

**Rafał Czekalski, Natalia Gumeniuk,
Bella Tateshvili, Józef Zabielski**

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 77/4, 165-190

2007

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.

BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY (114)

ZAWAROŚĆ: I. Kierunki odnowy teologii moralnej po II Soborze Watykańskim; II. Miłość sercem chrześcijaństwa. Z refleksji nad myślą J. Ratzingera; III. Miłość nieprzyjaciół we współczesnym świecie.*

**I. KIERUNKI ODNOWY TEologii MORALNEJ
PO II SOBORZE WATYKAŃSKIM**

II Sobór Watykański był wielkim wydarzeniem dla Kościoła XX w. Nie został on zwołany w celu znalezienia odpowiedzi na konkretne zagrożenie płynące z jakiejś nauki (herezji), ale był Soborem duszpasterskim. Głównym jego zadaniem było odnalezienie tożsamości Kościoła w relacji do współczesnego świata. Przed Soborem dominowała postawa zachowawcza, natomiast jego głównym hasłem stało się *aggiornamento*, które wzywało do otwarcia i dialogu ze światem współczesnym. W kontekście tych zmian w mentalności należało także zadbać o nową orientację teologii moralnej. Niektóre intuicje odnowy tej dyscypliny były widoczne już w pracach osiemnasto- i dziewiętnastowiecznych autorów. Niemniej dynamizm zmian posoborowych usprawiedliwia mówienie o nowym okresie w uprawianiu teologii moralnej. Głównymi intencjami tej odnowy był powrót do źródeł, Piśma Świętego i Tradycji.¹

W niniejszym artykule zostanie zatem podjęta próba ukazania kierunków odnowy teologii moralnej. Aby dyskusja ta nie zawisła w próżni, zostaną ukazane pierwsze próby odnowy teologii moralnej sięgające już XIX w. Zostanie też przedstawiona nauka soborowa będąca inspiracją dla zmian następujących po Soborze. Przedstawimy też próbę recepcji II Soboru Watykańskiego w polskiej teologii moralnej. Z racji skromnych ram tego przedsięwzięcia będzie ona ograni-

* Redaktorem Biuletynu teologicznomoralnego jest ks. Józef Zabielski, Białostok-Warszawa.

¹ Jeden z niemieckich autorów komentując dotychczasowe podejście do teologii moralnej nazwał ją bękartem etyki stoickiej i prawa kanonicznego. „Moraltheologie darf ja nicht verstanden werden als Bastard aus stoischer Ethik und CIC' wie ein bissiger Wort” (von August Adam Lautete); *Zur moraltheologischen Methodenlehre heute*. Theologische Revue 62/1966, s. 75.

czona jedynie do ukazania głównych linii odnowy teologii moralnej w Polsce. Przedstawiamy też etykę autonomiczną rozwijającą się na Zachodzie Europy i stanowiącą jednocześnie wyzwanie dla autorów broniących oryginalności przekazu moralnego Ewangelii. Poświęcimy też miejsce odpowiedzi, jakiej udziela etyka wiary tym moralistom, którzy zbyt podkreślają wolność przypisując jej możliwość kreacji wartości i niezależność w formułowaniu norm moralnych. Ukazujemy też wkład Jana Pawła II w przeorientowanie teologii moralnej, koncentrując się na encyklice *Veritatis splendor*, pierwszej encyklice, której celem była „refleksja nad całością nauczania moralnego Kościoła”². W pierwszej kolejności zostanie podjęta próba ukazania korzeni soborowej odnowy, pierwsze jej próby, które miały miejsce już w XIX w.

Próby odnowy teologii moralnej w XIX w.

Większość autorów piszących w tym czasie była świadoma skostnienia teologii moralnej, która, obficie czerpiąc z etyki filozoficznej, często zapominała o właściwym charakterze swej dyscypliny. Pierwsze próby powrotu do źródeł zostały podjęte już w XIX w. W obszarze języka niemieckiego na uwagę niewątpliwie zasługuje M. J. Sailer (†1832). Był on autorem słynnego podręcznika³. Jego następcą w uzbliżeniu teologii moralnej był J. B. Hirscher (†1865), autor dzieła pt. *Christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit* (t. 1-3, Tübingen 1835). Według Hirschera, podstawą i źródłem teologii moralnej jest objawienie Boże o Chrystusie, a życie moralne ma zmierzać do urzeczywistnienia królestwa Bożego w dziejach ludzkości. Ideę Hirschera podjął w XX w. J. Stelzenberger, dając temu wyraz w podręczniku pt. *Lehrbuch der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes* (Paderborn 1953). Na uwagę zasługuje także M. Jochem (†1893), autor dzieła *Moraltheologie oder die Lehre vom christlichen Leben und Grundsätzen der katholischen Kirche* (t. 1-3, Sulzbach 1852-1854). Wyeksponował on ideę powinności kształtowania w człowieku obrazu syna Bożego czy też raczej dziecięstwa Bożego i konieczność doskonalenia się z pomocą sakramentów Kościoła. Na uwagę zasługuje także O. Schilling (†1956).

² VS 4.

³ M. J. Sailer, *Handbuch der christlichen Moral*, Bt. 1-3, München 1817. Jego próbę odnowy teologii moralnej z perspektywy czasu ocenia się pozytywnie. Oparł się on na pogłębionej znajomości Pisma Świętego i Tradycji. Dzięki temu jego teologia moralna była teologią objawienia i życia z wiary. Jako ideę wiodącą przyjął prawdę o konieczności zachowania jedności z Bogiem. Jest to możliwe przez konieczność stałego nawracania się. Wyeksponował także rolę i znaczenie miłości w życiu moralnym chrześcijanina; zob. F. Greniuk, *Teologia moralna ciała mistycznego*, w: J. Nagórny, K. Jeżyna (red.), *Teologia moralna u kresu II tysiąclecia*, Lublin 1998, s. 80.

Zamierzał on nadać moralności charakter specyficznie chrześcijański, kierując się w tym względzie inspiracją biblijną szkoły z Tybingi. Wiodącą ideą jego odnowionej teologii była miłość, która jest uczestnictwem w miłości Boga. *Caritas* według Schillinga jest upodobnieniem się do Boga, stanowi też najwyższy cel w hierarchii ludzkich celów⁴.

Duży wpływ na niektórych współczesnych teologów moralistów miał F. X. Linsenmann (†1898), autor bardzo ambitnego – jak uważa F. Greniuk – podręcznika pt. *Lehrbuch der Moraltheologie*, w którym zdecydowanie wystąpił przeciwko kazuistyce i pozytywizmowi moralnemu (legalizmowi), a mocno wyeksponował ideę wolności w duchu Pawłowym, ideę, którą wiele dziesiątków lat po nim podejmie B. Häring CSsR⁵. Jeszcze większy wpływ wywarł Linsenmann na A. Auera, twórcę etyki autonomicznej w ramach etyki katolickiej. Próbę opracowania nowego podręcznika teologii moralnej podjął także, jeszcze w okresie jeszcze przedsoborowym, F. Tillmann, którzy porzucił pierwotną katedrę Nowego Testamentu, by wykładać teologię moralną. Podręcznik ten nosił tytuł: *Die Idee der Nachfolge Christi. Handbuch der katholischen Sittenlehre*. Wszystkie te nowe koncepcje ujęcia moralności chrześcijańskiej były zaczątkiem tej odnowy, która rozpoczęła się wraz z pracami II Soboru Watykańskiego. Zmiany te dotyczyły zarówno metodologii jak i nowych obszarów problemowych wynikających z rozwoju techniki i biomedycyny. Teologia moralna, w szczególności szczegółowa, musiała znaleźć odpowiedź na nowe pytania, które pojawiły się wraz z rozwojem techniki i medycyny. Teologia moralna przedsoborowa nie była w stanie udzielić adekwatnej odpowiedzi na pytania współczesnego człowieka. Jej cechami charakterystycznymi były: nastawienie kazuistyczne, legalizm, nastawienie na grzech i negatywizm, który prowadził do minimalizmu. S. Rosik rozróżnia dwa rodzaje postawy negatywizmu. Pierwszy rodzaj opiera się na stwierdzeniu, że w moralności nie można określić ostatecznego kryterium dobra i zła, zatem normy obiektywne mogą mieć wartość jedynie drugorzędą. Kierunek postępowania wyznacza człowiek na podstawie indywidualnej i niepowtarzalnej sytuacji oraz wewnętrznego światła i osądu. Konsekwencją takiego myślenia jest zanik poczucia zła i grzechu oraz twierdzenie, że Boże przykazania mają jedynie znaczenie konwencjonalne, co ostatecznie prowadzi do moralnego relatywizmu i rozwiązań utylitarnych. Drugi rodzaj widzi w moralności apoteozę zakazu. W tym rozumieniu negatywizm prowadzi do etycznego minimalizmu oraz legalizmu.⁶ Sytuacja taka wymagała zatem reakcji środowiska teolo-

⁴ Zob. *tamże*, s. 80nn.

⁵ F. Greniuk uważa, że teologię Linsenmanna można zaliczyć do primordiów opracowań chrystocentrycznych, *tamże*, s. 81.

⁶ S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne*, Lublin 1992, s. 286nn. Niezadowolony z powodu tradycyjnego sposobu uprawiania teologii moralnej ja-

gicznego. Wyraziła się ona w nowych ujęciach eksponujących pewne centralne tematy: np. idei naśladowania Chrystusa u F. Tilmanna czy B. Häringa, idei królestwa Bożego u J. Stelzenbergera, idei miłości u G. Gillemanna i R. Carpentiera.⁷ Prace nad renowacją teologii moralnej uległy przyspieszeniu wraz z odnową zapoczątkowaną przez II Sobór Watykański.

Sobór – inspiracją odnowy teologii moralnej

Sobór stanowił inspirację przez swoje nowe podejście do świata. Kościół, w dobie Soboru, rezygnuje ze stylu defensywnego, przyjmuje styl ekumeniczny, cechujący się wielkim otwarciem na dialog zbawczy⁸. Podejście to wyrażało się w pojęciu *aggiornamento*. Dla badań teologii moralnej istotne są przede wszystkim następujące dokumenty: Konstytucja duszpasterska o Kościele, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius* oraz Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*.

