ETHOS

Rok 4
1991 nr 3/4 (15/16)

* Od Redakcji. Teologia i wolność **5**

* JAN PAWEŁ II – Chrystus objawia człowieka człowiekowi (fragment przemówienia wygłoszonego na zakończenie Kongresu Teologicznego, KUL 1991) **11**

OSOBA LUDZKA: WOLNOŚĆ – SUMIENIE – NATURA
(Sympozjum Instytutu Jana Pawła II KUL, 9-11 VIII 1991)

* Tadeusz STYCZEŃ SDS – Osoba ludzka: wolność przeciw naturze? Wprowadzenie do sympozjum **15**

SUMIENIE A PRAWDA

* Andrzej SZOSTEK MIC – Wolność – prawda – sumienie **25**

* Josef SEIFERT – Sumienie – poznanie – prawda **38**

OSOBA A NATURA

* John F. CROSBY – Dialektyka autonomii i teonomii w osobie ludzkiej **49**

* Horst SEIDL – Esse est viventibus vivere. Rozprawa o ludzkiej egzystencji **59**

* Rocco BUTTIGLIONE – Ciało jako język **70**

SUMIENIE A AUTORYTET

* Ks. Jerzy BAJDA – Odnaleźć siebie w darze **82**

* Ks. Livio MELINA – Sumienie – wolność – Magisterium **94**

* Bp Kurt KRENN – Kenoza i Zmartwychwstanie Kościoła w Europie Wschodniej **113**

* Z dyskusji **125**

SUMIENIE, PRAWDA, EUROPA

* Ks. Dieter J. HILLA – Osoba jako zasada teologii moralnej **140**

* Tadeusz STYCZEŃ SDS – Sumienie a Europa czyli Gdyby Ojciec święty zaprosił Arystotelesa na Synod Biskupów Europy 1991 **156**

* Kard. Joseph RATZINGER – Prawda i sumienie **171**

* Ks. Stanisław WIELGUS – Przemówienie na inaugurację roku akademickiego KUL 1991 / 1992 (fragmenty) **185**

MYŚLĄC OJCZYZNA

* Ks. Mieczysław BRZOZOWSKI – Kościół i Ojczyzna. Refleksje z młodzieńczych lat **189**

POLEMIKI TEOLOGICZNE (CIĄG DALSZY)

* Ks. Walter BRANDMÜLLER – Teolodzy a Kościół – czy nowy kryzys? **198**

* Ks. Leo SCHEFFCZYK – Nauka Kościoła o moralności małżeńskiej jako łup dziennikarstwa teologicznego **207**

* Andreas LAUN OSFS – Sumienie contra Magisterium? **219**

OMÓWIENIA I RECENZJE

* Andrzej PÓŁTAWSKI – O fenomenologiczne ugruntowanie metafizyki personalistycznej (rec. J. Seiferta *Essere e persona*, Milano 1989) **227**

* Tadeusz STYCZEŃ SDS – U źródeł kryzysu teologii moralnej (rec. A. Szostka MIC *Natura – rozum – wolność*, Rzym 1990) **232**

* Ks. Jerzy BAJDA – W obronie personalistycznej wartości rodziny (rec. R. Buttiglione *L'uomo e la famiglia* i *La crisi della morale*, Roma 1991) **243**

* Ks. Alojzy MARCOL – Palące kwestie (rec. A. Launa OSFS *Aktuelle Probleme der Moraltheologie*, Wien 1991) **250**

* Ks. Ireneusz MROCZKOWSKI – Blaski i cienie teologii współczesnej (rec. R. Winlinga *Teologia współczesna 1945-1980*, Kraków 1990) **255**

* Ks. Wacław GUBAŁA – Nauczanie teologii moralnej w Polsce (rec. polskich podręczników teologicznych) **263**

* Ks. Krzysztof GÓŹDŹ, ks. Mirosław KOWALCZYK – Personalistyczne rozumienie narodu (rec. zbiorcza prac ks. Cz. Bartnika) **272**

* Wojciech ŻYCIŃSKI SDB – Mariologia na ścieżkach odnowy (rec. S. C. Napiórkowskiego OFMConv, *Matka mojego Pana*, Opole 1990) **278**

* Mirosława CHUDA – Na peryferiach „Twin Peaks" (rec. serialu telewizyjnego USA D. Lyncha – M. Frosta *Miasteczko Twin Peaks*) **284**

SPRAWOZDANIA

* Ks. Alfred WIERZBICKI – Kościół wobec doświadczenia totalitaryzmu (spr. z Kongresu Teologicznego, KUL 1991) **290**

PONTYFIKAT W OCZACH ŚWIATA

* Kapitalizm z ludzką twarzą (rozmowa M. De Girolamo z M. Novakiem na temat encykliki *Centesimus annus*) **294**
* Cezary TARACHA – Papież w Composteli **299**

BIBLIOGRAFIA

* Jan Paweł II o problemach teologii moralnej (Maria Filipiak) **304**
* Noty o autorach **312**
* Summary **317**
* Contents **319**

OD REDAKCJI

TEOLOGIA I WOLNOŚĆ

Co najmniej od czasu Soboru Watykańskiego II daje się zauważyć poważ-ny rozdźwięk pomiędzy stanowiskiem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła a opinią wielu teologów, zwłaszcza w odniesieniu do niektórych kwestii teologicznomoralnych. Rozdzwięk ten ujawnił się ze szczególną siłą po ogłoszeniu w 1968 roku encykliki *Humanae vitae*. Dyskusja wokół niej – nader żywa – pokazała przy tym, że u podstaw tego sprzeciwu wobec nauki Kościoła leży określona koncepcja człowieka, zasadniczo różna od tej, jaką prezentuje dokument Pawła VI. Papież nauczał bowiem, że małżonkowie powinni podejmować obowiązek odpowiedzialnego rodzicielstwa respektując całą prawdę o człowieku, a więc respektując także ugruntowany w duchowo-cielesnej naturze ludzkiej sposób wyrażania miłości małżeńskiej. Paweł VI podkreślał, że wymogom tym odpowiada jedynie stosowanie tzw. naturalnych metod regulacji poczęć. Krytycy encykliki twierdzili natomiast, że skoro człowiek jest istotą wolną, to sami małżonkowie mogą i powinni zdecydować, jaki sposób realizacji ich wzajemnej miłości im odpowiada. Wolności tej, ich zdaniem, nie powinno się krępować powoływaniem się na naturę ludzką i jej prawidłowości, stąd też stosowanie środków antykoncepcyjnych, zakazane w encyklice, tak samo dobrze pozwala zrealizować istotne cele małżeństwa, co metody naturalne.

Z podobną reakcją niektórych teologów spotkały się kolejne dokumenty Stolicy Apostolskiej poświęcone zagadnieniom etyki seksualnej i małżeńskiej, wśród nich zwłaszcza adhortacja *Familiaris consortio* z 1981 roku oraz dokumenty Kongregacji Nauki Wiary *Persona humana* z 1975 roku oraz *Donum vitae* z roku 1987. Również społeczne nauczanie Kościoła spotyka się z zarzutem nadmiernego ograniczania przezeń swobody w wyborze właściwych metod dążenia do sprawiedliwości społecznej. Z krytyką taką spotkały się m.in. Instrukcje tej samej Kongregacji *O niektórych aspektach teologii wyzwolenia* z roku 1984 oraz *O chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, opublikowana w dwa lata później.

Konflikt zdaje się pogłębiać, przekraczając przy tym ramy teoretycznych dyskusji. Głośny był w swoim czasie casus Charlesa Currana, moralisty z Waszyngtonu, któremu wspomniana Kongregacja – po siedmiu latach badań i wymiany listów – cofnęła w 1986 roku uprawnienia katolickiego teologa. Jeszcze poważniejszy charakter ma ogłoszona w styczniu 1989 roku „Deklaracja kolońska", której trzeci punkt odnosi się wprost do kontestowanej przez

jej sygnatariuszy nauki moralnej Kościoła. W 1990 roku zaś powstało Europejskie Stowarzyszenie Teologii Katolickiej, które jest traktowane – co najmniej przez niektórych jego członków – jako zinstytucjonalizowana kontynuacja protestu przeciw Magisterium Ecclesiae.

Sytuacja jest więc poważna, tym bardziej że ten narastający kryzys nie ogranicza się jedynie do wąskiego grona teologów moralnych. Odnaleźć w nim można znamiona głębszego sporu: współczesnego sporu o człowieka: o to, co decyduje o specyfice i godności osobowego bytu ludzkiego. Dokładniej mówiąc, chodzi w nim o znaczenie wolności. Nikt nie przeczy, że jedynie poprzez własne, wolne czyny człowiek potwierdza i utwierdza swą godność osobową, że wobec tego moralnie niedopuszczalne są wszelkie akty zniewolenia go przez innych ludzi. Ale kiedy człowiek jest naprawdę wolny? Czy wtedy, gdy kształtuje świat i siebie w nim wedle swojego wolnego projektu, ograniczonego jedynie własną ułomnością oraz wolnymi projektami innych ludzi – czy też wtedy dopiero, gdy aktem swej wolności wybiera prawdę o sobie; prawdę, której treści sam nie określa; prawdę pełną, uwzględniającą całą jego duchowo-cielesną złożoność? Czy to wszystko, co oprócz wolności samej objęte jest określeniem compositum humanum, stanowi dla niej jedynie bardziej lub mniej oporne „tworzywo", którym może i powinien człowiek dysponować wedle swego uznania – czy też owe uwarunkowania wolności tak dalece wyznaczają jej podstawową strukturę i teleologię, że ignorowanie tej struktury musi się koniec końców obrócić w zniewolenie człowieka?

Teolog katolicki musi te pytania uzupełnić następnymi. Musi mianowicie zapytać, co w tej sprawie ma do powiedzenia chrześcijańskie Objawienie oraz Kościół poprzez swój Urząd Nauczycielski. Czy Pismo święte mówi o człowieku i jego wolności coś, co przekracza możliwości naturalnego poznania ludzkiego? A jeśli nawet uznać, że Bóg objawia człowiekowi najgłębszą prawdę o nim samym: czy Objawienie może stanowić podstawę do rozstrzygania coraz to nowych szczegółowych kwestii moralnych, czy też wyznacza ono co najwyżej ogólną perspektywę, horyzont, w ramach którego każdy musi podjąć decyzję, jaką uzna za słuszną sam za siebie, czy wręcz sam ze siebie? Czy Kościół, który wedle zalecenia Soboru „zawsze ma obowiązek badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii" (KDK, 4), powinien zajmować stanowisko w takich sprawach, jak aborcja, antykoncepcja, zapłodnienie in vitro – a w wymiarze etyki społecznej: czy powinien oceniać poszczególne formy ustrojowe, decydować o dopuszczalności bądź niedopuszczalności rewolucji, czy też rola jego sprowadza się jedynie do inspirowania ludzi dobrej woli, by szukali rozwiązań, które oni sami uznają za najlepsze? A jeśli już Kościół wypowiada się w tych i innych szczegółowych kwestiach: czy i jak dalece wypowiedzi te wiążą w sumieniu wierzącego?

Oto pytania, na których skupia się uwaga teologów; pytania tak ważne i tak natarczywie dziś stawiane, że papież Jan Paweł II zapowiedział już w

1987 roku ogłoszenie specjalnej encykliki poświęconej – w kontekście tych właśnie zagadnień – podstawom teologii moralnej.

Instytut Jana Pawła II KUL niejednokrotnie dawał wyraz swemu zainteresowaniu wspomnianym konfliktem. Już w 6/7 numerze „Ethosu" ukazała się wzmianka o „Deklaracji kolońskiej", w numerze zaś następnym zamieściliśmy – jako jedyne czasopismo w Polsce – pełny jej tekst, dołączając także informację o Europejskim Stowarzyszeniu Teologii Katolickiej. Oprócz informacji Czytelnik znaleźć tam może także komentarze krytyczne, zwracające szczególną uwagę na znaczenie leżącego u podstaw tego konfliktu sporu o istotę ludzkiej wolności i jej stosunek do prawdy. Poczuwaliśmy się do obowiązku zabrania głosu w sprawie, którą traktujemy jako fundamentalnie ważną dla tożsamości człowieka, a wobec tego także fundamentalnie ważną dla tożsamości samego „Ethosu". Już w pierwszym jego numerze, próbując odpowiedzieć na pytanie „dlaczego «Ethos»?", odwołaliśmy się do słów Jana Pawła II, który w przemówieniu do twórców kultury w Warszawie w roku 1987 określił ethos jako „wolność kierowaną prawdą". W tym samym redakcyjnym *Wprowadzeniu* wyraziliśmy też następującą opinię: „Największym bodaj niebezpieczeństwem jest właśnie to: wyjść poza ethos «wolności kierowanej prawdą» w stronę ethosu «wolności kierującej prawdą»; wyjść poza sumienie odczytujące prawdę o dobru działania w stronę sumienia konstytuującego tę prawdę". Dlatego – i w tym duchu – postanowiliśmy poświęcić osobny numer kryzysowi we współczesnej teologii moralnej.

Jak jednak potraktować ten trudny temat? Mało pożyteczne i nie odpowiadające zasadzie pluralizmu i dialogu (sformułowanej w cytowanej „deklaracji ideowej" naszego pisma) byłoby poprzestanie na polemice z poglądami, które wydają się błędne. Ale i proste referowanie opozycyjnych względem siebie stanowisk nie najlepiej pomaga dojrzeć istotę problemu. Instytut Jana Pawła II obrał inną drogę: zorganizował mianowicie sympozjum poświęcone zagadnieniu *Osoba ludzka: wolność – sumienie – natura*, aby poprzez referaty i dyskusje stopniowo odsłaniać filozoficzne i teologiczne korzenie ludzkiej wolności oraz jej powiązania z innymi wymiarami ludzkiego bytu. Sympozjum, w którym wzięli udział także goście z tych krajów, gdzie wspomniany kryzys ostrzej się zaznacza, odbyło się w sierpniu 1991 roku, tuż przed Kongresem Teologicznym Europy Środkowo-Wschodniej i poniekąd ku niemu prowadziło. Kongres ten bowiem podjął refleksję nad świadectwem Kościoła w systemie totalitarnej przemocy, a więc nad tym świadectwem wierności prawdzie, poprzez które ujawniała się w naszej części Europy i potwierdzała (a w pewnym sensie wręcz rodziła) wolność człowieka i wolność Kościoła. Ukazanie sensu i głębi związania wolności mocą prawdy – a zagadnieniu temu uczestnicy sympozjum poświęcili szczególnie wiele uwagi – może pomóc lepiej zrozumieć fenomen załamania się totalitarnej przemocy, jakiego tak niedawno byliśmy świadkami i uczestnikami.

Niniejszy numer „Ethosu" zawiera materiały ze wspomnianego sympozjum, uzupełnione związanymi z nim tematycznie innymi artykułami i recenzjami. Tekstami tymi chcielibyśmy przekonać Czytelnika o powadze współczesnego sporu o człowieka i zachęcić Go do współmyślenia z nami o wolności i jej związku z prawdą. Temat to trudny, ale pasjonujący zarazem. Temat, który nie tylko współczesnych teologów dotyczy i angażuje.

A. Sz.

JAN PAWEŁ II

CHRYSTUS OBJAWIA CZŁOWIEKA CZŁOWIEKOWI

JAN PAWEŁ II

CHRYSTUS OBJAWIA CZŁOWIEKA CZŁOWIEKOWI*

[...]

Świadectwo (martyrium) stanowi szczególne „locus theologicus" nie tylko ze względu na tajemnicę Bożą, jaka się w nich wyraża i uobecnia, ale także ze względu na prawdę o człowieku, która przez świadectwo nabiera szczególnej wyrazistości. W tym świetle łatwiej zrozumieć słowa Vaticanum II, które mówią o objawieniu człowieka samemu człowiekowi przez Chrystusa (por. KDK, 22). Jeśli objawienie to dotyczy powołania człowieka – powołania ostatecznego i nadprzyrodzonego – to równocześnie jednak dotyczy ono samego powołanego – czyli człowieka. Znajdujemy tu więc odpowiedź na pytanie: kim jest człowiek? Co stanowi o jego człowieczeństwie, co przesądza o godności osoby, która jest mu właściwa na podobieństwo Boga samego?

Chrystus odpowiada na pytanie Piłata, czy jest królem, stwierdzając: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie" (J 18, 37). Odpowiedź ta jest ważna ze względu na człowieczeństwo Chrystusa, a także ze względu na człowieczeństwo każdego człowieka, zwłaszcza gdy uwzględnimy dalszy jej ciąg: „Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu". Człowiek jest powołany do tego, aby „był z prawdy" – aby „żył w prawdzie". Ten podstawowy status człowieczeństwa wyraża się w dawaniu świadectwa prawdzie. Również i pod tym względem Chrystus objawia człowiekowi człowieka: daje mu poznać, co to znaczy być człowiekiem. Daje mu poznać, przez co człowiek zasługuje na imię i godność człowieka. Status świadka (tego, który daje świadectwo prawdzie) jest podstawowym statusem człowieka. Jest to stwierdzenie zasadniczej wagi nie tylko w wymiarze chrześcijaństwa jako wiary, ale także chrześcijaństwa jako kultury, jako humanizmu.

---

* Fragment przemówienia papieża Jana Pawła II wygłoszonego w Częstochowie na Jasnej Górze 15 VIII 1991 roku na zamknięcie Kongresu Teologicznego Europy Środkowo-Wschodniej, który odbył się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniach 11-15 VIII 1991 r. pod hasłem: „Świadectwo Kościoła katolickiego w systemie totalitarnym Europy Środkowo-Wschodniej". (Przyp. Red.)

Stwierdzenie to wypada zespolić z drugim, które odnosi się do wolności. Chrystus mówi do swoich słuchaczy (a także do swoich adwersarzy): „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8, 32). Człowiek daje świadectwo prawdzie poznanej. W wyniku poznania staje się świadkiem prawdy. Równocześnie człowiek – właśnie w związku z właściwą sobie potencjalnością poznawczą – jest wolny. Wolność woli zakłada zdolność poznania prawdy o dobru. Bez poznania prawdy o dobru człowiek byłby zdany na wieloraki przymus psychologiczny, na życie instynktami. Nie byłby wolny (tak jak nie są wolne niższe od niego istoty animalne) i nie byłby zdolny do wolności. Mógłby nawet nie wiedzieć o tym, że nie jest wolny, biorąc swe takie czy inne zniewolenie za wolność. Prawdziwa wolność jest ściśle i organicznie związana z prawdą: prawda stanowi korzeń wolności. Tylko poprzez odniesienie do prawdy człowiek może stanowić o sobie, może też wybierać pomiędzy poznawanymi dobrami (wartościami), może wreszcie wybierać pomiędzy dobrem a złem, co stanowi sam rdzeń ludzkiego ethosu.

Słowa Chrystusa „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" trafiają w sam newralgiczny moment ludzkiej wolności: człowiek jest wolny dlatego, że posiada zdolność poznania prawdy – równocześnie zaś człowiek staje się wolny o tyle, o ile kieruje się prawdą w swych decyzjach, wyborach i w całym działaniu: o ile kieruje się prawdą o dobru. Przybliżamy się tutaj do tego „najtajniejszego sanktuarium" człowieka, którym jest sumienie (jak wyraża się Vaticanum II, por. KDK, 16). Ponieważ nie ma wolności bez prawdy, stąd „status świadka" (tego, który daje świadectwo prawdzie) jest równocześnie immanentny i konstytutywny dla całej ludzkiej moralności. Można by też powiedzieć: dla całej ludzkiej praxis (działalności) w aspekcie ethosu. Jest to aspekt istotowy dla człowieka – w nim rozgrywa się właściwy dramat jego człowieczeństwa. Pod tym względem również (a może nawet przede wszystkim) Chrystus objawił człowiekowi człowieka (por. KDK, 22).

[...]

OSOBA LUDZKA:
WOLNOŚĆ – SUMIENIE – NATURA

Sympozjum Instytutu Jana Pawła II KUL
9–11 VIII 1991

Tadeusz STYCZEŃ SDS

OSOBA LUDZKA: WOLNOŚĆ PRZECIW NATURZE?
Wprowadzenie do Sympozjum

Chodzi koniec końców o nic innego jak o to, co konstytuuje osobę ludzką. W szczególności: czy określa ją konstytutywnie tylko wolność [...] czy też określa ją tak samo istotnie jakaś inna jeszcze treść poza wolnością, [...] to znaczy integralnie pojęta natura ludzka.

Szanowni Państwo!

Z tematem: „Osoba ludzka: wolność i natura", zmierzamy się jako Instytut Jana Pawła II KUL we współpracy z Międzynarodową Akademią Filozoficzną (IAP) w Liechtensteinie nie po raz pierwszy.

Obecna jego formuła: „Osoba ludzka: wolność – sumienie – natura", wyłoniła się nam wprost z tematu: „Osoba ludzka: wolność przeciwko naturze?", a dokładniej z tematu: „Osoba ludzka: wolność ludzka przeciwko ludzkiej naturze?" Tak bowiem prowokująco ujęty – choć przecież nie przez nas sprokurowany – temat podjęliśmy przed dwoma laty w ramach spotkania, które odbyło się z udziałem Ojca świętego w jego letniej rezydencji w Castel Gandolfo w dniach 13-14 sierpnia 1990 r.

Temat ten w tym samym niemal brzmieniu stanowił zresztą przedmiot refleksji i wielorakich dyskusji w ramach prowadzonego przez nasz Instytut Konwersatorium Myśli Jana Pawła II już w roku akademickim 1989/90, a następnie w roku akademickim 1990/91. Udział w nim wzięło wielu wybitnych znawców przedmiotu zarówno z KUL-u, jak i spoza KUL-u, w tym ze środowiska PAT-u i ATK, z Polski i spoza Polski. Z prelekcjami wystąpili teologowie i filozofowie, a także humaniści-psychologowie, jak prof. R. Buttiglione, ks. prof. J. Herbut, ks. prof. A. Laun, o. prof. J. Sieg, ks. prof. J. Kowalski, ks. prof. A. Marcol, ks. bp prof. A. Nossol, ks. prof. Cz. Bartnik, ks. prof. J. Bajda, ks. prof. F. Greniuk, o. prof. A. J. Nowak, ks. prof. S. Kowalczyk, prof. A. Półtawski i ks. prof. Z. Chlewiński. Obok prelegentów istotny wkład wnieśli liczni dyskutanci, wśród których nie sposób nie wymienić ks. prof. S. Nagyego, ks. prof. A. Szafrańskiego, dra K. Klauzy, dra W. Chudego, mgra K. Krajewskiego, mgra J. Guli, mgra M. Czachorowskiego, dra P. Smoczyńskiego, jak wreszcie dojeżdżających spoza Lublina niemal regularnie uczestników Konwersatorium, wśród nich ponownie o. prof. J. Siega, o. prof. Z. Perza, ks. dra J. Biesagi i ks. doc. W. Gubały. Nie chciałbym w tym kontekście pominąć wreszcie ważnego dla tej sprawy spotkania dyskusyjne-

go, jakie miało miejsce w lutym 1991 r. w Rzymie z udziałem profesorów R. Buttiglionego, C. Caffarry, bpa K. Krenna, L. Meliny, J. Seiferta, T. Stycznia oraz A. Szostka.

Trudno mi na koniec nie wymienić czterech istotnie ważnych dla tej sprawy monografii wyrosłych z wieloletnich studiów nad tym właśnie zagadnieniem, studiów prowadzonych systematycznie w obu środowiskach w ścisłej ze sobą współpracy. Są to zwłaszcza książki: J. Seiferta: *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistaica*, Milano 1989 (przekład i wprowdzenie R. Buttiglione); A. Szostka: *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990; oraz R. Buttiglionego: *L'uomo e la famiglia*, Roma 1991 i *La crisi della morale*, Roma 1991; oraz A. Launa, *Aktuelle Probleme der Moraltheologie*, Wien 1991. Nie jest również przypadkiem, że już w roku 1985 Instytut Jana Pawła II uczcił 30-lecie rozpoczęcia pracy w KUL-u przez Autora *Osoby i czynu*, Karola Kardynała Wojtyły, dziś Jana Pawła II – Papieża, sesją: *Gdzie jesteś, Adamie? – Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*. Materiały z tej sesji zostały opublikowane w tomie pod tym samym tytułem w serii wydawniczej „Sympozja Instytutu Jana Pawła II KUL", nakładem RW KUL w roku 1987.

Wszystko to wymownie świadczy o wielkiej wadze, jaką przykładamy do tego tematu w obu naszych środowiskach, przede wszystkim jednak o rzeczywistych rozmiarach wyzwania, jakie w tym temacie dochodzi do głosu. Nie sądzę więc, że przesadziłem używszy w związku z tym tematem słowa „prowokacja".

W czym jednak bliżej leży sedno tej prowokacji, która dochodzi do głosu w pytaniu: „Osoba ludzka: wolność ludzka przeciwko ludzkiej naturze?", i jaka jest droga od tego pytania do tematu naszego obecnego sympozjum, który brzmi: „Osoba ludzka: wolność – sumienie – natura"?

Otóż pytanie: „Osoba ludzka: wolność przeciwko naturze?", jest oczywiście skrótem. Gdyby je rozwinąć, brzmiałoby: „Osoba ludzka: wolność ludzka przeciwko ludzkiej naturze czy wolność ludzka w służbie ludzkiej natury?" Pytanie to zawiera, jak widać, już w samym swym założeniu – przynajmniej wedle pierwszego z powyższych dwu członów alternatywy – ewentualną prawomocność takiej definicji osoby ludzkiej, zgodnie z którą jedyną cechą, która konstytuuje ludzką osobę w jej istocie, jest sama tylko wolność. Osoba ludzka byłaby wówczas po prostu czystą samozależnością. Owa samozależność stanowiłaby o samej „naturze" osoby, przeciwstawiając ją tym samym niejako „z natury" wszelkiej innej naturze człowieka jako czemuś, co wobec osoby jako osoby jest zewnętrzne, heterogeniczne, poniekąd obce. Osoba – odkrywając samą siebie w akcie swego samopoznania – jawiłaby się samej sobie jako wolność odniesiona – w imię swej tożsamości – wyłącznie i wprost tylko do samej siebie jako wolności. In se tota conversa. Jako wolność więc nie związana niczym innym – w imię prawdy o sobie – poza samą... wolnością! W

związku z tym próba określenia powinności moralnej człowieka jako zobowiązania jego wolności do respektowania (np.) prawidłowości rządzących cielesną stroną jego rzeczywistości w imię jego osobowej tożsamości – oznaczałaby redukcję człowieka jako osoby do jego natury i – odpowiednio – zaniżenie norm moralnych, czyli etyki, do praw biologii (złudzenie naturalistyczne, biologizacja etyki). Natura człowieka byłaby bowiem – w tej wizji osoby ludzkiej – zawsze „zewnętrzna" w stosunku do „natury" osoby jako osoby, czyli w stosunku do konstytutywnej dla niej samozależności.

Radykalnej modyfikacji musiałaby wówczas ulec także funkcja sumienia, przyjąwszy, iż podstawowym jego zadaniem wobec wolności osoby jest informowanie jej o prawdzie konstytuującej człowieka jako człowieka oraz obligowanie jej przez to do respektowania tejże prawdy właściwymi dla niej aktami wolnego wyboru. Funkcja ta sprowadzałaby się wówczas ostatecznie do tego, aby 1. ustrzec człowieka przed błędem uwierzenia, iż istnieje jakakolwiek inna – poza jego samozależnością – cecha (prawda), która by na równi z wolnością współkonstytuowała jego tożsamość, a ponadto do tego, aby go 2. uchronić przed groźbą poddania siebie w niewolę takiej „obcej" prawdy – i to na poczet swej tożsamości (auto-alienacja!). W sumie funkcja ta sprowadzałaby się do demaskowania pseudoabsolutów moralnych w imię wyzwolenia samozależności osoby jako jedynego absolutu moralnego.

Wizja osoby ludzkiej jako czystej samozależności kłóci się jednak najwyraźniej z danymi doświadczenia w tej sprawie. Jest więc sprzeczna z tą instancją, która stanowi jedyne źródło informacji na temat tego, kim jest osoba ludzka, a zarazem instancją, która stanowi jedyną podstawę uznawania tychże informacji za poznawczo prawomocne. Te same dane, które kwestionują obiektywną zasadność wizji osoby jako czystej samozależności, przemawiają, rzecz jasna, także przeciwko temu, by rola sumienia mogła polegać na służebności wobec tak rozumianej wolności osoby.

Wbrew jednak bezspornej wymowie tych danych, których ukazaniu ma służyć nasze Sympozjum, właśnie owa paradoksalna wizja osoby ludzkiej jako czystej samozależności (i związana z nią wizja sumienia) tłumaczy powstanie – i najtrafniej wyraża samo sedno – szczególnie głębokiej dziś kontrowersji w etyce, kontrowersji, angażującej po stronie tej wizji wielu współczesnych znanych moralistów: zarówno teologów, jak i filozofów. Bezpośrednim przedmiotem tej kontrowersji jest jednak co innego. Jest nim metodologiczna ranga tej kategorii reguł prawa naturalnego, które przyjęto określać mianem ogólnych operatywnych (treściowo zdeterminowanych) norm moralnych. Podkreślić przy tym trzeba, iż spór ten toczy się w łonie etycznego personalizmu, a więc pomiędzy tymi, którzy uważają zasadę p e r s o n a e s t a f f i r m a n d a p r o p t e r s e i p s a m za fundamentalnie ważną i obowiązującą bez wyjątku, a więc pomiędzy etykami, którzy słusznie upatrują w ochronie tożsamości każdej z poszczególna osoby zadanie, poniżej którego etyka zejść

nie może nie przestając być eo ipso etyką. Oto co sprawia, że spór ten nosi na sobie znamiona szczególnie głębokiego dramatu.

Istotę tego sporu wyrazić można następującym pytaniem: Czy wśród ogólnych operatywnych norm moralnych da się prawomocnie wyodrębnić zbiór norm obowiązujących równie absolutnie i bezwyjątkowo, jak naczelna zasada personalistyczna, czy też specyfika człowieka jako osoby prawomocność takich norm wyklucza (dopuszczając w ich obrębie obowiązywalność co najwyżej rzędu: ut in pluribus, czyli na ogół, nie zaś zawsze bez wyjątku)?

Ci, którzy bronią istnienia norm operatywnych obowiązujących semper et pro semper (zawsze – bez wyjątku), wskazują na istotny (konstytutywny) związek pomiędzy niektórymi (co najmniej) dobrami chronionymi przez te normy a tożsamością ludzkiej osoby. Ochrona tych dóbr bowiem stanowi, ich zdaniem, conditio sine qua non ochrony tożsamości ludzkiej osoby. Dlatego też zakres i metodologiczna ranga ważności norm chroniących te dobra nie mogą być mniejsze, niż zakres i ranga metodologiczna normy personalistycznej. I tak w przypadku osoby bliźniego nie chroni osoby jako osoby ten, kto nie chroni jej życia, skoro życie to fundament, na którym wyłącznie wznosi się cała „reszta", jaką jest osoba ludzka w aspekcie specyficznej dla niej godności. Zwolennicy przeciwnego stanowiska uważają natomiast, że tak ścisłe wiązanie osoby ludzkiej z jakimkolwiek „dobrem dla osoby", życia nie wyłączając, obarczone jest błędem naturalistycznym: stanowi w istocie redukcję tejże osoby do porządku pre-osobowego, czy wręcz pod-osobowego („naturalnego"), w konsekwencji zaś prowadzi do przekreślenia lub ograniczenia prawodawczych (prawo-twórczych) prerogatyw sumienia w służbie samozależności osoby oraz do pomniejszenia przez to odpowiedzialności ludzkiego podmiotu działania.

Jeśli powyższe pytanie – wraz z przypomnianą tu w wielkim skrócie zasadniczą argumentacją na rzecz obu spornych stanowisk – trafnie oddaje sedno rzeczonej kontrowersji, to nie ulega wątpliwości, iż nie chodzi w niej koniec końców o nic innego jak o to, co konstytuuje osobę ludzką. W szczególności: czy określa ją konstytutywnie tylko wolność (która staje się wówczas jedynym – w imię prawdy o tożsamości osoby ludzkiej – zadaniem dla siebie), czy też określa ją tak samo istotnie jakaś inna jeszcze treść poza wolnością. W tym drugim przypadku byłaby to taka treść, to znaczy tak integralnie pojęta natura ludzka, iż wolność – nie przestając być zadaniem dla siebie samej – może zadanie owo podjąć i wypełnić jedynie wówczas, gdy stawia siebie samą bez reszty do dyspozycji całej prawdy o tym, co konstytuuje osobę ludzką jako taką.

Tak oto i pytanie: „przez co – i jak – wolność wyzwala człowieka jako osobę ludzką i staje się wolnością wyzwalającą, nie zaś niszczącą człowieka: przez to, że poddaje się prawdzie swej natury, czy przez to, że poddaje sobie prawdę swej natury"? – okazuje się centralnym problemem zarazem etycznym i antropologicznym. Antropologicznym dlatego, ponieważ jego rozstrzygnięcie

leży w odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek? Gdzie jednak leży doświadczalny fundament tej antropologii? W oparciu o jakie doświadczenie można i trzeba ją budować?

Wydaje się, że taka właśnie wprost na doświadczeniu ugruntowana antropologia odsłania się nam dokładnie w sytuacji, kiedy to poznając – cokolwiek zresztą – wprowadzamy niechybnie samych siebie swym każdorazowym aktem poznania w sui generis „matnię" poznanej przez siebie prawdy. Z tą samą chwilą nie wolno mi (nie powinienem) zanegować aktem wolnego wyboru prawdy stwierdzonej przeze mnie i przez to samo już za prawdę przeze mnie uznanej mym własnym aktem poznania. Sprzeniewierzenie się poznanej przeze mnie prawdzie staje się nieuchronnie samosprzeniewierzeniem. (Nie wolno mi tego wobec prawdy i nie wolno mi tego wobec mnie). Matnia, o której tu mowa, staje się więc dla poznającego podmiotu jedynym w swoim rodzaju „miejscem" i okazją dla wyjątkowo głębokiego wglądu w samego siebie, miejscem, dającym wyjątkową wręcz perspektywę dla spojrzenia w siebie i przejrzenia siebie, miejscem samoodkrycia par excellence. Przede wszystkim zaś staje się miejscem odkrycia jego wolności („mogę–nie muszę wybrać prawdy") z życiodajnym dla niej zahaczeniem się o poznaną przez podmiot prawdę („powinienem wybrać prawdę", „nie wolno mi nie wybrać prawdy"; „jeśli jej zaprzeczę aktem wolnego wyboru, uderzę samobójczo w siebie, prawda i tak zostanie prawdą").

W wyniku tego pierwotnego zahaczenia się wolności o prawdę, które jest sui generis wyzwalającym osaczeniem jej przez prawdę, wolność podmiotu zostaje w szczególności – a także w zupełnie szczególny sposób – osaczona przez tę konkretnie prawdę, która konstytuuje podmiot ludzkiego poznania i wolności w jego bytowej strukturze, w jego bytowej tożsamości. Podmiot poznając tę prawdę o sobie wiąże nią sam siebie – i ona go zarazem mocą jego własnego aktu poznania wiąże do jej wyboru w imię należnego jej jako prawdzie respektu. Respekt należny prawdzie jako prawdzie spotyka się tu z respektem należnym prawdzie o sobie, czyli z respektem dla jego tożsamości, dla samego siebie. To tę właśnie jego tożsamość określano tradycyjnie mianem ludzkiej natury. I nikt nie widział powodu, by tak rozumianą naturę ludzką przeciwstawiać ludzkiej osobie: wszak tylko osoba ludzka jest tejże ludzkiej natury podmiotem i nosicielem, jak – z drugiej strony – nie do pomyślenia jest osoba ludzka, która by tejże „ludzkiej natury" mogła być pozbawiona nie przestając być przez to samo ludzką osobą. Czyż zatem wspomniany akt poznania (cognosco x) nie przestając być aktem i faktem poznania (locus epistemologicus) nie stanowi zarazem pierwszego wyjściowego doświadczalnego źródła informacji o człowieku i pierwszorzędnej doświadczalnej podstawy ich prawomocności, czyli ich przedmiotowej zasadności jako informacji i rozpoznań par excellence antropologicznych (cognosco veritatem x et me ipsum) i etycznych (debeo affirmare veritatem x et meipsum) zarazem (locus anthropologico-ethicus)?

Pytanie to traktujemy jako retoryczne i czynimy z niego metodologiczną zasadę dla badań podejmowanych programem naszego „Seminario di lavoro".

Przyjęta za punkt wyjścia doświadczalna zasada odkrycia człowieka jako wolności związanej prawdą (locus epistemologico-anthropologico-ethicus) prowadzi nas tropem tego doświadczenia w obręb kolejnych doświadczeń, które umożliwiają dalsze istotnie ważne odkrycia w obrębie bytowej struktury osoby ludzkiej. Odsłonięta tutaj wolność człowieka to samozależność, lecz samozależność jako samorządność poprzez rządzenie się prawdą, w tym prawdą o sobie, która ode mnie nie zależy, co właśnie stanowi istotny moment określający osobową tożsamość, a zarazem godność człowieka jako ludzkiej osoby. Konsekwentnie za tym następuje zderzenie się człowieka jako wolności związanej prawdą tout court z prawdą o jego niekoniecznym istnieniu, stanowiącym zarazem jego dobro fundamentalne rzędu „być albo nie być" sobą (locus anthropologico-ontologico-metaphysicus).

Jest to dalej odkrycie, iż w obrębie doświadczalnie danego nam świata jest to zawsze i tylko istnienie ucieleśnione, esse in corpore. Dlatego: vivere viventibus est esse, co oznacza zarazem sui generis personalizację ludzkiego ciała, elevatio corporis, jego włączenie w godność tego, kogo jest ciałem, więcej: kto jest tym oto ciałem (locus anthropologico-biologicus).

I wreszcie odkrycie istotnej więzi osoby ludzkiej i jej ciała w aktach komunikowania się osoby osobie, odkrycie ciała jako znaku wyrażającego wprost samą osobę, jako języka osoby ludzkiej: ciałem swym mówi osoba osobie o samej sobie; siebie samą drugiej osobie w darze oddaje, gdy ciało jej swe oddaje; siebie jej oddaje, gdy życie swe jej lub za nią oddaje; i wreszcie to ona sama umiera, gdy ciało jej umiera (locus anthropologico-biologico-semanticus).

Ów konstytutywny dla podmiotu sumienia zwrot od prawdy sumienia jako prawdy (prawdziwości) jego sądu o rzeczy (o osobie) ku prawdzie samej „rzeczy" (osoby) – danej przecież podmiotowi zawsze i tylko poprzez jego własny w tę prawdę wgląd (sąd jako medium quod) – prowokuje podmiot sądu mocą samej logiki rzeczy do możliwie pełnego otwarcia się na prawdę w celu wykorzystania wszelkich możliwych szans 1. zarówno jej zgłębienia, jak i 2. eliminowania wszelkich możliwych niedoskonałości w jej poznaniu.

Jedno i drugie oznacza, iż w samą strukturę sumienia wpisana jest docilitas. Przyjmuje ona z jednej strony postać potrzeby zrozumienia do końca, czyli definitywnego wyjaśnienia, tajemnicy osoby ludzkiej w świetle ostatecznych racji jej zaistnienia, jak również w świetle Objawienia (locus metaphysico-theologicus), z drugiej zaś strony, postać otwarcia się na autorytet tego, kto daje dowody, że a) „zna się na człowieku", oraz b) iż jest gotów oddać swe życie za niego (za prawdę o nim).

Autorytetem najwyższym z możliwych do pomyślenia jest ten, który będąc Bogiem, Stwórcą człowieka, sam stał się człowiekiem (qui propter nos et propter nostram salutem descendit de coelis et homo factus est, crucifixus etiam pro nobis), aby przez samego siebie pokazać człowiekowi „do końca" człowieka. W samą strukturę sumienia wpisana jest więc potrzeba jego nieustannego doskonalenia (czynienia przezroczystym bez reszty na prawdę) oraz nieustannej jego kontroli (samokontroli) i korekty, sprawdzania: by stało się najlepszej próby oknem na prawdę. Poznana rzecz i jej prawda każe po prostu dokonywać nieustannego zwrotu i powrotu do sądu, poprzez który jest ona podmiotowi dana: aby akt sądu – umożliwiwszy podmiotowi wniknięcie w prawdę osoby i zarazem dotknięcie (osaczenie) jego samego jej prawdą – zdał do końca niejako egzamin ze swej „przezroczystości" na prawdę osoby ludzkiej, aby wywiązał się w pełni ze swej roli zakorzeniania wolności osoby w prawdzie jej natury, a zarazem ze swej roli stróża, mającego ustrzec (wolność) człowieka przed najbardziej niebezpieczną dlań formą zniewolenia: przed samozniewoleniem wypływającym z samozakłamania. To samozniewolenie może zaś przybrać nie tylko postać świadomego wyboru nieprawdy, lecz także postać najbardziej bodaj tragiczną z możliwych: świadomego wyboru takiego określenia własnej wolności, iż to ona sama będzie ostateczną instancją i mocą ustanawiania prawdy o człowieku dla człowieka, mocą powoływania do bytu człowieka „poza prawdą i fałszem o człowieku", człowieka poza możliwością sprzeniewierzenia się samemu sobie, czyli człowieka „poza (ponad) dobrem i złem". W zupełnej opozycji do takiej wizji osoby ludzkiej i jej sumienia (poza wszelkim autorytetem) krystalizuje się i zasadza się rola dla sumienia autorytetu kogoś, kto się wobec człowieka uwierzytelnił jako ten, kto „po to się narodził, kto po to na świat przyszedł, aby dać świadectwo prawdzie" o człowieku (por. J 18, 37). I kto tę prawdę powierzył specjalnie dla tego celu powołanej przez siebie do bytu instytucji, Kościołowi, dla jej strzeżenia i „głoszenia całemu światu" (locus theologico-ecclesiasticus).

Oto dwie wizje osoby ludzkiej i – odpowiednio – dwie wizje sumienia. Która z nich jest prawdziwa? „Z owoców ich poznacie..." Jasną jest rzeczą, że tylko jedna z dwu alternatywnych odpowiedzi na pytanie o relację pomiędzy wolnością i naturą człowieka może odpowiadać prawdzie. I jasne jest, że wyznaczają one diametralnie różne wizje moralności, zwłaszcza zaś roli sumienia: sumienie jako l e c t o r – p r a w o - o d b i o r c a i p r a w o - b i o r c a, czy też sumienie jako c r e a t o r – p r a w d o - o d b i o r c a i prawo-twórca, i wreszcie dwie wizje roli autorytetu, w tym także autorytetu Kościoła: czy zadaniem Magisterium jest ocena postępowania i stosowne do niej pouczanie wiernych, czy też tylko hortatywne stymulowanie ich sumień? Łatwo zauważyć, jak ta rozbieżność stanowisk rzutuje na rozumienie kultury, rozwoju osobistego i społecznego, m.in. na kształtowanie małżeńskiej i rodzinnej communio personarum, na wizję państwa i prawa, na wizję demokracji i jej pułapek („taki mój głos, bo taka prawda w tej sprawie" czy „taka prawda, bo taki mój głos w tej sprawie"?). I wreszcie na sam sens dziejów.

Nie ulega wątpliwości, iż rzetelnej odpowiedzi na pytanie o istotę osoby ludzkiej – w tym zwłaszcza o istotę ludzkiej wolności – potrzebuje każdy człowiek, w każdym miejscu i w każdym czasie. Może jednak szczególnie potrzebuje jej w czasie, który jest czasem szczególnym. A czas obecny z dwu co najmniej powodów wydaje się szczególny.

Po pierwsze, nigdy dotąd dzieje samorozumienia człowieka nie postawiły go tak ostro w obliczu pytania o istotę jego wolności: czy jest ona mocą określania prawdy o człowieku czy też mocą określania się w prawdzie o człowieku: Verum quia consentio czy consentio quia verum? Ale też nigdy jeszcze człowiek nie stanął w obliczu tak jednoznacznie wymownej na to pytanie odpowiedzi. Jak bowiem inaczej zakwalifikować ten nie mający bodaj dla siebie precedensu w dziejach głos prawdy w sprawie wolności: „Żeby Polska była Polską, 2 + 2 musi być z a w s z e cztery", głos wołający w 1989 r. ze wszystkich opłotków i murów, głos przez wszystkich doskonale rozumiany i przez wszystkich do gruntu akceptowany? Któż to – i po co – czyni z oczywistych prawd teoretycznych moralne imperatywy? Więcej, dostrzega wprost w prawdach teoretycznych absolutnie wiążącą normę działania moralnego?

Po drugie zaś, nigdy dotąd odpowiedź na to pytanie nie łączyła tak nierozdzielnie odpowiedzialności człowieka za samego siebie z odpowiedzialnością za losy całej ludzkości. Oto bowiem na naszych oczach dokonało się raptowne załamanie struktur, które spowodowały rozdarcie dotychczasowego świata. Runęła wraz z tzw. porządkiem jałtańskim sama jego zasada. Załamał się swoisty dziejowy „eksperyment z prawdotwórczą wolnością" w sposobie pojmowania i budowania państwa, eksperyment z wolnością, którego wynikiem stało się totalne jej (wy)rugowanie z życia ludzkich jednostek i całych narodów przez system totalitaryzmu, będący przecież nieodrodnym dzieckiem właśnie owej oświeceniowej wizji wolności człowieka. Siła wolności poddającej się prawdzie okazała się w końcu potężniejsza od siły wolności usiłującej sobie poddać prawdę. Wymowy tego doświadczenia nie wolno przeoczyć. Trzeba to doświadczenie nagłaśniać. Nie wolno także zmarnować zwycięstwa już osiągniętego wyzwalającą mocą prawdy. Zwycięstwo to stanowi bowiem wielkiej wagi moralnej przyczółek strategiczny dla dalszej walki o ludzkie oblicze świata we wszystkich pozostałych obszarach życia ludzkiego. Otwiera ono przed nami perspektywę i moralny obowiązek podjęcia działań dla nowej integracji wolnych narodów i państw. Ważnym i nieodległym już etapem tej integracji ma być nowa, zjednoczona Europa; ta Europa, która podniosła wolność do rangi szczególnego znamienia godności człowieka, która wypracowała i umocniła w świecie ideały demokracji i która nadal pragnie kulturowo światu przewodzić. Jednocześnie nie można zapominać, że to właśnie w Europie i nierzadko właśnie w imię wyzwolenia formułowano – i, niestety, próbowano realizować – programy wyzwolenia, które chcielibyśmy dziś zamknąć w bezpowrotnej przeszłości. Totalitaryzm jako kwestia społeczna wciąż jednak jest jeszcze sprawą nie rozwiązaną. Dręczą nas pytania dotyczące samej istoty demokracji i sprawy jej dalszych losów w świecie tzw. cywili-

zacji atlantyckiej, jej przetrwania, czy wręcz ocalenia na Zachodzie, i to w momencie załamywania się totalitarnych struktur państwowych na Wschodzie. Oto przykłady tych pytań:

„Tak" czy „Nie" dla tyranii większości silnych nad mniejszością bezsilnych – na poczet demokracji?

„Tak" czy „Nie" dla tych, którzy dysponując ilościową przewagą głosów w demokratycznych parlamentach, powołują do bytu nową, nieznaną dotąd formę państwa totalitarnego: państwa, gotowego chronić prawem tych, którzy zabiją niewinnych, wyjmując tym samym aktem spod ochrony prawa tych, którzy są niewinnie zabijani?

„Tak" czy „Nie" dla tych, którzy korzystając z formalnych struktur demokracji, uderzają samobójczo w sam jej fundament: w zasadę równości wszystkich wobec prawa?

„Tak" czy „Nie" dla siły większości, która przekreślając samą istotę prawa, zdobywa zarazem formalny tytuł występowania w jego imię i na jego poczet arbitralnie decyduje o tym, kogo uzna za godnego – bądź niegodnego – ochrony ze strony państwa?

Czy racja mniejszości bezsilnych ma rzeczywiście ustąpić miejsca tyranii większości silnych? Czy można, więcej, czy wolno się zgodzić na „demokratyczną" odmianę „Plus vis quam ratio"?

W tym kontekście nie wolno nie pytać o r z e t e l n e u g r u n t o w a n i e w o l n o ś c i, jeśli ta ma rzeczywiście wyzwalać i przynieść nam upragnioną jedność. A zwłaszcza trzeba pytać, czy – znów w Europie zrodzona – wizja ludzkiej osoby jako w o l n o ś c i w o p o z y c j i d o n a t u r y i idąca z nią w parze w i z j a p r a w d o t w ó r c z e g o s u m i e n i a, wizja powodująca określone konsekwencje antropologiczno-etyczne oraz kulturowo-polityczne, o których wyżej wspomniano, prowadzi rzeczywiście do w y z w o l e n i a, o rozmiarach którego dotąd człowiekowi się nie śniło, czy też do dalszego trudnego do przewidzenia z n i e w o l e n i a?

Z tego też punktu widzenia trzeba nam patrzeć dziś na dzieje dwu rewolucji podjętych w imię prawdotwórczej wolności: tej z roku 1789, którą przezwyciężyła dopiero Solidarnościowa Rewolucja z lat 1980-1989, sama będąc przecież wciąż jeszcze zwycięstwem do wygrania, oraz tej z roku 1968, zwanej „rewolucją seksualną", która wciąż wydaje się być w natarciu, co gorsza, zdobywa nowe pola dla swej ekspansji w strefie dawnego Bloku Wschodniego. (Pierwszą z nich można by nazwać chybioną rewolucją w imię „my", drugą zaś chybioną rewolucją w imię „ja-ty").

Ci, którzy świadomi są radykalnego charakteru różnicy pomiędzy „starą" a „nową" antropologią, określają niekiedy tę ostatnią mianem „z w r o t u a n t r o p o l o g i c z n e g o" (svolta antropologica, anthropologische Wende). Czy jednak z w r o t ten, o proweniencji wyraźnie kantowskiej, nie oznacza w gruncie rzeczy p r z e w r o t u: rujnowania pod pozorem budowania? Czy koncepcja człowieka, która chce „uwolnić" ludzką wolność od obowiązku respektowania integralnie pojętej natury ludzkiej, nie „uwalnia" wolności od

jakichkolwiek kryteriów pozwalających odróżnić wolność od dowolności, od samowoli? Czy miejsce obiektywnej prawdy jako „suwerena wolności" nie zajmuje w tej koncepcji wola podmiotu, indywidualnego lub zbiorowego, wymagająca już tylko konsekwencji (skuteczności) w jej realizacji? Zbyt ważne są następstwa owej „svolta antropologica" – dla poszczególnego człowieka i całych ludzkich społeczności, dla chcącej się jednoczyć Europy, a w końcu dla całego świata, by móc tych pytań pod jej adresem nie postawić. Chcąc budować wspólny dla wszystkich w Europie dom, trzeba dokładnie badać, jakiego tworzywa wymaga jego fundament.

Oto także kontekst, w jakim podejmujemy dziś pracę nad tematem „Osoba ludzka: wolność – sumienie – natura". Dzieje się to na progu Kongresu Teologów Europy Środkowej i Wschodniej, którego temat brzmi: „Świadectwo Kościoła katolickiego w systemie totalitarnym Europy Środkowo-Wschodniej". Chcielibyśmy, aby i wyniki refleksji naszego Sympozjum, refleksji w głównej mierze filozoficznej, mogły pośrednio zaowocować również dla tego Teologicznego Kongresu. Wszak zarówno jego, jak i naszym celem jest niejako ponowne odkrycie istoty wolności człowieka w świetle ceny, jaką człowiek musi płacić dla jej ocalenia i dla swego własnego wyzwolenia. Głębokie uświadomienie sobie, iż autentyczną wolność odkrywamy nie tylko, gdy dostrzegamy moralną konieczność potwierdzenia jej niekiedy heroicznymi wręcz czynami wyboru prawdy, lecz także – co wygląda na paradoks – godząc się na hańbę życia w nieprawdzie, przystając na hańbę „zniewolonego umysłu" – to wielka dla nas lekcja pokory i zarazem wielka lekcja trudu i odwagi bycia człowiekiem wolnym. Lekcja ta jednak może i winna także stanowić skromną ofertę tego, czym Kościół na Wschodzie może ubogacić Kościół na Zachodzie, otwierając się przy tym na wszystko, czym sam może być przezeń – na zasadzie wymiany doświadczeń i darów – ubogacony. Oto dlaczego w samym centrum uwagi zarówno naszego Sympozjum, jak i następującego po nim Kongresu Teologicznego znaleźć się musi doświadczenie wolności w warunkach systemu przemocy totalitarnej, w tym doświadczenie samozniewolenia poprzez samozakłamanie, doświadczenie, które tak wymownie wyraziło się w polskim fenomenie „Solidarności", w jej sprzeciwie wobec zakłamania i jej haśle afirmacji obiektywnej prawdy jako nieodzownego warunku afirmacji autentycznej wolności. Doświadczenie to stanowi źródło i podstawę odkryć o wyjątkowej mocy poznawczej, a przez to szczególnej rangi locus reflexionis: locus anthropologico-ethicus, a zarazem locus ethico-politicus, namysł nad którym może dopomóc nam wszystkim w zobaczeniu i przyjęciu jedynie rzetelnego fundamentu pod budowę Europy autentycznie zjednoczonej i autentycznie wolnej, bo zjednocznej i wolnej wolnością w prawdzie.

Lublin, 8 sierpnia 1991 roku

SUMIENIE A PRAWDA

Andrzej SZOSTEK MIC

WOLNOŚĆ – PRAWDA – SUMIENIE

Wolność przyporządkowana jest prawdzie, na której straży – a przez to na straży samego człowieka – stoi sumienie. [...] Sumienie czerpie swój autorytet zawsze i tylko z prawdy.

Sumienie wiąże wolność mocą prawdy. Tak oto brzmi teza, którą uważam za fundamentalnie ważną dla zagadnienia „sumienie a wolność" i którą zamierzam skomentować w niniejszym referacie. Bez tego komentarza może się ona wydać tak banalna, że aż jałowa, nie warta uwagi – albo przeciwnie, zbyt całą kwestię upraszczająca, a przez to fałszywa. Wiele zależy od znaczenia obu nader zaawansowanych teoretycznie, a do tego niebezpiecznie modnych pojęć, jakimi są zarówno sumienie, jak i wolność. By pomniejszyć wynikające stąd niebezpieczeństwo dowolności analiz i twierdzeń, a jednocześnie uzasadnić i rozwinąć wspomnianą tezę, spróbuję rozważyć trzy związane z nią ściśle zagadnienia, odwołując się przy tym do takich doświadczeń, które zdają się niejako źródłowo ukazywać zarówno wolność, jak i sumienie we właściwej im funkcji i randze. Zagadnienia te, którym poświęcone będą kolejne paragrafy referatu, to: pierwotne zaangażowanie wolności i jej podporządkowanie prawdzie w każdym akcie poznania (§1), szczególne „wyzwanie" wolności prawdą o dobru (godności) osoby (§2) oraz obowiązek wierności prawdzie (sumieniu) w przypadkach formułowania i uzgadniania z innymi ocen i norm nieuchronnie narażonych na ryzyko błędu (§3).

1. ZWIĄZANIE WOLNOŚCI PRAWDĄ W SĄDZIE

W paragrafie niniejszym chcę bronić twierdzenia, zgodnie z którym uznanie każdej prawdy angażuje wolność podmiotu i w tym sensie ma charakter moralny. W odróżnieniu od tezy zasadniczej, to twierdzenie nie brzmi banalnie. Co najmniej od Arystotelesa zwykło się wyróżniać „trzy działalności życiowe człowieka: theoria, praxis i poiesis"[1], którym odpowiadają trzy typy poznania: teoretyczne, praktyczne i twórcze. Kryterium (i w tym sensie: wartością naczelną) poznania teoretycznego jest prawda, praktycznego – moralne dobro, twórczego zaś – piękno[2]. Poszczególne typy poznania i działania ludzkiego wzajem się przenikają i od siebie

---

[1] M. A. Krąpiec, *Ja człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s.185.

[2] Por. tamże, s. 184-196.

zależą, nie uchyla to jednak zasadniczo innego celu każdego z nich i wynikającej stąd strukturalnej między nimi różnicy. Poznanie rzeczywistości, uznanie określonego stanu rzeczy za prawdziwy, jest w tym ujęciu samo przez się aktem rozumu teoretycznego, choć pośrednio jest (poprzez kształtowanie sądu sumienia) moralnie doniosłe.

Oczywiście, nikt nie wątpi w moralny sens wierności własnym przekonaniom. Podziwiamy tych, którzy w imię prawdy gotowi są umrzeć i rzeczywiście umierają śmiercią męczennika, to znaczy świadka wyznawanej prawdy. Gdy jednak w tym kontekście mówimy o prawdzie, to mamy zazwyczaj na myśli prawdy wielkie, życiowo „nośne"; prawdy, które wyznaczają sens życia człowieka i stanowią podstawowe kryterium wartości poszczególnych jego czynów. Wierność swym przekonaniom religijnym czy światopoglądowym zdaje się czerpać swe moralne znaczenie z moralnego ładunku, jaki zawarty jest w centralnych dla tych przekonań prawdach: głównie o Bogu (Jego istnieniu, naturze) i o człowieku (jego godności, równości wszystkich ludzi etc.). Za t a k i e prawdy człowiek potrafi umrzeć. Czy jednak można, nie naruszając podstawowych intuicji moralnych oraz wspomnianego – zasadnego przecież – rozróżnienia pomiędzy trzema rodzajami poznania, przypisywać m o r a l n e znaczenie uznaniu k a ż d e j prawdy, także takiej, która dotyczy doświadczalnie stwierdzanych faktów lub analitycznych oczywistości?

By na to pytanie odpowiedzieć, warto przyjrzeć się sytuacjom, w których „zwykłe" stwierdzenie prawdy nabiera moralnego znaczenia – i zastanowić się, na czym dokładnie to znaczenie polega. Opis jednej z nich znajdujemy w dziewiątym rozdziale Ewangelii według św. Jana, który opowiada o uzdrowieniu niewidomego od urodzenia. Ten znak ma oczywiście swój głęboki historiozbawczy sens, ale nie na nim zamierzam skupić uwagę. Interesuje mnie to wydarzenie właśnie z powodu jego przebiegu i towarzyszących mu okoliczności, które postawiły uzdrowionego przed moralną próbą, jakiej chyba on sam nie przewidywał.

Zauważmy najpierw, że zdumiewający cud Jezusa wywołuje od początku pytania i spory otoczenia: „«Czyż to nie jest ten, który siedzi i żebrze?»; Jedni twierdzili: «Tak, to jest ten», a inni przeczyli: «Nie, jest tylko do tamtego podobny»" (J 9, 8 n.). Bohater wydarzenia zdecydowanie usuwa te wątpliwości: „To ja jestem", zainteresowanym opowiada zaś, przez kogo i jak został uzdrowiony (por. J 9, 11). Już w tym momencie człowiek ów zostaje wezwany do świadczenia o prawdzie, choć jak dotąd moralna doniosłość tego świadczenia zdaje się pozostawać w ukryciu.

Wydarzenie nabiera jednak charakteru dramatycznego. Jezus dokonał tego cudu w szabat, to zaś dla faryzeuszy oznaczało niemały kłopot. Tak wielki znak zdaje się niezbicie świadczyć o towarzyszącym Mistrzowi z Nazaretu Bożym błogosławieństwie, ale faryzeuszom trudno było przyznać, że Bóg błogosławi czyny łamiące (w ich mniemaniu) święte prawo szabatu. Najlepiej by było, gdyby okazało się, że cud po prostu nie miał miejsca. Faryzeu-

sze usiłują więc wywrzeć nacisk na uzdrowionego, grożą usunięciem go z synagogi (groźba ta okazała się dość skuteczna wobec jego rodziców), jeśli nie zmieni swej wersji wydarzenia. Mógł to uczynić. Wystarczyło nawiązać do krążącej niepewności co do jego tożsamości albo tak zmodyfikować swą relację, by nie przypisywać Jezusowi sprawstwa cudu. Wystarczyło skłamać.

Zwróćmy uwagę, że o ile z punktu widzenia Jezusa oraz wiodących z Nim spór faryzeuszy fakt, że cud został dokonany w szabat, miał znaczenie zasadnicze, o tyle dla samej relacji o wydarzeniu okoliczność ta miała charakter zewnętrzny, nieistotny. Uzdrowiony z irytującym faryzeuszy uporem powtarzał to tylko, czego był najbliższym i najbardziej wiarygodnym świadkiem. Zauważmy dalej, że okoliczności takie pojawić się mogą w kontekście każdej prawdy, stawiając jej świadka w bynajmniej przezeń nie upragnionej sytuacji wyboru pomiędzy kosztowną wiernością prawdzie a pozwalającym uniknąć przykrości kłamstwem. Sir Thomas More kochał króla Henryka, kochał swą rodzinę i nie miał nic przeciwko długiemu życiu, zarazem miłemu i pożytecznemu dla kraju. Na przeszkodzie stanął fakt, że Katarzyna była legalną żoną Henryka, a król stanowczo by wolał, żeby to nie była prawda. Świadkowie wprowdzenia do szkół polskich „logiki marksistowskiej" pamiętają, jak w latach pięćdziesiątych niebezpieczna stała się obrona zasady niesprzeczności, którą rzecznicy jedynie słusznej filozofii – niezbyt błyskotliwi, ale wyposażeni w środki represji – uznali za niezgodną z marksistowskim prawem sprzeczności dialektycznej. Pamiętam Dziennik TV sprzed paru lat, w którym spikerka z widocznym zakłopotaniem usiłowała tak zapowiedzieć przewidywaną na 1 maja pogodę, żeby nie wydała się ona zbyt fatalna i nie odstręczyła telewidzów od udziału w pierwszomajowym pochodzie. Przykłady można by mnożyć.

Ich konkluzją nie jest jednak tylko ostrzeżenie, że nie ma prawd „bezpiecznych"; że każda z nich może okazać się niewygodna i domagać się trudnego niekiedy świadectwa. Przykłady te pomagają dostrzec zasadniczą strukturę aktu poznania i obecne w nim specyficzne odniesienie wolności ludzkiej do prawdy, które w „normalnych" warunkach, z powodu swego elementarnego i oczywistego charakteru, bywa niezauważane lub niedoceniane. W akcie poznania bowiem – dokładniej mówiąc: w sądzie – podmiot, inaczej niż w doznaniu, ujmuje poznawany przedmiot jako tak właśnie istniejący – i w tym sensie stwierdza prawdę o nim. To stwierdzenie (uznanie) prawdy należy do istoty sądu jako aktu poznania, a jednocześnie wyraża pierwszą reakcję podmiotu na poznany stan rzeczy: reakcję przyjęcia do wiadomości, a więc elementarnej jego aprobaty. Reakcja ta wyraża postawę podmiotu i w tym sensie angażuje jego w o l n o ś ć, ale angażuje ją w sposób n i e u n i k n i o n y: n i e m o g ę n i e u z n a ć t e g o, c o p o z n a ł e m j a k o r z e c z y w i ś c i e i s t n i e j ą c e, c z y l i p r a w d z i w e. Ów pierwszy akt wolności dokonuje się wewnątrz teoretycznego poznania (sądu), jeszcze przed uświadomieniem sobie wolności jako takiej, i nie daje się z tego kontekstu wyjąć.

Następne akty wolności noszą na sobie znamię jej fundamentalnego odniesienia do prawdy i w normalnych warunkach człowiek spontanicznie potwierdza swym zachowaniem to, co poznał i uznał za prawdę. Tak czyni uzdrowiony, gdy odpowiada na niedowierzanie otoczenia. Gdy okoliczności nie sprzyjają potwierdzeniu prawdy, pojawia się znamienne zakłopotanie. Człowiek intuicyjnie czuje, że nie chodzi tylko o szkodę, jaką jego kłamstwo może komuś przynieść. Istotne jest, że kłamiąc – i dalej żyjąc „mocą" tej nie odwołanej nieprawdy – wprowadza człowiek dysonans w swą własną racjonalną naturę: dalszym swym wolnym aktem ignoruje to, co w akcie poznania w sposób nieunikniony uznał za prawdę. „Obudziwszy" swą wolność jako akt aprobaty prawdy i kierowania się nią, usiłuje – kłamiąc – tę jej zasadniczą strukturę „odwołać".

Z tego względu akt odrzucenia prawdy zasługuje na miano aktu samozniewolenia: wolnej decyzji poddania swej wolności w niewolę takiego dobra, które odpowiada jakiejś potrzebie lub pragnieniu podmiotu, ale nie odpowiada mu jako rozumnie wolnemu podmiotowi. To zniewolenie wewnętrzne idzie nierzadko w parze z niewolą zewnętrzną: kto chce mnie sobie podporządkować, ten szuka takiego dobra, na którym mi szczególnie zależy, którego za żadną cenę nie chciałbym utracić – i to właśnie dobro kładzie na szali naprzeciw prawdy. Wśród tych dóbr nie najmniejszym dobrem jest wolność pojęta jako swoboda poruszania się. Oto sytuacja anonimowego Kowalskiego z lat osiemdziesiątych, któremu w więzieniu oferują wolność za podpis pod deklaracją niezgodną z jego przekonaniami. Sytuację tę wnikliwie analizuje T. Styczeń[3], zwracając szczególną uwagę na sens wahania poprzedzającego decyzję więźnia: „Kowalski widzi w olśniewającym skrócie, iż nie może zignorować prawdy raz poznanej i za prawdę uznanej, nie ignorując, więcej, nie przekreślając przez to samego siebie. Ocalić siebie, to ocalić wolność nieporównywalnie głębszą i ważniejszą od tej, jaką przełożeni więzienia oferują Kowalskiemu w zamian za podpis, który oznacza akt sprzeniewierzenia się prawdzie. Ocalić swą wolność, ocalić wierność wobec poznanej prawdy i ocalić samego siebie – to jedno i to samo!"[4]

I oto dochodzimy do sumienia. Kiedy współczujemy Kowalskiemu, który w końcu podpisał, ale ów koniec okazał się początkiem jego wyrzutów sumienia, wstydu, próby wycofania podpisu, kryzysu psychicznego, który niejednego doprowadził do szpitala – to dotykamy sumienia jako świadka prawdy: prawdy o samym podmiocie czynu; o tym, co dzieje się z nim samym wskutek przyjęcia albo zdrady prawdy. Doświadczenie sumienia jako świadka prawdy o swym podmiocie jest równie elementarne, źródłowe, jak omówione dotąd doświadczenie wolności. I tak jak pokusa kłamstwa pozwa-

---

[3] T. Styczeń SDS, *Wolność w prawdzie*, Rzym 1988.

[4] Tamże, s.13.

la wyraźniej dostrzec zasadnicze przyporządkowanie wolności prawdzie, obecne w każdym akcie poznania, tak też sumienie szczególnie dobitnie daje znać o sobie i ujawnia swą funkcję wtedy, gdy człowiek oddala się od tego, kim z istoty swej jest i być powinien.

Doświadczenie to, dzięki swemu elementarnemu charakterowi, chroni nas też przed nieostrożną personifikacją zarówno wolności, jak i sumienia. To nie wolność ulega samozniewoleniu w akcie sprzeniewierzenia się prawdzie; to człowiek aktem swej wolnej decyzji czyni siebie niewolnikiem czegoś w sobie lub kogoś obok siebie. To nie tajemniczy głos sumienia wyrzuca mi moje złe postępowanie; to ja sam świadom jestem tego, co z sobą uczyniłem. Ta świadomość bywa nieznośna, nic więc dziwnego, że człowiek usiłuje się jej pozbyć lub chociaż jej siłę osłabić, dokonując – z różnym skutkiem – próby samooszustwa: zatarcia lub wręcz „odwołania" pierwotnego aktu poznania prawdy, któremu nie chce lub nie potrafi być wiernym. Psychologom znane są mechanizmy tego samooszukiwania się, wytrwałe i niekiedy nader pomysłowe wysiłki, zmierzające do usunięcia męczącej świadomości wewnętrznego pęknięcia, zachwiania swej tożsamości jako rozumnie wolnego sprawcy swych czynów.

I znowu: próby te per opposita pokazują, że sumienie jako świadomość tego, co człowiek uczynił, i wobec tego jako świadek prawdy o nim, jest zarazem s t r a ż n i k i e m j e g o g o d n o ś c i: godności ludzkiej osoby jako rzeczywiście, rozumnie wolnej, zdolnej do samostanowienia. Jest strażnikiem w o l n o ś c i, o ile nie pozwala podmiotowi zapomnieć o dokonanym przezeń akcie jej pogwałcenia oraz wskazuje jedyną drogę odzyskania osobowej wolności i godności: przez powrót do posłuszeństwa prawdzie[5].

---

[5] Im wyraźniej odsłania się fundamentalna więź pomiędzy wolnością i prawdą, tym bardziej natarczywie ciśnie się proste pytanie: jak to się więc dzieje, że człowiek tak łatwo, bez skrupułów kłamie? Pytanie to przynależy raczej do dziedziny psychologii i pedagogiki, dlatego wprost go tu nie podejmuję, choć i dla naszych rozważań jest ono ważne, skoro odwoływaliśmy się do doświadczeń znajdujących swe silne niekiedy odbicie w przeżyciach.

Nie wchodząc w szczegóły tego złożonego zagadnienia, warto jednak odróżnić akty kłamstwa, które podmiot uznaje za moralnie usprawiedliwione (lub wręcz nakazane), od takich, które u swego podłoża mają swoistą niewrażliwość na moralne znaczenie wierności prawdzie (pomijam tu przypadki kłamstwa pozornego, polegającego na stosowaniu swoistej „gry językowej", zakładającej „podtekstowy" poziom porozumienia i komunikacji). W pierwszym przypadku podmiot chroniąc dostępu do prawdy tym, którzy z jakichś względów nie powinni jej znać, działa w imię dobra uznanego za ważniejsze – a w następnym punkcie rozważań będę usiłował pokazać, że jest to także działanie w imię wierności prawdzie (prawdzie o dobru). Natomiast niewrażliwość na moralną rangę prawdy nie podważa zasadności przedstawionych wyżej analiz; raczej przeciwnie, wskazuje na to, jak poważny problem moralny i pedagogiczny taka niewrażliwość stanowi.

W sprawie istoty kłamstwa, jego rodzajów i etycznej analizy, por. T. Ś l i p k o, *Zagadnienie godziwej obrony sekretu*, Warszawa 1968; t e n ż e, *Etyka szczegółowa*, t. I, Kraków 1982, s. 338-371.

2. WOLNOŚĆ OSOBY A PRAWDA O DOBRU OSOBY

W niniejszym paragrafie chciałbym z kolei wyrazić i skomentować pogląd, zgodnie z którym personalistyczny nakaz afirmacji osoby dla niej samej stanowi wyraz prawdy o dobru (godności) osoby. Prawda ta domaga się od podmiotu głębszego zaangażowania jego wolności, ale też otwiera przed nim perspektywę miłości, w której człowiek (a więc i jego wolność) osiąga swą osobową pełnię (swe dobro moralne sensu stricto).

Pogląd ten także trudno uznać za oczywisty. Sporne jest nade wszystko samo pojęcie „prawdy o dobru (godności) osoby", ponieważ sugeruje ono, że można poznać wartość. Protestują przeciw temu ci wszyscy (zwłaszcza neopozytywiści i inni skrajni empiryści), którzy rygorystycznie odróżniają podlegające kwalifikacji prawdy i fałszu czysto opisowe sądy o faktach od nie poddających się tym kryteriom sądów wartościujących. Już D. Hume dowodził, że z pierwszych nie wynikają drugie. Kto próbuje uzasadnić powinność (sąd o wartości) odwołując się do sądów o faktach, ten popełnia błąd naturalistyczny. Jest on w gruncie rzeczy odmianą błędu petitio principii, polega bowiem na tym, że od początku traktuje się jako wartościową rzecz, którą da się wyczerpująco opisać w terminach „naturalnego" poznania (stąd nazwa błędu), a której wartość miało się dopiero w toku argumentacji udowodnić. „Rzeczy", do których odnoszą się owe sporne sądy wartościujące w etyce, to nade wszystko właściwości człowieka, jego postawy, zachowania – koniec końców zaś on sam.

Oczywiście, filozofowie spod znaku Hume'a zdają sobie sprawę z powszechnej praktyki poddawania faktów ocenie. Praktyka ta jednak, powiadają, polega nie na bezpośrednim lub pośrednim poznaniu wartości czegoś, lecz na nadaniu jej przez podmiot temu, co z powodu związku z jego potrzebami, pragnieniami lub innymi przyjętymi przezeń kryteriami, uznaje on za wartościowe. Z tego punktu widzenia wszelkie sądy teoretyczne, nawet najbardziej błahe, są dla podmiotu wartościowe, ponieważ wzbogacają jego wiedzę, naświetlają inne fakty, wpływają na jego zachowanie, a okoliczności zewnętrzne mogą – jak wspominaliśmy – dodatkowo zmieniać ich kwalifikację aksjologiczną. Należy tylko wyraźnie ją odróżnić, powiada się, od kwalifikacji prawdziwościowej, przysługującej jedynie sądom empirycznym (sądom o faktach) i analitycznym (sądom o relacjach koniecznych).

Powyższe stanowisko skrajnego empiryzmu, któremu odpowiada w płaszczyźnie metaetycznej emotywizm (złagodzony nieco w wersji preskryptywistycznej), oznacza w gruncie rzeczy likwidację etyki jako nauki. Nie miejsce tu na gruntowną z nim dyskusję, w której przytoczyć można poważniejsze argumenty, niż obawa etyków o to, że odbiera im się chleb. Zauważmy tylko, że stanowcze zaprzeczenie możliwości poznania wartości pociąga za sobą za-

kwestionowanie lub radykalną zmianę sensu tego doświadczenia ugodzenia w swą własną tożsamość przez niewierność prawdzie, o którym mówiliśmy poprzednio. Doświadczenia tego nie charakteryzuje wystarczająco beznamiętne stwierdzenie, że aktem swej wolnej decyzji poddaję się (swą wolność) innemu niż prawda „panu" i w ten sposób uderzam w swą racjonalną naturę. Do jego istoty należy także poczucie samoponiżenia; poczucie, od którego podmiot chętnie by się uwolnił (i rzeczywiście, usiłuje to często czynić), gdyby zdołał ominąć świadomość jego f a k t y c z n e g o, nie zaś narzuconego z zewnątrz charakteru. Teoria, która usiłuje wyjaśnić to przeżycie odwołując się jedynie do procesu edukacji człowieka, kształtowania jego Superego, ignoruje elementarne p r z e ż y c i e w s t y d u, jakiego doznaje człowiek kłamiąc.

Oczywiście, otoczenie może to przeżycie zagłuszyć albo wzmocnić. Rzecz w tym, czy otoczenie pełni tu rolę w y c h o w a w c y pomagającego wychowankowi z o b a c z y ć t o, co zasadniczo dostępne jest jego poznaniu, choć może być utrudnione wskutek jego niedojrzałości lub zewnętrznych okoliczności utrudniających dojrzenie wartości – czy też rolę t r e s e r a, który może ukształtować przekonania i zachowania tresowanej jednostki (w tym także jej poczucie zadowolenia i wstydu, dumy i winy) w zasadzie dowolnie. Skrajny empiryzm zdaje się nie pozostawiać miejsca dla wychowania, które by nie sprowadzało się koniec końców do – bardziej tylko ukrytej i w tym sensie oszukującej jednostkę – tresury. Nietrudno dostrzec, że koncepcja ta prowadzi do zakwestionowania wolności człowieka, a etykę normatywną traktuje jako ideologiczne narzędzie wspomnianej tresury.

Dyskusję ze skrajnym empiryzmem w tym miejscu trzeba przerwać, choć niektóre jego elementy pojawią się – jak zobaczymy – w poglądach skądinąd silnie podkreślających rangę wolności ludzkiej osoby. Warto tylko zdać sobie sprawę, jakie f a k t y właśnie musi się zanegować lub gruntownie zniekształcić, chcąc uparcie obstawać przy teorii poznania wolnej od kłopotliwej kategorii poznania wartości. Z drugiej strony trzeba przyznać empirystom słuszność, gdy podkreślają niewywodliwość sądów o wartości z czystego opisu. Oznacza to, że interesującą nas p r a w d ę o d o b r u (g o d n o ś c i) o s o b y p o z n a ć m o ż n a n i e i n a c z e j, j a k w s p e c y f i c z n y m t e j ż e g o d n o ś c i d o ś w i a d c z e n i u, w świetle którego widać również – ale inaczej, niż tego chcą emotywiści – szczególny związek sądu o wartości z postawą jego podmiotu.

Doświadczenie to analizować można na różnych przykładach. Podobnie jednak jak przyporządkowanie wolności prawdzie najostrzej ujawnia się wówczas, gdy usiłuje się to przyporządkowanie podważyć, tak i tu: godność osoby najwyraźniej „daje znać" o swym istnieniu wtedy, gdy się jej nie respektuje. Toteż warto odsłonić prawdę o tej godności przez pryzmat doświadczenia w i n y i towarzyszącego mu – znamiennie podobnego do wspomnianego wcześniej – poczucia wstydu.

Jeżeli wolno znów posłużyć się – w podobny sposób jak poprzednio – Pismem świętym, to tym razem chciałbym przywołać znaną historię grzechu Dawida z Batszebą, żoną Uriasza (por. 2 Sm 11, 2-12, 14). Pouczający, ważny zwłaszcza z pedagogicznego punktu widzenia, zdaje się być sposób, w jaki Dawid dochodzi do uznania swojej winy. Nie dokonuje tego sam. Zafascynowany pięknem kobiety nie dostrzega całego zła, jakie czyni jej, a bardziej jeszcze jej mężowi; zła, które w ostatecznej perspektywie jest grzechem przeciw Bogu. Trzeba proroka Natana i jego przypowieści, by Dawid sam mógł osądzić swój czyn. Nie tylko Natan obrał taką drogę uprzytamniania człowiekowi moralnego znaczenia jego czynów. Ewangelie notują szereg przypadków, gdy faryzeusze i uczeni w Piśmie nagle uświadamiają sobie, że proste i głębokie przypowieści Jezusa stawiają ich w stan oskarżenia. Człowiekowi trudno uwolnić się od zniekształcającej prawdę subiektywnej perspektywy, stąd między innymi znaczenie złotej reguły, którą Chrystus Pan niejako podsumowuje szereg wskazań zawartych w Kazaniu na górze: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie! Albowiem na tym polega Prawo i Prorocy" (Mt 7,12).

Casus Dawida jest jednak z innego jeszcze powodu ważny. Otóż Natan nie zna lepszego sposobu przybliżenia Dawidowi prawdy o jego czynie, jak tylko przywołanie przykładu, który pozwoli królowi z o b a c z y ć to, czego dotąd nie dostrzegł. Reakcja Dawida: „Zgrzeszyłem wobec Pana" (2 Sm 12,13), wyraża o d k r y c i e, jakiego dokonał on w tym właśnie momencie. To samo przerażające odkrycie ostrzej jeszcze uderza w tragicznym Judasza: „Zgrzeszyłem, wydawszy krew niewinną" (Mt 27,4).

Co zobaczył Dawid, Judasz i tylu innych, których oni reprezentują? Można powiedzieć: własną nieprawość, ale nieprawość ta z kolei zrozumiała jest jedynie jako efekt krzywdy, jaką uczynili odpowiednio: Uriaszowi i Jezusowi. Więc: zobaczyli krzywdę, jaką zadali. Jak jednak zrozumieć krzywdę inaczej, niż przez pryzmat tego, kogo n i e g o d z i s i ę krzywdzić? Przez pryzmat o s o b y – w naszych przykładach: osoby ludzkiej – w stosunku do której pewne czyny noszą znamię krzywdy? Czy kwalifikacja ta z kolei nie zakłada jako o c z y w i s t e j w a r t o ś c i tejże osoby – i to wartości niemałej, skoro stanowi ona podstawę tak głębokiego poczucia winy? Zwróćmy uwagę, że wartość ta nie jest przedmiotem d o w o d z e n i a, l e c z p o k a z a n i a. Owszem, można ją pokazywać poprzez przypowieści (o czym mówiliśmy), można dowodzić związku pomiędzy nią a konkretnymi czynami (o czym jeszcze będzie mowa), ale s a m e j w a r t o ś c i o s o b y – określanej z racji jej wyjątkowej rangi mianem godności – n i e s p o s ó b d o w i e ś ć inaczej, jak odwołując się do swoistej oczywistości, czyli nie dowodząc jej, lecz ją ukazując.

Nie da się jednak ukazać bądź zobaczyć godności osobowej „jako takiej", wyodrębnionej z pełniejszej wiedzy o tym, kim osoba jest. Wiedza ta może być głębsza lub bardziej powierzchowna, zreflektowana lub raczej intuicyjna,

wielostronna lub cząstkowa – jakaś wiedza jednak być musi, jeśli sam termin „godność" ma być zrozumiały. Szczególna kwalifikacja wartości osoby jest bowiem ściśle związana z innymi jej cechami, choć nie wynika ona z nich w tym sensie, jakoby zawarta była już w opisie tych cech (przeciw takiemu wyprowadzaniu „powinien" z „jest" słusznie protestował Hume).

Na specyfikę osoby – w tym także osoby ludzkiej – wskazuje respekt, jakiego „domaga się" ona z racji swej godności. Jest rzeczą znamienną, że zarówno wrażliwość potoczna, jak i długi szereg myślicieli, skądinąd znacznie się między sobą różniących, traktuje jako „godzące w godność" osoby ludzkiej te czyny, które „spychają ją" bez reszty z pozycji celu działania na pozycję środka do celu. Intuicję tę odnajdujemy w sentencji stoików „homo homini res sacra", w Kantowskiej drugiej formule imperatywu kategorycznego, w zasadzie życzliwości powszechnej Cz. Znamierowskiego, w T. Kotarbińskiego ideale opiekuna spolegliwego, w uznaniu przez Marksa człowieka za summum bonum. Nie trzeba przypominać, jak przez wszystkie te i wiele innych sformułowań przebija ewangeliczna idea miłości bliźniego. Natomiast trzeba podkreślić, że zasadność i istotny sens tak lub inaczej sformułowanego postulatu respektowania osoby w imię przysługującej jej godności zależy od koncepcji osoby (człowieka), w kontekście której hasła takie się głosi. Różne teorie antropologiczne pociągają za sobą różne konsekwencje etyczne, do czego nawiążemy jeszcze w następnym punkcie rozważań, jednakże u podstaw wszystkich wspomnianych personalistyczno-humanistycznych haseł zdaje się leżeć przeświadczenie o tym, że osoba dzięki swej rozumnej naturze zdolna jest decydować o sobie i w tym sensie jest podmiotem swych działań, jakim żadna inna istota na Ziemi nie jest. Rozumna natura decyduje, zdaniem I. Kanta, o przynależności człowieka do „państwa celów"[6]. Precyzyjniej jeszcze scharakteryzował osobę, wiążąc jej doskonałość z rozumnością i samowystarczalnością, św. Tomasz, gdy określił ją jako „id, quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura"[7].

O moralnym charakterze nakazu afirmacji osoby dla niej samej (poszanowanie godności jej należnej) nikogo przekonywać nie trzeba. W świetle jednak wspomnianego znaczenia rozumności dla konstytucji osoby jako osoby, nakaz ów okazuje się szczególnym przypadkiem podstawowej zasady respektowania prawdy. Ponieważ osoba jest podmiotem i celem swych rozumnie wolnych działań, należy ją jako cel traktować. Instrumentalny sposób odnoszenia się do niej nie odpowiada prawdzie o tym, kim ona jest. „Osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie"[8] – stwierdza krótko K. Wojtyła. Ta norma personalistyczna o treści negatywnej

---

[6] I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1971, s. 69.
[7] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I q. 29 a. 3.
[8] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 42.

(jak ją autor określa) wyraźnie stawia granice wolności każdego, kto ma do czynienia z osobą.

I znów, podobnie jak w analizach poprzednich, sumienie pojawia się jako świadomość, a przez to świadek prawdy – tym razem prawdy o godności osoby – zobowiązujący wolność do jej respektowania. Pozostaje ono przy tym nadal świadkiem prawdy o samym podmiocie i strażnikiem jego godności. Świadomość wyrządzenia komuś krzywdy łączy się nierozdzielnie z poczuciem winy, pomniejszenia niejako własnego człowieczeństwa. Świadomość ta każe się człowiekowi rozglądać za takim sposobem naprawienia zła, które zarazem jemu samemu pozwoli się „wyprostować". By wrócić do przykładów biblijnych: Dawid przyjmuje jako rzecz naturalną, że będzie musiał ponieść za swój czyn karę. Judasz sam ją sobie wymierzył, gdy kapłani odmówili przyjęcia jego pokuty.

Poczucie winy z powodu wyrządzenia komuś krzywdy tym jest dotkliwsze, że czyn taki niejako wprost przeciwstawia się tej formie zaangażowania wolności, w której znajduje ona – a raczej wolny podmiot – swą pełnię i szczęście. Obok sformułowania „negatywnego" normy personalistycznej znajdujemy w dziele Wojtyły formułę pozytywną: „Osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość"[9]. Formuła negatywna okazała się tylko warunkiem i etapem wstępnym m i ł o ś c i, która – pobudzona fascynującym bogactwem drugiej osoby – nadaje życiu miłującego nowy i pełny sens.

Im wyższa forma zaangażowania wolności, tym mniejsza rola norm negatywnych. Nie znaczy to jednak, że w miłości człowiekowi „więcej wolno", a sumienie cichnie. Znaczy jedynie, że miłujący staje się bardziej wolny przez to, że pociąga go osoba: poznane przezeń i wybrane dobro angażujące niemal bez reszty jego wolność. Nadal wolność przyporządkowana jest prawdzie, na straży której – a przez to na straży samego człowieka – stoi sumienie. Ideałem, na Ziemi nieosiągalnym, jest całkowite i nieodwracalne wypełnienie wolności miłością. Wtedy dopiero – w niebie, gdzie przedmiotem miłości będzie Bóg – Augustyńskie „Dilige et quod vis fac!" zyska swe pełne znaczenie.

3. NORMY SZCZEGÓŁOWE I PROBLEM OMYLNOŚCI SUMIENIA

Jedną z konsekwencji „uwikłania" godności osoby w całą jej bytową konstytucję jest konieczność „przekładu" nakazu afirmacji osoby dla niej samej na powinności szczegółowe i konkretne. Niekiedy te „przekłady" są oczywiste, choć nie od razu muszą być przez podmiot jako oczywiste rozpoznane; przypadek Dawida jest tu szczególnie charakterystyczny. Sygnalizuje on niełatwy problem o m y l n o ś c i s u m i e n i a; problem tym poważniejszy, że życie ludzkie obfituje w sytuacje obiektywnie trudne do jednoznacznej kwalifikacji moralnej.

[9] Tamże.

Trudności te wynikają często z niepowtarzalności każdej sytuacji, w jakiej trzeba podjąć decyzję. Konkretna powinność działania nigdy nie stanowi prostego zastosowania ogólnej zasady moralnej, wyrażającej ogólną wiedzę o człowieku „przełożoną" na język moralnej powinności[10]. Okoliczności współtworzące konkretną sytuację wpływają na sposób, niekiedy zaś na samą treść podjętej decyzji. Bywa, że dyrektywy moralne zdają się prowadzić do sprzecznych konkluzji, a i autorytety okazują się niezgodne lub chwiejne. Powiadamy wówczas, że trzeba polegać na własnym sumieniu. Jest to zasada słuszna, co więcej, odnosi się ona nie tylko do sytuacji szczególnie trudnych, ale do w s z y s t k i c h. Zawsze powinienem być posłuszny sądowi własnego sumienia, który wskazuje właściwy hic et nunc sposób postępowania, uzasadniony prawdą o mnie samym i o całym kontekście, w którym przyszło mi działać (w tym zwłaszcza o innych osobach, których to działanie dotyczy). Nawet w przypadkach prostych, gdy łatwo wskazać na regułę moralną, jakiej on podlega, osąd sumienia jest konieczny, uwzględnia on bowiem sytuacyjne specificum nie objęte ogólnymi normami. Ale ponieważ łatwo ów sąd sformułować w oparciu o znane nam i uznane normy moralne, nie mamy wówczas poczucia szczególnej osobistej odpowiedzialności za jego treść. Gdy przypadek jest trudny bądź wyjątkowo poważny, poczucie odpowiedzialności proporcjonalnie wzrasta.

Jednak i wówczas poleganie na swoim sumieniu nie oznacza „uwolnienia" podmiotu od moralnie wiążącej go prawdy. To właśnie jej złożoność nie pozwala zbyt mechanicznie aplikować moralnych reguł i zmusza do szukania takiego kształtu czynu, który najtrafniej będzie odpowiadał wyjątkowej sytuacji. Owszem, odwołujemy się niekiedy do swych „odczuć", którym nie potrafimy nadać odpowiednio trafnego, ogólnego i uzasadnionego wyrazu. Nie należy jednak zapominać o zasadniczo p o z n a w c z y m charakterze tych odczuć, którego nie są one pozbawione przez brak umiejętności ich zadowalającego „uteoretycznienia".

Poważniejsze problemy pojawiają się wtedy, gdy powodem odrzucenia norm moralnych nie są szczególne sytuacyjne trudności, ale k o n c e p c j a c z ł o w i e k a, która osłabia znaczenie tych norm lub wręcz kwestionuje ich obowiązywalność. Mam na myśli taki zwłaszcza pogląd, który – w imię uznania wolności za jedyne konstytuujące ludzką osobę specificum – traktuje akty jej ograniczenia jako ipso facto moralnie złe, wszelkie zaś inne dobra człowieka, nie wyłączając jego życia, uznaje za dobra „przedmoralne". Dobra te zależnie od okoliczności należy chronić lub poświęcać, żadnemu z nich nie przypisuje się jednak tak wysokiej rangi, by trzeba je było strzec normą bezwyjątkowo ważną.

---

[10] Mówię dalej raczej o osobie ludzkiej, niż o osobie po prostu, ponieważ szczególnie trudne i częste problemy moralne pojawiają się w dziedzinie stosunków międzyludzkich.

Taka koncepcja człowieka – a jest ona dość popularna także we współczesnej teologii – stawia niejako na nowo problem wolności. Skoro bowiem wszystkie dobra człowieka, z wyjątkiem wolności, traktuje się jako przedmoralne i z tego powodu względne, to zapytać należy, jakiej prawdzie o człowieku jego wolność jest jeszcze podporządkowana. Innymi słowy: na podstawie czego podmiot rozstrzyga, które dobro przedmoralne i kiedy należy chronić, które zaś poświęcić. Wydaje się, że potraktowanie wszystkich dóbr, z wyjątkiem wolności, jako względnych prowadzić musi do uznania samej wolności (wolnej decyzji podmiotu) za wiążące – ale już żadną głębszą prawdą nie związane – kryterium moralnej oceny poszczególnych aktów decyzji. I rzeczywiście, szereg autorów (w tym także teologów) przywołuje raz jeszcze autorytet Hume'a, by uznać, że jedynym sposobem uzasadnienia wartości czynów wolnym od błędu naturalistycznego jest dokonanie podstawowej decyzji co do sensu swego życia – decyzji nie uzasadnianej żadnym zastanym i poznanym stanem rzeczy ani takąż hierarchią wartości – by następnie oceniać inne czyny pod kątem ich spójności z decyzją podstawową.

Taka teoria człowieka stawia problem wolności, prawdy i sumienia w radykalnie innym świetle, niż to dotąd usiłowałem przedstawić. W szczególności trudno w niej uszanować fundamentalne (i – jak starałem się pokazać – obecne w każdym akcie poznania) podporządkowanie wolności prawdzie. Jest ono bowiem w tej koncepcji a limine usunięte. Także sumienie przestaje być więc świadkiem prawdy i sądem o niej w kontekście szczegółowej decyzji, a sprowadza się je do aktu decyzji (Gewissensentscheidung). Nietrudno przewidzieć relatywistyczne konsekwencje takiego stanowiska, ograniczane jedynie przez konieczność liczenia się z podobnymi decyzjami innych podmiotów moralnych współtworzących społeczność. Z naciskiem jednak pragnę podkreślić, że nie obawa przed tymi konsekwencjami, lecz rozmijanie się z elementarnym doświadczeniem wolności skłania mnie do uznania jej za fałszywą.

Inna rzecz, że ta właśnie modna, choć głęboko okaleczona, wizja wolności wyznacza taką perspektywę rozważania problemów społeczno-moralnych, która koniec końców nie uzależnia ich rozwiązania od siły racji, lecz od racji siły. Znamienna jest w tym kontekście swoista kariera określenia „pogląd moralny". W jego obrębie umieszcza się między innymi ocenę zabijania nienarodzonych sugerując tym samym, że prawo nie może rozstrzygać tego, co stanowi przedmiot takich właśnie poglądów. Zwróćmy uwagę, że w takim ujęciu poglądowi moralnemu odbiera się właściwą wszystkim innym poglądom racjonalność, w imię której różnica poglądów jest podstawą do dyskusji, a jej efektem może – niekiedy nawet musi – być odpowiednia ustawa prawna[11]. Taka opinia o naturze problemów moralnych powoduje, że gdy już konieczność zmusza, by się nimi zająć na forum parlamentarnym, to za oczywiste się uważa, iż takie „problemy" rozwiązuje się nie mocą argumen-

tów, ale głosowania, które w przypadku wspomnianego sporu wokół ochrony dziecka poczętego pretenduje do instancji decydującej o tym, kto jest, kto zaś nie jest człowiekiem.

Innym przykładem „uwalniania" wolności i sumienia z mocy prawdy jest interpretacja p r a w a d o b ł ę d u, podnoszonego zwłaszcza w kontekście wzmiankowanej wyżej różnicy zdań w kwestiach moralnych. Otóż w świetle naszkicowanej tu koncepcji stosunku wolności do sumienia, omylność jego sądów bynajmniej nie zwalnia podmiotu z obowiązku szukania prawdy i podporządkowania się jej. Owszem, wszelkie „przekłady" normy personalistycznej na konkretne powinności moralne naznaczone są ryzykiem takiego błędu – z powodu ułomności poznawczej człowieka oraz złożoności konkretnej sytuacji, w jakiej dokonuje on swego sądu. Jednakże o m y l n o ś ć n i e o z n a c z a z a k w e s t i o n o w a n i a o b o w i ą z y w a l n o ś c i tego, co człowiek rozpoznał jako swą powinność. Sumienie czerpie swój autorytet zawsze i tylko z prawdy. Sumienie błędne obowiązuje mnie wtedy tylko, gdy nie jestem tego błędu świadom – czyli gdy domniemywam prawdę. Gdy problem jest ważny i trudny zarazem, gdy różne autorytety wyrażają różne opinie – to oznacza dla podmiotu szczególny kłopot. Ta różnica zdań nie zwalnia go jednak z obowiązku szukania prawdy. Niejasność opinii ekspertów zmusza go, by sam był ekspertem. Tymczasem notorycznie słyszy się o prawie do błędu, przypominanym zwłaszcza w kontekście sprzecznych opinii, jako o prawie do postępowania wedle zasady: „Skoro mądrzejsi się spierają, to mnie wolno wszystko".

Przytoczone przykłady zasługują na odrębną i bardziej wnikliwą analizę. Wspominam tu o nich jedynie po to, by pokazać, jak bardzo idea wolności wolnej od prawdy jest dziś rozpowszechniona – i przez swą popularność dodatkowo wulgaryzowana. Spór o sens wolności i jej związek z prawdą (sumieniem) z pewnością nie jest dziś (jeśli kiedykolwiek był) sporem czysto akademickim.

---

[11] Nawiasem mówiąc, także ustawa z 1956 roku stanowi wyraz jakiejś – moralnej! – dezaprobaty aborcji. W imię radykalnej delegalizacji czynów podpadających pod kategorię tak pojętych poglądów moralnych, aborcja nie powinna być karana nigdy: są przecież tacy, którzy nie widzą w niej żadnego zła.

Josef SEIFERT

SUMIENIE – POZNANIE – PRAWDA

Sumienie zakłada poznanie obiektywnej prawdy, ponieważ zarówno norma moralności, jak i szczegółowe normy moralne muszą zostać uznane za prawdziwe, zanim będą postrzegane jako wiążące. [...] Każde arbitralne, lekkomyślne czy „kreatywne" oddzielenie praktycznego rozumu, sumienia lub poznania moralnego od prawdy stoi w sprzeczności z istotą sumienia.

1. SUMIENIE – ZWIĄZANIE PRAWDĄ CZY MORALNA AUTOKREACJA CZŁOWIEKA PRZEZ SUMIENIE?

Filozoficzne aspekty konfliktu wewnątrz Kościoła

Czy można usprawiedliwić agresję wojenną lub umyślne zabicie niewinnego człowieka w czasie pokoju, czy moralnie dopuszczalne są: masturbacja, promiskuityzm i homoseksualizm, czy wolno zniszczyć nie narodzone życie? Zdaniem wielu, odpowiedzi na te i im podobne pytania rozstrzyga w naszym pluralistycznym społeczeństwie sumienie jednostki, które miałoby być uprawnione do tworzenia norm niezależnie od jakiegokolwiek obiektywnego świata dóbr. Co więcej, ów obiektywny świat dóbr jawi się w tej optyce jako nieuprawnione ograniczenie wolności jednostki, tam natomiast, gdzie indywidualnie tworzone normy nie wystarczają, za instancję tworzącą normy uznaje się konsens większości.

Przy takiej interpretacji ludzkie cogito nie jest miejscem rozpoznania prawdziwej natury sumienia, lecz raczej miejscem arbitralnego samookreślania, czy wręcz autokreacji człowieka. Po odsunięciu pytania o obiektywną prawdę analiza cogito nie jest już, jak to było u św. Augustyna czy Kartezjusza, sposobem dotarcia do niepowątpiewalnej episteme, a jedyną osiągalną wiedzą staje się doxa[1]. Wszystko to stanowi wynik Humowskiego subiektywizmu aksjologicznego, a także Kantowskiej idei autonomii, rozumianej jako uwolnienie moralnego imperatywu od związania z jakimkolwiek przedmiotem i jego wartością. Ta ostatnia konsekwencja stoi zarazem w sprzeczności z autentyczną intencją Kanta, którego zamiarem było właśnie uzasadnienie istnienia absolutnych i uniwersalnie ważnych norm, takich jak np. uniwersalny zakaz

---

[1] Por. J. Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, Salzburg 1976²; tenże, *Back to „Things in Themselves". A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, London 1987.

kłamstwa. Czy jednak dzisiaj, po Kancie, możliwe jest przyjęcie działań z istoty swej dobrych lub złych? Jeśli zaś tak, to czy jesteśmy w stanie uzasadnić to twierdzenie lepiej niż Kant? Czy istnieją niezależne od podmiotu wartości i normy? Jak należy rozumieć autonomię sumienia?

Pytanie o autonomię sumienia i jego rolę jako najwyższej normy moralności zostało postawione w Kościele katolickim szczególnie mocno w ramach protestu po ukazaniu się encykliki *Humanae vitae*. Powołując się na wolność sumienia argumentowano wtedy, że dojrzały katolik ma prawo do autonomicznego kształtowania swego życia seksualnego, nawet jeśli nie jest ono zgodne z zasadami sformułowanymi w *Humanae vitae* i innymi normami odpowiedzialnego przekazywania ludzkiego życia zawartymi w dokumentach Kościoła.

Powołując się na prawo do wolności sumienia, będącego bez wątpienia jednym z podstawowych praw człowieka, wielu katolickich teologów posunęło się dużo dalej niż tylko do usprawiedliwienia jednostkowych odchyleń od nauki *Humanae vitae* dokonywanych w imię tejże wolności. Zajęli oni stanowisko zasadniczej teoretycznej niezgody z *Humanae vitae*, przy czym takie pojęcie wolności sumienia rozciągnięto również na inne teoretyczne poglądy niezgodne z nauką Kościoła. Nie chcemy tu oczywiście zaprzeczać, że również teoretyczne poglądy człowieka zależą w pewnym sensie od jego wolności i dlatego również podlegają osądowi sumienia jako ich najwyższej subiektywnej normy. Jest to ważne przynajmniej w takim zakresie, w jakim przekonania i sądy – szczególnie zaś wówczas, gdy są wypowiadane w postaci twierdzeń – zależą od wolności człowieka.

Tym niemniej pojawia się tu od razu pytanie: czy sumienie jest ostateczną i autonomiczną instancją tworzącą normy moralne? Czy nie powinno się ono raczej kierować wskazaniami rozumu, w przypadku zaś katolika również pełną wiary akceptacją tych dóbr i norm, które zawarte są w nauce Kościoła? Czy w przeciwnym przypadku nie grozi mu wyrodzenie się w autonomicznie rozumiane źródło moralnej powinności lub też w coś w rodzaju automagisterium?

Również F. Böckle[2], nawiązując do wypowiedzi Papieża, wskazuje na fakt, że sumienie odkrywa moralne normy i że nie jest uprawnione do tworzenia norm sprzecznych z tymi, które zawarte są w nauczaniu Kościoła. Trzeba tu jednak postawić pytanie, czy u podłoża stanowiska Böcklego, pomimo tych werbalnych zapewnień, nie znajduje się wspomniana idea kreatywnego sumienia, co więcej – rozumianego również jako teoretyczny autorytet?[3] Sprawą o podstawowym znaczeniu, w kontekście zarysowanej powyżej

---

[2] F. Böckle, *Humanae vitae als Prüfstein des wahren Glaubens? Zur kirchenpolitischen Dimension moraltheologischer Fragen*, „Stimmen der Zeit" 208(1990) 1, s. 8.

[3] Por. A. Laun, *Das Gewissen – Oberste Norm sittlichen Handelns. Eine kritische Analyse*, Innsbruck 1984, s. 38 n.; F. Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1977, s. 80 n.

problematyki, jest trafne określenie natury sumienia, jego relacji do poznania i prawdy, do obiektywnych norm moralnych oraz Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. W moich rozważaniach pragnę się ograniczyć do filozoficznego z istoty problemu stosunku pomiędzy poznaniem obiektywnych norm a sumieniem, abstrahując od teologicznych aspektów tego zagadnienia. W tym kontekście pojawi się też pytanie o kreatywne momenty ludzkiego sumienia.

2. PRAWDA I SUMIENIE

2. 1. PRAWDA JAKO PIERWSZA NORMA SUMIENIA

Wydaje się, że nikt tak radykalnie jak F. Nietzsche nie zakwestionował zarówno powinności poszukiwania prawdy, jak i przekonania, że prawda leży u podstaw wszelkich treściowych i formalnych zobowiązań moralnych. „Wola prawdy, co do niejednego skusi nas jeszcze porywu, owa słynna prawdziwość, o której z czcią wyrażali się dotychczas wszyscy filozofowie: co za pytania stawiała nam już ta wola prawdy! Jakie dziwaczne, niedobre, zagadkowe pytania! [...] Co właściwie dąży w nas «ku prawdzie»? Jakoż zastanawialiśmy się długo nad tym pytaniem co do przyczyny tej woli – aż wreszcie, nad jeszcze gruntowniejszym zatrzymaliśmy się pytaniem. Pytaliśmy o wartość tej woli. Przypuśćmy, iż chcemy prawdy: czemuż nie nieprawdy raczej? [...] Problemat wartości prawdy stanął przed nami lub może to my przed tym stanęliśmy problematem? [...] I da li kto temu wiarę, iż marzy się nam ostatecznie, jakoby ten problemat nigdy jeszcze dotychczas poruszony nie był, jakobyśmy po raz pierwszy go dostrzegli, zauważyli, pierwsi nań się porwali? Gdyż wchodzi tu w grę poryw i nie masz może większego nadeń”[4].

W odpowiedzi na pytanie Nietzschego o źródło i wartość woli prawdy wskazać należy na fakt, iż moralne wezwanie do podporządkowania się prawdzie ugruntowane jest w samej istocie sądu i poprzedza wszelkie dalsze pytania i zobowiązania moralne. Niemożliwe są bowiem ani myśl, ani nawet pytanie czy działanie, które nie zakładałyby jakiegoś sądu czy przekonania. Każdy zaś sąd i każde twierdzenie roszczą pretensję do tego, że coś poza nimi istnieje dokładnie w taki sposób, w jaki one o tym orzekają. Do wydania sądu pobudzać mnie mogą oczywiście motywy inne niż prawda, tym niemniej w istocie sądu – czy tego chcę czy nie – zawsze leży roszczenie do tego, że stwierdzony stan rzeczy ma się właśnie tak, jak to zostało ujęte w danym sądzie. Każdy sąd zawiera zatem roszczenie do prawdy. Z drugiej strony, nikt nie jest w stanie powstrzymać się całkowicie od wydawania sądów. Jak to już pokazali św. Augustyn i inni, nawet najbardziej radykalne wątpienie zakłada jakiś wcześniejszy sąd, np. że nie należy sądzić pochopnie, że w ogóle wątpię i z jakiego powodu wątpię. Każdy sąd natomiast, nawet jeśli jest to sąd sceptyka, relatywisty czy też kogoś, kto neguje zasadę niesprzeczności, rości sobie

[4] F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1907, s. 7-8.

pretensję do prawdy i tym samym implicite orzeka, że wszystkie sprzeczne z nim sądy są fałszywe. Zaprzeczenie temu roszczeniu do prawdy kryje w sobie podwójny absurd: Po pierwsze dlatego, że sąd przeczący istnieniu prawdy rości sobie nadal pretensję do prawdy, a zatem zaprzecza dokładnie temu, co twierdzi. Po drugie, konsekwentne zniesienie roszczenia sądu do prawdy redukuje mowę do bełkotu, jest zredukowaniem sądu do czegoś sprzecznego z jego naturą. Od tej sprzeczności nie może nas wybawić ani Russellowska teoria typów, ani odróżnienie języka od metajęzyka, ponieważ sądy dotyczące prawdy i poznania jako takiego są ogólne i dlatego z konieczności dotyczą również samych siebie.

Czy jednak z faktu istnienia takiej struktury sądu wynika jakaś wartość lub powinność? Dlaczego nie wolno nam tejże struktury lekceważyć, np. kłamiąc czy też dla żartu twierdząc coś, co sprzeciwia się naszym przekonaniom? Nie wolno nam tego robić, ponieważ w momencie, w którym oczywisty stał się fakt, że rzeczywistość istnieje niezależnie od naszych sądów o niej, oczywista staje się również wartość prawdy i powinność uzgadniania naszych sądów z rzeczywistością. Poznanie wartości prawdy jest aktem bezpośredniej intuicji, w której oczywiste staje się, że z każdym fałszem związana jest antywartość, każde zaś uzgodnienie sądu z istniejącym stanem rzeczy jest aksjologicznie pozytywne. Oczywiste staje się również, że wartość prawdy jest wartością moralnie doniosłą, tzn. że istnieje moralna powinność uzgodnienia sądu z rzeczywistym stanem rzeczy. Musimy przy tym odróżnić różne wymiary tej powinności:

1. Istnieje, po pierwsze, moralna powinność odpowiedniego uzasadnienia naszych twierdzeń, a zatem powinność poszukiwania prawdy. Widzimy tu zarazem antywartość lekkomyślnie wypowiadanych twierdzeń. Doniosłość powinności dążenia do poznania prawdy jest tym większa, im bardziej moralnie doniosły jest przedmiot sądu. To podstawowe zobowiązanie moralne dotyczy zarówno teoretycznego, jak i praktycznego działania człowieka, jakkolwiek odnosi się w pierwszym rzędzie do najważniejszych moralnie doniosłych dóbr.

2. Istnieje następnie, ugruntowana w wartości prawdy i antywartości fałszu, moralna powinność prawdomówności i moralny zakaz kłamstwa. Jakkolwiek ogólnie ważna, powinność ta również rośnie proporcjonalnie wraz z większą moralną doniosłością przedmiotu sądu. Jest to bardzo ważne treściowe zobowiązanie moralne. Ma ono jednak specjalny charakter, analogiczny do nakazu poszanowania cudzej własności i zakazu kradzieży.

3. Istnieje, po trzecie, powinność podporządkowania prawdzie zarówno naszych wewnętrznych postaw, jak i zewnętrznych działań, a zatem powinność czynienia tylko tego, co jest nam zgodnie z prawdą dozwolone, i zaniechania tego, co zabronione. Powinność tę tak oto streszcza św. Augustyn: „Ten jest najlepszym Twoim sługą, komu nie tyle na tym zależy, aby usłyszeć

problematyki, jest trafne określenie natury sumienia, jego relacji do poznania i prawdy, do obiektywnych norm moralnych oraz Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. W moich rozważaniach pragnę się ograniczyć do filozoficznego z istoty problemu stosunku pomiędzy poznaniem obiektywnych norm a sumieniem, abstrahując od teologicznych aspektów tego zagadnienia. W tym kontekście pojawi się też pytanie o kreatywne momenty ludzkiego sumienia.

2. PRAWDA I SUMIENIE

2. 1. PRAWDA JAKO PIERWSZA NORMA SUMIENIA

Wydaje się, że nikt tak radykalnie jak F. Nietzsche nie zakwestionował zarówno powinności poszukiwania prawdy, jak i przekonania, że prawda leży u podstaw wszelkich treściowych i formalnych zobowiązań moralnych. „Wola prawdy, co do niejednego skusi nas jeszcze porywu, owa słynna prawdziwość, o której z czcią wyrażali się dotychczas wszyscy filozofowie: co za pytania stawiała nam już ta wola prawdy! Jakie dziwaczne, niedobre, zagadkowe pytania! [...] Co właściwie dąży w nas «ku prawdzie»? Jakoż zastanawialiśmy się długo nad tym pytaniem co do przyczyny tej woli – aż wreszcie, nad jeszcze gruntowniejszym zatrzymaliśmy się pytaniem. Pytaliśmy o wartość tej woli. Przypuśćmy, iż chcemy prawdy: czemuż nie nieprawdy raczej? [...] Problemat wartości prawdy stanął przed nami lub może to my przed tym stanęliśmy problematem? [...] I da li kto temu wiarę, iż marzy się nam ostatecznie, jakoby ten problemat nigdy jeszcze dotychczas poruszony nie był, jakobyśmy po raz pierwszy go dostrzegli, zauważyli, pierwsi nań się porwali? Gdyż wchodzi tu w grę poryw i nie masz może większego nadeń”[4].

W odpowiedzi na pytanie Nietzschego o źródło i wartość woli prawdy wskazać należy na fakt, iż moralne wezwanie do podporządkowania się prawdzie ugruntowane jest w samej istocie sądu i poprzedza wszelkie dalsze pytania i zobowiązania moralne. Niemożliwe są bowiem ani myśl, ani nawet pytanie czy działanie, które nie zakładałyby jakiegoś sądu czy przekonania. Każdy zaś sąd i każde twierdzenie roszczą pretensję do tego, że coś poza nimi istnieje dokładnie w taki sposób, w jaki one o tym orzekają. Do wydania sądu pobudzać mnie mogą oczywiście motywy inne niż prawda, tym niemniej w istocie sądu – czy tego chcę czy nie – zawsze leży roszczenie do tego, że stwierdzony stan rzeczy ma się właśnie tak, jak to zostało ujęte w danym sądzie. Każdy sąd zawiera zatem roszczenie do prawdy. Z drugiej strony, nikt nie jest w stanie powstrzymać się całkowicie od wydawania sądów. Jak to już pokazali św. Augustyn i inni, nawet najbardziej radykalne wątpienie zakłada jakiś wcześniejszy sąd, np. że nie należy sądzić pochopnie, że w ogóle wątpię i z jakiego powodu wątpię. Każdy sąd natomiast, nawet jeśli jest to sąd sceptyka, relatywisty czy też kogoś, kto neguje zasadę niesprzeczności, rości sobie

[4] F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1907, s. 7-8.

pretensję do prawdy i tym samym implicite orzeka, że wszystkie sprzeczne z nim sądy są fałszywe. Zaprzeczenie temu roszczeniu do prawdy kryje w sobie podwójny absurd: Po pierwsze dlatego, że sąd przeczący istnieniu prawdy rości sobie nadal pretensję do prawdy, a zatem zaprzecza dokładnie temu, co twierdzi. Po drugie, konsekwentne zniesienie roszczenia sądu do prawdy redukuje mowę do bełkotu, jest zredukowaniem sądu do czegoś sprzecznego z jego naturą. Od tej sprzeczności nie może nas wybawić ani Russellowska teoria typów, ani odróżnienie języka od metajęzyka, ponieważ sądy dotyczące prawdy i poznania jako takiego są ogólne i dlatego z konieczności dotyczą również samych siebie.

Czy jednak z faktu istnienia takiej struktury sądu wynika jakaś wartość lub powinność? Dlaczego nie wolno nam tejże struktury lekceważyć, np. kłamiąc czy też dla żartu twierdząc coś, co sprzeciwia się naszym przekonaniom? Nie wolno nam tego robić, ponieważ w momencie, w którym oczywisty stał się fakt, że rzeczywistość istnieje niezależnie od naszych sądów o niej, oczywista staje się również wartość prawdy i powinność uzgadniania naszych sądów z rzeczywistością. Poznanie wartości prawdy jest aktem bezpośredniej intuicji, w której oczywiste staje się, że z każdym fałszem związana jest antywartość, każde zaś uzgodnienie sądu z istniejącym stanem rzeczy jest aksjologicznie pozytywne. Oczywiste staje się również, że wartość prawdy jest wartością moralnie doniosłą, tzn. że istnieje moralna powinność uzgodnienia sądu z rzeczywistym stanem rzeczy. Musimy przy tym odróżnić różne wymiary tej powinności:

1. Istnieje, po pierwsze, moralna powinność odpowiedniego uzasadnienia naszych twierdzeń, a zatem powinność poszukiwania prawdy. Widzimy tu zarazem antywartość lekkomyślnie wypowiadanych twierdzeń. Doniosłość powinności dążenia do poznania prawdy jest tym większa, im bardziej moralnie doniosły jest przedmiot sądu. To podstawowe zobowiązanie moralne dotyczy zarówno teoretycznego, jak i praktycznego działania człowieka, jakkolwiek odnosi się w pierwszym rzędzie do najważniejszych moralnie doniosłych dóbr.

2. Istnieje następnie, ugruntowana w wartości prawdy i antywartości fałszu, moralna powinność prawdomówności i moralny zakaz kłamstwa. Jakkolwiek ogólnie ważna, powinność ta również rośnie proporcjonalnie wraz z większą moralną doniosłością przedmiotu sądu. Jest to bardzo ważne treściowe zobowiązanie moralne. Ma ono jednak specjalny charakter, analogiczny do nakazu poszanowania cudzej własności i zakazu kradzieży.

3. Istnieje, po trzecie, powinność podporządkowania prawdzie zarówno naszych wewnętrznych postaw, jak i zewnętrznych działań, a zatem powinność czynienia tylko tego, co jest nam zgodnie z prawdą dozwolone, i zaniechania tego, co zabronione. Powinność tę tak oto streszcza św. Augustyn: „Ten jest najlepszym Twoim sługą, komu nie tyle na tym zależy, aby usłyszeć

od Ciebie to, czego by chciał, ile raczej na tym, by chcieć tego, co od Ciebie usłyszał"[5].

Postawa taka zawiera w sobie wspomniane już poprzednio poddanie intelektu i mowy prawdzie. Jej przeciwieństwem byłby bunt przeciw prawdzie i chęć podporządkowania jej naszej woli. Augustyński tekst mówi następnie o podporządkowaniu prawdzie naszego działania, a więc o woli czynienia tylko tego, co nakazuje prawda. Podstawową powinność moralną i fundamentalną postawę moralną człowieka wolno zatem widzieć w tym podwójnym – dotyczącym intelektu i woli – podporządkowaniu się prawdzie.

4. W podporządkowaniu się prawdzie upatrujemy podstawową powinność moralną również z tego powodu, iż w pewnym sensie zostają ugruntowane w nim wszelkie inne formalne i treściowe zobowiązania moralne. Obowiązują one bowiem rzeczywiście tylko o tyle, o ile obiektywnie istnieją. Zresztą również subiektywnie obowiązywać mnie może tylko coś, o czego prawdziwości jestem przekonany. Rzec zatem można, że moralna powinność wiąże mnie zawsze „sub specie veritatis".

Wezwanie do podporządkowania życia prawdzie jest zatem koniecznym momentem każdej treściowej (materialnej) i formalnej powinności moralnej. Wszystkie one odsyłają do prawdy jako swojej podstawy.

Stwierdziwszy, że powinność podporządkowania się prawdzie stanowi podstawową normę moralną, możemy teraz poświęcić naszą uwagę następnemu zagadnieniu.

2. 2. CZY ISTNIEJE „KREATYWNE SUMIENIE"?

RÓŻNE WYMIARY LUDZKIEGO SUMIENIA

Czy istnieje kreatywne sumienie? Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy poddać analizie różne wymiary fenomenu ludzkiego sumienia. Nawiązywać tu będziemy częściowo do rozróżnień dokonanych przez F. Böcklego.

2. 2. 1. Dwa rodzaje „badającego sumienia"

Böckle mówi najpierw o „z powagą badającym sumieniu"[6]. Może tu chodzić o dwie rzeczy: po pierwsze, o akt poznania tych norm, które sumienie zakłada nakazując lub polecając cokolwiek. Można określać to poznanie terminem „sumienie", nie jest to jednak moim zdaniem całkiem słuszne. Sumienie jest bowiem fenomenem sui generis i nie jest ściśle biorąc władzą poznania moralnych zasad i norm. Można by to oczywiście przyjąć jako terminologiczną konwencję i nazywać sumieniem intuitywne poznanie normy moralnej w konkretnej sytuacji. Tym niemniej chodzi tu właściwie o określony rodzaj

---

[5] Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1982, s.197.

[6] Böckle, *Humanae vitae als Prüfstein*, s. 9.

poznania moralnego, które może dotyczyć – w przeciwieństwie do sumienia w ścisłym sensie – zarówno decyzji innych osób, jak i mego własnego rzeczywistego lub zamierzonego działania[7].

Sumienie rozumiane jako władza poznania moralnego jest tak samo receptywne jak każdy inny rodzaj poznania, nie ma zatem sensu przypisywanie mu mocy kreowania norm. Biorąc na przykład normę personalistyczną widzimy, że ugruntowana jest ona w istocie i wartości osoby. Jej treść jest zatem przedmiotem poznania, a nie kreacji. O kreowaniu norm przez podmiot można mówić tylko w odniesieniu do prawa pozytywnego, co zresztą może mieć miejsce tylko na podstawie uprzedniej legitymacji danego podmiotu do takiego aktu. Ściśle moralna norma – w przypadku prawa stanowionego norma nakazująca posłuszeństwo wobec legalnego autorytetu – nie jest jednakże kreowana przez podmiot.

Pod pojęciem „badającego sumienia" można, po drugie, rozumieć ostrzegający lub oskarżający głos wewnętrzny naszego sumienia. Sumienie wzięte w tym znaczeniu zakłada z konieczności sumienie w pierwszym z wyróżnionych tu znaczeń, tj. sumienie jako władzę poznania wartości moralnych. Poznanie takie jest bowiem koniecznym warunkiem zarówno sumienia w ścisłym znaczeniu, jak i jego badania, które dopiero wówczas jest właściwie ugruntowane, kiedy opiera się na rzetelnym poznaniu, a nie na błędzie. Sumienie wzięte w tym drugim sensie nie jest zatem kreatywne, lecz podobnie jak poznanie norm moralnych, receptywne.

Böckle rozróżnia jeszcze pomiędzy rozumem praktycznym i prasumieniem, określając to ostatnie mianem „teoretycznie poznającego rozumu"[8]. Rozumowi praktycznemu przypisuje natomiast twórczy charakter, powołując się przy tym na stwierdzenie św. Tomasza, który pisał, że „najwyższa zasada praktyczna" nie jest wrodzona, lecz „ukonstytuowana przez rozum" („constitutum a ratione" Sth I-II, 94, 1).

Wyrażenie św. Tomasza nie musi być jednak interpretowane w sensie implikującym kreatywność rozumu ludzkiego w odniesieniu do norm moralnych. Można je również interpretować następująco: głos sumienia nie jest jakąś irracjonalną, niezależną od rozumu skłonnością, lecz właśnie konsekwencją uprzedniego poznania natury rzeczy i wyrażonego w nich zamiaru Stwórcy[9].

---

[7] Por. D. von Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, Halle 1922; tenże, w: *Gesammelte Werke*, t.VII *Idolkult und Gotteskult*Regensburg 1974.

[8] Böckle, *Humanae vitae als Prüfstein*, s. 10.

[9] Św. Tomasz mówi w tym samym tekście – co potwierdzałoby naszą interpretację – o podwójnym sensie terminu „habitus". W pierwszym sensie, odnosi się on do sprawności w podmiocie, w drugim zaś, do przedmiotu tej sprawności. Twierdzi on przy tym, że termin „habitus" należy odnosić do prawa naturalnego i pierwszych zasad rozumu teoretycznego jako do tego „quorum est habitus", a zatem w drugim sensie tego terminu. Według św. Tomasza prawo moralne nie jest więc – podobnie jak pierwsze zasady bytu i logiki – wytworem ludzkiego umysłu.

Prasumienie, rozumiane jako poznanie najwyższej zasady etycznej, należy niewątpliwie odróżnić od poznania poszczególnych norm czy moralnie relewantnych wartości. Tym niemniej nie można interpretować jako kreatywnego ani poznania najwyższej zasady etycznej (jakkolwiek byłaby formułowana: jako powinność podporządkowania myślenia i działania prawdzie, jako zasada nakazująca czynienie dobra i unikanie zła, czy też jako nakaz afirmacji osoby dla niej samej), ani poznania konkretnych powinności moralnych. Jeśli zatem termin „rozum praktyczny" rozumieć jako poznanie moralne, to jest on tak samo receptywny jak rozum teoretyczny. Jest po prostu rodzajem poznania, a zatem charakteryzuje go „receptywna transcendencja", jest receptywno-aktywnym aktem przyjęcia tego, co obiektywnie istnieje[10]. Inaczej mielibyśmy do czynienia nie z poznaniem, lecz z błędem lub ze zwykłym mniemaniem.

Poznanie moralne różni się zatem także od aktu uznania, przyjęcia, czy jakiegokolwiek innego teoretycznego aktu, będącego odpowiedzią na to, co poznane (np. od przekonania). Akty takie nie są receptywno-przyjmujące, w nich bowiem podmiot spontanicznie odpowiada poznanemu przedmiotowi. Wśród tego typu aktów odróżnić jeszcze należy, za J. H. Newmanem, akty czysto teoretycznego przyjęcia (notional assent) od aktów rzeczywistej akceptacji (real assent) poznanego przedmiotu. Żadnemu z tych spontanicznych aktów, tj. aktów, w których to podmiot „mówi" do przedmiotu, nie można jednak przypisać kreatywności w wyżej określonym sensie. Są one raczej aktami teoretycznych odpowiedzi (D. von Hildebrand)[11]. Ani sądy dotyczące moralności, ani też sądy sumienia nie są zatem kreatywne, chyba że wyrażenie „kreatywny" oznaczałoby po prostu spontaniczność samego sądu lub wskazywałoby na konieczność rozpoznania każdej konkretnej, zawsze innej, sytuacji. Sam akt sądzenia nie jest, w odróżnieniu od poprzedzającego go poznania stanu rzeczy, receptywny (widać to zwłaszcza, gdy zostaje on wyrażony w postaci językowej). Spontaniczność właściwą aktowi sądzenia odróżnić należy od receptywności poprzedzającego go poznania. Spontaniczności sądu nie można jednak interpretować jako kreatywności. Aktywność podmiotu wyraża się w językowym sformułowaniu i wyrażeniu poznanego stanu rzeczy, które domagają się jednak, zgodnie z samą naturą sądu, pełnego uzgodnienia z poznaną rzeczywistością. W podobny sposób różnią się też poznanie prawdy i jej zaakceptowanie.

„Poznanie – w świetle obiektywnych racji – dobra i słuszności czynu można, moim zdaniem, określić jako kreatywne" – twierdzi Böckle[12]. Uwaga

---

[10] Por. W. Höres, *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1969; Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*.

[11] D. von Hildebrand, , w: *Gesammelte Werke*, t. II *Ethik*, Stuttgart 1973, rozdz. 17, s. 201-253.

[12] Böckle, *Humanae vitae als Prüfstein*, s. 12.

taka nie rozstrzyga jednak zasadniczego pytania o sens takiego kreatywnego poznania, a mianowicie, czy polega ono na uzgodnieniu poznania z zastanym stanem rzeczy, czy też stan ów w poznaniu zostaje ukonstytuowany[13].

Böckle słusznie podkreśla omylność człowieka w ocenie moralnej jakości konkretnego czynu. Błędy w tej dziedzinie są istotnie – w negatywnym sensie – „kreatywne", nie oznacza to jednak, że kreatywne jest całe poznanie moralne. Wręcz odwrotnie, nie jest ono kreatywne, lecz prawdziwościowe, receptywne. Tylko wówczas możliwe jest odróżnienie między poznaniem a błędem w dziedzinie moralności, co należy – między innymi – do zadań etyki.

2. 2. 2. Sumienie jako „osobista hierarchia wartości"

Böckle nazywa też sumienie „osobistą hierarchią wartości". Ludzkie sumienie nie jest z pewnością rodzajem nieomylnej wyroczni: składają się na nie raczej zarówno autentyczne poznania, jak i pomyłki co do wartości i dóbr moralnie doniosłych. Przekonania ludzkie w tej dziedzinie są częściowo uwarunkowane osobistymi kompromisami i resentymentami, a także historią i kulturą[14]. W tym sensie można mówić o „osobistej hierarchii wartości" jako podstawie sumienia.

Należy przy tym jednak wyraźnie odróżnić pomiędzy osobistym poznaniem wartości, które dlatego właśnie, że jest poznaniem rzeczywistości niezależnej od podmiotu, jest zasadniczno dostępne każdemu, a „czysto prywatnym błędem". Ściśle biorąc, tylko ze względu na błędy w poznaniu można mówić o „indywidualnej" czy też kulturowo-historycznej hierarchii wartości, każde zaś rzetelne poznanie transcenduje historyczne i kulturowe uwarunkowania poznającego podmiotu. To właśnie historyczne i relatywistyczne rozumienie norm moralnych implikuje ich kreatywny charakter w tym sensie, że wyklucza podstawową cechę poznania, jaką jest jego receptywność[15]. Podstawowym problemem w dyskusji na temat sumienia jest zagadnienie istnienia absolutnych, bezwyjątkowych norm moralnych odnoszących się do konkretnych zewnętrznych czynów[16]. Jeśli da się zasadnie wykazać, że istnieją takie normy, będziemy wówczas mieli do czynienia z takim rozumieniem sumienia, które czyni zadość bezwarunkowemu charakterowi jego głosu i które różni się zasadniczo od interpretacji dokonanej z punktu widzenia etyki rachunku dóbr.

---

[13] Por. L a u n, *Das Gewissen – Oberste Norm sittlichen Handelns*, s. 40-41.

[14] Por. głębokie analizy M. Schelera i D. von Hildebranda na temat roli resentymentu oraz osobiście i historycznie ukonstytuowanych substytutów w przeżywaniu moralności. M. S c h e l e r, w: *Gesammelte Werke*, t. III *Vom Umsturz der Werte*, Bern 1955; D. von H i l d e b r a n d, *Graven Images. Substitutes for True Morality*, New York 1957; t e n ż e, w: *Gesammelte Werke*, t. VII *Idolkult und Gotteskult*, Regensburg 1974.

[15] Por. L a u n, dz. cyt., s. 12-13; 39 nn.

[16] Por. B ö c k l e, *Humanae vitae als Prüfstein*, s. 13.

2. 2. 3. Sumienie w sensie ścisłym – władza moralnego napomnienia, zachęty, oskarżenia lub aprobaty

Sumienie jest miejscem, w którym doświadczamy bezwarunkowego wezwania do urzeczywistnienia tego, co poznajemy lub poznaliśmy jako moralnie powinne. Jest to następna, zasadniczo odmienna od poprzedniej, funkcja sumienia, na którą wskazywaliśmy już w drugim z wyróżnionych powyżej znaczeń „badającego sumienia"[17].

Sumienie w ścisłym sensie odnosi się właściwie tylko do tego, co moralnie powinne. Heroiczny czyn Maksymiliana Kolbe był wynikiem apelu do jego miłości, a nie do jego sumienia, ponieważ sumienie nie mogło nakazywać mu takiego czynu, do którego nie był w żaden sposób moralnie zobowiązany. Tak rozumiane sumienie nie wzywa też do realizacji wszelkiego rodzaju dobra, nie oskarża nas np. za to, że nie rozegraliśmy tak dobrej partii szachów, na jaką nas stać. Głos sumienia dotyczy bowiem tylko tych dóbr, które są moralnie doniosłe, a także moralnego dobra w sensie ścisłym, w szczególności moralnego dobra podmiotu działania.

Tak pojęte sumienie nie jest władzą poznawczą; jednak również nie jest ono kreatywne. Można je raczej porównać do głosu, który ostrzega nas przed złem i poleca spełnienie tego, co rozpoznaliśmy jako naszą powinność. W obu przypadkach stawia przed nami wagę decyzji, których moralna natura musi być już wcześniej poznawczo ujęta, aby sumienie w rozważanym tu sensie mogło w ogóle funkcjonować. Stawiając przed naszymi oczyma doniosłość oraz niezależną od nas moralną jakość naszego czynu, sumienie nie jest jednak kreatywne. Kiedy sumienie ostrzega Makbeta przed zamordowaniem swego dobroczyńcy i gościa, króla Duncana, sens tego doświadczenia opiera się na założeniu, że mord jest czynem moralnie złym niezależnie od tego, czy Makbet uzna go za taki w swoim sumieniu.

Sumienie ostrzega człowieka przed utratą tożsamości w przypadku zlekceważenia powinności moralnej[18]. Wydaje się to jednak raczej konsekwencją uprzedniego poznania tejże powinności i uświadomienia sobie w sumieniu możliwości jej zlekceważenia.

Zauważyć należy, że sumienie ostrzega tu człowieka przed utratą moralnej tożsamości, trwałość ontologicznej tożsamości działającego podmiotu jest bowiem koniecznym warunkiem wszelkiej odpowiedzialności i osądu. Problematyczne wydaje się stąd stwierdzenie Böcklego, że „moralna powinność zakorzeniona jest w samym byciu człowieka wezwaniem i pytaniem o swoją tożsamość"[19]. Wydaje się, że identyczność człowieka, której chroni su-

---

[17] Böckle nie odróżnia jasno tych dwu funkcji, chociaż o obu wspomina. Tamże, s. 9.

[18] Tamże, s. 9.

[19] Tamże, s. 10. Nie do przeoczenia jest tu wpływ pozamoralnych pojęć troski i sumienia z *Sein und Zeit* Heideggera.

mienie, jest tu pojęta w sensie aksjologicznie neutralnym i umieszczona w przedmoralnym kontekście. W rzeczywistości podstawą funkcjonowania sumienia są zawsze moralne lub moralnie relewantne wartości. Głos sumienia przemawia w tak wyjatkowy sposób właśnie dlatego, ponieważ odpowiada na bezwarunkowe wezwanie moralnego dobra.

