

Jan Dębowski. *Współczesny katolicyzm o człowieku i cywilizacji technicznej (ze szczególnym uwzględnieniem katolicyzmu w Polsce)*. Białystok 1978 ss. 398. Rozprawy Uniwersytetu Warszawskiego.

Temat, jaki podjął dr Jan Dębowski, jest dosyć płynny, niesprecyzowany i wielokształtny dla samego katolicyzmu. Trudno taką problematykę ująć wyczerpująco syntetycznie i bardzo spójnie. Jeszcze trudniej jest poddać ją pod właściwy zespół kryteriów i ocen, którymi autor zechce się posłużyć. Cóż dopiero mówić o dostatecznie poprawnej metodologicznie jej konfrontacji z analogiczną nauką marksistowską! Mimo to autor stawia sobie trzy podstawowe cele:

1. Przedstawienie całości nauki współczesnego katolicyzmu, głównie polskiego, o człowieku, pracy, cywilizacji technicznej oraz o wychowaniu katolickim w tym zakresie.

2. Zbadanie ewentualnych zmian omawianej nauki katolickiej w kierunku dowartościowania świata materialnego i doczesnego, a także charakteru źródeł tych zmian.

3. Ocena zjawiska odstępowania współczesnego Kościoła od dawnego pojęcia humanizmu laickiego.

Autor nie podał terminu *a quo* dla „współczesnego” katolicyzmu, ale faktycznie sięga jeszcze trochę czasów przed II wojną światową. Na to wskazują przynajmniej, dosyć obfita, biblio-

grafia zamieszczona na końcu pracy (s. 367-396). Wydaje się, że autor nie utonął w tym morzu literatury, dobiera pozycje dosyć trafnie, z talentem kieruje się pewną syntezą, no i zdaje sobie sprawę z niekompletności wykorzystanego piśmiennictwa, a także z różnicy rangi poszczególnych pozycji. Dzięki temu baza piśmiennictwa jest dosyć reprezentatywna w zakresie poglądów katolickich. Jednakże należało jeszcze pewne pozycje wykorzystać: M. A. Krąpiec. *Ja — Człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*. Lublin 1974 (do I rozdz.); S. Nawrocki. *Rozważania o chrześcijańskim obowiązku modlitwy i pracy*. Kraków 1976; B. Lapis. *Poglądy na pracę we wczesnym piśmiennictwie łacińskim*. (Od połowy V w. do połowy VIII w.). Poznań 1977; *Jakość życia. Człowiek wobec cywilizacji technicznej*. Pod red. J. Kruciny. Wrocław 1977; a także nowsze katolickie prace o teilhardyzmie, który autor chce szerzej uwzględnić.

Chciałoby się też wyraźnego sformułowania metody pracy, która ma być naukową. Dopiero po przeczytaniu całości można sądzić, że chodzi o prezentację doktryn katolickich na dane tematy o zawartości raczej filozoficznej, niż teo-

logicznej. Praca analizuje pisma katolickie celem wydobycia z nich podstawowych twierdzeń doktrynalnych, wyróżnia ich odmiany i kierunki oraz ocenia je w świetle filozofii marksistowskiej. Pominięte są w zasadzie głębsze analizy uwarunkowań historycznych oraz społecznych.

Podstawowe problemy rozprawy otwiera antropologia (rozdz. I s. 13-64). Autor zajmuje się w katolicyzmie antropologią neotomistyczną, personalistyczną i „soborową”. Wszystkie przedstawia jako podporządkowane bezpośrednio religii, metafizyce i transcendentji, przy niewielkim docenianiu przez chrześcijan spraw ciała, materii i życia ziemskiego. Autor nie ustrzegł się pewnych opinii krzywdzących jak ta, że „personalizm tomistyczny pragnie zachować w obecnej postaci kapitalistyczną strukturę społeczną” (s. 38). Trzeba pamiętać, że tomizm nie jest ruchem społecznym — personalizm tomistyczny i neotomistyczny jest przeciwny w ogóle zmianom radykalnym, ale uprawiany w kraju socjalistycznym nie dąży również do nowej rewolucji. Z kolei broniłbym i marksizmu przed zbyt jednostronnym — moim zdaniem — przedstawieniem jego antropologii, która miałaby wykluczać podmiotowość i osobowość wewnętrzną: marksistowska koncepcja człowieka jest koncepcją ekspansywnej osobowości, w której nie ma miejsca na personalistyczną, niekomunikowalną dla innych, wewnętrzną ludzką” (s. 50).

