

Tadeusz STYCZEŃ SDS

**DLACZEGO BÓG CHLEBEM?
ETYKA A TEOLOGIA MORALNA**
Między doświadczeniem winy a Objawieniem Odkupiciela

Etyka, ukazując człowiekowi dramat moralny jako problem nierozwiązalny, czyni go otwartym na przyjęcie tego rozwiązania, z którego ofertą występuje teologia moralna, wskazując [...] na Jezusa Chrystusa jako „Rzecznika” problemu moralnego człowieka „u Ojca”.

Cum igitur gratia non tollat naturam
sed perficiat, oportet, quod naturalis
ratio subserviat fidei.

Św. Tomasz z Akwinu

1. STATUS QUAESTIONIS

A. FORMALNY ASPEKT ZAGADNIENIA

Podejmując zadanie przedstawienia odpowiedzi na pytanie o relację pomiędzy etyką a teologią moralną udzielam jej wstępnie w sposób możliwie najbardziej zwięzły i ogólny. Oto ona: Relacja pomiędzy etyką a teologią moralną to szczególny przypadek relacji pomiędzy filozofią a teologią.

Sięgając zaś do pierwotnych źródeł poznania, do których odsyła nas wprost treść korelatów-członów (termini) drugiej z powyższych relacji, możemy równoważnie powiedzieć, że relacja pomiędzy etyką a teologią moralną to szczególny przypadek relacji pomiędzy *i n t e l l e c t u s*, czyli doświadczeniem rozumu wnikającego w daną mu wprost rzeczywistość (od: *intus legere*), a *f i d e s*, czyli wiarą, pojętą tu jako *sui generis* doświadczenie „faktu” Objawienia się Boga. Stąd też tradycja wyrazi istotę tej ostatniej relacji uwydatniając sposób wzajemnego zawężania się i przenikania ze sobą obu jej korelatów-członów: *intellectus-ratio*, rozumiejącego doświadczenia, oraz *fides*, wiary – w zwięzłym co do formy, lecz płodnym co do treści ujęciu teologii jako *intellectus fidei*, rozumienie wiary¹.

¹ Wyrazem tego jest dzieło św. Anzelma z Aosty (zwanego poza Italią Anzelmem z Canterbury) z roku 1077-1078: *Proslogion* (PL 158, 225-248), które autor zatytułował pierwotnie: „Fides

Na poziomie języka potocznego utrafi w samo sedno tegoż pierwotnego ujęcia teologii św. Paweł w słowach: „Scio cui credidi” (2 Tm 1, 12). „Wiem, komu uwierzyłem”. Tak: uwierzyłem. Credidi. Ale: wiem komu, wiem też dlaczego. Scio cui.

Uwierzyłem Jezusowi Chrystusowi Ukrzyżowanemu i Zmartwychwstałemu... Czyli mój rozum wymaga ode mnie (1) uznania faktu Zmartwychwstałego w Ukrzyżowanym za fakt, jako że miałem z Nim bezpośredni, naoczny, czyli doświadczalny kontakt. I tenże mój rozum wymaga ode mnie jako naocznego świadka tego faktu (2) uwierzenia temu, czego (Kogo!) doświadczyłem, co oznacza w istocie wymaganie samego rozumu do wykroczenia poza obręb tego, co jest poznawalne samym tylko rozumem, oraz (3) świadczenia o tym wszystkim ludziom, co mi objawił o sobie jako Bóg-Człowiek, Deus-Homo, jako istotnie ważne dla mnie i dla wszystkich ludzi jako wszystkich nas Odkupiciel: Redemptor hominis. Nie uwierzywszy Mu, stałbym się nierozumny, a przez to niespójny z samym sobą, zakłamując i niewołąc samego siebie, czyli sprzeniewierzając się samemu sobie, a także tym wszystkim, do których mnie posłał, w pierwszym zaś rzędzie Jemu samemu, który pozwolił mi doświadczyć Go i zechciał mnie właśnie do innych posłać, by o Nim i Jego orędziu wobec nich świadczyć.

Tak oto wiara nie przeciwstawia się wcale owemu pierwotnemu doświadczeniu-rozumieniu, nie przekreśla „rozumiejącego doświadczenia”, wręcz przeciwnie, zakłada je i na nim buduje, poszerzając zarazem i niepomiernie pogłębiając pojemność jego poznawczych możliwości.

Istotną treść tejże relacji można by – podążając tropem św. Pawła – oddać precyzyjnie Tomaszową z ducha formułą: *Fides non tollit intellectum sed eum supponit et perficit*².

Wszystko to pozwala nam na przejście od tradycji – w ślad za jej ujęciem teologii – również jej funkcjonalnego ujęcia filozofii jako służebnicy teologii, *ancilla theologiae*, czyli ujęcie jej jako *n a r z ę d z i a* precyzującej i porządkującej wykładni danych doświadczenia („faktu”) Objawienia. Przy czym nie wolno nam tu jednak nigdy stracić z pola uwagi ani istotnej treści, ani też teoretycznego *par excellence* zadania, jakie ta sama tradycja widzi zawsze – z racji rzeczowo-przedmiotowych – w filozofii jako narzędziu (*ancilla*) teologii,

quaerens intellectum” („Wiara poszukująca zrozumienia”) albo „*Alloquium de ratione fidei*”, skąd wywodzi się skrótowe określenie teologii jako *intellectus fidei*. Por. Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, wstęp i przypisy E. Zieliński, Warszawa 1992, Biblioteka Klasyków Filozofii, s. 138. Por. również wstęp E. Zielińskiego, s. XVII oraz przypisy, s. 263n.

² „Cum igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet, quod naturalis ratio subserviat fidei”. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologica*, I, q. 1, a. 8 ad 2.

rozumiejąc przez filozofię: *cognitio entis per ultimas causas*, czyli poznanie bytu w świetle jego racji ostatecznych³.

To z kolei dopuszcza dwojakie, komplementarne względem siebie, pojmowanie teologii – a to w zależności od wyboru przez badacza jednego z dwu korelatów-członów interesującej nas tu relacji za priorytetowy punkt wyjścia jej analizy. Tak zatem wychodząc od *intellectus* (*quaerens fidem*) jako terminus a quo, czyli kierując się potrzebą przekroczenia granic (poznawczego niedosytu) rozumowego poznania, albo od *fides* (*quaerens intellectum*) jako terminus a quo, czyli kierując się potrzebą rozumowego doprecyzowania treści wiary i jej usystematyzowania, możemy traktować teologię bądź to jako interpretację danych („faktu”) Objawienia za pomocą teoretycznej aparatury filozofii jako narzędzia (*ancilla*) ich precyzującej i porządkującej wykładni, czyli jako „ufilozoficznienie” Objawienia, bądź to jako interpretację – zbudowanego już wcześniej na rzetelnych podstawach metodologicznych – systemu filozofii w świetle danych („faktu”) Objawienia, czyli – ostatecznie – jako „rewelacjonizację” filozofii.

W oparciu o tak sformułowane generalne kryteria można tedy uszczegółwić i doprecyzować podaną wyżej nader skrótowo odpowiedź na tytułowe pytanie i powiedzieć, że rola etyki jako filozoficzno-teoretycznego narzędzia interpretacji danych („faktu”) Objawienia na temat moralności (*ancilla theologiae moralis*) może być ujęta – formalnie rzecz biorąc – bądź to jako „etycyzacja” danych („faktu”) Objawienia na temat moralności z pomocą systemu etyki jako dyscypliny wyjaśniającej ostatecznie dane jej wprost, czyli doświadczalnie, nieredukowalnie swoiste treści moralne, bądź to jako interpretacja systemu etyki w świetle danych („faktu”) Objawienia na temat moralności, czyli – po prostu – jako „rewelacjonizacja” etyki.

B. TREŚCIOWY ASPEKT ZAGADNIENIA

Atoli klucz do wejścia poprzez te czysto formalne ramy uzyskanej wyżej odpowiedzi w stronę treściowej głębi tego, co nas w tymże temacie istotnie interesuje i najbardziej porusza, zawiera się – jak łatwo zauważyć – w znaczeniu słowa „moralne”, czyli w ujawnieniu tego, co stanowi właściwy przedmiot etyki jako dyscypliny filozoficznej. Etyka w tym rozumieniu jest nauką podejmującą próbę ultymatywnego wyjaśnienia tego, co ujmuje ona jednak jako dane jej wprost, czyli *d o ś w i a d c z a l n i e*, i co jako treść swoiście pierwotna dana być jej może jedynie w sposób współmiernie dla niej źródłowy, a więc nieredukowalny do żadnego innego przedmiotu i zarazem nieredukowalny do żadnego

³ Por. M. A. K r ą p i e c, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978, s. 58.

innego typu jego poznawczego ujęcia⁴. Aby więc móc w ogóle coś istotnie ważnego powiedzieć na temat sposobu wzajemnego zawężania się i przenikania etyki z teologią moralną, trzeba nam podjąć najpierw sprawę inicjalnego „styku” obu tych dyscyplin oraz wzajemnego ich przystawania do siebie na gruncie pierwotnego, czyli doświadczalnego ujęcia tejże swoiście moralnej treści ze strony etyki jako właściwego jej datum originale oraz zasadniczego spotkania się wokół tejże treści – teologii moralnej wraz z etyką jako filozofią. Musimy także podjąć próbę dalszej analizy tej treści jako *par excellence* moralnego problemu człowieka przez obie te dyscypliny, stosujące w tym celu odpowiednio już zróżnicowane, czyli specyficzne dla nich obu metody badania. Jest to możliwe tylko na drodze wnikania w ich wzajemną relację, analizując ją na przemian – acz zawsze przez pryzmat pierwotnego doświadczenia swoiście moralnej treści – z dwu dopełniających się wzajemnie perspektyw: raz z perspektywy etyki jako *terminus a quo*, drugim zaś razem z perspektywy teologii moralnej jako *terminus a quo*, czyli raz z perspektywy faktu doświadczenia i próby jego filozoficznego wyjaśnienia, drugim razem z perspektywy „faktu” Objawienia i próby teologicznej interpretacji faktu doświadczenia.

Obie te perspektywy, choć metodologicznie różne, w znacznej mierze się przecież pokrywają, stąd mogą się także wzajemnie dopełniać w rozwiązywaniu tego samego w gruncie rzeczy problemu, jakim jest moralny problem człowieka. Uprzedzając tedy nieco dalsze rozważania możemy powiedzieć, iż etyk jako rzecznik godności człowieka i jego moralnego dramatu nie ma najmniejszych podstaw do tego, by *a priori* upatrywać w teologu konkurenta, skoro tenże prezentuje sam siebie jako rzecznik Rzecznika *par excellence* godności człowieka i jego moralnego dramatu wobec Instancji dla spraw ludzi najwyższej z możliwych: wobec Boga-Stwórcy, czyli Ojca ich wszystkich.

2. ETYKA I JEJ PRZEDMIOT DOŚWIADCZENIE POWINNOŚCI MORALNEJ SAMOODKRYCIEM CZŁOWIEKA JAKO POWOŁANEGO DO MIŁOŚCI – I JEGO DRAMATEM

Etyk, którym jest w istocie każdy z nas, nie potrzebuje Objawienia, by odkryć przedmiot etyki: moralną powinność. A oto nader wyraźny i naoczny przykład jej odkrycia: przyjrzeć się z uwagą samemu sobie w momencie, gdy stwierdziwszy coś z naoczną oczywistością, wyrażam chęć, by aktem własnego wolnego wyboru zaprzeczyć temu właśnie, czemu jako podmiot własnego aktu poznania nadal przytakuję. Czyż wówczas natychmiast sam nie stwierdzam

⁴ Objawienie mówi, innymi słowy, że „treść Prawa wpisana jest w ich sercach” (Rz 2, 15), czyli że jest ona poznawalna bez pomocy Objawienia.

czegoś, co uobecnia się wprost mojemu poznaniu, czyli doświadczalnie, jako: „tego mi nie wolno!”⁵ Owszem, mogę – swym wolnym wyborem wbrew oczywistości własnego doświadczenia – temu zaprzeczyć. Nie muszę – swym wolnym wyborem wbrew oczywistości tegoż doświadczenia – tego potwierdzić. Ale czy mi to wolno? I czy postępując tu wbrew temu, czego mi nie wolno, nie uderzam radykalnie – właśnie poprzez swe równoczesne „tak” i „nie” wobec „tego, co stwierdzam” – w spójność samego siebie jako jedności podmiotu poznania i wolności? Wszak wówczas ewidentnie sam zakłamuję siebie i sam przez to nieuchronnie niewolę samego siebie. Cóż zatem jawi się tu jako bezpośrednia racja: „tego mi nie wolno”?