Słuszne jest natomiast stwierdzenie Böcklego, iż w sumieniu ma miejsce spotkanie człowieka z Bogiem[20]. Dlatego też pozytywna lub negatywna odpowiedź na wezwanie sumienia jest zarazem albo „anonimowym aktem wiary", albo „anonimowym aktem jej odrzucenia".

2. 2. 4. „Intelektualne sumienie" jako wezwanie do bezwarunkowego poszukiwania prawdy – trzy wymiary teoretyczno-moralnego sumienia[21].

Sumienie nie dotyczy jedynie praktycznego działania w sensie ścisłym. Dotyka ono także – ze względu na związek z wolnością – intelektu i poznania. Wzywa zresztą nie tylko do poszukiwania prawdy, lecz również do jej rzeczywistego – angażującego wewnętrznie głębię osoby – przyjęcia. Sumienie wymaga również intelektualnej uczciwości i należytego uzasadnienia wysuwanych twierdzeń.

Ponieważ umiłowanie prawdy i prawdomówność należą do podstawowych cnót moralnych, omawiana tu funkcja sumienia ma szczególne znaczenie. W postawie otwartości na prawdę, w jej szczerym poszukiwaniu, ujawnia się też najściślejszy związek rozumu i wolności u samych źródeł intelektualnego życia człowieka.

Mówiąc o intelektualnym sumieniu wymienić należy trzy rzeczy:

1. Odróżnić należy sąd, który jest wynikiem poznania dobra moralnego oraz dóbr moralnie doniosłych. Nie jest on, ściśle mówiąc, aktem sumienia. Jest to raczej czysto intelektualny akt, do którego jednak sumienie zobowiązuje.

2. Wskazać trzeba na związek wolności z aktami intelektu oraz na powinność kształtowania sumienia według miary transcendujących go prawdy i dobra. Sumienie, zobowiązując człowieka do poszukiwania prawdy o wartościach, wzywa go zarazem do otwarcia się na tę prawdę. Dlatego istnieje ścisła moralna powinność poszukiwania prawdy, i to poszukiwania jej we wszystkich dostępnych nam – naturalnych i ponadnaturalnych – źródłach.

3. Wyróżnić należy sąd, w którym sumienie nakazuje nam postępowanie według rozpoznanych dóbr i powinności. Ten właśnie sąd interpretować można jako imperatyw sumienia w sensie ścisłym. Nie jest to sąd czysto teoretyczny, lecz sięgający głębi osobowego bytu imperatyw, uobecnienie moralnego wezwania we wnętrzu osoby.

---

[20] Tamże, s. 10-11.

[21] Tamże, s. 11.

Jedną z cech tego imperatywu jest, wspomniana przez Böcklego, bezwzględność. Powstaje jednak pytanie: czy o poznaniu praktycznym orzekać należy w terminach prawdy i fałszu, czy też, jak twierdzi Böckle, w terminach dobra i zła? Chodzi tu niewątpliwie o sprawę zasadniczą. Zwróćmy bowiem uwagę, że nawet błędne sumienie wiąże: czyni to jednak właśnie w imię prawdy. Zawsze zatem pozostajemy – jak to wyraża ks. T. Styczeń – „w pułapce prawdy". Czujemy się bowiem wezwani do urzeczywistnienia poznanego dobra jedynie na mocy przekonania, że jest to dobro prawdziwe – nawet jeśli w rzeczywistości tak nie jest. Sumienie zakłada poznanie obiektywnej prawdy, ponieważ zarówno norma moralności, jak i szczegółowe normy moralne muszą zostać uznane za prawdziwe, zanim będą postrzegane jako wiążące. O wszystkich normach moralnych, które przecież jako takie nie mogą być dobre lub złe, orzeka się zatem cechy prawdy lub fałszu. Dlatego też trzeba mówić – wraz z K. Wojtyłą – o „wiążącej mocy prawdy".

Podsumujmy na zakończenie naszą zwięzłą analizę relacji między sumieniem, poznaniem i prawdą. Każde arbitralne, lekkomyślne czy „kreatywne" oddzielenie praktycznego rozumu, sumienia lub poznania moralnego od prawdy stoi w sprzeczności z istotą sumienia, prowadzi do zgubnego w skutkach oddzielenia moralności od prawdziwych dóbr i prawdziwych wartości. Z drugiej strony, zakorzenienie moralności w prawdzie nie prowadzi w żaden sposób do negacji podmiotowości sumienia. Przeciwnie, ponieważ osoba ludzka zdolna i zobowiązana jest do autotranscendencji w poznaniu, wiąże ją tylko to, co poznała jako prawdziwe, nawet jeśli w rzeczywistości jest w błędzie. Skoro więc nawet błędne sumienie pozostaje nadal „w pułapce prawdy", prawda stanowi zawsze zasadę moralnego działania.

Tłum. *Jarosław Merecki SDS*

John F. CROSBY

DIALEKTYKA AUTONOMII I TEONOMII W OSOBIE LUDZKIEJ

Niezaprzeczalnym faktem naszego moralnego i religijnego doświadczenia jest, iż – zrozumiawszy istotę wewnętrznego związania sumienia – rozumiem zarazem, że Boży imperatyw nie ma nic z przymusu, lecz raczej poddaje mnie Bogu w taki sposób, że ożywia mnie jako osobę.

Zamiarem moim jest pokazać, że osoba ludzka posiada bardzo realną autonomię, czyli podmiotowość, lecz i nie mniej realną przygodność, i że te czynniki, chociaż zdają się wzajemnie wykluczać, faktycznie wyjaśniają się wzajemnie. Szczególnie chciałbym pokazać, jak przygodność osoby ludzkiej, a zwłaszcza jej tak zwana teonomia, to jest jej egzystowanie przez Boga, nie zagraża, lecz raczej chroni autonomię, czyli podmiotowość osoby ludzkiej.

1. AUTONOMIA, CZYLI PODMIOTOWOŚĆ

Od filozofii średniowiecznej otrzymaliśmy aksjomat: „persona est sui iuris et alteri incommunicabilis", który zgodnie z jego filozoficznym znaczeniem moglibyśmy przetłumaczyć niejako w ten sposób: „osoba posiada byt w sobie, niepodzielny z żadnym innym bytem". Spróbujmy zrozumieć tę definicję osoby ludzkiej, znajdziemy ją bowiem o tyle słuszną, o ile jest ona definicją poprawnie rozumianej autonomii osoby ludzkiej. Proponujemy próbować ją rozumieć najpierw na sposób obiektywistyczny, a dopiero później subiektywistyczny.

1.1. OBIEKTYWISTYCZNE PODEJŚCIE DO AUTONOMII

Dostrzegamy, co oznacza mówienie o osobie ludzkiej, że jest sui iuris, jeśli weźmiemy pod uwagę, w jaki sposób osoba ludzka może zostać pogwałcona.

Dlaczego osoba ludzka jest zdegradowana właśnie jako osoba w przypadku używania jej jako niewolnika? Ponieważ człowiek w tej mierze, w jakiej jest osobą, należy do siebie samego, podczas gdy w tej mierze, w jakiej jest niewolnikiem, należy do swego pana. Jedna relacja przynależności stoi w sprzeczności do drugiej. Jako osoba należy do siebie, jako niewolnik zaś do innego. Niewolnictwo zadaje gwałt temu, kto będąc osobą, jest s u i i u r i s i kto ostatecznie jest a l t e r i i n c o m m u n i c a b i l i s.

Dalej, dlaczego osoba ludzka jest zdegradowana właśnie jako osoba przez traktowanie jej jako jedynie części pewnej całości, takiej jak np. państwo? Ponieważ jako osoba należy do siebie w tak mocnym sensie, że opiera się wchłonięciu przez całość jako jej część, która nie ma innej racji bytu, jak służyć budowie całości. To, co jest jedynie częścią, tkwi w całości, lecz osoba tkwi w sobie samej. Część istnieje ze względu na całość, osoba zaś w pewnym sensie istnieje ze względu na siebie samą. Oczywiście, osoba ludzka może wchodzić we wszelkiego rodzaju całości, włącznie ze wspólnotami, i być ich członkiem, lecz nigdy nie na sposób części; musi należeć w sposób odpowiadający faktowi tego, że jest sui iuris et alteri incommunicabilis.

Dlaczego osoba ludzka jest zdegradowana właśnie jako osoba przez traktowanie jej jako jedynie egzemplarza czegoś, jako np. egzemplarza męskości lub kobiecości? Ponieważ egzemplarz nie istnieje ze względu na siebie samego, lecz ze względu na to, czego jest egzemplarzem. Również z tego powodu: ponieważ egzemplarz zawsze daje się zastąpić innym równie dobrym egzemplarzem. Na przykład, jeśli książka zostaje opublikowana w wielkim nakładzie, każdy jej egzemplarz daje się zastąpić innym równie dobrym egzemplarzem; jeśli zgubię jeden z nich, mogę go zastąpić jakimkolwiek innym. Lecz osób nie wolno zastępować w ten sposób, przedział dzielący jedną osobę od drugiej nie może w ten sposób ulec osłabieniu. Wydaje się, że im bardziej osoba jest poznana i kochana, tym bardziej rozumie się jej niezastępowalność. Ktokolwiek wyraża swoją miłość, mówiąc: „Jak dobrze, że jesteś!", nie ma na myśli, „Jak dobrze, że ktoś podobny do ciebie istnieje", lecz raczej, „Jak dobrze, że ty istniejesz – ty w całej swojej nieprzekazywalnej podmiotowości – ty, a nie nikt inny!"

Streszczając możemy powiedzieć: osoba tkwi w samej sobie i tak bytuje w jedynej podmiotowości, skutkiem czego ostro odróżnia się od czegokolwiek innego, a więc istnieje w pewnej samotności pośród innych bytów. Osoba ludzka poniekąd podnosi „do wyższej potęgi" tę strukturę bytu, którą zasada tożsamości przypisuje każdemu bytowi: każdy byt jest sobą i niczym innym. Ta zasada jest prawdziwa par excellence w odniesieniu do osoby, prawdziwa w sensie, w jakim nie jest prawdziwa w odniesieniu do bytu nieosobowego. I jeśli owa zasada wyraża samą formę bytu, czy przynajmniej podstawowy aspekt jego formy, możemy wówczas powiedzieć, że osoba posiada byt dalece bardziej aniżeli jakikolwiek byt nieosobowy.

Stąd zrozumiałe się staje, dlaczego philosophia perennis zawsze ujmowała osobę w kategorii substancji, czy raczej jako posiadającą nieporównywalną substancjalność. „Stanie-w-sobie samej" substancji jest niczym innym, jak aspektem podmiotowości, byciem zakotwiczonym w sobie samej, przynależeniem do siebie samej, o czym właśnie mówiliśmy.

Nie wywoła to zdziwienia, jeśli powiem, że poprawnie rozumiana autonomia osoby ludzkiej jest niczym innym niż ową podmiotowością osoby, niczym innym niż bycie sui iuris et alteri incommunicabilis. Czyż

nie możemy mówić o niewolnictwie, czy o uważaniu osoby za część całości bądź za egzemplarz, jako o wielorakich formach heteronomii?

Występuje również aspekt autonomii, który nie został jeszcze wspomniany, a który odgrywa wielką rolę we wszystkich dyskusjach na temat autonomii. Chodzi mianowicie o wolność osoby. Lecz wolność jest wynikiem tego, co już zostało powiedziane o osobie; wolność mianowicie jest niczym innym, jak sposobem działania, jaki jest właściwy bytowi odznaczającemu się podmiotowością i nieprzekazywalnością osoby. Byt, który podlegałby tylko działaniu i przetrwaniu, lecz nie mógłby działać przez siebie samego w wolności, nie posiadałby b y t u w s o b i e s a m y m, który jest tak charakterystyczny dla osoby, nie tkwiłby w sobie samym, nie mógłby się wyróżniać tak, jak osoby na tle wszystkiego innego. Skoro osoba jest skupiona w sobie samej w sensie bycia s u i i u r i s, może działać przez siebie samą w sensie wolności. Skoro ma radykalnie swój własny byt, może dokonywać radykalnie swoich własnych aktów, to jest aktów wolnych. W zasadzie całkowicie słuszne jest nazywanie heteronomicznymi te czynniki, które uniemożliwiają osobie działanie przez siebie samą.

1.2. SUBIEKTYWISTYCZNE PODEJŚCIE DO AUTONOMII

Ponieważ sami jesteśmy osobami, powinniśmy zapytać, jak d o ś w i a d c z a m y o d w e w n ą t r z podmiotowości i nieprzekazywalności, które posiadamy jako osoby. Nie chodzi o to, aby każdy z nas stał się przedmiotem dla siebie i jako konkretny byt próbował zweryfikować w sobie to, co zostało powiedziane o osobie w ogólności. Nie; podchodząc subiektywistycznie pozostajemy na tym samym poziomie ogólności; nie mniej aniżeli w podejściu obiektywistycznym naszym celem jest poznanie osoby jako takiej, samej istoty osoby. Mamy na myśli raczej to, że świadomość, jaką mamy o nas samych, wyprzedza uprzedmiotowienie naszej jaźni; jest to świadomość siebie jako podmiotu, a nie przedmiotu. Proponujemy nazywać ją s a m o - o b e c n o ś c i ą osoby i odróżniać ją od uprzedmiotowienia siebie, np. w opisywaniu komuś naszego życia wewnętrznego. Ubogacimy rozumienie autonomii osoby, jeśli odnajdziemy ją w naszej samo-obecności, innymi słowy, jeśli odnajdziemy ją subiektywnie.

Nasza samo-obecność może być słaba, jak w stanie nieuwagi i wewnętrznego rozproszenia lub kiedy z łatwością poddajemy się różnym wpływom zewnętrznym. Gdy jesteśmy – jak z ekspresją mówi Max Scheler – „ekstatycznie zagubieni w rzeczach", biernie im oddani i przez nie opanowani. W tym stanie poważnie zredukowanej samo-obecności właściwie nie doświadczamy w nas bardzo mocno naszej podmiotowości i nieprzekazywalności ani naszej władzy działania przez siebie samych. Lecz możemy odzyskać siebie, scalić siebie, „przyjść do siebie", co jest niczym innym, jak wzmocnieniem swojej samo-obecności. Skupienie polega po prostu na pozyskaniu siebie z rozpro-

szenia w wielu rzeczach; dojściu do „przebywania z sobą samym", zajęciu pozycji ponad światem i odzyskaniu naszej zdolności determinowania siebie wobec niego, zamiast być przezeń determinowanym. Jest jasne, że im mocniejsza jest nasza samo-obecność, tym bardziej przeżywamy jako osoby i tym bardziej doświadczamy od wewnątrz podmiotowości i nieprzekazywalności, które fundują naszą autonomię jako osób.

W skupionej samo-obecności doświadczam mojej podmiotowości, przeżywam moje samo-posiadanie, aktualizuję mój byt tkwiący we mnie samym. Mówi się o „wewnętrzności" osoby, która przebywa z sobą samą: czym jest owa wewnętrzność, jeśli nie doświadczaną, obudzoną, świadomie przeżywaną podmiotowością osoby ludzkiej? Zauważmy ten wspaniały duchowy dystans, jakiego nabieram dochodząc głęboko do samego siebie: czym jest owo nabieranie dystansu, jeśli nie świadomym aktualizowaniem mojego bytu alteri incommunicabilis? Doświadczam tego dystansu jako podstawy ugruntowującej moją wolność, moją władzę działania przez siebie samego; pozostawania w sobie i bycia ponad rzeczami, wobec których doświadczam uwolnienia się od ich manipulującego panowania i odzyskania mojej zdolności samodeterminowania się w stosunku do nich. A przychodząc do siebie samego, czyż nie odzyskuję siebie z anonimowego w pewnym sensie sposobu bycia i czyż nie budzę mojej niepowtarzalności jako osoba?

Analiza subiektywistyczna zbiega się tedy całkowicie z obiektywistyczną. Nasze rozumienie autonomii, czyli podmiotowości, zgodnie z aksjomatem: persona est sui iuris et alteri incommunicabilis, ubogaca się, stając się w pewnym sensie bardziej konkretne dzięki analizie subiektywistycznej.

2. PRZYGODNOŚĆ

Może się wydać, że nasza refleksja na temat autonomii osoby ludzkiej stwarza poważną trudność dla antropologii filozoficznej. Wyda się, że zaprzecza ona przygodności osoby ludzkiej, a więc że zaprzecza niezbitemu faktowi, iż osoba ludzka nie istnieje przez siebie, lecz istnieje przez innego. Lecz jeśli osoba ludzka jest rzeczywiście sui iuris et alteri incommunicabilis, w znaczeniu przed chwilą wyjaśnionym, to wówczas, w jaki sposób może jej brakować istnienia przez siebie samą, czyli istnienia absolutnego? Jak może osoba ludzka należeć do siebie samej, mieć własny byt i działanie przez siebie samą i nadal egzystować mocą innego? Absolutna samo-egzystencja wydaje się dla osoby być naturalnym sposobem egzystencji; w rzeczy samej wydaje się ona być po prostu inną nazwą dla osobowej podmiotowości, wydaje się być niczym innym jak jednym z ekspresywnych sposobów charakteryzowania przynależenia osoby do siebie samej. Czy to, gdy myślimy o poprawnie rozumianej autonomii osoby czy o wewnętrzności, która jest wyrazista w bycie

osobowym, mamy na myśli byt osobowy jako byt absolutny, nie dopuszczając nawet możliwości osoby przygodnej.

Jeśli się zważy, że „inny", poprzez którego osoba ludzka egzystuje, jest Bogiem – co obecnie po prostu zakładamy, zanim przedstawimy dalej argument za tą tezą – wówczas antynomia podmiotowości i przygodności jawi się jako jeszcze silniejsza. Staje się ona teraz antynomią, która czasami bywa wyrażana w kategoriach „autonomii" i „heteronomii". Istniejąc bowiem przez Boga, należymy do Niego. Lecz jak możemy należeć do siebie samych w sensie mocnym, stwierdzonym powyżej, i jednocześnie należeć do kogoś, przez kogo istniejemy? Jak możemy być s u i i u r i s, lecz jednocześnie a l t e r i s i u r i s?

Są dwa sposoby rozwiązywania tej rzekomej antynomii. Jeden z nich może poświęcić przygodność na rzecz autonomii, można powiedzieć, że osoba niezaprzeczalnie posiada autonomię, o której była mowa, i że dlatego osoba ludzka nie jest przygodna, lecz jest absolutna; można odrzucić w imię i ze względu na osobową autonomię jakąkolwiek zależność od Boga. Jest faktem dobrze znanym, że wielu nowożytnych myślicieli odrzuciło Boga dokładnie na takim antropologiczno-personalistycznym gruncie. Inny sposób rozwiązywania antynomii jest poświęceniem autonomii na rzecz przygodności, a więc zarzuca się wszelkie stwierdzenia dotyczące osobowej podmiotowości, upatrując w nich być może bezbożną samo-asercję człowieka.

Zamierzamy podważyć tezę wspólnie utrzymywaną przez tych, którzy odrzucają autonomię w imię przygodności, oraz przez tych, którzy odrzucają przygodność w imię autonomii, mianowicie tezę, że zachodzi fundamentalny antagonizm pomiędzy autonomią a przygodnością, a zwłaszcza autonomią a egzystowaniem przez Boga (teonomia). W ten oto sposób wynik naszej analizy, jeśli uda nam się go wyartykułować, będzie stanowił krytykę zarówno pewnych autorów religijnych, jak i pewnych autorów ateistycznych.

Uwyraźniliśmy obecnie, że zarówno autonomia osoby ludzkiej (w sensie przedstawionym), jak i jej przygodność są nieobalalnymi faktami dotyczącymi osoby. Ktokolwiek poświęcałby jeden z nich na rzecz drugiego, znalazłby się w potrzasku kłamstwa, w trudnej intelektualnie sytuacji zaprzeczenia temu, co niezaprzeczalnie jest dane. „Sto tysięcy trudności nie usprawiedliwia jednej wątpliwości" – powiedział Newman. Musimy ująć wszystkie aspekty osoby ludzkiej, zanim przystąpimy do wyjaśnienia ich jedności. Jeśli nawet niezbyt łatwo dostrzegamy, jak podmiotowość i przygodność mogą tworzyć jedność czy nawet, jak są koherentne, musimy je rozpoznać, gdy są niezaprzeczalnie dane. Powinniśmy raczej obyć się bez pożądanego wyjaśnienia, aniżeli pozwolić na niedostrzeżenie pewnych realnych aspektów osoby ludzkiej.

Powiedzieliśmy już wszystko, co zamierzaliśmy powiedzieć na temat niezaprzeczalnego poznania autonomii osoby ludzkiej; uzupełnijmy teraz to o równie niezaprzeczalne poznanie przygodności osoby. Proponujemy uczynić

to oferując krótką refleksję na temat czasowości osoby ludzkiej i przygodności przez nią implikowanej. Chcielibyśmy również tu postąpić tak, jak uczyniliśmy to powyżej, a mianowicie koordynując analizę obiektywistyczną i subiektywistyczną.

1. Skupmy się na fakcie, że każda osoba ludzka t r w a w c z a s i e. To trwanie implikuje radykalne ograniczenie przynależenia osoby do siebie samej. W tej mierze, w jakiej jej byt należy do przeszłości i już go nie ma, osoba nie posiada siebie w pełni; i w tej mierze, w jakiej jej byt jest przyszły i jeszcze go nie ma, osoba w pełni nie posiada siebie. W ten oto sposób żyje ona mając byt w wielkiej mierze n a z e w n ą t r z s i e b i e: „esse autem nostrum habet aliquid sui extra se", jak mówi św. Tomasz z Akwinu (In I Sent., d. 8, q. 1, a. 1), kiedy mówi o czasowości ludzkiej egzystencji. Byt absolutny nie mógłby istnieć w ten sposób; nie może on stale tracić swego bytu, stale nań wyczekiwać, istnieć w pewnym sensie poza sobą i nadal być w stopniu najwyższym bytem w sobie samym przez to, że istnieje przez siebie. Czasowe trwanie osoby ludzkiej pokazuje, że osoba ludzka z całą swoją autonomią nie istnieje przez siebie i że musi istnieć przygodnie.

2. W stanie osłabienia samo-obecności, osoba ludzka zazwyczaj żyje jedynie w ciągle zanikającej teraźniejszości, w momencie, który zaledwie jest tu oto obecny, zanim minie. Skupiając siebie i przychodząc do siebie, osoba może „poszerzyć" moment teraźniejszy, w którym żyje, może posiąść teraźniejszość rozszerzoną. W ten sposób osiąga pewną przewagę nad strumieniem czasu i opiera się jego dezintegrującemu działaniu.

Gdyby osoba ludzka mogła kontynuować to, co zaczyna w skupianiu siebie, i mogła podnieść swoją samo-obecność do najwyższej możliwej potęgi oraz przeżyć najwyższy stan skupienia, wówczas jej teraźniejszość rozszerzałaby się aż do wchłonięcia przeszłości i przyszłości, a jej sposób trwania przeszedłby wieczną samo-obecność, która należy do Boga. Lecz oczywiście jest to niemożliwe; najsilniejsze skupienie daje nam jedynie małą wysepkę teraźniejszości. I tak doświadczamy siebie jako nieodzownie ogarniętych przez przeszłość i przyszłość, jako nieodzownie egzystujących poza sobą i stąd jako egzystujących w sposób przygodny.

Oczywiście, znacznie więcej należałoby powiedzieć zarówno w trybie obiektywistycznym, jak i subiektywistycznym o przygodności osoby ludzkiej. Lecz chyba powiedzieliśmy już wystarczająco wiele, by pokazać, że przygodność jest niezaprzeczalnie dana jako fakt dotyczący osoby ludzkiej i nie mniej dana aniżeli jej autonomia.

A zatem: człowiek istnieje jako osoba, lecz istnieje przygodnie. Nie może być dłużej przedmiotem dyskusji to, c z y przygodne osoby są możliwe; muszą być możliwe, skoro widzimy, że my sami jesteśmy osobami przygodnymi. Lecz pytaniem pozostaje: j a k jest to możliwe, że istnieje byt z autonomią

osobowej podmiotowości i jednocześnie całkowicie zależny, przygodny i teonomiczny?

3. JEDNOŚĆ AUTONOMII I TEONOMII

Zaczynamy rozumieć jakoś jedność podmiotowości i przygodności w osobie ludzkiej, jeśli uwzględniamy logikę, według której przygodność ochrania autonomię. Jeżeli osoba ludzka byłaby absolutna, wówczas każda jednostka ludzka nieuchronnie zostałaby zredukowana do statusu zwykłej części. Powodem tego jest po prostu to, że Byt Absolutny może być tylko jeden, o czym wiedzieli już Platon i Arystoteles i jak się powszechnie przyjmuje. Skoro nie istnieje jedynie jedna osoba ludzka, lecz raczej ich wielość, i skoro Byt Absolutny może być tylko jeden, moglibyśmy utożsamić osoby ludzkie z Bytem Absolutnym, czyniąc je częściami jednego bytu; lecz jak widzieliśmy, istoty ludzkie jako części zostają zniesione jako osoby. Lecz jeżeli osoby ludzkie zostają rozpoznane jako przygodne, nie zachodzi problem w związku z ich mnogością; nic nas nie zmusza do czynienia ich częściami jakiejkolwiek totalności; możemy przyznać im miejsce, jakiego potrzebują do bycia autonomicznymi osobami.

Ten argument bierze przygodność w sensie nie egzystowania przez siebie samego, a więc egzystowania przez Boga. Wydawałoby się, że gdybyśmy mieli do czynienia z przygodnością w mocniejszym znaczeniu, trudniej byłoby znaleźć jakąś jedność podmiotowości i przygodności w osobie ludzkiej: faktycznie jednak ukażemy teraz daleko bardziej „wewnętrzną" jedność tych obydwu metafizycznych momentów, aniżeli było to możliwe w obecnej dyskusji.

Również tutaj podejdziemy do problemu najpierw bardziej obiektywistycznie, a potem bardziej subiektywistycznie.

1. Na początku dziennika Kierkegaarda z roku 1852 znajdujemy tę niezwykle głęboką myśl: „Największym dobrem, które może być uczynione jakiemuś bytowi, większym niż jakikolwiek cel, dla którego może być stworzony, jest uczynić go wolnym. Aby możliwe było to uczynić, wszechmoc jest konieczna. Zabrzmi to zagadkowo, skoro wszechmoc ze wszystkich rzeczy, tak przynajmniej wydawałoby się, powinna rzeczy uzależniać. Ale jeśli pojmiemy wszechmoc poprawnie, wówczas jest jasne, że musi mieć ona jakość cofania siebie samej w przejawianiu swojej wszechwładności tak, że skutki czynu wszechmogącego mogą być niezależne. Oto dlaczego człowiek nie może stworzyć drugiego człowieka całkowicie wolnym, ponieważ ten, kto ma władzę, jest w niej uwięziony i skutkiem tego powoduje zawsze fałszywą relację wobec tego, którego pragnie uwolnić. Oto dlaczego zachodzi skończona miłość siebie i skończona moc (talent itd.). Tylko wszechmoc może siebie wstrzymać w dawaniu i ta relacja jest niczym innym jak niezależnością otrzy-

mującego. Boża wszechmoc jest dlatego jego dobrocią. Gdyż dobroć oznacza dawanie absolutne, i to w taki sposób, że wycofując się stopniowo dający czyni otrzymującego niezależnym. Z mocy skończonej pochodzi tylko zależność, a jedynie wszechmoc może uczynić coś niezależnym, może stworzyć z niczego coś, co trwa w sobie, ponieważ wszechmoc zawsze wycofuje się. [...] Jest to nędzny i ziemski obraz dialektyki rzeczy, gdy mówi się, że staje się ona większa proporcjonalnie do tego, jak przymusza i uzależnia rzeczy. Bliższy był prawdy Sokrates; sztuka używania władzy, to czynienie wolnym. Lecz tylko wszechmoc może to uczynić prawdziwie".

Kierkegaard zdaje się uważać, jeśli wolno go tak interpretować, że jeśli byt, poprzez który człowiek istnieje, byłby bytem skończonym, człowiek byłby związany nazbyt blisko z tym bytem i byłby pozbawiony osiągnięcia autonomii podmiotowości osobowej. Byt skończony mógłby jedynie udzielić bytu powodowany jakąś potrzebą i sam wzrastałby przez udzielenie bytu. Stąd potrzebowałby tego, którego byt ustanawia, nawet jeśli prawdziwie go kocha. Oznacza to, że istoty ludzkie nie tylko byłyby zależne od przyczyny skończonej, lecz że również ona w pewnym sensie zależałaby od nich. Jest to ta zależność przyczyny skończonej od nich, jeśli rozumiem Kierkegaarda, która związałaby ich ze sobą tak, że pozbawiłaby ich bycia osobami. Tylko Bóg, który może przekazać byt nie potrzebując tego, co stwarza, może pozwolić swoim stworzeniom stać się autonomicznymi osobami. Tylko Bóg posiada wewnętrzną wolność i szczodrość obdarowania bytem, który raz udzielony, może tkwić w sobie i istnieć w formie osoby.

Wydaje się, rozważając zagadnienie abstrakcyjnie, że wielkość Boga zagraża człowiekowi przytłoczeniem i wygaszeniem jego osobowej autonomii, jeśli człowiek musi istnieć dzięki Niemu. W rzeczy samej jedynie przyczyna skończona mogłaby zagrozić człowiekowi jako osobie, nie zaś nieskończony Bóg, który jedynie może zagwarantować ludzki byt osoby. Nie poprzestajemy tedy na przeciwstawieniu autonomii i teonomii i usiłujemy pokazać dialektyczną relację pomiędzy nimi, a zwłaszcza pokazać, jak teonomia gwarantuje autonomię.

2. W celu subiektywistycznego pogłębienia tej intuicji Kierkegaarda powróćmy do doświadczenia sumienia, d o ś w i a d c z e n i a b y c i a z w i ą z a n y m d o u c z y n i e n i a l u b z a n i e c h a n i a c z e g o ś.

Załóżmy najpierw, że jestem sam z moim sumieniem: rozumiem, dlaczego wiążę się uczynić lub zaniechać czegoś, i rozumiejąc to, czynię to moim własnym, internalizuję to; i jednocześnie rozumiem, jak moja własna integralność jest związana z moją powinnością moralną i że mogę pozostać jako nienaruszony, jako osoba, tylko czyniąc to, co rozpoznaję jako rzecz słuszną. Moją subiektywność można by scharakteryzować następująco: jestem żywy jako osoba, obecny dla siebie samego, świadomy mego tkwienia w sobie samym i mojej władzy działania przez siebie samego. Przyjmijmy teraz, że

moje doświadczenie sumienia zmienia się i że odczuwam wyciąganie mnie z siebie samego, że staję się świadomy bycia odpowiedzialnym wobec czegoś ponad mną. Rozumiem tak, jak przedtem, dlaczego powinienem uczynić to, co powinienem, lecz pojawia się zewnętrzna sankcja moralnej powinności. Przyjmijmy, że moje doświadczenie sumienia rozwija się dalej do punktu, w którym staję się świadomy odpowiedzialności przed k i m ś i że doświadczam tego k o g o ś, jako odznaczającego się autorytetem i sprawiedliwością taką, że może ona należeć tylko do Boga. Obecnie znajduję się s a m p r z e d B o g i e m w sumieniu. Powinność moralna staje się spotencjalizowana, staje się imperatywem. Czy to zadaje gwałt mojej podmiotowości? Wcale nie; przeżywam bycie osobą w zupełnie nowy sposób; jako osoba „przyspieszam", stając się bardziej głęboko obecny dla siebie samego. Doświadczam niespodziewanie mojego przynależenia do siebie samego. Doświadczam niespodziewanej głębi mojego przynależenia do siebie, bytu udzielonego mnie samemu, mojej władzy działania przez siebie. Spotkanie z Bogiem w sumieniu zasila mnie jako osobę, porusza głębię mojej podmiotowości i ożywia mnie jako osobę, jakbym przedtem w ogóle nie żył rzeczywiście.

To spotkanie z Bogiem nie jest uciskiem, lecz wyzwoleniem dla mnie jako osoby. Mogłoby się wydawać, rozważając zagadnienie abstrakcyjnie, że nie ma nic tak destruktywnego dla mojej autonomii jak Boski imperatyw, który mógłby być doświadczany przeze mnie tylko jako przymus. Lecz niezaprzeczalnym faktem naszego moralnego i religijnego doświadczenia jest, iż – zrozumiawszy istotę wewnętrznego związania sumienia – rozumiem zarazem, że imperatyw nie ma nic z przymusu, lecz raczej poddaje mnie Bogu w taki sposób, że ożywia mnie jako osobę. Możemy dodać jeszcze, że gdyby Bóg sumienia został zastąpiony jakimś skończonym autorytetem ludzkim, człowiek musiałby podlegać przymusowi w swoim sumieniu; tylko nieskończony autorytet Boga może w i ą z a ć a b s o l u t n i e b e z w y w i e r a n i a p r z y m u s u.

Czy nie wydaje się racjonalne upatrywanie związku pomiędzy owym moralnym poddaniem się Bogu w sumieniu a naszą metafizyczną zależnością od Boga jako Stwórcy? Czyż nie jest racjonalne myśleć, że mogę być moralnie podległy Bogu w sumieniu tylko dlatego, że istnieję przez Niego? Zaiste, czyż nie jest racjonalne uważać, że doświadczam czegoś z mego istnienia przez Boga w słyszeniu Bożego imperatywu w sumieniu i że doświadczam, jak Bóg może udzielić bytu bez redukowania stworzenia do całkowitej zależności, kiedy jestem związany w sumieniu nie ulegając przymusowi? Wydaje się, że każdy, kto doświadcza jakoś religijnego wymiaru sumienia, nie może nie doświadczać od wewnątrz subiektywnie dialektyki autonomii i teonomii, o której mówi Kierkegaard.

Nie zaprzeczamy, że istnieją interpretacje sposobów bycia w relacji do Boga, które rzeczywiście negują autonomię i podmiotowość osoby ludzkiej.

Jeśli, na przykład, osoba ludzka zostałaby pojęta panteistycznie jako część Boga, będąca w stosunku do Boga jak kropla do oceanu, wówczas czło-

wiek zostałby zniszczony naprawdę jako osoba. Nie ma dialektyki, która mogłaby możliwie pogodzić bycie częścią z personalnością osoby. Ale to nie znaczy, że człowiek musi być absolutnie niezależny od Boga, by być osobą. Człowiek może istnieć przez Boga nie będąc pokrzywdzony jako osoba. W istocie uwzględniając jego przygodność, człowiek m u s i istnieć bezpośrednio wobec Boga i przez Boga (a nie przez jakiekolwiek skończone stworzenie) – o ile ma istnieć jako osoba.

Tłum. *Ks. Alfred Wierzbicki*

Horst SEIDL

ESSE EST VIVENTIBUS VIVERE
Rozprawa o ludzkiej egzystencji

„Esse est viventibus vivere". Ta tradycyjna formuła oznacza, z jednej strony, analogiczną wspólnotę bytu istot żyjących z rzeczami nieożywionymi, z drugiej, wyższy stopień bycia tych pierwszych. Nade wszystko odnosi się to do człowieka. Tego właśnie wyważonego spojrzenia na człowieka brakuje w koncepcji egzystencjalistycznej.

Egzystencjalizm i personalizm dążą obecnie do filozofowania z pominięciem metafizyki, zastępując jej miejsce antropologią. Nie zajmują się już one bytem jako takim, lecz traktują o egzystencji ludzkiej. Odkrywają przy tym jedyność tej egzystencji w jej historycznej niepowtarzalności, w dynamicznym otwarciu na ciągle nowe przeżycia i życiowe doświadczenia; egzystencja ta w wolności i możności decydowania jawi się wciąż jako pytanie otwarte. Podejście to posługuje się metodą opisową i historycznointerpretacyjną, to znaczy metodą fenomenologiczną i hermeneutyczną.

Jakkolwiek to egzystencjalistyczne spojrzenie na człowieka posiada niektóre elementy słuszne, to jednak jest ono jednostronne. Stawia bowiem człowieka w takiej opozycji wobec całej natury, że ich związek i to, co wspólne pomiędzy nimi, znika z oczu.

Związek ten – za sprawą swego uniwersalnego i metafizycznego nastawienia dotyczącego całej rzeczywistości – dostrzegali zawsze wielcy myśliciele tradycji zachodniej. Nastawienie owo pozwala za pomocą analogii bytu patrzeć na człowieka w kontekście całego bytu (mówiąc językiem religijnym: stworzenia) i rozpoznać na przykład, że życie jest określonym stopniem bytu, co wyraża znana scholastyczna formuła: „esse est viventibus vivere", stanowiąca niejako motto naszego referatu.

Stoi dzisiaj przed nami zadanie ukazania, z jednej strony, wyjątkowości człowieka w kontekście całej natury, z drugiej zaś – poprzez analogię – tego, co wspólne człowiekowi i naturze. W obu przypadkach – zarówno w tym, który wskazuje na wyjątkowość człowieka wobec natury, jak i w tym, który ukazuje to, co im wspólne – nie wystarczy, patrząc od strony metodologicznej, zatrzymać się na opisie fenomenologicznym. Trzeba raczej zwrócić się ku temu, co jest konstytutywne dla człowieka.

W kolejnych punktach zreferujemy: najpierw (I) egzystencjalistyczny pogląd na człowieka, aby następnie (II) zająć stanowisko w świetle tradycyjnych doktryn o poznaniu i bycie, dotyczących zarazem człowieka. To doprowadzi nas ostatecznie (III) do bliższego określenia ludzkiej osobowej egzystencji.

I. EGZYSTENCJALISTYCZNE UJĘCIE BYTU LUDZKIEGO

Egzystencjalistyczny pogląd na człowieka rozwinął się w opozycji do metafizyki tradycyjnej, krytykując ją jako esencjalistyczną. Prezentujemy tę krytykę w dwóch aspektach: myślenia o bycie i sensu bytu.

1. MYŚLENIE O BYCIE

Krytyka egzystencjalistyczna kieruje się przeciwko temu, iż dotychczasowa metafizyka rozważa byt jedynie od strony istoty (esencji) i ustala go (definiuje) za pomocą pojęć abstrakcyjnych, ogólnych, z których powinien później wynikać logiczny system z dedukcyjnie wyprowadzalnymi konkluzjami.

Zgodnie z tym istnienie jawi się jedynie jako uzupełnienie istoty (complementum essentiae), będąc z niej wyprowadzone. W systemie tym nie funkcjonuje ono na swoich własnych prawach.

Egzystencjaliści natomiast zwracają zasadniczą uwagę na byt jako istnienie. Nie chodzi tutaj o pojęciowe ogólne poznanie i nawet się do niego nie dąży. Dąży się raczej do myślenia egzystencjalnego, przeżycia i doświadczenia egzystencji. U różnych egzystencjalistów jest to w różny sposób przedstawiane. Ograniczymy się tutaj do dwóch ważnych filozofów: M. Heideggera i E. Gilsona*.

Myśl Heideggera o bycie / życiu człowieka ukazuje je jako przekraczanie ku śmierci, ku nicości, aby w końcu całą tę rzeczywistość ująć w lęku egzystencjalnym i nadać jej sens. Prawdą tej myśli jest determinacja, ażeby samoistnie egzystować w wolności.

Również dla Gilsona istnienie jest całkowicie odrębne od istoty i na nie właśnie kieruje on całą swoją uwagę. Jednakże bardziej niż Heidegger, Gilson interesuje się poznaniem bytu jako egzystencji, które to poznanie ogranicza się ostatecznie jedynie do sądu egzystencjalnego. Albowiem gdy istotę można analizować poprzez szereg definiowalnych pojęć, egzystencja nie poddaje się żadnej dalszej analizie. Jawi się ona jako „factum brutum", jako faktyczna realność, rodzaj „nieprzeniknionej bryły". Dlaczego jednak na przykład sąd egzystencjalny dotyczący muchy jest dokładnie taki sam jak ten o Bogu?

* Takie krytyczne zestawienie przez autora M. Heideggera i E. Gilsona budzić może zdziwienie – zwłaszcza w środowisku filozoficznej szkoły lubelskiej. Podobnie wątpliwości wywołują występujące poniżej twierdzenia w rodzaju: o występowaniu w filozofii Gilsona „doświadczenia egzystencji Boga" czy bytowości substancjalnej duszy oraz ciała człowieka. (Przyp. red.).

Egzystencjalistyczne pytanie o sens bytu, to znaczy o sens ludzkiej egzystencji, posiada u większości egzystencjalistów charakter religijny (jak na to wskazuje słowo „sens", pochodzące z dziedziny religijnej, gdzie oznacza drogę życia ukierunkowaną do bóstwa, numinosum czy absolutu). U Heideggera pytanie o sens jest „pobożnością myślenia", u Marcela, Tischnera i innych jest wyrazem pełnego wiary zaufania do bytu jako Boskiego misterium, jawiącego się w naszej egzystencji w postaci pytania.

Poza tym pytanie o sens jest dla Heideggera, Gadamera i wielu innych pytaniem związanym z hermeneutyczną interpretacją ludzkiego bytowania w perspektywie historycznej.

2. SENS BYTU

To wszystko, co dotyczy filozoficznego rozumienia bytu, w ujęciu egzystencjalistycznym odnosi się całkowicie do bytowania ludzkiego: Heidegger przeciwstawia bytowanie ludzkie czystej obecności pozostałych rzeczy. Tradycyjną opozycję pomiędzy przedmiotem a podmiotem interpretuje on jako opozycję pomiędzy bytującym a bytem jako takim. Znaczy to, że wszystkie pozostałe rzeczy nie posiadają bytu, jako problem ujawnia się on dopiero w istnieniu ludzkim. W problemie tym egzystencja ludzka transcenduje siebie, jest „ekstatycznym" wyjściem w nicość, wybieganiem w śmierć, aby w ten sposób doświadczyć sensu bytu. U Gilsona transcendujący ruch prowadzi do doświadczenia absolutnej egzystencji Boga, któremu to doświadczeniu odpowiada logicznie sąd egzystencjalny.

II. STANOWISKO WOBEC EGZYSTENCJALISTYCZNEJ KONCEPCJI BYTU W KONTEKŚCIE TRADYCYJNEJ DOKTRYNY O POZNANIU I BYCIE

1. W SPRAWIE MYŚLENIA O BYCIE

a) Istnienie i istota jako aspekty bytu

Egzystencjalistyczna krytyka esencjalizmu wydaje się słuszna jedynie w stosunku do nowożytnego racjonalizmu, który faktycznie prezentuje czysto istotową filozofię. Według tej filozofii istnienie jest podporządkowane istocie i z niej się niejako wywodzi. Wspomniana krytyka kieruje się jednak niesłusznie przeciwko całej metafizyce zachodniej, która przecież żadną miarą nie ma charakteru esencjalistycznego. Traktuje ona raczej (począwszy od Arystotelesa) istnienie i istotę jako dwa różne aspekty bytu każdej rzeczy, tak że żadnego z nich nie można zredukować na rzecz drugiego.

Istnienie i istota oznaczają początkowy i końcowy punkt naturalnego rozwoju poznania ludzkiego. Istota rzeczy, do której zmierza poznanie, ma wprawdzie (używając języka arystotelesowskiego), jako coś „co jest znane samo w sobie", pierwszeństwo przed egzystencją. Ta ostatnia jednak, jako

„coś, co jest znane dla nas", ma pierwszeństwo przed istotą; aby więc w końcu dojść do poznania (definicji) istoty danej rzeczy, trzeba założyć jej istnienie, które jest podstawowym punktem wyjścia.

W ramach takich naukowoteoretycznych rozważań Arystoteles po raz pierwszy wprowadził rozróżnienie między istnieniem („że coś jest") a istotą („czym coś jest").

Proces poznawczy postępuje ze swej natury od poznania skutków w kierunku poznania przyczyn. Istnienie jest bytem każdej rzeczy jako uprzyczynowanej. Istota obejmuje przyczyny samego bytu rzeczy.

Ściślej mówiąc, istota jest przyczyną tego, czym rzecz jest, a nie istnienia rzeczy w ogóle, które jest istnieniem także samych przyczyn. Przyczyny immanentne bowiem jawią się ostatecznie jako istniejące, a mianowicie jako pochodzące od transcendentnej, pierwszej przyczyny (mówiąc językiem religijnym: od Boga). W niej jako samoistnym bycie istnienie i istota całkowicie przystają do siebie. Możemy ją pojmować tylko jako istniejącą Pierwszą Przyczynę albo nie pojmiemy jej wcale.

W przypadku filozofii egzystencjalistycznej nie ma takiego postępu poznania: zatrzymuje się ono na istnieniu ludzkim i traktuje je jako punkt docelowy, zasadę rozumienia, choć przecież w rzeczywistości jest ono punktem wyjścia naszego poznania człowieka.

b) Ogólne, szczegółowe a istota

Krytyka esencjalizmu dotyczy ostatecznie wzajemnej opozycji między tym, co ogólne, a tym, co jednostkowe. Problem ten po raz pierwszy pojawił się już u Platona i później – pod jego wpływem – wciąż powracał w historii filozofii. Tymczasem w filozofii wywodzącej się od Arystotelesa znalazł on swoje rozwiązanie, chociaż dzisiaj nie jest ono już na ogół znane.

Problem ten wynika z opozycji między ogólnym a szczegółowym, między konkretnym a abstrakcyjnym, zmysłowym a intelektualnym, wielością a jednością, zmiennym a niezmiennym, akcydentalnym a istotnym itd. Z jednej strony, wydaje się więc, że to, co realne, zawiera się w tym, co pojedyncze, konkretne, nie zaś w tym, co ogólne, abstrakcyjne, co jest czystą myślą, ideą. Z drugiej strony jednak, jeśli to, co realne – do którego należy nie tylko to, co akcydentalne, ale i to, co istotne – jest przedmiotem poznania i jeśli istotne naukowe poznanie dokonuje się poprzez pojęcia ogólne, więc to, co realne, musi znajdować się w tym, co ogólne.

Pojawienie się tego problemu doprowadziło do dwóch przeciwstawnych stanowisk. Jedno z nich (empiryzm, egzystencjalizm i in.) utrzymuje, że jedynie poszczególne rzeczy są realne i traktuje istotę danej rzeczy jako ogólną, jako czystą ideę. Drugie stanowisko (idealizm, esencjalizm i in.) zwraca uwagę na istotę rzeczy, gdyż ta jako ogólna jest rzeczywiście realna i redukuje to,

co jednostkowe, do zjawisk od niej pochodzących, do przejawów tego, co ogólne itp.

Arystotelesowsko-tomistyczne rozwiązanie tego problemu zwraca uwagę, że istota rzeczy – w odróżnieniu od tego, jak zagadnienie to jest przedstawiane – nie pokrywa się znaczeniowo z tym, co ogólne, ale jest od niego różna i znajduje się w poszczególnej rzeczy, nawet jeśli poznawana jest przez to, co ogólne. Wprawdzie, jak wspomniano wyżej, to, co ogólne, pozostaje w opozycji do jednostkowego, jednakże odnosi się to do dziedziny myślenia, nie zaś do poszczególnych rzeczy. Niemniej opozycja ta ma realną podstawę (fundamentum in re), mianowicie istotę rzeczy, do której się odnosi. W metafizyce klasycznej pojęcia ogólne nie są ani substancjalizowane w sposób esencjalistyczny, ani przedkładane ponad to, co pierwotnie realne, jak również nie stanowią o logice pojęć dotyczących bytu. Przeciwnie, niedopuszczalna jest egzystencjalistyczna redukcja poznania bytu wyłącznie do istnienia; ponieważ istnienie – obok istoty – jest tylko jednym aspektem bytu. Poznanie, wychodząc od istnienia rzeczy, podąża w kierunku jej istoty, ku drugiemu aspektowi inteligibilnego bytu rzeczy. Odnosi się to również do człowieka.

c) Egzystencjalne doświadczenie życiowe a metafizyczne poznanie bytu

Nie do przyjęcia jest wysiłek egzystencjalizmu, który w swojej krytyce ogólnego poznania bytu, w ramach klasycznej ontologii, chciałby ją zastąpić egzystencjalnym doświadczeniem życia ludzkiego. Nie respektuje to bowiem faktu, że istnieją różne poziomy poznania, które poczynając od konkretnych percepcji zmysłowych, poprzez stopnie pośrednie: przypomnienie, wyobrażenie, mniemanie lub doświadczenie życiowe, dochodzi do abstrakcyjnego, czysto intelektualnego poznania o charakterze naukowopojęciowym.

Filozofowanie egzystencjalne przynależy do poziomu doświadczenia i nie jest w stanie zastąpić ontologii na poziomie poznania abstrakcyjnego, naukowego. Jest po prostu sprzeczne domaganie się zrozumienia bytu na poziomie doświadczeń egzystencjalnych, ponieważ na tym poziomie aspekt bytu jako taki nie jest jeszcze tematycznie reflektowany i pojęciowo uchwytny. Jest to dopiero możliwe na wyższym poziomie abstrakcyjnopojęciowego poznania intelektualnego, gdyż aspekt bytu jest tutaj bardziej ogólny, obejmuje bowiem wszystko, co jest realne.

d) Doświadczenie historyczne a świadomość bytu

Bytowi rzeczy – jako warunkowi wszelkich realności, także historycznych – odpowiada świadomość (jako receptywny akt rozumu). Ta ostatnia jest, z jednej strony, warunkiem poprzedzającym i towarzyszącym każdemu poznaniu, począwszy od percepcji zmysłowej. Z drugiej zaś strony, uważana jest za

taki właśnie warunek dopiero na wyższym poziomie poznania abstrakcyjnego, a mianowicie w refleksji filozoficznej (gnozeologia, metafizyka).

Sprzeczne jest także chcieć interpretować byt na sposób egzystencjalno-hermeneutyczny, jako proces dziejowy, bądź też mówić o „świadomości historycznej". Podobnie bowiem jak dzieje zakładają byt człowieka i natury, tak i świadomość jest warunkiem interpretacji historycznej świata ludzkiego. Rozum prowadzi rozważania historyczne w świadomości bytu.

e) Myślenie religijne a filozofia

Egzystencjaliści chrześcijańscy (Marcel, Tischner i inni) chcą pojmować swoje filozofowanie jako „myślenie religijne", dające namysł nad wiarą w Boga, pytające przy tym o Boga jako podstawowy sens świata. Jednakże pojawia się tutaj pewne nieporozumienie, na podstawie którego sekularyzuje się wiarę religijną, a filozofowanie czyni pseudoreligijnym. Nie dostrzegana jest tu bowiem podstawowa różnica między wiarą religijną a filozofią.

Różnica ta polega na tym, że filozofia wychodzi od stwierdzenia istnienia świata rzeczy oraz człowieka, aby w ostatecznej instancji dojść do przyczyny pierwszej, czyli w języku religijnym – Boga. Natomiast wiara i myślenie religijne rozpoczyna bezpośrednio od poznania Boga i zagłębia się w tajemnicę Jego Objawienia. To, co jest punktem dojścia w filozofii (metafizyce), staje się punktem wyjścia w myśleniu religijnym.

Wspomniane nieporozumienie ma swoje źródło w skrajnych koncepcjach zarówno wiary, jak i poznania racjonalnego (fideizm, racjonalizm, scjentyzm). Zakłada się tu, że wiara sama w sobie jest jedynie nieracjonalnym aktem zaufania Bogu, pozbawionym elementu rozumowego, tak że wiara „rozumiejąca" jest zarazem filozofią. W ten sposób poznanie czysto racjonalne, nie angażujące wiary, ograniczałoby się wyłącznie do nauk przyrodniczych, dotyczących jedynie świata materialnego, tak iż każde myślenie o bycie transcendentnym, niematerialnym (boskim) musiałoby z konieczności posiadać charakter religijny.

Takie ujęcie jest jednak niesłuszne, ponieważ, z jednej strony, umysł, jak ukazuje to metafizyka tradycyjna, już na poziomie czysto naturalnym osiąga (w postaci tzw. teologii naturalnej) poznanie bytu transcendentnego (boskiego) bez przesłanek wynikających z wiary. Z drugiej zaś strony, wierzący bez odwoływania się do filozofii może na płaszczyźnie czysto religijnej rozmyślać o Bogu, bez filozoficznego pytania o Boga jako podstawowy sens świata, o Jego istnienie, czy problematyzacji Boga jako pytania egzystencjalnego. Kto wpada bowiem w obieg takich pytań, dokonuje przejścia od postawy religijnej do postawy filozoficznej. Obie te postawy jednak w sposób istotny różnią się pomiędzy sobą[1]. Nie przeszkadza to wcale temu, aby filozof miał religijne

[1] Jeśli bowiem na przykład u Psalmisty czytamy: szukajcie oblicza Boga!, to jest to zachęta dla wiernych do pogłębiania ich osobistej więzi z Bogiem, bez konieczności pytania o Boga na sposób filozoficzny.

motywacje, jeśli tylko przesłanki religijne nie będą wchodziły w samą filozofię.

2. O SENSIE BYTU

a) Analogia bytów

Wprawdzie obserwacja Gilsona, że istnienie muchy oraz istnienie Boga, z czysto logicznego punktu widzenia sądu egzystencjalnego, nie różnią się, jest słuszna, nie jest to jednak egzystencjalne doświadczenie życia ludzkiego, lecz mieści się w ramach ontologii klasycznej wraz z nauką o analogii bytu. Nauka ta odkryła, że pojęcia logiczne ogólne – jak pojęcia definicyjne gatunku, różnica gatunkowa i rodzaj – są przeciwstawne poszczególnym rzeczom, pozostawiając je nieokreślonymi, nawet odnosząc się do tego, co w rzeczach tych istotne. Byt posiada zupełnie odmienną uniwersalność, mianowicie uniwersalność analogiczną, transcendentalną, obejmującą poszczególne rzeczy jako byty w pełni określone. Przekracza ona najwyższe kategorie gatunkowe i poprzez analogię osiąga to, co wspólne w tych istotowo różnych gatunkach, z których każdy pierwotnie jest bytującym, w ślad za czym powstają transcendentalia, jak byt, rzecz, jedność, prawda, dobro i inne.

Ponieważ byt występuje nie tylko w różnych kategoriach przypadłości i substancji, lecz również wewnątrz kategorii substancji na różnych poziomach bytu i realności, pojmujemy go już jako istnienie w jego różnych odcieniach analogicznych. Podobnie jedność, prawdę, dobro również pojmujemy na różnych ich poziomach. Tak np. jedność kamienia znajduje się na niższym poziomie niż jedność istoty żyjącej. A więc byt, jako egzystencja rzeczy nieożywionych, znajduje się na niższym stopniu aniżeli byt istot żyjących, tak że w przypadku tych ostatnich jest nazwany nowym imieniem – „życie": esse est viventibus vivere. Ta tradycyjna formuła oznacza, z jednej strony, analogiczną wspólnotę bytu istot żyjących z rzeczami nieożywionymi, z drugiej, wyższy stopień bycia tych pierwszych. Nade wszystko odnosi się to do człowieka. Tego właśnie wyważonego spojrzenia na człowieka brakuje w koncepcji egzystencjalistycznej.

b) Być i bytować w odniesieniu do podmiotu i przedmiotu

Z nauki o analogii bytu jasno widać, że nie tylko rzeczy natury, ale i człowiek – w tym także ciało i dusza rozumna jako przyczyny częściowe w nim – posiadają byt substancjalny.

Krytyka egzystencjalistyczna, jakoby tradycyjne ujęcie podmiotu / duszy racjonalnej jako bytu substancjalnego prowadziło do reifikacji, uprzedmiotowienia podmiotu i nie doceniało podmiotowości, jest nie do utrzymania. Ponieważ takie pojęcia, jak „byt", „substancja", „przyczyna" itp., są pojęciami o charakterze transcendentalnym, analogicznym, nie ograniczającymi się wy-

łącznie do przedmiotów, lecz analogicznie rozciągającymi się na wszystko, co realne. Dotyczą więc także podmiotów, pod warunkiem rozróżnienia istot.

Tak samo jest oczywiste, że byt, w znaczeniu czegoś bytującego, odpowiada tak przedmiotom, jak i wszystkim rzeczom natury, oraz że byt jako istnienie przedmiotów, które są nam dane i obecne w naszym umyśle i świadomości, jest nam najpierwotniej znany. Dotyczy to także egzystencji nas ludzi jako podmiotów, która jest przecież dana nam samym i obecna w naszej świadomości. Byt i egzystencja nie są więc czymś całkowicie problematycznym, lecz posiadają ów aspekt czegoś najbardziej pierwotnego dla nas samych.

Błędna jest zatem egzystencjalistyczna redukcja bytu do egzystencji człowieka, egzystencji samej w sobie problematycznej, potem zaś redukcja tej egzystencji do myślenia, które samo w sobie także jest problemem (nowożytny subiektywizm pod wpływem kartezjańskiego Cogito – sum). Ponadto egzystencjalizm miesza akty poznawcze z aktami woli, sprowadzając np. myślenie do aktu decyzji, prawdę do wolności itd. Poza tym byt / istnienie ludzkie jest czymś więcej niż tylko aktami woli czy rozumu (świadomość, myślenie, doświadczenie, przeżycie i in.); wszystkie one bowiem są aktami drugimi, które jako właściwości przyłączają się do aktu pierwszego substancjalnego bytu / życia / istnienia człowieka. Tylko w Bogu akty myślenia i woli pokrywają się z bytem substancjalnym.

c) Poznanie przyczynowe a rozumienie sensu

To, co zostało powiedziane, odnosi się także do egzystencjalistycznej krytyki, iż poznanie przyczynowe metafizyki tradycyjnej, wraz z pytaniem o pierwszą przyczynę bytu, uprzedmiotawia go (dokonując niejako manipulacji dla posiadania „wiedzy dla panowania") i rozmija się z egzystencjalnym znaczeniem bytu. Otóż trzeba tutaj stwierdzić, że tradycyjne rozumienie przyczyny pierwszej bytu ma charakter analogiczny i pojmuje się ją jako pierwszy analogat, zgodnie z którym jest ona przyczyną transcendentną wszelkiego bytu, przedmiotów i podmiotów, będąc przez analogię źródłem ich egzystencji.

„Istnieć" pierwotnie oznacza wychodzenie rzeczy od przyczyn i skierowanie się ku pierwszej przyczynie transcendentnej, do samego bytu, podczas gdy w egzystencjalizmie oznacza aktywność własnego bytu, redukowanego do ludzkiej egzystencji oraz do myślenia stawiającego problem wychodzenia w nicość.

Jeżeli egzystencjaliści w miejscu przyczyny pierwszej mówią o bycie jako podstawie sensu, to nie dotykają tym samym głębszej realności. Rozważają przy tym jedynie język dotyczący podstawy tego, co realne, a nie samą realność. Za pomocą metody fenomenologiczno-hermeneutycznej opisywane są tylko przejawy bytowania ludzkiego (nastroje egzystencjalne itd.) oraz inter-

pretowany jest historyczny sens świata życia ludzkiego, który powinien być wyrażalny w języku. Byt zostaje zredukowany do myślenia dającego sens i wyrażającego się w języku. Egzystencjalizm zatrzymuje się tylko przy transcendującym myśleniu i języku, nie dochodząc jednak do transcendentnej przyczyny bytu. „Transcendowanie" nie ma już tutaj wymiaru wertykalnego, lecz zostaje spłycone do poziomego wychodzenia w kierunku świata człowieka. Brak także rozróżnienia między egzystencją ludzką, jako bytem posiadającym swoją przyczynę, a samym bytem, jako jego transcendentną pierwszą przyczyną.

Pretensja egzystencjalizmu, aby pełnić funkcję filozofii bytu jako „ontologii fundamentalnej", mającej zastąpić klasyczną metafizykę bytu, jest nieusprawiedliwiona. Dużo bardziej zwraca na siebie uwagę w egzystencjalizmie zupełnie pozbawiony metafizyki kantowski subiektywizm transcendentalny, tylko że obecnie świadomość transcendentalna przyjmuje postać rozumienia hermeneutyczno-historycznego.

(Krytyka klasycznej metafizyki bytu jako „wiedzy dla panowania" jest nieuzasadniona, gdyż 1. metafizyki nie można identyfikować z poznaniem przyczynowym funkcjonującym w naukach przyrodniczych, które zajmują się przede wszystkim przyczynami materialnymi i poprzez technikę prowadzą do panowania nad naturą; 2. nauki przyrodnicze same w sobie są teoretyczne, odrębne od technicznych zastosowań ich osiągnięć. Metafizyczne rozważanie bytu jest działalnością czysto teoretyczną, nie zainteresowaną zastosowaniami praktycznymi, stąd odpowiada jej sposób życia kontemplacyjnego, nie praktycznego.)

III. DALSZE USTALENIA DOTYCZĄCE LUDZKIEGO I OSOBOWEGO ISTNIENIA

1. MIEJSCE CZŁOWIEKA W PRZYRODZIE

Rozważając miejsce człowieka w przyrodzie dojdziemy do wniosku, że pomimo tego, co analogicznie wspólne jest jemu i pozostałym istotom żyjącym, wyróżnia się od nich duchem obdarzonym wolą i intelektem. Wobec witalistycznych poglądów na człowieka (M. Scheler, A. Gehlen, Z. Freud i in.) należy stwierdzić, iż duch należy do istoty człowieka i jest w nim najwyższą zasadą życia. Przy czym pojęcie „natury" człowieka przyjmuje tutaj nowe, istotnie wyższe znaczenie. Duch jest czymś wyższym w stosunku do całej otaczającej go natury – pojmowanej w znaczeniu węższym, niższym – także w stosunku do ciała i zmysłowości w samym człowieku.

Jednakże między człowiekiem (tym, co w nim jest duchem) a naturą nie ma wrogości, lecz przyporządkowanie. Podobnie jak w człowieku zasady niższe podporządkowane są duchowi, tak otaczająca go natura – obdarzonemu duchem człowiekowi. Już według Arystotelesa duch jest „celem natury", która z kolei z jej własną celowością (finalnością) podporządkowana jest du-

chowi. Obdarzony duchem człowiek jest doskonałym zwieńczeniem natury, a zarazem ją przewyższa. Jest niejako na granicy dwóch światów: widzialnego i niewidzialnego, do którego należą czyste duchy, anioły i Bóg. Człowiek tradycyjnie określany jest także jako „mikrokosmos", gdyż niejako powtarza w sobie poszczególne stopnie zasad bytu i życia kosmosu / natury, które to zasady – tak w małym, jak i w wielkim kosmosie – zostają ukoronowane przez ducha jako zasadę tego porządku; tutaj przez ducha ludzkiego, tam przez Ducha Bożego. Po to, aby człowiek mógł właściwie rozpoznać swoje miejsce w naturze, musi najpierw przyjąć wobec niej postawę kontemplatywną, nie zaś utylitarną, praktyczną czy produktywną.

2. CZŁOWIEK A OSOBA

W definicji człowieka jako „istoty żyjącej obdarzonej duchem" wyraża się nie tylko to, co jest mu wspólne z innymi istotami żyjącymi, lecz także cała jego nad nimi przewaga.

Definicja osoby jako „indywidualnej substancji racjonalnej natury" (Boecjusz, św. Tomasz z Akwinu) jest całkowicie paralelna w stosunku do definicji człowieka, z tym że kładzie akcent na indywiduum. Osoba jest człowiekiem nie jako ogólny przedstawiciel gatunku ludzkiego, lecz jako indywidualny człowiek. Definicja osoby, podobnie jak i człowieka obejmuje ich istotne przyczyny substancjalne, ciało i duszę rozumną, jednak rozpatruje konkretne oddziaływanie tych przyczyn aż po indywidualną egzystencję i działanie człowieka.

Współczesna krytyka tej klasycznej definicji twierdzi, że jest ona sprzeczna sama w sobie, wiążąc indywidualność człowieka z jakąś nieokreśloną ogólną „naturą racjonalną", będącą jedynie wyrazem dającej się pomyśleć możliwości bytu ludzkiego. Krytyka ta zapoznaje fakt, że przez pojęcie „natury racjonalnej" nie jest oznaczany powszechnik logiczny, lecz właśnie istotna przyczyna w indywiduum, mianowicie dusza rozumna, która przez swoje intencje i decyzje urzeczywistnia i kształtuje indywidualne istnienie.

3. WOLNOŚĆ A GODNOŚĆ OSOBOWEJ EGZYSTENCJI

Na zakończenie jeszcze jedno słowo w związku ze współczesną krytyką egzystencjalistyczną tradycyjnego założenia o substancjalnej, niezmiennej istocie człowieka. Otóż według tej krytyki założenie to znosiłoby wolność, polegającą na twórczym urzeczywistnianiu indywidualnej egzystencji.

Należy tutaj jednak powiedzieć, że wolność zakłada poznanie, które także musi dać wgląd w istotę człowieka. To, co wyróżnia człowieka spośród pozostałych istot żyjących, nie może polegać na tym, że nie posiada on w ogóle istoty (przeciw czemu w sposób oczywisty przemawia analogia bytowa), lecz że ją urzeczywistnia nie z naturalnej konieczności, lecz w sposób wolny; po-

nieważ istota dana jest tylko w możności realnej, to znaczy w konstytutywnych przyczynach istotnych (ciała i duszy rozumnej), ale jeszcze nie w rzeczywistości.

Teologicznie rozumiana godność człowieka polega na wyrażającym się w duszy rozumnej jego podobieństwie do Boga. Godność ta wypełnia się w takim urzeczywistnieniu życia, które zgadza się z wolą Boga. Kiedy człowiek przyjmuje i afirmuje w wolności istotę swej natury, jest zgodny z wolą Boga, który tę istotę natury stworzył i wypowiedział jej swoje „Tak".

Tłum. *Cezary Ritter*

Rocco BUTTIGLIONE

CIAŁO JAKO JĘZYK

Wolność i miłość człowieka muszą wyrażać się językiem ciała i jego prawdą, nie mogą natomiast zadawać mu gwałtu i zmuszać do kłamstwa, nie wynaturzając samych siebie.

Celem niniejszego przyczynku jest próba wzbogacenia naszego rozumienia „języka ciała". Termin ten, wszedłszy w użycie Magisterium wraz z Katechezami środowymi, nabiera dzisiaj wielkiego znaczenia dla rozumienia teologii seksualności, ze szczególnym odniesieniem do dyskusji nad encykliką *Humanae vitae*. Naszą uwagę zatem skoncentrujemy przede wszystkim na kwestii języka i ciała ujętych samych w sobie oraz z filozoficznego punktu widzenia. Następnie pozwolimy sobie na próbne sformułowanie kilku spostrzeżeń dotyczących teologicznego wymiaru naszego problemu.

Język jest zbiorem znaków materialnych, które wskazują na niematerialne znaczenie. Mój czytelnik widzi w tej chwili na papierze zespół różnorodnie splecionych linii oraz punktów i łączy je z sobą wydobywając z nich zbiór znaczeń. Znaki graficzne stanowią ciało języka, którym w tej chwili się posługuję.

Przypuśćmy, że zamiast pisać ten tekst, czytam go. Również w tym przypadku język będzie miał swoje ciało. Modulując za pomocą strun głosowych fale dźwiękowe uzyskuję zespół efektów akustycznych, które są właśnie ciałem języka mówionego.

W obu przedstawionych przypadkach istnieje niematerialne znaczenie języka oraz materialne ciało, które jest jego nośnikiem. Bez niego nie można by przenieść ani zakomunikować drugiej istocie ludzkiej żadnego znaczenia. Można się nawet zapytać, czy bez ciała języka znaczenie mogłoby w ogóle istnieć dla człowieka. Wydaje się bowiem, iż konstytuowanie znaczeń ma dla ludzi charakter wybitnie dialogowy. To właśnie w obliczu drugiej osoby ludzkiej oraz mocą zamiaru przekazania jej tego, co myślę i czuję, formułuję w zreflektowany sposób swoją myśl i staję się naprawdę świadomy tego, co myślę. Innymi słowy: dopiero w perspektywie komunikacji myśl moja przechodzi z możności do aktu, wyrażając się w sposób całkowity i spójny. Gdybym nie mógł się z nikim porozumieć, być może iż bym również nie myślał. Występuje oczywiście zjawisko samotnej refleksji. Zwykle jednak służy ona późniejszej komunikacji, która – ze względu na nią – jest artykułowana i tran-

sponowana w indywidualnej medytacji. Poza tym, również w przypadku, kiedy nie następuje po niej żadna realna komunikacja, nieodłączne od tego rodzaju myślenia wydaje się pewne rozdwojenie i uprzedmiotowienie podmiotu. Ja sam staję wobec siebie jako fikcyjny rozmówca. Jednakże to, iż ten sam podmiot recytuje role obu uczestników dialogu, nie zmienia faktu, że struktura dialogu wymaga udziału dwóch rozmówców. Tak jak wówczas, gdy czytamy dramat Szekspira, użyczając głosu kolejno wszystkim bohaterom, nie zmienia to faktu, że dramat byłby niemożliwy bez wielości ról i zorganizowanej pomiędzy nimi komunikacji. Punkt ten jest istotny dlatego, że niektórzy autorzy wyznawali pogląd o nieautonomiczności myśli względem języka. Głosili oni, że „myśl jest językiem", i w ten sposób twierdzili, że materialistycznie zniszczyli autonomię myśli. Tymczasem odrzucając redukcję myśli do języka, uznajemy fakt, że myśl ludzka może kształtować się jedynie wewnątrz języka i istnieje tylko w kontekście komunikacji językowej, a więc dialogowej. Fascynujące obserwacje na ten temat można znaleźć w filozofii św. Augustyna: także wtedy, gdy język wypowiada coś, co jest w najwyższym stopniu obiektywne, musi to czynić w relacji dialogowej. Nie można mówić o Bogu, nie mówiąc do Boga, a język spekulacji w swej szczytowej fazie zmienia się w język modlitwy, dla której prawda staje się osobowym Ty.

Mamy zatem język pisany (wizualny) oraz język fonetyczny, który komunikuje za pośrednictwem dźwięków. Chociaż istnieją odcienie wyrazowe, które mogą być oddane bądź poprzez jeden, bądź drugi rodzaj języka, znaczenia podstawowe mogą być komunikowane alternatywnie przy użyciu jednego lub drugiego sposobu.

Lecz czy tylko te dwa typy języka są możliwe? Oczywiście że nie. Nadanie czynnikowi materialnemu funkcji nośnika znaczenia jest możliwe także w wielu innych przypadkach. W ten sposób pojawiają się nowe typy języka. Chodzi tu najczęściej o języki konwencjonalne. Istnieje np. stary język kwiatów, w którym różnym gatunkom kwiatów przypisywano – na mocy konwencji – zadanie wyrażania różnych stanów ludzkiej duszy.

Nie ulega zatem wątpliwości, że również ciało ludzkie może być narzędziem języka. Istnieje np. język głuchoniemych, który robi użytek z gestów i ruchów ciała w zastępstwie wyrażeń słownych. Ciało – jego gest – staje się tutaj słowem. Powiem zatem, że ruchy ludzkiego ciała mogą być nośnikami języka. Ciało człowieka może być jednocześnie ciałem języka.

Drugim krokiem naszych poszukiwań jest próba dania odpowiedzi na następujące pytanie: jaka relacja zachodzi pomiędzy znakiem językowym i jego znaczeniem? Było to zawsze i nadal pozostaje jednym z podstawowych pytań lingwistyki. Innymi słowy: czy istnieje jakaś racja, dla której słowo „ser" musi być oznaczone przez ten, a nie inny zespół liter: „s, e, r", lub odpowiadających im fonemów? Gdybyśmy na to pytanie odpowiedzieli twierdząco i bronili teorii naturalnych znaczeń języka, napotkalibyśmy wkrótce nieprzezwyciężalną trudność: w różnych językach ten sam przedmiot może być ozna-

czony przez zespół zupełnie różnych znaków graficznych lub fonemów. Wydaje się więc, że związek między tym, co jest znakiem i znaczeniem, musi być z konieczności arbitralny. Innymi słowy: nie istnieje żadna racja, dla której zwierzę desygnowane dzisiaj przez słowo „pies" nie mogłoby nosić nazwy „kot" i odwrotnie. Między istotą zjawiska i jej słownym wyrazem nie istnieje żadne konieczne powiązanie. Istnieją jednak pewne względnie konieczne więzy spójności. Ustaliwszy raz ów związek, nie można go potem dowolnie zmieniać nie powodując w języku jakiegoś zgrzytu, a nawet częściowej lub całkowitej jego dezorganizacji.

Powyższe obserwacje rodzą się z rozważań nad językiem fonetycznym lub pisanym i zostały dokonane z wielką skrupulatnością przez Saussure'a tak, iż konstytuują w pewnym sensie transcendentalny horyzont współczesnego językoznawstwa. Horyzontowi temu zdają się jednak zagrażać trzy porządki różnych i skorelowanych zjawisk, tzn. trzy typy języka, które zdają się nie mieścić w ramach tych ustaleń.

Pierwszym z nich jest język zwierzęcy. Współczesna wiedza o zachowaniu się zwierząt doprowadziła do rekonstrukcji zespołu zachowań tworzących prawdziwe i właściwe systemy znaków, za pomocą których zwierzęta komunikują się w jakiś sposób między sobą w obrębie swego gatunku, a w niektórych przypadkach również z innymi gatunkami. Tutaj związek między tym, co jest znakiem i znaczeniem, jest oczywiście ściślejszy niż w językach ludzkich. Świadczy o tym fakt, że języki zwierzęce są uniwersalne, nie różnicują się na wiele odrębnych języków, tak jak się to dzieje z językami, którymi na co dzień mówimy. Nawet zidentyfikowane w kilku przypadkach regionalne warianty nie przeszkadzają porozumieniu pomiędzy wszystkimi przedstawicielami tego samego gatunku. Wydaje się, że w tych przypadkach związek między ciałem języka i jego znaczeniem nie jest arbitralny.

Otóż to samo – zauważmy od razu – dotyczy gestów ludzkich, które biorą udział w komunikacji między dwoma podmiotami nie mówiącymi tym samym językiem. Ludzki język gestów, będący drugim fenomenem, na którym zatrzymamy naszą uwagę, również zdaje się uczestniczyć w szczególnym charakterze języka zwierząt. Ponieważ człowiek jest także zwierzęciem, nie powinno nas dziwić, iż używa on również języka zwierzęcego. Z drugiej strony jednak, ponieważ człowiek nie jest po prostu tylko zwierzęciem, możemy oczekiwać, że jego zwierzęcy język także na tym poziomie będzie posiadać pewne szczególne cechy, odróżniające go od wszystkich innych języków zwierzęcych.

Różnica ta wyłania się w sposób oczywisty, gdy rozpatrujemy drugi poziom języka ciała u człowieka, to znaczy taniec. Także tutaj mamy do czynienia z zespołem ruchów ciała obdarzonych niearbitralnym znaczeniem, tak że nawet niewykształcony obserwator, który nie przedrze się przez gąszcz symboli kulturowych charakteryzujących szkołę lub styl tańca, jest w stanie odebrać podstawowe znaczenia. Z drugiej strony gama znaczeń wyrażanych za

pośrednictwem tańca jest o wiele bogatsza od tej, jaką spotykamy w zwykłym języku zwierzęcym. Taniec, na przykład, próbuje naśladować to, co duchowe, a czego nie zna język zwierzęcy. Może on nawet wyrazić dążenie ku światu wartości, otwarcie na transcendencję, pragnienie Boga. Obok tańca możemy umieścić teatr, to jest sztukę aktorską, zwłaszcza zaś pantomimę, która polega na jednoczesnym wyrażaniu za pomocą gestu ciała tego, co wyraża słowo.

W tradycji polskiej np. teatr Grotowskiego zredukował do minimum wykorzystanie komunikacji werbalnej w teatrze, uzyskując tym samym efekty o najwyższej sile oddziaływania. Nie odwołując się do teatru eksperymentalnego, wystarczy czasem obejrzeć przedstawienia teatralne dawane w języku, którego się nie rozumie, aby zobaczyć, jak wiele jest rzeczywiście przekazywane przez kody wyrazowe ciała: podstawowe uczucia, jak agresja, lęk, zdecydowanie, etc. Do tego samego rezultatu prowadzi studium kanonów wyrazowych kina niemego, czemu dali świadectwo, osiągając szczyty doskonałości, tacy aktorzy, jak B. Keaton, Charlot lub Totò.

Oczywiste jest, że we wszystkich tych przypadkach mamy do czynienia z językiem ciała o naturze istotnie różnej od natury języków pisanych i mówionych oraz języka gestów, którym posługują się głuchoniemi. Tutaj powiązanie pomiędzy znakiem i znaczeniem wydaje się być nie arbitralne, lecz konieczne. Dlaczego?

Powód leży przede wszystkim w mimetycznym charakterze tego języka. Przekazuje on treści wskazując na działania, które posiadają typowe znaczenia.

Podejmijmy niniejszy problem na poziomie najbardziej elementarnym. Wszyscy ludzie oraz znaczna część gatunków zwierzęcych rozumieją dobrze, co oznacza „szczerzenie zębów". Przyczyna tego jest prosta: chodzi o czynność, która mimetycznie obrazuje czynność kąsania, tzn. do niej przygotowuje lub nawet nią grozi. Jakie jest właściwe znaczenie szczerzenia zębów? Oczywiście, nie chodzi jedynie o ostrzeżenie przed ugryzieniem. Gdyby człowiek, wyszczerzywszy nawet zęby, zamierzał naprawdę zaatakować drugiego człowieka, z trudem zdobyłby się na jego pogryzienie, zasygnalizowałby raczej pewien stan rozdrażnienia oraz ostrzeżenie, które jest koniecznie powiązane z ugryzieniem kogoś. Oto jego sens: „Jestem tak wściekły, że mógłbym cię rozszarpać zębami", a więc napaść na ciebie w jakiś inny sposób. „Kąsanie" jest typowym gestem nieodłącznie związanym z nienawiścią, ujawnieniem się nienawiści i odrazy w sferze fizyczności. Uczucia zostają wyrażone mimetycznie, tzn. przez naśladowanie zachowań nieodłącznych od tych uczuć.

Możemy zatem mówić o języku ciała w pierwszym, najsłabszym sensie, wskazując na wszystkie języki, które wykorzystują gesty lub ruchy ciała jako znaki. Typowym przykładem jest tu język głuchoniemych. Wyrażenie „język ciała" wskazuje po prostu, że samo ciało człowieka dostarcza „ciała" języko-

wi, natomiast reguły, które język ten artykułują, są takie same jak w językach mówionych, przede wszystkim zaś, że stosunek między znakiem i znaczeniem jest arbitralny.

W drugim, mocniejszym już sensie, wyrażenie „język ciała" może być używane na oznaczenie języków cielesnych, w których ze względu na ich mimetyczny charakter, istnieje konieczne połączenie pomiędzy znakiem i znaczeniem. Podobne języki są przynajmniej potencjalnie uniwersalne.

W trzecim sensie, jeszcze bardziej brzemiennym, możemy mówić o języku ciała przez wskazanie tych właśnie archetypicznych czynności, które są naśladowane w językach mimetycznych. Jeśli naśladuję rozszarpywanie zębami dla wyrażenia gwałtownej odrazy i nienawiści, to jest oczywiste, że faktyczny akt zagryzienia wyraża odrazę i nienawiść w sposób jeszcze intensywniejszy, aniżeli jego zwykłe naśladowanie. Chociaż nie można powiedzieć, że akt ten wyczerpuje w sobie znaczenie nienawiści albo stanowi jej szczyt, pozostaje jednak prawdą, że jest on nieodłączny od tego uczucia. Nie sposób rozszarpać kogoś zębami, „zjeść go żywcem", nie żywiąc do niego głębokiej nienawiści. Mamy tutaj do czynienia ze szczególnym typem jedności pomiędzy jakimś aktem i jego znaczeniem. Zagryzienie nie oznacza po prostu nienawiści w taki sposób, w jaki wyraża ją samo słowo „nienawiść". Ów akt nie odsyła do znaczenia, wobec którego jest czymś zewnętrznym, lecz w pewnym sensie – i to w bardzo szczególny sposób – jest jego własnym znaczeniem. W danym akcie znaczenie owo jest przeżywane przez podmiot całościowo, tzn. we wszystkich wymiarach jego bytu: cielesnym, emocjonalnym, uczuciowym i duchowym.

Pozwolę sobie tutaj na krótkie spostrzeżenie, które osoby bardziej na tym polu kompetentne, jeśli uznają to za słuszne, mogą rozwinąć. Wydaje mi się, że w porządku natury zachodzi tutaj analogia do pojęcia „sakramentu": znaku, który jednocześnie jest efektywnie tym, czego jest znakiem, i który właśnie dlatego posiada moc przemieniania tego, kto go przyjmuje.

Ów trzeci sens „języka ciała" jest właśnie tym, którym zamierzamy się tu posługiwać. Dwa pierwsze sensy posłużyły nam jedynie do adekwatnego określenia naszego przedmiotu i jednocześnie do pokazania w sposób oczywisty jego istnienia i natury.

Ważnego potwierdzenia tezy o istnieniu języka ciała dostarcza psychoanaliza. Jest to trzeci stopień trudności tradycyjnego rozróżnienia pomiędzy znakiem i znaczeniem, o którym wspominaliśmy. Również psychoanaliza zajmuje się przede wszystkim opracowywaniem znaczeń związanych z czynnościami lub gestami ciała, spełnionymi lub po prostu pożądanymi czy budzącymi lęk. Niektórzy psychoanalitycy (K. G. Jung) próbowali opracować teorię symboli naturalnych, odwołując się – dla wyjaśnienia uniwersalnej ważności tych symboli – do podświadomości kolektywnej gatunku ludzkiego. Problematyka ta, chociaż sama w sobie interesująca, jest jednak marginalna dla proponowanego przez nas sposobu podejścia do zagadnienia języka ciała.

Dotyczy ono bowiem nie tyle symboli (drugi poziom dotychczasowej analizy), ile oznaczonych sytuacji archetypicznych, w których realizuje się ta szczególna zbieżność znaku i znaczenia, lub przynajmniej ta ich niearbitralna relacja, która – jak widzieliśmy – jest przy naszym sposobie analizy swoista dla „języka ciała". Mamy tutaj odpowiedź emocjonalną, ściśle związaną z sytuacją faktyczną i w jakiś sposób tejże sytuacji należną. Chociaż ta pierwotna zbieżność może podlegać nieskończonemu ciągowi niuansów i zmian, a nawet mnożenia znaczeń, przez co dotarcie do niej staje się coraz trudniejsze, to jednak owa pierwotna jedność trwa w pewien sposób w podświadomości, i to właśnie ona nieustannie ożywia całą dalszą analizę znaczeń, a ogólniej bogactwo życia psychicznego osoby. Sytuacje archetypiczne w każdym razie konstytuują język o uniwersalnej wartości, język powszechnie ważny.

Odnośnie do wyników, do których już doszliśmy, psychoanaliza dostarcza nam nie tylko potwierdzenia, lecz także dodatkowego pogłębienia. Mówi nam ona, że doświadczenia archetypiczne nie tylko rządzą komunikacją cielesną, lecz także zdecydowanie wpływają na nasze porozumiewanie się z sobą, porozumiewanie, które ze swej strony konstytuuje naszą rzeczywistość psychiczną. Fakt spełniania pewnych czynności wnika w nasze wnętrze kształtując naszą psychikę, a w konsekwencji także i język ciała. Ma on zatem zarówno pierwotnie dany wymiar publiczny, jak i właściwy jednostkowemu podmiotowi wymiar prywatny, który wywodzi się z zastosowania, jakie podmiot ten uczynił z języka. Język ciała osiąga zatem wymiar twórczy, historyczny, nie tracąc nic ze swej pierwotnej uniwersalności.

W niemożności zaakceptowania i przetworzenia obiektywnego znaczenia swego zachowania (rzeczywistego lub tylko idealnego), podmiot może ukonstytuować prywatną konwencję językową, która arbitralnie przypisuje temu zachowaniu (lub innemu, rozmaicie z danym zachowaniem powiązanemu) znaczenie różne od tego, które jest mu w rzeczywistości właściwe. Wynikiem takiej konwencji językowej jest dezorganizacja języka ciała danego podmiotu, jego niezdolność do adekwatnej komunikacji z innymi podmiotami ludzkimi, popadnięcie w stan nerwicy lub psychozy.

Kiedy mówimy tutaj o przypisywaniu znaczeń językowych, nie powinniśmy zapominać, że mówimy jednocześnie o powiązaniu ładunków uczuciowych z określonymi zachowaniami. Podmiot doświadcza zachowania A tak, jakby znaczyło B. Niemniej jednak, na innym poziomie świadomości ten sam podmiot wie, że takie powiązanie emocjonalne jest niewłaściwe, i to właśnie jest powodem jego niepokoju. Całkowite zniekształcenie języka ciała, czyli dowolna manipulacja znakami i znaczeniami w jego obrębie jest prawie niemożliwa. Jeśli próbuje się tego, drogo się za to płaci.

To, co dotychczas powiedziano, nie odnosi się oczywiście do pewnych innowacji, które przy wykorzystaniu i zachowaniu podstawowego znaczenia ję-

zyka ciała, na ich bazie rozwijają dodatkowe i niesprzeczne znaczenia. Nawiązujemy tutaj wyłącznie do manipulacji językiem ciała w jego podstawowych znaczeniach. Natomiast na opracowaniu języka ciała opierają się regionalne lub kulturowo rozwinięte języki, nawet bardzo różniące się między sobą, tak jak różnią się na przykład tańce z Bali i walc wiedeński, bez pogwałcenia jednak podstawowych znaczeń języka ciała, które znajdują się u podstaw obydwu.

W jakim stosunku pozostaje „język ciała", który odkryliśmy, do struktury biologicznej ciała, czyli do ciała jako przedmiotu formalnego nauk biologicznych? Związek z nimi nie jest zbyt ścisły i ogranicza się tylko do pewnych pojęć właściwych doświadczeniu przednaukowemu. Oczywiście fakt, że rozszarpując na kawałki istotę ludzką zabija się ją, w decydujący sposób wpływa na znaczenie aktu rozszarpywania, a w konsekwencji, na pochodne znaczenia szczerzenia zębów. Jest to jednak raczej konsekwencja bezpośredniego kontaktu z rzeczą (akt zabójstwa), niż refleksyjnego, naukowego poznania konsekwencji tego aktu. Świadomość obiektywnego znaczenia czynu wpływa z pewnością na konstytutowanie się jej wartości symbolicznej, bardziej jednak jako wskazówka służąca do zrozumienia doświadczenia przeżytego w tym akcie.

W jakim stosunku pozostaje przeżyte doświadczenie aktu, na którym opiera się język ciała, do osądu moralnego? Także tutaj, na pierwszy rzut oka, powiązanie nie jest zbyt ścisłe. Trudno powiedzieć, że język ciała sam w sobie posiada bezpośrednio moralną treść lub że sygnalizuje on dodatnią bądź ujemną wartość etyczną zachowania. Nawet akt rozszarpywania przeciwnika zębami mógłby być etycznie usprawiedliwiony, gdyby chodziło o obronę potomstwa przez matkę. Właściwym poziomem dla konstytuowania się języka ciała jest poziom antropologiczny, który dostarcza informacji o koniecznych, najpierwotniejszych powiązaniach aktów cielesnych ze znaczeniami i ich uczuciami. Osąd moralny wkracza raczej w następnym momencie, kiedy chodzi o ocenę adekwatności całościowego zachowania, w którym język ciała uczestniczy. Osąd moralny wkracza tutaj ze szczególnego punktu widzenia, z punktu widzenia prawdy lub fałszu czynu. Zazwyczaj uważa się, że prawdziwa lub fałszywa może być wypowiedź, a nie zachowanie lub czyn, chociaż w języku potocznym rozważa się jako prawdziwe lub fałszywe zachowanie lub gest. W języku włoskim mówi się na przykład o „pocałunku Judasza" dla nazwania czynu, który sam w sobie jest fałszywy. W tym przypadku język potoczny zdaje się dawać świadectwo tej samej prawdzie, którą próbowaliśmy unaocznić w odniesieniu do języka ciała. W jakim więc sensie pocałunek Judasza jest „fałszywy"? Nie chodzi tutaj o wartość czynności całowania samej w sobie, lecz raczej o przyległość gestu do jego znaczenia. Zazwyczaj pocałunek wyraża miłość i zaufanie, w tym zaś przypadku odpowiadającym mu znaczeniem jest zdrada. Zachowanie jest fałszywe, gdy zostaje sztucznie

oderwane od swego naturalnego znaczenia. Jest fałszywe obiektywnie i samo w sobie, zanim jeszcze posłuży do oszukania innego podmiotu. Istnieje rzeczywiście fałsz, który wkracza w relację człowieka do samego siebie i jest on, w pewnym sensie, najgorszy ze wszystkich. Tutaj człowiek może być subiektywnie przekonany, przynajmniej po części, że mówi rzeczy prawdziwe, podczas gdy treść jego stwierdzeń jest obiektywnie fałszywa i na głębszym poziomie świadomości jest on tego świadomy. Podobne zachowania, jak wspomnieliśmy, zakłócają komunikację międzyludzką, a oprócz tego komunikację człowieka z samym sobą, jego przejrzystość dla samego siebie.

Staraliśmy się dotąd, rozwijając nasz argument, unikać jakiegokolwiek odniesienia do sfery seksualnej. Czyniliśmy tak, aby dać pierwszeństwo beznamiętnemu, nie uwarunkowanemu wcześniejszym zaangażowaniem w ocenie *Humanae vitae*, badaniu naszych tez. Robiłem to będąc jednak świadomy faktu, że sfera seksualna jest tą dziedziną, w której w sposób najbardziej oczywisty ukazują się wszystkie szczególne właściwości języka ciała. Dostarcza ona również najłatwiejszych i intuicyjnie dostępnych przykładów dla jego zrozumienia.

Sformułujmy zatem teraz naszą podstawową tezę w odniesieniu do języka ciała w sferze seksualnej. Zjednoczenie seksualne mężczyzny i kobiety ma znaczenie całkowitego i osobistego daru z własnej osoby dla osoby drugiej, przez który dwa przeznaczenia jednoczą się i stają w służbie tajemnicy będącej czymś więcej niż tylko prostą sumą indywidualnych historii i pragnień bohaterów aktu. Z tej właśnie racji akt ów ma w sobie, w pewnym sensie, moc tworzenia losu. Zawiązuje się przezeń więź przynależności, która tak dogłębnie zmienia tożsamość podmiotów, że ja nie potrafię już myśleć o sobie samym, nie myśląc o mnie jako o należącym do ciebie, a ty nie potrafisz myśleć o sobie samej, nie myśląc o sobie jako o należącej do mnie. W ten sposób relacja przynależności zaczyna określać nową komunijną tożsamość. Fenomen prokreacji, czyli powstawania nowego życia w wyniku stosunku seksualnego, jest ściśle związany z tą jednością oraz z ukształtowaniem się owej nowej więzi komunijnej („jedno ciało"). To właśnie konstytuując twoją nową tożsamość konstytuuję ciebie jako matkę, i wzajemnie, jestem przez ciebie konstytuowany jako ojciec. Przeznaczenie, które tworzymy wspólnie z Bogiem („prokreujemy"), jest zawsze przeznaczeniem naszego własnego rodzicielstwa, jak i autonomicznego istnienia dziecka.

Refleksje te nie zawierają w sobie mechanicznej dedukcji płynącej z faktu, że biologicznie rzecz biorąc, zjednoczenie seksualne może spowodować ciążę, jakkolwiek zakładają pewną świadomość tych mechanizmów biologicznych. Znaczenia te są obecne jako przeżyte doświadczenie w akcie seksualnym. Pociąga to za sobą – na poziomie przedrefleksyjnym – uczuciową odpowiedź na ten właśnie zespół wartości. Tej uczuciowej odpowiedzi znaczenie aktu jest już zadane, przynajmniej w podstawowych zarysach. Kreatywność

ludzka w akcie nie spełnia się w dowolnym konstytuowaniu jego znaczenia, lecz raczej w jego przyjęciu i konkretyzacji, w przekształceniu znaczenia i wartości obiektywnej w znaczenie i subiektywną wartość dla mnie.

Jak powiedziano, nie implikuje to wcale zależności porządku antropologicznego od porządku biologicznego, ani też zależności porządku moralnego od emocjonalnego. Wniosek ten jest oczywisty, jeśli zwróci się uwagę na dwa punkty:

1. Punktem odniesienia dla naszego dyskursu jest obiektywne znaczenie aktu, które objawia się w języku ciała, a następnie jest stopniowo przetwarzane przez wszystkie kultury ludzkie. Jest to przedmiotem bezpośredniego doświadczenia w ramach relacji małżeńskiej. Nie oznacza to wcale – należy to podkreślić! – że małżonkowie świadomie stawiają sobie za cel posiadanie dziecka w wyniku ich współżycia seksualnego. Tak może, ale wcale nie musi być. Chodzi raczej o poczucie budowania swą własną miłością początku nowego, wspólnego świata, nowych, nieznanych w nim dotąd możliwości, spotkania swego szczęścia, swej wolności i znaczenia. Fakt, że konkretyzuje się to w narodzinach dziecka, budzi zawsze zdziwienie, niezależnie od poglądów, jakie małżonkowie świadomie sobie na ten temat wypracowali. Posiadanie dziecka jest doświadczeniem całkowicie różnym od tego, co można sobie jedynie wyobrazić nie przeżywając tego; w pewnym sensie przynależy ono do głębokiego i nieprzekazywalnego poziomu osoby, chociaż oczywiście, w pewnej mierze może zostać zobiektywizowane. Fakt, iż człowiek może przeżywać seksualność całkowicie niezależnie od dostarczonej tutaj interpretacji, nie stanowi zarzutu przeciwko temu, co powiedziano. Mamy tu na myśli akty gwałtu: trudno utrzymywać, że to wszystko, co tu powiedziano, jest w nich obecne. O wiele łatwiej przedstawić je jako zaspokojenie impulsu seksualnego oderwane od jakiegokolwiek działania psychicznego. Załóżmy, że tak jest (jednakże w rzeczywistości działanie psychiczne jest zawsze obecne, chociaż ma ono charakter ujemny). W takim przypadku człowiek nie wznosi się do właściwego sobie poziomu ludzkiego; akt taki byłby aktem zwierzęcym spełnionym przez istotę ludzką, która w jakiś sposób okaleczyła lub umniejszyła czysto ludzki wymiar swego istnienia. Przykład ten, daleki od zamiaru przeczenia naszej tezie, potwierdza ją: struktura aktu, którą odczytujemy przez język ciała, nie jest biologiczna, lecz uczuciowa (psychiczna) i jej adekwatne przeżywanie zakłada dojrzałość psychiczną i uczuciową. Z drugiej strony, ów psychiczny i uczuciowy charakter struktury aktu nie implikuje wcale, że jest ona subiektywna w sensie możliwości dowolnego manipulowania nią przez podmiot. Dotyczy ona bowiem obiektywnej struktury subiektywności, która istnieje w przypadku rozwoju psychicznego (uczuciowego), podobnie jak w przypadku rozwoju fizjologicznego. Właśnie tak, jak patologiczne odchylenia od normy w dziedzinie fizjologii nie unieważniają samej normy, tak samo analogiczne odchylenia na poziomie uczuciowym (psychicz-

nym) nie znoszą normatywności właściwej temu polu refleksji i działania. Przy innej okazji użyłem w odniesieniu do tej sprawy przykładu dziecka lub cudzoziemca, który jeszcze nie opanował dobrze mechanizmów języka. Fakt, że stosuje on jedno słowo na oznaczenie zawartości semantycznej drugiego, nie konstytuuje w żaden sposób nowych znaczeń języka; ukazuje po prostu mówiącego jako osobę niekompetentną w obrębie swoistego środowiska językowego, o które chodzi.

2. Nie odwołujemy się tutaj do mechanizmu biologicznego, który uaktywnia się jedynie na poziomie fizycznym i staje się zrozumiały dopiero w wyniku dokonanej ex post refleksji, lecz raczej do przeżycia, w którym podmiot doświadcza, iż – w zgodzie z ogólnym prawem i na sposób przedrefleksyjny – sam ukonstytuował znaczenie swego aktu.

Niech nam będzie wolno tutaj, dla pogłębienia tego punktu, odwołać się do dwóch autorów: Platona i Freuda, których często się sobie przeciwstawia (nie zawsze słusznie).

Platon w *Uczcie* ukazuje naturę miłości jako boskie szaleństwo. Na czym polega to boskie szaleństwo miłości? Na tym, że przemawia przez nie głos inny od tego, który wypływa z naszej normalnej świadomej osobowości, zwyczajnej i codziennej, dzięki której spostrzegamy, że pragnęlibyśmy czegoś, czego ta ograniczona świadomość sama z siebie nie pragnęłaby, na przykład ryzyka rozpoczęcia przygody budowania nowego świata, przy czym właśnie akceptacja tego aktu pociąga za sobą radykalną przemianę i pogłębienie naszej własnej tożsamości.

Freud natomiast, badając mechanizmy rządzące doborem seksualnym oraz ogólnie, konstytuowaniem się znaczenia seksualności, wskazał – jako na coś bardzo zasadniczego – znaczenie kompleksu Edypa. Dziecko pragnie zająć przy matce miejsce ojca. Cała aktywność seksualna zostaje więc ukierunkowana na osiągnięcie tego celu, a jest to tak decydująco ważne w życiu większości istot ludzkich wcale nie dlatego, że ów biologiczny instynkt jest znacznie silniejszy lub trudniejszy do opanowania od wszystkich pozostałych, ale dlatego, że posiada on decydujące znaczenie dla wykształcenia się naszego obrazu w nas samych, lub też prawdy o nas samych. Zadaniem seksualności jest pozwolić nam zająć miejsce ojca (matki), oczywiście u boku innej kobiety (innego mężczyzny), aniżeli nasza matka (nasz ojciec). Jeśli to zostaje zanegowane, przedmiotem negacji nie jest nigdy jakiś fakt zewnętrzny, lecz raczej jakaś cząstka nas samych, przez co osoba nie jest w zgodzie ani z samą sobą, ani z konstytutywnymi elementami swej własnej osobowości. Wówczas to, co można by przedstawić jako wolne i niekonwencjonalne konstytuowanie znaczeń sfery seksualnej przez podmiot, okazuje się być ustępstwem wobec nieświadomych nacisków emocjonalnych, wywodzących się z niedostatecznie dojrzałej równowagi osobowej.

To, co zostało dotąd powiedziane, mogłoby wywołać wrażenie przeciwne temu, co próbowaliśmy rozproszyć ostatnimi rozważaniami, to znaczy wrażenie, że nasze podejście do sprawy uzależnia etyczny osąd nie od sfery biologicznej, lecz od sfery psychicznej (uczuciowej). Czy nie zamieniamy biologistycznej odmiany tzw. błędu naturalistycznego na jego psychologistyczną wersję? Temu zarzutowi poświęcimy ostatnią część niniejszego przyczynku.

Wspomnieliśmy już o tym, że język ciała, tak jak każdy język, zakłada adekwatność między swymi stwierdzeniami a prawdą rzeczy. Może się zdawać, że stoi to w sprzeczności z innym stwierdzeniem, zgodnie z którym mamy pewien fakt i jego znaczenie, pozostające z nim w najściślejszym związku tak, że stają się nierozłączne. Aby rozstrzygnąć tę pozorną sprzeczność, musimy wyróżnić trzy znaczenia aktu.

Istnieje znaczenie, które obiektywnie należy do aktu, niezależnie od jakiejkolwiek subiektywnej oceny. Jest to znaczenie właściwe, wyrażone na poziomie języka ciała.

Istnieje następne znaczenie, które subiektywnie przypisujemy aktowi i które mniej lub więcej może się zgadzać z jego znaczeniem obiektywnym. Tak na przykład istnieje obiektywne znaczenie aktu seksualnego (bezwarunkowy dar z siebie) oraz znaczenie subiektywne przypisywane poszczególnym aktom, które może – mniej lub bardziej poważnie – odbiegać od znaczenia obiektywnego, aż do wyrażenia pogardy i nienawiści (tak jak istnieje obiektywne znaczenie włoskiego słowa „ancora" – „kotwica", i znaczenie subiektywne, które niedoświadczony mówca o ograniczonych kompetencjach może mu przypisać, odchodząc od normy: na przykład znaczenie słowa „ancora" – „jeszcze").

Istnieje wreszcie obiektywny kontekst, w którym znaczenie wyrażane jest za pomocą języka ciała i który mówi mi, czy to, co wyrażam, jest stosowne i obiektywnie prawdziwe, czy też nie. Jest absolutnie możliwe, iż ja zamierzam, używając języka ciała, wyrazić znaczenie, które zupełnie nie odpowiada rzeczywistości. W każdej niewłaściwej miłości, na przykład, pragnie się językiem ciała powiedzieć drugiemu (drugiej): „należę do ciebie bez reszty", odczuwając nawet głęboko wewnętrznie to znaczenie, lecz dzieje się to w warunkach, w których wyznanie to jest obiektywnie nieprawdziwe, jako że przynależy się już do innej kobiety lub innego mężczyzny lub do misji wyższego rzędu. Mamy tutaj niezgodność nie pomiędzy subiektywnym sposobem użycia języka i rzeczywistością, lecz raczej pomiędzy językiem i rzeczywistością. Mówię: „należę do ciebie bez reszty", i naprawdę chcę to powiedzieć, lecz stwierdzenie takie nie odpowiada prawdzie.

Analiza języka ciała może mi wiele powiedzieć o adekwatności lub nieadekwatności pewnych zachowań dla wyrażenia określonych znaczeń, lecz nie mówi mi w ostatecznej instancji, jakie zachowania obiektywnie, w adekwatny sposób, odpowiadają danej sytuacji. Jest to bowiem zadanie właściwe etyce.

Tym niemniej język ciała nie jest obojętny dla etyki, dostarcza jej bowiem elementów, które ona – w imię afirmacji należnej prawdzie czegokolwiek – włącza do swego osądu. W istocie swej bowiem etyka próbuje objąć całą rzeczywistość aktu ludzkiego i każdy przyczynek, który pozwala jej lepiej zrozumieć, w jaki sposób artykułuje się złożoność aktu, pomaga jej lepiej wyrazić prawdę działania ludzkiej osoby. Wolność i miłość człowieka muszą wyrażać się językiem ciała i jego prawdą, nie mogą natomiast zadawać mu gwałtu i zmuszać do kłamstwa, nie wynaturzając samych siebie. Akt seksualny, który odcina się od możliwości i obiektywnej słuszności budowania wspólnoty losu, niesłusznie posługuje się językiem ciała, który mówi: „należę do ciebie bez reszty", zamierzając właśnie powiedzieć: „należę do ciebie bez reszty". Jednakże deklaracja ta jest niesłuszna, i to nie z tej racji, by gwałciła sam język ciała, ale dlatego, że nie jest prawdą, iż „należę do ciebie bez reszty", bez względu na motywy, które uniemożliwiają spełnienie deklarowanej przynależności.

Przypadek rozważany przez *Humanae vitae* wydaje mi się w pewnym sensie inny. Tutaj – w przypadku pary legalnie zaślubionej – akt chce subiektywnie powiedzieć: „należę do ciebie bez reszty", a cała obiektywna sytuacja zezwala na powyższą deklarację; w rzeczywistości jednak słowa, które tu zostają wypowiedziane, znaczą obiektywnie co innego. Znaczą mianowicie: „używam twego ciała, by zaspokoić moje pożądanie", przez co istotny wymiar budowania wspólnego losu jest arbitralnie wykluczony. Chociaż mogę pozostawać w dobrej wierze konstytuując moje subiektywne znaczenie aktu, i nawet to subiektywne znaczenie może cieszyć się społeczną akceptacją, to jednak owo pierwotne znaczenie aktu nie przestaje być ważne na głębszych poziomach życia i świadomości osoby, dezintegrując je, utrudniając praktykowanie i spontaniczne rozumienie języka ciała, a nawet zamykając dostęp do tego świata wartości, który jest przezeń wyrażany. Tutaj fałsz lub nieadekwatność aktu jest konsekwencją uprzedniego zafałszowania języka ciała. Dlatego język ten nabiera tak wielkiej wagi również dla moralnej oceny aktu. Akt właściwie pozostaje niespełniony: nie wypowiadam bowiem i nie afirmuję tego, czego obiektywnie domagałaby się sytuacja i co subiektywnie chcę przecież powiedzieć i wyrazić.

Refleksja nad językiem ciała, przedstawiona w tym tekście, może stać się – jak mi się wydaje – ważnym przyczynkiem do wzbogacenia refleksji nad encykliką *Humanae vitae*.

Tłum. *Krystyna Borowczyk*
Patrycja Mikulska

Ks. Jerzy BAJDA

ODNALEŹĆ SIEBIE W DARZE

Osoba ludzka czerpie swoją tożsamość i swoje imię, będąc wezwana do uczestnictwa w darze i posłannictwie Chrystusa. [...] Posłannictwo to dar Boga, na który odpowiada się miłością do końca: przez dar siebie samego.

WSTĘP

1. Zdanie, które stwierdza, że człowiek (jako osoba) może osiągnąć swoją pełnię jedynie poprzez bezinteresowny dar z siebie (KDK, 24: plene seipsum invenire non posse nisi per sincerum suipsius donum), zostało wypowiedziane w kontekście pastoralnej doktryny Soboru Watykańskiego II. Doktryna ta zawiera z jednej strony przekaz na temat powołania człowieka, z drugiej zaś strony uwzględnia dzisiejszy kształt pytania o człowieka. Pytanie to pojawia się na tle dzisiejszej kultury, pomijającej zwykle specyficzny dla człowieka wymiar osobowego istnienia.

Tej perspektywy pastoralnej nie sposób oderwać od soteriologicznego aspektu, w jakim – w nauczaniu kościelnym – jest widziany człowiek. Człowiek jest przedmiotem Objawienia, które ogłasza zbawienie i proklamuje powołanie całego stworzenia do jedności zbawczej w Chrystusie. Czyni to odwołując się do osobowej wolności i tym samym – osobowej zdolności miłowania w odpowiedzi na zaofiarowaną przez Boga Miłość. W wypowiedzi Soboru nie chodzi więc w gruncie rzeczy o problemy czysto teoretyczne, na przykład metafizyczne lub praktyczno-psychologiczne; chodzi o to, co wiąże człowieka z Bogiem. Okazuje się wszakże, że i w tej perspektywie pytania dotyczące natury ludzkiej nie mogły zostać pominięte.

2. Jest oczywiste, że człowiek, odkrywając w sobie pytanie o przyczynę wszystkich rzeczy, będzie zmuszony postawić sobie pytanie o przyczynę siebie samego. Idąc tą drogą dojdzie jednak do punktu, w którym zrozumie (lub powinien zrozumieć), że żadna przyczyna spośród tych, które zna, nie wyjaśnia mu istnienia osoby. Będzie więc szukał racji, dla której pytanie o źródło i sens istnienia osoby musi mieć zupełnie inny charakter niż ten, jaki właściwy jest normalnej drodze wyjaśniania świata rzeczy.

Odwieczne doświadczenie ludzkości podpowiada uparcie, że punkt, ku któremu orientuje się osoba w poszukiwaniu swojej pełni, musi znajdować się gdzieś poza lub ponad światem. Rozum pozostawiony samemu sobie nie

jest w stanie rozstrzygnąć, czy człowiek w takim razie powinien siebie rozumieć jako „byt-bez-przyczyny" (byt który nie jest skutkiem działania określonych przyczyn), czy też jako byt, będący przyczyną samego siebie. Ale jak osoba może być kimś na podobieństwo Absolutu, nie będąc zarazem pełnią siebie samej? Paradoks pozostaje niepokonany.

3. Dopiero Wcielenie, a więc Chrystus, pokonuje tę trudność, jednocząc w sobie to, co z ziemi (humanum), i to, co z nieba (divinum). Odtąd jedyna pełnia osobowa istnieje jedynie w Chrystusie i przez Chrystusa. Pytanie, wyłaniające się z pastoralnego i soteriologicznego widzenia człowieka, jest ostatecznie pytaniem o Chrystusa – Boga Człowieka. Jest pytaniem o tajemniczą więź, jaka istnieje między Osobą Wcielonego Słowa, a każdą stworzoną osobą ludzką. Wcielenie dostarcza odpowiedzi, lecz nie rozwiewa tajemnicy: tajemnica rośnie w miarę pomnażania się światła; zarazem rozjaśnia się w miarę, jak odsłania się coraz większa głębia.

1. KORELAT NEGATYWNY ODNALEZIENIA SIEBIE SYTUACJA „A QUO"

a) Człowiek zagadką na płaszczyźnie poznania

Jest faktem równocześnie bezspornym i zastanawiającym, że postęp wiedzy dokonujący się w ramach naszej cywilizacji nie prowadzi automatycznie do lepszego poznania (samopoznania) człowieka. Główny wysiłek poznawczy kieruje się ku zgłębieniu kosmosu i praw rozwoju materii, jednak osoba ludzka w całej przestrzeni wszechświata nie znajduje żadnej treści, z którą mogłaby się utożsamić i zyskać bytowe oparcie dla swego „ja". Osoba nie jest w stanie także określić siebie przez zupełną „inność" w stosunku do elementów świata, nie tracąc przez to poczucia swojej realności. Drogi myślenia proponowane już to przez skrajny idealizm, już to przez skrajny materializm nie doprowadziły do rozwiązania zagadki człowieka. Skoro człowiek jest zagadką, to znaczy, że nie może sam siebie zrozumieć. „Również bezsensowne byłoby szermowanie myślą, że właśnie zagadkowość jest rozwiązaniem zagadki, inaczej mówiąc: nieograniczona wolność robienia z siebie wszystkiego, le diable et le bon Dieu, diabła i Boga, jest sama w sobie wystarczającą odpowiedzią"[1].

Ciemność, jaka roztacza się wokół pytania o człowieka, pochodzi głównie i przede wszystkim z grzechu. Grzech jest odejściem od Boga całej istoty ludzkiej. Grzech jest źródłem tego wewnętrznego procesu w człowieku, polegającego na odchodzeniu od wszystkiego, co jest znakiem, obrazem czy świadectwem Boga – w samym człowieku. Również wiedza, którą człowiek zdobywa, może pełnić rolę muru odgradzającego od prawdy. Potwierdzają to ba-

[1] H. Urs von Balthasar, *W pełni wiary. Wybór tekstów*, Kraków 1991, s. 81.

dania socjologiczne, które notują znamienny fakt zanikania zmysłu religijnego u ludzi o „wyższym wykształceniu". Współczesny model wykształcenia wyraźnie rozmija się z kierunkiem rozwoju osoby. Istnieje uzasadniony pogląd, że niechęć do metafizyki, obserwowana w ostatnich stuleciach, pochodzi z lęku, by nie znaleźć się w bezpośredniej bliskości tego, co nadprzyrodzone[2]. Odejście od Boga jest czymś pierwotnym, niezdolność do prawdy jest czymś wtórnym. Konsekwencje tego idą daleko. Odejście bowiem od Boga pociąga za sobą odejście od tego, co Boże w człowieku: od prawdy obrazu Bożego, a więc od tego, co stanowi fundament osoby i określa szczytowy kierunek jej rozwoju. Odejście od Boga jest więc odejściem od siebie samego, ponieważ jest odejściem od istotnej i ostatecznej prawdy o sobie. Niezaspokojony głód prawdy, w połączeniu ze ślepotą duchową, popycha człowieka do przyjmowania wszystkiego, co przedstawi się jego wyobraźni jako treść „pełniąca funkcję prawdy" w procesie konstruowania psychologicznego poczucia „sensu". Zagubienie człowieka staje się coraz bardziej tragiczne.

b) Człowiek – pułapka. Ucieczka od wolności

Drugim aspektem grzechu jest „zwrot ku stworzeniu". Człowiek odwrócony od Boga lgnie do dobra stworzonego, tak jakby to było dobro ostateczne. Taka bowiem jest struktura woli człowieka. (Nie miejsce, aby to tutaj szczegółowo wyjaśniać). Wybierając jednak absolutnie dobro pozorne lub częściowe, osoba ludzka czyni się niewolnikiem pseudoabsolutu. Jest uwięziona w jakimś dobru ograniczonym lub w samym procesie potwierdzania własnej wolności przez fakt podejmowania serii nie obowiązujących wyborów. Człowiek uciekając przed Bogiem szuka ostatecznie schronienia w sobie. Jest to jednak pułapka, ponieważ gubiąc Prawdę, człowiek gubi także siebie. Co więcej, uciekając przed prawdą, ucieka przed sobą. Poznanie prawdy o grzechu i wyznanie grzechu byłoby pierwszym aktem powrotu do siebie, do pojednania z sobą. Człowiek jednak pochłonięty ucieczką tworzy sobie filozofię wyjaśniającą istnienie winy poprzez redukcję mitologiczną (gnoza) lub ontologiczną (determinizm bio-psycho-socjologiczny), czy wreszcie logiczno-hermeneutyczną, odbierającą pojęciu winy jakiekolwiek odniesienie do rzeczywistości (traktując ją jako twór wyobraźni). Tym samym zostaje zepchnięta do sfery nieistnienia sama wolność osobowa, z której pochodzi grzech jako czyn. Zabieg depersonalizacji winy rzuca cień na proces samopoznania osoby, fałszuje prawdę osoby ludzkiej. Co więcej, wraz z wymazaniem wolności osobowej stało się zbędne pojęcie osoby. Można ją odtąd traktować jako pole oddziaływań różnych sił biokosmicznych i jako obiekt dowolnej manipulacji. Sprzyja temu rzekome rozszyfrowanie mechanizmów

[2] A. Frossard, *Bóg i ludzkie pytania*, Kielce 1991, s. 73 n.

biopsychicznych. Zatem na tej samej zasadzie, na której dowiedziono nieistnienia grzechu, można dowieść nieistnienia osoby. Wszystko bowiem wyjaśnia się poprzez przyczyny pozaosobowe.

Osoba, która nie istnieje w sobie, istnieje jedynie jako funkcja czegoś innego. Nie możemy czuć się zaskoczeni tym, że w naszych czasach powstają filozofie i programy polityczne traktujące osobę jedynie jako funkcję społeczeństwa, a społeczeństwo jako jedynie funkcję władzy, czyli państwa, a życie ludzkie jako anonimowy surowiec dla naukowej technologii. Nasza cywilizacja dostarcza coraz liczniejszych przykładów depersonalizacji życia, zwłaszcza w zakresie wzajemnych relacji mężczyzny i kobiety oraz relacji do poczętego potomstwa. Świat jest sceną wielorakiej przemocy i gry sił zmierzających do unicestwienia ludzkości[3].

Błąd prowadzący do tych tragicznych konsekwencji zaczyna się tu, gdzie pod wpływem logiki grzechu człowiek przestaje rozumieć wolność jako wezwanie do miłości i zaczyna pojmować wolność jako środek i źródło siły, pozwalającej panować i posiadać. Sterowany lękiem odruch samoobrony przybrał postać agresji przeciw wszystkiemu oraz totalnego zamknięcia się w sobie. Jest to skazanie się na samotność i pustkę, stanowiące przedsmak piekła.

c) Definitywna samotność – zatopienie osoby w świecie

Człowiek szuka prawdy i pragnie miłości. Jednak ten podstawowy ruch natury ludzkiej nie trafia do swego celu w wyniku ucieczki wywołanej stanem grzechu. Człowiek – Adam i Kain, całe pokolenia synów Adama – ucieka przed Bogiem, aby znaleźć schronienie w jakiejś wybranej przez siebie przestrzeni świata: Adam ukrył się „przed Panem Bogiem wśród drzew ogrodu" (Rdz 3, 8); Kain jest „tułaczem i zbiegiem na ziemi" (Rdz 4, 12). W rozwiązaniu wybranym przez Adama świat przedstawia pewną sumę wartości zdolnych zasłonić czy zastąpić Boga; opozycja między światem a Bogiem narzuca się jako nieunikniona. Sytuacja Kaina jest radykalną ucieczką przed tym wszystkim, co może przypominać Boga – oraz wylaną krew brata, wsiąkłą w glebę ziemi (por. Rdz 4, 11). Człowiek opanowany przez zbrodnię ucieka od wszelkiego bytu, od wszelkiego ładu stworzenia świadczącego o przerażającej Obecności. Adam będzie przeżywał pokusę przesadnej afirmacji świata aż do przypisywania mu atrybutów właściwych Bóstwu. Dla Kaina świat stanie się przedmiotem skrajnej negacji: świat nie będzie celem dążeń człowieka, stanie się przestrzenią totalnej ucieczki od własnego człowieczeństwa.

W ostatecznym rachunku obie postawy poddają człowieka światu. Jeśli dla Adama świat jest nadal miejscem nadziei – czego brakuje w postawie Kaina, to jednak rezultat jest identyczny. Jeden i drugi ruch duszy ludzkiej polega na uaktywnieniu tych energii, które – działając w człowieku – stanowią na-

---

[3] *Sí a la vida. Compendio de bioetica*, Caracas 1989, s. 48 n; 60 n.

dal elementy świata, nad którymi człowiek stracił panowanie. To one teraz panują nad człowiekiem; on sam jest im poddany jako niewolnik. Poprzez te żywioły świat panuje w człowieku i nad człowiekiem, uruchamiając w nim mechanizmy pożądliwości lub lęku. Ucieczka od Boga nie pozostawia innej możliwości jak zatopienie się w strukturach świata. Jest to jednak zdrada własnego „ja" na rzecz anonimowej zbiorowości, zdrada wolności samostanowienia na rzecz splotu ślepych determinizmów lub oświeconej tyranii. Jest to zgoda na definitywne zaliczenie człowieka do rzędu elementów świata, zaangażowanych w ogólny proces przetwarzania materii. Postęp nauki i techniki będzie stwarzał złudzenie twórczości i panowania, jednakże obiektem tego panowania stanie się sam człowiek. Nauki zajmujące się człowiekiem nie są już w stanie odróżnić człowieka od innych materialnych wytworów zalegających powierzchnię globu[4].

Tak więc człowiek bez Boga ginie, zarówno gdy chce zanurzyć się w świecie, jak i gdy chce odeń uciec; zarówno kiedy chce się ze światem utożsamić, jak i gdy chce być odeń całkowicie „inny". W mitologicznym wydaniu owe tendencje przyjmują postać ubóstwienia świata lub samoubóstwienia człowieka; jednak te maski nie są w stanie ukryć faktu wewnętrznego rozbicia człowieka i utraty poczucia własnej tożsamości. Okazuje się, że grzech nie jest czymś, co dzieje się na „powierzchni" bytu; przeciwnie – uderza w samo jądro człowieczeństwa, rozkłada osobę od wewnątrz.

2. ODNALEŹĆ SIEBIE – KORELAT POZYTYWNY (TERMINUS AD QUEM)

A. W ŚWIETLE FILOZOFII CZŁOWIEKA

a) Transcendencja osoby przez prawdę

Ocalenie tożsamości osoby ludzkiej zależy od jej spotkania z prawdą. Prawda jest czymś, co się przyjmuje wiarą i co się miłuje: wtedy możliwe jest uczestnictwo w prawdzie. Tym się różni prawda od wiedzy: wiedzę można posiadać, można się nią posługiwać, można nad nią panować. Ale – paradoksalnie – wiedza nie stanowi wewnętrznej doskonałości człowieka jako osoby. Jedynie prawda może być czymś wewnętrznym dla osoby, jeśli się ją przyjmuje jako dar przychodzący z góry, niezależnie od nas. Prawda po prostu j e s t i jako taka jest odblaskiem Najwyższej Istoty, jest Jej światłem odbitym na obliczu osoby. Prawda istnieje mocą tego, „Który jest". Spotkanie z prawdą stawia osobę ludzką w obliczu świadectwa, które każe przyjąć transcendentną tajemnicę ukrytą za zasłoną świata lub człowieka. Spotkanie z prawdą zawsze ma coś z tego olśnienia, jakie stało się udziałem Szawła na drodze do

[4] A. R. P e a c o c k e, *Teologia i nauki przyrodnicze*, Kraków 1991, s. 134.

Damaszku. Wiedza, jaką Szaweł posiadał, nie mogła tu posłużyć za przesłankę; była nawet przeszkodą. Musiało objawić się światło padające z góry, musiało nastąpić otwarcie oczu, jako znak otwarcia serca, wewnętrznego otwarcia się osoby na Prawdę, która mówi: „Jam jest Chrystus" (Dz 9, 5). Obecnie Prawda pozwoli Pawłowi widzieć Chrystusa w każdym człowieku, a człowieka – w Chrystusie: „In Christo Jesu".

Zdolność przyjmowania prawdy jest integralnym składnikiem postawy religijności. Człowiek nie może być w pełni sobą, jeśli wewnętrznie nie poddaje się prawdzie, w której został stworzony, a która go nieskończenie przerasta. Prawda człowieka nieskończenie przerasta człowieka jako istotę znaną tylko empirycznie. Dlatego B. Pascal miał prawo powiedzieć, że „człowiek nieskończenie przerasta człowieka"[5]. Przerasta tym, co w głębi jego bytu mówi o Bogu. To Słowo Prawdy, którym Bóg przemawia do człowieka w samej głębi jego człowieczeństwa, jest tym, co konstytuuje człowieka, co czyni go osobą, co pozwala mu być (istnieć) jako niepowtarzalne „ja". W tym kontekście można zrozumieć, dlaczego A. Frossard odważył się powiedzieć, że „osoba to w nas ktoś, kto prowadzi dialog z Bogiem"[6]. Istotnie, jedynie w kontekście religijnej relacji z Bogiem można pojąć, że człowiek jest osobą.

b) Transcendencja osoby przez miłość

Osoba odnajduje siebie jedynie w bezinteresownym stosunku do rzeczywistości. Podstawą takiego stosunku jest prawda, jednak jego pełnia znajduje się w miłości zawierającej równocześnie wymiar religijny i etyczny.

Chrześcijaństwo objawiło prawdę o miłości niedostępną nawet wielkim filozofom. W świetle tajemnic chrześcijańskich można w jakimś stopniu zrozumieć, w jaki sposób Nieskończone Wezwanie objawia się w samej tożsamości osoby ludzkiej poprzez całą prawdę bytu, wymagając odpowiedzi całej osoby, wyrażającej się religijnym oddaniem się Bogu i czynem o autentycznej strukturze etycznej. Dobro, które osoba miłuje i któremu się oddaje, jest Dobrem Nieskończonym: tym Dobrem może być tylko Bóg. Równocześnie przez to oddanie osoba nie wpada w alienację, nie przestaje być sobą. To Dobro, które miłuje, jest w niej obecne, wprawdzie w sposób pełen tajemnicy, ale całkowicie realnie: jest obecne jako źródło jej bytu i jej prawdy, jej tożsamości. Jest to Stwórca, który swoim Słowem Miłości całą osobę darowuje jej samej. On jest dla osoby kimś bardziej wewnętrznym, niż ona sama dla siebie, nie pochłaniając jej, lecz właśnie stwarzając.

Tego Dobra osoba ludzka pragnie prawdziwie dla siebie, kiedy pragnie siebie dla Boga, czyli kiedy przyjmuje siebie z rąk Boga w akcie dziękczynienia i chwały[7]. W ten sposób osoba pragnie Boga bezinteresownie: pragnie Go

---

[5] B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1972, s. 149.

[6] Frossard, dz. cyt., s. 141.

[7] T. Styczeń SDS, *Żyć to dziękować*, „Ethos" 2(1989) nr 5, s. 38-56.

dla Niego samego. A takie właśnie pragnienie Boga dla Niego samego jest tym dobrem, które pozwala osobie urzeczywistnić się doskonale i ostatecznie. Jest to relacja jedyna w swoim rodzaju, w ramach której osoba może być w pełni zwrócona ku Bogu i właśnie dlatego w pełni być sobą, istnieć nie na podobieństwo rzeczy tego świata, lecz na podobieństwo Boga.

c) Transcendencja natury a łaska

Wewnętrzne dążenie do miłości, zaszczepione w naturze osoby ludzkiej, nie znajduje swojego oparcia w całym świecie widzialnym i dlatego musi być widziane jako dane przez Boga skierowanie samej natury ludzkiej ku Bogu.

Hans Urs von Balthasar za Henrym de Lubac twierdzi, że „człowiek [...] został [...] już z góry, od początku, a nie dopiero dzięki późniejszemu podniesieniu do stanu łaski, razem ze swoim światem pomyślany jako wykraczający ponad świat, ku Bogu [...] Człowiek buduje więc nie tylko siebie samego, indywidualnie, ale również świat swojej społeczności, ostatecznie ponad świat, ku Bogu"[8]. Zgadza się to z Augustynowym „fecisti nos ad Te, Deus". Tak jest skonstruowana osoba, że jej środek ciężkości jest w Bogu, nie w świecie.

Równocześnie nie leży w mocy człowieka urzeczywistnienie tej więzi tak, aby odpowiadała w pełni, to jest w prawdzie, obu terminom relacji. Rola człowieka polega na posłusznym przyjęciu daru. Zadaniem człowieka jest zawierzyć siebie Bogu, pozwalając, by Bóg mógł dopełnić swego dzieła miłości. Zadaniem człowieka jest – jak to wyraził szwajcarski teolog – „być otwartym, aby zostać ukształtowanym i napełnionym, zrobić miejsce, aby stać się mieszkaniem, być łonem, aby stać się płodnym w swoim własnym ludzkim postępowaniu i działaniu w świecie[9]. W wielkim skrócie ujmuje to w jednym zdaniu: „całe istnienie staje się nasłuchiwaniem"[10]. Nie inaczej jak przez posłuszeństwo człowiek staje się współautorem tego dobra, które zaczyna w nim istnieć jako dar Boga. To posłuszeństwo jest autentycznie ludzkim słowem miłości.

Należy w tym miejscu podkreślić, że to, co w człowieku jest pragnieniem, zapowiedzią i nadzieją nieskończoności, nie może być uważane za naturalny „zalążek", z którego samodzielnie rozwinie się nadprzyrodzone bogactwo życia. Paradoksem natury ludzkiej jest także to, że im wyżej należy widzieć wewnętrzne dążenie bytu, tym większa musi się okazać jego niezdolność do zrealizowania siebie. Jest to zresztą reguła: im doskonalsza natura stworzona, tym bardziej zależna od Najwyższej Istoty w realizacji własnej pełni. Człowiek sam nigdy nie skonstruuje budowli, która sięgnie nieba. Według Teilharda de Chardin, wszystko, co człowiek ma do zrobienia, to wznieść stos ofiarny, w oczekiwaniu na ogień spadający z góry.

[8] Urs von Balthasar, dz. cyt., s. 351.

[9] Tamże, s. 292.

[10] Tamże, s. 247.

B. SPOJRZENIE W KONTEKŚCIE TAJEMNICY CHRYSTUSA

a) Odsłonięcie prawdy stworzenia

W Chrystusie uzyskuje swoje pełne światło tajemnica stworzenia. Wcielenie jest właśnie szczytem i dopełnieniem tajemnicy stworzenia przez to, że jest także jej istotnym przewyższeniem. Jest nowym i ostatecznym wylaniem Miłości Przedwiecznej na człowieka. Słowo Boże, przez które wszystko się stało (por. J 1, 3), przychodzi jako Słowo Wcielone „do swojej własności" (J 1, 11), bierze w posiadanie całe stworzenie. To ze względu na Chrystusa zostało na początku powiedziane słowo „stań się", aby akt istnienia był zarazem aktem słuchania: aktem posłuszeństwa Miłości. To ze względu na Słowo Wcielone nastąpiło otwarcie się Boga–Trójcy w postanowieniu: „Uczyńmy człowieka [...] podobnego Nam" (Rdz 1, 26). Odtąd (od Wcielenia) człowiek istnieje nie tylko w świecie, lecz w Bogu: wewnątrz Daru Ojca i Syna.

Teraz wiadomo, dlaczego istnienia osoby ludzkiej nie można wytłumaczyć wyłącznie za pomocą myślenia przyczynowego. Osoba istnieje w pewien sposób „bez przyczyny", „bez powodu"; istnieje bezinteresownie. W niej samej jest powód i racja, dla której istnieje. Owszem, w niej ukrył Bóg rację całego stworzenia, to jest swoją Miłość, przez którą i dla której wszystko j e s t. Osoba jest jedyną rzeczywistością, której Bóg zapragnął dla niej samej (por. KDK, 24), ze względu na nią samą. Jak to jest możliwe? Chyba tak, że Bóg przeniósł do jej wnętrza coś z Siebie, coś, co wyraża (stwarza) wewnętrzne przeznaczenie osoby do jedności z Jego Jednorodzonym Synem. Bóg jest Sobą właśnie, kiedy się rozdaje, nawet kiedy się zatraca dla swego stworzenia. Dlatego właśnie przenosi do wnętrza osoby tak wielkie bogactwo, którego nie możemy pojąć.

b) Tajemnica osoby

Bóg, stwarzając człowieka jako osobę, ukrył w niej wewnętrzne podobieństwo do swojego Syna. Dlatego osoba nie jest jedynie egzemplarzem, numerem w serii. Jest kimś jedynym i niepowtarzalnym. Jest kimś, kogo Bóg woła po imieniu, do kogo mówi „Ty". To imię jest jedyne, wieczne i niepowtarzalne, wpisane w imię Umiłowanego Syna. W tym Imieniu osoba została powołana do istnienia, do bycia sobą. Nie została po prostu postawiona w szeregu istniejących bytów, lecz wyróżniona, wyniesiona ponad świat i zwrócona ku Trynitarnej Komunii Osób.

Dlatego przeznaczeniem osoby, jako stworzonej i powołanej mocą Miłości, jest istnienie na sposób daru. Osoba ludzka jest wcielonym objawieniem Przedwiecznej Miłości i dlatego – całą swoją istotą – jest proroctwem, pragnieniem i nadzieją Wcielonego Słowa – Jednorodzonego Syna, w którym nastąpi wypełnienie Miłości – i wypełnienie osoby. Tak więc dopiero Przedwieczne Zrodzenie rzuca światło na tajemnicę osoby: to jest „światłość [...], któ-

ra oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi" (J 1, 9). A skoro osoba jest darem, jest również znakiem tego wszystkiego, co Bóg w niej, dla niej i przez nią czyni.

Tak więc trzeba powiedzieć, że ludzkie „ja", które stanowi tajemnicze centrum osoby i w którym człowiek otrzymuje siebie samego w doświadczeniu samoświadomości, nie jest jedynie kategorią psychologiczną ani „magiczną" formułą filozofów: jest ono znakiem daru Boga i początkiem dialogu z Nim. Słowo Boga jest źródłem ludzkiego „ja", ponieważ każdej osobie mówi Bóg: „dzisiaj zrodziłem Ciebie" (Ps 2, 7). H. Urs von Balthasar twierdzi, że „ludzkie ja nie może uświadomić sobie siebie samego, dopóki boskie Ja nie nazwie go Ty"[11]. Tak więc człowiek otrzymuje i odnajduje w sposób podstawowy siebie w tym Słowie, mocą którego Bóg obdarowuje go nim samym.

