

EGZYSTENCJALIZM W ŚWIETLE NAUKI O ŁASCE I GRZECHU

I

Związki egzystencjalizmu z ideami religijnymi

Egzystencjalizm, jak to świadczą wypowiedzi jego przedstawicieli, pragnął by uniknąć nazwy: „system filozoficzny” i wolałby zostać metodą opisu ludzkiego istnienia, mimo to jednak dzieli on los każdej filozofii, którą można rozpatrywać w jej związkach genetycznych i treściowej zawartości. Kiedy egzystencjaliści, analizując ludzkie istnienie, mówią o jego celowości, a ponadto rozróżniają istnienie autentyczne od nieautentycznego, to spotykają się w danym wypadku ze wszystkimi systemami etycznymi i religijnymi; kiedy znowu słyszymy od nich o procesie wyzwiania się człowieka spod działania nieosobowych i anonimowych sił, jakie występują okryte płaszczem tradycji, opinii, zwyczajów i społecznego instynktu, przypominają się nam stare i ciągle odnawiane drogi indywidualizmu i romantyzmu. Pojęcia: troski, niepokoju, zaangażowania się i twórczego wyboru w stawianiu się etycznego człowieczeństwa, są bardzo bliskie wszystkim ascetom, psychologom i moralistom. Egzystencjaliści, stawiając sobie pytanie, jak człowiek istnieje, nie mogli uniknąć drugiego problemu, jak on powinien istnieć, to zaś doprowadza ich do zajęcia określonej postawy ideowej wobec zagadnień dobra i zła, optymizmu i pesymizmu, a także do wybrania odpowiedniego stosunku człowieka do świata i Boga; wszystko to z logiczną koniecznością zmusza do układania sądów w pewien zwarty system myślowy.

Emanuel Mounier, wykrywając genezę myślenia egzystencjalnego sięga aż do Sokratesa, stoików, św. Augustyna

i św. Bernarda; idee tych myślicieli ma przejmować Pascal, a następnie Maine de Biran i Kierkegaard. Mounier sądzi, że w każdym egzystencjalizmie jest także coś z fenomenologii, jaka stanowi próbę wykrywania w zjawiskach ich najbardziej autentycznych cech. Do kierunków egzystencjalizmu zaliczy Mounier gałąź, która poprzez Nietzsche'go, rozwidła się w system Heideggera i Sartre'a, następne gałęzie to filozofia Jaspersa, Gabriela Marcela, personalizm, dalej kierunki Sołowiewa, Szestowa, Bierdiaewa, Bubera, Peguy'ego, Bergsona, Blondela, Laberthonier'a, Landsberga, Schelera i Barth'a.¹

Podlega napewno dyskusji powyższa klasyfikacja i nie wiadomo, czy którykolwiek z egzystencjalistów zgodziłby się na ideowe towarzystwo aż tylu myślicieli z różnych obozów, w każdym razie jakieś bliższe lub dalsze pokrewieństwo istnieje między egzystencjalizmem, a wieloma dawniejszymi lub współczesnymi kierunkami filozoficznej myśli. Nie jest tylko doceniany wpływ, jaki na egzystencjalizm wywierały idee religijne dotyczące człowieka i jego losów; wpływ ów w dalszym ciągu istnieje, a religijne pojęcia szczególnie łaski i grzechu albo w sposób jawny, albo mniej lub więcej zamaskowany znajdują się w pismach wszystkich egzystencjalistów nawet tych, co propagują wyraźny ateizm. Skoro św. Augustyna i Pascala uważalibyśmy za prekursorów współczesnego egzystencjalizmu, to należy pamiętać, że problem łaski i grzechu stanowi dla owych chrześcijańskich myślicieli centralne zagadnienie; ludzka natura znajduje się według nich na przecięciu dwu sprzecznych sił: grzechu i łaski, co stanie się w człowieku źródłem rozlicznych antynomii i paradoksów.

Egzystencjaliści w swych twierdzeniach negatywnych z reguły występują przeciwko schematyzowaniu ludzkiego istnienia i stwarzaniu jakichś ideowych fikcji. Świat zamknięty w myślowych kategoriach systemów idealistycznych, świat w którym wszystko układa się zgodnie ze stałymi prawami,

¹ *Introduction aux existentialismes* — w czasopiśmie *Esprit*, 4, 1946, str. 525.

jest ostro krytykowany przez egzystencjalistów; tak samo zwalczają oni optymizm zamykający oczy na chaos i zło a nawet fatalizm w życiu ludzkim. W swoich pozytywnych sądach o ludzkim istnieniu egzystencjalizm chciałby przywrócić konkretnej osobowości jej zaniedbaną wartość i z tego względu tak bardzo uwypukla moment swobodnej decyzji człowieka stojącego przed rozlicznymi możliwościami kształtującymi jego byt.

Twórcy i zwolennicy egzystencjalizmu, naśladowując witalistów, analizują niekiedy z sadyzmem chaotyczną siłą instynktów, a jednocześnie opisują kruchość ludzkiego istnienia, w którym dostrzegają ustawiczną lękliwą troskę, która ich prowadzi albo do Boga albo do pesymizmu i nicości. Z powyższego jasno widać, że i pozytywne i negatywne twierdzenia egzystencjalizmu zahaczają głęboko o religijną problematykę człowieka i dlatego będzie rzeczą pożyteczną wykryć związki ideowe między naczelnymi sądami egzystencjalizmu, a poglądami religijnymi na ludzką naturę. Wchodzą tu w grę nie tylko opinie wskazujące, kim jest człowiek w swoich wszystkich życiowych przejawach, lecz przede wszystkim pytanie, kim powinien się stawać, co już zahaczy o zagadnienie grzechu i wyzwalającej łaski. Z łatwością stwierdzić można, jak egzystencjaliści ulegają klimatowi kultury chrześcijańskiej, bo nawet gdy nie mówią wyraźnie o religii i nie wychodzą poza ramy nałożone przez agnostycyzm, to i wówczas poglądy ich są ubierane w szatę terminologii chrześcijańskiej. Uchodzący za twórcę współczesnego egzystencjalizmu Kierkegaard, teolog i kaznodzieja protestancki, przebijał się z wielką pasją od poglądów swego Kościoła na ludzką naturę do ideologii katolickiej, której zresztą nie przyjął w pełni, chociaż w wielu punktach zbliżył się do niej.² Całą prawie literacką, filozoficzną i teologiczną twórczość tego oryginalnego myśliciela możnaby nazwać obszernym komentarzem listów św. Pawła,

² Nie posiadamy dowodów świadczących o nawróceniu się Kierkegaarda na katolicyzm.

a szczególnie listu do Rzymian, gdzie mamy przeprowadzoną tezę, że „wszyscy zgrzeszyli i nie dostawa im chwały Bożej” i że „dostępują usprawiedliwienia darmo przez łaskę Jego, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie”.³

Pesymizm, który w pismach Kierkegaarda ma jeszcze postać umiarkowaną, a w filozofii Heideggera i Sartre'a znajduje już wyraz skrajny, może być rozumiany jako dalszy ciąg pesymistycznego poglądu na istotę grzechu pierworodnego.

Wiemy, jak niektórzy z reformatorów protestanckich posuwali się aż tak daleko, że uważali grzech pierworodny za substancjalny przymiot ludzkiej natury,—taki np. pogląd głosił Flakcjusz († 1575). Nauka luterańska zawarta w „Formule zgody” jest w tej materii nieco łagodniejsza grzech bowiem pierworodny jest według niej coprawda naczelnym (Hauptsünde), nie psuje jednak samej istoty człowieka, chociaż właściwie do niej należy jako stała przypadłość.⁴ Luteranizm w oparciu o ideę zepsucia ludzkiej natury przez grzech pierworodny musi logicznie zaprzeczyć faktowi wolnej woli; Artykuły Szmalkaldzkie odrzucają jako „błąd i ślepotę twierdzenie, że człowiek posiada wolną wolę, aby móc czynić dobro i zło. Nie dlatego, że wola nie może wybrać między różnymi możliwościami, gdyż wybiera ona rzeczywiście taką lub inną sprawiedliwość zewnętrzną, lecz dlatego, że nie może wybrać tej, jaka ma wartość w oczach Bożych”... (człowiek) „nie posiada wolnej woli nawet w tym, by Panu Bogu ufać” (art. Szm., 18).⁵ Człowiek więc według poglądów protestanckich posiada władzę wyboru wśród niezliczonych możliwości, których naturalne życie dostarcza, może się nawet poświęcać dla najogólniejszych

³ Rz. III, 23—4.

⁴ „Wprawdzie należy grzech do istoty człowieka nie stanowi jednak jego istoty; możnaby go nazwać naturą, ale nie w znaczeniu substancji czy istoty, lecz przypadłości, jak np. klucie żądłem u żmii należy do jej natury”— Prof. dr Wilh. Walter—*Lehrbuch der Symbolik — die Eigentümlichkeiten der vier christlichen Hauptkirchen von Standpunkt Luthers aus dargestellt*, Leipzig 1924, str. 313.

⁵ *Lehrbuch der Symbolik*, j w, str. 316.

i najwyższych ideałów, ale nie może zachować się wobec Boga, jak powinien i opuścić terenu grzechu; wola zaś ludzka jest skierowana (bestimmt) przeciwko Bogu i dlatego nie jest ona wolną.

Idea grzechu jako nieuniknionego zła jest dosyć bliska nauce Kierkegaarda zwłaszcza w tym punkcie, gdzie jest mowa o pożądliwości rozbudzonej przez nakaz i o trwodze człowieka, który stoi przed możliwością grzechu. Kierkegaard wyraża często pogląd, że ów grzech jest najwyższą możliwością człowieka, który pobudzany lękiem i trwogą przerzuca się na falę zła; ten zaś przerzut, zwany skokiem jakościowym, decyduje o jedności i niepowtarzalności osoby ludzkiej.⁶ Pesymizm duńskiego filozofa nie prowadzi go jednak do rozpacz, lecz do szukania środków w celu wydobycia się ze stanu grzechu i tu właśnie Kierkegaard, ostro krytykując Lutera, przezwycięża stanowisko ortodoksyjnego protestantyzmu i zbliża się do poglądów katolickich. Protestantyzm głosząc radykalne zepsucie ludzkiej natury w zakresie religijno obyczajowym i zaprzeczając faktowi wolnej woli, nie mógł uznać współpracy człowieka z łaską; Kierkegaard wypowiada „swoje tak w stosunku do tego punktu klasycznej i przedreformacyjnej filozofii i teologii, gdzie jest mowa o własnej rzeczywistości stworzeń i własnej ich działalności (są to przyczyny wtórne — *causae secundae*), a temu właśnie punktowi reformacja powiedziała namiętne nie”.⁷ Kierkegaard przejmie się głęboko słowami św. Pawła: „Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała tej śmierci? — łaska Boża przez Jezusa Chrystusa Pana naszego”;⁸ nie zrzuci jednak w duchu protestanckim odpowiedzialności za zbawienie tylko na Chrystusa, lecz będzie wymagał współpracy z Nim, współcierpienia i współumierania. „Istnienie oznacza dla Kierkegaarda sposób życia odpowiadający wzorowi Boga - Człowieka, życia męczennika i świętego, a taką

⁶ *Der Begriff der Angst, Gesammelte Werke*, t V (wyd. Christoph Schrempf), str. 35 q.

⁷ Erich Przywara, *Augustinus*, Leipzig 1934, str. 61.

