

Wojciech Kułak

Chrystologiczny geniusz chrześcijańskiej nauki moralnej

Łódzkie Studia Teologiczne 21, 131-141

2012

Artykuł został 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. WOJCIECH KUŁAK

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

CHRYSTOLOGICZNY GENIUSZ CHRZEŚCIJAŃSKIEJ NAUKI MORALNEJ

WPROWADZENIE

Nauki teologiczne, czerpiące ze źródeł Pisma Świętego i Tradycji, ukazują specyfikę chrześcijańskiej nauki moralnej, stawiając w centrum Osobę Jezusa Chrystusa i dar zbawienia, które On nam przyniósł¹. Jej istotę stanowi wiara, za której pośrednictwem objawiony został Jezus z Nazaretu, który jest Chrystusem. Rozważając i wyjaśniając implikacje wiary – prawdy moralne – starają się jednocześnie posługiwać rozumem, i to nie tylko, jak podkreślił w Jan Paweł II *Fides et ratio*, w kontekście rozważań nad „prawem naturalnym”. Filozofowanie w multikulturowo-religijnym świecie wydaje się czymś tak nieodzownym, że bez niego wyjaśnienie życia w Chrystusie staje się mniej realistyczne i mniej zrozumiałe. Teologia moralna, której celem jest coraz lepsze rozumienie wewnętrznego związku wiary i czynu, wymaga uwzględnienia zarówno dorobku wielu dyscyplin nauk szczegółowych, jak i dalszych pogłębionych badań biblijno-teologicznych².

U PODSTAW ODNOWY

Personalistyczne stanowisko interpretacyjne wielkich teologów minionego stulecia, H. de Lubaca, K. Rahnera, H. Urs von Balthasara, J. Ratzingera, B. Forte, W. Granata, K. Wojtyły – przyczyniło się na nowo do ześrodkowania sztuki życia chrześcijańskiego (moralności i duchowości) na Osobie-Wydarzeniu Inkarnacyjno-Paschalnym Chrystusa.

Odnowiona teologia posoborowa odzyskuje w naszych czasach wyostrzony zmysł jedności i syntezy Objawienia³. Tym samym powraca do niej po latach ba-

¹ Por. Sobór Watykański II, *Presbyterorum Ordinis*, nr 16.

² Tembr Encykliki Jana Pawła II, *Veritatis splendor* wskazuje na możliwość-konieczność dopełnienia etyki katolickiej perspektywą teologiczną, która nie jest możliwa bez wiary.

³ Por. W. Giertych, *Rachunek sumienia teologii moralnej*, szczególnie rozdział *W poszukiwaniu odnowy teologii moralnej*, Kraków 2004, s. 47–92.

nicji świadomość głębi *mysterium Chrystusa*. Staje się ona świadectwem chrześcijańskich pokoleń, szukających oświeconymi oczami serca przedmiotu kontemplacji – „chwały misterium” (Kol 1, 27)⁴. Na *tej drodze* odkrywają najważniejszą *prawdę życia* (J 14, 6) – Jezusa Chrystusa, jedynego *pośrednika* między Bogiem a ludźmi (1 Tm 2, 5). Inkarnacyjne poznanie *tej* prawdy przemienia człowieka, czyni lepszym jego samego, a przez to samo jego działanie. Stąd w refleksji nad teologią nie można utracić z oczu rzeczy istotnej: w centrum teologii, a tym samym ideałem odnowionego projektu teologii moralnej, jest Bóg Wcielony, Ukrzyżowany i Zmartwychwstały. „Odkupiciel człowieka Jezus Chrystus jest ośrodkiem wszechświata i historii”⁵.

Jan Paweł II w swej pierwszej Encyklice *Redemptor hominis*, ukazał scalającą syntezę teologii o Bogu w Trójcy, ukrytym we wnętrzu boskiego oglądu, z teologią o Bogu wcielonym w historię. Zwrócił uwagę, że poszukiwanie odpowiedzi na pytanie „O Boga?”, nie dokonuje się jedynie na płaszczyźnie logiki, ale przede wszystkim – jak u św. Anzelma – w sferze analizy motywów *Cur Deus Homo?* Jako filozof i teolog, znawca św. Tomasza z Akwinu, bł. Jan Paweł II, wypracowując teologię dziejów, zwrócił uwagę na konieczność poznania Boga *w sobie* z poznaniem Boga *dla nas*⁶. Zanim świat został stworzony – Bóg jest. Zanim dokonało się dzieło zbawienia – Bóg jest. Istniejąc zaś, Bóg odwiecznie wypowiada swoje Słowo zbawienia prowokujące odpowiedź człowieka. Teologia wcielonego Słowa jest w centrum, bo boski Logos nie tylko odsłania Ojca jako źródło miłosierdzia, staje się doskonałym obrazem Ojca – *imago Patris* – ale jednocześnie dokonuje radykalnej zmiany aksjologii życia, zdrowia i choroby, radości, cierpienia i nadziei nieśmiertelności. Papież ma żywą świadomość tego, że Chrystus, wartość Jego Osoby, odgrywa tu rolę kluczową. Bóg w Chrystusie staje się ludzką drogą podążania do Boga, podstawą dialogu i takiej więzi międzypersonalnej, która dojrzewa do przyjaźni i prowadzi do ostatecznej wspólnoty – *koinonii*⁷. Nawet jeśli człowiek odrzuci Boga, to odpowiedzią nie jest gniew i potępienie, lecz cierpienie: „W Chrystusie cierpi Bóg odrzucony przez swe stworzenie [...] i równocześnie z głębi tego cierpienia [...] Duch wyprowadza nową miarę obdarowania człowieka i stworzenia”⁸.