W tym miejscu jakby w nowym świetle odczytujemy słowa Frossarda: „Osoba to w nas ktoś, kto prowadzi dialog z Bogiem". Zgadza się to z ujęciem podanym przez Ursa von Balthasara, według którego osoba istnieje w dialogu, który jest mistycznym przedłużeniem Trynitarnego dialogu Ojca i Syna. W tym świetle osoba nie może być pojmowana jako rzeczywistość czysto „naturalna", jako jednostka gatunku „homo sapiens". Człowiek jest osobą „dzięki wezwaniu pochodzącemu spoza własnego „ja"[12]. Konsekwentnie osoba odnajduje siebie tym samym aktem, którym odnajduje „Boga w sobie jako swój początek w Miłości".

Bóg raz na zawsze postanowił przeznaczyć osobę do zbawienia aktem swej suwerennej wolności. Postanowił darować się osobie przez Jezusa Chrystusa, w Duchu Świętym. Osoba ludzka nie jest więc tylko „transcendencją natury", lecz z wolnej decyzji Boga jest „naczyniem Łaski", w tym znaczeniu, że w naturę osoby „jest wpisana obietnica ostatecznego spotkania z Miłością"[13].

c) Spełnienie w Chrystusie

W Chrystusie następuje spełnienie powołania osoby poprzez jedyną i niepowtarzalą postać odpowiedzi, jaką Syn Boży składa Ojcu swojemu w swoim Wcieleniu i w swoim wydaniu się do końca na Krzyżu. Jest to jedyny w swoim rodzaju akt posłuszeństwa w Miłości, będący zarazem ostatecznym wypełnieniem stworzonej wolności – przez dar. To jedyne i uniwersalne posłannictwo i sposób jego spełnienia w Chrystusie stanowi jedyne i uniwersalne źródło, skąd osoba ludzka czerpie swoją tożsamość i swoje imię, będąc wezwana do uczestnictwa w darze i posłannictwie Chrystusa. H. Urs von Balthasar głosi: „Wszystko, co obok Jezusa zasługuje na prawo nazywania się osobą, może sobie rościć to prawo jedynie na podstawie swego stosunku do Niego i pocho-

[11] Tamże, s. 87.
[12] Tamże, s. 89.
[13] Tamże, s. 91-92.

dzenia od Niego. O tożsamości między „Ja" i posłannictwem, takiej, jaka istnieje w Jezusie, nie może być mowy w przypadku żadnej z osób; można jednak mówić o obdarowaniu ich podmiotów duchowych częścią lub aspektem Jego uniwersalnego posłannictwa"[14]. Jest tu istotny klucz do definicji osoby ludzkiej. Posłannictwo to dar Boga, na który odpowiada się miłością do końca: przez dar siebie samego. Nie można inaczej być w pełni osobą, jak w akcie istnienia dla Boga przez miłość. Zarazem nie można autentycznie wejść w tę relację do Boga, jak tylko w Chrystusie i przez Chrystusa. Takie jest powołanie osoby od początku. Przyjście Chrystusa rozstrzyga o sakramentalnym i soteriologicznym charakterze jego spełnienia.

Jezus Chrystus sobą objawia Boga, a „jednocześnie wydobywa na jaw całą prawdę człowieka [...] człowieka takiego, jakim widzi go Bóg, i człowieka takim, jakim jest i jaki (dzięki temu, że Chrystus zamiast niego umarł za jego grzechy) znów ma być"[15]. Jest to owoc spełnienia woli Ojca przez Chrystusa. To posłuszeństwo objawia zarazem Trynitarną miłość Ojca do Syna[16]. To objawienie jest właśnie darem dla nas: Jezus dopuszcza nas do swojej intersubiektywności. Mocą tajemnicy Chrystusa osoba ludzka została wezwana, aby „urzeczywistnić się nie gdzie indziej, jak w wewnątrztrynitarnym dialogu, w miejscu wymiany, w miejscu Ducha Świętego"[17].

Człowiek odnajduje siebie w Chrystusie mocą łaski Odkupienia. „Aby siebie odnaleźć, chrześcijanin nie jest skazany na siebie samego; został postawiony i odnaleziony przez Boga i dlatego nie może się zgubić ani w przeszłości, ani w przyszłości"[18]. W tym jednak tkwi istotne wymaganie: aby siebie odnaleźć, trzeba być gotowym zatracić siebie przez udział w Krzyżu Chrystusowym. W tym celu chrześcijanin otrzymuje specjalne wyposażenie duchowe. „To, co teologia nazywa cnotami boskimi, wiara, nadzieja i miłość (1 Kor 13, 13), są to sposoby oddania własnej wolności – wolności Boga: Jego prawdzie (wiara), Jego wierności obietnicy (nadzieja), Jego oddaniu się (miłość)"[19].

3. SPOJRZENIE SYNTETYCZNE. OSOBA LUDZKA A POWOŁANIE

a) Osoba a Łaska

W całym rozważaniu przecinają się ustawicznie dwa spojrzenia na osobę ludzką: (1) poszukiwanie jej tożsamości i (2) określenie jej sytuacji w kontekście tajemnicy Zbawienia. Zazębienie tych aspektów idzie tak daleko, że rodzi się pytanie, czy da się je w ogóle rozdzielić. Zwłaszcza pewne sformułowania Ursa von Balthasara sugerują, że integralnie pojęta tożsamość osoby

[14] Tamże, s. 196-197.
[15] Tamże, s. 197.
[16] Tamże, s. 206.
[17] Tamże, s. 207.
[18] Tamże, s. 354.
[19] Tamże, s. 454.

jest po prostu dziełem Łaski. Skądinąd wiemy – i cytowany teolog tego nie kwestionuje – że Łaska zakłada naturę, aby mogła wobec niej spełnić swoje dzieło: ocalenia, wywyższenia i udoskonalenia natury.

Wolno również postawić pytanie, czy to, co nazywamy osobą, nie jest w samym człowieczeństwie już od początku zamierzonym „przyczółkiem" Łaski – jakimś ukierunkowaniem, otwarciem, przygotowaniem do spotkania z Absolutną Osobą. Pojęcie osoby ludzkiej nie jest do końca zrozumiałe w hipotezie (nierealnej zresztą) tzw. natury czystej. Osoba jest jak miejsce przeznaczone na pieczęć, jaką Przedwieczna Miłość postanowiła wycisnąć na swoim stworzeniu. Równocześnie dzieło Łaski nie dokonuje się na zewnątrz osoby, lecz właśnie w niej – dokonuje przemiany sięgającej samej głębi bytu: „już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus" (Ga 2, 20). Ta przemiana (co jest godne zauważenia) nie zmienia w niczym definicji osoby, lecz odpowiada właśnie jej najgłębszej prawdzie. Osoba ludzka jest w stanie nieustannego stwarzania.

Słowo Boże, które mieszka we wnętrzu osoby, jest stwórcze, a darowana świętość jest uczestnictwem w naturze Bożej (por. 2 P 1, 4). Dietrich von Hildebrand, rozważając relację między osobą a świętością płynącą z sakramentów Kościoła, twierdził, że dopiero człowiek święty jest w pełni osobą[20]. Nie chodzi tu wyłącznie o dzieło cnót moralnych, lecz o nadprzyrodzony, teologiczny wymiar świętości. Czy więc Łaska należy do „natury" osoby? Trudno na to pytanie odpowiedzieć jednoznacznie. Dokładne rozgraniczenie między tym, kim jest człowiek-osoba w sobie i przez siebie, a tym, kim czyni go osobowy dar Boga w Jezusie Chrystusie, jest być może dla naszego umysłu nieosiągalne. Może to Bóg tak te dwie rzeczywistości połączył, aby człowiek nie mógł ich rozdzielić? Wydaje się, jakby osoba bardziej należała do sfery Boga niż stworzonej natury. Jeśli nawet nie wolno nam pójść tak daleko, aby nazwać osobę „łaską dla natury", to jest ona tym, przez co natura istnieje w wewnętrznej relacji do Łaski: oczywiście nie na mocy samego człowieczeństwa, lecz na mocy absolutnej wolności i Miłości Boga. Zagłębiając się w problematykę osoby, nie sposób wyrwać się z objęć tajemnicy[21].

b) Jezus i Maryja – przykłady najwyższej pełni osobowej

W jaki sposób osoba napełnia się Bogiem, który jest jej Pełnią, ukazała historia zbawienia w jedynych i niepowtarzalnych wzorach: w Odkupicielu i

---

[20] D. von Hildebrand, *Liturgie und Persönlichkeit*, Salzburg 1934², s. 17, 23-24.

[21] Głębokie, teologiczne naświetlenie relacji: człowiek (jako osoba) a Chrystus – oraz sakramentalna interpretacja tej relacji – znajduje się u D. Capone, *Introduzione alla teologia morale* (w serii: „Corso di Teologia Morale"), Bologna 1972, s. 135 n.; również w pracy tegoż autora: *L'uomo è persona in Cristo. Introduzione antropologica alla teologia morale*, Ed. Dehoniane 1973, s. 26. Zob. także: J. Bajda, *Powołanie chrześcijańskie jako zasada teologii moralnej*, Warszawa 1984, s. 42 n.

Jego Matce. Przez Tych Dwoje – uwzględniając odmienność i komplementarność obu posłannictw – Bóg staje się darem dla człowieka i dla ludzkości (Kościoła). I także Ci Dwoje (przy uwzględnieniu wszystkich koniecznych rozróżnień) stają się w pełni darem, spełniając posłusznie i wiernie zbawczą wolę Ojca.

Oba posłannictwa – Jezusa i Maryi – są także w jedyny i niepowtarzalny sposób zwrócone ku sobie wzajemnie, tak jednak, że w Ich wzajemnym darze spełnia się Miłość ogarniająca cały świat. Jezus jest właśnie szczególnym darem Boga Ojca dla Maryi – i przez Nią – dla całej ludzkości. Od Matki Jezus czerpie swoje człowieczeństwo, poczęte mocą Ducha Świętego; Ona, Matka i Służebnica, a także Sponsa Verbi – jest w pełni oddana Chrystusowi i Jego dziełu Odkupienia. Co więcej, uczestniczy w Chrystusowym wyniszczeniu do końca. To, co Jezus otrzymał od Maryi, stało się darem Eucharystycznym „za życie świata". Maryja otrzymuje w Umiłowanym Uczniu wszystkie przybrane Dzieci Boże; staje się Matką tego Kościoła, który wypłynął z otwartego boku Zbawiciela. Zrodzony z ofiary Krzyża Kościół zostaje także powołany do bycia darem na sposób równocześnie Chrystusowy i Maryjny, to jest kapłański i macierzyński, a zawsze w duchu posłuszeństwa Ojcu. Tak buduje się Kościół: jest konsekrowany w Duchu Świętym na Ciało Chrystusa i jest rodzony nieustannie mocą Słowa, aż w każdym człowieku ukształtuje się Chrystus.

c) Kościół – światem osoby

Tak więc Kościół jest właściwym światem osoby ludzkiej, jej duchowym środowiskiem, miejscem jej powołania i spełnienia: w darze nowego narodzenia i rozwoju, w darze wzrostu i dojrzałości z Ducha Świętego, w jej odnalezieniu na drodze pokuty, domem, w którym otrzymuje Chleb z Nieba, dany przez Ojca. Kościół jest dla osoby miejscem prawdziwego spotkania – komunii z ludźmi jako współosobami. Kościół jest tym sposobem istnienia, w którym „jedno ciało" jest znakiem Boskiego, nieodwracalnego Przymierza Miłości oraz sakramentalnym uobecnieniem tejże Boskiej Miłości objawiającej się u progu ludzkiego bytowania w świecie. Kościół jest dla osoby Łaską, dzięki której osoba zwycięża grzech i śmierć, owszem, zwycięża świat mocą wiary, przenosząc serce mocą nadziei do Chrystusowego królestwa.

Nade wszystko Kościół jest dla każdej osoby sposobem uczestniczenia w Chrystusowym posłannictwie, a więc w Jego dziele, przez co dar Odkupienia zostaje rozdany i udostępniony ludom i wiekom poprzez posługę ludzkich dłoni i serc. To posłannictwo naznacza osobę ludzką szczególnym piętnem jedności z Chrystusem i z Jego ukrzyżowaną Miłością. Wszystkie dary i powołania w Kościele zmierzają do tego, aby cały Kościół stał się ofiarą i „wieczystym darem" dla Boga, jak wyraża to liturgia Eucharystii. W Kościele człowiek osiąga tę pełnię, której sam nigdy by nie osiągnął, pozostając – według C. K. Norwida – „kapłanem bezwiednym i niedojrzałym".

Ks. Livio MELINA

SUMIENIE – WOLNOŚĆ – MAGISTERIUM

Szczytem, w którym sama prawda sumienia spełnia się i transcenduje, jest miłość eklezjalna, która potrafi zatroszczyć się o zbawienie braci [...]. Wolność sumienia jest wolnością, która rodzi się z miłości i na miłość jest ukierunkowana.

W katolickiej teologii moralnej – pomimo posoborowych prób odnowy – aż po dziś dzień przetrwała postawa pewnego systematycznego przeciwstawiania sumienia prawu, a w konsekwencji, sumienia – Magisterium Kościoła. W horyzoncie niniejszego przeciwstawienia, ten, kto chce bronić wolności, musi bez reszty stanąć po stronie praw sumienia, próbując ocalić przestrzenie jego autonomii przed przesadnymi roszczeniami płynącymi ze wskazań Magisterium. Wolność w tym kontekście pojmowana jest jako wolność sumienia od prawa. Sumienie byłoby wolne w takiej mierze, w jakiej zachowałoby dla siebie ostateczny sąd w stosunku do Magisterium: sąd dotyczący zarówno ważności argumentacji, jaką się proponuje dla uzasadnienia normy[1], jak również najwyższej kompetencji powszechnego nakazu negatywnego, odnoszącego się do specyfiki konkretnej sytuacji, w jakiej podmiot wezwany jest do działania[2].

Aby wyjść ze ślepego zaułka tego rodzaju sprzeczności, konieczne wydaje się wprowadzenie zagadnienia p r a w d y jako wspólnego fundamentu dla wolności i normy oraz dynamiki k o m u n i i jako środowiska dla jej poszukiwania. Tego rodzaju perspektywy pozwalają dowartościować specyficznie teologiczne wymiary sumienia, tzn. zakorzenienie chrystologiczne i pneumatologiczne, a także jego konstytutywny wymiar eklezjalny. Tylko w tak poszerzonym horyzoncie ów związek pomiędzy sumieniem a Magisterium kościelnym może być rozumiany nie jako coś zewnętrznego, a zatem jako niekoniecznie powodujący konflikty. Jednakże wprowadzenie kategorii prawdy oraz komunii musi dokonać się w oparciu o wymogi samego sumienia. Pierwszym krokiem będzie zatem pewne krytyczne zapoznanie się z koncepcją domagającą się postawienia sumienia w samym centrum, aby rozpoznać zarówno jego niezbywalne i pozytywne aspekty, jak i jego ograniczenia, pochodzące z pewnej subiektywistycznej i indywidualistycznej redukcji.

---

[1] Por. F. B ö c k l e, *Humanae vitae als Prüfstein des wahren Glaubens? Zur kirchenpolitischen Dimension moraltheologischer Fragen*, „Stimmen der Zeit" 208 (1990) nr 1, s. 3-16.

[2] Por. J. F u c h s, *The Absolute in Morality and the Christian Conscience*, „Gregorianum" 71(1990) s. 697-711.

1. SUMIENIE – SERCEM I GWARANTEM AUTENTYCZNEJ MORALNOŚCI

B. Häring, żarliwy zwolennik nowej moralności koncentrującej się na „twórczej mocy i oryginalności sumienia", usprawiedliwia swoją propozycję w oparciu o konieczność przezwyciężenia nadużyć ze strony pewnej postaci moralności bazującej zasadniczo na posłuszeństwie prawu[3]. Odwołuje się on do smutnych doświadczeń nazizmu, ubolewając, iż w czasie jego panowania zbyt często, niestety, przekonywał się, że posłuszeństwo władzy, wpojone dzięki chrześcijańskiemu wychowaniu, prowadziło do bezkrytycznego poddawania się ludzi wierzących niesprawiedliwym nakazom i prawom zbrodniarzy. Takie wywyższenie posłuszeństwa prawu, traktowane jako podstawowa cnota moralna (a tu nie rozróżnia się pomiędzy prawem ludzkim i prawem Bożym), doprowadziło do rezygnacji z własnego sumienia. A prawdą jest, iż żaden z reżimów totalitarnych absolutnie nie zabiegał o to, aby oprzeć się na sumieniu, wręcz przeciwnie, czyniły one wszystko, aby sumienie zniszczyć oraz zmusić je do bezkrytycznego posłuszeństwa. Przy całym naporze totalitaryzmu, odzyskiwanie wolności i moralności miało zawsze miejsce tam, gdzie sumienie potrafiło stawiać opór, domagając się dla siebie prymatu przed prawem oraz świadcząc poprzez największą nawet ofiarę o swej niezależności od władzy. Każda wyzwalająca moralność w relacji do jakiejkolwiek władzy zewnętrznej musi zatem – zdaniem niemieckiego moralisty – opierać się na sumieniu i jego prawach.

Któż nie zgodzi się z tym świadectwem i z tym żądaniem? Czyż niezliczone rzesze męczenników chrześcijańskich wszystkich czasów nie strzegły wolności przez sumienie, odrzucając w heroiczny sposób ów rodzaj posłuszeństwa płynącego z nacisków władzy oraz konformizmu środowiska?

Skoro moralność dotyczy spełnienia się człowieka jako człowieka, zgodnie z obrazem Bożym najpełniej jaśniejącym w Chrystusie, to wolność w przylgnięciu do dobra jest c o n d i t i o s i n e q u a n o n każdego aktu moralnego. Nieodzownym poręczycielem tej świadomej wolności jest sumienie. Wszystko, cokolwiek dzieje się wbrew sumieniu lub tylko w oderwaniu od niego, jest czymś niemoralnym i nie sprzyja rozwojowi człowieka w jego autentycznym człowieczeństwie. Wszelkie posłuszeństwo nakazom narzuconym z zewnątrz nie ma najmniejszej wartości moralnej, gdy nie jest ono osobiście przez podmiot rozpoznane i przyjęte jako wewnętrzne zobowiązanie, jako prawo rodzące się z wewnętrznie przeżytego przeświadczenia.

---

[3] Wśród jego najnowszych, a zarazem polemicznych prac dotyczących omawianego tematu zobacz: artykuł *Norma e coscienza creativa*, „Il Regno/attualità" 8(1989) s. 177-181; tekst konferencji *Ist auf das Gewissen Verlass? Zum Spannungsfeld Lehramt – Gewissen*, wygłoszonej w Wiedniu dnia 12 X 1989 (streszczenie maszynopisu zostało opublikowane w „Die Furche" z datą 19 X 1989 r.), oraz jego książkę – wywiad z G. Licheri: *Fede Storia Morale*, Roma 1989.

A zatem także wymóg zawierający się w wyrażeniu „sumienie autonomiczne" nie może być całkowicie odrzucony. W takiej mierze, w jakiej wymóg ów żąda, aby powinność moralna odznaczała się osobistym przekonaniem podmiotu, reprezentuje on nieodzowny element właściwej koncepcji sumienia. Przejście od postawy zewnętrznego nakazu względem podmiotu: „powinieneś!", do postawy samo-zobowiązującej się: „powinienem!" – jest absolutnie konieczne dla ukonstytuowania się autentycznej moralności[4]. Wewnętrzny charakter sądu moralnego wymaga, aby rozszerzył się on w sumieniu: bez takiej promulgacji nie istnieje po prostu znacząca moralnie powinność.

Element ten uwydatnia nieodzowną wartość subiektywnego aspektu sumienia jako doświadczenia s a m o - z o b o w i ą z a n i a. Nie wystarcza bowiem, aby osoba dokonała jakiegoś obiektywnego dobra, odpowiadającego wymogom prawa naturalnego. Aby to dobro było dobrem moralnym, aby udoskonalało osobę, konieczne jest, aby spełnione ono było w sposób właściwy osobie. To zaś oznacza, że owo dobro musi być zgodne z sądem sumienia.

Tego rodzaju stwierdzenie stanowi skądinąd cząstkę wielkiej klasycznej tradycji moralności chrześcijańskiej. Ów wymóg bardzo precyzyjnie opisuje św. Tomasz z Akwinu, kiedy mówi, że aby spełnić dobro moralne, nie wystarcza dokonać czegoś dobrego „secundum rectam rationem", ale trzeba to uczynić „cum recta ratione"[5]. Nie wystarcza bowiem, że zachowanie przyjęte przez wolną wolę jest materialnie zgodne z przyjętą przez rozum prawdą, (s e c u n d u m r e c t a m r a t i o n e m), ale trzeba, by zachowanie to było chciane na podstawie sądu osoby, która uznaje ową zgodność z prawdą (c u m r e c t a r a t i o n e). W tym sensie wszystko to, co nie pozostaje w zgodzie z sumieniem, jest rzeczywiście grzechem (por. Rz 14, 23).

Prawda powyższej intuicji odnośnie do prymatu sumienia została wszakże zdeformowana przez „legalistyczną" koncepcję moralności, to zaś sprawiło, iż do katolickiej teologii moralnej przeniknęły tezy naznaczone subiektywizmem. Podręcznikowa tradycja potrydencka[6], która zdominowała nauczanie seminaryjne, a w konsekwencji również przepowiadanie moralne prawie aż

---

[4] Por. T. S t y c z e ń, *Das Gewissen. Quelle der Freiheit oder der Knechtung*, „Archiv für Religionsphilosophie" 17(1985) s. 130-147 (*Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia?* „Zeszyty Naukowe KUL" 22(1979) nr 1-3, s. 87-97). Zob. ponadto: A. L a u n, *Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns*, Innsbruck-Wien 1984, który w krytycznej konfrontacji ze współczesną teologią moralną niemieckojęzyczną wyznacza granice, w ramach których można zaakceptować pojęcie „autonomii sumienia".

[5] Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Sententia Libri Ethicorum*, VI, 11, s. 107-117. Odsyłamy ponadto do pracy: L. M e l i n a, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di San Tommaso all'Etica Nicomachea*, Roma 1987.

[6] Por. L. V e r e e c k e, *Da Guglielmo d'Ockham a Sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna (1300-1787)*, Roma 1990, passim, a szczególnie s. 643-656. Dla krytycznej, a zarazem syntetycznej oceny tradycji manualistycznej, odsyłamy do pozycji S. P i n c a e r s a, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg 1985, s. 258-282.

do Soboru Watykańskiego II, odznaczała się dogłębnie owym nastawieniem, w którym nie było miejsca na pytanie o rozumowe podstawy prawa. Prawo Boże, pojmowane zgodnie z pozytywnym prawem ludzkim, odbierane było jako wyraz woli Bożej, narzucającej człowiekowi nakazy i zakazy. Systemy legalistyczne, jakie rozwinęły się wewnątrz tak zawężonego pola refleksji, są zasadniczo zminimalizowane: to, co nie jest zabronione, jest dozwolone; to, co jest wątpliwe, nie obowiązuje. Domniemanie winno być zawsze po stronie wolności, której ścisłym obowiązkiem jest osądzenie, czy jakieś prawo w danym przypadku[7] obowiązuje czy też nie.

W tej dominującej koncepcji legalistycznej, wewnątrz której rozwija się także rewindykacja prymatu sumienia subiektywistycznego, norma moralna jawi się zawsze jako ograniczenie, które zostaje wolności narzucone z zewnątrz. Krytyczna refleksja hermeneutyczna będzie odsłaniać coraz to nowe uwarunkowania historyczne i środowiskowe norm, również tych wypracowanych przez tradycję chrześcijańską i nauczanych przez Magisterium, których nie należy traktować jako czegoś, co „spada z nieba", lecz raczej jako wynik racji historycznej[8]. Tym bardziej więc wolność zostaje umieszczona jedynie wewnątrz sumienia, w którym rozbrzmiewa ostatecznie wiążący „Boży głos"[9].

2. KRYTYKA SUBIEKTYWISTYCZNEJ KONCEPCJI SUMIENIA

Podkreślenie wewnętrznego charakteru powinności moralnej, zespolonej z legalistyczną koncepcją normy, której nie traktuje się już jako wyrastającej z prawdy o dobru, dopuszcza wprowadzenie także do katolickiej teologii moralnej pewnej subiektywistycznej koncepcji sumienia.

Tego rodzaju perspektywa, w swej radykalnej postaci, pojmuje sumienie jako jedyny i najwyższy wyraz wolności, która zależy wyłącznie od samej siebie, od swego wolnego samookreślenia się bez dodatkowych determinacji. Sumienie widziane jest jako poręczyciel tożsamości podmiotu, pojmowanego jako wolność, która się samookreśla, niezależnie od zewnętrznych i wewnętrznych uwarunkowań tradycji. Moment weryfikacji jego tożsamości jest ukonstytuowany nie przez porównanie z powszechnym rozumem, wspólnym wszystkim w jego pierwotnych pryncypiach i wymogach, ale przez zgodność z subiektywnym projektem, owocem własnego samo-zrozumienia. W ten sposób sumienie staje się ostateczną i bezdyskusyjną instancją: zamiast budować okno, które otworzyłoby człowieka na prawdę bytu i na to,

---

[7] Por. G. Grisez, *Legalism, Moral Trouth and Pastoral Practice*, w: *The Catholic Priest as Moral Teacher and Guide*, San Francisco 1990, s. 93-113.

[8] Por. np.: Fuchs, dz. cyt., s. 703-705; Böckle, dz. cyt., s. 12-13.

[9] Por. H. Windisch, *Auf dem gemeinsamen Weg zur persönlichen Radicalität. Moraltheologische Gewissen-Perspektiven für die Seelsorge*, w: *Mut zum Gewissen. Einladung zu einer riskanten Seelsorge*, Regensburg 1987, s. 25-44.

co wspólne wszystkim, staje się „skorupą subiektywności”[10], do której człowiek ucieka i chroni się przed rzeczywistością. Przeobraża się ponadto w usprawiedliwianie subiektywności, która odtąd nie pozwala się już zakwestionować, ponieważ głosi, iż wystarcza sama sobie w nazywaniu tego, co jest dobrem, a co złem moralnym.

W „katolickim” przekładzie niniejszej subiektywistycznej koncepcji sumienia nie neguje się całkowicie tego zwyczajnego odniesienia do ogólnej treści prawdy, ale decydujący moment dla ukonstytuowania się prawdy moralnej zostaje usytuowany w subiektywnej intencji bądź opinii, na bazie której osoba reaguje. „Poważny przypadek” sumienia nieodparcie błędnego, które błądzi bez zatracenia swej godności, staje się hermeneutyczną zasadą, na podstawie której wypracowuje się właściwą koncepcję sumienia[11]. Moralny wymiar aktu (Gutheit), co do którego sąd sumienia jest nieomylny, zależy wyłącznie od jego zgodności z właściwą intencją działającego, z jego transcendentalnym ukierunkowaniem na dobro. W ten sposób uniezależnia się on od obiektywnej treści wyboru poznanej dzięki rozumowi. Wymiar słuszności (Richtigkeit) działania, co do którego jest zawsze możliwość pobłądzenia na poziomie sumienia, dotyczy zewnętrznego aspektu czynu, w zależności od kalkulacji dających się przewidzieć konsekwencji, od wagi możliwych do osiągnięcia dóbr przedmoralnych. Również ten wymiar zostałby zdeterminowany przez koncepcję kulturową i przez interpretację hierarchii wartości przyjętej subiektywnie dzięki samo-zrozumieniu.

Jedyna możliwość pewników moralnych wykluczających wszelkie wyjątki usytuowałaby się na poziomie „formalnym” sumienia „fundamentalnego” dotyczącego owych ogólnych postaw, które imperatyw „czyń dobro!” przekładają na różne sfery ludzkiej egzystencji. Nie do pomyślenia natomiast byłby wszelki ogólnie i bez wyjątków ważny imperatyw etyczny na poziomie sądów „materialnych”[12]. Wynikającą z niego konsekwencją jest konieczność dopuszczenia pewnego pluralizmu etycznego, pochodzącego z wielości interpretacji rzeczywistości ludzkiej. Charakter ciągle otwartego badania hermeneutycznego owych interpretacji, ich nieuniknione uwarunkowania historyczno-kulturowe oraz nieprzechodniość subiektywnego horyzontu każdego podmiotu narzucałyby taką konkluzję. Szacunek dla sumienia oznaczałby zatem szacunek dla subiektywnych opinii, na których się ono opiera, bez jakichkolwiek roszczeń, by na mocy władzy narzucić mu wyłącznie jedną z nich.

---

[10] Por. J. Ratzinger, *Elogio della coscienza*, „Il Sabato” 14(1991) nr 11, s. 82-93.

[11] Por. J. Fuchs, *Gewissen und Gefolgschaft*, „Stimmen der Zeit” 207(1989) z. 5, s. 308-320. Zobacz ponadto: J. Gründel, *Verbindlichkeit und Rechtweite des Gewissensspruches*, w: *Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?*, wyd. J. Gründel, Düsseldorf 1990, s. 99-126.

[12] Fuchs, *The Absolute in Morality and the Christian Conscience*, s. 703-705.

W takiej sytuacji Magisterium winno ograniczyć się jedynie do udzielania pewnych rad i ukazywania wartości. Jego apel miałby charakter moralnie zobowiązujący sumienie wiernych tylko jako przywołanie do owych postaw formalnych, które nie mają jeszcze treściowo określonego charakteru. Normy niesłusznie nazywane „konkretnymi"[13] byłyby z konieczności zawsze wytworem historycznie uwarunkowanego, jakkolwiek oświeconego wiarą, praktycznego rozumu człowieka. Nigdy jednak normy te nie powinny uważać się za absolutne i nigdy nie powinny być prezentowane jako bezpośredni wyraz woli Bożej[14], nawet jeśli znajdują się one w Piśmie św. i w Tradycji.

Aby uwiarygodnić tego rodzaju pluralizm etyczny wewnątrz katolickiej doktryny[15], wysuwa się pewną nową propozycję odnośnie do ważności prawdy moralnej w zakresie ekonomii zbawienia[16]. Byłaby ona znacząca dla zbawienia tylko w zakresie wewnętrznego poziomu intencjonalności (czemu odpowiada moralna „dobroć" postaw), natomiast to, co odnosi się do „słuszności" działania zewnętrznego, miałoby znaczenie jedynie w porządku właściwej realizacji świata ludzkiego, co pozostawałoby nie w kompetencji wiary (a zatem i Magisterium w specyficznej i podstawowej postaci), lecz tylko autonomicznego rozumu. Działanie Magisterium winno być uznane jako wiążące co najwyżej w wymiarze p a s t o r a l n y m, ze względu na p u b l i c z n e świadectwo wspólnoty kościelnej dawane w świecie, w zakresie takich problemów, jak: sprawiedliwość, pokój czy ekologia, nigdy zaś w tych dziedzinach (jak np. seksualność), które przybierają charakter wyłącznie p r y w a t n y. Dziedziny te, tak czy inaczej, zostałyby poddane sądowi sumienia subiektyw-

[13] Należy odnotować pewne nieścisłości w zakresie terminologii niniejszych teorii: normy określa się jako „konkretne", gdy są wystarczające do opisania pewnego zachowania, zakładając, iż dzieje się to wyłącznie na poziomie sumienia sytuacyjnego. W każdym innym przypadku normy nazywane są „abstrakcyjnymi", przy czym przez to określenie rozumie się pewne schematyczne uogólnienie doświadczenia, które może mieć wartość jedynie „ut in pluribus", a przy tym jest niezwykle podatne na wyjątki. Tak naprawdę jedynie sumienie (a nie norma) może określić się jako konkretne (uwarunkowane „hic et nunc"). Niemniej istnieją normy, które dostatecznie mogą opisać moralną jakość określonego zachowania, przynajmniej w takiej mierze, w jakiej jest to potrzebne, by wyłączyć z niego moralność wewnętrzną. Abstrakcyjny charakter procesu poznawczego, który prowadzi do sformułowania jakiejś normy, nie sprzeciwia się powszechnej wartości sądu wyrażonego odnośnie do określonej „jakości moralnej".

[14] Por. F u c h s, *The Absolute in Morality and the Christian Conscience* , s. 709-710. Dla pełniejszej krytycznej dyskusji na temat pewników moralnych oraz dla rozwiązania zgodnego z tradycją katolicką odsyłamy do pracy W. E. M a y, *Moral Absolutes. Catholic Tradition, Current Trends and the Truth*, Milwaukee 1989.

[15] Por. Ph. S c h m i t z, *Ein Glaube – kontroverse Gewissentscheidungen, w: Gewissen. Aspekte eine vieldiskutierten Sachverhaltes*, wyd. J. Horstmann, Schwerte 1983, s. 60-76.

[16] Przyczynkiem do niniejszej tezy są artykuły B. F r a l i n g a, *Hypertrophie lehramtlicher Autorität in Dingen der Moral?*, s. 95-129, oraz P. H ü n e r m a n n a, *Die Kompetenz des Lehramtes in Fragen der Sitte*, s. 130-156, opublikowane w pracy zbiorowej: *Lehramt und Sexualmoral*, wyd. P. Hünermann, Düsseldorf 1990. Podobny charakter posiada również artykuł J. Fuchsa, *Verità morali – verità di salvezza* w jego pracy: *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Casale Monferrato 1984, s. 59-78.

nego, nie bacząc na to, że z powodu pluralizmu sądów i zachowań uległaby zakwestionowaniu jedność wiary i przynależność kościelna[17].

Problematyczność tego rodzaju koncepcji objawia się na różnych poziomach. Sankcjonuje ona bowiem dramatyczną dychotomię między dobrem moralnym podmiotu, usytuowanym we wnętrzu odznaczającym się nieomylnością i pozostającym w zgodności z transcendentalną intencją woli, a konkretnym działaniem historycznym, zdanym na historycznie uwarunkowany pluralizm antropologicznych interpretacji i na kalkulację proporcji pomiędzy wchodzącymi w grę dobrami przedmoralnymi, bez możliwości określenia pewników moralnych pozbawionych wyjątków. Słuszne i klasyczne rozróżnienie pomiędzy dobrocią a prawością przyczynia się do rozdzielenia obu tych poziomów, czyniąc każdy z nich autonomicznym jeden względem drugiego i przypisując każdemu z nich różny przedmiot uwagi. Jedność sumienia jest rozbita, podobnie jak gubi się także powaga określonej treściowo wszelkiej powinności moralnej. „Upragnione" dobro staje się autonomiczne w stosunku do dobra „spełnionego", pozostawiając to ostatnie bez jakichkolwiek prawdziwie moralnych kryteriów weryfikacyjnych. Subiektywizm intencji podstawowej i techniczny obiektywizm działania rozchodzą się, wyłączając z rozważań moralnych jego prawdziwy przedmiot, w którym spotykają się podmiotowość i przedmiotowość, czyli „wybór" pewnej postawy w jej obiektywnym znaczeniu etycznym („finis operis")[18]. Sumienie podstawowe zostaje zredukowane do formalnej dobrej woli (dobroć intencji), podczas gdy sumienie sytuacyjne pozostaje niewolnikiem hermeneutycznego horyzontu oraz różnych okoliczności historycznie i kulturowo uwarunkowanych. Dychotomia na poziomie epistemologicznym (dobry / słuszny) odpowiada dychotomii na poziomie antropologicznym (intencjonalność / działanie zewnętrzne).

W takim ustawieniu prawo sumienia subiektywnego, nawet błędnego i obiektywnie niszczącego życie jednostki i społeczeństwa, zostaje potwierdzone bez brania pod uwagę konkretnych tego konsekwencji. Wolność wyczerpuje w sobie ważną, moralnie antropologiczną treść i staje się jedynym punktem odniesienia dla odzyskania „prawa naturalnego" w jego ludzkim wymiarze. Szacunek wobec wolności innych (albo przynajmniej dla wolności tych, którym „demokratyczna" większość tego rodzaju prawo przyznaje[19])

---

[17] Zob. Fraling, *Hypertrophie lehramtlicher Autorität in Dingen der Moral?*, s. 117-118.

[18] Odnośnie do tej autentycznie tomistycznej koncepcji przedmiotu moralnego można odwołać się, oprócz cytowanej już książki: Melina, *La conoscenza morale*, także do T. G. Belmansa, *Le sens objectif de l'agir humain. Pour rélire la morale conjugale de saint Thomas*, Città del Vaticano 1990, i M. Rhonheimera, *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck-Wien 1987.

[19] Por. M. Schooyans, *L'avortement: enjeux politiques*, Longueuil-Québec 1990 (wyd. pol. *Aborcja a polityka*, Lublin 1991).

staje się jedynym kryterium życia społecznego. Bez wspólnego dobra, w którym wola wielu dochodzi do porozumienia i od którego zależy dobro każdej osoby, społeczność staje się czysto zewnętrznym wymiarem indywidualistycznie pojętego podmiotu. Zostaje ona ponadto zredukowana do zbioru przeciwstawnych sobie podmiotów i coraz trudniejsze staje się dla niej budowanie fundamentów moralnych, na których mogłoby się wesprzeć współżycie między ludźmi.

Na drugim poziomie krytycznej refleksji okazuje się, iż dla przyjęcia w teologii katolickiej tego rodzaju koncepcji, ze wszystkimi jej praktycznymi konsekwencjami, zostaje wypracowana pewna teoria zbawienia, w myśl której Pan Bóg miałby się zajmować jedynie intencją, a nie „ciałem" ludzkiego działania. Sumienie jest „głosem Bożym" jedynie w jego nieomylnym dążeniu do jakiegoś przedmiotu różnego od konkretnego działania ludzkiego. W rzeczywistości prawda miłości (por. 1 J 3, 18) i zachowywanie przykazań: „Po tym poznajemy, że miłujemy dzieci Boże, gdy miłujemy Boga i wypełniamy Jego przykazania, albowiem miłość względem Boga polega na spełnianiu Jego przykazań" (1 J 5, 2-3), są nie do oddzielenia dla tego, „który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele" (1 J 4, 2).

Związku pomiędzy wiarą i moralnością nie można sprowadzać jedynie do miłości pojmowanej jako postawa „transcendentalna", bez możliwości jej weryfikacji w konkretnych i „kategorialnych" aspektach działania. Podejmuje ten problem św. Tomasz z Akwinu, gdy stawia sobie pytanie, czy w ekonomii nowego prawa, którym jest prawo Ducha Świętego, winny być koniecznie zawarte także określone przykazania dotyczące działań zewnętrznych[20]. Swoją twierdzącą odpowiedź osadza on w centralnej prawdzie orędzia chrześcijańskiego, cytując za św. Janem: „Słowo stało się ciałem" (J 1, 14). Bóg Prawa, moglibyśmy powiedzieć, nie pozostał w transcendentalnej i formalnej intencjonalności, lecz wszedł w kategorialność, aby zbawić konkretne „ciało" ludzkiego działania. W ten sposób nowe prawo Ducha nie zadowala się wskazaniami subiektywnej dobroci dla zbawienia, lecz nadaje także zewnętrzne przykazania, wskazując za pomocą „rad" drogi, które pozytywnie wspierają zdążanie ku celowi. Nakazuje zatem poprzez „przykazania" to, co jest z nim zgodne, albo zakazuje czegoś, co mu się wewnętrznie sprzeciwia, a co w przeciwnym razie uniemożliwiłoby wybór dający się pogodzić z autentycznym wzrostem moralnym oraz prawdziwym szacunkiem dla drugiego w budowaniu wspólnego dobra. Zacieśnienie „prawdy zbawczej" do relatywnych wskazań etycznych w zakresie intencjonalności i sprowadzanie szczegółowych norm operatywnych do ich znaczenia wyłącznie zewnętrznego, jako „właściwego ukierunkowania" w duchu tego świata, oznacza w gruncie rzeczy oderwanie odniesienia moralnego od ciała osoby Chrystusa (dezinkarnacja).

---

[20] Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I-II, q, 108, a. 1.

nego, nie bacząc na to, że z powodu pluralizmu sądów i zachowań uległaby zakwestionowaniu jedność wiary i przynależność kościelna[17].

Problematyczność tego rodzaju koncepcji objawia się na różnych poziomach. Sankcjonuje ona bowiem dramatyczną dychotomię między dobrem moralnym podmiotu, usytuowanym we wnętrzu odznaczającym się nieomylnością i pozostającym w zgodności z transcendentalną intencją woli, a konkretnym działaniem historycznym, zdanym na historycznie uwarunkowany pluralizm antropologicznych interpretacji i na kalkulację proporcji pomiędzy wchodzącymi w grę dobrami przedmoralnymi, bez możliwości określenia pewników moralnych pozbawionych wyjątków. Słuszne i klasyczne rozróżnienie pomiędzy dobrocią a prawością przyczynia się do rozdzielenia obu tych poziomów, czyniąc każdy z nich autonomicznym jeden względem drugiego i przypisując każdemu z nich różny przedmiot uwagi. Jedność sumienia jest rozbita, podobnie jak gubi się także powaga określonej treściowo wszelkiej powinności moralnej. „Upragnione" dobro staje się autonomiczne w stosunku do dobra „spełnionego", pozostawiając to ostatnie bez jakichkolwiek prawdziwie moralnych kryteriów weryfikacyjnych. Subiektywizm intencji podstawowej i techniczny obiektywizm działania rozchodzą się, wyłączając z rozważań moralnych jego prawdziwy przedmiot, w którym spotykają się podmiotowość i przedmiotowość, czyli „wybór" pewnej postawy w jej obiektywnym znaczeniu etycznym („finis operis")[18]. Sumienie podstawowe zostaje zredukowane do formalnej dobrej woli (dobroć intencji), podczas gdy sumienie sytuacyjne pozostaje niewolnikiem hermeneutycznego horyzontu oraz różnych okoliczności historycznie i kulturowo uwarunkowanych. Dychotomia na poziomie epistemologicznym (dobry / słuszny) odpowiada dychotomii na poziomie antropologicznym (intencjonalność / działanie zewnętrzne).

W takim ustawieniu prawo sumienia subiektywnego, nawet błędnego i obiektywnie niszczącego życie jednostki i społeczeństwa, zostaje potwierdzone bez brania pod uwagę konkretnych tego konsekwencji. Wolność wyczerpuje w sobie ważną, moralnie antropologiczną treść i staje się jedynym punktem odniesienia dla odzyskania „prawa naturalnego" w jego ludzkim wymiarze. Szacunek wobec wolności innych (albo przynajmniej dla wolności tych, którym „demokratyczna" większość tego rodzaju prawo przyznaje[19])

---

[17] Zob. Fraling, *Hypertrophie lehramtlicher Autorität in Dingen der Moral?*, s. 117-118.

[18] Odnośnie do tej autentycznie tomistycznej koncepcji przedmiotu moralnego można odwołać się, oprócz cytowanej już książki: Melina, *La conoscenza morale*, także do T. G. Belmansa, *Le sens objectif de l'agir humain. Pour rélire la morale conjugale de saint Thomas*, Città del Vaticano 1990, i M. Rhonheimera, *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck-Wien 1987.

[19] Por. M. Schooyans, *L'avortement: enjeux politiques*, Longueuil-Québec 1990 (wyd. pol. *Aborcja a polityka*, Lublin 1991).

staje się jedynym kryterium życia społecznego. Bez wspólnego dobra, w którym wola wielu dochodzi do porozumienia i od którego zależy dobro każdej osoby, społeczność staje się czysto zewnętrznym wymiarem indywidualistycznie pojętego podmiotu. Zostaje ona ponadto zredukowana do zbioru przeciwstawnych sobie podmiotów i coraz trudniejsze staje się dla niej budowanie fundamentów moralnych, na których mogłoby się wesprzeć współżycie między ludźmi.

Na drugim poziomie krytycznej refleksji okazuje się, iż dla przyjęcia w teologii katolickiej tego rodzaju koncepcji, ze wszystkimi jej praktycznymi konsekwencjami, zostaje wypracowana pewna teoria zbawienia, w myśl której Pan Bóg miałby się zajmować jedynie intencją, a nie „ciałem" ludzkiego działania. Sumienie jest „głosem Bożym" jedynie w jego nieomylnym dążeniu do jakiegoś przedmiotu różnego od konkretnego działania ludzkiego. W rzeczywistości prawda miłości (por. 1 J 3, 18) i zachowywanie przykazań: „Po tym poznajemy, że miłujemy dzieci Boże, gdy miłujemy Boga i wypełniamy Jego przykazania, albowiem miłość względem Boga polega na spełnianiu Jego przykazań" (1 J 5, 2-3), są nie do oddzielenia dla tego, „który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele" (1 J 4, 2).

Związku pomiędzy wiarą i moralnością nie można sprowadzać jedynie do miłości pojmowanej jako postawa „transcendentalna", bez możliwości jej weryfikacji w konkretnych i „kategorialnych" aspektach działania. Podejmuje ten problem św. Tomasz z Akwinu, gdy stawia sobie pytanie, czy w ekonomii nowego prawa, którym jest prawo Ducha Świętego, winny być koniecznie zawarte także określone przykazania dotyczące działań zewnętrznych[20]. Swoją twierdzącą odpowiedź osadza on w centralnej prawdzie orędzia chrześcijańskiego, cytując za św. Janem: „Słowo stało się ciałem" (J 1, 14). Bóg Prawa, moglibyśmy powiedzieć, nie pozostał w transcendentalnej i formalnej intencjonalności, lecz wszedł w kategorialność, aby zbawić konkretne „ciało" ludzkiego działania. W ten sposób nowe prawo Ducha nie zadowala się wskazaniami subiektywnej dobroci dla zbawienia, lecz nadaje także zewnętrzne przykazania, wskazując za pomocą „rad" drogi, które pozytywnie wspierają zdążanie ku celowi. Nakazuje zatem poprzez „przykazania" to, co jest z nim zgodne, albo zakazuje czegoś, co mu się wewnętrznie sprzeciwia, a co w przeciwnym razie uniemożliwiłoby wybór dający się pogodzić z autentycznym wzrostem moralnym oraz prawdziwym szacunkiem dla drugiego w budowaniu wspólnego dobra. Zacieśnienie „prawdy zbawczej" do relatywnych wskazań etycznych w zakresie intencjonalności i sprowadzanie szczegółowych norm operatywnych do ich znaczenia wyłącznie zewnętrznego, jako „właściwego ukierunkowania" w duchu tego świata, oznacza w gruncie rzeczy oderwanie odniesienia moralnego od ciała osoby Chrystusa (dezinkarnacja).

---

[20] Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I-II, q, 108, a. 1.

W ten sposób subiektywne sumienie wiernego staje się autonomiczne nie tylko w odniesieniu do Magisterium, lecz także w stosunku do rzeczywistości Kościoła, która zaczyna być odbierana jako coś zewnętrznego. Wierzący traktowany jest jako samodzielna jednostka, bez odniesienia do komunii z Ciałem Chrystusa. Nie jest on w żywy sposób włączony „w Chrystusa" poprzez Ciało, którym jest Kościół, ale znajduje się „wobec" Kościoła. Nauczana przez Magisterium nauka moralna Kościoła zostaje zredukowana do jednej spośród wielu opinii, którą co najwyżej można „wziąć pod uwagę" dla ukształtowania własnej autonomicznej koncepcji. Człowiekowi w ogóle, a także chrześcijaninowi, przypisuje się zdolność samodzielnego poznania tego, co służy do zbawienia. Ponadto jest on także utwierdzany w przekonaniu, że żadne jego zewnętrzne działanie nie jest aż tak znaczące dla zbawienia, aby należało wymagać od niego ofiary posłuszeństwa, jeśli nie wręcz męczeństwa.

3. SUMIENIE JAKO OTWARCIE SIĘ NA PRAWDĘ W KOMUNII

Wymóg własnego wnętrza w odwoływaniu się do sumienia musi zatem znaleźć odpowiedź w takiej koncepcji podmiotu, który nie zamyka się indywidualistycznie sam w sobie i nie zadowala się własnym samozrozumieniem, ale który jest otwarty na prawdę w międzyosobowej komunii. W rzeczywistości właśnie doświadczenie samo-zobowiązania się w sumieniu odsłania obecność obiektywnego momentu p o z n a w c z e g o. Sąd sumienia, który zobowiązuje, nie jest jedynie wyrazem subiektywnej intencjonalności: jest on aktem poznania, to znaczy, wyrazem prawdy. Innymi słowy, sumienie odzwierciedla pewne samo-poznanie, które zasadza się na realnych danych zewnętrznych wobec sumienia[21].

Nikt nie może mnie moralnie zobligować, dopóki treść jakiejś powinności nie stanie się treścią mojego osobistego sądu sumienia. Lecz ostatecznym fundamentem powinności nie jest sąd sumienia, lecz prawda o dobru, którą on wyraża. Zależąc od sumienia i od jego praktycznego sądu, osoba zależy od prawdy, jaka jaśnieje w tym sądzie. Prymat sumienia jest zakorzeniony w prymacie prawdy i przez nią zagwarantowany. Z kolei transcendencja prawdy w stosunku do aktu jej poznania stanowi fundament dla owego wymogu poszukiwania, które służy ciągłemu kształtowaniu sumienia. To zaś pozwala odróżnić wartość sumienia prawego od wartości sumienia błędnego, przy czym to drugie, jak powiada św. Tomasz[22], obowiązuje nie „per se, sed per accidens".

Pomocą w lepszym naświetleniu powyższych twierdzeń może być sięgnięcie po niektóre elementy z tomistycznej koncepcji sumienia. I tak sumienie,

---

[21] Por. K. W o j t y ł a, *Persona e atto*, Roma 1982, s. 55-62, (*Osoba i czyn*, Kraków 1969).

[22] Św. T o m a s z z A k w i n u, *De Veritate*, q. 17, a. 4.

które św. Tomasz z Akwinu definiuje jako „cum alio scire”[23], oznacza w pewien sposób „simul scire”[24]. W specyficznym sensie bowiem św. Tomaszowi chodzi o ów akt poznania, który spełnia się poprzez zaaplikowanie pewnej wiedzy do konkretnego przedmiotu. Wiedza ta z kolei jest poznaniem pewnej uniwersalnej i wspólnej prawdy, która sądem sumienia oświeca konkretny akt, do wyboru którego powołana jest wolność. Akt sumienia zatem jest równoczesnym poznaniem prawdy uniwersalnej i konkretnej sytuacji w świetle prawdy uniwersalnej. W tym właśnie sensie najbardziej intymny i osobisty sąd, który konstytuuje podmiotowość moralną w jej niepowtarzalnej odpowiedzialności i który wzywa ją do udzielenia odpowiedzi w specyfice konkretnej sytuacji „hic et nunc”, odsyła do uniwersalności prawdy i komunii osób.

Sumienie, będąc dalekie od samowystarczającego zamknięcia się w indywidualności, jest równoczesnym otwarciem się na prawdę i na innych, otwarciem się w prawdzie na komunię z tymi, którzy szukają dobra. Sąd sumienia, który wyraża subiektywność, o ile zakorzenia się w tym, co w nas jest obiektywne i wspólne, jest zarazem uniwersalizujący. W tym sensie R. Spaemann może powiedzieć, że sumienie „prowadzi człowieka poza siebie [...] I żeby przy tym był on pewien, że sobie sam niczego nie wmawia, musi z kimś drugim żyć we wzajemnej wymianie dobra i sprawiedliwości, we wspólnocie moralnej”[25]. W podobny sposób wypowiedział się w starożytności Heraklit: „Należy zatem iść za tym, co jest uniwersalne i wspólne wszystkim, ponieważ to, co jest wspólne wszystkim, jest właśnie uniwersalne. A chociaż Logos jest czymś wspólnym, wielu żyje tak, jak gdyby posiadali jakąś szczególną zdolność sądu”[26].

Tradycyjna koncepcja sumienia jako „aplikacji” jest dzisiaj[27] szczególnie ostrym przedmiotem krytyki. Wydaje się bowiem, iż redukuje ona zadanie podmiotu do czysto biernego, jeśli nie wprost mechanicznego posłuszeństwa wobec uprzednio ukonstytuowanych praw. W ten sposób zostałaby przekreślona osobista odpowiedzialność, stosunek zaś do prawdy – urzeczowiony. Nie można zbyt upraszczająco traktować świadomości dotyczącej hermeneutycznego zadania sumienia[28]: poznanie prawdy moralnej jest bowiem nieu-

[23] Tenże, *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 13. Niekiedy filologicznie mało naukowy charakter etymologii tomistycznej nie przekreśla faktu, iż właśnie etymologia stanowi punkt zaczepienia dla wnikliwych analiz filozoficznych.

[24] Tenże, *De Veritate*, q. 17, a. 1.

[25] R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, München 1983, s. 75 (Tłum. K. B.).

[26] Heraklit, *Tutti i frammenti*, trad. it. di B. Salucci, Firenze 1969.

[27] E. Kaczyński wyróżnia trzy podstawowe nurty zauważalne u współczesnych moralistów: nurt tradycyjny rozumiejący sumienie jako aplikację, nowatorski, który dochodzi do utożsamienia sumienia z decyzją oraz nurt integralny, który wyjaśnia je w świetle wartości osoby (por. E. Kaczyński, *La coscienza morale nella teologia cattolica*, „Angelicum” 68 (1991) s. 65-94).

[28] Szczególnie mocno hermeneutyczny wymiar sumienia akcentuje K. Demmer, *Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral*, Freiburg 1985, rozdz. II: *Gewissen als hermeneutischer Ort sittlichen Anspruchs*, s. 36-77.

chronnie naznaczone wymiarami historyczności i wolności podmiotu[29]. Aby zatem przezwyciężyć ograniczenia pewnej schematyzacji i uniknąć ryzyka indywidualistycznego subiektywizmu, należy poważnie postawić kwestię warunków subiektywności otwartej na prawdę, a zatem zdolnej do realizowania w historii jej hermeneutycznego zadania.

Warunki te w tradycji dawnych podręczników pozostawały w cieniu, natomiast termin „sumienie" (cum scientia) był utożsamiany z aktem sądu praktycznego. Sądem tym zajęto się głównie po to, by rozwinąć przedmiotowy (obiektywny) aspekt prawa, nie zaś by uchwycić jego podmiotowe (subiektywne) wymiary. A przecież teoria sumienia w ujęciu św. Tomasza nie zaniedbała wcale owego aspektu subiektywnego, który określała terminem „sprawności" (habitus) implikowanych w sumieniu i koniecznych dla jego sądu. Pierwsza i zarazem fundamentalna spośród owych sprawności jest synderezа, pozwalająca ująć pierwsze zasady prawa naturalnego, na bazie których rozwija się cała wiedza moralna. Wyraża ona pierwotne uczestnictwo umysłu ludzkiego w świetle prawdy Bożej, odciśniętej w nas poprzez znamię obrazu stwórczego[30]. Sylogistyczny, dedukcyjny sposób, zgodnie z którym rozwija się, według Akwinaty, proces poznawczy, określa jego racjonalny charakter, a zatem jego uniwersalną wartość. Nie można wszakże zapominać o ważności doświadczenia, intuicji i konnaturalności w poznawaniu prawdy moralnej[31]. Stosunek do prawdy nie jest nigdy ani mechaniczny, ani wyłącznie intelektualny: w żywotny i dramatyczny sposób angażuje on zawsze cały podmiot moralny, aż po korzenie jego wolności.

Sprawność wskazuje na sposób istnienia zdolności człowieka, które usprawniają aktualizację właściwego im aktu[32]. Jednakże pomiędzy sądem praktycznym i aktem sądu, przez który wyraża się sumienie, potrzebne jest pośrednictwo innych, obok synderezy, sprawności: wiedzy moralnej i roztropności, która implikuje obecność cnót moralnych wspartych przez szereg cnót pomocniczych. Można powiedzieć, że w części doktryny św. Tomasza poświęconej sprawności wyszczególnione zostają subiektywne, właściwe sumieniu, warunki aktu hermeneutycznego. Z całej tej bogatej doktryny wydaje się być ważne wyodrębnienie dwu elementów zaangażowanych w proces poznawczy: pierwszy z nich dotyczy wolności, drugi natomiast międzyosobowej komunii.

---

[29] Por. Windisch, *Auf dem gemeinsamen Weg zur persönlichen Radicalität*, s. 26-28.

[30] Por. A. Scola, *La fondazione teologica della legge naturale nello «Scriptum super Sententiis» di san Tommaso d'Aquino*, Freiburg 1982.

[31] Por. Melina, *La conoscenza morale*, s. 69-95.

[32] Por. R. Arnou, *L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité? Résponse de saint Thomas: la connaissance par habitus*, Roma 1970; odnośnie zaś do specyfiki prawdy moralnej zob.: G. Abbà, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma 1983, s. 174-225.

Prawda moralna nie jest nigdy prawdą czysto spekulatywną: odznacza się ona charakterem „praktycznym"[33]. Jest ona prawdą, w której poznanie nie jest nigdy celem, lecz środkiem do działania: poznanie konstytutywnie i istotowo (wewnętrznie) ukierunkowane na działanie. „Prawda o dobru" nie może być wyłącznie kontemplowana, jest ona zawsze obarczona wezwaniem do wolności, aby ta ją spełniła. A zatem jako warunek jej poznania (choć zawsze chodzi o to, by ją „roz-poznać") wolność musi być gotowa poddać się interpelacji celem wprowadzenia jej w czyn. „Kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła" (J 3, 21). Przesłanką pewnej zdolności rozpoznawania prawdy moralnej jest nie tylko ogólne ukierunkowanie woli ku dobru, ale także pewna stała skłonność pożądania zmysłowego, w jej różnorakiej gamie wyrazowej. Zintegrowana osobowość w swym pełnym ukierunkowaniu na dobro dzięki konnaturalności jest w stanie postrzec dobro, uchwycić je intuicyjnie, nawet jeśli nie potrafi tego dyskursywnie dowieść za pomocą rozumu[34]. „Mistrz jest miarą żyjącą dobra. Jemu bowiem jawi się jako dobro to, co w rzeczywistości jest właśnie dobrem"[35]. Nie można wszakże zapominać, że sercem cnoty, jej formalnym warunkiem jest rozum: dobroczynność (beneficientia) jest przewodnim kryterium dla życzliwości (benevolentia). Wola bowiem otwiera się na wymiary powszechności tylko w takiej mierze, w jakiej idzie za rozumem.

W świetle dotychczasowych rozważań możliwe staje się rozpoznanie oryginalności właściwej sądowi sumienia, jako niezbywalnego sądu osobowego, który zezwala spełniać dobro ze względu na dobro, kochając je i rozpoznając jako dobro. Sumienie ponadto, jako sąd praktyczny, posiada pewną bardzo podstawową dla siebie rolę: rozpoznawania konkretnego dobra, sądu nad konkretną okolicznością, wobec której dokonuje się wybór wolności. Nie chodzi w żadnym wypadku o mechaniczną aplikację sumienia. Podobnie jak nie chodzi o wydawanie jakiegoś arbitralnego sądu, zgodnie z którym prawo mogłoby dopuszczać wyjątki. Oznacza to raczej niczym niezastąpioną zdolność sumienia do „odczytywania" tu i teraz otrzymanej konkretnej okoliczności moralnej i zaktualizowania w niej prawdy o dobru.

Sumienie, realizując podmiotową wewnętrzność prawdy, otwiera się na międzyosobową komunię. Działanie zgodne z sumieniem jest działaniem w świetle prawdy, która jednoczy ludzi: jest zatem działaniem właściwym dla rozumnej i uczciwej osoby. W ten sposób więc w samym sercu sumienia powstaje przestrzeń dla jego formowania się w międzypodmiotowym dialogu. Św. Tomasz traktuje „pojętność" (docilitas) jako cnotę będącą inte-

---

[33] Por. Melina, *La conoscenza morale*, s. 27-68.

[34] Por. R. T. Caldera, *Le jugement per inclination chez saint Thomas d'Aquin*, Paris 1980. Zob. także: J. M. Pero-Sanz Elorz, *El conocimiento por connaturalidad. La afectividad en la gnoseologia tomista*, Pamplona 1964.

[35] Arystoteles, *Etica Nicomachea*, III, 4, 1113a 28 – 1113b 2.

gralną częścią roztropności, tzn. jako cnotę konieczną do poznania dobra w zakresie poszczególnych czynów, jakie winny być spełnione[36]. Punktem wyjścia dla jego argumentacji są konstytutywne ograniczenia poznania moralnego każdej osoby: „niemożliwą jest rzeczą, aby jakiś pojedynczy człowiek zdobył wyczerpujące informacje odnośnie do tego wszystkiego, z czym jest związany". Stąd też elementem roztropności jest pokorna zgoda na to, by poddać się nauczaniu nie tylko współczesnych mędrców, ale „słuchać pilnie i z szacunkiem nauczania starożytnych, strzegąc się przed ich lekceważeniem z racji lenistwa czy pychy". Diachroniczna i synchroniczna komunia z najlepszą tradycją moralną staje się hermeneutycznym kryterium dla poznania odznaczającego się roztropnością[37].

To jednak dokonuje się w takiej mierze, w jakiej godzimy się na to, aby być osądzani i prowadzeni przez prawdę, w odróżnieniu od owych „zbuntowanych dusz", o których św. Paweł mówi, iż są oni „przekorni, za prawdą pójść nie chcą, a oddają się nieprawości" (Rz 2, 8). Kiedy zaś ta prawda objawi swoje oblicze w osobie Chrystusa, pojętność bliska dynamizmowi inteligencji przybierze postać „posłuszeństwa wierze" (Rz 16, 26), poprzez które, jak mówi Sobór Watykański II, „człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując «pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego» i dobrowolnie uznając objawienie przez Niego dane" (KO, 5). W ten sposób pojętność staje się wewnętrznym elementem rozumnego dynamizmu sumienia, który zezwala otworzyć się mu na wiarę i na komunię kościelną, któremu ona udziela miejsca.

Zanim jednak wejdziemy w rozważanie specyficznie teologicznych wymiarów sumienia, konieczna jest refleksja nad jeszcze jednym poziomem wyłącznie racjonalnym, tzn. nad warunkami autentyczności posłuszeństwa sumienia wobec zewnętrznego względem niego autorytetu.

Należy tutaj wprowadzić rozróżnienie pomiędzy racjonalną oczywistością jakiejś normy moralnej, w sensie jasności jej specyficznego fundamentu treściowego, a oczywistością jej obowiązywalności. Druga z nich jest konieczna wewnątrz powinności, ale może też opierać się nie tyle na oczywistości racjonalnej specyficznej treści, ile na oczywistości reflektującej nad tym, iż słuszną rzeczą jest być posłusznym. Nie chodzi tu oczywiście o jakąś idealną sytuację, moralnie posłusznym można być w każdym razie tylko w sytuacji pewności, iż dokonany wybór jest rozumny, nawet jeśli w danym momencie rozumność jego jest oczywista wyłącznie dla tego, który mi przewodzi. Czyż pierwszą

---

[36] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, II-II, q. 49, a. 3.

[37] Personalistyczny i wewnętrzny charakter „uczestnictwa", jaki spełnia się w ludzkim akcie, a który wynika z faktu „istnienia i działania razem z innymi", został podjęty i wnikliwie przeanalizowany przez Wojtyłę w książce *Osoba i czyn*. Jego filozoficzne rozważania, które dzięki zetknięciu się z fenomenologią wychodzą od aktu do osoby, mogłyby stanowić antropologiczną bazę dla epistemologicznych refleksji tutaj przedłożonych dotyczących referencyjnego otwarcia się sumienia na międzyosobową komunię.

prawdą, do rozpoznania której sumienie jest wezwane, nie jest owa prawda – jak to zostało powiedziane – o jego bycie skończonym, o pierwszeństwie i transcendencji prawdy w stosunku do aktu sumienia, do jego własnego bytu jako czegoś „danego"? Mocą tego rozpoznania także sąd, dzięki któremu jest się posłusznym, jest sądem sumienia z natury wystarczającym, aby zagwarantować jego godność, kiedy opiera się na rozumnych motywach wiarygodności: „wiem, komu uwierzyłem" (2 Tm 1, 12). Pierwsza postać oczywistości (oczywistość racjonalna) jest zasadą pożądaną, lecz zgodnie z prawami właściwymi racjonalności praktycznej w moralności nie może występować ten sam rodzaj pewności, jaki jest właściwy innym naukom. Mędrzec zadowoli się każdą formą wiedzy o stopniu pewności zgodnej z przedmiotem i wystarczającej wobec celu[38]. Ostatecznym i konkretnym kryterium w moralności jest konnaturalność wynikająca z cnoty człowieka roztropnego. Rozum, który rozpoznaje swoje ograniczenia, otwiera się na jakiś inny, różny i większy od niego samego rozum, a także na treść Objawienia o prawdziwym dobru. Sąd, zgodnie z którym stwierdzam, iż warto pójść za kimś innym, kto pomaga mi rozpoznać i czynić dobro, jest autentycznym sądem sumienia, rozbrzmiewającym z wnętrza sumienia i mocą jemu właściwej wewnętrzności. Jest on uzasadniony przez oczywistość, iż słuszną rzeczą jest pójście za kimś, kto lepiej zna prawdę niż ja sam, jakkolwiek nie zawsze jest to bezpośrednio oczywiste na podstawie szczegółowych racji pójścia za nim w konkretnym przypadku.

4. SUMIENIE CHRZEŚCIJAŃSKIE A MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

Sumienie chrześcijańskie z teologicznego punktu widzenia rozumiane jest jako wyraz „bycia w Chrystusie" człowieka ochrzczonego (por. Rz 6, 11)[39], jako jego uczestnictwo w „zamyśle Chrystusa" (1 Kor 2, 16). W Chrystusie bowiem objawia się nie tylko prawda dotycząca oblicza Boga jako Ojca, a zatem pełna prawda odnośnie do Jego woli zbawczej, lecz także prawda o człowieku[40]. Jeśli Chrystus jest prawdą (por. J 14, 6), to sumienie chrześcijańskie będzie „poznawaniem z Chrystusem", uczestnictwem przez wiarę w Jego poznaniu, które zbawia i czyni wolnymi.

To uczestnictwo w zamyśle Pana Jezusa realizuje się w Duchu Świętym, który upowszechnia i interioryzuje Chrystusa jako konkretną normę personalistyczną[41]. W Duchu Świętym imperatyw moralny staje się dla chrześcijanina

---

[38] Św. Tomasz z Akwinu, *Sententia Libri Ethicorum*, I, 3, 70-93.

[39] Por. G. Chantraine – A. Scola, *L'évenement Christ et la vie morale*, „Anthropotes" 1(1987) s. 5-7; A. Scola, *Christologie et morale*, „Nouvelle Revue Théologique" 109(1987) s. 382-410.

[40] Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 10.

[41] Por. H. Urs von Balthasar, *Nove tesi per un'etica cristiana*, w: „Enchiridion Vaticanum", t. V, Bologna 1982, s. 612-645.

wewnętrzną siłą miłości. „Napój staje się w nas źródłem”[42]. W ten sposób dynamika sumienia chrześcijańskiego sytuuje się poza zagadnieniem autonomii i heteronomii. Syn bowiem zrodzony przez Ojca jest zatem w relacji do Niego faktycznie „kimś innym” (héteros), nie zaś „czymś innym” (héteron). Inność ta zostaje przyjęta i uczyniona własną poprzez Miłość, jakkolwiek nigdy nie jest sprowadzona do identyczności. Włączając się w dynamizm relacji trynitarnych, Duch pomaga nam przez miłość pełnić wolę Ojca, jako „synom w Synu”, a zatem w pełnej wolności synów Bożych. W Duchu Świętym jest nam dane, jako synom, pełnić wolę Kogoś Innego, bez ulegania alienacji, ale to wcale nie oznacza, iż została od nas oddalona owa forma posłuszeństwa przechodzącego przez krzyż, takiego jakiego Ojciec zażądał od swego własnego Syna: „Ojcze mój, jeśli to możliwe, niech Mnie ominie ten kielich! Wszakże nie jak Ja chcę, ale jak Ty” (Mt 26, 39).

Posłuszeństwo sumienia chrześcijańskiego nie odnosi się przede wszystkim do jakiegoś „prawa pisanego”, ani nawet do Ewangelii, jak bowiem jest napisane: litera sama w sobie, nawet ta z Ewangelii, zabija[43]. Nowe prawo jest przede wszystkim „prawem Ducha Świętego”, prawem łaski, jaka jest nam dana za sprawą wiary w Chrystusa Jezusa[44], i dopiero na drugim miejscu jest prawem pisanym. Ponieważ jest ono „prawem wolności”, dlatego jesteśmy przynagleni do posłuszeństwa jemu przez wewnętrzny impuls łaski, a nie poprzez przymus[45]. A jednak ponieważ tylko Chrystusowi Duch Święty został dany w całej pełni, natomiast nam jedynie w pewnej mierze[46], potrzeba nam nadal jakiegoś zewnętrznego pouczenia. Stąd też nieodwołalne pozostają zarówno „zewnętrzne i drugorzędne” elementy nowego prawa, podobnie jak i kryteria weryfikacji w rozpoznawaniu Ducha, który przemawia w naszym wnętrzu[47]. Księga Ewangelii, tradycja kościelna i nauczanie doktrynalne pasterzy stanowią pewną pomoc dla sumienia chrześcijańskiego, która winna być przyjęta z ową pojętnością, która doskonali się w świetle posłuszeństwa wiary. Również element instytucjonalny zostaje w ten sam sposób zinterioryzowany i nie przemawia już odtąd z zewnątrz, ale z wnętrza sumienia chrześcijańskiego, stanowiąc wsparcie dla jego wolności.

Działanie Ducha Świętego w sumieniu chrześcijańskim, które polega na oświeceniu umysłu i nakłonieniu woli, dokonuje się za sprawą dynamiki zdol-

[42] Tamże, teza I, 2.

[43] Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I-II, q. 106, a. 2, z odwołaniem się do św. Augustyna, *De spiritu et littera*, XIV, 24.

[44] Odsyłamy do wspaniałego traktatu na temat lex nova św. Tomasza z Akwinu (*Summa Theologiae*, I-II, qq. 106-108).

[45] Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 3; *Super secundam Ep. ad Corinthios*, c. III, lect. III, n. 112, Torino 1953.

[46] Por. św. Tomasz z Akwinu, *Super Ep. ad Romanos*, c. XII, lect. I, n. 971, Torino 1953.

[47] Por. studium nad drugorzędnym elementem nowego prawa: E. Kaczyński, *La legge nuova. L'elemento esterno della legge nuova secondo San Tommaso*, Roma-Vicenza 1974.

ności ludzkich, respektując ich dogłębną, właściwą każdemu wtórną przyczynowość, a zatem autonomię odpowiedniego poziomu[48]. W tym sensie łaska szanuje najgłębiej wolność podmiotu, co więcej, w najwyższym stopniu ją dowartościowuje.

Sumienie chrześcijańskie jest sumieniem „eklezjalnym"[49]: jawi się w osobistej odpowiedzi na wspólne powołanie (ek-klesia) do wyjścia z siebie, aby otworzyć się na prawdę, która jaśnieje w Chrystusie. Bierze ono początek z nawrócenia (m e t à n o i a): ludzkie „ja" przestaje być autonomicznym podmiotem, który ma sam w sobie własną „konsystencję", wchodzi natomiast w ów nowy podmiot, jakim jest Chrystus, a którego przestrzenią jest Kościół[50]. Kościół jest Oblubienicą Chrystusa, której daruje on swego Ducha, a my uczestniczymy w Duchu dokładnie w takiej mierze, w jakiej uczestniczymy w Kościele. Sumienie znajduje swoją weryfikację w „communio" i tak przybiera charakterystyczną konfigurację eklezjalną. W ten sposób staje się zrozumiałe, dlaczego dla św. Pawła najwyższym szczytem, w którym sama prawda sumienia spełnia się i transcenduje, jest miłość eklezjalna, która potrafi zatroszczyć się o zbawienie braci, poświęcając nawet własną wiedzę przez szacunek dla ich słabości (por. 1 Kor 8, 7-13; 10, 23-30). Wolność sumienia jest wolnością, która rodzi się z miłości i na miłość jest ukierunkowana.

Odnośnie do przywołanej nieco wcześniej problematyki dotyczącej pluralizmu moralnego w relacji do komunii eklezjalnej, wydaje się ważne zwrócenie uwagi na myśl św. Tomasza na temat eklezjologicznego znaczenia zgodności w sądzie moralnym. Komentując dwunasty rozdział Listu do Rzymian[51] ukazuje on zgodność (c o n c o r d i a) jako jedną z istotnych cech charakteryzujących miłość kościelną (c h a r i t a s e c c l e s i a l e). Wyraża się ona w jedności poznania (i n u n i t a t e s c i e n t i a e). Nie sprzeciwia się zatem jedność-

---

[48] Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Super Ep. ad Romanos*, c. VIII, lect. I, n. 602; lect. III, n. 635, Torino 1953.

[49] Odnośnie do zagadnienia eklezjalnego wymiaru moralności odsyłamy do rozprawy: L. M e l i n a, *Ecclesialità e teologia morale. Spunti per un „ri-dimensionamento" teologico della morale*, „Anthropotes" 1(1989) s. 7-27, opublikowany (z niewielkimi zmianami) także w języku niemieckim: *Kirchlichkeit und Moraltheologie. Anregungen zu einer Re-dimensionierung der Moral*, „Communio. Internazionale Katholische Zeitschrift" 20/1(1991) s. 62-81. Pewien niewielki wkład odnośnie do tematu znaleźć można u L. C e c c a r i n i, *La morale come Chiesa. Ricerca di una fondazione ontologica*, Napoli 1980, i H. S c h l ö g e l, *Kirche und sittliches Handeln. Zur Ekklesiologie in der Grundlagenddiskussion der deutschsprachigen katholischen Moraltheologie, seit der Jahrhundertwende*, Mainz 1981.

[50] Por. J. R a t z i n g e r, *Teologia e Chiesa*, „Communio. Strumento Internazionale per un Lavoro Teologico" 87(1986) s. 92-111.

[51] Św. T o m a s z z A k w i n u, *Super Ep. ad Romanos*, c. XII, lect. III, nn. 1005-1006, Torino 1953. Na temat Kościoła w zakresie nowego prawa w dziełach św. Tomasza zobacz: J. M a h o n e y, *Seeking the Spirit. Esseys in Moral and Pastoral Theology*, London 1981, zwłaszcza s. 63-117; oraz S. P i n c k a e r s, *L'Eglise dans la loi nouvelle. Esprit et institution*, „Nova et Vetera" 4(1987) s. 246-262.

ci pojmowanej jako przyjaźń w miłości, że niekiedy powstają pewne rozdźwięki w zagadnieniach spekulatywnych. Czymś zupełnie innym natomiast jest przypadek sądu rozumu w odniesieniu do tego, co trzeba uczynić: tutaj rozdźwięk sprzeciwia się wprost przyjaźni. Tego bowiem rodzaju rozdźwięk implikuje kontrast pomiędzy postawami woli poszczególnych osób, niszcząc harmonię i jedność serc, czyli charakterystyczną cechę konstytuującą Kościół. To właśnie wychodząc z tej koniecznej harmonii św. Tomasz w zadziwiający sposób uzasadnia, że także rozdźwięk w wierze sprzeciwia się jedności kościelnej: stwierdza on bowiem, iż wiara nie jest tylko spekulacją (ona „działa za sprawą miłości", jak powiada św. Paweł – Ga 5, 6), a oderwanie od wiary jest sprzeciwianiem się miłości. Aby usunąć ów rozdźwięk w sądzie moralnym Apostoł nakazuje swoim słuchaczom, aby nie próbowali „być wyłącznie we własnych oczach roztropnymi". Akwinata natomiast dopowiada: „w ten sposób osądzajcie jako roztropne to tylko, co wam się wydaje, że takie jest". Jedność kościelna staje się zatem kryterium, a także sposobem rozpoznawania prawdy Kościoła.

Lecz jak rodzi się prawdziwie kościelne sumienie? Niejednokrotnie ukazywanie relacji sumienie–Magisterium bywa dokonywane w sposób bardzo zewnętrzny, legalistyczny, a zatem nieuchronnie minimalistyczny, jak gdyby chodziło o obronę wolności przez sumienie od ingerencji Magisterium[52]. Przed przystąpieniem do ścisłego wyznaczenia kompetencji, konieczną rzeczą wydaje się sięgnięcie do genezy podmiotowości chrześcijańskiej. Niezrównanym wkładem w tym zakresie jest to, co pozostawił nam św. Ignacy Loyola w swoich *Regułach* (*Regualae ad sentiendum cum Ecclesia*), które zamieścił jako dodatek do swoich *Ćwiczeń duchownych*. Spośród wszystkich reguł trzynasta zwłaszcza jawi się jako najbardziej odległa, prowokacyjna i najmniej aktualna dla naszej epoki. Może właśnie z tej racji głębsza medytacja nad nią jest jak najbardziej wskazana. Brzmi ona tak: „Aby myśleć poprawnie w każdej sprawie, trzeba być zawsze gotowym do wzięcia pod uwagę, iż to, co widzę jako białe, może okazać się czarne, jeśli tak to widzi Kościół hierarchiczny. Wierzymy bowiem, iż ten Duch, który nami kieruje i prowadzi nas ku zbawieniu, jest tym samym w Chrystusie Panu naszym, który jest Oblubieńcem, i w Kościele, który jest Jego Oblubienicą"[53].

Nasze zakłopotanie wobec powyższej reguły jest prawdopodobnie takie samo, jakiego doświadczył również Ignacy i jemu współcześni, kiedy się pomyśli, iż właśnie ona wydaje się być paradoksalną odpowiedzią i diametralną odwrotnością pewnego stwierdzenia Erazma z Rotterdamu, według którego:

---

[52] Por. ustalenia doktrynalne przedstawione w Instrukcji Kongregacji Nauki Wiary z 24 V 1990: *La vocazione ecclesiale del teologo*, nr 38.

[53] Do znakomitego komentarza i wspaniałej interpretacji *Reguł* odsyłamy do pracy G. Fessarda, *La dialectique des Exercises Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, t. II: *Fondament-Péché-Orthodoxie*, Paris 1956, s. 167-222, z którego również wiele zaczerpnęliśmy.

„białe nigdy nie będzie czarne, nawet gdyby sam papież miał tak to określić; to, czego ja jestem pewien, on nigdy nie dokona". Zadaniem hiperbolicznej hipotezy Ignacego jest właśnie nic innego jak usunięcie owej fałszywej pewności prawdy odnośnie do własnej opinii, aby stać się „gotowym na ...". Centralną sprawą dla właściwego ustawienia relacji wiara–rozum jest rozpoznanie nie absolutnego, lecz historycznego charakteru rozumu ludzkiego w jego drodze ku otwarciu się na prawdę, która go wyprzedza i przekracza (transcenduje). Oznacza to uznanie takich elementów, jak: stworzoność, wielorakie uwarunkowania afektywne, sytuacyjne, grzeszność osobista i zbiorowa – za ogólny kontekst, w którego ramy wpisuje się działanie rozumu i poznawanie prawdy (przede wszystkim prawdy moralnej). Kształtowanie afektywności domaga się koniecznie pośrednictwa wspólnoty.

Relacja z Duchem Świętym, który uzdalnia rozum stworzony do poznawania prawdy, dokonuje się poprzez Kościół, w jego dominującej rzeczywistości misteryjnej („święty"), lecz także historyczno-instytucjonalnej („hierarchiczny") i w jego wymiarach „Oblubienicy" i „Matki". Oto tytuły, jakimi Ignacy określa Kościół w swej pierwszej i trzynastej regule. Pełnia relacji z Duchem Świętym może nastąpić wyłącznie w komunii z Oblubienicą Chrystusa, której podarował on Ducha. Ta zaś poprzedzona jest przez relację dziecięctwa, poprzez którą chrześcijanin zrodzony jest przez Kościół – Matkę, jako że nie sposób pominąć tego horyzontalnego wymiaru czasu i historii, w którym koniecznie tkwi wymiar wspólnotowy. Tylko w takich warunkach chrześcijanin może na swój sposób przeżywać relację ojcostwa / macierzyństwa w stosunku do innych. Relacja z Duchem Świętym, pozostająca w ścisłym związku chrystologicznym i eklezjologicznym, staje się subiektywnie możliwa zasadniczo dzięki postawie wynagrodzenia, która umożliwia chrześcijaninowi przyjęcie postawy „sentire cum Ecclesia". W strukturze bytu stworzonego i grzesznego wyraża się to pełnym szacunku, prostoty i pobożności otwarciem na prawdę Bożą. Jest uczestnictwem w postawie Maryi, we „fiat" Maryi, która jako Oblubienica Ducha Świętego, otwierając się na Niego staje się w ten sposób Matką Chrystusa. W Maryjnym „fiat" zawiera się bowiem wewnętrzny wyraz i geneza podmiotowości eklezjalnej, źródło świętości i doświadczenia chrześcijańskiego. W obliczu Ducha Świętego postawa duszy nie może być inna, jak tylko niewieścia i oblubieńcza, pozwalająca się kierować poprzez macierzyńskie pośrednictwo Kościoła. Gotowość na wyrzeczenie się własnego punktu widzenia (umartwienie: podobieństwo do śmierci) jest warunkiem do narodzenia się na nowo, aby odczuwać wraz z Kościołem.

W ten sposób św. Ignacy, w odpowiedzi na współczesne sobie żądania rewindykacyjne odnośnie do podmiotowości autonomicznej i kreatywnej względem prawdy, wypracowuje najpełniej katolicką definicję podmiotu w jego kościelnej genezie. Uznaje ona wartość „odczucia" osobistego, lecz ustawia je w kontekście pewnej formacji i sytuacji historycznej. Podmiotem

ci pojmowanej jako przyjaźń w miłości, że niekiedy powstają pewne rozdźwięki w zagadnieniach spekulatywnych. Czymś zupełnie innym natomiast jest przypadek sądu rozumu w odniesieniu do tego, co trzeba uczynić: tutaj rozdźwięk sprzeciwia się wprost przyjaźni. Tego bowiem rodzaju rozdźwięk implikuje kontrast pomiędzy postawami woli poszczególnych osób, niszcząc harmonię i jedność serc, czyli charakterystyczną cechę konstytuującą Kościół. To właśnie wychodząc z tej koniecznej harmonii św. Tomasz w zadziwiający sposób uzasadnia, że także rozdźwięk w wierze sprzeciwia się jedności kościelnej: stwierdza on bowiem, iż wiara nie jest tylko spekulacją (ona „działa za sprawą miłości", jak powiada św. Paweł – Ga 5, 6), a oderwanie od wiary jest sprzeciwianiem się miłości. Aby usunąć ów rozdźwięk w sądzie moralnym Apostoł nakazuje swoim słuchaczom, aby nie próbowali „być wyłącznie we własnych oczach roztropnymi". Akwinata natomiast dopowiada: „w ten sposób osądzajcie jako roztropne to tylko, co wam się wydaje, że takie jest". Jedność kościelna staje się zatem kryterium, a także sposobem rozpoznawania prawdy Kościoła.

Lecz jak rodzi się prawdziwie kościelne sumienie? Niejednokrotnie ukazywanie relacji sumienie–Magisterium bywa dokonywane w sposób bardzo zewnętrzny, legalistyczny, a zatem nieuchronnie minimalistyczny, jak gdyby chodziło o obronę wolności przez sumienie od ingerencji Magisterium[52]. Przed przystąpieniem do ścisłego wyznaczenia kompetencji, konieczną rzeczą wydaje się sięgnięcie do genezy podmiotowości chrześcijańskiej. Niezrównanym wkładem w tym zakresie jest to, co pozostawił nam św. Ignacy Loyola w swoich *Regułach* (*Regualae ad sentiendum cum Ecclesia*), które zamieścił jako dodatek do swoich *Ćwiczeń duchownych*. Spośród wszystkich reguł trzynasta zwłaszcza jawi się jako najbardziej odległa, prowokacyjna i najmniej aktualna dla naszej epoki. Może właśnie z tej racji głębsza medytacja nad nią jest jak najbardziej wskazana. Brzmi ona tak: „Aby myśleć poprawnie w każdej sprawie, trzeba być zawsze gotowym do wzięcia pod uwagę, iż to, co widzę jako białe, może okazać się czarne, jeśli tak to widzi Kościół hierarchiczny. Wierzymy bowiem, iż ten Duch, który nami kieruje i prowadzi nas ku zbawieniu, jest tym samym w Chrystusie Panu naszym, który jest Oblubieńcem, i w Kościele, który jest Jego Oblubienicą"[53].

Nasze zakłopotanie wobec powyższej reguły jest prawdopodobnie takie samo, jakiego doświadczył również Ignacy i jemu współcześni, kiedy się pomyśli, iż właśnie ona wydaje się być paradoksalną odpowiedzią i diametralną odwrotnością pewnego stwierdzenia Erazma z Rotterdamu, według którego:

---

[52] Por. ustalenia doktrynalne przedstawione w Instrukcji Kongregacji Nauki Wiary z 24 V 1990: *La vocazione ecclesiale del teologo*, nr 38.

[53] Do znakomitego komentarza i wspaniałej interpretacji *Reguł* odsyłamy do pracy G. Fessarda, *La dialectique des Exercises Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, t. II: *Fondament-Péché-Orthodoxie*, Paris 1956, s. 167-222, z którego również wiele zaczerpnęliśmy.

„białe nigdy nie będzie czarne, nawet gdyby sam papież miał tak to określić; to, czego ja jestem pewien, on nigdy nie dokona". Zadaniem hiperbolicznej hipotezy Ignacego jest właśnie nic innego jak usunięcie owej fałszywej pewności prawdy odnośnie do własnej opinii, aby stać się „gotowym na ...". Centralną sprawą dla właściwego ustawienia relacji wiara–rozum jest rozpoznanie nie absolutnego, lecz historycznego charakteru rozumu ludzkiego w jego drodze ku otwarciu się na prawdę, która go wyprzedza i przekracza (transcenduje). Oznacza to uznanie takich elementów, jak: stworzoność, wielorakie uwarunkowania afektywne, sytuacyjne, grzeszność osobista i zbiorowa – za ogólny kontekst, w którego ramy wpisuje się działanie rozumu i poznawanie prawdy (przede wszystkim prawdy moralnej). Kształtowanie afektywności domaga się koniecznie pośrednictwa wspólnoty.

Relacja z Duchem Świętym, który uzdalnia rozum stworzony do poznawania prawdy, dokonuje się poprzez Kościół, w jego dominującej rzeczywistości misteryjnej („święty"), lecz także historyczno-instytucjonalnej („hierarchiczny") i w jego wymiarach „Oblubienicy" i „Matki". Oto tytuły, jakimi Ignacy określa Kościół w swej pierwszej i trzynastej regule. Pełnia relacji z Duchem Świętym może nastąpić wyłącznie w komunii z Oblubienicą Chrystusa, której podarował on Ducha. Ta zaś poprzedzona jest przez relację dziecięctwa, poprzez którą chrześcijanin zrodzony jest przez Kościół – Matkę, jako że nie sposób pominąć tego horyzontalnego wymiaru czasu i historii, w którym koniecznie tkwi wymiar wspólnotowy. Tylko w takich warunkach chrześcijanin może na swój sposób przeżywać relację ojcostwa / macierzyństwa w stosunku do innych. Relacja z Duchem Świętym, pozostająca w ścisłym związku chrystologicznym i eklezjologicznym, staje się subiektywnie możliwa zasadniczo dzięki postawie wynagrodzenia, która umożliwia chrześcijaninowi przyjęcie postawy „sentire cum Ecclesia". W strukturze bytu stworzonego i grzesznego wyraża się to pełnym szacunku, prostoty i pobożności otwarciem na prawdę Bożą. Jest uczestnictwem w postawie Maryi, we „fiat" Maryi, która jako Oblubienica Ducha Świętego, otwierając się na Niego staje się w ten sposób Matką Chrystusa. W Maryjnym „fiat" zawiera się bowiem wewnętrzny wyraz i geneza podmiotowości eklezjalnej, źródło świętości i doświadczenia chrześcijańskiego. W obliczu Ducha Świętego postawa duszy nie może być inna, jak tylko niewieścia i oblubieńcza, pozwalająca się kierować poprzez macierzyńskie pośrednictwo Kościoła. Gotowość na wyrzeczenie się własnego punktu widzenia (umartwienie: podobieństwo do śmierci) jest warunkiem do narodzenia się na nowo, aby odczuwać wraz z Kościołem.

W ten sposób św. Ignacy, w odpowiedzi na współczesne sobie żądania rewindykacyjne odnośnie do podmiotowości autonomicznej i kreatywnej względem prawdy, wypracowuje najpełniej katolicką definicję podmiotu w jego kościelnej genezie. Uznaje ona wartość „odczucia" osobistego, lecz ustawia je w kontekście pewnej formacji i sytuacji historycznej. Podmiotem

wierzącym, którego doświadczenie staje się punktem odniesienia również dla teologii, jest sama wspólnota kościelna. Konstytuuje się on poprzez działanie rozumu i afektywności, pozwalając kształtować się Duchowi Świętemu pod przewodnictwem władzy hierarchicznej.

ZAKOŃCZENIE

Pytanie, od którego rozpoczęła się nasza refleksja, dotyczyło relacji wolności do sumienia i Magisterium. Św. Paweł uczy nas, że „gdzie jest Duch Pański, tam jest wolność" (2 Kor 3, 17). Albowiem prawda nas wyzwala (por. J 8, 32), Duch zaś jest tym, który wiedzie nas do pełni prawdy (por. J 16, 13). Sumienie, które prowadzi do wolności, jest zatem tym, które pozwala się Duchowi prowadzić do prawdy. Działanie sumienia nie jest czysto biernym i aplikacyjnym stosowaniem prawa, ale zakłada prawdziwą pracę hermeneutyczną, która odwołuje się do wolności podmiotu. Wolność ta jest autentyczna nie wtedy, gdy rości sobie prawo bycia arbitrem sądu moralnego, jak gdyby chodziło o spełnienie aktu twórczego poznania dobra i zła, nie podlegającego weryfikacji i niezależnego absolutnie. Jest ona raczej powołana, aby w postawie słuchania i zależności odkrywać prawdę o konkretnym dobru. Ta wypływająca z cnoty konnaturalność i otwarcie się na komunię stanowią warunki konieczne, aby sumienie mogło wypełnić swoje zadanie.

Duch Pański, który oświeca od wewnątrz sumienie chrześcijańskie, zapewnia mu także zewnętrzny przybytek i weryfikację. Kościelność jest formą, w której realizuje się wymóg komunii międzyosobowej; nie jest ona czymś zewnętrznie narzuconym sumieniu, lecz stanowi jego wewnętrzny wymiar, co więcej, warunek jego prawidłowego działania. Magisterium zaś jest najwyższym świadkiem owej eklezjalności, zagwarantowanym dzięki charyzmatowi Ducha. Stopień owej gwarancji zmienia się oczywiście w zależności od poziomu zaangażowania się autorytetu doktrynalnego Pasterzy i Głowy ich Kolegium. Lecz sumienie chrześcijańskie, pomimo ofiary składanej z własnych opinii, nie może nie odbierać zwyczajnego nauczania Magisterium jako pomocy udzielanej jego osobistej wolności. Magisterium bowiem nie przemawia do niego z zewnątrz przez narzucanie mu ograniczeń, ale jest wewnętrznym przywołaniem sumienia indywidualnego do zweryfikowania jego dróg w jedności ze wspólnotą, która obdarza go prawdą wiodącą ku wolności.

Tłum. *Krystyna Borowczyk*

Bp Kurt KRENN

KENOZA I ZMARTWYCHWSTANIE KOŚCIOŁA W EUROPIE WSCHODNIEJ

W czasach wolności i pokoju pojawia się pokusa utożsamienia wiary z wszelkimi możliwymi dobrami ludzkimi, co prowadzić może do niezrozumienia istoty i posłannictwa Kościoła. [...] Kościół idzie swoją drogą w świecie, nie wolno mu jednak być ze świata. Jest to tajemnica, która daje Kościołowi moc „sprzeciwu" wobec świata i wobec ziemskich i czysto ludzkich celów.

1. „KENOZA KOŚCIOŁA" – LEKCJA TEOLOGICZNA

Uczucia radości i wolności znów powróciły w Europie do granic nieco sceptycznej normalności. Ostatnie czasy przyniosły wiele wydarzeń i zmian, które skłaniały do marzeń o wiecznym pokoju, o wolności godnej człowieka, o większej sprawiedliwości i nowym porządku świata. Jednak niejedno z tego, co wyśnione, ukazuje teraz związany ze sobą trud; niejedno okazało się złudzeniem, niejedno powróciło do dawnego stanu; niejedno wszak pozostało i zaczyna budzić nadzieję. Chociaż dokonały się wielkie zmiany, przed Europą Wschodnią i Zachodnią stoją wciąż wielkie decyzje. Mogło się najpierw wydawać, że oto wschodni marksizm-leninizm został przezwyciężony i będzie wprowadzana teraz gospodarka rynkowa, demokracja wielopartyjna, zostaną zagwarantowane prawa człowieka i obywatela itp. Pierwsze rozważania nad wielkimi przemianami politycznymi w Europie zdawały się w istocie nie proponować niczego innego, jak po prostu rozszerzenie zachodnioeuropejskiego porządku politycznego i gospodarczego na Europę Wschodnią. Pamiętano oczywiście o wielu trudnościach okresu przejściowego, jednakże przyszłość widziano jedynie jako powiększenie zasięgu zachodnioeuropejskiego porządku poprzez dołączenie doń Europy Wschodniej. Nie musimy oceniać, na płaszczyźnie ekonomicznej i politycznej, powodzenia tego przestrzennego rozrostu; wydaje się jednak, że idea ta jest zbyt prosta, by mogła okazać się skuteczna.

Również Kościół w Europie Wschodniej i Zachodniej wydaje się stać przed podobnymi rozstrzygnięciami. Wolność, czy raczej większa wolność, zdaje się przynaglać Kościół we wschodniej części Europy, by zdecydował, czy nie powinien po prostu przejąć tych struktur, które zostały już wykształcone w Europie Zachodniej w latach wolności i materialnego dobrobytu. Wy-

bierają się już w drogę zachodnioeuropejscy doradcy oraz chętni do pobierania nauk specjaliści z Europy Wschodniej, zdecydowani, by nadać obliczu Kościoła w całej Europie zachodnioeuropejskie piętno. Doradza się Kościołowi w Europie Wschodniej, by po prostu przejął to, co zostało wymyślone i wypróbowane na Zachodzie; żmudny i długotrwały proces rozwoju zostanie zaoszczędzony, jeśli po prostu wejdzie się w to, co już istnieje.

Taki tok rozumowania wygląda prosto i kusząco. Ale czym był Kościół, kiedy nie można było spodziewać się wolności, kiedy kapłanów albo wcale nie było, albo ograniczano swobodę ich działania, albo po prostu zamykano ich w więzieniach, kiedy wierni ulegali rozproszeniu, kiedy nie było ani informacji, ani komunikacji, kiedy bieda przechodziła w całkowitą bezradność, kiedy z Kościoła ostawało się już bardzo niewiele, choć może właśnie to, co najistotniejsze? Pewne jest, że to wszechmoc i dobroć Boża ocaliły Kościół w takich czasach i w takich miejscach; jego przetrwanie z trudem poddawałoby się wyjaśnieniu w ramach ludzkiego „przyczynowego" myślenia. „Kenoza" Kościoła w latach jego prześladowań pozbawiła go bowiem wiele z tego, co uważamy za ważne.

Rozmyślanie nad prześladowanym i cierpiącym Kościołem powiedzie nam się dzisiaj tym lepiej, im lepiej pojmiemy Kościół w tej jego tajemnicy, w której jest on Ludem Bożym, Ustanowieniem Chrystusa i Jego Mistycznym Ciałem. Kto widzi Kościół tylko jako sumę Kościołów partykularnych lub różnorodnych, socjologicznie ukonstytuowanych społeczności, będzie widział w prześladowanym Kościele raczej tylko przypadek problemu nieprzestrzegania praw człowieka i obywatela.

Prześladowany Kościół był niewątpliwie jednym z głównych i najbardziej skutecznych rzeczników ruchu na rzecz praw człowieka w Europie Wschodniej. Czy jednak spełniona przez Kościoł posługa na rzecz godności i praw człowieka wyczerpuje sens zniesionych prześladowań i cierpień? Czy prześladowany Kościół przetrwał dlatego, że był jedną z odmian „ruchu obrony praw człowieka"?

Niejedno widzi się dzisiaj w tej perspektywie. Wierność Kościołowi i religijną gorliwość ludzi tłumaczy się tym, że Kościół stanowił ten rodzaj obszaru wolności, w którym protest, krytyka i opozycja wobec ucisku i despotyzmu mogły zostać przynajmniej wyrażone. Ponieważ w państwach Wschodu mamy dzisiaj nowe obszary wolności i prawa, przypuszcza się, że Kościół straci wiele ze swej dawnej atrakcyjności i wielu dawnych zwolenników.

Wraz z postępem w dziedzinie zachowywania praw człowieka i obywatela oraz rozwojem porządku demokratycznego wiele wartości i działań zostanie przesuniętych z obrębu Kościoła do państwowych i publicznych dziedzin życia. Możemy też z satysfakcją wskazać na fakt, że w wielu miejscach Kościół odegrał wielką i błogosławioną rolę w procesie zdobywania wolności przez konkretne narody. Ale właśnie dlatego powstaje dzisiaj pytanie: czy ta „po-

sługa na rzecz praw człowieka" stanowiła główne zadanie Kościoła, czy też miała inną podstawę i inne źródło, niż tylko ideał praw człowieka?

2. TRYNITARNY „PODMIOT" KOŚCIOŁA

Wobec tych przemyśleń nasuwa się pytanie: czy Kościół ma tylko „ludzki" podmiot, który uwierzytelnia go jako ruch obrony praw człowieka, czy ma też podmiot „boski", który dokonuje i objawia nieporównanie więcej, niż wymagają tego cele sprawiedliwości, prawa, wolności i pokoju? Konstytucja Soboru Watykańskiego II *Lumen gentium* mówi o wielowymiarowej rzeczywistości Kościoła jako o jednym ludzie zjednoczonym jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego (por. KK, 4). Istnienie jednego Kościoła ma zatem „trynitarny podmiot"; uczestnicząc w jego wewnętrznym życiu Kościół rozwija się jako wspólnota zbawienia. Jeżeli zatem w przypadku prześladowanego Kościoła wyjdziemy od takiego teologicznego podmiotu, będziemy mogli odpowiedzieć na pytania, których nie wyczerpuje paradygmat ludzkich praw i wartości.

3. KOŚCIÓŁ – ZNAK I ZABEZPIECZENIE TRANSCENDENCJI OSOBY LUDZKIEJ

Niewątpliwym powodem do chluby dla Kościoła jest fakt, że okazał się „znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej" (por. KDK, 76). W jaki sposób należy to rozumieć? Sam Syn Boży Jezus Chrystus stał się równy nam, ludziom, we wszystkim oprócz grzechu. Jako Odkupiciel człowieka, Chrystus posiada szczególne obywatelstwo w rodzinie ludzkiej. Jako Głowa swego Mistycznego Ciała, Kościoła, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek Jezus Chrystus zabezpieczył pośród brutalnego i despotycznego świata prawdę o godności człowieka jako dobro wiary Kościoła.

Stwierdzenia takie uświadamiają nam jednak, że Kościół jest czymś więcej niż „ruchem obrony praw człowieka". Niewiarygodne przemiany polityczne w Europie Wschodniej, dokonane w tak krótkim czasie oraz nieoczekiwany wzrost moralnego i społecznego autorytetu prześladowanego Kościoła mogłyby skłaniać do wniosku, że Kościół był najskuteczniejszym z tych ruchów. Jeszcze więcej zaś wątpliwości budziłaby konkluzja, że idea praw człowieka inspirowała Kościół w czasach prześladowań i w ten właśnie sposób podtrzymywała go w jego intelektualnej i duchowej egzystencji.

4. „ZHUMANIZOWANY" ATEIZM

To właśnie ateizm, w formie propagowanej przez marksizm-leninizm, motywował ucisk i prześladowanie Kościoła czyniąc je częścią politycznego systemu. Ale nawet wschodnioeuropejski ateizm dawno pojął, że musi, przy-

bierają się już w drogę zachodnioeuropejscy doradcy oraz chętni do pobierania nauk specjaliści z Europy Wschodniej, zdecydowani, by nadać obliczu Kościoła w całej Europie zachodnioeuropejskie piętno. Doradza się Kościołowi w Europie Wschodniej, by po prostu przejął to, co zostało wymyślone i wypróbowane na Zachodzie; żmudny i długotrwały proces rozwoju zostanie zaoszczędzony, jeśli po prostu wejdzie się w to, co już istnieje.

Taki tok rozumowania wygląda prosto i kusząco. Ale czym był Kościół, kiedy nie można było spodziewać się wolności, kiedy kapłanów albo wcale nie było, albo ograniczano swobodę ich działania, albo po prostu zamykano ich w więzieniach, kiedy wierni ulegali rozproszeniu, kiedy nie było ani informacji, ani komunikacji, kiedy bieda przechodziła w całkowitą bezradność, kiedy z Kościoła ostawało się już bardzo niewiele, choć może właśnie to, co najistotniejsze? Pewne jest, że to wszechmoc i dobroć Boża ocaliły Kościół w takich czasach i w takich miejscach; jego przetrwanie z trudem poddawałoby się wyjaśnieniu w ramach ludzkiego „przyczynowego" myślenia. „Kenoza" Kościoła w latach jego prześladowań pozbawiła go bowiem wiele z tego, co uważamy za ważne.

Rozmyślanie nad prześladowanym i cierpiącym Kościołem powiedzie nam się dzisiaj tym lepiej, im lepiej pojmiemy Kościół w tej jego tajemnicy, w której jest on Ludem Bożym, Ustanowieniem Chrystusa i Jego Mistycznym Ciałem. Kto widzi Kościół tylko jako sumę Kościołów partykularnych lub różnorodnych, socjologicznie ukonstytuowanych społeczności, będzie widział w prześladowanym Kościele raczej tylko przypadek problemu nieprzestrzegania praw człowieka i obywatela.

Prześladowany Kościół był niewątpliwie jednym z głównych i najbardziej skutecznych rzeczników ruchu na rzecz praw człowieka w Europie Wschodniej. Czy jednak spełniona przez Kościoł posługa na rzecz godności i praw człowieka wyczerpuje sens zniesionych prześladowań i cierpień? Czy prześladowany Kościół przetrwał dlatego, że był jedną z odmian „ruchu obrony praw człowieka"?

Niejedno widzi się dzisiaj w tej perspektywie. Wierność Kościołowi i religijną gorliwość ludzi tłumaczy się tym, że Kościół stanowił ten rodzaj obszaru wolności, w którym protest, krytyka i opozycja wobec ucisku i despotyzmu mogły zostać przynajmniej wyrażone. Ponieważ w państwach Wschodu mamy dzisiaj nowe obszary wolności i prawa, przypuszcza się, że Kościół straci wiele ze swej dawnej atrakcyjności i wielu dawnych zwolenników.

Wraz z postępem w dziedzinie zachowywania praw człowieka i obywatela oraz rozwojem porządku demokratycznego wiele wartości i działań zostanie przesuniętych z obrębu Kościoła do państwowych i publicznych dziedzin życia. Możemy też z satysfakcją wskazać na fakt, że w wielu miejscach Kościół odegrał wielką i błogosławioną rolę w procesie zdobywania wolności przez konkretne narody. Ale właśnie dlatego powstaje dzisiaj pytanie: czy ta „po-

sługa na rzecz praw człowieka" stanowiła główne zadanie Kościoła, czy też miała inną podstawę i inne źródło, niż tylko ideał praw człowieka?

2. TRYNITARNY „PODMIOT" KOŚCIOŁA

Wobec tych przemyśleń nasuwa się pytanie: czy Kościół ma tylko „ludzki" podmiot, który uwierzytelnia go jako ruch obrony praw człowieka, czy ma też podmiot „boski", który dokonuje i objawia nieporównanie więcej, niż wymagają tego cele sprawiedliwości, prawa, wolności i pokoju? Konstytucja Soboru Watykańskiego II *Lumen gentium* mówi o wielowymiarowej rzeczywistości Kościoła jako o jednym ludzie zjednoczonym jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego (por. KK, 4). Istnienie jednego Kościoła ma zatem „trynitarny podmiot"; uczestnicząc w jego wewnętrznym życiu Kościół rozwija się jako wspólnota zbawienia. Jeżeli zatem w przypadku prześladowanego Kościoła wyjdziemy od takiego teologicznego podmiotu, będziemy mogli odpowiedzieć na pytania, których nie wyczerpuje paradygmat ludzkich praw i wartości.

3. KOŚCIÓŁ – ZNAK I ZABEZPIECZENIE TRANSCENDENCJI OSOBY LUDZKIEJ

Niewątpliwym powodem do chluby dla Kościoła jest fakt, że okazał się „znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej" (por. KDK, 76). W jaki sposób należy to rozumieć? Sam Syn Boży Jezus Chrystus stał się równy nam, ludziom, we wszystkim oprócz grzechu. Jako Odkupiciel człowieka, Chrystus posiada szczególne obywatelstwo w rodzinie ludzkiej. Jako Głowa swego Mistycznego Ciała, Kościoła, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek Jezus Chrystus zabezpieczył pośród brutalnego i despotycznego świata prawdę o godności człowieka jako dobro wiary Kościoła.

Stwierdzenia takie uświadamiają nam jednak, że Kościół jest czymś więcej niż „ruchem obrony praw człowieka". Niewiarygodne przemiany polityczne w Europie Wschodniej, dokonane w tak krótkim czasie oraz nieoczekiwany wzrost moralnego i społecznego autorytetu prześladowanego Kościoła mogłyby skłaniać do wniosku, że Kościół był najskuteczniejszym z tych ruchów. Jeszcze więcej zaś wątpliwości budziłaby konkluzja, że idea praw człowieka inspirowała Kościół w czasach prześladowań i w ten właśnie sposób podtrzymywała go w jego intelektualnej i duchowej egzystencji.

4. „ZHUMANIZOWANY" ATEIZM

To właśnie ateizm, w formie propagowanej przez marksizm-leninizm, motywował ucisk i prześladowanie Kościoła czyniąc je częścią politycznego systemu. Ale nawet wschodnioeuropejski ateizm dawno pojął, że musi, przy-

najmniej werbalnie, przyswoić sobie ideę praw człowieka, aby prowadzić skuteczną politykę, zarówno zewnętrzną, jak i wewnętrzną. Ateizm Wschodu i Zachodu również w przyszłości będzie się prezentował jako utopia urzeczywistnionych praw człowieka i obywatela oraz wartości ludzkich. Dlatego też Kościół musiał postawić „kwestię swej tożsamości" w konfrontacji z tymi, którzy przez zwrócenie się ku „człowiekowi" szukają politycznego sukcesu. W związku z tym można dzisiaj niejednokrotnie zauważyć, że Kościół i jego posłannictwo nie są już postrzegane w wymiarze religijnym, lecz tylko w aspekcie społecznej i politycznej doniosłości: w świadomości publicznej wielu kręgów liczy się tylko to, co Kościół mówi np. o pokoju, rozbrojeniu, sprawiedliwości społecznej, porządku międzynarodowym czy politycznych wydarzeniach dnia. Nikogo w tych środowiskach nie interesuje – nikt już nawet nie przypuszcza – że w Kościele podlega to wszystko z konieczności religijnemu procesowi uzasadniania. Kościołowi będzie coraz trudniej głosić inne postawy i normy, niż te, które powszechny konsens polityczny i kulturalny podsunie jako relewantną rzeczywistość. Słowo „Bóg" traci w ten sposób jakiekolwiek znaczenie i jest uważane najwyżej za prywatną osobliwość niektórych religijnie motywowanych osób. Chociaż ateizm rozumiany jako ideologia walki z wiarą nieco osłabł, utrzymuje się on dzisiaj jako „ateizm komunikacji" na płaszczyźnie polityki, spraw społecznych, kultury, ekonomii i nauki. W dziedzinach tych mówi się, opisuje i decyduje tak, jakby Bóg nie istniał i jakby nie było żadnego powodu, by cokolwiek od Boga wywodzić lub w Bogu ugruntowywać. W tej atmosferze komunikacyjnego ateizmu łatwo o błędne zrozumienie posłannictwa Kościoła.

5. MOŻLIWE NIEPOROZUMIENIE

Już działanie i posłannictwo Jezusa narażone były na świecką interpretację, chciano uczynić Jezusa politycznym przywódcą i mesjaszem. W Ewangelii według św. Jana czytamy: „A kiedy ci ludzie spostrzegli, jaki cud uczynił Jezus, mówili: «Ten prawdziwie jest prorokiem, który miał przyjść na świat». Gdy więc Jezus poznał, że mieli przyjść i porwać Go, aby Go obwołać królem, sam usunął się znów na górę" (J 6, 14). Tłumowi zaś, który Go szukał, Jezus powiedział: „Szukacie Mnie nie dlatego, żeście widzieli znaki, ale dlatego, żeście jedli chleb do sytości. Troszczcie się nie o ten pokarm, który ginie, ale o ten, który trwa na wieki, a który da wam Syn Człowieczy" (J 6, 26-27). To, czego ludzie chcieli od Jezusa, pozostaje również dziś pokusą błędnego rozumienia Kościoła i wiary; jest to nierzadkie dzisiaj usiłowanie zredukowania perspektywy Bożej do schematów ludzkich dążeń politycznych. Wskazuje się przy tym na szereg faktów historycznych, które krytykowane są jako niezgodne z prawem wkraczanie Kościoła w polityczny schemat walki o władzę, np. przełom konstantyński, polityczna wizja świata Bonifacego VIII, istnienie Państwa Kościelnego czy politykujący prałaci w partiach XX wieku.

Na ile sprawiedliwa czy niesprawiedliwa może być ta krytyka, nie sposób tu odpowiedzieć. Pozostaje jednak do rozważenia pytanie: w jakim stopniu dzisiejszy udział Kościoła w ruchach politycznych na rzecz równości, wolności, braterstwa może zdeformować jego tożsamość?

6. PRZEMIANY W EUROPIE WSCHODNIEJ I ICH ZWIĄZEK Z PAPIEŻEM JANEM PAWŁEM II

Wielu znawców historycznych procesów upatruje początku wielkich przemian w Europie Wschodniej w wyborze Jan Pawła II na papieża. Pewną rolę mógł odegrać fakt polskiego pochodzenia papieża. Jednak o wiele bardziej decydujące wydaje się to, że Jan Paweł II uczynił „sprawę człowieka" swą podstawową troską. Papież nie głosi jednak świeckiego humanizmu, który po prostu uznaje człowieka i jego prawa za sprawę najważniejszą. Wskazuje on raczej na boski fundament człowieka i jego praw. Wówczas zaś osobowa godność człowieka jawi się nie jako rezultat powszechnego konsensu, lecz jest ugruntowana w Boskim akcie stworzenia i odkupienia.

Od czasów Soboru Watykańskiego II „sprawa człowieka" jeszcze bardziej wkroczyła do świadomości Kościoła. Pod wieloma względami to, co Kościół ujął wówczas w wyraźnym kontekście teologicznym, nie było nowe. Rozwijająca się nieustannie społeczna nauka Kościoła i liczne głosy papieży nawołujące do pokoju lub skierowane przeciw różnorodnym totalitaryzmom stanowią w naszym stuleciu trwałe świadectwo troski Kościoła o człowieka. Sobór Watykański II pogłębił wizję rodziny ludzkiej zobowiązanej do solidarności i powszechnej wzajemnej zależności ludzkich systemów i porządków, pogłębił również wyjaśnienie tajemnicy człowieka zakorzenionej w fakcie Chrystusowego wcielenia i odkupienia. Czytamy w *Gaudium et spes*: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i ukazuje mu najwyższe jego powołanie" (KDK, 22). Ta wypowiedź Soboru jest myślą przewodnią pierwszej encykliki Jana Pawła II, ogłoszonej w 1979 roku i zatytułowanej *Redemptor hominis*. Rozumiejąc, że prawa człowieka i godność osoby będą stanowić w tak bardzo złożonym dzisiaj świecie pytanie dominujące, Jan Paweł II pyta o podstawę tego, kim jest i kim powinien być człowiek. Wyprowadza on godność człowieka z Boskiego aktu stworzenia, w którym człowiek został uczyniony jedynym stworzeniem na ziemi, którego Bóg chciał dla niego samego (por. KDK, 24). Stworzonemu przez Boga człowiekowi przysługują zatem prawda i godność bycia obrazem i podobieństwem swego Stwórcy.

Dokonane przez Chrystusa odkupienie jest wówczas ze swej istoty odzyskaniem dla obarczonego winą człowieka prawdy i godności w takiej powszechności, którą tylko sam wcielony Syn Boży mógł urzeczywistnić, jednocząc

najmniej werbalnie, przyswoić sobie ideę praw człowieka, aby prowadzić skuteczną politykę, zarówno zewnętrzną, jak i wewnętrzną. Ateizm Wschodu i Zachodu również w przyszłości będzie się prezentował jako utopia urzeczywistnionych praw człowieka i obywatela oraz wartości ludzkich. Dlatego też Kościół musiał postawić „kwestię swej tożsamości" w konfrontacji z tymi, którzy przez zwrócenie się ku „człowiekowi" szukają politycznego sukcesu. W związku z tym można dzisiaj niejednokrotnie zauważyć, że Kościół i jego posłannictwo nie są już postrzegane w wymiarze religijnym, lecz tylko w aspekcie społecznej i politycznej doniosłości: w świadomości publicznej wielu kręgów liczy się tylko to, co Kościół mówi np. o pokoju, rozbrojeniu, sprawiedliwości społecznej, porządku międzynarodowym czy politycznych wydarzeniach dnia. Nikogo w tych środowiskach nie interesuje – nikt już nawet nie przypuszcza – że w Kościele podlega to wszystko z konieczności religijnemu procesowi uzasadniania. Kościołowi będzie coraz trudniej głosić inne postawy i normy, niż te, które powszechny konsens polityczny i kulturalny podsunie jako relewantną rzeczywistość. Słowo „Bóg" traci w ten sposób jakiekolwiek znaczenie i jest uważane najwyżej za prywatną osobliwość niektórych religijnie motywowanych osób. Chociaż ateizm rozumiany jako ideologia walki z wiarą nieco osłabł, utrzymuje się on dzisiaj jako „ateizm komunikacji" na płaszczyźnie polityki, spraw społecznych, kultury, ekonomii i nauki. W dziedzinach tych mówi się, opisuje i decyduje tak, jakby Bóg nie istniał i jakby nie było żadnego powodu, by cokolwiek od Boga wywodzić lub w Bogu ugruntowywać. W tej atmosferze komunikacyjnego ateizmu łatwo o błędne zrozumienie posłannictwa Kościoła.

5. MOŻLIWE NIEPOROZUMIENIE

Już działanie i posłannictwo Jezusa narażone były na świecką interpretację, chciano uczynić Jezusa politycznym przywódcą i mesjaszem. W Ewangelii według św. Jana czytamy: „A kiedy ci ludzie spostrzegli, jaki cud uczynił Jezus, mówili: «Ten prawdziwie jest prorokiem, który miał przyjść na świat». Gdy więc Jezus poznał, że mieli przyjść i porwać Go, aby Go obwołać królem, sam usunął się znów na górę" (J 6, 14). Tłumowi zaś, który Go szukał, Jezus powiedział: „Szukacie Mnie nie dlatego, żeście widzieli znaki, ale dlatego, żeście jedli chleb do sytości. Troszczcie się nie o ten pokarm, który ginie, ale o ten, który trwa na wieki, a który da wam Syn Człowieczy" (J 6, 26-27). To, czego ludzie chcieli od Jezusa, pozostaje również dziś pokusą błędnego rozumienia Kościoła i wiary; jest to nierzadkie dzisiaj usiłowanie zredukowania perspektywy Bożej do schematów ludzkich dążeń politycznych. Wskazuje się przy tym na szereg faktów historycznych, które krytykowane są jako niezgodne z prawem wkraczanie Kościoła w polityczny schemat walki o władzę, np. przełom konstantyński, polityczna wizja świata Bonifacego VIII, istnienie Państwa Kościelnego czy politykujący prałaci w partiach XX wieku.

Na ile sprawiedliwa czy niesprawiedliwa może być ta krytyka, nie sposób tu odpowiedzieć. Pozostaje jednak do rozważenia pytanie: w jakim stopniu dzisiejszy udział Kościoła w ruchach politycznych na rzecz równości, wolności, braterstwa może zdeformować jego tożsamość?

6. PRZEMIANY W EUROPIE WSCHODNIEJ I ICH ZWIĄZEK Z PAPIEŻEM JANEM PAWŁEM II

Wielu znawców historycznych procesów upatruje początku wielkich przemian w Europie Wschodniej w wyborze Jan Pawła II na papieża. Pewną rolę mógł odegrać fakt polskiego pochodzenia papieża. Jednak o wiele bardziej decydujące wydaje się to, że Jan Paweł II uczynił „sprawę człowieka" swą podstawową troską. Papież nie głosi jednak świeckiego humanizmu, który po prostu uznaje człowieka i jego prawa za sprawę najważniejszą. Wskazuje on raczej na boski fundament człowieka i jego praw. Wówczas zaś osobowa godność człowieka jawi się nie jako rezultat powszechnego konsensu, lecz jest ugruntowana w Boskim akcie stworzenia i odkupienia.

Od czasów Soboru Watykańskiego II „sprawa człowieka" jeszcze bardziej wkroczyła do świadomości Kościoła. Pod wieloma względami to, co Kościół ujął wówczas w wyraźnym kontekście teologicznym, nie było nowe. Rozwijająca się nieustannie społeczna nauka Kościoła i liczne głosy papieży nawołujące do pokoju lub skierowane przeciw różnorodnym totalitaryzmom stanowią w naszym stuleciu trwałe świadectwo troski Kościoła o człowieka. Sobór Watykański II pogłębił wizję rodziny ludzkiej zobowiązanej do solidarności i powszechnej wzajemnej zależności ludzkich systemów i porządków, pogłębił również wyjaśnienie tajemnicy człowieka zakorzenionej w fakcie Chrystusowego wcielenia i odkupienia. Czytamy w *Gaudium et spes*: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i ukazuje mu najwyższe jego powołanie" (KDK, 22). Ta wypowiedź Soboru jest myślą przewodnią pierwszej encykliki Jana Pawła II, ogłoszonej w 1979 roku i zatytułowanej *Redemptor hominis*. Rozumiejąc, że prawa człowieka i godność osoby będą stanowić w tak bardzo złożonym dzisiaj świecie pytanie dominujące, Jan Paweł II pyta o podstawę tego, kim jest i kim powinien być człowiek. Wyprowadza on godność człowieka z Boskiego aktu stworzenia, w którym człowiek został uczyniony jedynym stworzeniem na ziemi, którego Bóg chciał dla niego samego (por. KDK, 24). Stworzonemu przez Boga człowiekowi przysługują zatem prawda i godność bycia obrazem i podobieństwem swego Stwórcy.

Dokonane przez Chrystusa odkupienie jest wówczas ze swej istoty odzyskaniem dla obarczonego winą człowieka prawdy i godności w takiej powszechności, którą tylko sam wcielony Syn Boży mógł urzeczywistnić, jednocząc

najmniej werbalnie, przyswoić sobie ideę praw człowieka, aby prowadzić skuteczną politykę, zarówno zewnętrzną, jak i wewnętrzną. Ateizm Wschodu i Zachodu również w przyszłości będzie się prezentował jako utopia urzeczywistnionych praw człowieka i obywatela oraz wartości ludzkich. Dlatego też Kościół musiał postawić „kwestię swej tożsamości" w konfrontacji z tymi, którzy przez zwrócenie się ku „człowiekowi" szukają politycznego sukcesu. W związku z tym można dzisiaj niejednokrotnie zauważyć, że Kościół i jego posłannictwo nie są już postrzegane w wymiarze religijnym, lecz tylko w aspekcie społecznej i politycznej doniosłości: w świadomości publicznej wielu kręgów liczy się tylko to, co Kościół mówi np. o pokoju, rozbrojeniu, sprawiedliwości społecznej, porządku międzynarodowym czy politycznych wydarzeniach dnia. Nikogo w tych środowiskach nie interesuje – nikt już nawet nie przypuszcza – że w Kościele podlega to wszystko z konieczności religijnemu procesowi uzasadniania. Kościołowi będzie coraz trudniej głosić inne postawy i normy, niż te, które powszechny konsens polityczny i kulturalny podsunie jako relewantną rzeczywistość. Słowo „Bóg" traci w ten sposób jakiekolwiek znaczenie i jest uważane najwyżej za prywatną osobliwość niektórych religijnie motywowanych osób. Chociaż ateizm rozumiany jako ideologia walki z wiarą nieco osłabł, utrzymuje się on dzisiaj jako „ateizm komunikacji" na płaszczyźnie polityki, spraw społecznych, kultury, ekonomii i nauki. W dziedzinach tych mówi się, opisuje i decyduje tak, jakby Bóg nie istniał i jakby nie było żadnego powodu, by cokolwiek od Boga wywodzić lub w Bogu ugruntowywać. W tej atmosferze komunikacyjnego ateizmu łatwo o błędne zrozumienie posłannictwa Kościoła.

5. MOŻLIWE NIEPOROZUMIENIE

Już działanie i posłannictwo Jezusa narażone były na świecką interpretację, chciano uczynić Jezusa politycznym przywódcą i mesjaszem. W Ewangelii według św. Jana czytamy: „A kiedy ci ludzie spostrzegli, jaki cud uczynił Jezus, mówili: «Ten prawdziwie jest prorokiem, który miał przyjść na świat». Gdy więc Jezus poznał, że mieli przyjść i porwać Go, aby Go obwołać królem, sam usunął się znów na górę" (J 6, 14). Tłumowi zaś, który Go szukał, Jezus powiedział: „Szukacie Mnie nie dlatego, żeście widzieli znaki, ale dlatego, żeście jedli chleb do sytości. Troszczcie się nie o ten pokarm, który ginie, ale o ten, który trwa na wieki, a który da wam Syn Człowieczy" (J 6, 26-27). To, czego ludzie chcieli od Jezusa, pozostaje również dziś pokusą błędnego rozumienia Kościoła i wiary; jest to nierzadkie dzisiaj usiłowanie zredukowania perspektywy Bożej do schematów ludzkich dążeń politycznych. Wskazuje się przy tym na szereg faktów historycznych, które krytykowane są jako niezgodne z prawem wkraczanie Kościoła w polityczny schemat walki o władzę, np. przełom konstantyński, polityczna wizja świata Bonifacego VIII, istnienie Państwa Kościelnego czy politykujący prałaci w partiach XX wieku.

Na ile sprawiedliwa czy niesprawiedliwa może być ta krytyka, nie sposób tu odpowiedzieć. Pozostaje jednak do rozważenia pytanie: w jakim stopniu dzisiejszy udział Kościoła w ruchach politycznych na rzecz równości, wolności, braterstwa może zdeformować jego tożsamość?

6. PRZEMIANY W EUROPIE WSCHODNIEJ I ICH ZWIĄZEK Z PAPIEŻEM JANEM PAWŁEM II

Wielu znawców historycznych procesów upatruje początku wielkich przemian w Europie Wschodniej w wyborze Jan Pawła II na papieża. Pewną rolę mógł odegrać fakt polskiego pochodzenia papieża. Jednak o wiele bardziej decydujące wydaje się to, że Jan Paweł II uczynił „sprawę człowieka" swą podstawową troską. Papież nie głosi jednak świeckiego humanizmu, który po prostu uznaje człowieka i jego prawa za sprawę najważniejszą. Wskazuje on raczej na boski fundament człowieka i jego praw. Wówczas zaś osobowa godność człowieka jawi się nie jako rezultat powszechnego konsensu, lecz jest ugruntowana w Boskim akcie stworzenia i odkupienia.

Od czasów Soboru Watykańskiego II „sprawa człowieka" jeszcze bardziej wkroczyła do świadomości Kościoła. Pod wieloma względami to, co Kościół ujął wówczas w wyraźnym kontekście teologicznym, nie było nowe. Rozwijająca się nieustannie społeczna nauka Kościoła i liczne głosy papieży nawołujące do pokoju lub skierowane przeciw różnorodnym totalitaryzmom stanowią w naszym stuleciu trwałe świadectwo troski Kościoła o człowieka. Sobór Watykański II pogłębił wizję rodziny ludzkiej zobowiązanej do solidarności i powszechnej wzajemnej zależności ludzkich systemów i porządków, pogłębił również wyjaśnienie tajemnicy człowieka zakorzenionej w fakcie Chrystusowego wcielenia i odkupienia. Czytamy w *Gaudium et spes*: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i ukazuje mu najwyższe jego powołanie" (KDK, 22). Ta wypowiedź Soboru jest myślą przewodnią pierwszej encykliki Jana Pawła II, ogłoszonej w 1979 roku i zatytułowanej *Redemptor hominis*. Rozumiejąc, że prawa człowieka i godność osoby będą stanowić w tak bardzo złożonym dzisiaj świecie pytanie dominujące, Jan Paweł II pyta o podstawę tego, kim jest i kim powinien być człowiek. Wyprowadza on godność człowieka z Boskiego aktu stworzenia, w którym człowiek został uczyniony jedynym stworzeniem na ziemi, którego Bóg chciał dla niego samego (por. KDK, 24). Stworzonemu przez Boga człowiekowi przysługują zatem prawda i godność bycia obrazem i podobieństwem swego Stwórcy.

Dokonane przez Chrystusa odkupienie jest wówczas ze swej istoty odzyskaniem dla obarczonego winą człowieka prawdy i godności w takiej powszechności, którą tylko sam wcielony Syn Boży mógł urzeczywistnić, jednocząc

najmniej werbalnie, przyswoić sobie ideę praw człowieka, aby prowadzić skuteczną politykę, zarówno zewnętrzną, jak i wewnętrzną. Ateizm Wschodu i Zachodu również w przyszłości będzie się prezentował jako utopia urzeczywistnionych praw człowieka i obywatela oraz wartości ludzkich. Dlatego też Kościół musiał postawić „kwestię swej tożsamości" w konfrontacji z tymi, którzy przez zwrócenie się ku „człowiekowi" szukają politycznego sukcesu. W związku z tym można dzisiaj niejednokrotnie zauważyć, że Kościół i jego posłannictwo nie są już postrzegane w wymiarze religijnym, lecz tylko w aspekcie społecznej i politycznej doniosłości: w świadomości publicznej wielu kręgów liczy się tylko to, co Kościół mówi np. o pokoju, rozbrojeniu, sprawiedliwości społecznej, porządku międzynarodowym czy politycznych wydarzeniach dnia. Nikogo w tych środowiskach nie interesuje – nikt już nawet nie przypuszcza – że w Kościele podlega to wszystko z konieczności religijnemu procesowi uzasadniania. Kościołowi będzie coraz trudniej głosić inne postawy i normy, niż te, które powszechny konsens polityczny i kulturalny podsunie jako relewantną rzeczywistość. Słowo „Bóg" traci w ten sposób jakiekolwiek znaczenie i jest uważane najwyżej za prywatną osobliwość niektórych religijnie motywowanych osób. Chociaż ateizm rozumiany jako ideologia walki z wiarą nieco osłabł, utrzymuje się on dzisiaj jako „ateizm komunikacji" na płaszczyźnie polityki, spraw społecznych, kultury, ekonomii i nauki. W dziedzinach tych mówi się, opisuje i decyduje tak, jakby Bóg nie istniał i jakby nie było żadnego powodu, by cokolwiek od Boga wywodzić lub w Bogu ugruntowywać. W tej atmosferze komunikacyjnego ateizmu łatwo o błędne zrozumienie posłannictwa Kościoła.

5. MOŻLIWE NIEPOROZUMIENIE

Już działanie i posłannictwo Jezusa narażone były na świecką interpretację, chciano uczynić Jezusa politycznym przywódcą i mesjaszem. W Ewangelii według św. Jana czytamy: „A kiedy ci ludzie spostrzegli, jaki cud uczynił Jezus, mówili: «Ten prawdziwie jest prorokiem, który miał przyjść na świat». Gdy więc Jezus poznał, że mieli przyjść i porwać Go, aby Go obwołać królem, sam usunął się znów na górę" (J 6, 14). Tłumowi zaś, który Go szukał, Jezus powiedział: „Szukacie Mnie nie dlatego, żeście widzieli znaki, ale dlatego, żeście jedli chleb do sytości. Troszczcie się nie o ten pokarm, który ginie, ale o ten, który trwa na wieki, a który da wam Syn Człowieczy" (J 6, 26-27). To, czego ludzie chcieli od Jezusa, pozostaje również dziś pokusą błędnego rozumienia Kościoła i wiary; jest to nierzadkie dzisiaj usiłowanie zredukowania perspektywy Bożej do schematów ludzkich dążeń politycznych. Wskazuje się przy tym na szereg faktów historycznych, które krytykowane są jako niezgodne z prawem wkraczanie Kościoła w polityczny schemat walki o władzę, np. przełom konstantyński, polityczna wizja świata Bonifacego VIII, istnienie Państwa Kościelnego czy politykujący prałaci w partiach XX wieku.

Na ile sprawiedliwa czy niesprawiedliwa może być ta krytyka, nie sposób tu odpowiedzieć. Pozostaje jednak do rozważenia pytanie: w jakim stopniu dzisiejszy udział Kościoła w ruchach politycznych na rzecz równości, wolności, braterstwa może zdeformować jego tożsamość?

6. PRZEMIANY W EUROPIE WSCHODNIEJ I ICH ZWIĄZEK Z PAPIEŻEM JANEM PAWŁEM II

Wielu znawców historycznych procesów upatruje początku wielkich przemian w Europie Wschodniej w wyborze Jan Pawła II na papieża. Pewną rolę mógł odegrać fakt polskiego pochodzenia papieża. Jednak o wiele bardziej decydujące wydaje się to, że Jan Paweł II uczynił „sprawę człowieka" swą podstawową troską. Papież nie głosi jednak świeckiego humanizmu, który po prostu uznaje człowieka i jego prawa za sprawę najważniejszą. Wskazuje on raczej na boski fundament człowieka i jego praw. Wówczas zaś osobowa godność człowieka jawi się nie jako rezultat powszechnego konsensu, lecz jest ugruntowana w Boskim akcie stworzenia i odkupienia.