⁸ Rz VII, 24—5.

jednak kategorię istnienia odrzucał Kościół protestancki, gdyż stała w sprzeczności z wiarą w jednego świętego, to jest Chrystusa... i z tego właśnie punktu widzenia należałoby osądzić egzystencjalizm Kierkegaarda".⁹

Zależność Kierkegaarda od protestantyzmu mimo, jak widzieliśmy próby zerwania, objawia się jednak szczególnie w poglądzie na istotę prawdy; sądzi on, że dla istniejącego człowieka „najwyższą prawdą i w ogóle prawdą będzie niepewność obiektywna, która została wewnątrznie i namiętnie przyswojona”.¹⁰ To uczuciowe kryterium prawdy zależy w bardzo dużym stopniu od lutereckiego stanowiska w kwestii usprawiedliwienia człowieka; nauka ta głosi, że najdoskonalszym i jedynie decydującym aktem, jaki sprawia, że człowiek jest sprawiedliwy wobec Boga, jest uczuciowy i politywny akt ufności w to, że zasługi Chrystusa Pana będą nam poczytane; każdy więc grzesznik powinien intensywnie ufać, że otrzyma przebaczenie dzięki Chrystusowi, który za nasze grzechy całkowicie zadośćuczynił przez swoją śmierć na krzyżu. Ta usprawiedliwiająca wiara, a właściwie ufność, nie polega na przyjęciu prawdy objawionej przez Boga, lecz jest pragnieniem i przyjęciem tego, co zawarte jest w obietnicy.¹¹ Z ufnością w Chrystusa łączy się znajomość Bożej obietnicy, czynnikiem jednak rozstrzygającym o posiadaniu życia chrześcijańskiego jest uczuciowy nastrój, w którym

⁹ Erik Peterson — *Existentialismus und protestantische Theologie*, w czas. *Wort und Wahrheit*, Wien 7, 1947, str. 411.

¹⁰ „Die objektive Ungewissheit in der Aneignung der leidenschaftlichen Innerlichkeit festgehalten, das ist die Wahrheit, die höchste Wahrheit, die es für einen Existierenden gibt”. *Philosophische Brocken, Gesammelte Werke*, t. VI, str. 278.

¹¹ Der rechtfertigende Glaube ist nicht die röm. Fides informis, die vor der Rechtfertigung vorhanden sein und in einem blossen Fürwahrhalten bestehen soll. Er ist auch nicht die röm. Fides caritate formata, wobei das Fürwahrhalten nur die Voraussetzung für das Entscheidende, die Liebe, ist. Sondern er ist ein velle et accipere hoc, quod in promissione offertur— *Lehrbuch der Symbolik*, o. c., str. 373—4.

przyswajamy sobie zasługi Chrystusa. Uznanie jakiegś umysłowej teorii o pojednaniu z Bogiem nie jest wcale konieczne jako składnik usprawiedliwiającej wiary, ponieważ pobożni St. Testamentu zostali usprawiedliwieni przez swoją ufność, że Bóg ze względu na Chrystusa im grzechy przebaczy, chociaż nie wiedzieli oni nic bliższego o Chrystusie.¹² Zwingli idzie nawet tak daleko, że nie wymaga wiedzy o Bożej łasce dawanej przez Chrystusa, bo nawet poganie mogą stać się przyjaciółmi Boga za pomocą ufności. Luter natomiast żąda, że jest konieczna ufność w Chrystusa, jako Pośrednika, którego zasługi Bóg nam poczytuje jakby one były naszymi. Widać z powyższego, że irracjonalny czynnik tajemniczej religijnej ufności stanowi według protestanckiej nauki istotę chrześcijańskiego życia i decyduje o jego prawdziwości; odpowiednik tego znajdujemy u Kierkegaarda w poglądzie na istotę prawdy, o której rozstrzyga nie obiektywna pewność, lecz uczuciowe przywiązanie, (gdyby Kirkegaard chciał wyprowadzić wszystkie wnioski ze swej idei prawdy doszedłby z łatwością do bardzo skrajnego relatywizmu, bo każdy indywidualny człowiek stałby się miarą prawdy, takich jednak konsekwencji filozof duński pragnie uniknąć). Zdaje on sobie wogóle dobrze sprawę z tego, jak głęboki wpływ mają na niego idee religijne i szczerze wyznaje, że chrześcijaństwo stanowi główny przedmiot całej jego pisarskiej działalności.¹³

Inny znakomity egzystencjalista Martin Heidegger, twórca egzystencjalnej ontologii, znajduje się w zależności nie tylko od Husserla, lecz ulega także wpływom Lutera i Pascala; Karol Löwith, uczeń Heideggera twierdzi, że jego profesor

¹² j. w., str. 374.

¹³ E. Przywara cytując to powiedzenie Kierkegaarda, taką podaje uwagę: „Jak bardzo K. jest przede wszystkim teologiem wskazuje wewnętrzne następstwo jego pism: od erotyczno-estetycznych („Entweder — oder” i inne) przechodzi on do filozoficznych (Philosophische Brocken) a następnie do religijno-teolog., jakie mają przewagę. Może on o sobie powiedzieć nie tylko, że jest i był pisarzem religijnym, ale i to, że cała jego działalność pisarska obraca się koło chrześcijaństwa” *Augustinus*, o. c., str. 59.

znał pisma Lutra lepiej niż niejeden fachowy teolog i że wywierały one na niego duży wpływ.¹⁴ Chociaż później Heidegger zrywa z tendencjami teologicznymi, to jednak dało by się powiedzieć, że zostawia mimo to w swych pismach część negatywną filozofii egzystencjalnej wziętą z Pascala i Kierkegaarda. Istnienie rozpatrywane przez Heideggera w aspekcie czasowym i przestrzennym bardzo żywo przypomina biblijne opisy człowieka grzesznego, a jego wyzwalenie się przez tworzenie kultury jest zlaicyzowanym pojęciem łaski. Człowiek według Heideggera znajduje się w świecie nie jako w środowisku przyjaznym i rozumnym, lecz jest poprostu weń rzucony i dopiero próbuje nadać mu swój ludzki sens; przy analizie tej właśnie idei z łatwością znajdziemy podobieństwa z biblijnym Hiobem dla którego i ludzie i przyroda są czymś nieprzyjaznym i wrogim, — i dlatego złorzeczy on i dniowi i nocy: „Niech zginie dzień, któregom się urodził i noc w którą rzeciono: począł się człowiek”.¹⁵ Hiob, nie rozumiejąc sensu życia, skarży się Bogu: „Czekałem dobra, a przyszło na mnie zło; czekałem światłości i spadły ciemności”;¹⁶ skarży się dalej, że nic niezbożnego nie uczynił, a Bóg Stworzyciel tak go strąca; „Ręce Twoje uczyniły mię i utwożyły mię z wszystkim wokoło i tak nagle mię strącasz”.¹⁷ — Według Księgi Hioba sens świata dla nas chaotycznemu nadaje wyższa Boża myśl uznana w pokorze przez cierpiącego człowieka — u Heideggera pojawia się natomiast myśl ludzka, która jednak nie może rozjaśnić tajemnicy cierpienia i śmierci i ratuje się namiastką historycznego trwania zastępującego wiekiistość. Heidegger, pisząc o człowieku „rzuconym w świat” ulega wpływom nie tylko tekstów biblijnych, ale co więcej, prawie że powtarza myśl Pascala z tą jedynie różnicą, że nie widzi grzechu pierworodnego jako źródła dysharmonii po-

¹⁴ *Existenzialismus und prot. Theologie*, a c., str. 410.

¹⁵ Ks. Hioba, 3, 3.

¹⁶ Ks. Hioba, 30, 26.

¹⁷ Ks. Hioba, 10, 8.

między światem i człowiekiem.¹⁸ Pascal doznaje przerażenia, widząc „człowieka bez światła zdanego samemu sobie, jak-gdyby zbłąkanego w tym zakątku świata bez świadomości, kto go tam rzucił, ani co tam robi i co się z nim stanie po śmierci”.¹⁹ Z powyższych tekstów widać, że idea „rzucenia człowieka w świat” i to w sposób niezrozumiały dla niego liczy sobie setki, a nawet tysiące lat, a więc nie jest oryginalnym tworem Heideggera, lecz jest właściwie biblijnym pojęciem Adama wygnanego z raju do ziemi, która będzie rodziła osty i ciernie; Heidegger owej idei odebrał tylko jej dawny religijny charakter.

Agnostyczna ontologia Heideggera, jak spostrzec łatwo, opracowuje w duchu świeckim i pesymistycznym to wszystko, co tradycja chrześcijańska mówi o człowieku znajdującym się w stanie grzechu pierworodnego i uczynkowego; trzeba jeszcze dodać, że taka tradycja jest tu naświetlona protestancką ideą o naturze upadłej i zepsutej przez grzech do tego stopnia, że człowiek wobec Boga przestaje być wolny.

„Istnienie ludzkie, które było dla Kierkegaarda bytem zwróconym ku Bogu, dla Heideggera bytem w świecie, dla egzystencjalisty Jaspersa jest „znalezieniem się w określonej sytuacji...”²⁰ do takich właśnie sytuacji należy: nie mogę żyć bez walki i cierpienia... zawsze skłonny jestem do upadku... w sposób nieunikniony muszę przyjąć cierpienie i grzech...

¹⁸ „...tajemnica najbardziej odległa od naszego poznania, mianowicie tajemnica przekazywania grzechu, jest rzeczą bez której nie możemy mieć żadnej świadomości samych siebie” *Myśli*, Dz. VII, 434.

¹⁹ P a s c a l — *Myśli* — Dział XI, 693; por. Die Bedeutung der Philosophie M Heideggers für Theologie — w pracy zbiorowej: M Heidegger Einfluss auf die Wissenschaften, Bern 1950

²⁰ Cornelio F a b r o — *L'esistenzialismo*, str. 175 w *Acta Ac Rom. S. Thoma Aq.*, 1943 — Dla Jaspersa samo ludzkie istnienie jest grzechem, gdyż jest ono wyborem, który unicestwia wiele możliwości niewybranych, co właśnie stanowi niepojętą obiektywnie winę: „Durch die tiefste Entschiedenheit in der Wirklichkeit des Existierens gerate ich in eine objektiv unfassliche Schuld die ist mir selbst unverständlich; im schweigenden Untergrund meiner Seele droht diese Schuld. — *Philosophie*, Berlin 1932, II, str. 247.

jestem wplątany w sieć przeznaczenia... muszę umrzeć. Wyzwolenie człowieka z fatalizmu i nędzy istnienia dokonuje się według Jaspersa przez zwrot do idei bytu transcendentnego, ku któremu zmierzamy ciągle, żyjąc i działając w zmiennym czasie. Idea transcendencji mimo, że rozumowo nie doprowadza człowieka do uznania Boga, to jednak w myśl filozofii Jaspersa daje uzdolnienie by w decydującym wyborze opowiedzieć się po stronie Boga. „Wiedzieć, że jest Bóg — pisze Jaspers — to wystarczy i ta pewność jest jedyną rzeczą, która posiada wartość, bo wszystko będzie konsekwencją tego faktu... tylko Bóg jest rzeczywistą prawdą i stałością samego bytu...” człowiek znajduje tu „odpoczynek, początek i kres”.²¹ Jaspers nie wprowadza ścisłych pojęć teologicznych do swego egzystencjalizmu, ale spotyka się u niego o wiele bardziej tęskliwe wyczekiwanie na łaskę niż u Heideggera, widać to szczególnie w teorii „szyfru”.