Ewidentną tego racją jest tutaj – i to w nierozłączalny sposób – zarówno to, co sam stwierdzam, czyli prawda o stwierdzonym p r z e d m i o c i e⁶, jak i ten, kto ją sam stwierdza, czyli prawda o m n i e jako stwierdzającym tę prawdę podmiocie, idąc zaś głębiej: prawda o mnie jako naocznym ś w i a d k u i p o w i e r n i k u tego, co o samym sobie stwierdzam, a dokładniej – powierniku tego, kogo w sobie stwierdzam. Doświadczając bowiem tego, co sam stwierdzam, staję się uno actu⁷ nie tylko powiernikiem tego, co stwierdzam, lecz również – znów w absolutnie nierozdzielny sposób – stróżem i powiernikiem samego siebie j a k o powiernika i stróża tego, kto to sam o samym sobie – jako współodkrywaną przez siebie prawdę o sobie – osobiście stwierdza. I kto osobiście prawdę tę o d k r y w a j a c sam siebie zarazem nią – aktem jej odkrycia – wiąże do respektowania jej aktami wolności dla niej samej, czyli kategorycznie, jako warunku sine qua non ocalenia – prawdy o – swej tożsamości! Wszak odtąd ocalić wierność wobec poznanej przez siebie prawdy, ocalić swą wolność jako zależność od samego siebie i ocalić samego siebie – to jedno i to samo! Tak tedy staję tu oto jako realny byt-podmiot, powiernik i stróż stwierdzonej przez siebie prawdy, również wobec samego siebie jako realnego bytu-podmiotu jako przedmiotu dla siebie, który to podmiot-przedmiot zostaje odtąd – w świetle odsłaniającej mi się prawdy o mnie jako pod-

⁵ Etyka mówi tu od wieków o głosie sumienia.

⁶ „Treść sądu prawdziwego zgodna ma być nie z całą rzeczywistością, lecz tylko w aspekcie, o jaki chodzi w danym sądzie” – dodajmy za S. Kamińskim na wszelki wypadek, aby wykluczyć możliwość dowolnych podstawień sensów i związanych z tym nieporozumień już w samym punkcie wyjścia. Por. S. K a m i ń s k i, *W sprawie prawdy naukowej*, „Ateneum Kapłańskie” 55(1957) z. 2, s. 286.

⁷ Chodzi tu o sui generis „nakładanie się” na siebie i zarazem nierozłączną więź ze sobą tego, co Karol Wojtyła – w ślad za tradycyjnym odróżnieniem i zespoleniem: actus signatus i actus exercitus – nazwie świadomością świadomego aktu osoby. Tym dwom postaciom świadomości odpowiadają dwie postaci transcendencji osoby: pozioma i pionowa. Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, cz. I: „Świadomość a sprawczość”, par. 2: „Próba odślonięcia świadomości w strukturze działania świadomego”, punkt pod tytułem: „Wyrażanie świadomości przez actus humanus”, s. 79.

miocie zdolnym i wezwanym do samoprzekraczania siebie w kierunku poznawanej przez siebie prawdy – nieodłącznie i absolutnie mej pieczy powierzony. Odkrywam sam siebie jako powiernik powiernika prawdy. To bezpośrednie poznanie prawdy o sobie, nierozłącznie współobecne w każdym akcie poznania jakiegokolwiek przedmiotowej prawdy, jest po prostu – w sposób, którego nie da się od owego aktu poznania oddzielić – poznaniem siebie jako podmiotu zdolnego przekraczać siebie w kierunku poznanej prawdy; jako tego więc, kto wymaga dla siebie kategorycznej afirmacji od siebie, czyli bezwarunkowej autoafirmacji, w imię prawdy o sobie, czyli o tym, kim jest i kogo nazywamy z tej właśnie racji – osobą⁸. To właśnie *sui generis* doświadczenie siebie jako siebie ujawnia mi – wraz z elementarną strukturą mego wnętrza – moralnie nierozłączalną więź pomiędzy respektem należnym ode mnie dla poznanej przeze mnie prawdy oraz respektem należnym ode mnie własnej wolności jako zależności od samego siebie, czyli w końcu z respektem należnym wprost mnie ode mnie jako rozumnie wolnemu „ja”⁹.

Wnikając dodatkowo w odsłaniający się nam tutaj związek w świetle kontrastu, korzystając z heurystycznej zasady: *per opposita cognoscitur*, zauważamy z olśniewającą oczywistością, że – i dlaczego – odrzucić aktem wolnego wyboru prawdę już przez siebie uznaną za prawdę własnym aktem poznania, znaczy – wbrew wszelkim pozorom – odrzucić samego siebie przez siebie. Znaczy: odrzucić swą wolność jako zależność od samego siebie i uzależnić i ją samą i samego siebie od siły obcej zarówno względem uznanej przez siebie prawdy, jak i względem siebie jako podmiotu, który wszak prawdzie tej wciąż przytakuje. Znaczy: poddać samego siebie i swą wolność – i to najbardziej tragicznie, bo mocą dynamiki samej wolności – w służbę jakiejś przemocy, czyli uzależnić siebie od nie-siebie. Znaczy to więc: zredukować swą wolność do samowoli i wydać w końcu samego siebie jako podmiot na łup jej kaprysów, czyniąc sam z siebie jako podmiotu podległy jej bezwzględnie przedmiot. Wszystko to w sumie znaczy: wprowadzić w siebie nie-siebie – i to przez samego siebie!¹⁰

Odkrycie tej oto prawdy o sobie jako *sui generis* strukturalnej autotranscendencji swego „ja” jest tedy – mówiąc pozytywnie – współodkryciem samego siebie jako rządcy samego siebie, czyli kogoś, kto zawsze wtedy i tylko wtedy realnie sam sobą rządzi i sam siebie w swej tożsamości scala i ocala,

⁸ Można to określenie osoby uznać za jej tzw. częściową definicję, a więc za ujawnienie tych jej elementów, bez których osoba nie byłaby sobą.

⁹ Por. A. S z o s t e k MIC, *Wolność – prawda – sumienie*, w: tenże, *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Lublin 1995, s. 164n. Por. T. S t y c z e Ń SDS, *Wolność w prawdzie*, Rzym 1988, s. 13, przedruk: T. S t y c z e Ń SDS, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1995, s. 91.

¹⁰ Szerzej w sprawie auto-alienacji: T. S t y c z e Ń SDS, *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły*, w: Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 504n.

i wręcz umacnia, gdy prawdą o sobie się rządzi, kto więc dochowuje zawsze wierności stwierdzonej przez siebie – acz niezależnej od siebie – prawdzie. W przeciwnym razie wymyka się sam sobie i sam siebie przekreśla w swej identyczności jako autentyczny władca samego siebie. Tak oto objawiam się w końcu samemu sobie jako powiernik powiernika prawdy.

Jakkolwiek jednak odkrycia samych siebie dokonujemy zawsze i tylko wprost, to jednak dokonujemy go – jak widać z powyższej analizy – wyłącznie w nierozłączalnym związku z poznaniem czegoś w świecie rzeczy i zawsze na kontrastującym z nim tle. Wszak to jedynie na tym tle zauważamy w pierwszym niejako rzucie ową absolutną o n t y c z n o - a k s j o l o g i c z n ą nieredukowalność samego siebie do świata rzeczy, czyli ową sui generis wobec nich nadrzędność i cenność. Wszak to tylko na ich tle współ-widzę to, co mnie od nich radykalnie różni, i to, co mnie od nich zarazem absolutnie wyróżnia. Czyż to nie ja tylko pośród nich wszystkich – jako rzeczy – istnieję wraz z tymi wszystkimi jak ja, kto świadom tego jest, że jest, i tego, że jest jako ktoś, kto sam sobie jest powierzony?¹¹ Oto przez co jestem tedy wśród rzeczy tak absolutnie „inaczej”, co mnie wśród nich czyni absolutnie „samotnym”¹² i co mnie zarazem wśród nich „wyosabnia” – jak powie Autor dzieła *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich* – i przez co jestem od nich zarazem nieskończenie „wyżej”. Oto przez co jestem – wśród nich – właśnie sobą, czyli osobą¹³.

Warto zatem raz jeszcze przypomnieć to, do czego już na samym progu podjętej tu analizy odwołaliśmy się jako do inicjalnego datum doświadczenia i od czego analizę tę mogliśmy w ogóle rozpocząć. Było to wszak odkrycie „tego mi absolutnie nie wolno uczynić”, któremu towarzyszyło współodkrycie „mogę uczynić to, czego mi absolutnie nie wolno”. Oto dlaczego w swej nieredukowalnej do świata rzeczy osobowej godności¹⁴ odkrywam siebie jako sam sobie powierzony powiernik prawdy o sobie – w tym zwłaszcza dramatycznym dla siebie momencie, gdy zauważam, iż mogę być – i de facto bywam – w tejże swojej niezwyklej osobowej cenności przez nikogo innego tak radykalnie zagrożony, jak tylko sam przez samego siebie. Nic bodaj też równie wyraźnie –

¹¹ Por. T. S t y c z e ń SDS, *Na początku była prawda. U genezy pojęcia osoby*, „Ethos” 9(1996) nr 1-2, s. 15-31, zwłaszcza par. 1, „Podmiot wobec świata”, s. 17n., oraz par. 2, „Podmiot poznania wobec podmiotu wolności”, s. 18-23.

¹² Por. J a n P a w e ł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, t. 1, *Chrystus odwołuje się do „początku”*, Lublin 1981, par. 2, „Znaczenie pierwotnej samotności”, s. 29-35; por. też B. P a s c a l, *Myśli*, Warszawa 1997, 335[c.209-217] s. 144.

¹³ Stąd też i św. Tomasz określi osobę jako „id quod est perfectissimum in tota natura”, *Summa theologiae*, I, q. 29, a3, Resp. 1.

¹⁴ W Deklaracji o wolności religijnej czytamy: „Z racji godności swojej wszyscy ludzie, ponieważ są osobami, [...] nagleni są własną naturą, a także zobowiązani moralnie do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religii. Obowiązani są także trwać przy poznanej prawdzie i całe swe życie układać według wymagań prawdy” (nr 2).

jak właśnie groźba takiego użycia swej wolności – nie objawia w równie diagnostyczny sposób „normatywnej mocy prawdy”. Jawi się ona wobec mnie z całą wyrazistością, ilekroć sam bym zechciał zaprzeczyć temu właśnie, co sam stwierdziłem i czemu – osobiście to stwierdziwszy – sam już jako stwierdzonej przez siebie prawdzie przytaknąłem. To tu najwyraziściej moja wrogość dla prawdy objawia mi się jako maksymalna wrogość wobec samego siebie. Istotnie. To tu przecież powiernik powiernika prawdy w decydujący sposób rozstrzygać będzie o swym losie, o swoim być albo nie być sobą. W tym właśnie kontekście auto-informacja o tym, cokolwiek osobiście stwierdzam: „to oto (tak) jest”, jawi się wobec mnie wprost i wyjątkowo natarczywie, czyli w sposób doświadczalnie ewidentny jako auto-imperatyw: „temu nie wolno mi zaprzeczyć”¹⁵. Oto dlaczego właśnie owo „przytaknięcie”, zwane asercją sądową, stanowi źródło i podstawę tego, dlaczego współstwierdzaną przez siebie konkretnie prawdę: prawdę o realnie transcendentym wobec mnie jako podmiotu poznania przedmiocie, wraz ze współstwierdzaną przez siebie przy tym prawdą o samym sobie jako stwierdzającym ją realnie podmiocie, w n i e r o z ł ą c z a l n y m związku ich obu, powinienem afirmować dla niej samej, czyli kategorycznie, a więc wyłącznie z uwagi na właściwą jej jako prawdzie „normatywną moc”¹⁶. Stąd też Autor *Osoby i czynu* stwierdzi po prostu, że ta właśnie, swoiście moralna, „powinność jest doświadczalną postacią zależności od prawdy, której podlega wolność”, i doda naświetlając: „W sumieniu [czyli wprost, a więc niedyskursywnie – T.S.] [...] dokonuje się owo szczególne sprzęgnięcie prawdziwości z powinnością, które przejawia się jako moc normatywna prawdy”¹⁷. I ona to, tak właśnie ujęta i tylko tak ujmowalna powinność, stanowi przedmiot doświadczenia etyki, samo zaś jej doświadczenie stanowi pierwotne źródło jej swoistych informacji i zarazem metodologiczną podstawę poznawczej wartości (prawomocności) jej twierdzeń jako teorii ogólnie ważnych i zarazem doświadczalnie ugruntowanych twierdzeń o tymże przedmiocie.

Odkrycie samego siebie jako powiernika powiernika prawdy, towarzyszące odkryciu prawdy poznanej przez podmiot przedmiotu, jako czegoś, co w sposób osobliwy obliguje wolność jej odkrywcy do afirmowania jej dla niej samej, jest płodne w kolejne odkrycie. Albowiem scharakteryzowany wyżej

¹⁵ I tak nie wolno mi zaprzeczyć prawdzie (auto-informacji), że Piotr zamordował Jana, jakkolwiek akt Piotra jest jawnie sprzeczny z prawdą o tym, co należne jest Janowi od Piotra. Prawda informacji jako prawda jest dobrem wsobnym, czyli ważnym niezależnie od tego, czy to, czego dana informacja dotyczy, jest – zresztą znowu zawsze i tylko w świetle prawdy! – dobrem czy też złem, czyli czy jest naprawdę dobrem, czyli prawdziwym dobrem, czy też tylko dobrem z pozoru, czyli dobrem nieprawdziwym.

