim, co może go ubogacić w naturze i w historii”<sup>17</sup>. Humanizm jest służbą, w której człowiek pozostaje celem działań, a pod-

---

<sup>15</sup> Por. „Przejawy tej radykalizacji, które wywarły największy wpływ, są znane i łatwo rozpoznawalne, zwłaszcza w historii Zachodu. Nie ma przesady w stwierdzeniu, że rozwój znacznej części nowożytnej myśli filozoficznej dokonywał się przy stopniowym oddalaniu się od chrześcijańskiego Objawienia, sprowadzając ją nawet na pozycje jawnie z nim sprzeczne. W ubiegłym stuleciu proces ten osiągnął apogeum. Niektórzy przedstawiciele idealizmu starali się na różne sposoby przekształcić wiarę i jej treści, nawet tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, w struktury dialektyczne poddające się pojmowaniu racjonalnemu. Temu nurtowi przeciwstawiły się różne formy humanizmu ateistycznego, wypracowane pod względem filozoficznym. Uznały one wiarę za czynnik alienujący i szkodliwy dla rozwoju pełnej racjonalności. Nie wahały się przy tym nadać sobie statusu nowych religii i stały się podstawą programów społecznych i politycznych, prowadzących do powstania systemów totalitarnych, które przysporzyły ludzkości wielu cierpień” (Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 46).

<sup>16</sup> Por. R. Butiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, Lublin 1996, s. 37; W. Chudy, *Wprowadzenie. Na odsiecz prawdzie o osobie ludzkiej*, w: R. Butiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, Lublin 1996, s. 6–7.

<sup>17</sup> J. Maritain, *Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, Londyn 1960, s. 10.

stawowym motywem tychże działań jest miłość<sup>18</sup>. Jako służba humanizm przenika różne dziedziny życia: duchowość, kulturę, życie społeczne, polityczne, gospodarcze...

Chrystus objawia człowiekowi Boga, ale też objawia człowiekowi człowieka. Jeśli humanizm nie jest zdeformowany ideologią, jak np. wspomniany humanizm ateistyczny, to stanowi on wyzwanie dla możliwości, jakie tkwią w człowieku. Humanista wierzy w człowieka, wierzy w jego zdolności do *stawania się bardziej człowiekiem*. Wiara w człowieka poniekąd wyrasta z wiary w Boga.

Chociaż istnieją zasadnicze różnice pomiędzy humanizmem religijnym a humanizmem ateistycznym, to jednak można dostrzec pewne wartości, które umożliwiają dialog pomiędzy człowiekiem wierzącym w Chrystusa a nie pozostającym pod wpływem wiary chrześcijańskiej. Chrześcijanin jest przekonany, że dobro, jakie uobecnia się w aktywności ludzkiej, ma swoje źródło w Bogu. Gdy Kościół wysławia Boga za wielkie rzeczy, jakie On sprawia (por. Łk 1, 49), to swoim uwielbieniem ogarnia dobro każdego człowieka, także tego, który nie wyznaje wiary w Chrystusa. To, co dla humanizmu jest charakterystyczne, to wyzwalanie w człowieku odruchów bezinteresowności w czynieniu dobra<sup>19</sup>.

Dla humanizmu wartością podstawową jest godność osoby ludzkiej. Chrześcijanie rozumieją tę godność w świetle Tajemnicy Wcielenia Chrystusa i Odkupienia dokonanego na Krzyżu<sup>20</sup>. Być może najpełniejszą formą wypowiedzi nt. godności ludzkiej jest ta, która znajduje się w encyklice Jana Pawła II, *Redemptor hominis*. Papież naucza w tym dokumencie, że sens ludzkiego życia w pełni wyjaśnia się w miłości<sup>21</sup>. Chodzi o miłość, która urzeczywistnia się w spotkaniu osób, nie wyłączając Boga.

I dlatego właśnie Chrystus-Odkupiciel (...) „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi”. To jest ów – jeśli tak wolno się wyrazić – ludzki wymiar

---

<sup>18</sup> Por. Jan Paweł II, Przesłanie do uczestników Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury, *Chrześcijański humanizm*, „L'Osservatore Romano”, 21 (2000) 3, s. 36–37; tenże, *Uniwersytet w służbie nowego humanizmu*, „L'Osservatore Romano”, 21 (2000) 11–12, s. 6–8; A. Dziuba, *Ewangeliczny humanizm Europy w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Problematyka pokoju u papieżu Jana XXIII i Jana Pawła II*, red. J. Lewandowski, Ząbki 2004, s. 184–199; R. Rogowski, *Nikt nie jest samotnym szczytem*, Kraków 2004, s. 43.