Jezus Chrystus jest nie tylko ostateczną autodefinicją Boga, lecz jednocześnie ostateczną definicją świata i człowieka. Dlatego w Nim ujawnia się cały sens rzeczywistości i w Nim zostaje oświetlony. „Bóg wszedł w te dzieje, stał się – jako czło-

⁴ Według św. Pawła misterium Chrystusa jest tym samym, co sam Chrystus, Kol 4, 3. Co więcej, On jest misterium Boga, Kol 2, 2–3. Na temat teologii misterium u św. Pawła zob. J. Coppens, *Le „mystere” dans la theologie paulienne et ses paraleles Quamraniens*, w: A. Descamps, *Litterature et theologie Pauliniennes*, Louvain 1960, s. 142–165.

⁵ RH, nr 1.

⁶ Jan Paweł II doskonale zdawał sobie sprawę z wagi problemu, jaki ma dla współczesnej nauki teologicznej właściwa relacja między teocentryzmem a chrystocentryzmem. Śmiem twierdzić, że nie podobna zrozumieć teologicznego myślenia Papieża bez onto-chrystologii Akwinaty. Jednostronne akcentowanie samej historii zbawienia prowadzi do rozbicia jedności Objawienia i wpływa na takie, a nie inne praktykowanie chrześcijaństwa, określone postawy, heroiczne czyny czy zdrady.

⁷ Święty Tomasz w *Prologu do Komentarza św. Jana* pisze: „Prawdziwym znakiem przyjaźni jest wyjawienie przyjacielowi swemu tajemnic serca. Bóg, czyniąc nas uczestnikami swojej mądrości, objawia nam swoje tajemnice”, *In Ioannem*, 2016.

⁸ DV, nr 41.

wiek – ich podmiotem, jednym z miliardów, a równocześnie Jedynym! Ukształtował przez swe Wcielenie ten wymiar ludzkiego bytowania, jaki zamierzył nadać człowiekowi od początku. Ukształtował w sposób definitywny, ostateczny – w sposób sobie tylko właściwy, stosowny do swej odwiecznej Miłości i Miłosierdzia⁹. Ale Jego związków ze światem nie należy ujmować w kategoriach statycznych, gdyż jest On Bogiem prowadzącym nadal dzieło stwarzania¹⁰. Dla Jana Pawła II nie jest to tylko echo wypowiedzi Apostoła Narodów na temat stwórczego pośrednictwa Chrystusa: 1 Kor 8, 6 nn czy Kol 1, 15–17. Jest to moment pozwalający głębiej dostrzec specyfikę chrześcijańskiego myślenia, zgodnie z którym w Chrystusie wszystko znajduje pojednanie i zaprowadzony zostanie powszechny pokój. Przegzystencja Chrystusa jako wypowiedź o uniwersalnym znaczeniu zbawczym okazuje się tutaj orzeczeniem soteriologicznym. Papież świadomie przyporządkowuje stwórczą ideę problemowi soteriologicznemu, któremu ona podlega i który uzasadnia.

CHRZEŚCIJAŃSTWO A MORALNOŚĆ

Chrystologiczny fundament nauki moralnej pociąga za sobą uzasadnienie, co do postępowania chrześcijan w świecie. Człowiek wierzący uwolniony od magii pogaństwa i kultu ziemskich wartości ma odwagę poszukiwania sensu zdarzeń poza czysto powierzchniową grą parametrów. Na horyzoncie poznawczym pojawia się cząstkowa wiedza połączona z elementem tajemnicy. Obecność immanentnego Boga ujawnia się w poszukiwaniu piękna stworzonego świata i wartości nieprzemijających. Posoborowa, zorientowana chrystologicznie teologia, uzasadnia zarówno kontemplację Słowa w pięknie i harmonii kosmosu, jak i chrześcijańską odpowiedzialność za jedność rozdartego obrazu świata poprzez cnotliwy – heroiczny czyn człowieka. To wyzwanie, najwspanialsze, bo pochodzące od samoobjawiającego się Boga, nie jawi się jako moralizujące, ale jako zwiastujące Bożą pomoc w wypracowaniu wewnętrznej wolności, uzdalniającej do podejmowania dojrzałych wyborów w świecie¹¹.