W Dekrecie o formacji kapłańskiej *Optatam totius* ojcowie soborowi zwrócili uwagę na konieczność głębszego i częstszego sięgania do Pisma Świętego⁹. Znaczenie Pisma Świętego polega na tym, że uczy ono postawy biblijnej, która poszukuje wezwania Bożego w konkretnej sytuacji życiowej, określonej przez okoliczności miejsca i czasu dla konkretnego indywiduum. Właśnie tego zwrócenia na aktualność wezwania Bożego brakowało we wcześniej uprawianej teologii moralnej. Wielu jej krytyków winiło za to skostnienie mariaż z filozofią klasyczną. Filozofia ta preferowała dedukcyjny model uzasadniania norm moralnych, który nie był w stanie objąć wszystkich przypadków. Należało zatem zmienić sposób uzyskiwa-

kie panowało w latach przedsoborowych i pierwsze próby wyzwolenia się z filozoficznego etycyzmu na terenie j. niemieckiego przedstawia wyczerpująco także A. Marcol, *Korzenie soborowej odnowy teologii moralnej*, w: J. Nagórny, K. Jeżyńska (red.), *Teologia moralna u kresu II tysiąclecia*, s. 59-73.

⁷ Zmiany te bardzo wyczerpująco przedstawia S. Rosik: „Podjęto też rozpracowanie pewnych aspektów chrystocentrycznych w moralności, pogłębienie antropologii teologicznej, zacieśnienie więzów z teologią biblijną przy równoczesnym zgłębianiu treści pojęć moralno-biblijnych, motywacji, zjawisk i ocen. Teoretycy chrześcijańskiego etosu, chrześcijańskiego «*proprium*» moralności, opcji fundamentalnej, wspólnotowego charakteru moralności, rangi osobowej wolności. Dochodzi do tego rozpracowanie zupełnie nowych, aktualnych zjawisk moralnych, takich jak: odpowiedzialne rodzicielstwo, zagrożenie ekologiczne, manipulacje genetyczne, eksperymenty lekarskie, sytuacjonizm etyczny, terroryzm, problemy nuklearne, kosmologiczne itp.”; tenże, *Wezwania i wybory moralne*, s. 280.

⁸ Zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 2005, s. 132.

⁹ „Szczególna troskę należy skierować ku udoskonaleniu teologii moralnej, której naukowy wykład karmiony w większej mierze nauką Pisma świętego niechaj ukazuje wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przynoszenia owocu w miłości za życie świata”; *Optatam totius* 16.

nia konkretnych norm moralnych, a przede wszystkim przenieść akcent badań na samego Boga angażującego się w zbawienie człowieka.¹⁰ Program odnowy zakrojony w *Optatam totius* miał doprowadzić do ubiblijnienia teologii moralnej. Od tej pory to Pismo Świętego miało stać się *principium cognoscendi*, życie w Chrystusie – *principium essendi* i świadectwo w miłości – *principium agendi*.

Drugim dokumentem będącym inspiracją do odnowy teologii moralnej II Soboru Watykańskiego była Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Uwrażliwia on teologów na problemy człowieka żyjącego w konkretnej rzeczywistości, stojącego przed wyzwaniem znaków czasu i zachęca ich do tego, „aby przy zachowaniu właściwych teologii metod i wymogów naukowych, nieustannie poszukiwali lepszego sposobu przekazywania doktryny chrześcijańskiej ludziom swoich czasów”.¹¹ Nowością tego dokumentu było wyjście nie od ładu, który jest człowiekowi narzucony z zewnątrz, ale od strony tego, co się dzieje wewnątrz człowieka. Punktem wyjścia stała się zatem antropologia, dostrzeżenie godności człowieka, który ma zdolność do wolnego daru z siebie.¹²

Ostatnim dokumentem, który zasługuje na wzmiankę ze względu na nowe formułowanie się teologii moralnej jest Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. Broni ona wolności wyznania i sumienia każdego człowieka. Nie rezygnując z podkreślenia wartości zbawczej religii katolickiej, broni wolności człowieka do poszukiwań i wyboru religii zgodnie ze swoim sumieniem.¹³ Zmiany zapoczątkowane na II Soborze Watykańskim można wyrazić następującymi hasłami:

¹⁰ O konieczności podjęcia zmian fundamentalnych w podejściu do teologii moralnej wspomina m.in. W. Giertych: „W chrześcijaństwie nie moralność jest najważniejsza. Najważniejszy jest Chrystus, Pan i Zbawiciel, który objawia miłosierne oblicze Ojca i który posyła swego Ducha. Tymczasem większość naszego społeczeństwa żywi przekonanie, że w religii chrześcijańskiej najważniejszą sprawą jest moralność, a w moralności najważniejsza sprawa to unikanie czynów grzesznych, które są zakazane przez przykazania Boże i kościelne. (...) Nie brzmi to jak Dobra Nowina! Brzmi to raczej jak program ideologiczny, zmierzający do urządzenia tego świata”; t.n.ż.e, *Malchusowe ucho*, Kraków 2000, s. 13

¹¹ KDK 62; por. także VS 29.

¹² Rolę i znaczenie tego nowego podejścia do teologii moralnej bardzo trafnie ujmuje W. Giertych. Od tej chwili to człowiek sam reaguje naprawdę i wartości ewangeliczne. „Wyjście od działającego podmiotu nie oznacza subiektywnego relatywizmu moralnego, gdyż uwzględnia on obiektywną strukturę władz duchowych, które zmierzają do prawdy i dobra i które są otwarte na perspektywę objawionej prawdy przyjętej przez wiarę oraz na perspektywę dobra inspirowanego przez Ducha Świętego”; t.n.ż.e, *Rachunek sumienia teologii moralnej*, Kraków 2004, s. 7.

¹³ „Tego zaś rodzaju wolność polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia prywatnym i publicznym, indywidualnym lub w łączności z innymi, byle w godziwym zakresie”; DWR 2.

oparcie refleksji na fundamencie chrześcijańskiego personalizmu, przywrócenie teologiczności myślenia oraz optymistycznej wizji człowieka i świata, odkrycie wspólnotowego wymiaru moralności chrześcijańskiej (etos grupowy).¹⁴

Reasumując, należy stwierdzić, że Sobór pozytywnie wpłynął na badania teologicznomoralne. W tematach poruszanych przez teologów przestało dominować zagadnienie grzechu. Zmiany, które zapoczątkował Sobór, bardzo trafnie przedstawił P. Góralczyk: „Miłość odzyskuje swoje centralne znaczenie, a wezwania do świętości nie stawia się już na marginesie zainteresowania ani nie kieruje się wyłącznie w stronę życia klasztornego. Chrystus wraca do moralności chrześcijańskiej jako rzeczywistość w niej istotna i wielowymiarowa: jako najwyższy wzór osobowy, w tajemnicy paschalnej, w samym dziele zbawczym, w Komunii Kościoła, w znakach sakramentalnych”¹⁵.

Recepcja Soboru w teologii moralnej w Polsce

W Polsce jednym z reprezentantów tej odmienionej teologii moralnej był S. Rosik. W swojej głównej monografii odnośnie do personalistycznego podejścia w teologii moralnej napisał: „W dobie obecnej winna ona [teologia moralna – R.C.] poważnie traktować całą konkretną rzeczywistość, a zwłaszcza indywidualność drugiej osoby, uwzględniać jej wymagania w spotkaniu interpersonalnym”¹⁶. Dlatego zasadniczym punktem odnowy teologii moralnej w nurcie teologii posoborowej, według S. Rosika, było zwrócenie uwagi na *kairos*, czyli podmiotową sy-

¹⁴ „Moralność chrześcijańska nie jest indywidualistyczna. Zarówno egzystencja chrześcijanina, jak i sposób tej egzystencji naznaczone są znamieniem wspólnotowości. Fakt ów ukazuje ten aspekt życia chrześcijańskiego, który wiąże się z działaniem moralnym człowieka jako istoty społecznej, tzn. istoty w swej bytowej strukturze i w swych osobowych funkcjach (świadomych i wolnych działaniach) z konieczności odniesionej do «Ty» Boga-Stwórcy oraz do «ty» drugiego człowieka jako jednostki i jako społeczności. Chrześcijanin jako człowiek z natury jest istotą dialogiczną, a więc jego egzystencja w sposób konieczny naznaczona jest relacją społeczną, w której istotną treść stanowi dawanie się innym i współżycie z innymi”; S. Rosik, *Wezwania wybory moralne*, s. 266.

¹⁵ P. Góralczyk, *Główne wyznaczniki odnowy teologii moralnej u kresu tysiąclecia*, w: J. Na górnym, K. Jezyna (red.), *Teologia moralna u kresu II tysiąclecia*, s. 105.

¹⁶ S. Rosik, *Wyzwania i wybory moralne*, s. 277. Podobny szkicowy program odnowy zawarty jest w pozycji W. Giertycha; *Rachunek sumienia teologii moralnej*. Jego zdaniem „teologia moralna ma być życiowo związana z tajemnicą Chrystusa i z historią zbawienia; musi mieć wyraźną orientację antropologiczną; większy nacisk musi być położony na cnoty teologalne; powołanie do świętości dotyczy wszystkich ochrzczonych; musi opierać się na Słowie Bożym; trzeba uwzględniać w niej rozwój historyczny; musi dostrzegać współczesne znaki czasu; należy porzucić kazuistykę i dominację problematyki grzechu; nauka św. Tomasa ma nadal stanowić wzór dla poszukiwań teologicznych; teologia musi uwzględniać wskazania Magisterium Kościoła”; *tamże*, s. 69.

tuację człowieka: „... autentycznej moralności chrześcijańskiej nie można wtłoczyć w łożysko prawa. Prawo, nawet najdoskonalsze, nie jest zdolne wyrazić z całą giętkością i precyzją, co to jest życie według Chrystusa. Jest ono zbyt ogólne, by ingerować we wszystkie szczegóły, zwłaszcza te najbardziej indywidualne, i zbyt sztywne, aby oddać całą spontaniczność i zmienność sytuacji etycznej, uwzględnić wolność wyższego rzędu, niesłychaną pomysłowość Ducha Świętego”.¹⁷ Jednym słowem przedsoborowej teologii moralnej brakowało żywego odniesienia do Objawienia, co doprowadziło do jej znaturalizowania i zagubienia wymiaru łaski. W podobnie krytyczny sposób myśleli teologowie protestancy. Przykładem może być M. Luther i K. Barth. O tym sprzeczniwie obydwu wobec ontologii w teologii wspomina J. Ratzinger w książeczce *Prawda w teologii*: „Przyjęcie filozofii przez teologię równało się według niego [Lutra – R.C.] zniszczeniu przesłania o łasce, a zatem zniszczeniu samego rdzenia Ewangelii. Filozofia jest według niego sposobem wyrażania się człowieka, który nie wie o łasce i sam próbuje zbudować sobie własną mądrość i sprawiedliwość. Przeciwwstawienie się usprawiedliwienia z uczynków i usprawiedliwienia z łaski, które według Lutra przedstawia linię graniczną między Chrystusem a Antychrystem, staje się dla niego identyczne z przeciwstawieniem filozofii i myślenia opartego na słowie Biblii. Filozofia jest w takiej perspektywie czystą zdradą teologii”¹⁸. W rzeczywistości, mimo że filozofia i teologia stanowią dwie odrębne dziedziny poznania, nie muszą być one w opozycji. Wyrazem takiego widzenia relacji między tymi dziedzinami była encyklika *Fides et ratio* Jana Pawła II. Myśl tę wyraził papież w następujący sposób: „Głęboka więź między mądrością teologiczną a wiedzą filozoficzną to jeden z najbardziej oryginalnych elementów dziedzictwa, którym posługuje się chrześcijańska tradycja zgłębiając prawdę objawioną”¹⁹.

