

Alojzy Drożdż

Współczesne negacje etyki chrześcijańskiej

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 40/1, 65-80

2007

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. ALOJZY DROŹDŹ

Uniwersytet Śląski w Katowicach

WSPÓŁCZESNE NEGACJE ETYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Każdy baczny obserwator życia powie, że jest dziś w naszej kulturze jakiś nieuzasadniony lęk przed etyką. Szczególnie dotyczy to lęku przed etyką normatywną. Na gruncie teoretycznym panuje szeroka moda na propagację etyk opisowych, które obok wielu zalet mają jedną niekonsekwencję, a mianowicie – nie wyciągają wniosków praktycznych dla życia, jakby lękając się naruszenia absolutyzowanego indywidualizmu etycznego. W wielu dyskusjach, w wielu potocznych opiniach można spotkać, najczęściej ukryte rozumowanie, że etyka – to zasady, zasady – to przymus, przymus – to brak tolerancji, brak tolerancji – to zabieranie ludziom wolności, brak wolności – to zniewolenie. Takie błędne rozumowanie jest dosyć powszechne w otaczającej nas kulturze. Dlaczego takie rozumowanie jest błędne? A jest błędne z tego prostego powodu, iż już Arystoteles wiedział, w imię obrony niesprzeczności życia, że „ten, kto mówi, iż nie uznaje żadnej normatywności, tym samym głosi już normę negatywną”.¹

Ważną inspiracją do negacji etyki chrześcijańskiej jest szerokie dziedzictwo ateistyczne ubiegłego wieku.² Pozostałości te wydają się być nadal silne. Warto na przykład przypomnieć, że filozof niemiecki Hans Jonas przestrzega teologów przed przyjmowaniem z powrotem słownictwa chrześcijańsko-żydowskiego używanego przez Heideggera w kontekście zlaicyzowanym. Takie terminy, jak wina, troska, lęk, wezwanie sumienia, zdecydowanie, autentyczność, upadek, w systemie myślowym Heideggera niewiele mają wspólnego z głębią ich chrześcijańskiego znaczenia.³ „Wraz z Heideggerem – pisze J. Tarnowski – pryska chyba ostatecznie mit o twórczym podmiocie rozumnym, konstytuującym sens rzeczywistości: podmiot myślący wędruje, «dzieje się» i może jedynie interpertować «to bycie» jedynie «pod swoją opieką»”.⁴ Można powiedzieć, człowiek, z własnego wyboru, skazuje się sam na siebie. To samo dotyczy prób budowania etyki na bazie ateistycznego marskizmu, egzystencjalizmu, strukturalizmu czy pesymistycznego agnosty-

¹ J. Maritain, *La philosophie morale*, Paris 1967, s. 137 n.

² Por. C. Fabro, *Genèse historique de l'athéisme philosophique contemporaine*, [w:] tenże, *L'athéisme dans la philosophie contemporaine*, Paris 1970, s. 74 nn.

³ Por. np. H. Jonas, *Heidegger und die Theologie*, [w:] *Heidegger und die Theologie. Beginnung und Fortgang der Diskussion*, Red. G. Noller, München 1967, s. 323.

⁴ Por. J. Tarnowski, *Filozofia współczesna i chrześcijaństwo*, „Więź” 1983, 1, s. 12.

cyzmu. W tych nurtach myślenia tkwią zręby licznych kontrowersji z otwartymi propozycjami etyki chrześcijańskiej i integralnej teologii moralnej.

W niniejszych analizach pragniemy przybliżyć najważniejsze kontrowersje wokół sumienia. Kontrowersje te pierwszorzędnie dotyczą sumienia jako miernika wartościowania moralnego. Po drugie – trzeba omówić krótko spory idące od Oświecenia, a związane z desakralizacją sumienia. W postmodernistycznych etykach – po trzecie – sporo mówi się o sumieniu ludzkim, ale *de facto* jest to „sumienie bez głosu”. Po czwarte – konsekwencją praktyczną takiego patrzenia na sumienie jest negacja etyki normatywnej. Nie jest to też jedyna konsekwencja takiego podejścia teoretycznego. W kulturze medialnej mamy bowiem – po piąte – do czynienia z szeroką propagacją etyk konwencjonalnych (są one dziś bardzo modne dzięki mediom). Oznacza to także, że w dialogu moralnym nie można zignorować tzw. świeckości rozumianej już nieco inaczej niż jeszcze dziesięć lat temu. Głównym więc kluczem metodycznym, który pozwala nam na dokonywanie obecnych analiz, jest klucz przyjęty i zastosowany w wykładzie o sumieniu w encyklice *Veritatis splendor* (1993 r.).

