

Grzegorz Schmidt

"Ludzka droga ku prawdzie i miłości"

Collectanea Theologica 51/4, 199-209

1981

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. GRZEGORZ SCHMIDT SJ, Rzym

„LUDZKA DROGA KU PRAWDZIE I MIŁOŚCI”

Tak właśnie Bernhard Häring zatytułował drugi tom swojego dzieła *Frei in Christus*¹. Zawarte w nim rozważania dotyczą zagadnień teologii moralnej szczegółowej i koncentrują się wokół problematyki wiary, nadziei i miłości. Häring nie traktuje jednak poszczególnych cnót teologicznych jako rzeczywistości odrębnych i od siebie niezależnych. Wydaje się zatem, że najkorzystniejszym sposobem przedstawienia treści omawianego tomu będzie zachowanie przyjętego przez autora podziału na poszczególne rozdziały.

Prawda

Elementem centralnym drugiego tomu *Frei in Christus* jest bez wątpienia problematyka wiary. Autor określa ją m. in. jako „oddanie się prawdzie, która wyzwala”. Zrozumiałe więc, że pierwszy rozdział poświęcony jest bezpośrednio zagadnieniu prawdy.

Stwarzając człowieka, Bóg uzdolnia go do uczestnictwa w swoim życiu i prawdzie. Życ w prawdzie znaczy zatem być wiernym Bogu i Jego wezwaniu, które objawia się najpełniej w Chrystusie Jezusie. W Jego osobie „prawda przybrała ciało historii”. On sam jest objawieniem prawdy, która jest miłością i która daje udział w miłości. Dzięki temu jest Prawdą, która wyzwala. Przez Niego człowiek wierzący otrzymuje też Ducha Prawdy, będącego darem Ojca, darem miłości w prawdzie i prawdy w miłości. Chrystus objawia prawdę o człowieku, ale pełnia objawienia w Chrystusie nie oznacza rezygnacji czy zwolnienia człowieka z wysiłku nieustannego pogłębiania poznanej prawdy i wyrażania jej w języku i formie właściwych danej kulturze.

Prawda zawsze przerasta człowieka: poznając ją coraz lepiej i pełniej, człowiek nigdy nie dochodzi do poznania wyczerpującego. Postawa szczerego szukania prawdy umożliwia mu jednak już teraz autentyczne przeżycie spotkania z Bogiem, który sam jest Prawdą. Szanse poznania prawdy wzrastają w miarę jak proces poszukiwania nabiera charakteru wspólnotowego, w którym każda jednostka wnosi bogactwo własnego poznania. Dokonuje się to w szczególny sposób w dialogu, który jest słuchaniem nie tylko słów, ale przede wszystkim wypowiedziających je i nadających im sens osób.

Autor analizuje z kolei relacje określające stosunek sumienia do prawdy, odwołując się do myśli Jaspersa, Frankla, Masłowa i Heideggera. Za kryterium autentycznego spotkania z prawdą uważa rosną-

¹ Bernhard Häring, *Frei in Christus. Moralthologie für die Praxis des christlichen Lebens*, t. II: *Der Weg des Menschen zur Wahrheit und Liebe*, Freiburg-Basel-Wien 1980, Verlag Herder. Omówienie pierwszego tomu zostało opublikowane w *Collectanea Theologica* 51 (1981) z. 1, 185—192.

ce dążenie do coraz pełniejszego jej poznawania wraz z gotowością przyjęcia egzystencjalnych konsekwencji.

Redukowanie ludzkiego poznania jedynie do płaszczyzny wiedzy empirycznej stanowi dzisiaj największe zagrożenie wolności człowieka, która płynie z prawdy. Wiele napięć powoduje także przyjęcie przez Sobór Watykański II bardziej historycznej koncepcji prawdy. Takie widzenie prawdy bliższe jest jednak pojęciu biblijnemu, a jego słuszność potwierdza m. in. współczesna socjologia poznania. Świadomość tego faktu powinna przenikać również poszukiwania teologiczno-moralne; w przeciwnym wypadku istnieje niebezpieczeństwo budowania teologicznych koncepcji na fałszywych lub jednostronnych osądach.

Dochodzenie do prawdy odbywa się zawsze na drodze uczestniczenia w prawdzie innych i dzielenia się z innymi prawdą odkrytą przez siebie. Może to prowadzić do konfliktu dwóch fundamentalnych postaw: prawdomówności i dyskrecji. Nawiązując do św. Augustyna, B. Häring rozwija obraz Boga Ojca wypowiadającego się w odwiecznym Słowie jako modelu prawdomówności chrześcijanina wypowiadającego w zewnętrznym słowie prawdę swego wewnętrznego poznania. Przyjęcie takiego modelu pozwala przezwyciężyć czysto psychologiczne pojęcie prawdomówności. Przekazywanie prawdy ma bowiem służyć zawsze budowaniu międzyludzkiej wspólnoty w prawdzie i miłości. Motyw miłości będzie zatem nakazywał niejednokrotnie dyskrecję w komunikowaniu prawdy człowiekowi niezdolnemu czy nie przygotowanemu na jej przyjęcie. Podejmując problem zobowiązania do mówienia prawdy w sytuacjach konfliktowych, autor rozważa dane Pisma Świętego i Tradycji oraz współczesne propozycje rozwiązania tego zagadnienia. Wskazuje, że ostateczny sens słowa zależy od kontekstu, w którym zostaje ono wypowiedziane. Uwzględnienie tego faktu zdaje się przewyciężać rozróżnienie na „kłamstwo” i „twierdzenie nieprawdziwe moralnie usprawiedliwione”. Autor proponuje określenie takiej sytuacji jako „słuszną odmowę udzielenia informacji” (*die pflichtgemässe Verweigerung der Kommunikation*), uważając że chodzi tu o ukrycie prawdy przed człowiekiem usiłującym jej nadużyć. Do niewyjawiania prawdy skłaniać może zarówno brak dojrzałości czy zdolności do jej przyjęcia, jak i sama natura spraw narażonych na nadużycie czy wykorzystanie.