Szkicowo program odnowy teologii moralnej, według S. Rosika, można by przedstawić w następujący sposób:

¹⁷ S. Rosik, *Etyczne poszukiwania współczesnego człowieka*. w: A. Hartliński, B. Walczak (red.), *Chrześcijańska wizja człowieka*, Poznań 1977, s. 91-223.

¹⁸ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, Kraków 2005, s. 18. Barth natomiast w *analogiae entis* widział wynalazek Antychrysta i jedyny, ale zarazem nieodparty powód do tego, by nie stać się katolikiem. „Według niego wiara ukazuje, że wszystkie obrazy Boga powstające dzięki myśleniu opierają się nie na nawiązaniu, ale na paradoksie. Przyjmuje całkowicie odmiennego Boga, takiego, którego nie da się wytworzyć w procesie myślenia i któremu ten proces nie zagraża”; *tamże*, s. 19. Wielu teologów katolickich po II Soborze Watykańskim próbowało budować swoją teologię w stałym dialogu z teologami ewangelickimi częściowo przejmując ich sposób uprawiania teologii. Można tu wymienić m.in. F. Böcklego i B. Häringa.

¹⁹ FR 105. Można także tutaj przytoczyć słynne słowa Eriugeny: „Nemo intrat in caelum nisi per philosophiam”, które można by było przetłumaczyć, że nikt nie może wejść do nieba bez mądrości. Współcześnie ten aspekt mądrościowy został w filozofii zaniedbany.

- Przez pogłębienie refleksji doktrynalnej przewycięzenia panującej jeszcze niekiedy kazuistyki i legalizmu;
- Spełnienie postulatów wykorzystania rozpoznanych dyscyplin współczesnej filozofii, psychologii, socjologii, czyli dziedzin, które określamy jako współczesną antropologię;
- Podejmowanie próby dialogu z teoriami moralności niechrześcijańskich jako ich partnerskiego wkładu w rozwój ogólnoludzkiej kultury moralnej;
- Podejmowanie wysiłków pokonania trudności wyłaniających się w obszarze relacji teorii moralnej do etyki i dogmatyki;
- Pogłębienie problematyki charakteru naukowego teologii moralnej.

Inną charakterystyczną cechą posoborowej teologii jest odkrycie wymiaru wspólnotowego moralności chrześcijańskiej. Było to o tyle ważne, że przy końcu XX w. dominowały dwa systemy społeczno-ekonomiczne, które nieadekwatnie odczytywały społeczną naturę człowieka. Istniało zatem niebezpieczeństwo, że modele te będą miały także wpływ na wspólnotę Kościoła. Pierwszy z nich, kolektywizm, zbyt podporządkował jednostkę społeczeństwu, zapoznając indywidualność człowieka. Drugi, dominujący na Zachodzie, podkreślał indywidualność człowieka, jego podmiotowość, zapoznając, niestety, wzajemne podporządkowanie się sobie członków wspólnoty. Teologia moralna, odpowiadając na te zniekształcenia, przypominała zasadę personalistyczną, że osoba ma pierwszeństwo przed społecznością, a szacunek wobec godności osoby ludzkiej jest podstawą prawdziwego ładu społecznego, w którym wartości osobowe będą miały pierwszeństwo przed wartościami i dobrami utylitarnymi.

Etyka autonomiczna jako próba odpowiedzi na przemiany zapoczątkowane na Soborze

Jedną z prób budowania nowej teologii moralnej, która zasadniczo nie przyjęła się na terenie Polski, jest etyka autonomiczna. Za jej prekursora uważa się A. Auera. Swoje poglądy zebrał on w monografii²⁰, w której opowiada się za racjonalnością w moralności, a dane Objawienia zalicza zasadniczo jedynie do horyzontu działania człowieka. Zdaniem Auera, jedynie racjonalność jest podstawą powszechności. Normy, które nie przekonują albo są słabo uzasadnione, trudno jest respektować i żądać tego od innych. Sposób uprawiania teologii moralnej, coraz częściej nazywanej etyką teologiczną, znalazł wielu zwolenników. Do tych bardziej znanych zaliczają się: F. Böckle, W. Korff, D. Mieth,

²⁰ A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971.

K. W. Merks, J. Fuchs.²¹ Bardzo duży wpływ na rozwój tego sposobu uprawiania teologii moralnej wywarł przez swoją antropologię teologiczną K. Rahner. Uwidacznia się to w sposób szczególny w poglądach J. Fuchsa. Rahner uważał, że każda jednostka ludzka jest niepowtarzalna i nie da się jej ująć w żadne ogólne kategorie. Owa wyjątkowość człowieka wypływa właśnie z jego wolności, która jest rzeczywistością transcendentnego doświadczenia.²² Niestety, owo zwrócenie uwagi na wolność człowieka doprowadziło do przeciwstawienia sobie pojęć osoby i natury. Natura w etyce autonomicznej została pozbawiona bezpośredniego wymiaru moralnego – natura mówi nam o faktach, nie zaś o powinnościach. Dlatego wymiar moralny musi jej zostać nadany przez inną, zewnętrzną wobec niej instancję. Tą instancją jest osoba, która jednak musi się liczyć z prawidłowościami właściwymi ludzkiej naturze – w tym sensie natura, choć bezpośrednio nie jest normą moralności, jest rzeczywistością moralnie doniosłą, ma własną strukturę, którą wyrażają np. inklinacje naturalne. Struktura ta jest na tyle aksjologicznie otwarta, że sama z siebie nie determinuje właściwej do niej relacji autonomicznego podmiotu.²³ Kryterium moralnego dobra dla J. Fuchsa staje się samorozumienie (*Selbstverständnis*): „To podmiot «ustala» miarę tego, co zgodnie z jego każdorazowym pojmowaniem siebie jest słuszne, rozsądne, ludzkie”²⁴. Odpowiedzią na tak skrojoną teologię moralną jest etyka wiary.

²¹ Temu ostatniemu bardzo dobra pracę poświęcił J. Merecki. Krytykuje on w niej słusznie poglądy Fuchsa dotyczące ludzkiego działania. Fuchs dzieli działanie na dwie odrębne płaszczyzny: transcendentną i kategoriałną. Dziedzina wiary należy, wg niego, do płaszczyzny transcendentnej, moralność chrześcijańska natomiast w swej materialnej treści nie może być różna od moralności autonomiczno-ludzkiej. W ten sposób wydarzenie Jezusa nie ma wpływu na działanie człowieka i jego konkretne czyny; por. t e n z e, *Spór o prawo naturalne. Analiza modelu argumentacji etycznej J. Fuchsa*, Lublin 2001, s. 78nn.

²² „Diese Freiheit ist darum nicht das neutrale Vermögen, das man als von sich Verschiedenes hat und bei sich trägt, sondern sie ist eine Grundeigentümlichkeit des personhaften Seienden, das sich in zeitlicher, immer schon geschehender Tat, als Selbstbesitz, als das Verantwortete erfährt, bis die subjektive, subjekthafte Antwort auf jene unendliche Unbegreiflichkeit sich diesem Wesen in seinem Transzendenz zuschickt und als solche angenommen oder verweigert wird”; K. R a h n e r, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg im Breisgau 1976, s. 49.

²³ Poglądy J. Fuchsa dotyczące obowiązywalności prawa naturalnego referuje J. Merecki: „Błąd etyki scholastycznej polegał na tym iż z rzekomo – zdaniem Fuchsa – obiektywnie danej struktury natury ludzkiej chciała ona odczytać wiążące człowieka normy moralne. Tymczasem wszelkie dobra związane z naturą ludzką to nie dobra we właściwym sensie moralne, lecz przedmoralne. Dobra takie jak życie, zdrowie, integralność cielesna są dobrami, które są ważne dla samospelnienia człowieka; samo jednak posiadanie tych dóbr nie sprawia, że człowiek jest moralnie dobry”; t e n z e, *Spór o prawo naturalne*, s. 89.

²⁴ *Tamże*, s. 90.

Etyka wiary

Odpowiedzią na etykę autonomiczną była etyka wiary. Jej główni przedstawiciele to: B. Stoeckle, J. Ratzinger, H. U. von Balthasar, H. Rotter²⁵, K. Hilpert, M. Rhonheimer, G. Ermecke, A. Laun. Teologowie ci skupili się na obronie znaczenia Objawienia dla moralności normatywnej wspólnoty chrześcijańskiej, mającej, ich zdaniem, swój *Gruppenethos*, wyczerpująco przedstawiony przez św. Pawła w jego w listach. Normą dla działania chrześcijanina ma się stać sam Jezus Chrystus: „Konkretna egzystencja Chrystusa – jego życie, cierpienie, śmierć i ostatecznie cielesne zmartwychwstanie – znosi w sobie wszystkie pozostałe systemy normowania etycznego; moralne działanie chrześcijan musi odpowiadać tylko przed tą Normą, która sama jest pierwowzorem doskonałego posłuszeństwa Bogu Ojcu. (...) Dokonana w Osobie Chrystusa synteza całej woli Ojca jest eschatologiczna i nieprześcigniona, dlatego *apriori* uniwersalnie normatywna”²⁶. Dlatego też chrześcijanin nie może sobie pozwolić na sprowadzenie moralności chrześcijańskiej do tej naturalnej. Byłoby to – jak zauważa P. Góralczyk – popadaniem w naturalizm, racjonalizm i pelagianizm, który nie uwzględni wymagań życia łaski, a przecież to łaska jest przyczyną nowego sposobu bytowania chrześcijanina. „Całe działanie moralne chrześcijanina jest «nowe», nie tylko w sferze motywacji. Z tego względu mówi się o sakramentalnym charakterze moralności chrześcijańskiej, o moralności Nowego Przymierza o udziale człowieka w życiu Trójcy Świętej, a szczególnie o chrystocentrycznym charakterze moralności chrześcijańskiej”²⁷.