Problem pracy ludzkiej, a także czasu wolnego, jest rozpatrywany — trochę niezgodnie z tytułem — od początków chrześcijaństwa, a kierunki współczesne zostały ubogacone o teilhardyzm (rozdz. II s. 65-148). Zgodnie z założeniem są tu przedstawione kierunki teologii pracy i filozofii pracy oraz krygmat kościelny o pracy. Stosunkowo najpełniej i najgłębiej są przedstawione poglądy tomizmu na temat pracy, czasu wolnego i rozwoju doczesnego, wraz z

pewnymi konsekwencjami społecznymi (s. 70 nn.). Niesłuszne tylko są postulaty pod adresem systemu św. Tomasza, żeby dawał rozwiązania takie jak marksizm, albo w ogóle czysto współczesne. Poza tym też dużo innych problemów zostało za bardzo uproszczonych. Nie można, dla przykładu, zgodzić się ze stwierdzeniem (s. 68), że Stary Testament nie miał zasady sprawiedliwej płacy za wykonaną pracę, jako że pracowali niewolnicy. Przede wszystkim w Izraelu pracowali nie tylko niewolnicy, których było stosunkowo bardzo mało. Ponadto nie było tam dzisiejszego prawa o zapłacie, ale samo żądanie sprawiedliwej zapłaty, choćby w słynnym „wołaniu do nieba o pomstę za wstrzymanie zapłaty robotnikom” nie ulega żadnej wątpliwości (Kpł 19,13; Pwt 24,15; Job 7,1 nn.; 24,4-12).

Poglądy na cywilizację techniczną (rozdz. III s. 149-252) omówione są najszerszej, poczynając od stosunku religii w ogóle do nauki i postępu. Autor słusznie wyróżnia tu kilka kierunków, a zwłaszcza zwraca uwagę na soborowy przełom w kierunku dowartościowania techniki. Zgromadził też wiele określeń techniki i uporządkował je. Stosunek katolicyzmu w ogólności do cywilizacji technicznej uznał w gruncie rzeczy za negatywny, pozytywne wartościowania mają mieć raczej charakter wtórny. Ten sąd autora jest — moim zdaniem — w ogólności słuszny i obiektywny. Ale przydałoby się poczynić uwagę, że katolicyzm chce strzec przede wszystkim wartości moralnych. Podobnie trzeba się zgodzić z autorem, że odrodzenie moralne na większą skalę nie jest możliwe bez zmiany struktur życia ekonomiczno-społecznego (s. 213). Ale jest też dużo sformułowań niedojrzałych lub wręcz błędnych. Autor nie może „zarzucać”, że katolicyzm przyjmuje poznanie „ogólne i konieczne” (s. 153 n.), bo to jest pochwała katolicyzmu wbrew intencji autora, który pomylił fałszywy abstrakcjonizm z obiektywizmem poznania. Nie

można się zgouzić, że definicja prawdy w tomizmie jest z gruntu różna od marksistowskiej, że jest subiektywistyczna (s. 153 nn.). Raczej oba kierunki przyjmują klasyczną, obiektywistyczną, definicję prawdy, a różnice odnoszą się do dalszych kwestii, m.in. do kryterium prawdziwości.

Publikacja nie pomija subtelnego problemu funkcjonowania pewnych warunkowań cywilizacji technicznej w katolicyzmie, a mianowicie świadomości polityczno-społecznej, rewolucji naukowo-technicznej, nauki o własności, idei sprawiedliwości społecznej oraz podstawowej aksjologii wychowania katolickiego, a nawet katechezy (rozd. IV s. 253-302). Opracowanie tych kwestii jest bardziej oryginalne, choć zarazem i bardziej fragmentaryczne, niż pozostałych. W rozdz. tym uważałabym za szczególnie przekonującą krytykę katolicyzmu za jego „pluralizm rozwiązań, doktryn i kierunków” (s. 268 nn.). Uważam, że w wielu kwestiach, nawet dosyć ważnych, i marksiści dzielą się na różne orientacje i stanowiska szczegółowe, co ubogaca i rozwija całość systemu.

Ocena omawianych poglądów w ujęciu katolickim dochodzi w pełni do głosu w rozdz. V (s. 303-357). Sumarycznie biorąc, autor zarzuca poglądom katolickim ahistoryzm, abstrakcyjność, sakralizację, transcendentalizm, antyhumanizm, subiektywizm, niemożność wyrwania się spod alienacji. Chyba trudno nagromadzić takich zarzutów więcej. W

tym wszystkim odbiorcę katolickiego najbardziej dziwi nie krytyka, choćby i najmocniejsza, ale zdecydowana redukcja dialogu do samego współdziałania, bez szukania pomostów doktrynalnych (s. 318 n., 362 n. i inne). Czy nie jest to sprzeczne z samym tematem niniejszej pracy?

Jakie wreszcie uzyskujemy odpowiedzi na postawione na początku pytania? Autor nie podaje ich wprost, ale uważna lektura sugeruje, że obraz katolickich poglądów zmienia się ciągle w kierunku większego dowartościowania rzeczywistości doczesnej i zaangażowania w nią. Jednakże, według pracy, źródła tych zmian mają być raczej heterogeniczne, pragmatyczne i defensywne wobec marksizmu. Akceptacja święckich wartości przez katolicyzm ma być w gruncie rzeczy tylko taktyczna.

W rezultacie wydaje się, że autor nie rozumie złożonej myśli katolicyzmu. Często myli oba języki: marksistowski i katolicki, biorąc tak samo brzmiące wyrażenia za tożsamość znaczeń. Poza tym błądzi bardzo, gdy nie dostrzega różnicy w katolicyzmie między filozofią, teologią i kerygmatem kościelnym. Jest to jedna z głównych przyczyn ekwiwokacji w dialogu. Ale mimo wszystko sądzę, że zasadniczy wydźwięk pracy jest w głębi bardziej pozytywny, twórczy i dialogiczny, niż litera wielu sformułowań.

*Ks. Czesław Bartnik*