¹⁶ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, cz. II, „Transcendencja osoby w czynie”, rozdz. IV, „Samostanowienie a spełnienie”, pkt 2-4.

¹⁷ Tamże, s. 199.

wgląd w strukturę własnego „ja”, czyli „ja” jako auto-transcendencji w prawdzie, staje się – jako universale in concreto – odkryciem w sobie struktury „ja” jako „ja”, czyli współodkryciem struktury każdego innego „ja”. Odkrywając sam siebie w sobie, odkrywam w sobie po prostu każdego drugiego. I sam popadam przez to w „potrzask” prawdy o każdym drugim, wiążąc się sam jej normatywną mocą: nie jestem w stanie odtąd jej zaprzeczyć nie lekceważąc prawdy o samym sobie, czyli nie lekceważąc samego siebie. To zatem, co jest należne mnie ode mnie ze względu na stosunek mej wolności do prawdy o mnie, która ode mnie nie zależy, należne jest każdemu drugiemu ode mnie z tego samego powodu: ze względu na stosunek jego wolności do prawdy o nim, która od niego nie zależy. Wszak drugi, owszem, każdy drugi to ktoś, kto – tak samo jak ja – poznając prawdę sam się nią wiąże do jej uznania za prawdę, pod groźbą samosprzeniewierzenia i autodestrukcji w przypadku jej negacji. Sam też przejmuje odtąd na siebie zadanie odpowiedzialnego za nią i za siebie samego powiernika i stróża prawdy o sobie.

Zatem: czego mi absolutnie nie wolno w stosunku do własnego „ja”, nie wolno mi także – z tej samej racji – w stosunku do każdego innego „ja” – bez wyjątku.

Rozpoznając drugiego poprzez strukturę własnego „ja” dostrzegam, że jedynie afirmując jego wewnętrzne samozwiązanie się poznana przez niego („od środka”) prawdą – jestem w stanie uczynić zadość znanym mi z własnego doświadczenia wymaganiom prawdy o samym sobie. Widzę tedy, jak niełatwą mam drogę od siebie do siebie, do „tak” aktem wolności dla samego siebie. Na drodze tej nie mogę nie zaafirmować każdego drugiego dla niego samego! Tak właśnie jak – w imię prawdy o sobie – siebie samego! Wyłączenie kogoś jednego z obszaru alter ego byłoby moralnym absurdem. Nie wolno mi nikogo wykluczyć z zakresu osób, jeśli chcę zostawić jakąkolwiek szansę dla własnej osoby. Komunia ze wszystkimi osobami – w ten sposób ujęta – jest moim absolutnym obowiązkiem i zarazem jedyną szansą dla mnie jako osoby¹⁸.

Dotyczy to na równi mnie i każdego drugiego „ja” jako „ja”¹⁹ – jako sui generis moralnego absolutu. Tylko też w ten sposób – i na tej dokładnie podstawie – odkrywam każdego z nich jako bliźniego par excellence – i wszys-

¹⁸ Por. S t y c z e ń SDS, *Wolność w prawdzie*, s. 22-26.

¹⁹ „W cały proces rozumienia człowieka muszę włączyć zarówno «innych», jak i własne «ja». Mogę w tym procesie wychodzić od «innych» albo też od «ja»” – stwierdza Karol Wojtyła jako sprawę samozrozumiałą. Dodaje jednak zaraz: „Szczególne uwzględnienie tego «ja» [czyli własnego – T.S.] jest ważne zwłaszcza dla pełnego zrozumienia podmiotowości człowieka, gdyż w żadnym innym przedmiocie doświadczenia człowieka nie są mi w tak bezpośredni i naoczny sposób dane elementy konstytutywne tej podmiotowości, jak we własnym «ja»”. K. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24(1976) z. 2, zwłaszcza s. 7; por. także s. 9, 12n., 15, 17-20.

tkich razem łącznie również jako wspólnotę swych bliźnich par excellence, podobnie zresztą jak też odkrywam siebie samego – w ich gronie – jako bliźniego ich wszystkich²⁰. Okoliczność, że widzę to w sposób osobliwie bezpośredni, nie zaś dyskursywny²¹, nie powinna się bodaj nikomu wydawać czymś zagadkowym czy kuriozalnym, zważywszy, że mamy tu do czynienia z podmiotami, z którymi obcujemy na co dzień poprzez niezliczone wręcz akty ewidentnie efektywnej interkomunikacji, która w tym widzialnym świecie poza światem osób jest po prostu niemożliwa. W ten oto sposób wgląd konkretnego podmiotu w strukturę swego wnętrza, a w szczególności wgląd w moralną strukturę swej wolności poprzez medium asercji sądowej, staje się równoważny wskazaniu jedynie współmiernego źródła i jedynie adekwatnej podstawy metodologicznej dla stwierdzenia uniwersalnej ważności (obowiązywalności) – jako universale in concreto – zasady etycznej: Osobę każdego drugiego należy (powiniennem) afirmować tak jak swą własną, czyli dla niej samej, a więc bezwarunkowo, i w tym sensie bezwzględnie, czyli absolutnie²². Filozof odkrywa w owej afirmacji to samo, co Sofokles nazwał – w swej *Antygonie* – miłością²³.

Doświadczenie autentycznej powinności moralnej jawi się tedy w każdym „ja” jako **kategoryczne wezwanie do miłości**, czyli do ukonstytuowania samego siebie w roli powiernika samego siebie jako kogoś, kto jedynie z tak

²⁰ Tak jak nikomu, z kim rozmawiamy, nie dowodzimy, bo też nie potrzebujemy tego dowodzić, że z nim rozmawiamy, jak też nie dowodzimy sobie wzajemnie jako rozmówcy najpierw, że realnie istniejemy, by móc sensownie ze sobą rozmawiać (byłby to znak, że nie traktujemy ani siebie, ani swej rozmowy na serio), tak też nie potrzebujemy jako rozmówcy dowodzić sobie wzajemnie, że jesteśmy osobowymi podmiotami i – jako tacy właśnie – bliźnimi. Są to oczywistości doświadczenia. Jednakże każdy z nas jedynie dzięki temu, iż doświadcza naocznie struktury własnego wnętrza, a więc dzięki temu, że ją zna w sposób poznawczo nieredukowalnie uprzywilejowany, widzi wprost w samym sobie najlepiej, z kim ma dokładnie do czynienia, mając z kimś drugim – z drugim ja – do czynienia.

²¹ Bywa on określany jako poznanie doświadczone przedmiotu typu „medium quo”, czyli oglądanie przedmiotu jakby przez okno o doskonale przezroczystych i niewidocznych szybach dla patrzącego nań podmiotu – właściwe dla poznania bezpośredniego. Należy je odróżniać od poznania przedmiotu, które jest zapośredniczone poprzez medium quod, gdy np. podmiot patrząc na wysokość słupka rtęci w termometrze za szybą wnosi z jego wysokości o wysokości temperatury na zewnątrz.

²² Por. podstawowe, obok *Osoby i czynu*, dla tej sprawy wyżej wymienione studium Wojtyły: *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 5-39. Por. również: K. W o j t y ł a, *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: *Osoba i czyn*, s. 454 – gdzie autor stwierdza: „Wybór [...] polega na tym, że akceptuję jego «ja», czyli afirmuję osobę – a w ten sposób poniekąd «wybieram go w sobie», czyli w moim «ja», nie mam bowiem innego dostępu do drugiego jako «ja», jak tylko poprzez moje «ja»”.

²³ Sofokles użył słowa „miłość” w znaczeniu zapewne jednoznacznie i doskonale rozumianym w języku potocznym tych, do których się zwrócił przez usta bohaterki dramatu, Antygony, w jej wyznaniu: „οὐτοὶ συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφην”. Por. S o f o k l e s, *Antyгона*, Wiedeń-Lwów 1889, wiersz 523.

pojętą miłością utożsamić może moralną odpowiedzialność za swe s a m o - s p e ł n i e n i e, albo za swe... anty-spełnienie, a więc za swe: spełnić się, czyli stać się i być z wyboru sobą w sobie, albo za swe: nie spełnić się, czyli stać się i być z wyboru nie-sobą w sobie²⁴.

Rola powiernika to więc również rola, która – w świetle odkrytej tu prawdy o samym sobie jako osobie – przypaść może do odegrania sensu stricto zawsze i tylko każdemu z osobna i wyłącznie wobec własnej osoby, jako sui generis jedyne go aktora w roli samego siebie w dziele samospelnienia: ipse sibi providens, w sposób istotnie swój własny: sui iuris, czyli niewyręczalny przez nikogo i nikomu nieodstępowałny: alteri incommunicabilis²⁵. Tyle że ta jego jedyna w swym rodzaju rola pozostaje od początku do końca zarazem jedynym w swoim rodzaju wyjściem z siebie w miłości ku wszystkim drugim osobom w służbie ich własnego samospelnienia, a nawet wręcz w całkowitym darze z samego siebie dla sprawy ich samospelnienia. Ale całe to dzieło jest czymś do odegrania zawsze i wyłącznie raz tylko i przez jednego tylko aktora na scenie swego jedyne go życia. Zrozumiałe więc, że samospelnienie w tym sensie uzyskuje szczytowo ważną pozycję w etyce, w najbardziej dosłownym tego słowa znaczeniu²⁶.

Stąd Menander, autor *Odludka (Misanthropos)*, wypowie o tymże aktorze-człowieku, suwerenie swej własnej roli na scenie życia, pełne zdumienia słowa: „Jakże czarującą istotą jest człowiek!” Dlaczego jednak kończy on to – za ledwie rozpoczęte – zdanie słowami wyrażającymi najgłębsze zatroskanie o człowieka: „O ile jest człowiekiem?”²⁷ Czyż człowiek, będąc człowiekiem, może rzeczywiście zarazem nim nie być? Wtórjuje w duchu tego samego niepokoju starożytnemu mędrcom współczesny poeta rosyjski Eugeniusz Jewtuszenko: „Czy zacząłem żyć, jeśli nie zacząłem kochać? A przecież nie zacząłem kochać. Czy więc zacząłem żyć? Czy więc żyję, żyjąc?”²⁸ Czy nie żyję jako „martwa dusza”? Dlaczego na Bloku Śmierci w Oświęcimiu ostrzegać musi – przed... człowiekiem! – każdego przechodnia od 50 lat tragiczny w swej wymowie

²⁴ Miłość, jako respekt należny od osoby każdej osobie, ukierunkowana na własną osobę nie tylko różni się radykalnie od miłości własnej (egoizmu, samolubstwa) – przeciwnie, stawia wobec własnej osoby szczególnie radykalne wymagania, a to z tej racji, że jedynie we własną osobę można moralnie wprost ugodzić, można ją moralnie zranić, a nawet uśmiercić.

²⁵ W tym sensie nikt za nikogo nie „narodzi się” jako człowiek, drugiemu można jednak wydatnie pomóc w tych narodzinach, można mu je także „wydatnie” utrudnić, a nawet udaremnić, zabierając mu, jak np. w przypadku zabójstwa nie narodzonego, z góry wszelką szansę osobowego przebudzenia, nie mówiąc już o rozwoju i samospelnieniu.

²⁶ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, par. 5, „Rozstrzygnięcie – centrum aktywności woli”, pkt 1, „Transcendencja czy appetitus?”, s. 169n.

²⁷ Por. M e n a n d e r, *Sententiae*, Lipsiae 1964, w. 852, s. 82. χαριέν ἔστ' ἄνθρωπος, ἄνθρωπος ἦ.

²⁸ Por. E. J e w t u s z e n k o, *Wiersze*, Warszawa 1967, s. 11.

napis: „Homo homini...”?²⁹ I dlaczego Sokrates przypomina nam ciągle: „Nie chodzi o to, by żyć, lecz o to, by dobrze żyć!”? I dodaje ostrzegawczo: „Szczęśliwsza jest ofiara mordu od swego mordercy”³⁰.