Już Pascal nazwał Stary Testament szyfrowanym pismem, a Jaspers rozwija w ogóle pojęcie szyfru i czyni zeń nerw swojej filozofii.²² „W istnieniu wszystko jest właściwie szyfrem: natura, historia, życie, świadomość, język, sztuka a także religia. Każdy przejaw rzeczywistości i ducha mówi nam o obecności Bytu transcendentnego i z tego względu jest szyfrowanym pismem, to jest symbolem i znakiem Boga w świecie”. To czym ja prawdziwie jestem — pisze Jaspers — stanowi podstawę dla metody za pomocą której pojmuje język szyfru. A to czym jestem posiada swój fundament w moich oryginalnych relacjach z Bytem transcendentnym: w uspokojeniu i buncie, w upadkach i wzlotach, w posłuszeństwie wobec jasnych norm i namiętnej pogoni za ciemnością”.²³ Powyższa teoria szyfru przypomina nam słowa św. Pawła z listu do

²¹ Cyt. z art. J a s p e r s a: *La filosofia dell'esistenza nel mio sviluppo spirituale* — art. ukazał się w czas. „Logos” — w r. 1941 (Napoli) i stanowi autobiografię Jaspersa.

²² P a s c a l — *Myśli*, dz. X, 691

²³ *La filosofia dell'esistenza*, j w., str. 181 — cyt. z art. *L'esistenzialismo*, j. w.

Rzymian o poznawalności Boga: „Bo niewidzialne Jego rzeczy, nawet wiekuista moc Jego i bóstwo od stworzenia świata przez dzieła Jego dla umysłu widzialnymi się stały” (Rz. I, 20). Wprawdzie istnieje różnica między szyfrem odczytywanym według subiektywnych nastrojów, a poznawalnością o której mówi św. Paweł, ale w każdym razie teoria szyfru stanowi oględny i nieśmiały powrót do Kierkegaarda, Pascala i św. Augustyna.²⁴

W przeciwieństwie do pojęć grzechu i łaski tak głęboko odczuwanych w pismach Kierkegaarda, a również i w teorii szyfru Jaspersa egzystencjaliści italscy: *Abbagnano*²⁵ i *Enzo Paci*²⁶ pozytywnie pragną wykazać, że niemożliwa jest łączność z bytem prawdziwie transcendentnym, jakim jest Bóg w pojęciu chrześcijańskim: i oni jednak mówią o postulacie transcendencji w ludzkiej naturze, wprowadzają też pojęcia: grzechu i wyzwolenia, czasu i wieczności, co wskazuje, że egzystencjalizm pragnie przynajmniej częściowo zaspokoić głód łaski i dlatego posługuje się terminologią religijną.

Wśród egzystencjalistów ateistycznych wysuwa się na pierwsze miejsce *J. Baptiste Sartre*: wykazuje on, że idea Boga Stwórcy posiadającego świadomość byłoby czymś sprzecznym. Świadomość każda ma naturę dualistyczną, składa się bowiem z bytu i nicości, ulega następnie koniecznemu rozwojowi i zawsze związana jest z czasem, a te wszystkie cechy stanowiłyby ograniczenie Boga. Jeśli Bóg istniał by świadomie

²⁴ Teorię szyfru *Jaspers* rozwinął obszernie w trzecim tomie swej *Filozofii (Philosophie, III B. Berlin 1932)*, opisał tu pojęcie szyfru (s. 129 sq.), jego powszechność (s. 168 sq.) wartość (s. 148 sq.) i podstawy (s. 234) Szyfru według *Jaspersa* nie wskazuje bezpośrednio na Boga, jest bowiem tylko mową bliskiej Transcendencji: „Die Chiffre ist das Sein der Grenze, als Sprache der Transzendenz worin diese dem Menschen nahe ist, aber nicht als sie selbst” *Philosophie, III, str. 164.*

²⁵ *Abbagnano* — *La struttura dell'esistenza*, Torino 1939; *Introduzione all'Esistenzialismo*, Milano 1942.

²⁶ *Enzo Paci*, *In M. Heidegger. Che cosa è la Metafisica* — Traduzione ed introduzione di *Enzo Paci*, Milano 1942.

byłby niedoskonały i zmienny, a gdyby świadomości nie posiadał, nie byłby bytem osobowym; w jednym i drugim wypadku idea Boga Najdoskonalszego, a jednocześnie świadomego zawierałaby według Sartre'a cechy wzajemnie się wykluczające.²⁷

Mimo tak skrajnej negacji Boga jako bytu osobowego Sartre nie może zerwać ze słownictwem religijnym, jak to wykazują następujące próby opisu ludzkiego istnienia: — „Człowiek jest takim bytem, który projektuje stać się Bogiem”. — „człowiek w głębi swej natury ma pragnienie, aby stać się Bogiem” Wszystko tak się odbywa w świecie, jakby człowiek i świat, a także człowiek w świecie mogli jedynie dojść ku Bogu niedoskonałemu.²⁸ Okazuje się tedy, że i Sartre nie może uniknąć pojęć religijnych, szczególnie kiedy chce wyjaśnić sposób ludzkiego istnienia, przez co znowu dowodzi, że mimo wszystko nurtuje go głęboko religijna problematyka; „ktoś złośliwy mógłby nawet mniemać, że jego dramaty są właściwie wynalazkiem chrześcijańskich apologetów, gdyż spotykamy się tu z próbą szerzenia niektórych pojęć antropologicznych wziętych z teologii protestanckiej i obleczonej w szatę ateizmu”.²⁹

Współczesny egzystencjalizm, który wyrósł właściwie z teorii grzechu i łaski, próbuje niekiedy wrócić do tego źródła. Ze strony protestanckiej czynione są wysiłki szczególnie przez Karola Bartha, aby przyswoić teologii niektóre idee egzystencjalizmu, a ze strony katolickiej najbardziej wybitnym przedstawicielem tego kierunku jest Gabriel Marcel. Już w r. 1927 kiedy ukazało się klasyczne dzieło Heideggera

²⁷ Sartre w walce z ideowymi przeciwnikami stosuje znaną metodę: podsuwania oponentowi idei nieuznawanych ale łatwych do zwalczania. Świadomość Boga Sartre pojmuje antropomorficznie, żaden zaś teista nie powie, że Bóg zdobywa wiedzę w sposób ludzki.

²⁸ „L'homme est l'être qui projette d'être Dieu” „l'homme est fondamentalement désir d'être Dieu” Tout se passe comme si le monde, l'homme et l'homme dans le monde n'arrivaient à réaliser qu'un Dieu manqué — *L'être et le néant*, str. 654, 617, cyt. z czas. *Esprit*, Paris 5 (1946), str. 761

²⁹ *Existenzialismus und protest Theologie*, a. c., str. 410.

„*Sein und Zeit*”, Marcel jeszcze przed swym nawróceniem na katolicyzm sygnalizuje w *Journal de Métaphisique* zwrot egzystencjalnej metody myślenia w kierunku realistycznym a jednocześnie religijnym. Pełne i oficjalne nawrócenie Marcela nastąpiło w r. 1927, a już w r. 1935 jakby w odpowiedzi na książkę Jaspersa: *Philosophie* (wyd. w r. 1932) Marcel wydaje „*Être et avoir*”, gdzie stara się w duchu katolickim pod urokiem tajemnicy łaski wskazywać przymioty i cele ludzkiego istnienia. Marcel sądzi, że człowiek rozeznając tajemnice ontologiczne „nie odpartym rozpędem biegnie na spotkanie światła, które przeczuwa i którego tajemniczą podniecię jakby płomień uprzedzający nosi w sobie”.⁸⁰ Już pobieżne zapoznanie się z naczelnymi ideami głośnych przedstawicieli egzystencjalizmu: Kierkegaarda, Heideggera, Jaspersa, Sartre’a, G. Marcela dowodzi jasno, że znajdują się oni w dużej zależności ad antropologii chrześcijańskiej; wiemy zaś dobrze, jak nauka o łasce i grzechu zajmuje centralne miejsce wśród poglądów na moralną strukturę człowieka. Z powyższych względów będzie, zdaje się, rzeczą wskazaną nie tylko wykrywać genetyczne związki między współczesnym egzystencjalizmem, a religijnymi ideami grzechu i łaski, ale również zastanowić się nad opisem i kierunkiem ludzkiego istnienia i postawić problem możliwości chrześcijańskiego czy ściśle mówiąc katolickiego egzystencjalizmu.

Znajomość sposobu ludzkiego bytowania jest bezpośrednio zdobywana na podstawie własnej intuicji i obserwacji bytowania innych ludzi, egzystencjalizm jednak, może mimo woli, wykazał niedostarczalność takiej metody, gdyż wobec ujawnionej tajemnicy człowieka, czy jak inni mówią, paradoksu empiria jest bezsilna. Metoda opisu tym bardziej nie wystarczy, skoro pojawiłoby się zagadnienie celu człowieka i w związku z tym postulat praw moralnych, normujących ludzkie istnienie; takie bowiem prawa zwykle zakładają jakąś filozofię i jakąś

⁸⁰ Maria Winowska, *Gabriel Marcel czyli na tropach chrześcijańskiego egzystencjalizmu. Rocznik Filozof.*, Lublin K.U.L., t. I, 1948, str. 189—90.

teologię. Idee filozoficzne i teologiczne naświetlają problem człowieka albo zgodnie z obserwacją, albo dadzą obraz natury ludzkiej abstrakcyjnej, sztucznej lub przynajmniej fragmentarycznej; w tym drugim wypadku na pewno będą one fałszywe, w pierwszym zaś mimo że zgodność z obserwacją nie decyduje o prawdziwości teoretycznych założeń, to jednak owe naczelnie niesprzeczne idee mogą być uznane jako teoretycznie możliwe, a w praktyce użyteczne.

Egzystencjalizm współczesny rozwijał się głównie w koleinach protestanckiej nauki o strukturze religijno-moralnej człowieka, chociaż poza nie w wielu razach wyszedł. Katolickie zaś idee grzechu i łaski są w niektórych swoich cechach różne od protestanckich i dlatego nieco inaczej opiszą ludzką naturę i jej stosunek do świata i Boga; otrzymamy wówczas inny obraz istnienia i stanimy przed nową możliwością utworzenia teorii katolickiego egzystencjalizmu. W tym właśnie kierunku idą wysiłki G. Marcel'a, a także częściowo Maurice Blondela, który w swej konkretnej i integralnej ontologii próbuje wyjaśniać istnienie za pomocą objawionych prawd, a szczególnie dogmatu Trójcy Świętej.³¹ Filozof włoski Benedetto Croce pisał o egzystencjalizmie, może żartobliwie a może i na serio, że ma przed sobą dylemat: albo nihilizm, albo powrót do religii, jak chcą tego niektórzy egzystencjaliści francuscy, co nadają mu wartość wstępu do Mszy św. (praefatio ad missam).³² To wszystko dowodzi aktualności katolickiej antropologii w której naczelną funkcję pełnią pojęcia łaski i grzechu; bez ich zrozumienia byłoby czymś niezwykle trudnym ocenić w ogóle egzystencjalizm, a także poddać krytyce ewentualną teorię chrześcijańskiego czy katolickiego egzystencjalizmu.

³¹ Maurice Blondel, *L'être et les êtres, Essai d'ontologie concrète et intégrale*, Paris 1935, str. 98 sq.

³² Vinc. M. Kuiper: *Aspetti dell'esistenzialismo*, w *Acta Pont. Ac. Rom. S. Th. Aqu.* vol. IX, 1944, str. 121; Jolivet R., *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J. P. Sartre*, Abbay S. Wandriele 1948. Ks. Chojnański Piotr, *Filozofia egzystencjalna...* art. w *Polonia Sacra*, I, 1948.