1. Kontrowersje wokół sumienia i wartości

Niemal codziennie można usłyszeć głosy, że wystarczy żyć zgodnie z sumieniem. Poważny problem moralny tkwi w tym, czy to sumienie jest prawidłowo ukształtowane. Co więcej, w kulturze masowej nie akceptuje się powszechnie tego, co nazywamy wartościami chrześcijańskimi. Badania socjologiczne i psychologiczne wyraźnie ukazują, że panuje dosyć powszechna ignorancja odnośnie do ich rozumienia i ważności. Można bez cienia większego błędu wyciągnąć wniosek, że istnieje pilna potrzeba ich nowego przedstawienia ludziom współczesnym. W przeciwnym razie kontrowersje dotyczące sumienia i wartości będą się pogłębiać.

Bardzo dużo nieporozumień jest wokół rozumienia wartości na linii „być” i „mieć”. W wielu swych wypowiedziach już papież Paweł VI sygnalizował tak często dziś podkreślaną różnicę pomiędzy „mieć” i „być”, wcześniej w sposób precyzyjny sformułowaną przez Sobór Watykański II. „Posiadanie” rzeczy i dóbr samo przez się nie doskonali podmiotu ludzkiego, jeśli nie przyczynia się do dojrzewania i wzbogacenia jego „być”, czyli do urzeczywistnienia powołania ludzkiego jako takiego. Z pewnością różnica między „być” i „mieć” nie musi przekształcać się koniecznie w antynomię.⁵ Wybór zależy od prawych ludzkich sumień.

W tym miejscu trzeba przypomnieć, że w chrześcijańskiej filozofii scholastycznej (tzn. uniwersyteckiej), która wiele pojęć i zasad zaczerpnęła z dorobku myśli starożytnej, zagadnienie sumienia, czyli świadomości moralnej, nierozdzielnie łączyło się z rozumieniem człowieka jako istoty stworzonej przez Boga. Ta rozmowa prawda o zależności człowieka od Stwórcy w porządku istnienia wymaga,

⁵ Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis* (30 XII 1987) [dalej: SRS] 28.

by również w porządku swego działania człowiek świadomie i dobrowolnie zachowywał zależność od woli Bożej. Wielu ludzi nie mogło i dziś nie może zrozumieć, że to właśnie dzięki niej człowiek staje się w pełni człowiekiem. Daje się ona człowiekowi poznać w wolności jako głos sumienia wówczas, gdy człowiek ulega pokusie popełnienia czynu, który został rozpoznany przez rozum w danej sytuacji jako zły. Ten głos sumienia, wiążący człowieka w sposób całkowity i niezbywalny, ale bez naruszenia wolności ludzkiej, był – nie tylko w chrześcijańskiej myśli – uważany za głos samego Boga.⁶

Źródłem wiążącej mocy sumienia i kształujących ją wartości jest – zdaniem św. Tomasza – poznane przykazanie Boże czy to pisane, czy też naturalne. Przykazania bowiem nie są ze swej natury czymś pustym: one są istotnie związane ze światem wartości. Potocznie mówi się, że stoją na straży wartości. Wartością Najwyższą jest sam Bóg, wartością jest świętość, wartością jest Imię Boże, wartością jest niedziela, wartością jest rodzicielstwo, wartością jest życie ludzkie, wartością jest małżeństwo, istnieje szereg wartości materialnych i duchowych, itp. Św. Bonawentura uważał sumienie za herolda Bożego, pozwalającego wybierać właściwe dobra. Herold ten mówi i nakazuje nie za siebie – oczywiście bezwzględnie szanując ludzką wolność – ale właśnie w imieniu Boga.⁷

Sumienie i wartości nie są w jakiejś próżni pozaosobowej. Mają one też swe odniesienie do prawa moralnego. Według nauki św. Tomasza, najwyższą ostateczną normą moralności jest prawo Boże odwieczne – jak się to dziś określa – Boży zamysł względem człowieka: jest to więc norma moralności transcendentna i zewnętrzna człowiekowi, ponieważ natura ludzka, stworzona przez Boga, jest uczestnictwem i naśladowaniem natury Bożej. Jako taka właśnie jest wewnętrzną człowiekowi normą moralności, stąd też wywodzi się określenie „naturalne prawo moralne”, które nie może być w żaden sposób utożsamiane z fizykalizmem czy biologizmem. Jest to prawo odwołujące się do faktu stwórczości i równocześnie do faktu rozumności i wolności (nie działa więc ono deterministycznie).⁸