Odnowiona nauka moralna winna służyć przede wszystkim *mysterium salutis*, „posłannictwu zbawienia wszystkich”¹². Odpowiedzialność za zbawienie staje się odpowiedzialnością za prawdę o Bogu i za prawdę o człowieku, wskazując mu cel odpowiadający jego najgłębszemu pragnieniu szczęścia. Jeżeli człowiek chce siebie zrozumieć do końca –

nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie «przyswoić», zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć¹³.

⁹ RH, nr 1.

¹⁰ *Causando quod omnia alia in loco*, S.Th. VIII, 2.

¹¹ Nauczania moralnego nie należy sprowadzać wyłącznie do ukazywania wyrażających powinności zasad moralnych, w dodatku wzmocnionych perspektywą nieuniknionej kary.

¹² RH, nr 4.

¹³ Tamże, nr 10.

Chrystus, Początek, Koniec i Cel wszelkiej rzeczywistości, przywraca właściwe miejsce i ostateczny sens całej rzeczywistości i rzeczywistości jednostkowej osoby ludzkiej. To zobowiązuje najbardziej po ludzku, to znaczy moralnie, od wewnątrz, w sumieniu i kategorycznie. To, co jest ośrodkiem, podstawą i celem egzystencji Jezusa, Jego bycie dla Ojca i ludzi, ma również w sposób ukryty, a jednak skuteczny jak najgłębiej wpływać na osobową rzeczywistość. Tego typu chrystologia oznacza najpierw to, że nie można stworzenia i zbawienia, natury i łaski, chrześcijaństwa i świata przeciwstawiać sobie. Łaska i zbawienie nie mogą być żadną nadbudową, żadnym dodatkowym luksusem nad naturalną rzeczywistością; ani odwrotnie: ziemską rzeczywistość nie jest dla wiary ani obojętnym, ani tym bardziej złym światem. Najważniejsze jest, że Chrystus na wszystko oddziałuje i jawi się ludzkiemu poznaniu jako najwyższa wartość. Mocą urzeczywistniająca ten proces jest *Verbum Spirans Amorem* – Duch Święty, który udziela się wierzącym w sposób ukryty, ale zarazem skuteczny¹⁴. „Chrześcijaństwo może więc być chrześcijaństwem tylko wtedy, gdy jest otwarte na świat; a zdradza swą najgłębszą istotę, gdy na podobieństwo sekty zamyka się w getcie”¹⁵. Miejszem spotkania chrześcijaństwa i świata jest każda osoba ludzka, wolna i odpowiedzialna. „Syn Boży przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem”¹⁶. Co więcej, w perspektywie teologicznej istnieje *continuum* między ową relacją a nadzieją, jaka z niej promieniuje. „Duch Święty ofiarowuje wszystkim możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w [...] paschalnej tajemnicy”¹⁷.

W Chrystusie niepojęty Bóg jest blisko człowieka, szczególnie *ubogiego* (por. Mt 25, 40). Chodzi tu o Trójjedynego Boga objawiającego się w historii i wychodzącego na spotkanie człowieka, o relację pomiędzy stworzeniem człowieka i jego odkupieniem, o problem związku porządku natury z porządkiem łaski.

Już we wrześniu 1965 r., arcybiskup krakowski K. Wojtyła, jako członek Komisji Teologicznej Soboru Watykańskiego II opracowującej *Schemat* 13, a w szczególności rozdział 4 części I: *Rola Kościoła w świecie współczesnym*, zwracał uwagę, że istnieje ścisły związek pomiędzy Chrystusowym Odkupieniem na krzyżu a wewnętrzną relacją człowieka do tego dzieła. Nie wystarczy powiedzieć, „że dzieło stworzenia zostaje przyjęte w dziele Odkupienia. Musimy dodać, że przyjęcie to spełnia się na krzyżu. Więcej, trzeba dodać, że Boski sposób przyjęcia dzieła stworzenia w dziele Odkupienia przez krzyż określił w pewien sposób, lecz na zawsze, chrześcijańskie znaczenie *świata*”¹⁸.

¹⁴ *In Ioannem*, 946.

¹⁵ W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 194.

¹⁶ GS, nr 22.

¹⁷ DV, nr 53.

¹⁸ *Przemówienie metropolity krakowskiego K. Wojtyły w auli synodalnej z 28 września 1965 r.*, w: *Acta Synodalia*, vol. IV, p. II, s. 661.