Odpowiedzią na etykę autonomiczną jest encyklika Jana Pawła II *Veritatis splendor*. W sposób szczególny papież skrytykował w niej złe rozumienie opcji fundamentalnej, konsekwencjonalizm, teleologizm, proporcjonalizm. Błędy te pochodzą z tego, że teologowie zbyt silnie uzależnieni są od tendencji „tego świata”,

²⁵ H. Rotter może być zaliczany zarówno do przedstawicieli etyki autonomicznej, jak i etyków wiary. Jego głównym celem było uczynić swoje etyczne poglądy niezależnie od wiary zrozumiałymi: „Es kann einem primär darum gehen, in der heutigen Welt unabhängig vom Glauben verständlich zu sein, um so die Anliegen eines christlichen Ethos in den Pluralismus modernen Denkens einzubringen. Man kann beabsichtigen, die Rationalität eines solchen Ethos zu betonen und sich von einem positivistischen Autoritätsverständnis absetzen”; t e n z e, *Christlicher Glaube und geschichtliche Beziehung*, w: K. Golser (red.), *Christlicher Glaube und Moral*, Innsbruck-Wien 1986, s. 43.

²⁶ H. U. von Balthasar, *Dziewięć tez o etyce chrześcijańskiej*, w: J. Ratzinger, *Podstawy moralności chrześcijańskiej*, tłum. E. Adamiak, Poznań 1999, s. 59.

²⁷ P. Góralczyk, *Główne wyznaczniki odnowy teologii moralnej u kresu tysiąclecia*, s. 101. Głównym przedstawicielem moralności łaski jest J. Ziegler. *Vom „Sein in Christus” zum „Leben in Christus”*. *Das Strukturgesetz einer Gnadenmoral*, Forum Katholische Theologie 4 (1988) z. 1, s. 1-18.

który absolutyzuje wolność. „Wolność [wtedy – R.C.] rościłaby sobie prawo do takiej autonomii moralnej, która w praktyce oznaczałaby zupełną jej suwerenność”²⁸. Papież, będąc etykiem wiary, sprzeciwił się także rozdzielaniu etosu zbawienia (*Heilsethos*) oraz etosu spraw doczesnych (*Weltethos*). Podmiotem działania w obu tych wymiarach jest sam człowiek, który, czerpiąc najważniejsze wskazania z Objawienia, musi starać się szukać odpowiednich norm operatywnych. Nigdy nie można do końca oddzielić obydwu porządków. Tymczasem oddzielenie tych dwóch porządków doprowadziło do ograniczenia roli słowa Bożego jedynie do paranezy, ogólnikowego napomnienia i zachęty, „którą później tylko autonomiczny rozum musi sam wypełnić konkretną treścią, ustanawiając normy moralne rzeczywiście «obiektywne», tzn. dostosowane do określonej sytuacji historycznej”²⁹.

Następną konsekwencją oddzielenia obydwu porządków w niektórych opracowaniach teologicznej etyki autonomicznej było zakwestionowanie kompetencji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w sprawach moralnych. Sprzeciwiając się temu, Jan Paweł II jeszcze raz podkreślił, że „nie tylko dziedzina prawd wiary, ale także nierozzerwalne z nią związana dziedzina moralności stanowi przedmiot interwencji Magisterium Kościoła, którego zadaniem jest «rozstrzyganie, poprzez wiążące sumienia wiernych sądy normatywne, które działania ze swej natury są zgodne z wymogami wiary i przyczyniają się do jej ukazania w życiu, które zaś są z nimi sprzeczne z powodu ich wewnętrznego zła»”³⁰. Wiara zatem stanowi integralny element w rozwoju moralnym chrześcijanina dlatego także to, co dotyczy *humanum*, o ile jest istotne do przeżywania wiary, powinno podlegać kompetencji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Należy oczywiście jeszcze raz podkreślić, że celem pierwszym badań teologicznomoralnych nie jest sama moralność, ale nowe życie w Chrystusie³¹. I właśnie ten punkt najbardziej uwydatnia usytuowanie się tej encykliki w nurcie teologii posoborowej.

Podsumowując, należy stwierdzić, że zmiany zapoczątkowane przez II Sobór Watykański wpłynęły pozytywnie na rozwój teologii moralnej, która przestała się koncentrować jedynie na przepisach prawa naturalnego, ale przez żywe odniesienie do Pisma Świętego i Tradycji podjęła wysiłek ukazania istoty powołania chrześcijańskiego, a także środków zbawczych, które zostały oddane na służbę zbawienia.

ks. Rafał Czekański, Warszawa

²⁸ VS 35.

²⁹ *Tamże*, 37.

³⁰ *Tamże*, 110. Jan Paweł II powołuje się w tym miejscu na Instrukcje Kongregacji Nauki Wiary o powołaniu teologa *Donum veritatis*, 16.

³¹ Por. komentarz do *Veritatis splendor*, w: W. Giertych *Rachunek sumienia teologii moralnej*, s. 78.

II. MIŁOŚĆ SERCEM CHRZEŚCIJAŃSTWA Z refleksji nad myślą J. Ratzingera¹

Temat: „Miłość – sercem chrześcijaństwa” w ujęciu kard. Ratzingera – dziś papieża Benedykta XVI, który mamy podjąć w naszej refleksji, jakby ze swej natury domaga się odpowiedzi na podstawowe pytanie, które wyłania się w kontekście naszego tematu, a mianowicie:

Jak Benedykt XVI rozumie miłość?

Tematem naszej refleksji jest to, co najważniejsze w życiu człowieka: miłość. „Bóg jest miłością” – oto istota przesłania chrześcijańskiego. Kard. Ratzinger, już jako papież Benedykt XVI, swoją pierwszą encyklikę pisze właśnie o miłości, angażując wszystkie swe intelektualne siły, by przybliżyć możliwie sugestywnie tę najważniejszą z chrześcijańskich prawd.

Czym jest zatem miłość w rozumieniu kard. Ratzingera? A w tym kontekście: Jak mają się do siebie miłość przyrodzona *eros* i nadprzyrodzona *agape*, *caritas* w jego ujęciu? Kard. Ratzinger podkreśla, że już na wstępie każdej refleksji o miłości należy przeciwstawić się tendencji, która prowadzi do rozdzielania *erosu* i *agape*, tak jakby to były dwie zupełnie inne rzeczywistości. Przeciwwstawianie ich stanowi sposób zniekształcania jednej i drugiej. Bo „miłość, której dążenie sięga nadprzyrodzoności, jawi się tu jako coś pozbawionego siły, podczas gdy ten drugi rodzaj miłości próbuje się związać ze skończonością, obniżając jej wartość i odmawiając zdolności wznoszenia się ku nieskończoności, co znów w fałszywym świetle stawia «miłość ziemską», która przecież w swej istocie jest pragnieniem nieskończonego spełnienia”.² A przecież obie je łączy boski pierwiastek.

Ratzinger podkreśla, że „miłość duchowa”, gardząc ciałem, przestaje być miłością. Z drugiej zaś strony, nie można odrzucać ducha, gloryfikując jedynie ciało, bo miłość traci swój boski i wieczny horyzont. Zaznacza on, że ten, kto zamyka miłość w granicach doczesności, zabiera jej coś, co stanowi jej najgłębszą tożsamość. Bo wiem „to do niej [do miłości] należy przyszłość nieskrępowana granicami i nie da się jej zamknąć w skończoności!!!”³

¹ Niniejszy tekst jest referatem wygłoszonym 16 maja 2006 r. na konferencji zorganizowanej przez Sekcję Teologii Moralnej UKSW w Warszawie *Benedykt XVI – Sługa i Strażnik Prawdy*.

² Zob. J. Ratzinger, *Patrząc na Chrystusa*, Warszawa 1991, s. 57.

³ Zob. *tamże*.

W tym kontekście kard. Ratzinger przywołuje ogólną zasadę, że „łaska zakłada istnienie natury” (łaska buduje na naturze), i podkreśla, że zasada ta „obowiązuje również tutaj, i właśnie tutaj. Stąd też próba skierowania nowej, ofiarowanej przez Boga miłości (*agape, caritas*) gdzieś poza sferę natury, czy wręcz przeciw niej, była w rezultacie wyrodzeniem się z tej miłości w jej karykaturę”⁴.

Widać więc tu wyraźnie potrzebę jedności ciała i ducha. W encyklice *Deus caritas est* (DCE) Benedykt XVI wyjaśnia, że by stało się to możliwe, *eros* musi przejść drogę oczyszczenia.⁵ Miłość zmysłowa, niepewna, poszukująca jedynie wrażeń i przyjemności dla siebie, osiąga dojrzałość, gdy staje się odkryciem drugiego człowieka. Wtedy ta sama erotyczna miłość, która wcześniej była nastawiona wyłącznie na siebie i swoją satysfakcję, zaczyna poszukiwać dobra osoby ukochanej. Namiętność staje się troską, a żywioł przyjemności – otwartym sercem chętnym do samopoświęcenia. W ten sposób *eros* i *agape* ujawniają swą wewnętrzną spójność. Nie należy już je przeciwstawiać sobie, bo one się wzajemnie dopełniają, a osierocone – giną w fałszywym spirytualizmie lub jałowym erotyzmie.⁶

Owe różnienia miłości, a jednocześnie ich wzajemna więź, prowadzi do próby uchwycenia, czym jest w ogóle miłość. Stawia się tu zatem zasadnicze pytanie niniejszej refleksji: Jak rozumie miłość jako taką Ratzinger? Czym więc jest ona dla niego w swojej istocie? Otóż kardynał podkreśla, że szukając znaczenia słowa „miłość” w jego pierwotnym wymiarze, napotykamy problem niemożności uzyskania odpowiedzi na pytanie, co ono oznacza w istocie. Należy zaznaczyć, że fenomen zawarty w słowie „miłość” jawi się jako ogromnie bogaty i wieloznaczny. Nie zubożając wielorakości aspektów i poziomów znaczenia tego słowa, można powiedzieć, że określa ono „akt zasadniczego potwierdzenia kogoś innego, w odpowiedzi TAK skierowanej do odbiorcy miłości”.⁷

Tak rozumiana miłość wypowiada się w życiu człowieka na czterech płaszczyznach, które wyraźnie można dostrzec w przesłaniu kard. Ratzingera, są nimi: miłość Boga, miłość samego siebie, miłość bliźniego, miłość Kościoła. Jak się jawi owo TAK na tych płaszczyznach miłości w naszym życiu? Jest to TAK skierowane do (wobec) Boga, siebie samego, bliźniego oraz Kościoła jako wspólnoty stwórczo-zbawczej.

⁴ Tamże.

⁵ Zob. DCE 4.

⁶ Zob. T. Bartoś, *Miłość według Benedykta XVI*, <http://serwisy.gazeta.pl/swiat/2029020,34181,3146887.htm>, 03.02.2006.

⁷ Zob. J. Ratzinger, *Patrząc na Chrystusa*, s. 58.