Ciężkość wykroczeń przeciw prawdomówności zależy od istniejącego wyboru fundamentalnego. Mogą one bowiem stanowić potwierdzenie podstawowego zafałszowania własnej egzystencji lub też jedynie marginesowo współistnieć z zasadniczym opowiedzeniem się za prawdą.

Pismo Święte zawsze rozważa problem prawdomówności i kłamstwa w perspektywie wierności Boga w stosunku do człowieka i człowieka względem Boga. Wierność stanowi takie zobowiązanie siebie samego, które zawiera równocześnie zobowiązanie wobec kogoś innego. Dlatego uproszczeniem jest dyspensowanie się od tego zobowiązania w imię „wierności sobie”. Wierność zakłada jednak obowiązek rozeznawania, w jaki sposób to bezwarunkowe zobowiązanie powinno być realizowane w zmieniających się warunkach. Tak rozumiana wierność ma więc zawsze charakter twórczy.

Nawiązując do myśli G. Marcela, Häring stwierdza, że podstawę wierności człowieka stanowi jego wiara: wierność jest znakiem autentyczności i szczerości wiary. Pełny sens wiary i wierności odkrywa zaś człowiek dopiero w wymiarze osobowego stosunku do Boga i bliźniego. Dlatego też wierność chrześcijanina nazywa autor sakramentem, tj. skutecznym znakiem wiary w Boga.

Spółeczny charakter człowieka sprawia, że swoje zobowiązanie wierności wyraża on zwykle w sposób publiczny. Dla chrześcijanina takie przywierze wierności znajduje szczególny wyraz w znakach sakramentalnych.

Szacunek to postawa wynikająca z międzyludzkiej solidarności w poszu-

kiwaniu i realizacji prawdy. Häring omawia najpierw teologicznomoralne, a potem także społeczne znaczenie czci okazywanej drugiemu człowiekowi. Zwraca także uwagę, że troska o słuszny szacunek dla siebie (zwłaszcza, gdy podporządkowana jest trosce o wewnętrzne dobro własnego działania) nie stanowi zaprzeczenia pokory. Posiada natomiast duże znaczenie społeczne: dobre imię człowieka, podobnie jak i jego dobre postępowanie, stanowi wartość społeczności, w której żyje.

Autor zamyka rozważania zawarte w pierwszym rozdziale krótkim omówieniem grzechów przeciwko szacunkowi bliźniego.

Piękno

Häring określa piękno jako „blask tego co prawdziwe i dobre” (*Glanz des Wahren und des Guten*) i dlatego uważa, że teologia moralna, która nie chce być jedynie teologią moralną dla spowiedników i kontrolerów sumień, nie może pominąć tego wymiaru ludzkiego istnienia. W perspektywie wolności i twórczej wierności piękno jawi się bowiem jako odbłask Bożej chwały, czyli jako wymiar Bożego objawienia, które zawarte jest w każdym istnieniu. Chodzi zatem o piękno odczytane w kategoriach teologicznych.

Doświadczenie piękna prowadzi do przeżycia wartości, a w konsekwencji pozwala uniknąć jednostronnego kryterium użyteczności czy zysku. Niesie również szansę przezwyciężenia moralności zakazów i nakazów, w której zobowiązanie moralne zostało oderwane od doświadczenia wartości, od przeżycia blasku dobra i prawdy. Moralność rozumiana jako odpowiedź na poznanie wartości zdaje się także docierać do dużo głębszych warstw osoby ludzkiej.

Podjęwając problematykę sztuki i jej twórcy, autor zauważa najpierw, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz, tzn. jako współtwórcę i współartystę w kształtowaniu świata. Sztuki nie wolno zatem traktować w sposób czysto pragmatyczny, bowiem piękno jako wyraz istnienia stanowi wartość samo w sobie. Hasło „sztuka dla sztuki” nie może jednak oznaczać całkowitego oddzielania piękna od dobra i prawdy. Oznaczałoby to bowiem alienację sztuki.

Chociaż dobro, prawda i piękno — będąc wartościami transcendentálnymi — nie mogą wchodzić ze sobą w konflikt, to jednak ich ludzka percepcja jest zawsze niedoskonała i może stwarzać sytuacje, w których konieczny jest pewien kompromis. Płyne stąd konieczność troski o należytą hierarchię wartości i ich pełną harmonię.