POSOBOROWE TRUDNOŚCI INTERPRETACYJNE

K. Wojtyła był świadomy ścierających się w latach sześćdziesiątych minionego wieku poglądów nie dających się pogodzić z *tradycyjną teologią*¹⁹. Pierwszy z nich, opierając się na założeniu, że człowiek w naturalny sposób skierowany jest ku Bogu jako swemu osobowemu celowi, wskazywał, że ma on naturalne prawo do objawienia. Wiedząc, że nie wszyscy przyjmują specyficzne chrześcijańskie Objawienie, uprawomocnione wydawało się stwierdzenie, iż Bóg w identyczny sposób prowadzi swoje dzieło poza widzialnym Kościołem. W ten sposób to, co jest właściwe łańcuchowi, przypisane zostało naturze człowieka, i tradycyjna nauka o jedyności ofiary Chrystusa i Jego boskiego daru zbawienia przestała być adekwatną odpowiedzią na przenikające ludzką egzystencję: osamotnienie, duchowy nihilizm, moralne zło i pokusę rozpacz. W konsekwencji otwarto szeroką drogę do ortopraksji, do coraz powszechniejszego podporządkowywania osoby celom gatunku (m.in. w rozwijających się spektakularnie naukach medycznych). Rzeczywistość ziemską, świat stworzony, egzystencjały – narodziny, zdrowie, choroba, śmierć – coraz częściej bywają rozumiane jako coś zakończonego niezależnie od dzieła Odkupienia. Zapomina się, że osoba ludzka – niezależnie od kondycji, w jakiej się znajduje – przekracza wszelki ludzki gatunek, wszelką społeczność, zmieniające się struktury, naukę, technikę i kulturę. Jedynie człowiek zwrócony ku Boskiej nieskończoności w Chrystusie odnajduje swą podmiotowość i najgłębszą tożsamość. Drogą osobowego zjednoczenia z Chrystusem jest zgoda na los ciała – ciała żertwy ofiarnej, zgoda na ofiarę, jednostkowy ból, śmierć i zmartwychwstanie, to znaczy ostatecznie, zgoda na taki akt wiary, z którego rodzi się czysta i wierna Przymierzu miłość do końca. Osobowe Objawienie Słowa Bożego pozwala na pełne poznanie odwiecznej i uniwersalnej prawdy bez popadnięcia w staro-nową formę gnozy immanentystycznego i panteistycznego historycyzmu.

W szkole neo-hegłowskiej od Marheineke'a do Straussa i Bauera zniknął kwantyfikatory egzystencjalny: treść pojęcia Chrystus, wskazującego na Jego konkretną *physis*, odłączona została od istnienia i Chrystus stał się Ideą²⁰. U Renana kwantyfikatory egzystencjalny pozostał, ale Absolut uległ rozplynięciu i znikła w ten sposób koniunkcja pojęcia bóstwa z pojęciem człowieczeństwa. W wyniku tego Chrystus jest Człowiekiem Jezusem, a przestaje być Bogiem Zbawicielem²¹. Tak swoiście rozumiane słowo *natura* wyklucza możliwość zastosowania go do opisu postaci Chrystusa, w którym zgodnie z podstawową tezą teologii tomistycznej istnieje tylko jedna Osoba Syna Bożego w dwu integralnych naturach – boskiej i ludzkiej. Ina-

¹⁹ R. Buttiglione w książce *Mysł Karola Wojtyły*, Lublin 1996, tytuł oryginału: *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Milano 1982, wiele miejsca poświęcił szczegółowej analizie *Przemówienia K. Wojtyły z 28 września 1965 r. w auli synodalnej*.

²⁰ Przekonujące omówienie zastrzeżeń wobec *la nouvelle theologie* można znaleźć w książce kard. G. Siri, *Getsemani. Riflessioni sul movimento teologico contemporaneo*, Roma 1980.

²¹ W tradycyjnej teologii termin *natura* w przypadku zastosowania go do opisu Osoby Chrystusa wskazywał na istniejący *tu i teraz* konkret, wszelkie właściwości konieczne i konkretne bytu w ich wzajemnej korelacji w zasięgu bytowym jednego i tego samego przedmiotu, zob. M.J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Freiburg 1954, s. 152–153.

czej raczej mieliby, neo-hegliści, twierdząc, że zgodnie z logiką jest niemożliwe, aby Bóg unicestwił się w człowieku, a przemiany o charakterze znaczeniowym świadczą o stopniowym odmitologizowaniu wyzwania się człowieka z jego alienacji przez to, co boskie. W wyniku tego człowiek odzyskiwałby cechy, które pierwotnie przypisywał Bogu.