Miłość Boga

Przechodzimy do refleksji wokół pierwszej płaszczyzny realizowania miłości w naszym życiu, a mianowicie: do miłości Boga. Należy tu zaakcentować, że miłość nakazana albo wymuszona jest raczej drogą zakłamania i obfudy niż budzeniem kochającego serca. Miłości nie można nakazać – wie o tym papież i wprost o tym pisze w swojej pierwszej encyklice. Jak więc rozumieć słowa przykazania: „Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym sercem, całą swoją duszą, całą swoją mocą i całym swoim umysłem”? Benedykt XVI odpowiada tak: „Miłość nie jest przykazaniem, lecz odpowiedzią na dar miłości, z jaką przychodzi do człowieka Bóg!!!”⁸

Powołując się na orędzie miłości Nowego Testamentu, dziś coraz natęczywiej występuje tendencja do zupełnego zastąpienia kultu chrześcijańskiego przez miłość braterską, tendencja do eliminacji bezpośredniego odniesienia się człowieka w czci i miłości do Boga, tzn. bezpośredniej relacji miłości człowiek – Bóg.⁹ Nie trudno zrozumieć dlaczego ta, na pierwszy rzut oka tak sympatyczna, koncepcja nie służy ani chrześcijaństwu, ani prawdziwemu człowieczeństwu. Ponieważ miłość braterska, która chce wystarczyć sama sobie, ostatecznie prowadzi do skrajnego egotyzmu i egoizmu. „Nie jest to bowiem miłość otwarta, cicha, bezinteresowna, ponieważ nie uznaje potrzeby swego odkupienia przez Tego, który sam jeden tylko kocha prawdziwie i wystarczająco”.¹⁰ Przy całej dobrej woli, ta ludzka miłość czyni krzywdę sobie samej i drugiemu, ponieważ człowiek nie znajduje pełni w samej wspólnocie z bliźnimi, lecz odnajduje ją dopiero we wspólnocie tej bezinteresownej miłości do Boga, która jest Jego uwielbieniem. Kardynał zwraca w tym miejscu uwagę na to, że „bezinteresowność tego uwielbienia jest największą szansą, jest pełnią człowieczeństwa, jego prawdziwym i ostatecznym wyzwoleniem”.¹¹

Miłość siebie samego

Drugą płaszczyzną miłości jest miłość siebie samego. To jest ważna kwestia w życiu chrześcijańskim, ponieważ mamy miłować bliźniego „jak siebie samego”. I tutaj – zauważa Ratzinger – pojawia się problem, a wraz z nim pytanie: Czy istnieje właściwie coś takiego, co nazywamy „miłością skierowaną ku sobie”? Czy jest to pojęcie sensowne, a jeżeli tak, to jak należy je rozumieć?

⁸ DCE, *Wprowadzenie*.

⁹ Zob. J. Ratzinger, *Stużyć prawdzie. Myśli na każdy dzień*, tłum. A. Warkotsch, Poznań-Warszawa-Lublin, 1983, s. 74.

¹⁰ *Tamże*.

¹¹ *Zob. tamże*.

Szukając odpowiedzi na te pytania, natrafiamy na wewnętrzną rozterkę człowieka.

– Dlaczego ludzkie „ja” jest tak zbudowane, że wymaga ciągłego przewyżczania siebie, ciągłego liczenia się z innymi ludźmi?

– Dlaczego odmówiono mi tych talentów, które dostały się innym, czyniąc ich życie bogatszym, wolniejszym, szczęśliwszym?

– Dlaczego muszę zмагаć się stale z tym moim krnąbrnym i opornym „ja”?

– Dlaczego rzucony zostałem w świat, z którym nie mogę się pogodzić?

Wielu jest ludzi, którzy żyją w rozdźwięku z samym sobą. Najgłębszą przyczyną schorzeń psychicznych jest – jak mówi doświadczenie psychiatrów – brak zgody na własne „ja”, konflikt człowieka z wrodzoną mu naturą. Konsekwencją braku jedności z samym sobą jest zamknięcie się na drugiego człowieka i niezdolność do miłości. Można też powiedzieć odwrotnie, że tylko ten, kto znajduje potwierdzenie swej egzystencji przez drugich, może zaakceptować sam siebie.¹²

„... miłować bliźniego jak siebie samego”. Nie ma tu wymagania heroizmu awanturniczego i zakłamanego – zauważa kard. Ratzinger. Nie jest tu powiedziane, że trzeba zaprzecić się siebie, zdegradować się, poświęcając się tylko bliźnim. Nie! Należy kochać tak jak siebie samego. Ani więcej, ani mniej – mówi Ratzinger. Człowiek, który nie pogodził się ze sobą, nie może też być naprawdę dobry dla innych. Kto nie akceptuje siebie, odrzucać też będzie innych.¹³

Otóż, dostrzega się tu, że miłość samego siebie i miłość bliźniego splatają się nierozdzielnie. Można więc powiedzieć, że „przykazanie miłowania bliźniego «jak siebie samego» staje się dziś dla nas lekcją samoakceptacji, bez której nie będziemy zdolni akceptować drugich. W końcu też akceptując siebie, akceptuję Stworzyciela. Moje «JA» z wszystkimi jego ograniczeniami i trudnościami jest częścią Stworzenia”.¹⁴

Kard. Ratzinger podkreśla, że każdy człowiek, by mógł pokochać i zaakceptować siebie, musi przeżyć coś w rodzaju przewrotu kopernikańskiego. „Kopernik odkrył – pisze on – że to nie słońce kręci się wokół ziemi, lecz ziemia wraz z innymi planetami krąży wokół słońca. Każdy z nas widzi się najpierw tak, jakby był właśnie małą ziemią, wokół której kręcić się mają wszystkie słońca”¹⁵. Rewolucja kopernikańska, do której człowiek jest tu wezwany, polega na tym, by przestał on uważać swoje „ja” za centrum świata, lecz zaczął je traktować na równi z wszystkimi dziećmi Bożymi, i to z punktu odniesienia do prawdziwego centrum, jakim jest Stwórca. Tylko wtedy, gdy Bóg staje się centrum mojego życia, jest możliwe „miłowanie siebie”.

¹² Zob. *tamże*, s. 285.

¹³ Zob. *tenże*, *Patrząc na Chrystusa*, s. 72.

¹⁴ *Tenże*, *Służyć prawdzie. Myśli na każdy dzień*, s. 285.

¹⁵ *Tenże*, *Patrząc na Chrystusa*, s. 72.

wanie jak siebie samego”. „Bo wszelka ludzka miłość znajduje swą najgłębszą motywację i swoje źródło w Bogu, który jest miłością” – podkreśla kardynał.¹⁶

Miłość bliźniego

Przechodzimy do trzeciej płaszczyzny naszych rozważań – miłości bliźniego. W tym kontekście Ratzinger akcentuje ważną personalistyczną prawdę, że człowiek nigdy nie jest tylko materiałem, z którego buduje się przyszłość. On sam jest ostatnim celem. I nigdy, w żadnych warunkach nie traci swej indywidualności. Pozostaje „zawsze wciąż nowym, sięgającym w nieskończoność pytaniem, żądającym osobistej odpowiedzi, takiej, której nie można bez reszty z góry zaplanować”. Dlatego też można stwierdzić, że nigdy nie zaistnieją takie warunki, w których osobiste, troskliwe i miłujące zaangażowanie się w sprawę drugiego człowieka stanie się zbędne. Kardynał podkreśla, że „właściwym sercem chrześcijaństwa jest i pozostanie miłość bliźniego!!!¹⁷ Albowiem każdy poszczególny człowiek jest przez Boga nieskończenie umiłowany i każdy posiada nieskończoną wartość”. Potwierdzenie tej prawdy mogą stanowić słowa Chrystusa, które głęboko ujęte przez Pascala jako przekonujący dowód przywołuje kard. Ratzinger: „W moich łękach przedśmiertnych myślałem o tobie. Tę kropkę krwi mojej przelałem za ciebie”.¹⁸

Dalej kardynał podkreśla, że „jeśli człowiek przez swoją miłość potrafił nadać sens życiu choćby jednego jedynego z innych ludzi, to już jego własne życie nieskończenie się opłaciło. I tak pozostanie zawsze, że ludzie żyć będą życiodajną, nadającą sens miłością drugiego człowieka”. Będzie tak bez względu na czas i warunki życia. Żadna reforma i żadna rewolucja nie sprawią, że dar miłości stanie się zbyteczny. I na odwrót: w świecie pełnym obcości, wrogości, zazdrości, nienawiści, miłość okazana przez kogoś, kto potrafił wyłamać się z wrogiej zbiorowości i okazać się potrzebującemu bratem, zawsze była nadzieją i wyzwoleniem.¹⁹

- Tylko pomagając zbawić się innym, sami doznajemy zbawienia.
- Tylko ochraniając innych, sami znajdujemy ochronę.
- Tylko troszcząc się o innych, sami stajemy się przedmiotem troski.
- Kto zaczyna bronić innych, wnet przekonuje się, że sam doznaje obrony, że ratując innych, sami u nich znajduje ratunek.

„Być może dlatego jesteśmy dziś tacy złośliwi i zgorzkniali, tak dziwnie bezradni w naszym chrześcijaństwie, że usiłujemy pomóc wyłącznie sami sobie?”²⁰

¹⁶ Tenże, *Służyć prawdzie. Myśli na każdy dzień*, s. 314.

¹⁷ Zob. *tamże*, s. 196.

¹⁸ Zob. *tamże*.

¹⁹ Zob. *tamże*.

²⁰ Zob. *tamże*.

W swojej refleksji na temat miłości kard. Ratzinger odwołuje się do przypowieści o miłosiernym Samarytaninie. Podkreśla, że Samarytanin nie kierował się żadnymi teoriami. To „serce mu podpowiadało, czym jest miłość: tutaj i teraz pomagać temu, kto mnie potrzebuje, dając wszystko, co się posiada i co się umie. Czynić dla drugiego tak, jakby był mną. Miłować jak siebie samego”.²¹

Otóż, miłość bliźniego jest miłością skierowaną do tego, kto jest najbliżej. Jej istota polega na tym, że dobra nie odkłada się na przyszłość, lecz czyni się je w swoim najbliższym zasięgu, najlepiej jak się tylko potrafi.