II

Główne twierdzenia katolickiej nauki o łasce
i grzechu

A. O łasce.

Najpierwszym bodaj założeniem jest dla nauki o łasce pogląd, iż rzeczywistość jest zbudowana wielościowo i hierarchicznie, taki zaś sąd jest niemożliwy bez wprowadzenia pojęcia analogii bytu; bez niej nie można zrozumieć jak Bóg i świat, natura i łaska, cnota i grzech są odrębnymi wielkościami. Byłoby również czymś nielogicznym twierdzić bez przyjęcia owej analogii, że istnieją liczne rozumne osoby niesprowadzalne do jakiejś wartości nadrzędnej. Klasycznym przykładem obrony wielu coraz to doskonalszych bytowych warstw jest filozofia Arystotelesa; wszyscy także myśliciele chrześcijańscy, jeśli chcą bronić faktu moralności i obowiązku, a także prawd objawionych i życia łaski, muszą wyjść ze stanowiska pluralizmu. Filozofia scholastyczna, a szczególnie tomizm przez schrystianizowanie pojęć bytu aktualnego i możliwego jest chyba najlepszym, jak dotychczas uzasadnieniem pluralizmu i hierarchii bytów. Począwszy od materii pierwszej poprzez ciała nieożywione, ciała żywe, istoty zmysłowo-duchowe wznosimy się ku światu duchów niematerialnych (posiadających też swoją hierarchię) i w największym wysiłku rozumu a także intuicji mistycznej osiągamy Byt Najdoskonalszy t. j. Boga.

Wśród współczesnych filozofów spoza obozu chrześcijańskiego wysuwa się na pierwszy plan jako obrońca pluralizmu Nicolai Hartmann, ulega on jednak w dużym stopniu agnostycyzmowi, gdyż naucza, że nie znamy wyższych ponad ludzkich warstw bytowych,³³ pozatym widzi nierozwiązalną antynomie między naturalną etyką ludzką a moralnością religijną.³⁴

³³ „es gibt ihrer viele (t. zn. typów determinacji bytowej) jedes Seinsgebiet hat einen eigenen; richtiger jede kategorial höhere Schicht hat einen höheren, jede niedere einen niederen Determinationstypus; wir kennen nur nicht alle, nemlich die höheren”, *Ethik*, Berlin 1926, str. 616.

³⁴ Jenseitstendenz ist vom ethischen Standpunkt ebenso wertwidrig, wie die Diesseitstendenz vom religiösen, j. w., str. 738.

Oprócz tezy przyjmującej pluralizm i hierarchię bytów jest ponadto czymś istotnym dla nauki o łasce uznanie szczególniejszej relacji, jaka zachodzi między stworzeniem i Stwórcą; jest to relacja bytu przygodnego, względnego i ograniczonego, do bytowej nieograniczoności i konieczności. Język filozofii i teologii chrześcijańskiej nazwie taki stosunek stworzeniem bytu przygodnego z nicości; u podstaw tego faktu nie znajduje się ani nieświadomość, ani konieczność, lecz wzorcowe idee rozumu Bożego i najwyższy akt wolnej woli, która postanawia wezwać do uczestnictwa w pełni dobra istoty świadome i wolne dla których właściwie powstaje cały wszechświat. Bezinteresowna i dobrowolna Boża Miłość udziela się w różnym stopniu bytom stworzonym, w których szczególnie należy zauważyć dwie bytowe warstwy określone w języku teologicznym jako natura i łaska. Św. Tomasz stwierdza w tej kwestii podwójny przejaw miłości Bożej: jeden to miłość ogólna w stosunku do wszystkich stworzeń, drugi zaś to szczególniejsza miłość w stosunku do stworzeń rozumnych, którym Stwórca daje więcej niż wymagają tego naturalne warunki bytowania, bo nienależny udział „w wiekuistym Dobru, jakim jest On sam”.³⁵

Miłość Boża różni się od ludzkiej, bo ta ostatnia, powie św. Tomasz, raczej zakłada, albo w całości albo w części istnienie dobra będącego jej motywem; z miłości natomiast Bożej powstaje dobro w stworzeniach kochanych.³⁶ Tworzone w rozumnej istocie dobro przez udzielającą się Bożą Miłość jest właśnie łaską, jaka przybiera różne formy i w rozmaity sposób jest nazywana przez Pismo św. i teologię; zowie się ona uczestnictwem Bożej natury,³⁷ synostwem Bożym,³⁸ dziedziczeniem nieskończonego Bożego dobra na wzór Syna Bo-

³⁵ *S. th. I-Iae q. 110, a. 1.*

³⁶ *s. ex dilectione Dei qua vult creaturae bonum profluit aliquid bonum in creatura j w., str. 1.*

³⁷ *II P. I, 4.*

³⁸ *A wszystkim, którzy go przyjęli i uwierzyli w imię jego, dał moc aby się stali synami Bożymi Jo I, 12.*

żego,³⁹ przyjaźnią z Bogiem,⁴⁰ posiadaniem Ducha Św.⁴¹ mieszaniem Bożym i wzajemną miłością stworzenia rozumnego i Stwórcy.⁴² Teologia mając na uwadze dane Pisma św. i tradycji wymienia ogólne sposoby działania Bożego rozróżniając: łaskę uczynkową⁴³ i uświęcającą,⁴⁴ łaskę cnót wlnych⁴⁵ i dary Ducha Świętego.⁴⁶ Wszystkie powyższe łaski są tworem Miłości Bożej, jaka się zniża ku grzesznym ludziom przez Chrystusa w tym celu, by ludzką naturę uwolnić od grzechu i przetrworyć do tego stopnia, aby stała się ona zdolna do posiadania dobra Bożego.

Do postulatów najbardziej wyróżniających katolicką naukę o łasce należy usilne dążenie, aby za wszelką cenę zachować wielkość Boga, który w nas żyje i działa i wielkość i odrębność człowieka, jaki w sposób świadomy i dobrowolny (o ile posiada użycie rozumu) łaskę Bożą przyjmuje lub odpycha, t. zn. współpracuje z Bogiem, lub pragnie się oprzeć na własnych siłach.

Kościół katolicki wierząc w nieskończoną transcendencję Bożą, nie chce zgubić z oczu człowieka i nawet wówczas, kiedy znajduje się on w stanie grzechu pierwородnego lub uczynkowego śmiertelnego może w sposób dobrowolny pomoc Bożą odrzucić lub przyjąć. W dokumentach Kościoła nie tylko przeciwko manicheizmowi, ale i w tych co bronią war-

³⁹ Rz. VIII, 15 – 18.

⁴⁰ Jo XV, 14

⁴¹ Rz. V, 5

⁴² Jo XIV, 20 – 1.

⁴³ Łaska uczynkowa jest to przejściowa i nadprzyrodzona Boża pomoc dawana w tym celu, abyśmy byli zdolni wykonać czyn nadprzyrodzony

⁴⁴ Łaska uświęcająca jest to nowy rodzaj życia duchowego dany nam przez Boga w tym celu, abyśmy z grzeszników stali się synami Bożymi. Krótko możemy nazwać łaskę uświęcającą miłością, jaką Stwórca tworzy w duszy i dzięki temu ją przemienia.

⁴⁵ Cnoty wlane są to usprawnienia nadprzyrodzone w duchowych władzach.

⁴⁶ Dary Ducha Św. stanowią szczególniejszy przymiot naszych władz, jakie mają się stać sprawnym narzędziem działań Bożej Miłości.

tości Bożej łaski spotykamy się z obroną wolności człowieka; Bóg działa w nas i łącznie z nami orzeka synod w Orange (529).⁴⁷ Sobór Trydencki mówi, że dzięki pomocy Bożej łaski jesteśmy w sposób wolny skierowani ku Bogu i że w sposób dobrowolny przyjmujemy łaskę i dary, jakie nas wewnątrznie przemieniają.⁴⁸ W poglądach protestanckich zjawia się tylko jedna wielkość: Bóg, a człowiek skierowany ku złu może zachować się tylko biernie, wówczas nawet kiedy Stwórca mu daje łaskę. Skoro po śmierci Lutra Wiktoryn Strigel zaczął uczyć, że człowiek współpracuje przy swoim nawróceniu, został potępiony przez oficjalną naukę luterzańską (Formuła zgody art. 22) według której człowiek zachowuje się wtedy biernie tylko jak kawał drzewa, albo kamień.⁴⁹ Flaccius idzie jeszcze dalej, twierdząc, że człowiek zachowuje się nie tylko biernie wobec Boga, ale szalejąc, buntuje się przeciwko Niemu (*contra furens et fremens*). W nauce Kalwina człowiek wobec nieskończoności majestatu Bożego może jedynie poddać się jego wyrokowi (nawet gdy te bez zgody jego woli skazują go na wieczne potępienie); jedna więc wielkość tj. Bóg, tak zakryła wielkość drugą tj. człowieka, że stał się on jedynie bezwolnym narzędziem Bożych planów. W studium o egzystencjalizmie warto zapamiętać ten właśnie punkt nauki protestanckiej, ponieważ doprowadzi ona albo do pomniejszenia i ujemnego wartościowania ludzkiej natury, albo przez buntowniczą reakcję da w rezultacie usiłowanie usunięcia wielkości Boga, aby ocalić pełną niezależność człowieka.

Katolicyzm, nie mogąc zagubić ani wielkości Boga ani odrębności i samodzielności człowieka, konsekwentnie powie, że łaska dawana jest ludzkiej naturze w tym celu, aby ją umocnić, uszlachetnić i podnieść do wyższego rodzaju bytowania, a nie poto, by ją wyniszczyć, lub ujemnie wartościować

⁴⁷ DB. 182.

⁴⁸ DB. 798, 799.

⁴⁹ *Lehrbuch der Symbolik o. c.*, str 317.

jej wytwory kulturowe. Skoro istota rozumna znajdzie się w stanie grzechu, to Łaska posiada jeszcze jedną funkcję, a mianowicie odwracać od zła i skierować ku dobru przez wewnętrzną przemianę grzesznika w świętego. Zgodnie z tym poglądem katolicyzm nie tylko uczy o aprobacie form bytowania ludzkiego na płaszczyźnie biologicznej, umysłowej, moralnej i nie tylko uzna różnorodną twórczość człowieka, ale wysuwa postulat i nakaz rozwoju. Następnym charakterystycznym przymiotem katolickiej antropologii jest idea wewnętrznej przemiany człowieka za pomocą łaski uświęcającej, do przyjęcia której człowiek z pomocą Bożą przygotowuje się dobrowolnie i świadomie. Kościół katolicki wierzy, że miłość Boża jest tak wszechmogąca iż potrafi zmienić wewnętrznie stosunek człowieka do świata wartości, a jednocześnie tak szanuje człowieka, że chce to uczynić bez przymusu i dlatego wymaga jego współpracy.⁵⁰ Protestantyzm zaś ortodoksyjny uczy o usprawiedliwieniu prawnym t. j. zewnętrznym, jakie polega na tym, że Bóg poczytuje nam sprawiedliwość Chrystusa, jeśli tylko wzbudzimy sobie akt ufności w zasługi Zbawiciela.