W 1960 r. E. Gilson w dziele *Bóg i filozofia* zwracał uwagę na dramatyczne skutki praktyczne nowożytnego rozkładu pojęcia Boga²². Według Gilsona został on zapoczątkowany metodycznym sceptycyzmem Kartezjusza odrzucającym dotychczasową metafizykę opartą na założeniu realności świata. Ta, zgodnie z rozsądkowym podejściem, przyjmowała realizm istnienia świata i na jego podstawie dowodziła istnienie Boga. Odwrotnie Kartezjusz, uważał za niedopuszczalne zbliżanie do siebie dziedziny materii i myślenia. Umieszczenie Boga ponad prawem metafizyki i etyki doprowadziło filozofa, a przede wszystkim jego następców, do nie zamierzonego subiektywizmu: „nie ma twierdzeń, które same z siebie byłyby prawdziwe, które same z siebie byłyby dobre, lecz są prawdziwe i dobre tylko na skutek wyroku boskiego”²³. Nieograniczona wolność Boga stanowi nieustanne zagrożenie: zagrożenie ludzkiej pewności, stałości i bezpieczeństwa. W konsekwencji, u okazjonalistów i Spinozy, rozwój pojęcia Boga podążał równoległe z rozwojem zagrożenia człowieka ze strony Boga. Wolność Boga stała się tak bezwzględna, że człowiek przestał cieszyć się *de facto* już jakkolwiek realną wolnością. Potężny i zazdrosny Bóg zachował całą wolność dla siebie. „Spinoza pozbawił człowieka nie tylko wolności i zdolności do działań przyczynowych, ale także substancjalności, wszystko przekazując Bogu, jedynej Substancji”²⁴. Na tym tle zrodziła się i rozwijała dziewiętnastowieczna formuła alienacji człowieka przez Boga. W konsekwencji *mysterium salutis* stała się subiektywną formułą – chwilowym przeżyciem – możliwością doświadczenia *tego* świata bez odniesienia do prawdy, do dobra, do nadziei nieśmiertelności, do zbawienia.

PRZYNALEŻNOŚĆ DO CHRYSYUSA KRYTERIUM OCENY RZECZYWISTOŚCI DOCZESNEJ

K. Wojtyła, teolog, filozof, duszpasterz, arcybiskup, późniejszy papież, nie chcąc dopuścić do rozpadu tradycyjnego rozumienia i przeżywania katolickiej moralności, całe życie poświęcił poszukiwaniu syntezy porządku natury i porządku łaski, porządku stworzenia i porządku zbawienia, porządku wiary i porządku moralności²⁵.

²² Por. E. Gilson, *Bóg i filozofia*, Warszawa 1961, s. 70 nn.

²³ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, *Filozofia nowożytna do roku 1830*, Warszawa 1983, s. 50.

²⁴ J. Tischner, *Filozofia czeka na wcielenie. Esej z pogranicza historii i filozofii*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 231.

²⁵ Szczególną lekcją dla teologów stał się *Biały tydzień* pamiętnego 2005 r., kiedy umierał Papież. Wieczność była dla niego samym Bogiem, którego miłosierna łaska kieruje całym światem i w każdym momencie obejmuje tę całość w jej specyfice, od najsłabszej istoty ludzkiej aż po kosmos, pozwalając stawać się w Chrystusie w pełni sobą.

Potwierdzenie, że oba te porządki spotykają się w krzyżu Chrystusa równało się potwierdzeniu tradycyjnej doktryny soteriologicznej, według której natura ludzka i natura Boska nie zlewają się, lecz są zjednoczone w Osobie Chrystusa. Stworzenie i Odkupienie widziane są w ich dynamicznej jedności, nie są jednak do tego stopnia zlane w jedno, że znika sens transcendencji Boga i darmowość Jego samoobjawienia się w Chrystusie. Pomocne okazało się tu odróżnienie – klasycznie tomistyczne – porządku personalistycznego i porządku natury nieosobowej. Realizacja właściwej sobie tożsamości zależy bowiem od własnej wolności, od wolności drugiego oraz – tym bardziej – od wolności Boga. Zatem niebezpieczeństwo subiektywizmu i zanegowania trwałych i uniwersalnych norm moralnych polega na niezrozumieniu dynamicznego charakteru porządku personalistycznego i znaczenia pojęcia wolności²⁶. Dowartościowując wolność i aspiracje współczesnego człowieka, tak zwana nowa teologia moralna nie była, niestety, w stanie uznać, że człowiek stworzony do uczestnictwa w życiu Boga, nie ma jednocześnie do tego żadnego prawa; uznać, że osobowego Boga nie można pojmować jako przedmiotu, który można osiągnąć w wyniku samorozwoju i zdolności twórczych człowieka²⁷.

Wierzący uczestniczą w życiu Trójjedynego Boga poprzez Osobę Chrystusa. Przez uczestnictwo w Jego krzyżu i zmartwychwstaniu, w Jego poniżeniu i wywyższeniu, we wspaniałomyślnym opowiedzeniu się *za* lub *przeciw* prawdzie, w odpowiedzialności za coraz trudniejsze wybory moralne związane z rozwojem nauki i techniki, oczekiwaniami i pragnieniami człowieka do godnego życia w pokoju i solidarnym świecie. Chrystus przynosi człowiekowi całkowitą reorientację naturalnej egzystencji, nadzieję życia wiecznego, dar zbawienia²⁸. Ten nowy świat, w którym człowiek opowiada się *za* Bogiem i zarazem w pełni powraca do samego siebie, jest przedmiotem najgłębszych aspiracji obecnych w ludzkiej historii. Dzieje świata nie mogą być rozumiane jako ruch prostoliniowy, w którym człowiek zbliża się stopniowo do Królestwa Bożego. Ono już jest obecne w jego dziejach, ale jednocześnie trwa budowanie świata bardziej ludzkiego w konfrontacji z rzeczywistością cierpienia, zła i grzechu. Bóg, objawiając człowiekowi samego siebie i wprowadzając go do wspólnoty z sobą w Chrystusie, ocala do końca to, co ludzkie w człowieku.

