Kłopoty z humanizmem

Jerzy W. Gałkowski

Kilkadziesiąt lat temu Bruno Jasieński rozeźlił się i postanowił spalić Paryż. Andrzejowi Grzegorczykowi teraz już to nie wystarcza i zdenerwowany „rozmiękczaniem" chrześcijaństwa na Zachodzie przez humanizm, postanowił spalić Zachód razem z całym humanizmem i Paryżem pewnie też.[1] O ile skrajność A. Grzegorczyka nie jest czymś zaskakującym, o tyle dziwić może jego niechęć do humanizmu i przeciwstawianie go chrześcijaństwu, gdyż przyzwyczajeni jesteśmy raczej do wiązania ze sobą tych dwóch pojęć. Dlaczego więc u A. Grzegorczyka doszło do ich przeciwstawienia? Zanim odpowie się na to pytanie, trzeba wpierw poczynić pewne uwagi wstępne. Jest niewątpliwym paradoksem, że wiele pojęć znaczących w codziennym życiu, jak i w analizach teoretycznych, nie ma jasno sprecyzowanej treści i zakresu, a co więcej, ciągle daleko jesteśmy od usunięcia tej niejednoznaczności. I tak właśnie jest m. in. z pojęciem humanizmu — różni ludzie podkładają różne treści pod to pojęcie. Do tego dochodzi jeszcze wielka złożoność chrześcijaństwa, w którym mieści się wiele aspektów, wątków i postaw zmiennych w czasie, które znajdują wyraz w formalnych strukturach Kościołów chrześcijańskich, w wielości systemów teologicznych i filozoficznych, a nawet w różnorodności postaw moralnych. Łączy je co prawda wspólna idea, ale trudna jest ona do pełnego wyrażenia. Jeśli więc te dwa pojęcia zestawi się ze sobą, to będzie się w niemałym kłopocie. Bowiem pod niektórymi aspektami i w pewnym rozumieniu będą się one utożsamiały, a pod innymi będą właśnie przeciwstawne.

A. Grzegorczyk dla lepszego zrozumienia stara się je sprecyzować. I tak za humanizm uważa postawę, według której człowiek jest wolnym twórcą wartości (raczej trzeba by powiedzieć: w sposób wolny decyduje, co jest wartością), jest miarą wszystkich rzeczy; postawę, która ogranicza widzenie świata do ludzkiego wymiaru i usuwa Absolut z życia ludzkiego. Chrześcijaństwo, zdaniem A. Grzegorczyka, uważa, iż *człowiek jest*

[1] Na temat artykułu A. Grzegorczyka „Palę Zachód! Przeciw humanizmowi" („Więź", nr 1 z br.) publikowaliśmy już wypowiedzi polemiczne St. Grabskiej (nr 2) i Turiana (nr 3).

nie panem, ale nawozem albo mięsem wartości absolutnych, jest *mięsem chwały Bożej. (...) W chrześcijaństwie celem życia nie jest to, żeby ludziom było wygodniej, ale żeby się realizowała chwała Boża.* Cytując dalej dzieło *wnikliwego badacza kultury* w sposób, który pozwala przypuszczać, że podpisuje się pod jego słowami, A. Grzegorczyk żałuje, że *chrześcijański kult cierpienia (...) wygasł w naszej cywilizacji do tego stopnia, że w samym chrześcijaństwie wydaje się nieobecny lub nie znaczący,* oraz że *model chrześcijaństwa, który najwyraźniej wchodzi w fazę zwycięską, jest najdalej posuniętym odwrotem od tradycji gnostycznej, manichejskiej, neoplatońskiej, usiłuje w maksymalnym stopniu przezwyciężyć widok świata zorganizowany wokół idei grzechu pierworodnego, skażenia natury ludzkiej i realnej obecności zła w świecie; jak najdalej odejść od plotyńskiej pogardy dla cielesności.*