Próbując odpowiedzieć na pytanie o sens istnienia świąt i znaczenie obchodu świątecznego, autor wskazuje na wspólnotowe przeżycie radości istnienia. Autentyczne przeżycie święta zawiera również doświadczenie twórczej wolności i pozwala pełniej zaangażować się w dzieło wyzwolenia człowieka. Święto ma poza tym we wszystkich znanych kulturach także charakter kultyczny: jest wyrazem wdzięczności i czci oddawanej Bogu. Istotę chrześcijańskiego rozumienia i przeżywania święta wyraża natomiast najpełniej Eucharystia. Jej sprawowanie stanowi historyczny fundament i nadaje teologiczny sens niedzieli. Häring kreśli w tym miejscu krótki zarys historyczny, uważając, że rozwój teologii niedzieli stanowi doskonale zwierciadło historii Kościoła i całej teologii.

Dwa ostatnie zagadnienia, którymi zajmuje się autor w niniejszym rozdziale to gra i poczucie humoru. Przyjmując bardzo szerokie pojęcie gry, przedstawia życie ludzkie jako odpowiedź na cudowną grę Boga. Człowiek, przestrzegając ustalonych przez Boga reguł gry, urzeczywistnia się w pełnym pogodzie i radości klimacie wolności. Świadectwem tej wewnętrznej wolności i dojrzałości oraz znakiem pogodnego zaakceptowania niedoskonałego świata jest właśnie poczucie humoru.

Międzyludzka wymiana

Jak doświadczenie głosu własnego sumienia możliwe jest jedynie w postawie otwartości wobec głosu sumienia innych ludzi, tak poznanie i przeżycie prawdy dokonuje się zawsze na drodze międzyludzkiej wymiany. To wspólne dążenie do prawdy, cieszenie się nią i wzajemne dzielenie się poznaną prawdą należy uznać za cechę charakterystyczną ludzkiego istnienia.

Wyjściowy punkt rozważań stanowi i tu krótki zarys teologiczny. Jezus Chrystus jest Słowem i obrazem Ojca. Nie tylko przekazuje człowiekowi zbawczą prawdę, lecz sam jest treścią tej zbawczej prawdy i autentycznym wyjaśnieniem Bożego przekazu zawartego w dziele stworzenia. Wzajemne udzielanie się stanowi element konstytutywny tajemnicy Boga w Trójcy jedynego. Celem stworzenia i odkupienia jest współuczestnictwo człowieka w życiu Bożym, a więc współudział w tym komunikowaniu prawdy i miłości. Wzajemna wymiana jest tak głęboko wpisana w egzystencję człowieka, że bez niej niemożliwa jest samorealizacja. Osiąga ona swoją pełnię, gdy prowadzi do wspólnoty.

Od teologii międzyludzkiej wymiany przechodzi autor do przedstawienia pluralizmu jako charakterystycznego elementu współczesności. Pluralizm zakłada postawę poszukiwania prawdy i zagwarantowanie wszystkim wolności takiego poszukiwania. Postulatem etyki międzyludzkiej wymiany jest demaskowanie wszystkich ośrodków władzy, które w efekcie dokonywanej manipulacji przekreślają fundamentalną wolność człowieka i jego prawo do prawdy. Demokracja, stanowiąca fundament pluralizmu, jest możliwa jedynie wówczas, gdy istnieje wzajemny szacunek między ludźmi i wspólna płaszczyzna pewnych wartości podstawowych.

Rolę pośredników prawdy, pełnioną dawniej przez kapłanów, przejęli dzisiaj dziennikarze. Ich zawód czy raczej powołanie posiada ogromną wagę społeczną i w związku z tym narażone jest na liczne niebezpieczeństwa. Autor, sądzi, że fundamentalną zasadą pozwalającą na ich uniknięcie jest wierność nie tyle normom społecznym, co własnemu sumieniu.

Zdrowy pluralizm dyscyplinarny i teologiczny musi cechować także życie Kościoła, który nazywa siebie Kościołem katolickim. Pluralizm tradycji, teologii i zwyczajów stanowi również drogę, po której Kościół musi zmierzać ku pełnej jedności z braćmi odłączonymi. Nowa sytuacja stawia szczególnie wymagania teologom, którzy powinni uświadamiać sobie coraz pełniej obowiązek poszukiwania nie tylko „pewności”, ale i takiej formy przekazu, która byłaby zrozumiała dla współczesnych odbiorców.

Najwięcej uwagi poświęca Häring w omawianym rozdziale środkom społecznego przekazu, analizując ich wpływ na myślenie ludzi i kształtowanie opinii publicznej oraz wskazując na ich rolę w procesie ewangelizacji. Rozważając zarówno pozytywne jak i negatywne strony tak dynamicznego rozwoju środków przekazu, autor stwierdza, że uświadomienie i przemyślna konfrontacja wiążących się z tym niebezpieczeństw pozwala człowiekowi ustosunkować się pozytywnie do zwiększających się możliwości poszukiwania i dzielenia się prawdą. Ogromny wpływ jaki wywierają środki społecznego przekazu sprawia jednak, że jeszcze bardziej nagłaça staje się potrzeba określenia moralnych norm posługiwania się nimi. Nie chodzi przy tym jedynie o wypracowanie norm moralnych regulujących postępowanie jednostek, lecz dotyczących także funkcjonowania struktur społecznych. Podstawę tych norm musi stanowić absolutny szacunek dla godności każdej osoby ludzkiej. Właściwie funkcjonujący organizm, jakim jest społeczeństwo, powinien wytworzyć również pewne struktury kontroliujące ludzi, na których spoczywa odpowiedzialność za kierowanie środkami społecznego przekazu. Autor sądzi, że korzystniejszą od kontroli wykonywanej przez ośrodki finansowe czy grupy elitarne jest kontrola prowadzona przez władze państwowe respektujące zasady demokracji.