W tej optyce chrześcijańskie zbawienie nie jest zewnętrzne wobec świata i biegu historii. Cała rzeczywistość jest pod znakiem Boga. Historia zbawienia dokonuje się w historii dziejów pisanych heroicznym czynem, ale i modlitwą – zawsze pozostając odpowiedzialnością na pragnienie autentycznego życia. Zbawienia nie da się zredukować do jakiegokolwiek częściowej konkretyzacji ani do jakiegokolwiek typu historycznej rzeczy-

²⁶ Por. D. Oko, *Laska i wolność. Laska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1998, s. 272–300.

²⁷ Jan Paweł II wykorzystał przy analizie „błędu antropologicznego” to wszystko, czego nauczył się od wielkiego teologa H. de Lubaca, z którym razem pracował przy redakcji *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*.

²⁸ Można tu wskazać na daleko idącą analogię między stanowiskiem K. Wojtyły z teologią H. de Lubaca, H.U. von Balthasara czy Cz.S. Bartnika, którzy w tym samym duchu rozwijali problem relacji natury i łaski oraz kwestię *analogia fidei*, zob. H. de Lubac, *Le mystere du surnaturel*, Paris 1965, H.U. von Balthasar, *Credo. Meditationem zum Apostolischen Glaubensbekenntnis*, Freiburg 1989, Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1999.

wistości. Ostatecznym celem chrześcijańskiego życia nie jest zbudowanie doskonałej egzystencji już tu na ziemi. Celem, ku któremu zmierza człowiek, jest pełne doświadczenie własnej osobowej godności, która polega na odbudowywaniu relacji do Boga jako najgłębszej treści samoświadomości. Transcendencja dziejów zbawienia stwarza dziejom świata możliwość ostatecznego spełnienia. Zakorzeniona w Bycie Transcendentnym jest samoudzieleniem się Boga. Innymi słowy: człowiek dochodzi do spełnienia swojej natury, jeśli wykracza poza nią ze względu na Boga dzięki Jego łasce. Ta w istocie wolności człowieka zakotwiczona transcendencja znajduje swe najwyższe urzeczywistnienie w kenozie i w przejściu Chrystusa od śmierci do życia z Ojcem.

W misterium paschalnym Chrystusa dochodzi do najwyższego urzeczywistnienia tego, co stanowi o najgłębszej istocie człowieka. Człowiek ma być miłością – samoofiarowującą i samowyniszczającą siebie (por. Mk 8, 35, J 12, 24 nn). Powyższe *imperabilia* zawierają ontologiczną zasadność: wszystko, co jest, jest jedynie przejściem do czegoś innego; każda pojedyncza rzecz tylko przez to ma prawdę, że przynależy do pewnej całości. To, co żyje, musi obumrzeć, aby zachować siebie. Moje bezbronne *ja* musi zawierzyć – zaufać *Ty*, aby w tym *Ty* utracić siebie i dosięgnąć drugiego. Wspólnota ludzka – *koinonia* – odnajduje swoją niepowtarzalność, odkrywając i poszerzając to, co najbardziej wspólne w jej własnym gatunku, za pomocą tego, co może mieć jedynie charakter osobowy. W ten sposób jedność pomiędzy ludźmi jest możliwa tylko w autotranscendencji ku wspólnemu uznaniu Boga. Człowiek odnajduje swoją chrześcijańską tożsamość nie w jakimś wyizolowanym, nieprzystępnym *byciu-w-sobie*; prawdziwa tożsamość staje się możliwa jedynie w relacji i samoprzekraczaniu-otwieraniu siebie ku *Innemu*. Miłość jest tym, co łączy wszystko ze sobą i objawia najgłębszy sens zrównoważonego rozwoju. Stąd potrzebne jest radykalne wyzwolenie, jakie przyniósł Jezus Chrystus w swojej miłości do Boga i ludzi. Nie egoizm indywidualny czy grupowy prowadzi do osiągnięcia celu historii, ale somoograniczenie i wspaniałomyślne zaangażowanie się w sprawiedliwość dla wszystkich. Ponieważ miłość bezwarunkowo przyjmuje i akceptuje drugiego, wobec tego daje mu również to, co mu się należy. Jest niedoścignionym spełnieniem sprawiedliwości, a przy tym – w pewnych okolicznościach – potrafi rezygnować z uzasadnionych pragnień. Staje się źródłem, istotą i fundamentem chrześcijaństwa. Dlatego chrześcijańska nauka moralna stanie się tylko wtedy wiarygodna, gdy nie będzie jeszcze jedną tylko teorią, ale pozostanie *praxis pedagogii moralnej*. Jezus Chrystus, będąc Osobą ukonstytuowaną w ciele, ukrzyżowany i zmartwychwstały, jest Zbawicielem. Dlatego droga do zbawienia, od kultury śmierci do kultury życia, prowadzi poprzez krzyż i zmartwychwstanie. Fakt, że zbawienie dokonało się konkretnie w Osobie wcielonego Boga oznacza, że nie ma już świata bez Boga, że nie ma takiej sytuacji, w której nie byłoby nadziei lub która byłaby nie do naprawienia jako pozbawiona pomocy-łaski od Niego. Akt zbawczy Chrystusa otworzył nową sytuację pre-egzystencjalną, nową drogę rozwoju i nowe możliwości. Otworzył wierzącym drogę nawrócenia, która nie prowadzi ku śmierci, lecz ku nowemu stworzeniu²⁹.