2. Kontrowersje wokół desakralizacji

W tym momencie należy przypomnieć, że klasyczna kultura antyczna i chrześcijańska zawsze wskazywała na eschatologiczny wymiar ludzkiego życia i obecność Transcendencji. Tymczasem kultura ponowoczesna w sposób ostentacyjny zrywa z tą tradycją, co na terenie sztuki na przykład objawia się w profanowaniu symboli i wartości chrześcijańskich.⁹ Desakralizacja kultury postmodernizmu uzewewnętrznia się przede wszystkim w odchodzeniu od etyki chrześcijańskiej, w tym

⁶ Por. szerzej A. L. Szafranski, *Sumienie i jego struktura i wychowanie*, Lublin 1958, s. 111 nn.

⁷ A. Chollet, *Conscience*, [w:] *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 3, Paris 1922, s. 1170.

⁸ R. M. Pizzorini, *Legge morale, diritto naturale e libertà*, Roma 1980, s. 432.

⁹ Sakralne symbole judaizmu i islamu nie są bezczeszczone z obawy przed konsekwencjami ze strony ich wyznawców.

od normatywności Dekalogu. Warto zauważyć, że już w pierwszych encyklikach Jan Paweł II mówił o źródłach alienacji współczesnego człowieka i o skutkach desakralizacji: „Mając przed oczyma obraz pokolenia, do którego należymy, *Kościół podziela niepokój tylu współczesnych ludzi*. Musi poza tym niepokoić *upadek* wielu podstawowych wartości, które stanowią niewątpliwe dobro nie tylko chrześcijańskiej, ale po prostu *ludzkiej moralności, kultury moralnej* – takich, jak poszanowanie dla życia ludzkiego, i to już od chwili poczęcia, poszanowanie dla małżeństwa w jego jedności nierozzerwalnej, dla stałości rodziny. Permisywizm moralny godzi przede wszystkim w tę najczulszą dziedzinę życia i współżycia ludzi. W parze z tym idzie kryzys prawdy w stosunkach międzyludzkich, brak odpowiedzialności za słowo, czysto utylitarny stosunek do człowieka, zatrata poczucia prawdziwego dobra wspólnego i łatwość, z jaką ulega ono alienacji. Wreszcie desakralizacja, która często przeradza się w «dehumanizację». Człowiek i społeczeństwo, dla którego nic już nie jest «święte» – wbrew wszelkim pozorom – ulega moralnej dekadencji”.¹⁰

O postmodernistycznej kulturze pisze także Zygmunt Bauman, między innymi w *Etyce ponowoczesnej*¹¹ oraz w *Nowoczesność i zgoda*¹². Słusznie zwraca on uwagę na wpływ strukturalizmu i jego dziedzictwa w sposobie myślenia oraz w rozumieniu natury i funkcji kultury. Kultura w tradycyjnym rozumieniu potwierdzała przejście człowieka od stanu dzikości i barbarzyństwa do moralno-społecznego ładu. W kulturze ponowoczesnej mówi się o tym, że przestała ona być jednolitym i trwałym systemem wartości, propagując przede wszystkim opisowo-indywidualistyczne podejście do norm i kryjących się w nich wartości. Mówi się nawet powszechnie, zwłaszcza w mediach, że kultura nie jest już spontanicznym przyjmowaniem zastanych norm i wartości, lecz staje się jedynie płaszczyzną wolnych ludzkich wyborów. Kultura przestała być wszechogarniającym ładem, jest zaś traktowana instrumentalnie. Nie jest już domeną elit, lecz służy masowemu i niewybrednemu odbiorcy, kierującemu się prawami konsumpcji. Ponowoczesna kultura jest podobna do wielkiego marketu, w którym każdy może wybrać i nabyć odpowiadające mu towary. Tym samym kultura traci profil kontemplacyjny na rzecz charakteru konsumpcyjno-pragmatycznego. Zauważa to Jan Paweł II choćby w encyklice *Sollicitudo rei socialis*, kiedy pisze: „Wszyscy z bliska obserwujemy smutne skutki tego ślepego poddania się czystej konsumpcji: przede wszystkim jakiś rażąco materializm, przy równoczesnym radykalnym nienasyceniu; jest bowiem rzeczą łatwo zrozumiałą, że jeśli się nie jest uodpornionym na wszechobecną reklamę i nieustannie kuszące propozycje nabycia nowych produktów, wówczas im więcej się posiada, tym więcej się pożąda, podczas gdy najgłębsze pragnienia pozostają niezaspokojone, a może nawet zagłuszone”.¹³

¹⁰ DM 12.