Stąd też trzeba nam na czele wymienionych autorów, etyków spoza kręgu Objawienia, przywołać znów Sofoklesa. To on bowiem wezwie, ustami Antygony, każdego z nas – tyle że w reprezentacji zgromadzonych u stóp Akropolu na uroczystościach dionizyjskich Ateńczyków – do odkrycia i przyjęcia – w jej wyznaniu – zadania dla każdego z nas: „Urodziłam się, by współkochać, nie, by współnienawidzić”³¹, a więc zadania „ukonstytuowania samego siebie” w roli niezastąpionego aktora dramatu własnego samospelnienia. W tym samospelnieniu chodzi wszak o samo sedno tego, co – w perspektywie życia człowieka jako całości – zasługuje jedynie na nazwę godnego ludzkiej osoby *szczęścia*. Tyle że szczęście należy tu rozumieć nie tylko jako coś, czego człowiek ostatecznie chce i do czego nie potrafi wręcz – naglony naturalną skłonnością – nie lgnąć, ale nade wszystko jako coś, o co człowiekowi absolutnie nie wolno dla siebie, z powodu odkrytej prawdy o swej godności, nie zabiegać – jak to doskonale zobaczyła Antygona, i jako coś, co człowiek zarazem wybiera – jak właśnie Antygona – najwolniejszym z wolnych wyborów jako swe ze wszech miar upragnione dobro. Geniusz Sofoklesa polega na tym, że tak doskonale zobaczył samo sedno tego związku.

Ale i tu trzeba zauważyć coś osobliwego: Oto Sofokles, wcale nie rezygnując ze swego uniwersalnie skierowanego do wszystkich ludzi – przez usta Antygony – przesłania, zostawia ją tragicznie samotną ze swym ideałem wśród tychże ludzi, nawet na scenie, i to ludzi najbliższych jej wśród bliskich z racji identycznego uwikłania w samo sedno jej osobistego dramatu. Wszak nawet Ismena, jej siostra, i zarazem siostra jej brata Polinika, brata-człowieka, doskonale współ-widząc i współ-przeżywając cały dramat swej siostry jako swój własny, nie wybiera jednak tej trudnej drogi jego rozwiązania, którą wybiera – jako jedynie ich obu godną i jedynie względem ich brata godziwą – Antygona. Ismena wybiera de facto antypody ideału, który urzeczywistnia Antygona.

Dlaczego Sofokles tak to zechciał właśnie – czy raczej tak to musiał właśnie jako etyk – pomyśleć?

²⁹ „Człowiek człowiekowi zgotował ten los” – autorką tego zapisu jest Zofia Nałkowska, więźniarka obozu Auschwitz-Birkenau. Zwróćmy uwagę: Sofoklesowa Antygona, broniąc zwłok człowieka przed profanacją, której chce się dokonać z powołaniem się na prawo i państwo, broni również prawa przed jego redukcją do bezprawia pod osłoną prawa, broni tym samym również państwa prawa przed zamachem stanu na samo siebie. Por. T. S t y c z e Ń, *From Knowledge to Love*, „Dolentium hominum. Church and Health in the World” 10(1995) nr 28, s. 82-85.

³⁰ P l a t o n, *Gorgiasz*, Warszawa 1958, s. 56.

³¹ Por. S o f o k l e s, *Antygona*.

Czyżby autor *Antygony* uznał, że sprawę urzeczywistniania ideału człowieka należy przenieść z ziemi, „ojczyzny ludzi”, do teatru, do „krainy zmyślenia”, a i zadanie etyki zredukować do wizyty etyka w teatrze i do opisu przygód fikcyjnych ludzi na jego scenie? Sofoklesowi chodzi o coś wręcz przeciwnego. W imię wierności realnemu człowiekowi i w imię ocalenia etyki jako rzeczniczki problemu realnego człowieka, jakim jest dramat miłości i samospelnienia, sprowadza on dramat obu sióstr – Antygony i Ismeny – ze sceny teatru na ziemię, proponując każdemu z nas zobaczyć je obie jednocześnie na jednej jedynie realnej scenie tego dramatu: jest nią wewnątrz każdego z poszczególna człowieka.

Status quo na tejże scenie rejestruje bodaj najdobitniej i najwierniej – oskarżając zarazem szczerze samego siebie za cały dotychczasowy „nieudany wynik” jego własnych na niej dokonań – Owidiusz w swym znanym wyznaniu: „Video meliora proboque deteriora sequor” („Widzę dobro i aprobuję je, a czynię zło”). To przecież jakby sam sobie wyrzucał: Powinienem być Antygona, lecz jestem Ismena. Oto mój dramat. Czyż tak ujęte wyznanie Owidiusza nie jest elementem autobiografii każdego z nas?³²

Znamienne. *Antygon*a Sofoklesa stanowi po dziś dzień lekturę szkolną w większości krajów całego świata. Jest tak, jak można sądzić, z dwu nierozłącznych powodów: Sofokles ukazuje nam w *Antygonie* nasz centralny problem. Nie jest to bynajmniej jego oda na cześć kogokolwiek z nas. Ale my jednak przyznajemy nieodmiennie, że przeszlibyśmy obok samych siebie, gdybyśmy zezwolili, iżby on, Sofokles ze swą Antygona, przeszedł obok nas. To chyba nieźle o nas świadczy. Poza tym to niewątpliwy sukces Sofoklesa, sukces etyka-dramaturga. Istotnie. Wielu nie bez racji sądzi, że z chwilą, gdy Sofokles pokazał Ateńczykom Antygonę, w etyce powiedziano w s z y s t k o, co w etyce powiedzieć można było, i że odtąd n i c w i ę c e j istotnego do etyki nie dodano ze strony etyków profesjonalistów.

Czy znaczy to, że Sofokles rozwiązał moralny problem człowieka? Bynajmniej. On pierwszy by temu zaprzeczył. Znaczy to, że zrobił to, co po dziś dzień robi etyka i co jedynie może zrobić etyka jako filozofia moralności. Podejmuje ona problem człowieka jako jej własny problem, ukazując mu jego samego nieco bardziej z bliska, i naświetla jako jego centralny problem: bycia sobą w sobie albo bycia nie-sobą w sobie. Czyni to, by w końcu jednak uczciwie mu zadeklarować, iż nie jest ona w stanie – ukazawszy człowiekowi w całej ostrości sedno jego problemu – wskazać mu, jak przezwyciężyć jego własną słabość, która go w sposób nieuchronny osacza i gubi, prowadzi do stanu samozatraty. Deklaruje mu swą metodologiczną niemoc. Etyka, chcąc pozo-

³² Por. O v i d i u s N a s o, *Metamorphoses* 7, Lipsiae 1922, w. 20, s. 129.

stać wiernym do końca rzecznikiem dramatu człowieka, musi mu – jak uczciwy adwokat swemu klientowi – zadeklarować: z tej sytuacji wyjścia nie ma.

Cóż bowiem może – i musi – sądzić o samym sobie człowiek, który deklaruje, że nie zna człowieka, którego – jako jego przyjaciel – doskonale zna? Już logicy, analizując z beznamiętną neutralnością sedno tego przypadku, podejmują to pytanie jako szkolny przykład na lekcjach kultury logicznej. Cóż to bowiem czyni sam ze sobą ktoś, kto jako podmiot aktu wolnego wyboru godzi się świadomie zaprzeczyć temu, czemu zarazem sam przytakuje aktem własnego poznania? Co czyni sam ze sobą i samemu sobie, wyrażając swą zgodę na coś, co logicznie rzecz biorąc jest absolutnie niemożliwe, co jednak moralnie rzecz biorąc jest tragicznie możliwe – swą zgodę na $(p \cdot \sim p)$, czyli zgodę na absurd? Brand Blanshard – wraz z M. E. McTaggartem – uprzedzając etyków, nazywa tenże akt człowieka jego samobójstwem³³.

Samobójstwo to istotnie mocne słowo. Czy jednak nie musi ono paść właśnie w etyce? Etyka musi tę sprawę – w imieniu człowieka – podjąć, by została po prostu sobą, etyką. I podejmuje ją – choćby w nawiązaniu do przypadku człowieka, który „gorzko zapłakał” na dziedzińcu Kajfasza, oświadczający, iż nie zna człowieka, którego doskonale zna, jako że jest od lat jego przyjacielem. Tak oto etyk zadaje etykowi w Piotrze kilka pytań:

1. Kto jest sprawcą tego publicznie znanego aktu? – Czyż nie jest nim Piotr?

2. Kto jest pierwszą tego aktu moralną ofiarą? – Czyż nie jest nią Piotr?

3. Kto jest tego aktu naocznym świadkiem i przez to samo niezastępowalnym sędzią sprawy, sędzią, który doskonale znając podsądnego, dobrze wie, dlaczego jego podsądny teraz „gorzko płacze”? – Czyż nie jest nim Piotr?

I wreszcie pytanie ostatnie: Czy sędzia, czyli w końcu etyk w Piotrze, jest w stanie cokolwiek uczynić, by tenże akt Piotra uczynić niebyłym: akt Piotra – s p r a w c y aktu zdrady; akt pociągający za sobą Piotra – o f i a r ę tegoż aktu w postaci Piotra zdrajcy; akt mający jeszcze to do siebie, iż jego sprawca i ofiara wchodzi w jednej i tej samej fizycznie osobie zarazem w nierozłączalnie trzyosobową unię również z tegoż aktu naocznym ś w i a d k i e m i nieubłagalnym s ę d z i ą? Żadną miarą. Nikt z ludzi nie może uczynić raz dokonanego przez siebie aktu aktem niebyłym³⁴.

Sedno sprawy, a zarazem jej tragizm moralny, leży więc w tym, iż człowiek wie, że może sam dokonać w sobie tego rozłamu; wie zarazem, iż mu tego uczynić absolutnie nie wolno. Wie także, iż przekreśli w ten sposób sam w sobie swą identyczność i wielkość jako powiernika tejże wielkości: suwerennego rządcy samego siebie. I że pomimo tej samowiedzy, czyni to, czego uczynić

³³ Por. B. B l a n s h a r d, *Czy ludzie mogą być rozumni?* w: *Filozofia amerykańska. Wybór rozpraw i szkiców historycznych*, red. J. Krzywicki, Boston 1958, s. 120.

³⁴ Por. M. B u b e r, *Wina i poczucie winy*, „Znak” 1967, nr 151, s. 3-26.

absolutnie mu nie wolno. I wie na koniec, że nie jest w stanie absolutnie anulować tego, co raz dokonał. Widzi to wszystko wprost. Doświadcza samo-sprzeniewierzenia znajdującego dla siebie wyraz w swoście moralnym słowie „wina”: winieniem uczynienia czegoś, czego uczynić absolutnie nie powinienem był. Wie o tym wprost, z doświadczenia. Bez Objawienia.

Powtórzmy raz jeszcze: tę oto samowiedzę moralną człowieka o samym sobie, jako wiedzę natury doświadczalnej, zawarł z całą precyzją i rozbrajającą szczerością Owidiusz w owej zwięzłej formule: „Video meliora proboque deteriora sequor”. Można ją nazwać diagnozą moralnego stanu człowieka. Najcelniejszy bodaj do niej komentarz dodał Pascal: „Wszystkie te nędze właśnie dowodzą jego wielkości; są to nędze wielkiego pana, nędze wydziedziczonego króla”³⁵. Oto dlaczego również etycy, w ślad za logikami, nie widzą innego określenia, które by było w stanie tak adekwatnie oddać stan podmiotu, wyrażającego świadomie swą zgodę na absurd wprowadzenia „nie-ja” w obręb swego „ja”, jak określenie: samobójstwo.

Czyżby więc etyka, zadeklarowawszy swą metodologiczną bezradność wobec „sprawy Owidiusza” w człowieku, musiała już całkowicie zamilknąć, zostawiając człowieka sam na sam z jego dramatyczną diagnozą sięgającą krawędzi tragedii: „Wyjścia nie ma!”?

Istotnie. Cóż bowiem można począć z datum doświadczenia, którego stwierdzenie jest stwierdzeniem jawnego absurdu, czyli czegoś, co logicznie rzecz biorąc samo siebie unicestwiając kończy ultymatywnie „bieg sprawy”, czyniąc eo ipso zbędną potrzebę jakiegokolwiek jej dalszej analizy?

Wszak chodzi tu o dokonanie w powierniku powiernika prawdy przez powiernika powiernika prawdy – świadomego i dobrowolnego zamachu na powierniku powiernika prawdy.

Czyż można to inaczej nazwać aniżeli aktem moralnego samounicestwienia, czyli aktem dokonania moralnego samobójstwa? Błądzący nie wie, że błądzi. Nie będąc świadom, że realizuje absurd, nie wyraża nań zgody, nawet gdy go realizuje. Oto co go jedynie chroni przed werdyktem: winny moralnego samobójstwa. Lecz co z tym, który wiedząc z góry, że realizuje absurd, mimo to nań się godzi?

Oto dlaczego etyk, podejmując sprawę charakterystyki centralnego problemu moralnego człowieka, musi po prostu zostawić go sam na sam ze sobą wobec zwierciadła samego siebie jako sprawcę tego czynu wraz z jego diagnozą – diagnozą, która jest po prostu prezentacją wystarczających dla niego danych do autoprezentacji i... do samooskarżenia: Sam sobie zgotowałem ten los, który polega na tym, iż w sposób w pełni świadomy wyraziłem swą zgodę na

³⁵ P a s c a l, dz. cyt., 269 [394], s. 122.

sprawstwo w samym sobie sprzecznego stanu rzeczy, którego to sprawstwa nie będę w stanie nigdy anulować. Cóż to jednak znaczy?