Zadanie Kościoła widzi Häring przede wszystkim w formowaniu osób i wspólnot zdolnych do rozeznawania. Wobec stale rosnących możliwości korzystania ze środków społecznego przekazu powstaje bowiem konieczność takiego z nich korzystania, by wewnętrzna wolność człowieka nie została zagrożona. Autor stawia tu trzy reguły, które następnie szczegółowo wyjaśnia: 1) wybór dokonywany z rozeznaniem; 2) krytyczne korzystanie z wybranych programów; i 3) dobrowolnie przyjęte ograniczenia w zakresie korzystania ze środków społecznego przekazu. Istotnym elementem całego tego procesu będzie pielęgnowanie kontemplacyjnego wymiaru życia.

Informacja o wydarzeniach i refleksja nad ich znaczeniem stanowi istotę przekazu społecznego. Zmierza on do wytworzenia się opinii publicznej. Warunkiem jej prawidłowego ukształtowania się jest zagwarantowanie każdemu swobody wyrażania własnych myśli. Opinia publiczna rozumiana jako płaszczyzna wspólnego wysiłku poznawania prawdy i dzielenia się nią ma swoje uprzywilejowane miejsce także w Kościele.

Kościół powinien, zdaniem autora, posługiwać się środkami społecznego przekazu najpierw w celu nawiązania dialogu z innymi Kościołami, religiami i ludźmi innych poglądów. Następnym krokiem byłoby korzystanie z tych środków nie tylko dla celów bezpośredniej ewangelizacji, lecz także jako środków umożliwiających wspólne zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości, pokoju i prawdy.

Wiara

Szczytem, ku któremu zmierza poszukiwanie prawdy i dzielenie się nią, a zwłaszcza życie w prawdzie, jest wiara rozumiana jako radosna odpowiedź, przyjęcie objawiającego się Boga. Dokonuje się to na różnych płaszczyznach. Pierwszą z nich jest płaszczyzna stworzenia. Kontakt człowieka z Bogiem nie stanowi czegoś zewnętrznego względem jego istnienia, gdyż zawdzięcza je człowiek właśnie Bogu. A zatem, przyjmując Boże słowo, które stanowi fundament stworzenia, człowiek osiąga pełnię swojego istnienia. Dialog rozpoczęty na płaszczyźnie stworzenia znajduje swoją kontynuację w historii, która również stanowi Boże objawienie i osiąga swój punkt kulminacyjny w osobie Jezusa. W Jezusie Chrystusie nie tylko Bóg objawia się najpełniej, ale i człowiek daje Bogu najdoskonalszą odpowiedź. Włączenie się w tę odpowiedź Jezusa oznacza zaangażowanie mające wartość i charakter wyboru fundamentalnego. Jest to zarazem wybór drogi nawrócenia, zarówno w sensie religijnym jak i moralnym. To zaangażowanie na rzecz Boga może czasem przybrać charakter wiary niewyraźnej (*impliziter Glaube*). Wiara, będąc darem, staje się zatem jednocześnie wolną odpowiedzią człowieka wyrażaną w twórczej wierności wobec zawartego z Bogiem przymierza.

Pośrednikiem tego przymierza jest Jezus Chrystus. W Nim odkrywa człowiek także podstawę solidarności z wszystkimi ludźmi, zwłaszcza z ohrzczonymi w Jego imię. Dlatego też konsekwencją wiary w Jezusa Chrystusa jest wiara w Jego Kościół, pełniący misję przekazywania wiary.

Jako sakrament wiary Kościół przywiązuje szczególne znaczenie do tych uprzywilejowanych znaków wiary, które określa mianem sakramentów. Uświadamiają one m. in., że osobowemu kontaktowi chrześcijanina z Bogiem nie należy przeciwstawiać wspólnotowego wymiaru wiary. Omawiając chrzest dzieci, Häring nawiązuje do żydowskiego obrzędu obrzezania, uważając, że także chrzest ma charakter dziękczynienia za dar przymierza. Jest on jednocześnie znakiem wiary całego ludu i przyjęciem obowiązku współdzielenia się nią z młodym pokoleniem. Zachowanie ustalonych przez Kościół zasad udzielania chrztu dzieciom uchyla — zdaniem autora — zarzuty wysuwane przeciw tej praktyce.

Autentyczna ortodoksja zakłada zawsze ortopraktykę, tzn. nie może być

mowy o wierze pełnej i prawdziwej bez osobistego i wspólnotowego zaangażowania się w jej realizację życiową. Prawdziwa heterodoksja nie polega nigdy jedynie na błędach intelektualnych, lecz płynie raczej z pychy (także wobec wspólnoty), z nieszczerego wyboru Boga jako najwyższego dobra, z odrzucenia wezwania do nawrócenia i reformy. Pokrewna jej jest heterodoksyjna ortodoksja, gdzie pozorna ortodoksyjność pokrywa istniejące obok fundamentalnego wyboru wiary uboczne cele, jak zachowanie społecznego *status quo* czy intelektualistyczne unikanie osobistego zaangażowania.