<sup>19</sup> Por. Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady *Cor Unum*, Watykan, 7 lutego 2002, „L'Osservatore Romano”, 23 (2002) 5, s. 48.

<sup>20</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 2–6.

<sup>21</sup> Por. tamże, nr 10.

Tajemnicy Odkupienia. Człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo!<sup>22</sup>

W pełni humanistyczne rozumienie godności ludzkiej osoby staje się możliwe w świetle wiary chrześcijańskiej. Wiara pozwala właściwie rozróżniać oraz wybierać pomiędzy tym, co jest wartością prawdziwie ludzką, a tym, co jest tylko jej namiastką<sup>23</sup>.

W książce *U podstaw odnowy* Karol Wojtyła zauważa, że wiara chrześcijańska ma naturę dialogiczną<sup>24</sup>. Wiara jest łaską, świadomą postawą człowieka i zadaniem dla niego. Kształtuje się ona w człowieku i rozwija dzięki spotkaniu, którego inspiratorem jest Bóg. On objawia się człowiekowi i On zaprasza do wspólnoty z sobą. W odpowiedzi wierzący powierza (zawierza) siebie Bogu. Dokonuje się to w całkowicie wolnym i świadomym akcie człowieka<sup>25</sup>. Mocą wiary człowiek staje się *bardziej człowiekiem*, ponieważ zawiera Miłość. W tym zawierzeniu odsłania się cała głębia humanizmu. Gdy człowiek trwa w dialogu z Bogiem, to ów dialog owocuje dojrzałą postawą wiary, która wyraża się z jednej strony uwielbieniem Boga, a z drugiej zdumieniem człowieka nad sobą samym: „Jakąż wartość musi mieć w oczach Stwórcy człowiek, skoro zasłużył na takiego i tak potężnego Odkupiciela (por. hymn Exsultet z Wigilii Wielkanocnej), skoro Bóg *Syna swego Jednorodzonego dał*, ażeby on, człowiek *nie zginął ale miał życie wieczne* (por. J 3, 16)”<sup>26</sup>. Zdumienie wobec godności człowieka jest wpisane w Ewangelię. Stanowi ono o misji Kościoła. „Owo zdumienie, a zarazem przeświadczenie, pewność, która w swym głębokim korzeniu jest pewnością wiary, ale która w sposób ukryty ożywia każdą postać prawdziwego humanizmu – pozostają najściślej związane z Chrystusem”<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> Tamże, nr 10.

<sup>23</sup> Por. tamże, nr 10.

<sup>24</sup> Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 15–28; *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 629–634.

<sup>25</sup> Por. J. Tischner, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, oprac. A. Bobko, Wrocław – Warszawa – Kraków 2003, s. 416–425.

<sup>26</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 10.

<sup>27</sup> Tamże, nr 10; por. L. Balter, *Chrystologiczne podstawy humanizmu*, w: *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, red. H. I. Szumił, Lublin 1985, s. 293–316; A. Dziuba, *Humanizm chrześcijański jako dar paschalny*, „Collectanea Theologica”, 71 (2001) 3, s. 103–126; P. Góralczyk, *Ogólnoludzkie wartości przyniesione przez Chrystusa*, „Ateneum Kapłańskie” 84 (1992) 1, s. 69–79; S. Wilkanowicz, *Der christliche Humanismus Johannes Pauls II*, „Communio”, 18 (1989) 5, s. 504–513.



Według Jana Pawła II:

Człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa<sup>28</sup>.

Dla Papieża autentyczny humanizm jest możliwy wtedy, gdy ujmuje się go w świetle Objawienia. Podczas pielgrzymki do Polski w roku 1979 Jan Paweł II wypowiedział słowa: „Kościół przyniósł Polsce Chrystusa – to znaczy klucz do rozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek”<sup>29</sup>. Humanizmu nie da się w pełni zrozumieć, jeśli pomija się jego wymiar chrystocentryczny. Ostatecznie humanizm w najpełniejszym tego słowa znaczeniu ma swoje źródło w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa<sup>30</sup>. To chrystocentryzm odróżnia humanizm chrześcijański od wszelkich innych humanizmów.

W świetle Tajemnicy Chrystusa znajdują rozwiązanie podstawowe problemy człowieka, związane z sensem jego bytowania, z ostatecznym przeznaczeniem; jednocześnie właśnie dzięki Tajemnicy Chrystusa człowiek jest wezwany do poszukiwań najważniejszych, wynikających z jego ludzkiej godności odpowiedzi na pytania związane z jego przyszłością zarówno doczesną, jak i wieczną<sup>31</sup>.