¹¹ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, tłum. pol. J. Tokarzewska-Bakir, Warszawa 1996.

¹² Warszawa 1992.

¹³ SRS 28.

3. Kontrowersje wokół „sumienia bez głosu”

Śledząc myśl etyczną w czasach nowożytnych, łatwo zauważyć, że sporo jest w niej refleksji na tematy moralne. Ważne miejsce w tej refleksji stanowi także kwestia sumienia.¹⁴ Dużo uwagi, zwłaszcza pod wpływem psychoanalizy Freuda, poświęca się sprawom tzw. wyciszenia głosu sumienia albo – mówiąc innymi słowami – pozachrześcijańskiego uwalniania ludzi z poczucia winy.

Powstaje zatem pytanie: czy można w sposób psychologiczny lub psychoterapeutyczny wyjaśnić przebaczenie ludzkich win i grzechów? Samoanulowanie grzechów jawi się bowiem jako coś w rodzaju wymazania dokonanych czynów, jako przeobrażenie w niebyt tego, co było złe. Tym samym człowiek sprzeciwia się zdecydowanie jednej z najbardziej pewnych prawd filozoficznych, a mianowicie: „quod factum est, factum non esse non potest” jak to stwierdził choćby św. Bernard¹⁵. Tak zwane pozachrześcijańskie rozgrzeszenie – albo lepiej samorozgrzeszenie – z filozoficznego punktu widzenia staje się czymś więcej niż tylko bezkarnym niemartwieniem się swoją przeszłością: staje się kolejną utopią moralną.¹⁶

Wydaje się, że dyskusja na ten temat toczy się przez całe minione stulecie. Włączył się w nią także i Max Scheler, który ujmuje „skrucę jako wzniesienie poziomu życia duchowego, które to wzniesienie pozwala nam głębiej dostrzec całą dawną sytuację”¹⁷. Jest to wzniesienie samousprawiedliwiającej się. To samousprawiedliwienie ukazuje więc motyw i czyn, czyn wraz z jego korzeniami, wydobywając go niejako z samego jądra człowieka, a tym samym zapoczątkowuje wolny, spontaniczny etap, umożliwiając „dziewiczy początek nowego okresu życia”, albowiem pozwala na wyzwolenie się „młodych, niewinnych mocy duszy z centrum niezwiązanej i nieskrępowanej już więcej jaźni”¹⁸. Taki zaś „rodzaj samooswiecenia duszy”¹⁹ jest możliwy dlatego, że nasza własna przeszłość, w przeciwieństwie do wydarzeń czysto naturalnych, wypierana jest w każdym następnym momencie życia, gdyż tylko człowiek może sam nadawać wartość swemu życiu.²⁰ Owo samorozgrzeszenie jest wynikiem żalu (skrucy), który jest tutaj czymś obiektywizującym i przerywającym przykre wspomnienie. Jest siłą wyzwalającą nas z fatalności działań dawnego życia ku teraźniejszości.²¹ Takie doświadczenie owego

¹⁴ Por. np. m.in. J. Sieg, *Problem sumienia w nowożytnej myśli filozoficznej*, [w:] *Służyć prawdzie i miłości. Księga Pamiątkowa dla Stefana Bareły, Ordynariusza Częstochowskiego*, Częstochowa 1884, s. 338 nn.

¹⁵ Bernard z Clairvaux, *De consideratione*, V, XII, 26: „Co zostało dokonane, nie może nie być dokonane. Jeżeli zatem czyn realizuje się w czasie, to czyn zrealizowany trwa na zawsze” („Proinde et si facere in tempore fuit, sed fecisse sempiternum manet”). Podobne ujęcie można spotkać u Pautusa (*Aulularia* IV, 10, 11) i u Kartezjusza (*Principia* I, 49).

¹⁶ Spinoza, *Etyka* IV, 54: „Paenitentia virtus non est, sive ex Ratione non oritur; sed is, quem facti paenitet, bis miser seu impotens est”.

¹⁷ M. Scheler, *Reue und Wiedergeburt*, [w:] *Vom Ewigen im Menschen (Gesammelte Werke)*, Bd. 5, Bern 1954), s. 41.

¹⁸ Tamże, s. 36.

¹⁹ Tamże, s. 33.

²⁰ Tamże, s. 34.

²¹ Tamże, s. 35.

żału wiąże się u Schelera nie tyle z odpuszczeniem grzechów, ile z odrodzeniem, jak to zresztą sam tytuł publikacji schelerowskiej daje do zrozumienia.