Wychowanie do wiary i jej przepowiadanie

Tradycyjny traktat teologii moralnej o wierze musi zostać — zdaniem autora — przepracowany w świetle prawdy o powszechnym wezwaniu do zbawienia. Świadomość daru otrzymanego od Ojca wszystkich ludzi i narodów musi budzić nie tylko wdzięczność, ale również zdecydowaną wolę działania się otrzymanym darem z innymi.

Rozważania zawarte w tym rozdziale koncentrują się zatem wokół problemu ewangelizacji. Häring zwraca uwagę na bezwzględny priorytet przepowiadania Ewangelii w stosunku do nauczania moralnego. Nawrócenie na drogi Królestwa Bożego niesie natomiast ze sobą zobowiązanie do urzeczywistnienia swojej wiary poprzez zaangażowanie na rzecz miłości i sprawiedliwości. Chrześcijanin, który doświadczył absolutnej nowości Ewangelii, będzie starał dzielić się tym doświadczeniem także poprzez świadectwo nowości życia moralnego, będącego owocem Ducha.

Historia jest miejscem objawienia się Boga i dlatego chrześcijanin zaangażowany w dzieło ewangelizacji podejmuje także wysiłek odczytywania znaków czasu. Najważniejszym warunkiem korzystania z daru rozeznawania jest pełne uczestnictwo w życiu wspólnoty wierzących oraz osobista i wspólnotowa modlitwa. Rozeznawanie znaków czasu zakłada także wszelki naturalny wysiłek poznawania i rozumienia ludzi oraz wydarzeń. Autor dzieli znaki czasu na dodające odwagi i alarmujące. Opowiedzenie się za Chrystusem i jego Ewangelią broni człowieka przed pesymistycznym przeakcentowaniem tych ostatnich.

Cechą charakterystyczną postawy współczesnego człowieka wobec wiary wydaje się być duch krytycyzmu, który niejednokrotnie stanowi przyczynę kryzysu wiary. Autor, zastanawiając się nad pedagogią wiary w nowej sytuacji, zwraca uwagę na szczególne znaczenie rozeznawania i postawy absolutnej szczerości w poszukiwaniu prawdy. Określając wiarę jako „łaskę i wezwanie do ciągłego nawracania się, które pozwala Ewangelii na przemianę całego naszego sposobu myślenia i życia”, Häring akcentuje pozytywną wartość wątplenia, będącego znakiem otwartości i zaangażowania w procesie wzrostu wiary.

W końcowej części rozdziału autor wskazuje na element „wyzwolenia” jako na specyficzną cechę głoszenia Ewangelii w dzisiejszej epoce, charakteryzującej się niespotykanym dotąd dynamizmem rozwoju. W tym kontekście analizuje również zadania teologów i magisterium Kościoła.

Ekumenizm

Dążenie do jedności wszystkich chrześcijan należy do istoty naszej wiary. Choć wiara w Jezusa Chrystusa i ufnosć w moc Ducha Świętego wiąże nas z aktualnym i widzialnym Kościołem, to jednak przedmiotem naszego zaangażowania nie jest aktualna forma naszego Kościoła, lecz wola i pragnienie Chrystusa, by Jego Kościół pozostał jeden, święty, katolicki i apostołski. Dążenie do jedności Kościoła nie może jednak polegać na dążeniu do powrotu innych Kościołów do Kościoła katolickiego, lecz raczej na

wspólnie podjętym wysiłku reintegracji. Szczególna rola Kościoła rzymsko-katolickiego zobowiązuje go również do zwiększonego zaangażowania w dzieło wspólnego nawrócenia. Nie bez znaczenia pozostają tu dokonujące się w ostatnich latach zmiany w rozumieniu grzechu herezji i schizmy.

W kontekście przytoczonych stwierdzeń autor podejmuje pytanie o relację między wiernością własnemu Kościołowi a absolutną wiernością wobec Chrystusowego testamentu „aby wszyscy byli jedno”. Opowiada się za rozwiązaniem zaproponowanym przez K. Rahnera. Jako trafną określa także sformułowaną przez R. Schutza koncepcję „podwójnej przynależności eklezjalnej”.

Fundamentalne postawy ekumeniczne prowadzą naturalnie do działania, które z kolei samo staje się okazją do ich pogłębiania i rozwoju. Autor przyznaje zdecydowanie pierwszeństwo tzw. ekumenizmowi duchownemu, zauważając jednak, że budowanie jedności musi weryfikować się także na płaszczyźnie wspólnie podejmowanej służby innym. Przekonanie, że działanie na rzecz jedności jest dziełem Ducha Świętego, ośmiela do podejmowania gestów i czynów profetycznych i jest jednocześnie źródłem nadziei w sytuacjach wymagających rozwiązań prowizorycznych.