Od czasów Soboru Watykańskiego II „sprawa człowieka" jeszcze bardziej wkroczyła do świadomości Kościoła. Pod wieloma względami to, co Kościół ujął wówczas w wyraźnym kontekście teologicznym, nie było nowe. Rozwijająca się nieustannie społeczna nauka Kościoła i liczne głosy papieży nawołujące do pokoju lub skierowane przeciw różnorodnym totalitaryzmom stanowią w naszym stuleciu trwałe świadectwo troski Kościoła o człowieka. Sobór Watykański II pogłębił wizję rodziny ludzkiej zobowiązanej do solidarności i powszechnej wzajemnej zależności ludzkich systemów i porządków, pogłębił również wyjaśnienie tajemnicy człowieka zakorzenionej w fakcie Chrystusowego wcielenia i odkupienia. Czytamy w *Gaudium et spes*: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i ukazuje mu najwyższe jego powołanie" (KDK, 22). Ta wypowiedź Soboru jest myślą przewodnią pierwszej encykliki Jana Pawła II, ogłoszonej w 1979 roku i zatytułowanej *Redemptor hominis*. Rozumiejąc, że prawa człowieka i godność osoby będą stanowić w tak bardzo złożonym dzisiaj świecie pytanie dominujące, Jan Paweł II pyta o podstawę tego, kim jest i kim powinien być człowiek. Wyprowadza on godność człowieka z Boskiego aktu stworzenia, w którym człowiek został uczyniony jedynym stworzeniem na ziemi, którego Bóg chciał dla niego samego (por. KDK, 24). Stworzonemu przez Boga człowiekowi przysługują zatem prawda i godność bycia obrazem i podobieństwem swego Stwórcy.

Dokonane przez Chrystusa odkupienie jest wówczas ze swej istoty odzyskaniem dla obarczonego winą człowieka prawdy i godności w takiej powszechności, którą tylko sam wcielony Syn Boży mógł urzeczywistnić, jednocząc

się głęboko z każdym człowiekiem. Zatem Chrystus nie jest tylko zwykłym człowiekiem, równym nam we wszystkim, lecz człowiekiem prawdziwym i najdoskonalszym, któremu mamy stać się podobni dla naszego odkupienia i zbawienia. Wypływa stąd przekonanie: wszystko, co ludzkie, znajduje swą prawdę i uzasadnienie w Chrystusie.

Nawet jeśli rzeczywiście dziełem Ducha Bożego jest to, że wszyscy zgadzają się w kwestii godności i praw człowieka, zakorzenienie człowieka w Stwórcy i Odkupicielu wyprzedza ten konsens. Prawa człowieka nie są wynikiem powszechnego porozumienia, lecz źródłowym rozumieniem człowieka w świetle Chrystusa. Poznanie i głoszenie praw człowieka może być zatem tylko czymś, co należy do samoobjawienia się Boga.

7. ZAGROŻONA TOŻSAMOŚĆ KOŚCIOŁA

Nikt nie może dzisiaj zaprzeczyć, że Kościół musi publicznie i kompetentnie zaznaczać w państwie, jak również we wspólnocie narodów punkt widzenia Chrystusa w sprawie godności człowieka, sprawiedliwości społecznej, porządku politycznego, pokoju i wielu innych zagadnień międzynarodowych. Wiele z tych wartości, których urzeczywistnienia domagają się dzisiaj papież, biskupi i wierni, leży w tych obszarach ludzkiego świata. Nierzadko rozumiane jest to jako dialog Kościoła z innymi siłami duchowymi i moralnymi światami, które również chcą zabrać głos w tych sprawach. Gdyby jednak Kościół mówił i działał tylko na tej płaszczyźnie, byłby niewierny swej zbawczej misji łączenia ludzi z Bogiem.

Istnieje jeszcze inne niebezpieczeństwo utraty tożsamości istnienia i posłannictwa Kościoła. Początkowo mniej widoczne, okazuje się równie niszczące. Co stanowi istotę tej często nie dostrzeganej utraty tożsamości Kościoła? Wyraża się ona w wielorakich zadaniach, których podjęcia oczekuje się dzisiaj nieraz od Kościoła, a które pociągają za sobą wzięcie w nawias samej jego istoty i tożsamości.

Nierzadko w ten sposób definiują na nowo Kościół ci, którzy jednocześnie krytykują na przykład przełom konstantyński jako jego brzemienną w skutki nieprawidłową ewolucję. Kiedy jednak stawia się dzisiaj przed Kościołem nowe zadania, uważa się, że są one całkowicie zgodne z jego istotą i że przyczynią się do historycznie prawidłowego jego rozwoju. Przypomina się więc Kościołowi na Wschodzie, że jest siłą kształtującą społeczeństwo; jednocześnie jednak ostrzega się go, by nie wiązał się z rządzącymi i sam nie sprawował władzy politycznej. Z drugiej znów strony, przestrzega się przed pokusą fałszywego uduchowienia, które obróciłoby go w bierne getto. Zachęca się Kościoł, by był społecznym sumieniem; jednocześnie wyklucza się, by mógł egzekwować realizację głoszonych przez siebie wartości i nauki moralnej za pośrednictwem praw państwowych. Odradza się Kościołowi wstępowanie na dawne drogi partyjnej polityki, jednocześnie jednak podkreśla się,

że Kościół jest zobowiązany do społeczno-politycznego zaangażowania na rzecz świata, ludzi i całego stworzenia. Takie wewnętrznie sprzeczne rady płyną dziś z Zachodu do Kościoła na Wschodzie. Co zatem powinien uczynić Kościoł w Europie Wschodniej wobec tej gmatwaniny przeciwstawnych rad? Gdyby rady takie dawano jakiemuś państwu lub ruchowi politycznemu, trzeba by otwarcie przyznać, że prowadzą one do ich samolikwidacji i zniszczenia.

Czy można żądać od Kościoła wypełnienia tak sprzecznych zadań? Czy nie żąda się zbyt wiele? Mówi się niekiedy o ideale wolnego i pluralistycznego społeczeństwa wspominając przy tym o cenie, jaką Kościół musi zapłacić, chcąc faktycznie wypełniać swoje posłannictwo. Kościół winien mianowicie uznać różnorodne działające w państwie siły, rozumiejąc siebie po prostu jako jedną z nich.

8. WYGÓROWANE WYMAGANIA WOBEC KOŚCIOŁA

Sytuacja Kościoła w świecie jest bardzo zróżnicowana. Istnieją państwa, w których większość społeczeństwa należy do Kościoła, gdzie indziej natomiast Kościół stanowi znikomą mniejszość bez jakiegokolwiek znaczenia politycznego. Wciąż jeszcze istnieje Kościół prześladowany i uciskany. Istnieją państwa laickie, w których nawet duży liczebnie Kościół pozbawiony jest znaczenia, istnieją też takie, w których spotykamy uporządkowane i pokojowe współistnienie dużych wspólnot wyznaniowych. Są też państwa, w których właśnie dzięki rozwijającemu się Kościołowi dokonuje się postęp ku kulturze i cywilizacji godnej człowieka. Wszędzie jest to jeden i ten sam Kościół, z tym samym posłannictwem i z tą samą nauką wiary. W jaki sposób winien on uwierzytelniać swą obecność w tak różnorodnych sytuacjach? Czy prawdziwym Kościołem jest ostatecznie tylko taka wspólnota, która w ramach pluralizmu angażuje się społecznie dla świata, ludzi i stworzenia?

Czym był Kościół u swych początków, Kościół istniejący jako niewielka trzoda ożywiana i podtrzymywana jedynie wiarą w zmartwychwstałego Pana i nową prawdą o Bogu i o człowieku?

Kościół wciąż na nowo staje wobec niebezpieczeństwa powierzchownej relacji do świata. Aktywizm może go skłaniać do tego, by stał się po prostu instytucją oświatową, wiarygodnym partnerem gospodarczym, organizacją społeczną czy motorem działalności politycznej. Żąda się przy tym od Kościoła nieskończenie wielu działań, nie zastanawiając się, czy ma on do tego odpowiednią instytucjonalną tożsamość i duchową legitymację. Czy nie istnieje niebezpieczeństwo, że Kościół będzie wymagać od siebie za dużo, jeśli podejmie wszystko, czym obarcza go świat? Czy można, uwzględniając istotę Kościoła, zaszeregować go do ruchów na rzecz pokoju, sprawiedliwości czy praw człowieka? Czy Kościół na Wschodzie osiągnął już wszystko, odkąd sytuacja w tych dziedzinach wyraźnie się poprawiła?

9. TAJEMNICA CHRYSTUSA EUCHARYSTYCZNEGO

Trudności i cierpienia stanowią niezbywalną rzeczywistość Kościoła. Bardzo jasno da się to przedstawić w następujący sposób: w Eucharystii Kościół święci nie tylko zmartwychwstanie Pana, a więc nie tylko fakt przezwyciężenia cierpienia i śmierci. Tajemnica wiary jest całkiem inna: „Głosimy śmierć Twoją Panie Jezu, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie i oczekujemy Twego przyjścia w chwale". To, co wycierpiał Syn Boży, nie zostaje po prostu na mocy zmartwychwstania usunięte, niebyłe i nieważne. Nie dzieje się tak, jak przeżywamy to w świecie: dobrobyt na przykład likwiduje biedę i nic już dawnej biedy nie usprawiedliwia, nic z tego, co było, nie powinno już mieć znaczenia.

Tymczasem to, co wydarza się jako życie Kościoła, nie jest nigdy przeszłością. Przeszłość jest tu teraźniejszością, a teraźniejszość przyszłością. Tak jak w wierze i w liturgii winno się w nas uobecniać słowo głoszone przez Chrystusa, tak jak w Eucharystii Jego cierpienie i śmierć są wciąż teraźniejszością, tak również Kościół jest jedyną w swoim rodzaju „rzeczywistością teraźniejszości". „Świat" porzuca to, co minione, na drodze lepszego poznania rzeczy, postępu umiejętności i zdolności człowieka, nowego podziału władzy i własności, w przezwyciężaniu tego, co negatywne, i w nadziei na to, co pozytywne; do historycznego postępu świata należy falsyfikacja przeszłości na rzecz teraźniejszości i przyszłości. W Kościele natomiast istnieje trwała „hierarchia cierpienia"; Kościół stawia męczenników i wyznawców, prześladowanych i cierpiących, biednych i chorych w największej bliskości Boga, niezależnie od tego, czy panują czasy wolności i pokoju czy ucisku i śmiertelnego zagrożenia. W teraźniejszości Kościoła cierpienie i śmierć pozostają tym, o czym mówił apostoł Paweł: „ze swej strony w moim ciele dopełniam braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół" (Kol 1, 24).

10. TERAŹNIEJSZOŚĆ ŚMIERCI I CIERPIENIA W KOŚCIELE CHRYSTUSA

W Chrystusie Kościół pozostaje związany z cierpieniem, chociaż może i powinien robić wszystko, co przerwałoby cierpienia człowieka w świecie. Przypomnijmy sobie słowa Objawienia św. Jana przy otwieraniu piątej pieczęci przez Baranka: Ci, których zabito, bo zachowywali Słowo Boże, wołają o zemstę. Otrzymują jednak odpowiedź, że muszą poczekać jeszcze krótki czas, aż pełną liczbę osiągną ich współsłudzy i bracia, którzy jak i oni, mają zostać zabici (por. Ap 6, 9 n.). Istnieje w Kościele coś, co musi być spełnione przez cierpienie i śmierć i co przynależy niezbywalnie do jego istoty, ponieważ w ten sposób urzeczywistnia się to, co wcielony Syn Boży wziął na siebie jako swoje cierpienie i śmierć. I nawet jeśli kierując się ludzką logiką człowiek stwierdza, że jedynym jego celem w obliczu cierpienia i śmierci jest ich

przezwyciężenie i usunięcie, to jednak od chwili wcielenia Chrystusa trzeba zmienić tę postawę. Prawdziwy Bóg i człowiek bowiem nie może działać czysto negatywnie; w jaki sposób zbawieniem miałoby być coś, co jako cierpienie i śmierć jest tylko negatywne? Zatem to, czego Odkupiciel dokonał przez swoje cierpienie i śmierć, musi mieć swoją Boską podstawę, której zmartwychwstanie nie znosi, lecz dopełnia. Dokładnie na tym polega właśnie różnica w stosunku do tego politycznego myślenia, które przynajmniej w zamierzeniu liniowo posuwa się do przodu i w takim postępie zapewnia przezwyciężenie negatywnej przeszłości.

11. KOŚCIÓŁ I LUDZKA MYŚL POSTĘPOWA

Okazuje się więc, że kwestia współdziałania z ludzkim postępem stawia przed Kościołem pytanie o jego tożsamość. Cierpienie i śmierć Chrystusa są obecne w Kościele aż do końca czasów. Czy zatem Kościół może bez zastrzeżeń pozwalać się wciągać w coś, co dopuszcza cierpienie i śmierć najwyżej jako dydaktyczne wspomnienie o przeszłości, nie zaś jako teraźniejszość? Czy równania mogą być tak proste: Kościół – wolność, Kościół – postęp, Kościół – pokój, Kościół – przezwyciężenie konfliktów, Kościół – szczęście człowieka? Wcale niełatwo o właściwą odpowiedź na te sugestywne identyfikacje; żadna z nich nie dopuszcza jednak obecności cierpienia i śmierci. Nawet jeśli znaki czasu zdają się wymagać, by Kościół figurował w takich równaniach i przez to uwierzytelniał się wobec świata, identyfikacja taka oznaczałaby utratę tożsamości Kościoła. Na Kościół bowiem składają się wszystkie wymiary Chrystusa; inaczej nie byłby on już Kościołem, nie byłby już Mistycznym Ciałem cierpiącego, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana.

Tożsamości Kościoła nie zagrażają czasy jego kenozy, to znaczy czasy prześladowań, ucisku i niewoli; w czasach kenozy wierzy się w Chrystusa, rozumie się Go i czci, żyje się Chrystusem we wszystkich Jego wymiarach, także w wymiarze cierpienia i umierania. To raczej w pomyślnych czasach wolności, pokoju i wzrostu wpływów Kościoła pojawia się pokusa, by uplasować się wraz z wieloma innymi prądami politycznymi na tej płaszczyźnie, na której nie rozumie się Krzyża, gdzie cierpienie jest co najwyżej wspomnieniem, gdzie wydaje się, że w pędzie postępu usunięto już grzeszność człowieka, gdzie w dynamice powszechnego rozwoju nie ma już miejsca na osobiste nawrócenie.

12. DROGA KOŚCIOŁA W WOLNYM ŚWIECIE

Dzisiaj ponownie ukazuje się nam droga Kościoła poprzez historię zbawienia. Tym razem ma to miejsce w opanowanej przez ateizm Europie Wschodniej: z wolnością i większym autorytetem moralnym Kościół opusz-

cza teraz więzienia, stając się w wielu krajach znakiem i zabezpieczeniem transcendencji osoby ludzkiej. Kościół idzie swoją drogą w świecie, nie wolno mu jednak być ze świata. Jest to tajemnica, która daje Kościołowi moc „sprzeciwu" wobec świata i wobec ziemskich i czysto ludzkich celów. To Chrystusowa tajemnica Eucharystii pokonuje cierpienie i śmierć, ponieważ Pan zmartwychwstał, jednak zachowuje ona również cierpienie i śmierć, by zmartwychwstanie naprawdę było zmartwychwstaniem. Zmartwychwstały Pan pozwala wątpiącemu uczniowi dotykać swych śmiertelnych ran, aby ten uwierzył. Chrystus nie pozwala, by mądrość świata wyparła Krzyż; Chrystus jest Boską tajemnicą, w Nim ukryte są wszystkie skarby mądrości i umiejętności (por. Kol 2, 2n.) dla tych, którzy zostali powołani. Ukrzyżowany Chrystus jest mocą i mądrością Bożą (por. 1 Kor 1, 24).

Czasy kenozy Kościoła można przeżywać jedynie w wierze, cierpienie bowiem i śmierć nie dadzą się usprawiedliwić ani utożsamić z żadnymi ludzkimi celami; dlatego pozostaje tylko wiara, która wiążąc cierpienie i śmierć z Bogiem ukazuje ich sens. W czasach wolności i pokoju pojawia się pokusa utożsamienia wiary z wszelkimi możliwymi dobrami ludzkimi, co prowadzić może do niezrozumienia istoty i posłannictwa Kościoła. Mamy tu do czynienia z różnymi rodzajami „gnozy", która utożsamia nadprzyrodzone i przyrodzone, transcendentne i immanentne, absolutne i względne, Boskie i ludzkie, wiarę i poznanie racjonalne.

Sprowadzając swoistą Boską rzeczywistość do tego, co immanentne i dostępne doświadczeniu, gnoza czyni ją w końcu zbyteczną, skoro można ją odnaleźć i zrekonstruować w tym, co skończone i stworzone.

13. ATEIZM JAKO GNOZA

Również ateizm jest rodzajem gnozy; zaprzeczenie istnieniu Boga polega tu na utożsamieniu całej rzeczywistości religijnej z elementem czysto ludzkim, powstałym w wyniku alienacji. Radykalny ateizm nie tylko odrzuca Boga, lecz ponadto odbiera samodzielność każdemu religijnemu roszczeniu, sprowadzając je do tego, co czysto ludzkie i światowe. Gnoza ateizmu niszczy nie tylko to, co religijne, ale także to, co metafizyczne i transcendentne.

14. GNOZA ATEIZMU W EUROPIE WSCHODNIEJ I ZACHODNIEJ

Ateizm w formie neopogaństwa rozprzestrzenił się nie tylko w Europie Zachodniej, lecz objął swoim zasięgiem również Europę Wschodnią. Żyje tam wiele milionów ludzi, którzy pod dyktaturą marksizmu-leninizmu przez dziesięciolecia nie słyszeli nic o Bogu, o wierze w Jezusa Chrystusa i o Jego Kościele. W euforii pierwszych miesięcy wolności wielu sądziło, że gospodarka rynkowa, prawa człowieka i obywatela oraz porządek demokratyczny wy-

starczą, by zapewnić człowiekowi godne życie. Do dzisiaj wielu jeszcze nie dostrzega, że właściwym korzeniem ucisku, gardzenia człowiekiem i złego gospodarowania jest ateizm, rozwój gospodarczy zaś i wprowadzenie porządku demokratycznego nie znaczą jeszcze, że kryzys został przezwyciężony.

Również Europa Zachodnia stawiając przeważnie na pomoc natury gospodarczej, obok swego wielkiego dobrobytu prezentuje Wschodowi swój ateizm, wyrażający się przede wszyskim w agnostycyzmie i niepohamowanej ludzkiej samowoli. Czy zatem – skoro istnienie Boga, a przez to prawdziwa godność człowieka są nadal ignorowane – przyszłość Europy polegać ma na tym, że ślepy będzie prowadził ślepego? Dotąd nie pojęto jeszcze, że źródło wszelkiego zła leży w zapomnieniu o Bogu, ateizm zaś, w formie „gnozy tego, co immanentne", nadaje sobie dzisiaj oblicze prawdziwie ludzkiej kultury. Nie można jednak w nieskończoność poszerzać granic tego, co immanentne. To, co immanentne, pozostaje zawsze wewnętrznie sprzeczne i konfliktorodne, działać w nim bowiem będzie zawsze „misterium iniquitatis". W rzeczywistości czysto immanentnej człowiek nie osiągnie nigdy trwałego pokoju, absolutnej sprawiedliwości, bezgranicznego szczęścia oraz prawdziwego zbawienia. Kościół na Wschodzie niesiony jest jeszcze zaufaniem ludu zdobytym przez wierność swoim zasadom i sprzeciw wobec totalitaryzmu. Szybko jednak popadnie w niepamięć to, co zawdzięcza się dziś Kościołowi. Kościół stoi teraz przed wieloma decyzjami dotyczącymi życia codziennego: musi zapewnić sobie bazę materialną, uzyskać lub odzyskać własność, odrestaurować świątynie i inne budynki sakralne; trzeba uporządkować sprawy związane z możliwością nauki religii w szkołach, założyć szkoły, seminaria duchowne i studia teologiczne; trzeba rozbudować prasę kościelną, szukać dostępu do innych środków społecznego przekazu. Trzeba ponadto rozwinąć administrację kościelną, struktury pastoralne i charytatywne. Nauka społeczna Kościoła musi znaleźć swój wyraz w stosunku Kościoła do państwa oraz w etyce życia politycznego.

Kościół w Europie Wschodniej dziś bardziej niż kiedykolwiek potrzebuje daru rozeznania duchów. Modernistyczna teologia Zachodu dawno już zaczęła podsuwać swoje idee, programy i wsparcie. Poczucie niższości uciskanego dotąd Kościoła będzie wykorzystywane bez skrupułów, by pozbawić kenozę Kościoła jej właściwego znaczenia. Grozi niebezpieczeństwo, że Kościołowi na Wschodzie nie zostanie zaoszczędzony kryzys Kościoła zachodnioeuropejskiego. W jaki sposób Kościół ma zachować swą w Bogu ugruntowaną tożsamość wobec tak wielkiej liczby nowych problemów, szans i wyzwań?

Pierwszy krok ku odnowie stanowi zrozumienie, że w dzisiejszym świecie Kościołowi zagrażają wspomniane wyżej formy „gnozy". Gnoza zaś kończy się zawsze zniesieniem wiary. Kenoza Kościoła w Europie Wschodniej ostatnich dziesięcioleci dowiodła, że Kościół może przetrwać nie upodabniając się do świata, jeśli doświadczył w tajemnicy Chrystusa, że cierpienie, umieranie i zmartwychwstanie są jedyną trwałą teraźniejszością w zbawczym działaniu

Boga. Wiara musi być obecnością całości tego, czym jest, czego uczy i dokonuje Jezus Chrystus. Taki Kościół jest Kościołem Chrystusa, Kościołem, który nie jest rozszczepiony według kultur, państw i regionów. Kościół nigdy nie może być po prostu sumą Kościołów partykularnych, żaden Kościół partykularny nie może też wysuwać roszczenia do utożsamiania go z całością Kościoła. Kościół jest jednością, w której Kościoły partykularne uformowane są na wzór Kościoła powszechnego. W nich istnieje i z nich składa się jeden powszechny, katolicki Kościół (zob. KK, 23).

Tłum. *Patrycja Mikulska*
Jarosław Merecki SDS

Z DYSKUSJI

SUMIENIE A PRAWDA

SUMIENIE A KREATYWNOŚĆ

Prof. John Crosby: Moja wypowiedź zawierać będzie dopowiedzenie i pytanie: dopowiedzenie dotyczy referatów ks. doc. A. Szostka i prof. J. Seiferta. Chodzi w nim o związek prawdy z wolnością. Chciałbym przypomnieć słynną sztukę i film pt. *Człowiek na wszystkie pory roku*, którego bohaterem jest Tomasz Morus. W pewnym momencie bohater wypowiada słowa: „Ja odmawiam posłuszeństwa królowi, odmawiam uznania króla za głowę Kościoła". I kiedy tłumaczy później sens swojej wypowiedzi Norfolkowi, wynika z jego słów, że właśnie w tym momencie, kiedy stanął wobec prawdy i musiał wypowiedzieć prawdę, był jednocześnie w stanie wypowiedzieć także w pełni swoje „ja". A zatem prawda istnieje jako jedyny gwarant wolności. Ten przykład pokazuje, iż kiedy jestem zgodny w swoim działaniu z prawem moralnym (prawdą), wtedy jestem w pełni sobą, natomiast kiedy występuję przeciw prawu moralnemu, przestaję być tożsamym ze swoim „ja".

Natomiast w pytaniu skierowanym zarówno do prof. Seiferta, jak i do pozostałych uczestników sympozjum, pragnę, z jednej strony, podkreślić słuszność tezy prof. Seiferta, że sumienie w żadnym z wymienionych znaczeń nie jest kreatywne, w tym sensie, że nie tworzy norm. Jednak z drugiej strony, czy nie można mówić o kreatywności sumienia w innych znaczeniach? Na przykład przywołując fenomen powołania (m.in. kapłańskiego) widzimy, że jako takie zostaje ono rozpoznane. Ale aby podjąć powołanie, potrzebna jest do tego swoista moralna wyobraźnia, a wyobraźnia zawsze jest kreatywna. W przypadku powołania mamy więc pewną wizję tego, czym ono jest, ale ten obraz domaga się dopełnienia, jakby wypełnienia wyobraźnią, stworzenia. I w tym sensie sumienie, które jest czynne w przypadku powołania – czyż nie wydaje się być kreatywne?

TROSKA O DRUGIEGO

S. dr Prudence Allen: Jestem bardzo wdzięczna za poruszenie przez księży profesorów T. Stycznia i A. Szostka ważnego tematu, mianowicie problemu relacji sumienia jednostki do dobra wspólnego. I wydaje mi się, że została tu ukazana pewna droga przekraczania samotności i izolacji osoby jednostkowej poprzez to, że wychodzi ona ku drugiemu w darze czynionym z siebie. Prosiłabym o bardziej dopełniającą wypowiedź w tej sprawie.

Kolejne pytanie kieruję do prof. J. Crosby'ego. Nawiązuje ono do poprzedniego pytania. Prof. Crosby ukazał, powołując się na Kierkegaarda, że kiedy składam dar z siebie bliźniemu, a tym samym Bogu, staję się wolny, moja wolność osobowa jakby się powiększa. Ale jak zinterpretować sytuację wolności, kiedy nie ma możliwości złożenia bliźniemu daru z siebie?

Ostatnie pytanie kieruję do prof. J. Seiferta. Dotyczy ono tej części referatu, gdzie został przywołany Nietzsche, stawiający na równi wolę prawdy i nieprawdy. Jeśli jest prawdą, jak mówi prof. Seifert, że wola prawdy ma wartość dla mnie, dla mojej tożsamości, to jakie jest wyjście z pojawiającej się tutaj pułapki egocentryzmu?

WOLNOŚĆ I PRAWDA W ASPEKCIE PSYCHOLOGII

Dr Tadeusz Kobierzycki: Chciałbym odnieść się do pierwszych dwu wypowiedzi: ks. prof. T. Stycznia i ks. doc. A. Szostka. Mianowicie w obydwu referatach występuje pojęcie wolności. Oczywiście kontekst, który tutaj został przedstawiony, wiele mówi o tym, jak ta wolność jest w rzeczonych wystąpieniach rozumiana. Kiedy jednak mówimy o tym, że wolność człowieka jest jakoś związana prawdą, że prawda wiąże wolność, to powstaje pytanie, jak to się dzieje. Jak to się dzieje, że rzeczywiście prawda wiąże wolność? Zadaję to pytanie w konkretnym celu. Zajmuję się zawodowo terapią, w ramach której problem ten nie jest tylko problemem teoretycznym, ale także i praktycznym. Chciałbym tutaj odwołać się do Jaspersa „sytuacji granicznych" człowieka, pomiędzy którymi znajduje się także wolność. Chciałbym zapytać, gdzie obydwaj referenci widzą granicę wolności, jak widzą rozwiązanie dylematu: wolność – niewola, właśnie w aspekcie graniczności tego pojęcia i doświadczenia oraz w odniesieniu do prawdy. Nie jest to sprawa ani prosta, ani łatwa.

W referacie ks. doc. Szostka znajduję prawdopodobnie rozwiązanie tego problemu, ale może się mylę. Przypuszczam, że to odniesienie wolności do prawdy ma swoją transformację w odniesieniu do miłości, że to właśnie jest ta sytuacja graniczna. Miłość to jest dla wolności ów korzeń, który trzyma ją w prawdzie. Ale chciałbym odwrócić tę sytuację i spojrzeć na to od strony bardziej praktycznej i konkretnej. Trzeba bowiem zauważyć, że istnieje coś takiego, jak lęk przed wolnością, ucieczka od wolności. Lęk przed prawdą i lęk przed miłością. Czyli tutaj utworzyłby się nam rodzaj „trójkąta granicznego", czyli trzy podstawowe, najbardziej syntetyczne pojęcia i pytania człowieka: miłość, wolność, lęk. I prawda, czy może raczej: a prawda. Dlatego że pominięcie tutaj tego negatywnego punktu granicznego – pozytywnym byłaby miłość, a negatywnym lęk – stawia, rodzi pewną niejasność co do rozumienia samego pojęcia wolności, a także, jak przypuszczam, i prawdy, zwłaszcza prawdy psychologicznej o człowieku.

Wracając do wprowadzenia ks. prof. Stycznia. Mam wrażenie, że ten piękny tekst, z którym absolutnie się zgadzam, zawiera pewien rys bardzo dramatyczny, powiedziałbym nawet: heroiczny. Otóż ks. Styczeń stawia zagadnienie wolności w kontekście samotności, a właściwie – mam nadzieję, że błędnie tego nie odczytuję, choć być może nazbyt upraszczam – w aspekcie identyfikacji wolności, samotności i prawdy. Jest to bardzo ostre i heroiczne postawienie tego zagadnienia. Decyduje o tym kategoria samouzależnienia się człowieka od prawdy. Oczywiście, w tekście jest jeszcze dodatek: w Bogu. Właściwie można byłoby – może nieco upraszczając – sparafrazować referat ks. prof. Stycznia i powiedzieć: samotność, wolność i Bóg. Podczas gdy w referacie ks. doc. Szostka widziałbym: miłość, wolność i Bóg, czy raczej: osoba.

Chciałbym postawić jeszcze jedno pytanie szczegółowe. Ks. prof. Styczeń podawał szereg przykładów, które są mi bliskie, ponieważ zawsze trochę rozjaśniają sytuację. Ale też zmuszają niekiedy do stawiania bardzo ostrych pytań. Wydaje się, że u ks. prof. Stycznia prawda występuje w różnych psychologicznych konotacjach. Raz jest przedstawiana jako przymus; nie jako wola prawdy, tylko jako przymus prawdy. Sytuacja opisana jako podstawowe doświadczenie człowieka pokazuje mi, że nie mam innego wyjścia: musi być tak, jak głosi prawda materialna, którą postrzegam. Przymus prawdy. Potem była mowa o prawdzie postrzeganej spontanicznie. Można by tu przywołać obraz „pływania w prawdzie", jeśli tak można powiedzieć. Sytuacja ta nie zakłada w każdym razie nic przymusowego, choć równocześnie nie jest to wolność. W jednym i w drugim przypadku nie ma mowy o wolności. I dopiero trzecia sytuacja z tekstu ks. prof. Stycznia jest tą, w której prawda objawia się przez wolność. W pierwszym przypadku przez przymus, w drugim przez akty spontaniczne i w trzecim przypadku przez jakiś rodzaj wolności.

WOLNOŚĆ W SYTUACJI GRANICZNEJ

Ks. prof. Tadeusz S t y c z e ń: Jeśli dobrze zrozumiałem, pan dr T. Kobierzycki powiada, że nie widzi trudności w rozumieniu zdania, że „prawda wiąże wolność". Natomiast istnieją pewne sytuacje graniczne, w których ten związek zaczyna mu się rozpływać, a razem z rozpływaniem się tego związku coraz mniej jawne stają się jego człony. Czym w związku z tym właściwie jest wolność i czym właściwie jest prawda?

Otóż może ja jestem perwersyjny, ale odpowiem tak: razem z księdzem Szostkiem zgadzam się raczej na coś przeciwnego, mianowicie że nie bardzo jest widoczny związek wolności z prawdą w normalnych sytuacjach poznawczych. Natomiast ten związek właśnie w sytuacjach granicznych jawi się najwyraźniej i przy okazji zaostrza człony relacji wolność–prawda. Jeśli na przykład taką sytuacją graniczną jest – daję przykład znany z nie tak dawnej prze-

szłości polskiej: „Niech pan podpisze deklarację lojalności i jest pan wolny", i ktoś mówi „nie", a ktoś inny tę deklarację drżącą ręką podpisuje. Idzie więc na tę wolność, wiedząc równocześnie, że pewną inną wolność traci[1]. Otóż uważam, że ta sytuacja, która jest w mym odczuciu sytuacją graniczną, jest właśnie tą sytuacją, która stanowi definicję przez pokazanie. Jak wiadomo, w logice definicji występują tzw. definicje ostensywne, deiktyczne: zamiast definiować werbalnie, czym jest zieleń, pokazuje się palcem „oto kolor trawy". Uważam, że taką właśnie definicją deiktyczną i wolności, i prawdy jest owa trudna, lękowa sytuacja, kiedy drżącą ręką ktoś ma podpisać i nagle widzi, jaka jest różnica pomiędzy wolnością, która mu jest oferowana, pod warunkiem, że sprzeniewierzy się prawdzie, a wolnością, którą ocali pod warunkiem, że uszanuje prawdę własnej – czyli człowieka – istoty. Co więcej, powiem, że wtedy nie tylko rozumie różnicę między jedną wolnością a drugą i zrozumie, że tamta wolność kupiona jest właśnie pozorna, ale ponadto zrozumie, czego właściwie dotychczas nie bardzo rozumiał – co to znaczy prawda. To jest trochę jak z tą definicją, w której jedno tłumaczy drugie.

Pan dr Kobierzycki poruszył także sprawę lęku związanego z wolnością. Mówił, że ta wolność skazuje na samotność. Sądzę, że sytuacja graniczna, którą wskazałem, ujawnia, iż wolnym nie można być za małą cenę. Fakt, że wolność w prawdzie jest ciężarem, tym się tłumaczy, że z jednej strony, ludzie nie umieją bez prawdy żyć, a z drugiej zaś strony, lękają się jej, niekiedy przed nią uciekają. Znaczy to po prostu, że autentyczne ludzkie życie wolnością w prawdzie jest trudne i w tym sensie nie ma moralności bez bohaterstwa. Natomiast ten wybór prawdy, będący wyborem indywidualnym i poniekąd samotnym, jest zarazem wyborem miłości. Jest to wybór trudny, ale tutaj właśnie słusznie mówi św. Augustyn, który właśnie w tym kontekście powie, że „miłość moja to mój ciężar, ale unosi mnie to, co dźwigam".

OSOBA A NATURA

CZŁOWIEK A METAFIZYKA

Mgr Kazimierz K r a j e w s k i: Mam dwa pytania: pierwsze do pana prof. J. Crosby'ego, a drugie do pana prof. H. Seidla.

Prof. Crosby poświęcił swój odczyt problemowi przygodności. Otóż wydaje się, że przed analizą przygodności człowieka, trzeba wprzód sformułować koncepcję bytu. Należy określić pojęcie bytu, które otworzy mi okno na samego człowieka. Jeśli bowiem nie sformułuje się koncepcji bytu, analizy struktury człowieka nie mają swojego ugruntowania. Wydaje się, że zupełnie inaczej będzie przebiegać analiza przygodności w metafizyce egzystencjalnej,

---

[1] Ks. prof. T. Styczeń obszernie analizował tę sytuację w: *Wolność w prawdzie*, Rzym 1988. (Przyp. red.).

a inaczej w metafizyce esencjalnej. Niektóre fragmenty analizy pana profesora wydają się być analizami esencjalistycznymi.

Problem drugi zgłaszam prof. Seidlowi. Mianowicie, wydaje się, że rewizja arystotelesowskiego modelu filozofii miała pewne podstawy w doświadczeniu człowieka. Otóż okazało się, że ontologia arystotelesowska nie jest adekwatna do opisu sposobu bytowania człowieka. Nie jest w stanie ująć całego bogactwa subiektywności człowieka. Stąd ów krytykowany tutaj antropologiczny zwrot ma nie tylko negatywne znaczenie, lecz także pozytywne. Polega ono na dostrzeżeniu, że potrzeba w filozofii człowieka nowych kategorii ontologicznych. W związku z tym na przykład egzystencjaliści wprowadzili pojęcie „egzystencjale". Tak samo od strony fenomenologii. Na przykład kategoria moralności jako pewnej jakości nie mieści się chyba w modelu ontologii arystotelesowskiej. Potrzeba określenia nowych kategorii, na przykład takich, jakie stosował Ingarden mówiąc o jakościach postaciowych. Nie bójmy się więc ujmować człowieka w schemacie substancja–przypadłość. Trzeba tylko wprowadzić nieco nowych kategorii, takich właśnie jak „egzystencjale".

O PRECYZJĘ WIZJI OSOBY

Prof. Josef Seifert: Mam obszerny zestaw pytań skierowany do pana prof. H. Seidla.

Pana prof. Seidla chciałbym najpierw zapytać o to, czy w jego referacie nie nastąpiło pewne stopienie dwu różnych typów filozofii, dwu różnych typów egzystencjalizmu? Chodzi mianowicie o personalizm egzystencjalny oraz filozofię egzystencjalistyczną. Wystarczy wymienić z jednej strony nazwiska Mouniera czy Wojtyły i całej szkoły lubelskiej lub moją własną filozofię, a z drugiej strony – egzystencjalizm typu sartrowskiego, aby uwydatnić tę różnicę, która tu została chyba zatarta.

Drugie pytanie dotyczy również rozumienia przez prof. Seidla egzystencjalizmu. W odczycie profesora nastąpił jakby szczególny wybór egzystencjalizmu. Referat mianowicie skupił się głównie na myśli Heideggera, która jest jakoś inspirowana przez Kierkegaarda (wiąże się z nią także filozofia Sartre'a), podczas gdy ten nurt myśli należałoby wyraźnie odróżnić od innego jeszcze typu egzystencjalizmu, który w zasadzie nie jest egzystencjalizmem, a raczej tomizmem, jak np. E. Gilsona czy M. Krąpca. Ten typ tomizmu, zwany tomizmem lub neotomizmem egzystencjalnym, przeciwstawia się w obrębie nurtu myśli nawiązującej do św. Tomasza z Akwinu tomizmowi transcendentalizującemu, między innymi J. Maréchala i K. Rahnera.

Po trzecie, uwaga, w której chciałbym nawiązać do pytania postawionego przez pana mgra Krajewskiego. Rzeczywiście, widzę również potrzebę wprowadzenia nowych kategorii do filozofii klasycznej. Potrzeba tych kategorii wypływa jakby z lepszego rozpoznania obecnie, kim jest osoba ludzka. Nie

sposób jej opisać, ani tym bardziej wyjaśnić za pomocą tradycyjnych kategorii filozoficznych. Na przykład zarówno kategorie substancji i przypadłości, jak też – w innym przypadku – kategorie czterech przyczyn arystotelesowskich nie wystarczają do opisania i wyjaśnienia tego rodzaju struktury i sposobu bytowania, jaki cechuje osobę, nie wystarcza też do wyjaśnienia tego rodzaju przyczynowania, którego źródłem jest osoba ludzka. W związku z tym istnieje potrzeba poszerzenia listy przyczyn. W związku z tym również samo pojęcie osoby staje się kluczową kategorią metafizyki rozumianej personalistycznie[2].

Jeszcze dwie uwagi krytyczne skierowane do pana prof. Seidla. Sądzę, po pierwsze, że główna teza referatu *Esse est viventibus vivere* nie została wystarczająco unaoczniona, jakby za mało oczywistości zostało zgromadzonych na poparcie tej tezy. Po drugie zaś, dostrzegam również pewną nieścisłość, nieostrość terminologiczną w głównym wątku wykładu. Otóż rozróżnienia: istnienie i istota oraz istnienie i życie, nie pokrywają się. To są kategorie, które nachodzą na siebie, posiadają część wspólną, ale nie pokrywają się całkowicie. Wystarczy zauważyć, że istnienie jest czymś innym od istoty, natomiast życie przynależy właśnie do istoty. W związku z tym można charakteryzować życie możliwe, życie tylko jako ideę, różne od istniejącego w sposób realny. Tyle co do odczytu pana prof. Seidla.

FUNDAMENTALNA WARTOŚĆ OSOBY – ISTNIENIE

Ks. prof. Tadeusz S t y c z e ń: Moje pytanie do prof. J. Crosby'ego wiąże się poniekąd z tą samą trudnością, której na swój sposób dał już wyraz pan mgr K. Krajewski. Mnie również podpadło, a nawet zaskoczyło, że prof. Crosby podejmując w swym referacie problem istnienia osoby i jej przygodności skupił swą uwagę na sprawie, która w optyce tematu naszej sesji leży nieco dalej. Podjął trudność leżącą na linii: samozależność osoby i związana z tym jej wsobna par excellence wartość, a więc poniekąd absolutna godność, z jednej strony, a z drugiej strony, jej tylko przygodne istnienie, jej przygodność. Problem: godność contra przygodność – leży niewątpliwie w polu naszego tematu. Chodzi mi tylko o to, gdzie się ten problem pojawia, a jeszcze bardziej, z jakiego dokładnie powodu, jaka jest jego geneza. Czy go sobie przy biurku wymyślamy? Jeśli istnieje Bóg, to nie mam żadnych szans jako osoba! Niekiedy wgląd w to, jak trudność się rodzi, samo już wskazuje na najlepszy z możliwych – lub jedyny wręcz sposób jej rozwiązania. Otóż wydaje mi się, iż tutaj został przez prof. Crosby'ego jakby przeoczony i przeskoczony pewien ważny etap na płaszczyźnie przypatrywania się osobie, etap ważny zarówno dla samego sformułowania, jak i dla rozwiązania problemu, który w swym referacie podjął.

---

[2] Prof. J. Seifert rozwija to między innymi w swojej wydanej niedawno pracy *Essere e persona*, której recenzję zamieszczamy w tym numerze „Ethosu". (Przyp. red.).

Powiem z pozycji metodologa filozofii: filozoficzna perspektywa patrzenia na sprawę osoby każe nam patrzeć na realną osobę ludzką z nastawieniem, by możliwie najwięcej w niej „wypatrzeć" i dać temu wyraz w opisie, jakby w raporcie z jej oglądu, z doświadczenia. Aby nie mnożyć pytań bez potrzeby, by wykluczyć potrzebę ich stawiania coraz wnikliwszym wpatrywaniem się w oglądaną rzecz. Dopiero, gdy się nam to nie uda, trzeba nam je postawić. Pytania, które wówczas postawimy, będą wyrazem niedostateczności doświadczenia jako podstawy wiedzy na dany temat, wiedzy współmiernej do tej, jakiej pragniemy, i tej, dla której nie znajdujemy współmiernej podstawy w samym doświadczeniu. Pytania mają więc wyrastać jakby z niedostateczności samego oglądu, jego metodologicznej niewspółmierności z poszukiwaną przez nas wiedzą, są jakby aktem kapitulacji wobec tego, co widzimy, na rzecz tego, czego nie widzimy, czego jednak pragniemy się dowiedzieć – i czego nie umiemy nie pragnąć się nie dowiedzieć. Podkreślmy to jednak mocno: w oparciu o to, co widzimy, a więc także z impulsu tego, co jest oczywistością faktu. Tą oczywistością faktu w tym miejscu jest istnienie osoby jako jej wartość fundamentalna. Rzeczą filozofa jest zauważenie tego faktu i odnotowanie jego wagi, także dla wszelkich dalszych analiz. Prof. Crosby jakby przeszedł bez zauważenia, a w każdym razie bez filozoficznego zdumienia nad niebywałą sprawą, iż czymkolwiek by osoba była w swej godności i randze, jest tym, czym jest, dlatego że w ogóle jest. To „jest" osoby jawi się jako fundament tego wszystkiego, kim ona jest. Jej istnienie to dla niej wartość fundamentalna. Nie może to ujść uwagi filozofa, który wszak jest „na początku" dziwiącym się wszystkiemu dzieckiem, właśnie fenomenologiem.

Dopiero z tego zdumienia wyrasta drugie zdumienie. Tego dokładnie fundamentu: swego własnego istnienia – sama osoba ludzka sobie nie daje, fundament ten jej się wymyka, nie tryska z pokładów jej istoty (jakby chyba powiedział M. Krąpiec), choć wszystko, kim ona jest, na nim właśnie się wznosi. Musi on zatem wejść w raport o osobie, w charakterystykę jej tożsamości, w „prawdę o ludzkiej osobie". Dopiero wtedy możemy sensownie podejmować jakiekolwiek inne dotyczące jej problemy. To właśnie stwierdzenie ważności istnienia osoby dochodzi do głosu u tego, kto wyznaje drugiej osobie: Jak dobrze, żeś jest! I kto właśnie z tego powodu zarazem się i raduje, i niepokoi: oto bowiem może nie być osoby, której istnienie jest źródłem jego uszczęśliwiającego odkrycia. Ta oto osoba jest, istnieje, żyje! I to właśnie jest dla niej fundamentalnym dobrem. Jej jako jej by nie było bez tego dobra!

Tej analizy nam w referacie prof. Crosby'ego jakby zabrakło. Czy przez to jednak i jemu samemu nie zabrakło tego, co najlepiej służy rozwiązaniu problemu, który sobie postawił? A nawet samemu jego sformułowaniu?

Kolejną rzeczą, którą chciałbym dopowiedzieć, jest, iż pod tym względem nawet byt tak godny jak osoba jawi się jako „zrównany" z każdym innym bytem: każdy jest realnie tym, czym jest, dzięki aktowi istnienia, dzięki temu, że jest. I pod tym względem osoba niejako wraz z innymi bytami na ró-

wni uczestniczy w kruchości swego własnego fundamentu. Otóż wydaje mi się, że tu dopiero jest właściwe miejsce, by postawić pytanie, czy przygodność istnienia osoby nie połknie, nie zniszczy tego, co prof. Crosby określił jako samozależność osoby, jej absolutność, jej sui generis aseitas, dzięki której jest ona niemal jak Bóg Stwórca. Jakże może być a se coś, co jest tak bardzo zwiewne, kruche, właśnie przygodne? Czy osoba istniejąc tylko przygodnie nie jest w końcu tylko rzeczą, jedną z nich?

Do tego, co powiedział mgr Krajewski, dodaję więc od siebie właściwie tylko to jedno: proponuję „uziemić" problem, który stawia prof. Crosby. Nie taję jednak, że to jego „uziemienie" wydaje mi się najlepszym sposobem jego rozwiązania. Filozofia jako filozofia nie stawia sobie problemu Boga, ona stawia problem realnie danego nam świata, w tym świata osób, problem jego istnienia. Ono bowiem się nie tłumaczy, i przez to wszystko, co jest światem, się nie tłumaczy. Filozofowi podpada, że świat jest cudowny, że jest interesujący, ale przy tym wszystkim jest taki, że wcale być nie musi. I tylko rozwiązując ten problem – a więc bez stawiania z góry pytania, czy Bóg istnieje, czy nie – wpada niejako na tezę: musi istnieć Osobowy Absolut istnienia, by wyjaśnić niesprzecznie – „uniesprzecznić" mówiąc językiem M. Krąpca – fakt niekoniecznego istnienia świata. Lecz dokładnie w tym miejscu fakt przygodności istnienia odsłania zupełnie inne i nowe niejako jej oblicze: nabiera „barw" jego darmowości, co w przypadku osoby zaczyna znaczyć: jestem, gdyż z daru Dawcy jestem. Jeśli tedy ten Dawca zechciał mi wraz z istnieniem użyczyć samozależności, to czy może jej zagrażać, czy też może ją tylko i wyłącznie poręczać?

I jeszcze jeden moment należy podkreślić: zrównanie wszystkich bytów przygodnych na płaszczyźnie istnienia ujawnia analogiczny charakter bytu, w tym zwłaszcza aktu istnienia jako aktu iszczącego tak między sobą różnorakie „treści". „Jest" tego oto kamienia a „jest" tej oto róży, „jest" zwierzęcia a „jest" człowieka – to „nie to (tak) samo w tym co to (tak) samo". A skoro już dotarliśmy do człowieka, ludzkiej osoby, bytu tak „plastycznego", to czy nie trzeba nam dalej mówić o różnych modi „aktowania" aktu istnienia wobec tego oto niepowtarzalnego bytu osobowego? Wszak „jest" tego samego człowieka, który śpi snem embrionalnym, a „jest" tego, który już sam – pełen zdumienia – wypowiada: „jestem", i wreszcie tego, który widząc, dzięki Komu jest, daje temu wyraz mówiąc: „Dziękuję Ci, żeś mi mnie dał!" (por. Ps 139) – to „to samo i zarazem nie to samo". Co więcej, „nie to samo" tylko dzięki „temu samemu"! Czy nie temu dał wyraz św. Tomasz mówiąc: „viventibus vivere est esse"?

I tu wreszcie moje pytanie do prof. H. Seidla i zarazem próba mojej na nie odpowiedzi: czy się sprzeniewierzyłem intuicji Tomaszowego rozumienia analogiczności istnienia, czy też je tylko uwydatniłem, proponując Koledze jako temat dla naszego sympozjum formułę: „Esse est viventibus vivere"? Wszak jeżeli ten, kto chce zabić i zabija człowieka, nie unicestwia go bez re-

szty, to jedynie dlatego, że Osobowy Absolut głębiej jeszcze osadził jego istnienie, aniżeli ten modus jego aktowania („wynurzenia" się), którego jest w stanie sięgnąć w tym świecie czyn zabójcy. Tym niemniej ten, kto zabija człowieka, usuwa go definitywnie ze świata, świata, który dla wielu wydaje się całym światem, a na pewno jest jedynym światem, w którym człowiekowi jest dane samemu rozstrzygać o swym definitywnym losie. Ta szansa jest mu z całą pewnością definitywnie odebrana przez czyn zabójstwa.

Tak widzę moją odpowiedź dla Kolegi Seidla na obecnym etapie naszej refleksji.

Ks. prof. Jan S i e g: Filozofowie i teolodzy zachodni używają często terminu „doświadczenie transcendentalne". Prosiłbym któregoś z prelegentów o wyjaśnienie tego pojęcia.

O PODSTAWY METAFIZYCZNE ETYKI

Prof. Horst S e i d l: Najpierw pragnę odpowiedzieć księdzu prof. J. Siegowi, który pytał, czym jest tak zwane doświadczenie transcendentalne. To pytanie nabiera swoistego znaczenia, po pierwsze, w kontekście filozofii egzystencjalistycznej. Chodzi mianowicie o doświadczenie własnej egzystencji niejako w sensie ekstatycznym, gdy w doświadczeniu tym zawarte jest pytanie o sens własnego ludzkiego bytu. Jest to sens ekstatyczny dlatego, że domaga się on od człowieka wyjścia poza siebie i właśnie tam odnalezienia sensu egzystencji. Oczywiście, tak rozumiane doświadczenie transcendentalne ma niewiele bądź nie ma nic do czynienia z Kantowskim rozumieniem transcendentalności. (Od tego odróżnić trzeba kategorię transcendentalności z metafizyki klasycznej, w której inaczej niż u Kanta, transcendentne jest rozumiane w przeciwieństwie do immanentnego, jak na przykład w przypadku złożenia bytu ludzkiego z materialności i duchowości dusza będzie transcendentna w stosunku do cielesności). Inne jeszcze rozróżnienie transcendentalności wiązałoby się z doświadczeniem pewnej właściwości ogólnej, oderwanej niejako od właściwości indywidualnych, która prowadzi w kierunku do Boga. Wreszcie inaczej ten problem jawi się w kontekście filozofii kartezjańskiej, gdzie transcendentalne będzie doświadczenie tego, co wykracza poza immanencję cogito, które jest w tym sensie doświadczeniem immanentnym.

W odpowiedzi panu magistrowi Krajewskiemu. Oczywiście, zgoda na to, że kategorie arystotelesowskie są pod pewnym względem niewystarczające dla pełnego ujęcia bytu ludzkiego, ponieważ w przypadku osoby ludzkiej odkrywamy nowe obszary, których nie da się opisać lub wyjaśnić za pomocą kategorii arystotelesowskich. Ale sprzeczność tu jest tylko pozorna. Widziałbym tutaj pewną komplementarność i obawiałbym się pewnej drogi na skróty, która wiązałaby się z konieczności z odejściem od kategorii metafizycznych. Poziom metafizyki i poziom filozofii człowieka są to różne poziomy i w związku z tym również z dwóch odmiennych perspektyw wychodzi samo zain-

teresowanie teoretyczne. W przypadku metafizyki, która szuka tego, co jest wspólne każdemu bytowi, a więc jest nauką o bycie, również człowiek jest ujmowany w aspekcie bytu. Natomiast filozofia człowieka – i tutaj twierdzę, że egzystencjalizm miał coś nowego do powiedzenia – ujmuje byt ludzki w jego specyfice. Te aspekty jednak nie wykluczają się, lecz dopełniają. Z drugiej strony, czym właściwie jest istnienie człowieka? Odpowiedź na to pytanie nie może być udzielona w oderwaniu od ontologii, dlatego że istnienie, egzystencja jest kategorią metafizyczną. Podobnie w przytoczonej tutaj kategorii moralności – zgoda, że ta kategoria dopowiada coś bardzo istotnego o człowieku. Niemniej tu także bałbym się redukcji metafizyki do moralności, jak też redukcji etyki do metafizyki. Opowiadam się za pewną autonomią obydwu dyscyplin, jakkolwiek twierdzę, że istnieją metafizyczne uwarunkowania etyki. Uważam, że w takich na przykład kwestiach etycznych, jak przytoczone kwestia aborcji czy antykoncepcji, pojęcia ontologiczne mają swoją relewancję. Najogólniej mówiąc, obawiałbym się pewnego redukcjonizmu pojęciowego w filozofowaniu i myślę, że ta uwaga odnosi się do całego tenoru wczorajszych referatów i dyskusji.

Skoro mówimy o etyce, odczuwam brak na naszym sympozjum dyskusji o pojęciu dobra; pojęcie dobra jednak nie jest zastępowalne pojęciem prawdy. Również poniekąd po tej linii idzie moja odpowiedź kierowana do księdza prof. Stycznia. Sądzę, że ksiądz Styczeń odwraca sens mojej wypowiedzi. Ja w swym wykładzie mówię za Tomaszem: „esse est viventibus vivere"; ksiądz Styczeń zaś chce interpretować to jako: „vivere est viventibus esse" czy „vivere hominibus esse", co pociąga za sobą pewną zatratę analogicznego sensu tezy Tomaszowej, która opiera się właściwie na analogii bytu.

I wreszczcie odpowiedź panu prof. Seifertowi. Słusznie zwrócił on nam uwagę, że w Polsce, głównie od filozofii Karola Wojtyły, rozumie się w innym sensie personalizm. Nie przeciwstawia się go myśleniu metafizycznemu; to personalizm, który jest ugruntowany w metafizyce człowieka. Mówiąc raczej pejoratywnie o personalizmie, w pewnym sensie odrzucając go, mam na myśli przede wszystkim personalizm nie tyle zajmujący się podmiotem ludzkim, co zajmujący się aktami człowieka. Obawiam się w personalizmie pewnego aktualizmu i głównie mam tu na myśli M. Schelera. Zastanawia mnie jednak, dlaczego ci, którzy kontynuują myśl Karola Wojtyły – jak na przykład sam pan prof. Seifert, który wiąże osobę z bytem, o czym świadczy jego praca *Essere e persona* – nazywają tę filozofię jeszcze personalizmem. Jest to raczej filozofia człowieka, antropologia ugruntowana w ontologii.

Następnie mowa była o pojęciu życia. Słusznie pan prof. Seifert zwrócił uwagę na to, że życie przynależy do istoty człowieka, ale jej nie wyczerpuje, ponieważ istota jest to całokształt konstytutywnych przyczyn. Znów trzeba powiedzieć, że na naszym sympozjum zbyt mało uwzględnia się rolę tego elementu konstytutywnego dla istoty człowieka, jakim jest duchowość. Człowiek jest też duchem. Zarówno w wypowiedziach księdza prof. Stycznia, jak

i prof. Seiferta widać niedocenienie tego elementu. Osoba ludzka w swojej istocie jest konstytuowana poprzez ducha. A więc osoba ludzka jest to duch żyjący, jeśli wolno mi pozwolić sobie na to uproszczenie.

I wreszcie ostatnią odpowiedź kieruję do księdza biskupa K. Krenna, w którego wypowiedzi chodziło właśnie o bliższy sens Heideggerowskiego sformułowania, że pytanie o byt jest „pobożnością myślenia" i że właśnie w pojęciu czy obrazie pobożności wyraża się niejako transcendentny sens filozofowania. Pragnę wyrazić swoją wdzięczność za podniesienie tej sprawy.

PRZYGODNOŚĆ A WARTOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ

Prof. John C r o s b y: Zgadzam się z większością zastrzeżeń, które zostały poczynione w stosunku do mojego wykładu. Myślę jednak, że pewne przeskoki myślowe czy skróty poczynione przeze mnie z powodu oszczędności czasu mogły przyczynić się do zaciemnienia obrazu. Podjąłem się takiego tematu, jaki został mi zadany – temat ludzkiej przygodności. Oczywiście, podzielam zdanie, że czynnikiem pierwszorzędnym w samodoświadczeniu człowieka jest doświadczenie godności osoby ludzkiej, doświadczenie jej absolutności i jej drogocenności.

Tak samo – jeśli chodzi o pytanie podniesione przez księdza prof. Stycznia – zgadzam się, że filozof nie zaczyna od mówienia o Bogu, ale zaczyna od doświadczenia czy samodoświadczenia człowieka. Ja jednak mówiłem na ten temat, który został mi zaproponowany, natomiast w swojej książce o osobie ludzkiej i o jej autonomii[3] poświęcam bardzo wiele uwagi osobie niejako na jej własnych prawach.

Pragnę podkreślić też i uważam za słuszne to, co ksiądz profesor powiedział w dzisiejszym wprowadzeniu do sympozjum, że osoba ludzka nie jest czystą samozależnością. A więc uwzględnienie przygodności człowieka rzuca także dużo światła właśnie na tę prawdę. Osoba ludzka nie jest samozależnością, bo jest stworzona, bo jest przygodna i ma to wielkie znaczenie dla tego, czym się tutaj zajmujemy. Być może mój referat nie został umieszczony we właściwej kolejności wedle logiki samej sesji i gdyby został wygłoszony w innym czasie, byłby lepiej odczytany.

SUMIENIE A AUTORYTET

PRAWDA FILOZOFICZNA A PRAWDA KOŚCIOŁA

Ks. bp prof. Kurt K r e n n: Jesteśmy w gronie filozofów i znajdujemy się w przeddzień Kongresu Teologicznego. To, co zostało tutaj powiedziane, miało charakter wybitnie spekulatywny – i dobrze, że tak się stało. Ale z drugiej strony, to, co zostało tutaj powiedziane, mogłoby być równie dobrze powiedziane w roku dwutysięcznym, zapewne w każdym roku, jaki nadejdzie.

[3] *Essay on Personal Selfhood* (w druku). (Przyp. red.).

Znajdujemy się jednak w konkretnej sytuacji, przed Kongresem Teologicznym w Lublinie, ale także wobec zbliżającego się Synodu Biskupów Europy. Należałoby więc sformułować pod adresem sympozjum następujący postulat: chodzi o to, abyśmy zadali sobie także trud przełożenia tych spekulacji, tego rozpoznania, które zostało uczynione poprzez głęboką analizę doświadczenia człowieka, na miarę tych wyzwań, jakie stoją przed nami w szczególnej sytuacji eklezjalnej, teologicznej i duchowej dnia dzisiejszego.

KOŚCIÓŁ WŁADCĄ CZY NAUCZYCIELEM SUMIENIA?

Ks. prof. Tadeusz S t y c z e ń: Otwieram czwarte i ostatnie zarazem posiedzenie naszego sympozjum. Zgodnie z programem spotykamy się znowu przy problemie sumienia. Używam słowa „znowu", wracamy bowiem poniekąd do miejsca, w którym rozpoczynaliśmy naszą sesję. O ile jednak na początku koncentrowaliśmy naszą uwagę na sumieniu jako na sui generis strażniku identyczności człowieka, a to ze względu na jego rolę zwornika pomiędzy wolnością działającego podmiotu a odsłanianą poprzez sumienie prawdą o człowieku, o tyle teraz zamierzamy skupić naszą uwagę na problemie stosunku sumienia do autorytetu.

Znaną jest rzeczą, iż Arystoteles określiwszy w *Etyce nikomachejskiej* normę moralności formułą „prawego sumienia" (o r t o s l o g o s) dopełnia ją uwagą, by jego werdykty poddawać dalszej kontroli patrząc, jakby w odnośnej sytuacji postąpił „dobry człowiek". Liczni komentatorzy uważają, że owym „dobrym człowiekiem" dla Arystotelesa był Sokrates, którego świadectwo na rzecz prawdy, przypieczętowane aktem dobrowolnego oddania dla niej swego życia, nie przestawało pełnić roli moralnego wzoru i przykładu: wzoru, który oświeca, i przykładu, który mobilizuje mocą faktu ziszczonego moralnego ideału człowieka do jego naśladowania. Przeciwstawienie: człowiek dla moralności czy moralność dla człowieka, staje się nieporozumieniem, co wcale nie oznacza, że być człowiekiem dobrym to rzecz łatwa. Przeciwnie, to dobro trudne, bonum arduum. Lecz dopiero, gdy prawda o człowieku stanie się urzeczywistniona w działaniu, gdy „ideał sięgnie bruku", gdy ludzie po nim stąpający stają się naprawdę sobą – stają się naprawdę ludźmi, względem samych siebie i względem drugich. Homo homini homo. Stąd wielu, jak na przykład Werner Jaeger (*Paideia*), upatruje w czynie Sokratesa główny motyw, który skłonił Platona do założenia swej Akademii – by kształcić w niej i kształtować ludzi na... ludzi wolnych i dojrzałych w prawdzie. Arystoteles, żyjący przez dwadzieścia lat w klimacie intelektualno-moralnym Akademii, jako uczeń Platona zdawał sobie doskonale sprawę z pozytywnej roli autorytetu względem „prawego sumienia". Słowo „docilitas" wyjaśnia wszystko. Jest ono hołdem złożonym autorytetowi mędrca, autorytetowi „dobrego człowieka", hołdem, którego potrzebę złożenia czuje dojrzały moralnie człowiek.

Należy się zawsze w życiu kierować „prawym sumieniem", lecz właśnie dlatego nie wolno nigdy ustać w badaniu, czy jest ono rzeczywiście sumieniem prawym. Don't trust your conscience! (Nie dowierzajcie waszemu sumieniu!) – to współczesne echo na głos mądrości antyku. Arystoteles nie mógł oczywiście przewidzieć, iż pośród ludzi stanie kiedyś „dobry człowiek" pod postacią Boga-Człowieka i że ten Bóg-Człowiek powierzy wybranym przez siebie uczniom troskę o założoną przez siebie – z myślą o każdym człowieku – Akademię: Kościół, Akademię Światła dla Narodów (Lumen gentium). Stąd można snuć myśl, jak zachowałby się dziś Arystoteles wobec opinii reprezentowanej przez tych teologów, którzy głoszą, że autorytet Magisterium stanowić musi zagrożenie dla sumienia chrześcijan, dla ich odpowiedzialności i dojrzałości, jeśli nie zrezygnuje z pouczania ich sumień o prawdzie bycia człowiekiem i nie ograniczy do samego tylko zachęcania, by każdy postępował wedle tego, co sam uznał w swym sumieniu za słuszne. (Por. punkt 3 tzw. „Deklaracji kolońskiej", gdzie stwierdza się, że sumienie chrześcijanina nie może być pachołkiem (Gehilfe) Magisterium Kościoła).

Biorąc pod uwagę zarówno tę ostatnią opinię, jak również dokonane dotąd przez nas refleksje na temat roli sumienia w służbie tożsamości człowieka, można by więc problem obecnego posiedzenia sformułować w następujący sposób: Skoro sumienie stoi na straży tożsamości działającego podmiotu jako instancja, która par excellence służy zakorzenieniu jego wolności w prawdzie, to czy istnieją powody usprawiedliwiające stawianie ponad sumieniem (lub obok sumienia) jakiejkolwiek jeszcze wyższej instancji kontrolnej wobec sumienia z autorytetem Kościoła włącznie? Czy nie oznacza to stawiania przy strażniku kolejnego strażnika? Czy nie za dużo asekuracji? Czy rzeczywiście „docilitas" to coś, czego sumieniu nigdy dość, numquam satis?

To może nieco przewrotnie brzmiące pytanie stawiamy w tej chwili dwóm prelegentom, którzy – każdy na swój sposób – reprezentują autorytet określany mianem Magisterium Ecclesiae. Ksiądz dr Livio Melina, wykładowca teologii moralnej na Uniwersytecie Laterańskim, jest bowiem równocześnie pracownikiem Kongregacji Nauki Wiary przy Stolicy Apostolskiej w Rzymie, ks. bp prof. Kurt Krenn zaś, wieloletni wykładowca filozofii na Uniwersytecie w Regensburgu, jest, jako biskup swej diecezji w Sankt Pölten w Austrii, wprost członkiem tegoż Magisterium. Jak zatem oni widzą swą rolę w służbie sumienia z pozycji reprezentowanego przez siebie autorytetu Magisterium? – oto nasze do nich pytanie. Wydaje się, że temat oddajemy we właściwe ręce. Po wysłuchaniu ich referatów będziemy mieli okazję postawić im pytania z pozycji sumienia. Oto jak widzę metodologiczną panoramę problemu i dyskusji ostatniego bloku naszego sympozjum *Osoba ludzka: wolność – sumienie – natura*, a zarazem pomost łączący nasz temat z tematem Kongresu Teologicznego: *Świadectwo Kościoła katolickiego w systemie totalitarnym Europy Środkowo-Wschodniej*, który rozpoczynamy pod hasłem słów św. Pawła: „Ut non evacuetur crux Christi".

CZŁOWIEK W ŚWIECIE I W KOŚCIELE

Dr Karol K l a u z a: Ksiądz prof. J. Bajda treść swego wykładu umieścił w dwu perspektywach: metafizycznej i teologicznej. Obie perspektywy określają naszą wizję osoby ludzkiej, od jej sfery materialnej, zwierzęcej, poprzez całą strukturę osobową wyrażania się i komplikowania się, aż po funkcjonowanie osoby w wymiarze nadprzyrodzonym. Zauważmy przy tym, że zgodnie ze współczesną, personalistycznie zorientowaną charytologią, właśnie poprzez osobę przebiega granica spotkania natury z Łaską. Osoba transcenduje się przez prawdę i przez miłość w perspektywie Boskiej. Najpełniejszym wzorem tej transcendencji, najpełniejszym zarazem obrazem i wzorcem osoby staje się osoba Słowa Wcielonego, Jezusa Chrystusa. Poprzez Jezusa Chrystusa, którego imię Osoby wpisywane jest w każde istnienie ludzkie (stąd jej niepowtarzalność, nieredukowalność do przedmiotu), człowiek otwiera się na perspektywę trynitarnego trwania w Ojcu, Synu i Duchu Świętym. I to jest ten punkt dojścia, który pozwala widzieć cały wymiar godności osoby ludzkiej.

Osoba obecna we wspólnocie osób. Najprzód Osób Boskich, a wcześniej – w ramach swojej ludzkiej egzystencji – we wspólnocie osób i w łonie Kościoła. Tego Kościoła, który jest nowym, historycznym imieniem Jezusa Chrystusa. Jest Jego Ciałem Mistycznym. W stwierdzeniu tym znajdujemy pomost pomiędzy naszym sympozjum, zajmującym się analizą filozoficzną i teologiczną kategorii osoby a Kongresem Teologicznym Europy Środkowo-Wschodniej, który będzie, jak wolno przypuszczać, reflektował nad sensem, znaczeniem tego, co jest historyczne i materialne w tym imieniu Jezusa Chrystusa wpisanym w dzieje krajów doświadczonych systemami zniewolenia totalitarnego. Tutaj, uprzedzając nieco wypowiedzi, które pojawią się na auli kongresowej, chciałbym przywołać jeden z referatów, który będzie dotyczył kategorii słowa. Myślę tutaj o referacie księdza prof. Cz. Bartnika, który swoją analizę sensu totalitarnego doświadczenia Kościoła będzie traktował właśnie poprzez kategorię słowa, o którym podczas tego przedpołudnia tak wiele mówiono.

CZYN MIEJSCEM PRAWDY CZŁOWIEKA I KOŚCIOŁA

Prof. Rocco B u t t i g l i o n e: Pragnę tylko krótko wskazać na kontynuację naszych wykładów, na jedność, jaką one tworzą. Mówiłem przede wszystkim o tym, że są takie działania człowieka, o których znaczeniu on sam nie rozstrzyga, których znaczenie nie jest otwarte dla jego wolnej decyzji. Są to te czyny, w których – jak mówił św. Tomasz – człowiek jest ciałem. Z kolei ksiądz prof. J. Bajda mówił o człowieku jako o podmiocie, który jest skierowany, jakby zdany na Łaskę. Obydwa te ujęcia – to dotyczące sensu ciała oraz to, które odnosi podmiot do sfery nadprzyrodzonej – wskazują na to, że

ludzkie działanie, prawdziwy czyn człowieka jest to czyn, w którym człowiek w sposób pełny odpowiada na prawdę, przede wszystkim na tę prawdę, którą jest Bóg. Dlatego ksiądz prof. Bajda wskazywał na czyn Chrystusa na krzyżu jako na prawdziwe działanie człowieka, jako na czyn taki, który jest w pełni ludzkim czynem. Innym takim przykładem byłaby Maryja. W tym sensie wszystkie nasze działania ludzkie jakby tylko zmierzają do tej pełni ludzkiego działania. Dlatego należy wskazać tutaj na połączenie, jakie istnieje między antropologią, chrystologią i w końcu eklezjologią. To, na co wskazał również ksiądz prof. Bajda, że Kościół jest właśnie tym miejscem, w którym ludzie mogą uczestniczyć w czynie Chrystusa, miejscem, w którym ludzie czerpią z tego czynu Chrystusa. Czerpiąc z tego źródła, mogą zmierzać do pełni człowieczeństwa właśnie w Kościele.

Opracował: *Wojciech Chudy*

Obcojęzyczne wypowiedzi tłumaczyli: *Ks. Alfred Wierzbicki*

i *Jarosław Merecki SDS*

Ks. Dieter Josef HILLA

OSOBA JAKO ZASADA TEOLOGII MORALNEJ
Wkład Karola Wojtyły – Jana Pawła II w wypracowanie podstaw teologii moralnej

Jeśli człowiek został stworzony przede wszystkim jako osoba wobec Boga i jako taki dla Boga, ma to istotne znaczenie dla teologii moralnej: człowiek jako powołany przez Boga winien Bogu dawać odpowiedź swoim życiem.

1. WPROWADZENIE

„W każdym czasie pewne szczegółowe zagadnienia etyczne stają się aktualne – współcześnie zagadnieniem stała się sama etyka [a zawiera się w niej także teologia moralna – przyp. D. J. H.], o niej samej wiele się wciąż pisze i mówi”[1].

Te słowa Karola Wojtyły sygnalizują kryzys, w jakim znajduje się od wielu lat teologia moralna. O ile przed Vaticanum II trudzono się nad wyprowadzeniem teologii moralnej z zawężania jej jedynie do roli pomocy duszpasterskiej, to zaraz po Vaticanum rozwinęła się dyskusja, której przedmiotem stała się sama teologia moralna. Teologia moralna czy etyka teologiczna, teonomia czy autonomia, deontologia czy teleologia – tak brzmiały i brzmią podstawowe pytania. Niezgoda co do istoty i charakteru teologii moralnej jest przyczyną wszelkich dalszych różnic zdań, jakie pojawiają się w tym czasie wśród teologów moralistów w związku z oceną działania moralnego. Staje się tedy ze wszech miar pilnym obecnie zadaniem, by istotę tę i zharmonizowany z nią podstawowy wykład teologii moralnej na nowo starannie ukazać i uzasadnić. Temu celowi mają także służyć niniejsze wywody. Punktem wyjścia tych rozważań jest wizja osoby ludzkiej K. Wojtyły–Jana Pawła II, czyli jego personalizm[2], ponieważ właśnie osoba stanowi zasadę całego nauczania Jana Pawła II w dziedzinie teologii moralnej. Jądrem niniejszej prezentacji jest pytanie o to, czy osoba może być zasadą teologii moralnej, czy nią być musi i jak się to faktycznie uzasadnia (1). Z uwagi na to, że rozważania te wychodzą od personalizmu K. Wojtyły–Jana Pawła II, należy następnie przedstawić tę

---

[1] K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, s. 19.

[2] Nazwiska Wojtyła używamy, gdy odnosi się do wypowiedzi osoby papieża sprzed jego pontyfikatu.

koncepcję (2). W zakończeniu zaś podejmuje się próbę rozwinięcia tej myśli poprzez jej zastosowanie do szczegółowej kwestii moralnej (3). Najlepiej do tego nadaje się encyklika *Humanae vitae*, gdyż w dyskusji wokół tej encykliki najpełniej ujawniają się źródła i powody rozchodzenia się dróg wśród przedstawicieli teologii moralnej.

2. TEORIA OSOBY KAROLA WOJTYŁY – JANA PAWŁA II

Charakterystyczne w Karola Wojtyły teorii osoby jest podkreślanie godności osoby. Człowiek poznaje swoją wyższość nad naturą: jej wyrazem jest jego zdolność panowania nad nią. W tej wyższości człowiek poznaje jednocześnie swoją godność. To doświadczenie wyższości i godności toruje poniekąd drogę do rozumienia osoby, gdyż człowiek musi pytać o racje owej wyższości. Ta racja tkwi w duchowych darach i zdolnościach człowieka[3].

Wojtyły teorię osoby można trafnie streścić w definicji, która określa osobę jako „samorządny podmiot, czyli jako centrum świadomych i wolnych, a zarazem przez prawdę związanych poczynań"[4]. Co głosi ta definicja?

Pierwszy jej człon głosi, że osoba jest „samorządnym podmiotem", podmiotem, który sam sobą rządzi. Dla osoby charakterystyczne jest samostanowienie. Osoba jest istotą, która sama do siebie należy i ponieważ sama do siebie należy, również sama sobie panuje. Właśnie owo samoposiadanie i samopanowanie są podstawą autodeterminacji, samostanowienia. Mówiąc krótko: osoba jest podmiotem, który to podmiot ma siebie niejako w swoim ręku, a więc posiada siebie i sobą panuje, czyli jest rządcą samej siebie[5].

Ten samorządny podmiot jest „źródłem czynów". Ponieważ człowiek jako osoba jest panem siebie samego, jego czyny nie odrywają się od niego, lecz stanowią jego wyraz. Człowiek, który sam siebie określa, sam o sobie stanowi, spełnia się w czynie i poprzez czyn[6]. Dokładnie ów stan rzeczy opisuje tradycja, opisuje go zresztą za pomocą teorii actus humanus stosując doń teorię możności i aktu[7].

Z opisem osoby jako „sprawcy czynów" wiążą się ściśle pojęcia transcendencji wertykalnej i horyzontalnej oraz integracji. Przez transcendencję wertykalną, która wiąże się ściśle z samoposiadaniem i samopanowaniem, rozu-

---

[3] Por. *L'uomo immagine di Dio*, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. I, Città del Vaticano 1978, s. 284-288; por. też: K. Wojtyła, *Człowiek jest osobą*, „Tygodnik Powszechny" 18(1984) nr 52, s. 2.

[4] T. Styczeń SDS, *Miłość a sens życia. Nad encykliką Jana Pawła II „Redemptor hominis"*, w: Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, red. Z. Zdybicka USJK, Lublin 1982, s. 90.

[5] Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 131 n.; tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne" 24 (1976) z. 2, s. 5-39. Por. także św. Tomasz z Akwinu, który w STh I-II prol. dokładnie tak opisuje człowieka: se potestativum.

[6] Por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 182-186. Na tej myśli opiera się cała analiza tej książki.

[7] Zob. tamże, s. 39-44, Wojtyła, *Elementarz etyczny*, s. 39 n.

mie Wojtyła to, że człowiek podporządkowany jest – poprzez spełniane przez siebie czyny – tylko samemu sobie[8]. Transcendencja oznacza zdolność osoby „do uzależniania własnych zdynamizowań od swojego «ja»" (*Osoba i czyn*, s. 148). Osoba spełnia siebie sama w czynie.

Natomiast transcendencja horyzontalna oznacza zdolność osoby do „przekraczania granicy" w stosunku do jakiegoś przedmiotu, jej zdolność dystansowania samej siebie wobec jakiegokolwiek przedmiotu (*Osoba i czyn*, s. 147-148).

Komplementarnym aspektem w stosunku do transcendencji wertykalnej jest integracja osoby w czynie. Pojęcie integracji oznacza tę właściwość osoby, poprzez którą złożoność człowieka staje się jednością. Integracja sprawia, że różnorodne dynamizmy psychosomatyczne syntetyzują się w czynie w jedność, która nie jest jedynie prostą ich sumą, lecz razem z ich zespoleniem poprzez osobę zostaje podniesiona do poziomu samej osoby. Tak więc również pojęcie integracji stoi w ścisłym związku z samoposiadaniem i samopanowaniem.

W przytoczonej definicji osoba zostaje dalej określona jako „centrum [...] świadomych aktów". Actus humanus określa Wojtyła jako „akt świadomy"[9]. Świadomość aktu wiąże się ściśle z autodeterminacją, ze samostanowieniem, gdyż tylko podmiot, działający świadomie i mający świadomość siebie jako działającego świadomie, może sam determinować siebie, czyli po prostu sam o sobie stanowić. Dlatego samoświadomość jest najistotniejszą charakterystyką osoby. Wreszcie mowa jest w tej definicji o tym, że osoba jest „centrum wolnych i jednocześnie związanych prawdą czynów". Czyny są zarazem wolne i związane. Czy nie ma tu sprzeczności? Karol Wojtyła opisuje wolność jako „swoistą niezależność od przedmiotów w porządku intencjonalnym, zdolność do wybierania pośród nich"[10]. Ta niezależność człowieka od rzeczy zakłada jednak – i zarazem ujawnia – dwa ściśle ze sobą związane warunki. Zakłada to, że człowiek jest panem samego siebie, gdyż podmiot, aby wybrać z wielu możliwości działania, musi posiadać k r y t e r i u m w y b o r u (1), inaczej nie byłby wolny w stosunku do rzeczy. Niezależność od przedmiotów działania wyjaśnia się tylko w świetle „istotnym dla samej woli o d n i e s i e n i e m d o p r a w d y i z a l e ż n o ś c i ą o d n i e j" (2)[11]. To prawda więc obdarowuje wolność niezależnością od rzeczy. Toteż wolność pozostaje trwale związana z prawdą.

Karol Wojtyła widzi osobę nie tylko jako jednostkę, ale podkreśla też, że do istoty osoby należy powołanie do wspólnoty[12]. Osoba ludzka bowiem na-

---

[8] Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 218.

[9] W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 33.

[10] W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 163.

[11] Tamże, s. 171 (podkr. D. J. H.).

[12] Por. K. W o j t y ł a, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988, s. 101-102.

leżąc do samej siebie i samej sobie panując jest w stanie „obiektywnie obdarowywać, a zarazem może być przyjmowana jako dar i w ten sposób przeżywana"[13]. Prawdziwie osobowa wspólnota, communio personarum[14], jest taką wspólnotą, w której osoby wzajemnie obdarowują się i przyjmują. Karol Wojtyła odróżnia w tej communio dwa wymiary: wymiar międzyosobowy i społeczny[15].

Wymiar międzyosobowy[16] daje się bliżej scharakteryzować jako relacja pomiędzy „ja" i „ty", w której obydwie osoby uznają się i afirmują swoją godność. „Ja" poznaje „ty" jako drugie „ja", jako drugą osobę o równej godności. Dlatego również „ty" należy się afirmacja ze względu na niego samego. Afirmacja jest aktem miłości, gdyż oznacza ona „potwierdzanie i afirmację tego, co już urzeczywistnione"[17]. Miłość zatem istotowo należy do communio personarum. W przeciwnym razie nie ma wspólnoty, która odpowiada godności osoby.

Drugim wymiarem communio personarum jest wymiar społeczny. Chodzi tu o wspólnotę, w której wiele osób zespala się we własny podmiot, w pewne „my". Wzajemne relacje pomiędzy tymi osobami i jedność tej communio opierają się na dobru wspólnym, do którego są przyporządkowani wszyscy członkowie wspólnoty. Z uwagi na to, że dobro wspólne zawiera w doskonalszy sposób wszystkie poszczególne dobra osób, każda osoba urzeczywistnia się w takiej wspólnocie w pełny sposób. Każda osoba przyczynia się do tego, że przez swój wkład w realizację dobra wspólnego wnosi jednocześnie wkład do rozwoju wszystkich osób tej communio, gdyż poszczególna osoba urzeczywistnia się o wiele bardziej w łonie takiej wspólnoty niż bez niej[18]. Dalsza cecha communio personarum to uczestnictwo bądź współudział[19]. Pojęcie to ma dwa znaczenia. Pierwsze z nich wyraża uczestniczenie z drugim w jego po-

---

[13] K. Wojtyła, *Antropologia encykliki „Humanae vitae"*, „Analecta Cracoviensia" 10(1978) s. 16.

[14] Dobre wprowadzenie do tego centralnego w myśli K. Wojtyły pojęcia znajduje się w: N. Martin, R. Martin, *Vorwort*, w: Johannes Paul II, *Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Katechesen 1979-81*, Vallendar-Schönstatt 1985, s. 23-28.

[15] Por. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota,* s. 17. Odróżnienie tych dwóch wymiarów rzadko się spotyka w literaturze przedmiotu. Nie ma tu miejsca, by je wyczerpująco rozwinąć, ze względu na całość wywodu możemy je tylko naszkicować.

[16] Por. Styczeń SDS, *Miłość a sens życia*, s. 103-106.

[17] J. Pieper, *O miłości*, przekł. I. Gano, Warszawa 1983, s. 28.

[18] Przykład niech uwydatni ten wymiar. Papież odnosi ten wymiar do Kościoła. „Jest to społeczność uczniów i wyznawców, z których każdy w jakiś sposób [...] idzie za Chrystusem. W tym przejawia się zarazem na wskroś «osobowy» profil i wymiar tej społeczności, która [...] jest wspólnotą właśnie przez to, że wszyscy w jakiś sposób stanowią ją z samym Chrystusem" (*Redemptor hominis*, 21). Por. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, s. 107: „Człowiek oddając siebie całkowicie Bogu, daje siebie jako osoba jednocześnie Kościołowi".

[19] Ta myśl jest kluczem do całego przepowiadania społecznego Ojca świętego, np. w tym sensie technika jest dla człowieka, a nie odwrotnie.; por. Wojtyła, *Człowiek jest osobą*, „Tygodnik Powszechny" 18(1964) nr 52, s. 2.

trzebach, radościach itp. To znaczenie odnosi się do wspólnoty międzyosobowej. W drugim znaczeniu mowa o uczestnictwie, gdy mamy na myśli, że osoba jako osoba działa razem z innymi, a więc spełnia czyny prawdziwie ludzkie we wspólnocie. To drugie znaczenie jest przyporządkowane do wymiaru społecznego.

W tym miejscu wypada jeszcze raz odwołać się do godności osoby. Człowiek poznaje swoją godność nie dopiero i nie przede wszystkim w kontekście swego środowiska – poznaje ją także, a nawet przede wszystkim poprzez bezpośredni wgląd w samego siebie. Tylko samego siebie bowiem człowiek doświadcza, jako tego, kto sobie panuje, i tego, komu panuje, czyli jako pana samego siebie; siebie też przede wszystkim doświadcza jako istoty niezależnej, związanej tylko prawdą. Człowiek poznaje więc siebie jako koronę stworzenia, która nie może być podporządkowana żadnemu innemu stworzeniu[20]. Prawdę tę streszcza często cytowana przez Ojca świętego wypowiedź Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*, według której człowiek jest „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego" (KDK, 24).

3. OSOBA JAKO ZASADA TEOLOGII MORALNEJ?

3.1. UWAGI WSTĘPNE

Ze względu na to, że „współcześnie zagadnieniem stała się sama etyka", wypada przed zajęciem się właściwymi problemami podać krótką definicję samej teologii moralnej. Teologię moralną można zdefiniować jako naukę o znaczeniu ludzkiego działania w oczach Bożych (coram Deo). Traktuje więc ona o człowieku, którego czyn posiada doniosłość wobec Boga. Ponieważ jednak łaska do wykonania każdego moralnie dobrego czynu została nam ludziom wysłużona przez Chrystusa, i ponieważ jednocześnie w Jezusie Chrystusie „pierwowzór i wypełnienie, norma i wartość, powinność i byt, idea i życie"[21] tego, co moralnie dobre jaśnieje z niefałszowalną jasnością i nieugiętym wymaganiem, Jezus Chrystus jest początkiem (zasadą) chrześcijańskiego działania – a przez to również i zasadą samej teologii moralnej. Streszczając, daje się ona tak zdefiniować: „teologia moralna jest nauką teologiczną o wynikających z nowego bytu w Chrystusie normach moralnych naśladowania Chrystusa w celu upodobnienia się do Chrystusa i uwielbienia Boga w budowaniu Jego królestwa w Kościele i w świecie"[22].

---

[20] F. Tillmann, *Die Idee Nachfolge Christi*, w: *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, Bd. III, Düsseldorf 1934, s. 6.

[21] J. Mausbach, G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie*, Bd. I, Münster 1959, s. 22. Dobre oświetlenie tej definicji znajduje się u F. Böckle, *Grundbegriffe der Moral, Gewissen und Gewissensbildung*, Aschaffenburg 1977, s. 5 n.

[22] Por. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, s. 34. Wojtyła przeciwstawia tę podstawową dewizę imperatywowi kategorycznemu Kanta. Por. tamże, s. 35 n.

Trzeba jeszcze dogłębniej wyjaśnić, co rozumie się przez „zasadę teologii moralnej". Zasada teologii jest rzeczywistością, która dla moralnego sensu ludzkiego działania ma znaczenie podstawowe i przenikające. Innymi słowy: zasada ta jest istotnym elementem składowym wszystkich działań moralnych człowieka. Dlatego jest ona również istotnym elementem konstytutywnym teologii moralnej. Jedynie poprzez odniesienie do tej zasady czyny ludzkie mogą ujawnić swój rzeczywiście moralny sens.

Z tego powodu, że zasada konstytutywna działania moralnego jest jednocześnie zasadą konstytutywną teologii moralnej, podstawa teologii moralnej staje się oczywista: celem teologii moralnej musi być ukazanie narzucającej się w doświadczeniu rzeczywistości moralnej i refleksja nad nią w świetle Objawienia. Ten fundamentalny realizm w teologii moralnej trzeba jeszcze bliżej naświetlić w następnym punkcie.

3.2. REALIZM TEOLOGII MORALNEJ

W myśleniu K. Wojtyły – Jana Pawła II prawda odgrywa bardzo wielką rolę. Coś jest prawdziwe, gdy jest tak, jak jest przez Boga myślane i stworzone. Według Jana Pawła II prawda pozwala się definiować jako zgodność bytu realnego z planem Bożym.

To rozumienie prawdy znajduje swój wyraz również w teologii moralnej K. Wojtyły – Jana Pawła II. Według Wojtyły nie można zrozumieć charakteru etyki chrześcijańskiej bez realizmu w etyce. Realizm w etyce oznacza, że normy etyczne są wyprowadzane z rzeczywistości i przez nią uprawomocniane. Stąd miarodajny dla norm etycznych jest byt (istota) tego wszystkiego, co ma doniosłość dla moralnej wartości ludzkich czynów: istota człowieka, czynów (i rzeczy) i istota Boga. Z tego wynika podstawowa teza etyki: „w całym twoim działaniu pozostawaj w zgodzie z obiektywną rzeczywistością"[23]. Tą zgodnością z rzeczywistością jest prawda. Podstawowym wymogiem czynu moralnego jest prawda i prawdziwość wszystkich ludzkich działań. Zadanie teologii moralnej polega zatem na tym, aby z poznania rzeczywistości wyprowadzić normy etyczne[24]. Trzeba przy tym zauważyć, że pojęcie rzeczywistości należy rozumieć adekwatnie: chodzi nie tylko o rzeczywistość, którą poznaje rozum naturalny, lecz także o rzeczywistość, którą ujmuje dzięki Objawieniu rozum oświecony przez wiarę. Toteż podstawową regułą etyki chrześcijańskiej jest: „bądź wierny całej rzeczywistości, tak jak ci ją ukazuje nie tylko rozum, ale również i wiara w świetle Objawienia" (*Elementarz etyczny*, s. 36). Już w tym miejscu możliwa jest pierwsza odpowiedź na pytanie, czy oso-

---

[23] Rzeczywistość, jaką mamy tutaj na myśli, jest tożsama z prawdą rzeczy. Rzeczywistość jest chcianą przez Boga istotą rzeczy. Inaczej popadlibyśmy w niebezpieczeństwo wyprowadzania norm etycznych z przeżywanych stanów, które mogą być także aberacjami.

[24] Zgodnie z aksjomatem scholastycznym „agere sequitur esse".

ba może być i czy powinna być zasadą teologii moralnej. Z tej racji, że pojęcie osoby opisuje przyrodzoną i nadprzyrodzoną istotę człowieka – czyli jego prawdę – każde ludzkie działanie musi pozostawać w zgodności z rzeczywistością ujętą w pojęciu osoby. Stąd zasada teologii moralnej musi w każdym wypadku odnosić się do rzeczywistości osoby.

3.3. OSOBA JAKO NOSICIEL DZIAŁANIA I MORALNOŚCI

W powyższym przedstawieniu K. Wojtyły teorii osoby jego teoria została streszczona w definicji osoby „jako samorządnego podmiotu, czyli jako centrum świadomych i wolnych, a zarazem przez prawdę związanych poczynań". Ponieważ do istoty osoby należą zarówno rozum i wola, jak i pozostające w ścisłym związku samoposiadanie, samoświadomość i wolność, czyn ludzki, który jest definiowany jako świadome i wolne działanie, jest wyrazem tej osobowej istoty[25]. Lecz również odwrotnie: tak rozumiany ludzki czyn jest jedynie możliwy na gruncie osobowego bytu człowieka. Stąd osobowy charakter człowieka i ludzkie działanie są nierozdzielne[26]. Czyn bierze swój początek w osobie: ja działam, ponieważ świadomie tego chcę[27]. Tylko wtedy czyn ludzki może być moralnie dobry lub zły, gdy człowiek spełniający czyn poznaje znaczenie tego czynu i chce go spełnić. Stąd człowiek w swoim osobowym rdzeniu – jako punkt wyjścia (zasada) ludzkiego czynu – jest jednocześnie odpowiedzialny za moralność tego czynu. Co więcej: w wyniku istotnej dla samej woli relacji do prawdy – od której wola nie może się oderwać – każda decyzja czynu ludzkiego jest jednocześnie decyzją dotyczącą wartości moralnej tego czynu[28]. Stąd moralność jest to rzeczywistość „najbardziej znamienna dla człowieka jako osoby"[29].

Streszczając można powiedzieć, że osobowy charakter człowieka jest nieodzownym warunkiem każdego czynu ludzkiego i moralności tego czynu. Stąd teologia moralna nie może nigdy traktować o czynie ludzkim w oderwaniu od osobowego bytu człowieka. Przyjęcie osoby jako zasady teologii moralnej oznacza po prostu, że teologia moralna wychodzi od człowieka jako osoby w swoich rozważaniach i argumentacji.

---

[25] Por. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, s. 40. Ten stan rzeczy staje się bardzo wyrazisty, gdy nie spuszczamy oczu z tego, jak przebiega decyzja ludzkiego czynu (por. STh I-II, 12-16). Voluntas deliberata jest wola, która leży na wadze (libra) i zostaje przez rozum rozważona.

[26] Por. C. Caffarra, *Zur Personal-ganzheitlichen Sicht der christlichen Ehe in der neueren katholischen Theologie*, w: *Die Familie ein Herzensanliegen. Zur neueren Theologie der christlichen Ehe. Internationales theologisches Symposion Universität Bamberg 6-8. 11. 1987*, wyd. J. Stöhr, Ottilien 1988, s. 85.

[27] Por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 172.

[28] Według św. Tomasza z Akwinu, oczywiście występują czyny, które na swój sposób są moralnie obojętne, np. spacerowanie. Każdy jednak czyn w swoim konkretnym spełnieniu ma wartość moralną, gdyż zmierza do jakiegoś celu; por. STh I-II, 18, 8-9.

[29] Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 172.

Jeszcze jedno trzeba dopowiedzieć charakteryzując całokształt relacji osoby i czynu. Zachodzi nie tylko relacja osoby do czynu, istnieje również działanie zwrotne czynu na osobę: „spełnienie czynu stanowi równocześnie spełnienie osoby poprzez czyn" (*Osoba i czyn*, s. 187). Trzeba jednak zapytać, czy fakt ten ma jednakowe znaczenie dla czynów moralnie dobrych i moralnie złych? Jeśli czyn posiada moralnie zły cel, wówczas wykonanie tego czynu jest „kontraproduktywne", „stanowi raczej o nie-spełnieniu"(tamże, s. 187). Ów brak moralny oddziałuje z kolei na porządek ontologiczny, gdyż spełnienie osoby zachodzi nie tyle poprzez sam czyn, ile bardziej poprzez moralną dobroć tegoż czynu. Stąd czyn moralnie zły jest „nieurzeczywistnieniem bądź odrzeczywistnieniem mnie samego. Negatywnej wartości odpowiada przeżycie niespełnienia mnie samego"[30].

W świetle tych rozważań wyraźny staje się nowy wymiar tezy głoszącej, że osoba jest zasadą moralności: osoba jest tak dalece zasadą moralności, że zadaniem teologii moralnej staje się ukazanie drogi do pełnego rozwoju osoby – od osoby do jej spełnienia. Teologia moralna, która opiera się na zasadzie personalistycznej, winna nie tylko uzasadniać zakazy, ale także ukazywać pozytywnie ideał, katolicką pełnię chrześcijańskiej osobowości[31].

3.4. OSOBA JAKO EGZYSTENCJA DIALOGICZNA

Rozwinięta przez K. Wojtyłę teoria osoby została streszczona w definicji osoby jako „samorządnego podmiotu, czyli jako centrum świadomych i wolnych, a zarazem przez prawdę związanych poczynań". W świetle niniejszej prezentacji K. Wojtyły teorii osoby stało się zrozumiałe jej odniesienie do wypowiedzi *Gaudium et spes*, że człowiek jest „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego" (KDK, 24). Bliższa interpretacja tej wypowiedzi może pomóc zrozumieć, z jakiego powodu osoba jest zasadą teologii moralnej.

W communio o wymiarze międzyosobowym „ja" spotyka „ty" jako drugie „ja", tzn. jako inny podmiot obdarowany taką samą godnością. Oddaje się sprawiedliwość osobowemu bytowi drugiego dopiero wówczas, gdy „ja" traktuje „ty" jako „inne ja" o tej samej godności, a nie jako użyteczny przedmiot. Słowami R. Guardiniego: „Pierwszym krokiem w kierunku ty jest ruch «schowania rąk» i zrobienia miejsca temu, by celowość osoby sama w sobie mogła zostać w pełni dowartościowana"[32].

Na tle tej myśli cytowana powyżej wypowiedź Konstytucji duszpasterskiej daje się głębiej rozumieć. Skoro człowiek jest „jedynym na ziemi stwo-

---

[30] W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 21. Por. także t e n ż e; *Osoba i czyn*, s. 186 n.; t e n ż e, *Elementarz etyczny*, s. 39 n.; S t y c z e ń SDS, *Miłość a sens życia*, s. 97 n.

[31] S t y c z e ń SDS, *Miłość a sens życia*, s. 90.

[32] R. G u a r d i n i, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Mainz, Paderborn 1988, s. 134.

rzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego", znaczy to, że Bóg nie stworzył człowieka jako rzecz, przedmiot, lecz jako podmiot, jako istotę samoistną i samorządną, która na gruncie owej samoistności posiada wartość wsobną. Tak ustanawia Bóg w akcie stworzenia osobowy byt człowieka, w którym to akcie Bóg afirmuje człowieka ze względu na niego samego, a nie ze względu na jakiś cel – i w ten sposób ustanawia autonomię człowieka. Innymi słowy: na samym początku człowiek był osobą stojącą przed Bogiem. Obecnie osoba jest zawsze przyporządkowana do „ty", do wspólnoty. Ponieważ osobowy byt człowieka został ustanowiony mocą bezwarunkowego „tak" Boga w akcie stworzenia, tak że nie został podporządkowany żadnemu celowi, Bóg, od którego człowiek otrzymał swój byt osobowy, swoje „ja", jest jednocześnie „Ty", do którego jest przyporządkowany. Bóg stwarza osobę „przez akt, który jej godność wynosi i właśnie przez to ustanawia, mianowicie przez wezwanie. To zaś oznacza, że Bóg ją powołuje do swojego Ty – ściślej, że On siebie określa dla człowieka jako Ty" (R. Guardini, *Welt und Person*, s. 144). Dlatego Bóg jest „zasadą osobowej egzystencji człowieka" oraz jego „nieuwarunkowanym Ty"[33].

Jeśli więc człowiek został stworzony przede wszystkim jako osoba wobec Boga i jako taki dla Boga, ma to istotne znaczenie dla teologii moralnej: człowiek jako powołany przez Boga winien Bogu dawać odpowiedź swoim życiem. Ze względu na to, że ludzkie życie nierozerwalnie wiąże się z działaniem, a działanie pochodzi z osobowego rdzenia człowieka, również jako działający musi człowiek dawać odpowiedź Bogu. Czyż jego czyn nie jest wyróżnionym sposobem odpowiadania na Boże wezwanie? Stąd teologia moralna zajmuje się człowiekiem, który jako działający ma od-powiadać przed Bogiem, ponieważ jako osoba jest kimś przez Boga powołanym (wezwanym). Osoba ludzka, jako zasada teologii moralnej, staje się tu drogą: człowiek winien tak działać, aby każdy z jego czynów był odpowiedzią na Boże wezwanie, a przez to na miłość Bożą. Ponieważ człowiek jest osobą, jako działający stoi zawsze wobec Boga, do którego jest w drodze: człowiek musi działać coram Deo.

Z tego, co zostało powiedziane, wynika jeszcze jeden wymiar, w którym zasadą teologii moralnej staje się osoba jako droga (jako osoba w drodze do Boga, osoba w obliczu Boga). Poprzez Boże wezwanie w stworzeniu człowieka zostaje ustanowiona niezbywalna godność osoby ludzkiej. Ponieważ owa godność należy do rzeczywistości, zgodnie z wyżej wyjaśnioną zasadą należy widzieć tę godność w każdym czynie. Z tej godności danej wraz z bytem wypływają normy etyczne, dotyczące postępowania wobec samego siebie, wobec innych, a także wobec Boga, ponieważ godność ludzka istnieje tylko na wzór godności, jaką posiada Bóg.

---

[33] W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 22.

3.5. OSOBA JAKO ZASADA TEOLOGII MORALNEJ

Osoba jako zasada teologii moralnej? Tak brzmiało postawienie problemu. Bliższe zaznajomienie się z nim pokazało, że osoba może i musi być (nie może nie być) zasadą teologii moralnej. Zasadę należy rozumieć tutaj w potrójnym sensie: jako początek, drogę i cel. Osoba stoi u początku teologii moralnej, ponieważ człowiek jako działający musi odpowiedzieć na wezwanie Boże i ponieważ jego czyn ma respektować godność każdej osoby. Człowiek jest wreszcie celem teologii moralnej, o ile rozwinięta osobowość chrześcijańska jest ideałem, do którego chrześcijanin musi dorastać.

W zakończeniu rozważań tej części należy podnieść jeszcze jedną ważną cechę teologii moralnej. Człowiek jednoczy w sobie różnorakie przeciwieństwa: duszę i ciało, wolność i popęd, etc. Pomimo to człowiek tworzy jedność, tak iż wszystkie te przeciwieństwa łączą się w oparciu o jego osobową istotę. Dlatego człowiek jest j e d n o ś c i ą ciała i duszy. Człowiek nie jest tylko duchem, jakby jego ciało było pozbawione znaczenia. Przeciwnie, ciało jest integralnym momentem konstytutywnym osoby ludzkiej. Duchowy wymiar osoby ludzkiej wyraża się poprzez ludzkie ciało. Jan Paweł II mówi tu o „języku ciała"[34]. Dotykamy w tym miejscu istotnej myśli encykliki *Humanae vitae*, którą teraz wypadnie nam zająć się bliżej[35].

4. ZNACZENIE PERSONALIZMU NA PRZYKŁADZIE „HUMANAE VITAE"

Chcemy poniżej pokazać znaczenie personalizmu na wybranym przykładzie. Chociaż można by tu podjąć każdy dowolny temat teologii moralnej, gdyż osoba jako zasada teologii moralnej jest relewantna dla każdego jej tematu, to przykład *Humanae vitae* wydaje się szczególnie odpowiedni, gdyż tutaj relewantność teorii osoby jest wyraźnie rozpoznawalna. Nie idzie o jakiś dalszy przyczynek w dyskusji wokół *Humanae vitae*, lecz o przedstawienie znaczenia teorii osoby dla teologii moralnej w ogóle na wybranym przykładzie[36].

---

[34] J a n P a w e ł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986, s. 403-419. Por. także z tym, co zostało wyżej powiedziane w części drugiej o transcendencji i integracji.

[35] Temat „osoba jako zasada jedności" trzeba by jeszcze bardziej przybliżyć. Również jedność naturalnej i nadprzyrodzonej moralności jest przeżywana jako jedność natury osobowej. Por. na ten temat: W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 223 n.; T. S t e i n b ü c h e l, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, w: *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, wyd. F. Tillmann, t. I, 1 cz. 1. Düsseldorf 1938, s. 18-20, 26, 35, 43 n.

[36] Odpowiada to także życzeniu Ojca świętego, by norm etycznych *Humanae vitae* nie poddawać dyskusji. Zadanie teologii moralnej polega o wiele bardziej na oświetlaniu tychże. (Por. J a n P a w e ł II, Przemówienie z 12 XI 1988 do Kongresu Teologów Moralistów, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. XI, 4; Città del Vaticano 1988, s. 1520-1527). Wskutek tego także bibliografia odnosząca się do *Humanae vitae* nie zostanie tu uwzględniona, gdyż nie chodzi tu o dy-

4.1. ARGUMENTACJA W „HUMANAE VITAE"

Znacząca dla rozumienia *Humanae vitae* jest wizja człowieka, na podstawie której argumentuje się w tej encyklice. W punkcie siódmym czytamy, że należy uwzględnić „całego człowieka i całe jego powołanie, obejmujące nie tylko porządek naturalny i doczesny, ale również nadprzyrodzony i wieczny". Encyklika wychodzi od człowieka, który jest kimś więcej niż czysto immanentną istotą wobec świata, poddającą się opisowi. Do istoty człowieka należy jego powołanie do życia nadprzyrodzonego i wiecznego. Już tutaj ukazuje się znaczenie realizmu w etyce: realistyczna etyka z działaniem człowieka wiąże zawsze również jego nadprzyrodzone powołanie. Wszelkie ludzkie działanie wychyla się ku wieczności. Jest wychyleniem się ku Bogu.

Jakie znaczenie ma w argumentacji *Humanae vitae* osobowy byt człowieka? Ponieważ człowiek z istoty swojej jest osobą, wszelkie jego świadome wyrażanie się i czyny muszą mieć osobowy charakter. Odnosi się to także do miłości człowieka. Miłość ludzka jest czymś więcej niż życiem popędu: jest ona miłością osobową. Ponieważ osobowy byt człowieka jest zakotwiczony w jego podobieństwie do Boga, również miłość człowieka ma wzór w miłości Bożej. To oznacza, że miłość Boska jest pierwowzorem wszelkiej prawdziwie ludzkiej, tzn. osobowej miłości. Ta analogia pomiędzy miłością Boską a ludzką sprawia, że poprzez wzajemny dar w miłości osoby ludzkie znajdują swoje spełnienie w miłości Bożej[37].

Na tym tle miłość małżeńska[38] pozwala się bliżej scharakteryzować (por. *Humanae vitae*, 9): miłość małżeńska musi być w pełni ludzka – powoduje nią oczywiście instynkt, lecz musi być określona także przez rozum i wolną wolę. Toteż musi być ona całkowita: musi mieć na względzie i obejmować całego człowieka i nie wolno jej niczego wykluczać – również jego złych właściwości. Stąd wypływa wreszcie wyłączność i wierność miłości. Miłość czasowo ograniczona nie kocha całego człowieka. Te wymagania zawierają już podstawowe dane sakramentalności małżeństwa: miłość, która jest w pełni ludzka i całkowita, zawiera również wiarę; musi być miłością „w wierze". Wreszcie do miłości małżeńskiej należy płodność: miłość małżeńska jest na wzór miłości Boskiej. Miłość Boga jest zawsze „płodna", gdyż jest nieodłączna od Jego czynu. Prawdziwa małżeńska miłość chce się tak wielce udzielać, że wykracza poza siebie i trwa ponad sobą. Akt małżeński zawiera podwójne zna-

---

skusję, lecz o przedstawienie. Dla zrozumienia encykliki wskażmy na: H. Urs von Balthasar, *Ein Wort zu „Humanae vitae"*, w: tenże, *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979, s. 119-128.

[37] Por. HV, 8. Por. także KDK, 24: Jezus Chrystus „daje znać o pewnym podobieństwie między jednością osób boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości. To podobieństwo ukazuje, że człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego".

[38] Por. o małżeństwie: D. von Hildebrand, *Die Ehe*, Ottilien 1983.

czenie: jest wyrazem miłosnego związania się i służy wzbudzeniu nowego życia (por. *Humanae vitae*, 8, 9, 11).

Tutaj znajduje się już pierwszy argument za odrzuceniem sztucznego zapłodnienia, gdyż w nim płodność zostaje oddzielona od miłości. Ale i miłość, która wyklucza płodność, która nie chce się dalej udzielać, nie jest również prawdziwą miłością, ponieważ jest niepodobna do miłości Bożej i zaprzecza prawdzie miłości Boga (por. *Humanae vitae*, 9).

Człowiek jako osoba jest królem stworzenia. Wyraża się to w jego zdolności do panowania i opanowywania natury (por. *Humanae vitae*, 2). Bóg powierzył człowiekowi stworzenie, aby zarządzał nim jako namiestnik Boga. To przekazanie stworzenia obejmuje również dalszy przekaz ludzkiego życia. Wiąże się ono ze zjednoczeniem miłosnym, tak iż w związku miłosnym ludzie stają do dyspozycji Boga w celu wzbudzenia nowego życia. Dlatego warto zauważyć, że w encyklice stale występują sformułowania „przekazywanie ludzkiego życia" i „budzenie nowego życia". Obydwa sformułowania wyrażają służebny charakter w przekazywaniu ludzkiego życia: człowiek jest panem życia, jest sługą życia, ponieważ jest sługą Boga, wyłącznego Dawcy życia (por. *Humanae vitae*, 17). Wzbudzenie nowego życia wiąże się zawsze z wkroczeniem Boga. To oznacza, że oddzielenie obydwu znaczeń przedstawia odrzucenie Boga, swoiste „non serviam" przeciwko poleceniu odnoszącemu się do stworzenia[39]. Należy zwrócić uwagę, że służba przkazywania życia odnosi się nie tylko do wzbudzania życia, lecz również do wychowywania dzieci[40]. Także tutaj mężczyzna i kobieta służą Bogu w małżeństwie. Oddzielenie obydwu znaczeń jest następnie także obrazą natury mężczyzny bądź kobiety, gdyż zdolność przekazywania życia wiąże się ze zjednoczeniem miłosnym. Sztuczne zapłodnienie sprzeciwia się tym samym rzeczywistości człowieka. Tutaj staje się również zrozumiałe, dlaczego w *Humanae vitae* podnosi się wielokrotnie szacunek wobec drugiego i jego godności (por. *Humanae vitae*, 17, 20): prawdziwy respekt dla godności drugiego powstrzymuje przed tym, by nim manipulować i czynić go użytecznym dla siebie. Dlaczego zaś naturalne planowanie rodziny jest dozwolone? Z doświadczenia wiadomo, że nie każde obcowanie małżeńskie przynosi nowe życie. Tym samym już z natury jest poznawalne, że nie zachodzi żaden wykluczający związek pomiędzy stosunkiem małżeńskim a budzeniem nowego życia. Przestrzegając naturalnego

---

[39] Por. HV, 13: „Jeżeli więc ktoś korzysta z daru Bożego pozbawiając go, choćby tylko częściowo, właściwego znaczenia i celowości, działa wbrew naturze tak mężczyzny, jak i kobiety, a także wbrew głębokiemu ich zespoleniu. I właśnie dlatego sprzeciwia się też planowi Boga i Jego świętej woli".

[40] Por. HV, 8. Por. także: Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 29: „Płodność miłości małżeńskiej nie zacieśnia się wszakże tylko do fizycznego rodzenia dzieci, choćby nawet była pojmowana w swym specyficznie ludzkim wymiarze: poszerza się i ubogaca wszelkimi owocami życia moralnego, duchowego i nadprzyrodzonego, jakie ojciec i matka z racji swego powołania winni przekazać w darze dzieciom, a poprzez dzieci – Kościołowi i światu".

rytmu, człowiek działa jako osoba, gdyż dzięki mocy swego rozumu rozpoznaje ten rytm. Te biologiczne prawa należą do jego osoby. Jego zadaniem jako osoby jest opanować je poprzez rozum i wolę i wintegrować w swoją miłość (*Humanae vitae*, 10). Naturalne planowanie rodziny jest przeto wyrazem królewskiej godności człowieka, któremu została dana zdolność panowania nad naturą. Wbrew temu w antykoncepcji troską człowieka nie jest integracja naturalnego rytmu, lecz człowiek chce czynić siebie w ten sposób panem życia (por. *Humanae vitae*, 10). Staje się tu zrozumiałe, co oznacza, że „konieczną jest rzeczą, aby każdy akt małżeński zachował swoje wewnętrzne przeznaczenie do przekazywania życia ludzkiego" (*Humanae vitae*, 11). „Swoje wewnętrzne przeznaczenie" znaczy, że akt jako taki, to znaczy ze swojej istoty, musi pozostawać otwarty na budzenie nowego życia. Nie ma to miejsca w przypadku antykoncepcji, ponieważ ta wyklucza przekazywanie życia ludzkiego i zmienia strukturę aktu małżeńskiego. Jak bardzo encyklika *Humanae vitae* wychodzi z całościowego obrazu człowieka, który obejmuje nadprzyrodzone w sposób całkowicie naturalny, ukazuje się w zalecanych środkach pomocy zachowywania norm moralnych: encyklika podkreśla wielokrotnie, że wierni otrzymują do tego moc w sakramentach i w modlitwie (por. *Humanae vitae*, 25, 29).

4.2. „HUMANAE VITAE" W KONTEKŚCIE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ NAUKI O OSOBIE

W uzupełnieniu do tego, co dotychczas zostało powiedziane, trzeba jeszcze wskazać na aspekty ludzkiego bytu osobowego, które są doniosłe dla nauczania encykliki. Powyżej zostało przedstawione, że osoba ludzka posiada zdolność – wynikającą z jej „transcendencji w czynie" – uporządkowania w całość (integracji) wszystkich swoich energii i władz. Gdyby człowiekowi zabrakło tej zdolności, byłby on zaledwie zbiorowiskiem różnorodnych sił, władz i dynamizmów, które by się nawzajem zwalczały, byłby jakimś subpersonalnym chaosem. Dopiero ludzka zdolność do integracji wynosi wszystkie jego siły i potencjalności na poziom bytu osobowego. W ten oto sposób również ciało ludzkie jest czymś więcej niż czysto biologiczną strukturą: jest wyrazem i istotnym elementem konstytutywnym osoby[41]. Jakże wiele dowiadujemy się o człowieku patrząc na człowieka, obserwując jego wygląd zewnętrzny i jego postępowanie. Ciało jest medium, za pomocą którego człowiek komunikuje siebie innym ludziom[42]. Ten „język ciała"[43] odnosi się także do

[41] Zob.: „Ta właśnie niejako «osobotwórcza» (a nie tylko «osobowościowa») funkcja płci wskazuje, jak głęboko człowiek przy całej swojej duchowej samotności, przy całej jedyności i niepowtarzalności właściwej osobie, ukonstytuowany jest przez ciało jako «ten» lub «ta»", w: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 42.

[42] Por. bardzo jasne przedstawienie cielesności człowieka, w: J. Ratzinger, *Eucharistie – Mitte der Kirche. Vier Predigten*, München 1978, s. 53 n.

[43] Zob. drukowany w niniejszym numerze „Ethosu" artykuł: R. Buttiglione, *Ciało jako język*. Przyp. red.

zjednoczenia miłosnego. Nie może ono pozostawać – nie wolno go pozostawić! – na płaszczyźnie instynktu. Winno zostać wintegrowane w miłość osobową i przez to stać się wyrazem miłości całkowicie ludzkiej. Właśnie przez to obcowanie małżeńskie otrzymuje dopiero swoją wyższą wartość: jest ono „jedynym wypełnieniem miłości oblubieńczej i jej tęsknoty za jednością"[44]; zachodzi jednak to tylko wówczas, gdy jest ono rzeczywiście aktem osobowym, przyporządkowanym wzajemnemu darowaniu siebie i przyjęciu[45].

Jak już zostało wyjaśnione[46], do miłości całkowicie ludzkiej należy podwójne znaczenie: obustronne obdarowywanie siebie sobą i pragnienie płodności. Stosunek małżeński, który pragnie płodności sztucznie, niejako z zewnątrz, wyklucza tym samym istotny element osobowej miłości; oddanie się nie odpowiada już prawdzie całkowitego daru osoby z siebie; nie jest już bezwarunkowym wyrazem miłości i tym samym zaprzecza realizmowi w etyce. Ten odwrót od rzeczywistości pokazuje się także w innym aspekcie: stosunek jest wyrazem wzajemnego darowania się sobie. Przy antykoncepcji nie ma on jednak właściwej mu pełni, gdyż ludzie nie chcą się sobie darować w swojej zdolności rozmnażania[47]. Odrzucenie antykoncepcji jest nakazem realizmu w etyce.

Z tego, co wyżej powiedziano, wynika jeszcze jedno. Małżeństwo jest communio personarum, w którą powinien wchodzić wymiar cielesny człowieka. Stan rzeczy spowodowany przez środki antykoncepcyjne pokazuje jednak, że właśnie w wymiarze cielesnym nie występuje wzajemne darowanie i przyjęcie siebie, które jest istotne dla miłości i dla communio personarum. Jak może tak przeżywana miłość odzwierciedlać miłość Boga? Być może różnica z naturalnym planowaniem rodziny staje się tu jeszcze wyraźniejsza. Naturalne planowanie rodziny w sensie odpowiedzialnego rodzicielstwa jest wyrazem miłości do współmałżonka, dzieci i dobra społeczności, która z pełnej miłości troski nie decyduje się na poczęcie. Ale naturalne planowanie rodziny mówi „tak" wobec kondycji człowieka, jego okresowej płodności i powstrzymuje się w okresach płodnych od wzajemnego obcowania. Tym samym również wstrzemięźliwość jest wyrazem prawdziwej miłości, która tak bardzo jest zatroskana o drugiego, że bierze na siebie również ową wstrzemięźliwość. Jakaż zasadnicza różnica w stosunku do wszelkich sztucznych środków, które miłość nieludzko instrumentalizują.

---

[44] D. von Hildebrand, dz. cyt., s. 7-9.

[45] Por. Pius XII, Przemówienie do członków Katolickiego Związku Akuszerek i Akuszerów Włoskich 29 X 1951, w: A. Utz, F. Groner, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII*, Freiburg Schweiz 1954, s. 528.

[46] Por. par. 4.1.

[47] Por. tutaj Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 32. Ojciec święty wskazuje, że zachowanie naturalnego rytmu „pociąga za sobą akceptację cyklu osoby, to jest kobiety, a co za tym idzie, akceptację dialogu, wzajemnego poszanowania, wspólnej odpowiedzialności, panowania nad sobą". Dalej wskazuje, że seksualność nie może być używana jak przedmiot, by nie rozrywać osobowej jedności duszy i ciała. W tym miejscu znaczenie personalizmu dla argumentacji staje się wyraźne.

Tak oto dochodzimy do końca. W dotychczasowych rozważaniach zostało pokazane, że skoro osoba jest zasadą teologii moralnej jako nauki normatywnej, teologia ta winna prowadzić do pełnego rozwoju osoby: od osoby do jej spełnienia. Postać odpowiedzialnego rodzicielstwa przedstawiona w *Humanae vitae* jest bardzo pomocna do rozwoju pełni osoby. Ta forma planowania rodziny wymaga – poprzez nieodzowne samoopanowanie – wzrostu sił duchowych. Rozwój sił duchowych, ich panowanie, jest przecież charakterystyczne dla osobowego bytu człowieka. To więc, co tu jest wymagane, prowadzi „siłą rzeczy" do rozkwitu pełnej miłości – mającej na uwadze drugiego i troskę o niego – przez co właśnie doskonali się miłość w jej małżeńskiej i rodzinnej postaci (por. *Humanae vitae*, 21). Nie trzeba nikogo przekonywać, jak bardzo stosowanie antykoncepcji sparaliżowało wrażliwość moralną naszego społeczeństwa: pornografia, rozwody, nie skrępowana niczym „samozrozumiałość" intymnych kontaktów seksualnych wśród młodzieży, aborcja itp. – są wyrazami mentalności, która nie zna bądź nie chce znać prawdziwej istoty ludzkiej miłości, jednocześnie te negatywne przejawy są smutnym dowodem tego, jak bardzo poszczególny czyn, który uderza w człowieka, utrudnia i wstrzymuje jego rozwój jako osoby w ogóle.

5. UWAGA KOŃCOWA

Osoba jako zasada teologii moralnej? Takie postawienie pytania może zdziwić. Czy może filozoficzne pojęcie osoby jako właśnie pojęcie filozoficzne być zasadą teologii moralnej? Otóż dokładnie na tym polega jego moc i przewaga jako zasady teologii moralnej. Z jednej bowiem strony, mamy tu pojęcie, którego zasadność daje się wykazać w sposób czysto naturalny, z drugiej zaś strony, tak ujęte pojęcie osoby jawi się jako niepełne bez Boga, ponieważ osobowy byt człowieka jest zahaczony w swoim podobieństwie do Boga. Tak więc pojęcie osoby pozwala na filozoficzną argumentację w obrębie teologii moralnej, a nawet ją na tę argumentację „skazuje", co umożliwia pokazanie wymiaru racjonalnego norm etycznych, z drugiej jednak strony, wskazuje ono eo ipso na rzeczywistość Boga i wpisuje przez to rozważania moralnoteologiczne w całość teologii[48]. Teologia moralna, która buduje na osobowym bycie człowieka, tkwi w podstawach egzystencji Boga. Toteż pojęcie osoby jest dla teologii koniecznym „instrumentem do uchwycenia Nieuwarunkowanego, Transcendentnego i Istotnego"[49].

---

[48] Por. tutaj K. Krenn, *Glaube und Kirche heute. Zur Situazion heutige Theologie angesicht einer Neuevangelisierung Europas*, Rohrbach 1989, s. 3.

[49] Wskażmy na to, że osoba jest nie tylko zasadą teologii moralnej, lecz całej teologii. Por. K. Krenn, *Das Prinzip Person in Kirche und Hierarchie. Festvortrag für Bischof Josef Stimpfle am 29. 10. 1988 in Augsburg*, „Forum Katholische Theologie" 5(1989) s. 57: „Byłoby wspaniałym zadaniem, gdyby można prześledzić w całości tę czasem rozpoznawalną, czasem ukrytą myśl w Kościele i teologii, która ciągle na nowo wszystko podobnie odnosi do osoby".

Wydaje się, iż w równej mierze ogólne rozważania teoretyczne, jak i szczegółowy przykład *Humanae vitae* mogły pokazać, że osoba może i musi być zasadą teologii moralnej. Dokładne refleksje na przykładzie encykliki pokazały, jak bardzo pytania moralne są naznaczone rozumieniem człowieka jako osoby. Tym samym jeszcze jedno staje się jasne: określenie osoby ludzkiej, czyli człowieka jako obrazu Bożego, nie jest li tylko bawieniem się w słowa. Przeciwnie, ma istotne znaczenie dla prawdziwie ludzkiego działania. Człowiek, który jest obrazem Boga, musi także na podobieństwo Boga działać! A to pokazuje jeszcze jedno: antropologia jest istotnym warunkiem etyki. Tylko ten, kto zna człowieka, może powiedzieć, jak powinien on działać[50].

„W każdym czasie pewne szczegółowe zagadnienia etyczne stają się aktualne – współcześnie zagadnieniem stała się sama etyka, o niej samej wiele się wciąż pisze i mówi". Te słowa Karola Wojtyły zapoczątkowały nasze rozważania. Idąc dalej można powiedzieć: etyka sama stała się pytaniem, ponieważ człowiek stał się pytaniem. Dlatego refleksja nad osobową istotą człowieka jest pilnym zadaniem współczesnej teologii moralnej, ponieważ tylko pogłębione poznanie istoty człowieka może pomóc etyce wyjść z kryzysu.

Tłum. *Ks. Alfred Wierzbicki*

---

[50] Por. Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologii Moralnej 10 IV 1986, *Podstawowa relacja: Prawda – Dobro – Wolność*, „L'Osservatore Romano" 7(1986) nr 5, s. 10: „Dlatego jest rzeczą konieczną, by rozważania z zakresu etyki znajdowały podstawy i zakorzeniały się coraz głębiej w prawdziwej antropologii, antropologia zaś – w metafizyce stworzenia, która zawsze stanowi centrum myśli chrześcijańskiej. Kryzys etyki jest najbardziej oczywistym «testem» kryzysu antropologii, do którego prowadzi z kolei odrzucenie prawdziwie metafizycznego sposobu myślenia".

Tadeusz STYCZEŃ SDS

SUMIENIE A EUROPA
czyli
Gdyby Ojciec święty zaprosił Arystotelesa na Synod Biskupów Europy 1991

Prawe sumienie, gdzieś jest, gdzieś nam się podziało? Dlaczego dziś tyle mowy o sumieniu, a niemal wcale się nie słyszy słowa o „prawym sumieniu"? [...] Tylko przez wyprostowanie sumień, przez przywrócenie im prawości mocą ich zakorzenienia w prawdzie o człowieku prowadzi droga do owej upragnionej jedności i zjednoczenia wszystkich narodów naszego Kontynentu we wspólnym europejskim domu.

Będziemy przyzywać Bożej opieki nad Europą, aby po obaleniu wszelkich barier wrogości i niezrozumienia między narodami, które ją zamieszkują, mogła się wśród nich rozwinąć nowa solidarność, oparta na prawdziwej sprawiedliwości i pokoju

(Z Listu Ojca świętego do Biskupów Europy, Watykan, 9 X 1991 roku)

Wiadomo, że Arystoteles wskazawszy w *Etyce nikomachejskiej* na „prawe sumienie" (orthos logos) jako na normę moralności ludzkiego działania odczuwa jakby pewien niedosyt wobec formuły, którą tej normie sam co dopiero nadał, i dopełnia ją uwagą, by werdykty sumienia wciąż poddawać dalszej kontroli patrząc, jak by w odnośnej sytuacji postąpił „dobry człowiek"[1].

Liczni komentatorzy podpowiadają, że owym „dobrym człowiekiem" dla Arystotelesa był Sokrates. To jego mądrość, a zwłaszcza niezwykłe świadectwo na rzecz prawdy, przypieczętowane aktem dobrowolnego oddania dla niej swego życia, nie przestawały pełnić mobilizującej wychowawczo roli ucieleśnionego wzoru moralnego, a więc przykładu, który oświeca i mobilizuje zarazem innych – i to już mocą samego (f)aktu ziszczenia moralnego ideału człowieka – do jego naśladowania. Już więc mocą samego tego (f)aktu traci sens tak często nadużywane przeciwstawienie: człowiek dla moralności czy moralność dla człowieka? Przeciwstawienie to staje się po prostu nieporozumieniem. Nie znaczy to wcale, że być człowiekiem dobrym, czyli być po pro-

[1] Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 9, 4(2); por. również K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 189.

stu z wyboru naprawdę samym sobą, to rzecz łatwa. Przeciwnie, to rzecz trudna. To trudne dobro, bonum arduum. Lecz właśnie ta trudna wielkość człowieka, gdy tylko zostanie urzeczywistniona, staje się czymś pociągającym, atrakcyjnym. Mistrzostwo fascynuje. Wszelkie. Mistrzostwo bycia człowiekiem też. Exempla trahunt. Stąd też i prawda o człowieku, gdy tylko zostanie przezeń trafnie aktem jego własnego rozumu odczytana (orthos logos), co więcej, gdy zostanie ona wybrana, gdy stanie się prawdą czynu, gdy stanie się przezeń prawdą na co dzień w jego działaniu urzeczywistnianą, gdy po prostu „orthos logos czynem się staje", wówczas czyn taki staje się także dla innych zaczynem. Zaczyna ich porywać niosąc z sobą moc ich przemieniania. Niekiedy wtedy dopiero ci zwykli „po bruku stąpający" ludzie samych siebie naprawdę dostrzegają, jakby po raz pierwszy odkrywają prawdę o samych sobie, sami się sobie odsłaniają, co więcej, nabierają mocy wybrania prawdy o sobie, odwagi bycia sobą z wyboru, odwagi życia wolnością w prawdzie. Rodzą się po prostu na nowo jako ludzie. Rodzą się poprzez ten wybór sami. Ale „dobry człowiek" działa jakby zaczyn tych narodzin. Staje się ich niejako „akuszerem". Tę rolę zresztą przypisywał mędrcowi wobec drugich sam Sokrates.

Tak też i sumienie człowieka dojrzewa niejako do swej prawości i w swojej prawości – w środowisku promieniowania wcielonych wzorów człowieczeństwa. W klimacie światła i ciepła jego urzeczywistnionego ideału. Dzięki wpływowi „dobrego człowieka" ludzie bowiem nie tylko głębiej widzą prawdę o człowieku, ale i bardziej do niej przylegają, wiążąc się nią mocą własnego jej wyboru. Wymaga to od nich – ale i prowokuje do – autodyscypliny: do wyzwolenia i uaktywnienia w sobie energii i mocy panowania nad odśrodkowymi żywiołami swych instynktów, a więc do usprawnienia się w cnocie umiarkowania (wstrzemięźliwości) oraz do wyzwolenia i uaktywnienia w sobie mocy panowania nad lękiem w obliczu prób ich zastraszenia i zniewolenia przez przemoc pochodzącą z zewnątrz, a więc do nabycia cnoty męstwa. Wszystko to z kolei służy – mocą „sprzężenia zwrotnego" (Arystotelesa connexus virtutum!) – doskonaleniu osądu moralnego własnego działania, doskonali orthos logos, pogłębia kulturę sumienia.

Stąd wielu – należy do nich wybitny humanista współczesny Werner Jäger, autor słynnej *Paidei*, autor niestety niemal zupełnie dziś zapomniany nawet w swojej ojczyźnie – upatruje w czynie bohaterskiej śmierci Sokratesa, stanowiącej akt wyboru wolności w prawdzie, a zarazem najwyższej rangi akt człowieczego świadectwa na rzecz prawdy – główny motyw, który skłonił Platona do założenia swej Akademii. By kształcić w niej i kształtować ludzi na ... ludzi mądrych, czyli ludzi, którzy umieją rządzić sobą rządząc się prawdą o sobie – oddając w jej służbę energie swych instynktów mocą woli poddanej i posłusznej z wyboru wyłącznie prawdzie.

Arystoteles, przebywający przez dwadzieścia lat w klimacie intelektualno-moralnym Akademii, jako uczeń jej twórcy Platona, doskonale dostrze-

gał tę na wskroś pozytywną rolę autorytetu i świadectwa mędrca dla sprawy kształtowania „prawego sumienia". Jakże zrozumiałe jest więc znaczenie, jakie przydaje on docilitas, stałej gotowości bycia pouczanym przez mądrzejszych i lepszych od siebie, nieustannej czujności w otwieraniu się na prawdę, w przekraczaniu samego siebie w jej stronę, w korygowaniu spaczonego widzenia jej, w gotowości do samokrytycyzmu i pokory – a wszystko to w imię dojrzewania sumienia do roli autentycznego stróża tożsamości człowieka, w końcu zaś samego człowieka, podmiotu sumienia, do roli autentycznego rządcy samego siebie. Oto dlaczego „docilitas" to dla Arystotelesa prorium „prawego sumienia". Arystotelesowe: „i patrzeć, jakby w tym przypadku postąpił dobry człowiek" – dodane tuż po uznaniu „prawego sumienia" za normę moralności, to jakby „kamień probierczy" jego prawości, bez której sumienie nie jest właściwie sobą. Sumienie bowiem – będąc dla podmiotu działania jedynym „oknem na świat" prawdy o człowieku – pełni rzetelnie rolę normy jego postępowania o tyle, o ile prawdę tę trafnie odczytuje. W przeciwnym razie wiedzie ono działającego z nim zgodnie człowieka, pomimo jego dobrej intencji, na bezdroża błędu, który szkodzi i jemu samemu, i innym ludziom. Cóż z tego, że sam pozostaje niewinny, skoro jego niewinność musi być drogo okupiona: szkodą płynącą z błędu i ...samym błędem? Innocens sed nocens quia insipiens! Stąd właśnie dlatego, że mamy moralny obowiązek zawsze respektować werdykty sumienia, nie wolno nam nigdy ustać w krytycznym badaniu, czy jest ono rzetelnym przewodnikiem, przewodnikiem „dobrej próby", czy jest po prostu sumieniem prawym. Oto dlaczego tak samorzutnie jawi się dla Arystotelesa rola autorytetu i świadectwa „dobrego człowieka". Mamy tu do czynienia jakby z hołdem złożonym przez Filozofa autorytetowi i świadectwu mędrca, autorytetowi i świadectwu konkretnego „dobrego człowieka", Sokratesa, ale mamy też tu do czynienia z wielką przestrogą Filozofa wobec każdego z nas na każdy czas: uważne wpatrywanie się we wzór „dobrego człowieka", potrzeba jego podpatrywania i naśladowania, to dla każdego z ludzi elementarny test tego, czy w ogóle wkroczył na drogę moralnego dojrzewania, czy zaczął moralnie dojrzewać. Ważna to przestroga i ostrzeżenie. Niekiedy bowiem celna, dojrzała ocena przychodzi ze znacznym opóźnieniem, co zresztą znalazło swój wyraz w przypadku orzeczenia sądowego rady ateńskiego areopagu. Wszak to ludzie zajmujący zaszczytne w nim miejsca demokratyczną większością głosów skazali na śmierć „dobrego człowieka". Do tej właśnie tragicznej sprawy nienadążania w porę do poziomu „prawego osądu" przez ludzi areopagu nawiązuje C. K. Norwid w swym znanym utworze:

Coś ty Atenom zrobił, Sokratesie,
Że ci ze złota statuę lud niesie,
Otruwszy pierwej?

Arystoteles nie mógł oczywiście przewidzieć, iż pośród ludzi stanie kiedyś „dobry człowiek" pod postacią Boga–Człowieka. Gdyby jednak był współczesnym św. Anzelma z Aosty, czy nie zapytałby wraz z nim: Po cóż On, Bóg, to uczynił? Cur Deus homo? Dlaczego Bóg stał się człowiekiem? Arystoteles byłby zapewne jednym z pierwszych, który by o to zapytał. I jakby zareagował na wieść, że Bóg–Człowiek czyni to z troski o prawość „każdego człowieka na ten świat przychodzącego" (J 1, 9)? Z troski, poświadczonej oddaniem swego życia, odebranego Mu tak okrutnie i tak niesprawiedliwie – i to w majestacie prawa! – że blednie przy tym dramat Sokratesa? Jakby zareagował ów geniusz filozofii uczący się pilnie przez wiele lat – w szkole mistrza Platona – „prawego sumienia" na wieść o tym, że tenże Bóg–Człowiek tę troskę o człowieka – t a k ą troskę! – powierzy wybranym przez siebie uczniom –Apostołom i że z jej powodu powoła do istnienia Kościół: Nową Akademię, Akademię Światła i Mocy dla Narodów, Lumen gentium?