Podane przez autora określenia humanizmu i chrześcijaństwa domagają się pewnych wyjaśnień. Pojęcie humanizmu występuje na wielu płaszczyznach i odnoszone jest do różnych zagadnień, a co więcej może ono posiadać dwojakie znaczenie — opisowe i wartościujące. Niewątpliwie wspólną płaszczyzną różnych rozumień tego pojęcia, płaszczyzną, na której można dokonywać sensownego dialogu, a może nawet uzgodnienia stanowisk, jest płaszczyzna, na której wytępuje pojęcie człowieka. Oczywiście nie wystarczy, żeby ktoś (lub jakaś doktryna) podejmował problem człowieka i spraw ludzkich, to znaczy, żeby zajmował się problematyką humanistyczną — aby można było go już nazwać humanistą. Istnieją pewne granice znaczenia opisowego, granice nie całkiem wyraźne, ale dość powszechnie ujmowane, które nie pozwalają nazwać humanistą np. zwolennika rasizmu czy innego typu nietolerancji. Jednakże wyznaczanie tych granic ma przede wszystkim sens negatywny, to znaczy jest to oddzielanie tego, co niehumanistyczne, od humanistycznego. Dopiero w tych granicach określana jest pozytywnie treść pojęcia „humanizm". Dokonywane to było na podłożu różnorodnych systemów myślowych i w wielu epokach historycznych. Pierwotnie humanizmem nazywano doktryny renesansowe, nawiązujące do pewnych tradycji filozofii greckiej, szczególnie zaś do relatywizmu antropocentrycznego sofistów („człowiek jest miarą wszystkich rzeczy"). Z biegiem czasu pojęcie humanizmu coraz bardziej rozszerzano i obecnie służy do określania zespołu problemów różnie postawionych, występujących w wielu dziedzinach i na różnych płaszczyznach. Istnieje więc wiele humanizmów dość znacznie różniących się między sobą. Mówi się obecnie zarówno o humanizmie renesansowym czy greckim, jak i chrześcijańskim (może właściwsza by tu była liczba mnoga), socjalistycznym, egzystencjalistycznym itd. „Kąty nachylenia" tych humanizmów są różne i powodują, że krzyżują się one ze sobą. Można odnaleźć, jak się wydaje, wspólny rys tej wielości humanizmów — i to na dwóch płaszczyznach: teoretycznej i praktycznej. Płaszczyzna teoretyczna to podejmowany problem do wyjaśnienia — człowiek i jego sprawy: pojęcie człowieka, jego miejsce w rzeczywistości, dola,

szczęście, problemy moralności, kultury, pracy itp. W tym ujęciu to, co humanistyczne, przeciwstawia się temu, co przyrodnicze, w pewnym sensie temu, co techniczne i kulturowe („sztuczne"), i temu, co boskie (ale nie w znaczeniu: religijne). Decyduje po prostu dobór tematu. Tutaj należą też problemy oceny poszczególnych stanowisk grupujące się wokół określenia „prawdziwego" humanizmu.

Praktyczna jest płaszczyzna ukształtowań osobowości, postaw i konkretnych ludzkich działań, czyli płaszczyzna moralna. I tutaj to, co humanistyczne (humanitarne), przeciwstawia się temu, co „nieludzkie", tj. niegodne człowieka. I chyba na tej płaszczyźnie najłatwiej jest o wzajemne porozumienie. Najwięcej natomiast dyskusji budzi zawsze określenie ontycznej struktury człowieka i jego pozycji w całości bytu, czyli problemy rozumności i wolności, oraz teo- lub antropocentrycznej wizji świata.

Wymienione (i inne jeszcze) problemy i płaszczyzny, choć mają płynne granice i zachodzą na siebie, jednak się nie utożsamiają. Należy te różnice brać pod uwagę, aby uniknąć nieporozumień. Stąd też wydaje się, że problem humanizmu (w odniesieniu do chrześcijaństwa), poruszany przez A. Grzegorczyka, nie jest problemem humanizmu po prostu, ale humanizmu pewnego rodzaju.