Osobne miejsce zajmuje w tych rozważaniach problem Eucharystii, która jest nie tylko znakiem jedności, ale i sakramentalnym źródłem siły dla jej budowania. Przyjmując, że pełne współuczestnictwo w Eucharystii z Kościołami protestanckimi jest w tej chwili niemożliwe ze względu na charakter protestanckiego „kapaństwa”, autor zdaje się zostawić otwartą możliwość dopuszczenia do katolickiej Eucharystii protestantów wyznających wiarę w rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii, zwłaszcza gdy są to ludzie szczerze i głęboko zaangażowani w dzieło ekumenizmu.

Sporo uwagi poświęca dalej Häring wymaganiom, jakie ekumenizm stawia bezpośrednio teologii moralnej. Przede wszystkim formuluje postulat reintegracji katolickiej, która na początku XVII wieku podzieliła się na trzy samodzielne dyscypliny. Postulat ten określa jako warunek przezwyciężenia rozłamu chrześcijaństwa. Dalszą sugestią autora jest reintegracja wschodniej i zachodniej tradycji teologicznej, przez co rozumie przede wszystkim większe powiązanie teologii z życiem sakramentalnym. Teologia prawosławna mogłaby odegrać także rolę mediatora podsuwając syntetyczne rozwiązania kontrowersyjnych problemów między teologią katolicką a protestancką. Tu m. in. upatruje Häring drogę realizacji trzeciego postulatu ekumenizmu, jakim jest reintegracja teologii moralnej protestanckiej i teologii moralnej rzymsko-katolickiej. Rozważania dotyczące ekumenicznych wymiarów teologii moralnej zamyka stwierdzenie, że musi ona dążyć do reintegracji twórczej wolności (perspektywa widzenia odpowiadająca bardziej protestantom) i twórczej wierności (spojrzenie katolickie i prawosławne).

Ostatnia część omawianego rozdziału poświęcona jest kilku aktualnym problemom ekumenicznym, a mianowicie wspólnej celebracji liturgicznej, zagadnieniu nawróceń w epoce ekumenizmu oraz małżeństwom mieszanym.

Ateizm

Ateizm i niewiara naznacza dziś rzeczywistość ludzką tak głęboko, że nie sposób pominąć tego, omawiając teologicznomoralną problematykę życia ludzkiego. Autor rozpoczyna od przedstawienia ateizmu marksistowskiego i oceny możliwości jego wewnętrznej ewolucji, by przejść następnie do opisu innych form ateizmu. I tak, omawia najpierw ateizm będący owocem redukcjonizmu metodologicznego właściwego naukom empirycznym. Dalej wymienia ateizm zrodzony z braku zagwarantowania osobie ludzkiej należytej autonomii oraz z przekonania, że wiary w Boga nie da się pogodzić z ludzką wolnością stanowienia o sobie. Dużo uwagi poświęca również nowe-

mu humanizmowi ateistycznemu, przedstawiając jego założenia sformułowane przez E. Blocha. Analizuje także inne przyczyny ateizmu.

Ateizm stanowi wyzwanie wobec religii jako instytucji. Nie powinno prowadzić to do porzucenia instytucji religijnych, lecz do kontynuacji procesu ich odrodzenia i oczyszczenia, tak odważnie rozpoczętego przez Sobór Watykański II. Odpowiedź na wyzwanie, które ateizm rzuca teologii, a zwłaszcza teologii moralnej, zawiera się przede wszystkim w postulacie radykalnego opowiedzenia się za humanizmem jako jednoznacznie wypływającej konsekwencji wiary w Boga i w Jego ludzkie wcielenie. Dalszą konsekwencją tego powinno być przyznanie należnego miejsca człowiekowi, który jest podmiotem prawdy i działania moralnego oraz pogłębienie i pełniejsza prezentacja ściślejszej jedności jaką stanowi miłość Boga i miłość bliźniego. Pozwoli to na uniknięcie nawet pozornych konfliktów między religią a moralnością.

Rzeczywista postawa niewiary może ukrywać się nieraz pod maską jedynie werbalnych deklaracji religijnych. Decydującym kryterium niewiary jest — zdaniem autora — egoistyczny wybór fundamentalny uczyniony nie tylko przeciw Bogu ale także przeciw człowiekowi.

W encyklice *Ecclesiam suam* i w dokumentach Soboru Watykańskiego II Kościół określił swoją postawę względem ludzi niewierzących jako postawę dialogu. Wśród wskazań dotyczących prowadzenia dialogu autor wymienia konieczność rozeznania sytuacji partnera dialogu, świadomość istnienia pewnej wspólnej bazy przekonań i zagrożeń oraz gotowość do nieustannego nawracania się, pojętą jako troskę o autentyczność wyznawanej wiary i składanego świadectwa. Chrześcijanin nawiązuje dialog z człowiekiem niewierzącym musi zachować świadomość własnej identyfikacji; jego postawa względem partnera dialogu winna być jednak nacechowana troską o prawdę i autentyczność życia i w tym sensie może stanowić świadectwo braterskiej identyfikacji. Tak rozumiany dialog może i powinien prowadzić do wzajemnej współpracy.