Do tych pytań dodać należy jeszcze jedno, bodaj najważniejsze, bo kontrastujące całkowicie z poprzednimi. Cóż mianowicie rzekłby Stagiryta, gdyby usłyszał opinię głoszoną dziś właśnie w tejże Nowej Akademii przez wielu uczonych (teologów[2], a nawet niektórych biskupów[3]), zgodnie z którą auto-

[2] Por. np. D. M i e t h, *Moraldoktrin auf Kosten der Moral? Die römischen Dokumente der letzten Jahrzehnte und die christlich gelebten Überzeugungen*, w: *Katholische Kirche – Wohin? – Wider den Verrat am Konzil*, wyd. N. Greinacher, H. Küng, München-Zürich 1986, s. 162-183, a zwłaszcza N. G r e i n a c h e r, *Strohfeuer oder Initialzündung? „Die Kölner Erklärung" und ihre Folgen. Erlebt, erläutert und kommentiert*, „Publik Forum" 1990, nr 2, 26 I, s. 34-35 oraz P. H ü n e r m a n n, *Droht eine dritte Modernismuskrise? Ein offener Brief von Peter Hünermann an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann*, „Herder Korrespondenz" 1989, s. 130-135.

Do sprawy „Deklaracji kolońskiej", a zwłaszcza do wypowiedzi Greinachera i Hünermanna, ustosunkowują się krytycznie m.in. A. L a u n, *Die Kölner Theologen-Erklärung. Glaube und Theologie im Widerstreit*? w: A. L a u n, *Aktuelle Probleme der Moraltheologie*, Wien 1991, s. 177-193; W. B r a n d m ü l l e r, *Theologen und Kirche, eine neue Krise*?, „Theologisches" 21(1991) nr 5, s. 226-233; L. S c h e f f c z y k, *Die kirchliche Ehemoral in den Fängen des theologischen Journalismus*, „Theologisches" 21 (1991) nr 5, s. 233-241. Teksty te publikujemy w polskim przekładzie w niniejszym numerze „Ethosu".

[3] Por. K. L e h m a n n, *Das Gewissen muss entscheiden! Wie denken die deutschen Katholiken über Pille und Abtreibung? § 218. Im Gespräch mit Bischof Lehmann: QUICK-Redakteure Uta Dumitrescu und Günther Bading*, „Quick" 20 VI 1991, s. 229. Godną uwagi jest w tym względzie odpowiedź Kardynała Prefekta J. Ratzingera na twierdzenie Kardynała F. Königa: „Zuwenig wird darauf hingewiesen, dass das Gewissen die letzte Instanz ist, die persönliche Entscheidung", w związku z czym Kardynał Ratzinger stwierdza: „Ja, sogar dem irrenden Gewissen muss man folgen – so lehrt die Kirche seit Scholastik. Die Gefahr ist nur, dass Gewissen mit oberflächlicher Überzeugtheit gleichgesetzt und zum Entschuldigungsmechanismus degradiert wird. Hitler und seine Mittäter zum Beispiel haben ja ihre Verbrechen in fanatischer Überzeugung, also in völliger Gewissenssicherheit verübt. Doch zum gesunden seelischen Haushalt des Menschen gehört es, das eigene Gewissen zu überprüfen, Schuldgefühle ernst zu nehmen und zu erkennen, dass Bequemlichkeit, Anpassung oder Selbstgerechtigkeit auch zu falscher Überzeugung führen, das Gewissen zum Schweigen bringen können. Wenn es nur subjektiv, ohne Beziehung zur objektiven Wahrheit, zu Gott, betrachtet wird, dann erscheint natürlich

rytet Magisterium stanowi nie pomoc, a przeszkodę i zagrożenie dla chrześcijan, dla ich dojrzałości i odpowiedzialności – chyba że autorytet ów ograniczy się tylko do zachęty, by każdy postępował wedle tego, co sam, bez czyichkolwiek autorytatywnych wskazań, uzna za słuszne (por. pkt 3. „Deklaracji kolońskiej")[4]?„Uzna", znaczy tu jednak nie tyle „pozna" aktem sądu opartego na prawdzie (jako norma normata: Gewissensurteil), ile raczej „zdecyduje" (jako norma normans: Gewissensentscheidung), nie podlegając żadnej dalszej kontroli, co oczywiście z góry wyklucza możliwość mówienia o jego błędzie, zgodnie zresztą z I. Kanta ideą sumienia: „Irriges Gewissen ist ein Unding" („Sumienie błędne to nonsens")?

Zadanie kształtowania prawego sumienia człowieka wynika dla Kościoła z samej jego misji pełnienia roli nauczyciela wyzwalającej prawdy o człowieku: „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8, 32), misji uniwersalnej, dla której pełnienia powołał swych uczniów sam Jezus Chrystus słowami: „Idąc tedy na cały świat nauczajcie wszystkie narody" (Mt 28, 19), a więc misji wobec całego społeczeństwa ludzkiego wszelkich czasów. Problem prawego sumienia, który sobie Kościół dziś stawia w imię odpowiedzialnej troski o odrodzenie i zjednoczenie Europy, nie jest więc dla Kościoła problemem nowym, przeciwnie, jest problemem, wobec którego Kościół jako mater et magistra ludzkości stoi zawsze. Dziś jednak problem ten staje wobec Kościoła jako szczególne dla niego wyzwanie. Miarą tego wyzwania są rozmiary rozdarcia Europy. To one ukazują rozmiary drogi, jaką trzeba przebyć w stronę upragnionej jedności. Lecz co jest najgłębszym źródłem braku tej jedności? Dlaczego jej nie ma?

Postawmy nasze pytanie inaczej: Co ludzi jednoczy i łączy, co jest źródłem ich jedności? Wystarczy postawić to pytanie, by musieć postawić zaraz inne, zupełnie w swym charakterze odmienne od poprzedniego: Czy trzeba rzeczywiście o to pytać, kogokolwiek o tym przekonywać?

Prawdziwe zjednoczenie możliwe jest tylko na gruncie prawdy: prawdy wspólnie poznanej i razem wolnym aktem wybranej. Możliwe jest, innymi słowy, tylko na gruncie prawego sumienia. Tymczasem właśnie sumienia ludzi Europy: i na Wschodzie, i na Zachodzie – uległy szczególnie głębokiej deformacji. Chodzi zatem o dzieło ich dogłębnej reedukacji. Chodzi o dogłębną reedukację sumienia społeczeństwa całej Europy. Dogłębną dlatego, że społeczeństwo to cierpi nie tylko na schorzenia

---

eine kirchliche Autorität als Zwang und ein päpstliches Lehramt, das eine Brücke zwischen dem Persönlich-Subjektiven und der objektiven Wahrheit zu schlagen versucht, als Freiheitsbedrogung". Por. *Auch Religion bedarf der Reinigung. Ein Streitgespräch der Kardinäle Franz König und Joseph Ratzinger: Gibt es lernfähige Schulmeister im Vatikan? Von Hansjakob Stehle*, „Die Zeit" 1991, nr 49, 29 XI, s. 22.

[4] Tekst „Deklaracji kolońskiej" został opublikowany w 8 numerze „Ethosu": *Deklaracja kolońska przeciw ubezwłasnowolnieniu za katolicyzmem otwartym*, „Ethos" 2(1989) nr 8, s. 285-289.

wynikające z jego wieloletniego rozbicia na dwa przeciwstawne bloki polityczno-gospodarcze i militarne, lecz jeszcze bardziej na schorzenie, którego rozdarcie to było już tylko – i wciąż nadal pozostaje – skutkiem. Czy symptomem początku tej choroby, choroby sumienia, nie było – by przejść do próby postawienia diagnozy – już augsburskie: „Cuius regio eius religio" – z 1555 roku? Wydaje się, iż właśnie pod wpływem zadeklarowanej tam idei „wolności", wolności dla suwerennego władcy, zaczęto pilnie rozglądać się za taką „filozofią", która mogłaby ją uprawomocnić. I wynaleziono ją pod postacią idei „kreatywnego sumienia (rozumu)", idei, która już pozwoliła podmiot tak pojętego sumienia (rozumu): człowieka, obwołać twórcą – a w każdym razie projektantem – prawdy o samym sobie, twórcą swej własnej natury. Człowiek przyznał przez to sam sobie tytuł twórcy moralnych norm swego działania, tytuł swego własnego prawodawcy moralnego, występując w tej roli raz indywidualnie, raz kolektywnie. Normy moralne uznał w każdym razie za swe własne wytwory, za „artefacta".

Nikt bodaj nie żywił i nie żywi dziś zwłaszcza wątpliwości, że chodziło tu o dokonanie przełomu w sposobie myślenia człowieka o samym sobie. Nie sam tylko Kant miał świadomość tego, że chodzi o zwrot w antropologii porównywalny tylko z „kopernikańską rewolucją" w kosmologii. A z jakim skutkiem dla samego człowieka?

„Z owoców poznacie... "

Tragiczna historia pokazała, iż ten samozwańczy prawdo-twórca i prawo-twórca moralny zamienił wnet świat ludzi w świat rywali, walczących z sobą na śmierć i życie o swą wolność. W hegeliański świat „panów i niewolników"[5]. Równość i braterstwo innych stały się dla tej wolności – i musiały się stać – jedynie parawanem. Światu tej wolności postawił najcelniejszą diagnozę J. S. Sartre: „Piekło to drudzy" (*Przy drzwiach zamkniętych*).

Stąd też tak daleka jest – i tak długa musi być – droga do zjednoczenia Europy, w każdym razie do tego zjednoczenia, które w ogóle zasługuje na naszą uwagę i na miano zjednoczenia: zjednoczenia na gruncie wolności kierowanej i kierującej się prawdą, a więc na gruncie prawego sumienia. Dlatego właśnie głównym problemem Europy jest głęboko zdeformowane ludzkie wnętrze: zachwiana prawidłowa relacja wolności człowieka do prawdy. Stąd też i pierwszorzędnej wagi zadaniem w tym stanie rzeczy staje się zadanie „prostowania ścieżek ludzkich wnętrz", zadanie uczynienia na powrót prawymi pokrzywionych sumień ludzkich. Walka o zjednoczenie Europy, o jej nowy ład i porządek, o pax europea, staje się walką o kulturę ludzkiego sumienia[6]. Ażeby wychować człowieka na obywatela

---

[5] Por. A. del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1990.

[6] Por. R. Buttiglione, *Suwerenność narodu przez kulturę*, „Ethos" 1(1988) nr 4, s. 94-120; por. również tegoż autora *L'uomo e il lavoro*, Bologna 1981.

Europy jutra, na budowniczego Europy jako wspólnego domu dla wszystkich jej mieszkańców, trzeba zacząć od wyprostowania stosunku wolności człowieka do prawdy w ogóle, a w szczególności do prawdy o człowieku, trzeba zacząć od pracy nad sumieniem.

Dzieło dalszej deformacji sumienia – dokonujące się na bazie pierwotnego błędu co do samego ujęcia jego natury – przybrało w najnowszej historii dwie różne, w głównej mierze geopolitycznie uwarunkowane postaci.

Na Wschodzie deprawował sumienie totalitaryzm szerząc – zwłaszcza wśród inteligencji – swe dzieło duchowego pustoszenia ludzkich wnętrz na modłę „zniewolonego umysłu". Zadowalano się tam zrazu wobec ludzi elity tym, że szli na ugodowość względem dyktatu przemocy, jeszcze bardziej tym, że wielu wśród nich tłumaczyło sobie, a potem także drugim, ów kompromis „hegeliańskim ukąszeniem" wolnością jako niby „mocą do ustanawiania prawdy" – a to w imię spodziewanych w przyszłości „nadrzędnych wartości". A jak radzono sobie z tą zwykłą prawdą, prawdą na dziś? Owszem, ona obowiązuje, ale cóż teraz jest tą prawdą? Czy nie to właśnie, czego teraz od nas wymaga wzgląd na zbudowanie „wspaniałego społeczeństwa przyszłości", a przez nie i w jego ramach lepszego „nowego człowieka"? Czy więc ze względu na te „nadrzędne wartości" nie jest dziś wskazana, a nawet konieczna, pewna giętkość, pewien kompromis? I czy musi on zaraz oznaczać zdradę prawdy i siebie? Czyż nie jest on wymogiem jutra, postulatem „prawdy dziejów"? Chyba tędy wiodły drogi w stronę proklamowania różnych odmian „historycznego kompromisu".

Dobrze, że się ich dzisiaj wstydzimy, że sami dostrzegliśmy w nich akt – urągającego i prawdzie, i własnej godności – samozniewolenia przez samozakłamanie, że sami sobie postawiliśmy diagnozy, jak „zniewolony umysł" czy „hańba domowa". Dobra diagnoza to dobry wstęp do zastosowania właściwej terapii[7].

Deprawował sumienia jednak – i nadal je deprawuje – także konsumizm w państwach dobrobytu na Zachodzie, a raczej sprzyjająca jego usprawiedliwieniu – znowu ta sama! – ideologia na temat stosunku wolności człowieka do prawdy. Zwodzi ona i uwodzi sumienia pokusą tworzenia sobie przez każdego jego „własnej" prawdy dla siebie, czyli otwierając – dokładnie jak w totalitaryzmie – możliwość dyktowania prawdzie prawdy przez... wolność, a więc „pętania jej samowolą", tyle tylko, że ten, kto ją pęta, czyni to –

---

[7] Por. Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Kraków 1990, a także krytyczne uwagi A. Małachowskiego, *Gorzkie myśli*, „Po prostu" 1990, nr 32, s. 14; por. również J. Trznadel, *Hańba domowa. Rozmowy z pisarzami*, Lublin 1990. Por. również L. Kołakowski, *Sprawa polska*, w: L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 300-308. Por. również T. Styczeń SDS, *Solidarni: wolni przez prawdę*, „Ethos" 3 (1990) nr 11/12, s. 5-9.

inaczej niż w totalitaryzmie – sam przez siebie i dla siebie. Bez jakiegokolwiek nacisku z zewnątrz! Co najwyżej w r a z ze wspólnikiem. Mając aprobatę partnera czy partnerki może mu się wydawać, iż nie jest ani manipulowany, ani nie manipuluje. Może c z u ć s i ę wolny. Czy nim naprawdę j e s t? Czym w rzeczywistości się kieruje: prawdą czy jej fikcją? Czy nie ulega – wbrew prawdzie – obcym jej mocom, czyli w końcu znów jakiejś przemocy, choćby przemocy własnej wygody? Czy nie ona stała się jego „prawdą"? I czy ta „prawda" go wyzwoliła? Czy nie zniewoliła właśnie?[8]

Warto od tej także strony przyjrzeć się spustoszeniu ludzkich wnętrz, które zajęło miejsce obiecanego wyzwolenia, proklamowanego w imię tzw. rewolucji seksualnej[9].

Może więc trzeba nam dziś tym wnikliwiej pytać samych siebie, patrzeć, badać i sprawdzać, czy zarówno fenomen „zniewolonego umysłu" inteligenckich elit na Wschodzie, umiejących się niegdyś tak łatwo „dogadać" z totalitaryzmem, a z czasem uznać ów pakt z nim za akt samoponiżenia, jak i źródło autodestrukcji człowieka zużywającego siebie przez używanie wszystkiego, czego tylko użyć może i zechce na Zachodzie, nie ma swego najgłębszego, w s p ó l n e g o k o r z e n i a, we wcześniejszym zachłyśnięciu się Europejczyka – i to po obu stronach późniejszego „muru" – tą samą w zasadzie wspólną ideą wolności jako m o c y d o p r a w d o t w ó r s t w a, ideą zaoferowaną mu w imię „przełomu antropologicznego" przez oświeceniowy liberalizm?[10]

---

[8] Por. M. K r i e l e, *Befreiung und politische Aufklärung, Plädoyer für die Würde des Menschen*, Freiburg 1980; por. również R. S p a e m a n n, *Über den Begirff der Menschenwürde* w: *Menchenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen -säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart 1987; a także H. Graf H u y n, *Ihr werdet sein wie Gott. Der Irrtum des modernen Menschen von der Französischen Revolution bis heute*, München 1988. Por. również J. D e t j e n, *Naturrecht in der pluralistischen Demokratie?*, „Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung. Das Parlament", B 33/91 9 VIII 1991, s. 19-30. O zagrożeniach wynikających z Karla Poppera idei „społeczeństwa otwartego" dla demokracji pisze także L. K o ł a k o w s k i, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990. Na szczególną uwagę zasługuje esej *Samozatrucie otwartego społeczeństwa* (s. 155-178). Na temat mechanizmu samozniewolenia poprzez samozakłamanie związane z wizją kreatywnego sumienia i jego podmiotu (osoby ludzkiej) jako twórcy swej własnej istoty por. T. S t y c z e ń SDS, *Problem człowieka problemem miłości*, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości. „Gdzie jesteś, Adamie?"*, red. T. Styczeń SDS, Lublin 1987, s. 64-84, zwłaszcza zaś przypis 4, a także tegoż autora: *Il problema dell'uomo e problema d'amore. Sulla struttura personale del soggetto morale*, w: *Persona verità e morale. Atti del Cogresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 7-12 aprile 1986)*, Roma 1987, s. 137-158.

[9] Por. R. B u t t i g l i o n e, *La crisi della morale*, Roma 1991.

[10] Por. A. del N o c e, *Teismo e ateismo politici* oraz *Conclusione* cytowanego wyżej dzieła: *Il problema...*, s. 513-547, oraz s. 549-577; por. również A. S z o s t e k MIC, *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*,Rzym 1991. Trafnie też zauważa wyżej już cytowany J. Detjen, że oświeceniowa wizja wolności człowieka pozostaje w całkowitej opozycji do jej klasycznego sposobu pojmowania, nawet wówczas, gdy werbalnie nawiązaje do natury człowieka. Oto godne uwagi sformułowania tegoż autora: „Kritisch zu bemerken ist, dass das Aufklärungsdenken einen ausgeprägten Individualismus eta-

Trzeba się o to pytać, tym bardziej że ta właśnie ideologia wolności – pomimo wszystkich tragicznych jej następstw – jest nadal w pełnym natarciu. Wszak nadal wmawia się nam, iż wolność nasza polega na mocy tworzenia prawdy o samych sobie i mocy jej swobodnego egzekwowania, przynajmniej tak długo, jak długo drudzy się na to godzą bądź jak długo przeciw temu nie protestują. W przypadkach zaś wątpliwych – doradza się nam po prostu głosowanie! Czyż głosowanie, referendum, plebiscyt – mówi się – nie jest jedynym sposobem rozwiązywania w s z e l k i c h spraw spornych przez ludzi naprawdę rozumnych i naprawdę wolnych?

Tylko czy właśnie przez to raz jeszcze nie potwierdzamy tego, co w rzeczywistości myślimy na temat stosunku wolności do prawdy, a więc i na temat samej... wolności? V e r u m q u i a c o n s e n t i m u s! (Prawdziwe, bo przyzwalamy – w miejsce: Przyzwalamy, bo prawdziwe). Czyż deklarując to jednak jako zasadę, nie odsłaniamy jednoznacznie przez to, i to w sposób najbardziej spektakularny z możliwych, swej – skądinąd skrzętnie ukrywanej przed samymi sobą – o p c j i n a r z e c z t o t a l i t a r y z m u? Wszak opowiadamy się tu w istocie znowu za: P l u s v i s q u a m r a t i o! Tyle że pod zwodniczą osłoną demokratycznej zasady większości i na poczet zawartych w niej jakoby automatycznie gwarancji dla wolności. Czy jednak wolność nasza istotnie na tym polega, że jesteśmy kiedykolwiek władni uzależnić, jak np. w przypadku legalizacji aborcji, obiektywną ważność prawdy o równości

---

bliert. Es nimmt seinen naturrechtlichen Ausgang nicht wie die klassische Sozialphilosophie von der Hilfs- und Ergänzungspflicht des Menschen, sondern von einem rein sozialegoistisch aufgefassten Individuum. Es verwundert daher nicht, dass es die natürlichen Rechte ausschliesslich als Abgrenzung von Rechten zwischen Staat und Einzelperson konzipiert.

Bedenklich stimmt auch, dass der Gedanke ursprünglicher Autonomie zu einem Konventionalismus oder Positivismus in der Rechtsgestaltung führen muss. Denn dieser Gedanke enthält nicht nur die Absage an jedes vorgegebene Herrschaftsrecht, er hebt – zumindest tendenziell – jede vorgegebene Verbindlichkeit überhaupt auf. Paradoxerweise ist das Aufklärungsnaturrecht von seinem Ansatz her eine Philosophie der Auflösung des Naturrechts, denn der Begriff „natürliches Recht" drückt etwas Vorgegebenes aus, das Individuum erkennt und anerkennt jedoch nur selbstgeschaffene Ordnungen". Stąd też: „Das klassische Naturrecht mit seinem materialethischen Prinzip der Teleologie wirkt für viele wie ein Fremdkörper im modernen Pluralismus. Manche sehen in der Teleologie auch ein Einfallstor für freiheitszerstörende Tyrannei. Teleologie ist aber nicht gleichzusetzen mit einer Wertbestimmtheit, die eine Diskussion von Alternativen ausschlösse. Sie enthält Umrisse des Anzustrebenden, die im Bereich der Politik eine Konkretisierung auf dem Wege einer vernünftigen Auseinandersetzung erfordern. Das klassische Naturrecht ist auch ohne weiteres insofern mit den neuzeitlichen Menschenrechten vereinbar, als diese dem Staat Kompetenzgrenzen setzen. Folgt der liberale Freiheitsentwurf aber dem Prinzip der individuellen Selbstbestimmung, der inhaltlich ungebundenen Freiheit, letztlich der souveränen Dezision, so pocht die klassische Sozialphilosophie auf die sich im Gewissen aussprechende Verantwortung der Freiheit vor den Normen des Naturgesetzes. In der Abtreibungsfrage wird der Gegensatz beider Freiheitsverständnisse besonders augenfällig". Por. dz. cyt., s. 28-30. Por. również A. B l o o m, *Nietzsche w Ameryce* (fragment z książki): *The Closing of the American Mind*, „Ameryka" 1988 nr 228, zima, s. 16-25.

wszystkich ludzi wobec prawa od wyniku głosowania, czyli od arbitralnych aktów decyzyjnych poszczególnych jednostek ludzkich czy ich zbiorowości? Czy zdajemy sobie sprawę z tego, iż wówczas r o ś c i m y d l a s a m y c h s i e b i e m o c d e c y d o w a n i a o t y m, k t ó r e z i s t o t w y g l ą d a j ą c y c h n a l u d z i s ą l u d ź m i, a k t ó r e z n i c h l u d ź m i n i e s ą, i k t ó r y c h l u d z i w w y n i k u t e j n a s z e j d e c y z j i b ę d z i e m y t r a k t o w a ć j a k o l u d z i, a k t ó r y m o d m ó w i m y t y t u ł u d o t r a k t o w a n i a i c h j a k o l u d z i? Czy sprawa ta – tak istotnie ważna! – rzeczywiście leży w gestii naszej wolności? Czy, innymi słowy, wolność nasza rzeczywiście polega na mocy decydowania o prawdzie? Oto więc i pytanie do nas wszystkich: Czy na tak rozumianej wolności możemy i chcemy, a przede wszystkim, czy wolno nam, budować ład i pokój Europy jutra? Gdyby tak było, znaczyłoby to, iż dotąd nie wyciągnęliśmy żadnych wniosków ani z tragicznej lekcji dziejów wywodzących się wprost z owej idei „prawdotwórczej wolności" wykoncypowanej przez oświeceniowy liberalizm, ani też z elementarnej odpowiedzialności za dalszy ciąg ludzkiej historii, odpowiedzialności, która swój najzwięźlejszy bodaj wyraz znalazła w dramatycznym ostrzeżeniu: „Czyż może historia popłynąć przeciw prądowi sumień?"[11]

L e k c j a A r y s t o t e l e s a na temat „prawego sumienia" pozostaje w tym stanie rzeczy wciąż w mocy i staje się pierwszorzędnym z a d a n i e m d o m o w y m d l a w s p ó ł c z e s n e g o E u r o p e j c z y k a. Owszem, zadaniem domowym p a r e x c e l l e n c e. Chodzi wszak przede wszystkim o f u n d a m e n t p o d b u d o w ę d o m u, który wreszcie byłby domem d l a l u d z i. Domem dla w s z y s t k i c h l u d z i. Dla ich wspólnoty. Jeszcze więc chyba nie czas, by móc dziś powiedzieć: „Naszą kwestią społeczną b y ł totalitaryzm". Naszą kwestią społeczną wciąż bowiem jeszcze j e s t – zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie – totalitaryzm. I pozostanie tą kwestią tak długo, jak długo budowany w Europie przez Europejczyków dom nie stanie się domem d l a k a ż d e g o c z ł o w i e k a. Jak długo nie stanie się domem, w którym nikt z ludzi, nawet najmniejszy i najsłabszy spośród nich, nie będzie się musiał lękać o swe życie z powodu uchwalanych w nim demokratycznie praw przez samych jego współmieszkańców. Jego życie bowiem to absolutnie nieprzekraczalna granica dla wolności wszystkich pozostałych domowników tego domu, to absolutnie nieprzekraczalna granica dla wszelkiego możliwego w nim kompromisu. W domu tym możliwa jest tylko, a nawet konieczna, dyskusja o tym, j a k należy chronić to, c o b e z s p o r n i e n a l e ż y c h r o n i ć: ż y c i e k a ż d e g o j e g o m i e s z k a ń c a. Dom jest wszak przez to domem, że każdy jest – i czuje się – w nim u siebie. Że jest – i czuje się – w nim bezpiecznie. Mocą faktu, że jest. Że żyje. Dom inny niż ten jest paro-

[11] K. W o j t y ł a, *Myśląc Ojczyzna...*, w: K. W o j t y ł a, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, s. 89.

dią domu. Czy o taki może chodzić, gdy mowa o budowaniu domu Europy jutra?[12]

Czy więc nie należy sobie dziś z całą powagą i odwagą, a przede wszystkim ze szczerą braterską życzliwością i troską, pomóc wzajemnie w ponownym odkryciu i odważnym przyjęciu zapomnianej przez nas i na Wschodzie, i na Zachodzie, choć bezpośrednio tam i tu z odmiennych powodów, elementarnej prawdy o ludzkiej wolności? Prawdy o tym, że człowiek króluje, czyli jest naprawdę wolny wtedy tylko, gdy staje się sługą obiektywnej prawdy o sobie, gdy w swym sumieniu widzi pokornego jej lektora, nie zaś jej decydenta i kreatora, jak już mu to w rajskim ogrodzie podszeptywano, i do czego właśnie nawiązał oświeceniowy liberalizm, zarówno indywidualistyczny, jak i kolektywistyczny. Czy nie należy nam na nowo odkryć i przyjąć – wskutek bolesnych doświadczeń i na Wschodzie, i na Zachodzie, że samym sobą rządzi ten tylko, kto rządzi się prawdą o sobie, nigdy zaś ten, kto chce nią rozporządzać, kto „każe jej stać za drzwiami kłaniając się okolicznościom" (Norwid)?

Wolności, gdzieś jest, gdzieś nam się podziała? Trzeba ci się w stronę prawdy przekroczyć, by samą siebie ocalić i... wyzwolić. Trzeba ci wrócić do posłuszeństwa „prawemu sumieniu" i uporczywie o jego prawość zabiegać. Czy Stagiryta, teoretyk „prawego sumienia", sumienia zakorzenionego w zasadzie sprawiedliwości, uodpornionego na podmuchy żywiołu instynktów cnotą wstrzemięźliwości, a na próby zastraszenia przez grupy nacisku cnotą męstwa, nie wskazał nam współczesnym mieszkańcom Europy jedynej drogi powrotu do samych siebie i jedynego fundamentu pod budowę wspólnego dla nas wszystkich domu?

---

[12] „Konstitutiv für Europa ist von seinem Aufgang in Hellas her die innere Zuordnung von Demokratie und Eunomie, von unmanipulierbarem Recht. Der Parteienherrschaft und Diktatur als Herrschaft der Willkür gegenüber hat Europa auf die Herrschaft der Vernunft und der Freiheit geachtet, die nur als Herrschaft des Rechtes Bestand haben kann. Machtbegrenzung, Machtkontrolle und Transparenz der Macht sind Konstitutive der europäischen Gemeinschaft. Deren Voraussetzung ist die Unmanipulierbarkeit des Rechts, sein eigener und unantastbarer Raum. Dessen Voraussetzung wiederum ist das, was die Griechen Eunomie nannten, d.h. das Ruhen des Rechts auf sittlichen Massstäben. Ich halte es daher für antidemokratisch, „law and order" zu Schimpfworten zu machen. Jede Diktatur beginnt mit der Verketzerung des Rechts. Platon ist auch darin zuzustimmen, dass es weniger auf einen bestimmten Typus von Mechanismen der Mehrheitsbildung ankommt, als auf die je unter den gegebenen Möglichkeiten sicherste Verwirklichung des Gehalts der demokratischen Mechanismen, d.h. Kontrolle der Macht durch das Recht, Unantastbarkeit des Rechts durch die Macht und Normierung des Rechts am Ethos. Wer für Europa kämpft, kämpft demgemäss für Demokratie, aber in der unlösbaren Bindung an Eunomie in dem eben geschilderten Begriffsgehalt". Por. J. Ratzinger, *Thesen zu einem zukünftigen Europa*, w: J. Ratzinger, *Kirche Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987, s. 208-209. Por. również T. Styczeń SDS, *Sprawa nienarodzonego na politycznym areopagu Polski i świata. Państwo solidarne z nienarodzonym czy totalitaryzmu ciąg dalszy?*, „Niedziela" 1991 nr 47, s. 1, 4, 5 i 6, oraz pod red. T. Styczeń SDS, *Nienarodzony miarą demokracji*, Lublin 1991, „Biblioteka Ethosu".

Prawe sumienie, gdzieś jest, gdzieś nam się podziało? Dlaczego dziś tyle mowy o sumieniu, a niemal wcale się nie słyszy słowa o „prawym sumieniu"? Czyż nie trzeba nam czym prędzej do ciebie powrócić, by do samych siebie powrócić? Aby odnaleźć drogę do wspólnego nam wszystkim domu? Domu, w którym w ogóle możliwa jest rozmowa, dialog, czyli dyskusja w sensie wspólnego szukania prawdy i gotowości przekraczania samych siebie w stronę jej racji: jedynej podstawy jedności. Domu, w którym nikt nie musi się lękać o swą wolność, gdyż wie, iż respekt dla niej jest w nim nierozdzielnie związany z respektem każdego z osobna i wszystkich łącznie dla prawdy i dla sposobu zarazem, w jaki każdemu z ludzi prawda się wyłącznie objawia i w jego wolności zakorzenia. Domu więc, który jest domem ludzi dla ludzi, domu, w którym każdy człowiek jest dla każdego człowieka r z e c z ą ś w i ę t ą i w którym dlatego właśnie każdy staje się w nim z wyboru dla każdego c z ł o w i e k i e m. Homo homini r e s s a c r a – Homo homini h o m o – oto ten dom. Oto dom Europy jutra[13]. Zbudować go można tylko na fundamencie prawych sumień, to znaczy wciąż pokornie otwartych – w imię prawdy – na dialog i samokrytykę, na autokorektę. Konstatacja ta to imperatyw chwili. To wezwanie godziny dziejów:

P r o s t u j m y n a s z e s u m i e n i a ! S u m i e n i e t o s ą d o p r a w d z i e o c z ł o w i e k u , t o n i e d e c y z j a o p r a w d z i e o c z ł o w i e k u !

P r o s t u j m y s k r z y w i o n e z a p a t r y w a n i a n a s u m i e n i e ! T o n i e w o l n o ś ć d e c y d u j e o p r a w d z i e l u d z k i e g o s u m i e n i a . T o p r a w d a d e c y d u j e o w o l n o ś c i l u d z k i e g o s u m i e n i a !

Tylko przez wyprostowanie sumień, przez przywrócenie im prawości mocą ich zakorzenienia w prawdzie o człowieku prowadzi droga do owej upragnionej jedności i zjednoczenia wszystkich narodów naszego kontynentu we wspólnym europejskim domu, do owej „n o w e j s o l i d a r n o ś c i o p a r t e j n a p r a w d z i w e j s p r a w i e d l i w o ś c i i p o k o j u", o jakiej pisze Ojciec święty w swym Liście do Biskupów Europy w dniu 9 października 1991 roku.

O tę właśnie „nową solidarność" zabiega też niestrudzenie, do tego nieustannie nawołuje On w swym nauczaniu społecznym, poczynając od encykliki *Laborem exercens*, poprzez swe coroczne *Orędzia na światowy Dzień Pokoju*, poprzez encyklikę *Sollicitudo rei socialis* aż po swą ostatnią encyklikę *Centesimus annus*, nie mówiąc już o wszystkich z tak niezwykłym rozmachem podejmowanych podróżach apostolskich. Wszak całe jego nauczanie społeczne sprowadza się w gruncie rzeczy do tego, aby przedmiotowa moc prawdy: O p u s i u s t i t i a e p a x – stawszy się dzięki jej poznaniu normatywną mocą

---

[13] Por. T. S t y c z e ń SDS, *Homo homini res sacra. W sprawie aksjologicznej zasady Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, „Prace Komisji Konstytucyjnej Senatu", 1991, z. 3, s. 74-78 (a także *Człowiek człowiekowi świętością. O aksjologicznej zasadzie Konstytucji Rzeczypospolitej*, „Tygodnik Powszechny" 44(1990) nr 45, s. 1).

prawdy naszych sumień – kształtowała w nas poprzez jej wolny wybór postawę międzyludzkiej solidarności, której naturalnym owocem może być tylko pokój. Opus solidarietatis pax!

Gdyby więc Arystoteles stanął dziś pośród nas, cóż by on powiedział nam, współczesnym Europejczykom, on, poganin, teoretyk prawego sumienia, rozglądający się z troski o jego prawość nieustannie za „dobrym człowiekiem", on, twórca aretologii, teorii cnoty, której nie ma bez umiarkowania i której nie ma bez męstwa? Cóż by nam powiedział on dziś patrząc na skrzywienia, jakich w sumieniach Europejczyków naszego kończącego się wieku dokonał totalitaryzm na Wschodzie i konsumizm na Zachodzie? Cóż by powiedział nam właśnie teraz, gdy konsumizm usiłuje przejąć rząd dusz także na Wschodzie upowszechniając na obszarze całego Starego Kontynentu swój program „oświecenia", według którego sławiona przez Stagirytę cnota wstrzemięźliwości stała się – w wyniku osiągnięć współczesnej techniki – raczej zaporą i przeszkodą na drodze do samourzeczywistnienia człowieka, aniżeli nieodzownym warunkiem bycia sobą?

Czy nie warto więc – puszczając jeszcze dalej wodze fantazji – próbować wmyśleć się w to, co Mędrzec ze Stagiry powiedziałby dziś zwłaszcza Biskupom Europy, gdyby Ojciec święty Jan Paweł II zechciał i jego również zaprosić do udziału w Synodzie, który ma sprostać wyzwaniom przełomu, płynącym z załamania się porządku jałtańskiego? Czy rzeczywiście znałby on już tylko prawdy, które się dawno przeżyły, a które jedynie w jego czasach miały swą aktualność? A jeśli się nie przeżyły, jeśli są to prawdy uniwersalnie ważne, to czyż nie staje wobec nas w całej aktualności i powadze, owszem, w całej ostrości i natarczywości, dobrze znane nam już skądinąd pytanie:

Gdzie jesteś, Adamie? Gdzie jesteś Europejczyku roku 1991? A przede wszystkim: jak się ma rzecz z twoim sumieniem?

Ojcze święty! Czy Papież, który jest Filozofem, i Filozof, który jest Papieżem, nie mógłby więc rozważyć możliwości udzielenia głosu na Synodzie Mędrcowi ze Stagiry? Czy nie powinien przemówić do współczesnych mieszkańców Europy z wysokości jej Nowego Areopagu ten spośród Europejczyków, który wejrzawszy tak głęboko w oczywistości ludzkiego wnętrza usiłował na nich oprzeć i zbudować zręby naszego europejskiego ethosu, naszej europejskiej kultury, naszego europejskiego domu? Wszak „ulubionym tworem Bożym jest rozum" – przypomina św. Tomasz z Akwinu. Czy nie trzeba więc zacząć od dostrzeżenia oraz uznania jego możliwości, pomimo wszystkich jego ograniczeń, aby móc tym rzetelniej otwierać bramy Chrystusowi, Jego światłu i mocy Jego łaski?

„Wiem, Komu uwierzyłem!" (2 Tm 1, 12)

Uwierzyłem więc. Ale wiem Komu, wiem też, dlaczego Jemu właśnie.

Skoro tedy „ulubionym tworem Bożym jest rozum", to czy Synod ten obejdzie się bez jego genialnego piewcy, bez Mędrca ze Stagiry? Czy obejdzie się bez jego wizji sumienia, skoro na nie przede wszystkim choruje

współczesna Europa? I bez jego wizji roli, jaką wobec sumienia – i w imię jego wewnętrznych wymagań – odgrywa autorytet mędrca i świadectwo „dobrego człowieka"? Czy współczesnej degradacji możliwości rozumu i nawrotowi sofistyki nie należy przeciwstawić obrony jego praw i „pochwały mądrości"?

Gratia non tollit naturam sed supponit eam et perficit.

A może, Ojcze święty, uznałeś za najlepszy ze sposobów na zaproszenie Arystotelesa na Synod kanonizując tuż na jego progu tylu wielkich patronów naszego „trudnego czasu", włączając przez to do współudziału w nim świętych: wielkich współczesnych świadków „Dobrego Człowieka" i Jego Akademii: Kościoła? Wszak święci to właśnie owi „dobrzy ludzie", bez których obecności wśród nas ów wielki mistrz kultury antycznej nie umiałby chyba sobie wyobrazić dzieła kształtowania dziś moralnie prawidłowych sumień i moralnie zdrowego społeczeństwa Europy. Czy więc właśnie w ich obecności na tym Synodzie nie jest też jakoś obecny – i czy na tych szczególnie honorowych warunkach nie został przez Ciebie osobiście do udziału w nim zaproszony – wielki pionier kultury naszego Kontynentu?

Wieloletni Mistrz Arystotelesa, Plato, stawiał w swej *Politei* wymóg, by tylko mędrcy ważyli się być królami bądź też by królowie stali się mędrcami. Trudno nie myśleć o tym w kontekście Synodu, który właśnie po to się gromadzi, by pomóc mieszkańcom Europy w przełomowej dla nich chwili ukształtować się w prawdziwie zjednoczoną Rzeczpospolitą Rzeczypospolitych. Wszak w takiej godzinie, na każdym z nas Europejczyków ciąży moralny obowiązek współuczestniczenia w życiu politycznym jednoczącej się Europy, a więc w dziele współurządzania domu i współrządzenia domem, jakim ma być Europa jutra. Trzeba nam u r z ą d z a ć i trzeba nam u m i e ć u r z ą d z a ć ten dom. Trzeba nam r z ą d z i ć i trzeba nam u m i e ć r z ą d z i ć tym domem. Trzeba nam więc pilnie zabiegać o m ą d r o ś ć d l a u r z ą d z a n i a i r z ą d z e n i a. Czy nie jest nią mądrość, dla której r z ą d z i ć z n a c z y s ł u ż y ć p r a w d z i e (P r a w d z i e), i o której wiemy, że jest m ą d r o ś c i ą ś w i ę t y c h? I czy nie ona jedynie rozwiązuje ten problem, którego rozwiązanie umożliwia dopiero zbudowanie fundamentu dla skutecznego rozwiązywania wszelkich innych problemów Europy?

Kto służy prawdzie, ten służy człowiekowi, ten służy jego wolności, ten zespala ludzi i łączy[14]. Owszem, jedynie sługa prawdy zespala ludzi i łączy,

[14] „Uniwersytecie! Alma Mater! [...] Służ Prawdzie! Jeśli służysz Prawdzie – służysz Wolności. Wyzwalaniu Człowieka i Narodu. Służysz Życiu!". Tymi słowami Jan Paweł II zakończył swe przemówienie 9 czerwca 1987 roku do społeczności akademickiej KUL w czasie trzeciej pielgrzymki do Ojczyzny. Słowa te wyryto w marmurowej płycie i umieszczono uroczyście w dniu kolejnej inauguracji roku akademickiego KUL na frontonie kościoła uniwersyteckiego.

Miarą oczywistości, z jaką odczytujemy treść tych słów jako „wyrytą w naszych sercach" (por. Rz 2, 1-16), czyli miarą ostrości widzenia tego, na co patrzymy wglądając w samych siebie czy też wczytując się w ów wpis, którym sami dla siebie (jako podmiotu poznania) poprzez swą strukturę bytową jesteśmy, można by chyba mierzyć stopień prawości naszych sumień, niejako

jedynie on ich jednoczy. Bo prawda jest jedyną mocą, której człowiek poddając się nie tylko nie niewoli swej wolności i siebie, lecz przeciwnie – wyzwala ją i samego siebie. „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8, 32). Czy więc obecna godzina Europy nie jest godziną świętych? I czy nie to przede wszystkim chce poprzez ten Synod powiedzieć Europie i światu człowiek, który jest Filozofem i Papieżem?

Lublin, 22 listopada 1991 r.

---

stan ich zdrowia. Por. Jan Paweł II, *„Do końca ich umiłował". Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8-14 czerwca 1987 roku*, Città del Vaticano 1987, s. 59. Por. również głębokie rozważania Kardynała Josepha Ratzingera na temat „transparentności" (przezroczystości) sumienia na prawdę jako na cechę, która niejako współdefiniuje sumienie jako własny akt poznawczy podmiotu poznającego („mój sąd"), odniesiony mocą swej natury do poznawanej przezeń, transcendentnej wobec niego jako podmiotu rzeczywistości – w studium: *Prawda i sumienie*. Tekst publikowany w niniejszym numerze „Ethosu" Por. również T. Styczeń SDS, *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia?*, w: T. Styczeń SDS, *W drodze do etyki. Wybór esejów z etyki i o etyce*, Lublin 1984, s. 245-258. Oto zakończenie tego artykułu: „W rezultacie sumienie jest więc aktem samozależności podmiotu od siebie w akcie samouzależniania się od prawdy. Moment ten stanowiący istotę sumienia, stanowi zarazem czynnik konstytutywny ludzkiej wolności, a zarazem gwarancję zabezpieczenia jej zarówno przed zdominowaniem przez napór „z zewnątrz" (determinacja świata rzeczy, system nacisków), jak i „od wewnątrz" (kaprysy samowoli podmiotu).

Wniosek praktyczny jest oczywisty: niemożliwa jest proklamacja prawa człowieka do wolności bez uznania jego prawa do prawdy: do jej szukania i wyznawania. Zabierać człowiekowi prawo do szukania i wyznawania prawdy znaczyłoby zabierać mu samego siebie. Nie móc jej szukać i wyznawać to dla człowieka maximum niewoli. Móc albo nie móc wyznawać prawdę, móc albo nie móc świadczyć prawdzie, to dla człowieka sprawa rzędu: Być albo nie być człowiekiem", s. 258-259. Por. również tegoż autora: *Das Gewissen – Quelle der Freiheit oder Knechtung?*, „Archiv für Religionsphilosophie" 17(1985) s. 133-147, oraz: *Anthropologische Grundlagen der Ethik oder ethische Grundlagen der Anthropologie?*, w: *Sein und Handeln in Christus*, red. Karl-Heinz Kleber und Joachim Piegsa St. Ottilien 1988, s. 23-33. Por. równ. Anotonio Suarez, *Wenn das Wahre das Machbahre wird. Gedanken über den erkenntnistheoretischen Atheismus und seine Folgen*, „Deutsche Tagespost" 1986 nr 12, 28 I, s. 10, a także M. A. Raschini, *Il paradosso della democrazia. L'assolutismo democratico*, „Studi cattolici" 35(1991) nr 369, s. 772-780. Por. również N. Martin, *Pro und Contra: Ist die Zulassung der „Abtreibungspille" 486 ethisch zu vertreten? Vom Henkersbeil zur Guillotine*, „Die Welt" 1991 nr 285, 7 grudnia 1991, s. 17, gdzie autor polemizuje w tym samym numerze „Die Welt" z Ritą Süssmuth, *Und ganz zuletzt spricht das Gewissen*. Por. również wzmiankę na temat wypowiedzi tejże autorki (przewodniczącej niemieckiego Bundestagu) *Süssmuth für Abtreibungspille*, „Pur-magazin" 18 XI 1991, s. 17, gdzie czytamy: „Auf einer Veranstaltung der Frauen-Union Heppen–heim/ Bergstr. erklaerte sie, es stehe fest, biem Ungeborenen handle es sich um einen Menschen von Anfang an. Aber ebenso sei klar, wie schon Bischof Karl Lehmann (Mainz) zum Ausdrück gebracht habe, dass dieses Leben nicht gegen die Entscheidung der Mutter geschützt werden könne". Die Anwendung der Tötungspielle RU 486 ist nach Frau Süssmuths Darlegung lediglich eine Methodenfrage im Rahmen des geltenden § 218. Mann könne nicht an vorhandenen wissenschaftlichen Erkenntnissen vorbeigehen und diese einfach ignorieren. RU 486 sei ohne Zweifel die schonendere Methode...". Trzeba nam, oczywiście zachować całą ostrożność wobec tych doniesień prasowych i zaczekać na ich sprawdzenie, czyli potwierdzenie lub – jak byśmy woleli – ich uchylenie przez dementi miarodajnych autorytetów kościelnych w Niemczech.

Kard. Joseph RATZINGER

PRAWDA I SUMIENIE

Oczywiście, należy postępować zgodnie nawet z błędnym sumieniem. [...] Wina leży głębiej: nie w aktualnym sądzie sumienia, lecz w takim jego zaniedbaniu, które uczyniło człowieka głuchym na głos prawdy. [...] Ucieczka od prawdy, która dokonała się wcześniej, mści się teraz właśnie, w niej zatem leży ta wina, która uśpiła człowieka w fałszywej pewności, by zostawić go w końcu samemu sobie na pustynnym bezdrożu.

Zagadnienie sumienia stało się dzisiaj, szczególnie w ramach teologii katolickiej, sednem sporu o istotę moralności i jej poznania. Spór ten krąży wokół pojęć wolności i normy, autonomii i heteronomii, samostanowienia i posłuszeństwa względem autorytetu. Sumienie prezentuje się jako ostoję wolności wobec ograniczeń narzucanych przez autorytet. Przeciwstawia się przy tym dwie koncepcje katolicyzmu: z jednej strony, odnowione rozumienie jego istoty, które z wolności czyni zasadę rozumienia wiary chrześcijańskiej, z drugiej, przestarzały, „przedsoborowy" model, który poddaje chrześcijańską egzystencję autorytetowi starającemu się utrzymać władzę nad człowiekiem poprzez normy sięgające aż do najintymniejszych dziedzin życia. Otrzymujemy w ten sposób dwa przeciwstawne modele moralności – moralność sumienia i moralność autorytetu; wolność chrześcijaninowi gwarantować by miała podstawowa zasada etycznej tradycji widząca w sumieniu najwyższą normę, która zawsze – nawet przeciw autorytetowi – winna kierować postępowaniem człowieka. Wypowiadający się w sprawach moralności autorytet – w tym przypadku Magisterium Kościoła – może dostarczyć sumieniu materiału, na podstawie którego formuje ono własny osąd, zachowując jednak charakter ostatecznej instancji. Niektórzy autorzy wyrażają ostateczności owy charakter tej instancji formułą: sumienie jest nieomylne.

W tym miejscu może jednak pojawić się sprzeczność. Bezsporną jest rzeczą, że należy zawsze być posłusznym jasnemu sądowi sumienia, a przynajmniej nigdy nie wolno postępować niezgodnie z takim sądem. Inną natomiast sprawą jest pytanie, czy sąd sumienia jest zawsze słuszny, czy jest nieomylny. Gdyby tak bowiem było, znaczyłoby to, że przynajmniej w sprawach moralności i religii, a więc w tym, co stanowi samą podstawę naszej egzystencji, nie istnieje żadna prawda. Wszak sądy sumienia nieraz wykluczają się między sobą. Istniałyby zatem jedynie prawdy poszczególnych podmiotów, które

sprowadzałyby się do ich autentyczności, człowiek zaś pozostawałby wówczas zamknięty na to, co wspólne i całościowe. Domyślając rzecz do końca, trzeba by uznać, że prawdziwa wolność nie istnieje, a to, co bierzemy za sądy sumienia, jest tylko odbiciem społecznych uwarunkowań. To z kolei musiałoby doprowadzić do wniosku, iż przeciwstawieniu wolności i autorytetu wymyka się coś ważnego, że więc na styku tych dwojga musi istnieć coś głębszego, jeśli wolność, a przez to egzystencja człowieka, ma mieć w ogóle jakiś sens.

1. ROZMOWA O BŁĘDNYM SUMIENIU I PIERWSZE WNIOSKI

W ten oto sposób staje się chyba jasne, że pytanie o sumienie prowadzi nas rzeczywiście w samo centrum moralnych i zarazem egzystencjalnych problemów człowieka. Pytania tego nie chciałbym stawiać w formie ściśle pojęciowych, a przez to z konieczności nazbyt abstrakcyjnych rozważań. Wolę obrać – jak to się zwykło dzisiaj mówić – metodę narracji, czyli opowiedzieć historię moich własnych zmagań z tym problemem. Po raz pierwszy spotkałem się z nim – w całej jego ostrości – u początków mojej akademickiej działalności. Jeden ze starszych mych kolegów, autentycznie przejęty trudną sytuacją chrześcijaństwa w naszych czasach, stwierdził w czasie dyskusji: dziękujmy Bogu za to, że pozwala tylu ludziom z czystym sumieniem nie przyjąć wiary. Gdyby bowiem przejrzeli i uwierzyli, nie byliby w stanie w dzisiejszym świecie unieść ciężaru wiary i płynących z niej moralnych zobowiązań. Jeśli jednak z czystym sumieniem podążają inną drogą, mogą mimo wszystko zostać zbawieni. W tym twierdzeniu zaszokowało mnie w pierwszym rzędzie nie to, że Bóg, by móc zbawić człowieka, posługuje się podstępem błędnego sumienia, czyli ideą zaślepienia, aby tą drogą prowadzić człowieka do zbawienia. Przeszkadzało mi głównie to, iż wiarę pojęto tu jako ciężar, który unieść mogą jedynie silni; wiara byłaby rodzajem kary, a w każdym razie niezwykle trudnym do wypełnienia zadaniem. Wiara nie ułatwiałaby drogi do zbawienia, lecz ją utrudniała. Cieszyć się zatem winien ten, komu ten ciężar został zaoszczędzony, kto nie musi uginać się pod ciężarem moralności płynącej z wiary Kościoła katolickiego. Błędne sumienie, stwarzające człowiekowi warunki do mniej trudnego i przez to bardziej łatwego życia ludzkiego, byłoby wówczas rzeczywistą łaską, normalną drogą zbawienia. Życie w fałszu, w oddaleniu od prawdy byłoby czymś lepszym od życia w prawdzie; to nie prawda wyzwalałaby człowieka, raczej przeciwnie, człowiek musiałby być wyzwalany od prawdy. Byłoby mu wszak łatwiej żyć w ciemności nieprawdy, niż w światłości prawdy; wiara nie byłaby darem dobrego Boga, lecz raczej nieszczęściem. Czy możliwa byłaby w takim stanie rzeczy radość z posiadania wiary? Czy miałoby się odwagę do jej przekazywania? Czyż nie byłoby wówczas lepiej oszczędzić przekazywania jej innym, a nawet przeszkodzić im wręcz w

jej przyjęciu? Upowszechnienie tego rodzaju wyobrażeń osłabiło w ostatnich dziesięcioleciach misyjną dynamikę ewangelizacji: kto widzi wiarę jako ciężkie brzemię, jako wygórowane roszczenie moralne, nie powinien proponować jej innym; lepiej będzie, jeśli ich pozostawi w rzekomej wolności ich czystego sumienia.

Wypowiadający te słowa był człowiekiem szczerze wierzącym, powiedziałbym nawet – katolikiem surowo wypełniającym swoje obowiązki, z dokładnością i przekonaniem. A przecież nie może nie niepokoić wyrażany przez niego sposób doświadczenia wiary, sposób, którego rozprzestrzenienie się musiałoby skończyć się jej śmiercią. Prawie obsesyjna awersja wielu wobec tego, co uważa się często za katolicyzm „przedsoborowy", opiera się w moim przekonaniu na takim właśnie doświadczeniu wiary, która stała się ciężarem.

Pojawiają się tu oczywiście najbardziej podstawowe pytania: Czy taka wiara może być spotkaniem z prawdą? Czy prawda o Bogu i o człowieku jest tak smutna i ciężka, czy nie oznacza ona właśnie tych ograniczeń? Czy stanowi o wolności? Ale dokąd z kolei prowadzi ta wolność, jaką drogę nam wskazuje? Do tych podstawowych problemów dzisiejszego życia chrześcijan będziemy musieli wrócić na zakończenie. Najpierw jednak musimy powrócić do sedna naszego tematu, tj. do sprawy sumienia.

Jak już powiedziałem, we wspomnianej argumentacji przeraziło mnie najpierw to, co wydało mi się karykaturą samej wiary. Po zastanowieniu się fałszywa wydała mi się jednak również założona przez nią nie mniej fałszywa wizja sumienia. Błędne sumienie broni człowieka przed roszczeniami prawdy i dzięki temu go ochrania – taki był przecież sens argumentu. Sumienie nie jawiło się tu jako okno, które daje człowiekowi możliwość wglądu we wspólną nam wszystkim, wszystkich nas dźwigającą i unoszącą prawdę, okno, które daje nam właśnie przez to szansę stworzenia wspólnoty chcenia i odpowiedzialności opartej na wspólnocie poznania. Sumienie nie jest tu otwarciem człowieka na unoszący go w bycie fundament mocą wsłuchiwania się w to, co najwyższe i istotne. Okazuje się raczej tarczą chroniącą subiektywność, tarczą z pomocą której człowiek jest w stanie się schować i ukryć przed rzeczywistością. Oto o co się właściwie zahacza liberalistyczna idea sumienia. Sumienie nie otwiera tu wcale drogi w stronę wyzwalającej prawdy – prawdy, która albo nie istnieje, albo zbyt wiele wymaga. Jest ono raczej instancją uwalniającą od prawdy. Sprowadzone zostaje do instancji chroniącej przed próbą poddania się testowi prawdy, do instancji usprawiedliwiającej społeczny konformizm, który w przeciętności poszczególnych subiektywności szuka możliwości usprawiedliwienia ich współistnienia. Odpada obowiązek poszukiwania prawdy, nie ma też powodu poddawać w wątpliwość obiegowo przyjętych nastawień i przyzwyczajeń. Wystarcza obstawanie przy swoim lub też – odwrotnie – dopasowanie się do innych. Człowiek zostaje zredukowany do

jego powierzchownych przekonań, i im mniej w nich głębi, tym lepiej dla niego.

Dopiero z pewnym opóźnieniem dostrzegłem z całą ostrością wagę sprawy, która początkowo zdawała się leżeć raczej na marginesie dyskusji o usprawiedliwiającej mocy błędnego sumienia, prowadzonej przeze mnie w gronie kolegów. Ktoś mianowicie wysunął wówczas niebagatelny zarzut, że gdyby teza ta była słuszna, wówczas usprawiedliwić by trzeba również esesmanów, którzy swoje zbrodnie popełniali z fanatycznym przekonaniem, a zatem z całkowitą pewnością sumienia. Ależ oczywiście! – odpowiedział ktoś inny. Nie ma watpliwości, że Hitler i jego wspólnicy, najgłębiej przekonani o słuszności swej sprawy, nie powinni byli postąpić inaczej. Stąd, przy całej obiektywnej potworności ich zbrodni, postępowali subiektywnie dobrze. Skoro bowiem byli posłuszni głosowi swego sumienia – nawet jeśli było ono błędne – należy ich działanie uznać za moralnie poprawne i w związku z tym nie poddawać w wątpliwość ich wiecznego zbawienia.

Od czasu tamtej rozmowy wiem z całą pewnością, że jest coś fałszywego w pojęciu usprawiedliwiającej mocy błędnego sumienia, że – innymi słowy – fałszywa jest idea sumienia, która prowadzi do takich wniosków. Samo mocne subiektywne przekonanie oraz płynący z niego brak wątpliwości i skrupułów nie usprawiedliwiają jeszcze człowieka.

Mniej więcej trzydzieści lat później znalazłem u psychologa Alberta Göresa zwięzłe ujęcie tego, o czym wówczas myślałem, a co staram się rozwinąć w niniejszym wykładzie. Görres wskazuje na to, że poczucie winy, zdolność jej rozpoznania stanowią istotny składnik wyposażenia ducha ludzkiego. Poczucie winy burzące fałszywy spokój sumienia, jego – rzec by można – głos podważający skłonną do zadowolenia z samej siebie egzystencję, są człowiekowi tak samo nieodzowne, jak fizyczny ból, będący sygnałem zakłóceń w normalnym funkcjonowaniu organizmu. „Żywym trupem, chodzącą maską, chorym duchowo" – nazywa Görres tego, kto nie jest w stanie rozpoznać swej winy. „Wyrzutów sumienia nie mają między innymi potwory, monstra. Być może nie miał ich Hitler, a także Himmler czy Stalin. Być może nie mają ich szefowie mafii, choć prawdopodobnie nauczyli się tylko dobrze ukrywać przed sobą zwłoki tychże wyrzutów. W podobny sposób umieją je skrywać osoby przerywające ciążę... Każdy potrzebuje poczucia winy".

Zresztą dość rzucić okiem na karty Pisma świętego, by przestrzec samego siebie przed taką teorią samousprawiedliwienia w oparciu o błędne sumienie. W Psalmie 19, 13 znajdujemy godne zastanowienia zdanie: „Któż dostrzeże swe własne błędy? Od winy, o której nie wiem, uwolnij mnie Panie"[1]. To wcale nie jakiś starotestamentalny obiektywizm, to najgłębsza ludzka mądrość: to, że się winy już więcej nie dostrzega, to, iż sumienie w tak wielu sprawach zaczyna milknąć, jest chorobą duszy niebezpieczniejszą od rozpoznanej

[1] Tłumaczenie J. Merecki SDS.

winy. Głębiej upadł, gdyż bardziej oddalił się od prawdy i nawrócenia ten, kto nie widzi, że zabójstwo jest grzechem, aniżeli ten, kto wciąż jeszcze widzi podłość swego czynu. Nie przypadkiem w spotkaniu z Chrystusem prawdziwie zgubionym okazuje się faryzeusz. Jeżeli celnik, wraz ze wszystkimi swymi niewątpliwymi grzechami, okazuje się przed Bogiem sprawiedliwszy od faryzeusza z wszystkimi jego skądinąd dobrymi uczynkami (Łk 18, 9-14), to dzieje się tak nie dlatego, że grzechy celnika nie są prawdziwymi grzechami, a dobre czyny faryzeusza przestają być rzeczywiście dobre. Sprawiane przez człowieka dobro i zło jego uczynków wcale nie przestaje być przed obliczem Boga dobrem i złem. Dokładnie jednak w kontekście naszego pytania ukazuje się to, co stanowi rację owego paradoksalnego osądu Bożego: faryzeusz nie dostrzega, iż może być winny, mimo spełnionych uczynków, w swoim sumieniu czuje się całkowicie usprawiedliwiony. To milczenie sumienia zamyka go w sobie, zamykając ku niemu drogę dojścia i Bogu, i ludziom, podczas gdy dręczący celnika krzyk sumienia otwiera go na prawdę i czyni zdolnym do miłości. Stąd Jezus może skutecznie działać wobec grzeszników, ponieważ przed nawróceniem, którego od nich i od nas oczekuje Bóg, nie kryją się oni za murem błędnego sumienia. Nie może natomiast nic zdziałać wobec „sprawiedliwych", ponieważ nie czują oni ani potrzeby przebaczenia, ani nawrócenia, sumienie ich już nie oskarża, więcej – ono ich usprawiedliwia.

Tę samą prawdę wypowiada w inny sposób św. Paweł, gdy stwierdza, iż poganie nie znając prawa doskonale wiedzą, czego Bóg od nich oczekuje (por. Rz 2, 1-16). W konfrontacji z tym tekstem upada cała teoria zbawienia przez niewiedzę: w człowieku jest nieodparcie obecna ta sama prawda, która została objawiona i spisana w toku historii zbawienia. W refleksji nad swoją stworzonością człowiek może tę prawdę Bożą sam dostrzec. Stąd winny jest ten, kto jej nie widzi. Nie widzi, jeśli – owszem, dlatego że – nie chce jej zobaczyć. Wina polega tu na wypowiedzianym przez wolę „nie", uniemożliwiającym poznanie. Płomień światła sumienia nie zapala się, ponieważ rozmyślnie nie uczyniono tego, co mogłoby go rozniecić.

W tym miejscu naszych rozważań możemy już wyciągnąć pierwsze wnioski dotyczące pytania o istotę sumienia. Możemy teraz powiedzeć: niepodobna identyfikować ludzkiego sumienia z samoświadomością swego własnego „ja", z własną subiektywną pewnością dotyczącą tegoż „ja" i jego własnego postępowania moralnego. Z jednej strony, taka samoświadomość może być li tylko zwykłym refleksem obiegowych przekonań środowiska społecznego, a z drugiej, wynikiem najzwyklejszego braku jakiegokolwiek wobec niego krytycznego dystansu oraz braku wsłuchiwania się w głębię własnej duszy. Diagnozę tę potwierdzają fakty, które wyszły w pełni na jaw tuż po upadku marksizmu w Europie Wschodniej. Najświatlejsze i najwnikliwsze umysły wyzwolonych narodów mówią o ogromnym spustoszeniu duchowym spowodowanym przez lata programowego zakłamywania; mówią o otępieniu zmysłu moralnego, co jest stratą większą i zagrożeniem nieporównywalnym z wszelkimi

szkodami natury gospodarczej. Nowy patriarcha Moskwy podkreślił to mocno na początku swojej działalności latem 1990 roku: osłabła moralna wrażliwość ludzi żyjących przez lata w systemie oszustwa. Społeczeństwo utraciło zdolność do miłosierdzia, zanikły ludzkie uczucia. Cała generacja stracona jest dla dobra, dla ludzkiego postępowania. „Musimy na nowo ukazać społeczeństwu nieprzemijającą ważność wartości moralnych", to znaczy: obudzić na nowo wygasłą niemal wrażliwość na głos Boga w ludzkim sercu. Pomyłka, błędne sumienie okazują się wygodne tylko w pierwszym momencie. Jeśli się im jednak w porę nie przeciwdziała, jeśli pozwala się milczeć sumieniu, grozi nam śmiertelne niebezpieczeństwo nieludzkiego świata.

Innymi słowy: utożsamienie sumienia z powierzchowną samoświadomością i idąca z tym w parze redukcja człowieka do jego subiektywności przynosi zniewolenie w miejsce wyzwolenia; uzależnia nas najpierw od obiegowo kursujących poglądów, obniżając następnie z dnia na dzień ich własny poziom. Utożsamiając sumienie ze stanem powierzchownych poglądów środowiska, identyfikuje się je z pseudo-racjonalną pewnością, utkaną ze zwykłego braku krytycyzmu, konformizmu i dekadenckiego lenistwa. Sumienie – miejsce otwarcia podmiotu na Boga, na wielkość i godność człowieka – zostaje zdegradowane do mechanizmu samousprawiedliwienia. Redukcja sumienia do subiektywnej pewności pozbawia je tym samym związku z wyzwalającą prawdą. Na ten związek wskazywał właśnie Psalm w prośbie o wyzwolenie od nieznanej winy, wyprzedzając niejako to, co Jezus powie o grzechu i sprawiedliwości. Oczywiście, należy postępować zgodnie nawet z błędnym sumieniem. Lecz ucieczka od prawdy, która dokonała się już wcześniej, mści się teraz właśnie, w niej zatem leży ta wina, która uśpiła człowieka w fałszywej pewności, by zostawić go w końcu samemu sobie na pustynnym bezdrożu.

2. NEWMAN I SOKRATES – DROGI DO ODKRYCIA SUMIENIA

W tym miejscu chciałbym przerwać na chwilę tok naszych rozważań. Zanim spróbujemy sformułować systematyczną odpowiedź na pytanie o istotę sumienia, musimy poszerzyć bazę naszych wywodów poza granice osobistych doświadczeń. Nie chodzi mi przy tym oczywiście o jakiś historyczny wykład na temat rozwoju teorii sumienia. Na ten temat opublikowano zresztą ostatnio kilka prac. Chciałbym pozostać przy żywych, znanych przykładach. Spójrzmy zatem najpierw na kardynała Newmana, którego życie i dzieło określić by można jako jeden wielki komentarz do interesującego nas tu zagadnienia. Również w tym przypadku nie chodzi mi o ściśle drobiazgową analizę naukową. Przyjęte tu ramy wykluczają taką szczegółową analizę Newmanowskiego pojęcia sumienia. Ograniczę się tu więc do próby ukazania miejsca pojęcia sumienia w całości życia i myślenia Newmana; wyostrzy to nasze widzenie problemów współczesnych, a zarazem otworzy drogę do historii, do

wielkich świadków sumienia oraz źródeł chrześcijańskiej nauki o życiu na miarę jego wymagań.

Któż nie przywołałby – przy temacie Newman i sumienie – słynnego zdania z listu do księcia Norfolku: Gdybym miał – co zresztą mało prawdopodobne – wznieść toast za religię, piłbym go za papieża. Ale najpierw za sumienie, a dopiero potem za papieża. W zamiarze Newmana miało to być – w ramach odpowiedzi danej Gladstonowi – zdecydowane opowiedzenie się za papiestwem. Zarazem była to jednak – wobec błędów „ultramontanizmu" – interpretacja istoty urzędu papieża. Pojmuje się ją właściwie jedynie wówczas, gdy widzi się ten urząd w powiązaniu z prymatem sumienia – gdy nie jest on przeciwstawiony prymatowi sumienia, lecz – przeciwnie – z niego wyrasta, jednocześnie go zabezpieczając. Trudno to zrozumieć współczesnemu człowiekowi, myślącemu w kategoriach przeciwstawiania autorytetu i podmiotowości. Sumienie stoi w jego mniemaniu po stronie subiektywności, chroni wolności podmiotu, podczas gdy autorytet wydaje mu się ograniczeniem, czy wręcz zagrożeniem tejże podmiotowości i zaprzeczeniem wolności. Czy tak jest w istocie? Oto dlaczego musimy pogłębić raz jeszcze naszą wizję sumienia, aby przez to dostrzec, iż takie przeciwstawienie jest nieporozumieniem.

Pojęciem, które pośredniczy w Newmana wizji sumienia między autorytetem a samym sumieniem, jest po prostu prawda. Nie waham się powiedzieć, że prawda, właśnie ona jest centralnym tematem w całokształcie duchowych zmagań Newmana. Zagadnienie sumienia dlatego właśnie jest dla niego tak ważne, ponieważ w jego centrum staje prawda. Innymi słowy: centralna pozycja pojęcia sumienia w myśli Newmana zrozumiała jest jedynie w związku z centralną pozycją pojęcia prawdy.Ów priorytet idei sumienia u Newmana nie oznacza wcale, że pozostaje on pod wpływem subiektywistycznych filozofii XIX wieku w opozycji do „obiektywistycznej" neoscholastyki. Oczywiście, od czasów św. Augustyna chyba żaden inny teolog katolicki nie poświęcił tyle uwagi zagadnieniu ludzkiego podmiotu. Jest to jednak właśnie filozofowanie w duchu augustyńskim, a nie w duchu nowożytnej filozofii subiektywistycznej. Po wyniesieniu Newmana do godności kardynała wyznał on, że całe jego życie było zmaganiem z nowożytnym liberalizmem. Moglibyśmy dodać: również z nurtem chrześcijańskiego subiektywizmu w Kościele ewangelickim jego epoki, co właśnie dało początek długiej drodze jego nawrócenia. Sumienie nie wyraża zatem dla Newmana niezależności podmiotu wobec roszczeń autorytetu w świecie – pozbawionym prawdy, w świecie, istniejącym jakoby na zasadzie kompromisu pomiędzy roszczeniami podmiotu – z jednej strony, a roszczeniami porządku społecznego – z drugiej. Sumienie oznacza raczej obecność głosu prawdy w samym podmiocie, głosu, który wiąże jego wolność. Sumienie oznacza tedy zniesienie czystej subiektywności w spotkaniu ludzkiego wnętrza z – pochodzacą ostatecznie od samego Boga – prawdą. W 1833 roku, w czasie pobytu na Sycylii, Newman zapisał znamienne zdanie: „Kochałem swoją własną drogę. Teraz proszę: oświeć mnie!" Konwersja nie

była dla Newmana rzeczą osobistego upodobania, subiektywnej potrzeby. Niejako na progu swej konwersji, w roku 1844, powiedział: „Co do obecnego stanu rzymskiego katolicyzmu nikt chyba nie ma bardziej krytycznego zdania ode mnie..." Newman uważał jednak, że należy być posłusznym raczej poznanej prawdzie, niż własnym upodobaniom, nawet jeśli czyni się to wbrew uczuciom, więzom przyjaźni i wspólnej drogi. Znamienny wydaje mi się fakt, iż w hierarchii cnót Newman zdecydowanie podkreślał pierwszeństwo prawdy przed dobrocią, tj. pierwszeństwo prawdy przed powierzchowną ugodowością, przed konsensem. Sądzę, że te właśnie postawy mamy na myśli, kiedy mówimy o człowieku sumienia. Człowiek sumienia nigdy nie zgodzi się na to, aby dobrobyt, sukces, publiczne poważanie, aprobatę opinii społecznej okupić rezygnacją z prawdy.

W tym spotyka się Newman z innym wielkiem angielskim świadkiem prawdy danej poprzez sumienie – Tomaszem Morusem. Dla Morusa sumienie nie było na pewno wyrazem subiektywnej tylko woli trwania przy własnych poglądach czy wypływającego z uporu heroizmu. On sam zaliczał siebie do najtrwożliwszych męczenników, do tych, którzy tylko z największym wysiłkiem zdobywają się na wierność swemu sumieniu: na posłuszeństwo jawiącej się poprzez nie prawdzie, prawdzie, którą cenić się winno wyżej niż wszelkie społeczne układy i osobiste upodobania. Tak oto ukazuje się nam podwójna miara głosu prawdy danej poprzez sumienie: nie utożsamia się on ani z subiektywnymi życzeniami i upodobaniami, ani też z tym, co społecznie korzystne, z konsensem grupowym, z roszczeniami politycznej czy społecznej władzy.

W tym miejscu nasuwa się ważka refleksja dotycząca współczesności. Ani pojedynczy człowiek, ani cała ludzkość nie może okupić swego awansu, swego dobrobytu, zdradą poznanej prawdy. Dotykamy tutaj podstawowego problemu nowożytności: pojęcie prawdy zostało w niej bowiem praktycznie porzucone i zastąpione pojęciem postępu. Postęp sam w sobie „jest" prawdą. W wyniku tego pozornego wyniesienia zostaje on pozbawiony jakiejkolwiek miary i w końcu znosi sam siebie. Jeśli bowiem nie istnieje żadne kryterium dla wyróżnienia danego kierunku, to wszystko może być postępem i wszystko może być jego przeciwieństwem. Einsteinowska teoria względności dotyczy wprawdzie fizycznego kosmosu, wydaje mi się jednak, że równie trafnie opisuje sytuację w kosmosie duchowym. Zgodnie z teorią względności nie istnieją we wszechświecie żadne wyróżnione systemy odniesień. Jeśli chcemy dokonać jakichkolwiek pomiarów, musimy wybrać jeden z wielu możliwych systemów. Wybór ten mógłby jednak być za każdym razem inny. Przejmuje się tu po prostu „kopernikański przewrót" w naszym odniesieniu do rzeczywistości duchowej: prawda jako taka, jako to, co absolutne, jako stały punkt odniesienia, przestaje istnieć na horyzoncie naszego myślenia. Dlatego przestaje istnieć – w duchowym wszechświecie – trwałe odróżnienie tego, co wyższe, od tego, co niższe. W świecie pozbawionym trwałych punktów odniesienia

nie ma też trwałych kierunków; wyboru któregoś z nich nie dokonuje się już w oparciu o miarę prawdy. Ostateczną miarą tego wyboru staje się wówczas użyteczność.

W takim „relatywistycznym" kontekście etyka teleologiczna czy konsekwencjalistyczna staje się w końcu nihilistyczna, nawet jeśli zrazu sama tego nie zauważa. To zaś, co w ramach takiej wizji świata nazywane jest „sumieniem", jest tylko innym sposobem wysłowienia tego, że prawdziwe, czyli wyrastające z poznania prawdy, sumienie nie istnieje. Każdy jest miarą dla siebie samego. W świecie powszechnej względności trudno być komukolwiek pomocnym w jego decyzjach, nie mówiąc już o wiązaniu go normami.

W tym miejscu ukazuje się cała radykalność dyskusji wokół etyki i jej centrum – sumienia. Wydaje mi się, że jej historycznym odpowiednikiem jest spór Sokratesa i Platona z sofistami. W sporze tym starły się dwie przeciwstawne postawy: z jednej strony, postawa zaufania w ludzką zdolność poznania prawdy, z drugiej zaś, pogląd, według którego człowiek sam tworzy dla siebie miarę. Stanowisko, które w sporze tym zajął poganin Sokrates, uprawnia – moim zdaniem – do nazywania go jednym z proroków Jezusa Chrystusa. Zainspirowanemu przez Sokratesa sposobowi filozofowania Bóg udzielił bowiem specjalnego historiozbawczego przywileju. Stał się on wybranym naczyniem chrześcijańskiego Logosu, któremu chodziło przecież o wyzwolenie człowieka przez prawdę i do prawdy. Kiedy oddzielimy wspomniany wyżej spór od historycznych przypadłości, okaże się, że jest on w istocie – pod inną tylko nazwą i z pomocą nieco tylko odmiennych argumentów – identyczny ze sporem nam współczesnym. Zauważmy, że zwątpienie w poznawcze zdolności człowieka prowadzi najpierw do czysto formalnego używania słów i pojęć. Dziś, podobnie jak wówczas, pomija się treść, a sądy wydaje w oparciu o czysto formalne przesłanki. Coraz częściej nie zadaje się już pytania o wartość racji stojących za różniącymi się poglądami. Ocena polega na przyporządkowaniu ich do odpowiedniej kategorii formalnej: konserwatywne, reakcyjne, fundamentalistyczne, postępowe, rewolucyjne. Przyporządkowanie do formalnego schematu wystarcza, by podarować sobie dyskusję z treścią myśli i jej zasadnością. Podobnie, a nawet jeszcze silniej, tendencję tę widać w ocenie dzieł sztuki: mogą one sławić równie Boga czy szatana – jedyną ich miarą jest formalna efektywność.

Dochodzimy tu do istoty zagadnienia: tam, gdzie nie liczy się już treść i racja, a jedynie czysta prakseologia, najwyższym kryterium staje się już tylko efektywność. To z kolei oznacza, że ostatecznie rozstrzygającą kategorią staje się w końcu siła – nazwana bądź rewolucyjną, bądź reakcyjną. Jest to dokładnie ta sama opaczna forma naśladowania Boga, o której mówi historia grzechu pierworodnego: droga zwykłej efektywności, droga czystej siły. Jest to jednak sposób naśladowania bożków, a nie prawdziwego Boga. Człowieka wyróżnia wszak w świecie to, że nie czyni on wszystkiego, co potrafi, lecz pyta o to, co powinne, otwierając się tym samym na głos prawdy. Jak mi się

wydaje, taki jest ostateczny sens zmagań Sokratesa i świadectwa wszystkich męczenników: świadczą oni o tym, że granicą wszelkiej siły i gwarancją podobieństwa człowieka do Boga jest poznana prawda. Z tego właśnie powodu męczennicy są wielkimi świadkami sumienia, które jako zdolność do poznania tego, co powinne, w tym, co możliwe, jest gwarancją rzeczywistego postępu i rozwoju człowieka.

3. WNIOSKI SYSTEMATYCZNE: DWA POZIOMY SUMIENIA

a) ANAMNESIS

Po tych naszych wędrówkach poprzez historię pora na wyciągnięcie wniosków, czyli sformułowanie pojęcia sumienia. Trzeba najpierw przyznać rację średniowiecznej tradycji w tym, że sumienie obejmuje dwa poziomy; należy je dobrze odróżnić, ale też zawsze widzieć ich związek. Wydaje mi się, że wiele fałszywych twierdzeń dotyczących sumienia ma swoje źródło w tym, że zapomina się z jednej strony o rozróżnieniu, z drugiej zaś o ścisłym wzajemnym odniesieniu i powiązaniu obu tych poziomów. Główny nurt scholastyki określał je terminami „synderesis" i „conscientia". Termin „synderesis" (synteresis) tradycja średniowieczna przejęła ze stoickiej nauki o kosmosie. Jego dokładne znaczenie nie jest jasne i stąd stał się on raczej przeszkodą w rozwoju refleksji nad tym niezwykle istotnym wymiarem ludzkiego sumienia. Dlatego, nie wchodząc w historyczne dyskusje, zastąpić go chciałbym platońskim terminem „anamnesis". Jest on nie tylko językowo klarowniejszy i filozoficznie głębszy, lecz przede wszystkim bliższy antropologii biblijnej. Terminem „anamnesis" pragnę tu określić dokładnie to, co św. Paweł tak wyraził w drugim rozdziale Listu do Rzymian: „Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek..." (Rz 2, 14-15). Tę samą myśl rozwija św. Bazyli w swej Regule Większej (*Regulae fusius tractatae*). Czytamy tam: „Miłość do Boga nie polega na narzuconej nam z zewnątrz dyscyplinie, lecz jest konstytutywnie wpisana we władze naszej rozumnej natury". Bazyli mówi słowami wczesnochrześcijańskiej mistyki o „wrodzonej nam iskrze miłości Bożej". Widzi on zupełnie zresztą w duchu teologii św. Jana, że miłość polega na zachowywaniu przykazań i dlatego wrodzona nam iskra miłości oznacza, że: „zdolność i gotowość wypełniania przykazań Bożych jest nam dana od początku... Nie są one czymś z zewnątrz nam narzuconym". Natomiast św. Augustyn ujmuje istotę naszego problemu w takich oto słowach: „Gdyby nie dane nam było podstawowe rozumienie dobra, nie moglibyśmy wydać racjonalnego sądu, że coś jest lepsze, a coś innego gorsze".

Oznacza to: pierwszy, niejako ontologiczny, poziom fenomenu sumienia polega na tym, że dane nam jest coś w rodzaju źródłowej wiedzy o dobru i

prawdzie (które jako przymioty Bytu Pierwszego, są tym samym). Stworzony na podobieństwo Boże człowiek z natury skierowany jest ku swemu Stwórcy. Na mocy swego zakorzenienia w początku byt człowieka stoi w harmonii z dobrem i zarazem w sprzeczności ze złem. Owa anamneza początku, która pochodzi ze skierowanej na Boga konstytucji naszego bytu, nie jest pojęciowo wyartykułowaną wiedzą, zbiorem dających się zmieniać treści. Jest raczej wewnętrznym sensem, zdolnością przypomnienia, tak że człowiek zagadnięty o swój początek odkrywa w sobie jakby jego echo. Widzi on: oto to, na co wskazuje i do czego zmierza moja istota.

Na tej anamnezie Stworzyciela, tożsamej ze świadomością najgłębszej racji naszego istnienia, opiera się możliwość i prawo do prowadzenia misji. Można, co wiecej, trzeba głosić Ewangelię poganom, ponieważ oni jej już oczekują (por. Iz 42, 4). Prowadzenie misji jest usprawiedliwione tym, że adresaci w spotkaniu ze słowem Ewangelii rozpoznają: tak, to jest właśnie to, na co czekaliśmy. Dlatego św. Paweł może powiedzieć: poganie sami sobie są Prawem – oczywiście nie w sensie nowożytno-liberalistycznego pojęcia autonomii podmiotu niezdolnego do przekroczenia samego siebie, lecz w daleko głębszym jego sensie, gdzie nic nie należy do mnie mniej niż moje własne „ja", gdzie „ja" jest miejscem samoprzekroczenia i spotkania z tym, skąd przychodzę i dokąd zmierzam. Św. Paweł wyraża tu doświadczenie misjonarza pogan, które wcześniej stało się udziałem Izraela w kontaktach z „bojącymi się Boga"; to, czego Izrael doświadczył w kontakcie ze światem pogan, potwierdzili na nowo Apostołowie Chrystusa: ich przepowiadanie było oczekiwane. Natrafiło na istniejącą już świadomość tych podstawowych wymagań woli Bożej, które w Piśmie świętym zapisane zostały w formie przykazań. Świadomość taka istnieje we wszystkich kulturach i rozwija się tym czyściej, im mniej zniekształca ją cywilizacyjna samowola. Im bardziej człowiek żyje w „bojaźni Bożej" – przypomnijmy choćby historię Korneliusza – tym konkretniejsza i wyraźniejsza jest ta anamneza.

Przypomnijmy raz jeszcze sformułowanie św. Bazylego: miłość do Boga, której konkretnymi postaciami są przykazania, nie jest czymś narzuconym nam z zewnątrz, lecz wpisana jest w nasz byt od samego początku. Poczucie dobra i zła jest nam wrodzone – powie św. Augustyn. W tym kontekście zrozumiały staje się toast Newmana wzniesiony najpierw za sumienie, a potem za papieża. Papież nie ma prawa wymagać od wierzących posłuszeństwa normom moralnym tylko dlatego, że uważa to z jakichś względów za pożyteczne. Takie nowożytnowoluntarystyczne pojęcie autorytetu całkowicie zniekształca prawdziwy teologiczny sens papiestwa. Prawdziwa istota urzędu Piotra stała się dzisiaj zapewne dlatego tak niezrozumiała, ponieważ o autorytecie myśli się w kontekście filozofii nie uznającej istnienia obiektywnej prawdy jako pomostu między podmiotem a przedmiotem, wówczas zaś to wszystko, co nie ma swego źródła w podmiocie, z konieczności okazuje się czymś narzuconym mu z zewnątrz. Sprawa przedstawia się jednak całkiem inaczej w kontekście

tej antropologii sumienia, którą staramy się ukazać w tych rozważaniach. Sumienie-anamneza potrzebuje niejako pomocy z zewnątrz, by dojść do pełniejszej świadomości siebie. Pomoc taka nie stoi bynajmniej w opozycji do sumienia, lecz jest mu podporządkowana: pełni funkcję majeutyczną. Sumieniu-anamnezie nie narzuca się niczego obcego, przeciwnie, wychodzi się naprzeciw właściwej mu otwartości na prawdę.

Mówiąc o wierze i Kościele, a tym samym przekraczając to, co dostępne naturalnemu rozumowi, musimy przyjąć istnienie jeszcze jednego poziomu sumienia. Mówią o nim szczególnie pisma św. Jana. Św. Jan pisze o anamnezie właściwej nowej wspólnocie, anamnezie, która staje się naszym udziałem przez uczestnictwo w Ciele Chrystusa (jedno ciało, to znaczy: jedno „ja" z Nim). „Przypomniawszy sobie, pojęli" – mówi wielokrotnie Ewangelia. Spotkanie z Chrystusem dało uczniom to, co teraz otrzymują wszystkie pokolenia przez spotkanie z Panem w chrzcie i Eucharystii: nową, płynącą z wiary anamnezę, która rozwija się, podobnie jak anamneza dana na mocy stworzenia, w ciągłym wewnętrznym i zewnętrznym dialogu. Dlatego wobec roszczeń gnostyków próbujących wmówić wierzącym, że ich naiwna wiara winna być pojęta całkiem inaczej, św. Jan mógł powiedzieć: nie potrzebujecie takich pouczeń, jako namaszczeni (ochrzczeni) wiecie wszystko (por. 1 J 2, 20). Nie chodzi tu oczywiście o wszechwiedzę wierzących, lecz o niezawodność chrześcijańskiej pamięci, która wprawdzie zawsze uczy się, ale na mocy swej sakramentalnej identyczności potrafi odróżnić pomiędzy tym, co jest jej przejawem, a tym, co ją niszczy lub fałszuje. Siły tej pamięci i prawdy apostolskiego słowa doświadczamy dzisiaj na nowo w czasie kryzysu Kościoła, kiedy to prosta wiara, nie czekając niekiedy na wskazania hierarchii, bez trudu potrafi „rozróżniać duchy". Tylko w tym kontekście można właściwie pojąć prymat papieża i jego związek z chrześcijańskim sumieniem. Istota nauczycielskiego urzędu papieża polega dokładnie na tym, że jest on adwokatem chrześcijańskiej anamnezy. Papież nie narzuca niczego wiernym, lecz rozwija chrześcijańską pamięć i broni jej. Toast za papieża musi więc być poprzedzony toastem za sumienie, gdyż bez sumienia nie byłoby papiestwa. Cała władza, którą ono posiada, jest władzą sumienia – służbą o podwójnej anamnezie, na której opiera się wiara. Anamneza ta musi być wciąż na nowo oczyszczana, rozszerzana i chroniona przed zniszczeniem. Grozi jej wciąż bowiem zarówno zapomnienie o własnym początku, jak i uleganie naciskowi społecznego i kulturalnego konformizmu.

b) CONSCIENTIA

Po rozważaniach dotyczących pierwszego – ontologicznego – wymiaru pojęcia sumienia musimy teraz zająć się jego drugą warstwą, tj. poziomem sądu i decyzji, który średniowieczna tradycja określała właśnie terminem „sumienie" – „conscientia". Terminologia ta przyczyniła się zapewne do nowożytnego zacieśnienia pojęcia sumienia. Ponieważ np. św. Tomasz terminem „con-

scientia" określa tylko ten drugi poziom, sumienie według niego to nie „habitus", czyli trwała bytowa władza człowieka, lecz „actus" – ciąg poszczególnych decyzji. Św. Tomasz zakłada jednak ontologiczną podstawę sumienia, czyli anamnezę – synderesis – jako daną w sposób oczywisty; opisuje ją jako wewnętrzny sprzeciw wobec zła i wewnętrzną skłonność do dobra. Akt sumienia polega na stosowaniu tej podstawowej wiedzy w konkretnej sytuacji. Dzieli się on według św. Tomasza na trzy etapy: rozpoznanie (recognoscere), świadczenie (testificari) i sądzenie (iudicare). Można by tu mówić o współdziałaniu pomiędzy kontrolującą funkcją sumienia i funkcją podejmowania decyzji. Św. Tomasz, w duchu arystotelesowskiej tradycji, ujmuje akt sumienia w schemat sylogizmu. Podkreśla jednak specyficzność wiedzy praktycznej. Nie jest ona prostym tylko wnioskowaniem z wcześniej danych przesłanek. Uznanie wniosku zależy tu bowiem zawsze również od woli, ułatwiającej bądź utrudniającej poznanie, a także od uformowanego już wcześniej moralnego charakteru podmiotu.

Na płaszczyźnie sumienia-sądu (conscientia w ścisłym sensie) obowiązuje zasada o wiążącej mocy błędnego sumienia. W kontekście tradycji scholastycznej kładącej nacisk na racjonalność zasada ta jest całkowicie jasna. Jak to już powiedział św. Paweł (por. Rz 14, 23) – nie wolno postępować wbrew własnemu przekonaniu. Nie oznacza to jednak bynajmniej kanonizacji subiektywności. Działanie w zgodzie z własnym przekonaniem nie pociąga za sobą nigdy winy moralnej – co więcej, jest moralną powinnością człowieka. Winnym można być natomiast tego, że doszło się do aż tak fałszywych przekonań, depcząc po drodze sprzeciw sumienia-anamnezy. Wina leży zatem głębiej: nie w aktualnym akcie, nie w aktualnym sądzie sumienia, lecz w takim jego zaniedbaniu, które uczyniło człowieka głuchym na głos prawdy. Dlatego winni są Hitler i Stalin, nawet jeśli działali zgodnie z własnymi aktualnymi przekonaniami. Takie jaskrawe przykłady podeptania sumienia nie powinny nas przeto uspokajać, winny nas raczej uwrażliwiać na powagę prośby: „Od winy, o której nie wiem, uwolnij mnie Panie" (Ps 19, 13).

EPILOG: SUMIENIE I ŁASKA

Na koniec pozostaje nam jeszcze pytanie, od którego rozpoczęliśmy nasze rozważania: czy prawda – przynajmnej ta ukazywana nam przez wiarę – nie jest dla człowieka zbyt ciężka i wymagająca? Na pytanie to możemy teraz odpowiedzieć następująco: droga do prawdy i dobra na pewno nie jest łatwa. Jest bardzo wymagająca. Z drugiej jednak strony wygodne zasklepienie się w sobie samym niszczy to, co najbardziej ludzkie w człowieku. Jedynie w mozolnej wędrówce ku dobru człowiek odkrywa wciąż na nowo piękno wyzwalającej go prawdy. To jednak jeszcze nie wszystko. Uczynilibyśmy z chrześcijaństwa zwykły atletyzm moralny, gdybyśmy nie ukazali przesłania przekraczającego to, co możemy osiągnąć własnym tylko wysiłkiem. Niech

nam w tym pomoże obraz zaczerpnięty ze świata mitologii greckiej. Obraz ten ukazuje nam, jak anamneza Stworzyciela wskazuje na potrzebę Odkupiciela, którego każdy człowiek jest w stanie przyjąć właśnie dlatego, że odpowiada On na nasze najgłębsze oczekiwania. Mam tu na myśli historię pokuty Orestesa. Zamordował on matkę zgodnie co prawda z przekonaniem swego sumienia, co język mitu wyraża mówiąc o posłuszeństwie nakazowi boga Apolla. Lecz oto teraz prześladują go Erynie, które wszak również są mitycznymi personifikacjami sumienia. Sumienie wyrzuca mu, że jego decyzja bycia posłusznym „nakazowi bogów" uczyniła go w rzeczywistości winnym zbrodni. W tym sporze „bogów", w tym rozdarciu sumienia, wychodzi na jaw cała tragedia człowieka. Na świętym sądzie ratunkiem dla Orestesa okazał się biały kamień Ateny, który przemienił Erynie w Eumenidy, duchy pojednania: pokuta odmieniła oblicze świata. Streszczona tu krótko historia Orestesa przedstawia nie tylko przejście od prawa zemsty krwi do uporządkowanego prawa wspólnoty. Jak to wyraził Hans Urs von Balthasar: „Kojąca łaska ustanawia dla niego prawo, nie stare, nieubłagane prawo Erynii, lecz prawo miłosierne". W micie tym przemawia do nas nadzieja, że od obiektywnie słusznego wyroku sumienia silniejsze są łaska i pokuta, które mają moc odkupienia winy. Przemawia tęsknota za tym, że prawda jest nie tylko wymagającym wezwaniem, lecz także przemieniającą pokutą i przebaczeniem. Ajschylos mówi, że pokuta i przebaczenie „zmywają winę", prowadzą do takiej wewnętrznej przemiany, do jakiej człowiek nie byłby zdolny o własnych siłach. Na tym polega właśnie Dobra Nowina: Logos, osobowa Prawda jest taką pokutą i przemieniającym przebaczeniem, które przekraczają możliwości człowieka. Na tym polega właśnie nowość chrześcijańskiej anamnezy, będącej zarazem najgłębszą odpowiedzią na oczekiwanie płynące z anamnezy Stworzyciela. Jeśli nie dostrzega się tego centrum chrześcijańskiego posłania, prawda może stać się rzeczywiście trudnym do uniesienia jarzmem, którego zrzucenia można pragnąć i próbować. Ale tak osiągnięta wolność jest pusta. Prowadzi w nicość, a w końcu niszczy samą siebie. Jarzmo prawdy stało się „lekkie" (por. Mt 11, 30), od kiedy Prawda przyszła do nas i spaliła nasze winy w ogniu swej miłości. Dopiero doświadczenie tej miłości uzdolni nas do radosnego przyjęcia posłania sumienia.

Tłum. *Jarosław Merecki SDS*

Ks. Stanisław WIELGUS

PRZEMÓWIENIE NA INAUGURACJĘ ROKU AKADEMICKIEGO KUL 1991/1992 (fragment)*

[...]

Z treści dotychczas wypowiedzianych przeze mnie słów można by odnieść wrażenie, że KUL żył w minionym roku wyłącznie problemami ekonomicznymi. Byłby to jednak spaczony obraz działań i dokonań naszego środowiska akademickiego. Wielkie zaangażowanie w sprawę zapewnienia środków finansowych niezbędnych dla funkcjonowania Uczelni nie przesłaniało zasadniczych celów, dla których ten Uniwersytet został przed siedemdziesięcioma czterema laty powołany do istnienia i które – jak niegdyś, tak samo i dziś – wyznaczają mu jeden zasadniczy cel, jakim jest służba poprzez pracę dydaktyczną i badawczą Bogu i Ojczyźnie.

Raz jeszcze potwierdziliśmy wolę działania w tym kierunku, w podstawowym dla życia Uczelni dokumencie, jakim jest nowo opracowany Statut KUL. Prace nad Statutem trwały prawie cały miniony rok. Senat Akademicki KUL zatwierdził jego projekt w czerwcu. Poprawki do Statutu, zgłoszone przez nasze środowisko, przedyskutowano i zaakceptowano na posiedzeniu Senatu we wrześniu. Zgodnie z przepisami Statut został przesłany do Ministerstwa Edukacji Narodowej, które sprawdza jego zgodność z obowiązującym w Polsce prawem, oraz do Stolicy Apostolskiej, zatwierdzającej statuty uniwersytetów katolickich.

Dziesiątki lat życia w państwie budowanym według idealistycznego, platońskiego wzorca, w którym nie liczy się rzeczywistość, lecz wymyślone przez ideologów fikcje, i w którym obowiązują reguły surrealistycznej ekonomii – przyniosły opłakane skutki w postaci zniszczonej gospodarki, zdewastowanego środowiska naturalnego, a zwłaszcza w postaci uszkodzonej tkanki moralnej narodu, który miota się dziś między heroiczną wielkodusznością a bezwzględnym egoizmem, między wiernością najszczytniejszym ideałom a kompletnym cynizmem, między autentyczną świętością a przerażającym upadkiem moralnym.

Nasz Uniwersytet jest świadom swojej roli w takiej właśnie rzeczywistości. Podejmując współpracę z różnymi środowiskami intelektualnymi i uczel-

---

* Przemówienie wygłoszone przez JM. ks. rektora S. Wielgusa, podczas oficjalnej uroczystości 17 października 1991 roku.

niami, zarówno polskimi, jak i zagranicznymi, czyni wszystko, co w jego mocy, by przyczynić się do odrodzenia kraju na różnych płaszczyznach – intelektualnej, moralnej, społecznej i ekonomicznej. W tym celu, nie zaniedbując starych, fundamentalnych kierunków kształcenia – stara się wychodzić naprzeciw aktualnym potrzebom społecznym. Z tego powodu rozwija szkołę biznesu, badania nad ochroną środowiska naturalnego, nowożytne filologie, katedry przygotowujące młodzież do pracy w środkach masowego przekazu itd.

W pewnych dziedzinach swojej działalności KUL staje się centrum studiów oraz płaszczyzną wymiany myśli dla krajów Europy Środkowo-Wschodniej. Znamiennym symbolem takiej właśnie działalności był zorganizowany przez Wydział Teologii KUL przy udziale Komisji Episkopatu do Spraw Nauki, Kongres na temat: *Świadectwo Kościoła katolickiego w systemie totalitarnym Europy Środkowo-Wschodniej*, który odbył się w połowie sierpnia i który zgromadził teologów i filozofów z kilkunastu krajów, zwłaszcza z tych krajów, które zrzuciły bądź jeszcze zrzucają jarzmo komunizmu. Kilkudniowe obrady w Lublinie i późniejsze spotkanie z Ojcem świętym w Częstochowie zbliżyły bardzo do siebie teologów z tych krajów, stając się pierwszym, znaczącym krokiem dla ich serdecznej współpracy w Europie jutra.

W podobnym kierunku działają także inne wydziały i instytuty naszego Uniwersytetu, których przedstawiciele bardzo aktywnie uczestniczą w licznych międzynarodowych inicjatywach, mających nie tylko wymiar intelektualny, ale także społeczny i polityczny, a służących zarówno promocji polskiej nauki, jak również sprawie odradzania więzi Polski z krajami zachodnimi, więzi, które mają w setki lat liczącą się historię, a które przecięła żelazna kurtyna.

Nasze środowisko akademickie jest wystarczająco krytyczne, by umieć oszacować nie tylko braki i nędze naszego społeczeństwa, lecz także wielkie wartości, które ono wciąż jeszcze posiada i którymi może się podzielić z innymi. Mamy pełną świadomość zarówno korzyści, które może nam przynieść bliski kontakt z zachodnim światem, ale także niebezpieczeństw, które z tym kontaktem się wiążą. Pragniemy jak najbliższej i jak najbardziej owocnej współpracy, ale nie chcielibyśmy, aby nasza młodzież kształtowana była w boskim wprost kulcie pieniądza i konsumpcjonizmu. Nie chcielibyśmy, by przyjęła za swoją taką wizję wolności, w której człowiek nie jest lektorem danych mu przez Boga norm moralnych, lecz ich kreatorem. Nasze środowisko akademickie pragnie pełnego otwarcia Polski na wszelki postęp, który wzbogaca człowieka, ale nie pragnie otwarcia na to, co przynosi mu nieszczęście i beznadziejność. Nie chcielibyśmy w żadnym wypadku, aby nasz kraj stał się wysypiskiem śmieci – i to zarówno w sensie ekologicznym, jak i moralnym.

Stąd też zachowując postawę otwarcia i tolerancji w stosunku do inaczej myślących, będziemy, tak jak czyniliśmy to zawsze, sięgać po niezmienne

wartości chrześcijańskie zarówno w naszej pracy dydaktycznej, jak i badawczej. W czasie, gdy mimo odradzania się ksenofobii i różnych nacjonalizmów, narody europejskie marzą jednak o jednym, szczęśliwym i spokojnym domu europejskim, chcemy wskazywać na te wartości, które leżą u podstaw naszej wspólnej kultury i które mogą spowodować, że historia Europy, nazywana przez niektórych uczonych – historią ścierania się egoizmów i wrogości, stanie się historią życzliwej współpracy. Wszyscy wiemy, że są to wartości chrześcijańskie, w których prawo miłości wiąże się nierozerwalnie z całkowicie realistyczną wizją rzeczywistości.

Kończąc moje wystąpienie, pragnę wyrazić serdeczne podziękowania tym wszystkim instytucjom, organizacjom i osobom, które wspomagały nas i wspomagają – zarówno moralnie, jak i ekonomicznie; którym KUL zawdzięcza sławę dobrego uniwersytetu i dzięki którym może spełniać swoje zadania.

Dziękuję ich Ekscelencjom Biskupom polskim z Księdzem Prymasem na czele, a także duchowieństwu diecezjalnemu i zakonnemu – za ich życzliwość i pomoc dla naszej Uczelni.

Dziękuję naszym Przyjaciołom skupionym w Towarzystwie Przyjaciół KUL, zarówno w kraju, jak i za granicą.

Dziękuję tym wszystkim osobom, które anonimowo wspierały KUL swoją pracą, a także nieraz swoim dosłownie „wdowim groszem".

Dziękuję firmom i instytucjom, polskim i zagranicznym, za ich wsparcie w naszych działaniach na rzecz utrzymania i technicznego wyposażenia Uniwersytetu.

W sposób szczególny dziękuję Episkopatowi Italii z kardynałem Camillo Ruini i arcybiskupem Dionigi Tettamanzi na czele, a także rzymskiej Fundacji Jana Pawła II, za skuteczną pomoc w finansowaniu ponad 100-osobowej grupy studentów, pochodzących z krajów postkomunistycznych, a także za ofiary na budowę Stołówki Akademickiej.

Podjęcie przez nasz Uniwersytet kształcenia młodzieży z krajów Europy Środkowo-Wschodniej ma, jak sądzę, wielkie znaczenie zarówno dla procesu zbliżania narodów z tego regionu, jak również dla rozwoju odradzającego się tu po prześladowaniach – Kościoła. Ojciec święty, przemawiając kilka tygodni temu do członków Fundacji Jana Pawła II, powiedział: „Szczególną radość sprawia mi fakt, że została utworzona pracownia naukowa w Lublinie, której celem jest skupienie się na problemach Europy Środkowo-Wschodniej oraz konkretna pomoc kulturalna poprzez udzielanie stypendiów młodzieży z byłego Związku Radzieckiego, Węgier, Czecho-Słowacji, Rumunii i Jugosławii, pragnącej studiować w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Niezmiernie ważny jest ten wysiłek tworzenia zrębów przyszłej inteligencji katolickiej tam, gdzie Kościół ponownie odżywa, po latach prześladowań i przymusowego milczenia".

Los naszej Uczelni złączony jest nierozerwalnie z losami całego kraju. Wszyscy obecnie przeżywamy chwile trudne i mnóstwo napięć. Raz jeszcze

mamy możność doświadczyć, jak wielkim, a jednocześnie jak bardzo trudnym darem jest wolność.

Jako chrześcijanie, a więc ludzie żyjący Dobrą Nowiną, w najtrudniejszych czasach nie upadliśmy na duchu, wierząc głęboko, że jeśli zaangażujemy się bez reszty w pełnienie swoich życiowych zadań, to Opatrzność pomoże nam przezwyciężyć wszelkie zagrożenia i trudności. I nigdy ta nasza ufność nie była daremna. Dziś również z ufnością i przekonaniem o fundamentalnym znaczeniu pracy naukowej i dydaktycznej dla rozwoju naszej Ojczyzny i Kościoła wchodzimy w nowy rok pracy Uczelni.

Oddając opiece Bożej całą społeczność akademicką, uroczyście otwieram nowy siedemdziesiąty czwarty w historii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego rok akademicki.

Quod felix, faustum fortunatumque sit.

Ks. Mieczysław BRZOZOWSKI

KOŚCIÓŁ I OJCZYZNA
Refleksje z młodzieńczych lat*

Każdy naród posiada jakieś Boże moce, które winien przyjąć i rozwijać. [...] Katolicyzm może doskonale istnieć poza Polską i bez kultury polskiej, ale kultura polska bez katolicyzmu straci swą tożsamość, stanie się czymś gatunkowo różnym, po prostu przestanie być kulturą polską.

Najprzód był rodzinny dom. Wzgórze św. Jacka we Lwowie, ul. Hetmana Tarnowskiego 92. Byli ojciec i matka – tak bardzo radośni do września 1939 i tak bardzo zatroskani aż do końca swoich dni. Był przepiękny widok z balkonu – rozciągający się gdzieś od smukłych wież kościoła św. Elżbiety i masywu cerkwi św. Jura na zachodzie aż po rogatki wschodnie, poprzez które w dramatycznych dniach trwogi wkraczali Sowieci. Był rozległy orzech rosnący w ogrodzie, potężny, sięgający trzeciego piętra. W cieniu jego gałęzi toczyły się dziecięce zabawy z rówieśnikami. I z tamtych dni wyłania się też kościół, najprzód św. Mikołaja – przy starym gmachu uniwersytetu; niedzielne wędrówki tam z ojcem i z matką. Czasem tylko z matką. Dziwne powyginane figury, jakby uchwycone w locie rokokowe rzeźby zapładniały dziecięcą wyobraźnię. Dokąd im tak spieszno? A w dole gęsty tłum ludzi śpiewających rzewną pieśń: Z tej biednej ziemi. *I ksiądz z tacą, na której widniał napis: „na podatki". W dziecięcym umyśle ten kontrast nasuwał skojarzenie: te figury ulatują ku lepszej ziemi, gdzie nie ma smutku, zgnębionego tłumu, podatków...*

Potem gdzieś od dziewiątego roku życia zacząłem chodzić do kościoła Księży Misjonarzy przy ul. Snopkowskiej. Wyrastał on dopiero z ziemi, przypominał dużą halę fabryczną. Przy nagich ścianach prowizorycznie ustawione ołtarze. Ale to było jakieś bardziej naturalne, mniej kontrastowało z okrucieństwem życia. Wtedy do Misjonarzy chodziłem codziennie. Byłem tam ministrantem, a zresztą zaprzyjaźniłem

---

* Artykuł niniejszy jest ostatnim tekstem napisanym przez Księdza Profesora Mieczysława Brzozowskiego. Przekazał rękopis do naszej redakcji na kilka dni przed udaniem się na operację serca, podczas której 29 listopada 1991 roku zmarł. „Ethos" w jednym z następnych numerów poświęci odrębny dział temu niezwykłemu i nieodżałowanemu Kapłanowi, Duszpasterzowi i Wychowawcy. (Przyp. red.).

się z nimi, stali się moją drugą rodziną. Do dziś pamiętam ich twarze, nazwiska... Kałężny, Schletz, Wiśniewski, Grucel, Zabrzeziński, Zapiór... Były dnie, że służyłem do dwóch, trzech Mszy św. Bóg stawał się tak bliski, oczywisty, wprost dotykalny. Ministranturę rozumiałem dobrze. Gdy zatroskany kapłan jakby ze skargą wypowiadał słowa: „quare me repulisti, et quare tristis incedo, dum affligit me inimicus?", odpowiadałem jakby wprost do niego: „spera in Deo, quoniam adhuc confitebor illi...".

Rodzinny dom i kościół stawały się czymś najbliższym, wyrastała między nimi jakaś niewidzialna więź. Służąc do Mszy, czułem się w pełni bezpieczny wiedząc, że o parę ławek dalej klęczy matka. Chrystus złożony na ołtarzu i modląca się wraz ze mną matka. Podobnie w domu. Codzienny pacierz odmawiany wraz z matką. Czasem wśród wycia syren, czasem wśród huku wybuchających bomb. Alarm lotniczy modlitwy nie przerywał. Ojciec modlił się codziennie, nie lubił ostentacji, ale spoglądał na nas życzliwie.

Obok domu i kościoła był jeszcze element trzeci, bez którego życie byłoby niepełne. Był jeszcze Lwów. Miasto, które kochałem. Wysoki zamek i stryjski park, Kaiserwald i Persenkówka, przepiękny Łyczakowski Cmentarz, Wały Hetmańskie i ul. Akademicka, piękne kościoły Bernardynów, Dominikanów, św. Magdaleny... Czasami lubiłem godzinami włóczyć się po mieście, bez celu, chłonąć jego oddech, sycić się jego pięknem... Nie zwracałem uwagi na sowieckie czy niemieckie mundury. Cieszyłem się miastem, kochałem moje miasto. Nie byłem o nie zazdrosny, choć wiedziałem, że było to również miasto mojej koleżanki Mirki – Ukrainki, i mojej pierwszej w życiu, dziesięcioletniej sympatii – Rysi, Żydówki. Mirka została potem we Lwowie na stałe, Rysię zamordowali hitlerowcy, ja zostałem przez los rzucony aż do Jeleniej Góry. Ale wtedy było to nasze miasto. Dom, kościół i miasto – jak nazwać tę całość? Ojczyzna? Nie, to pojęcie dopiero wówczas się we mnie rodziło, było dużo szersze, bardziej złożone, trudno uchwytne.

Obok oderwanych słów – zaczęło się od pieśni. Matka swoim pięknym głosem wyśpiewywała dzieje minionych lat: Bywaj dziewcze zdrowe, Leci liście z drzewa, co wyrosło wolne, Za Niemen, za Niemen, ach czemuż za Niemen. *Pieśniom towarzyszyła opowieść o Legionach Dąbrowskiego, o zrywie listopadowym i styczniowym, o „Dziadku", za którym poszły polskie dzieci, o Orlętach... Z tych słów wyłaniała się Ojczyzna, jakaś wielka wspólnota domów, rodzin, miast, kościołów... Coś, czego trzeba bronić, czemu trzeba oddać swą pracę, krew, życie. Matka ucząca pacierza uczyła też kochać to wielkie, nieznane dobro ... Ojczyznę.*

Wczesnym czerwcowym świtem 1940 r. widziałem przez okno ludzi wywożonych ciężarowymi autami.

– Dokąd ich wiozą?

– Na Sybir.

– Czy to daleko?

– Tak, to jakby do piekła, tyle że tam jest bardzo zimno.

– A dlaczego tych ludzi wywożą?

– Bo są Polakami. Oni cierpią za Ojczyznę.

Ta rozmowa z ojcem uświadomiła mi, że za Ojczyznę trzeba cierpieć.

Potem dochodziły wciąż nowe wieści o losach aresztowanych, deportowanych, rozstrzelanych. Wśród ofiar padały często nazwiska księży.

– Dlaczego aresztują księży?

– Bo Kościół zawsze cierpiał razem z Polakami.

Nie bardzo rozumiałem, co znaczy ten cierpiący z Polakami Kościół. Bo kościół to był ten św. Mikołaja, św. Wincentego... Ale przyszło mi na myśl, że jeśli Ojczyzna to coś więcej niż Lwów, to cała Polska, a więc i Kościół to chyba wszyscy księża w Polsce.

Z biegiem czasu coraz częściej słyszałem słowa: Armia Krajowa. To ci, którzy kochają Ojczyznę i jej służą. Zupełnie przypadkowo dowiedziałem się, że ulubiony przeze mnie ksiądz należy do Armii Krajowej. Utwierdziło mnie to w przekonaniu, że między Kościołem a Ojczyzną istnieje jakaś szczególna więź.

Znaki tej więzi mnożyły się nieustannie. Nie zapomnę wspaniałego nabożeństwa odprawionego gdzieś w pierwszych dniach lipca 1943 r. w intencji generała W. Sikorskiego. Katafalk spowity w czerwień i biel, śpiew zespolonych chórów, słowa otuchy i nadziei. A to wszystko publicznie, na oczach wywiadowców gestapo.

Wreszcie znowu powrót Sowietów, oficerowie Armii Krajowej, w tym wielu księży, zostają podstępnie aresztowani i zesłani w głąb Rosji. Wciąż jak refren powtarza się wspólnota niedoli: kapłani dzielą los obrońców ojczyzny.

Momentem decydującym dla kształtowania się świadomości 13-letniego chłopca był rok 1946. Polacy opuszczają Lwów, wagony towarowe wywożą jednych na Zachód, innych na Wschód. A wraz z wyjazdem Polaków zamyka się rzymskokatolickie kościoły. Czyż więc nikomu nie będą już służyły? Miałem wrażenie, że Kościół wraz z Narodem opuszcza to wszystko, co tak bardzo kochałem. Ale przecież Ojczyzna istnieje, bo do niej jedziemy.

W tej chwili rodziła się we mnie jeszcze jedna refleksja. Kościół w jakiejś swojej postaci towarzyszy każdemu narodowi. Wszak gdy Ukra-

ińcom odbierano ostatnią iskrę nadziei na wolną ojczyznę – zamykano cerkwie unickie...

7 lipca 1946 r. przybyłem do Jeleniej Góry. Otaczało mnie piękno przyrody, której nie sposób zapomnieć. Czyste ulice, schludne domy, skrzynie z kwiatami w arkadach otaczających ratusz. A jednak to już nie był mój Lwów. Co gorsza, każdy kamień zdawał się nosić ślady łez tych, którzy stąd pospiesznie musieli wyjechać. Przydzielono nam mieszkanie, którego właściciele chcąc uniknąć przesiedlenia – popełnili samobójstwo. Tam po raz pierwszy zobaczyłem rodaków żądnych grabieży i zemsty. Dziwiłem się, jak szybko sowietyzacja potrafi zdeprawować ludzki charakter.

W Jeleniej Górze – obok domu i kościoła – przemożny wpływ wychowawczy miała przyroda oraz szkoła. „Szkoło, szkoło, gdy cię wspominam, oczy mam pełne łez" (J. Tuwim). Dotąd bowiem szkoła w moim życiu odgrywała rolę marginalną. Trzy klasy lwowskiej Volksschule dały mi znajomość czytania i pisania. Potem następne trzy klasy polskiej średniej szkoły budziły już tylko obrzydzenie przesytem kłamstwa. Teraz szkoła urastała do rangi sanktuarium, które jakby klamrą spinało wszystko, co szlachetne. Liceum Ogólnokształcące im. S. Żeromskiego. Nauczyciele w większości przybyli z Warszawy, młodzież to dzieci inteligencji polskiej rzuconej falami pojałtańskiej zawieruchy na tę krawędź ziemi, która pamiętała Polskę z czasów Bolesława Krzywoustego. Nigdy nie zapomnę takich postaci, jak dyrektor Maksymilian Tazbir, prof. Zofia Karwińska, zaprzyjaźniona w odległych czasach z bł. Urszulą Ledóchowską, czy ks. dr Stanisław Turkowski. Ci ludzie i im podobni zaważyli na moim sposobie myślenia. To dzięki nim zrozumiałem, czym naprawdę jest Ojczyzna i co Ojczyźnie daje Kościół.

Zrozumiałem, że Ojczyzna to ziemia – ale ziemia ostatecznie należy do tych, którzy się na niej urodzili i wychowali. W tym sensie moją Ojczyzną jest i będzie Lwów, jego wspaniała architektura, niepowtarzalny klimat uczuciowy i intelektualny. Ale Lwów – to również ziemia urodzonych tam i wychowanych Ukraińców, Ormian, Żydów... Tam stały ich kolebki i tam są ich groby. Ostatecznie w tym sensie Ojczyzną dla wielu Niemców jest również Jelenia Góra. „Ziemia ojczysta – jak pisał Jan Paweł Woronicz – to przybytek święty... pola, lasy rzeki...". Dlatego nigdy nie wolno pozbawiać ludzi ich rodzinnej ziemi. Jałta to symbol usankcjonowanej zbrodni. Ojczyzna to też rodzinny język... „Nad moją kolebką matka się schylała i po polsku pacierz mówić nauczała". W języku wypowiada się dusza narodu, jego najgłębsze przemyślenia, odczucia. Ze wzruszeniem słuchałem w szkole o dzieciach z Wrześni, o strajkach w zaborze rosyjskim... „Nie damy pogrześć mowy".

Jednak z biegiem czasu zrozumiałem, że Ojczyzna to przede wszystkim kultura; potrzebna ziemia, aby na niej żyć, potrzebny język, by nim wypowiadać samego siebie – ale o istocie Ojczyzny stanowi kultura. To o tej Ojczyźnie śpiewała mi matka, jej dzieje mi opowiadała; to za tę Ojczyznę modlono się w domu i w kościele; za tę Ojczyznę ginęli żołnierze Armii Krajowej; jej ofiarowywali swe życie męczennicy Katynia, Oświęcimia, Workuty, Kołymy czy Majdanka. Szkoła uświadomiła mi, że jeśli jestem Polakiem, to nie dlatego, że urodziłem się we Lwowie i kochałem wszystko, co lwowskie; nawet nie dlatego, że mówię po polsku, lecz dlatego, że od dzieciństwa żyję polską kulturą: jej historią, literaturą i sztuką, że żyję w kręgu polskich zwyczajów i obyczajów, że przyswoiłem sobie polską mentalność. Po prostu dlatego, że po polsku myślę i działam.

Do tej świadomości dochodziłem powoli, lecz systematycznie i wytrwale. Przede wszystkim chciałem poznać narodową historię, gdzieś od pierwszych Piastów po dramat Powstania Warszawskiego. Do wszystkich szczegółów tej historii odnosiłem się ze swoistym pietyzmem. Chrobry, Łokietek, Jagiellonowie, Batory, Sobieski, książę Józef Poniatowski, Traugutt, Piłsudski, Sikorski, Anders – jawili mi się jak poczet narodowych świętych. Doszukiwanie się w nich jakichś wad uważałem za równoznaczne z mówieniem o słabościach własnych rodziców. Jakże wdzięczny jestem wspomnianej już nauczycielce historii Z. Karwińskiej, która miała odwagę nas ostrzegać: „Nie korzystajcie z podręcznika, podręcznik kłamie!" Jakże wdzięczny jestem dyrektorowi M. Tazbirowi, który publicznie w auli szkolnej wypowiedział słowa: „Chylę skroń przed bohaterstwem dziewcząt i chłopców – żołnierzy Armii Krajowej". A były to czasy, w których wypisywano na murach slogany o „zaplutych karłach reakcji".

Obok historii pragnąłem poznać literaturę, szczególnie z okresu romantyzmu i Młodej Polski. Wydawało mi się, że w słowach Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego czy Wyspiańskiego żyje Ojczyzna. Że tam ją dotykam, w niej się zatapiam. Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego *umiałem prawie na pamięć. Na dźwięk* Warszawianki *czy* Pierwszej Brygady *napływały mi łzy do oczu. Podobnie ekscytowało mnie polskie malarstwo, szczególnie malarstwo historyczne Matejki, Grottgera, Kossaka i Styki. To wszystko stanowiło Polskę, Polskę bohaterską, zelżoną, pielgrzymującą.*

Na italskim Apeninie,
Na hiszpańskich Sierrów szczycie...
Na germańskich niw równinie
Po moskiewskich wszystkich lodach
Na francuskim każdym polu

(Z. Krasiński)

Historia, literatura, malarstwo i muzyka pozwalały mi w młodzieńczej ekstazie powtarzać za Krasińskim: „Polsko moja, Polsko święta..."

Wtapiając się w kulturę polską z dnia na dzień rozumiałem coraz lepiej, że Polska to również obyczaj narodowy: roraty, kolęda, opłatek, Gorzkie Żale, niedzielne nieszpory z rzewną melodią psalmów w tłumaczeniu Kochanowskiego... Polska to gościnność, serdeczność, uwrażliwienie na potrzeby drugiego człowieka – a przy tym poczucie humoru i odwagi, niekiedy odwaga wprost szaleńcza... Samosierra, Rokitno, Cud nad Wisłą, Monte Cassino...

Im bardziej kochałem Polskę, tym bardziej uświadamiałem sobie, że to wszystko, co wielkie i piękne, kultura polska zawdzięcza Kościołowi: Kościołowi to nie znaczy konkretnym biskupom czy kapłanom, w historii bowiem bywało różnie – lecz Ewangelii, Chrystusowej nauce o miłości i braterstwie. Stygmat Ewangelii jawił mi się na wszystkim, co prawdziwie dobre w kulturze polskiej. Często myślałem o słowach A. Mickiewicza: „Polska historyczna, Polska wolna, oświecona, zaczyna się od chrześcijaństwa" (O duchu narodowym). *Zastanawiałem się też nad myślą, jaką zawarł poeta w* Składzie zasad: *„Duch Polski – Ewangelii ciało". To nie znaczy, że nie znałem smutnych, a nawet ponurych kart z dziejów ojczystych, jak również historii wielu niegodnych kapłanów. Wszak były to lata 1946-1950 i propaganda komunistyczna szczególnie dbała o uwypuklenie wszelkich przeszłych i aktualnych zjawisk negatywnych. Miałem jednak jasną świadomość, że to, co w dziejach Polski i polskiego duchowieństwa było złe – stanowiło po prostu zdradę zasad Ewangelii. Kościół głosząc naukę Chrystusa uszlachetniał kulturę i uczył miłości ku Ojczyźnie. Rodzący się w ten sposób patriotyzm był daleki od wszelkiego nacjonalizmu. Miałem pełną świadomość, że każdy człowiek ma obowiązek kochać to, co szlachetne w jego kulturze narodowej.*

Pierwsze lwowskie odczucia o związku Kościoła z narodem zaczęły się egzemplifikować. W szkole dowiadywałem się, że Kościół przyniósł organizację państwową, zespolił rozbite plemiona, nauczył karczowania lasów i uprawy roli; że Kościół zakładał szkoły parafialne, klasztorne i uniwersytety; że Kościół pierwszy ogarnął swą opieką sieroty, ludzi opuszczonych, chorych, umierających, zakładał żłobki, przedszkola, szpitale, przytułki... Czynił to wszędzie tam, gdzie mógł działać – stąd wspólnota kultury europejskiej. Czynił to i w Polsce, zaszczepił w naszym narodzie troskę o człowieka. Sięgając myślą do przedwojennego Lwowa – przypomniałem sobie, jak wiele instytucji społecznie służebnych było dziełem Kościoła.

Równocześnie – przynajmniej od XVIII wieku – każdy, kto atakował Polskę, zwalczał też Kościół katolicki – i odwrotnie: ataki na Koś-

ciół wymierzone były przeciwko Polsce. Już Żeromski zauważył, że w tym kraju, gdy krwawi polskość, krwawi i katolicyzm. Szczególnym tego przykładem był zabór rosyjski i pruski w XIX w., a przede wszystkim zachowanie się hitlerowców i Sowietów w wieku XX. Nic bardziej nie mogło przemówić do wyobraźni młodego człowieka. Kościół w swej ewangelicznej istocie wydawał mi się bastionem, o który muszą się rozbić wszelkie fale zła. Wiele pomogła mi w tych przemyśleniach przeczytana w szkole średniej książka F. Kwiatkowskiego Filozofia wieczysta w zarysie. *Zrozumiałem, że istnieje jakieś ponadczasowe prawo natury wypisane w świadomości wszystkich ludzi i że Kościół nieustannie stoi na jego straży. Poszczególne jednostki mogą upadać, lecz prawo to jest niezmienne. Zrozumiałem też, że prawo natury zostało dopełnione prawem objawionym.*

Nie chcę przez to powiedzieć, że wychodząc ze szkoły średniej uważałem, że tylko Polak może być dobrym katolikiem. Przeczyło temu doświadczenie. Ale byłem najgłębiej przekonany, że akceptacja najwyższych wartości polskiej kultury narodowej musi zawierać w sobie akceptację chrześcijańskiego, a raczej wprost katolickiego systemu wartości. Katolicyzm może doskonale istnieć poza Polską i bez kultury polskiej, ale kultura polska bez katolicyzmu straci swą tożsamość, stanie się czymś gatunkowo różnym, po prostu przestanie być kulturą polską.

Kochając Polskę równocześnie szczególnie ceniłem kulturę ludów europejskich, wiedząc, że u jej korzeni leży słowo Ewangelii. Inkwizycja, wojny krzyżowe, religijne, poddaństwo chłopów, konkwista i podbój kolonialny, komunizm, hitleryzm – były dla mnie oczywistym znakiem, dokąd można zajść gardząc słowem Chrystusa.

Pod wpływem światłych nauczycieli i osobistej lektury szczególnym obrzydzeniem napawał mnie nacjonalizm o zabarwieniu pozornie katolickim. Wydawał mi się on o tyle groźniejszy od innych dewiacji, że głosił nienawiść w imię Krzyża. Jak daleko sięgam pamięcią, jawią mi się – obok złych i przewrotnych – dobrzy ludzie należący do różnych narodowości. We wczesnym dzieciństwie bawiłem się z dziećmi żydowskimi, potem – jeszcze we Lwowie – przyjaźniłem się z ukraińskimi i rosyjskimi chłopcami i dziewczętami. W Jeleniej Górze nawiązałem więzy koleżeńskie z Niemcami. Jedną z najszlachetniejszych dziewcząt w mojej klasie była Żydówka. Podświadomie, może dzięki lekturze, bardzo lubiłem Litwinów. Nie rozumiałem, jak można kimś gardzić ze względu na jego narodowość czy pochodzenie. Wciąż brzmiały mi w uszach słowa św. Pawła: „Nie ma Żyda ani Greka", sam zaś marzyłem o Stanach Zjednoczonych Europy, gdzie jednak każdy „stan" zachowałby swą kulturową tożsamość. Z polityków podziwiałem ludzi tej

miary co de Gasperi, de Gaulle, Adenauer... Byłem też pod szczególnym urokiem uniwersalizmu myśli Piusa XII.

A trzeba dodać, że obok szkoły, kościoła i domu duże wrażenie w owym czasie wywarła na mnie systematyczna lektura „Tygodnika Powszechnego". Stamtąd dowiadywałem się o personalizmie katolickim, o zadziwiająco otwartym, przedwojennym ośrodku w Laskach, o ludziach na miarę ks. Jana Ziei, ks. Hlebowicza, oraz o nowym, jakże dalekim od nacjonalizmu, rozkochanym w Polsce prymasie – Stefanie Wyszyńskim.

Jeśli żywiłem ku komuś niechęć to ku zsowietyzowanym komunistom. Uważałem, że ci komuniści, z którymi stykałem się koło roku 1939, a potem znów od 1944 r., również nieliczni moi koledzy komuniści z jeleniogórskiej szkoły – to ludzie absolutnie innej niż nasza kultury. Korzeni ich mentalności szukałem gdzieś w pierwiastkach azjatyckich, mongolskich. Byłem przekonany, że ich podstawowym celem jest zniszczenie chrześcijaństwa, a wraz z nim kultury polskiej. Z jaką pogardą odzywali się o całym naszym dorobku dziejowym! Jak nienawidzili historyczną Polskę, Europę i Kościół. Kolega komunista zadenuncjował do Urzędu Bezpieczeństwa kilkunastu chłopców z klasy o rok młodszej niż moja. Po torturach i procesie zostali oni w maju 1950 r. skazani na wieloletnie więzienie. Kilku z nich wkrótce zmarło. Jeden zapadł na chorobę umysłową, inni odzyskali wolność w 1956 r. Szczególnie pamiętam Antoniego Chylińskiego; miał lat 16. Jego ojciec był zesłany na Sybir, starszy brat zginął w Powstaniu Warszawskim. Na sali rozpraw z jego rodziny siedziała tylko matka, skamieniała z bólu jak Niobe. I oto, gdy wszyscy przyznawali się do winy – on jeden miał odwagę w ostatnim słowie zawołać: „Wszystko, co pan prokurator powiedział – jest kłamstwem!" Był to dzień mojej matury pisemnej. Tego dramatu nie zapomnę nigdy, jak Józef Mackiewicz nie mógł zapomnieć grobów otwartych w Katyniu.

Ale obok zbrodni zdarzały się i tragifarsy. Koledzy komuniści np. oskarżali nas, że śpiewając pieśni rewolucyjne otwieramy tylko usta, a nie wydajemy głosu. Sądziłem jednak, że komuniści zachodnioeuropejscy mimo wszystko muszą być inni, nie zetknęli się bowiem tak blisko z mentalnością mongolską, mają w sobie więcej kultury chrześcijańskiej. Komuniści to był jedyny rodzaj ludzi do których – spotykając ich na co dzień – czułem niechęć, więcej, przed którymi odczuwałem lęk. Chodzi tu oczywiście o komunistów, a nie o karierowiczów chcących się w zsowietyzowanej Polsce dobrze urządzić. Oni wzbudzali już tylko współczucie.

Biorąc jednak ogólnie, szkoła, Kościół i rodzinny dom nauczyły mnie jakoś charakterystycznego dla kultury polskiej ducha tolerancji w stosunku do ludzi innych narodowości, ras i wyznań. Korzenie sięgały

Ewangelii, Unii Lubelskiej, Ugody Sandomierskiej, Konfederacji Warszawskiej, Konstytucji 3 maja. Dla ludzi innych wyznań żywiłem duży respekt, zwłaszcza dlatego że potrafią zachować tożsamość żyjąc w diasporze. Zresztą mąż mojej stryjecznej siostry był luteraninem. Agnostyków było mi żal: postrzegałem ich jako ludzi „kroczących przez ciemną dolinę". Jak to – żyć nie dostrzegając ani swego początku, ani kresu? Po co cierpieć, gdy się nie dostrzega sensu własnego bólu? Ale może właśnie dlatego szanowałem ich szczególnie. Zwłaszcza wierni Polsce, umęczeni za sprawę ojczystą działacze PPS-WRN, jak K. Pużak, zdali mi się ludźmi godnymi czci. Przecież oni umierali za kulturę polską, która w swoim rdzeniu jest kulturą chrześcijańską.

Reasumując: opuszczając szkołę średnią byłem głęboko przekonany, że patriotyzm jest nakazem Bożym. Każdy naród posiada jakieś Boże moce, które winien przyjąć i rozwijać. W ten sposób rodzi się kultura stanowiąca o istocie narodu. Jak ja mam obowiązek kochać to, co dobre w kulturze polskiej, tak Niemiec ma obowiązek kochać i rozwijać to, co dobre w kulturze niemieckiej. Nie kocha swojej ojczyzny ten, kto innym odmawia prawa miłości ku ich ojczyźnie. Wszak kochać w kulturze ojczystej można tylko to, co szlachetne, a wielkie dobro pochodzi z tego samego Źródła Dobroci.

Wstępując do seminarium chciałem jeszcze głębiej poznać nasiona Boże zasiane w polską glebę, aby poprzez osobisty trud przyczyniać się do rozwoju ojczystej kultury. Tak oczywiste były dla mnie słowa Z. Krasińskiego: „Bo na ziemi być Polakiem – to żyć święcie i szlachetnie". Kultura polska stanowiła w moim rozumieniu wyznaczoną przez Boga drogę wiecznych przeznaczeń.

Dziś, po latach, chcę złożyć hołd Rodzicom, wychowawcom, a szczególnie Liceum im. S. Żeromskiego w Jeleniej Górze. Im zawdzięczam zrozumienie, czym Kościół jest dla każdego narodu, a tym samym i dla Polski, dla jej kultury. Szczególny hołd należy się moim profesorom, którzy po 1950 r. za odwagę wyrażania prawdy stracili pracę, i moim kolegom, którym złamano życie. I chwilami rodzi się żal, że ich ofiara jakby za naszych dni mniej owocuje. Gdzieś zanika gotowość do ofiary, wyrzeczenia, solidarności, bezinteresownego trudu – te oczywiste owoce ewangelicznego zasiewu. W ich miejsce wzrasta tak obca duchowi Krzyża walka o władzę, pieniądz i wygodne życie – a to jest zaprzeczeniem kultury chrześcijańskiej, to prowadzi do degeneracji człowieczeństwa, a w konsekwencji i do degeneracji narodu.

Lublin, 19 X 1991 r.
W rocznicę śmierci Człowieka, który w imię Kościoła i Ojczyzny służył kulturze polskiej – ks. Jerzego Popiełuszki.

POLEMIKI TEOLOGICZNE
(CIĄG DALSZY)

Ks. Walter BRANDMÜLLER

TEOLODZY A KOŚCIÓŁ – CZY NOWY KRYZYS?

W sytuacji obecnego kryzysu [...] rzeczą absolutnie konieczną jest koncentracja energii, nie zaś wewnętrznokościelna kontestacja. W związku z tym jawi się podnoszony postulat przemyślenia na nowo sprawy identyczności teologa. [...] Roszczenie teologii, by stać się „urzędem nauczycielskim Urzędu Nauczycielskiego" jest i pozostanie teologicznie bezprawne. [...] Właściwym miejscem teologa nie jest wyniosły Olimp, lecz wspólnota Kościoła.