Znaczy to, że odtąd muszę raz na zawsze pozostać sprawcą własnego samounicestwienia moralnego; że muszę odtąd zarazem pozostać raz na zawsze jego ofiarą; i że na domiar złego, muszę odtąd zarazem – jako sprawca moralnego samounicestwienia i jego ofiara – pozostać sam ze sobą raz na zawsze również jako jego naoczny świadek i dlatego do końca zorientowany w sednie sprawy obiektywny sędzia, musząc sam jako tenże świadek i sędzia tę swą sytuację uznać za sytuację bez wyjścia. Właśnie tym oto nie-sobą w sobie – „dzięki sobie”! – muszę z samym sobą pozostać na zawsze. I muszę za ten tragiczny stan rzeczy w sobie wyłącznie samego siebie zawsze potępiać. Jean Paul Sartre nazwie ten stan rzeczy piekłem³⁶.

Słusznie więc tak oto scharakteryzowany dramat, nazwany przez nas wyżej „sprawą Owidiusza” w człowieku, w nawiązaniu do znanego wyznania i szczerego samooskarżenia rzymskiego poety: „Video meliora proboque deteriora sequor”, stał się klasyczną formułą metodologicznego *locus ethicae*.

Etyka jednak jako filozofia to nie tylko prezentacja – czyli opis – sytuacji moralnej człowieka. To także próba jej ultymatywnego wyjaśnienia. Albowiem człowiek to byt przygodny. Istnieje, czyli jest, i jest tym, kim jest, w całej swej godności – ze wszystkim, co sam z nią swym wolnym wyborem na własne wyłącznie konto uczynił – z daru szczodrości swego Stwórcy. Etyka to, innymi słowy, nie tylko *fenomenologia* „sprawy Owidiusza” w realnym człowieku³⁷, to także – w sposób nierozłączalny – *metafizyka* tejże sprawy³⁸. Zmienia to istotnie już samą kwalifikację moralną aktu samosprzeniewierzenia: jego opis. I zmienia zawarty w jego charakterystyce problem. Czy na gorsze? Oczywiście, że na gorsze. Wszak akt sprzeniewierzenia się człowieka samemu sobie staje się *eo ipso* aktem sprzeniewierzenia się człowieka swemu

³⁶ Znamienne. Tenże stan wewnętrzny człowieka poddał wnikliwej analizie nie kto inny, jak właśnie Jean Paul Sartre. On też nazwał go piekłem. Uczynił to w dramacie *Huis clos* (*Przy drzwiach zamkniętych*). Anglicy dali mu najbardziej bodaj trafny tytuł: *No Exit!* „Wyjścia nie ma”. Wypowiedź ta uderzająco współbrzmi tutaj z diagnozą Pascala: Znajomość własnej nędzy, bez znajomości Boga, rodzi rozpacz. To także Sartre w tymże dramacie pokazuje, iż sięgnięcie do aktu fizycznego samobójstwa jako środka wyjścia z piekła moralnej rozpaczyny nad samym sobą jest w jej świecie rozwiązaniem iluzorycznym. Trudno tego nie kojarzyć z napisem: „Lasciate ogni speranza voi ch'entrate”, który Alighieri Dante umieścił na bramie piekła w swej *Boskiej Komedii*.

³⁷ Chodzi tu, rzecz jasna, o realistycznie rozumianą fenomenologię, którą stosuje m.in. Karol Wojtyła. Por. R. B u t t i g l i o n e, *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*, w: Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 11-42.

³⁸ W ramach niniejszego artykułu trzeba pominąć ważny dla charakterystyki stosunku etyki do teologii moralnej problem przekładalności uniwersalnej ważności normy etycznej afirmowania (miłowania) osoby dla niej samej na treściowo uszczegółowione normy jej aplikacji, czego przykładem jest uniwersalna ważność normy respektowania życia osoby ludzkiej.

Stwórcy, czyli Dawcy, z którego daru człowiek w ogóle jest i jest tym, kim jest: osobą-darem, czyli kimś, kto będąc powołanym do bytu z miłości eo ipso został wezwany do odpowiedzi miłością na miłość swego Dawcy, który jest Absolutem Miłości: jest po prostu Miłością. Wina – w tym układzie – zamienia się nieuchronnie w grzech człowieka przeciwko Bogu. Jest radykalną niewdzięcznością człowieka wobec Jego szczodrości stwórczej.

A jednak etyk, jako metafizyk „sprawy Owidiusza” w człowieku, odkrywa nadspodziewanie zupełnie nowy, budzący promień nadziei wymiar jego dramatu w samym niejako wnętrzu jego nierozwiązywalności. Wyraża się on w pytaniu: Czyż dramat człowieka nie musiał się stać również dramatem samego Boga, skoro zaistnienie i istnienie każdego z osobna człowieka jest aktem nieodwołalnego daru miłości Boga wobec człowieka? „Czyż Bóg mógłby wycofać swój dar nie przestając być Miłością? W perspektywie Miłości, która jest Absolutem, czyli Miłością nieskończenie większą od próby Jej odepchnięcia ze strony człowieka – rozwiązanie jego dramatu nie wydaje się absolutnie niemożliwe”³⁹. Tyle że: *Ab posse ad esse non valet consequentia*. Możliwość nie wyklucza rzeczywistości, lecz wcale jej nie gwarantuje. Czyżby jednak Bóg, Stwórca człowieka, rzeczywiście, czyli *de facto*, zechciał zaskoczyć człowieka, wynajdując dlań tak nadzwyczajne wyjście z sytuacji, która w kategoriach ludzkich jest sytuacją bez wyjścia? Jak zatem wygląda „sprawa Owidiusza” w człowieku z perspektywy teologii moralnej, czyli z perspektywy „teorii”, w której „fakty” są z samej zasady „niespodziankami”?

Oto kontekst, w jakim stajemy wobec drugiego z zapowiedzianych wyżej dwu pytań.

3. TEOLOGIA MORALNA – ZWIASTUNKA WIEŚCI O BOGU-CZŁOWIEKU ZBAWCY CZŁOWIEKA⁴⁰

Teolog moralista, jako rzecznik Objawienia w sprawach moralności, towarzyszy od początku do końca pracy etyka, śledząc krok za krokiem z życzliwą, acz krytyczną uwagą prowadzoną przez niego analizę pierwotnych danych doświadczenia i akceptując metodologiczną prawomocność rzetelnie uzyskanych przez nią diagnoz na poszczególnych jej etapach, z deklaracją o nierozwiązywalności – jej metodami – głównego jej problemu włącznie. Tyle że właśnie „sprawa Owidiusza” w człowieku, oglądana z perspektywy szczytowego faktu i zarazem aktu Objawienia się Boga człowiekowi, jawi się teologowi w radykalnie odmiennym naświetleniu i otwiera nadspodziewane możliwości

³⁹ Por. T. S t y c z e ń SDS, *Problem człowieka problemem miłości*, w: tenże, *Wprowadzenie do etyki*, s. 172.

⁴⁰ Por. 1 J 2, 1-2.

jej rozwiązania. Albowiem wraz z niewiarygodnym wręcz wydarzeniem, jakim jest fakt i zarazem akt Wcielenia Boga: Deus – homo, Bóg – Człowiekiem, Bóg, Stwórca człowieka, objawia człowiekowi powód-motywny tego aktu: *Cur Deus homo?*⁴¹ Dlaczego Bóg Człowiekiem? Objawia mu, iż staje On wobec człowieka jako jego Wybawca i Odkupiciel, jako *Redemptor hominis*, dając mu – innymi słowy – jednoznacznie do poznania, iż istotnym motywem aktu Wcielenia Boga, czyli motywem „sprawy Jezusa Chrystusa”, nie jest nic innego jak tylko „sprawa Owidiusza” w każdym z nas ludzi. Odpowiedź na pytanie: Dlaczego Bóg Człowiekiem? – *Cur Deus homo?*, sprowadza się wszak w końcu do tego, iż dramat moralny człowieka („sprawa Owidiusza”) staje się w pewnej mierze dramatem nieodwołalnej miłości jego Stwórcy. To aktem tej miłości i zarazem jej uwidzialnionym aktem jest „fakt Jezusa Chrystusa”, „Boga z nami!” (por. J 3, 16; 14, 8-11. 20), „Emmanuela”, oferującego każdemu człowiekowi szansę rozwiązania wraz z Nim – za jego przyzwoleniem – jego własnego dramatu.

Konstatacja ta nabiera rangi „specjalnej oferty” teologii moralnej – z pozycji jej metodologicznego *locus theologicus* jako rzeczniczki Objawienia, co więcej, rzeczniczki „Rzecznika” moralnego problemu człowieka „u Ojca” – dla etyki. Rysuje się ona jako propozycja rozwiązania problemu dla etyki najważniejszego z ważnych i zarazem przez nią samą – dla podanych wyżej racji – absolutnie nierozwiązywalnego.

Dlatego nie wolno nam tu tego właśnie momentu przeoczyć. Albowiem etyka, stawiając – ze swej strony – ten właśnie problem jako pytanie dla człowieka istotne, czyni go już przez to samo na nie wrażliwym, a przez to zasadniczo otwartym na wieść o możliwości jego rozwiązania w oparciu o moce spoza tylko ludzkiego obszaru. Ale jakiego obszaru? Jaki pozostaje? Jedno jest jasne. Dla etyka jako filozofa wchodzi w grę tylko rozwiązanie realne, żadna fikcja. Nic, co byłoby irracjonalne. Czyż nie jest to już jednak jakieś spojrzenie – w duchu *intellectus quaerens fidem* w stronę obszaru zarezerwowanego dla teologii? Dodajmy: dla teologii, która *non tollit intellectum sed eum supponit et perficit*? Etyka zdaje się w tym miejscu stawać filozofią Adwentu...⁴²

Istotnie. Etykowi tu właśnie nie wolno przecież przeoczyć tego, iż Bóg, Stwórca, dał mu się już poznać – w wymiarze metafizycznym jego analizy

⁴¹ *Cur Deus homo?* (PL 158, 359-432) – to najbardziej wpływowe dzieło teologiczne Anzelma z Aosty traktujące o odkupieniu, rozwijające w szczególności teorię zadośćuczynienia za grzech pierworodny przez Wcielenie Słowa.

⁴² Problem ostateczny: czy człowiek jest przeznaczony do stanu nadprzyrodzonego? „Człowiek nie jest godny Boga, ale nie jest niezdolny stać się Go godnym. Niegodne Boga jest przedstawiać z człowiekiem pełnym nędzy, ale nie jest niegodne Boga wydobyć go z jego nędzy”. P a s c a l, dz. cyt., 484 [27], s. 216n.

„sprawy Owidiusza” w człowieku – jako ktoś, kto mocą nieustannego utrzymywania go w istnieniu wyznaje mu nieprzerwanie, nieodwracalnie nieskończoną ku niemu miłość: Quia amatus es – es! Stąd etyk już jako filozof, czyli w oparciu o własne odkrycie Stwórcy człowieka, sprzeniewierzyłby się radykalnie swej własnej dyscyplinie, etyce, w jej metafizycznym wymiarze, gdyby w kontekście „sprawy Owidiusza” nie potraktował z maksymalną uwagą i powagą stwierdzenia św. Pawła, teologa, iż Bóg, Ojciec człowieka, d o c h o - w a swej wierności człowiekowi, swemu niewiernemu dziecku, nawet w najbardziej skrajnym przypadku jego niewierności. Dlaczego? Po prostu dlatego – odpowiada św. Paweł – że w przeciwnym razie „musiałby sam zaprzeć się samego siebie” (por. 2 Tm 2, 13). W imię tej logiki oraz faktu, którego doświadczył pod Damazkiem, Apostoł Narodów oświadczy: „ukazała się dobroć i miłość Zbawiciela, naszego Boga, do ludzi” (Tt 3, 4).

Ta wypowiedź św. Pawła wygląda zrazu na zuchwałą. Ale podejrzenie o zuchwałość traci swą moc w świetle znaków świadczących o wiarygodności wieści – uchodzącej zrazu za absolutnie niewiarygodną pogłoskę – o tym, że z powodu moralnego dramatu człowieka sam Bóg wcielił się... „i stał się człowiekiem”. Czymże bowiem w końcu daje się wytłumaczyć owo niezwykle pasmo interwencji Boga, Ojca człowieka, w jego dzieje – poczynając od wydarzenia Wcielenia Odwiecznego Syna Bożego za sprawą Ducha Świętego i przyzwoleniem Marii Dziewicy, poprzez cud Eucharystii i „szaleństwo krzyża”, aż po chwalebne Zmartwychwstanie – jeśli nie tym, że moralny dramat człowieka sprowokował de facto jego Stwórcę do wszczęcia tak nadzwyczajnej akcji ratunkowej? O akcji tej mówi Etienne Gilson, iż stanowi ona nie tylko przełom w dziejach ludzkości, ale że jest ona również datą w historii samego Boga, który nie ma historii⁴³. „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne. Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony” (J 3, 16-17).