Wiara nie odrywa człowieka od problemów ludzkich, ale poleca mu angażować się w ich rozwiązywanie w pełni dojrzałe, odpowiedzialnie. Chrześcijanin ma świadomość, że do nieba idzie przez ziemię<sup>32</sup>. To otwiera chrześcijanina na współpracę z ludźmi, którzy angażują się w humanizowanie świata. Pozwala też widzieć wartości obecne w pozachrześcijańskich systemach światopoglądowych i w związanych z nimi działaniach człowieka. Chrześcijaństwo pogłębia rozumienie wartości, jakie człowiek innej religii – także człowiek niereligijny – uważa za swoje. Dlatego Kościół wzywa do podejmowania dialogu ze wszystkimi ludźmi dobrej woli. W postawie dialogu Kościoła ze światem uwyrażnia się prawda, że wartości ewangeliczne nie pozostają inne, obce w stosunku do

---

<sup>28</sup> Jan Paweł II, Homilia na Placu Zwycięstwa w Warszawie. *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka*, 2 czerwca 1979 r., w: Jan Paweł II, *Nauczanie papiejskie*, t. 2, cz. 1, Poznań 1990, s. 599.

<sup>29</sup> Tamże, s. 599.

<sup>30</sup> Por. A. F. Dziuba, *Humanizm chrześcijański jako dar paschalny*, „Collectanea Theologica”, 71 (2001) 3, s. 103–108.

<sup>31</sup> R. Kuligowski, *Humanizm w myśli Jana Pawła II*, Kielce 2004, s. 29.

<sup>32</sup> Por. P. Teilhard de Chardin, *Człowiek i inne pisma*, Warszawa 1984, s. 309–319.

<sup>33</sup> Por. A. Zuberbier, *Teologia...*, dz. cyt., s. 243.

wartości ewangelicznych<sup>33</sup>. „Wszystko, czym człowiek żyje, co człowiek tworzy, i sam rozwój społeczności, i osoby ludzkiej stanowi historię zbawienia”<sup>34</sup>. Głosząc Ewangelię, Kościół objawia człowiekowi sens ludzkiej egzystencji<sup>35</sup>.

\* \* \*

Wierzący w Chrystusa i niechrześcijanie, a także niewierzący, budują świat, który określa się mianem wspólnego domu. W mozolnym trudzie tworzenia wspólnoty kierują się różnymi motywami. Motywy te są przynajmniej w pewnym stopniu zbieżne. Chrześcijanie żywią przekonanie, że ich motywacja jest głębsza, pozwalająca pełniej uczestniczyć w dziele budowania wspólnego domu. Humanistyczne motywy nie tylko nie sprzeciwiają się wierze religijnej, ale w niej uzyskują dopełnienie. Autentyczny humanizm nie traci swojego religijnego wymiaru, chociaż nie wszyscy to dostrzegają.

## Zusammenfassung

### NATUR – ÜBERNATUR UND HUMANISMUS

In den Werken von Prof. Andrzej Zuberbier finden wir eine Analyse der gegenwärtigen theologischen Lehre über das Verhältnis zwischen Natur und Übernatur. Diese Analyse führt zur Überzeugung, dass der Dualismus Natur – Übernatur keine echten theologischen Grundlagen hat. In der Bibel finden wir nicht die Begriffe „Natur“ und „Übernatur“. Zuberbier schreibt, dass die so genannten christlichen Werte gleichzeitig humanistisch sind. Jedes Gute hat in Gott seine Quelle. Also auch wenn die Nichtchristen etwas Gute tun, leben sie nicht ohne Gnade Gottes.

Die Lehre von Zuberbier – und von vielen heutigen Theologen – wird eine Grundlage für den Humanismus. Der Humanismus schenkt allen Menschen die Möglichkeit sich zu treffen und im Dialog zu bleiben. Die Überwindung des Dualismus Natur – Übernatur öffnet neue Wege in der Theologie und in dem neuen Humanismus.

**Ks. dr hab. Roman KULIGOWSKI** – ur. w 1948 r. w Sokołowcu, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach i Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie, adiunkt na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, w 2005 r. uzyskał habilitację na Wydziale Teologicznym tejże uczelni, autor artykułów z zakresu teologicznomoralnych aspektów dialogu z niewierzącymi oraz humanizmu chrześcijańskiego; wykładowca teologii moralnej w WSD w Kielcach.

<sup>34</sup> Tamże, s. 243.

<sup>35</sup> Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*, 41.