Ostatni fragment rozdziału poświęconego zagadnieniu wiary w epoce ateizmu stanowi próbę odpowiedzi na pytanie o możliwość istnienia moralności ateistycznej oraz ostatecznych uzasadnień uznawanych przez nią wartości i stawianych wymagań. Na pierwsze z nich autor zdaje się odpowiadać twierdząco, przyznając jednak, że to poznanie moralne i realizacja wartości ma zwykle charakter częściowy i chaotyczny. Odnosnie drugiego zagadnienia odpowiedź jest negatywna; aczkolwiek z zastrzeżeniem możliwości istnienia tzw. wiary ukrytej wraz z płynącymi z niej konsekwencjami moralnymi.

Nadzieja

Celem, jaki stawia autor w niniejszym rozdziale, jest ukazanie dynamizmu nadziei charakteryzującego wiarę. Tok myśli B. Häringa wyznacza tu jedenasty rozdział Listu do Hebrajczyków, a zwłaszcza pierwsze jego zdanie: „Wiara jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy”. Autorem, do którego najchętniej się w tym rozdziale odwołuje, jest Teilhard de Chardin.

Aby odkryć myśl Pisma Świętego dotyczącą nadziei nie wystarczy dokończyć jedynie analizy terminu; całą treść Starego i Nowego Przymierza stanowi bowiem wielkie posłannictwo nadziei. Jest ona tu rozumiana jako odpowiedź człowieka na doświadczaną przez wieki wierność Boga względem przymierza zawartego z ludem wybranym. Nadzieja jest drogą, na której dokonuje się biblijne „wyjście”, stanowiące warunek urzeczywistnienia zapowiadanej Królestwa. Nadziei nie można oddzielać od wiary; jest ona bowiem wewnętrzną siłą, dynamizmem wiary w wielkim, stale trwającym pro-

cesie historycznym. Ośrodkiem tego procesu jest postać Jezusa Chrystusa i w Nim Boże przyrzeczenie znajduje najdoskonalsze wypełnienie. Również w Chrystusie zostaje najpełniej wyrażona ludzka odpowiedź nadziei i wierności.

Zarysowawszy w ten sposób biblijną teologię nadziei autor przechodzi do omówienia charakterystycznych cech chrześcijańskiej nadziei. Fundamentem tej nadziei jest łaska rozumiana jako dar bezinteresownego zaangażowania się Boga w sprawę człowieka. Znakiem a zarazem źródłem nadziei staje się modlitwa. Chrześcijańska nadzieja nie jest nadzieją indywidualistyczną, lecz stanowi zawsze wyraz przymierza zawartego przez Boga ze swoim ludem. Jest ona nadzieją odważną, tzn. akceptującą ryzyko istnienia i cierpienia. Odkrywając w tym wszystkim moc zmartwychwstania, staje się coraz bardziej nadzieją radosną.

W końcowej części rozdziału uwagę autora zajmuje zagadnienie sakramentalnego wymiaru nadziei.

Miłość

Rozpoczynając rozważania dotyczące miłości Häring podkreśla, że dotyczą one samego serca moralności i centrum całego chrześcijańskiego życia.

Jezus Chrystus jest nie tylko wcielonym Słowem Bożym, lecz także wcieloną Miłością; dopiero w Nim poznaje zatem człowiek w pełni, co znaczy, że Bóg jest Miłością. Tę objawioną w Chrystusie rzeczywistość miłości autor przedstawia najpierw jako miłość przymierza. Autentyczna odpowiedź człowieka dana Bogu objawiającemu się jako Miłość może być jedynie umiłowaniem Jego samego i razem z Nim każdego człowieka. Doświadczenie bycia umiłowanym przez Boga uczy człowieka także właściwego umiłowania samego siebie. Miłość drugiego człowieka stanowi z kolei jedyną obronę przed egoistycznym samozniszczeniem. B. Häring uwidacznia znaczenie dynamicznej jedności miłości Boga, bliźniego i samego siebie dla teologii i pedagogii moralnej oraz dla autentycznego kultu i modlitwy.

Rzeczywistość miłości wykracza poza ramy czystego przykazania. Autor podkreśla to, omawiając jej charakter jako sakramentu życia Bożego.

Miłość realizuje się w różnych formach i w rozmaitych uwarunkowaniach historycznych. Próbę pewnej systematyzacji stanowią rozważania dotyczące realizacji między miłością oddania (*agape*), miłością pragnienia (*eros*) i miłością przyjaźni (*philia*).

Ostatni sobór rozbudził w szczególny sposób świadomość apostołskiego charakteru całego Kościoła. Podejmując tę tematykę, autor zwraca najpierw uwagę na rolę poszczególnych sakramentów w realizacji zbawczej misji Chrystusa, by przejść następnie do omówienia konkretnych form jej urzeczywistniania.

Realizacji miłości nie można zacieśniać jedynie do płaszczyzny indywidualnych relacji, lecz musi ona objąć całość życia wspólnotowego i społecznego. Stawia to m. in. pytanie o stosunek między sprawiedliwością a miłością. Analiza biblijnego pojęcia sprawiedliwości Bożej prowadzi do wniosku, że podobnie jak pojęcie miłości wyraża ono zbawcze działanie Boga, które ma dla człowieka charakter zobowiązujący. Pojęcie sprawiedliwości określa jednak treść obiektywnego zobowiązania (miłość naleźna), podczas gdy miłość wskazuje raczej na więź budującą wzajemne relacje. W tym sensie sprawiedliwość można wprawdzie utożsamiać z pojęciem *ordo caritatis*, ale nie z samą miłością.