Pesymizm który tak mocno przenika systemy egzystencjalizmu jest podcinany u korzeni przez naukę katolicką o przetwarzającej łasce, w poglądach zaś protestanckich przełamany jest przez czynnik zewnętrzny okrywający jedynie grzeszną w zasadzie ludzką naturę. Dalszą cechą gatunkową antropologii katolickiej stanowi psychiczny uniwersalizm w którym na pierwszy plan wysuwa się uznanie prawdy za czynnik nieodzowny w nadprzyrodzonej przemianie człowieka, natomiast za element najbardziej wartościowy uważa się miłość połączoną z nadzieją, bo kto miłości nie ma nie może się

⁵⁰ Sobór Trydencki orzeka, że „usprawiedliwienie polega nie tylko na odpuszczeniu grzechów lecz jest odnowieniem i uświęceniem wewnętrznego człowieka przez dobrowolne przyjęcie łaski i darów...” a odnawiamy się „duchem umysłu naszego i nie jesteśmy jedynie poczytani za sprawiedliwych, lecz prawdziwie nimi się nazywamy i jesteśmy” DB. 799.

uważać za świętego w oczach Bożych; mają być tu zaangażowane wszystkie elementy ludzkiej duchowej psychiki. Św. Paweł powie, iż żadne zewnętrzne praktyki nie posiadają znaczenia „lecz wiara przez miłość czynną”.⁵¹

Wiara o którą tu chodzi polega na umysłowym przyjęciu prawdy objawionej i to jednocześnie pod wpływem Bożej łaski uczynkowej i dobrowolnego wysiłku człowieka. Kościół katolicki nauczając o przyjęciu prawdy jako koniecznym warunkiem usprawiedliwienia stara się oprzeć istnienie ludzkie na prawdzie obiektywnej i niezmiennej, bo opartej na niezmierności Boga: — przeciwnie zaś czynią tu poglądy protestanckie, które uważają emocjonalny akt ufności za najważniejszy dla odnowy chrześcijańskiego człowieka. Oprócz przyjęcia prawdy objawionej w trakcie przygotowania się do wewnętrznej zmiany przychodzą w człowieku do głosu bojaźń, nadzieja i nawracanie się od zła; osiągają one punkt kulminacyjny wówczas, kiedy przez działanie Boże i wysiłek człowieka następuje wewnętrzna przemiana grzesznika w świętego, w którym działa miłość Boga i bliźniego.⁵²

Nadprzyrodzony psychiczny uniwersalizm katolicyzmu skłania do tego, aby inaczej ocenić istnienie ludzkie, niż to czyni protestancki partykularyzm; ewentualna teoria egzystencjalizmu wypadłaby odmiennie, skorobyśmy przyjęli założenia katolickie, gdyż musiałby zniknąć subiektywizm, relatywizm i emocjonalizm tak bardzo związane z naczelnymi tezami protestantyzmu.

B. *Katolicka idea grzechu.*

Idea moralnego zła, jakim jest grzech nie da się wyjaśnić, jeśli nie przyjmiemy że istnieje jakieś obowiązujące moralne prawo; każdy teistyczny światopogląd uzasadnia, że taką najwyższą normą moralną jest wola Najwyższego prawodawcy t. j. Boga, ustanawiającego dla istot rozumnych zakazy i nakazy postępowania. Wiekuiste Boże prawo znajduje swój

⁵¹ Gal. V, 6.

⁵² Por. DB. 798, 800.

odblask w naturze rozumnej, która stworzona na obraz i podobieństwo Boże wie, jakim powinno być działanie rozumnego stworzenia. O takim naturalnym prawie mówi *Antygona* Sofoklesa, kiedy odzywa się do Kreonta, że istnieją: „bogów najświętsze prawa niepisane, co nie od dziś są, na chwilę, lecz wiecznie trwają, a nikt ich początku nie świadom”. Uzupełnieniem prawa naturalnego jest prawo Boże objawione i prawo ludzkie, jakie stanowi wyjaśnienie i zastosowanie prawa natury. W każdym tedy grzechu według nauki Kościoła jest zakłócenie porządku nakazanego ostatecznie przez wolę Bożą. Św. Tomasz powie, że człowiek przez grzech „odchodzi od rozumnego porządku”,⁵³ naruszenie zaś tego układu polega na „odwróceniu się od dobra niezmiennego” i na nieuporządkowanym zwróceniu się ku dobru zmiennemu.⁵⁴ W każdym grzechu ciężkim św. Tomasz widzi wzgardę dla Bożego prawa (*contemptus ordinis divinae regulae*)⁵⁵ i pozbawienie się przez to jakiegoś dobra;⁵⁶ zakłócenie Bożego porządku jest dlatego możliwe, gdyż człowiek, jako istota względna a jednocześnie wolna może decydować o swych losach, zachowując lub usuwając Boży ład; w takiej właśnie decyzji tkwi dziwny paradoks: swoboda w wyborze dobra zawiera w sobie możliwość wyboru zła, a szczęście zwycięstwa zawiera w sobie perspektywę przegranej. W idei grzechu oprócz cechy naruszenia Bożego ładu istnieje ponadto „przymiot” dobrowolności; grzechem tedy może być tylko czyn przez który człowiek nie chce być posłuszny Bożemu prawu, chociaż nie ulega żadnej wewnętrznej fatalistycznej sile pchającej do złego. Dobrowolność czynu złego zakłada, że jesteśmy świadomi nakazu, lub zakazu, a mimo to wybieramy kierunek działania sprzeczny z moralnym układem wartości (w znaczeniu pełnym jest grzechem tylko grzech zwany śmiertelnym). W każdej czynności moralnie złej występuje z konieczności jakiś brak dobra powodujący

⁵³ *S. th* II-IIae q. 64, a. 2 ad 3-um.

⁵⁴ *j. w.* q. 64, a. 4.

⁵⁵ II-IIae q. 165, a. 2.

⁵⁶ II-IIae q. 118, a. 5.

to, że w strukturze naszej osobowości zamiast układu harmonijnego będącego odblaskiem Bożego piękna, zjawia się brzydota nieładu zwana grzechową plamą (*reatus culpa*); wola, która wybrała zamiast ładu nieład i swej decyzji nie odwołała znajduje się więc w stanie grzechu i musi ponosić konsekwencję. Przekleństwo złego czynu jest zwykle różnorodne i może sięgać aż w wieki: człowiek opierając się wyłącznie na swoim rozumie i swej woli staje się przez grzech samotny, rozbudza w sobie siły, jakie będą go wewnątrz rozkładać, podlega on następnie wyrzutom sumienia i naraża się na sankcje doczesne i zaświatowe — te wszystkie ujemne skutki grzechu teologia katolicka nazwie ponoszeniem kary za grzech (*reatus poenae*). Katolicka idea grzechu nie jest w swej treści jednoznaczna ponieważ przeprowadza rozróżnienie między grzechem pierwotnym nazywanym grzechem natury, a grzechami uczynkowymi, albo inaczej osobistymi. Grzech pierwotny w swej istocie jest brakiem w nas nadprzyrodzonego dobra (tj. Łaski) spowodowanym przez prarodzica; skutkiem zaś owego braku jest moralne osłabienie natury człowieka, niesharmonizowanie pożądliwości zmysłowej z władzami duchowymi, osłabienie wolnej woli, te jednak skutki nie stanowią istoty grzechu pierwotnego, ani same nie są grzechem.⁵⁷ Grzech osobisty albo uczynkowy, gdy chodzi o grzech ciężki, polega na osobiście dobrowolnym i świadomym naruszeniu Bożego moralnego ładu, grzech zaś powszedni narusza moralną harmonię w rzeczach drobnych i nie odwraca człowieka od Boga.

Protestancka idea grzechu jest w wielu punktach różna od katolickiej. *Wyznanie wiary Augsburskie* określa grzech „jako czyn w którym nie ma ufności i bojaźni Bożej, a natomiast działa w nim pożądliwość”.⁵⁸ Grzech (według pojęć luterzańskich) jest nie tylko raną ludzkiej natury, albo utratą

⁵⁷ Sobór Tryd. orzeka, że wolna wola nie została zniszczona przez grzech pierwotny, chociaż stała się słabsza i skłonna do złego.

⁵⁸ *Lehrbuch der Symbolik*, o c., str. 312.

jakiegoś dodatkowego dobra, lecz jest tak głębokim i ohydnyim jej zepsuciem, że nie da się tego poznać rozumem, a tylko przez Boże objawienie.⁵⁹ Grzech pierworodny tak głęboko według Lutera wniknął w naszą istotę, że nawet kiedy został darowany, to zła skłonność w nas pozostaje i człowiek nie może z łaską Bożą współpracować, gdyż w naturze swej nie jest wolny. Zrozumiałą jest tedy rzeczą, dlaczego luteranizm odrzucił Mszę św., która w katolicyzmie jest klasycznym przejawem współpracy Bożej z łaską.⁶⁰ Jeśli zgodnie z powyższymi ideami nazwiemy ludzką naturą i jej skłonności grzechem, odrazu spostrzeżemy bliską i głęboką analogię między takim poglądem, a teoriami egzystencjalizmu. Przecież dla Kierkegaarda samo ludzkie istnienie jest grzechem, bo w wyborze coraz to nowych możliwości człowiek stwierdza własną swoją skończoną osobowość, a jednak chce być równym Bogu, więc przez to grzeszy.⁶¹ Tak samo Jaspers uważa, że skoro człowiek wybiera określoną sytuację, to ogranicza swoje możliwości, a więc popełnia coś w rodzaju grzechu przeciwko własnej naturze dążącej ku pełni. Również według Heideggera ludzki byt rzucony w świat nigdy nie urzeczywistni swych dążeń i dlatego w samym istnieniu znajduje się ograniczenie i zło;⁶² teolog powiedziałby tu, że

⁵⁹ j. w., str. 313.

⁶⁰ Diese Verdorbenheit ist so tief in unser Wesen egedrungen dass selbst dann wenn die Sünde uns vergeben ist... doch die böse Neigung in uns bleibt, j. w., str. 313.

⁶¹ Por. *Aspetti del esistenzialismo*, a. c., str. 107.

⁶² Na daleki i głęboki wpływ protestanckiej idei grzechu pierworodnego wskazuje pojęcie grzechu wyjaśniane przez tak wybitnego filozofa jakim jest Nicolai Hartmann: uważa on poprostu, że złem właściwie ze stanowiska religii nie jest zły czyn, albo zła wola; nie mogą one być zmienione przez odkupienie, lecz tylko darowane a złem jest tylko ciężar grzechu: „das eigentliche Übel ist die Last, das Tragenmüssen und das sitliche gehemmtsein durch die Last...” *Ethik*, o. c., str. 744, Hartmann wnioskuje, że pomiędzy winą etyczną: a religijną jest sprzeczność, ale winę religijną rozumie jedynie w duchu protestanckiej koncepcji grzechu pierworodnego; według zaś katolickiej nauki w każdym grzechu osobistym jest zła wola i zły czyn.

natura zepsuta przez grzech pierworodny może tylko grzeszyć, gdyż sama pożądliwość jest grzechem, a więc człowiek nie ma innej drogi rozwoju jak grzech.⁶³

III

Skala ludzkiego istnienia

Chrześcijańska nauka rozpatruje sposób bytowania człowieka w olbrzymiej skali ontologicznej i ontologiczno moralnej: a) w skali ontologicznej gdyż podsuwa myśl, że człowiek może być złączony z Pełnią bytu i może w ogóle nie istnieć; tkwi właśnie w tym przekonaniu źródło metafizycznego lęku, ale równocześnie owa kruchość i ograniczoność ludzkiego istnienia zawiera w sobie czynnik powodujący głód bytu. Umysł posiadając idee ogólne a szczególnie bytu, wie co znaczy istnieć trwale, gdyż myśl w zasadzie jest ponad czasowa; posiadając ogólną ideę dobra, wie co znaczy osiągnąć dobro trwale. Ontologiczne nasze utrwalenie odbywa się przez zdobycie prawdy ponadczasowej i dobra duchowego tworzonych w formie kultury; zresztą każdy czyn w którym ujawnia się cały człowiek ma coś z wiekuistości: Egzystencjalizm teistyczny widzi zaspakajanie głodu bytu w dążeniu ku Bogu, egzystencjalizm zaś ateistyczny świadom jest bezcelowości ludzkich dążeń. b) W skali ontologiczno moralnej: Teoria Łaski, zwłaszcza w ujęciu katolickim, podaje, że Oso-

⁶³ Egzystencjalizm Sartre'a jest sprzeczny w kwestii grzechu z opiniami Jaspersa, Heideggera i Kierkegaarda; Sartre dowodzi, że jeśli Boga nie ma, to nie istnieje żadne dobro a priori (il ne peut plus y avoir de bien a priori, puisqu'il n'y a pas de conscience infinie et parfaite pour le penser). Wszystko jest dozwolone jeśli Bóg nie istnieje (En effet tout est permis si Dieu n'existe pas) Sartre tworzy z człowieka najwyższą normę i kryterium dobra i zła; nie jest to idea oryginalna, gdyż zawiera się już w *ks. Genesis* („będziecie jako bogowie wiedząc co dobre i złe” — Gen. 3, 4). Por. Jean Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, str. 356. Wpływ idei grzechu pierworodnego na poglądy Sartre'a uwidacznia się w twierdzeniu, że świat i człowiek są chaosem i dopiero ludzkie działanie wprowadzi tu porządek i sens; chaos zaś istnienia jest to laickie ujęcie grzechu pierworodnego.

bowe i nieskończone Dobro jakim jest Bóg zniża się w szczególniejszy sposób ku człowiekowi i wzięwszy za podstawę jego duchową rozciągłość w kierunku Nieskończoności tworzy w nim nowy rodzaj dobra t. j. bytowy poziom przewyższający zwykle zdolności natury.⁶⁴ Ów poziom zwany nadnaturalnym nie jest dawany w sposób sztuczny i od zewnątrz, lecz Stwórczą mocą Boga jest wyprowadzony z możliwości duchowych ludzkiej duszy, a znajduje się na linii prawdy i dobra; z tego właśnie względu nie ma sprzeczności między dążeniem natury i Łaski, gdyż obie wielkości pochodzą od Boga, a Łaska jest tylko podwyższeniem rozumnego stworzenia na wyższy stopień dobra.