Wspomniana tu przypowieść przypomina nam, byśmy byli czujni w swoim sercu, byśmy umieli zobaczyć, gdzie jest potrzebna nasza miłość...²²

Miłość Kościoła

I ostatnia płaszczyzna, na której chcemy się zatrzymać w niniejszej refleksji jest miłość Kościoła. Kard. Ratzinger zauważa, że „miłość do Chrystusa zawiera w sobie także – chociaż to brzmi w uszach niektórych niewspółcześnie – miłość do Kościoła. Do Kościoła w tym świecie, wraz z jego wszystkimi skazami i zmarszczkami”.²³ Podobnie „miłość między ludźmi jest dopiero wtedy dojrzałą i prawdziwą miłością, gdy nie ma potrzeby patrzeć na drugiego człowieka przez «różowe okulary», gdy staje się zdolna do kochania człowieka na trzeźwo takim, jakim on rzeczywiście jest, z jego słabościami, błędami, niedoskonałościami; kiedy mimo tych braków stoi się przy nim z całą świadomością, że bliźni nie jest żadnym herosem, lecz aż i tylko człowiekiem”.²⁴ Taka miłość i tylko taka, która kocha mimo wszystko, choć nie chce być ślepa, ma w sobie moc zbawiaczą. Ona właśnie może wyzwolić w człowieku dobro, które kryje się za wszelkimi przewrotnościami.²⁵

Właśnie taka miłość może pomóc Kościołowi przyjmować coraz bardziej właściwe mu oblicze. Nie pomogą mu natomiast ci, którzy patrzą z dystansu i „wiedzą wszystko lepiej”, którzy widzą tylko bliźny historii, a nie są zdolni dojrzeć właściwego oblicza Kościoła. „Miłość, przyjmująca Kościół takim, jakim jest, nie mająca nic wspólnego z nieprzyjazną reformie statyką, wyłącznie taka miłość daje szansę rzeczywistej odnowie. Ponieważ prawdziwa miłość jest realistyczna, a więc także i dynamiczna. Widząc drugiego takim, jakim on jest, uświadamia jemu i sobie, kim mógłby być. W ten sposób staje się siłą przemiany”.²⁶

²¹ Zob. tenże, *Patrząc na Chrystusa*, s. 73.

²² Zob. *tamże*.

²³ Tenże, *Służyć prawdzie. Myśli na każdy dzień*, s. 259.

²⁴ *Tamże*.

²⁵ Zob. *tamże*.

²⁶ Zob. *tamże*.

* * *

Reasumując naszą refleksję na temat miłości jako serca chrześcijaństwa w ujęciu kard. Ratzingera można stwierdzić, że miłość w życiu chrześcijanina realizuje się na czterech omówionych płaszczyznach.

Jeśli chodzi o istotę miłości, kardynał zauważa (za św. Pawłem), że „nie było najpierw tego, co duchowe, ale to, co ziemskie; duchowe było potem” (1 Kor 15,46). „Nie może wzrastać w nas miłość nadprzyrodzona, gdy zabraknie jej podstaw ludzkich. Miłość Boga nie jest zaprzeczeniem ani zniszczeniem miłości ludzkiej, lecz pchnięciem jej ku głębi, jej zradykalizowaniem”.²⁷

Miłować – według Ratzingera – to oddychać atmosferą Boga, oddychać Miłością. Napełniać się tą miłością, pozwolić, by ona kształtowała mnie, a potem przekazywać ją innym. Dlatego wzywa nas, chrześcijan, byśmy byli czujni w sercu i śpieszyli z pomocą bliźnim, może właśnie tym najbliższym, którzy potrzebują naszej obecności, naszego czasu, naszej pomocy, naszej służby.

Natalia Gumeniuk, Warszawa

III. MIŁOŚĆ NIEPRZYJACIÓŁ WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

Jednym z problemów współczesnego człowieka jest brak miłości nieprzyjaciół, który przejawia się na różnych płaszczyznach doczesnego życia człowieka. Człowiek został powołany do istnienia z miłości i dla miłości, która zakłada wzajemne dobro i szczęście. Egzystencja współczesnego człowieka pokazuje, że wartości, takie jak miłość, dobro czy szczęście, przyjęły charakter konsumpcyjny. Człowiek stał się środkiem (rzeczą) do osiągnięcia celu (jakim jest dobro i szczęście), a nie samym celem. W takim systemie wartości rodzi się wrogość między ludźmi, nawet bliski może stać się nieprzyjacielem. Przykazanie miłości, które mówi o miłowaniu bliźnich, zakłada przede wszystkim miłowanie nieprzyjaciół. Jezus w swej nauce podkreślił, że człowiek nie dokonuje wielkich czynów, jeśli miłuje swoich bliskich czy przyjaciół, ponieważ wzajemna przyjaźń zakłada miłość.

Zagadnienie to nie zrodziło się we współczesnym świecie, lecz trwa od początku ludzkiego istnienia. Już historia Kaina i Abla, która kończy się tragicznie, jest wskaźnikiem braku miłości bliźniego oraz nieprzyjaciół. Nieprzyjacielem bowiem może zostać nawet najbliższa osoba. Gdy człowiek zapomina o najwyższym celu, którym jest wzajemne dobro i szczęście. W niniejszej refleksji podejmujemy anali-

²⁷ Tenże, *Patrząc na Chrystusa*, s. 65.

tyczną próbę ukazania tego zagadnienia w kontekście współczesnej kultury życia religijno-moralnego.

Przebaczenie jako podstawowy przejaw miłości nieprzyjaciół

Św. Tomasz z Akwinu twierdził, że człowiek, mający jedną wolę, nie może dążyć do różnych rzeczy jednocześnie jako do ostatecznego celu. Bowiem celem ostatecznym jest jedno – dobro doskonałe, ku któremu jest skierowana wola człowieka¹. Bóg jako Stwórca wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych powierza ludziom swoje stworzenie, całą ziemię, by czynili ją sobie podaną i panowali nad nią. Używając swej wolności, człowiek ma dopełnić dzieło Boże. Doskonale wyjaśniają to księgi Nowego Testamentu. Wiadomo, że orędziem Ewangelii jest miłość. Jezus wzywa każdego człowieka do miłości Boga i ludzi, i przypomina, że miłość jest podstawą egzystencji człowieka. Każdy o tym wie i pragnie tej miłości, chce być kochanym i kochać, nawet złoczyńcy, zbrodniarze, tyrani czy zabójcy. Tragedią człowieka jest to, że, pragnąc wzajemnej miłości, bez przerwy przegrywa tę miłość, a winę zrzuca na drugą osobę. Z taką postawą niedługo spotykamy się w życiu codziennym, np. rozpadające się małżeństwo, które na początku pożycia łączyła miłość; nienawiść między narodami, które oskarżają się o błędy popełnione w dalekiej przeszłości; konflikty na różnych płaszczyznach w stosunkach społecznych.² Te wszystkie nieszczęścia powodowane są brakiem miłości nieprzyjaciół, szacunku, pokory, nieumiejętnością przyznania się do własnych błędów. Zazwyczaj człowiek nie potrafi okazać miłości przez przebaczenie – darowanie winy. Przeciwnie, szuka winy w innym i próbuje usprawiedliwić siebie, obarczając drugiego całą winą. Tym samym daje dowód tego, że nie potrzebuje miłosierdzia czy przebaczenia. Człowiek, który nie jest świadomy własnego ubóstwa duchowego, nie jest w stanie pomóc drugiemu ani przyjąć pomocy duchowej od bliźniego³.

Tendencję przerzucania winy na drugą osobę czy na coś innego można zauważyć u początków historii ludzkości. Zjawisko to obserwujemy już w raju u Adama i Ewy, którzy po skosztowaniu zakazanego owocu, gdy usłyszeli Boga przechadzającego się w ogrodzie, ukryli się przed Nim, bo zawstydziili się swojej nagości. Wtedy „rzekł Bóg: Któż ci powiedział, że jesteś nagi? Czy może zjadłeś z drzewa, z którego ci zakazałem jeść? Mężczyzna odpowiedział: Niewiasta, którą postawiłeś przy mnie, dała mi owoc z tego drzewa i zjadłem” (Rdz 3, 11-13). Po tym, Bóg

¹ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, I-II. q. 1-21. a. 5.

² S. Grabska, *Pismo Święte o miłości*, Znak 246/1974, s. 1543.

³ W. Stróżowski, *W stronę filozofii miłosierdzia*, Znak 574/2003, s. 17-18.

zwrócił się z pytaniem do niewiasty: czemu to uczyniła, a niewiasta odpowiedziała, że wąż ją „zwiódł”. Wina pierwszych ludzi, która wynika ze źle pojmowanej i użytej wolności, łączy się z zakłamanym stosunkiem do siebie, do bliźnich oraz do całego świata. Grzech pierworodny jest wyrzeczeniem się Boga, mówiąc Mu „nie”.⁴ Mimo wypowiedzianego przez człowieka „nie” wobec Boga, On nie zostawia go samego w nędzy i nie odrzuca od siebie, lecz okazuje miłosierdzie i przebacza mu winy. Bóg zmiłował się nad własnym stworzeniem i przysłał swego Syna Jednorodzonego Jezusa Chrystusa, jako ofiarę przebłagalną na odpuszczenie grzechów całej ludzkości.

Jezus pokazał, iż człowiek, który doświadcza miłosierdzia od Boga, jest powołany do tego samego czynu, czyli do okazywania miłosierdzia drugiemu człowiekowi.⁵ Często jest tak, że człowiek, który ma zafalszowany obraz świata i zadań stawianych przez Boga człowiekowi, nie potrafi dostrzec własnej winy. Taka osoba ocenia siebie bezkrytycznie, uwzględnia tylko swoje dobro. W związku z tym, winę dostrzega tylko w drugiej osobie, doznając od niej krzywdy, nie potrafi jej przebaczyć. Niekiedy człowiek nie chce stanąć twarzą w twarz wobec prawdy o sobie, bo się tej prawdy boi. Należy wtedy wykonać ruch w przeciwnym kierunku – zstąpić na samo dno swego serca. Człowiek musi zmierzyć się z tym, co go boli, ze swoim sukcesem i porażką, z dobrem i ze złem, którego doświadczył, niezależnie od tego, czy to zło pochodziło od niego, czy on doświadczył go od innych.⁶ Jan Paweł II, widząc tę duchową nędzę ludzkości, powiedział: „Ów ludzki świat może stawać się «bardziej ludzkim» tylko wówczas, gdy we wzajemne stosunki, które kształtują jego moralne oblicze, wprowadzimy moment przebaczenia, tak istotny dla Ewangelii. Przebaczenie świadczy o tym, że w świecie jest obecna miłość potężniejsza niż grzech. Przebaczenie też stanowi podstawowy warunek pojednania – nie tylko w stosunku Boga do człowieka, ale także w stosunkach wzajemnych pomiędzy ludźmi. Świat, z którego wyeliminujemy przebaczenie, może być tylko światem zimnej, bezwzględnej sprawiedliwości, w imię której każdy będzie dochodził swych praw w stosunku do drugiego, a drzemiące w człowieku egoizmy różnego gatunku mogą albo zamienić życie i współżycie ludzi w system ucisku słabszych przez silniejszych, albo też w arenę nieustannej walki jednych przeciw drugim”⁷.