Kończącą część rozdziału poświęca autor omówieniu grzechów przeciw miłości Boga i bliźniego. Wśród tych ostatnich zajmuje się szerzej wykroczeniami przeciw zbawieniu innych (uwiedzenie, zgorśnienie i współudział w grzechach innych).

Pciowość

Ostatni rozdział poświęcony jest pciowości człowieka. Sposób ujęcia tego zagadnienia sprawia, że rozdział ten zachowuje ciągłość i wewnętrzna spójność z dotychczasowymi rozważaniami. Autor traktuje bowiem pciowość człowieka przede wszystkim jako „język” przekazujący wyzwalającą prawdę miłości.

Rozumienie pciowości człowieka uwarunkowane jest przede wszystkim pojmowaniem ciała ludzkiego. Odczytanie Bożego przekazu i posłannictwa jakie zawarte jest w stworzonym przez Niego ciele ludzkim stanowi właśnie zadanie człowieka. Ciało ludzkie rozumiane jako środek, płaszczyzna przekazu prawdy o sobie pozwala traktować całą sferę pciowości jako fundamentalny wymiar relacji człowieka do innych, w stosunku do siebie samego i do Boga. Warunkiem poprawnego kształtowania się tych relacji jest zintegrowanie tego wymiaru życia ludzkiego jakim jest pciowość z całą rzeczywistością człowieka. „Język” pciowości staje się wówczas faktycznie środkiem przekazującym pełną prawdę. Dlatego też pełnego sensu pciowości człowieka nie ujmuje ani spirytualizm, ani zmysłowe traktowanie tego wymiaru życia ludzkiego.

Pciowość, realizując się w historii, wciela się i wyraża w historycznych strukturach kulturowych. Te ostatnie kształtują z kolei poglądy i postawy człowieka. Dopiero uświadomienie sobie tego historycznego wymiaru pciowości ludzkiej pozwala na pełne zrozumienie i kształtowanie „języka” jaki ona stanowi.

Odpowiedzią człowieka na wezwanie Boże zawarte w stworzeniu człowieka jako „mężczyzny i niewiasty” (Rdz 1, 27) jest opowiedzenie się w wyborze fundamentalnym na rzecz miłości. Tylko na tej drodze odkrywa on sens swojej pciowości i szanse jej pełnej integracji. Dla chrześcijanina droga ta ma zawsze wartość drogi zbawienia. Dlatego też miłość i wzrost w miłości stają się ostatecznym kryterium norm moralnych dotyczących życia pciowego. Pozwala to także na autentyczną integrację przyjemności.

Płodność małżeńska różni się zasadniczo od płodności czysto biologicznej czy też produktywności człowieka epoki technicznej. Należy ona do samej natury miłości; realizuje się na różnych płaszczyznach, by swoją najwyższą formę osiągnąć w przekazywaniu życia. W ten sposób człowiek, oddając się całkowicie drugiej osobie w akcie miłości małżeńskiej, sprawia, że jego miłość staje się na podobieństwo Boże miłością twórczą. Zagadnienia płodności nie wolno poza tym zacieśniać do problemu metod antykoncepcyjnych. Przekazywanie życia winno być owocem świadomie podjętej decyzji obojga małżonków oraz pozostawać w harmonii z wymaganiami miłości małżeńskiej.

Warunkiem zrozumienia pełnego sensu pciowości człowieka jest skupienie uwagi na rzeczywistości małżeństwa i rodziny. B. Häring omawia małżeństwo w jego wymiarze instytucji, powołania i sakramentu. Podejmuje również problem wierności i nierozzerwalności przymierza małżeńskiego.

Obok życia małżeńskiego w Kościele istnieje jeszcze inna droga realizacji przymierza miłości między Bogiem a człowiekiem, a mianowicie droga beżeństwa dla Królestwa niebieskiego. Autor wykazuje, że dojrzały wybór drogi celibatu potrafi zapewnić człowiekowi pełną integrację pciowości i autentyczności kontaktów z innymi osobami.

Ostatni fragment rozdziału poświęcony jest grzechom przeciw czystości. Znajdujemy tu uwagi dotyczące higieny wyobraźni i pragnień, a także ocenę niektórych wyroczeń, m. in. stosunków przedmałżeńskich, samozaspokajania się i homoseksualizmu.

Już pobieżna prezentacja treści drugiego tomu nowego dzieła B. Häringa wskazuje na wielość i różnorodność podejmowanych przez autora zagadnień. Dzięki temu mamy tu do czynienia z prawdziwą syntezą wykreślającą zasadnicze perspektywy życia chrześcijańskiego i pozwalającą na umiejscowienie w tej całości szczegółowych zagadnień. Warto przy tym zauważyć, że pogłębione spojrzenie teologiczne znajduje u Häringa zawsze odpowiednie odniesienie do aktualnej rzeczywistości, co pozwala m. in. na zaakcentowanie aspektu duszpasterskiego. Ton dzieła jest pogodny i optymistyczny, co zasługuje na szczególną uwagę, gdy ma się świadomość, że pisał ją autor ciężko doświadczony chorobą.