Dyskusja nad znaczeniem i sposobami uwalniania ludzi z poczucia winy trwa. Pół wieku później Albert Esser postawił ponownie to samo filozoficzne pytanie w opracowaniu *Das Phänomen Reue*, krytykując zdecydowanie ujęcie Schelera. Zarzucił mu „przyglądanie się sobie w lustrze”²² i stwierdził, że nie potrafi ono wyjaśnić, w jaki sposób wina, którą trzeba przecież pojmować jako coś innego, aniżeli brak faktycznej odpowiedzi i niezbędnej tożsamości, może być rzeczywiście zgładzona.²³ Doprowadzenie siebie do stanu bezgłośnego sumienia jest próbą „wypalenia sumienia” albo próbą jego laksyzacji. Esser powraca osobiście do faktu „obciążenia innych poprzez mój grzech”²⁴ i nie pojmuje żalu tak, jak Scheler, jako wymazania winy, lecz przeciwnie, jako jej przyjęcie i uznanie²⁵. Problem w tym jednak, że nie jest to uznanie „coram Deo” – wobec Boga.

Mówi się też dziś, że tzw. wyciszenie głosu sumienia jest możliwe dzięki wejściu człowieka w szybkie tempo zmian. „Są ludzie, którzy dążą do zmian i wolności. Akceptują wszystko, co nowe, chętnie podejmują ryzyko, a przyszłość, którą pojmują jako wielką szansę, stoi przed nimi otworem. Dlatego też obawiają się oni wszelkich ograniczeń, w tym również tradycji, norm i zasad, które dla osób innych stanowią właśnie zasadniczą wartość. Można powiedzieć, że żyją oni w myśl znanego niemieckiego powiedzenia „Einmal ist keinmal”, co ma oznaczać, że nic nie jest ostatecznie zobowiązujące i wiecznie ważne. Dla osób tego typu wszystko jest względne, zmienne i barwne. Ważna jest tylko teraźniejszość, chwila obecna. Dlatego jedyną stałą zasadą uwalniającą od przykrych wspomnień jest „carpe diem”.²⁶ Ta wypowiedź Riemanna świadczy między innymi o tym, że liczne odmiany współczesnego epikureizmu mają się chyba w kulturze całkiem dobrze.

Kontrowersje dotyczące pozachrześcijańskich sposobów odpuszczania grzechów trwają do dziś. Można powiedzieć, że w samym ich centrum znajduje się zapomniana prawda, iż to tylko sam Bóg może rzeczywiście odpuszczać grzechy. Przypomina to wyraźnie *Reconciliatio et paenitentia* (ReP) Jana Pawła II: „Z objawienia wartości tego posługiwania i władzy odpuszczania grzechów, przekazanej przez Chrystusa Apostołom i ich następcom, rozwinęła się w Kościele świadomość znaku przebaczenia, udzielanego poprzez Sakrament Pokuty. To znaczy

²² A. Esser, *Das Phänomen Reue. Versuch einer Erhellung ihres Selbstverständnisses*, Köln–Olten 1963, s. 140.

²³ Tamże, s. 143 nn. Przynajmniej w przypisie zwróćmy uwagę na występującą również w przypisach kontrowersję między obu autorami w odniesieniu do relacji żalu do sakramentu pokuty. Podczas gdy Scheler, u którego w całym wywodzie przebija katolicka nauka o odpuszczającej grzech mocy doskonałego żalu, uważa, że „uwalniający winę «żal doskonały» pociąga za sobą, sam z siebie, gotowość wyspowiadania się i wyznania tak dalece, że w braku tej gotowości trudno byłoby uważać taki żal za «doskonały»” (s. 38, przypis), to Esser (s. 204, przyp. 128) zwraca słusznie uwagę na to, że zgodnie z nauką Soboru Trydenckiego *votum sacramenti* nie jest zwykłą konsekwencją żalu, ale uzasadnia, jako takie, jego moc wymazywania grzechów.

²⁴ A. Esser, *Das Phänomen Reue...*, s. 70–78: Die Schuld als Betroffenheit des Anderen.

²⁵ Tamże, s. 175–190.

²⁶ Por. F. Riemann, *Oblicza lęku*, Kraków 2005, s. 187, 188.

pewność, że sam Pan Jezus ustanowił i powierzył Kościołowi, jako dar swojej dobroci i swojej «philantropia» wobec wszystkich, specjalny Sakrament dla odpuszczenia grzechów popełnionych po Chrzcie.