Oczywiście, ktoś może sceptycznie rzecz „skwitować” uwagę: To zbyt piękne, aby mogło być prawdziwe. Ale czy z pozycji „wiary poszukującej zrozumienia”, fides quaerens intellectum, nie należy zauważyć wraz z C. K. Norwidem: To zbyt piękne, aby mogło nie być prawdziwe, by mogli to wymyślić wieszcz. Poza tym jednym, oczywiście, Wieszczem, który jest Stwórcą realnego człowieka i zarazem Wieszczem quo maior cogitari non potest, Osobowym Absolutem Jedności Wszystkich Doskonałości Transcendentalnych.

Istotnie. Wszak wszystko to, co tu Bóg czyni, odsłaniając nam, ludziom – przy tej niejako „okazji” – niezgłębione tajniki swej trójosobowej rzeczywistości, czyni On oddając nam siebie w darze bez reszty – z „miłości do

⁴³ Por. E. G i l s o n, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, s. 354.

końca” (J 13, 1). Darem tym, ponad który większego nie ma, i tego daru Znakiem, jest Dar Jednorodzonego Syna Ojca. To tym właśnie Darem i tym właśnie jego Znakiem Bóg Ojciec zarazem wymierza godność każdego z osobna człowieka i każdemu pragnie ją uczynić widzialną. Ukazuje przy tym jednocześnie, jak wielka jest godność człowieka, mimo skażenia grzechem, skoro w Jego oczach warta jest, by ją aż za tak wielką cenę ocalić. Jednakże tym samym Darem i Znakiem Bóg Ojciec wymierza zarazem i uwidzialnia, jak dogłębnie destrukcyjne są rozmiary grzechu, skoro aż taka interwencja okazuje się w Jego oczach nieodzowna dla tejże godności ocalenia. Unaocznia wreszcie, jak nieskończenie wielkie są rozmiary Jego miłości miłosiernej względem człowieka, skoro na tę tak niezwykłą – i tak nieskończenie respektującą wolność człowieka – interwencję był gotów. Oto te trzy niejako współrzędne, które łącznie tłumaczą, a zarazem unaoczniają, dlaczego na scenie życia człowieka staje tuż obok niego Bóg-Człowiek. Od tego przełomowego momentu istnieje więc już tylko jeden jedyny powód stawiania przez człowieka pytania: po co to wszystko? Tak jak odtąd istnieje już tylko jedna jedynie trafna i licząca się dla człowieka – owszem, dla każdego z nas – odpowiedź na pytanie: kim ja właściwie jestem?

Boska antro-pologia, Bogo-słowie-o-człowieku⁴⁴, czyli teo-logiczna antro-pologia zawarta w wydarzeniu Wcielenia, dopuszcza i podpowiada każdemu z nas, ludzi, jedną jedyną odpowiedź na to pytanie: Jesteś tym, dla kogo Bóg stał się Człowiekiem. Ut homo fieret Deus, factus est Deus homo⁴⁵ – powie już św. Augustyn na Zachodzie, wraz z św. Grzegorzem na Wschodzie, zanim wybrzmi po wiekach odpowiedź wyrażona słynnym retorycznym pytaniem św. Anzelma z Aosty: Cur Deus homo?

Kimże jest człowiek, że o nim pamiętasz? Kim syn człowieczy, że o nim myślisz? Wszystko, coś stworzył, rzuciłeś mu do stóp – zdumiewa się natchniony Autor psalmu ósmego. Ale kimże dopiero jest człowiek, oglądany poprzez oczy Boga, który sam staje się Człowiekiem i rzuca mu się do stóp w czas Wielkiej Wieczerzy? Kim jest dla Boga człowiek, skoro Bóg „niczego nie przedkłada ponad człowieka” – wyraża swe zdumienie św. Cyprian? „Człowiek – igrzysko Pana Boga” – dziwi się także Jan Kochanowski co najmniej od czasu, gdy przełożył *Psalterz Dawidowy*. „God’s playground” – w ślad za Mistrzem z Czarnolasu uczony XX wieku Norman Davies dziwi się dziejom tego igrzyska w kraju leżącym w „Sercu Europy”, dziwi się zatroskany o dalsze dzieje Starego Kontynentu, ale i nie ukrywa powodów, które budzą nadzieję, patrząc na te dzieje z pozycji dokonań człowieka z miasta, które nazwał w wykładzie na Uniwersytecie Jagiellońskim „Sercem Serca Europy”...

⁴⁴ Por. J a n P a w e ł II, *Szczególna postać teologii wyzwolenia w Europie*, „L’Osservatore Romano” 12(1991) nr 8, s. 33-36.

⁴⁵ Por. św. A u g u s t y n, *Sermo* 128, 1.

Przytoczona wyżej odpowiedź św. Augustyna na pytanie św. Anzelma to – rzecz można – puls serca całego pontyfikatu Jana Pawła II, Papieża z Krakowa, to dusza wszystkich jego słów i gestów na scenie jego apostolskiej posługi jako Biskupa Rzymu, zwanego dlatego – jakże trafnie – Proboszczem Świata. Wszak każdy jego gest, każdy jego krok i słowo, to „okruch, który wypowiada całość”. Czyni on to, co czyni każdym słowem i dziełem swego pontyfikatu. Każdym krokiem Papieża-Pielgrzyma. I tak cytowane wyżej słowa św. Augustyna widnieją w przesłaniu Jana Pawła II skierowanym do ludzi całego globu wraz z błogosławieństwem „urbi et orbi” w dniu Bożego Narodzenia 1983 roku. Wszystkie jego homilie, głoszone od Konfesji św. Piotra w noc Bożego Narodzenia, to niepowtarzalne w swym rodzaju arcydzieła, wyrażające za każdym razem inaczej – niczym Bachowska passacaglia – zdumienie Piotra naszego czasu – i jego wolę zafascynowania całego świata tym jednym jedynym godnym najwyższej uwagi każdego człowieka tematem: niewiarygodną wręcz, acz realną niespodzianką, że oto Bóg w ludzkim ciele stanął na ziemi i jest obecny wśród nas pod eucharystycznymi postaciami Chleba i Wina. Emmanuel. Bóg z nami!⁴⁶

Istotnie.

Bóg, Stwórca człowieka, który wprzód rzucił cały stworzony świat do jego stóp⁴⁷ jako arcydzieła swego stworzenia, by potem rzucić się człowiekowi do stóp w Wieczerniku – czyż to nie Bóg w pułapce swej stwórczej miłości do mnie?⁴⁸

Bóg, który cierpiąc z góry zezwala na to, by człowiek przejrzał „powód” tego całego „igrzyska”, choćby wówczas dopiero, gdy wreszcie zapyta: dlaczego nie zstąpił z krzyża ten, który tak bardzo do tego prowokowany (Uwierzymy ci, jeśli teraz zstąpisz z krzyża!), miał moc z niego zstąpić – czyż to nie Bóg w pułapce swej stwórczej miłości do mnie?

⁴⁶ Deus homo ut homo Deus. Św. Augustynowi wtóruje na Wschodzie św. Grzegorz z Nazjanzu: „«Czymże jest człowiek, że o nim pamiętasz?» Cóż to za nowa tajemnica, która uwidacznia się we mnie? Jakże mały jestem, a zarazem wielki, okryty niesławą i wzniosły, śmiertelny i nieśmiertelny, ziemski i niebieski. Z Chrystusem mam być pogrzebany, z Chrystusem zmartwychwstać, być współdziedzicem Chrystusa, synem Bożym, więcej – Bogiem samym”. Por. *Kazanie św. Grzegorza z Nazjanzu, biskupa*, w: *Liturgia godzin*, t. IV, Poznań 1988, s. 387. Św. Cyprian w tym samym duchu łączy „antro-pologię” Chrystusa z wezwaniem uczniów Chrystusa do chrystocentrycznej antropopraksji: „Nie przedkładać niczego ponad Chrystusa, bo i On niczego ponad nas nie przedkładał”. Por. *O Modlitwie Pańskiej*, nr 13-15, w: *Liturgia godzin*, t. III, Poznań 1987, s. 299.

⁴⁷ Por. pieśń ósma Księgi Psalmów.

⁴⁸ „Wcielenie ukazuje człowiekowi wielkość jego nędzy przez wielkość lekarstwa, jakiego było trzeba”. P a s c a l, dz. cyt., 677 [393], s. 314.

Bóg, który pozwala człowiekowi przebić swe serce, by przebiwszy je mógł wreszcie zobaczyć, kogo jeszcze przebódl godząc w swą własną godność – czyż to nie Bóg w pułapce swej stwórczej miłości do mnie?

Zobacz, kogo przebodli... (por. J 19, 37).

Oto dlaczego stojący pod krzyżem uczeń, Jan, naoczny świadek faktu wskrzeszenia Łazarza sprzed kilku zaledwie dni, wskaże nam najzwięźlejš, jakby gestem dłoni – po upływie wielu lat w imieniu własnym i innych naocznych świadków „faktu” Boga-Człowieka umierającego wśród ludzi na krzyżu, przybitego przez ludzi do krzyża – najgłębszy powód, dla którego uwierzył on sam i współuczniowie Jezusa Chrystusa:

A myśmy uwierzyli miłości... (por. 1 J 4, 16).

W oparciu o świadectwo owych naocznych świadków – w gronie ludzi zafascynowanych Bogiem, który rzuciwszy najpierw cały stworzony świat do stóp człowiekowi, sam w końcu pada u jego stóp w godzinie Eucharystii, która osiąga swój szczyt na drzewie Golgoty – staje dzisiaj również Jan Paweł II, jako „świadek napromieniowany świadectwem naocznych świadków”, staje, jako Sługa Podwyższenia Krzyża, *Crucis Elevationis Pontifex*. Z przeżycia gestu Boga-Człowieka u stóp człowieka w Wieczerniku wyrasta jego trynitarno-antropologiczny tryptyk encyklik: *Redemptor hominis – Dives in misericordia – Dominum et vivificantem* – inspiracja i program całej służby tego pontyfikatu wokół jednej j e d y n e j s p r a w y, którą jest nie kończąca się próba skupiania wszystkich ludzi, owszem, każdego z osobna, wokół krzyża Jezusa Chrystusa, by każdy z nas mógł odczytać prawdę o swej wielkości z milczącego wezwania Ukrzyżowanego: zobacz, kim jesteś, skoro jesteś tym oto dla Mnie! Zobacz i zechciej wybrać – najwolniejszym z wyborów – swe wybranie!

Tak oto i całą głębię zawartości swego tryptyku encyklik o „Bogu-dla-człowieka”, „o Chrystusie w nas i Chrystusie wśród nas” (por. Kol 1, 27) Jan Paweł II chce pomóc odczytywać nam wszystkim zarówno z tak pozornie niewiele znaczących znaków, jak – z jednej strony – dyskretny gest składania pocałunku na śladach stóp ludzkich tej ziemi, której mieszkańców odwiedza, jak też – z drugiej strony – wstrząsający swą symboliką gest współdzwigania Chrystusowego krzyża, idąc w ów wieczór Wielkiego Piątku drogą Boga do człowieka, drogą Świadka Prawdy i Jego świadków, drogą z areny męczenników w rzymskim Koloseum na sąsiadujące z nim wzgórze palatyńskie, by wypowiedzieć stamtąd w absolutnej ciszy słowa: *Dum volvitur orbis stat crux* (Pośród świata, który przemija, stoi krzyż). Czyż jednak nie tymi właśnie nie znaczącymi z pozoru gestami Jan Paweł II wprowadza nas najskuteczniej w samo łóżysko tej drogi, którą Bóg-Człowiek idzie ku człowiekowi: drogi wiodącej od „poranku stworzenia”, poprzez Wieczernik, w stronę zwycięskiego „Wykonało się!” na Golgocie; drogi naznaczonej cudem Eucharystii i Zmartwychwstania: cudem Chleba Życia Wiecznego „w drodze” i obietnicą uczestnictwa człowieka – już na zawsze – w Odwiecznej Komunii Osób? Czyż

nie trzeba nam tedy dzisiaj dotknąć niejako samego dna pytania św. Anzelma z Aosty i zawołać: **Dlaczego Ty, Boże, zechciałeś stać się dla nas aż Chlebem?**

Cur Deus panis?