Teoria Łaski zna chwilę jej utracenia przez pierwszych ludzi i to, co nazywamy tajemnicą dziedziczenia braku dobra. „Gdyby człowiek nie uległ skażeniu — mówi Pascal — cieszyłby się w swojej niewinności prawdą i szczęściem bez niepokoju; a gdyby człowiek zawsze był tylko skażony, nie miałby żadnego pojęcia ani o prawdzie ani o szczęściu”.⁶⁵

W poglądzie na skażenie ludzkiej natury różni się katolicyzm od protestantyzmu i dlatego nie może się zgodzić na pojęcie nędzy moralnej wynikającej z jej zepsucia.

Skala ludzkiego bytowania rozpoczyna się według nauki protestanckiej od natury zdolnej jedynie do grzechu i dlatego biorąc pod uwagę samą tylko naturę musimy powiedzieć, że człowiek jest moralnie zły w swej etycznej strukturze i dlatego znajduje się w stanie moralnej nędzy. W stanie natury upadłej wszystkie ludzkie dążenia są bezcelowe i nie ma w naturze żadnego środka do przewyciężenia pesymizmu wynikającego przecież z samej zepsutej natury. Niepokój i lęk człowieka uwikłanego w zło jest czymś tak bardzo dlań naturalnym, że wyzwolenie może przyjść jedynie od zewnątrz. W myśl po-

⁶⁴ Teologia mówi tu o zdolności istoty duchowej (*potentia oboedientialis*) do podporządkowania się Przetwarzającej Mocy Stwórcy.

⁶⁵ *Myśli*, dz. VII, 434

głędów protestanckich nie istnieje żadne przejście między grzechem a łaską, gdyż ta ostatnia jest tylko niepoczytaniem grzechu, jaki musi istnieć w naturze przez cały czas ziemskiego życia; (może tu właśnie posiadamy załączki idei „skoku jakościowego” o którym mówią niektórzy egzystencjaliści). Protestantyzm, uznając tak wielki przeskok między zepsutą ludzką naturą, a zbawieniem daje swoistą podstawę dla wielu nierozwiązanych paradoksów w ludzkim istnieniu, chociażby wziąć pod uwagę paradoks grzechu i jednocześnie świętości, dążenia ku złu a równocześnie ku dobru, nędzy natury i wielkości Łaski, bojaźni wobec Wiekuistego i ufności.

Katolicyzm wyjaśniając dogmat grzechu pierwородnego, nie powie o pełnym zepsuciu ludzkiej natury i nie uczy, że człowiek w grzechu zdolny jest tylko do złych działań; wola osłabiona po grzechu może mimo wszystko tworzyć dobro, a więc radykalny pesymizm nie posiada tu dla siebie oparcia. Natura ludzka utraciwszy przez grzech pierwородny Łaskę przyjaźni z Bogiem i niektóre dary harmonizujące naturę jest osłabiona w swoich zdolnościach^o moralnych; skoro zostanie jej przywrócona Łaska, to wówczas zdolna jest przyjąć dary tworzące wewnętrzną przemianę i coraz bardziej się udoskonalać. Skala więc ludzkiego bytowania według katolickich poględów nie rozpoczyna się po pierwsze od samego dna moralnej nędzy, a po drugie zawiera bardzo wielki szereg stopni przejściowych aż ku nieśmiertelnemu, wiekuistemu życiu w Bogu. Kto odrzuci teorię Łaski czy to w ujęciu protestanckim, czy katolickim, stanie przed podwójną możliwością: albo uzna aktualną naturę ludzką za bezwzględnie dobrą, albo za radykalnie zepsutą i bezcelową; możliwość trzecia polegająca na przyjęciu tezy, że ludzka natura jest dobra, a tylko przez jakiś kataklizm została zepsuta, lub osłabiona byłaby zbyt bliska tajemnicy grzechu, który nie jest uznawany przez naturalizm współczesny. Egzystencjalizm ateistyczny opowiada się za stanowiskiem pesymistycznym utrzymującym, że ludzka natura jest w zasadzie bezcelowa i chaotyczna, Sartre np. powie, że człowiek jest dążeniem bezcelowym (*l' homme est*

une passion inutile). Przeciwnie zaś stanowisko zajmie teoria łaski i grzechu; uznawszy niezaprzeczalnie fakty (albo jak niektórzy chcą kategorie istnienia) nie może się w nich zamknąć, a transcendencję pojmuje w sposób dość wyraźny, mówiąc o Łasce jednoczącej z Bogiem. Punktem wyjścia dla ludzkiego istnienia jest przemijanie w czasie — przejściem utrwalenia się w prawdzie i dobru — kresem zaś wiekuiste trwanie w Bogu; nędza moralna zawiera w sobie potencjalną wielkość zdobywaną przez heroiczną walkę o własne oblicze duchowe. Pesymizm poprzez różne stadia realizmu coraz bardziej niknie aż kończy się pełnym zwycięstwem optymizmu; lęk i trwoga poprzez różne stadia nadziei przechodzą w posiadanie dobra bez obawy utraty, wiara kiedyś zniknie, a za triumfuje intuicyjna kontemplacja prawdy. Śmierć będzie jedynie chwilowym zwycięstwem grzechu, ponieważ dzięki łasce człowiek ma zapewnioną nawet nieśmiertelność ciała. Na tej właśnie skali tak szeroko rozciągniętej będzie się tworzyła etyczna osobowość człowieka za pomocą swobodnej decyzji przyjmującej wyzwalającą Bożą pomoc. Człowiek chociaż żyje w określonej przestrzeni i podlega miarom czasu, to jednak, ściśle mówiąc, nie posiada zakreślonych ram własnego istnienia; takich ram nie nakłada ani umysł ponieważ jego przedmiotem jest wogóle byt; nie tworzy ich także wola, bo nie jest ograniczona jakimś konkretnym skończonym dobrem; Boga jako Bytu Nieskończonego nie można również nazwać wzorem ograniczającym ludzkie istnienie. Jedynym ograniczeniem człowieka jest zło, skoro zaś uznamy je nie za byt pozytywny, lecz za brak dobra, to wówczas odłoni się przed nami perspektywa wyboru między dążeniem ku pełni bytu i skierowaniem się ku brakowi. Ponadto jeśli uznalibyśmy istotne braki moralne w strukturze ludzkiego istnienia i to braki radykalne w myśl założeń protestanckiej nauki o grzechu pierwotnym, to wniosek nasunie się słuszny, że przed człowiekiem otwiera się jedynie nicość; w ten więc sposób jej pojęcie zjawi się w poglądach egzystencjalizmu jako logicznie powiązane z ideą grzechu pierwotnego. Egzystencjaliści

ateistyczni, odrzuciwszy ratunek przychodzący od Boga, znajdują się na pochyłości ku filozofii rozpacz, przeciwnie zaś myślą egzystencjaliści teistyczni, bo ratunek przed taką nicością i rozpaczą widzą w Bożej Łasce. Katolickie tedy idee grzechu i Łaski doprowadzą do wniosków, jakie będą radykalnie się różnić od filozofii rozpacz, a także inaczej ocenią wartość czasu i sposobów ziemskiego bytowania niż to czyni wielu egzystencjalistów.

a) *Istnienie ludzkie między czasem a wiecznością.*⁶⁶

Kant próbował oprzeć swój idealizm agnostyczny na formach czasu i przestrzeni jako na arpiorycznych zmysłowych intuicjach, Bergson uważał czas za czynnik najbardziej istotny w ewolucji twórczej; fizyka współczesna operuje pojęciem czaso-przestrzeni; od powyższych ujęć różni się egzystencjalna idea czasu ponieważ przybiera ona koloryt moralny i walorystyczny w czym zbliża się do poglądów religijnych. Egzystencjaliści powtarzają myśli z Księgi „*Eklesiastes*” że „wszystkie rzeczy mają czas i swym zamierzonym biegiem przemija wszystko pod słońcem... Czas rodzenia i umierania... czas płakania i czas śmiania... czas nabywania i czas tracenia”. I zobaczyłem, że nic lepszego nie ma tylko weselić się człowiekowi w uczynkach swych.⁶⁷ Wyrażmy te słowa językiem Heideggera i Sartre'a, a zobaczymy nie tylko analogię ale prawie, że powtórzenie z tą różnicą, że *Eklesiastes* wspomina o sędzie Bożym, a Heidegger i Sartre o przemijaniu wszystkiego w drodze do nicości.

Katolicyzm nigdy nie przeciwstawia czasu i wieczności; a słowa Pascal'a, że nic nie jest dla człowieka „równie straszliwym jak wieczność”⁶⁸ nie wyrastają z ducha katolickiego, Kant ratował się przed groźną wiecznością agnostycyzmem, mniemał bowiem, że człowiek uznając pewność wiecznego

⁶⁶ Czas jako pojęcie czy wyobrażenie, lub jakaś forma wrodzona stanowił poważny problem w wielu systemach myślowych.

⁶⁷ *Eccl.* 3, 1—8, 22.

⁶⁸ *Myśli*, dz. III, 194.

życia byłby jedynie marionetką. Katolicyzm przyjmie wartość rzeczy przemijających w czasie, ponieważ mają one swoją dobroć, a po drugie uczy że każdy czyn ludzki jest drogą ku wiekiystemu życiu, jeśli dołączy się doń Boża łaska. Najmniejszy dobry czyn zawiera w sobie coś z wiekiowości i posiada zasięg ponadczasowy i nieśmiertelny i dlatego idee czasu i wiecznego życia nie są przeciwstawne, a sama wieczność wywołuje grozę jedynie w tych co boją się istnienia, a kochają braki. Działania ludzkie mimo osłabienia natury przez grzech pierworodny są w zasadzie dobre, stają się jeszcze lepsze, kiedy wewnątrznie są uszlachetnione przez Łaskę.