Natomiast *co do istoty tego Sakramentu* istniała zawsze w świadomości Kościoła mocna i niezmienna *pewność, że z woli Chrystusa* przebaczenie dawane jest każdemu poprzez sakramentalne rozgrzeszenie, którego udzielają szafarze Sakramentu Pokuty: pewność ta ze szczególną mocą została potwierdzona zarówno przez Sobór Trydencki, jak przez Sobór Watykański II: «Ci (zaś), którzy przystępują do Sakramentu Pokuty, otrzymują od miłosierdzia Bożego przebaczenie zniewagi wyrażonej Bogu i równocześnie dostępują pojednania z Kościołem, któremu, grzesząc, zadali ranę, a który przyczynia się do ich nawrócenia miłością, przykładem i modlitwą». Raz jeszcze, jako *zasadniczy element wiary* odnoszącej się do wartości i celu Pokuty należy potwierdzić, że Zbawiciel nasz Jezus Chrystus ustanowił w swoim Kościele Sakrament Pokuty, aby wierni, którzy popełnili grzech po Chrzcie, mogli otrzymać łaskę i pojednać się z Bogiem²⁷.

4. Negacja etyki normatywnej

Negacja etyki normatywnej w kulturze nowożytnej jest związana przede wszystkim z propagacją materialistycznego światopoglądu. Wydaje się, że mniej więcej od ponad dwustu lat w kulturze przeżywamy nierozwiązane do końca dziedzictwo rozmaitego typu materializmów. Mówi o nich Jan Paweł II już w swej pierwszej encyklice. *Redemptor hominis*: „To wołanie do Ducha – i o Ducha – jest odpowiedzią na wszystkie «materializmy» naszej epoki. One bowiem rodzą wieloraki niedosyt w sercu człowieka. To wołanie odzywa się z różnych stron i – zdaje się – że w różny sposób też owocuje. Czy można powiedzieć, że w tym wołaniu Kościół nie jest sam? Można tak powiedzieć, skoro «zapotrzebowaniu» na to, co duchowe, dają wyraz różni ludzie, pozornie nieraz stojący poza widzialnymi wymiarami Kościoła. Ale czyż to nie jest zarazem dowodem tej prawdy o Kościele, którą tak wnikliwie uwydatnił Sobór w Konstytucji *Lumen gentium*, ucząc, że jest on Sakramentem, czyli widzialnym znakiem zjednoczenia z Bogiem, a zarazem jednością całego rodzaju Ludzkiego? To wołanie do Ducha – i o Ducha – nie jest niczym innym, jak wciąż aktualizującym się wchodzeniem w pełny wymiar Tajemnicy Odkupienia, w której Chrystus, zjednoczony z Ojcem i z każdym człowiekiem, nieustannie udziela nam tego Ducha, który daje nam świadomość synostwa Bożego i kieruje nas ku Ojcu (por. Rz 8, 15; Gal 4,5)²⁸».

Kultura postmodernistyczna kwestionuje coś tak oczywistego, jak istnienie natury ludzkiej. Można powiedzieć, że – jak nigdy dotąd od samego średniowiecza – jesteśmy świadkami ogromnego sporu o uniwersalia (powszechniki). W kultu-

²⁷ ReP 30.

²⁸ Por. KK 1, 9; KDK 42.