²⁹ J. Ratzinger, *Al di la' della morte*, „Communio” 208–210 (2007), s. 154–155.

Szkoda, że minęły czasy, w których teologia moralna stawiała się modlitwą. Kiedy wielcy teologowie układali głębokie pieśni i hymny religijne wielbiące dobroć i nieskończoną miłość Boga (św. Paweł, Jan Chryzostom, Augustyn, Tomasz z Akwinu, Alfons Maria Liguori)³⁰. Myślenie moralne, gdy zatracą zdolność kontemplacji, medytacji, osobistej refleksji, staje się oschłe, zbyt abstrakcyjne, racjonalne i schematyczne, niezdolne dawać wiedzy pełnej ciepła i serdecznego zrozumienia. Encyklika Benedykta XVI *Caritas in veritate* nieustannie o tym przypomina. Ocala człowieka Chrystusowa miłość, miłość uzdrawiająca i wskrzeszająca. Tylko ona może uwolnić go od niewoli grzechu, od strachu i lęku przed życiem, to znaczy przewyciężyć stare prawo śmierci³¹.

TEOLOGIA MORALNA W OBRONIE CZŁOWIEKA

Podstawowym zadaniem teologii moralnej pozostaje obrona transcendentnego charakteru osoby ludzkiej i analiza krytyczna ludzkiego czynu wynikająca „z troski o człowieka” (SRS, nr 1), żyjącego w świecie rozdartym grzechem: „Jakaż wartość musi mieć w oczach Stwórcy człowiek [...] skoro Bóg «Syna Swego Jednorodzonego dał», ażeby on, człowiek, «nie zginął, ale miał życie wieczne»”³². Ta antropocentryczna formuła potwierdza się i urzeczywistnia w teocentryzmie skierowanym ku Ojcu.

Im bardziej posłannictwo, jakie spełnia Kościół, jest skoncentrowane na człowieku, im bardziej jest, rzecz można, *antropocentryczne*, tym bardziej musi potwierdzać się i urzeczywistniać teocentrycznie, to znaczy być skierowane w Jezusie Chrystusie ku Ojcu. O ile różne kierunki dziejowe i współczesne prądy ludzkiej myśli były i są skłonne przeciwstawiać sobie teocentryzm i antropocentryzm, to Kościół, idąc za Chrystusem, stara się wnosić w dzieje człowieka organiczne i dogłębne zespolenie obojga³³.

Jest to chyba najpilniejsze wyzwanie teologii uprawianej w ponowoczesnym, multi-kulturowo-religijnym świecie. W tym kierunku trzeba też rozwijać naukę moralną, by człowiek mógł odnaleźć Chrystusa i „aby Chrystus mógł z każdym człowiekiem iść przez życie mocą tej prawdy o człowieku i o świecie, która zawiera się w Tajemnicy Wcielenia i Odkupienia, mocą tej miłości, jaka z niej promieniuje”³⁴. Wciąż aktualne pozostaje zatem wielkie wyzwanie edukacyjne Vaticanum Secundum, aby pomóc wierzącym i niewierzącym odkryć chrystologiczny geniusz chrześcijańskiej nauki moralnej. „Zaangażowanie Kościoła, które koncentruje się

³⁰ S.T. Pinckaers, *Życie duchowe chrześcijanina według św. Pawła i św. Tomasza z Akwinu*, Poznań 1998, s. 179–228.

³¹ Szczegółowej analizie Lex Nuova, Nowego Prawa według św. Tomasza z Akwinu poświęcił swoją pracę doktorską o. Edward Kaczyński OP, były wieloletni profesor teologii moralnej i rektor Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza Angelicum w Rzymie, zob. E. Kaczyński, *La Legge Nuova. L'elemento esterno della Legge Nuova secondo san Tommaso*, Roma–Vicenza 1974.