Podobna, *mutatis mutandis*, jest sytuacja z pojęciem chrześcijaństwa. Źródłem chrześcijaństwa jest objawienie Starego i Nowego Testamentu. Jest to źródło bardzo bogate i złożone. Zawartych w nim jest wiele różnych wzajemnie uzupełniających się idei. Dają one początek wielu różnym systemom teoretycznym i praktycznym, wielu postawom moralnym, w których historycznie uwarunkowani ludzie starali się znaleźć własny sens Boga i człowieka. Oparciem w poszukiwaniu tego sensu były również i naturalne dociekania intelektualne, wyrażające się w różnych filozofiach i postawach moralnych przez nie preferowanych. Nic też dziwnego, że chrześcijaństwo jest wyjątkowo bogate w różnorodne teologie, filozofie, systemy mistyczne i moralne. I aczkolwiek w różnych okresach czy środowiskach dominowały te czy tamte, to wszystkie jakoś wyrażają sens chrześcijaństwa, choć w sposób ułomny (też w różnym stopniu), gdyż teologia i filozofia czy też moralność, jako twory ludzkie, nigdy chyba nie są w stanie wyczerpać bogactwa objawienia Bożego, a cóż dopiero samego Boga.

Tymczasem A. Grzegorczyk, postulując model czy też pojęcie chrześcijaństwa skoncentrowane wokół idei grzechu pierworodnego i pogardy dla cielesności wynikającej z przeciwstawienia Boga i stworzenia, postuluje po prostu pewną teologię, historycznie zresztą znaną. A przecież nie mniej chrześcijańska jest, poniekąd przeciwstawna tamtej, ale i uzupełniająca ją idea człowieka jako obrazu Boga i dziecka (nie tylko stworzenia) Bożego, oraz idea człowieka jako Bożego współpracownika, mającego przetwarzać świat. Również ideę podporządkowania człowieka Bogu (jeśli ją ma wyrażać to dziwne określenie „mięso chwały Bożej")

można uzupełnić ideą panowania człowieka nad światem (*czyńcie sobie ziemię poddaną*).

De gustibus non est disputandum — i wcale nie zamierzam spierać się o to, które idee są lepsze, tym bardziej że żadna z nich wzięta pojedynczo nie może wyczerpać treści chrześcijaństwa. Dlatego nie należy zapominać o ich wielości, aby nie grzeszyć ideowym partykularyzmem. Stąd te pobieżne uwagi, które mają nieco poszerzyć spojrzenie zawarte w artykule warszawskiego logika.

Powyższe uwagi nie mają świadczyć o tym, że nie zgadzam się z tezą o pewnych zmianach dokonujących się we współczesnej kulturze chrześcijańskiej, zmianach, które niepokoją niektórych przynajmniej chrześcijan, żeby wspomnieć choćby książkę J. Maritaina „Le paysan de la Garonne" oraz prawie całkowicie nieznaną w Polsce książkę Dietricha von Hildenbranda „Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes". Żadna z nich nie była w Polsce wydana i pewno nie będzie... Obie podejmują między innymi i ten temat, który zawiera artykuł A. Grzegorczyka. Jego tezą jest, że *chrześcijaństwo na Zachodzie często wydaje się w defensywie w stosunku do pogaństwa*. Powoduje to niedopuszczalne kompromisy, zmieniające — zdaniem autora — istotny sens chrześcijaństwa. Kompromisy te mają uchronić je przed zanikiem, przed zepchnięciem na margines życia. Dlatego ubiera się ono w cudze piórka — stąd właśnie bierze się ukryty materializm teoretyczny i praktyczny, zagubienie perspektywy transcendentalnej i antropocentryzm. Można spierać się z autorem co do tego, czy obecny rozwój chrześcijaństwa na Zachodzie zagraża tymi odchyleniami, czy też już nimi grzeszy i jak dalece (i czy tylko na Zachodzie?), można się spierać o wartość filozofii Teilharda de Chardin i nowych teologii. Można wreszcie mieć wątpliwości co do zalecanych środków zapobiegawczych — czy przyjęta od „wnikliwego badacza kultury" koncepcja mitu oraz lansowanie kultu cierpienia, pogardy dla cielesności i nawrót do manicheizmu nie jest właśnie koniem trojańskim, lekarstwem równie groźnym, co choroba, której ma zapobiec. Tym niemniej pokazana groźba jest realna. Wszystkie jej przejawy są chyba wynikiem zatracania (a może nieprzyjmowania) świadomości rzeczywistego sposobu istnienia człowieka, świadomości, którą w o wiele większym stopniu miały pierwsze wieki chrześcijaństwa — a mianowicie, że tutaj człowiek jest *in via*. Że znajdujemy się w drodze do Ojczyzny, a więc zbawienie znajdziemy po przejściu swojej drogi. To jednak nie powinno nas prowadzić do potępienia i poniżania drogi i wszystkiego, co się na niej znajduje, bowiem wszystko to jest dziełem Bożym i jest dobrem. Nie na darmo czytamy w Księdze Rodzaju, iż po stworzeniu *Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre*. Bezsensem jest budowanie sobie domów na drodze, ale równym bezsensem jest brak dbałości o nią lub wręcz jej niszczenie. Każda skrajność jest szkodliwa.