rze ponowoczesnej nie bierze się poważnie pod uwagę niezbywalnej godności człowieka, wprowadzając w jej miejsce dynamizm ślepej gry. Tym samym podważa się ontologiczno-antropologiczne podstawy etyki normatywnej. Potwierdzają to czolowi przedstawiciele tego nurtu, w tym Rorty i Bauman. Richard Rorty problematykę etyczną omawiał w pracy pt. *Przygodność, ironia i solidarność*, w której wyróżnia szereg stanowisk w tym względzie. Pierwszym z nich jest etyka E. Kanta, którą można określić jako etykę moralnej powinności. Myśliciel z Królewca nie odwoływał się wprawdzie do sfery emocjonalnej (np. do sympatii dla cierpiącego człowieka), lecz mówił o człowieczeństwie, sumieniu, obowiązku i imperatywach moralnych. Kantowska teoria powinności moralnych posiada swoich oponentów, którzy wysuwają przeciw niej różnorodne zarzuty, między innymi brak empirycznych podstaw do koncentrowania się na kategoriach powinności i obowiązku, z pominięciem realnych problemów człowieka. Rorty także oponuje przeciw Kantowi i twierdzi, że zasady moralne (imperatyw kategoryczny, zasada użyteczności itd.) mają sens o tyle tylko, o ile zawierają milczące odniesienie do całej gamy instytucji, praktyk moralnych i politycznego namysłu. Stanowią przypomnienia, skróty tego rodzaju praktyk, a nie ich uzasadnienia. Czymś wręcz zaskakującym jest przekonanie, że – według autora – nie da się uzasadnić filozoficznie żadnych uniwersalnych norm etycznych. Przyjmowane zaś w życiu codziennym zasady moralne mają charakter tylko zwyczajowy i pragmatyczny. O powinnościach można jedynie mówić jako o konsekwencji uczucia solidarności z określoną grupą ludzką. W encyklice *Veritatis splendor* (VS) Jan Paweł II pisze: „Więź między wiarą a moralnością ujawnia w pełni swój blask w *bezwartunkowym poszanowaniu niezaprzeczalnych wymogów wypływających z osobowej godności każdego człowieka*, wymogów chronionych przez normy moralne, które zakazują bez wyjątku dokonywania czynów wewnętrznie złych. Powszechność i niezmienność normy moralnej ujawnia, a zarazem stoi na straży godności osobowej, to znaczy nienaruszalności człowieka, na którego obliczu jaśniejże blask Boży (por. Rdz 9,5). Konieczność odrzucenia teorii etycznych «teologicznych» – «konsekwencjalizmu» i «proporcjonalizmu» – które zaprzeczają istnieniu norm moralnych negatywnych odnoszących się do określonych sposobów postępowania obowiązujących bez wyjątków, znajduje szczególnie wyraziste potwierdzenie w chrześcijańskim męczeństwie, które zawsze było i nadal jest obecne w życiu Kościoła”.²⁹ W tym samym dokumencie czytamy: „Należy także wspomnieć o pewnych nadużyciach w interpretacji badań naukowych w dziedzinie antropologii. Wskazując na wielką różnorodność tradycji, obyczajów i instytucji, istniejącą w ramach ludzkiej cywilizacji, dochodzi się, jeśli nie zawsze do negacji istnienia uniwersalnych ludzkich wartości, to przynajmniej do relatywistycznej koncepcji moralności”.³⁰

„«Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?». Pytanie moralne, na które odpowiada Chrystus, *nie może pomijać zagadnienia wolności*,

²⁹ VS 90.

³⁰ Tamże, 33.

przeciwnie – stawia je w samym centrum, ponieważ nie istnieje moralność bez wolności: «Człowiek [...] może zwracać się do dobra tylko w sposób wolny». *Ale o jakiej wolności tu mowa?* Wypowiedź Soboru skierowana do ludzi współczesnych, którzy «wysoko sobie cenią wolność» i «żarliwie o nią zabiegają», ale często «sprzyjają jej w sposób fałszywy, jako swobodzie czynienia wszystkiego, co tylko się podoba, w tym także i zła», ukazuje im «*prawdziwą*» wolność: «Wolność prawdziwa [...] to szczególny znak obrazu Bożego w człowieku. Bóg bowiem zechciał człowieka pozostawić w ręku rady jego (por. Syr 15,14), żeby Stworzyciela swego szukał z własnej ochoty i, Jego się trzymając, dobrowolnie dochodził do pełnej i błogosławionej doskonałości». Jeśli istnieje prawo do poszukiwania prawdy na własnej drodze, to bardziej podstawowy w stosunku do niego jest ciężący na każdym człowieku poważny obowiązek moralny szukania prawdy i trwania przy niej, gdy się ją odnajdzie. To miał na myśli kard. J. H. Newman, wybitny obrońca praw sumienia, gdy głosił z naciskiem, że «sumienie ma swoje prawa, ponieważ ma obowiązki»³¹.

„Niektóre nurty współczesnej teologii moralnej, pozostając pod wpływem wspomnianych tendencji subiektywistycznych i indywidualistycznych, interpretują w nowy sposób związek wolności z prawem moralnym, z naturą ludzką i z sumieniem, proponując nowe kryteria moralnej oceny czynów. Nurty te, choć różnorodne, mają jedną cechę wspólną: osłabiają lub wręcz negują *zależność wolności od prawdy*”³².