Gdyby etyk nie dostrzegł wymowy tych gestów Boga, a zwłaszcza tego gestu, który skupia w sobie wszystkie pozostałe: *Deus factus est homo ut homo fieret Deus*, dałby chyba dowód, że wciąż jeszcze do końca nie zdołał – jako metafizyk „sprawy Owidiusza” – przeczuć bodaj możliwości wytryskujących z pierwotnych danych doświadczalnych jego własnej dyscypliny. Nie rozumiałby w pierwszym rzędzie, co to znaczy, że człowiek zaistniał i jest tylko i jedynie mocą aktu nieskończenie szczodrej miłości swego Stwórcy. I Jego wszechmocy. Byłby jak dziecko, które wciąż jeszcze nie zdołało pojąć, jakiego Ojca jest dzieckiem. A nie pojmuje, skoro patrząc wciąż jeszcze nie kojarzy ze sobą dwu nierozłączalnych wydarzeń: że istniejąc istnieje z daru oraz że patrząc na krzyż nie widzi na nim swego Dawcy i nawet nie pyta Go o to: co Ty tu robisz?, „nie dostrzega, kogo jeszcze przebodło”, uderzając w swą własną godność⁴⁹. Przygodność bowiem nie tylko nie umniejsza jego godności, przeciwnie, uwydatnia ją poprzez ujawnienie jej ostatecznego Praźródła, które wszak w nim bez przerwy nim samym pulsując obdarza go nim samym, mocą bezinteresownego daru Miłości Stwórczej i Odkupieńczej zarazem⁵⁰.

Czyż nie ze zderzenia *r o z u m u* tego, który „szuka jęcząc”, i *ł a s k i*, która mu dyskretnie odpowiada głosem Dawcy: „nie szukałbyś Mnie, gdybyś Mnie nie znalazł”, wydobywa się owo wyznanie, które w jednym momencie zamieniło w blask dnia mrok owej nocy w Mediolanie, która dla Augustyna stała się przełomem w jego życiu: „Miłości! Nie ma mnie bez Ciebie we mnie!”? „Miłości! Późno, zbyt późno Cię pokochałem!”

Św. Augustyn drzwi swego wnętrza szeroko otwiera łasce przez to, że „szuka jęcząc”. Iluż z tych, którzy słuchali wówczas natchnionych Duchem Bożym słów kaznodziei św. Ambrożego, biskupa Mediolanu, słuchało go tak, jak słuchał Augustyn? A biskup komentował bez końca swój ulubiony temat, temat o Ojcu, temat, wokół którego krąży cała modlitwa, której nauczył nas Jezus Chrystus. „Nazwałś Boga Ojcem. Czy zdajesz sobie sprawę z tego, coś uczynił, uznawszy Boga za swego Ojca?” Warto, i chyba pilnie trzeba, także dziś, a nawet zwłaszcza dziś – po upływie wielu wieków – wrócić do słów

⁴⁹ Nie widzi, kogo przebodło, gdy przebodło siebie. Znajomość Boga bez znajomości własnej nędzy rodzi pychę – zauważa Pascal. Karol Wojtyła stawia – jako poeta – w tym właśnie miejscu istotne dla człowieka pytanie: „Bo jeśli prawda jest we mnie, musi wybuchnąć. Nie mogę jej odepchnąć, bo bym odepchnął sam siebie” (poemat *Narodziny wyznawców*). Stąd też konkluzja Pascala: Znajomość Jezusa Chrystusa stoi w pośrodku, ponieważ znajdujemy w Nim i własną wielkość, i własną nędzę.

⁵⁰ Św. Augustyn, już jako filozof, ujmuje ten stan rzeczy w słowach: „Nie byłoby mnie, gdyby Ciebie we mnie nie było!” Por. św. A u g u s t y n, *Wyznania*, Warszawa 1987, s. 8.

komentatora modlitwy „Ojcze nasz!”, pytając wraz z nim: Kto i Kogo posłał do nas, by nam w naszym ludzkim języku opowiedzieć wszystko, co trzeba nam wiedzieć oraz co trzeba i wystarcza nam powiedzieć „naszemu Ojcu” – słowami Jego Jednorodzonego Syna, a więc Jego Ojcu i Ojcu naszemu, Ojcu, który będąc w niebie, pragnie tylko dla nas mieć swe królestwo w nas, czyniąc się w swoim Synu – z racji niepojętej po prostu miłości do nas – naszym Sługą. Czyż taki Bóg – Bóg u stóp człowieka – może zagrażać wolności kogokolwiek?

Pisze więc wielki uczeń wielkiego mistrza z Mediolanu:

„Dlatego Bóg nie tylko, że związał się z ludźmi przymierzem Pisma, aby uwierzono Jego słowom, ale jeszcze dał im Pośrednika [...] A jest nim nie jakiś władca ani też jakiś anioł czy archanioł, lecz Jego Syn jedyny. W Nim Bóg nam ukazał i dał drogę, którą nas chce prowadzić do przyrzeczonego nam celu. Nie wystarczyło Bogu, by Jego Syn ukazał drogę, ale Jego samego drogą uczynił, abyś nią szedł, a On cię prowadził i wiódł przez siebie (podkr. – T.S.). Tak więc Jednorodzony Syn Boży miał przyjść między ludzi, stać się człowiekiem i jako taki umrzeć, zmartwychwstać, wstąpić do nieba, zasiąść po prawicy Ojca i w ten sposób spełnić wobec narodów wszystkie swoje obietnice”⁵¹.

A oto moja skromna propozycja wskazówki do odczytania owego „styku”, czyli sposobu wzajemnego zawężania się i przenikania ze sobą głównego problemu etyki, jako problemu jej własnymi tylko środkami nierozwiązywalnego – z głównym problemem teologii moralnej, jako próbą uwiarygodnienia wobec etyka jako rzecznika „sprawy Owidiusza” w człowieku proponowanej mu możliwości rozwiązania jego problemu; sposobu, z którego ofertą zjawia się wśród ludzi sam Bóg w ludzkiej postaci Jezusa Chrystusa. Zapytajmy więc, tytułem próby, co na tym właśnie „styku” mogą odpowiedzieć ludzie tacy jak Owidiusz czy Piotr, gdy oto z Jego ust usłyszą jakby wprost do ich wnętrza skierowane słowa: „Odpuszczają ci się twoje grzechy” (Mt 9, 5) lub: „Za kogo Mnie uważacie?” (Mt 16, 15). Albo nawet: „Czyż i wy chcecie odejść?” (J 6, 67). Czy w centrum ich odpowiedzi nie muszą stać słowa o Odwiecznym Źródle Życia, dla którego Wszechmocny i Miłości nie ma nic niemożliwego? (por. Łk 1, 37).

Odpowiedzi Piotra brzmią nieustannie w naszych uszach...

Bo i Piotr naszych czasów nagłaśnia je nieustannie. Któż z nas zapomni odpowiedź daną w imieniu zgromadzonych wokół niego na krakowskich Błoniach w dniu 10 czerwca 1979 roku?

Panie! Do kogóż pójdziemy...

Wydaje się tedy, że etyka już poprzez samo jasne i wyraźne postawienie „sprawy Owidiusza”, jako nierozwiązywalnego w oparciu o jej możliwości

⁵¹ Św. A u g u s t y n, *Komentarz do Psalmu 109*, w: *Liturgia godzin*, I, s. 206, Poznań 1982.

problemu, rozbudza w człowieku zasadniczą w nim otwartość na możliwość szukania drogi – i szansy – wyjścia ze stanu, z którego on, człowiek – własną mocą, z zasady – „wyjścia nie ma”, jednak to wyjście jest w stanie umożliwić mu de facto Bóg, mocą swej szczodrości. I wszechmocy. A przynajmniej frapuje go perspektywą takiej możliwości. Stawia go przy tym wobec konieczności wyboru jej przyjęcia bądź odrzucenia. Ci, którzy słyszą słowa: „Żebyście wiedzieli, iż Syn Człowieczy ma na ziemi moc odpuszczania grzechów – rzekł do paralityka: «Wstań i chodź!»” [...] On wstał” (Mt 9, 6-7) – zostają postawieni wobec faktu, który wyjaśnia się tylko wszechmocą i miłosierdziem tego, kto słowa te wypowiada, i tym samym uwierzytelnia ich treść, prowokując ich do wyboru.

Wiemy jednak, jak różne są reakcje na stwierdzenie Chrystusa: „Odpuszczają ci się twoje grzechy” (Mt 9, 5). Lud wielbi Boga, z grona uczonych pada nawet zdecydowany głos protestu: Ten zbluźnił. Jeszcze ktoś inny wyrzuci z siebie lekceważąco: Cóż to jest prawda?

Wiemy jednak również, że o tych wszystkich czynach i towarzyszących im słowach donoszą nam w sposób wiarygodny naoczni świadkowie tych wydarzeń. Większość z nich oddaje swe życie, by o prawdzie stwierdzonych faktów zaświadczyć, płacąc w tym życiu najwyższą cenę. Wystarczy zwrócić uwagę na sposób, w jaki jeden z nich wprowadza nas w przesłanie, którego treść jest przedmiotem jego wiary, do której przekazania nam czuje się absolutnie zobowiązany: „To wam oznajmiamy, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce – bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione – oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i usłyszeli, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami. A mieć z nami współuczestnictwo znaczy: mieć je z Ojcem i z Jego Synem Jezusem Chrystusem. Piszemy to w tym celu, aby nasza radość była pełna” (1 J 1, 1-4).

Świadkom tych wydarzeń towarzyszy nierozłącznie świadomość tego, iż nie wolno im zaprzeczyć faktom, których prawdy stali się i pozostaną na zawsze świadkami i powiernikami. Sprzeniewierzyliby się bowiem wówczas i Bogu, i samym sobie. Stąd św. Paweł powie: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!” (1 Kor 9, 16)⁵². Piotr i Jan zaś, ujęci przez wysłanników Rady Najwyższej z racji głoszenia ludowi, że Jezus zmartwychwstał, odpowiadają: „Bo my nie możemy nie mówić tego, cośmy widzieli i słyszeli” (Dz 4, 20).

Można by tedy zaproponować taką konkluzję naszych dotychczasowych rozważań na temat sedna relacji etyki do teologii moralnej. Sedno to tkwi w sui

⁵² Nie powie: Biada Ewangelii, gdybym jej nie głosił! Nie prawdzie biada, lecz biada temu, kto się z nią nie utożsamia jako jej świadek i powiernik.

generis „kompatybilności” metodologicznego locus ethicae par excellence: „sprawy Owidiusza” – z jednej strony, oraz metodologicznego locus theologiae moralis par excellence – z drugiej strony: „sprawy Jezusa Chrystusa”. To, o czym etyka mówi jako o możliwości tkwiącej w gestii szczodrości Stwórcy człowieka – pomimo uznania swego głównego problemu za problem w oparciu o własne jej możliwości nierozwiązalny, o tym mówi teologia moralna jako o fakcie – wskazując jego rozwiązanie. A przecież... *Contra factum nullum argumentum!*

Droga jego rozwiązania została de facto – czyli mocą faktu Objawienia się Boga w ludzkim ciele – otwarta dla człowieka przez Boga.

Teologia moralna, jako rzeczniczka faktu Objawienia, stwierdza: Człowiek stał się „drogą” Boga-Człowieka w stronę człowieka, z powodu „dramatu Owidiusza” w człowieku⁵³.

Etyka jako wyrazicielka tegoż „dramatu”, deklarując swą całkowitą wobec niego bezradność, nie wyklucza jednak zasadniczej możliwości tego, o czym donosi teologia moralna jako rzeczniczka Objawienia. Co więcej, w urzeczywistnieniu tej możliwości upatruje jedyną wręcz szansę wyjścia człowieka z sytuacji, która w świetle możliwości samego człowieka jest sytuacją bez wyjścia.

Czy jednak konkretnie dany człowiek dostrzeże tę szansę? Czy dostrzegłszy ją zechce ją przyjąć? Czy uwierzy, że niewiarygodne jest wiarygodne? Czy uwierzenie temu „faktowi” i wiarę w jego treść uzna za akt rozumny, czy też uzna go za wyraz słabości ulegania myśleniu wedle życzeń, za wishful thinking?

Nie sposób tu podejmować tej sprawy. Nie sędzę jednak, by jakakolwiek analiza przeprowadzona przez kogokolwiek dała kiedykolwiek w przyszłości wynik bardziej głęboki i bardziej prosty od tego, jaki prezentuje B. Pascal: Jest dość światła, aby nierozumną była niewiara tych, którzy nie uwierzą. I jest dość mroków, aby wiara tych, którzy uwierzą, była dla nich zasługą⁵⁴.

⁵³ Oto dlaczego Jan Paweł II pointuje: „Człowiek jest drogą Kościoła”. Por. encyklika *Redemptor hominis*, nr 14. W przeciwnym razie nie byłby to Kościół Jezusa Chrystusa.