A. Grzegorczyk nie jest jedynym, którego niepokoją niektóre współczesne tendencje w chrześcijaństwie. (Podobne niepokoje. dotyczące tenden-

cji współczesnego humanizmu, wyrażają również i myśliciele spoza chrześcijaństwa, jak na przykład Horkheimer, Fromm, Marcuse ze „szkoły frankfurckiej".) Oprócz wyżej wspomnianych, J. Maritaina i D. von Hildenbranda, również i inny przedstawiciel starszego pokolenia, angielski teolog, były wykładowca Oxfordu i prowincjał jezuitów, Martin Cyril D'Arcy, ogłosił książkę świeżo wydaną w Polsce[2], poruszającą te same tematy. *W każdym pokoleniu pojawiają się zawsze pełni niepokoju i pesymistycznie nastawieni ludzie, którzy uważają, że ich świat przechodzi poważny i niebezpieczny kryzys. Takich jest dzisiaj wielu i tym razem ich obawy wydają się całkiem uzasadnione* — tymi słowami rozpoczyna on swoją książkę.

D. Arcy'ego niepokoją właśnie nowe tendencje współczesnego humanizmu, odbijające się niekorzystnie na myśli chrześcijańskiej. Wśród nich na pierwsze miejsce wysuwa pragmatyzm. Ten wynalazek myśli amerykańskiej jest chorobą wszystkich rodzajów humanizmu. Przejawia się on przede wszystkim w dążeniu do szczęśliwego życia ludzkiego nie w perspektywie całości człowieka, ale jego aspiracji materialnych. Dlatego zaniechane są przezeń wielkie teorie, a dąży się do szczęścia drogą doświadczenia bezpośredniego, właściwie tylko ograniczonego do materii, jak można domyślić się z kontekstu. Wiąże się to z niechęcią do pewników i jakichś stałych prawd i powoduje zanik ostatecznych ustaleń. Wszystko można poprawić i ulepszyć, wszystko jest do zrobienia. Wobec tego nie prawda wyznacza człowiekowi wartości i korzyści, ale na odwrót — bezpośrednie korzyści uchwycone w doświadczeniu są kryteriami prawdy. Tendencja ta została wzmocniona przez filozofię, która wydaje się obca pragmatyzmowi, a mianowicie przez egzystencjalizm. Wyrósł on z rozczarowania do dawnych filozofii, a więc z rozczarowania do teorii. Stąd bierze się w egzystencjalizmie zwrot ku bezpośredniemu doświadczeniu i przeżyciu, zwrot ku subiektywizmowi. Podobnie jak w pragmatyzmie prawda tu też jest pewną zmienną w procesie historycznym i w stawaniu się jednostkowego człowieka. Ponieważ prawdy „statyczne", ujmujące strukturę bytu, były ujmowane jedynie rozumowo i były prawdami ogólnymi, egzystencjalizm widzi rzeczywistość prawdziwą w tym, co zmienne, „historyczne", a zarazem jednostkowe i niepowtarzalne (a więc nie powszechne) i ujmowane w pozaintelektualnym przeżyciu. Dzięki takiemu nastawieniu punktem odniesienia prawdy i wartości jest subiektywne przeżycie i bliżej nieokreślona nowoczesność. W gruncie rzeczy, twierdzi D'Arcy, chęć urządzenia świata na własną rękę, bez odniesienia się do tego, co nie jest bezpośrednio uchwytne intelektualnie, jest mimo pozorów oparta na głębokim braku zaufania do natury ludzkiej i zdolności poznawczych człowieka.