Poniższe wywody wiążą się z pismem zapraszającym mnie do wstąpienia do Europejskiego Stowarzyszenia Teologii Katolickiej, jak również z dwoma, ściśle z tym związanymi artykułami Norberta Greinachera i Petera Hünermanna. N. Greinacher, *Strohfeuer oder Initialzündung? „Die Kölner Erklärung" und ihre Folgen. Erlebt, erläutert und kommentiert* (*Słomiany ogień czy zapłon? „Deklaracja kolońska" i jej następstwa. Geneza, charakterystyka, komentarz*), „Publik-Forum" 26 I 1990, s. 34n.* Ponadto: *Droht eine dritte Modernismuskrise? Ein offener Brief von Peter Hünermann an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann* (*Czy grozi trzeci kryzys modernistyczny? List otwarty P. Hünermanna do Przewodniczącego Konferencji Biskupów Niemieckich K. Lehmanna*), „Herder-Korrespondenz" 43(1989) nr 3, s. 130-135. W artykule tym dużo miejsca zajmuje dyskusja dotycząca nauki papieży, zwłaszcza Jana Pawła II, na temat regulacji poczęć. Przedstawione tutaj argumenty Hünermanna przeciw nauce Papieża właściwie potrzebowałyby odpowiedzi ze strony teologa moralisty. Jako historyk Kościoła przekroczyłbym w tym przypadku moje kompetencje.

Każdy, kto ma rozeznanie w sprawach dziejących się na scenie teologicznej, dostrzega wyraźnie, że teologia katolicka w niemieckim obszarze językowym znalazła się w kryzysie dotyczącym naukowego rozumienia samej siebie, a nawet że kryzys ten szybkimi krokami zmierza do punktu kulminacyjnego. Tak zwana „Deklaracja kolońska" z 6 I 1989 r., Europejskie Stowarzyszenie Teologii Katolickiej i ostatnie reakcje na *Deklarację Kongregacji Wiary o stosunku teologii do Urzędu Nauczycielskiego* – usunęły wszelkie wątpliwości co do kryzysowego stanu obecnej sytuacji w tej dziedzinie.

Nie ulega też wątpliwości, ze we wszystkich wskazanych wyżej wypowiedziach i przedsięwzięciach chodzi o starannie zaplanowaną akcję: wynika to

---

* W sprawie „Deklaracji kolońskiej", Stowarzyszenia Teologii oraz rzeczonego artykułu N. Greinachera zob. „Ethos" 2(1989) nr 4, s. 283-289 (Przyp. Red.).

chociażby stąd, że inicjatorzy „Deklaracji" są identyczni z tymi, którzy następnie powołali do istnienia Europejskie Stowarzyszenie Teologii Katolickiej. Nawet członkowie wybranego 1-2 XII 1989 r. w Moguncji zarządu owego Stowarzyszenia, należący do niemieckiego obszaru językowego, są sygnatariuszami „Deklaracji". W związku z powyższym można przyjąć z dużym prawdopodobieństwem, że właściwym raison d'être tego Stowarzyszenia jest propagowanie intencji i treści „Deklaracji". Rodzi się również pytanie, czy takie inicjatywy zaistniałyby bez poparcia z jakiejś autorytatywnej strony. Wydaje się zatem właściwe, aby w świetle wspomnianych faktów i okoliczności odczytywać wypracowane dla Stowarzyszenia „impulsy do pracy w następnych latach". „Teologia w Europie w służbie dla Kościoła i społeczności staje wobec specyficznych zadań. Wypływają one m.in. z następujących wyzwań:

1. Wiara chrześcijańska i życie nią stały się sprawą mniejszości. W niektórych miastach liczba ochrzczonych dzieci nie przekracza nawet 10 procent. Wielu ludziom wydaje się, że wiara jest już niezdolna do wywierania decydującego wpływu na świat jutra.

2. Istnieje zapotrzebowanie na religię, lecz w mniejszym stopniu w ramach dużych kościołów.

3. Coraz trudniej jest w społecznościach o konsens co do podstawowych kryteriów moralnych.

4. W wielu punktach następuje stagnacja chrześcijańskiego ruchu ekumenicznego.

5. Relacja między mężczyzną a kobietą uzyskuje dzisiaj fundamentalnie nowy kształt. Ruchy feministyczne stają się źródłem ważkich impulsów.

6. Nieunikniona staje się odpowiedzialność za przyszłe pokolenia.

7. Na ekonomicznie i politycznie rozwiniętej Europie spoczywa coraz większa odpowiedzialność w stosunku do żyjących w ubóstwie krajów świata.

8. Integracja europejska domaga się pojednania, nowych struktur – na podstawie zaś doświadczeń historycznych – także rozwagi.

9. Zrastanie się krajów i kultur stawia wymóg nowego rozumienia historii.

10. Chrześcijanie także w Europie stykają się z innymi religiami; winni je szanować oraz przemyśleć swój stosunek do nich.

Na podstawie takiej analizy rodzą się następujące pytania:

1. Jakie znaki czasu pomagają względnie przeszkadzają w przekazywaniu Ewangelii słowem i czynem?

2. Czy pojawiają się w ramach europejskiego chrześcijaństwa jakieś nowe ruchy i jakie mają szanse na realizację?

3. Jakie nowe problemy etyczne i ich rozwiązania (normy, postawy, instytucje) narzucają się dzisiaj?

4. Jakiego typu odnowy wymaga eklezjalna funkcja teologii?

5. Jak można dalej prowadzić odnowę Kościoła katolickiego na bazie soboru i synodów krajowych?

To pytanie dotyczy przede wszystkim możliwości «aktualnego uczestnictwa we wspólnocie» kościelnej.

Kościół i Stowarzyszenie są traktowane i rozbudowywane jako obszary otwarte na nieskrępowane słowo i konstruktywną krytykę płynącą z pozycji teologicznej kompetencji. Warunkami działania będą: otwarty dialog, wymóg naukowości, służebność na rzecz całego Kościoła i godności człowieka. Stowarzyszenie dostrzega w eklezjalnym urzędzie teologów (mężczyzn i kobiet) autonomiczną posługę dla Ludu Bożego. Na bazie Soboru Watykańskiego II angażuje się ono w sprawy poruszone w *Dokumencie z Limy* oraz w soborowy ruch na rzecz pokoju, sprawiedliwości i ochrony dzieła stworzenia. Te impulsy były przedmiotem obrad zebrania założycielskiego 2 XII 1989 r. Postanawia się dokonać postulowanych zmian".

Tekst powyższy najpierw referuje pewne spostrzeżenia, z pozycji których następnie formułuje się pytania pod adresem dzisiejszej teologii. Na pytania te nie udziela się jednak odpowiedzi, nie zajmuje się też merytorycznego stanowiska. Mimo to można z powyższego tekstu wydobyć sporo danych na temat zapatrywań i celów autorów. Uważnemu czytelnikowi rzuca się od razu w oczy, że ani nie podejmuje się tutaj problemów z zakresu podstawowych badań teologicznych, ani nie przedstawia się odpowiednich projektów badawczych. Tym bardziej że istnieją przecież liczne dezyderaty pod adresem teologii jako nauki oraz – dzięki możliwościom stworzonym m.in. przez komputeryzację – znaczące pomoce do ich realizacji! Wystarczy tylko wspomnieć tutaj o konieczności wydania źródeł i literatury z tego zakresu, które odpowiadałyby współczesnym wymogom. Wydaje się, że autorzy programu nie biorą w ogóle pod uwagę jako zadania studium tradycji kościelnej.

Również bardzo znaczące, o ile nie wręcz alarmujące, jest w zaprezentowanym katalogu tematów milczenie o Bogu, Jedynym i w Trójcy, Stwórcy, o Jezusie Chrystusie, o grzechu i odkupieniu, o łasce i sakramentach, o Maryi Dziewicy i Matce Bożej. Brak także całkowicie jakże trudnych problemów z eschatologii. W całym programie nie pojawia się, jako sprawa godna zastanowienia, ani jeden artykuł wiary, ani nawet jedna kwestia dotycząca uzasadnienia wiary. Ponadto jeśli się jest już świadomym obowiązku wierności aktualnym wyzwaniom, to dlaczego nie kieruje się do teologów moralistów pytań na temat przerywania ciąży czy eutanazji, pytań żywotnie interesujących każdego człowieka. Przedmiotem zainteresowania są natomiast zagadnienia należące w głównej mierze do sfery politycznej, socjologicznej, religioznawczej i naturalnie z zakresu ekumenizmu. Wspomina się o *Dokumencie z Limy* oraz „soborowym ruchu na rzecz pokoju, sprawiedliwości i ochrony dzieła stworzenia". Nie ulega przy tym wątpliwości, że akceptuje się stanowisko *Lima Papers*, chociaż aprobata ta nie może wchodzić w rachubę tak ze strony rozmówców niekatolickich, jak i Kościoła katolickiego.

Taka metoda pozbawia jednakże teologię katolicką – a właściwie teologię samą w sobie – jej najbardziej właściwego przedmiotu i de facto redukuje ją

do odmiany szczególnego przypadku socjologii, psychologii czy politologii. W programie Stowarzyszenia zaś można niewiele, o ile w ogóle cokolwiek, przeczytać o tym, że teologia zależy przede wszystkim od Bożego Objawienia jako swego właściwego przedmiotu. Jeśli jednak odniesienie do Objawienia, determinujące ową dziedzinę w jej najbardziej własnej istocie, pozostaje tak bardzo w cieniu, to wówczas nie można też ustalić żadnego jej odniesienia do Kościoła i jego Urzędu Nauczycielskiego. Kościół i Urząd Nauczycielski są jedynie wówczas czymś więcej niż tylko jedną z wielu socjologicznych rzeczywistości, gdy się uzna, że na mocy Bożego ustanowienia powierzono im Objawienie, w celu jego przechowywania i głoszenia, oraz zapewniono ze strony Boskiego Założyciela Kościoła autentyczność względnie bezbłędność tego przechowywanego i głoszonego depozytu. Właściwie pojęta teologia przejmuje zatem swój przedmiot – Objawienie Boże – z rąk Kościoła, aby go następnie z należną całej sprawie powagą, za pomocą wszystkich odpowiednich do przedmiotu metod, naukowo rozpatrywać oraz coraz głębiej wnikając w jego treść poznawać i przedstawiać.

Całkiem innym językiem jednak przemawia Stowarzyszenie, gdy wyraża roszczenia, by traktować „Kościół i Stowarzyszenie [...] jako obszary otwarte na nieskrępowane słowo i konstruktywną krytykę płynącą z pozycji teologicznej kompetencji". Mówi się również o jakimś „eklezjalnym urzędzie teologów (mężczyzn i kobiet)" oraz ich „autonomicznej posłudze dla Ludu Bożego". Natomiast nie są ani raz wspomniane Tradycja i Urząd Nauczycielski Kościoła. Trudno więc wskazać, jak można by uzasadnić na tej drodze wyraźnie podkreślony „wymóg naukowości".

Kolejne światło na motywy i cele Stowarzyszenia rzucają nadto dwa artykuły, z których jeden wyszedł spod pióra właściwego inicjatora Stowarzyszenie Norberta Greinachera, drugi zaś spod pióra jego prezydenta – Petera Hünermanna. Obydwie wypowiedzi charakteryzuje odwołanie się do historii, a jego wynikiem jest konstatacja dwu kryzysów modernistycznych w najnowszej historii Kościoła, po czym następuje stwierdzenie, że od kilku lat toruje sobie drogę trzeci taki kryzys.

Tego rodzaju przeciwdziałanie jest samo w sobie nie tylko usprawiedliwione, lecz wręcz nieodzowne. Wszak tylko analiza doświadczenia życiowego dostarcza danych do rozpoznania i rozwiązania problemów współczesności. Rozstrzygająco ważne są tutaj jednak podejście i metoda – oczywiście również wszechstronna znajomość i uwzględnienie rzeczywistości historycznych. Hünermann upraszcza jednak zbytnio sprawę, gdy po prostu cytuje niefrasobliwie nader problematyczny, a nadto agresywnie sformułowany przyczynek Rogera Auberta z podręcznika historii Kościoła (wydanego przez H. Jedina) – a zarazem przez to, iż wymienia tylko Jedina jako wydawcę, sugeruje jakoby przytoczony passus był właśnie jego autorstwa, czyli pochodził od samego nestora historyków Kościoła naszej doby w Niemczech.

Aubert i Hünermann, podobnie jak i Greinacher w swym negatywnym osądzie Piusa IX ignorują jednakże fakt, że właśnie podczas jego pontyfikatu (1846-1878), nacechowanego obroną przed wszelkimi modnymi wówczas „izmami", wewnętrzne życie kościelne doznało zdumiewającego, a nawet godnego podziwu rozkwitu na polu misyjnym, charytatywnym, duszpasterskim, pobożności ludowej, jak również w dziedzinie religijno-społecznych inicjatyw laikatu. Wystarczy wskazać na ponad 150 nowo założonych zakonów, które ten Papież zatwierdził. Katolicki ruch laikatu, który publicznie zaznaczył swą obecność w roku 1848 podczas Zjazdu Katolików w Moguncji (Katholikentag) i który tak zdumiewająco wytrzymał próbę w czasie Kulturkampfu, a później energicznie wystąpił przeciwko nazizmowi i militaryzmowi, jest owocem owej duchowości, która charakteryzowała pontyfikat Piusa IX, a którą dzisiaj tak łatwo próbuje się zdyskwalifikować jako „mentalność getta".

W trakcie ówczesnych napięć faktycznie dochodziło do dyscyplinarnego upominania teologów ze strony Kościoła; nie było to jednak podyktowane w pierwszym rzędzie rzymską ciasnotą i nieprzejednaniem. I. von Döllinger – wspomina się go zwykle w podobnych przypadkach – żądał przecież postawienia obok zwyczajnej władzy hierarchii kościelnej nadzwyczajnej władzy opinii publicznej, „przed którą ostatecznie ugną się wszyscy, również i głowy Kościoła oraz przedstawiciele władzy". Z pomocą tej opinii publicznej „nauka teologiczna będzie wywierała przysługującą jej władzę, której nic nie przeciwstawi się na dłuższą metę...". W ten sposób katedra profesorska zajęłaby miejsce katedry biskupiej.

Jest sprawą oczywistą, że tego rodzaju rozumienie funkcji teologii w Kościele przeciwstawia się ściśle katolickiemu pojęciu Kościoła, Objawienia i Tradycji. I nie występowało to tylko za czasów Piusa IX i Döllingera – analogiczną diagnozę trzeba także postawić wobec wywodów Greinachera. Roszczenie teologii, by stać się „urzędem nauczycielskim Urzędu Nauczycielskiego", jest i pozostanie teologicznie bezprawne.

Drugi poważny kryzys według Hünermanna – to odrzucenie przez Kościół modernizmu, dokonane przez Piusa X w encyklice *Pascendi* z roku 1907. Greinacher stwierdza na ten temat w swoim artykule, że kryzys ten zaistniał jako reakcja na „triumf ultramontanizmu" za Piusa IX. W odpowiedzi nań doszło mianowicie w katolicyzmie niemieckim do ukształtowania się ruchu, w którym zgrupowały się „elementy liberalne, przeciwnicy centralistycznego kierownictwa Kościoła rzymskiego, spadkobiercy tendencji reformistycznych na polu liturgii, przeciwnicy obowiązku celibatu, oponenci katolicyzmu politycznego". Ich reprezentantami stali się Franciszek Ksawery Kraus, Hermann Schell i Albert Erhard.

Jest to teza pozbawiona jakiegokolwiek zróżnicowania; Greinacher nie znajdzie dla niej akceptacji u historyków! Na tę sytuację Kuria Rzymska miała właśnie odpowiedzieć „strasznym dekretem *Lamentabili* i encykliką *Pascendi* oraz autorytarnym nakazem przysięgi antymodernistycznej (1910)".

Wprawdzie Hünermann przyznaje, że w tym kontekście pojawiły się „oczywiście publikacje zasługujące na krytykę, wyraźnie przesadne tendencje". Jednakże nawet i on sądzi, że wówczas Rzym „potępił na podstawie chimerycznego, nieprzyjaznego wizerunku tzw. modernizmu [...], również sprawy, które należą do zdrowej współczesnej teologii". W tym miejscu byłoby naturalnie bardzo interesujące zapoznanie się z konkretnymi przykładami. Tylko w przypadku ich wskazania byłaby możliwa rzeczowa dyskusja z nimi. Niewątpliwie sprawiłoby poważną trudność znalezienie wśród 65 tez, potępionych przez dekret *Lamentabili*, takich, „które należą do zdrowej współczesnej teologii". Ponadto wszystko zależy od tego, co się rozumie przez „współczesną zdrową teologię". A poza wszystkim: czy „modernizm" był tylko rodzajem malowanego na ścianie diabła lub sfabrykowanym, „chimerycznym wizerunkiem" wroga? W żadnym wypadku!

W celu pokazania faktycznego zagrożenia fundamentów wiary chrześcijańskiej, wystarczy przytoczyć następujący fragment z „Frankfurter Zeitung" z dnia 22 VII 1907 r. – artykuł jest anonimowy, ukazał się zaś niecałe trzy tygodnie po ogłoszeniu *Lamentabili*: „Nurt katolickiej duchowości, określany krótko mianem «modernizmu», zmierza ku dwom celom. Katolicy pragną wykorzystać postęp nauki; pragną oni przerzucić pomost ponad przepaścią, jaka zaistniała pomiędzy wiarą, religią i Kościołem – z jednej, a wiedzą – z drugiej strony; pragną oni, aby Kościół w całej swej istocie stał się bardziej naukowy, aby dostosował się do wymagań bardziej dojrzałego poznania. Odnosi się to do nauki w ogóle, a więc zarówno do dyscyplin przyrodniczych i humanistycznych, w szczególności zaś do nauki Kościoła, zwłaszcza do interpretacji Pisma św., z którego czerpie swoje istnienie i autoryzację cały system, chrześcijaństwo, katolicyzm i papiestwo, na podstawie przekonania, że w owych pismach zawiera się nadprzyrodzone, Boże Objawienie. Lecz przecież w żadnej innej dziedzinie nauka nie dokonała bardziej gruntownego uporządkowania, jak właśnie w tej. Wiadomo nam teraz, że Stary Testament nie zawiera w ogóle nadprzyrodzonego objawienia, lecz swoje idee religijne zapożyczył z czysto ludzkich źródeł, z Egiptu, a zwłaszcza z Babilonii. Wiemy, że Ewangelie nie zamierzają przekazywać historii, tylko duchowe umocnienie, zawierają więc wiele danych, które nie wytrzymują krytyki, zwłaszcza zaś wiele elementów, które są późniejszym dodatkiem. To zaś w konsekwencji nie daje żadnych wiarygodnych informacji na temat pochodzenia chrześcijaństwa, lecz tylko wiadomości na temat poglądów i nastrojów, sytuacji i stosunków w co dopiero rozwiniętej gminie chrześcijańskiej. Nie trzeba iść tak daleko jak Kalthoff, który uważał, że Jezus w ogóle nie istniał; wiedza biblijna jednak uważa dziś powszechnie za udowodnione, że wypowiedzi niejakiego Jezusa w powiązaniu z famą dotyczącą jego osobowości stanowiły rdzeń, wokół którego pod wpływem idei mesjańskich, greckofilozoficznych, rzymskoplebejskich oraz rzymskouniwersalistycznych wykrystalizowała się i ukształtowała w Rzymie nowa religia". Właśnie takie poglądy odrzucił Pius X jako niekatolickie.

Teologa, który identyfikowałby się z takimi tendencjami względnie krytykowałby ich odrzucenie przez Urząd Nauczycielski Kościoła, nie można dalej nazywać „katolickim". Jeśli Hünermann po czymś takim stwierdza, że jest przekonany o „niemożności utrzymania poszczególnych tez" w przysiędze antymodernistycznej, to właściwie musiałby najpierw precyzyjnie podać, jakie tezy ma na uwadze. Jednakże jeśli jego wypowiedź rzeczywiście jest trafna, to stawia czytelników przed problemami, na które trudno dać odpowiedź. Posłuchajmy go: „Jeszcze dziś wstydzę się, że jako młody kleryk tę przysięgę – za namową ojca duchownego – złożyłem ośmiokrotnie. Ta praktyka, trwająca 50 lat, nie tylko nie była formatio, lecz była wręcz deformatio conscientiae ze strony władzy kościelnej". Niewątpliwie trudno pojąć, że wymagano aż tak częstego składania takiej przysięgi. A ponadto nie było to wcale powszechnie praktykowane.

Stwierdzenia powyższe nie są jednak pozbawione znaczenia dla obrazu wielu generacji teologów, znaczenia wcale niełatwego do oceny. Wywołują one wiele poważnych pytań: czy można 8 razy (!) – i to w dłuższych odcinkach czasowych – składać przysięgę wbrew własnemu sumieniu? Cóż to za ojciec duchowny, który komuś radzi coś podobnego? Jakie konsekwencje muszą – chcąc nie chcąc – pojawić się w wyniku takiej „deformatio conscientiae"? Czy takie urazy są w ogóle uleczalne? Stwierdzenia Hünermanna odnoszą się, jak zauważono, do wielu kleryków i teologów. Niemało z nich – po przejściu tych samych procesów, względnie po kontaktach z podobnym ojcem duchownym – przejęło i nadal zajmuje katedrę profesorów teologii. Ilu z nich złożyło przysięgę antymodernistyczną wbrew swemu przekonaniu? Ilu z nich odmówiło jej złożenia z racji sumienia? Ilu złożyło ją zgodnie z własnym przeświadczeniem? W istocie ten, który poczuwał się do odmowy złożenia przysięgi antymodernistycznej z powodów merytorycznych, stawał przed następującym problemem: jeśli Kościół domaga się ode mnie rezygnacji z mojego przekonania, to czy w ogóle mogę wstąpić w służbę takiej instytucji? Trzeba by rzeczywiście zapytać, czy wolno było przyjąć kapłaństwo z takim rozdwojonym sumieniem.

Niezależnie od tego, jak wyglądała rzeczywistość, na podstawie takiego właśnie traktowania przysięgi antymodernistycznej, którą widocznie niemało osób złożyło wbrew swemu przekonaniu, można wyjaśnić stosunkowo przekonywająco ów rozdarty i w dalszym ciągu jeszcze schizofreniczny, a zatem nieprawdziwy stosunek pewnych teologów do Kościoła i jego Urzędu Nauczycielskiego, oraz ich widoczną w wielu opublikowanych oświadczeniach, a także w sposobach zachowania wyraźną tendencją stworzenia „innego" Kościoła. Kościoła, w którym przekonania „modernistyczne" znalazłyby prawo obywatelstwa. Tylko że wówczas nie byłby to już Kościół katolicki, zbudowany przez Jezusa Chrystusa na Piotrze i ożywiony Duchem Świętym.

Kolejna sprawa – to prymat i autorytet nauczycielski papieża. Okazji do bezpośredniego ataku na „Rzym" dostarcza Hünermannowi Konstytucja

apostolska *Ecclesia Dei* Jana Pawła II z roku 1988, a wraz z nią wspomniana po jej słowie wstępnym komisja papieska kierowana przez kardynała Mayera, której zadaniem jest integracja z Kościołem wcześniejszych zwolenników Lefèbvre'a oraz innych „tradycjonalistów". Hünermann imputuje im odrzucenie dokumentów Soboru Watykańskiego II „o wolności religijnej, wolności sumienia, kolegialności biskupów, itd." – czego w rzeczywistości tym ludziom nie dałoby się udowodnić! Właśnie ci, których to dotyczy, podporządkowali się kierownictwu Papieża, wykazując posłuszeństwo, które nie tak często trafia się u innych.

W tym kontekście Hünermann zarzuca Papieżowi „zawieszenie uchwał prawowitego Soboru" (Wątykańskiego II) przez wspomnianą Konstytucję *Ecclesia Dei*. Oskarżenie to jest całkowicie pozbawione podstawy, jako że dekrety soborowe, które nie zawierają żadnych definicji odnoszących się do wiary, a tym bardziej takie, które mają charakter dyscyplinarny lub też praktyczno-pastoralny, są – rzecz jasna – zmienne, odwoływalne, na co historyk soborów może przytoczyć sporo przykładów. Tymczasem *Ecclesia Dei* nie pozbawia „mocy obowiązującej" ani nie dezawuuje żadnego dekretu, a nawet zwyczajnej *Deklaracji o wolności religijnej*.

Jeśli jednak już mowa o Vaticanum II, to trzeba z naciskiem podkreślić, że zapatrywania Hünermanna i Greinachera na urząd papieski, a zwłaszcza na jego władzę nauczycielską, pozostają w oczywistej sprzeczności z nauczaniem *Lumen gentium*, *Christus Dominus* i *Dei verbum*, czyli z tak często przywoływanym Soborem. Wracając zaś do wcześniejszej sprawy: którą z tez potępionych przez *Lamentabili* i *Pascendi* i odrzuconych przez przysięgę antymodernistyczną można pogodzić z Vaticanum II, zwłaszcza zaś ze wspomnianymi wyżej dokumentami.

Co poza tym rzuca się w oczy – i co dotyczy obu: i Greinachera, i Hünermanna – to przenoszenie kategorii z semantycznego pola polityki na Kościół i jego życie religijne. Hünermann stwierdza ponadto występowanie we współczesnych społeczeństwach tendencji do samostanowienia, wskutek czego bronią się one przed nadużywaniem władzy. Optuje zatem za wprowadzeniem w analogiczny sposób do Kościoła form wyrosłych z tej obrony, mianowicie podziału władzy, rozgraniczenia kompetencji układu równoważącego władzę, instancji kontrolnych i jawności poprzez społeczne środki przekazu. Gdy jednak stwierdza dalej, że nie oznacza to demokratyzacji, to taki sąd wydaje się co najmniej dziwny. Ponadto gdy Hünermann widzi swój postulat zrealizowany zaczątkowo w „podkreślaniu kolegialności, samodzielności (!), odrębności Kościołów miejscowych i regionalnych, konferencji biskupów itd.", gdyż tutaj Vaticanum II miało rzekomo wskazać „perspektywy dla różnicowania i podziału sprawowania władzy" – to czyż nie oznacza to, że zrozumiał on opacznie pojęcia kolegialności oraz Kościoła cząstkowego (a nie Kościoła lokalnego! – taki termin jest obcy Vaticanum II)?

W istocie pozostaje mimo wszystko wrażenie, że autor zmierza do Kościoła, którego struktury odpowiadają wyobrażeniom, doświadczeniom i sty-

lowi życia społeczeństwa pluralistyczno-demokratycznego. W przeciwieństwie do tego wypada zdumiewająco mizernie powoływanie się na tradycję i „wewnętrzną tajemnicę życia" Kościoła – raczej jako teologiczny zabieg z konieczności. Greinacher jest w tym przypadku bardziej jednoznaczny, stawiając pytanie: „czy Kościół katolicki w Europie miałby pozostać jedyną ostoją feudalnych i autorytarnych struktur władzy?" Również deklarowana przez niego „nadzieja, że wreszcie kiedyś także i w Kościele katolickim zdobędzie sobie uznanie – dzięki mocy Ducha Świętego – «pierestrojka i głasnost»", pozwala rozpoznać, jaki to – można by powiedzieć – czysto polityczny obraz Kościoła wchodzi tutaj w grę.

Hünermann i Greinacher mają rację pisząc, że znajdujemy się w centrum kryzysu modernistycznego, który jest o wiele bardziej niebezpieczny, aniżeli miało to miejsce, gdyż dociera do świadomości bardzo szerokiego grona odbiorców. Mówienie o jakimś „nowym" kryzysie nie jest chyba w pełni słuszne, gdyż chodzi przecież o jeden i ten sam kryzys, w którym znalazła się wiara w nadprzyrodzone Objawienie i Kościół od czasów oświecenia. Przy czym zasadniczą sprawą jest, czy wiara i Kościół mają być dopasowane do horyzontu myślowego i przeżyciowego współczesnego człowieka, czy też należałoby domagać się mimo wszystko od człowieka właśnie – w sposób tak dziś ułatwiony, jak to tylko możliwe – zdolności i gotowości otwarcia się na transcendencję Boga, oraz na tajemnicę Jego bytu, Objawienia i Kościoła. Nie da się jednak usunąć związanego z tym „zgorszenia", jakiego będzie doznawał człowiek kierujący się tylko kategoriami doczesno-materialnymi: „Błogosławiony, który nie gorszy się mną". Jeśli kamieniem obrazy stanie się w końcu sama opoka Piotrowa, wówczas papież będzie to musiał już umieć udźwignąć. Kościół, który przestałby być dla świata „zgorszeniem", przestałby być Kościołem Tego, który został „przeznaczony na powstanie i upadek wielu w Izraelu, i na znak, któremu sprzeciwiać się będą".

W sytuacji obecnego kryzysu, który staje się konsekwentnie kryzysem misyjnego przepowiadania współczesnemu światu, rzeczą absolutnie konieczną jest koncentracja energii, nie zaś wewnętrznokościelna kontestacja. W tej perspektywie stają się czymś nieodzownym *Professio fidei*, jak i *Juramentum fidelitatis*, niedawno na nowo sformułowane przez Kongregację Wiary. Właściwym miejscem teologa nie jest wyniosły Olimp, lecz wspólnota Kościoła. Ona to, podobnie jak i najszerzej rozumiany ogół odbiorców mają prawo do pewności, że kaznodzieje, nauczyciele religii i teologowie nie będą głosili swoich własnych opinii, lecz autentyczną naukę wiary Kościoła. W związku z tym jawi się podnoszony postulat przemyślenia na nowo sprawy identyczności teologa. Aktualności i pilnej potrzeby wydanej ostatnio rzymskiej Instrukcji o Urzędzie Nauczycielskim i teologach dowodzą właśnie ci, którzy ją zwalczają.

Tłum. *Hubert Ordon SDS*

Ks. Leo SCHEFFCZYK

NAUKA KOŚCIOŁA O MORALNOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ JAKO ŁUP DZIENNIKARSTWA TEOLOGICZNEGO

Stają tu naprzeciw siebie nie „słabość myślenia" i „wnikliwość myślenia", lecz dwa różne sposoby i poziomy myślenia: metafizyka (osoby) i pozytywizm, teonomia i autonomia, transcendencja Objawienia i immanencja świata, pistis i gnosis, duch i popęd.

W liście otwartym *Czy grozi trzeci kryzys modernistyczny?*, w którym Kościół został otwarcie oskarżony o potępienie modernizmu – co jest tym samym jego pośrednią obroną – Peter Hünermann odnosi się także krytycznie do „problemu regulacji poczęć"[1]. Nie czyniłoby się mu tu zarzutu, iż nie jest specjalistą w zakresie teologii moralnej, gdyby jako systematyk postępował zgodnie – wedle reguł teologii moralnej – z zasadami katolickiej nauki wiary. A właśnie to należy zakwestionować po lekturze wspomnianego listu. W pierwszym rzędzie jednak trzeba postawić znak zapytania nad sposobem, w jaki traktuje się tu i przepracowuje fakty.

1. POMINIĘTE FAKTY

Już pierwsza wzmianka na temat stanowiska Soboru nie jest trafna, skoro wiąże się ze stwierdzeniem, że „ojcowie Soboru nie potrafią odpowiedzieć na pytanie o drogi regulacji urodzeń". Sformułowanie to bowiem leży blisko supozycji, jakoby ojcowie Soboru (a tym samym Kościół) znajdowali się w stanie beznadziejnej aporii w związku z tym jakże istotnym pytaniem dla całego ethosu chrześcijańskiego. Gdyby tak było, problem ten również dziś pozostałby nierozstrzygalny i musiałby być pozostawiony jedynie osądowi sumienia pojedynczego człowieka. W rzeczywistości taki brak orientacji wcale nie cechował postanowień Soboru. Ukazuje to dość szczegółowo Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*: „Kiedy więc chodzi o pogodzenie miłości małżeńskiej z odpowiedzialnym przekazywaniem życia" (które to dziedziny są już tu wyraźnie traktowane jako wewnętrznie przynale-

---

[1] P. Hünermann, *Droht eine dritte Modernismuskrise?* (*List otwarty do Przewodniczącego Konferencji Biskupów Niemieckich Karla Lehmanna*), „Herder-Korrespondenz" 43(1989) nr 3, s. 130-133.

żne do siebie), „wówczas moralny charakter sposobu postępowania nie zależy wyłącznie od samej szczerej intencji i oceny motywów, lecz musi być określony w świetle obiektywnych kryteriów". Kryteria te zaś nie zależą od upodobania człowieka, lecz wynikają z „kryteriów uwzględniających naturę osoby ludzkiej i jej czynów" i „strzegą pełnego sensu wzajemnego oddawania się sobie i człowieczego przekazywania życia w kontekście prawdziwej miłości" (KDK, 51). Występuje tu wyraźne założenie wzajemnej przynależności miłości małżeńskiej i przekazywania życia. To, że obowiązek takiej wzajemnej przynależności stawia chrześcijańskich małżonków wobec wysokiego wyzwania moralnego, pokazuje Sobór zwracając uwagę na „cnotę czystości małżeńskiej", czyli na treść i pojęcie, które dziś w etyce uprawianej w ramach teologii (która pod wieloma względami nie chce już być więcej „etyką wiary") gdzieś się oddaliło, zapodziało.

Sobór z wielką stanowczością wyprowadza z tych zasadniczych refleksji następującą konkluzję: „Synom Kościoła, wspartym na tych zasadach, nie wolno przy regulowaniu urodzeń schodzić na drogi, które Urząd Nauczycielski Kościoła przy tłumaczeniu prawa Bożego odrzuca" (KDK, 51). W połączeniu z cytowanymi przy tej okazji świadectwami nauki Kościoła, zdanie to nabiera znaczenia zawierającego już treściowo „in nuce" naukę encykliki *Humanae vitae*. Należy również zauważyć, że Sobór opiera tu swoją naukę (w przypisach do tekstu) na jednoznacznym w tej materii nauczaniu papieży Piusa XI, Piusa XII i Pawła VI. Dlatego jest uzasadniony wniosek, że odrzucenie encykliki *Humanae vitae* jest jednoczesnym odrzuceniem odnośnej nauki Soboru. Artykułowi, który chce na nowo interpretować naukę Kościoła, a owe związki przemilcza, należy zadać pytanie o jego rzetelność naukową.

Obciążającą niepoprawność naukową w zakresie respektu dla faktów należy również stwierdzić w stosunku do samej „Deklaracji z Königstein" („Königsteiner Erklärung") z 30 VIII 1968 r., o którym to dokumencie jest w rzeczonym liście powiedziane, że „zapewnił on respektowanie świadomie odpowiedzialnych rozstrzygnięć sumienia". Otóż nie jest to w żadnym przypadku miejsce ani powód do usprawiedliwiania „Deklaracji z Königstein", jako że ona właśnie w swoich konsekwencjach przyczyniła się mocno do anarchizacji obecnego pojmowania sumienia i mimowolnie stała się promotorem libertynizmu seksualnego. Tym niemniej należy podkreślić, że dokument ten uważa odrzucenie nauki Kościoła za „wypadek wyjątkowy" (nr 12), mogący się zdarzyć temu lub owemu katolikowi, „który wierzy, że w ten sposób (tzn. wbrew nauce Kościoła) musi myśleć" (nr 12). Biskupi nie mieli chyba zamiaru podnosić wyjątkowego wypadku do rangi reguły ani powoływać do życia „ortodoksji zapobiegania poczęciu", wyrażającej się milionowymi cyframi (chociaż w rzeczywistości coś takiego mogli byli właściwie z góry przewidzieć). Określili oni także – podobnie jak Papież – „sztuczne poronienie" jako akt sprzeczny z „prawem Bożym" (nr 2). W takiej perspektywie rysuje się problem: w jaki sposób prawowite rozstrzygnięcie sumienia może być

sprzeczne z prawem Bożym? Pokazuje to, że list otwarty nie wchodzi również w treść i problematykę „Königsteiner Erklärung", a tylko wykorzystuje ów dokument jako parawan przeciwko encyklice *Humanae vitae*.

Ponadto, kiedy list otwarty powołuje się na podobnie brzmiącą deklarację do biskupów austriackich („Mariatroster Erklärung", przyp. Red.), nie przyjmuje do wiadomości, że niewłaściwość owej deklaracji została wytknięta biskupom i wprost wypowiedziana przez Jana Pawła II: „Jeśli w chwili opublikowania encykliki była jeszcze zrozumiała pewna bezradność, występująca również w niektórych oświadczeniach biskupów, to jednak postęp czasu i rozwój wypadków coraz bardziej potwierdzał profetyczną odwagę instrukcji Pawła VI, wypływającej z mądrości wiary"[2].

W tym punkcie staje się w liście otwartym widoczne dalsze usuwanie i wyciszanie naukowo ważnych faktów: następuje przemilczanie zgodności zasadniczych myśli encykliki z głęboką nauką o człowieku. Nie można tego wybaczyć teologii, która samą siebie (co jest często podkreślane w tym kręgu) rozumie przede wszystkim „indukcyjnie". To tylko półprawda, kiedy krytyka – powołując się na reakcje wobec *Humanae vitae* i nie operując liczbami – twierdzi, że nauka encykliki „nie została przyjęta przez zdecydowaną większość lekarzy, filozofów i teologów moralistów". Podobną „siłę dowodzenia" zawiera również, odpowiednio, sprzeciw „szerokich rzesz ludu katolickiego Niemiec względnie Europy". Rozstrzygająca w tej sprawie nie jest przecież siła większości, która opierając się na samej sobie najczęściej staje przeciwko prawdzie, lecz siła argumentu i autentycznego świadectwa, a ta w sprawach wiary nie przynależy w pierwszym rzędzie lekarzom i filozofom, ani nawet teologom moralistom, zwłaszcza jeśli ci ostatni uważają się za teologicznych przeciwników etyki wiary. Dlatego niedopuszczalne było w tym miejscu przemilczenie tego, że encyklikę zaakceptowała i broniła wielka liczba konferencji biskupów[3], kongresów[4] i uczonych wszelkiej proweniencji[5]. Stąd też słusznie mógł się na ten fakt powołać Jan Paweł II w cytowanym już przemówieniu do biskupów austriackich: „postęp czasu i rozwój wypadków coraz bardziej potwierdzał profetyczną odwagę nauczania Pawła VI, wypływającego z mądrości wiary"[6]. Do owego rozwoju należy także (oczywiście w sensie negatywnym) wzrastająca mentalność aborcyjna, którą chciano gdzieniegdzie

---

[2] Jan Paweł II, *Il programma innovatore del Concilio Vaticano II rimane il compito pastorale prioritario della Chiesa* (Do biskupów austriackich, 19 VI 1987), *w: Insegnamenti di Giovanni Paolo II* t. X, 2, Città del Vaticano 1987, s. 2271-2280.

[3] Por. M. Zalba, *Unabänderliche unfehlbare Lehre. Die theologische Bewertung der in der Enzyklika „Humanae Vitae" zum Ausdruck gebrachten Lehre: Nicht unfehlbar?*, Abensberg 1981, s. 18n.

[4] Zob. Kongres na temat rodziny w Wiedniu, październik 1988.

[5] Zob. w pracy zbiorowej pod red. E. Wenisch, *Elternschaft und Menschenwürde. Zur Problematik der Empfängnisregelung*, Vallendar-Schönstatt 1984.

[6] Por. przyp. 2.

przezwyciężyć przez zalecenie antykoncepcji, a osiągnięto w ten sposób skutek odwrotny[7].

Jeszcze w innym miejscu omawianego tekstu błędnie zostały odtworzone fakty w odniesieniu do *Humanae vitae*. List twierdzi mianowicie, że Paweł VI „musiałby uzasadnić etycznie – racjonalnie nierozłączny związek obydwu wartości wewnętrznych sensu aktu małżeńskiego", czego on jakoby wcale nie uczynił lub uczynił tylko częściowo, wziąwszy za podstawę „przezwyciężane pojęcie prawa natury". Obydwa te zarzuty trafiają jednak w próżnię, ponieważ encyklika prezentuje na wskroś etyczno-racjonalne uzasadnienie tego związku, tak że Papież mógł swemu przeświadczeniu dać wyraz mówiąc, że „ludzie naszej epoki są szczególnie przygotowani do zrozumienia, jak bardzo ta nauka jest zgodna z ludzkim rozumem" (HV, 12).

Inna rzecz, że decydujący akcent nauczania papieskiego nie leży na takiej wykładni natury, która ją autonomizuje, lecz na ustanowionym w niej przez Boga stwórczym porządku, który może zostać potwierdzony lub odrzucony przez człowieka jako osobę bezpośrednio odniesioną do Boga. Stąd kierunek dowodzenia nabiera tu charakteru całkowicie osobowego. W następnych latach został on pogłębiony przez Jana Pawła II w duchu chrześcijańskiego personalizmu. Oczywiście, dla przeciwników nauki Kościoła również i to personalistyczne uzasadnienienie prawdy wiary było nie po ich myśli. Trzeba więc było posłużyć się tutaj zarzutem „osobistego personalizmu"[8], byle nie być zmuszonym do porzucenia pozycji, w której się ugrzęzło.

W liście otwartym jest jeszcze jedno miejsce, w którym szczególnie drastycznie zarysowuje się wadliwy przekaz sensu faktów. Jest to demonstracja wrogości wobec *Humanae vitae* na płaszczyźnie, której właściwie nie da się usprawiedliwić z naukowego punktu widzenia. Chodzi o sposób potraktowania wypowiedzi C. Caffarry na temat grzeszności świadomego i chcianego zapobiegania poczęciu. Ciężar tego grzechu zilustrował Caffarra za pomocą formuły „tamquam homicida habeatur" („tak jako zabójca niech będzie traktowany"), pochodzącej ze starego prawa kanonicznego. Rzymski teolog moralista, wprowadzając ową formułę w tok swego wywodu, określił ją sam od razu jako „wyrażenie bardzo mocne", żeby podkreślić, iż nie wolno jej przyjąć bez odpowiedniego dodatkowego wyjaśnienia. Jest ono zresztą natychmiast dostarczone przez wskazanie na analogiczny charakter wyrażenia „homicida". Porównanie dotyczy wyraźnie tylko wewnętrznej intencji, która tu brzmi: „Nie jest dobrze, by istniała nowa osoba"[9]. Jeśli tedy ktoś odrzuca

---

[7] Por. W. B. Skrzydlewski, *Soziale Elemente und moraltheologische Ergebnisse der Kontroversen über die Empfängnisregelung*, w: *Elternschaft*, wyd. E. Wenisch, s. 174n.

[8] Por. L. Scheffczyk, *Persönlicher Personalismus? Zur Kritik päpstlicher Lehräusserungen*, „Münchener theologische Zeitschrift" 25(1984) s. 60-68.

[9] C. Caffarra, *„Humanae Vitae": Venti anni dopo. Atti del II Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma 9-12 novembre 1988)*, Milano 1989, s. 192; por. najnowsze wypowiedzi nt. Deklaracji w: *National Catholic Register* z 29 lipca 1990 r.

ową analogię jako nietrafną, winien wykazać, że zapobieganie poczęciu zawiera w sobie intencję powstania nowej osoby. Oczywista sprzeczność, której akceptacja jest tu jednak wymagana od naiwnego czytelnika.

Rozprawa z przeciwnikiem w formie sporu prowadzonego za pomocą argumentów nie jest specjalnością teologii dziennikarskiej. Mentalności masowej wystarczy oburzenie: „Monsignore Carlo Caffarra [...] pozwala sobie na oburzającą wypowiedź, że chrześcijanie, którzy używają sztucznych środków do regulacji poczęć, są potencjalnymi mordercami". Odejście od rzeczowej dyskusji staje się tu szczególnie wyraźne, a w jej miejsce zostaje wprowadzona uproszczona kreska plakatu i żurnalistyczna retoryka.

2. ODRZUCENIE METODY TEOLOGICZNEJ

To jednak, co dla teologa jest sprawą jeszcze poważniejszą niż selektywne i arbitralne obchodzenie się z faktami, to daleko sięgające odrzucenie metody teologicznej. Nie jest ona przestrzegana już wtedy, gdy się cytuje – jak to ma miejsce w liście otwartym – niektóre fragmenty z *Humanae vitae*, z Synodu Biskupów z 1980 roku i z adhortacji *Familiaris consortio* z 1981 r., aby ostatecznie argumenty teologiczne Papieża sprowadzić w gruncie rzeczy do czegoś w rodzaju krytyki kultury, której Papież oczywiście nie może przekonywająco przeprowadzić, gdyż znowu (jak niedawno przy okazji problemu zapłodnienia in vitro) spotyka się to z szerokim sprzeciwem „lekarzy, etyków i teologów moralistów". Wcześniej już na plac boju została wprowadzona figura „uznanego komentatora" odnośnie do obrony *Humanae vitae* przeprowadzonej przez kardynała Ratzingera, który przy tej okazji posłużył się również argumentem krytyczno-kulturowym (ingerencja środka medyczno-technicznego w intymność i osobowość człowieka). Komentator ów z góry zastrzega dla siebie osąd moralny wobec wszelkich wydawanych negatywnych ocen na temat technicznych środków i zabiegów, „do czasu, aż upora się z nimi jako ogólnym problemem – włączając weń także teren kościelny – «świat techniki»". Żąda się tu od Kościoła nie czegoś błahego, lecz wręcz zawieszenia sądu na temat dobra i zła oraz nieingerowania w dramatyczny rozwój procesów depersonalizacji ludzkiego życia poprzez mechanizację i aparaty, nad którymi dopiero zaczyna się zastanawiać sama medycyna[10].

Nie trzeba mieć daru proroctwa, aby przewidzieć, jak owi krytycy, których uprzywilejowaną strategią jest dostosowywanie się do ducha (złego) współczesnego świata, zareagowaliby w przypadku późniejszej krytycznej opinii na temat technicyzowania personalności i intymności ludzkiego życia: odrzuciliby tę krytykę przypuszczalnie w imię postępu naukowego. W swojej

---

[10] Poza tym należy podkreślić, że techniki jako takiej bynajmniej nie należy poddawać krytyce, lecz tylko sposoby jej niszczącego wprowadzania w intymność osobowego życia; por. A. Laun, *Aktuelle Probleme der Moraltheologie*, Wien 1991, s. 87n.

wierze w naukę nie potrafią oni pojąć – co tymczasem staje się oczywiste dla wielu nam współczesnych – że nauka nie jest w stanie pełnić roli pośrednika prawd absolutnych i nie potrafi także sformułować żadnego zobowiązującego ethosu. Jest to natomiast zadanie Kościoła, do którego podjęcia i wykonania przysposobił go Duch Boży.

Teologiczny kierunek myślenia *Humanae vitae* i *Familiaris consortio*, który kładzie nacisk na tajemnicę stworzenia we współdziałaniu rodziców przy powstaniu nowego człowieka, jest w liście otwartym tak mało doceniony, że można odnieść wrażenie, iż teologiczny wymiar problemu nie został w ogóle rozpoznany (co potwierdza zresztą nieustanne powoływanie się na medycynę). Jest rzeczą charakterystyczną, że we fragmencie dotyczącym „problemu regulacji poczęć" nie ma nigdzie mowy (pomijając cytaty krytykowanej nauki Kościoła) o Bogu, o dziele stworzenia, o Chrystusie, o człowieku jako obrazie i podobieństwie Boga czy o personalności człowieka. To znaczy: nie jest tu uprawiana żadna teologia we właściwym sensie tego słowa. Tam, gdzie list porusza teologiczny temat, czyni to z przyczyny formalnej: by odrzucić i zanegować naukę papieży, soboru, synodu biskupów, Kościoła w ogóle. Odrzucająca krytyka dotyczy trzech płaszczyzn. Jej ostrze jest skierowane przeciw nieomylności nauki Kościoła, przeciw istnieniu dowodu z Tradycji i przeciw istnieniu „consensus fidelium" (któremu przeciwstawia się zjawisko „konsensusu odrzucenia").

List otwarty ze szczególną energią broni zdania, że nauka o antymoralności i grzeszności zapobiegania poczęciu, zawarta w *Humanae vitae* i w innych dokumentach kościelnego nauczania, nie jest nieomylna – jakby to twierdzenie ustalało nieobowiązywalność owej nauki i przekreślało jej wartość. List nie stawia w ogóle pytania o charakter obowiązywalności nauki głoszonej autentycznie przez Urząd Nauczycielski Kościoła, choć skłania się – twierdząc, że *Humanae vitae* i wszystkie wypowiedzi Magisterium będące następstwem encykliki zawierają „błąd w myśleniu" – w kierunku bardzo dziś rozpowszechnionego zapatrywania, według którego autentycznie głoszona nauka Kościoła nie wyklucza możliwości błędu i z tego powodu może już zostać odrzucona. Idąc tym tropem list daje do zrozumienia, że takie autentycznie głoszone nauczanie samo przez się narażone jest na popełnienie błędu i że właśnie w przypadku *Humanae vitae* błąd ten faktycznie ma miejsce (przez co jednak list staje w opozycji do wcześniej tak wysoko przez niego kwalifikowanej „Königsteiner Erklärung").

Przeciwko tej krytyce można tu jednak znowu przywołać naukę Soboru, według której „biskupi są [...] autentycznymi, czyli upoważnionymi przez Chrystusa nauczycielami" (KK, 25). Wynika stąd, że nauka zwyczajnego Urzędu Nauczycielskiego głoszona przez papieża lub biskupów jest wyposażona w asystencję Ducha Świętego na mocy charyzmatu urzędu, tzn. przysługuje jej roszczenie prawdziwości świadectwa i tym samym roszczenie wiarygodności i kompetencji (wewnętrznej i zewnętrznej).

Owa autentyczność implikuje ze strony wiernych wymaganą przez Sobór postawę, według której „winni [oni] zgadzać się ze zdaniem swego biskupa w sprawach wiary i obyczajów, wyrażonym w imieniu Chrystusa, i trwać przy nim w religijnej uległości" (KK, 25). Ta uległość nie jest formalnym (opartym na Objawieniu) posłuszeństwem wiary, lecz czymś niezrozumiałym samym z siebie bez związku z nadprzyrodzoną wiarą. Różnica polega na tym, że „religiosum et intellectus obsequium" odwołuje się bezpośrenio do Kościoła, który jest jednak pojmowany tu jako Tajemnica Chrystusa i Ducha Świętego, a w jego naukę należy wierzyć za pomocą „fides ecclesiastica". Owe nie-nieomylne orzeczenia Zwyczajnego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła nie mogą być uważane generalnie za omylne, nawet jeśli nie przysługuje im – w odróżnieniu od twierdzeń nieomylnych – ten sam stopień pewności i nawet jeśli akcydentalnie nie można absolutnie wykluczyć możliwości błędu.

Dlatego też autor tak silnie podkreśla nie-nieomylność (a tym samym jednocześnie błędność) *Humanae vitae* i w ten sposób poddaje pod dyskusję problem samej nieomylności, spodziewając się z góry oczekiwanej odpowiedzi na to pytanie. Do tego kierunek, jaki wskazuje list, jest fałszywy już w założeniu, kiedy twierdzi (skądinąd razem z biskupami niemieckimi), że „encykliki nie zawierają żadnych nieomylnych rozstrzygnięć nauki Kościoła". Warto zauważyć, że zaledwie jeden teolog uznał encyklikę *Humanae vitae*, i adhortację *Familiaris consortio* jako takie za nieomylne rozstrzygnięcia nauki Kościoła lub nawet za uroczyste definicje. Ale mimo to w obrębie teologicznej nauki zasad nie zostało zaprzeczone, że dokumenty mogą zawierać nieomylne rozstrzygnięcia nauki Kościoła. Za pomocą kryteriów posiadających wartość powszechną należałoby je potem wydobyć i za takowe uznać.

Niektórzy teologowie, broniący przekonania o złu moralnym zapobiegania poczęciu jako istotnej dla życia chrześcijańskiego nauki wiary i obyczajów, podjęli i wypowiedzieli nawet dalsze ograniczenia: nauka o złu moralnym zapobiegania poczęciu nie jest nieomylna z powodu tego jedynego, zawartego w encyklice aktu nauczania, ponieważ wówczas musiałby to być akt nadzwyczajnego papieskiego Urzędu Nauczycielskiego, wyrażony w wypowiedzi o definitywnym charakterze, co w omawianym przypadku raczej nie zachodzi. Problem ten jednak postawiono – i słusznie – jako bardziej złożony, a powstałe na jego gruncie pytanie zostało sformułowane następująco: czy z powodu innych momentów i związków, których w nauce wyrażonej w encyklice można rozpoznać wiele, a ściślej z powodu powszechnego, zwyczajnego, nieprzerwanego przepowiadania Urzędu Nauczycielskiego wyrażonego poprzez (moralny) ogół biskupów i ich głowę (bez konieczności uwzględniania – formalnego actus stricte collegialis, który to akt przekroczyłby warunki powszechnego, nieprzerwanego i zwyczajnego biskupiego przepowiadania nauki) – nie jest owa nauka nieomylna?

W związku z tym przeprowadza się badania nad zasadami na nowo wydobytymi z *Lumen gentium* (KK, 25), dotyczącymi nieomylnego sposobu prze-

powiadania biskupów; nie może być tutaj żadnej wątpliwości, że podpada pod nie nauka o zapobieganiu poczęciu. Stosownie do tego Paweł VI mógł określić naukę o „moralności małżeńskiej" jako „głoszoną z niezmienną stanowczością przez Nauczycielski Urząd Kościoła" (HV, 6). Jan Paweł II potwierdził tę zasadę w związku z Synodem Biskupów z 1980 r., kiedy mówił, że w „łączności z nieprzerwaną w ciągu dziejów i żywą tradycją wspólnoty kościelnej, ostatni Sobór Watykański II i nauczanie mojego Poprzednika, papieża Pawła VI, wyrażone przede wszystkim w encyklice *Humanae vitae*, przekazały naszym czasom prawdziwie profetyczne wypowiedzi, które potwierdzają i jasno przedkładają prastarą i wciąż nową naukę i przepisy Kościoła dotyczące małżeństwa i przekazywania życia ludzkiego" (*Familiaris consortio*, 29; por. także nr 31 i 32). Papież pogłębił jeszcze później ową wypowiedź w przemówieniu podczas Kongresu Teologów Moralistów (12 XI 1988): „Chodzi mianowicie nie o naukę wymyśloną przez człowieka: jest ona dogłębnie wpisana stwórczą ręką Boga w naturę osoby ludzkiej i potwierdzona przez Niego w Objawieniu. Stąd dyskutować nad nią znaczy odmawiać posłuszeństwa naszego rozumu samemu Bogu"[11]. Jest tu więc mowa nawet o tym, że prawda ta zawarta jest w Objawieniu, przy czym przede wszystkim należy mieć na uwadze wypowiedź na temat obdarzonej specjalnym Bożym błogosławieństwem zdolności człowieka do płodności i rozmnażania się, wyrażoną w pierwszym opisie stworzenia (por. Rdz 1, 28). Należy również pamiętać o żądaniu czci dla małżeństwa (por. Hbr 13, 4), jak również o charakterystycznym dla całego Pisma św., doniosłym pojmowaniu małżeństwa, tak w sferze naturalnej, jak i nadprzyrodzonej (por. Ef 5, 21-33). Nie wynika z tego, że można by przeprowadzić formalny dowód z Pisma św., także nie chodzi tutaj o Objawienie w sensie formalnym i explicite. Jednak aby jakaś prawda została podniesiona przez Kościół do rangi prawdy wiary, nie musi być ona zawarta explicite w Objawieniu i w biblijnych świadectwach Objawienia. Wystarczy, że jest ona tam zawarta implicite i wirtualnie, stając się przedmiotem wyjaśnienia dla Tradycji Kościoła. Również Sobór Watykański II akcentuje, że „Kościół czerpie swoją pewność co do wszystkich spraw objawionych nie z samego tylko Pisma świętego" (*Dei verbum*, 9). Także odwrotnie, nauczanie, głoszone przez aktywną Tradycję Urzędu Nauczycielskiego bez przerwy i zobowiązująco, otrzymuje również moc dostarczania dowodu nie wprost dla potwierdzenia zgodności danej nauki z Objawieniem.

List otwarty, który zdaje się nie znać wcale owych podstawowych zasad teologicznych, zadowala się sądem wygodnym i łatwo przychodzącym przeciwnikom *Humanae vitae*: „chodzi o naukę, która formalnie i szczegółowo nie pochodzi z Pisma świętego i Tradycji". Odpowiada temu twierdzenie dalsze, że nauka ta „po raz pierwszy była ogłoszona przez Piusa XI". Autor listu w niewybaczalnie nienaukowy sposób zamyka oczy na te prace i wyniki badań,

[11] Caffarra, *„Humanae Vitae": Venti anni dopo*, s. 8.

które dowód z Tradycji, potwierdzający naukę Kościoła na temat zakazu zapobiegania poczęciu, podniosły do rangi dowodu o bezdyskusyjnej pewności. Obok pracy Forda i Griseza[12], należy tu przede wszystkim wymienić standardowe dzieło J. T. Noonana jr., którego wynik jest tym bardziej znaczący, że autor nie uznaje i nie przyjmuje żadnych prawd niezmiennych, zakładając jakoby Kościół mógł tę naukę z powrotem zmienić. Pomijając tę dogmatycznie mylną interpretację, wynik jest jednoznaczny: „Wyrażenie nauki Kościoła zawierające negatywną ocenę antykoncepcji, powraca – jak widzimy – regularnie. Od pierwszej wyraźnej wzmianki o zapobieganiu poczęciu w III w., kiedy to Papieża oskarżał szorstki moralista, nauka ta jest ciągle rozwijana, artykułowana i staje się tym samym czymś trwałym. Hieronim i Augustyn w świecie kończącego się rzymskiego imperium, biskup Cezary w ostrogockim Arles, biskup Marcin w swebskiej Bradze, święci Tomasz i Albert w Paryżu, papież Sykstus V w renesansowym Rzymie i św. Karol Boromeusz w renesansowym Mediolanie, św. Alfons Liguori w Neapolu, Karol Billuart w Liège, biskup Kenrick w Filadelfii, kardynał Gracias w Bombaju – nauczyciele Kościoła uczyli bez wahań i wątpliwości, że postępowanie, które stanowi przeszkodę dla naturalnej płodności, jest grzechem ciężkim. Żaden katolicki teolog nigdy nie uczył, że zapobieganie poczęciu jest czynem dobrym. Nauka na temat antykoncepcji jest jasno i wyraźnie niezmienna na zawsze”[13]. Można wprawdzie próbować tę niezbitą historycznie opinię osłabić zarzutem braku pewności, iż wspomniani świadkowie (biskupi i teolodzy) przekazywali ową doktrynę w sensie zobowiązującej nauki w sprawach wiary i obyczajów; wówczas przestałby to być klarowny dowód zgodności prawdy z Objawieniem. Ale kontrargument ten jest dlatego błędny, że chodziło zawsze o negatywną ocenę konkretnego grzechu i konkretnego zachowania przeciwnego Bogu, właśnie o sprzeczność z owym „Boskim prawem” (KDK, 51) albo z „Boskim planem” (HV, 13), o którym mówią Sobór i papieże (FC, 32). Przepowiadanie takiego „prawa” lub „planu” nie może być niezobowiązującą opinią teologiczną. Dlatego też pogląd listu otwartego, że „ani ojcowie Soboru Watykańskiego”, ani biskupi na Synodzie Biskupów (1980) nie wypowiadali się jako „świadkowie wiary”, należy odrzucić jako w pełni nieuzasadniony. Każdy fachowiec wie, że stosunkowo różne ujęcie tej nauki w formie encykliki (Pius XI) wynikało ze szczególnie aktualnego powodu, a mianowicie była to odpowiedź na błąd popełniony w dziedzinie moralności przez anglikańską Konferencję w Lambeth (1930), którą P. Chaunu określił jako „apostazję z Lambeth”[14]. Tym samym nauka ta zdobyła aktualność, ale była to aktual-

---

[12] J. C. Ford, G. Grisez, *Das unfehlbare ordentliche Lehramt der Kirche zur Empfängnisregelung*, tłum. na język niemiecki R. Haacke, Siegburg 1980.

[13] J. T. Noonan jr, *Contraception. A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge 1965, s. 6.

[14] P. Chaunu, *Die verhütete Zukunft*, Stuttgart 1981, s. 263.

ność źródłowej prawdy wiary i obyczajów. Podsycana przez list otwarty nieufność wobec tej prawdy winna zostać oceniona jako wątpienie pozbawione podstaw racjonalnych.

List otwarty próbuje wytoczyć jeszcze ostatni dogmatyczny kontrargument przeciwko pewności nauczania Kościoła w sprawach wiary i obyczajów. Akcentuje on rzekomo niedostateczny „sensus fidelium" w związku z owym nauczaniem. Przeciwnie, masowe odrzucenie tej nauki „było [...] właśnie znakiem sensus fidelium, nieomylnego zmysłu wiary Ludu Bożego, a nie zwykłym symptomem dostosowania się do ducha czasu i rozległego kryzysu wiary". W zdaniu tym występuje wewnętrzna sprzeczność: argument dogmatyczny i dyskredytacja członków Kościoła jednocześnie wzajemnie się negują i uzupełniają. Kościół strzeże się z wielką rozwagą przed każdą tego typu dyskredytacją. Okazał zrozumienie dla trudności niektórych małżonków zwracając uwagę na „prawo stopniowania", ale zarazem wezwał do usilnych wysiłków moralnych w celu wypełnienia Bożego prawa[15]. Kościół nie przemilcza również, że wyznawanie czynem jego nauki jest szczególnym wyrazem czystości małżeńskiej, ofiary, a nawet heroizmu, który zresztą ma swoje naturalne miejsce w każdym życiu małżeńskim.

Jeśli jednak – jak to się dzieje w liście otwartym – stawia się pytanie o motywy jawnie z gruntu odmiennych postaw wśród członków Ludu Bożego i broni się tych, którzy negują naukę Kościoła, należałoby również określić moralne motywy i wartości postaw małżonków żyjących według norm Kościoła. W sferze myślenia realistycznego okazałoby się to jednak z pewnością niemożliwe. A. Laun słusznie ostrzega przed wydawaniem dyspensy od nauki Kościoła licznym katolikom, dyspensy, która byłaby konsekwencją rozstrzygnięcia ich sumienia. „Trudno sobie wyobrazić, że para małżeńska dochodzi do przekonania, iż popełnia grzech trzymając się nauki papieża i w związku z tym nie powinna być mu więcej posłuszna"[16].

Pomimo tego list otwarty próbuje potwierdzić wyższą wartość roszczenia przeciwników *Humanae vitae*, a czyni to w ten sposób, że podnosi ich do godności reprezentantów sensus fidelium Ludu Bożego. Nie dostrzega przy tym, w jakie wikła się w ten sposób dylematy: ponieważ nie da się wątpić w rzeczywistą tradycję wiary nauki Kościoła, nie można jej przeciwnikom przyznać po prostu prawdziwej wiary, z jednoczesnym odmówieniem jej tym, którzy popierają *Humanae vitae*. Prawda jest taka, że argument listu otwartego wypływa nie z wiary, lecz z racji (przyjętej w założeniu) wielkiej liczby zwolenników.

Owo powoływanie się na zmysł wiary odsłania jednak poważne niezrozumienie pewnej zasady teologicznej; ponieważ konsens wierzących ma tak

---

[15] Por. A. Günthor, *Das Gesetz der Gradualität oder das Wachsen und Reifen im christlichen Leben*, w: *Befreiung vom objektiv Guten?*, wyd. J. Bökmann, Vallendar 1982, s. 139-155.

[16] Laun, *Aktuelle Probleme der Moraltheologie*, s. 85.

duże znaczenie dla żywego świadectwa i poparcia wiary w Kościele, to im bardziej domaga się on dowartościowania jako kryterium i reguła wiary, tym mniej wolno mu się usamodzielniać, przerywać łączność z Urzędem Nauczycielskim lub w ogóle występować przeciwko Urzędowi Nauczycielskiemu. Istota sprawy polega na tym, że konsens ten, pomimo posiadania natchnienia, jest tylko względnie samodzielny, a zależy od żywej, aktywnej Tradycji Kościoła, tak że jej treścią jest wypełniony i z niej czerpie swą pewność i moc. W ten sposób konsens wiernych może służyć autentycznemu przepowiadaniu Kościoła jako jego dopełnienie, poparcie i jako pomoc w poszukiwaniu jaśniejszych ujęć nauki, nigdy jednak nie może zastąpić Urzędu Nauczycielskiego jako instancja rozstrzygająca lub, co gorsza, występować przeciwko niemu. Oprócz tego teologia naukowa od czasów św. Augustyna zna zasadę, że ten prosty zmysł religijny odnosi się zwłaszcza do spraw fundamentalnych i istotnych, a nie do trudnych i subtelnych związków[17]. Przeciwstawiać się zmysłowi wiary Urzędu Nauczycielskiego, znaczy po prostu likwidować zasady katolickiej nauki i katolickiego Kościoła.

3. „BŁĄD MYŚLENIA" PAPIEŻA I „WNIKLIWOŚĆ MYŚLENIA" TEOLOGÓW

Pomimo tych, jakże chwiejnych teologicznych fundamentów, i pomimo zapewnienia o „należnym respekcie dla Urzędu Nauczycielskiego Kościoła" (który jednak nie polega na uznaniu jego nauczania), list stara się autentycznie przepowiadającemu Urzędowi Nauczycielskiemu wykazać dwa błędy myślenia: po pierwsze, rzekomą sprzeczność pomiędzy ogólnymi normami dotyczącymi każdego aktu małżeńskiego w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego (HV, 11) a zgodą na dopuszczalność korzystania z okresów płodności (HV, 16); po drugie, nieznajomość tego, że „akt małżeński, jako czyn osobowy, musi pozostać istotnie otwarty na kształtowanie przez człowieka", na co pozwala „czasowe rozdzielenie obydwu zawartości jego sensu" (miłość i przekazywanie życia), które „ma swoje źródło w naturze człowieka".

Co do pierwszego „błędu myślenia" uderza fakt, że z zarzutem nie są zgodne ani argumenty *Humanae vitae* i *Familiaris consortio*, ani bliska im literatura, przemilczane bowiem zostaje, że różnica między chcianym (z użyciem środków technicznych) zapobieganiem poczęciu i naturalnym wyborem czasu pożycia jest czymś oczywistym. Należałoby wrócić (z konieczności skrótowo i dlatego niekompletnie) do teologicznej myśli źródłowej: sztuczne zapobieganie poczęciu niszczy ustanowiony przez Stwórcę plan powołania do życia nowego człowieka poprzez pełny akt miłości małżeńskiej (realizujący się w chwilach osobowego oddania i ukierunkowania na życie), przy czym rodzice powinni z tym planem współpracować i wolno im z nim współpracować. Ta

[17] Św. Augustyn, *Contra Julianum*, 1. I nr 31, 32.

otwartość wobec stwórczego działania Boga, okazana w wyborze czasu pożycia, nie niszczy niczego w boskim porządku, lecz przylega do pełnego mądrości Bożego rozporządzenia, na którym opiera się całość chrześcijańskiego życia małżeńskiego. Wymaga ono dużego zaangażowania etycznego, ale jest również wspierane własną, personalno-sakramentalną duchowością[18].

Jeśli chodzi o żądanie „otwartości" seksualności „na kształtowanie przez człowieka", to jest ono możliwe do zaakceptowania przez chrześcijanina tylko w ramach wcześniej uznanego na bazie wiary porządku stworzenia. Bez podporządkowania owego „kształtowania" porządkowi stworzenia (który osiąga swój punkt kulminacyjny w dziele Zbawienia) treść wspomnianego żądania staje się usprawiedliwieniem dla pożycia przedmałżeńskiego i homoseksualizmu (których odrzucenie nie jest już dziś nawet dla chrześcijan rzeczą zrozumiałą samą w sobie). Akcentowanie naturalnego rozdzielenia seksualności i przekazywania życia pochodzi z myślenia biologistycznego, które zupełnie nie osiąga poziomu personalnoetycznego.

Chociaż w tych rozróżnieniach chodzi o rzeczy oczywiste, to jednak (pomijając doświadczenie, że oczywiste złudzenia są trudne do usunięcia) nie jest łatwo osiągnąć zharmonizowanie różnic. To realistyczne stanowisko ma swoją podstawę w tym, że stają tu naprzeciw siebie nie „słabość myślenia" i „wnikliwość myślenia", lecz dwa różne sposoby i poziomy myślenia: metafizyka (osoby) i pozytywizm, teonomia i autonomia, transcendencja Objawienia i immanencja świata, pistis i gnosis, duch i popęd. Odnośnie do przytoczonych różnic, należałoby zwrócić uwagę dzisiejszym chrześcijanom na słowa niechrześcijanina, Mahatmy Gandhiego, na temat kontroli urodzin: praktykuje się ją „nie poprzez niemoralne i sztuczne zabiegi, lecz poprzez dyscyplinę życia i samokontrolę"[19].

Tłum. *Ks. Jerzy Szymik*

---

[18] L a u n, *Aktuelle Probleme der Moraltheologie*, s. 93n.

[19] J a n P a w e ł II, *Trzeba, by głos Indii sprzymierzył się z głosem Kościoła*, „L'Osservatore Romano" 7(1986) nr 2, s. 27-28.

Andreas LAUN OSFS

SUMIENIE CONTRA MAGISTERIUM?

Człowiek dojrzale posłuszny nie czuje się zagrożony w swojej autonomii przez autorytet nauczającego Kościoła. [...], człowiek dojrzały postrzega Magisterium jako swego sojusznika, który pomaga mu szybciej, pewniej i dokładniej poznać prawdę.

Jednym z tych problemów, które najczęściej stają się dzisiaj przedmiotem sporów w łonie Kościoła, jest zagadnienie stosunku pomiędzy sumieniem i autorytetem nauczającego Magisterium. Zakładam tu od razu, że nauczający autorytet, czyli autorytet domagający się „wiary" i „uznania za prawdę" tego, czego naucza, istotnie różni się od autorytetu nakazującego wykonanie (lub zaniechanie) określonych działań[1]. Zagadnienie stosunku pomiędzy sumieniem i Magisterium rozważę nawiązując do jednego z ostatnich artykułów F. Böcklego[2].

I. NORMY MORALNE A SUMIENIE WEDŁUG F. BÖCKLEGO

1. UWAGI WSTĘPNE

Według Böcklego człowiek zobowiązany jest do strzeżenia swojej „tożsamości". Zadanie to człowiek realizuje odpowiadając na wezwanie bezwarunkowego dobra, co prowadzi go do spotkania z Bogiem. Istotę grzechu określić zatem należy, mocą logicznej konsekwencji, jako „nie" w stosunku do własnej identyczności. Sumienie zobowiązuje człowieka do strzeżenia identyczności, przy czym, uwzględniając obowiązujące normy moralne, musi jednak wziąć pod uwagę jeszcze coś więcej, ponieważ każda moralna decyzja zawiera element wymykający się istniejącym normom. Böckle powołuje się przy tym na opinię W. Kaspera: „Konkretna sytuacja zawiera zawsze coś więcej w stosunku do ogólnej normy"[3]. Ani Böckle, ani Kasper nie wyjaśniają jednak, na czym owo „więcej" miałoby polegać. Aby zrozumieć naukę Böcklego, czy też, od strony krytycznej, aby zrozumieć jej niezrozumiałość, trzeba zwrócić uwagę na to, jak osobliwie używa on pojęcia normy. Böckle uży-

---

[1] Na temat tego odróżnienia por. A. Laun, *Freiheit und Gehorsam im Salesianischen Verständnis*, „Jahrbuch für Salesianische Studien" 21(1989) s. 71-109.

[2] F. Böckle, *Humanae Vitae als Prüfstein des wahren Glaubens?*, Zur kirchenpolitischen Dimension moraltheologischer Frage, „Stimmen der Zeit" 207(1990) nr 1, s. 3-16.

[3] Böckle, art. cyt., s. 13.

wa tego pojęcia w różnych znaczeniach: raz mówi o normach prawnych, innym razem o normach, których socjologicznie weryfikowalna ważność odnosi się do określonych społeczności w określonym momencie ich istnienia, jeszcze innym razem o normach, które tradycyjnie zwykło się określać mianem przykazań Bożych. Ponieważ zaś nigdzie nie znajdujemy jasnego odróżnienia tych znaczeń, wypowiedzi Böcklego są niejasne, nieprecyzyjne lub nawet jawnie fałszywe.

2. SUMIENIE STRAŻNIKIEM TOŻSAMOŚCI CZY PRZYKAZANIA BOŻEGO? UWAGI KRYTYCZNE

Sumienie, zdaniem Böcklego, pyta zawsze o „znaczenie" jakie określony czyn ma dla dążącej do zrealizowania siebie osoby[4]. Nie potrzeba żadnej wnikliwej analizy motywacji moralnej (czy też antymoralnej) człowieka, aby stwierdzić, że opis ten mija się z rzeczywistością. To właśnie pokusa i grzech często polegają na tym, że uczynienie czegoś złego moralnie uważa się za znaczące dla realizacji własnych planów życiowych. I odwrotnie: Czy powodem, dla którego miłosierny samarytanin pochyla się nad zranionym przechodniem, jest „znaczenie" takiego czynu dla jego „samorealizacji"? Czyn podjęty przede wszystkim lub wyłącznie ze względu na moralne dobro („samorealizację") jego sprawcy traci swą moralną wartość.

Böckle słusznie zauważa, że poprzez działanie moralne człowiek urzeczywistnia zarazem swoją najgłębszą istotę. Twierdzenie jednak, że w działaniu moralnym chodzi człowiekowi jedynie o jego samorealizację, jest wyrazem eudajmonistycznego egocentryzmu, pomijającego całkowicie odniesienie ludzkiego podmiotu do tego, co wobec niego transcendentne. Sposób, w jaki Böckle mówi o relacji sumienia do „tożsamości", przypomina ponadto jedną z form argumentacji określających dobro moralne poprzez odwołanie się do „natury" człowieka. Tym samym ma przeciwko sobie całą krytykę tego sposobu argumentacji[5].

Co więcej: wiadomo, jak trudno jest zdefiniować normatywny sens „natury". Niezależnie jednak od tego, co sądzi się o możliwości sformułowania normatywnej definicji natury, pojęcie tożsamości jest tak niejasne, że całkowicie nie nadaje się do uzasadnienia etyki. Trzeba zatem stwierdzić: sumienie strzeże wypełniania przykazań Bożych, a nie jakiejś niedefiniowalnej tożsamości! Przykazania Boże natomiast strzegą przede wszystkim moralnie doniosłego wymiaru rzeczywistości. Ponadto w swoim moralnym działaniu człowiek nie jest „incurvatus in identitate sua". Człowiek nie jest zajęty bezustannie samym sobą, jest bowiem istotą, która potrafi przekroczyć samego siebie! Jego naturą jest wezwanie do miłości, a zatem do transcendencji!

---

[4] Böckle, art. cyt., s. 11.

[5] Por. A. Laun, *Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moraltheologie*, Wien 1973, s. 67 n.

3. PODSTAWOWE ROSZCZENIE SUMIENIA: POZNANIE PRAWDY

Sprecyzowania domagają się najpierw niejasne wypowiedzi Böcklego na temat „ważności praw moralnych". Co oznacza tutaj słowo „ważność"? Czy chodzi o to, że ludzie przypisują pewnej normie obiektywną ważność? A może chodzi tu o taką obiektywną ważność, która przysługuje normie nawet wówczas, gdy nikt jej nie uznaje? Jedynie to drugie znaczenie „ważności" istotne jest dla zagadnienia relacji pomiędzy normą i sumieniem, przy czym chodzić tu może jedynie o właściwie rozumiane i poprawnie opisane prawo moralne, nie zaś o jakąś jego źle lub niedokładnie sformułowaną odmianę.

Otóż jedynie w przypadku niedokładnie opisanej normy moralnej, tj. takiej normy, która „ogólnie biorąc obowiązuje", lecz w konkretnym przypadku n i e j e s t słuszna, powiedzieć można: decyzja sumienia nie musi, co więcej, nie może, pozostawać z nią „w pełnej zgodzie". To przecież oczywiste, że zadaniem sumienia jest badanie ważności norm po to, by kierować się w postępowaniu jedynie takimi, które wiążą obiektywnie! Może się przy tym również zdarzyć, że nowa sytuacja doprowadzi do głębszego zrozumienia i dokładniejszego sformułowania przykazania Bożego. Sugestywny przykład takiej sytuacji, dotyczący dyskutowanego chętnie i często agresywnie zagadnienia moralności seksualnej, przytacza M. Rhonheimer: Czy w sytuacji zagrożenia gwałtem wolno uciec się do nieaborcyjnego środka antykoncepcyjnego, chociaż jak się wydaje, norma sformułowana w *Humanae vitae* obowiązuje bezwyjątkowo? Rhonheimer odpowiada: oczywiście wolno, gwałt jest bowiem aktem brutalnej przemocy i kobieta ma prawo do obrony przed jego biologicznymi skutkami. Tematem encykliki *Humanae vitae* jest natomiast moralność małżeńska. Uwzględnienie takich sytuacji prowadzi do jaśniejszego uświadomienia sobie zakresu obowiązywania normy, ona sama jednakże nie ulega „relatywizacji".

Dziwi fakt, że Böckle nie porusza wcale zagadnienia przykazań Bożych. A przecież nie są one niczym innym jak tylko dokładnym opisem rzeczywistości z punktu widzenia jej moralnie doniosłego wymiaru. Ich suma to właśnie „prawo" wpisane ręką Boga w stworzoną rzeczywistość.

W odniesieniu do „norm" Bożych całkowicie niestosowne, a nawet bluźniercze byłoby stwierdzenie, że sumienie winno je „uwzględnić" – tak jakby coś jeszcze mogło być istotne „obok" przykazania Bożego. Tymczasem decyzja sumienia nie polega na niczym innym, jak właśnie na poprawnym i możliwie dokładnym zrozumieniu przykazania Bożego.

O przykazaniach Bożych nie można też jedynie życzliwym tonem powiedzieć, że są „orientacją" dla naszych decyzji. Pomiędzy zobowiązującym przykazaniem a „orientacją", której na przykład potrzebuje ktoś poszukujący drogi w nieznanej mu miejscowości, leży przepaść! Innymi słowy, w obliczu przykazania Bożego możliwa jest tylko jedna odpowiedź, która polega na możliwie dokładnym i bezbłędnym jego poznaniu i posłusznym urzeczywistnieniu.

4. SUMIENIE: ODCZYTYWANIE CZY KREOWANIE NORM?

Decyzja sumienia polega zatem na rozpoznaniu i urzeczywistnieniu przykazania Bożego w konkretnej sytuacji. Nie chodzi tu jednak, jak to słusznie podkreśla Böckle, o jakieś mechaniczne odczytywanie prawa Bożego. Istotny jest powód, dla którego nie można nazywać sumienia „władzą odczytującą normy": moralnie doniosłe wartości poznaje bowiem osoba, a nie jakiś „automat do odczytywania norm". Właściwym przeciwieństwem „sumienia-automatu" nie jest zatem „sumienie-kreator"[6], lecz człowiek dążący ze wszystkich sił do poznania woli Bożej.

Böckle dystansuje się wprawdzie werbalnie od idei „twórczego sumienia", jednak tenor jego wypowiedzi nasuwa taką właśnie interpretację: moc stanowienia o sobie samym, mówi Böckle, czyni zarazem człowieka odpowiedzialnym za podejmowane działania. Nie postępowałby moralnie dobrze ktoś, „kto nie uwzględniałby w swoim działaniu obiektywnych kryteriów i norm". Taki „samokrytyczny sąd" jest szczególnie potrzebny wówczas, kiedy „ktoś decyduje się na odstąpienie od ogólnie sformułowanego prawnego zobowiązania". Böckle pozostaje jednak przy twierdzeniu, że decyzja sumienia w konkretnej sytuacji nie musi zawsze „całkowicie zgadzać się z ogólnym sformułowaniem dotyczącym słuszności". Przytacza przy tym znane już z innych jego pism sformułowanie: „W momencie decyzji sumienie okazuje się nie tylko organem wypełniającym zadane mu wcześniej normy, lecz jest jednocześnie «poszukującym» i «osądzającym» sumieniem". Podstawowe pytanie sumienia nie dotyczy zatem znaczenia przykazania Bożego dla konkretnej sytuacji, lecz „znaczenia, jakie konkretny czyn ma dla samorealizującej się osoby"[7].

W tym miejscu Böckle przytacza zarzut Papieża: według nauki niektórych teologów sumienie „tworzy prawdę o dobru i złu". Jest to, jego zdaniem, całkowite nieporozumienie. Böckle zwraca uwagę na to, że uznaje on przecież takie cele, „które obiektywnie określają działanie moralne", cele, które są dane człowiekowi przez samego Boga. Właściwym przedmiotem sporu jest natomiast według niego pytanie: „jak dalece ukonkretnione jest zadanie urzeczywistnienia tych celów?"[8]

---

[6] Böckle twierdzi, co prawda (art. cyt., s. 11 n.), że nigdy nie głosił idei kreatywnego sumienia. Nie można tu jednak nie zauważyć, że wiele z jego wypowiedzi nasuwa przynajmniej taką właśnie interpretację. Można by się poza tym spodziewać, gdyby interpretacja taka była błędna, wyraźnego zdystansowania się Böcklego od sformułowań teologów głoszących ideę twórczego sumienia. Por. A. Laun, *Das Gewissen – oberste Norm sittlichen Handelns. Eine kritische Analyse*, Innsbruck 1984.

[7] Por. Böckle, art. cyt., s. 11.

[8] Tamże.

II. SUMIENIE A AUTORYTET

Chodzić nam tu będzie o relację między sumieniem i teoretycznym autorytetem, tj. autorytetem, który rości sobie prawo nie do nakazywania, lecz do nauczania. Pytanie brzmi: jaka jest relacja sumienia do takiego autorytetu?

1. BADANIE AUTORYTETU

Zadaniem sumienia wobec jakiegokolwiek autorytetu jest przede wszystkim sprawdzenie jego rodzaju, prawomocności, kompetencji i zakresu. Autorytet zobowiązuje bowiem do posłuszeństwa według miary tego, jakim jest autorytetem.

2. MAGISTERIUM

Zdaniem Böcklego, norma moralna nie może stać się normą absolutną na mocy faktu potwierdzenia jej obowiązywalności ze strony Magisterium Kościoła. Innymi słowy, „relatywnie" ważne normy nie mogą nigdy otrzymać statusu norm absolutnych[9]. Przyznaję, że dziwi mnie to stwierdzenie Böcklego. Dlaczego uważa za potrzebne powtarzanie rzeczy tak oczywistych? Magisterium nie może przecież zmierzać w swoim nauczaniu do czegoś innego, jak tylko do wyłożenia prawdy o przykazaniach Bożych!

Oczywiście może się zdarzyć, że autorytet Magisterium potwierdzi ważność i zakres obowiązywania normy, które „quoad hominem" nie były jasne. Ktoś, uważający dotąd taką normę za „relatywnie" ważną, wie teraz, że jest to norma absolutna. W takim przypadku Magisterium nie ustanawia, a jedynie stwierdza absolutną ważność normy, nie dodając nawet „joty" do jej rzeczywistej obowiązywalności. Autorytet Kościoła dotyczy poza tym jedynie tych, którzy wierzą w jego Boskie pochodzenie.

Wywody Böcklego, jakkolwiek przydatne mogłyby się okazać w kursie dla początkujących, cechuje je jednak, ze względu na ich skrótową formę, tendencyjność. Sugeruje się czytelnikowi, że Magisterium – przynajmniej w przypadku *Humanae vitae* – wyklucza wyjątki tam, gdzie dopuszcza je etyka naturalna, zmieniając tym samym zakres ważności tej normy. Böckle stwierdza bowiem wyraźnie, że obecny Papież zaostrzył naukę *Humanae vitae* poprzez podniesienie sformułowanej tam normy do statusu „zakazu wykluczającego jakiekolwiek wyjątki"[10]. Papież miałby więc przypisać normie z *Humanae vitae* zakres obowiązywania nie przysługujący jej na mocy przykazania Bożego. Jest to zarazem mocny zarzut przeciwko Papieżowi!

---

[9] Tamże, s. 14.

[10] Tamże, s. 16.

3. SUMIENIE, AUTORYTET, A OSOBISTY WGLĄD POZNAWCZY

Powołując się na L. Honnefeldera, Böckle wyakcentowuje konieczność wglądu w moralnie relewantne racje każdego czynu. Pomija jednak milczeniem przypadek „wglądu nie wprost".

Może się zdarzyć, że widząc prawomocność autorytetu Kościoła i będąc mu posłusznym, nie zawsze widzi się racje stojące za głoszonymi przez Magisterium normami. Jaka winna być etyczna ocena takiej sytuacji?

a) Rzeczywiście takie, częściowo przynajmniej, ślepe posłuszeństwo nie jest ideałem. W przypadku wartości szczególnie doniosłych moralnie jest ono akceptowalne jedynie jako etap procesu moralnego dojrzewania. Jeśli kapłan nie rezygnuje z bezżeństwa tylko dlatego, że takie jest wymaganie Kościoła, jest on formalnie wierny, lecz jego bezżeństwo pozbawione jest w dużej części właściwej mu wartości. Autentycznie przeżyje bezżenność tylko ten, kto pojął jej sens: kto to może pojąć, niech pojmuje!

b) Częściowo ślepe posłuszeństwo może mieć jednak moralną wartość w przypadku, kiedy materia nakazu nie jest doniosła moralnie, oraz jak to już wspomniano wyżej, kiedy jest ono etapem na drodze do zrozumienia wewnętrznej wartości przykazania. Posłuszeństwo takie nie jest ponadto nigdy całkowicie „ślepe", ponieważ zasadza się na uznaniu Boskiego pochodzenia autorytetu.

Powiedzieć nawet można, że ślepe posłuszeństwo posiada szczególną wartość, ponieważ zawiera bardzo wyraźny element zaufania i wiary. Podsumowując, należy dążyć do zastąpienia ślepego posłuszeństwa własnym rozumieniem; posłuszeństwo nie poparte własnym wglądem może mieć jednak szczególną wartość. Przypomnijmy tu chociażby Abrahama i jego wiarę!

III. NA CZYM POLEGA DOJRZAŁE POSŁUSZEŃSTWO SUMIENIA?

1. DOJRZAŁE POSŁUSZEŃSTWO

Dojrzały jest taki człowiek, który wie, co czyni i dlaczego to czyni. Rozpoznając w przykazaniu wolę Boga człowiek uświadamia sobie zarazem, że przykazaniu należne jest posłuszeństwo. Na tym posłuszeństwie właśnie polega godność człowieka.

2. AUTONOMIA PODMIOTU A MAGISTERIUM

Człowiek dojrzale posłuszny nie czuje się zagrożony w swojej autonomii przez autorytet nauczającego Kościoła; Magisterium wcale jej nie narusza. Wręcz odwrotnie, człowiek dojrzały pragnie przecież poznania prawdy, dlatego też postrzega Magisterium jako swego sojusznika, który pomaga mu szybciej, pewniej i dokładniej poznać prawdę.

Dodajmy: posługa nauczającego Magisterium nie zastąpi własnego myślenia! Odwrotnie, Kościół zawsze domagał się takiego wysiłku. Wśród zgieł-

ku różnych głosów wewnątrz Kościoła często niełatwo jest usłyszeć autentyczne nauczanie Magisterium. Podobnie jest zresztą w nauce: po otwarciu jednych drzwi naukowiec stoi przed dziesięcioma innymi, jeszcze zamkniętymi! Czyż nie jest tak w dziedzinie wiary?

3. MAGISTERIUM, WIARA I SUMIENIE

Przeczy sam sobie ten, kto z jednej strony uznaje obecność Ducha Świętego w Kościele, z drugiej jednak, twierdzi, że posłuszny być może jedynie prawdzie własnego sumienia, nie zaś nauce Magisterium.

Może się oczywiście zdarzyć, że ktoś nie w pełni jasno rozpoznaje sens i zakres nauki Kościoła. Konflikt nie dotyczy tu jednak, ściśle biorąc, samego Magisterium. Przedmiotem wątpliwości jest wówczas raczej pytanie o zakres gwarantowanej przez Ducha Bożego kompetencji tegoż autorytetu. Może się też zdarzyć, że ktoś ma pokusę poddania w wątpliwość nauki Kościoła z powodu trudności, jakie sprawia mu zachowanie danego przykazania. Wówczas mamy jednak do czynienia z problemem pastoralnym i ascetycznym, a nie z problemem dotyczącym samej nauki Kościoła.

UWAGA KOŃCOWA

Böckle kończy swój artykuł dwoma pytaniami:

1. Czy znajduje się „w ciemnościach błędu" ten, kto kwestionuje naukę *Humanae vitae*? Z pewnością „nie" – odpowiada Böckle.

2. Czy „Deklaracja z Königstein", przyznająca katolikowi prawo do poglądów odbiegających od nauki Papieża, jest nadal w mocy? „Tak" – odpowiada Böckle.

Nawiązując do tych wniosków powiedzieć trzeba:

W swoim artykule Böckle nie podjął w ogóle dyskusji z *Humanae vitae*. Jego odpowiedź nie wynika więc z krytyki konkretnego problemu, lecz z przedstawionych w artykule ogólnych zasad. Böckle mógłby bowiem powiedzieć: ponieważ każda norma moralna w momencie, kiedy sumienie przymierza ją do konkretnej sytuacji, dopuszcza wyjątki, stąd niepotrzebna jest specjalna dyskusja dotycząca zagadnienia antykoncepcji. Akceptacja tezy Papieża, dotyczącej bezwyjątkowej obowiązywalności normy z *Humanae vitae*, jest zatem z konieczności sprzeczna z samymi podstawami moralności. Wykluczają one bowiem istnienie „norm bezwyjątkowych" zarówno w dziedzinie moralności seksualnej, jak i w jakiejkolwiek innej dziedzinie ludzkiego działania. Nie wyrażając zgody na *Humanae vitae*, nie można się więc znajdować „w ciemnościach błędu"[11].

---

[11] Böckle mówi w tym miejscu: „Sąd praktyczny – chodzi o to, co należy czynić, a czego zaniechać – jako ludzki sąd, jest omylny. Nie może mieć zatem nieomylnej ważności". Böckle, art. cyt., s. 12. Uwaga ta jednak jest bezsensowna i nie ma właściwie nic do rzeczy z dyskutowa-

Uwaga ta jest jednak całkowicie nie na miejscu. Czym innym bowiem jest absolutna ważność normy, a czym innym uznanie tej ważności ze strony człowieka. Böckle przypisuje sumieniu prawo do („kreatywnego") wychodzenia poza normę, potwierdzając tym samym ważność „Deklaracji z Königstein". W rzeczywistości sumienie nie jest jednak kreatywne, lecz w ścisłym tego słowa znaczeniu, receptywne[12]. Przedmiotem dyskusji może być zatem jedynie pytanie: co to znaczy, w przypadku wierzącego katolika, „mieć błędne sumienie"? Böckle i podobni mu teologowie nie zgodziliby się oczywiście na przyporządkowanie odrzucenia nauki *Humanae vitae* traktatowi o błędnym sumieniu.

Na koniec trzeba właśnie tej sprawie poświęcić kilka słów. Pomiędzy nauką Böcklego a nauką Magisterium nie istnieje bowiem żadne „tertium". Jeśli Böckle ma rację, to Papież jest w błędzie, jeśli zaś Böckle się myli, wówczas za prawdziwą trzeba uznać naukę Kościoła. Rozmija się natomiast z rzeczywistym problemem ten, kto widzi w powyższym albo-albo fakt lekceważenia sumienia.

Tłum. *Jarosław Merecki SDS*

---

nym tu problemem etyki. Albowiem istotą problemu jest, czy przykazanie posiada rzeczywiście absolutną ważność; czymś zupełnie innym jest natomiast problem, czy ów wymóg ważności jest rzeczywiście rozpoznany przez poszczególnego człowieka.

[12] Por. na ten temat przede wszystkim: J. Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transcendenz des Menschen in der Erkenntnis*, Salzburg 1976, s. 88 n. To, co Seifert mówi tam na temat poznania w ogóle, odnosi się również do poznania moralnego, w szczególności do sądów sumienia.

Andrzej PÓŁTAWSKI

O FENOMENOLOGICZNE UGRUNTOWANIE METAFIZYKI PERSONALISTYCZNEJ*

Ukazanie się ostatniej, ósmej z kolei książki Josefa Seiferta[1], filozofa austriackiego, rektora Internationale Akademie für Philosophie w Liechtensteinie, stanowi ważne wydarzenie we współczesnej historii myśli chrześcijańskiej. Autor stawia sobie ambitny cel odnowienia i fenomenologicznego ugruntowania w duchu personalizmu metafizyki klasycznej jako „nauki o prawdziwym bycie, jako ousiologii, aitiologii, agathologii i personologii"[2].

Praca została napisana na zamówienie Centro di Ricerche di Metafisica Uniwersytetu Sacro Cuore w Mediolanie, a przetłumaczona oraz opatrzona obszernym, prawie 70 stron liczącym wstępem przez Rocco Buttiglione; zawiera też indeks nazwisk i analityczny spis treści. Tekst rozprawy składa się z czterech części, podzielonych na 15 rozdziałów.

Część pierwsza: *O nowy powrót do rzeczy samych w sobie. Fenomenologia jako noumenologia. Prolegomena ao metafizyki, która może być uważana za naukę*, poświęcona jest ugruntowaniu fenomenologii jako metody filozoficznej, prowadzącej do poznania metafizycznego. Autor przedstawia tu, w pewnej równoległości do prac Karola Wojtyły, rolę fenomenologii jako metody filozoficznej nie związanej z koniecznością z transcendentalnym idealizmem Husserla; co więcej, u podłoża tego idealizmu leży raczej niedoprowadzenie do wystarczającej jasności opisu danych bezpośrednich, który stanowić winien punkt wyjścia wszelkiej fenomenologicznie ugruntowanej filozofii. Głównym motywem stosowania metody fenomenologicznej jest według Seiferta potrzeba uniknięcia redukcjonizmu, fałszującego naturę przedmiotów przez próby wykazania, że są one czymś innym, niż są; staranny, fenomenologiczny opis danych bezpośrednich służy tu dotarciu do rzeczy samych w sobie i pozwala na prawidłową budowę metafizyki drogą poznania per causas.

Problematykę tę rozwinął Seifert w wydanej po angielsku swojej wcześniejszej książce[3], a omawiana część pracy jest streszczeniem tamtego dzieła.

---

* J. Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, przekład i słowo wstępne R. Buttiglione, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1989, ss. 622.

[1] J. Seifert, urodzony w 1945 r. w Salzburgu, znany jest już czytelnikom „Ethosu" 1(1988) nr 2/ 3 z artykułu *Prawda a transcendencja człowieka*. Zawarta w omawianym tu tomie bibliografia rozumowana jego prac obejmuje, oprócz wspomnianych ośmiu książek, 56 artykułów.

[2] Z tytułu części trzeciej książki.

[3] J. Seifert, *„Back to Things in Themselves". A Phenomenological Foundation of Classical Realism*, Boston-London 1987, ss. 364.

Część druga: *Byt jako byt i jego otwarcie ku bytowi absolutnemu*, traktuje o problematyce transcendentaliów i czystych doskonałości. Autor stara się wykazać realność transcendentaliów jako formy bytu i klucza do jego rozumienia. Punktem wyjścia dla Seiferta jest tu tradycja platońska – poprzez Augustyna, Anzelma, Bonawenturę i Dunsa Szkota, co odróżnia jego drogę teoretyczną od drogi Karola Wojtyły, wychodzącego raczej od pozycji tomistycznych. Wyznając jedność filozofii, przede wszystkim zaś jedność metafizyki w klasycznym rozumieniu tego słowa, Seifert prowadzi swoje rozważania w ciągłym odniesieniu do poglądów św. Tomasza. W zakresie metafizyki bytu jako takiego autor podkreśla jednak przede wszystkim i stara się rozwinąć naukę o czystych doskonałościach, nawiązując do jej opracowania przez Dunsa Szkota.

„Czysta doskonałość" odznacza się tym, że można ją bez sprzeczności orzec zarówno o bycie skończonym, jak i o bycie nieskończonym, oraz tym, że zawsze jest lepiej ją posiadać, niż jej nie posiadać. Rozwinięcie teorii czystej doskonałości i próbę rozwiązania aporii, do których mogłaby ona prowadzić, przeprowadza Seifert w ramach przenikliwej dyskusji problematyki analogii. Traktując doktrynę czystych doskonałości jako klucz do zrozumienia bytu jako bytu, formułuje na nowo teorię bytu skończonego i bytu doskonałego, dochodząc – jak to formułuje Buttiglione – do obalenia koncepcji ontologii czysto formalnej w rozumieniu Husserla.

Tytuł części trzeciej brzmi: *Ku metafizyce klasycznej i personalistycznej. Metafizyka jako nauka o prawdziwym bycie, jako ousiologia, aitiologia, agathologia i personologia*. Jest to – jak podkreśla Buttiglione – najbardziej nowa i najważniejsza część dzieła. Autor rozwija tu problematykę metafizyki skoncentrowanej wokół pojęcia osoby. Seifert podkreśla przy tym – podobnie jak Karol Wojtyła – że właśnie osoba jest podstawową daną bezpośrednią naszego doświadczenia. Bycie osobą to, według autora, czysta doskonałość. Buttiglione proponuje wzmocnienie tego twierdzenia: osoba jest czystą doskonałością par excellence. Odnowienie i docenienie oraz rozwinięcie doktryny o czystych doskonałościach ma właśnie przede wszystkim służyć wyjaśnieniu tego faktu, ukazaniu istoty osoby ludzkiej.

Część czwarta dzieła, najobszerniejsza, obejmująca ponad jedną trzecią tekstu, nosi tytuł: *Od bytu skończonego do bytu wiecznego. Metafizyka jako nauka o pierwszej zasadzie i o bycie w sobie samym najwyższym*. Poświęcona jest dowodowi ontologicznemu istnienia Boga. Autor nie przeciwstawia go jednak „pięciu drogom" św. Tomasza, lecz traktuje dowód ontologiczny jako – w myśl sformułowania Buttiglionego – w pewnym sensie ukoronowanie i podsumowanie całego wysiłku metafizycznego.

Filozofia europejska w swym głównym nurcie chrześcijańskim rozwijała się, powiedzieć można, w dialektycznym napięciu i zarazem wzajemnym uzupełnianiu się odgałęzienia platońsko-augustyńskiego zwróconego raczej ku wnętrzu człowieka i wychodzącej raczej od świata zewnętrznego, od kosmosu, gałęzi arystotelesowsko-tomistycznej. Jeżeli jednak można mówić o jej postępie – a chyba nie podlega to zasadniczej wątpliwości – to nie jest to jedynie następstwem odwoływnia się na-

stępcow do Platona czy Arystotelesa, lecz tego, że opierając się na osiągnięciach poprzedników, filozofowie obu kierunków szli dalej w zgłębianiu tajemnic dwu aspektów rzeczywistości, danej nam w dwu doświadczeniach: zewnętrznym oraz wewnętrznym, i starali się, z punktu widzenia przyjętej orientacji, zbudować koherentną wizję lub model tego, co istnieje.

Praca Seiferta lokuje się niejako w samym centrum problematyki filozofii o inspiracji chrześcijańskiej i zajmuje obszernie uzasadnione stanowisko w kluczowych dla tej filozofii zagadnieniach: istoty filozofii, jej przedmiotu i metody, jej stosunku do doświadczenia religijnego i Objawienia, dowodów na istnienie Boga. W znaczący sposób uzupełnia ją Buttiglione, ukazując w eseju wstępnym poprzedników i miejsce rozważań autora w historii myśli filozoficznej i w dyskusjach współczesnych; próbuje umiejscowić ją w nurcie filozofii austriackiej oraz szkicuje związki i analogie z myślą włoską. Buttiglione wskazuje też pewne kierunki, w których należałoby, jego zdaniem, uzupełnić analizy Seiferta, przedstawia pewne kwestie sporne i uwagi krytyczne. Toteż wstęp Buttiglionego uznać trzeba również za ważny przyczynek do omawianej problematyki.

Fenomenologia XX wieku nawiązywała – przede wszystkim w pracach swego inicjatora, Edmunda Husserla – do epistemologicznej tradycji filozofii nowożytnej, starając się zbudować filozofię w oparciu o immanentną analizę przeżyć i w nastawieniu na prymat pojęć logiko-matematycznych. Filozofem, który prymat ten przyznał sferze moralnej, był Max Scheler. Podkreślił on znaczenie miłości w moralności i w poznaniu, znajdując zarazem w pewności istnienia drugiego, z którym wiąże mnie miłość, fundament realizmu, którego nie znalazł Husserl w sferze czysto poznawczej, traktowanej transcendentalistycznie. Jednakże emocjonalizm, który umożliwił Schelerowi dostrzeżenie w sferze bezpośredniego doświadczenia także świat wartości, okazał się niewystarczający do związania wartości z realnym światem, z dziedziną ich realizowania w konkretnym, realnym działaniu, wykraczającym poza samo przeżywanie. Stawiając zagadnienie metafizyki podobnie do św. Augustyna i szukając fundamentu świata, w którym żyjemy, świata rozumianego nie tylko w kategoriach istnienia, lecz również wartości, i otwierając tym samym dla myśli współczesnej kantowską drogę dostępu do „rzeczy w sobie" poprzez moralność – moralność jako sferę dostępną analizom fenomenologicznym, kierującym się ku wnętrzu człowieka, ku homo interior – Scheler nie zdołał się jednak wyzwolić z subiektywizmu. Zadanie to przypadło w ramach fenomenologicznego prądu filozofii współczesnej Dietrichowi von Hildebrandowi, nauczycielowi Seiferta. Ukazując antropologiczny fundament moralnej egzystencji człowieka, von Hildebrand nie rozwinął jednak metafizyki. Seifert, jako jeden z jego najbliższych uczniów i przyjaciół, mając także dostęp do nie publikowanych manuskryptów swego nauczyciela oraz znając jego wykłady, wygłoszone w Salzburgu w roku 1964 na temat problematyki cogito, teorii poznania i metafizyki osoby, podjął właśnie w omawianym dziele zadanie opracowania metafizyki zgodnej z wglądami leżącymi u podstaw hildebrandowskiej etyki antropologicznej. *Essere e persona* stanowi zatem propozycję nowej syntezy filozoficznej, biorącej oczywiś-

cie pod uwagę oba doświadczenia człowieka – zewnętrzne i wewnętrzne, ale dającej zdecydowane pierwszeństwo temu ostatniemu, a zatem idącej po linii wezwania, wyrażonego przez Karola Wojtyłę w jednej z ostatnich wypowiedzi filozoficznych przed jego wyborem na Stolicę Piotrową, iż „trzeba stale pozostawiać w tym wysiłku poznawczym więcej miejsca dla «tego, co nieredukowalne», trzeba mu dawać jakby pewną przewagę w myśleniu o człowieku"[4], przy czym przez „to, co nieredukowalne" rozumie się tu właśnie osobową podmiotowość człowieka, dostępną w sposób źródłowy jedynie w doświadczeniu wewnętrznym.

Antropologia czy metafizyka, traktująca jako swój podstawowy punkt wyjścia doświadczenie moralne, posiada z natury rzeczy podstawowe znaczenie nie tylko dla etyki, lecz również dla teologii moralnej. Jednym z szeregu podstawowych pojęć wypracowanych przez von Hildebranda, posiadającym już w dziejach współczesnej teologii moralnej długą historię, jest pojęcie wyboru podstawowego (niem. Grundhaltung). Filozof ten stwierdza, że pozytywna reakcja na wartość nie może mieć charakteru epizodycznego, lecz musi u swego podłoża posiadać pewną trwałą postawę i wybór tego, co moralnie dobre: podmiot musi być odpowiednio nastawiony, aby być zdolnym do rozpoznania i uznania wartości i przyjęcia zobowiązania, które wartość ta ze sobą niesie. W ten sposób, jak zwraca uwagę Buttiglione, niemiecki fenomenolog przebiega w trakcie analizy fenomenologicznej drogę, na której św. Tomasz zbudował koncepcję cnoty jako habitus, i podkreśla potrzebę wyboru na płaszczyźnie głębszej niż poszczególne, konkretne decyzje kategorialne; zarazem zaś kieruje się w ten sposób ku ontologicznemu rdzeniowi osoby i jego nastawieniu na „bycie dobrym", nastawieniu, które przez realne i konkretne dobre czyny prowadzi do moralnego rozwoju człowieka jako osoby. Powstaje tu sytuacja określona przez Buttiglionego jako „koło dialektyczne": z jednej strony fascynacja wartością (zasadniczo: godnością i pięknem drugiego jako osoby) na poziomie bezpośredniego, aktualnego doświadczenia oraz, z drugiej strony, wybór podstawowy na głębszej płaszczyźnie zasadniczych postaw podmiotu – oba wzajmnie się warunkujące; nie można bowiem, jak podkreśla von Hildebrand, pozostawać w nastawieniu podstawowego wyboru dobra, odmawiając zarazem pójścia za nim w konkretnej sytuacji kategorialnej. Tak rozumiana wartość moralna wiąże się zatem zawsze z uznaniem dobra „materialnego", konkretnego i obiektywnego, nie zaś czysto formalnego i mającego swój cały fundament w samym podmiocie. Nie można np. wybierać miłości na poziomie podstawowym, zarazem zabijać kogoś cieleśnie w konkretnej sytuacji życiowej.

Fakt szerokiego podjęcia tematu wyboru podstawowego, a zarazem negowanie jego ścisłego związku z konkretnymi normami kategorialnymi przez różne odmiany etyki konsekwencjonalistycznej i sytuacyjnej, wyznawane przez wielu współczesnych teologów moralnych, czyni zagadnienie właściwego zrozumienia tego wyboru jednym

---

[4] *Podmiotowość i to, co nieredukowalne w człowieku*, „Ethos" 1(1988) nr 2/3, s. 25 n. (Wersja angielska artykułu: *Subjectivity and the Irreducible in Man*, „Analecta Husserliana", 7(1978), s. 107-114). Podkr. oryginału.

z głównych przedmiotów dyskusji we współczesnej teologii moralnej. Etyka sytuacyjna interpretuje ten wybór po kantowsku, odcinając niejako etyczny świat osoby od realnej rzeczywistości zewnętrznej. Ujęcie von Hildebranda i jego uczniów przeciwstawia się zarówno obiektywizmowi, jak i subiektywizmowi etycznemu w tradycyjnym rozumieniu, gdyż budują oni etykę wprawdzie w pełni obiektywną, ale opartą całkowicie na ludzkim podmiocie, podkreślając, podobnie jak to czyni Wojtyła, obiektywną realność owego podmiotu[5]. Praca Seiferta, porządkująca i rozwijająca podstawy tego subtelnego i wymagającego dla swego zrozumienia znacznego wysiłku stanowiska, posiada zatem podstawowe znaczenie również dla teologii moralnej.

Krótkość tego omówienia nie pozwala na poruszenie wielu istotnych i pasjonujących zagadnień związanych z dziełem Seiferta. Zakończę zatem jedynie podkreślając wraz z Buttiglione, że książka ta jest „kamieniem milowym na drodze, prowadzącej do nowego odkrycia metafizyki w czasach współczesnych, zarówno przez odwagę, z jaką przeciwstawia się ustalonym mitom, jak i krytyczną wierność długiej tradycji, nie tylko przedstawionej, ale także z pasją odnowionej, jak wreszcie przez upartą wolę trzymania się «samej rzeczy», która to wola jest samą istotą tej filozofii"[6].

[5] *Essere e persona*, Słowo wstępne, s. 31 nn.

[6] Tamże, s. 75.

Tadeusz STYCZEŃ SDS

U ŹRÓDEŁ KRYZYSU TEOLOGII MORALNEJ[1]

Pytanie: „Przez co moralność jest moralnością, przez co dobro i zło: intencji działania i samego działania – staje się moralnym dobrem i złem, przez co powinność staje się moralną powinnością?" – i tegoż pytania metajęzykowy odpowiednik: „Przez co etyka jest etyką, jak ona określa swe podstawowe pojęcia, jak uzasadnia swe sądy: swą zasadę naczelną, swe normy szczegółowe?", czyli problematyka istoty moralności i jej metaetyczne pendant: problematyka charakteru metodologicznego sądu etycznego – oto pole zainteresowania ks. Andrzeja Szostka od chwili, gdy zaczął analizować koncepcję etyki T. Czeżowskiego i T. Kotarbińskiego w swej rozprawie magisterskiej[2], aż po dzień dzisiejszy.

Problematyka istoty moralności prowadzi ks. Szostka do ujawnienia w samym jej centrum pozycji osoby ludzkiej i konsekwentnie wprowadza go w centrum problematyki związanej z ludzką osobą. Ma to swój metateoretyczny odpowiednik w jego zainteresowaniach dotyczących metodologicznego związku etyki z antropologią. To skupienie uwagi na zagadnieniu istotnym przedmiotu etyki i samej etyki jest charakterystyczne dla całego okresu naukowej aktywności ks. Szostka. Nie znaczy to, że są mu obce zagadnienia szczegółowe. Przeciwnie, lecz i w nich widzi on zawsze – analizuje i weryfikuje – mechanizm funkcjonowania i konkretyzowania się tego, co istotne.

Trudno zresztą nie dostrzec również związku łączącego problematykę rozprawy doktorskiej ks. A. Szostka: *Normy i wyjątki. Filozoficzne aspekty dyskusji wokół norm ogólnie ważnych we współczesnej teologii*[3] z problematyką jego rozprawy habilitacyjnej *Natura – rozum – wolność* właśnie przez nas omawianej. Przy całej odmienności i nowości perspektywy w podejściu do podjętej w ostatniej książce problematyki, natrafiamy w niej nadal na główny nurt problemowy jej poprzedniczki. I tu, i tam wciąż bowiem chodzi autorowi o istotnie ważny – nie tylko dla samorozumienia filozofii moralności, lecz dla samorozumienia filozofii w ogóle – problem, jakim jest zagadnienie możliwości zasadnego formułowania twierdzeń ogólnych wyrażających realne prawdy konieczne. W pozytywnym rozwiązaniu tego zagadnienia filozofowie – przynajmniej pozostający w klasycznym nurcie filozofowania – widzą po

---

[1] A. Szostek MIC, *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990, ss. 362. Rozprawa habilitacyjna.

[2] Której streszczenie przedstawił w artykule: *Etyka jako nauka empiryczna w ujęciu T. Czeżowskiego i T. Kotarbińskiego*, „Roczniki Filozoficzne" 19 (1971) z. 2, s. 43-57.

[3] Obronionej w roku 1978, a wydanej przez RW KUL w roku 1980.

dziś dzień sprawę rzędu „być albo nie być" filozofii filozofią, tj. dyscypliną autonomiczną, mającą swe własne, odrębne i niczym nie zastąpione miejsce w całokształcie ludzkiego poznania. W przypadku etyki problem ten przyjmuje – pars pro toto – postać zagadnienia możliwości zasadnego formułowania ogólnych norm wyrażających bezwyjątkową – i w tym sensie absolutną – obowiązywalność co najmniej niektórych, treściowo zdeterminowanych, sposobów postępowania. Z kolei w pozytywnym rozstrzygnięciu tego problemu etycy nurtu klasycznego widzą sprawę rangi „być albo nie być" etyki filozofią moralności, czyli naprawdę etyką, a więc tą dyscypliną, której uprawianie staje się według nich godne w ogóle uwagi i warte intelektualnego trudu. W tej właśnie postaci problem ten nadal inspiruje i zarazem zakreśla obszar zainteresowania ks. Szostka również w jego rozprawie habilitacyjnej. Sądzę, że autor nie stałby się autorem dzieła, które wymagało od niego dziesięciu lat – włączając w to czas pracy nad rozprawą doktorską dwudziestu lat – intensywnego wysiłku, gdyby nie niepokój zawarty w tym jednym pytaniu: Czy w etyce jest miejsce na jedną bodaj ogólną, treściowo zdeterminowaną, normę dotyczącą działania ludzkiego, która by obowiązywała absolutnie, tj. w sposób wykluczający możliwość dopuszczenia wyjątku, czyli normę typu: „Nie wolno ci nigdy czynić tego i tego"? Pasja poznawcza, tym pytaniem wyrażona, kazała autorowi sięgnąć, rzec można, do samego korzenia problemu, do miejsca, w którym można by pozytywną odpowiedź na powyższe pytanie najbardziej radykalnie zakwestionować. I gdzie ją też de facto w naszym wieku w sposób bezprecedensowo radykalny zakwestionowano. W taki oto sposób powstało dzieło zwieńczające wieloletni trud i stanowiące owoc dojrzałości naukowej autora, owoc – rzec trzeba – niezwykle dojrzały. Czy nie znaczy to jednak, że ks. Szostek napisał dwie różne rozprawy na ten sam temat?

To, co różnicuje obie rozprawy, wiąże się z odmiennością – a także z rozległością – perspektywy badania tego samego w gruncie rzeczy problemu, jakim jest zagadnienie metodologicznej prawomocności absolutnych treściowych norm w etyce. Metaetyczną optykę rozprawy doktorskiej: teleologizm czy deontologizm jako adekwatna metoda argumentacji na rzecz słuszności norm etycznych – autor rozprawy habilitacyjnej zamienia na optykę par excellence antropologiczną. W rozprawie tej ks. Szostek analizuje wymienioną problematykę z pozycji roli, jaka przypada rozumowi w formułowaniu norm moralnych. Czy jest ona – pyta autor – odtwórcza czy twórcza, a idąc głębiej jeszcze: kim jest w swej istocie formułujący normy moralne człowiek, podmiot moralności – czy jest ich odkrywcą, czy też ich twórcą?

Główny tytuł swej rozprawy *Natura – rozum – wolność* ks. Szostek formułuje w taki sposób, że stwarza to możliwość jego dwojakiej – i zarazem diametralnie przeciwstawnej – wykładni, do czego z kolei kluczem staje się pojęcie „twórczego rozumu", którym od trzydziestu lat z górą zaczęła operować katolicka teoria moralna. To z kolei autor uwydatnia podtytułem rozprawy: *Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*. To zestawienie i przeciwstawienie zarazem sensów: tytułu głównego i podtytułu – pozwala autorowi w sposób nader zwięzły i frapujący jed-

nocześnie zasygnalizować i wprowadzić w przyjętą w rozprawie rozmyślnie ambiwalentną perspektywę badania podjętego w niej problemu. Jest to z jednej strony perspektywa ciągłości drążonej przez ks. Szostka od lat dwudziestu problematyki absolutnej obowiązywalności norm moralnych łączona, z drugiej strony, z perspektywą nowości optyki, jaką w jej badanie autor rozprawy *Natura – rozum – wolność* wnosi i jaką sygnalizuje już samą formułą jej podtytułu.

Spojrzeniu klasycznego filozofa na triadę: „natura – rozum – wolność", odsłania się, przynajmniej prima facie, antropologiczno-etyczna wizja człowieka jako podmiotu, któremu on sam jako człowiek („Natura") jest poznawczo dany („Rozum") i jednocześnie zadany („Wolność"). Jest to podmiot zdolny do podejmowania wolnych decyzji, który jednak odczytując aktami swych władz poznawczych określającą go w sposób istotny, a więc konieczny – i dlatego też niezmienny i powszechny – obiektywną o nim (a więc niezależną też od niego samego) prawdę o sobie, odkrywa przez to – i tak też poznawczo odtwarza – wpisane w swój własny byt zadanie dla siebie. Akt poznania prawdy o sobie jest bowiem – w tym stanie rzeczy – jednocześnie aktem uznania prawdy za prawdę i przez to aktem związania swej wolności do uznania owej prawdy właściwymi aktami wolności: aktami wyboru. Poznanie prawdy o sobie jako prawdy o człowieku – mocą aktu samopoznania – wiąże więc podmiot i jego wolność w sposób w tym sensie konieczny, iż niespełnienie tego zadania (nieuznanie owej prawdy) odpowiednimi aktami wolnego wyboru musi przybrać nieuchronnie postać sprzeniewierzenia się samemu sobie i swej wolności. Akt taki staje się po prostu aktem nadużycia wolności do zadania gwałtu samemu sobie. Podmiot wolny nie uznaje tu bowiem aktem wyboru prawdy o samym sobie stwierdzonej i przez to już za prawdę uznanej – aktami własnego (samo)poznania. Oto dlaczego zwrócenie uwagi na ten osobliwy stan rzeczy gwarantuje formułom zdaniowym, które ujmują – i wyrażają – ów wewnętrzny i nierozłączny związek realny wolności człowieka z prawdą o człowieku (z jego naturą) daną w samopoznaniu, metodologiczny walor rzeczowych prawd koniecznych lub – jak zwykło się mówić w etyce – „moralnych absolutów".

Zwornikowa rola w triadzie: „natura – rozum – wolność", przypada rozumowi, określanemu w tym kontekście także mianem sumienia. Jest to, jak widać, rola lektora i zarazem przekaziciela dla wolności prawdy o człowieku, rola instancji per se receptywnej, konstatującej prawdę na użytek stanowiącego o sobie podmiotu, co mu właśnie umożliwia kierowanie sobą w działaniu w świetle prawdy o sobie.

Podmiot kieruje więc sobą dzięki rozumowi. Wolność jawi się w tym układzie jako centrum mocy sprawczej, ale mocy oświeconej – dzięki rozumowi – prawdą o człowieku, dzięki czemu człowiek działając władny jest sam rządzić sobą, czyli być autonomicznym podmiotem. Tego rodzaju samorządność, autonomia, możliwa jest dla człowieka jednak tylko dlatego, iż moc jego wolności jest mocą poddawania się prawdzie o sobie – nie zaś mocą poddawania sobie prawdy o sobie! Człowiek rządzi

sam sobą, jeśli – korzystając ze swej wolności – rządzi się ukazywaną jej przez rozum – prawdą o sobie. Wolność spełnia właściwą sobie rolę w służbie autonomii człowieka, gdy poddaje się kierownictwu rozumu, który z kolei spełnia właściwą mu – kierowniczą wobec wolności – rolę, gdy sam staje się bez reszty dyspozycyjny w służbie poznania prawdy o człowieku, prawdy, którą poznawczo odtwarza dla ukierunkowania wolności. Rola rozumu więc jako łącznika obu skrajnych korelatów triady tytułowej – to rola instancji z jednej strony odtwórczej wobec prawdy, z drugiej zaś strony rola instancji współkonstytuującej samą substancję wolności. Św. Tomasz mówi w tym kontekście, że wolność zakorzenia się w rozumie. Sumując: to, co stanowi prawdę definiującą człowieka jako człowieka i co z kolei konstytuuje dla wolności absolutnie konieczne – czyli niewymienialne na żadne inne i nie podlegające w imię żadnych „wyższych" racji uchyleniu – zadanie, nie tylko w niczym nie narusza ani nie ogranicza wolności, przeciwnie, współokreśla jej istotę, stanowiąc warunek nieodzowny jej autoafirmacji, jej samospełnienia się jako wolności. W związku z tym 1. proklamacja absolutnej obowiązywalności norm działania strzegących identyczności człowieka, 2. proklamacja rozumu jako instancji identyczność tę odczytującej, 3. proklamacja wolności i wreszcie 4. proklamacja etyki jako teorii władnej formułować zasadnie „moralne absoluty", dotyczące określonych postaci ludzkiego postępowania – to kategorie nierozdzielnie ze sobą związane.

Podana tu w skrócie klasyczna wykładnia tytułowej triady „natura – rozum – wolność" stanowi tło i punkt odniesienia, które pozwalają dopiero docenić we właściwych proporcjach wyzwanie, jakie pod jej adresem autor rozprawy zaanonsował w jej podtytule: *Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, i pozwalają wejść zarazem w optykę, w jakiej ks. Szostek rozpatruje sprawę moralnych absolutów w podjętej przez niego rozprawie. Dla kogoś w każdym razie, kto nawykł do tradycyjnego sposobu odczytywania triady „natura – rozum – wolność", podtytuł rozprawy stanowić musi totalne zaskoczenie. Następuje bowiem w nim zupełne odwrócenie kierunku wewnętrznej zależności poszczególnych członów triady, i to w imię odkrycia tego, co to znaczy naprawdę być człowiekiem i co to znaczy działać jako podmiot moralności. Nakładają się tu na siebie dwa różne powody, oba wymienione w podtytule.

Przede wszystkim samo słowo „rozum" zostaje w podtytule dopełnione przymiotnikiem „twórczy", co w świetle dokonanej co dopiero klasycznej wykładni tytułu głównego zdaje się sprzeczne z samą istotą rozumu jako władzy poznawczej, a więc władzy, której rola polega na odtworzeniu dla wolnego podmiotu działania prawdy o tym, przez co działający jest tym, kim jest: człowiekiem. Ten radykalny zwrot w sposobie rozumienia rozumu rzutuje nie mniej radykalnie na sposób rozumienia obu pozostałych członów tytułowej triady: natury i wolności, zwłaszcza zaś na sposób ujmowania kierunku zachodzącej między nimi zależności. Przekształca radykalnie sposób pojmowania wzajemnej relacji wolności człowieka do prawdy o człowieku (natury), a przez to sposób rozumienia samej wolności. Rozstrzyga się tu istotne dla sprawy pytanie: czy wolność jest mocą

poddawania się – z pomocą rozumu – niezależnej od niej prawdzie o człowieku (naturze), czy też jest ona mocą kształtowania – z pomocą rozumu – prawdy o człowieku. Czy „natura" człowieka nie jest dopiero tworem wolności i rozumu, rodzajem autoprojektu, czyli produktem kultury? Czy po prostu jedyną obiektywną – niezależną od wolności – prawdą o człowieku nie jest ta tylko prawda, że jego wolność nie jest normatywnie (moralnie) związana żadną zastaną prawdą o człowieku poza prawdą o sobie jako wolności właśnie i – ewentualnie – faktem, iż się jest taką wolnością pośród innych tego samego rodzaju wolności? Rzutuje to ostatecznie na sam sposób rozumienia człowieka jako podmiotu moralności: czy jest on podmiotem powołanym do tego, by normy dla siebie – z pomocą rozumu – odtwarzać, a potem je wypełniać, czy też jest podmiotem powołanym do tego, by siebie samego i tak też dopiero normy dla siebie – z pomocą rozumu, zaprojektować? Inaczej zaś zadając to pytanie: czy człowiek swą własną istotę-naturę odnajduje, by nią się następnie w swym postępowaniu kierować, czy też ją sam twórczo – ewentualnie w kontekście innych wolności – kształtuje i sobie nadaje?

Wszystko to radykalnie przeobraża cały sposób widzenia problematyki moralnych absolutów: czy bowiem w wyniku proponowanej radykalnej rewizji całej optyki sprawy istnieje jeszcze jakakolwiek podstawa dla zasadniczego ich formułowania – zważywszy, że cała tzw. przedmiotowa strona człowieka zostaje bez reszty zredukowana do wolności rozumianej jako moc władna określić projekt tego, co uzna za swą własną naturę? Problem moralnych absolutów w etyce – przy tej wizji rozumu i jego podmiotu – ulega po prostu likwidacji jako relikt myślenia w kategoriach anachronicznego „obiektywistycznego nieporozumienia". Chcieć poddać wolność jakimś domniemanym absolutom moralnym, to zredukować jedyny absolut moralny (i sprawę jego afirmacji), jakim jest wolność, definiująca osobę jako osobę, do natury, czyli konieczności, czyli zredukować podmiot do przedmiotu (rzeczy), co ostatecznie znaczy dokonać najbardziej opacznego aktu w stosunku do osoby: dokonać jej uprzedmiotowienia na poczet jej afirmacji, czyli popełnić najbardziej elementarny i najbardziej groźny dlatego błąd – naturalizm! – w zakresie etycznego myślenia. Oto o jaki zwrot – i o jaki przełom – w dziedzinie myślenia etycznego chodzi, jeśli w miejsce rozumu–lektora natury dla wolności przyjmie się w etyce rozum konstruujący naturę w imię promocji wolności.

Podtytuł rozprawy musi następnie zaskakiwać także dlatego, iż ów radykalny zwrot, którego domaga się w antropologii i etyce – i na który wskazuje – idea „twórczego rozumu", zostaje przez autora rozprawy usytuowany w miejscu najmniej, jakby się zdawać mogło, do tego odpowiednim i oczekiwanym, a mianowicie we współczesnej teologii moralnej. Wszak właśnie w jej ramach – zgodnie z brzmieniem podtytułu – autor zamierza przeprowadzić „filozoficzną analizę twórczego rozumu". Otóż próba zasymilowania idei „twórczego rozumu" w łonie teologii moralnej musi zaskakiwać właśnie dlatego, że prowadzi ona w sposób nieunikniony do radykalnego zakwestionowania możliwości formułowania wszelkich bez wyjątku norm pretendujących do powszechnej obowiązywalności da-

nego sposobu postępowania, wbrew temu, iż właśnie ta teologia przez całe stulecia zasadności niektórych takich norm broniła. Wszak z tego właśnie powodu wprowadziła ona w swe instrumentarium metodologiczne takie kategorie, jak pojęcie „zła koniecznego" („malum necessarium") w odniesieniu do pewnych treściowo zdeterminowanych aktów oraz odpowiadające mu na metapoziomie pojęcie „sądu ogólnego" obowiązującego absolutnie, czyli – wedle terminologii tej teologii – „semper et pro semper". Kategorie te zdają się wskazywać na to, że teologia ta uzasadniała wspomniane normy odwołując się do racji czysto rozumowych, filozoficznych, a nie dlatego, iż głosił je niezależnie od tego Nauczycielski Urząd Kościoła, który – przypisując sobie zarazem autorytet autentycznego interpretatora prawa moralnego wypływającego z ludzkiej natury stworzonej przez Boga – w swej misji głosiciela tych norm również chętnie się do czysto racjonalnej argumentacji teologów odwoływał. Czy więc „antropologiczny zwrot" znamionowany ideą „twórczego rozumu" nie musi doprowadzić do radykalnej kontrowersji pomiędzy Magisterium Ecclesiae a współczesną teologią? Pytanie to jest zbędne. Kontrowersja ta jest znanym, i dramatycznym, faktem. Owszem, wydaje się, że nic bodaj równie ostro i wyraźnie niż ta właśnie kontrowersja nie ujawnia, o jak bardzo tu doniosły i jak wciąż aktualny problem chodzi, gdy mowa o absolutach moralnych w etyce, jak bardzo istotną rolę w sporze o absoluty moralne w etyce odgrywa idea „twór czego rozumu" i jak radykalne konsekwencje wypływają z próby zasymilowania tej idei w łonie teologii moralnej. Wspomnijmy, iż narzuca się tu samo przez się pytanie: kto w tym sporze naprawdę broni rozumu?

Trudno więc o lepsze ukazanie i uzasadnienie wagi i potrzeby podjętego przez ks. Szostka problemu. Wydaje się też, iż wybór idei „twórczego rozumu" jako sui generis „okna wglądowego" w sedno problematyki moralnych absolutów w jej współczesnej postaci zapewnia autorowi rozprawy wyjątkowo dogodną pozycję do uchwycenia jej całokształtu w najbardziej dla niej węzłowym – gdyż organizującym wszystko inne w jednorodną całość – punkcie. Okoliczność zaś, iż autor zdecydował się w swej rozprawie prześledzić próbę przebudowy właśnie za pomocą i w świetle idei „twórczego rozumu" całego systemu teologii moralnej, pozwala mu osiągnąć za jednym jakby rzutem podwójny rezultat: próbę tę niejako przejrzeć do końca i ocenić także jej wsobną wartość w świetle jej własnych implikacji, następnie zaś postawić pod osąd tychże implikacji również samo przedsięwzięcie tych teologów, którzy właśnie w oparciu o tę ideę postanowili dokonać dzieła radykalnej rekonstrukcji całego dotychczasowego systemu teologii moralnej. Jak autor widzi i jak ocenia szanse i możliwości tej rekonstrukcji w świetle jej – ujawnionych w rozprawie – implikacji i konsekwencji?

Z powyższej prezentacji mogłoby się wydawać, że pierwszym co do rangi pytaniem, jakie sobie autor w swej rozprawie postawi, będzie pytanie o to, jak doszło do faktu zadomowienia się idei „twórczego rozumu" w ramach teologii moralnej. Istotnie, autor rzeczywiście stawia to pytanie jako pierwsze co do kolejności, choć nie to pytanie uzna za pierwsze co do rangi. Sprawie genezy recepcji idei „twórczego rozumu", sprawie ciekawej i historycznie

ważnej, poświęca cały zresztą pierwszy rozdział rozprawy, zatytułowany: *Asymilacja filozoficznej idei autokreacji we współczesnej teologii moralnej*. W pryzmacie dokonań wielkich twórców antropologii transcendentalnej: I. Kanta, świadomego dokonanego przez siebie „antropologicznego zwrotu" znaczonego przezeń mianem „kopernikańskiego przewrotu", i W. G. Hegla, podkreślającego wpływ zinstytucjonalizowanych intersubiektywnych struktur społecznych na kształtowanie się moralnej samoświadomości indywiduów, oraz dokonań współczesnej nauki w kształtowaniu się ewolucyjnej mentalności, ukazuje nam autor podjętą przez teologów-protagonistów „antropologicznego zwrotu" próbę nowej interpretacji swej własnej tradycji, w tym dzieła św. Tomasza, w szczególności zaś przypisywaną mu przez nich decydującą rolę (przezwyciężenie „stoickiego biologizmu") w procesie „autonomizowania się" rozumu (sumienia) wobec natury. Rozdział ten, mogący pasjonować historyków filozofii i teologii i pobudzać do dalszych badań, może też nasuwać niejedno pytanie pod adresem autora. Zostawiam tę sprawę znawcom przedmiotu.

Lecz nie pytanie o genezę idei „twórczego rozumu" we współczesnej teologii moralnej, lecz o rolę owej idei w przeobrażaniu struktury wewnętrznej teologii – interesuje w pierwszym rzędzie ks. A. Szostka. Stąd istotnie ważnym rozdziałem rozprawy jest jej rozdział drugi, noszący tytuł: *Koncepcja twórczego rozumu jako idea przewodnia „nowej teologii moralnej"*, w którym autor założywszy już fakt nadania jej przez teologów prawa obywatelstwa w ramach uprawianej przez nich dyscypliny – oferuje im swe uważne i krytyczne zarazem towarzyszenie przy ich dziele przebudowy podstawowych struktur systemu teologii moralnej z pomocą tej właśnie idei. Tak więc i tu interesować będą autora nie tyle same nazwiska głównych architektów, choć są to nazwiska znane, jak K. Rahner, F. Böckle, J. Fuchs, czy wreszcie B. Schüller i P. Knauer, ile sama przeobrażająca z gruntu te struktury moc idei „twórczego rozumu" oraz jej płodność wynikająca z dynamiki jej logiki wewnętrznej. Ks. Szostek wskazuje na cztery główne przęsła dzieła rekonstrukcji.

I tak K. Rahner, którego ks. Szostek uważa za głównego inspiratora i naczelnego architekta dzieła przebudowy teologii moralnej, kładzie fundament pod jego dokonanie poprzez swą koncepcję osoby ludzkiej jako wolności wcielonej – co prawda – w naturę wraz ze wszystkimi jej prawidłowościami, lecz zarazem wobec niej moralnie i normatywnie suwerennej. Osoba w tym ujęciu mocą swej własnej struktury zostaje wezwana do par excellence własnego, czyli wolnego od determinacji praw natury aktu podstawowego wyboru profilu i kierunku rozwoju swego dynamizmu, i do określenia przy aktywnym udziale właśnie „twórczego rozumu" (samorozumienia jako a k t u) – swego własnego – niezależnego od i nadrzędnego wobec zastanej natury – a u t o p r o j e k t u (samorozumienia jako r e z u l t a t u). Dlatego autoprojekt właśnie, nie zaś zastane prawidłowości natury, przejąć ma rolę właściwego kryterium kwalifikującego wartość moralną kolejnych – jako z nim zgodnych lub niezgodnych – wtórnych wobec niego aktów kategorialnych.