³² RH, nr 10.

³³ DM, nr 1.

³⁴ RH, nr 13.

na człowieku, z racji ludzkiego wymiaru Objawienia, nie może zamknąć się tylko w sprawach ludzkich”³⁵. W miejsce horyzontalnego antropocentryzmu, spłaszczającego przekaz ewangeliczny, Sobór i ostatni papież nawołują do chrystocentryzmu. Chrystus jest miarą człowieka i najgłębszym uzasadnieniem działalności ludzkiej; ocala do końca to, co ludzkie w człowieku. „Dzięki świadomości stworzenia i odkupienia chrześcijanin wie, że jego najgłębsze dążenia mogą zostać zrealizowane jedynie przez uznanie prymatu wartości moralnych oraz że adekwatną odpowiedzią na nie jest autentyczna wspólnota chrześcijańska”³⁶. Niekwestionowanego znaczenia w tym względzie nabiera Ewangelia cierpienia. Codzienna wizyta duszpasterska w szpitalu, podczas której spotykam się z kobietami i mężczyznami przechodzącymi sprawdzian fizyczny, duchowy i moralny staje się dla mnie najpiękniejszą syntezą chrystocentryzmu, ludzkiej tęsknoty za *Bogiem z nami*.

PODSUMOWANIE

Niniejszy artykuł przypomina wciąż aktualne wezwanie Vaticanum Secundum i ostatnich papieży, by celem katolickiej nauki moralnej było głoszenie prawdy o człowieku w świetle Ewangelii. Połączenie ludzkiego doświadczenia z jego ontologicznym fundamentem. Dynamizm budowania bardziej ludzkiego świata ma swe źródło w przykazaniu miłości i w nadziei zmartwychwstania. W Krzyżu i Zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, Boga – Człowieka, nastąpiło decydujące spotkanie Boga z ludźmi. Wydarzenia paschalne, przewyciężając grzech i śmierć, przywracają ludzkości Żyjącego, który nieustannie prowadzi świat cały do wspólnoty życia z Bogiem. Dla rozwoju posoborowej nauki moralnej nieocenione były wpływy ogólnego rozwoju dwudziestowiecznej teologii, personalizmu antropologiczno-teologicznego Karola Wojtyły, jak i nauki Kościoła w okresie pontyfikatu Jana Pawła II i Benedykta XVI³⁷. Ich wizja osoby ludzkiej, jej godności i znaczenia w zamyśle Bożym wpływa na całą teologię, a więc również i teologię moralną, na jej chrystocentryczny charakter. Chrystusowy dar zbawienia to reakcja na zło, śmierć i słabość – ontyczną i moralną. Trzeba zatem powracać do myśli Wielkiego Papieża i czynić ją przedmiotem refleksji teologicznomoralnej.

³⁵ R. Czekalski, *Rozwój katolickiej nauki społecznej po Soborze Watykańskim II*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, XXIV (1) 2011, s. 63.

³⁶ R. Bouttglione, dz.cyt., s. 313.

³⁷ R. Skrzypczak, *Personalizm Karola Wojtyły na tle współczesnej myśli polskiej*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, XXIV (1) 2011, s. 67–79; J. Warzeszak, „Dyktatura” relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI, „Warszawskie Studia Teologiczne”, XXIV (1) 2011, s. 295–318.

CHRISTOLOGICAL GENIUS OF CHRISTIAN MORAL EDUCATION

Summary

The author has proposed a study of morality resulting from a careful reading of the Holy Bible and a critical use of philosophy as well as the works of the great witnesses of Christian morality – Saint Paul, Saint Thomas Aquinas and the blessed John Paul II. He provides the model of Christian moral education renewed by the Vatican Council II, “encouraging theologians to build new relations between moral education and the Holy Bible, the Patristics, spirituality and Christian ministry”³⁸. He explains the need for returning to a more biblical morality, seen from the perspective of stages of faith. Today, when the character of Christian moral education is questioned, S.T. Pinckars OP, professor of moral theology from Fribourg in Switzerland, sounds very prophetic when he says, “We are facing a choice which will eventually lead to solving the current crisis in morality. With either greater or less success, will we attempt to recreate this morality solely on rational bases, which are increasingly threatened by the continual argument between law and freedom, or will we be able to return through our experiences to the grand Christian tradition, built directly upon the word of the Lord, accepted through faith, being the light for intellect and the strength for one’s will?”³⁹.

The Christological character of Christian moral education requires a further systematic analysis. God’s love revealed in Jesus Christ is the fundamental source in the dynamism of a Christian life.

Słowa kluczowe: moralność i duchowość, *błąd antropologiczny*, kwantyfikatory egzystencjalny, transcendentny charakter osoby ludzkiej, teologia moralna zorientowana chrystologicznie

³⁸ S.T. Pinckaers, dz.cyt., s. 411.

³⁹ Tamże.