Uchwycenie stałych punktów, prawd „statycznych" i pewników nie przesłania D'Arcy'emu zmienności historii. Zmienności i rozwoju: *Humanizm, pisany małą literą, w miarę upływu czasu coraz wyraźniej ukazuje*

[2] M. C. D'Arcy: „Humanizm i chrześcijaństwo", Warszawa 1973, „Pax".

swoje oblicze i wciela w siebie kodeksy i prawa wyjawiające wzajemny szacunek ludzi dla siebie, dla wiedzy, cnót i Boga. Stąd od samego początku chrześcijaństwo było związane z humanizmem, a humanizm otwarty na religię. Nie należy tego rozumieć jako zatarcia granicy między tym, co przyrodzone, a tym, co nadprzyrodzone. Chrześcijaństwo, będąc religią historyczną, pozostaje, jako religia nadprzyrodzona, również poza historią. Ale też historia humanizmu, szczególnie zaś od wczesnego średniowiecza, mogła przetrwać i rozwinąć się dzięki chrześcijaństwu. Chrześcijaństwo przywróciło do życia i wsparło humanizm zarówno instytucjonalnie przez utworzenie szkół, szpitali, gildii i cechów, jak i poprzez ideę równości wszystkich ludzi, ich wolności i braterstwa. Co prawda, idee te nie zawsze w pełni wcielane były w życie, ale istniały, i przynajmniej w jakimś stopniu były praktykowane. Teorie, szczególnie moralne, „podciągały" praktykę, która kryła niejedno barbarzyństwo. Myślę że takie stwierdzenie byłoby słuszne nie tylko dla tamtych czasów. Nacisk jaki kładło chrześcijaństwo w okresie Soboru Trydenckiego na odnowienie życia religijnego i moralnego, spowodował u wielu chrześcijan *mocne podkreślanie przejściowości tego świata i traktowanie wszelkiego działania jako bezużytecznej wartości.* Ponieważ zaś okres ten był zarazem okresem wielkich zmian społeczno-politycznych (np. powstawanie państw i Kościołów narodowych) oraz wielkiego rozwoju nauki i techniki, więc uprzednie zbliżenie między chrześcijaństwem a światem świeckim znowu zostało cofnięte. Wartości świeckie zaczęły zajmować coraz szersze pole w świadomości ludzkiej, wypierając na margines życia wartości religijne (Pitirim Sorokin, jak wiadomo, statystycznie obliczył zmniejszanie się udziału wartości religijnych w życiu). Z biegiem czasu więc świat świecki wziął sobie odwet na chrześcijaństwie: *Niektórzy sądzą, że spór między Kościołem a państwem, między religią nadprzyrodzoną a sekularyzmem już się zakończył. Sekularyzm zwyciężył na całej linii. Dla racjonalisty zapowiada to stopniowe wygasanie religii i panowanie jednej tylko filozofii życia oraz jedyny świat, w którym człowiek może być kowalem swego losu. Dla niektórych chrześcijan oznacza to jednakże volte face, a nie koniec religii chrześcijańskiej.*