F. Böckle uzupełnia ten pogląd, twierdząc, że tego rodzaju akt twórczej autodeterminacji człowieka (autonomia) nie tylko nie przeciwstawia się prawu Bożemu (teonomia), lecz leży na jego linii, jako że akt wolności człowieka „reprezentuje" w nim właśnie jego Stwórcę i wyraża przez to Jego wolę. Pozwala to widzieć w Bogu nie konkurenta i zagrożenie dla ludzkiej wolności i autonomii, lecz ich ostatecznego gwaranta. Wszystko zatem, co człowiek uczyni zgodnie z tak rozumianym wolnym autoprojektem, uzyskuje z góry aprobatę Boga: jest przez to samo wcieleniem i wyrazem „teonomicznej autonomii".

Również we wzajemnym współdziałaniu ludzi ze sobą rolę moralnego kryterium i wyznacznika treści odnośnych reguł moralnych (rolę „normy moralności") pełni nie zastana natura człowieka i jej prawa, lecz autoprojekty poszczególnych osób ludzkich. Nie mogą one być tworzone poza ramami dialogu i bez wysiłku uzyskania aprobaty społecznego konsensu. Ostatecznie jednak nic nie jest w stanie wyręczyć poszczególnych podmiotów w ich wyłącznym prawie i obowiązku zaprojektowania siebie w sposób wolny, a co za tym idzie, przejęcia wyłącznej i ostatecznej odpowiedzialności za moralną ocenę podejmowanych – w tym układzie odniesienia – przez siebie konkretnych decyzji. Każdorazowy akt oceny sumienia jest z tego powodu aktem par excellence twórczym, aktem „kreatywnego sumienia" – dopowie J. Fuchs.

Natomiast o moralnej słuszności konkretnych ludzkich działań zewnętrznych rozstrzygać może wyłącznie bilans (Güterabwägung) powodowanych przez nie zysków i strat (teleologizm–konsekwencjalizm–utylitaryzm). Bilans ten może dać wynik – z uwagi na jego z konieczności empirycznie mierzalny charakter – zawsze i tylko przybliżony, prawdopodobny, nigdy definitywnie jednoznaczny, nigdy więc w sposób niezawodny rozstrzygnięty. To zaś w sposób definitywny i niezawodny rozstrzyga o jednym: o niemożliwości zasadnego formułowania jakichkolwiek ogólnych norm dotyczących działania– czyli mogących obowiązywać w sposób absolutny, bezwyjątkowy. Wprowadzając tego rodzaju rachunek w ramy teologii moralnej, protagoniści jej przebudowy pragną – należy tu zwłaszcza podkreślić wkład B. Schüllera i P. Knauera – respektować z jednej strony racjonalność ludzkich czynów, z drugiej zaś ich wolność. „Racjonalność wymaga liczenia się z zastanym światem: jego prawami i układem przedmoralnych dóbr. W imię swej wolności natomiast podmiot powinien podporządkować ów układ swojej decyzji, mocą której nadaje on sens i moralną rangę zarówno tym dobrom, jak i aktom zmierzającym do ich osiągnięcia" (s. 325).

Wraz z wymienioną na końcu propozycją włączenia tak właśnie rozumianego rachunku (teleologizm-utylitaryzm) w wewnętrzną strukturę systemu teologii moralnej pojawia się projekt dokonania bezprecedensowej w dziejach etyki syntezy. Teologowie „twórczego rozumu" chcą połączyć pryncypium moralnego dobra intencji oraz pryncypium moralnej słuszności czynu: dobroci intencji, opartej na transcendentalnie określającej się – czyli normatywnie suwerennej względem natury człowieka – wolności, co wyklucza możliwość jakiejkolwiek absolutnej, treściowo określo-

nej normy moralnej (błąd naturalizmu!), oraz słuszności czynu, określanej w oparciu o model „logiki chcenia" uprawianej w duchu scjentystyczno-racjonalistycznej prakseologii. Ta ostatnia zresztą musi także – tym razem z racji epistemologicznych (empiryzm) – całkowicie wykluczyć możliwość zasadnego formułowania jakichkolwiek treściowych absolutów moralnych; co więcej, musi w imię tak pojętej racjonalności – ostrzec (H. Reichenbach, K. Popper) przed wszelkimi autorytetami (ideologia, totalitaryzm), które prawo do ich głoszenia sobie uzurpują.

Dodać tu trzeba, że w ten sposób po raz pierwszy w dziejach dokonuje się rodzaj sojuszu etyki typu Sartre'a (ks. Szostek widzi w niej ostatnie ogniwo „kopernikańskiego przewrotu" antropologicznego Kanta), który jednak domagał się wykluczenia z ram etyki kategorii (autorytetu) Stwórcy człowieka w imię afirmacji człowieka (jako wolności par excellence), z etyką typu Reichenbacha, domagającego się radykalnego wyeliminowania z ram etyki wszelkiego autorytetu ludzkiego, który by – w ślad za Platonem–Sokratesem – usiłował powoływać się na rozum dla usprawiedliwienia treściowych absolutów moralnych. Böckle wyjaśnił bowiem, iż etyka typu Sartre'a wcale nie potrzebuje żywić jego obaw odnośnie do Stwórcy człowieka, skoro tenże obdarzył go transcendentalnie rozumianą wolnością, nie zaś wolnością polegającą na mocy przyjęcia bądź odrzucenia danej mu wraz z wolnością prawdy (kategorialnie) określającej jego istotę-naturę. Tak oto racje (antropologiczno-etyczne) transcendentalnej wolności i racje epistemologiczne scjentystycznego rozumu nie muszą się wcale w etyce przeciwstawiać, przeciwnie – spotykają się harmonijnie w jednym: nie pozostawiają w niej miejsca na żadne treściowe „absoluty moralne". Tak oto proklamacja jedynego absolutu, jakim jest transcendentalnie rozumiana wolność, stwarza bezprecedensową szansę symbiozy „rozumu twórczego" z „rozumem nauki" w etyce! Teologia moralna, która możliwość tej symbiozy przygotowała (zwłaszcza dzięki koncepcji „teonomicznej autonomii") i oferuje ją w swoich własnych ramach, może liczyć na uznanie zarówno filozofów pozostających pod urokiem „kopernikańskiego przewrotu" antropologicznego Kanta, jak i na uznanie współczesnych ludzi nawykłych odnosić się z respektem wobec krytycznej trzeźwości myślenia w kategoriach nauki. Czy nie jest to więc teologia moralna na miarę współczesności?

Respektowi dla logiki wewnętrznej rządzącej dziełem i dla kierujących się nią budowniczych „nowej teologii" towarzyszy jednak również rosnący w książce ks. Szostka niepokój, niepokój, który nasila się w miarę ujawniania coraz dalszych konsekwencji, nieuchronnie wynikających z rządzącej całym dziełem przebudowy teologii przesłanki wyjściowej. Rośnie do punktu, w którym konsekwencje zaczynają przerażać, ujawniając swe destruktywne moce. Konsekwencje te sprowadzają się ostatecznie do jednej: radykalny subiektywizm zrekonstruowanej w duchu idei „twórczego rozumu" teologii moralnej. Ujawnieniu tych konsekwencji i zarazem postawieniu autorów dzieła przebudowy teologii moralnej wobec pytania o gotowość przyjęcia – w imię tej samej konsekwencji – wszystkich jej kosztów poświęca autor trzeci i ostatni rozdział swej rozprawy,

noszący tytuł: *Subiektywizm etyczny „nowej teologii moralnej" i jego antropologiczne podstawy*.

Istota krytyki zaprezentowanej koncepcji sprowadza się ostatecznie, jak sądzę, do tego: przyjąwszy jako przesłankę wyjściową „twórczy rozum" trzeba 1. w imię logiki zdać sobie sprawę ze wszystkich (a nie tylko pewnych, wyróżnionych) jej konsekwencji i 2. w imię tej samej logiki zadeklarować również gotowość przyjęcia ich wszystkich (a nie tylko wygodnych dla autorów) bądź też dokonać odpowiedniej, radykalnej rewizji rzeczonej przesłanki. Tertium non datur. Trzecie wyjście nie istnieje. I tak z idei „twórczego rozumu" stojącej u podstaw „zwrotu antropologicznego" wynika – podkreślane przez jego entuzjastów z satysfakcją – odrzucenie możliwości zasadnego formułowania jakiejkolwiek treściowo zdeterminowanej absolutnej normy etycznej, lecz wynika z niej także szereg innych konsekwencji, które jej rzecznicy winni – w imię jej własnej logiki wewnętrznej – i dostrzec, i przyjąć.

Ks. Szostek oferuje swą pomoc sporządzając listę innych konsekwencji idei „twórczego rozumu". Są na niej m.in. konsens partnera współdziałania jako warunek konieczny i wystarczający uznania go za działanie moralnie dobre i słuszne zarazem – niezależnie od jego treści; nieuniknioność odwołania się do przemocy – w imię wolności – dla urzeczywistnienia własnego autoprojektu w sytuacji konfliktu z autoprojektem drugiej osoby (po wyczerpaniu wszelkich środków perswazji); konieczność umieszczenia ciała (życia cielesnego) poza definicją osoby ludzkiej, pomimo zadeklarowania jej „wcieloności" (dualizm), by nie musieć doprowadzić do poddania wolnej autodeterminacji osoby pod dyktando „kategorialnego absolutu moralnego" w postaci normy o absolutnej nienaruszalności życia bezbronnej osoby w imię należnej jej jako osobie afirmacji.

Za szczególnie cenne uważam w rozprawie ks. Szostka zwrócenie uwagi na kompletną niewydolność tej teorii (K. Rahner, F. Böckle) w wyjaśnieniu fenomenu bezinteresowności moralnego dobra (miłości osobowej), niewydolność, wynikającą z pryncypialnego dla tej teorii zamykania podmiotu w obrębie jego własnej immanencji (pomimo deklarowania „transcendencji osoby"). Istota tej krytyki sprowadza się do tego, iż autorzy operujący ideą „twórczego rozumu", umieszczając transcendentalnie określoną wolność na absolutnym szczycie aksjologicznym, sami przez to spychają ową wolność (i siebie) z jedynej płaszczyzny, gdzie wolność zderza się z kategoryczną – czyli autentycznie moralną! – powinnością, a wtórnie z dziedziną, gdzie jedynie pojawić się może autentycznie moralne (bezinteresowne) dobro albo zło (jako uznanie lub odrzucenie niezależnej i od wolności, i od aktu rozumu prawdy o człowieku). Uwagi, których autor nie szczędził słusznie Rahnerowi, odnoszą się ex aequo do znamiennego balansowania Böcklego pomiędzy deontonomizmem a eudajmonizmem w jego koncepcji wolności uwikłanej w ideę „teonomicznej autonomii": wszystko to są dywagacje jakby na przedpolu dziedziny autentycznej moralności, czyli „poza dobrem i złem", o jakie w etyce jedynie chodzi (a właściwie to „poniżej dobra i zła", które nas w etyce interesują i dla których etykę uprawiamy).

Na koniec dwa dopowiedzenia.

Wydaje się, iż autor książki *Natura – rozum – wolność* mógłby pokusić się o jedno jeszcze: o sformułowanie w sposób maksymalnie wyraźny tezy, że stanowisko negujące możliwość treściowo zdeterminowanych absolutów moralnych zawiera już w sobie samym negację trafnego ujęcia naczelnej zasady etycznej (definicji dobra moralnego i powinności moralnej) oraz że trafne ujęcie – vice versa – naczelnej zasady etycznej (personalizmu) zawiera już in corpore suo niektóre co najmniej treściowe absoluty moralne (teza, iż nie jest tak, jakoby konieczne było osobne źródło wiedzy po to, by sformułowawszy zasadę personalizmu, można było sformułować jakąkolwiek normę słuszności ową).

Listę „niewygodnych konsekwencji" mógłby ks. Szostek zapewne uzupełnić jeszcze innymi pozycjami. Wydaje się, iż – zwłaszcza po uwagach dotyczących sprawy bezinteresowności dobra w kontekście krytyki pozycji Rahnera – można by postawić pytanie o możliwość – i o charakter – moralnego samosprzeniewierzenia się osoby ludzkiej (jako podmiotu wolnej autodeterminacji) zarówno samej sobie, jak i swemu Stwórcy, i – na przedłużeniu logiki tego pytania – postawić budowniczych „nowej teologii" jako teologów właśnie – wobec kolejnego pytania, jakim jest pytanie o możliwość i o charakter odkupienia człowieka przez Boga. Czy nie „uniepotrzebniono" tu dzieła Odkupienia?

Ks. Jerzy BAJDA

W OBRONIE PERSONALISTYCZNEJ WARTOŚCI RODZINY

PERSONALISTYCZNA WIZJA RODZINY

Pierwsza z dwu podejmowanych w tym omówieniu książek Rocco Buttiglionego *L'uomo e la famiglia* (*Człowiek i rodzina*)[1] jest ambitną próbą filozofii rodziny. Od początku lektury jest jasne, że autor chce oba człony relacji człowiek–rodzina traktować filozoficznie, nie poddając się utartym przez psychologię czy socjologię szlakom myślowym. Równocześnie od początku jest jasne, że to ma być filozofia personalistyczna, ukształtowana w kontekście kultury chrześcijańskiej. Według zaproponowanej syntezy rodzina wtedy staje się przedmiotem poznania filozoficznego, kiedy widzi się ją jako fundamentalny wymiar istnienia osoby. Zaistnienie osoby nie jest w pełni zrozumiałe poza relacją zrodzenia, czyli absolutnego daru. Ta relacja stanowi podstawę zrozumienia faktu, że istnienie osoby jest wewnętrznie otwarte i odniesione ku istnieniu innych osób. Stąd wywodzi się szczególna wspólnota osób, zespolona więzami zakorzenionymi w oblubieńczym darze małżonków.

Personalistyczna wizja rodziny prowadzi konsekwentnie do interpretacji zwrotnej: do zrozumienia osoby w tym świetle, które tryska z rodziny. Ta wizja rodziny jest już w sposób podstawowy opisana we wstępie książki, a zostaje potwierdzona i rozbudowana w toku kolejnych analiz, składających się na rozdziały poświęcone: miłości, śmierci, pracy i historii.

Do skonstruowania swej syntezy autor dochodzi podwójną drogą. Jedna – to droga fenomenologiczna, prowadząca do ustalenia podstawowych znaczeń, odnoszących się do ludzkiego podmiotu oraz do miłości w jej poszczególnych poziomach i etapach rozwoju. Druga droga to szeroka dyskusja z poglądami filozoficznymi i quasi-filozoficznymi, mająca na celu oczyszczenie pola myślowego od naleciałości historycznych, takich jak immanentyzm, redukcjonizm, ewolucjonizm itp. Autor rozważa także tezy i hipotezy nauk szczegółowych, nie tracąc świadomości swego celu: „stworzenia filozofii rodziny" (s. 22). Chce osiągnąć poznanie transcendujące prawdy psychologiczne czy socjologiczne dzięki wypracowaniu „metajęzyka", czyli języka filozoficznego (s. 23-24).

Znakomitym przykładem tej metody jest interpretacja popędu seksualnego u człowieka. Poprzez opis i stopnie analizy dochodzi do określenia ludzkiego i osobowego wymiaru popędu seksualnego u człowieka (s. 61-88). Ludzka prawda płci ma wymiar etyczno-osobowy. Zarówno etyka represywna, jak i etyka permisywna wynikają z niezrozumienia natury płci (s. 71). Norma

[1] Roma 1991, ss. 283.

wyłania się zawsze z wewnętrznej logiki (prawdy) bytu. Czy normę tę rozpoznaje się drogą poznania wewnętrznej celowości płci czy jej funkcji i sensu wewnątrzoblubieńczej relacji mężczyzny i kobiety, zawsze jest ona wpisana w tożsamość podmiotu (s. 73). Normą jest prawda miłości, transcendentna w stosunku do mowy, a więc także znaków miłości, dla których nośnikiem znaczeń (językiem) jest ciało, naznaczone płciowością, a tym samym naznaczone wymiarem płodności. Jest to wewnętrzny wymiar małżeńskiej unii osób (s. 97, 106, 111, 116 i in.).

Prawda miłości wymaga, aby na poziomie mowy miłości (znaków miłości) nie została zakwestionowana integralność unii osobowej, pełnia wzajemnego daru, a więc konsekwentnie absolutnie bezinteresowny i bezwarunkowy charakter małżeńskiego daru (s. 98). To każe wykluczyć wszelką instrumentalizację czy depersonalizację ciała (s. 109-112). Prawda miłości małżeńskiej jest czymś w rodzaju fundamentu rodziny, jest źródłem jej antropologicznej tożsamości.

Rodzina jest więc rzeczywistością wyłaniającą się z wzajemnego daru osób (chodzi tu o małżeństwo) i tym samym istota rodziny kształtuje się na poziomie istnienia osobowego. Tak widziana rodzina nie jest bynajmniej tworem czysto myślowym: jest to konkretny, wcielony kształt życia ludzkiego. W rodzinie „przecinają się fundamentalne wymiary życia ludzkiego" (s. 13).

Najbardziej podstawowy wymiar ludzkiej egzystencji – to osobowy wymiar miłości: on nadaje życiu ludzkiemu autentycznie ludzki charakter. Pomiędzy osobą i miłością zachodzi więź wzajemnego uwarunkowania. (Deformujących człowieka i rodzinę skutków zerwania tej więzi dotyczy m.in. druga niżej omawiana książka R. Buttiglionego). Tylko osoba może być podmiotem miłości. Z drugiej strony, jest konieczne, by osoba przychodząca na świat spotkała się z bezwarunkową miłością, by mogła się rozwijać jako osoba. Pomyślne urzeczywistnienie tej relacji zależy w dużym stopniu od religijności osób. Kryzys religijności prowadzi do kryzysu rodziny, a ten – do kryzysu człowieka. Na tym poziomie kryzys bywa często nieodwracalny (s. 43).

Osoba i miłość to rzeczywistości wewnętrznie powiązane. Słowa Księgi Rodzaju „nie jest dobrze, aby człowiek był sam" (s. 2, 18) autor tłumaczy w sensie nadającym im ogólną ważność filozoficzną: „Te słowa odnoszą się do człowieka jako takiego, do jego podstawowej struktury bytowej, która go stanowi" (s. 61). Stąd miłość należy w pewnym sensie do definicji osoby: osoba to także relacja do drugich (s. 61). Przede wszystkim jednak jest to relacja do Boga: człowiek najpierw jest Boży i na tej podstawie może wchodzić w relację daru: dar osoby może się dopełnić tylko w zjednoczeniu z miłością Boga (s. 112). U źródła tej prawdy leży tajemnica Trójcy Przenajświętszej (s. 124 n.).

Personalistyczna wizja rodziny zawiera jeszcze pewne bardzo ważne elementy. Należy tu doświadczenie przynależności. Jest to integralnie osobowe przeżywanie prawdy „bycia dla drugich", pełne przyjęcie drugiej osoby we własnej przestrzeni wolności. Przejawia się to także w postawie „posłuszeństwa" pojętego radykalnie: „oznacza ono przyjęcie drugiego do własnego wnętrza osobowego w taki sposób, że już nie mogę pomyśleć żadnej decyzji i żadnego działania jako naprawdę mo-

jego, jeśli ono nie jest podejmowane jednocześnie w relacji do drugiego, żeby tak powiedzieć, w obecności drugiego" (s. 129). Jest to „objęcie sobą" drugiej osoby, wzięcie odpowiedzialności za jej dobro. „Być posłusznym komuś, to znaczy nosić go w pewnym sensie w swoim wnętrzu, aby go zrodzić w jego prawdzie" (s. 129). Odnosi się to nie tylko do małżonków, lecz także do innych członków rodzinnej „komunii osób".

Doświadczenie przynależności osiąga swoją szczególną głębię w relacji zrodzenia i w najpełniejszy sposób jest udziałem kobiety (s. 131). Jednak sens tego „noszenia" i „bycia noszonym" jest ogólniejszy: buduje postawę „przyjęcia" i „bycia przyjętym" – na poziomie bezinteresownego daru (s. 131-132). Wynika stąd jedyna i niezastąpiona rola zarówno ojca, jak i matki w formowaniu człowieka jako osoby (s. 133 n.).

Integralna wizja rodziny obejmuje także takie aspekty ludzkiej egzystencji jak śmierć i praca. Rodzina jest w tym znaczeniu „miejscem śmierci", że stanowi dla człowieka umierającego właściwy punkt odniesienia jako świat relacji osobowych, wiążących go bezpośrednio i najgłębiej. Również dopiero w kontekście (duchowym) rodziny śmierć uzyskuje pełne rysy doświadczenia ludzkiego, owszem, ogólnoludzkiego (s. 152-170).

Jeszcze bardziej praca uzyskuje swoje antropologiczne oświetlenie przez umieszczenie jej w kontekście rodziny. Relacja między pracą a rodziną jest podwójna. Po pierwsze, rodzina może istnieć dzięki pracy, także wykonywanej w rodzinie. Rodzina jest więc celem i motywacją dla pracy jako drogi do autorealizacji osoby (s. 181-182). Po drugie, rodzina sama jest „per se" podmiotem pracy, jest wspólnotą i miejscem pracy w znaczeniu moralnym i antropologicznym, a nie tylko „warsztatowym" (s. 184). Więź między rodziną i pracą ma swoje źródło w planie stwórczym i stanowi podstawę uczłowieczenia pracy ludzkiej. Wywodzą się stąd nader ważne postulaty w zakresie polityki społecznej, których R. Buttiglione nie pomija (s. 189 n.).

Rozdział poświęcony historii zawiera przegląd teorii filozoficznych i politycznych na temat rodziny w epoce nowożytnej, aż do pojawienia się koncepcji „śmierci rodziny". Autor pokazuje przekonująco zjawisko stopniowej degradacji i dehumanizacji miłości pod wpływem prądów naturalistycznych (s. 201 n.) i postępujący (za tym?) proces depersonalizacji antropologii w osiemnasto- i dziewiętnastowiecznych kierunkach filozofii (s. 212 n.). Filozofia Hegla i Feuerbacha przygotowała przesłanki, w oparciu o które pojawiły się koncepcje społeczeństwa, w którym rodzina jest czymś zbędnym, a nawet niepożądanym. Jest czymś niezwykle interesującym śledzić ten osobliwy proces kulturowy, w którym pod pretekstem wyzwolenia człowieka burzy się podstawy rodziny po to, by przygotować struktury coraz doskonalszej formy totalizmu. Wprawdzie czołowi badacze kultury dowodzą, że historia nie zna cywilizacji bez rodziny (s. 256), jednak nadal teoretycy (i nie tylko teoretycy) m.in. socjalizmu obiecują sobie zwycięstwo po zniszczeniu rodziny, stanowiącej ostatni bastion broniący wolności osoby (s. 270-272).

Po lekturze książki *L'uomo e la famiglia* nasuwa się wniosek, że filozofia rodziny powinna stać się trwałą zasadą filozofii społecznej. Synteza zapropo-

nowana przez R. Buttiglionego jest poważnym krokiem w tym kierunku.

KRYZYS ETYKI NA TLE SPORU O „HUMANAE VITAE"

Druga książka włoskiego filozofa pt. *La crisi della morale* (*Kryzys moralności*)[2] składa się z dwóch traktatów. Pierwszy jest poświęcony refleksjom, do których inspirację stanowi dyskusja tocząca się nad encykliką *Humanae vitae*. Drugi zawiera oryginalny komentarz filozoficzny do „środowych katechez" Jana Pawła II na temat powołania mężczyzny i kobiety (*Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*). Pierwszy traktat ma dwa zasadnicze rozdziały: człowiek jako centrum refleksji etycznej oraz rozważania nad dyskusją wokół encykliki *Humanae vitae*. Drugi traktat zajmuje się czterema tematami: ciało i płeć, kobiecość, doświadczenie prawdy i rola rodziny w przekazie wiary.

Pomimo podziału na dwie części książka jest tematycznie spójna, już choćby dlatego, że wspomniane katechezy Jana Pawła II są rozszerzającym komentarzem do encykliki Pawła VI i stanowią odpowiedź na kryzys, jaki ujawnił się przy okazji promulgacji *Humanae vitae*. Istota kryzysu (którym zajmuje się Buttiglione) dotyczy podstaw antropologicznych etyki, a także interpretacji podstawowych pryncypiów moralności w kontekście dzisiejszej kultury.

Autor bierze za punkt wyjścia swoich refleksji określone stanowiska teologiczne i stara się odszukać i zidentyfikować odpowiednie założenia antropologiczne stojące u źródeł sporu. W końcu stara się określić istotę kryzysu w dzisiejszej etyce, także teologicznej. Analiza procesów kulturowych prowadzi do wniosku, że źródłem kryzysu jest, jak zawsze, odejście od wiary. Konsekwencją tego jest zagubienie lub zafałszowanie etycznego wymiaru antropologii, szczególnie w odniesieniu do teorii osoby. Rozpad podmiotu (zjawisko zidentyfikowane filozoficznie) prowadzi do zagubienia ethosu, co jest szczególnie zauważalne w odniesieniu do etyki ciała. Spór o *Humanae vitae* odsłania głęboki kryzys antropologiczny, ponieważ w ethosie *Humanae vitae* ogniskują się wszystkie główne tematy antropologii. W tym także punkcie zbiegają się główne linie kryzysu dzisiejszej kultury: kryzysu osoby, rodziny, społeczeństwa, solidarności i generalnie rozumianej ekologii. Ten kryzys kultury jest w najgłębszym znaczeniu kryzysem moralnym. Polega bowiem na negacji i zafałszowaniu odpowiedzialności za ludzki, osobowy kształt wolności i prawdy stworzonego świata.

Błędna antropologia, która stanowi jądro tego kryzysu, jest owocem zredukowania ludzkiego poznania do samej wiedzy, co nadaje czynności poznawczej wartość tylko instrumentalną (s. 19). Wolność zostaje zredukowana do zdolności czysto negatywnej. W rezultacie sam podmiot jest widziany tylko jako suma zjawisk warunkujących procesy psychiczne (s. 23). W tej sytuacji ciało ludzkie zostaje zredukowane do poziomu samej „przyrody", a płciowość – do poziomu instynktu. O ile akcentuje się wolność i jej znaczenie dla godności osoby (s. 25), o tyle nie widzi się ciała ludzkiego jako przestrzeni realizowania się osobowej wolności (s. 27-28, 32). Istotne jest to, że odrzuca się relację wolności do prawdy (s. 30) i

[2] Roma 1991, ss. 225.

obiektywne znaczenie „mowy ciała" (s. 29). Ten sposób redukowania prawdy o człowieku pozwala logicznie nie przyjąć normy *Humanae vitae*, ponieważ w tak okaleczonym człowieczeństwie nie ma już niczego, czego należałoby bronić przez wierność prawdzie.

Jak już wyżej zostało ukazane, kiedy wprowadza się rozdział pomiędzy istotę aktu seksualnego i jego znaczenie rodzicielskie, burzy się cały ład etyczny płci, stanowiący podstawę integralnie rozumianego sensu małżeństwa (s. 59-60); zostaje zniszczona miłość (s. 63), płciowość staje się zjawiskiem pozaosobowym (s. 61), a płodność małżeńska staje się nieobowiązującą okolicznością zachodzącą na poziomie przyrody. Płodność nie może się już pojawić jako dar, ponieważ miłość przestała być darem. Zniszczenie więzi duchowej między osobą i płodnością uniemożliwia w pełni ludzkie przeżycie metafizycznego pytania o sens życia, o sens bycia kimś zrodzonym, w ogóle – o sens istnienia osoby ludzkiej (s. 62-65). Jeśli seksualność jest czymś moralnie obojętnym (jak chce tego tzw. „rewolucja seksualna"), to również płodność nie stanowi podmiotu odpowiedzialności moralnej i w konsekwencji pojęcie rodziny musi zostać wykreślone z zakresu prawdy o człowieku.

W tym świetle spór moralistów o *Humanae vitae* jest sporem między dwiema antropologiami i dwiema koncepcjami normy moralnej (s. 68), toczącym się przy absurdalnym założeniu rozdziału między sumieniem a prawdą (s. 70-76). Spór sięga do płaszczyzny epistemologicznej, przeciwstawiając w sposób nieuprawniony to, co „obiektywne" (teoriopoznawczo) – temu, co „subiektywne" (psychologicznie), i odcinając tym samym sferę moralnej podmiotowości od relacji do prawdy, także metafizycznej (s. 77).

Z tego rozdwojenia człowieka rodzi się dualizm natury i osoby (s. 89-99) uniemożliwiając zrozumienie moralnej natury czynu (s. 100). To trudne zagadnienie R. Buttiglione rozwiązuje przekonująco przez zastosowanie metody filozofii języka (s. 101 n.), o czym nie sposób mówić tu bardziej szczegółowo. Ma to jednak doniosłe znaczenie dla zrozumienia roli ciała w kontekście powołania osoby, a więc i całego zagadnienia ethosu płci. Jedynie bowiem poprzez symbolikę płci osoba ludzka dotyka tajemnicy początku swego istnienia. Bycie ojcem i bycie matką odkrywa tutaj swoją głębię metafizyczną (s. 110-112). Nie trzeba dodawać, że na tym poziomie rozumienia „natury osoby ludzkiej" symbol ciała ujawnia wymiar „sacrum", co jest bardziej zrozumiałe, jeśli widzi się początek istnienia osoby w kontekście tajemnicy stworzenia (s. 112).

Pogłębiony filozoficznie, pozytywny wykład normy moralnej *Humanae vitae* jest zarazem apologią tego dokumentu. Argumentacja Buttiglionego sięga do istoty płci, do natury osoby i małżeństwa i do istoty miłości osobowej pojętej jako dar. Norma nie jest postulatem pochodzącym z zewnątrz, lecz wynika z prawdy bycia małżeństwem. Działanie ludzkie jest oczywiście twórcze, ale pod warunkiem, że nawiązuje do tego znaczenia, jakie wcześniej Bóg nadał stworzeniu. Człowiek „stwarza wartość własnego działania w dialogu z Bogiem, który jest Autorem Pierwszego Stworzenia" (s. 77-78). Podstawą wartości ludzkiego działania jest więc uznanie prawdy stworzonego bytu. Filozof, jeśli myśli konsekwentnie, musi dojść do tego punktu, na-

wet, jeśli prawdą jest, że tajemnica stworzenia należy do zakresu prawd objawionych. Bez tego jednak ostatecznego odniesienia ethos małżeński nie jest do końca zrozumiały. Rocco Buttiglione ma odwagę iść do końca drogą wierności prawdzie o człowieku.

Problematyka normy *Humanae vitae* uzyskuje w *La crisi della morale* jeszcze pełniejsze naświetlenie przez ukazanie historycznego tła całej dyskusji: jej kontekstu kulturowego, problemu rewolucji seksualnej i fundamentalnych sporów toczonych w łonie teologii moralnej. Wszędzie tu Buttiglione okazuje się znawcą przedmiotu, porusza się swobodnie po terenie teologii moralnej, zachowując swój antropologiczno-filozoficzny punkt widzenia.

Komentarz do *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* rozbudowuje i pogłębia problematykę antropologiczną, omówioną już w pierwszej części książki. Spojrzenie na ethos małżeństwa oczami Jana Pawła II pozwala mocniej uwydatnić zakorzenienie wymiaru rodzicielskiego małżeństwa w oblubieńczym znaczeniu ciała (s. 139). Norma personalistyczna zachowuje cały swój rygor; jednak bycie mężczyzną względnie kobietą zostaje wyraźnie naznaczone znamieniem tajemnicy (mistero, s. 139). Chodzi tu o przeznaczenie ciała ludzkiego, wyrażające zamiar samego Boga–Stwórcy. W związku z tym szczególną głębię symboliki ujawnia kobiecość (s. 151 n.). Różnica płci zostaje odniesiona do nadrzędnej pełni: do „antropologii komunii" (s. 156) rozumianej na płaszczyźnie metafizyki daru. Sama kobiecość jest czymś stanowczo więcej niż „różnicą": jest czymś wewnętrznym dla integralnie rozumianej „humanitas" (s. 161). Po prostu ludzkość bez kobiecości nie byłaby sobą.

Znakomity jest rozdział poświęcony roli prawdy w kontekście etycznego samookreślenia i samostanowienia osoby, jak też rozdział poświęcony roli rodziny w przekazie wiary. Ten ostatni szczególnie przyciąga swoją głębią podejścia do problemu, który podstawowo należy do zakresu teologii. Jednak Buttiglione pokazał, że jako filozof ma wiele do powiedzenia w tym przedmiocie. Właściwe rozumowanie wychodzi z płaszczyzny metafizyki płodności. Ponieważ jednak rodzicielstwo jest współdziałaniem z Bogiem, nie jest możliwe pominięcie takich zagadnień, jak stosunek do Ojcostwa Boga, osobowe doświadczenie obdarowania istnieniem czy znaczenie rodziny jako podstawowego pra-obrazu całej rzeczywistości. Właśnie ta duchowa struktura rodziny, zakorzeniona w tajemnicy stworzenia, jest z istoty swej przeznaczona do tego, by stać się – poprzez świadectwo życia rodziców – pierwszą i najważniejszą szkołą wiary. Rodzinna Komunia Osób jest całą swoją istotą otwarta na objawienie Ojcostwa Boga. Związek tego tematu z problematyką *Humanae vitae* polega na tym, że ta antropologiczna prawda rodziny musiałaby być wykreślona, gdyby można było odrzucić normę moralną potwierdzoną przez ten dokument: normę implikowaną w małżeńskim symbolu „jednego ciała".

Godny podkreślenia jest wkład R. Buttiglionego w naprostowanie manowców myśli etycznej. Należy także z uznaniem wyrazić się o jego obiektywnej i spokojnej metodzie dyskusji, o dialogu toczonym z przeciwnikami. Autor podejmuje każdy wysiłek, aby u zwolenników odmiennego zdania do-

strzec i podkreślić elementy słuszności i prawdy. Umie także konsekwentnie i do końca demaskować hipotezy na pewno błędne i wewnętrznie sprzeczne. Wszystkie opinie starannie sprawdza i koryguje utrwalone niekiedy powierzchowne stereotypy.

Nie co innego, lecz uczciwość myślenia filozoficznego prowadzi autora do punktu, w którym jego refleksja otrzymuje kształt autentycznie chrześcijański, odsłaniając te połacie prawdy o człowieku, które inaczej byłyby skazane na zapomnienie. Potrzebna była inspiracja chrześcijańska u początku drogi myślowej, by na końcu tej drogi zobaczyć najgłębiej ludzką prawdę o rodzinie: tę mianowicie, że rodzina jest właściwym miejscem spotkania się człowieka z Bogiem w obszarze świata widzialnego. Ten sposób widzenia rodziny powinien być przyswojony przez kulturę, jeśli ma ona zachować cechy ludzkie.

Ks. Alojzy MARCOL

PALĄCE KWESTIE

Artykuły i referaty, których zbiór przedkłada Andreas Laun w formie książkowej[1], powstały na przestrzeni lat osiemdziesiątych, w warunkach nasilonej kontestacji w Kościele. Wszystkie tematy należą do zakresu tzw. palących kwestii.

Autor wychodzi od elementarnego naświetlenia stosunku etyki teologicznej i filozoficznej (*Etyka teologiczna i filozoficzna. Granice i obszary wspólne*, s. 11-30). Akcent spoczywa na zakotwiczeniu wartości w bycie, co stanowi podstawę krytyki wszelkiego pozytywistycznego czy woluntarystycznego rozumienia etyki: „Określone sposoby działania są dobre nie dlatego, że Bóg tak chce, lecz Bóg ich pragnie, ponieważ są dobre. Kategorie dobra i zła nie zależą zatem ani od woli Bożej, ani – tym bardziej – od ludzkiej woli czy parlamentarnej większości, lecz jedynie i wyłącznie od logosu etycznych wartości, które w akcie stworzenia Bóg umieścił w samym bycie [...] Stąd ani etyka, ani teologia moralna nie odwołuje się do tajemniczo-samowolnych nakazów Boga, które mogłyby być takie lub inne, lecz [...] do etycznie jednoznacznej «wymowy bytu»" (s. 25). A. Laun ubolewa, że pewni ludzie uprawiają nie etykę we właściwym tego słowa znaczeniu, lecz poprzestają na podstawie deskryptywnych badań na stwierdzaniu, jakie to normy obowiązywały w określonym czasie w konkretnej społeczności. Sceptycyzm w stosunku do możliwości istnienia etyki uniwersalnie obowiązującej widoczny jest, niestety, także w teologii moralnej w rozmiarach, których nie należy lekceważyć (s. 15).

Mimo polemicznego tła podjętych zagadnień, autor unika ostrych tonów szukając, w każdym przypadku rzeczowego, by nie powiedzieć koncyliarnego, sposobu przedstawienia omawianych kwestii. W zamiarze jego leży mo-żliwie pozytywne i przekonujące człowieka wierzącego naświetlenie etycznych implikacji Ewangelii.

W obszernym, bo liczącym 34 strony druku, artykule (*Sumienie – jego prawo i wolność. Uwagi do dzisiejszej dyskusji*) Laun ustosunkowuje się na drugim miejscu do dzisiejszych dyskusji wokół sumienia (s. 31-64). Ze szczególną jednak troskliwością naświetla relację sumienie – Urząd Nauczycielski Kościoła. Nie tylko nazywa przy tym po imieniu skrajne opinie teologów, lecz przede wszystkim ustawia we właściwy sposób zasadnicze elementy tej problematyki. Nie umniejszając w niczym znaczenia refleksji teologicznej, podkreśla potrzebę „zbożnej uległości woli i rozumu" (KK, 25), daleki przy tym od prymitywnego rozumienia tego wskazania. Przeciwnie, naświetla problem w sposób dojrzały i przekonujący wierzącego człowieka.

---

[1] A. Laun, *Aktuelle Probleme der Moraltheologie*, Wien 1991, ss. 208.

Do palących kwestii naszego czasu należy niewątpliwie także problem miłości, małżeństwa i seksualności (artykuł *Miłość, małżeństwo, seksualność – przełom XX wieku*, s. 65-77). Opracowanie bezpośrednio dotyczy problemu seksualności w nauczaniu Kościoła. Wielu stawia Kościołowi zarzut: Czy nie ma na świecie problemów ważniejszych od seksualnych zachowań człowieka? Niektórzy teologowie doradzali Kurii Rzymskiej większą powściągliwość w tych sprawach. Autor artykułu na pytanie odpowiada pytaniem: Czy istnieje coś, co dotyka człowieka głębiej niż miłość? Słusznie podkreśla, że wśród pustkowia i szarości życia miłość jest jedyną oazą radości i pociechy. „Chcąc dosięgnąć człowieka, którego najpełniejszym przeznaczeniem jest miłość, chcąc nawiązać z nim dialog, który go naprawdę zainteresuje, Kościół musi mówić o miłości – naturalnie przede wszystkim o miłości do Boga i o chrześcijańskiej miłości w stosunku do bliźniego, ale także o miłości płciowej" (s. 65). Przygnębiająca jest wymowa poczynań emancypacyjnych, które ratunku dla zagrożonej miłości gotowe są szukać wszędzie oprócz Kościoła. Umiejętnie szkicuje tu autor, począwszy od Dietricha von Hildebranda, przełom w dziedzinie moralności seksualnej i niedocenioną rolę, jaką w tym względzie odegrał Jan Paweł II.

Ten fragment książki zawiera wyjątkowo dużo nazwisk oponentów i wręcz wypada z ram irenicznego, dialogicznego stylu książki. Artykuł ten został zresztą już wcześniej zamieszczony w polemicznym dziele[2], w którym podjęto bezpardonową rozprawę z takimi zagadnieniami, jak Kościół a polityka, Kościół a władza, Kościół a pieniądze, Kościół a intelektualiści, Kościół i posłuszeństwo, Kościół i kobiety, a także m.in Kościół i seksualność. A. Laun w swoim wystąpieniu (*Deklaracja kolońska teologów – konflikt między wiarą a teologią?*, s. 181-193) w „świętym gniewie" nie odstaje od innych autorów.

Natomiast w bardzo spokojnym i rzeczowym tonie utrzymany jest znów artykuł pt. *„Humanae vitae" – orientacja dla życia chrześcijańskiego* (s. 79-98). Ukazuje on, jaki jest ten chrześcijański ethos miłości. Antykoncepcja okazuje się zaprzeczeniem umiłowania całego człowieka i całkowitego oddania, bo miłuje się tylko aspekt osoby, niewygodną zaś część sensu miłości wyklucza się. Autor podkreśla konieczność współdziałania obu małżonków na płaszczyźnie personalnego porozumienia. Nie ukrywa, że ethos miłości i stosowanie się do nauki Kościoła w niektórych małżeństwach – mimo dobrej woli – rodzi głęboki kryzys, a od niektórych żąda tygodniowych wyrzeczeń i wstrzemięźliwości (s. 93, 95). Krytycznie trzeba by się odnieść do przypisu nr 50 na stronie 97. Prowadzone na Zachodzie statystyki zdają się wykazywać co innego: gdzie panuje antykoncepcja, tam aborcji jest mniej.

Kolejny fragment książki dotyczy seksualnej wstrzemięźliwości przedmałżeńskiej (*O seksualną wstrzemięźliwość przedmałżeńską*, s. 99-118)[3]. Autor tu także rejestruje ostry kryzys i stopniowe odchodzenie od nauki Kościoła zarówno w teologii, jak i w działalności wychowawczej ośrodków kato-

[2] *Heiliger Zorn. Der Streit in der Kirche*, red. Th. Chorherr, Wien 1989.

[3] Wcześniejsza jego publikacja miała miejsce w: *Theologie und Leben*, red. A. Boden, A. Kothgasser, Rom 1983, s. 355-372.

lickich, a nawet w spowiedziach. Niezależnie od tego, że wstrzemięźliwość przedmałżeńska również chrześcijanom sprawia trudności i że niejednokrotnie postępują oni wbrew nauce Kościoła, nowość sytuacji polega na tym, że wiele ludzi wierzących ma dziś wątpliwości, czy jest to w ogóle jeszcze grzechem (s. 100). Wbrew tradycji Kościoła niektórzy teologowie dopuszczają możliwość przedmałżeńskich stosunków pod pewnymi wszakże (brzmi to jak groteska) – „etycznymi" warunkami.

W odpowiedzi tak rozumującym autorom Laun odwołuje się do autorytetu Pisma św. i Urzędu Nauczycielskiego. Problem w tym, że na wielu współczesnych argumentum ex auctoritate nie robi już żadnego wrażenia. Liczy się tylko własne przekonanie. Nasz autor słusznie wskazuje, jak jest ono zawodne. Widać to w chwili pokusy, gdy człowiek jest emocjonalnie do głębi poruszony, a pożądanie grozi niemal fizycznym zdominowaniem. Wtedy przekonania i refleksje na niewiele się przydają. W takiej sytuacji najskuteczniejszą pomoc stanowi kategoryczny imperatyw uznanego autorytetu, zwłaszcza tego, którego źródło jest w Bogu i który gwarantowany jest przez Jego Ducha. Zasadnicze zastrzeżenia przeciw stosunkom przedmałżeńskim płyną jednak z tytułu samej miłości; seksualne oddanie winno być jej „realnym symbolem". Wnikliwie też analizuje Laun aporie „nowej moralności".

Przedmiotem zainteresowania autora jest też bioetyka – ściślej: fertylizacja in vitro (IVF) w aspekcie teologicznomoralnym (*Tezy do oceny etycznej zapłodnienia in vitro. Punkt widzenia katolickich teologów moralnych*, s. 119-156). Znaczącą ingerencję w międzynarodową dyskusję na temat sztucznego zapłodnienia stanowiła, przynajmniej w kręgu kultury katolickiej, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania* (1987), w której Kościół wyłożył swoje stanowisko w sprawie IVF. Fascynacja po narodzeniu Luizy Brown wnet ustąpiła miejsca krytycznej refleksji. Dzisiejsza sytuacja nacechowana jest rozdwojeniem: z jednej strony, istnieją wszędzie zespoły fachowców, dla których sprawy te stały się rutyną, i ludzie, którzy namiętnie bronią tej formy reprodukcji; z drugiej strony, znamy już doświadczenia, które wskazują, że techniki biologiczne (w tym genetyczne) mogą mieć także straszliwe następstwa. Powstaje więc zasadnicze pytanie: Czy wolno nam czynić wszystko to, co potrafimy? W świetle nauki Kościoła autor formułuje etyczną ocenę wspomnianych technik, przedstawiając racje zasadniczo negatywnego stanowiska Kościoła wobec IVF, o ile dotyczy ono człowieka.

Godne przemyślenia wydaje się też autorowi zagadnienie, *Czy AIDS jest karą Bożą?* (s. 157-175). Wzmianka o tym ze strony pewnych ludzi Kościoła wywołała ogromne oburzenie, choć zasadnicze wypowiedzi teologów na ogół pozostają niezauważone w życiu publicznym. Ta hiperwrażliwość zdaje się mieć dwie przyczyny: 1. Brak jest należytego rozróżnienia pomiędzy karą a odwetem. Ten ostatni jest niezależny od sprawiedliwości i obliczony na subiektywną satysfakcję mściciela; kara natomiast, w rozumieniu chrześcijańskim, ma za cel pojednanie, o ile zostanie przyjęta z należytym nastawieniem. 2. Drugą przyczyną, dla której tak gwałtownie reaguje się na wzmiankę, że AIDS mogłoby być karą Bożą, jest

związek między karą i grzechem. Tu dotknięto czułego miejsca współczesnego człowieka. W pojęciu kary logicznie kryje się oskarżenie. W interesującym dyskursie autor roztrząsa wszelkie za i przeciw co do rozumienia choroby (każdej choroby) jako kary Bożej.

Zagadnienie naświetlono w różnych aspektach, przestrzegając przed dyskryminacją, ale także przypominając chorym na AIDS pewne zobowiązania moralne. Określa się też rolę duszpasterza, który jako przedstawiciel Kościoła ma w ręku niezastąpione środki: słowo Boże i sakramenty święte. Artykuł kończą cenne wywody na temat chrześcijańskiej postawy wobec AIDS i chorych na AIDS.

Przedmiotem wspomnianego już ostatniego rozdziału (s. 177-193) jest zajęcie krytycznego stanowiska wobec akademicko-publicystycznego zdarzenia, jakim była tzw. „Deklaracja kolońska" z 6 stycznia 1989 roku, podpisana przez 163 niemieckich teologów. Do liczby tej należałoby dodać liczbę sympatyków, którzy solidaryzowali się z „Deklaracją", jak i trudną do ustalenia liczbę tych, którzy godzili się z jej treścią, lecz z różnych względów nie chcieli złożyć swego podpisu. Momentem wyzwalającym było papieskie przemówienie wygłoszone podczas kongresu teologów moralistów w listopadzie 1988 roku, choć sprawa narastała od dłuższego czasu[4].

Na końcu książki zamieszczono zestawienie bibliografii, z której autor korzystał (s. 195-208).

Ogólne wrażenie z lektury tej pozycji jest pozytywne. Książka napisana jest z dużym zaangażowaniem w sprawy katolickiej nauki. Wszystkie artykuły zdają się mieć swój początek w sytuacji spotkania czy konfrontacji stanowisk. Można powiedzieć mocniej: żaden nie powstał z motywów czysto teoretycznych. Są to odpowiedzi na pytania studentów i ludzi z otwartych środowisk duszpasterskich. W tym sensie książka jest owocem dialogu. Partnerem dialogu jest, z jednej strony, dzisiejszy człowiek z jego trudnościami, wątpliwościami i zastrzeżeniami, z drugiej zaś strony, sam autor ze swoim doświadczeniem w zmaganiu o poznanie prawdy. Jest jednak w tym dialogu i w całej twórczości Launa specyficzny rys: zawsze i wszędzie słyszalny jest głos nauczającego Kościoła. Nawet przez chwilę nie godzi się on z powstałą pod wpływem ducha czasu interpretacją nauki i postawy Kościoła sprzeczną z podstawowymi zasadami Magisterium. Owszem, interpretacje te prowokują i zapładniają jego myśl oraz inicjatywę.

Nie powinno też ujść uwagi czytelnika, że Laun nie argumentuje nigdy przez proste odwołanie się do autorytetu, lecz problematyzuje nawet naukę Kościoła, próbując dociec jej wewnętrznych racji i skorelować je z wiedzą, która płynie przecież także z innych źródeł. Chodzi mu bowiem o zrozumienie stanowiska Kościoła, nie zaś o ślepe, bezduszne czy nacechowane rezygnacją podporządkowanie się w posłuszeństwie.

Wiele ludzi jest dziś przekonanych, że wierne uznanie dla powagi nauczającego Kościoła stanowi zagrożenie dla prawdziwego poznania czy naukowej rzetelności. Autor tymczasem z uporem niemal powtarza, że wśród róż-

[4] Tekst „Deklaracji kolońskiej" oraz polski przekład krytycznego wystąpienia Launa znajdzie czytelnik w kwartalniku Instytutu Jana Pawła II KUL „Ethos" 2(1989) nr 4, s. 285-306.

nych okoliczności nikt nie ma lepszych szans dotarcia do prawdy, jak ten, kto całym sercem polega na nauce Kościoła i gotów jest podporządkować swój sąd Kościołowi. Tak czyniły wielkie postacie w dziejach, którym nikt nie zarzuci niedojrzałości czy braku samodzielności w myśleniu. Nie przesądza to naturalnie o istnieniu także niemądrego, ciasnego i niszczącego swobodną myśl fundamentalizmu czy dogmatyzmu. Nie jest to jednak postawa katolicka, jakkolwiek zwolennicy jej uważają się za szczególnie oddanych Kościołowi.

Posłuszeństwo wiary w stosunku do Urzędu Nauczycielskiego żąda krytycznego, nieprzekupnego umiłowania prawdy. Autor jest przekonany, że Urząd Nauczycielski Kościoła i rozum mają się do siebie jak doświadczenie i teoretyczne badanie. Obie strony są ważne, wzajemnie się uzupełniają i ubogacają. Byłoby jednak sprzeczne z duchem wiedzy, gdyby teoretyk eksperymentalną weryfikację swoich ustaleń poczytywał jako zakwestionowanie wartości swoich badań.

Lekturę książki należałoby polecić wykładowcom teologii moralnej, duszpasterzom, katechetom i wszystkim zainteresowanym, a obdarzonym niespaczonym widzeniem złożonych problemów dzisiejszego życia chrześcijańskiego.

Ks. Ireneusz MROCZKOWSKI

BLASKI I CIENIE TEOLOGII WSPÓŁCZESNEJ

Jeśli jest prawdą, że „najlepszą porą, by siać i sadzić jest czas burzy i niepokoju" (Lacordaire), to teologowie w Polsce powinni teraz szczególnie wiele zasiać i zasadzić. W czasie konfrontacji z komunizmem musieliśmy zacieśniać szeregi i budować twierdze obronne, lecz wysiłek intelektualny w „zdawaniu sprawy z nadziei chrześcijańskiej" był proporcjonalny do siły argumentów i społecznych błędów marksizmu. Teraz stajemy nagle na otwartym rynku idei, przesądów i zwykłej niewiedzy.

Okazuje się, że nie możemy pozwolić sobie na przeżywanie radości zwycięzców. Można zapytać zresztą, czy teologia, jako metodyczna i systematyczna refleksja nad misterium Boga i człowieka, może kiedykolwiek pozwolić sobie na coś takiego. Czy nie jest ona raczej ciągłym budowaniem mostów między Ewangelią Jezusa Chrystusa i doświadczeniem człowieka? Czy nie jest próbą zrozumienia Tajemnicy przerastającej człowieka?

Niewątpliwie sposobną okazją do refleksji nad tymi zagadnieniami w dzisiejszej sytuacji Kościoła w Polsce może stać się książka Raymonda Winlinga *Teologia współczesna 1945-1980*[1]. Na Zachodzie jest to jedna z wielu prób syntezy teologii katolickiej po II wojnie światowej. U nas próby takie pojawiały się po Soborze, ale były to przeważnie prace zbiorowe, ograniczające się do komentowania Vaticanum II[2].

R. Winling wyróżnia w katolickiej teologii współczesnej trzy okresy: 1945-1958; 1958-1965; 1965-1980. Nie znaczy to, że daty te wyznaczają zupełnie nowe etapy rozwoju. Decydującym wydarzeniem teologicznym po wojnie był Sobór Watykański II, ale autor nie stara się tego podkreślać. Wydaje się, że Winling traktuje Sobór jako etap zamknięty, który wniósł trwałe wartości, choć nie był pozbawiony ograniczeń.

W bogatym nurcie teologii katolickiej, którą opisuje Winling, spotykamy przeplatające się trzy motywy: impulsy czerpane z autentycznej przeszłości chrześcijańskiej, nowe prądy ideowe towarzyszące egzystencji człowieka oraz dorobek teologów protestanckich, który przenikał do teologii katolickiej wraz z dialogiem ekumenicznym. Trzeba powiedzieć, że z tych trzech motywów najmniej uwagi poświęca Winling pierwszemu.

---

[1] R. Winling, *Teologia współczesna 1945-1980* (*La théologie contemporaine 1945-1980*), przekł. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990, ss. 494.

[2] W 1972 r. Wydawnictwo „Znak" wydało ciekawą książkę M. Schoofa: *Przełom w teologii katolickiej*. Siłą rzeczy autor nie mógł przewidzieć rozwoju teologii katolickiej w ostatnim dwudziestoleciu.

WSPÓŁCZESNE PRĄDY UMYSŁOWE

Autor starannie na ogół notuje przemiany, wyzwania i bodźce wypływające ze zmieniających się radykalnie warunków społeczno-politycznych i światopoglądowych. Okres powojenny charakteryzował się na Zachodzie odrzuceniem idealizowania przeszłości, pogardą dla tradycji i zakwestionowaniem zarówno struktur chronionych przez religię chrześcijańską, jak i tradycyjnych wartości chrześcijańskich. W pierwszych latach po II wojnie światowej zrodziło się pytanie o sens tej straszliwej tragedii. Egzystencjalizm, marksizm i ateizm rzuciły wyzwanie teologii. Filozofowie przestali oddawać się spekulacjom metafizycznym na temat natury ludzkiej, a podjęli analizę funkcjonalną zachowania człowieka oraz jego związków z otaczającym go środowiskiem.

W latach 1959-1966 utwierdzał się i wywoływał zachwyt strukturalizm, zajmując na rynku idei miejsce egzystencjalizmu. Wspólną cechą takich ludzi, jak C. Lévi-Strauss, R. Jacobson, J. Lacan, L. Althusser czy R. Barthes było przekonanie o porażce historyzmu i atomizmu psychologicznego. Zaczęto mówić o strukturze, która charakteryzowałaby się całościową zdolnością transformacji i samoregulacją. Dla teologii ważnym prądem okazała się w latach sześćdziesiątych hermeneutyka, a więc interpretacja języka, w której skrzyżowały się dociekania L. Wittgensteina, filozofia lingwistyczna Anglików, fenomenologia E. Husserla, niektóre poszukiwania M. Heideggera oraz psychoanaliza.

Wielość i różnorodność prądów umysłowych nie wystarczyła do ogarnięcia sytuacji społeczno-ideologicznej po roku 1965. Mimo odbudowy gospodarczej Zachodu po wojnie, pod koniec lat sześćdziesiątych w szerokich kręgach ludzi, zwłaszcza młodych, nastąpiło zachwianie wiary w postęp. Ufność pokładana w wolnych instytucjach ustąpiła miejsca rozczarowaniu. Zachodnia cywilizacja przeżyła bunt młodych. Kościół, który wyszedł z Soboru z wielkimi nadziejami, nie uniknął głębokiego kryzysu duchowieństwa, starcia tradycjonalistów i progresistów, zagubienia wielu swoich członków, oddalających się od Kościoła wraz z postępującą laicyzacją. Można więc powiedzieć, że w okresie powojennym chrześcijaństwo zostało skonfrontowane na płaszczyźnie ideologicznej z twierdzeniami mistrzów podejrzliwości: F. Nietzschego, Z. Freuda i K. Marksa oraz ich uczniów. Kościół znalazł się w świecie, gdzie panuje prymat rzeczy przed osobą, techniki przed etyką, usiłuje się „więcej mieć" niż „bardziej być" oraz częściej mówi się o sprawiedliwości niż miłosierdziu.

TEOLOGIA PROTESTANCKA

Z taką rzeczywistością zaczęli się zmagać najpierw teologowie protestanccy. W książce Winlinga spotykamy tych, którzy odpowiadali na znaki czasu głosem donośnym, docierającym daleko poza granice protestantyzmu. Takim teologiem był K. Barth. Rzadko historia teologii ulegała tak radykalnej i twórczej przemianie jak ta, która rozpoczęła się wraz z teologią Słowa Bożego. K. Barth poddał kuracji wstrząsowej tzw. liberalizm teologii protestanckiej. Pokazał, że teologia liberalna nie jest niczym innym jak „płytkim humanizmem". Przeciwstawiając się metodzie historyczno-krytycznej poka-

zał Boga jako zupełnie Innego. Zdecydowanie podkreślając prymat Objawienia pomógł protestantom zachować swoją tożsamość.

Jego uczniami byli P. Tillich i R. Niebuhr. Pierwszy nie poszedł co prawda dokładnie śladami mistrza, ale wyraźnie stwierdzał, że rolą teologii nie jest nasycanie kultury sensem, lecz wyjawianie sensu ostatecznościowego. To właśnie wiara w Boga – jako wyraz troski ostatecznej – nadaje spójność kulturze. R. Niebuhr był zaś przekonany, że chrześcijaństwo liberalne przyswoiło sobie kategorie kultury burżuazyjnej (leseferyzm, zupełna swoboda działania w gospodarce, nieograniczona wiara w postęp) i straciło poczucie tajemnicy i transcendencji.

Jeśli Barth zrezygnował z oparcia swej teologii na filozofii egzystencji, to R. Bultmann zafascynował się Heideggerem. Był on przy tym świetnym egzegetą, jednym z twórców metody „Formgeschichte". Od 1941 r. zaczął Bultmann „odmitologizowywanie" Biblii i religii. To, co w osobie Jezusa ma znaczenie dla wiary, to nie szczegóły Jego czynów, lecz fakt, że chciał się w Nim objawić Bóg. Ważne jest jedynie to, czy opowiadamy się za Bogiem, czy jesteśmy gotowi na ukrzyżowanie z Chrystusem i powstanie z Nim z martwych.

Z takim programem Bultmann stał się przedmiotem sporów w łonie samego protestantyzmu. K. Barth twierdził, że Jezus Chrystus ważniejszy jest niż nasza wiara, ponieważ ją poprzedza, rozbudza i trwa niezależnie od naszych wahań i sprzeniewierzeń. Egzystencjalizm nie jest w stanie dostarczyć wstępnego zrozumienia Nowego Testamentu, ponieważ nie może mieć pretensji do bycia uniwersalnym. Nawet tacy uczniowie Bultmanna, jak G. Bornkamm, G. Ebeling, E. Fuchs, H. Conzelmann i H. Braun, uważają, że formuła Bultmannowska „prostego faktu, że Jezus się pojawił" nie może wystarczyć teologowi do wyjaśnienia wydarzenia Jezusa i wiary chrześcijańskiej. W tej sytuacji W. Pannenberg starał się podkreślić ciągłość między Jezusem historii a Chrystusem przepowiadania apostolskiego, natomiast J. Moltmann uważał, że głównymi obowiązkami chrystologii jest zarówno krytyczna weryfikacja początków wiary chrześcijańskiej w historii Jezusa, jak i konsekwencje tej wiary dla teraźniejszości i przyszłości.

W kręgach teologów protestanckich zapoczątkowana została poważna dyskusja nad sekularyzacją i laicyzacją. Według F. Gogartena, korzenie sekularyzacji tkwią w wierze chrześcijańskiej, ponieważ wiara wyrywa człowieka z ciemnych mocy. Jeżeli więc sekularyzacja odbóstwia świat i czyni człowieka dojrzalszym, może być uważana za proces pozytywny. Nie powinna jednak przemieniać się w laicyzm i prowadzić do przekonania o absolutnym panowaniu człowieka nad światem. Według D. Bonhoeffera, laicyzacja pociąga za sobą zmierzch wiary i stwarza poważne trudności w jej głoszeniu. Trzeba odejść od pojmowania Boga jako zapewniającego bezpieczeństwo człowiekowi. Bóg cierpi w świecie i dla świata, jest Bogiem krzyża. Kościół powinien być miejscem w świecie, gdzie Bóg i człowiek się spotykają, aby służyć ludziom.

Tezy te odbiły się szerokim echem w świecie anglosaskim, a zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, gdzie nastąpiła radykalizacja tzw. teologii laicyzacji i pojawiły się dzieła teologów o „śmier-

ci Boga". O ile H. Cox chciał przekształcić teologię w politykę, P. van Buren czuł się już zmuszony odrzucić słowo „Bóg" pod pretekstem, że nie ma ono sensu. Wypowiedzi dotyczące Boga, jakie znajdujemy w Ewangelii, są – według van Burena – tylko przestarzałym sposobem wyrażania tego, co chce się orzec o samym człowieku. Być chrześcijaninem to otworzyć się na „zaraźliwą wolność" i żyć dla innych tak, jak uczynił to Jezus.

Podobne poglądy głosili: G. Vahanian, W. Hamilton, Th. J. J. Altizer, J. Robinson. Świadomie i zdecydowanie występowali przeciwko pojmowaniu Boga jako „wyjaśniania" zagadek wiedzy czy alibi dla ludzkich zaniechań. Rezygnując z metafizyki rozwijali takie kategorie opisu religii, jak spotkanie i obecność. W Chrystusie Bóg spotkał się z ludzkością i zachęca nas do bycia odpowiedzialnymi oraz do spełnienia naszej dojrzałości.

Trzeba powiedzieć, że liczne pojęcia i analizy „teologów laicyzacji" były i są dwuznaczne. Laicyzacja jako zjawisko socjokulturowe stała się zasadą teologiczną objaśnianą za pomocą Biblii. Nie można przeoczyć, że teologia ta znalazła podatniejszy grunt w protestantyzmie, przywykłym do radykalnego rozdziału między Bogiem transcendentnym i człowiekiem grzesznym. W teologii katolickiej jest znacznie trudniej włączyć laicyzację w pojęcie wiary religijnej. Ponadto warto zauważyć, że radykalizm twierdzeń „teologów laicyzacji" okazywał się z reguły mniejszy w stosunku do społeczeństwa niż Kościoła. Musi zastanawiać też fakt, że w społeczeństwie znajdowały się zawsze inne ruchy kontestacyjne, które na ogół wchłaniały w siebie krytycyzm społeczny tej „teologii".

PANORAMA KATOLICKIEJ TEOLOGII WSPÓŁCZESNEJ

Opisując powojenną teologię katolicką, R. Winling pokazuje zarówno jej wielkie osiągnięcia, jak i braki. Warto pamiętać, że teologia ta jest ciągle konfrontowana z Urzędem Nauczycielskim Kościoła, co nadaje jej swoisty rytm rozwoju i pozwala zachować dłuższą pamięć. Przyglądając się np. wysiłkom Piusa XII w poszukiwaniu odpowiedzi na wyzwania czasu powojennego, trzeba przyznać, że Papież starał się stworzyć wspólną doktrynę zdolną do zapewnienia solidnej formacji przyszłych księży i do zachowania jedności wiary. Kościół odziedziczył po nim *Mystici corporis* (1943), *Divino afflante Spiritu* (1943), *Mediator Dei* (1947) i *Humani generis* (1950). Pius XII przedstawił zasadnicze elementy doktryny Kościoła z precyzją, jakiej niewiele przykładów można znaleźć w historii papiestwa.

Nie można zapomnieć, że za jego pontyfikatu pojawiły się próby odnowy w biblistyce; uczeni katoliccy wnieśli wkład do badań nad rękopisami z Qumran, a szkoła biblijna w Jerozolimie opublikowała Biblię Jerozolimską. Biblistyka katolicka może poszczycić się pracami: L. Cerfaux, J. Duponta, H. Schürmanna, R. Schnackenburga. Benedyktyni ze Stennbrugge opublikowali nową edycję Ojców Kościoła („Corpus christianorum"), we Francji zaczęto wydawać *Sources chrétiennes*, a w angielskim obszarze językowym – *Ancient Christian Writers* (J. Quasten i J. C. Plumpe).

Liturgiści francuscy, poprzez „La Maison Dieu" i serię wydawniczą „Lex orandi", stawiają sobie za cel odnowę duszpasterstwa, a teolodzy odkrywają liturgię jako źródło teologiczne. W

eklezjologii obok określenia Kościoła jako Ciała Mistycznego pojawia się coraz częściej kategoria uzupełniająca – Lud Boży (M. D. Koster, K. Mörsdorf, M. Schmaus). Wielu teologom nie wystarcza negatywna definicja laikatu. Tacy myśliciele, jak Y. Congar, E. Schillebeeckx, G. Philips, F. X. Arnold, K. Rahner, podkreślają, że działanie apostolskie świeckich jest zdeterminowane przez miejsce, jakie zajmują w świecie, i powszechne kapłaństwo wiernych.

Jeszcze przed Soborem Watykańskim II teologowie otwierają się na nowe prądy i idee. Dyskutują z takimi filozofami, jak G. Marcel, J. Lacrois, J. Maritain, E. Mounier, M. Buber, F. Ebner, F. Rosenzweig. M. D. Chenu tworzy teologię rzeczywistości ziemskich. J. Daniélou pisze w 1946 r. słynny artykuł *O dzisiejszych tendencjach myśli religijnej*. Bez ogródek stwierdza, że czas najwyższy zabrać się do usuwania rozłamu, jaki panuje między teologią a życiem. Może to nastąpić poprzez powrót do źródeł biblijnych, patrystycznych i liturgicznych oraz nawiązanie bliższego kontaktu z marksizmem i egzystencjalizmem, a więc kierunkami myślowymi, które rozbudowały pojęcia „historyczności" i „subiektywności". Nie można też – według Daniélou – zaniedbać apostolskiego zaangażowania w życie społeczne.

Dyskusje na te tematy rozwinęły się w ramach tzw. nowej teologii, na jezuickim wydziale w Lyon-Fourvière. Mianem „nowej teologii" określa się także prace Chenu i Congara, a nawet w ogóle wszystkie inicjatywy duszpasterskie w Kościele francuskim po wojnie. W istocie spór szedł o miejsce neotomizmu we współczesnej refleksji teologicznej. Czy powrót do przeszłości z pominięciem scholastyki jest uzasadniony? Co może wnieść teologia historyczna? Spierano się o rozumienie intelektualistyczne wiary, pojęcie tradycji, łaski i natury, apologetyki chrześcijańskiej. R. Garrigou-Lagrange atakując z werwą teologów jezuickich wywołał ducha krucjaty „antymodernistycznej". W 1950 r. posługując się encykliką *Humani generis* potępił on relatywizm filozoficzny i dogmatyczny „nowej teologii". Ówczesne dyskusje dają wiele do myślenia w dzisiejszej dobie teologicznej, będącej w dużej mierze powtórzeniem – lub kontynuacją – tamtych konfliktów postaw.

Dyskusje wokół „nowej teologii" znalazły echo w pracach Soboru Watykańskiego II. Wystarczy przypomnieć, że jedną z zasadniczych kategorii teologii Vaticanum II była „historia Zbawienia". W perspektywie Boga historia Biblii wiąże się z historią powszechną religijnych poszukiwań ludzkości. Kościół jest Ludem Bożym w drodze do niebieskiej ojczyzny. Jako sakrament zbawienia dla wszystkich ludzi otwiera się na problemy, niepokoje i nadzieje świata. Dokumenty soborowe wiążą te zagadnienia z teologią trynitarną. Właśnie w Kościele urzeczywistnia się plan miłości Ojca, w którym ludzie dążą do zjednoczenia z Bogiem. Syn Boży dokonując odkupienia zaczyna budowę królestwa niebieskiego na ziemi. Kościół wywodzący się z ofiary krzyża jest ożywiany przez Ducha Świętego. Ta perspektywa trynitarna znajduje się w nauce o Ludzie Bożym, o katolikach świeckich, powszechnym powołaniu do świętości i w eschatologii.

Na Soborze Watykańskim II teologię scholastyczną zastąpiono określeniami wziętymi z Pisma św., Ojców Kościoła i myślicieli nowożytnych. So-

bór zaakceptował liczne tematy wysuwane przez teologię odnowy: sakramentologię, którą budował O. Casel, Kościół jako Lud Boży otwarty na historię, ekumenizm, autonomię rzeczywistości ziemskich, misyjny charakter Kościoła. Wielka soborowa dyskusja na temat „dwu źródeł" Objawienia przyznała rację „nowej teologii", która walczyła o jak najściślejszą więź między Biblią i Tradycją. Biblia stanowi utrwalone w piśmie jądro apostolskiej Tradycji, tradycja zaś jest przekazywaniem rzeczywistości Objawienia i rozwijającym się kościelnym rozumieniem Pisma.

R. Winling oceniając Sobór Watykański II stwierdza, że zwyciężyła tam teologia odnowy, często uważana przed Soborem za niebezpieczną. Teologia odnowy polegała na powrocie do źródeł i jednoznacznym otwarciu na świat. Przyniosło to zarówno precyzyjną analizę Kościoła i świata, jak i rozbudowanie metody indukcyjnej, docenienie antropologii personalistycznej. Zdaniem Winlinga, osiągnięciom Soboru towarzyszyły jednak określone ograniczenia. Poza brakami w zharmonizowaniu tekstów należy zanotować niedostateczne rozwinięcie takich tematów, jak objawienie naturalne, eschatologia czy powszechne kapłaństwo wiernych.

Nie jest naszym zadaniem dyskusja z Winlinga oceną Soboru, ale może budzić wątpliwości jego rozłożenie akcentów. Jeśli obserwuje się posoborowe drogi teologii, widać, że dyskusje ogniskują się wokół teologii politycznej (J. B. Metz), teologii nadziei (J. Moltmann), zaangażowania społecznego chrześcijan (teologia wyzwolenia, chrześcijańskie rozumienie praw człowieka). Niewątpliwym wyrazem rozwoju myślenia społecznoteologicznego stały się encykliki społeczne Jana XXIII i Pawła VI. Ten pierwszy nie tylko uznał prawa człowieka, ale uczynił ich obronę jednym z ważniejszych celów działalności. Paweł VI dał jasno do zrozumienia, że Kościół zrezygnował ze średniowiecznej pretensji do sprawowania władzy absolutnej nad państwem ziemskim. Jedyną misją w tej płaszczyźnie jest służba człowiekowi. Jednak nie można w związku z tym zapominać o zadaniu, jakie staje przed teologią moralną. Winling nie docenia jakby tego aspektu (np. pomija zupełnie sprawę encykliki *Humanae vitae* i związanej z nią dyskusji). Jan Paweł II kontynuuje myśl poprzedników rozwijając ciągle antropologię chrześcijańską, zarysowaną w *Gaudium et spes*. Winling słusznie podkreśla, że obecny Papież zaproponował humanizm Chrystusowy, oparty na soborowej analizie człowieka jako obrazu Bożego i ciągłej analizie znaków czasu.

Wydaje się, że taki program jest tym bardziej potrzebny, im głębszy staje się kryzys zachodniego humanizmu, a prawdziwe doświadczenie religijne wspierane jest przez współczesną gnozę. Rozbicie obszaru nauk humanistycznych ma niezaprzeczalne reperkusje w teologii. Co więcej, wewnętrzna spójność teologii zagrożona jest przez rozdział między teologią spekulatywną i praktyką wspólnotową. Krytykuje się tradycję, oskarża onto-teologię, mówi o ateizmie w chrześcijaństwie. D. Sölle nie waha się oświadczyć, że teizm stał się niemożliwy, „bowiem nie można przedstawiać Boga transcendentnego, z którym człowiek utrzymuje relacje osobowe".

Wydaje się, że Zachód poprzez rezygnację z metafizyki i posługiwanie się analogią zmierza w kierunku teolo-

gii apofatycznej. Żadne stwierdzenie ludzkie nie sięga ostatecznej głębi tajemnicy Boga. Nie jest on elementem świata obok innych elementów. Jest Nieskończonością, zawsze uprzednią wobec aktu poznania, Niepojętością, która zawsze znajduje się ponad tym, co jest i może być pomyślane poza Nim. Dlatego pewnie po Soborze Watykańskim II rozwinęła się tak żywa refleksja chrystologiczna. Mimo zróżnicowania metodologicznego (D. Sölle, L. Boff, H. Küng, P. Schonenberg, E. Schillebeeckx, H. Urs von Balthasar, K. Rahner, W. Kasper), punktem wyjścia refleksji o Bogu jest rzeczywista egzystencja Jezusa. Traktat o Wcieleniu złączony jest z traktatem o Odkupieniu, a chrystologię łączy się z pneumatologią. W Jezusie Chrystusie odkrywa się możliwość „zrozumienia" Boga. Jego „osobliwość" staje się źródłem niezwykłości i specyficzności chrześcijaństwa.

Chrystologiczna koncentracja teologii posoborowej naświetla rozwój nauki o Duchu Świętym. Odnowa liturgiczna, ruchy charyzmatyczne w Kościele i ekumenizm są owocem działania Ducha Świętego. Stąd istotna jest dzisiaj refleksja nad Jego rolą w życiu indywidualnym i wspólnotowym.

Duże przemiany dokonują się w teologii grzechu i sakramentologii. Do roku 1970 grzech był uważany za klucz do zrozumienia egzystencji chrześcijańskiej. Sytuacja w ostatnim dwudziestoleciu zmieniła się na tyle, że jakby zapomniano o tym aspekcie teologii. Natomiast w sakramentologii panuje różnorodność podejść, choć po pracach Schillebeeckxa i Rahnera widać bardziej personalistyczne i wspólnotowe nastawienie.

*

Po przeczytaniu książki Winlinga rodzi się pytanie, na ile pomaga ona w uchwyceniu głównych trendów współczesnego myślenia teologicznego. Nie można przecież oczekiwać od autora, aby na 490 stronach przedstawił szczegóły teologii powojennej. Dlatego nie można mieć za złe Winlingowi, że ograniczył się w zasadzie do teologii dogmatycznej, że się obraca w kręgu teologii Zachodniej i wiele zagadnień tylko szkicuje. Trzeba być mu wdzięcznym za pokazanie teologii katolickiej na tle współczesnych prądów umysłowych oraz teologii protestanckiej. Winling zdaje się przestrzegać teologów przed pogardzaniem naukami humanistycznymi, zwłaszcza hermeneutyką i filozofią. Hermeneutyka uczy wystrzegania się lektury naiwnej i apriorycznie fundamentalistycznej, filozofia zaś przypomina, że człowiek jest istotą naznaczoną czasowością, cielesnością i historycznością.

Mimo tych pozytywów pozostaje nieco niedosytu po lekturze książki Winlinga. Rodzi się on przede wszystkim z tego, że chronologia walczy tu o lepsze z syntezą. Same podziały czasowe niewiele wnoszą, jeśli wciąż pojawiają się te same nazwiska i te same problemy, jeśli nie pokazuje się istoty przemian teologicznych. Najtrudniej było pokazać istotę rozwoju teologii w latach 1966-1980. Pojawiło się tak wiele różnorodnych propozycji teologicznych, że oddzielenie ziarna od plew nie jest łatwe.

Nie znaczy to, że książka Winlinga nie pomaga w ocenie najnowszych prądów teologicznych i nie uwrażliwia na pewne zagrożenia. Jeśli mielibyśmy

wymienić tu zagrożenia, należałoby wspomnieć o niedostatecznym rozwoju teologii Stworzenia. Wiąże się to zarówno z zanikiem metafizyki, jak i zamykaniem się człowieka w tym, co empiryczne. Kard. J. Ratzinger mówi, że w ten sposób natura staje się ślepa, a ludzkie sumienie głuche. Chrystologia może przekształcić się w Jezusologię, a królestwo Boże zostać zastąpione mirażem raju ziemskiego. Dobrze się stanie, jeśli książka Winlinga pomoże nam tworzyć taką teologię, która ominie te zagrożenia.

Ks. Wacław GUBAŁA

NAUCZANIE TEOLOGII MORALNEJ W POLSCE

Na pytanie, jaki jest stan nauczania teologii moralnej w Polsce po Soborze Watykańskim II, nie można odpowiedzieć właściwie, nie odpowiadając na pytanie, jakimi podręcznikami dysponuje dziś wykładowca teologii moralnej w Polsce.

Sobór Watykański II dał w tym zakresie zasadniczo dwa postulaty: teologia moralna w ogóle winna być karmiona „w większej mierze nauką Pisma św." (Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, 16) oraz winna odpowiadać responsorycznej strukturze moralności chrześcijańskiej[1]. Zalecenia Soboru wpłynęły na poszukiwania, mające przywrócić autentyzm chrześcijańskiej nauce o moralności i przybliżyć ją współczesnemu człowiekowi. W tym duchu powstają nowe propozycje teologów, inspirowane nowymi perspektywami w nauczaniu Magisterium. Wśród moralistów wyróżniają się aktywnością autorzy niemieccy, jak np. J. Fuchs[2], F. Böckle[3], B. Häring[4], francuscy – J. M. Aubert[5], czy włoscy – E. Chiavacci[6]. W Polsce również powstają podręczniki ujmujące teologię moralną w całość, a zwłaszcza jej fundamentalną część. Do najobszerniejszych należy niewątpliwie podręcznik, który przygotował ks. prof. Stanisław Olejnik[7]. Równolegle do niego pracował nieżyjący już ks. prof. Stanisław Witek[8] i również w tym samym okresie podjął pracę zespół teologów moralistów pod kierunkiem ks. bpa Stanisława Smoleńskiego, przygotowując jedynie podręcznik teologii moralnej fundamentalnej[9]. Osobne miejsce zajmuje podręcznik ks. prof. Tadeusza Ślipki, nasycony problematyką i metodologią filozoficzną, wysoko jednak ceniony także w wykładzie teologii moralnej[10].

Wymienione podręczniki stanowią bazę, źródło, z którego może korzystać wykładowca teologii moralnej. Podstawową funkcją teologii moralnej jest tworzenie wiedzy etycznej w świetle

---

[1] Por. P. Delhaye, *L'apport de Vatican II à la théologie moral*, „Concilium" 1972, nr 75, s. 57-64.

[2] J. Fuchs, *Moral und Moraltheologie nach dem Konzil*, Vien 1967.

[3] F. Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1977.

[4] B. Häring, *Moralność jest dla ludzi. Etyka chrześcijańskiego personalizmu*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1975.

[5] J. M. Aubert, *Vivre en chrétien au XX siècle*, Salvator 1977; tenże, *Abrégé de la moral catholique*, Paris 1987.

[6] E. Chiavacci, *Studi di teologia morale*, Assisi 1971.

[7] Ks. S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, Warszawa 1979.

[8] Ks. S. Witek, *Teologia moralna*, t. I, *Teologia moralna fundamentalna*, cz. 1, *Antropologia moralna*, Lublin 1974; cz. 2, *Prakseologia moralna*, Lublin 1976.

[9] *Powołanie chrześcijańskie. Zarys teologii moralnej*, t. I, *Istota powołania chrześcijańskiego* , pod. red. S. Smoleńskiego, Opole 1976[1].

[10] Ks. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1984[2]; tenże, *Zarys etyki szczegółowej*, cz. 1, *Etyka osobowa*, cz. 2, *Etyka społeczna*, Kraków 1982.

Objawienia, inaczej mówiąc, przedstawianie kryterium prawdy i zasadności swoich twierdzeń. Na drugim miejscu teologia moralna ma tak formułować i przedstawiać swoje prawdy, aby mogła skutecznie kształtować moralne życie jednostek i grup społecznych[11].

Czy teologia moralna wykładana i uprawiana w polskich uczelniach i seminariach nadąża za myślą soborową i czy młodzi adepci wiedzy teologiczno-moralnej wychodzą przygotowani do podjęcia problemów współczesnego świata? Spróbujemy odpowiedzieć na postawione wyżej pytanie, ukazując zawartość treściową podręczników teologii moralnej.

1. NAUCZANIE TEOLOGII MORALNEJ FUNDAMENTALNEJ

Istotnym elementem doskonalenia teologii moralnej jest korzystanie z Pisma świętego jako źródła dostarczającego treść Objawienia, w tym także treść moralną. Ten zwrot do Pisma świętego stanowi o bogactwie treści dyscyplin teologicznych. Moralność chrześcijańska staje się bardziej autentyczna w swej „ubiblijnionej" szacie. To „ubiblijnienie" teologii moralnej pociąga za sobą pewne niebezpieczeństwo. Można by je nazwać swoistym „biblicyzmem". Polega on na tym, że w uzasadnianiu treści norm moralnych rezygnuje się z argumentacji ściśle racjonalnej, którą posługuje się etyka filozoficzna, na rzecz argumentacji ze źródeł Objawionych. Zaprzeczeniem tego stanowiska jest pokusa swoistego „zracjonalizowania" teologii moralnej i odwoływanie się do danych nauk szczegółowych jako istotnych w uzasadnianiu norm etycznych. Autorzy tego stanowiska wychodzą z założenia, że nie ma istotnej różnicy między etyką uprawianą przez moralistów chrześcijańskich a etyką uprawianą na gruncie refleksji rozumowej, niezależnie od tego czy innego wyznania wiary. Wydaje się, że wyrazem takiego ujęcia jest podręcznik ks. Witka *Teologia moralna*. Cała antropologia tam przedstawiona bazuje zdecydowanie na danych nauk szczegółowych, takich jak psychologia, socjologia i tym podobnych[12]. Natomiast podręcznik *Powołanie chrześcijańskie* pod redakcją biskupa Smoleńskiego zaniedbuje możliwość argumentacji rozumowej na rzecz ściśle biblijnej. W tej sytuacji właściwe wydaje się powrócenie do wypracowania równowagi pomiędzy „racjami rozumu" i „racjami wiary". Przy czym należy pokazać, jakie elementy wiary i w jaki sposób powinny wejść w strukturę i treść etyki chrześcijańskiej.

Nie ulega wątpliwości, że zbudowanie autentycznej, chrześcijańskiej koncepcji etycznej jest możliwe przy uwzględnieniu właściwej antropologii, opartej zarówno na przesłankach filozoficznych, jak i biblijnych. Chodzi tu o szczególną wiedzę o człowieku jako osobie stworzonej, odkupionej i uświęconej w Kościele. Taką niewątpliwie antropologię na użytek teologii moralnej daje Ojciec święty Jan Paweł II, począwszy od pierwszej swojej encykliki *Redemptor hominis*, a skończywszy na ostatniej *Centesimus annus*. Trudno sobie dzisiaj wyobrazić wykład teologii moralnej bez uwzględnienia antropologii proponowanej przez Jana Pawła II. Na polskim terenie widać rozmaite próby jej komentowania i opracowy-

[11] Por. B. Inlender, *Teologia moralna dzisiaj. Postęp czy regres?*, „Studia Theologica Varsaviensia" 28 (1990) nr 2, s. 16, 26.

[12] Por. Witek, *Teologia moralna fundamentalna*, cz. 1, *Antropologia moralna*, s. 40-178.

wania[13]. Natomiast za mało korzysta się z tych opracowań do wykładu teologii moralnej. Mógłby to być duży wkład polskiej myśli teologicznomoralnej w odnowę teologii moralnej.

W tym kontekście słuszne wydają się propozycje, które stwierdzają, że samo rozróżnienie dobra i zła moralnego oraz powinności moralnej jest uprzednie w stosunku do Objawienia i stanowi podstawę do odczytania w Objawieniu moralnego wezwania. Istnieje ciągłość między ludzkim racjonalnym poznaniem powinności moralnej i dobra moralnego a poznaniem wiążącego charakteru Objawienia. Teologia moralna nie stoi więc przed dylematem wyboru między Biblią a etyką racjonalną, ale przed zadaniem wzajemnego ich koordynowania[14].

Uznanie zmienności warunków życia człowieka spowodowało, że teologia moralna zbliżyła się do rzeczywistej sytuacji człowieka. Jednak wielu autorów zachodnich stoi na stanowisku skrajnego sytuacjonizmu twierdząc, że nie istnieje możliwość formułowania ocen i norm poza świadomością podmiotu zaangażowanego w danym działaniu. Autorzy ci zakwestionowali możliwość istnienia norm o wartości absolutnej, tzn. norm wiążących wszystkich i zawsze. To spowodowało, że wielu znanych autorów zbliżyło się mniej lub bardziej świadomie do etycznego relatywizmu[15].

W związku z tym istotne miejsce w nauczaniu teologii moralnej fundamentalnej zajmuje problem prawa naturalnego. W omawianych podręcznikach polskich autorów istnieje wyraźna tendencja do nowego ujmowania tej fundamentalnej problematyki moralnej. Tendencja ta przybiera postać idei powołania w duchu zaproponowanym przez Sobór Watykański II. Odczytywanie prawa moralnego w kontekście całości życia chrześcijańskiego, widzianego jako realizacja powołania danego od Boga, znajduje w tych podręcznikach wyraźne odniesienie.

Według podręcznika *Powołanie chrześcijańskie* prawo moralne jest wyrazem zobowiązującego powołania Bożego, jest imperatywem Bożego planu zbawienia. Do jego istoty należy to, że zawiera w sobie określoną powinność moralną[16]. Również dla ks. Olejnika prawo jest tym, przez co Bóg odsłania człowiekowi drogę realizacji powołania życiowego, tzn. ukazuje, jak człowiek powinien postępować, ale także, kim powinien być[17]. Wszyscy autorzy omawianych podręczników uznają, że prawo moralne jest prawem złożonym. Podręcznik *Powołanie chrześcijańskie* mówi najpierw o prawie wewnętrznym i zewnętrznym. Do prawa wewnętrznego zalicza prawo wieczne, prawo naturalne oraz pozytywne prawo Boskie, a do prawa zewnętrznego zalicza także prawo stanowione przez Boga, tzw. prawo pozytywne[18]. Niejasne jest tutaj kryterium podziału na prawo wewnętrzne i zewnętrzne. Ks. Olejnik rozróżnia w prawie moralnym objawione pra-

---

[13] *„Redemptor hominis". Tekst i komentarze*, Lublin 1982; *„Dives in misericordia". Tekst i komentarze*, Lublin 1983; *„Mężczyzną i niewiastą stworzył ich". O Jana Pawła II teologii ciała*, Lublin 1981; *„Familiaris consortio". Tekst i komentarze*, Lublin 1987.

[14] Por. Inlender, art. cyt., s. 21.

[15] Por. J. Milhaven, *Toward a New Catholic Morality*, Garden City 1972.

[16] Por. *Powołanie chrześcijańskie*, s. 78-80.

[17] Por. Olejnik, dz. cyt., s. 142.

[18] Por. *Powołanie chrześcijańskie*, s. 79.

wo Chrystusa, prawo moralne porządku stworzenia oraz prawo ludzkie, stanowione bądź przez wspólnotę kościelną, bądź społeczność świecką[19].

Inne ujęcie tego problemu znajdujemy w podręczniku ks. Witka. Mówi on o rodzajach norm moralnych i wylicza następujące: prakseologiczne, czyli konkretne normy działania, jurydyczne, czyli prawo stanowione, etyczne, czyli prawo naturalne, oraz normy religijne, czyli pozytywne prawo objawione Starego i Nowego Testamentu oraz prawo kościelne[20]. Widać wyraźnie, że odnośnie do koncepcji prawa moralnego, polscy autorzy nawiązują mniej lub bardziej do wypracowanych dawniej koncepcji tego prawa, szczególnie do św. Tomasza. To, co jednak jest charakterystyczne dla ujęcia tej problematyki, to wyraźne podkreślenie jedności w różnorodności form. Źródłem tej jedności jest prawo Chrystusa. Oznacza to, że zarówno prawo naturalne, jak i pozytywne prawo ludzkie czerpią swą ostateczną moc z prawa Chrystusowego i ono nadaje im specyficznie chrześcijański sens[21].

Omawiając problematykę prawa moralnego należy zwrócić uwagę, że w polskich podręcznikach zostaje także odzwierciedlona dyskusja na temat pojęcia prawa naturalnego, jak także ukazane jego miejsce w całości chrześcijańskiej koncepcji prawa moralnego. Ks. Olejnik, podkreślając jedność prawa Bożego, jednocześnie bardzo wyraźnie zaznacza, że porządek zbawczy nie pokrywa się z naturalnym ładem moralnym. Nie powinno się więc tych dwóch porządków utożsamiać, a tym samym minimalizować tego, co jest nowe w moralności chrześcijańskiej, przez zbytnie wywyższanie porządku natury[22].

Posoborowa teologia moralna podkreśla, że spojrzenie na prawo naturalne winno mieć charakter personalistyczny. Wiąże się to z głębszym pojmowaniem samej natury człowieka, czyli jego sposobie bycia osobą. Stąd ks. Olejnik podkreśla, że prawo naturalne ma charakter personalistyczny, gdyż jest wyrazem praw i obowiązków człowieka jako osoby[23].

Autorzy polscy, rozróżniając w prawie naturalnym elementy zmienne i niezmienne, odcinają się zdecydowanie od koncepcji prawa naturalnego o zmiennej treści, akcentując istnienie pewnych fundamentalnych, stałych wartości, które mogą być wyrażone w sformułowaniach uwarunkowanych historycznie i kulturowo. Ład moralny wyrażony w prawie naturalnym jest obiektywny, powszechnie obowiązujący i niezmienny[24].

Można powiedzieć, że tak rozumiane prawo naturalne bliskie jest koncepcji tego prawa, wyrażonej w nauczaniu Magisterium Kościoła. W instrukcji *Donum vitae* czytamy, że „naturalne prawo moralne wyraża i wskazuje cele, uprawnienia i obowiązki, które opierają się na naturze cielesnej i duchowej osoby". Tę zaś naturę należy rozumieć jako „rozumny porządek, według którego człowiek jest powołany przez Stwórcę do kierowania i regulowania swoim życiem i działaniem"[25].

---

[19] Por. Olejnik, dz. cyt., s. 142-188.

[20] Witek, *Teologia moralna fundamentalna*, cz.2, *Prakseologia moralna*, s. 83-91.

[21] Por. *Powołanie chrześcijańskie*, s. 82--86.

[22] Por. Olejnik, dz. cyt., s. 173-175.

[23] Tamże, s. 171-173.

[24] Tamże, s. 172-173.

[25] *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania*, Watykan 1987, Wstęp, 3.

Reasumując można powiedzieć, że problematyka prawa moralnego, przedstawiona w polskich podręcznikach jest utrzymana raczej w tonie tradycyjnym, chociaż uwzględnia również pozytywne osiągnięcia nowych koncepcji teologicznych. Dotyczy to również innych zagadnień z zakresu problematyki fundamentalnej, takich jak sumienie czy grzech. Odnośnie do problematyki grzechu, w polskiej literaturze teologicznomoralnej pojawiła się próba nowego podziału grzechów, idąca za koncepcją „opcji" fundamentalnej. Ten nowy podział zawarty w podręczniku ks. Witka, obok tradycyjnego rozróżnienia na grzechy śmiertelne i powszednie, wprowadza jeszcze kategorię grzechów przedmiotowo ciężkich, które mieszczą się w kategorii grzechów powszednich[26]. Ten trychotomiczny podział grzechów (grzech śmiertelny, grzech ciężki i grzech powszedni) został zdecydowanie odrzucony przez Jana Pawła II w adhortacji *Reconciliatio et poenitentia*.

2. NAUCZANIE TEOLOGII MORALNEJ SZCZEGÓŁOWEJ

Mówiąc o nauczaniu teologii moralnej szczegółowej, mamy na myśli szereg szczegółowych problemów, związanych z życiem ludzkim. Chodzi o szczegółowe implikacje tych ogólnych idei, przedstawionych w założeniach fundamentalnych, czyli szczegółowe sposoby realizacji powołania w całości życia chrześcijańskiego z uwzględnieniem wielorakich w nim odniesień moralnych. Te szczegółowe zobowiązania w tradycji etyczno-moralnej koncentrowano wokół tzw. problemu etyki indywidualnej i społecznej. W tym podziale chodzi o uwzględnienie prawdy, że człowiek może występować w roli podmiotu jako jednostka oraz jako wspólnota. Jako jednostka pozostaje w relacji do Boga, człowieka (siebie i innych) oraz do świata pozaludzkiego. Natomiast jako wspólnota, oparta na pewnych naturalnych podstawach, człowiek tworzy wspólnotę rodziny, narodu, zawodową, państwową i międzynarodową. Wszystkie te odniesienia rodzą szereg zobowiązań o charakterze moralnym. W oparciu o taką koncepcję podziału mamy podręcznik etyki szczegółowej ks. Ślipki[27]. Nie ulega wątpliwości, że jest to jeden z tych podręczników, do których w Polsce często sięgają wykładowcy teologii moralnej, mimo że jest to podręcznik etyki filozoficznej, a nie teologicznej. Dzięki swej przejrzystości daje dobre przygotowanie do rozważań teologicznych.

Obok podręcznika ks. Ślipki, jedynym w tej chwili podręcznikiem teologii moralnej szczegółowej jest podręcznik ks. Olejnika, o którym była już mowa. Druga część tego podręcznika zajmuje się problemami szczegółowymi. Jako podstawę podziału autor przyjmuje „narastanie daru Bożego i związanego z nim powołania. Ten dar zaczyna się od chrztu i udzielonych w nim człowiekowi początków życia Bożego w postaci trzech cnót teologalnych. Rozwija się on potem w sakramentach inicjacji chrześcijańskiej. [...] Rozjaśniają się implikacje normatywne związanego z darem Bożym powołania"[28].

---

[26] Por. Witek, *Teologia moralna fundamentalna*, cz. 2, *Prakseologia moralna*, s. 206-211.

[27] Ks. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, cz. 1, *Etyka osobowa*, cz. 2, *Etyka społeczna*.

[28] Olejnik, dz. cyt., s. 262.

Autor rozważa różne kręgi odniesień, wychodząc od życia małżeńskiego i rodzinnego, poprzez moralność życia państwowego aż do życia międzynarodowego. Niewątpliwie widzimy tu próby oparcia teologii moralnej szczegółowej, z jednej strony, na sakramentalnym wymiarze życia chrześcijańskiego, a z drugiej strony, na podstawowym założeniu o wspólnotowym powołaniu człowieka.

Jeśli chodzi o wykład w Polsce teologii moralnej szczegółowej, to należy podkreślić, że ogromny wpływ na jej uprawianie ma nauczanie Jana Pawła II. W przeciwieństwie do teologii zachodniej, w której teologowie bardzo rzadko odwołują się do nauczania Magisterium Kościoła, teologia polska, w tym nade wszystko teologia moralna, obficie korzysta z nauki Jana Pawła II. Zresztą większość dokumentów, napisanych przez tego Papieża, odnosi się do zagadnień moralnych, w tym przede wszystkim do etyki małżeńskiej i rodzinnej oraz etyki społecznej. Trudno sobie dzisiaj wyobrazić wykład etyki małżeńskiej i rodzinnej, nie odwołując się do adhortacji *Familiaris consortio*. Można powiedzieć, że jest to najpełniejsza katecheza na ten temat. Ogromnie wiele w tę problematykę wnoszą przemówienia Jana Pawła II zebrane w dziele pt. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*[29].

Do problemów dziś szczególnie dyskutowanych w teologii moralnej należą zagadnienia społeczno-polityczne, związane ze sprawiedliwością, z wojną i pokojem, zagadnienia życia seksualnego, ekologii i bioetyki. Szczególnie zagadnienia z zakresu medycyny i biologii stanowią jeden z najbardziej pasjonujących problemów naszych czasów. Konieczna jest ocena moralna tych działań. Taką oceną moralną działań, odnoszących się do powstawania życia ludzkiego, jego trwania i jego końca, zajmuje się bioetyka. Ks. Ślipko określa bioetykę jako dział etyki szczegółowej, „która ma ustalić oceny i normy (reguły) moralne, ważne w dziedzinie działań (aktów) ludzkich, polegających na ingerencji w granicznych sytuacjach powstawania życia, jego trwania i śmierci"[30]. Można więc powiedzieć, że bioetyka obejmuje ogół zagadnień związanych z ingerencją człowieka w początek życia, jego trwanie oraz jego śmierć. Literatura odnosząca się do zagadnień bioetyki jest ogromna. Do znaczniejszych pozycji należą prace J. Mahoneya, R. Ruffa, D. Tettamanziego, X. Thevenota, czy dzieło zbiorowe *Gentechnologie. Chancen und Risiken*. Natomiast z polskich autorów trzeba wymienić: S. Kornasa *Współczesne eksperymenty medyczne w ocenie etyki katolickiej*[31], ks. T. Ślipki *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*[32], artykuły ks. S. Olejnika, ks. E. Kowalskiego, ks. W. Gubały[33], ks. S. Rosika czy J. Guli.

Etyka seksualna jest tą dziedziną teologii moralnej, która w ostatnich

[29] Città del Vaticano 1986.

[30] Ks. T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Warszawa 1988, s. 16.

[31] Częstochowa 1986.

[32] Zob. publikacja cytowana w przypisie 30.

[33] Zob. ks. S. Olejnik, *W kręgu moralności chrześcijańskiej*, Warszawa 1985, s. 247-277; E. Kowalski, *Ocena moralna interwencji biomedycznych dotyczących procesu przekazywania początków życia ludzkiego*, „Collectanea Theologica" 59(1989) z. 4, s. 45-59; Ks. W. Gubała, *Współczesne dyskusje wokół bioetyki*, „Homo Dei" 57(1988) s. 128-135.

trzydziestu latach przeżywa okres szczególnie ostrej dyskusji. Wielu teologów zachodnich zakwestionowało tradycyjne normy katolickiej etyki seksualnej i zaczęło głosić moralną dopuszczalność szeregu działań seksualnych, uważanych za niezgodne z zasadami chrześcijańskiej etyki seksualnej. Została zakwestionowana nauka Kościoła o niegodziwości antykoncepcji, uznano masturbację za czynność bezgrzeszną; seksualne stosunki przedmałżeńskie na bazie uczucia zostały uznane za moralnie dopuszczalne. Szeroko akceptuje się sztuczną prokreację. Również teolodzy angielscy, amerykańscy, a także wielu moralistów z Europy Zachodniej wypowiada się za moralną dozwolonością stosunków homoseksualnych[34].

W tej sytuacji Nauczycielski Urząd Kościoła w stosownych dokumentach przypomniał o moralnej niegodziwości takich działań, jak antykoncepcja, masturbacja, seksualne stosunki przedmałżeńskie czy homoseksualizm, negatywnie ocenił sztuczną prokreację. Jednocześnie Kościół przedstawił pozytywną naukę o płciowości ludzkiej, o odpowiedzialnym rodzicielstwie[35].

Polscy moraliści od początku tzw. rewolucji seksualnej stanęli na stanowisku solidarności z nauką Kościoła. Klasycznym przykładem jest opracowanie *Wprowadzenia do encykliki „Humanae vitae"*[36], dokonane przez zespół polskich moralistów, jak również zorganizowane w Krakowie naukowe sesje, poświęcone problematyce przerywania ciąży[37] i antykoncepcji[38]. Wszystko to świadczy o podejmowaniu przez polskich moralistów trudnych spraw życia ludzkiego. Można powiedzieć, że polscy autorzy nie ulegli tendencji do ukierunkowania teologii moralnej w stronę permisywizmu, którego tezy są dalekie od ducha moralności Chrystusowej. To wierne trzymanie się nauki Urzędu Nauczycielskiego Kościoła jest niewątpliwie pozytywną cechą polskich moralistów. Chroni przed niewłaściwymi rozstrzygnięciami w dziedzinie moralnej. Z drugiej jednak strony, ta „wierność" zabija jakby inwencję w dziedzinie szczegółowych dyskusji i argumentacji. Istnieje potrzeba rzetelnych publikacji naukowych, indywidualnych lub zbiorowych w podejmowaniu konstruktywnych dyskusji naukowych.

Ten pobieżny z natury przegląd zagadnień z dziedziny teologii moralnej szczegółowej pozwala stwierdzić, że polscy moraliści podejmują aktualne problemy współczesnego świata i starają się je ocenić w świetle katolickiej teologii moralnej.

POSTULATY

W świetle przedstawionego obrazu polskiej teologii moralnej można postawić następujące wnioski.

1. Polska teologia moralna, jaką znajdujemy w podręcznikach czy arty-

---

[34] Por. W. B. Skrzydlewski OP, *Sytuacje i perspektywy katolickiej teologii moralnej*, „Collectanea Theologica" 52(1982) z. 2, s. 5-39.

[35] Paweł VI, *Humanae vitae*, Watykan 1968; *Persona humana. Deklaracja Kongregacji Doktryny Wiary. Niektóre zagadnienia etyki seksualnej*, w: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, Warszawa 1978, t. IX, z. 1, s. 161-189; Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, Watykan 1981.

[36] „Notificationes e Curia Principis Metrpolitae Cracoviensi" 107(1969) nr 1-4.

[37] *Specjalistyczne aspekty problemu przerywania ciąży*, Kraków 1977.

[38] *Specjalistyczne aspekty problemu antykoncepcji*, Rzym 1980.

kułach, posiada strukturę responsoryczną. Występuje element biblijny jako wezwanie oraz element filozoficzno-teologiczny jako odpowiedź. W wykładzie swoim unika zasadniczo modnych i chwytliwych tez, które pozwalają zdobyć łatwą popularność, ale na dalszą metę prowadzą często do relatywizmu i sytuacjonizmu. Przykładem tutaj może być zachodni teolog B. Häring, który w swoim *Frei in Christus*, opierając się na liberalnej koncepcji wolności, korzysta przy budowaniu swej teorii moralnej z modnych ujęć, np. z tak zwanej opcji fundamentalnej. Można powiedzieć, że polska teologia moralna trzyma się raczej tradycyjnych modeli myślowych niż, nie zawsze spójnych wewnętrznie i nie wytrzymujących krytyki, nowych i nie sprawdzonych koncepcji teologicznych.

2. Ten swoisty „konserwatyzm" polskiej teologii moralnej, opartej na tradycyjnej koncepcji prawa naturalnego i wynikających stąd zadaniach, jest zasadniczo jej cechą pozytywną. Zjawiskiem dodatnim jest również wyeksponowanie miłości jako podstawowej relacji międzyosobowej. Istotą miłości jest uznanie moralnej wartości osoby i jej czynne potwierdzenie w działaniu zgodnym z jej naturą, czyli wewnętrzną, istotową strukturą, z jej potrzebami i dążeniami.

3. Słabą stroną polskiej teologii moralnej jest brak pewnej „świeżości" w ujmowaniu problemów, odnoszących się zarówno do dziedziny teologii moralnej fundamentalnej, jak i szczegółowej. Istnieje w tym swoisty „schematyzm". Unikając awangardowych ujęć w stylu teologii zachodniej, polska teologia stała się bardziej rodzajem komentarza do enuncjacji papieskich, aniżeli rozwijaniem i pogłębianiem problemów zawartych w nauczaniu Magisterium Kościoła. Ponadto brak w niej szerszego sięgania do źródeł teologicznych, tzn. do dzieł patrystycznych. Brakuje również w wykładzie nastawienia na ekumenię. Jest to dzisiaj postulat centralny wszystkich propozycji zachodnich. Nie jest to jednak takie proste. Na przykład w Kościele protestanckim koncepcja prawa moralnego jest całkowicie odmienna i odpowiada zmienności norm i zasad moralnych, a nawet wręcz tę zmienność stymuluje. To tylko przykład na to, że zamysł ekumenicznego prowadzenia wykładu nie jest łatwy do zrealizowania.

4. Inny jeszcze postulat pod adresem polskiej teologii moralnej, to lepsza koordynacja teologii moralnej z etyką naturalną. Obydwie bowiem wyrażają relacje międzyosobowe. Teologia moralna ujmuje te relacje w pełnym objawionym kontekście. Ukazuje te relacje także w sakramentalnej rzeczywistości Kościoła jako wspólnoty osób. Stąd dobre uprawianie teologii moralnej zakłada przyjęcie właściwej koncepcji etyki naturalnej. I tutaj stajemy wobec pytania, jaką etykę wybrać. Odpowiedź wydaje się prosta: taką, która dobrze służy wierze i nie powoduje naruszenia depozytu wiary. Nie można odwoływać się do takiej koncepcji etyki filozoficznej, która chce, aby teologia moralna dostosowała rozumienie wiary (Objawienie i Tradycja Kościoła) do socjologicznie rozumianego sposobu myślenia i zachowania się ludzi. Teologia moralna ma, strzegąc depozytu wiary oraz znając dzisiejszego człowieka i jego postępowanie, zdobyć rozumienie wiary, które stałoby się podstawą wychowawczo-

-zbawczej działalności Kościoła, nie zaś usankcjonowaniem przeciętnego życia chrześcijańskiego[39].

Etyką, która daje właściwe rozumienie wiary chrześcijańskiej, jest dzisiaj etyka personalistyczna. Na polskim terenie fundamenty takiej etyki przygotował ks. kardynał K. Wojtyła[40], który dzisiaj, jako papież, w oparciu o tę koncepcję daje rozwiązanie różnych problemów moralnych. Myśl etyczną kardynała Wojtyły kontynuują jego uczniowie, m.in. w Instytucie Jana Pawła II Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Instytut ten skupia takich wybitnych etyków, jak ks. T. Styczeń, ks. A. Szostek, J. Gałkowski, A. Rodziński i inni. Byłoby rzeczą niezmiernie pożyteczną, gdyby polscy teologowie moraliści nawiązali bliższą współpracę z tym Instytutem. Mogłyby powstać nowe podręczniki i opracowania we współpracy etyków i moralistów.

5. I jeszcze jedna uwaga. Istnieje potrzeba systematyzacji teologii moralnej w różnych formach jej dydaktycznego przekazu. Ścisła współpraca moralistów, pastoralistów i katechetów winna przynieść postęp w przekazywaniu wzoru życia chrześcijańskiego, jaki wypracowuje dzisiejsza teologia moralna. Dlatego potrzebne są nowe podręczniki teologii moralnej, które powstałyby w ścisłej współpracy z etykami, pastoralistami i katechetami. Chodzi o to, aby młodzi księża byli przygotowani do podejmowania dialogu i rozwiązywania problemów, które przynosi współczesna rzeczywistość. Trzeba umieć korzystać z dobrych osiągnięć teologii moralnej Zachodu, a jednocześnie odrzucać to, co szkodliwe. Potrzebna jest tutaj konstruktywna krytyka. Polska teologia moralna jest w tej dobrej sytuacji, że nie musi korygować błędnych koncepcji, może zatem wypracowywać nowe ujęcia i dawać właściwe rozstrzygnięcia w odniesieniu do nowych sytuacji i wyzwań.

[39] Por. S. Kamiński, *Czy filozofia służy teologii?*, „Roczniki Filozoficzne" 33-34(1985-1986) z. 2, s. 57-67.

[40] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969; tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962.

Ks. Krzysztof GÓŹDŹ
Ks. Mirosław KOWALCZYK

PERSONALISTYCZNE ROZUMIENIE NARODU

Ks. profesor Czesław Bartnik rozwija teologię rzeczywistości ziemskich. W ramach tej teologii pojawia się problem narodu, przede wszystkim w aspekcie filozoficznym i teologicznym. Problem ten nasunęła i wyznaczyła ogólna sytuacja bytu społeczno-politycznego Polski i Europy, głównie Środkowo-Wschodniej.

Na ogólną sytuację złożyły się trzy czynniki: polska tradycja narodowa, natężenie różnych nacjonalizmów, pojawienie się ideologii antynarodowych. W Polsce kształtowała się od czasów piastowskich świadomość narodowa. Szybko wzrosła ona do rzędu rozwiniętej i żywej refleksji nad narodem[1]. Ideę tę poparło częściowo Vaticanum II posługując się metaforą „naród (lud) Boży" na oznaczenie Kościoła.

Polska i Europa przeżyły w ostatnim czasie dwie przeciwstawne tendencje: z jednej strony, sakralizację narodu, z drugiej – całkowitą negację jego wartości. Do apoteozy narodu doszło w państwie pruskim, w Związku Radzieckim (narodu rosyjskiego), w Niemczech faszystowskich, we Francji. Jednocześnie wystąpiły tendencje odrzucania pojęcia narodu lub przynajmniej negatywnego wartościowania zjawisk narodowych: w marksizmie, w wielu nurtach socjalistycznych, w różnych utopiach, które wyrzucają „naród" z zakresu nauk i prakseologii społecznych, wprowadzając wartość kosmopolityzmu lub „internacjonalizmu". W ruchach lewicowych nawiązujących do myśli żydowskiej występuje często ciekawe zjawisko przyznawania „prawa narodu uniwersalnego" jedynie narodowi wybranemu, przy odmawianiu takiego „prawa" wszystkim innym.

Ks. prof. Cz. Bartnik stwierdza, że w Polsce i w Europie narosła gwałtownie problematyka narodu: na płaszczyźnie egzystencjalnej – z powodu zagro-

[1] Można mówić o różnych rodzajach tej refleksji: historyczno-prawnej – Paweł Włodkowic (zm. ok. 1435), Wojciech Dębołęcki (zm. ok. 1646), Mikołaj Łęczycki (zm. 1653), Jan Schultz-Szulecki (zm. 1704); filozoficzno-socjalnej – Maurycy Mochnacki (zm. 1834), Edward Dembowski (zm. 1846), Józef Gołuchowski (zm. 1858), Bronisław F. Trentowski (zm. 1869), Leon Rzewuski (zm. 1869), Wiktor Heltman (zm. 1874), Piotr Semenenko (zm. 1886), Maurycy Straszewski (zm. 1921), Roman Dmowski (zm. 1939), ks. Jacek Woroniecki (zm. 1949), Wincenty Lutosławski (zm. 1954); literackiej – Adam Mickiewicz (zm. 1855), Cyprian K. Norwid (zm. 1883); a ostatnio – kerygmatycznej – bp Władysław Bandurski (zm. 1932), prymas August Hlond (zm. 1948), prymas Stefan Wyszyński (zm. 1981) i kard. Karol Wojtyła.

Cz. Bartnik, *Chrześcijańska nauka o narodzie według Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Londyn 1982; tenże, *Théologie de la nation en Europe orientale*, w: *The Common Christian Roots of the European Nations. An International Colloquium in the Vatican*, t. II, Florence 1982, s. 1010-1036; tenże, *Historia ludzka i Chrystus*, Katowice 1987, s. 325 n.

żeń bytu narodu, politycznej – z powodu wojen i dominacji jednych nad drugimi, ideologicznej – z powodu redukcji życia społecznego do ideologii, kulturowej – z powodu sporu o prymat narodu czy kultury, i wreszcie religijnej, gdzie „naród" jest ostro zwalczany przez liczne odłamy ateizmu społecznego. Wszystko to wystąpiło nader jaskrawo w Polsce[2].

Dlaczego – zdaniem Księdza Profesora – zjawisko narodu należy poddać refleksji nie tylko na płaszczyźnie nauk szczegółowych: historii, ekonomii, socjologii, politologii, kulturologii, etnografii, ale także na płaszczyźnie filozofii i teologii? Zamierzeniu temu przyświecają przede wszystkim cele poznawcze, intelektualne i duchowe. Nie można pozwolić problemowi wyrwać się spod interpretacji i rozumnego wpływu osoby ludzkiej. Nie może się stać fetyszem, mitem czy bożkiem.

Istnieją teorie twierdzące, że epoka narodów już przeminęła, a nadszedł czas państw lub ruchów społecznych. Według ks. prof. Bartnika jednak naród mimo wszystko trwa, choć rodzą się i umierają poszczególne narody czy zmieniają się ich modele. Przy tym tęsknota uniwersalna za królestwem Bożym żyje nieprzerwanie. A jednocześnie obecnie narasta w Europie radykalny ruch przeciwko instytucji państwa, zwłaszcza wielkiego i rygorystycznego, a raczej właśnie w kierunku wspólnot narodowych.

Ks. prof. Bartnik wychodzi naprzeciw tym zjawiskom formułując pomysł, koncepcję i rozwinięcie „teologii narodu" (jego sformułowanie), nad którą pracuje od lat siedemdziesiątych wraz z Katedrą Historii Dogmatów KUL. Polską filozofię narodu chce dopełnić katolicką teologią narodu. Chodzi mu o ujęcie narodu w świetle Objawienia, dziejów chrześcijaństwa oraz faktu i świadomości religijnej Kościoła katolickiego. Brane są pod uwagę: istota narodu, jego dzieje, zadania, sens oraz prakseologia narodowa. W rezultacie powstaje cała dyscyplina teologiczna o swoim przedmiocie, statusie epistemologicznym, metodzie i pragmatyce społecznej. Za wzór służyła zapewne biblijna kategoria „narodu izraelskiego", „narodu wybranego", „narodu Bożego" (am Jahwe, ethnos Theou, laos Theou). Teologia narodu zatem w aspekcie teologicznym znajduje się na obszarze eklezjologii lub na styku z nią, a w aspekcie filozoficznym zaś mieści się w antropologii społecznej[3].

Przez naród Ksiądz Profesor rozumie naturalną, względnie trwałą i autonomiczną społeczność ludzi, powstałą na gruncie ojczyzny pochodzenia, związaną przez czasoprzestrzeń, dzieje, tradycję i kulturę w żywy organizm materialny, psychiczny i socjalny, realizujący w sobie żywą wspólnotę ciała i ducha o charakterze zbiorowej „osobowości", która posiada swoją praxis[4].

Pojęcie narodu jest konstruowane na wzór osoby ludzkiej, tyle że w wymiarze społecznym. Stronę somatyczną stanowi pierwiastek materialny i organiczny: ziemia, czasoprzestrzeń, przyroda, bios, dziedzictwo, kultura materialna, pamięć społeczna, ekonomia

---

[2] Cz. Bartnik, *Formen der politischen Theologie in Polen*, Regensburg 1986, s. 26 n.; tenże, *Problematyka teologii narodu*, w: *Polska teologia narodu*, red. Cz. Bartnik, Lublin 1988², s. 9 n.

[3] Cz. Bartnik, *Naród – ojczyzna – rodzina narodów*, w: tenże, *Żyć w słowie*, Warszawa 1983, s. 99-144.

[4] Cz. Bartnik, *Idea polskości*, Lublin 1990, s. 105.

działania i wszelkie obiektywizacje. Stronę duchową wyznaczają: idee, kultura duchowa, „charakter" narodu, język (języki), zdobyte doświadczenie, sztuka, zmysł etyczny, religia (religijność), kościół, świadomość międzynarodowa i posłannicza, „duch narodu". Strukturze podmiotu osobowego odpowiadają przede wszystkim: samoświadomość, komunikacja wewnętrzna, podmiotowość, rodzaj „jaźni" i wszelkie rodzaje upodmiotowienia.

„Osobowość" jest w określonym narodzie najistotniejsza. Ona decyduje o tym, że dana społeczność ludzi jest narodem, ma swoją tożsamość, niepowtarzalność, specyfikę i ciągłość historyczną. Dzięki temu powstaje sprzężenie współtwórcze: jednostka jest osobą żyjącą w narodzie, dzięki narodowi i dla narodu, a naród jest narodem osób, żyjącym dla każdej osoby i dzięki niej. Naród nie jest ani superorganizmem, odznaczającym się absolutnym determinizmem, ani tylko sumą jednostek czy rodzin, chaosem, luźnym tworem społecznym. Naród jest konstrukcją analogiczną – w szerokim sensie – do osoby: ma swoje poznanie, wiedzę, wolę, miłość, decyzje, instynkty, zmysł samozachowawczy, komunię międzyludzką, losy, czyny i całą etnogenezę od jego początków aż do spełnienia się futurystycznego.

Ks. prof. Bartnik kładzie szczególny nacisk na antropogenetyczny wymiar narodu. Wymiar ten realizuje się przede wszystkim w tym, że w narodzie ma miejsce – analogicznie do osoby jednostkowej – samookreślanie się w prawdzie i w fałszu, dobru i złu, miłości i nienawiści, wolności i niewoli, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, zbawieniu i niezbawieniu, słowem – wartości i antywartości. Naród zatem jest określony w sposób podstawowy wymiarem moralnym, gdzie pełna wolność musi się łączyć z pełną prawdą i z pełną samodyscypliną zbiorową.

Naród posiada swoje struktury i dynamizmy, recepcje i zadania, wyzwania i odpowiedzialność, życie ad intra i ad extra, w głąb i wzwyż (K. Wojtyła), pewności i dylematy, ekstremizmy i wybory, tereny pokoju i obszary walki, swoją dojrzałość i swoją pedagogię. Ostatecznie naród mierzy się jego wymiarem religijnym. Żyje on w środowisku Bożym, poddany jest Opatrzności stwórczej i zbawczej (odkupieńczej), jego zaś istotę oraz centrum stanowi człowiek. Naród rozwija niejako także swoją opatrzność, historię świecką i religijną, swoją wielką pedagogię, procesy doskonalenia się i swój świat realny i marzeniowy[5].

Jakie racje przemawiają za utrzymaniem, opracowaniem i „uszlachetnianiem" zjawiska narodu w naukach i w życiu? Według ks. prof. Bartnika są one następujące:

a) W aspekcie: przedmiot – podmiot. Kategoria narodu ma charakter raczej obiektywny, podczas gdy inne kategorie (wspólnoty, stowarzyszenia, partie, ruchy społeczne) mają charakter w dużej mierze subiektywistyczny. Naród jest rzeczywistością obiektywną, przedmiotową, a nie tylko tworem umysłu, światem czystej subiektywizacji, emanatem psychicznym lub grą idei. Naród jest bytem bardziej integralnym, bo posiada wymiar przedmiotowy i zarazem podmiotowy. Odpowiada naturze ludzkiej i osobie. Jest więc

---

[5] Cz. Bartnik, *Naród i jego dzieje jako dzieło personarum in communione*, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości. „Gdzie jesteś Adamie?"*, red. T. Styczeń SDS, Lublin 1987, s. 186-200.

bytem misteryjnym, „antropologicznym" i niezwykle wysoko zorganizowanym.

b) W aspekcie: byt – idea. Naród jest bytem, nie ideą, jakkolwiek idea, wtórna wobec bytu, jest od niego nieodłączna. Wielu teoretyków życia społecznego zapomina o ontologii społecznej, a popada w świat ideologii. Jest to smutne dziedzictwo idealizmu. Ks. prof. Bartnik głosi prymat narodu przed ideologią socjalną; prymat bytu przed ideą, prymat realności przed obrazem. Naród to społeczność realna, ontyczna, zakorzeniona w świecie, egzystencji i w historii.

c) W aspekcie: być – mieć. W teologii społecznej naród łączy się raczej z kategorią „być" aniżeli „mieć". Naród to istnienie antropogenetyczne, kształtowanie się społeczne, doskonalenie człowieka, stanowienie głównej konstrukcji przyrody i świata. Z istnieniem łączy się życie, duchowość, osobowość, moralność. Naród jest wielkim podmiotem – i przedmiotem – etyki. Inne natomiast konstrukcje społeczne, szczególnie polityczne, zdają się oddawać prymat kategorii „mieć". W tej kategorii społeczności dominują zdobywanie, posiadanie, bogactwo, używanie, panowanie nad innymi, wyzysk, brak odpowiedzialności, wolność od norm etycznych. Jest znamienne, że dziś prawie wszystkie twory polityczne przejawiają rodzaj alergii w stosunku do etyki, duchowości i wielkich idei. Obserwuje się upadek antropologii społecznej. I tak w faszyzmie i skrajnym liberalizmie istotę życia społecznego stanowi posiadanie, materia, siła i przemoc, a nie istnienie – godne, duchowe, humanistyczne.

d) W aspekcie: stworzenie – mit autokreacji. Etnologia teologiczna wyprowadza życie społeczne pryncypialnie ze stwórczego aktu Boga, a więc z bytu stworzonego i z aktu stworzenia. W tym aspekcie wszystkie narody są stworzone przez Boga, który stwarza ciągle; creatio continua: „Pan stworzył wszystkie narody" (por. Ps 86, 9; 102, 19; Pwt 32, 8-9). W konsekwencji Stwórca roztoczył swoją Opatrzność tak nad narodami, jak i jednostkami (por. Iz 14, 6; Jr 1, 10; Rz 4, 17), i prowadzi je wszystkie do finału dziejów (por. Wj 15, 1-9; Mt 25, 32; Ap 15, 3; 22, 2). Inaczej mówiąc, naród jest kategorią kreacyjną, antropologiczną i w swej genezie religijną. Należy on do Boga i odgrywa określoną rolę w Bożej ekonomii. Tymczasem większość teoretyków i koryfeuszy życia społecznego wyjaśnia życie społeczne raczej na podstawie mitu autokreacji ludzkiej, wedle którego człowiek sam stwarza siebie, swoją społeczność, swoje struktury zbiorowe oraz sam sobie wyznacza cele, zadania i normy etyczne. Szczególnie ateiści odrzucają kategorię „narodu", nie chcąc przyjmować zależności społeczeństwa od Boga, lecz dążąc do całkowitej dominacji wolnej kreacji człowieka. W teoriach społecznych panoszy się butny mit autokreacji ludzkiej.

e) W aspekcie: indywidualizm – kolektywizm. W teorii i prakseologii społeczno-politycznej świat jest dziś ostro podzielony na indywidualistów i kolektywistów. Stało się to możliwe wskutek całkowitego porzucenia pojęcia narodu oraz prób sztucznego tworzenia świata ludzkiego. W teoriach oderwanych od rzeczywistości łatwo o skrajności i dowolności. Tymczasem kategoria „narodu osób" zachowuje – według ks. prof. Bartnika – poprawną dialektykę związania jednostki ze społecznością. Oso-

ba jednostkowa jest w narodzie, a naród w osobie. Naród służy wszystkim i każdemu, a każdy spełnia się przez służbę narodowi osób[6].

Jednocześnie chrześcijańska koncepcja narodu – zdaniem Księdza Profesora – pomaga ustrzec się „indywidualizmu narodowego", który oznacza nacjonalizm, megalomanię narodową czy egoizm zbiorowy, które tak często zagrażają partiom społecznym i politycznym. Naród nie jest nigdy jednostkowy, samotny i odizolowany. Naród łączy się nierozerwalnie z innymi narodami, z rodziną narodów, z całym rodzajem ludzkim. Rodzina narodów oznacza pietyzm dla genealogii narodowej, dla każdego współczesnego narodu jako członka rodziny, troskę o narody młodsze, słabsze, uboższe oraz wspólną drogę ku królestwu Bożemu. Jest to jedna rodzina Antropogenezy Uniwersalnej, ale z zachowaniem pełnej podmiotowości każdego członka. Dzisiaj te twórcze korelacje pomiędzy narodem a Powszechną Rodziną Narodów należy starannie rozwijać dla dobra wszystkich.

Naród w rozumieniu personalistycznym jest najwyższą postacią, życia społecznego. Jest to zarazem postać somatyczno-psychiczna, antropologiczna, podmiotowa i organiczna. Nie jest to wielkość czysto biologiczna, materialny ciąg narodzeniowy, sprawa wyłącznie ciała i krwi, rasy. Naród to byt ściśle antropologiczny. Należy się doń przez urodzenie, życie, ojczyznę, dziedzictwo kultury, a także – może bardziej – poprzez czynniki duchowe: afirmację, wybór, pietyzm i wolną współpracę. Nauki świeckie operowały często zbyt prymitywnym pojęciem narodu, eksponując takie momenty, jak krew, wojny, nienawiść, zniewolenie, materializm, biologizm oraz mitologię heroistyczną. Filozofia i teologia chrześcijańska odkrywają charakter antropologiczny narodu.

Naród winien być rozumiany personalistycznie. Splatają się w nim dwie płaszczyzny: somatyczna i duchowa, i przechodzą przez osobę ludzką jako ich ostateczne centrum. Człowiek wiąże się z narodem – swoim, a także z narodem jego środowiska ludzkiego – na płaszczyźnie somatycznej, ale jest również wkorzeniony głęboko w ducha narodu: w jego świadomość, podmiotowość, kulturę duchową, pewnego rodzaju „jaźń narodu". Płaszczyzna somatyczna i duchowa, rozwijane wspólnie pozytywnie i poprawnie, zmierzają ku utworzeniu najpełniejszej „osobowości społecznej", która jest koniecznym i obiektywnym korelatem osoby ludzkiej[7].

W związku z pojęciem personalistycznym pojawia się – według profesora Bartnika – zdecydowana ambiwalencja narodu. Naród może być „dobry" i „zły". Oczywiście, nie są to dwa różne narody. Ale jeden i ten sam naród może być bardziej dobry albo bardziej zły, bardziej moralny albo bardziej zły moralnie. W każdym razie naród, który by niweczył życie osobowe jednostki, niszczyłby osoby i ich wymiar duchowy życia, jawi się raczej jako „antynaród".

I wreszcie, w świetle teologii dostrzega się wyraźnie naród jako przedmiot i podmiot religii – żywy, rzeczywi-

---

[6] Cz. Bartnik, *Naród i społeczeństwo*, Częstochowa 1989.

[7] Cz. Bartnik, *Szkic o osobie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 37(1990) z. 2; tenże, *Personalizm. Notatki z wykładów 1986–1991* (mps).

sty, plastyczny – czego nie można powiedzieć o społecznościach sztucznych, konstruowanych przez znanych z historii „inżynierów życia zbiorowego". Taka „społeczność z probówki" posiada zbyt słabą relację do „społeczności in vitro", jaką jest naród; tym samym nie ma rzeczywistych relacji do chrześcijaństwa. O narodzie można powiedzieć, że – na podobieństwo jednostki – jest stworzony, odkupiony, ochrzczony, prowadzony przez Boga, żywiony, karmiony słowem Bożym, sakramentami, Eucharystią.

Ks. prof. Bartnik rozwija oryginalną naukę, według której naród może być twórczym korelatem społeczności eklezjalnej[8]. Jest to „naród chrześcijański" albo zapodmiotowanie chrześcijaństwa i Kościoła. Dzięki temu zapodmiotowaniu można mówić o „Kościele narodu", a więc o Kościele polskim, niemieckim, francuskim, włoskim, hiszpańskim itd. Kościół powszechny uobecnia się partykularnie nie tyle na bazie jurydycznej, administracyjnej i ideowej, ile raczej na podstawie antropologicznej, określanej przez Boga, a więc jest to Kościół osoby, Kościół rodziny, Kościół parafii, Kościół biskupi, Kościół narodu, administracyjny podział rzymski na prowincje i diecezje. Podmiotem Kościoła jest dziś człowiek, nie zaś miasto, teren lub prawo. Oczywiście naród nie przestaje być w sobie świecki i autonomiczny względem jego korelatu – Kościoła. Naród nie jest Kościołem, a Kościół nie stanowi narodu. Są to rzeczywistości o różnych wymiarach i perspektywach. Ale człowiek wyraża swoje życie społeczne zarówno przez naród, jak i przez Kościół. W tym sensie trzeba interpretować wielki nakaz misyjny: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego" (Mt 28, 19).

Światu dzisiejszemu, który z jednej strony partykularyzuje się etnologicznie, a z drugiej totalizuje się kulturowo, Biblia – zdaniem Księdza Profesora – ofiarowuje na nowo swoją naukę o „wszystkich narodach" (panta ta ethne). Jest to przedmiot i podmiot historii zbawienia narodów. Jest to doczesna i zbawcza zarazem Rodzina Narodów Świata. Narody będące wspólnotą osób są „drogą Kościoła". W efekcie teologia narodu powinna przyczynić się wydatnie do przezwyciężenia współcześnie zarówno różnych nacjonalizmów europejskich, jak i rozmaitych utopii społecznych. Być może w niej upatrywać można części oryginalnego wkładu Polski w rozwiązywanie współczesnej kwestii społecznej.

[8] Cz. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 16 n.; tenże, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987.

Wojciech ŻYCIŃSKI SDB

MARIOLOGIA NA ŚCIEŻKACH ODNOWY*

Bóg w realizacji Planu Zbawczego posługuje się także człowiekiem. W chwili, gdy plan ten przyjął historyczną konkretyzację do tego stopnia, że Boży Syn stał się człowiekiem, ludzkość otrzymała odpowiedź zarówno na pytania dotyczące jej egzystencji, jak i wzór do ukierunkowywania rozwoju duchowego. Wzór ten otrzymaliśmy w osobie Bożej Rodzicielki Maryi. Historia dwudziestu wieków chrześcijaństwa znaczona była okresami, w których różnie prezentowano samą postać Maryi, a w konsekwencji tych różnic w odmiennych stylach rozwijano mariologię. Okres po ostatnim Soborze to czas intensywnych poszukiwań, odnowy czy otwartości Kościoła na wymogi współczesności, celem uczynienia swej misji i posłannictwa bardziej efektywnymi. Poszukiwania te odnoszą się tak do doktryny z zakresu mariologii, jak i do naszej pobożności maryjnej.

„Jeśli ktoś nie chce słuchać uważnie krytyki kierowanej pod jego adresem, nie zobaczy się w prawdzie" – pisze o. Stanisław C. Napiórkowski we wstępie dzieła *Matka mojego Pana*. Myśl tę łatwo dostrzec w otwierającym zbiór artykule poświęconym mariologii po Soborze Watykańskim II. Pisząc o trudnościach, w jakich rodził się ósmy rozdział Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* i dramacie czołowych przedstawicieli mariologii przedsoborowej (G. Roschini, K. Balić), o. Napiórkowski wymienia główne elementy mariologii soborowej. Stanowią je:

1. Wprowadzenie perspektywy historiozbawczej w miejsce dotychczasowej spekulacji nad godnością i przywilejami Maryi.

2. Otwarcie na nowe źródła teologiczne (Biblia, liturgia, Ojcowie) w miejsce dotychczasowej mariologii tworzonej przede wszystkim na podstawie wypowiedzi papieży.

3. Prezentowanie mariologii nie tylko w perspektywie chrystotypicznej (dominującej w okresie przed Soborem), ale również w perspektywie eklezjotypicznej.

4. Wprowadzenie idei pośrednictwa Maryi przez uczestnictwo w pośrednictwie Chrystusa, jedynego Pośrednika (pośrednictwo per participationem).

5. Zrezygnowanie z dotychczasowego podziału kultu na cultus latriae, duliae i hyperduliae, a w odniesieniu do Maryi nauczanie o kulcie szczególnym czy wyjątkowym (cultus specialis).

6. Preferowanie przez Sobór raczej naśladowania Maryi, zwłaszcza w pobożności maryjnej, niż modlitwy błagalnej o Jej wstawiennictwo (*Lumen gentium*, 69).