Często jest tak, że proces przebaczenia w relacji międzyludzkich trwa bardzo długo, gdyż człowiek odczuwa brak należnego mu uznania, czuje się niedoceniany, pogardzany czy lekceważony, albo uważa za poniżające prośenie kogoś o przeba-

⁴ K. Rahner, *Sakramenty Kościoła. Medytacje*, Kraków 1997, s. 59.

⁵ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia* (dalej: DiM), 14.

⁶ M. Krocak, *Miłosierdzie bramą do serca człowieka*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/M/MR/mitosierdzie_brama.html, 2006.03.01.

⁷ DiM, 14.

czenie. „Dlatego, kiedy ktoś mówi o wybaczeniu i prosi o wybaczenie, pojawia się warunek, żeby ci, którym mamy wybaczyć, i z którymi mamy się pojednać, najpierw sami przyznali się wobec nas do winy. Natomiast Bóg, który nam pierwszy wybaczył, oczekuje od nas tylko prawdy i uznania naszej winy. Gotowość do wybaczenia, która dla naszych winowajców ma być znakiem i wezwaniem do nawrócenia, jest miarą naszej dojrzałej wiary i prawdziwego poczucia własnej godności. Właśnie dlatego wybaczać, znaczy również o wybaczenie prosić i wybaczenie przyjmować. To nie jest sprawa odwagi i emocji, pobłażliwości czy wymagań, chęci albo niechęci, ale jest to warunek wyzwolenia się ze zła, które prowadzi prostą drogą do głębokiej, duchowej radości”⁸.

Problem niechęci i nieumiejętności okazywania miłości nieprzyjaciółom leży w egoizmie i w pysze, która nie pozwala człowiekowi na zauważenie swoich błędów, za to wyostreza naszą uwagę na cudze nawet najmniejsze pomyłki. Wobec takiej osoby Jezus mówi: „Nie sądzcie, abyście nie byli sądzeni. Bo takim sądem, jakim sądzicie, i was osądzą; i taką miarą, jaka wy mierzycie, wam odmierzą. Cemu to widzisz drzazgę w oku swego brata, a nie dostrzegasz belki we własnym oku? Albo jak możesz mówić swemu bratu: Pozwól, że usunę drzazgę z twego oka, podczas gdy belka [tkwi] w twoim oku? Obludniku, usuń najpierw belkę ze swego oka, a wtedy przejrysz, ażeby usunąć drzazgę z oka swego brata” (Mt 7, 1-5). „Jeśli nie ma we mnie świadomości własnej biedy, nie ma we mnie miłosierdzia. Współczucie nie jest warunkiem wystarczającym do miłosierdzia, jest jednak jego warunkiem koniecznym. A jeśli sam nie wiem, czym jest bieda, nigdy nie dostrzegę jej w drugim człowieku. I nigdy nie będę mu naprawdę współczuł. (...) Świadczący miłosierdzie winien sam być świadomy swojej biedy”⁹. W tym duchu, Jan Paweł II przeprosił za grzechy i zło Kościoła, jak również, po zamachu na swoje życie 13 maja 1981 r., modlił się za „brata, który mnie zranił, a któremu szczerze przebaczyłem”¹⁰.

Miłość nieprzyjaciół powinna wysuwać się na pierwsze miejsce w życiu chrześcijanina. Miłowanie tych, którzy są dla nas dobrzy, są naszymi przyjaciółmi, nie stanowi problemem. Jezus mówi: „Jeśli bowiem miłujecie tych tylko, którzy was miłują, jakaż za to [należy się] wam wdzięczność? Przecież i grzesznicy okazują miłość tym, którzy ich miłują. Jeśli dobrze czynicie tym tylko, którzy wam dobrze czynią, jaka za to [należy się] wam wdzięczność? I grzesznicy to samo czynią” (Łk 6, 32-33). Nieprzyjaciół nie musimy szukać daleko. Każdy nasz przyjaciel: rodzice, rodzeństwo, bliscy znajomi są naszymi potencjalnymi nieprzyjaciółmi. „Takich

⁸ M. Krocak, *Miłosierdzie bramą do serca człowieka*.

⁹ W. Stróżowski, *W stronę filozofii miłosierdzia*, s. 18-25.

¹⁰ Zob. S. Frankiewicz, *Znane i nieznanne oblicza miłosierdzia*, Więź 8-9/2002, s. 23-24.

właśnie małych, uprzykrzonych «nieprzyjaciół» mamy kochać. Jest to sztuką o wiele trudniejszą, niż kochać wielkich nieprzyjaciół, których zazwyczaj nie mamy wielu, zwłaszcza gdy jesteśmy dość przyjemnymi ludźmi. Natomiast ogromną sztuką jest kochać «małych wrogów», których jest wokół każdego z nas cała plejada. Znosić jedni drugich cierpliwie i przyjmować spokojnie jest wielką umiejętnością, mądrością i warunkiem wewnętrznego spokoju¹¹. W kulturze narodów Wschodu spotykamy się z takim powiedzeniem w formie życzenia, które ludzie składają sobie przy różnych okazjach: „Życzę pokoju temu domowi, a potem w świecie”. Interpretacja tego powiedzenia jest następująca: jeśli w domu jest niepokój, człowiek wychodzący z niego w złości czy nienawiści, niesie w świat ten niepokój, i w ten sposób przeplata się łańcuch złości, nienawiści niepokoju i tego ogromnego zła, które panuje w świecie. W związku z tym człowiek musi dbać o to, by pokój mieć w sobie, żeby móc nieść go do innych.

Przebaczenie, o które zabiegamy u Boga – bo któż z nas nie potrzebuje przebaczenia i miłosierdzia – jest szkołą przebaczenia naszym bliźnim. Zabiegając o przebaczenie, sami musimy być gotowi przebaczać. Oczekując miłosierdzia, musimy uczyć się miłosierdzia. Właśnie miłosierdzie doznane od Boga, daje nam możliwość zrozumienia sensu, smaku i znaczenia miłosierdzia¹². Wzór przebaczenia bliźniemu, który stał się „nieprzyjacielem”, Jezus ukazał w przypowieści o synu marnotrawnym. Los młodzieńca staje się dramatem, zamiast szczęścia i miłości spotyka go odrzucenie i upokorzenie. Dopiero wtedy dostrzegł swoje błędy i powrócił do ojca ze skruszonym sercem. Ojciec zachował miłość i szacunek wobec syna, przyjął go i przygotował uroczyste przyjęcie. W tej przypowieści każdy człowiek może odnaleźć siebie czy to w osobie ojca, czy syna, któremu życie w domu ojca stało się niemiłe. Została tu również ukazana ważna prawda w postaci starszego brata, który był wierny ojcu, lecz brakowało mu pokory. Zbyt duża pewność siebie i świadomość swoich zasług nie pozwalają mu zrozumieć dobroci ojca, dlatego okazał wobec młodszego brata zazdrość i pogardę¹³. „Każdy człowiek – jest również tym starszym bratem. Egoizm czyni go zazdrośnym, zatwardza jego serce, zaślepia i zamyka na innych oraz na Boga. Łagodność i miłosierdzie ojca drażnią go i gniewają; szczęście odnalezionego brata ma dla niego posmak goryczy. Także pod tym względem musi się on przemienić, aby doszło do pojednania”¹⁴.

Człowiek spotyka się w życiu z różnymi sytuacjami, w których na różne sposoby okazuje miłość wobec przyjaciół i wrogów. Przejaw miłości wobec drugiej osoby przez miłosierdzie wcale nie musi mieć miejsca tylko w przypadku sytuacji konflikto-

¹¹ S. Wyszyński, *Miłość na co dzień*, Poznań 1980, s. 177-178.

¹² *Tamże*, s. 181.

¹³ Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Reconciliatio et paenitentia* (dalej: ReP), 5.

¹⁴ *Tamże* 6.

wych czy wobec wrogów, lecz również wobec przyjaciół. Św. Tomasz z Akwinu tak pisał o miłosierdziu, przytaczając przykład z nauki św. Augustyna: „Litość jest współczuciem serca z cudzą nędzą, skłaniającym nas do niesienia pomocy w miarę możliwości, litość lub miłosierdzie jest stanem serca, w którym panuje nędza spowodowana nędzą bliźniego”. Św. Tomasz mówi, „iż litość budzi w nas zło bliźnich dlatego, bo jest ono w pewien sposób naszym złem, realnie lub w przewidywaniu. Litość jest współczuciem wobec nędzy cudzej”¹⁵. Wobec tego, przy okazywaniu miłości przez miłosierdzie swoim nieprzyjaciołom czy wrogom, musi towarzyszyć szacunek wobec osoby, której mamy okazać miłosierdzie, zwłaszcza gdy dotyczy to nieprzyjaciela. Jan Paweł II, nawiązując do przypowieści o synu marnotrawnym, stwierdza: „Ojciec nie zapomniał o synu, przeciwnie, zachował dlań całą miłość i szacunek”¹⁶. Zasadą szacunku dla człowieka jest jego godność przekazana w dziele stworzenia na obraz i podobieństwo Boga. „Jeszcze bardziej jasnie godność natury ludzkiej w świetle odkupienia człowieka przez mękę i śmierć Chrystusa, dzięki której stajemy się dziedzicami Bożymi, dziećmi Boga i współdziedzicami Chrystusa (Rz 8,12). Druga podstawa wzajemnego szacunku w stosunkach międzyludzkich to fakt, że sam Bóg szanuje każdego człowieka. Karty Ewangelii dobitnie świadczą o tym, że Chrystus odnosił się z szacunkiem do każdej osoby ludzkiej. Nigdy nie zaprzeczał prawdzie. Stosował ją do ludzi najbardziej potrzebujących, do najbardziej poniżonych, do grzeszników, którymi inni pogardzali. Chrystus nie oceniał ludzi poprzez prymat ich statusu społecznego czy politycznego, w każdym człowieku widział dziecko Boże”¹⁷.

Zwłaszcza w naszych czasach występuje nagląca potrzeba bycia prawdziwym bliźnim dla każdego człowieka. „Szacunek i miłość powinny się rozciągnąć także i na tych, którzy w kwestiach społecznych, politycznych lub też religijnych inaczej niż my myślą bądź postępują; im głębiej bowiem poprzez człowieczeństwo i miłość zrozumiemy sposób ich myślenia, tym łatwiej będziemy mogli nawiązać z nimi dialog. (...) Nauka Chrystusa wymaga, abyśmy wybaczały nawet niegodziwość i rozciągały na wszystkich nieprzyjaciół nakaz miłości, który jest przekazaniem Nowego Prawa”¹⁸. Dowodem na to jest modlitwa Jezusa: „Ojcze, przebac im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23, 34). Chrystus prosi o przebaczenie dla tych, którzy skazali Go na śmierć i okrutnie poniżyli. On nie odpowiada im takim samym radykalizmem, ale odwrotnie – przebacza im, mówiąc, że oni „nie wiedzą, co czynią”.