Przyjęcie poglądu o powszechnym zeświecczeniu świata jako procesie koniecznym, a nawet pozytywnym, również przez niektórych teologów chrześcijańskich (autor daje tu przykład Bonhoeffera, Bultmanna, Tillicha, a o H. Coxie i kilku innych pisze szeroko) nie oznacza, że trzeba wszystkich zwolenników tego poglądu traktować jednakowo: *Łatwo jest — i aż nazbyt często tak właśnie się robi — łączyć w jedno humanistów, agnostyków i ateistów czy też co najmniej zacierać między nimi różnice. Jest jednak zupełnie możliwe, że ateista nie tylko nie wierzy w Boga, ale i nie wierzy również w swoich bliźnich. Dawni sceptycy nie odznaczali się miłością do rodzaju ludzkiego, a Schopenhauer i Thomas Hardy w „The Dynasts" patrzyli na życie ludzkie jak na żałosny żart. Humanizm, jeśli ma być rozumiany jako wiara w naturę ludzką, posunięta aż do*

tego stopnia, że przyznaje się człowiekowi zdolność stworzenia własnymi siłami doskonałego życia, przemilcza Boga i religię, jest zatem w swoim nastawieniu agnostyczny. Z drugiej strony, jeśli przez humanizm rozumiemy tylko, że mężczyźni i kobiety powinni rozwijać swoje zdolności i wykorzystywać je, jak potrafią najlepiej, to daje się on pogodzić z religią.

Te nowe tendencje humanizmu świeckiego, zdaniem D'Arcy'ego, ponieważ wiążą się z rozwojem nauki i techniki, nastawione są przede wszystkim na poprawę warunków materialnych człowieka. To powoduje, że coraz bardziej nastawiamy się na zdobywanie tego typu wartości, zaniedbując inne, szczególnie religijne i moralne. Tymczasem bogactwo, wygoda i wszystkie zdobycze nowej cywilizacji nie zawsze sprzyjają prawdziwej ludzkiej radości, braterstwu i zanikowi egoizmu. Człowiek potrzebuje nieco surowości. *A więc humanizm nie może być zbyt łagodny; a jeśli ma być surowy, czy nie są mu potrzebne bodźce religijne i przykłady ascetów?*

Na dowód, że tendencje te odbijają się niekorzystnie w sferze wartości moralnych, autor cytuje słowa prof. Anthony'ego Flewa: *Jest przewrotnością próba udawania, że zawsze opłaca się być sprawiedliwym. To nieprawda. Jest to poza tym demoralizujące: podobne usiłowania muszą doprowadzić do tego, że niekiedy poświęcenie pełnych prawdziwego ofiarnego oddania, dobrych i obowiązkowych ludzi będzie się przyjmować jako zwyczajną światłą interesowność.*

Słowa te chyba nie wymagają komentarza. Można się jedynie zastanawiać, czego tu bardziej brak: rozsądku, dobrej woli czy odwagi.

Oddziaływanie wartości pragmatycznych przejawia się w chrześcijaństwie, zdaniem D'Arcy'ego, w teologii śmierci Boga i chrześcijaństwa zsekularyzowanego. Jako znamienny przykład omawia autor bardzo głośną książkę H. Coxa: „The Secular City". Zasadniczą tezą jest tam zaprzeczenie teorii dwóch państw. Państwo Boże utożsamia się ze światem świeckim (u Coxa z „technopolią"): *W społeczeństwie współczesnym, szczególnie zaś w miastach, ludzie są razem i wzajemnie zaangażowani, a jeśli owo zaangażowanie ma ulec ożywieniu, to stać się to musi w jedności z Bogiem w Chrystusie. Ten sojusz stanowi królestwo Boże w jedynym świecie, jaki znamy, ludzkim, świeckim świecie. Nie do przyjęcia jest już teoria dwóch państw, nie jest już też potrzebna wydzielona grupa zwana duchowieństwem.*