W tym samym artykule poświęcono wiele uwagi adhortacji apostolskiej Pawła VI *Marialis cultus*, dotyczącej od-

*S. C. Napiórkowski OFMConv, *Matka mojego Pana. (Problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Opole 1990, ss. 258.

nowy kultu maryjnego. „Nigdy – pisze o. Napiórkowski – w historii nie pojawił się tak doniosły i systematyczny wykład o kulcie Matki Najświętszej. W mariologii okresu posoborowego nie odnotowujemy donioślejszego wydarzenia" (s. 14-15, artykuł pisany w r. 1985). Paweł VI stwierdza jednoznacznie, że pobożność maryjna potrzebuje odnowy, wylicza cały szereg wypaczeń kultu maryjnego (m.in.: przekraczanie granic zdrowej teologii, przecenianie praktyk zewnętrznych, przesadna uczuciowość obca duchowi Ewangelii i lekceważenie prawdy historycznej na korzyść legend i fałszu), formułuje dekalog poprawnej czci Maryi. Niestety, w maryjnej Polsce niewielka jest znajomość mariologii zawartej w *Lumen gentium* i w *Marialis cultus*, a podejmowane próby odnowy bywa, że uważane są za przejaw zdrady Matki Bożej bądź sprzyjanie tendencjom protestanckim. Co postuluje wobec tego o. Napiórkowski? Przede wszystkim spopularyzowanie ósmego rozdziału *Lumen gentium* i *Marialis cultus*, rewizję treści niektórych pieśni maryjnych oraz ewangelizowanie maryjnej pobożności ludowej.

Do problemów mariologicznych w wymiarze ogólnym o. Napiórkowski wraca jeszcze w artykule pt. *Mariologia i jej problemy w naszym wieku*, będącym opublikowaną wersją referatu wygłoszonego w 1984 r. na Papieskim Wydziale Teologicznym św. Bonawentury w Rzymie. Okazuje się, że w ogóle problem recepcji mariologii soborowej, jak i recepcji całej teologii soborowej przez mariologów, pozostawia wiele do życzenia. Pozytywny wyjątek stanowi tzw. mariologia akademicka reprezentowana przez rzymskie „Marianum" czy madryckie „Ephemerides Mariologicae", otwarta na nowe poszukiwania i dokonująca wielkiego dzieła odnowy. Natomiast tzw. mariologia ruchów maryjnych w Kościele bądź mariologia kaznodziejów, wyizolowana z całości teologii, stała się właściwie teorią duszpasterstwa i apostolstwa.

Zarówno duszpasterstwo, jak i apostolstwo maryjne są o wiele częściej przejawem pobożności czy religijności ludowej, aniżeli wyrazem refleksji teologicznej. W artykułach: *Maryja w pobożności katolickiej* (referat wygłoszony w 1985 r. w Strasburgu podczas międzynarodowego seminarium na temat: „Maryja a rola kobiety w Kościele"), *O właściwe miejsce Bogarodzicy w pobożności katolickiej. Pytania o hierarchię prawd, Maryjne inspiracje w pracy apostolskiej* oraz *Chrześcijanie uczą się chrześcijańskiej pobożności od pierwszej chrześcijanki* – o. Napiórkowski nie tylko poddaje gruntownej analizie zjawisko maryjnej pobożności ludowej, wskazując zarówno na jego braki, jak i wartości, ale również podaje konkretne propozycje „ewangelizowania" tejże pobożności. Może ona być źródłem pewnego zagrożenia, ponieważ niekiedy prezentuje zdeformowany obraz Boga, odznacza się przesadnym rytualizmem, w praktyce życia daleka jest od głoszonej teorii. Trudno byłoby jednak poszukiwać chrześcijaństwa w stanie czystym, ponieważ zawsze istnieć będzie w nim żywe napięcie pomiędzy inkulturacją a czystością Ewangelii. Zawsze też dokonuje się i będzie się dokonywać w chrześcijaństwie, a więc i w religijności ludowej, przyjmowanie i odrzucanie, a więc oczyszczanie. Mimo ewidentnych braków, o. Napiórkowski wskazuje również na wielkie pozytywy takiej pobożności, do których zalicza m.in.: uwrażliwienie na

potrzeby drugiego człowieka (o czym świadczyć może np. treść kartek z modlitwami), głębokie odczucie sacrum, transcendencji, wielkie otwarcie na Ewangelię. Oceniając polską religijność ludową autor nie waha się powiedzieć: „Doświadczenia mojego Kościoła nad Wisłą stanowią dodatkową rację, by kłaniać się nisko masowej pobożności ludowej, mimo jej niewątpliwych niedostatków. Inteligencja katolicka miała za złe kard. Wyszyńskiemu, że stawiał raczej na masy. Czas wykazał, że dokonał trafnego wyboru. Wiara i pobożność ludu chrześcijańskiego kryje w sobie bogate źródła chrześcijańskiego dynamizmu" (s. 192).

Paweł VI nazywając Maryję „Nauczycielką pobożności" ustawia tym samym naszą pobożność nie w perspektywie pobożności do Maryi, a raczej pobożności za przykładem Maryi. Czego możemy uczyć się od Nauczycielki pobożności? Przede wszystkim przeżywania tajemnicy Chrystusa tak jak Ona, która „z Synem cierpiącym cierpiała, z modlącym się modliła, z umierającym umierała, z przebaczającym przebaczała" (s. 23). Towarzyszyła zatem Jezusowi nauczającemu i czyniącemu cuda, cierpiącemu i zwycięskiemu. Ta, która uwierzyła słowu Boga, uczy nas również jego słuchania, by następnie rozważać je i zamieniać w czyn. Uczy, w jaki sposób „w Słowie Bożym szukać mądrości, słowu zawierzyć, słowem tym modlić się do Boga, to słowo podawać innym jak chleb, tym słowem budować lepszy świat. Na tym polega pobożność maryjna" (s. 233). Pobożność na wzór Maryi to również umiejętność przeobrażania swej modlitwy i życia w ustawiczną chwałę (doksologię) Ojca przez Syna w Duchu Świętym. To umiejętność kochania wszystkich miłością ofiarną, bo „jeśli uciekasz od ofiary, znaczy to, że uciekasz od wspólnoty ze Zbawicielem i Matką składającą ofiarę" (s. 236).

W kilku artykułach zamieszczonych w zbiorze został poruszony problem mariologii ekumenicznej. S. C. Napiórkowski, wybitny w środowisku katolickim, także poza Polską, znawca teologii protestanckiej (zob. artykuł *„Jeden Pośrednik" a „inni pośrednicy" według Ksiąg Symbolicznych luteranizmu Liber Concordiae*), nie tylko prezentuje stanowisko Kościoła protestanckiego odnośnie do doktryny mariologicznej czy pobożności maryjnej, ale też wskazuje na teologiczne i pozateologiczne przyczyny różnic w spojrzeniu na Matkę Pana prezentowanym przez chrześcijaństwo katolickie i protestanckie, jak również na perspektywy mariologicznego dialogu ekumenicznego. W tonie wolnym od uprzedzeń i emocji autor przypomina mariologiczne tezy reformatorów i Reformacji, które obce są świadomości katolickiej. Prawdopodobnie niewielka liczba teologów, a jeszcze mniejsza duszpasterzy ma świadomość, że zarówno M. Luter, jak i Pisma symboliczne Kościoła Reformowanego podkreślają, że Maryja słusznie nazywa się i jest Matką Boga, że U. Zwingli wierzył w Jej Wniebowzięcie, że współczesna teologia protestancka akceptuje w zasadzie dziewictwo Maryi, a duchowny luterański Ch. H. Asmussen głosi, iż nie można pytać o Jezusa Chrystusa nie biorąc pod uwagę Jego Matki. „Nie ma Jezusa bez Maryi" (s. 25). Zdecydowany sprzeciw protestantyzmu co do katolickiej doktryny mariologicznej odnosi się do tych twierdzeń, które uważa on za sprzeczne z nauką Biblii: Niepokalane Poczęcie, Wniebowzięcie, Pośrednictwo.

Kult i pobożność maryjna w wydaniu katolickim określana jest przez niektórych teologów protestanckich mianem „fundamentalnej herezji" (s. 31). W ich opinii Maryja nie pełniła żadnej roli w dziele zbawczym, ponieważ zbawia i ułaskawia tylko Bóg, człowiek jest całkowicie bierny. Podkreślając rolę Maryi, prosząc Ją o wstawiennictwo, oddając Jej cześć, kierując do Niej modlitwy, czyni się z Niej wielkość paralelną do Chrystusa. Tymczasem według teologii protestanckiej pozostaje Ona jedynie świadkiem Chrystusowego życia nie uczestniczącym aktywnie w dziele Syna. Stąd też przypisywanie Jej tytułu Współodkupicielki określane jest przez protestantów „rabunkiem czci Chrystusa i grzechem przeciwko pierwszemu przykazaniu Bożemu" (s. 37).

U podstaw protestanckiego sprzeciwu wobec mariologii i maryjności katolickiej tkwią (pomijając względy pozateologiczne, jak brak znajomości, zrozumienia oraz postawa polemiczna) cztery zasady teologiczne nazywane przez Niemców Sola-Prinzipia.

1. Solus Deus – tylko Bóg jest źródłem i autorem zbawienia, tylko Jemu należy się chwała.

2. Solus Christus – tylko On jest pośrednikiem do Ojca i źródłem łaski.

3. Sola gratia – tylko łaską jesteśmy zbawieni; zbawienie jest darem otrzymanym darmo i nie możemy go sobie niczym wysłużyć, nie ma miejsca na współpracę człowieka ze zbawiającym Bogiem.

4. Sola fides – tylko wiarą możemy uchwycić usprawiedliwienie ofiarowane nam w Chrystusie.

Kiedy uwzględnimy jeszcze wyjątkowo pesymistyczną antropologię Reformacji, według której człowiek jest nie tylko grzeszny, ale jest samym grzechem, łatwiej wtedy zrozumieć sprzeciw środowisk reformowanych wobec przejawów pobożności, czci i kultu okazywanego Maryi – należącej do rodu ludzkiego.

W rozważaniach o. Napiórkowskiego znaleźć można jednak coś, co rokuje nadzieję i napawa optymizmem. Chodzi o jego stwierdzenie: „Protestancka cześć Maryi – Nie! A jednak: Tak! Tak, ponieważ protestanci nie mówią o «oddawaniu czci» Maryi, ale o «błogosławieniu» Jej. Dlatego chrześcijanin, jak podkreślał Luter, powinien patrzeć na Maryję i uznać w Niej działanie Bożego Artysty, który w Niej dokonuje wspaniałego dzieła Wcielenia, wielkiej tajemnicy zbawczej, winien sławić Boga, który Ją ubogaca, cieszyć się, że Najwyższy dokonał w Niej zbawczego wydarzenia, i błogosławić Ją" (s. 58).

Dla czytelnika, który dotąd nie zetknął się z myślą o. Napiórkowskiego, wielkim zaskoczeniem, a nawet szokiem może być jego stwierdzenie: „Protestancki protest przeciwko radykalizmowi protestanckiego protestu" (s. 60). Autor zauważa, że w ostatnich latach często można spotkać w środowiskach protestanckich krytykę nie nauczania i kultu maryjnego praktykowanych w Kościele rzymskokatolickim, ale właśnie krytykę radykalnej krytyki stanowiska katolickiego w wykonaniu wielu teologów protestanckich. Często słychać głosy, że protestantyzm stał się na pierwszym miejscu antykatolicki, a dopiero później ewangeliczny; że zamiast świadczyć o prawdzie Słowa Bożego (pro-testari), protestuje on (protestari) przeciwko katolicyzmowi. Skutki tego podwójnego protestu widoczne są już choćby w praktyce odnawiania

życia zakonnego w Kościołach wyrosłych z Reformacji, która zniszczyła przecież zakony jako siedlisko katolickich herezji (s. 60). Wiele z powstających ponownie klasztorów za patronów obiera sobie Maryję bądź św. Franciszka.

Ojciec Napiórkowski podziela zdanie protestantów, że Chrystus i tylko On jest pośrednikiem zbawienia (gdyby temu zaprzeczał, negowałby również naukę Biblii). Ale dalej argumentuje: „Jedyny i doskonały Pośrednik nie zbawia bez pośrednictwa stworzeń, które wciąga w orbitę swojej zbawczej aktywności i czyni przekazicielami swoich darów. Ekskluzywna interpretacja zasady unus Mediator jest nie do przyjęcia w świetle *Liber Concordiae*. Zasada ta wyklucza tylko takie «inne pośrednictwa», które pretendują do aktywności zbawiającej własną mocą, ex sese, niezależnie od jedynego Pośrednika, poza Nim czy obok Niego, nie wyklucza natomiast, owszem przyjmuje «inne pośrednictwa», o ile nie kolidują one z doskonałym pośrednictwem Chrystusa, przez Niego zostały ustanowione, dzięki Niemu się realizują i całą zbawczą moc Jemu zawdzięczają" (s. 107-108). Dlatego też, pisze o. Napiórkowski, „protestanci powinni uwolnić się od błędnego przekonania, że ich Kościoły nie przyjmują żadnego pośrednictwa Kościoła. Faktycznie bowiem przyjmują je, ponieważ uważają Kościół za wspólnotę wierzących, w której zwiastuje się Ewangelię i udziela sakramentów, a przecież jedno i drugie w sposób konieczny potrzebuje określonych struktur z posługiwaniami" (s. 213).

Zarówno do katolików, jak i do protestantów kieruje on pytania, które można uznać za swego rodzaju wnioski wynikające z rozważań nad mariologią ekumeniczną: „Pod adresem katolików należy skierować pytanie, czy z dostateczną troską odnoszą się do Słowa Bożego tak w formie, jak i w treści swoich nabożeństw do Maryi" (s. 190). „Pod adresem protestantów trzeba sformułować pytanie, czy z dostateczną uwagą odczytują słowa Chrystusa o działaniu Ducha Świętego w Kościele poprzez jego historię (J 16, 12-15). Czy warunkowanie wiary Kościoła tylko i wyłącznie tekstem Biblii wystarczająco szanuje i czy na serio traktuje słowo Chrystusa o wewnętrznokościelnej aktywności Ducha Bożego?" (s. 190). Można by dyskutować, czy przesady, jakie dostrzegamy w kulcie i pobożności maryjnej u katolików, są większym nadużyciem, aniżeli zrezygnowanie przez Kościół protestancki z jakichkolwiek praktyk w tej kwestii, by ustrzec się przed popadnięciem w nadużycia.

Oczyszczeniu i odnowie ulec powinny nie tylko teologia i pobożność maryjna, ale również pewne praktyki propagujące i prezentujące obraz Maryi spopularyzowany w wiekach średnich. Ojciec Napiórkowski zalicza tu niektóre współczesne publikacje maryjne i wznowienia literatury pobożnościowej z wieków minionych. Artykuł *W poszukiwaniu pogłębionej pobożności maryjnej* poświęcony jest krytycznej analizie teologicznej rozpowszechnionej szeroko w Polsce książki Kapłańskiego Ruchu Maryjnego pt. *Matka Boża do kapłanów swoich najmilszych synów*, a także książek wznowionych w 1983 roku: *Nawiedzenia Przenajświętszego Sakramentu i Najświętszej Maryi Panny* św. Alfonsa Liguoriego z XVIII w. oraz *O naśladowaniu Najświętszej Maryi Panny* autorstwa ks. A. Derouville. Wszystkie należą do tzw. literatu-

ry pobożnościowej, a więc wywierają znaczny wpływ formacyjny, można jednak mieć obawy co do kierunku tej formacji, gdy weźmie się pod uwagę ich zawartość teologiczną oraz formę przekazu.

Recenzowany zbiór *Matka mojego Pana* z wielu reprezentatywnych stron przedstawia mariologię i teologię o. Stanisława C. Napiórkowskiego. Wierny zasadzie głoszącej, że „kto na serio traktuje Ewangelię, musi krytycznie patrzeć na własną edycję chrześcijaństwa i na to chrześcijaństwo, które go otacza" (s. 55), autor ten nie obawia się mówić o potrzebie katharsis polskiej mariologii, ale też nie milczy widząc konsekwencje nadmiernej powściągliwości maryjnej w Kościele protestanckim. Krytycznie wypowiada się o maryjnej pobożności ludowej, ale mimo jej niedostatków chyli przed nią czoła, ponieważ dostrzega jej wielką wartość i siłę. Świadom tego, że jeden jest nasz Pan i Nauczyciel, a powołanie chrześcijanina – to należenie do Chrystusa, nie obawia się głosić, że Maryja uczy go przeżywać tajemnicę Chrystusa i przynależeć Doń coraz głębiej, pełniej i doskonalej. Umiejętność wyzbycia się taniej krytyki wobec mariologii własnego Kościoła oraz wolność od uprzedzeń i przesądów wobec innych rozwiązań doktrynalnych sprawiają, że opracowania zawarte w zbiorze prezentują mariologię odnowioną, pogłębioną i otwartą ekumenicznie.

Mirosława CHUDA

NA PERYFERIACH „TWIN PEAKS"*

Zdarza się, choć nieczęsto, że w kulturze pojawiają się utwory, które ze względu na swą metaforyczność, wielowarstwowość i rozległą sferę odniesień stają się dla odbiorców czymś w rodzaju „wyroczni", kryptogramu. Gromadzą wokół siebie formalne lub nieformalne kluby interpretatorów i miłośników, którzy z upodobaniem odnajdują w nich nowe poziomy znaczeń. Tak było np. w przypadku powieści Lowry'ego *Pod wulkanem*. Wydaje się, że podobny charakter ma film zrealizowany przez spółkę D. Lynch, M. Frost *Miasteczko Twin Peaks*.

Na pierwszy rzut oka jest to typowy serial amerykański, spełniający wszystkie warunki filmu komercyjnego. Jest więc trzymająca w napięciu akcja kryminalna, brutalne morderstwa, nieustraszony i bezkompromisowy „agent specjalny", a przy tym idylliczna sceneria, liryczna muzyka, przystojni aktorzy, ładne aktorki (w większości o typowo amerykańskiej urodzie), motywy indiańskie, intrygi finansowe i sentymentalne wątki miłosne. Są elementy horroru, melodramatu, filmu sensacyjnego, komedii i science fiction. Słowem – wszystko, co chętnie ogląda i za co chętnie płaci amerykańska widownia, odkąd wynaleziono film.

Miasteczko Twin Peaks mieści się też doskonale w nowych kanonach telewizyjnego serialu komercyjnego. Zdradza, jak przystało na soap opera, dużą nonszalancję co do prawdopodobieństwa zdarzeń i wiarygodności psychologicznej. Autorzy beztrosko mnożą wątki i postaci. Osoby dramatu wikłane są w najróżniejsze konfiguracje i nierzadko sprzeczne konteksty: żywi znikają, a zmarli powracają. Rozwiązania skomplikowanych sytuacji pojawiają się tu na zasadzie „deus ex machina". Liczba odcinków zmierza do nieskończoności. Całość oscyluje na krawędzi kiczu (przesłodzone obrazy, obiegowa symbolika, banalne dialogi).

Jednakże przeciętny miłośnik łatwej rozrywki, który siedzi przed telewizorem i pogryzając prażoną kukurydzę ogląda kolejno *Dynastię*, *Santa Barbarę* i *Miasteczko Twin Peaks*, po jakimś czasie dostrzega w filmie Lyncha i Frosta pewien dysonans i zaczyna podejrzewać, że w serialu, który zdawał się jak inne spełniać jego oczekiwania, coś się kryje.

Dla bardziej krytycznego widza (o ile nie zniechęci go do obejrzenia filmu ów „mydlanooperowy" kostium) szybko staje się jasne, że twórcy serialu nie tylko świadomie wykorzystują techniki filmu komercyjnego, ale wręcz żonglu-

* *Miasteczko Twin Peaks* (tytuł ang. *Twin Peaks*) – serial telewizyjny (3 serie) produkcji USA (1990). Scenariusz D. Lynch i M. Frost, reżyseria D. Lynch i inni, muzyka A. Bandalamenti. W rolach głównych: K. MacLachlan, M. Ontkean, J. Chen, P. Laurie, D. Ashbrook, L. Flynn Boyle, W. Robie, D. Davies, K. Robertson, S. Lee, R. Davenport, A. Strobel i F. Silva. Serial emitowany w programie I TVP w latach 1990-1991.

ją nimi, doprowadzając je do granic absurdu. I czynią to po to, aby te mechanizmy zdemaskować. Co więcej, wchodzą w swoistą grę psychologiczną z widzem. Wprowadzają go w pewne stany emocjonalne, wywołują zamierzone reakcje psychiczne w tonie serio, by następnie „przymrużyć oko". Pozwalają widzowi przyłapać się na tym, że i on staje się postacią kreowaną przez reżysera. Owa gra formalna (szczególnie wyraźna w pierwszych dwu seriach) wystarczyłaby zapewne, aby uznać *Miasteczko Twin Peaks* za film błyskotliwy i oryginalny. A przecież eksperyment nie jest jedynym walorem tego wielopłaszczyznowego obrazu.

Serial Lyncha i Frosta jest ironiczny. Jest to jednak ironia na tyle subtelna, że niewybredny telewidz może od niej abstrahować i oglądać film „na serio". I nie jest ta ironia śmiechem pustym. Demaskatorskie zabiegi formalne służą ukazaniu – poprzez swoistą relację filmu i widza – istotnych cech współczesnego społeczeństwa amerykańskiego. Stawiane diagnozy odnoszą się, rzecz jasna, nie tylko do Amerykanów. (Podobnie jak inne filmy kinowe Davida Lyncha, np. *Blue velvet* czy *Dzikość serca*). Pojęcie społeczeństwa zachodniego również wydaje się za wąskie w odniesieniu do typu mentalności, do jakiego odwołują się twórcy filmu. Niewykluczone, że już dziś miasteczko Twin Peaks mogłoby znaleźć się na mapie Europy Środkowej, a nawet Wschodniej; wszędzie tam, gdzie rzesze zjadaczy kultury masowej zasiadają przed telewizorami i oddają swój czas, swoją świadomość i swoje emocje w ręce „inżynierów wrażeń". Film, jak zwierciadło Stendhala, ukazuje tych, którzy go oglądają. Ale jest to podwójne zwierciadło. Film jest taki, jakiego oczekują widzowie, to należy do istoty komercji. A współczesne społeczeństwo zachodnie – to w dużej mierze społeczeństwo widzów.

Czego zatem oczekuje przeciętny użytkownik od dzisiejszych środków przekazu, zwłaszcza telewizji? Przede wszystkim właśnie pragnie być widzem, doznawać, zanurzyć się w rzeczywistość bardziej urozmaiconą niż ta, która go otacza w domu i w pracy, a zarazem mniej realną, nie angażującą istotnie sumienia i intelektu. I *Miasteczko Twin Peaks* podsuwa kalejdoskop barw, dźwięków i uczuć. Ktoś, kto przypadkowo włączył telewizor, może z przyjemnością oglądać film, chwytać obrazy, sytuacje, ulegać ich atmosferze, właściwie nie rozumiejąc fabuły. Wielu Amerykanów spędza długie godziny z „pilotem" w ręku, przeskakując ze stacji na stację. A i u nas coraz liczniejsi posiadacze anten satelitarnych oglądają zachodnie programy bez znajomości jakiegokolwiek obcego języka. Również dla nich przeznaczony jest film Lyncha i Frosta.

Z historią kina amerykańskiego związane są sceny przemocy. Upodobanie publiczności do gwałtu i grozy niemal laboratoryjnie odsłania Lynch we wspomnianych już filamach kinowych. Telewidzowie, karmieni codzienną papką informacji o różnym zabarwieniu emocjonalnym, mają skutecznie obniżany próg wrażliwości. Coraz trudniej dostarczyć im „mocnych wrażeń". Stąd mnożenie drastycznych obrazów w filmach. W *Miasteczku Twin Peaks* okrucieństwo potęgowane jest do karykaturalnych rozmiarów. Widz czuje, że wyobraźnia poszła za daleko i zachwiana została wiarygodność horroru.

Nie ma natomiast w filmie obrazów z pogranicza pornografii, w które obfituje zachodnie kino komercyjne. Scen erotycznych jest niewiele, a te, które są, nie powinny razić nawet amerykańskich purytanów. A jednak atmosfera filmu nasycona jest seksem. Motywy erotyczne wyznaczają działania postaci, ich obsesje, ich wzajemne powiązania. Seks jest tą sferą, w której zło ma najłatwiejszy dostęp do człowieka. Jest bezpośrednią przyczyną morderstw stanowiących osnowę fabuły serialu.

I wreszcie atutowa karta w grze autorów filmu z widzem: wątek kryminalny. Zagadkowa zbrodnia to motyw lubiany i popularny w filmie i w literaturze, bynajmniej nie tylko współczesnej i nie tylko masowej. Pytanie „kto zabił Laurę Palmer?" zrobiło zaskakującą karierę w świadomości społecznej, stało się porzekadłem, liczmanem. W serialu Lyncha i Frosta pytanie to jest punktem, z którego rozwija się tyle wątków i tyle linii znaczeniowych, że nic dziwnego, iż przekroczyło ono ramy filmu.

Umberto Eco w *Dopiskach na marginesie „Imienia Róży"*[1] pisze: „rzecz w tym, że powieść kryminalna przedstawia w stanie czystym historię domysłów. [...] W gruncie rzeczy podstawowe pytanie filozofii (podobnie jak i psychoanalizy) brzmi tak samo jak w powieści kryminalnej: Kto zawinił? Chcąc się tego dowiedzieć (chcąc zyskać przekonanie, że się wie), trzeba przypuścić, że wszystkie fakty mają jakąś logikę, logikę, którą narzucił nam winowajca. Wszelka historia śledztwa i domysłów dotyczy czegoś, w czego siedztwie żyjemy zawsze". Jako model „domyślania się" Eco przedstawia labirynt zwany kłączem. Jest to labirynt nie kończący się, taki, w którym każda linia może skrzyżować się z każdą, gdzie nie ma środka ani wyjścia.

Ten komentarz zdaje się doskonale przedstawiać strukturę *Miasteczka Twin Peaks*, może nawet lepiej interpretuje on film, niż powieść, której dotyczy. (Istnieje wiele podobieństw między serialem Lyncha–Frosta i *Imieniem Róży*).

Sieć tropów myślowych, w którą wstępuje widz wraz z agentem Cooperem, pozwala przekroczyć proste tory serialu telewizyjnego i zamknięte ramy relacji między filmem i jego odbiorcą. Wiedziony mrocznymi korytarzami labiryntu widz ulega dezorientacji. Gubi granicę między tym, co prawdopodobne, a tym, co jest czystą fikcją. W rezultacie przyjmuje warunki, które narzuca sam film. Uznaje, że wszystkie znaczenia są dopuszczalne. I wówczas nad każdym z rozwiązań dostrzega grymas ironii. Ironia pozbawia świadomość oparcia i w konsekwencji prowadzi na krawędź, za którą otwiera się przestrzeń transcendencji.

Współczesne społeczeństwo zachodnie żyje w świecie, który wyczerpuje się w kategoriach skuteczności i wygody. W tym świecie człowiek mieszka, pracuje, spotyka się z ludźmi, ale nie stawia fundamentalnych pytań. W istocie nie poddaje go refleksji, a nawet nie „przeżywa". Przeżywa i reflektuje rzeczywistość konstruowaną przez środki przekazu. Dlatego takim powodzeniem cieszą się seriale telewizyjne. Ograniczenie świata codzienności do jego własnych spraw oznacza wykluczenie transcendencji. Nie ma miejsca na metafizykę. Nie ma sacrum. Zysku-

[1] U. Eco, *Imię Róży*, przekł. A. Szymanowski, Warszawa 1987, s. 612-613.

ją za to popularność sekty, sataniści, czarownice, zjawiska parapsychiczne i nie zidentyfikowane obiekty latające. Obserwuje się prawdziwy renesans opowieści o upiorach. Wszystko to zapełnia jakąś pustkę w sferze doświadczeń, ale istnieje poza realnym życiem. Popyt na owe namiastki religii powoduje, że i one stają się towarem, tracą charakter tajemnicy.

Wymiary egzystencji, które sięgają tego, co niepojęte, co nie daje się stematyzować i ująć w naturalnym poznaniu zmysłowo-intelektualnym, zostały zapoznane w świecie zdominowanym przez środki masowej komunikacji. Stało się to nie tylko w wyniku panowania w kulturze scjentyzmu i rozwoju techniki, ale również wskutek przekreślenia tabu. Śmierć, miłość, ciało nie mają w sobie nic mistycznego, kiedy niemal codziennie ogląda się w telewizji na przemian szczątki ofiar katastrof, reklamę płynu do naczyń i akt seksualny. Dosłowność obrazu utożsamia się dziś z prawdą o rzeczywistości.

Wobec utraty zdolności otwarcia się na obecność tajemnicy, ludzie wykazują jednak szczególne upodobanie do tajemniczości. *Miasteczko Twin Peaks* spełnia i te oczekiwania. Tajemniczy jest agent Cooper z jego wizjami, olbrzymem-geniuszem i dwuznacznym koordynatorem Dianą. Tajemniczy są ludzie w miasteczku. Prawie połowa postaci to osoby dotknięte szaleństwem, nawiedzane, opętane, owładnięte przez tajemne moce lub pracujące dla tych mocy. Są tajemnicze znaki i symbole. Tajemnicza jest przyroda i muzyka w filmie. Niemal każdy wątek prowadzi w ukryte wymiary rzeczywistości. No i – rzecz jasna – tajemnicza jest zbrodnia. Misterium zła znajduje w zbrodni szczególny wyraz.

W filmie kryminalnym widz wprowadzony zostaje w perspektywę dobra i zła. Dokonuje się to jednak nie tyle na płaszczyźnie etycznej (jak w przypadku „kina niepokoju moralnego"), ile w samym porządku zdarzeń. Zbrodnia jest z istoty irracjonalna, abstrakcyjna i niezrozumiała. Rola detektywa polega na zracjonalizowaniu tego, co absurdalne, skonkretyzowaniu i uczynieniu zrozumiałym. Detektyw, odtwarzając bieg wypadków, „odwraca" go, a tym samym niejako – krok po kroku – odwołuje to, co się stało. Kiedy wykryje mordercę i motyw zabójstwa, wszystko wraca do punktu wyjścia. Logika rozprasza mroki zła. Publiczność odczuwa ulgę, jakby zbrodni nie było wcale.

W filmie Lyncha i Frosta śledztwo niewiele wyjaśnia, a ujęcie sprawcy doprowadza jedynie do nazwania tajemnicy zła. Tu ma ona na imię Bob. O Bobie wiadomo, iż przychodzi w wizjach, „otwiera" ludzi i wstępuje w nich, o ile go zaproszą. Ale mogą też z nim walczyć. Po rozwiązaniu zagadki serial rozwija się dalej. (Nieistotne, czy z przyczyn komercyjnych, czy artystycznych). Pytanie, gdzie jest ów demon, który każe ludziom „robić złe rzeczy", pozostaje aktualne. Pozostaje pytanie o przyczynę: „skąd tyle zła w tak pięknym świecie?" Te słowa padają z ust niezwykłego majora Briggsa i poprzedzone są cytatem z Szekspira: „są rzeczy na niebie i na ziemi, o których się filozofom nie śniło". Rozważania o złu kończą drugą serię filmu. Towarzyszy im mistyczna wypowiedź o ostatecznej drodze duszy konającego zbrodniarza-ofiary Lelanda Palmera do światłości, którą agent Cooper wyprawia w zaświaty. Ale i tu wzruszony widz dostrzega w pewnym momencie grotesko-

wość całej sekwencji. Nie czuje się jednak oszukany ani wydrwiony. A poszlaki w dochodzeniu w sprawie morderstwa Laury Palmer pozostają śladami transcendencji w zredukowanym świecie współczesnych Amerykanów.

Ostatni odcinek serialu jest kropką nad i w groteskowej koncepcji Lyncha – Frosta. Wspaniały agent Cooper nie zwycięża zła, ale staje się kolejnym wcieleniem Boba. Widz zostaje pozbawiony niepodważalnego – zdawałoby się – fundamentu filmu kryminalnego. Z oniryczno-symbolicznej scenerii wyziera ostatni, ironiczny uśmiech twórców filmu.

Niemałą rolę w przywoływaniu odwiecznych problemów człowieka: śmierci, miłości, zła, dobra, niewinności i zdeprawowania odgrywają symbole. Są wśród nich symbole znane, funkcjonujące w świadomości i stanowiące punkty odniesienia filmu do tradycji kulturowej. Są i oryginalne, będące rezultatem swobodnej gry wyobraźni. Są takie, których interpretacja narzuca się sama, i inne, bardziej enigmatyczne. Pojawia się więc sowa – zwiastun śmierci, a zarazem znak kontaktów z siłami nadprzyrodzonymi i – biały ptak – symbol pożądania seksualnego. Z mitologii indiańskiej pochodzi biała i czarna chata. Symboliczna jest też postać „czarownika" Windoma Earl, precyzyjnego i bezlitosnego jak śmierć, który – sam nie dając się zwieść – pojawia się niespodziewanie w różnych przebraniach i gra w szachy o życie ludzkie (nie sposób uniknąć skojarzeń z wizerunkiem śmierci w filmie Bergmana *Siódma pieczęć*). Jest jeszcze czerwony karzeł i wiele innych. Są symbole przewrotne, jak pieniek Starszej Pani, i surrealistyczne, jak twarz Josie Packard wykreowana w gałce od szuflady. Obrazy symboliczne w filmie, odwołując się do podświadomości, czy może raczej do najbardziej pierwotnych struktur w świadomości człowieka, otwierają przed nim głębokie poziomy rzeczywistości. Nawet bierny konsument programów telewizyjnych ulega ekspresji symboli. Ale wtedy któraś z postaci filmu „tłumaczy" obraz. Symbol wyrażony w pojęciach przestaje być objawieniem, zostaje unicestwiony przez narrację.

Cóż zatem pozostaje z *Miasteczka Twin Peaks*, skoro film na każdym kroku kwestionuje sam siebie? Zarówno symbole, jak i krajobrazy, twarze osób i muzyka, zdjęcia i wątki fabularne, słowem wszystkie środki, jakimi dysponują twórcy filmu, tworzą niepowtarzalną całość. Znaki filmowego języka układają się w barwną mozaikę. I nie są tu istotne szczegółowe konotacje, ani nawet logika kompozycji. Nie należy też przywiązywać zbyt dużej wagi do samego procesu odczytywania znaków. Liczy się całość wrażeń. Ani ironia, ani przewrotna gra formalna nie niweczą metafizycznej atmosfery filmu. Lynch i Frost są mistrzami nastroju. Nastrój nie jest tu jedynie klimatem emocjonalnym. Nie jest też czymś określonym treściowo, nie odnosi się do żadnego konkretnego przedmiotu, który można by ironicznie zakwestionować. Jest raczej swoistym kręgiem obecności tajemnicy, w który wstępuje człowiek, kiedy magia filmu zawładnie jego wyobraźnią. Jest sferą wrażliwości na „powiew" transcendencji.

Film Lyncha i Frosta ogląda się z przyjemnością. Jak dobre, tradycyjne kino amerykańskie. Ich serial jest ironiczny, ale nie jest parodią ani pastiszem. Metajęzyk współistnieje z prostymi środkami filmowymi. *Miasteczko*

Twin Peaks stanowi krytykę kina amerykańskiego przy zachowaniu wszystkich jego kanonów. Można powiedzieć, że w tym serialu kino amerykańskie uświadamia się samo sobie. Niewątpliwie jest to film dekadencki, nie próbujący maskować cech schyłkowości. Ma się wrażenie, że doprowadza on do kresu epokę kina amerykańskiego i następny film jest już niemożliwy.

Jednak poza formalizmem filmu i poza jego komercyjną atrakcyjnością pozostaje jeszcze sfera przekraczająca style i epoki, sfera konfrontacji filmu i widza. Franz Kafka powiedział gdzieś, że „życie ciągle odwraca naszą uwagę; nawet nie mamy czasu zorientować się od czego". Tę prawdę ukazuje przewrotne zwierciadło Lyncha i Frosta. Ale uważny obserwator może w nim dostrzec również błysk owego „czegoś".

Ks. Alfred WIERZBICKI

KOŚCIÓŁ WOBEC DOŚWIADCZENIA TOTALITARYZMU

Sprawozdanie z Kongresu Teologicznego Europy Środkowo-Wschodniej KUL, 11-15 sierpnia 1991

W niniejszym sprawozdaniu pisanym z dystansu kilku tygodni od zakończenia Kongresu Teologów Europy Środkowej i Wschodniej nie chodzi o szczegółowe omówienie jego przebiegu i analityczne przedstawienie bogactwa faktograficznego i refleksji teologicznej. Kongres i jego temat: *Świadectwo Kościoła katolickiego w systemie totalitarnym Europy Środkowo-Wschodniej*, zostały już odnotowane zarówno w prasie bieżącej, jak i w periodykach. Naszym zamiarem jest raczej skupienie się na jego znaczeniu jako wydarzenia eklezjalnego. Spotkanie katolików obrządków łacińskiego i bizantyńskiego z większości krajów dawnego obozu komunistycznego (nieobecni byli tylko reprezentanci Litwy i Albanii) dało możliwość poznania dziejów Kościoła w tych krajach w okresie komunizmu w tej bezpośredniości poznawczej, jaką niesie świadectwo. Większość głosów miała bowiem charakter świadectwa, z którego dopiero rodzi się teologiczna refleksja, w służbie której stają kategorie biblijne, teologii systematycznej, tu zwłaszcza chrystologii, eklezjologii i antropologii, teologii pastoralnej i teologii dziejów. Na doniosłość świadectwa dla formowania się teologii zwrócił uwagę Jan Paweł II w przemówieniu na zakończenie Kongresu na Jasnej Górze. Kongres lubelski, nawiązujący do międzywojennej tradycji Zjazdów w Welehradzie, postawił sobie za cel teologiczne ujęcie świadectwa Kościoła w totalitaryzmie, rysując perspektywy uniwersalne, ekumeniczne i europejskie doświadczeń regionalnych.

Ważną przesłanką teologicznej myśli Kongresu stała się próba filozoficznego opisania istoty totalitaryzmu na gruncie okaleczeń i zniszczeń spowodowanych przez komunizm w życiu osób, narodów i Kościoła. Totalitaryzm komunistyczny, opierający się na założeniach klasowych, przejawił się jako praktyczne zaprzeczenie prawdy o człowieku jako bycie osobowym, istocie religijnej i transcendentalnej w kulturze. Do istoty wszelkiego totalitaryzmu należy teoretyczna i praktyczna negacja któregoś z aspektów integralnej prawdy o człowieku. W referatach (ks. V. Wolf, ks. Cz. Bartnik, ks. T. Halik, S. Sawicki, ks. I. Golub, bp A. Nossol) i w dyskusji (ks. T. Styczeń, R. Buttiglione, W. Chudy, ks. A. Wierzbicki) podnoszono znaczenie realistycznego rozumienia relacji prawdy i wolności dla wyzwolenia człowieka. Świadectwo Kościoła w systemie komunistycznym ma sens antropologiczny i wpisuje się głęboko w aktualny spór o człowieka i kulturę. Głównymi antagonistami stają się teizm i antyteizm (teza ks. Bartnika), reprezentując odmienne poglądy

na społeczny sens wiary religijnej. Paradoksalnie samoograniczanie się chrześcijaństwa do sprawy prywatnej stawia je po stronie antyteizmu, rozmywając wewnętrzną prawdę religijną. Z tej właśnie prawdy, która swoim wyznawcom nakazuje nie cofać się przed ofiarą z siebie, płynie moc świadectwa, efektywna duchowo i społecznie. Przypomnijmy, że mottem Kongresu stały się słowa św. Pawła: „Ut non evacuetur crux Christi" („By nie zniweczyć Chrystusowego krzyża"). Pojawia się pytanie, czy byłoby możliwe obalenie totalitaryzmu komunistycznego, gdyby jego zafałszowaniu prawdy o człowieku poprzez instytucjonalną przemoc nie została przeciwstawiona prawda krzyża wyrażająca się w świadectwie chrześcijan, którego publicznego wymiaru nie sposób nie zauważyć. Słusznie zwracano w dyskusji uwagę na to, że ideał życia w prawdzie nie przysługuje wyłącznie wierzącym (ks. T. Gadacz, ks. B. Dembowski) czy wyłącznie katolikom (ks. W. Hryniewicz, ks. L. Ullrich), zważywszy jednak na to, że był to Kongres teologów katolickich, nie może dziwić, że dochodziła w nim do głosu troska o adekwatne wyinterpretowanie sensu świadectwa, które Kościół katolicki skazany na życie w systemie komunistycznym złożył w duchu Ewangelii.

Prawdy, w imieniu której przychodziło składać świadectwo niejednokrotnie będące męczeństwem, nie należy rozumieć tryumfalistycznie. Wszystkie świadectwa opowiadające o cierpieniach i prześladowaniach trwających do niedawna w wielu przecież krajach ukazują fizyczne i moralne zniszczenie Kościoła. Niektórzy mówią wprost o kenozie Kościoła (ks. M. Vlk, ks. O. Mádr, ks. J. Korec, ks. T. Halik). To kenotyczne doświadczenie posiada również sens antropologiczny; w zniszczeniu zewnętrznych struktur Kościoła, w fizycznym i duchowym wyniszczeniu jego członków, w izolacji komórek żywego organizmu eklezjalnego ujawniło się nowe życie odradzające Kościół i społeczeństwo. Do istoty kenozy należy manifestacja mocy Bożej w ludzkiej słabości. Dzięki doświadczeniu kenotycznemu człowiek rozpoznaje siebie w prawdzie wobec Boga pouczającego poprzez los, który zsyła. Przyjęcie prawdy o związaniu losu człowieka z Bogiem umożliwiało wyzwolenie z immanencji struktur ucisku i zniewolenia narzuconych wierzącym przez ateistyczne państwo: wyzwalało ze strachu i odradzało wspólnotowość wiary w rodzinach (ks. J. Werth) bądź w kręgach przyjaciół (ks. Vlk, ks. Halik).

Całość świadectwa Kościoła katolickiego w systemie komunistycznego totalitaryzmu daje się zrozumieć w kategoriach teologii wyzwolenia, opowiadającej się za obaleniem struktur zła poprzez efektywną moc chrześcijańskiego świadectwa na rzecz prawdy o człowieku, Chrystusie i Kościele. Prawda ta nie pozwala odpowiadać przemocą na przemoc, lecz domaga się miłości i cierpienia aż do kenotycznego wyniszczenia. Ta sama prawda domaga się sprawdzania chrześcijaństwa na całym obszarze życia doczesnego, a więc uświęcania świata doczesnego. Istotna jest tutaj personalizacja tego świata poprzez realizację ludzkiej podmiotowości w prawdzie (ks. S. Nagy, ks. Bartnik, ks. Styczeń). Zwracano przy tym uwagę, że w dziejach Kościoła – np. w Polsce w okresie komunistycznym – współwystępują trzy fazy: męczeństwa, świadectwa i uświęcania świata doczesnego (ks. Bartnik). Ta ostatnia polega na rozwijaniu chrześcijańskiej praxis

we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia poprzez łączenie wartości kulturowych i zbawczych.

Jakkolwiek straty, jakie poniósł Kościół w swojej roli protagonisty kultury i cywilizacji, są olbrzymie, nie można mówić tylko o regresie. Wyzwolenie bowiem wiązało się z rozszerzaniem sfer obecności Kościoła w życiu publicznym. Procesowi temu podlegały zwłaszcza Kościoły w Polsce i w Chorwacji. Była tu mowa o intelektualnym rozkwicie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w epoce komunistycznej dzięki opcji na rzecz prawdy (Sawicki) oraz o inicjatywach wydawniczych w Chorwacji na fali odnowy posoborowej (ks. V. Bajsić). Szkoda, że w tym kontekście ani w referatach, ani w dyskusji nie przywołano dzieła ks. Franciszka Blachnickiego, który w systemie totalitarnym stworzył unikalny katolicki masowy ruch młodzieżowy osłabiając tym samym totalitaryzm w dziedzinie wychowania. Podkreślano wreszcie, że zarówno wydarzenie „Solidarności" (1981-1989), jak i „Jesień Ludów" 1989 rozegrały się w kontekście wiary, obalając totalitaryzm politycznie poprzez pokojową rewolucję.

Niewątpliwie do dorobku Kongresu należy jakieś wstępne rozpoznanie obrazu Kościoła odradzającego się po klęsce totalitaryzmu. Stawiano wielokrotnie pytanie o przyszłość Kościoła w nowych warunkach niosących nowe zagrożenia i nowe wyzwania. Teologom przypada szczególna rola rozpoznania i nazwania tych zagrożeń. Trudności pojawiają się zarówno w wyniku sytuacji samych Kościołów, jak i w wyniku kształtowania się na nowo relacji Kościół–społeczeństwo. W wielu krajach trzeba odbudowywać życie kościelne z gruzów w bardzo prymitywnych warunkach organizacyjnych: brak kleru, brak obudzonego i wykształconego laikatu. Skandalicznym cieniem kładzie się na ewangelizacji częsta rywalizacja obrządków łacińskiego i bizantyńskiego na tym samym obszarze. Do tego dochodzą konflikty etniczne, zamrożone przez okres panowania władzy komunistycznej. Z kolei na linii Kościół–społeczeństwo pojawia się, z jednej strony, zarzut dążenia Kościoła do dominacji politycznej bądź kulturalnej, z drugiej zaś strony, zarzut odcinania się Kościoła od społeczeństwa i zamykania się w strefie działalności „czysto" kościelnej.

Wśród uczestników Kongresu w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim panowało przekonanie, że pilnym zadaniem Kościoła w obecnej sytuacji historycznej jest reewangelizacja Europy. Nie może ona być niczym innym jak inkulturacją (ks. Nagy, ks. Halik), budowaniem cywilizacji miłości (bp Nossol), wiązaniem partykularnego z uniwersalnym, humanizmu z religijnością, doczesnego ze zbawczym, narodowego z europejskim (ks. Bartnik), egzystencjalnym przenikaniem się wartości prawdy, dobra i piękna w życiu chrześcijanina w łączności z Chrystusem w Kościele i w świecie (ks. Golub), ekumenizmem (bp Nossol, ks. V. Tkadlčik). Podnoszono przy tym postulat teologii rzetelnie zakotwiczonej w prawdzie, unikającej sloganów i ukłonów wobec mód intelektualnych, teologii traktującej na serio świadectwo Kościoła w czasie komunizmu, nawiązującej dialog w prawdzie z teologią Zachodu. Zwłaszcza zacieranie różnic w samej koncepcji prawdy w obrębie poszczególnych teologii nie wydaje się dobrze służyć ani rozwojowi myśli teologicznej, ani zaangażowaniu teologii w

reewangelizację, często zaś bywa szkodliwym, choć może nie w pełni uświadomionym, tkwieniem w totalitaryzmie poddającym prawdę arbitralnej woli (ks. Styczeń). Otwartość na prawdę stanowi nadzieję na wyzwolenie się z totalitaryzmu w każdej jego postaci. Oznacza to wspólne zadanie dla obydwu części Europy zrastających się po ranach zadanych jej przez ideologicznie różnorodne, lecz istotnie tożsame próby budowania cywilizacji bez Boga i bez prawdy, a kończące się katastrofą antropologiczną (I. Alberti, ks. M. Radwan).

Jakkolwiek Kongres pozostawił wiele pytań otwartych (wciąż nie starczało czasu na dyskusję), dobrze się stało, że unikał problematyki fundamentalnej, której zaniedbanie bądź odrzucenie prowadzi nieuchronnie do rodzaju totalitaryzmu.

KAPITALIZM Z LUDZKĄ TWARZĄ
Rozmowa M. De Girolamo z Michaelem Novakiem na temat encykliki Jana Pawła II „Centesimus annus"*

M. De Girolamo: *W jaki sposób przyjęto w Stanach Zjednoczonych Ameryki encyklikę „Centesimus annus", zwłaszcza zaś w różnych kręgach katolików amerykańskich?*

M. Novak[1]: Z entuzjazmem. Wystarczy otworzyć „Wall Street Journal", „Los Angeles Times", „Washington Post" i wiele innych gazet czy czasopism. Jednakże w środowiskach lewicujących daje się zauważyć pewne zaniepokojenie. Postępowy dziennik „National Catholic Reporter" nazwał encyklikę „trzecią drogą". Wydaje mi się, że to określenie jest już przebrzmiałe po *Sollicitudo rei socialis*, w której Papież wyraźnie wykluczył istnienie trzeciej drogi. Mimo to w centrum i na prawicy – jeżeli użyć sformułowań przyjętych we Włoszech – daje się zauważyć entuzjazm, jakiego nie widziało się wcześniej. Dzieje się tak nawet przy uwzględnieniu wyrażonych przez Jana Pawła II słów krytyki pod adresem ekonomii. Wszyscy bowiem wiedzą, że system liberalistyczny będzie zawsze systemem grzeszników. Wśród ludzi jednak nie może istnieć żaden inny. Tak więc krytyka wyrażana przez Papieża będzie zawsze uzasadniona i niezbędna. Jestem przekonany, że Ojciec święty wlał dużo energii w dzieła służące ludziom ubogim w całym świecie, zwłaszcza w Trzecim Świecie. Św. Franciszek Salezy powiedział kiedyś, że skuteczniej łapie się muchę za pomocą łyżki miodu niż szklanki octu. Właśnie Papież użył tym razem nieco miodu dla zmobilizowania tych, co ufają kapitalizmowi.

John Neuhaus w „Wall Street Journal" napisał, że encyklika zdaje się nie podzielać stwierdzeń Listu pasterskiego biskupów amerykańskich z 1986 r. Jakie jest Pańskie zdanie na ten temat?[2]

Z Neuhausem zgadzam się w wielu sprawach, ale nie w tej kwestii. Z pewnością ton wypowiedzi Papieża różni

---

* Przedruk za: „Studi Sociali" 30(1991) nr 7, s. 46-52.

[1] Najważniejsze publikacje Michaela Novaka to: trylogia, na którą składają się książki: *Lo spirito del capitalismo democratico; Catholic Social Taught and Liberal Institutions; Will it Liberate? Questions about Liberation Theology*. Spośród nowych publikacji na uwagę zasługuje m.in. *Free Persons and the Common Good*, która ukazała się w maju we Francji pt. *La democratie et bien commun*. Wymienić też wypada książki: *Toward the Future (The Lay Letter on the U.S. Economy 1986)*, wydaną staraniem W. Simona i M. Novaka, *This Hemisfere of Liberty*, zawierającą program dla Trzeciego Świata. We Włoszech opublikowano jedynie wspomniane wyżej tłumaczenie *Lo spirito del capitalismo democratico*.

[2] Znane są polemiki wywołane przez Novaka odnośnie do pewnych twierdzeń zawartych w Liście katolickich biskupów amerykańskich oraz na temat teologii wyzwolenia.

się od tego, jakiego użyli biskupi amerykańscy. W swej wymowie jest on bardziej amerykański niż wspomniany List, ale nie można jeszcze z tego powodu mówić o zachodzącej między nimi sprzeczności. Biskupi być może okazali się zbyt surowi i wykazali za mało dyplomacji w konfrontacji z amerykańskim systemem ekonomicznym. Zachowali się jak dziadkowie, którzy napominają swe wnuki. Zaskakując i nas, Papież wyraził się w sposób zrozumiały i dla Amerykanów, sprowadzając sprawę do wolności kierowanej prawdą. Trzeba przypomnieć – co jest ważne dla zrozumienia przyczyn życzliwego przyjęcia encykliki – że to właśnie nowojorska statua wolności jest symbolem tej wartości.

Wolność z pochodnią w jednej dłoni, a z księgą praw w drugiej to wyobrażenie, do którego z powodzeniem można się odwołać interpretując papieską definicję wolności, jako posłuszeństwo prawdzie.

Neuhaus podkreśla następnie, że zwolennicy klasycznego kapitalizmu nie mogą do końca podzielać stanowiska Papieża, ponieważ reformy, jakie im sugeruje, są trudne i wymagające. Neuhaus przewiduje powstanie trzech frontów: pozyskania ubogich, troski o Trzeci Świat oraz wykształcenie się świadomości liderów ekonomii, że ich decyzje nie są moralnie obojętne. Jaki jest Pański pogląd na ten temat?

W tym punkcie zgadzam się z nim w zupełności. Neuhaus jest pastorem luterańskim nawróconym na katolicyzm. To człowiek bardzo odważny i dzielny. Papież zaś stał się niejako nowym źródłem natchnienia dla ludzi interesu w Ameryce. Niedawno czytałem artykuły konserwatystów dalekich od katolicyzmu, wyrażające podziw dla encykliki, dla jej bezstronności w traktowaniu wolnego rynku – mogącego okazać się czymś dobrym, podobnie jak medycyna, ale zarazem nie wolnego od pokus, zafałszowań i grzechów. W zakresie medycyny mamy przecież np. problem aborcji, podobnie w wolnym rynku są aspekty nie do przyjęcia. Trzeba poprawić strukturę prawną i moralną, aby móc obie te dziedziny oceniać.

Encyklika wykazuje pewną preferencję dla użycia pojęć: „ekonomia rynkowa", „ekonomia przedsiębiorstw", lub prostszego: „wolna ekonomia". Tymi terminami oznacza się właśnie kapitalizm, który jako system nie jest traktowany w charakterze jedynego modelu organizacji ekonomii. Pan na łamach „Washington Post" napisał, że samo pojęcie nie przedstawia większego problemu – liczy się natomiast sposób kontroli oraz elementy polityczne i moralne równoważące wymiar czysto ekonomiczny. Czy nie wydaje się Panu, że w cieniu pozostaje pojęcie kapitalizmu, jako logiczna podstawa myślenia o tym systemie? Co w tej mierze zmienia się wraz z przyjęciem sformułowań zawartych w encyklice?

Przesłanie encykliki najogólniej sprowadza się do stwierdzenia, że życie jest bardziej skomplikowane niż sama tylko ekonomia. Gdy mówi się o mężczyźnie czy kobiecie, to ujmuje się jednocześnie nie tylko ich życie ekonomiczne, ale i politykę, moralność oraz ich życie religijne. Papież chciał powiedzieć, że ekonomia powinna być sterowana. Tego rodzaju ekonomię można ujmować w wielu aspektach. Można

np. mówić o przedsiębiorstwach albo o własności prywatnej, swobodnej wymianie albo o inicjatywie czy twórczości ludzkiej w tej dziedzinie. Kiedy skupimy się na rynku lub samej tylko wymianie dóbr, dochodzimy do kwestii wolnego rynku. Kiedy natomiast mowa o inicjatywie, wówczas napotyka się zagadnienie wolnej przedsiębiorczości. Gdy mówi się jednak o twórczości, wtedy chodzi o kapitał ludzki. W tym sensie wolę pojęcie kapitalizmu, gdyż w rodzinie języków romańskich wywołuje ono skojarzenie z głową (łac. caput), poprzez przywołanie wynalazków rozumu ludzkiego, będącego darem Stwórcy. Jednak sama nazwa nie jest tu istotna. Można jednakowo dobrze mówić o kapitalizmie, jak i o wolnym rynku, wolnej inicjatywie – jak komu wygodniej. Mamy tu bowiem do czynienia z wieloma aspektami, a wszystkie są jednakowo dobre.

Czy z tekstu encykliki wynika wyraźnie, że Papieżowi chodziło o ograniczenie dominującej roli kultury kapitalistycznej (na co zwracają uwagę także tezy Episkopatu Ameryki Łacińskiej), a jednocześnie – czy Ojciec święty uznał wartości rynku, prywatnej inicjatywy, ukazując jakąś konkretną drogę rozwoju Trzeciego Świata? Jakie perspektywy otwierają się obecnie przed krajami tego regionu?

W Stanach Zjednoczonych, gdy mówi się o Trzecim Świecie, myśli się przede wszystkim o Ameryce Łacińskiej. Jako kontynent chrześcijański i zachodni nie jest tak odseparowany jak Afryka czy Azja. Jednakże występuje na tym kontynencie tak rażąca, a niekonieczna sytuacja nędzy. Ameryka Łacińska zaistniała w świadomości Europy XVI w. jako kontynent bogaty, może nawet bardziej niż Ameryka Północna. Z całą pewnością odkrywcy Ameryki Łacińskiej traktowali ją jako wymarzony raj, jako utopijne królestwo. Jednakże trzeba pamiętać, że bogactwo narodów zależy bardziej od wykorzystania kapitału ludzkiego niż od innych czynników. Na pierwszym miejscu należy postawić wychowanie, potem instytucje, innowacje oraz wynalazki. Abraham Lincoln powiedział, że trzeci istotny krok ludzkości w dziejach wolności to Konstytucja Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej z 1787 r. (czyli na dwa lata przed Rewolucją Francuską). Artykuł pierwszy części ósmej Konstytucji dotyczy patentów i prawa autorskiego. Zgodnie z tym, co napisał Papież w swej encyklice *Centesimus annus*, artykuł ten uznawał prawdę, że ziemia nie jest jedyną formą kapitału. Jego bardziej znaczącą postacią jest ludzka wyobraźnia. Idee są przedmiotem o wiele większej wartości niż ziemia. W tym sensie w Ameryce Łacińskiej wyobraźnia ubogich została pogwałcona, ponieważ – jak mówi pisarz peruwiański, Hernando de Soto – osobista inicjatywa obywateli została napiętnowana i ukarana. To absurdalna sytuacja wymagająca pilnych zmian, ponieważ rozwój ekonomiczny zaczyna się od tak podstawowych spraw i zależy od podmiotowej wyobraźni osoby ludzkiej. Wszystko to leży w polu widzenia Papieża i fakt ten trzeba będzie uwzględniać w przyszłości. Stanowi to zarazem znaczący element dla rozwoju narodów. Ludzie niewierzący mówią, że narodziny nowego dziecka niosą z sobą nieszczęście dla żyjących, gdyż powiększa się przez to liczba głodujących. Tymczasem każde dziecko rodzi się jako przejaw niezmierzonej mocy

stworczej, jako obraz Stworzyciela świata. Jedno życie jest w stanie wnieść o wiele więcej niż zdoła skonsumować. Oto nie podlegająca dyskusji zasada postępu ekonomicznego. Widać to na przykładzie Japonii i Hongkongu, krajów o znacznym przeludnieniu, a jednocześnie wielkim bogactwie. Osoba ludzka bowiem jest podstawą bogactwa, a nie ubóstwa.

W swych poprzednich analizach wykazywał Pan braki przedsiębiorczości, błędy w interwencji państwa w niektórych krajach Ameryki Łacińskiej. Jakie siły, ruchy lub instytucje może zmobilizować ta encyklika dla sprostania nowym ideom rozwoju krajów tego regionu?

Przypomnę trzy punkty z programu praktyki. 1) Powszechna edukacja, ponieważ kapitał ludzki jest o wiele ważniejszy niż kapitał naturalny. 2) Zakaz krępowania inicjatywy osobistej ludzi ubogich. Trzeba zmienić prawo tak, aby każdy ubogi przedsiębiorca mógł uczynić swą działalność legalną i aby była dynamiczna i niezbyt kosztowna. Na przykład w Hongkongu wystarcza 16 dni i 30 dolarów, aby utworzyć spółkę. Nic więc dziwnego, że istnieje tam 28 milionów przedsiębiorstw. Przemawia to za tym, że liczą się nie tylko zasoby naturalne, ale i inicjatywa. 3) Czynnikiem karmiącym przedsiębiorstwo jest kredyt, gdyż przedsiębiorcy, zanim osiągną zamierzony cel, muszą inwestować. Kredyt jest więc bardzo ważny. Tymczasem zarówno w Ameryce Łacińskiej, jak i w całym Trzecim Świecie jest on niemal niemożliwy do uzyskania. Międzynarodowy Fundusz Walutowy oraz Bank Światowy udzielają kredytów jedynie bogatym, i to na poziomie instytucji państwowych. Tymczasem kredyty powinny docierać do przedsiębiorców pozbawionych środków. Rozwój Ameryki Północnej rozpoczął się wraz z zasiedleniem Środkowego Zachodu. Trzeba prześledzić drogę krajów, które osiągnęły sukces, jak to miało miejsce z Koreą Południową, Tajwanem czy Singapurem.

Wydarzenia 1989 r., podobnie jak sformułowania „Centesimus annus", czynią aktualnymi twierdzenia Pana książki o kapitalizmie demokratycznym. To świadczy o potwierdzeniu niektórych Pana tez. Czy można uznać za nieaktualne podniesione wówczas słowa krytyki, wyrażane przez część uznanych autorytetów amerykańskiego środowiska katolickiego?

Po ogłoszeniu *Centesimus annus* wyśpiewałem wielokrotnie w sercu *Te Deum*. Wszystkie sprawy, w których pokładałem nadzieję i o które modliłem się, stały się rzeczywistością za sprawą papieskich sformułowań. Dziękuję za to Bogu. Pragnąłem w swych tekstach powiedzieć, że kapitalizm trzeba widzieć jako czynnik integrujący system pełnej wolności, a jednocześnie system polityczny i prawny. Prawo i właściwy porządek z jednej strony, a z drugiej, moralność i religijność na trwałe zakorzeniona w kulturze. Oto w zasadzie to, co chciał powiedzieć Papież, zwłaszcza w punkcie 42 swej encykliki. Chodzi tu więc o refleksję nad systemem wolności ludzkiej.

W tym wieku naznaczonym krwawymi doświadczeniami wypróbowaliśmy wiele systemów – od dyktatury po demokrację. Dzisiaj już wiemy, że demokracja służy lepiej przestrzeganiu praw człowieka i że realny socjalizm o

wiele gorzej wspiera biednych czy troszczy się o ekologię niż kapitalizm.

Kapitalizm demokratyczny odnalazł w sobie zdumiewającą moc samoreformowania się według wartości ludzkich. Była to jednak reforma bardzo trudna i wymagała inwencji choćby takiej, jaką wykazał Leon XIII i inni papieże tego wieku. Jednakże – jak powiedział Jan Paweł II – reformy te powiodły się dopiero po zakończeniu II wojny światowej. Jeśli problemy polityczne i ekonomiczne pobudziły poszukiwania rozwiązań na rzecz demokracji i kapitalizmu, to jednocześnie jesteśmy świadkami powstawania poważnych problemów w sferze kulturalnej. Ludzie wolni w wolnych społeczeństwach nie żyją dziś życiem godnym miana wolności człowieka. Dostrzega się wiele przejawów niemoralności i zjawisk wprost skandalicznych, rodzących smutek i żal. Czy na tym ma polegać moralna wartość systemu?

Co się tyczy polemik wywołanych moją książką[3], winienem powiedzieć, że nie zawierały one złej woli, a zostały przezwyciężone przez późniejsze wydarzenia.

Tłum. *Karol Klauza*

---

[3] We Włoszech wyróżnia się swą surowością osądu A. Ardigó, który podczas zjazdu Demokracji Chrześcijańskiej obradującego na temat: *Problematyka życia społecznego a odpowiedzialność w polityce*, w Rzymie, 20 V 1988 r., najpierw przyznał, że *Sollicitudo rei socialis* potępia kapitalizm liberalny (z tą tezą nie zgadzał się P. Scappola, który twierdził, że Kościół poddaje ocenie nie tyle kapitalizm liberalny co liberalistyczny) i kolektywizm, a jednocześnie wysoko ocenia prawo inicjatywy ekonomicznej. Wspomniany autor tak się wyraził: „Jawny paradoks stanowi fakt, że trzeba by wszystko zinterpretować i z wielką odpowiedzialnością przetłumaczyć na język praktyki programowej katolików zaangażowanych w politykę. Potępienie kapitalizmu liberalnego zawarte w *Sollicitndo rei socialis* nabiera tym bardziej sensu, jeśli się uwzględni, iż w katolickim świecie Zachodu rozprzestrzeniło się w ostatnim czasie to, co ja nazywam reaganowską herezją M. Novaka. To katolik – zwolennik Reagana, autor książki, która spotkała się ze zbyt entuzjastycznym przyjęciem ze strony także naszych [włoskich] intelektualistów. Chodzi o książkę, której autor miał odwagę obrazić biskupów latyno-północnoamerykańskich, zarzucając im ignorancję i zacofanie. Komentarze prasy włoskiej z okresu ukazania się drukiem książki Novaka były liczne. Pozytywne oceny równoważone były przez krytyczne. Można do nich powrócić przy okazji analizy historycznej stosunków między światem katolickim a kapitalizmem w ramach społeczeństwa włoskiego – analizy podejmowanej dla pełniejszej oceny tego, co nowe, w ostatnio opublikowanej encyklice Jana Pawła II. W rzeczywistości książka Novaka jako znak sprzeciwu w świecie katolickim stanowi linię podziału między – z jednej strony – nauką społeczną Kościoła, a z drugiej – niewłaściwym funkcjonowaniem oraz złem kapitalizmu i kolektywizmu. Pośród różnych spotkań rzymskich, poświęconych ocenie książki, wymieńmy dyskusję w Arel, w końcu czerwca 1988 r. Udział w niej wzięli: Novak, Neuhaus, Weigel, Berger, a z drugiej strony: Andreatta, Scappola, Carli, De Rita, Tosato, Cappelletti i inni.

Cezary TARACHA

PAPIEŻ W COMPOSTELI

„Europo, poznaj samą siebie…"
Jan Paweł II

1. SANTIAGO DE COMPOSTELA – HISTORIA I DZIEŃ DZISIEJSZY

Najważniejszym miejscem kultu świętego Apostoła i Męczennika Jakuba Większego jest Santiago de Compostela położona w północno-zachodniej części Półwyspu Pirenejskiego. Ziemia to bogata i piękna, gdzie ocean fiordami wcina się w zieleń łąk, lasów i pól. Klimat tu łagodny, w powietrzu sporo wilgoci, jakże inaczej niż na spalonej słońcem kastylijskiej Mesecie. Sami mieszkańcy nazywają swoją krainę „Galicia verde" – Zielona Galicja. W tym właśnie uroczym zakątku Hiszpanii znajduje się miasto św. Jakuba, miasto, którego piękno zaczarowane w kamieniu jest jakby z baśni. W roku 1985 UNESCO ogłosiło Compostelę przynależną do światowego dziedzictwa ludzkości, podkreślając jej uniwersalny walor miejsca przyjmującego tysiące pielgrzymów z całego świata. W konsekwencji tego postanowienia Rada Europy przyznała drodze do Composteli zaszczytne miano I Szlaku Kulturowego na naszym kontynencie.

Według tradycji Apostoł Jakub, syn Zebedeusza, brat św. Jana Ewangelisty przybył do Hiszpanii nauczając Ewangelii. W swej wędrówce dotarł do ujścia rzeki Ulla w Galicji. Po powrocie do Jerozolimy został ścięty na polecenie Heroda Agryppy, w roku 44. Jego uczniowie zabrali ciało nad brzeg morza, umieścili w marmurowym grobowcu i popłynęli do miejsca, gdzie niedawno głosił Chrystusa. Dotarli do Iria Flavia, głównego portu rzymskiego w tych stronach. Tu pogrzebali ciało w pobliskim lesie i wznieśli marmurowy ołtarz. Z czasem jednak zapomniano o grobie Apostoła i przez długie wieki krążyły na ten temat tylko domysły. W roku 813 eremita Pelagiusz odnalazł miejsce pochówku, wiedziony nieziemskim światłem gwiazdy i cudownym śpiewem. Powiadomił natychmiast o tym niezwykłym wydarzeniu miejscowego biskupa Teodomira, który zidentyfikował grobowiec na podstawie inskrypcji. Król Alfons II zaś ogłosił św. Jakuba patronem swego królestwa. Z wydarzeniem tym wiąże się etymologia nazwy miasta. Do pierwotnego Santiago dodano Compostela (od łac. campus stellae – pole gwiazdy, tej która wskazała Pelagiuszowi miejsce pochówku Apostoła).

Począwszy od XI wieku Santiago stało się centrum pielgrzymkowym Europy, odwiedzanym przez królów, książąt, duchownych i świeckich wszystkich stanów. Szczyt swego znaczenia miasto osiągnęło w następnym stuleciu, co znalazło odzwierciedlenie m.in. w zapi-

sie średniowiecznym w *Kodeksie kalikstyńskim*. Wielkie znaczenie miał również fakt przyznania Composteli przywileju „Pełnego Jubileuszu Roku Świętego", co, de facto, postawiło ją w rzędzie świętych miast chrześcijaństwa. Na przestrzeni wieków ruch pielgrzymkowy nie ustawał, choć przechodził różne fazy. Pod koniec średniowiecza zmniejszył się znacznie. W wyniku reformacji przestali przybywać tu pielgrzymi z krajów skandynawskich, z Anglii i Niemiec. Nie sprzyjały pielgrzymkom również ustawiczne wojny XVI-XVII wieku. Wśród narodowości najliczniej odwiedzających grób św. Jakuba znajdują się Hiszpanie, Francuzi, Włosi, Portugalczycy, do XVI stulecia również Niemcy. Nie brakowało jednak i przybyszów z Europy Wschodniej, w tym z Polski. Zachowały się pisane świadectwa owych peregrynacji. Jednym z bardziej znanych pielgrzymów polskich był Jakub Sobieski, ojciec króla Jana III, który znalazł się w Composteli w roku 1611. O popularności kultu św. Jakuba i czci, jaką odbierał w Rzeczypospolitej, świadczy fakt, że w roku 1676 został on ogłoszony patronem w wojnie przeciwko Turkom. W naszym stuleciu coraz częściej pojawiają się w Santiago również przybysze z obu Ameryk.

Przemiany, jakie dokonały się w Hiszpanii po roku 1975, tzn. po śmierci gen. Franco, spowodowały znaczny spadek liczby pielgrzymów przybywających do Composteli. Rządy socjalistów Felipe Gonzáleza (PSOE) przyczyniły się do znacznej laicyzacji życia publicznego, podważenia moralnych wartości głoszonych przez Kościół katolicki i deprecjonowania chrześcijańskiego modelu życia. Kosztem rezygnacji z wielu tradycyjnych wzorców Hiszpania zaczęła się zbliżać do konsumpcyjnego dobrobytu w amerykańskim stylu. Efektem tych procesów był również istotny spadek praktyk religijnych, w tym mniej liczny udział w tradycyjnych pielgrzymkach.

Jednakże już w początkach lat osiemdziesiątych, m.in. pod wpływem wizyt papieskich, te niekorzystne tendencje zaczęły ulegać zmianie. W Santiago de Compostela zauważono znaczne ożywienie ruchu pielgrzymkowego, zwłaszcza wśród młodzieży. Dotyczy to tak Hiszpanów, jak i przedstawicieli innych narodowości. Biuro pielgrzymkowe przy katedrze w Santiago przeprowadziło gruntowne badania socjologiczne pielgrzymów przybyłych w latach 1985-1990. Generalne spostrzeżenie jest takie, że liczba pątników ciągle wzrasta. I tak na przykład w latach 1985-1986 przybyło ich tu 2491, podczas gdy w samym tylko roku 1989 przyjęto 5760 pielgrzymów. Łącznie w badanym pięcioleciu przybyło do Composteli 19575 pielgrzymów. Pod względem narodowościowym przeważają Hiszpanie – 9939, następnie Francuzi – 3255, Niemcy – 2200, Belgowie – 1315, stosunkowo mała grupa Włochów – 557, i mniejsze grupy z Holandii, Szwajcarii, Wysp Brytyjskich, USA, Austrii i Portugalii. W każdej z wymienionych grup narodowościowych daje się zauważyć tendencja wzrostowa, szczególnie widoczna w przypadku Hiszpanów, Włochów i Irlandczyków.

Zdecydowana większość pielgrzymów uznaje za najważniejszy motyw przybycia do Composteli motyw religijny bądź religijno-kulturowy (ok. 90,3 %). Trasa pielgrzymki, przy całej swej malowniczości, jest dosyć trudna (warunki klimatyczne, ukształtowanie terenu). Zasadniczo pątnicy pokonują

drogę do Santiago na trzy tradycyjne sposoby: pieszo, konno lub na rowerze. Z zestawień za lata 1986-1990 wynika, że najwięcej osób przybywa pieszo (ok. 76 %), rowerem (ok. 16 %) i niewielka grupa konno. Ta ostatnia forma pielgrzymowania zdaje się stopniowo zanikać, rośnie natomiast popularność peregrynacji rowerowej, zwłaszcza wśród młodych.

Kolejna kwestia to zagadnienie grup wiekowych. Stosowne badania za lata 1988-1990 wykazały, że najliczniej reprezentowany był przedział wiekowy 21-30 lat, (22%). Prawie taką samą grupę stanowiła młodzież od 16-20 lat (21%). Tak więc razem ze starszymi dziećmi (11-16 lat) ludzie młodzi do 30 roku życia to ponad połowa uczestników pielgrzymek. Około 20% stanowią ludzie w wieku dojrzałym (30-50 lat).

Po przytoczeniu tych danych liczbowych warto postawić sobie pytanie: jakie są przyczyny stale wzrastającej fali pielgrzymkowej, albo inaczej: jakie wartości, jaki typ duchowości przyciąga ludzi z różnych stron do tego świętego miejsca. W czym tkwi genius loci?

2. DUCHOWY WYMIAR DROGI DO SANTIAGO

Europejczycy poszukują korzeni własnej kultury. Skąd przybywamy? Kim jesteśmy? Dokąd zmierzamy? Obsesyjne pytania Gauguina z nową siłą nurtują współczesnych w dobie kryzysu tożsamości Europy. Zbyt często jednak odpowiedzi na nie szuka się poza sobą, nie badając własnych serc, pozostawiając na uboczu „wewnętrznego człowieka". Papież Jan Paweł II dostrzegł, że w duchowości kompostelańskiej tkwią źródła, dzięki którym można poznać Europę i siebie samego. List pasterski biskupów Hiszpanii dotyczący *Drogi do św. Jakuba* z 1988 r. ujmuje ową duchowość w trzech płaszczyznach.

Chrystologiczny wymiar pielgrzymowania jest tym, co powinno ukierunkowywać całe nasze wewnętrzne doświadczenie życia chrześcijańskiego. Droga do Santiago, jak wskazują świadectwa wielu pielgrzymów, jest niczym znak, symbol drogi życia, drogi, jaką jest dla nas Jezus Chrystus („Ja jestem drogą, i prawdą, i życiem" J 14, 6). Poza Chrystusem nie ma drogi, bez Niego nie możemy osiągnąć pełni człowieczeństwa. Pamiętać również należy, że pielgrzymowanie, choćby wiodło do miejsc tak świętych jak Jerozolima, Rzym czy Compostela, nie jest celem samym w sobie. To Chrystus wyznacza kres. Dla wielu chrześcijan, których życie religijne jest przygaszone lub prawie martwe, pielgrzymowanie to wielkie przebudzenie. Ale nawet i ludziom dojrzałym w wierze może przynosić, i jest tak istotnie, pogłębienie własnej duchowości.

Najbardziej widocznym znakiem wspólnoty kościelnej w pielgrzymowaniu do Santiago jest Jubileusz Roku Świętego. Pierwszy miał miejsce w roku 1122 na podstawie przywileju wydanego przez papieża Kaliksta II. Potwierdził to prawo kościoła kompostelańskiego papież Aleksander III w 1179 r. Daty te są o tyle istotne, że wówczas jeszcze nie istniał Rok Święty Rzymski, który rozpoczyna się w roku 1300 i obchodzony jest z częstotliwością 100, 50 i 25 lat. Rok Święty w Composteli celebruje się z większą częstotliwością, zawsze wtedy, gdy niedziela przypada na 25 lipca. W ten sposób w każdym stuleciu przypada 14 lat świętych. Najbliższe odbędą się w roku 1993 i 1999. Kościół od począt-

ku przyznawał pielgrzymom nadzwyczajne odpusty z okazji jubileuszy. Wystarczy tu przypomnieć bullę *Deus Omnipotens* papieża Leona XIII, z 1884 roku, w której ogłosił on całemu światu łaski płynące z pielgrzymowania do grobu Apostoła. Również ostatni papieże przywiązywali wielką wagę do tej sprawy. Dawali temu wyraz Pius XI, Pius XII, Jan XXIII i Paweł VI. I wreszcie Jan Paweł II, który zwrócił szczególną uwagę na Compostelę, przybywając tu jako pielgrzym w roku 1982 i przewodnicząc IV Światowemu Dniu Młodzieży w 1989.

Droga do Santiago – podobnie jak i do innych miejsc kultu – pojmowana i praktykowana jako pokuta, winna prowadzić ze swej istoty do duchowej konwersji. Pielgrzym poprzez akty wyrzeczenia, fizyczny trud pielgrzymowania, pokorę i modlitwę czyni jakby ekspiację za grzechy własne i swoich bliźnich. Zewnętrzna cisza i skupienie winny przejść w wewnętrzny spokój duszy. Długa droga daje również okazję do świadczenia dzieł miłosierdzia względem pielgrzymujących, uczy współżycia i życzliwego porozumiewania się pomiędzy różnymi ludźmi, przełamując granice polityczne, geograficzne czy religijne.

Pielgrzymów można podzielić na dwie grupy ze względu na ich intencje i duchowość. Pierwszą grupę stanowią ludzie o silnej, ugruntowanej wierze, którzy wędrują z jasną świadomością celu. Ich pielgrzymowanie umiejscowić można w obrębie generalnej katechezy Kościoła. Jest ono komplementarne względem procesu nauczania wiary. Droga do Santiago traktowana jest przez nich jako:

– doświadczenie wychodzenia z siebie samego i konfrontacji z trudami,

– kontakt z naturą, która świadczy o Stwórcy,

– odkrywanie wrażliwości dla bliźniego, gościnność, solidarność („Byłem głodny, a daliście Mi jeść [...] byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie" Mt 25, 35),

– spontaniczna modlitwa osobista w ciszy,

– wędrowanie ku osobowej syntezie, tak ważnej zwłaszcza dla młodych, która odpowiada na podstawowe dla człowieka pytania: kim jestem?, kim być powinienem?

Wszystkie te doświadczenia, które pielgrzymowanie umożliwia, są tak zróżnicowane i niepowtarzalne jak każde ludzkie życie. Warto przytoczyć tu słowa hiszpańskiego poety Leóna Felipe:

„Moją drogą do Boga nie chodził, nie idzie i nie pójdzie nikt".

Być może jeszcze mocniej doświadczają tych słów ci pielgrzymi, którzy wyruszają w drogę do Santiago będąc „w trakcie poszukiwania" własnego dochodzenia do Boga. W kompostelańskich księgach pielgrzymkowych znajduje się wiele takich świadectw wiary odzyskanej, czy osiągniętej, zwłaszcza przez ludzi młodych.

3. PAPIEŻ W COMPOSTELI I PERSPEKTYWY PRZYSZŁOŚCI

Jan Paweł II – tak w swym nauczaniu, jak i przez osobiste uczestnictwo – podkreśla szczególną rolę świętych miejsc pielgrzymkowych. Stąd tak często wspomina o ukochanej przez niego Fatimie, Compostelli i Jasnej Górze. W programach papieskich wizyt odwiedziny tych sanktuariów stanowią stały punkt programu. Tak też było i w przypadku wizyty Ojca świętego w Hiszpanii, którą odbył w dniach 31 października – 9 listopada 1982 r. Okazją do

podjęcia tej podróży był Rok Terezjański, związany z 400-leciem śmierci św. Teresy z Avila. Jan Paweł II chciał osobiście zainaugurować jubileusz, ale zamach dokonany na jego osobę 13 maja 1981 r. uniemożliwił te plany. Papież dokonał więc zamknięcia jubileuszu. Przypomniał również hiszpańskich świętych, zasłużonych dla Kościoła powszechnego: św. Teresę, św. Jana od Krzyża, św. Ignacego Loyolę i św. Franciszka Ksawerego. Odwiedził największe miasta Hiszpanii, a na koniec swego pobytu przybył właśnie do Composteli, gdzie w *Akcie Europejskim* ukazał misję Kościoła we współczesnym świecie. Miasto św. Jakuba wywarło na Papieżu tak wielkie wrażenie, że wyznaczył tu miejsce spotkania w ramach IV Światowego Dnia Młodzieży (19 – 20 sierpnia 1989).

Pobyt następcy św. Piotra na szlaku jakobejskim był wydarzeniem bezprecedensowym. Papież mówił tu z wielką wyrazistością o europejskiej tradycji, o wspólnych korzeniach i jedynej w swym rodzaju cywilizacji wyrosłej z pielgrzymowania do Santiago. Z Monte del Gozo, wzniesienia górującego nad miastem św. Jakuba, z którego widać wieże kompostelańskiej katedry, Papież wołał: „ Ja, Biskup Rzymu i Pasterz Kościoła powszechnego, z Santiago wołam cię, stara Europo, krzykiem pełnym miłości, powróć do swych korzeni, poznaj samą siebie, ożywiaj te autentyczne wartości, które sławnym uczyniły twe dzieło i błogosławioną twą obecność na innych kontynentach".

Dziś słowa te nabierają coraz większego znaczenia. Europa po upadku muru berlińskiego, Europa postkomunizmu jawi się nam jako jeden wielki rynek, na którym kłębią się nabrzmiałe problemy: przestępstwa, gwałty, indyferentyzm, nihilizm, egoizm... Tylko poprzez powrót do tych dawnych, wspólnych, chrześcijańskich wartości, które uosabia m.in. droga do Composteli, oraz poprzez nową ewangelizację możliwy wydaje się powrót do formuły życia opartego na nauce Chrystusowej. Europie konsumizmu przeciwstawić należy Europę wartości. Jest to chyba jedyna alternatywa wobec kryzysu ideologii. W tym kontekście można mówić o ewangelizacji poprzez pielgrzymowanie – do Composteli, Rzymu, Częstochowy czy jakiegokolwiek innego miejsca kultu. Nie jest chyba przypadkiem, że po hiszpańskim spotkaniu młodzieży świata następne, piąte, miało miejsce w Rzymie, a szóste przeżywaliśmy w sierpniu 1991 roku na Jasnej Górze.

Europa chrześcijańska, jedyna możliwa, Europa postkonsumizmu może się zrealizować tak jak w średniowieczu: poprzez obfitość wiary, uświęcenie, silną motywację, kulturę i rygor intelektualny. Źródła takiej Europy znajdują się w Santiago de Compostela.

Maria FILIPIAK

O PROBLEMACH TEOLOGII MORALNEJ
Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II (1978-1991)

Źródłową pozycją dla opracowania bibliografii był zbiór wypowiedzi Papieża *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, wydawany od 1978. Ostatnie dwa lata są pozbawione odniesień do tego źródła, ponieważ odpowiednie tomy nie są jeszcze dostępne w Polsce. Stąd też wypowiedzi Papieża za ten okres przytaczane są z czasopisma „La Traccia. L'insegnamento di Giovanni Paolo II" (dalej „La Traccia").

Odpowiednikiem *Insegnamenti* jest zbiór wypowiedzi papieskich w tłumaczeniu na język polski: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie* (dotychczas ukazały się cztery tomy zawierające wypowiedzi z 1978, 1979, 1980 i 1981 r.).

Poniższy zestaw obejmuje przemówienia, których przedmiotem była bądź to wprost sytuacja we współczesnej teologii moralnej, bądź też szczególnie palące jej problemy, zwłaszcza takie, jak stosunek prawdy do wolności oraz autorytet Magisterium Ecclesiae w teologii. W zestawie tym nie umieszczono natomiast tych wypowiedzi, w których problemy te poruszone zostały w innym kontekście tematycznym (np. ekumenicznym, środków masowego przekazu, etc.).

Wykaz skrótów

AP1 – *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 1, Città del Vaticano 1982, ss. 462.

AP2 – *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 2, Città del Vaticano 1986, ss. 479.

AP3 – *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 3, Città del Vaticano 1989, ss. 395.

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978), ss. 477.
II (1979) [t. 1], ss. 1729.
II (1979) t. 2, ss. 1574.
III (1980) t. 1, ss. 1983.
III (1980) t. 2, ss. 1869.
IV (1981) t. 1, ss. 1292.
IV (1981) t. 2, ss. 1313.
V (1982) t. 1, ss. 1376.
V (1982) t. 2, ss. 2497.
V (1982) t. 3, ss. 1751.
VI (1983) t. 1, ss. 1730.
VI (1983) t. 2, ss. 1496.
VII (1984) t. 1, ss. 2016.
VII (1984) t. 2, ss. 1708.
VIII (1985) t. 1, ss. 2081.
VIII (1985) t. 2, ss. 1683.
IX (1986) t. 1, ss. 2204.
IX (1986) t. 2, ss. 2242.
X (1987) t. 1, ss. 1482.
X (1987) t. 2, ss. 2582.
X (1987) t. 3, ss. 1812.
XI (1988) t. 1, ss. 1073.
XI (1988) t. 2, ss. 2625.

JPZP – *Jan Paweł II na ziemi polskiej*, Watykan 1979, ss. 286.

NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań-Warszawa 1987, ss. 220.

NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979), t. 1, Poznań 1990, ss. 793.

NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań--Warszawa 1985, ss. 875.

NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań--Warszawa 1986, ss. 924.

NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611.

NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572.

ORpol – „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 1(1980) –

1978

1. *Wolność sumienia i obrona życia* (Do włoskich lekarzy, 28 XII), NP I, s. 202-205; toż: *Libertà di coscienza e difesa della vita*, IGP I, s. 435-440.

1979

2. *Wyzwolenie rodzi się z prawdy Chrystusowej* (Audiencja generalna, 21 II), NP II, 1, s. 173-177; toż: *La liberazione nasce dalla verità di Cristo* IGP II, 1, s. 428-435.

3. *Sumienie jest miarą człowieka* (Anioł Pański, 1 IV), AP1, s. 71-73; toż: *Dio parla all'uomo con la croce*, IGP II, 1, s. 764-766.

4. *Tutaj zawsze byliśmy wolni* (Częstochowa, 4 VI), w: JPZP, s. 65-73; toż: *Materna presenza della Madonna nella vita della Chiesa e della patria*, IGP II, 1, s. 1410-1419.

5. *Chrystus wzywa was do prawdy* (Homilia, Galway, Irlandia, 30 IX), w: *Jan Paweł II w Irlandii i Stanach Zjednoczonych. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1981, s. 66-70; toż: *Cristo vi chiama alla verità*, IGP II, 2, s. 457-462.

6. *Wolność winna opierać się na prawdzie* (Przemówienie w Battery Park, Stany Zjednoczone, 3 X), w: *Jan Paweł II w Irlandii i Stanach Zjednoczonych. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1981, s. 187-189; toż: *La libertà deve essere fondata sulla verità*, IGP II, 2, s. 569-572.

7. *Wierni prawdzie w miłości* (Przemówienie do Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych Ameryki w Quigley South Seminary, 5 X), w: *Jan Paweł II w Irlandii i Stanach Zjednoczonych. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1981, s. 246-257; toż: *Fedeli alla verità nell'amore*, IGP II, 2, s. 629-643.

1980

8. *Prawda siłą pokoju* (Orędzie [...] na XIII Światowy Dzień Pokoju, 1 I 1980), ORpol 1(1980) nr 1-2, s. 3-4; toż: *„La verità, forza della pace!"*, IGP II, 2, s. 1444-1452.

9. *Kościół współczesnego świata w służbie wielkiej sprawy pokoju* (Do Korpusu Dyplomatycznego, 14 I), ORpol 1(1980) nr 1-2, s. 12-13; toż: *La Chiesa nel mondo contemporaneo al servizio della grande causa della pace*, IGP III, 1, s. 135-147.

10. *Uniwersytet: wolność, prawda, służba człowiekowi* (Spotkanie ze światem uniwersyteckim, 4 V), ORpol 1(1980) nr 5, s. 15-16; toż: *L'amore ardente della verità ispiri la gioia della ricerca*, IGP III, 1, s. 1119-1126.

11. *Nieomylność Kościoła – darem Chrystusa i nieodzownym warunkiem posługi apostolskiej* (List [...] do Konferencji Episkopatu Niemieckiego w związku ze sprawą Hansa Künga, 22 V), ORpol 1(1980) nr 5, s. 6, 20; toż: *L'infallibilità della Chiesa è dono di Cristo e condizione indispensabile del servizio apostolico*, IGP III, 1, s. 1428-1437.

12. *Pierwszą posługą, która się należy człowiekowi, jest świadczenie całej prawdy* (Do przedstawicieli wyznań chrześcijańskich, 31 V), NP III, 1, s. 677-678; toż: *Il primo servizio da rendere all'uomo è la testimonianza di tutta la verità*, IGP III, 1, s. 1541-1543.

13. *Przemówienie w Centro de Convençoes do biskupów Brazylii* (10 VII), w: *Jan Paweł II w Brazylii 30 VI – 11 VII 1980. Przemówienia, homilie, modlitwy*, Warszawa 1985, s. 276-291; toż: *La crescita della comunione e della partecipazione rende sempre più perfetta l'evangelizzazione*, IGP III, 2, s. 216-234.

14. *Trwanie w prawdzie* (Do duchowieństwa, 30 VIII), NP III, 2, s. 271-273; toż: *Adesione alla verità e testimonianza di vita*, IGP III, 2, s. 499-503.

15. *Współpracujcie na wszelki sposób dla szerzenia Ewangelii* (Do młodzieży, 8 IX), NP III, 2, s. 310–312; toż: *Collaborate con ogni mezzo alla difusione del Vangelo*, JGP III, 2, s. 581-584.

16. *Nikt nie może realizować miłości inaczej niż w prawdzie* (Przemówienie na zamknięcie obrad Synodu Biskupów, 25 X), NP III, 2, s. 517-521; toż: *I doveri della famiglia cristiana nella carità e nella verità*, IGP III, 2, s. 965-980.

17. *Świadectwo dawane prawdzie jest służbą człowiekowi* (Do członków Redakcji „Wiara i Ustrój", 3 XI), NP III, 2, s. 555-556; toż: *Testimoniare la verità un servizio da rendere all'uomo*, IGP III, 2, s. 1047-1052.

18. *Nauka – teologia – Magisterium* (Do naukowców w katedrze w Kolonii, 15 XI), ORpol 1(1980) nr 12, s. 18-19; toż: *Rinnovato collegamento tra pensiero scientifico e forza di fede dell'uomo che cerca la verità*, IGP III, 2, s. 1200-1211.

19. *Jan Paweł II do biskupów niemieckich* (Fulda, 17 XI), NP III, 2, s. 660-666; toż: *Diamo spazio ai doni dello spirito: forza, saggezza, amore*, IGP III, 2, s. 1287-1298.

20. *Bezinteresowna posługa wspólnocie wierzących* (Do teologów, Altötting, 18 XI), NP III, 2, s. 683-687; toż: *Irrinunciabile dialogo tra teologia e Magistero*, IGP III, 2, s. 1332-1338.

1981

21. *Powołani zostaliście do wolności* (Audiencja generalna, 14 I), NP IV, 1, s. 35-37; toż: *La vita secondo lo spirito fondata nella vera libertà*, IGP IV, 1, s. 72-76.

22. *Informacja, odpowiedzialna wolność* (Do dziennikarzy zagranicznych, 6 II), ORpol 2(1981) nr 2, s. 24; toż: *Informare bene e liberamente è un esercizio di responsabilità*, IGP IV, 1, s. 239-241.

23. *Odświeżmy sumienie, abyśmy żyli jako prawdziwi uczniowie Chrystusa* (Eur, 22 III), NP IV, 1, s. 360-364; toż: *Rinnoviamo le nostre coscienze per vivere come veri discepoli di Cristo*, IGP IV, 1, s. 746-753.

24. *Prawda i wolność* (Spotkanie ze środowiskiem uniwersyteckim Rzymu, 26 III), ORpol 2(1981) nr 3, s. 9-10; toż: *Il compito della libertà si realizza sul terreno della verità*, IGP IV, 1, s. 784-793.

25. *Przyjmijcie trud wolności* (Do młodzieży, Watykan, 14 IV), NP IV, 1, s. 448-451; toż: *Accettate la fatica della libertà*, IGP IV, 1, s. 936-941.

26. *Kościół broni życia, broni ludzkich sumień* (Anioł Pański, 10 V), NP IV, 1, s. 556-558; toż: *„Sono venuto perchè abbiano la vita"*, IGP IV, 1, s. 1154-1157.

27. *W służbie odpowiedzialnej wolności* (Orędzie [...] na Międzynarodowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 15 V), NP IV, 1, s. 579-583; toż: *Libertà responsabile degli operatori e dei fruitori dei „mass media"*, IGP IV, 1, s. 1203--1209.

28. *Pomagajcie wiernym kształtować prawe sumienie etyczne* (Do biskupów z Sycylii, 11 XII), NP IV, 2, s. 410-413; toż: *Aiutare i fedeli a formarsi una retta coscienza etica*, IGP IV, 2, s. 904-911.

1982

29. *Le parole di Cristo sul matrimonio nuova soglia della verità integrale sull'uomo* [Słowa Chrystusa o małżeństwie – nowym fundamentem integralnej prawdy o człowieku] (Audiencja generalna, 13 I), IGP V, 1, s. 81-91.

30. *Prawdziwa wolność człowieka* (Anioł Pański, 7 III), AP2, s. 61-63; toż: *Il Signore conceda al Guatemala una pace stabile e sicura*, IGP V, 2, s. 753-755.

31. *La Chiesa è solidale con l'università nella ricerca della piena verità sull'uomo* [Kościół jest solidarny z uniwersytetem w poszukiwaniu pełnej prawdy o człowieku] (Do profesorów Uniwersytetu św. Dominika, Bolonia, 18 IV), IGP V, 1, s. 1223-1231.

32. *La forza della verità e dell'amore forma l'uomo nuovo e trasforma il mondo* [Siła prawdy i miłości kształtuje nowego człowieka i przemienia świat] (Do młodzieży, Bolonia, 18 IV), IGP V, 1, s. 1234-1239.

33. *W służbie prawdy i wolności* (Przemówienie na Uniwersytecie w Padwie, 12 IX), ORpol 3(1982) nr 9, s. 23-24; toż: *Solo l'amore e la giustizia possono costruire la pace*, IGP, V, 3, s. 434-438.

34. *Ricerca della verità e formazione dei giovani per la vera libertà dell'uomo* [Poszukiwanie prawdy i formacji młodych dla prawdziwej wolności człowieka] (Przemówienie na Uniwersytecie w Padwie, 12 IX), IGP V, 3, s. 412-417.

35. *Promuovere e garantire una sana teologia per il benessere del popolo cristiano* [Popieranie i rozwój poprawnej teologii dla dobra Ludu Bożego] (Do biskupów Belgii, 18 IX), IGP V, 3, s. 473-480.

36. *Wierność teologa Chrystusowi zakłada wierność Kościołowi i jego Magisterium* (Przemówienie podczas spotkania z teologami w Papieskim Uniwersytecie w

Salamance, 1 XI), w: *Jan Paweł II w Portugalii, Hiszpanii i Lourdes. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1986, s. 222-227; tож: *La fedeltà del teologo a Cristo implica fedeltà alla Chiesa e al suo Magistero*, IGP V, 3, s. 1049-1055.

37. *Syn Kościoła słucha głosu Magisterium i jest wierny Soborowi naszych czasów* (Homilia, Barcelona, 7 XI), w: *Jan Paweł II w Portugalii, Hiszpanii i Lourdes. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1986, s. 353-361; тож: *Il figlio della Chiesa segue la voce del Magistero ed è fedele al Concilio del nostro tempo*, IGP V, 3, s. 1206-1212.

38. *Trzeba przywrócić siłę głosowi sumienia* (Do władz miasta i regionu, Palermo, 20 XI), ORpol 3(1982) nr 11-12, s. 17; тож: *Ridate forza alla voce della coscienza per restituire a Palermo pace e serenità*, IGP V, 3, s. 1345-1347.

1983

39. *Jesteście tymi, którzy mają kształtować ludzi wolnych* (Do nauczycieli i wychowawców, León, Nikaragua, 4 III), ORpol 4(1983) nr 3, s. 27; тож: *Considerate vi continuatori di una secolare e feconda opera educativa*, IGP VI, 1, s. 561--566.

40. *Informacja, świadectwo, prawda* (Stulecie katolickiego dziennika „La Croix", 23 IV), ORpol 4(1983) nr 5-6, s. 9; тож: *Verità nell'esposizione dei fatti, verità nella testimonianza di fede*, IGP VI, 1, s. 1047-1053.

41. *Moralne zwycięstwo narodu* (Przemówienie na Stadionie Dziesięciolecia, Warszawa, 17 VI), w: *Pokój tobie, Polsko! Ojczyzno moja! Jan Paweł II znów na polskiej ziemi*, Lublin 1984, s. 36-47; тож: *Solo una vittoria di natura morale può restituire alla società la sua unità*, IGP VI, 1, s. 1540-1548.

42. *Jasnogórska ewangelizacja wolności* (Homilia, Częstochowa, 18 VI), OR pol 4(1983) nr nadzwyczajny, s. 21-22; тож: *La sovranità dello stato è legata alla sua capacità di promuovere la libertà*, IGP VI, 1, s. 1568-1576.

43. *Kościół ma służyć prawdziwej wolności człowieka i narodu* (Przemówienie podczas Plenarnej Konferencji Episkopatu Polski, 19 VI), ORpol 4(1983) nr nadzwyczajny, s. 25-26; тож: *La verità, prima e fondamentale condizione del rinnovamento sociale*, IGP VI, 1, s. 1585-1594.

44. *Zbudowany na opoce prawdy, wolny od trwogi* (Uroczystość świętych Apostołów Piotra i Pawła, 29 VI), ORpol 5(1984) nr 6, s. 32; тож: *Pietro è il punto di sostegno e di unità*, IGP VI, 1, s. 1682-1688.

45. *L'etica cristiana si fonda sull'armonia tra verità e libertà* [Etyka chrześcijańska bazuje na współzależności pomiędzy prawdą i wolnością] (Audiencja generalna, 13 VII), IGP VI, 2, s. 68-78.

46. *Il rapporto tra legge morale e libertà* [Stosunek między prawem moralnym a wolnością] (Audiencja generalna, 27 VII), IGP VI, 2, 124-133.

47. *L'adesione alla legge di Dio è fonte di vera libertà* [Przylgnięcie do prawa Bożego jest źródłem prawdziwej wolności] (15 X), IGP VI, 2, s. 775-776.

1984

48. *Specyfika teologii i formacja przyszłych kapłanów* (Spotkanie z profesorami teologii, 13 VI), ORpol 5(1984) nr 7, s. 18-19; toż: *La testimonianza dei cristiani di oggi esige una rinnovata intelligenza di Dio* , IGP VII, 1, s. 1711-1718.

49. *Gaudium de veritate* (Przemówienie do przedstawicieli świata nauki i kultury, 13 VI), w: *Jan Paweł II w Austrii. 10 IX 1983 – 13 IX 1983 i Szwajcarii 12 VI 1984 – 17 VI 1984, 15 VI 1982. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1988, s. 184-188; toż: *La scienza è veramente libera soltanto quando si lascia determinare dalla verità*, IGP VII, 1, s. 1704-1710.

50. *Kolegialność i posłannictwo* (Przemówienie podczas spotkania z Konferencją Episkopatu Szwajcarii, Einsiedeln, 15 VI), w: *Jan Paweł II w Austrii. 10 IX 1983 – 13 IX 1983 i Szwajcarii 12 VI 1984 – 17 VI 1984, 15 VI 1982. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1988, s. 238-245; toż: *Collegialità e autorità episcopale di fronte ai problemi dell'evangelizzazione*, IGP VII, 1, s.1777-1786.

51. *Jasnogórska ewangelizacja wolności* (Castel Gandolfo, 26 VIII), ORpol 5(1984) nr 8, s. 1, 26; toż: *Messa per la festa della Madonna di Jasna Góra*, IGP VII, 2, s. 248-250.

52. *Wolność i antywolność* (Homilia dla uniwersytetów, 13 XII), ORpol 5(1984) nr 11-12, s. 23; toż: *La salvezza è liberazione dell'uomo dell'era atomica dai timori palesi e nascosti che lo angosciano*, IGP VII, 2, s. 1585-1591.

1985

53. *Macie być krytycznym sumieniem moralnym społeczeństwa* (Przemówienie do biskupów Wenezueli, Caracas, 26 I), ORpol 6(1985) nr 1, s. 18-19; toż: *„In comunione con Cattedra di Pietro sappiate essere la coscienza morale della società"*, IGP VIII, 1, s. 176-184.

54. *Libertà, verità, rispetto delle coscienze per servire l'uomo nella sua integralità* [Wolność, prawda, poszanowanie sumienia w służbie integralnie pojętej osoby ludzkiej] (Do ambasadora Francji, 9 V), IGP VIII, 1, s. 1238-1241.

55. *L'autentica coscienza umana è un cammino verso la verità* [Autentyczne sumienie ludzkie jest drogą ku prawdzie] (Utrecht, 12 V), IGP VIII, 1, s. 1272--1277.

56. *Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia"* (6 VIII), Rzym 1985.

57. *La riflessione teologica per essere veramente cristiana deve essere guidata dal Verbo Incarnato e dal Magistero* [Refleksja teologiczna dla swej prawdziwie chrześcijańskiej tożsamości powinna dać się kierować Słowem Wcielonym i Magisterium] (Nairobi, 18 VIII), IGP VIII, 2, s. 469-476.

58. *I teologi devono operare al servizio del Magistero* [Teologowie powinni pracować w służbie Magisterium] (Do Międzynarodowej Komisji Teologów, 5 X), IGP VIII, 2, s. 853-856.

59. *Czym jest i jaką rolę spełnia Kuria Rzymska* (Do Kolegium Kardynalskiego, 21 X), ORpol 6(1985) nr 10-11, s. 17-18; toż: *Sulla linea del Concilio la Curia strumento ed aiuto al Romano Pontifice*, IGP VIII, 2, s. 1324-1333.

1986

60. *W służbie prawdy i wolności* (Spotkanie z włoskimi dziennikarzami, 28 II), ORpol 7(1986) nr 3, s. 20; toż: *Il giornalista: „uomo della verità"*, IGP IX, 1, s. 555-560.

61. *Odwaga mówienia prawdy* (Do uczestników Seminarium Międzynarodowej Federacji Ruchów w Obronie Prawa do Życia, 1 III), ORpol 7(1986) nr 3, s. 3; toż: *Chi si schiera in favore della vita difende la verità di Dio sull'uomo*, IGP IX, 1, 562-564.

62. *Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* (22 III), Rzym 1986.

63. *Podstawowa relacja: prawda – dobro – wolność* (Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologii Moralnej, 10 IV), ORpol 7(1986) nr 5, s. 10; toż: *Per ritessere il legame di verità–bene–libertà urge ricostruire una rigorosa riflessione etica*, IGP IX, 1, s. 969-974.

1987

64. *Odpowiedzialność za prawdę poznawaną i przekazywaną* (Przemówienie w Auli KUL, 9 VI), w: *„Do końca ich umiłował". Jan Paweł II. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8–14 czerwca 1987 roku*, Watykan 1987, s. 41-51; toż: *La società attende dalle sue università il consolidamento della propria soggettività*, IGP X, 2, s. 2054-2063.

65. *W służbie prawdy* (Przemówienie na dziedzińcu KUL, 9 VI), w: *„Do końca ich umiłował". Jan Paweł II. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8–14 czerwca 1987 roku*, Watykan 1987, s. 52-60; toż: *Università! Alma Mater! Se servi la verità, servi la libertà, la liberazione dell'uomo e della nazione. Servi la vita!*, IGP X, 2, s. 2186-2189.

66. *Trudny dar wolności* (Homilia, Częstochowa, 13 VI), ORpol 8(1987) nr 5 bis, s. 9; toż: *In questa generazione minacciata dalla perdita della speranza perduri sempre la formazione eucaristica della libertà*, IGP X, 2, s. 2190-2193.

67. *Wolność, prawda, służba ludzkości* (Spotkanie z prezydentem Ronaldem Reaganem, Miami, 10 IX), ORpol 8(1987) nr 9-10, s. 24; toż: *Contribuire alla promozione della verità nella carità per consolidare la libertà ed edificare la pace*, IGP X, 3, s. 374-378.

68. *I frutti del lavoro teologico devono essere sempre convalidati dal Magistero della Chiesa* [Owoce pracy teologów powinny być zawsze uprawomocnione przez Magisterium] (Do przedstawicieli uniwersytetów katolickich w Nowym Orleanie, 12 IX), IGP X, 3, s. 448-455.

69. *L'adesione al Magistero è condizione indispensabile per una corretta lettura dei „segni dei tempi"* [Przylgnięcie do Magisterium jest warunkiem niezbędnym dla poprawnego odczytywania „znaków czasu"] (San Francisco, 17 IX), IGP X, 3, s. 612-621.

1988

70. *Nota informacyjna w sprawie arcybiskupa Lefebvre'a ogłoszona 16 czerwca 1988*, ORpol 9(1988) nr 5, s. 29, 32.

71. *La coscienza ha il diritto inalienabile alla verità ed è legata intimamente alla dignità dell'uomo* [Sumienie ma niezbywalne prawo do prawdy i związane jest najgłębiej z godnością człowieka] (Do Konferencji Episkopatu, Salzburg, 24 VI), IGP XI, 2, s. 2147-2157.

72. List [...] *„Ecclesia Dei"* (2 VII), ORpol 9(1988) nr 6, s. 3.

1989

73. *Nie postępujcie jak ci, dla których wolność jest usprawiedliwieniem zła* (Homilia, Dżakarta, 9 X), ORpol 10(1989) nr 12, s. 13-14; toż: *Pace e collaborazione tra le diverse religioni*, „La Traccia" 10(1989) nr 10, s. 1048-1050.

1990

74. *Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary o powołaniu teologa w Kościele* (24 V), Watykan 1990.

75. *Poszanowanie sumienia każdego człowieka warunkiem pokoju* (Orędzie [...] na XXIV Światowy Dzień Pokoju (8 XII 1989), ORpol 11(1990) nr 12, s. 16-19; toż: *Pace con Dio Creatore pace con tutto il creato*, „La Traccia" 11(1990) nr 12, s. 1323-1327.

1991

76. *Nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną* (Homilia, Koszalin, 1 VI), w: *Ducha nie gaście. Jan Paweł II w Polsce. 1–9 czerwca 1991*, Paryż 1991, s. 31-35.

NOTY O AUTORACH

Ks. Jerzy B a j d a, docent, teolog. Urodzony w 1928 r. w Krakowie. Studia z zakresu: teologii w Instytucie Teologicznym w Tarnowie, prawa kanonicznego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz teologii moralnej na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie. W latach 1969-1973 wykładowca teologii moralnej na tymże Papieskim Wydziale Teologicznym. Od 1973 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, związany z Instytutem Studiów nad Rodziną w Łomiankach.

Główne obszary badań: podstawy teologii moralnej, szczególnie teologia powołania oraz problematyka teologiczno-moralna małżeństwa i rodziny.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Powołanie małżeństwa i rodziny* w serii „Teologia małżeństwa i rodziny", t. I (1980); *Powołanie chrześcijańskie jako zasada teologii moralnej* (1984).

Ks. Walter B r a n d m ü l l e r, profesor, teolog. Urodzony w 1929 r. Studia teologiczne na Uniwersytecie w Monachium. W latach 1953-1960 duszpasterz, po studiach pracownik naukowy Uniwersytetu w Monachium. Od 1969 r. profesor w Wyższej Szkole Filozoficzno-Teologicznej w Dillingen.

Przewodniczący Societas Internationalis Historiae Conciliorum Investigandae. Wydawca „Konziliengeschichte" oraz „Annuarium Historiae Conciliorum". Członek Pontificia Accademia Teologica Romana, Accademia degli Intronati di Siena oraz Pontificio Comitato di Scienze Storiche.

Główny obszar badań: historia Kościoła.

Publikacje książkowe: *Der Fall Galilei. Ein Konflikt Naturwissenschaft und Kirche* (1968); *Synodale Strukturen der Kirche* (red., 1977).

Ks. Mieczysław B r z o z o w s k i docent, teolog. Urodzony w 1933 r. we Lwowie, zmarł w 1991 r. w Krakowie. Studia w Wyższym Seminarium Duchownym w Lublinie oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (teologia pastoralna).

W latach 1956-1962 prefekt w Niższym Seminarium Duchownym w Lublinie oraz wikariusz w parafii św. Mikołaja, a w latach 1966-1975 diecezjalny wizytator religii. Od 1968 r. do 1991 pracownik naukowo-dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W latach 1980-1981 kapelan „Solidarności" Regionu Środkowowschodniego, a w latach 1989-1990 Delegat Biskupa Lubelskiego przy Komitecie Obywatelskim „Solidarności" w Lublinie. Od 1982 r. rektor lubelskiego Wyższego Seminarium Duchownego.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL i Komisji Duszpasterstwa Ogólnego Episkopatu Polski. Kapelan Światowego Związku AK. Współpracownik miesięcznika homiletycznego „Biblioteka Kaznodziejska".

Główne obszary badań: homiletyka, teologia słowa Bożego, historia kaznodziejstwa.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce* (współautor, 1974); *Kulturowe i historyczne uwarunkowania kaznodziejstwa Tomasza Młodzianowskiego* (1988).

Rocco B u t t i g l i o n e, profesor, filozof, prawnik. Urodzony w 1948 r. w Gallipoli (Włochy). Studia uniwersyteckie w Rzymie i Turynie. Profesor Internationale Akademie für Philo-

sophie (Liechtenstein). Założyciel i współpracownik Istituto di Studi per la Transizione (ISTRA) w Mediolanie, współpracownik wielu czasopism, m.in. „Il Nuovo Areopago", „Il Sabato", „30 Giorni". Uczestnik ruchu Comunione e Liberazione.

Główne obszary badań: antropologia filozoficzna, etyka, myśl Karola Wojtyły, teoria dialektyki, filozofia kultury i polityki, prawo.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dialettica e nostalgia* (1978); *La crisi dell'economia marxista* (1978); *Il pensiero di Karol Wojtyła* (1982); *L'uomo e il lavoro* (1982); *Metafisica della conoscenza e politica* (1986); *L'uomo e la famiglia* (1991); *La crisi della morale* (1991).

John F. Crosby, profesor, filozof. Urodzony w 1944 r. w Waszyngtonie. Studia filozoficzne na Georgetown University (USA) oraz na Uniwersytecie w Salzburgu (Austria). Od 1966 do 1970 r. profesor Uniwersytetu w Dallas, a w latach 1970-1990 w Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein). Od 1990 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Franciscan University w Steubenville (USA).

Wyróżniony dedykacją książki D. von Hildebrandta *Moralia*.

Główne obszary badań: etyka, antropologia filozoficzna, filozofia religii, myśl filozoficzna J.H. Newmana.

Najważniejsze publikacje książkowe: *The Idea of Value and the Reform of the Traditional Metaphysics of Bonum* (1978); *Essay on Personal Selfhood* (w druku).

Ks. Dieter Josef Hilla, teolog. Urodzony w 1964 r. w Linnich w Niemczech. Studia filozoficzne i teologiczne w Bonn i Regensburgu, a obecnie w International Academic Institute for Studies on Marriage and Family (MEDO-Institute) w Rolduc (Holandia). Od 1989 r. duszpasterz w Mönchengladbach.

Główne obszary badań: antropologia filozoficzna i teologiczna K. Wojtyły–Jana Pawła II i R. Guardiniego, podstawy teologii moralnej, zagadnienie roli kobiety w Kościele.

Publikacja książkowa: *Glauben fürs Leben. Katholische Betrachtungen* (współautor, 1991).

Bp Kurt Krenn, profesor, teolog. Urodzony w 1936 r. w Rannariedl (Austria). Studia teologiczne w Linzu, Rzymie, Tybindze i Monachium.

W latach 1967-1970 pracownik naukowo-dydaktyczny na Uniwersytecie w Monachium. Następnie, do roku 1975 profesor wykładowca w Filozoficzno-Teologicznej Wyższej Szkole Diecezjalnej w Linzu, a w 1974-1975 r. również w Sankt Pölten. Od 1975 r. profesor na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Regensburgu. W latach 1987-1991 sufragan archidiecezji wiedeńskiej. Od 1991 biskup ordynariusz w Sankt Pölten.

Referent Konferencji Biskupów Austrii do Spraw Sportu oraz do Spraw Stałego Diakonatu.

Główne obszary badań: teologia systematyczna, eklezjologia.

Wśród publikacji książkowych: *Vermitlung und Differenz? Vom Sinn des Seins in der Befindlichkeit der Partizipation beim hl. Thomas von Aquin* (1962).

Andreas Laun OSFS, profesor, teolog. Urodzony w 1942 r. w Wiedniu. Studia na Uniwersytetach w Salzburgu (Austria), Eichstätt (RFN) oraz we Fryburgu Szwajcarskim.

Profesor teologii moralnej w Hochschule der Salesianer Don Boscos w Benediktbeuern Bayern (RFN) oraz w Hochschule Heiligenkreuz w Wiedniu. Duszpasterz i działacz społeczny szczególnie zaangażowany w pomoc dla sierot społecznych („Foster-care-Families").

Członek Europäische Gesellschaft für Theologie oraz Societas Ethica. Wyróżniony nagrodą Kardinal-Innitzer-Preis.

Główne obszary badań: ogólna teologia moralna (szczególnie problematyka prawa naturalnego i sumienia), nauka Kościoła w zakresie etyki seksualnej, małżeńskiej i medycznej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moraltheologie* (1973); *Das Gewissen. Oberste Norm şittlichen Handeln. Eine kritische Analyse* (1984); *Aktuelle Probleme der Moraltheologie* (1991).

Ks. Livio Melina, profesor, teolog. Urodzony w 1952 r. w Adrii (Włochy). Studia filozoficzne na Uniwersytecie w Padwie, teologiczne na Uniwersytecie Gregorianum w Rzymie.

Od 1985 r. urzędnik Kongregacji Nauki Wiary. Od 1987 r. profesor w Instytucie Studiów nad Rodziną im. Jana Pawła II przy Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie.

Członek Istituto Studi per la Transizione (ISTRA). Współpracownik czasopisma „Anthropotes", „Communio" i „Synesis". Uczestnik ruchu Comunione e Liberazione.

Główne obszary badań: problemy epistemologiczne dotyczące moralności (problematyka sumienia) oraz związki eklezjologii i teologii moralnej.

Najważniejsza publikacja książkowa: *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul commento di San Tommaso all'Etica Nicomachea* (1987).

Kard. Joseph Ratzinger, profesor, teolog. Urodzony w 1927 r. w Marktl (Bawaria, RFN). Studia teologiczne i filozoficzne w Wyższym Instytucie Teologicznym w Freising oraz na Uniwersytecie w Monachium. Wykładowca teologii fundamentalnej i dogmatyki w Freising, później w Bonn. Od 1963 r. profesor teologii dogmatycznej i historii dogmatów w Monasterze, a od 1966 r. w Tybindze. Od 1969 r. profesor w Regensburgu. W 1977 r. mianowany biskupem, a następnie (w tym samym roku) kardynałem. Od 1981 r. prefekt Kongregacji Nauki Wiary.

Ekspert na Soborze Watykańskim II, współzałożyciel czasopisma „Concilium". Członek Międzynarodowej Papieskiej Komisji Teologicznej oraz Académie des Sciences Morales et Politiques dell' Institut Français.

Główne obszary badań: dogmatyka, teologia fundamentalna.

Ważniejsze publikacje książkowe: *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche* (1954); *Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventura* (1959); *Die christliche Brüderlichkeit* (1960); *Offenbarung und Überlieferung* (współautor, 1965); *Einführung in das Christentum* (1968. wyd. pol. 1979); *Theologische Prinzipienlehre* (1982); *Eschatologie-Tod und ewiges Leben* (1978, wyd. pol. 1986); *Kirche, Ökumene und Politik* (1987).

Ks. Leo Scheffczyk, profesor, teolog. Urodzony w 1920 r. w Bytomiu na Śląsku.

Od 1959 r. profesor dogmatyki na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Tybindze, a następnie od 1965 do 1985 r. w Monachium. Obecnie emerytowany.

Współredaktor „Forum Katholische Theologie".

Główne obszary badań teologicznych: systematyka i historia dogmatów.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Schöpfung und Vorsehung* (1963); *Der Eine und Dreifaltige Gott* (1968); *Das Unwandelbare im Petrusamt* (1971); *Exempel Holland* (1972); *Dogma der Kirche – heute noch verstehbar? Gründzüge einer dogmatischen Hermeneutik* (1973); *Katholische Glaubenswelt.. Wahrheit und Gestalt* (1977); *Glaube als Lebensinspiration* (1980); *Urstand, Fall und Erbsünde: Von der Schrift bis Augustinus* (1981); *Die Mysterien des Lebens Jesu und die christliche Existenz* (1984); *Zur Theologie der Ehe* (1986). W języku polskim: *Zmartwychwstanie* (1984).

Horst Seidl, profesor, filozof. Urodzony w 1938 r. w Berlinie. Studia z zakresu filozofii i filologii klasycznej na Uniwersytecie w Monachium. W latach 1970-1979 pracownik naukowo-dydaktyczny tegoż uniwersytetu. Od 1979 do 1988 roku profesor Katolickiego Uniwersytetu w Nijmegen (Holandia). Obecnie, od 1988 r., nauczyciel akademicki na Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie.

Członek Allgemeine Gesellschaft für Philosophie (RFN) oraz Società Internazionale di S. Tommaso d'Aquino (Włochy).

Główne obszary badań: metafizyka, teoria poznania i etyka, myśl filozoficzna Platona, Arystotelesa, Plotyna, Tomasza z Akwinu i innych klasyków.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Der Begriff des Intellekts bei Aristoteles* (1971), *Beiträge zu Aristoteles' Erkenntnislehre und Metaphysik* (1984), *Kommentare zu Aristoteles' Meta-*

physik (1978 i 1980); *Kommentare zu Thomas Die Gottesbeweise* (1982); *Kommentare zu Aristoteles' Zweiten Analytiken* (1985); *Kommentare zu Thomas, De ente et essentia* (1986).

Josef Seifert, profesor, filozof. Urodzony w 1945 r. w Salzburgu (Austria). Studia filozoficzne w Salzburgu i Monachium. W latach 1969-1973 pracownik naukowo-dydaktyczny na Uniwersytecie w Dallas (USA). Obecnie rektor i profesor Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein). Redaktor naczelny czasopisma filozoficznego „Aletheia" i serii „Studies in Phenomenological and Classical Realism".

Główne obszary badań: teoria poznania, metafizyka, antropologia filozoficzna, etyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis* (1972); *Das Leib und Seele. Ein Beitrag zur Philosophischen Antropologie* (1973); *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?* (1976); *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion* (1979); *Back to „Things in Themselves". A Phenomenological Foundation for Classical Realism* (1987); *Essere e persona. Verso una fundazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica* (1989); *Schachphilosophie* (1989).

Tadeusz Styczeń SDS, profesor, filozof, etyk. Urodzony w 1931 r. w Wołowicach koło Krakowa. Studia teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1963 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. Obecnie kierownik Katedry Etyki, kierownik (i członek Rady Naukowej) Instytutu Jana Pawła II KUL, redaktor naczelny kwartalnika „Ethos". Profesor Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II przy Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Członek-współzałożyciel Internationale Akademie für Philosophie (Dallas, USA, obecnie Liechtenstein), członek Societas Ethica, Towarzystwa Naukowego KUL. Konsultor Papieskiej Rady do Spraw Rodziny. Redaktor „Roczników Filozoficznych KUL" (z. 2), współpracownik czasopisma „Anthropotes", „Il Nuovo Areopago" i „La Nuova Europa".

Główne obszary badań: etyka, metaetyka, antropologia filozoficzna i teologiczna, myśl Jana Pawła II.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne* (1972); *Zarys etyki.* Część I: *Metaetyka* (1974); *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Etyka niezależna?* (1980); *W drodze do etyki* (1984); *Die Würde des Menschen* (współautor, 1986); *Jedynie prawda wyzwala. Rozmowy o Janie Pawle II* (współautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Wolność w prawdzie* (1987); *Sein und Handeln in Christus* (współautor, 1988); *Nienarodzony miarą demokracji* (red., 1991).

Andrzej Szostek MIC, profesor, etyk. Urodzony w 1945 r. w Grudziądzu. Studia filozoficzne i teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1971 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL.

Członek Zarządu Instytutu Jana Pawła II KUL, członek Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein) oraz Towarzystwa Naukowego KUL. Ponadto członek zespołu redakcyjnego kwartalnika „Ethos", współpracownik czasopisma „Anthropotes", redaktor „Zeszytów Naukowych KUL", sekretarz redakcji „Roczników Filozoficznych KUL" (z. 2).

Główne obszary badań: etyka, metaetyka, myśl Karola Wojtyły.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Normy i wyjątki* (1980); *Die Würde des Menschen* (współautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Sein und Handeln in Christus* (współautor, 1988); *Natura, rozum, wolność* (1989, 1990). Wydanie niemieckie: *Natur–Vernunft–Freiheit* (1992).

(M.Ch.)

SUMMARY

The current issue of „Ethos" is dedicated to crisis in modern moral theology. As stated in the *From the Editors* introduction, the essence of that crisis is unsettlement between freedom and objective truth about human nature in the theological concept of man. Overstressing freedom of human conscience leads to relativism of moral norms and, in the ecclesiastical dimension, to weakening the role of Church Teaching. One of the well-known signs of such theological attitude was „Cologne Declaration" questioning the authority of the Pope and the Church Teaching. John Paul's II Institute (Lublin Catholic University) dedicated to these issues a special scientific session in August 1991, entitled *Human Being: Freedom – Conscience – Nature*. The current issue of „Ethos" includes a complete report on that subject.

The session documents were divided into three parts. The documents are preceded by *The Introduction to the Session* (Fr T. Styczeń), in which the director of John Paul's II Institute points out the main philosophical and theological areas where a decisive role belongs to a concept of man or a connection between freedom and truth or absolutizing value of freedom. In the part entitled *Conscience and Truth* Fr A. Szostek and J. Seifert analise relation of conscience and its practical function to the discovery of truth.

The part entitled *Person and Nature* covers the literature on interpretation of human being from the metaphisical point of view. J. Crosby discusses the problem of accidentality, H. Seidl writes about the problem of existence and life while R. Buttiglione refers to the problem of signal character of man's body.

The *Conscience and Authority* section points at the theological issue of human being and Church dimensions. Rev. J. Bajda shows us what is crucial for that dimension – value of offering oneself which is the redemptive sacrifice of Christ. Rev. L. Melina analises, in a broad study, the relation of human conscience to the Church authority and the dangers connected with falsifying that relation. Bp K. Krenn uncovers Church theology transcendentalism to the social area, the area of human rights defence and economic as well as political concepts. He warns us against the reduction of religious life to those areas only. The lectures, together with the section entitled *Discussion Report* are accomplished by rev. D. Hilla's article, showing a concept of human being as moral theology rule indicated in Karol Wojtyła's and present Pope's, John Paul II, works. In the article which sums up session's topics and starts the theme of this year Bishops' Synod, Fr. T. Styczeń diagnoses a nowadys crisis of consciences and appeals for finding a truth of man being a basis of right conscience. Cardinal Joseph Ratzinger, throught the clear-sighted analysis of connection between conscience and truth, shows the essential guilt of contemporary man which is not exactly false conscience oriented but rather focuses on neglecting a role of truth for conscience in a way it loses its real moral attitude. A fragment of the speech given at the inauguration of 1991/1992 academic year by Lublin Catholic University Rector, rev. S. Wielgus, concludes the whole section.

The crucial theological theme in this issue of „Ethos" is referred to by another section entitled *Theological Polemics*, being continuation of the discussion evoked by „Cologne Declaration" (see „Ethos" No. 8/1989).

In the same issue of „Ethos" such theologians as rev. W. Brandmüller, rev. L. Scheffczyk and Fr A. Laun argue about „Declaration" circle theologians' point of view.

The moral theology crisis is also emerged in every issue of „Ethos" sections. In the *Thinking Fatherland* section rev. M. Brzozowski inserts an essay touching, in a personal way, on Polish catholic roots. In the *Notes and Reviews* part most of reviewed publications are connected with

theological subject of this issue. The crisis in theology is especially reflected in reviews by Fr T. Styczeń, rev. J. Bajda, rev. A. Marcol, rev. J. Mroczkowski and rev. W. Gubała. The other reviews (by rev. K. Góźdź, rev. M. Kowalczyk and Fr W. Życiński) present the works of modern Polish theologians like these of rev. Cz. Bartnik and of Fr S. C. Napiórkowski. The last in this section is the review (M. Chuda) of USA TV series *Twin Peaks*. The *Bibliography* section is devoted to the statements of John Paul II, gathered by M. Filipiak and referring to moral theology problems.

Current events constitute the rest of the issue's contents. The section of *Reports* presents international scientific session Theological Congress of Middle-East Europe, organised at Lublin Catholic University in 1991 (rev. A. Wierzbicki)

The *Pontificate in the Eyes of the World* section focuses on the talk with the American social philosopher Michael Novak (reprint from „Studi Sociali") regarding the newest encyclic of John Paul II entitled *Centesimus annus*. One can also find here publication (C. Taracha) about phenomenon of pilgrimages to Compostela in Spain from the point of view of Pope's teaching on the roots of christian Europe.

The issue is closed with the *Notes about Authors* containing short biographies of articles' authors.

Transl. *Grażyna Kania*

CONTENTS
„Ethos" 4:1991 No. 3/4 (15/16)

From the Editors – Theology and Freedom 5
John Paul II – Christ Reveals Man to Man 11

HUMAN BEING: FREEDOM – CONSCIENCE – NATURE
(Session of John Paul's II Institute, August 9-11th, 1991)

Tadeusz Styczeń SDS – Human Being: Freedom against Nature? (Introduction to the Session) 15

CONSCIENCE AND TRUTH
Andrzej Szostek MIC – Freedom – Truth – Conscience 25
Josef Seifert – Conscience, Recognition and Truth 38

PERSON AND NATURE
John F. Crosby – Dialectics of Autonomy and Theonomy in Human Being 49
Horst Seidl – Esse est viventibus vivere (Dissertation about Human Existence) . . . 59
Rocco Buttiglione – Body as a Language 70

CONSCIENCE AND AUTHORITY
Rev. Jerzy Bajda – To Find Oneself as a Gift 82
Rev. Livio Melina – Conscience – Freedom and the Church Teaching 94
Bp. Kurt Krenn – Kenosis and Ressurection of Church in Eastern Europe 113

Discussion 125

CONSCIENCE, TRUTH, EUROPE
Rev. Dieter Josef Hilla – Person as a Rule of Moral Theology 140
Tadeusz Styczeń SDS – Conscience and Europe, e.i. If the Holy Father Had Invited Arystoteles for 1991 European Bishop's Synod 156
Joseph Cardinal Ratzinger – Truth and Conscience 171
Rev. Rector S. Wielgus – The Academic Year 1991/1992 Inauguration Speech at Lublin Catholic University (fragments) 185

THINKING ABOUT FATHERLAND
Rev. Mieczysław Brzozowski – Church and Fatherland 189

THEOLOGICAL POLEMICS (CONTINUATION)
Rev. Walter Brandmüller – Theologians and Church – New Crisis? 198
Rev. Leo Scheffczyk – Church Teaching on Marital Morality as a Quarry of Theological Journalism 207
Andreas Laun OSFS – Conscience against the Church Teaching? 219

NOTES AND REVIEWS

Andrzej Półtawski – The Phenomenological Basis of Personalistic Metaphysics (Review by J. Seifert: *Essere e persona*, Milano 1989) 227
Tadeusz Styczeń SDS – At the Origin of Moral Theology Crisis (Review by A. Szostek: *Natura, rozum, wolność*, Rzym 1990) 232
Rev. Jerzy Bajda – For Protection of Personalistic Vision of Family (Review by R. Buttiglione: *L'uomo e la famiglia*, Roma 1991 and *La crisi della morale*, Roma 1991) . . . 243
Rev. Alojzy Marcol – Burning Issues (Review by A. Laun OSFS: *Aktuelle Probleme der Moraltheologie*, Wien 1991) 250
Rev. Ireneusz Mroczkowski – Shines and Shadows of Modern Theology (Review by R. Winling: *Teologia współczesna 1945-1980*, Kraków 1990) 255
Rev. Wacław Gubała – Teaching Moral Theology in Poland (Review of Polish Theological School-books) 263
Rev. Krzysztof Góźdź, rev. Mirosław Kowalczyk – Personalistic Understanding of a Nation (The Collective Review of Works of rev. Cz. Bartnik) 272
Wojciech Życiński SDB – Mariology Revival (Review by S. C. Napiórkowski OFMConv.: *Matka mojego Pana*, Opole 1990) 278
Mirosława Chuda – On the Peripheries of Twin-Peaks (Review of USA TV series by D. Lynch and M. Frost *Twin Peaks*) 284

REPORTS

Rev. Alfred Wierzbicki – Church Experience with Totalitarianism (The Report on the Middle-East Europe Theological Congress at Lublin Catholic University, August 1991) 290

THE PONTIFICATE IN THE EYES OF THE WORLD

Capitalism with a Human Face (M. De Girolamo Conversation with Michael Novak on the *Centesimus annus* Encyclical) 294
Cezary Taracha – The Pope in Compostela 299

BIBLIOGRAPHY

John Paul II about Moral Theology Problems (M. Filipiak) 304

Notes about Authors (M.Ch.) 312
Summary (Grażyna Kania) 317

Wydawcy: INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin,
telefon i fax: 325-30

Instytut Jana Pawła II powołany został do życia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego", przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II oraz budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa" (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się zwłaszcza na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej obecnego Papieża. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący ks. prof. Stanisław Nagy), Zarząd Instytutu (kierownik ks. prof. Tadeusz Styczeń), pracownie oraz kwartalnik „Ethos".

FUNDACJA JANA PAWŁA II
POLSKI INSTYTUT KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
ISTITUTO POLACCO DI CULTURA CRISTIANA
Via di Porta Angelica 63, 00-193 Roma

Fundacja Jana Pawła II została powołana do istnienia decyzją Stolicy Apostolskiej z dnia 16 X 1981 r. Jej zadania sprowadzają się do służby wartościom najbliższym Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II oraz jego nauczaniu. Radzie Administracyjnej kierującej Fundacją przewodniczy bp Szczepan Wesoły, a funkcję wiceprzewodniczącego pełni ks. prałat dr Stanisław Dziwisz. Realizacji tych celów podjęły się trzy instytucje: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu i Dom Polski. Pierwsza z wymienionych instytucji prowadzi własne badania naukowe, organizuje sympozja, wydaje książki, przyznaje stypendia. Radzie Wykonawczej Instytutu przewodniczy dyrektor ks. dr Marian Radwan.

Kolportaż: Redakcja kwartalnika „ETHOS"
Al. Racławickie 14
20-950 Lublin
telex 0643235 KUL PL
telefon i fax: 325-30

W poprzednich numerach:

Mniejszości narodowe (1)
Podmiotowość człowieka i społeczeństwa (2/3)
X-lecie pontyfikatu Jana Pawła II (4)
Ethos małżeństwa i rodziny (5)
Kościół ubogich (6/7)
O twórczości i twórcach (8)
Ethos Września 1939 (9/10)
Dziesięciolecie „Solidarności" (11/12)
Mickiewicz nasz współczesny (13/14)

W najbliższych numerach:

* Człowiek w strukturach zniewolenia
* Drugie „Przedwiośnie"
* C. K. Norwid
* Ethos młodzieży

BIBLIOTEKA