W pierwotnym chrześcijaństwie mamy bardzo charakterystyczny przykład walki z grozą wieczności; kiedy mianowicie bardzo silne eschatologiczne tendencje w kościele Tessalonickim stały się powodem lęku i fałszywej oceny wartości czasowych, Paweł ap. kazał pracować, nie poddawać się strachom, nie marnować czasu na błachostki i nie ustawać w czynieniu dobrze.⁶⁹ Królestwo jakie Chrystus Pan głosi posiada wiekiiste cele, są one jednak osiągnane przez czyny przemijające w czasie i nie ma innej drogi ku wiekiystemu życiu jak miłość bliźniego, o czym tak wyraźnie powie mowa eschatologiczna Chrystusa.⁷⁰ Z tego wynika, że człowiek nie jest bytem ku śmierci i nie jest dążeniem bezcelowym, lecz przez prawdę i dobro wykonywane w przemijającym czasie utrwala swoje wiekiiste życie.

b) *Istnienie ludzkie między nędzą i wielkością.*

W pierwszych zaraz rozdziałach Księgi Genesis występuje człowiek jako istota podobna do Stwórcy całego wszechświata bo ma tworzyć na podobieństwo Boga i wykorzystywać ziemię dla swoich celów.⁷¹ Jest to obraz wielkości człowieka.

⁶⁹ II Tess. 3, 10–13.

⁷⁰ —coście uczynili jednemu z tych braci najmniejszych, mnieście uczynili... posiadźcie Królestwo zgotowane wam od założenia świata (Mat. 25, 34, 40).

⁷¹ „Napełniajcie ziemię i czyńcie ją sobie poddaną” Gen. I, 28.

Księga Genesis opisuje nam również nędzę ludzkiego istnienia: „Przeklęta będzie ziemia dla czynu twojego... wrócisz się do ziemi z którejś wzięty, boś proch jest i w proch się obrócisz”.⁷² Odtąd przez całe Pismo św. Starego i Nowego Testamentu aż do ostatniej księgi Apokalipsy św. Jana będą te dwa obrazy istnienia ludzkiego towarzyszyły człowiekowi. Egzystencjalizm nieraz powtórzy słowa księgi Hioba:⁷³ „Człowiek urodzony z niewiasty, żyjąc przez czas krótki napełnion bywa wielu nędzami. Wyrasta jako kwiat i więdnije i znika jako cień i nie trwa w tymże stanie”.

W tym samym tonie odezwą się nieraz psalmy, a szczególnie księga Ekleziastes w której znajdziemy się na granicy dopuszczalnego pesymizmu w światopoglądzie teistycznym. Obraz wielkości człowieka nie znika jednak z Pisma św. Starego Testamentu jak to np. wyraża psalm ósmy: „Uczyłeś mało co mniejszym od aniołów, chwałą i czcią ukoronowałeś go i postanowiłeś go nad dziełami rąk swoich”. W Nowym Testamencie jeszcze wyraźniej uwydatnia się rozłożenie cieni i światła w naturze ludzkiej istniejącej między wielkością i nędzą. Człowiek rozdarty sprzecznymi dążnościami, pragnie jednak pierwotnej harmonii, a pociągany fatalizmem zła szuka wyzwolenia, a tego nie może mu przynieść ani prawo żydowskie ani zwyczaje pogan, jak wykazuje św. Paweł w swoich listach szczególnie do Rzymian i Galatów. Człowieka nazywa św. Paweł niewolnikiem grzechu,⁷⁴ skazanym na potępienie,⁷⁵ skłonny do bałwochwalstwa, guseł, swarów, zawiści, gniewu, zwad...⁷⁶ synem gniewu, pędzącym życie w pożądliwościach ciała,⁷⁷ mającym rozum pogrążony w ciemnościach i dalekich od życia Bożego.⁷⁸ Jednocześnie tenże człowiek według

⁷² Gen. 3, 17, 1 §.

⁷³ Hiob, 14, 1—2.

⁷⁴ Rz. 6, 20.

⁷⁵ Rz. V, 16.

⁷⁶ Gal. 5, 20.

⁷⁷ Ef. 2, 3; Ef. 4, 18.

⁷⁸ Filip. 4, 13.

św. Pawła może z pomocą łaski Bożej wyzwolić się od zła i tworzyć dobro, bo jak mówi: „Wszystko mogę w tym, który mnie umacnia”.⁷⁹

Człowiek usprawiedliwiony przez łaskę jest wewnętrznie wolny t. zn. może nie ulec naciskowi zła, jest Bożym synem i ma prawo do wiekuistego życia w Bogu, gdyż będzie posiadał nieskończone dobro na wzór jedyne Syna Bożego.⁸⁰ Nowy Testament wypowiada słowa zachwytu nad wielkością człowieka: „Patrzcie, jaką miłość okazał nam Ojciec, żeśmy zostali nazwani dziećmi Bożymi i że nimi jesteśmy... a jeszcze się nie okazało, czym będziemy”.⁸¹ Wielkość człowieka wynika również z faktu Wcielenia Syna Bożego i z faktu Jego męki w ludzkiej naturze, bo to się stało jak mówi symbol wiary „dla nas i dla naszego zbawienia”.

Nauka o łasce i grzechu wiąże fakt nędzy moralnej człowieka z grzechem pierwotnym i grzechami osobistymi. Mądrość Boża według Pascala mogłaby następująco przemówić do człowieka. „Stworzyłam człowieka świętego, niewinnego, doskonałego... Nie był on wówczas w ciemnościach które go oślepiają, ani w śmiertelności i nędzach, które go trapią... ale zapragnął on uczynić się sam swoim centrum i niezależnym od mojej pomocy... i sprawił to, że zdałem go jemu samemu” i dlatego ludzie „toną w nędzach i pożądliwości, która stała się ich drugą naturą” Myśli, dz. VII, 430.

Człowiek wyzwalając się z nędzy grzechu musi zdobyć się na pewien heroizm t. j. zdecydować się przyjąć prawdę ponadrozumową i dar Łaski; jest to jakby wyjście poza ludzką naturę, aby dać jej najpierw możliwość poznania wszystkich potrzebnych zasad moralnych i drugą możliwość prowadzenia w pełni uczciwego ludzkiego życia. Następny etap heroizmu stanowi przewartościowanie ludzkiej natury i wzniesienie się na płaszczyznę synostwa Bożego t. j. niezwykłego zbliżenia

⁷⁹ Rz. 8, 17.

⁸⁰ I. J. 3, 1—2.

⁸¹ j. w.

ku Bogu; występuje tu coś podobnego do śmierci naturalnego „ja” i powstania jakby motyla z poczwarki. I trzeba zaznaczyć, że to, co egzystencjalizm zwie „transcendencją” przetwarzaniem, przewyższaniem samego siebie, tworzeniem się ciągłym człowieka, jest także trawestacją pojęć religijnych. Jeśli teraz odrzucimy to wszystko, co wiemy o Bożej łasce, to zostanie nam nędza ludzkiej natury dążącej ku nicości, egzystencjalizm ateistyczny zeświecczył idee grzechu pierwotnego, a odradzanie się człowieka pojął jako dążenie ku pustce. Katolicyzm natomiast widzi już wielkość człowieka jeszcze nie odrodzonego łaską, a tymbardziej widzi jego wielkość skoro łaska uleczy duszę z pewnych złych skłonności i da jej nowy rodzaj życia. Od nędzy do pełnej wielkości idzie człowiek przez całe życie, a wielkość pośmiertną zdobywa z pomocą łaski przez tworzenie dobra ziemskiego.

c) *Istnienie między pesymizmem a optymizmem.*

Niemożliwą będzie rzeczą, jak się wydaje, podać ścisłą definicję pesymizmu i optymizmu, gdyż te dwie teorie a raczej postawy życiowe wobec świata posiadają bardzo wiele odcieni, da się jednak wymienić niektóre cechy owych pojęć. Na treść pesymizmu składa się najpierw przekonanie, że ludzkie dążenia są bezcelowe, następnie, że nie istnieje harmonia między zamiarami a ich osiągnięciami, a to co nazywamy szczęściem, jest nieosiągalne.⁸² Przeciwnie optymizm uważa szczęście za osiągalne, wierzy w zwycięstwo dobra i celowość ludzkich wysiłków.

Od dolnej granicy pesymizmu utrzymującego, że całość bytu jest w najgłębszych składnikach zła, aż do górnej granicy optymizmu skrajnego, wierzącego, że całość bytu jest dobra, dałoby się wymienić szeregi poglądów grawitujących albo ku jednemu, albo ku drugiemu biegunowi. Egzystencjalizm w swej formie ateistycznej przechyla się najwyraźniej

⁸² Prof. Tatariewicz charakteryzuje pesymizm jako niewiarę w szczęście. *O szczęściu*, Kraków 1949, str. 320.

ku biegunowi pesymizmu, jaki w systemie Sartre'a przyjmuje formę twierdzenia, że człowiek jest dążeniem bezcelowym, a u Heideggera, że istnienie ludzkie można określić jako byt ku śmierci (Sein zum Tode). Próby ratowania przez egzystencjalistów ateistycznych postawy optymistycznej nie wydadzą rezultatów z tej racji, że widzą oni zło w strukturze ludzkiej natury, a nie chcą przyjąć żadnego czynnika wyzwalającego. Inny jest pesymizm w poglądach Pascala i Kierkegarda; w skrajnych i jaskrawych barwach są te odmawiane skutki grzechu pierworodnego, ale zło uznają jako przejściowe i możliwe do przełamania za pomocą łaski otrzymanej od Boga.

Katolickie idee łaski i grzechu odrzucają co prawda antropologiczny optymizm Pelagianów, czy Roussau'a ale z bardzo wielu względów nie przyjmują poglądów pesymistycznych. Natura bowiem ludzka jako Boży twór jest w zasadzie dobra, a grzech pierworodny nie zniszczył jej władz ani fizjologicznych ani psychicznych. Przyjąwszy moralne osłabienie natury za fakt niezaprzeczalny, katolicyzm jednak nie powie, że natura może jedynie grzeszyć i że stanowi ona jedynie bezwolne narzędzie sił fatalistycznych rozpętanych przez grzech; poza tym katolicka idea łaski uczy, że każdy człowiek otrzymuje Bożą pomoc jeśli tylko zechce ją przyjąć; skoro zaś przyjmie staje się wówczas zdolny do zdobycia ideału człowieczeństwa. Katolicyzm wierzy również głęboko, że dzięki przemieniającej sile łaski człowiek zdobywa niezwykłą przyjaźń z Bogiem i osiąga zwycięstwo nad wszystkimi skutkami grzechu. A „gdy to, co śmiertelne oblecze się w nieśmiertelność — pisze Paweł Ap., tedy wypełni się słowo, które jest napisane: Pochłonęło śmierć zwycięstwo. Gdzież jest zwycięstwo twe o śmierci?”⁸³ Z tych właśnie względów nie można utrzymywać, że chrześcijaństwo ma stosunek pesymistyczny do życia doczesnego. Wprawdzie zgodzić się trzeba, że i w myśli chrześcijańskiej objawiają się tendencje, jakie nie docenią wartości ziemskich,

⁸³ I Kor. 15, 54—5.

ale napewno znajdzie się odrazu poza kręgiem ideologii przynajmniej katolickiej (jeśli nie wogóle chrześcijańskiej), pogląd który w ludzkiej naturze zobaczy zło radykalne i zaprzeczy istnieniu wolnej woli. Ziemskie istnienie jest co prawda wartością względną, ale wcale nie w tym sensie, że nie jest samo w sobie żadną wartością moralną, bo przecież ono ma być uwiecznione przez łaskę; ściśle mówiąc jest ono celem samym w sobie umieszczonym na drugim miejscu obok celu najwyższego, jakim jest Bóg; zjednoczenie bowiem ze Stwórcą jest właśnie uwiecznieniem pełnego człowieczeństwa.