Tego rodzaju zmiany dokonujące się w chrześcijaństwie, zarówno co do sposobu podejmowania problemów, jak ich rozwiązywania, są — zdaniem M. D'Arcy'ego — podyktowane chęcią dorównania światu świeckiemu, czyli po prostu obawą, że chrześcijaństwo nie dotrzymuje mu kroku, pozostaje w tyle. Tutaj zgadzają się ze sobą A. Grzegorczyk z M. D'Arcym. Różnica jest może tylko w tym, że D'Arcy w tych nowych tendencjach upatruje przede wszystkim „amerykanizację" chrześcijaństwa. Obydwaj też zgodnie podkreślają brak „szaleństwa Bożego" w tych nowych tendencjach, dążność do wygodnego życia. Różnią się jednakże, i to dość znacznie, w akcentowaniu tego, co istotne w chrześcijaństwie

i w zalecanych środkach zaradczych. Jakże inaczej niż u A. Grzegorczyka („mięso chwały Bożej"!) brzmią słowa: *wysławianie godności natury ludzkiej, takiej, jaką stworzył Bóg, daje chrześcijanom zachętę do pracy, obok ludzi o innych przekonaniach, nad stworzeniem humanizmu chrześcijańskiego.*

M. D'Arcy utrzymuje podział na dwa królestwa, nie zaciera granic między nimi. Ale nie są to królestwa wrogie sobie. Człowiek należy do obu i pełne jego życie nie może być tylko w jednym: *religię chrześcijańską można nazwać religią prawdziwie historyczną, dającą wkład do różnych kultur i odgrywającą swoistą rolę w rozwoju cywilizacji.* Dlatego doszukuje się prawdziwie chrześcijańskiego humanizmu w myśli, która potrafi harmonijnie połączyć oba te królewstwa. I znajduje: *czeka na nas olbrzymi schemat Teilharda de Chardin, przynoszący pełen humanizm, zarazem chrześcijański i świecki.* Dopatruje się chrześcijańskiego humanizmu w wizji teilhardowskiej, mimo iż nie szczędził jej uprzednio słów krytyki za braki na płaszczyźnie naukowej, filozoficznej i teologicznej, za niejasności i poetyzowanie. Tym niemniej ratuje ją optymizm, jakże różny od optymizmu H. Coxa, optymizm opierający się nie na zawodnych siłach ludzkiej cywilizacji, ale na miłości człowieka czerpiącej swą siłę z Miłości Bożej. Teilhard de Chardin *usuwa tę nieufność do świata, która rządziła przez wieki duchowym nauczaniem i poszerzała rozdarcie między Państwem Bożym i Państwem Człowieka.* Co prawda, można mieć wątpliwosci, czy u Teilharda de Chardin nie nastąpiło przypadkiem zatarcie granicy między tymi dwoma królestwami.

Ponieważ człowiek jest obywatelem obu tych państw, a istnieją one na dwóch różnych poziomach, w dwóch różnych światach, więc w człowieku istnieje napięcie. Nie jest to jednak tragiczne rozdarcie egzystencjalizmu ateistycznego. Duchowe królestwo Boże w egzystencjalizmie ateistycznym umarło i człowiek znajduje tylko pustkę.

W humanizmie chrześcijańskim wraz z królestwem Bożym pozostaje nadzieja. Pozostaje nadzieja mimo całego zła, którego człowiek dokonuje swoimi już siłami, w swoim świecie. Utożsamienie dwu królestw, u H. Coxa na przykład, spowodowało zanik napięcia, gdyż wszystko stało się świeckie, a zarazem pokryte zostało pozłotką chrześcijańską — utożsamiony został świat bytu ze światem powinności. Istnieje świat taki, jaki jest, z dobrem i złem, a więc jest dobry i taki powinien być. W tym względzie pogląd ten utożsamił się z wizją egzystencjalistyczną.