¹⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Teologiczna*, II–II, q. 23–46, q. 30, a. 1.

¹⁶ ReP 5.

¹⁷ J. Harasim, *Szacunek jako najistotniejszy element miłości bliźniego w Listach św. Pawła*, w: J. Frankowski, B. Wiśniewski (red.), *Warszawskie Studia Biblijne. J. M. Rektorowi ATK ks. Prof. Janowi Stępniewi na czterdziestolecie jego pracy naukowej*, Warszawa 1976, s. 337–338.

¹⁸ KDK 27–28.

Zadaniem każdego człowieka jest naśladowanie Chrystusa przez dążenie do przebaczenia w duchu pokory, nawet swojemu nieprzyjacielowi. W sytuacji, w której nie znajdzie się słowo usprawiedliwiające, należy powiedzieć tak jak Jezus, że oni nie są świadomi tego, co czynią¹⁹. „Tym samym przebaczenie jest pierwszym warunkiem bliskości ludzi ze światem. Żaden człowiek, który nie wybaczają innym, nie rozgrzesza ich niejako z założenia, nie jest wobec tego w stanie znieść ciężaru własnej winy. Oto prawdziwe zbliżenie do ludzi, aż po ich przewinienia; oto postawa radykalnego uznania naszej ułomności, postawa miłości do nieświadomego, nieczułego stworzenia, jakim jest przecież każdy z nas”²⁰.

Jezus, będąc na krzyżu, przekazał naukę o przebaczeniu. Po pierwsze dotyczy ona ludzi, którzy nie są świadomi swoich czynów, ale także tych, którzy są swoich czynów świadomi. Jeden z złoczyńców zwrócił się do Jezusa z następującymi wyrzutami: jeśli jest naprawdę Mesjaszem, to dlaczego nie wybawi siebie i ich! Wówczas drugi złoczyńca zapytał go, czy nie boi się Boga, tak mówiąc, bo oni sami zasłużyli swoimi uczynkami na tę karę zaś Jezus nic złego nie uczynił, nie zasłużył na taką karę: „I dodał: Jezu, wspomnij na mnie, gdy przyjdiesz do swego królestwa. Jezus mu odpowiedział: Zaprawdę, powiadam ci: Dziś będziesz ze Mną w raju” (Łk 23, 42-43). Jezus, widząc skruchę i pokorę grzesznika, przebacza mu wszystkie jego winy, zapomina o wszystkim, co uczynił złego. Co więcej, obiecuje mu życie w miłości i w szczęściu, do którego człowiek został stworzony i powołany. „W czasie swojego życia publicznego Jezus nie tylko przebaczał grzechy, lecz także ukazał skutek tego przebaczenia: włączał ponownie grzeszników, którym odpuścił grzechy, do wspólnoty Ludu Bożego, od której przez grzech oddalili się, a nawet zostali wykluczeni. Wyraźnym tego znakiem jest fakt, że Jezus zapraszał grzeszników do swego stołu, a nawet sam zasiadał przy ich stole. Ten gest we wzruszający sposób wyraża przebaczenie Boże i powrót na łono Ludu Bożego”²¹.

Bezinteresowność znakiem prawdziwej miłości

Bóg, stwarzając mężczyznę i kobietę, stworzył ich jako wspólnotę miłości, na wzór wspólnoty Trójcy Świętej: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Celem stworzenia człowieka jako mężczyzny i kobiety nie była wzajemna użyteczność, lecz konieczność istnienia jednego i drugiego jako wspólnoty miłości. „We wspólnocie miłości, która jest celem bycia osoby, «ja» obejmuje «ty». Miłość zespała i jednoczy”²².

¹⁹ L. Boros, *Spotkać Boga w człowieku*, Warszawa 1988, s. 109.

²⁰ Tamże s. 110.

²¹ KKK 1443.

²² J. H. Walgrawe, *Osoba ludzka i jej przeznaczenie*, w: *Moralność chrześcijańska*, Poznań-Warszawa 1987, s. 30.

W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy: „Bóg stworzył ich do wspólnoty osób, w której jedno może być drugiego, ponieważ są równocześnie równi jako osoby (kość z moich kości...) i uzupełniają się nawzajem jako mężczyzna i kobieta. Bóg łączy ich w małżeństwie w taki sposób, że stają się „jednym ciałem” (Rdz 2, 24), mogą przekazywać życie ludzkie: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię» (Rdz 1, 28)”²³. Całe to dzieło, którego Bóg dokonał z miłości, ma charakter bezinteresowności wobec ludzkiej osoby. Wyraża się w tym fakt, że Stwórca obdarzył człowieka godnością i wolnością. Natomiast swoje dzieło stworzenia oddał w darze człowiekowi, by panował nad nim i czynił sobie ziemię poddaną. Powołał również do naśladowania w miłości, przez którą osiąga się szczęście w życiu wiecznym.

Zdobywanie umiejętności realizacji owego zamysłu i przykazania miłości powierzono zostało zwłaszcza rodzinie, która jest komórką społeczną, odpowiedzialną za moralno-etyczne postawy całego społeczeństwa. Właśnie w tej komórce człowiek rodzi się i dorasta, doznaje miłości i uczy się ją przekazywać. Jednym słowem, uczy się obcować z ludźmi, z bliskimi krewnymi, z przyjaciółmi oraz z nieprzyjaciółmi. Należy jednak pamiętać, że każda osoba ludzka jest indywidualną jednostką i największą tajemnicą, nawet jeśli są to nasi rodzice, dzieci, bracia czy ktoś inny²⁴. Obcy ludzie stają się sobie bliscy wtedy, gdy łączy ich miłość, która połączyła pierwszych ludzi: Adama i Ewę. Wówczas gdy „ja” spotyka się z „ty”, wtedy dopiero odkrywają siebie, tak jak Adam widząc Ewę, rzekł: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mojego ciała” (Rdz 2, 23). Dopiero bowiem w relacji „ja” – „ty”, zachodzi dialogiczny porządek bycia, w którym nie ma miejsca na uprzedmiotawianie. W takim dialogicznym porządku bycia „ja” z „ty”, zachodzi moment, w którym przestaje być wyobrażalne życie jednego bez drugiego²⁵.

Bóg, powołując człowieka do miłości doskonałej, dał wzór tego, jaką miłością człowiek winien kochać Boga, siebie i innych. Bóg, Odwieczna Miłość, stał się Człowiekiem, przyjmawszy postać sługi Bożego, oddał życie za tych, którzy stali się Jego nieprzyjaciółmi. W ten sposób Bóg zbawił człowieka, pojednał całą ludzkość ze sobą. Ten dar pociąga za sobą konsekwencje: pragnienie Jezusa, by ludzie nawzajem służyli sobie w duchu Chrystusowym. Zgodnie z nauką Chrystusa, na pierwszym miejscu stoi już nie „suche” prawo i sprawiedliwość, lecz miarą tego prawa i sprawiedliwości jest miłość na wzór Boga Ojca.

Powołanie Boże ma charakter osobowy, to znaczy, że człowiek swoim czynem wyraża siebie samego, tak jak Jezus wyraził siebie i swoją miłość. Dana osoba nie

²³ KKK 372.

²⁴ J. Filek, *Ambiwalencja obcości*, Znak 584/2004, s. 48.

²⁵ M. Bardel, *Różne twarze inności*, Znak 5842004, s. 14.

tylko wyraża siebie, ale staje się darem dla drugiej osoby²⁶. Podczas Ostatniej Wieczerzy Jezus obmył nogi swoim uczniom. Gest ten wskazuje na istotę miłości, która wyraża się we wzajemnym usługiwaniu sobie nawzajem w duchu pokory. Zobowiązał tym ludzi do czynienia podobnie: „Jeżeli więc Ja, Pan i Nauczyciel, umyłem wam nogi, to i wy powinniście sobie nawzajem umywać nogi. Dałem wam bowiem przykład, abyście i wy tak czynili, jak Ja wam uczyniłem” (J 13, 14-15). „Bycie sługą zostaje włączone w całą egzystencję Jezusa, tak że sam Jego byt to służba. Przez to, że ten byt jako całość nie jest niczym innym jak tylko służbą, staje się bytem synowskim, Słowem, Posłanym. Tu dopiero staje się w pełni jasne, że ten, który oddaje się w pełni na służbę dla drugich w pełni bezinteresowności, to prawdziwy człowiek. Jezus tak radykalnie oddany służeniu jest najbardziej ludzkim spośród ludzi, jest prawdziwym człowiekiem”²⁷. Tak pojmowana i realizowana miłość jest podstawą ładu społecznego i ostatecznym, optymalnym modelem stosunków społecznych²⁸.

Takie widzenie znaczenia miłości ma odbicie w ludzkim doświadczeniu. Człowiek jako osoba rozumna dąży ku temu, by być kochanym i kochać. To dążenie zmierza czasami w złym kierunku, gdy celem miłości człowieka staje się dobro użyteczne. Nie chodzi tu tylko o rzeczy materialne, lecz też o sytuację, w której druga osoba staje się rzeczą, w której miłość przyjmuje charakter wyłącznie pożądliwy. Taka deformacja miłości jest spowodowane faktem utraty przez człowieka hierarchii wartości w świecie, w którym panuje wszechobecny konsumpcjonizm. Przyczyną takiego błędnego rozumienia miłości może być również nieograniczony rozwój techniki, w którym ludzkie potrzeby i działania postrzegane są jako różnorodne formy „techniki”²⁹.

Wobec powyższego, żeby kochać miłością bezinteresowną, człowiek powinien uporządkować w sobie wartości ze względu na ich przedmiot. Miłość bezinteresowna powinna opierać się na przedmiotowym porządkowaniu dóbr moralnych. Człowiek powinien wszystkie swoje czyny kierować ku Najwyższemu i Absolutnemu dobru, którym jest Bóg, kochać siebie ze względu na Boga, ponieważ On pierwszy ukochał człowieka i obdarzył wyjątkowym darem, jakim jest jego godność. W taki sposób człowiek, kochając siebie miłością prawdziwą i bezinteresowną, pragnąc prawdziwego dobra dla siebie, będzie potrafił taką samą miłością kochać drugiego.

²⁶ A. Dziuba, *Z problematyki czynu moralnego*, Studia Sandomierskie 5/1985-1989, s. 302 i 315.

²⁷ M. Mikrut, *Duc in altum! Kontekst chrystologiczny antropologii Josepha Ratzingera*, *Ateneum Kapłańskie* 139/2002, s. 294.

²⁸ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975, s. 149.

²⁹ Por. *tamże*, s. 209-210.