Motywy katolickiego optymizmu jest nie tylko uznanie wartości natury i świadomość współdziałającej Bożej łaski, ale również przekonanie, że wszyscy mogą się znaleźć w społeczności zwanej mistycznym ciałem Kościoła, w którym istnieje społeczna współpraca, aby każdy mógł swój cel osiągnąć; tu właśnie znajduje odpowiednik idea współistnienia (Mitsein) głoszona przez niektórych egzystencjalistów. Realizm zła, jakie wynika albo z grzechu pierworodnego, albo z grzechów osobistych jest co prawda sprzeczny z teorią optymizmu ale skrajnego, może też prowadzić do pesymizmu po odrzuceniu łaski; skoro jednak przyjmiemy naukę o łasce, wówczas każdy grzech może być przez nią zniszczony, a cierpienia i nawet śmierć są tylko szczeblem do nieśmiertelności i pełnego szczęścia.

d) *Od troski i lęku na drodze ku nadziei i posiadaniu życia.*

Z faktu, że człowiek jest wolny i może wybrać zło wynika już troska o kierunek istnienia; względność a następnie kruchość bytowania wzmagają ową troskę, która w ten sposób staje się składnikiem nieodzownym ludzkiej świadomości. Troska ludzka przechodzi według egzystencjalizmu i w lęk i trwogę skoro nad człowiekiem zawiśnie ustawiczna groza wyboru rzeczy ograniczonych, jakie są nieuniknionym złem dla ludzkiej natury (trzeba tu zaznaczyć, że Sartre zamiast pojęć troski czy trwogi powie o nudzie i opuszczeniu). Egzystencjalne idee troski i trwogi są też pojęciami zaczerpniętymi ze słownictwa chrześcijańskiego, lecz są niekiedy pozbawione

swego pozytywnego odpowiednika, jakim jest nadzieja i dlatego ulegają znowu laicyzacji prowadzącej do pesymizmu. Chrystus Pan ileż to razy powtarza, aby z troski przechodzić do ufności: „Nie troszcie się tedy... albowiem wie Ojciec wasz niebieski, że tego wszystkiego potrzebujecie... Szukajcież tedy naprzód Królestwa Bożego” (Mt. 6. 31, 33). Do paralityka Chrystus mówi: „Ufaj synu, odpuszczają się grzechy twoje” (Mt. 9, 2), a przy innej okazji wypowiada słowa: „Nie lękajcie się tedy, lepsi wy jesteście niż wiele wróbli (Mt. 10, 31). Jednocześnie Chrystus Pan mówi o trwodze przed dniem niewiadomego sądu i nakazuje czuwanie: „Czuwajcie tedy, bo nie wiecie dnia ani godziny”. (Mt. 25, 12). Dziwne i paradoksalne połączenie z jednej strony troski i trwogi, z drugiej nadziei i uspokojenia jest zrozumiałe przy założeniu, że człowiek (skłonny do zła) jest wolny i stąd troska i trwoga przed niepewnością własnego istnienia, nadzieja zaś i uspokojenie wynikają tu z obecności Bożej łaski. Ten sam św. Paweł, który pisał do wiernych „ze drzeniem i bojaźnią o zbawienie wasze się troszczcie” (Filip. VI, 12) w tymże liście zachęcał: „Weselcie się w Panu zawsze, mówię powtórnie: weselcie się” (Filip. IV, 4).

Krótki program istnienia, a właściwie stawania się człowieka chrześcijańskiego mamy zawarty w r. 5 listu do Rzymian,⁸⁴ gdzie św. Paweł uczy, by chrześcijanie usprawiedliwieni z wiary za pośrednictwem Chrystusa chlubili się nadzieją chwały synów Bożych, a chlubili się także z przeciwności życiowych z jakich powstaje cierpliwość, z której rodzi się doświadczenie, z doświadczenia znowu powstaje nadzieja „A nadzieja nie zawodzi, gdyż miłość boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha św.”⁸⁵

Drogę ku nadziei wskazywał Kierkegaard szczególnie w swoich Mowach chrześcijańskich;⁸⁶ wykazuje w nich, jak

⁸⁴ Rz V, 1—6.

⁸⁵ Rz 8, 5.

⁸⁶ *Christliche Reden* — tł. Küttemeyer und Schrempf, Jena 1929.

ustawiczna troska towarzyszy człowiekowi w rozmaitych często przeciwstawnych sposobach istnienia: w ubóstwie i nadmiarze, poniżeniu i wywyższeniu; znajduje on jednak pociechę w tym, że raz cierpi, a wiekuiście zwycięży dzięki łasce, że cierpienie rodzi nadzieję, że im człowiek słabszy, to Bóg będzie w nim mocniejszy, a co czasowo tracimy, wiekuiście zyskujemy.

* * *

Po omówieniu ogólnych tendencji egzystencjalizmu nasuwa się wniosek, że *egzystencjalizm agnostyczny i ateistyczny opuściwszy drogę, na jaką chciał go wprowadzić Kierkegaard, stał się dlatego systemem okaleczalym, przyjął bowiem założenie wynikające z teorii grzechu, a nie poszedł ku Bożej łasce*. Przy takim twierdzeniu odrazu nasuwa się pytanie: czy można utrzymywać, że egzystencjalizm przez swoje zainteresowania humanistyczne i odkrywanie w ludzkim istnieniu bezcelowości i pustki stanie się rzeczywiście, jak chcą niektórzy „przygotowaniem do Mszy”? — Zależać to będzie od wielu względów, a przede wszystkim od przemyślenia idei grzechu i łaski. Idee te uznają samoistną wartość człowieka tworzącego kulturę, jednak powiedzą, że musi on, będąc osłabiony przez grzech, przyjąć łaskę, która go wyzwoli ze zła i uszlachetni.

Łaska Boża ponadto zjawia się w tym celu, by udzielić nowego poziomu nadludzkiego istnienia. Człowiek współpracując i współcierpiąc z Chrystusem, znajdzie się w zasięgu niezwykłych sił moralnych i umysłowych, bo wejdzie wówczas jako zdobywca w nowo odkryty świat, gdzie zjawia się bogactwo niezwykłych przeżyć związanych z wykonaniem aktów wiary, nadziei i miłości. Jednocząc się z Bogiem coraz bardziej przez miłość, człowiek staje się zdolny do największego przeżycia na ziemi, gdy przyjmuje mistyczną łaskę doświadczenia Boga, a także łaskę intuicyjnej prawdy o własnym trwaniu sięgającym w nieśmiertelność. W tym doświadczeniu (jego potrzebę egzystencjaliści wykazali przynajmniej negatywnie) łaska dochodzi do swych ziemskich szczytów i człowiek najpełniej przeżywa swoje istnienie, a ponadto ma on pełną świadomość, że jest „bytem ku życiu”.

EXISTENTIALISMUS IN LUCE DOCTRINAE DE GRATIA ET PECCATO SPECTATUR

I. Existentialistae conantur magno cum ardore cuivis persuadere se non esse assecclas intellectualis sytematis, sed tantum narratores existentiae humanae. Hisce non obstantibus opus non est laborioso studio ut ostendatur existentialismum non effugere problemata vere philosophica et conficere plus minusve novum systema, quod connectitur genetice cum opinionibus sive philosophicis sive religiosis vel anteacti vel praesentis temporis.

Notatu dignum est modernum existentialismum originem ducere a doctrina theologi et praedicatoris protestantici Kierkegaard, qui non solum expugnabat „idealem mundum” Hegelii, sed christiano zelo impulsus ex miseriis et timoribus huius vitae studuit homines educere per adiutorem Christum.

Doctrina protestantica de corruptione naturae humanae per originale peccatum exercuit suum valde considerabilem influxum in formandas opiniones non solum Kierkegaard, sed etiam Martini Heidegger et Jaspers qui docebant hominem in omni sua actione peccare; ratio sat mira hic proponitur: homo eligit semper aliquid determinatum et finitum, ideo peccat. Notio hominis „proiecti in mundum” et „querentis liberationem” non est aliquid novum et originaliter inventum in doctrina M. Heidegger, desumpta est enim illa notio ex libro Genesios (expulsio ex paradiso) et ex libro Hiob (c. 10).

Quae scribit Jaspers de obligatione transcendendi vitam humanam eamque liberandi a miseria et fatalismo existentiae terrenae, iam inveniuntur in omni perfectiori religione. Notio sic dicti „chiffre” constituens nucleum philosophiae Jaspers conspicitur non solum apud Pascal sed etiam in Scriptura V. et Novi Testamenti docentis de cognoscendo Deo ex rebus huius mundi claro oculo consideratis. Aliquid mirum videtur in eo, quod existentialistae qui atheismum plus minusve propugnant ut Abbagnano, Enzo Paci, J. B. Sartre fascinentur religiosis notionibus de transcedentia et vita aeterna.

Non omnes qui existentialismum profitentur volunt dogmata christiana reicere quinimmo desiderant ideas illius doctrinae cum his aliquomodo componere; ex parte protestantismi facta sunt istius generis tentamina a Carolo Barth, ex parte catholica a Gabrieli Marcel (converso ad Ecclesiam Catholicam 1927 a.).

Multiplici ex respectu operae pretium est existentialismum in lumine notionum peccati et gratiae analysi subiicere ut non solum detegantur religiosae eius radices, sed ut proponatur aliqua possibilitas pro existentialismo catholico.

II. Catholicae notiones de peccato et gratia supponunt philosophicum pluralismum asserentem existentiam Dei personalis, qui creavit mundum et entia praedita ratione liberoque arbitrio; Gratia habitualis est qualitas permanens animae qua efficimur consortes divinae naturae; actualis: auxilium Dei supernaturale et transiens quo homo possit elicere actus salutes. Hae classicae notiones indicant hominem elevari a Deo et posse habere partes in eius suprema existentia et caritate.

Peccatum originale secundum doctrinam a theologis catholicis communiter receptam est habitus privans iustitia originali et inducens aliqualem disordinem in natura humana. Inter sequelas peccati numerantur et istae, quod liberum arbitrium sit debilitatum minime vero extinctum; ideo a catholicis longe abest ille theologicus pessimismus qui credit naturam humanam fuisse totaliter per peccatum originale corruptam — Peccatum actuale (mortale) consistit in libera voluntate creaturae frangentis ordinem divinum, sive naturalem sive positivum, reicitur ergo existentialis notio inevitabilis peccati, quod committeretur in omni humana actione.

III. De gradibus existentiae humanae. — Secundum doctrinam catholicam primum gradum a quo incipit existentialis evolutio constituit natura humana per peccatum originale et actuale debilitata — gradum vero ultimum plenitudo essendi conveniens naturae elevatae per gratiam. Obstacula in acquirendis divitiis existentiae proveniunt ex vi attractiva peccati

et apparent in illis qui libere gratiam spernunt vel spernere possunt. Quoad „devenire” hominis haec notanda sunt:

a) Existentia humana numquam in eodem statu permanet sed evolvitur a vita temporali ad aeternam.

b) Existentia humana subiacet fluxui et refluxui inter miseriam et magnitudinem essendi, inter peccatum et virtutem.

c) Homo fluctuatur etiam inter pessimismum et optimismum.

d) A curis et timoribus homo progredi debet ad spem et tranquillitatem possessionis.

Conclusio.

Existentialismus agnosticus et atheisticus relicta via indicata a Kierkegaard construxit systema mancum; religiosae enim notiones peccati et gratiae sunt ab existentialistis non christianis evacuatae suo interno contentu. Sublato nomine Dei eius loco apparuit logice parum clara et proprie irrationalis notio transcendentiae.

Possibilitas existentialismi christiani vel catholici dependet ab acceptandis dogmatibus revelatis, praesertim de peccato originali et gratia elevante (saltem ut norma negativa).

Tota religio christiana liberat, honestat, elevat humanam naturam et testatur hominem esse „ens ad vitam” non ad mortem.