Tymczasem uchwycenie różnicy między tymi dwoma królestwami jest utrzymaniem napięcia pozwalającego rozwijać się, przez pokonywanie oporów, człowiekowi i ludzkości: *tylko przez napięcie wytworzone w zderzeniu się tego, co ascetyczne, z tym, co ludzkie, możliwy jest prawdziwy rozwój człowieka.* Jednakże odmienność tych królestw nie musi oznaczać przekreślenia jednego z nich. D'Arcy cytuje tu Teilharda de Chardin: *Być czystym oznaczało dawniej przeważnie trzymanie się na uboczu i unikanie splamienia. Jutro czystość będzie wymagała przede*

wszystkim sublimacji ciała i wszystkich namiętności. Być bezstronnym oznaczało dawniej stronić od rzeczy i korzystać z nich w jak najmniejszym stopniu. Dziś — być bezstronnym oznacza wyjście krok za krokiem poza wszelką prawdę i piękno, mocą tej właśnie miłości, którą się do nich żywi. Królestwo ludzkie nie jest wrogiem królestwa Bożego, materia jest środkiem zbawienia, a nie przeszkodą. Utrzymanie w człowieku i przez człowieka obu tych królestw wymaga jednak siły i poświęcenia.

Niemożliwość utworzenia prawdziwie chrześcijańskiego humanizmu polegała na tym, że widziano tylko alternatywę, przez co było się zmuszonym do wyboru jednego tylko królestwa, popadając w skrajność burzącą harmonię natury ludzkiej. Tymczasem humanizm polega na współgraniu tych królestw, na miłości Boga w świecie i świata w Bogu. Ale, przestrzega M. D'Arcy, *żądanie pojednania krzyża ze światem nie powinno się jednak opierać na argumencie, że religia chrześcijańska musi się liczyć w naszym współczesnym społeczeństwie. Jest to pogląd przewrotny, gdyż to społeczeństwo powinno odnaleźć życie, a nie Kościół Boży. Ci, którzy oceniają wartości religii na podstawie jej osiągnięć, zapominają, że samemu Chrystusowi nie udało się pociągnąć za sobą swego własnego ludu i że został On przez ten lud potępiony i ukrzyżowany.*

Najlepszy, choć być może jeszcze nie w pełni doskonały wzór humanizmu chrześcijańskiego upatruje D'Arcy w intelektualnej wizji Teilharda de Chardin i artystycznej Davida Jonesa, poety i malarza. Choć niewątpliwie w takiej interpretacji, jaką podaje M. D'Arcy, ten rodzaj humanizmu wydaje się szczególnie pociągający (*czy poza więzią z Bogiem i więzią ze światem nie istnieje jeszcze więź z Bogiem poprzez świat*, i to więź miłości?), to jednak trudno jest przyjąć jako sugestię, że jest to odkrycie Teilharda de Chardin. Być może jego usiłowania są szczególnie przekonujące dla wielu współczesnych ludzi, ale ten sposób widzenia świata i Boga był znany już dużo wcześniej, żeby wspomnieć np. św. Franciszka z Asyżu.

Przedstawione poglądy M. D'Arcy'ego nie stanowią wszystkiego, co znajduje się w omawianej książce. Są to tylko niektóre zagadnienia, wybrane ze względu na temat tej publikacji — i to wybrane arbitralnie. Chciałem w ten sposób pokazać, że niepokój wywołany rozwojem współczesnej myśli chrześcijaństwa wcale nie musi prowadzić do przekreślenia wartości świata i odrzucenia humanizmu, a lekarstwa na te bolączki niekoniecznie trzeba szukać w pesymistycznych doktrynach, obcych w gruncie rzeczy chrześcijaństwu lub związanych z nim tylko w historycznych etapach rozwoju ludzkiej myśli. Niepokój wywołany w człowieku napięciem między dwoma królestwami może człowieka wprowadzić na drogę rozwoju przez pełną miłość całej rzeczywistości — Boga i świata — albo wyprowadzić na manowce, gdzie miłość jednego królestwa połączona będzie z brakiem miłości lub nawet nienawiścią królestwa odrzuconego.