⁵⁴ „Proroctwa, cudy nawet i dowody naszej religii nie są tego rodzaju, aby można było powiedzieć, że są bezwarunkowo przekonywające; ale są zarazem przekonywające w tej mierze, iż nie można powiedzieć, że byłoby bezrozumne wierzyć im. Tak więc jest oczywistość i ciemność, aby oświecić jednych, a zamroczyć drugich. Ale oczywistość jest taka, że przewyższa lub co najmniej wyrównywa oczywistość racji przeciwnej; nie rozum tedy może nas skłonić, aby nie iść za nią; może to być jeno pożądlivość i złośliwość serca. Tym sposobem dosyć jest oczywistości, aby potępić, a nie dosyć, aby przekonać, iżby się okazało, że w tych, którzy za nią idą, łaska, nie rozum każe im iść za nią; w tych zaś, którzy uciekają przed nią, pożądlivość, nie rozum każe im uciekać”. P a s c a l, dz. cyt., 831 [113], s. 370n.; por. 598 [55], s. 346; 627 [459], s. 346; 483 [326], s. 216; 603 [C 226], s. 291.

Wysłuchując się w te słowa Pascala, widzę oczyma wyobraźni Owidiusza w momencie, gdy wyraża z pokorą, czyli z respektu dla prawdy, rezultat doświadczenia samego siebie jako sprawcy sytuacji dla siebie bez wyjścia w wyznaniu: „Video meliora proboque deteriora sequor” – i widzę w tym samym momencie obok niego Jezusa Chrystusa, który – w odpowiedzi na to wyznanie – oznajmia rzymskiemu poecie: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16).

„Kto w Niego wierzy...”

Istnieje więc jednak konieczny ze strony człowieka *w a r u n e k*, aby propozycja pomocy Boga względem niego mogła zaowocować. O tym właśnie warunku mówi znowu z właściwą mu celnością i zwięzłością – a przede wszystkim troską – św. Jan: „Jeśli wyznajemy nasze grzechy, Bóg jako wierny [...] odpuści je nam i oczyści nas z wszelkiej nieprawości” (1 J 1, 9). I dalej: „mamy Rzecznika wobec Ojca – Jezusa Chrystusa sprawiedliwego. On bowiem jest ofiarą przebłagalną za nasze grzechy” (1 J 2, 1-2). Równocześnie jednak przestrzega on nas przed czymś, co nawet samemu Bogu zamyka drogę do człowieka i uniemożliwia udzielenie człowiekowi pomocy: „Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy” (1 J 1, 8). Co więcej, „jeżeli mówimy, że nie zgrzeszyliśmy, czynimy Go [Boga] kłamcą i nie ma w nas Jego nauki” (1 J 1, 10).

A zatem:

Kto wierzy weń...

I kto wyraża skruchę...

Ten ma w Nim Rzecznika wobec Ojca...

4. W STRONĘ KONKLUZJI

W wyniku przeprowadzonych rozważań już samo nasze pytanie o stosunek etyki i teologii moralnej, postawione na wstępie, ulega konkretyzacji. Przyjmuje ono postać *pytania* o to, co może dać etyka teologii moralnej, z jednej strony, i co, z drugiej strony, może dać teologia moralna etyce, czyli – schodząc do źródeł obu tych dyscyplin – co może dać rozum wierze, a wiara rozumowi?

Odpowiedź zaś na tak ujęte pytanie wyrazić można najkrócej następująco: Etyka, ukazując człowiekowi dramat moralny jako problem nierozwiązalny, czyni go otwartym na przyjęcie tego rozwiązania, z którego ofertą występuje teologia moralna, wskazując – wraz z całym Kościołem – na Jezusa Chrystusa jako „Rzecznika” problemu moralnego człowieka „u Ojca” (1 J 2, 1).

POST SCRIPTUM 1

Ale „jeżeli powiemy, że nie zgrzeszyliśmy...”

Wydaje się na pierwszy rzut oka, iż jest to dno, poniżej którego zejść już niepodobna. Tymczasem możliwe okazuje się coś jeszcze bardziej tragicznego: podsunąć człowiekowi taki obraz samego siebie, w świetle którego zarówno zło moralne, jak i poczucie winy, grzechu, a konsekwentnie potrzeba skruchy i nawrócenia, stają się czymś nie tylko de facto, lecz de iure – czyli i logicznie, i metafizycznie – niemożliwym. Odkąd mianowicie człowiek zacznie samemu sobie przypisywać moc „projektowania” prawdy o sobie, czyli władzę tworzenia swej własnej istoty, odkąd zawyrokuje, iż jego „natura” jest dziełem jego „kultury”⁵⁵, że tyle jest praw natury, ilu jest teoretyków prawa natury – odtąd „ulega zawieszeniu” w sposób zasadniczy już sama możliwość sprzeniewierzenia się człowieka – aktem wolności – prawdzie o własnej jego istocie, a więc możliwość sprzeniewierzenia się zarówno samemu sobie, jak i swemu Stwórcy. Odtąd bowiem sam już tylko człowiek staje się władny bądź potwierdzić, bądź też odwołać swym aktem wolności zasadniczo każdą „dotychczasową prawdę o sobie” i „nową o sobie prawdę” do bytu powołać. Wszak każda z tych „prawd” to jego dzieło (Artefakte). Radykalnej redukcji ulega tu przede wszystkim sam normatywny charakter relacji człowieka, jako bytu stworzonego przez Boga na Jego „obraz i podobieństwo”, imago Dei, do Boga, jako jego Stwórcy i Pierwowzoru. Tragiczną – choć może zrazu niewidoczną – ofiarą tej reinterpretacji pada klasyczna wizja człowieka jako podmiotu, który w sposób wolny sam o sobie stanowi w świetle prawdy o sobie: „ipse sibi providens”, a więc podmiotu, który sam sobą rządzi, gdy prawdą o sobie się rządzi; sam sobą kieruje, gdy w świetle prawdy o sobie sobą kieruje. Odkąd natomiast sama wolność – z pomocą sumienia jako „twórczego rozumu” („schöpferische Vernunft”) – prawdę tę będzie „do bytu powoływać”, zostanie ona – wbrew pozorom jej wyniesienia na szczytową pozycję w hierachii wartości człowieka – nieuchronnie zredukowana (weginterpretiert) do dowolności (Weginterpretation)⁵⁶. Odkąd sumienie – pojęte jako „twórczy rozum” – ma kreatyw-

⁵⁵ Por. J a n P a w e ł II, *Veritatis splendor*, nr 53. Wyrazem niepokoju teologa moralisty wobec tego rodzaju spaczzonego ujęcia stosunku wolności człowieka do prawdy o człowieku jako podstawie do formułowania norm moralnych są krytyczne uwagi Josefa Zieglera pod adresem niektórych jego kolegów po profesji, zawarte w jego artykule: *Die katholische Sittlichkeitslehre in der Spannungseinheit von Vernunft und Glaube*, „Studia Moralia” 35(1997), s. 212n.

⁵⁶ Czy implikacją tak pojętej wolności nie staje się roszczenie człowieka do uznania swego Stwórcy za kogoś, kto in blanco z równym uznaniem zaaprobuje każdy jego autoprojekt, sprzecznego z dotychczasowym nie wyłączając, skoro odtąd „być na obraz swego Stwórcy”, czyli „obrazować” Boga jako swego Stwórcę, znaczy dla człowieka już tylko tyle, co „stwarzać samemu swój obraz dla siebie”?

nie konstytuować prawdę o istocie człowieka, zamiast ją jako człowiekowi daną i zadaną odczytywać, gdy zamiast być lektorem tejże prawdy, staje się jej kreatorem, nie bardzo już widać, jak jeszcze możliwy jest w ogóle grzech⁵⁷. Wówczas i Odkupiciel człowieka staje się nieporozumieniem. Krzyż zostaje uniepotrzebiony⁵⁸.

Oto dlatego troska Pascala okazuje się zawsze aktualna, ale i po wsze czasy zachowa moc ukazywania nam jedynie realnego i absolutnie niezawodnego Powodu nadziei dla każdego z nas: „Znajomość Boga bez znajomości własnej nędzy rodzi pychę. Znajomość własnej nędzy bez znajomości Boga rodzi rozpacz. Znajomość Jezusa Chrystusa stanowi pośrodek, ponieważ w niej znajdujemy i Boga, i swoją nędzę”⁵⁹.

Ostatnie słowo jednak należy do bezpośredniego świadka Jezusa Chrystusa, do „ucznia, który stał – obok Jego Matki – pod krzyżem” (por. J 19, 26).

„Jezus Chrystus jest Świadkiem Wiernym,
Pierworodnym umarłych i Władcą królów ziemi.
Tym, który nas miłuje
i który przez swą krew uwolnił nas od naszych grzechów,
i uczynił nas królestwem i kapłanami Bogu i Ojcu swojemu:
Jemu chwała i moc na wieki wieków! Amen.
[...] i ujrzy Go wszelkie oko i wszyscy, którzy Go przebili” (por. Ap 1, 5-7).

I wreszcie:

„Oto stoję u drzwi i kołaczę:
jeśli kto posłyszy mój głos i drzwi otworzy,
wejdę do niego i będę z nim wieczerzał,
a on ze Mną.
Zwycięzcy dam zasiąść ze Mną na moim tronie,
jak i Ja zwyciężyłem i zasiadłem z moim Ojcem
na Jego tronie” (Ap 3, 20-21).

⁵⁷ Por. encyklika *Veritatis splendor*, zwłaszcza nr 46-49, oraz 54-55; por. również: kard. J. Ratzinger, *Prawda i sumienie*, „Ethos” 4(1991) nr 3/4, s. 171-184, oraz A. S z o s t e k, *Natura. Rozum. Wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Lublin 1990.

⁵⁸ „Ne evacuata sit crux” („By nie zniweczyć Chrystusowego krzyża”) (1 Kor 1, 17) – to tytuł trzeciego rozdziału encykliki *Veritatis splendor*.

⁵⁹ P a s c a l, dz. cyt., 75 [416], s. 45n.; por. 379 [191], s. 162n.

POST SCRIPTUM 2

Zadanie specyficzne dla etyka widzę w wyniku dokonanego powyżej namysłu oraz analiz w taki oto sposób:

Jeśli droga do pełni człowieczeństwa w człowieku to droga realizacji powołania do miłości i jeśli miłość to wybór prawdy o powierniku powiernika prawdy, prawdy danej podmiotowi zawsze i tylko w samopoznaniu, lecz wpisanej w byt człowieka, czyli mierzonej ostatecznie odwiecznym zamysłem jego Stwórcy – to najbardziej groźna dla człowieka forma samozagubienia umiejscowić się może na dwu sprzężonych ze sobą poziomach. Pierwszy – to poziom odkrywania prawdy o sobie, czyli poziom *a n t r o p o – l o g i i*, drugi – to poziom „czynienia prawdy” o sobie, czyli poziom aktu miłości, a więc poziom *a n t r o p o – p r a k s j i*. Stąd też i wezwanie do samospełnienia w miłości ma dwojakiego adresata w strukturze ludzkiej osoby: centrum poznania i centrum wolnego wyboru, „rozum” i „serce”.

Odpowiednio do tego „akuszerami” narodzin człowieka do spełnienia siebie poprzez wybór miłości – autorem tych narodzin może być tylko każdy z osobna we współpracy ze swym Stwórcą i Odkupicielem! – mogą być bądź kapłani „serca”, bądź kapłani „światłych oczu dla serca” (por. Ef 1, 18). Ich drogi mogą się zbiegać, jak zbiegają się w niejednym droga św. Tomasza z Akwinu i droga B. Pascala. Pomóc „rozumowi” dojrzeć prawdę poprzez jej doświadczenie i poprzez świadectwo na rzecz tego, który się objawił jako Osobowa Prawda (por. J 14, 6; 18, 37), oraz pomóc „sercu” dojrzewać w prawdzie – to ich zadanie. Najwłaściwsza zaś etykowi odpowiedzialność za drugich to służyć im przede wszystkim pomocą w odkrywaniu przez nich prawdy o sobie – jako prawdy o powierniku powiernika prawdy – w samopoznaniu. Nie dlatego, że samoodkrycie tej prawdy już wystarcza, lecz dlatego, że jej odkrycie jest konieczne dla otwarcia się na to, co dopiero wystarcza: moc „prawdę czynić”, czyli moc miłować (por. Ef 4, 15)⁶⁰.

Lublin, 15 grudnia 1997 r.

⁶⁰ Jan Paweł II wyraża sedno tego posłannictwa w swym przesłaniu skierowanym do ludzi nauki i kultury z Polski i całej Europy, wygłoszonym w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 9 VI 1987 r., w słowach: „Służąc prawdzie w miłości do prawdy i do tych, którym ją przekazujemy, budujemy wspólnotę ludzi wolnych w prawdzie, tworzymy wspólnotę ludzi zjednoczonych miłością do prawdy i miłością wzajemną w prawdzie, wspólnotę ludzi, dla których miłość prawdy stanowi zasadę jednoczącej ich więzi”. *J a n P a w e ł II, Odpowiedzialność za prawdę poznawaną i przekazywaną*, w: „Do końca ich umiłował”. *Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce. 8-14 czerwca 1987 roku*, Città del Vaticano 1987, s. 42.