Sprawa wygląda dziś wręcz szokująco, kiedy czytamy, że zależność od prawdy jest czymś niemal śmiertelnym dla człowieka. Takie podejście jest widoczne w licznych i wyrafinowanych atakach na etyki normatywne (jak się najczęściej określa – kodeksowe). Na przykład Z. Bauman pisze: „Uwolnienie moralności z pancerza sztucznie stworzonych kodeksów etycznych (albo też wyzbycie się ambicji utrzymania jej w nim) oznacza powtórne jej uczłowieczenie, spersonalizowanie”³³. Autor tej wypowiedzi nawiązuje (czy świadomie?) do stanowiska marksizmu, który humanizm identyfikował z konsekwentnym naturalizmem i ateizmem. Jedyną korektą autora *Etyki ponowoczesnej* jest odwołanie się do języka personalizmu i wykorzystanie go do gry człowiekiem. Rdzeń takiego myślenia tkwi głęboko w kulturze, skoro Benedykt XVI pisze: „W krytyce chrześcijaństwa, która poczynając od czasów Oświecenia, w miarę rozwoju stawała się coraz bardziej radykalna, ta nowość miłości osobowej została oceniona w sposób absolutnie negatywny. Według Friedricha Nietzschego chrześcijaństwo jakoby dało «*erosowi*» truciznę do picia, a chociaż z jej powodu nie umarł, to przerodził się w wady. W ten sposób filozof niemiecki wyrażał bardzo rozpowszechnione spostrzeżenie, a mianowicie to, czy Kościół swymi przykazaniami i zakazami nie czyni gorzkim tego, co jest w życiu najpiękniejsze?»³⁴. Można powiedzieć, że w pytaniu Nietzschego ukryte

³¹ VS 34.

³² Tamże.

³³ Por. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna...*, s. 47.

³⁴ Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, nr 3.

jest ważniejsze pytanie, a mianowicie pytanie o granice ludzkiej wolności i o obraz Boga w kulturze. Tymczasem nie od dziś wiadomo, że tak zwana wolność w imię ucłowieczania jest tylko zabiegiem filozoficznym, mającym na celu propagację idei niechrześcijańskich, nazywanych niekiedy konwencjonalnymi.

5. Szeroka propagacja etyk konwencjonalnych

W kulturze masowej społeczeństw informatycznych dużo się mówi o znaczeniu tzw. etyk konwencjonalnych. Przeważnie zakłada się ukrytą prawdę, iż to wszystko, co jest umowne i to, na co zgadzają się ludzie, jest poprawne, dobre i dopuszczalne. Takie myślenie jest związane z pozytywistycznym dziedzictwem społecznym. Sięga czasów Oświecenia. Na swój sposób wyraża także dziedzictwo myślenia liberalnego.³⁵ Etyka klasyczna, w tym także etyka arystotelesowsko-tomistyczna, uznaje społeczną naturę człowieka.³⁶ Zgodnie z nią człowiek, dzięki temu, że jest człowiekiem, ma możliwość odczytania w sobie wiele elementów prawa moralnego. Jest to także związane z możliwością owych konwencji, ale niesprzecznych ze stwórczo-zbawczym powołaniem osoby. W czasach nowożytnych jednym z najważniejszych myślicieli, który starał się podważyć koncepcję Arystotelesa, jest Th. Hobbes. Hobbes kwestionuje rozumienie bytu ludzkiego. Powód tego jest jasny: człowieka definiuje bowiem materialistycznie jako byt fizyczny, ciało ożywione, ciało ożywione doznające wrażeń, ciało ożywione rozumne.³⁷ Trzeba powiedzieć, że choć angielski myśliciel wspomina o biblijnym opisie stworzenia człowieka, to równocześnie – ku zdumieniu egzegetów – stwierdza, że „człowiek powstaje niemal tak samo, jak powstają rośliny”.³⁸ Zapowiada w pracy wiele razy, że będzie się zajmował duszą człowieka, ale rozumie to prawie wyłącznie jako badanie ludzkich zmysłów i wrażeń. Takie naturalistyczne rozumienie człowieka, typowe dla autora *Lewiatana*, nie pozwoliło mu na wyodrębnienie autonomicznej sfery duchowo-psychicznej. Nie zna on pojęcia „osoba ludzka”. Konsekwencją tego jest spory redukcjonizm przy wyjaśnianiu nie tylko motywów ludzkiego postępowania, ale znaczenia samego człowieczeństwa. Co więcej, Hobbes opowiada się za teorią psychologicznego egoizmu, widząc w człowieku źródło do stanowienia egoistycz-

³⁵ Por. np. S. K o w a l c z y k, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 9 nn. (zob. pojęcie i formy liberalizmu).

³⁶ W naszych czasach A. MacIntyre jest zdania, że powrót do tych założeń jest konieczny dla cywilizacji zachodniej; por. tenże, „*Dziedzictwo cnoty*”. *Studium z teorii moralności*, Warszawa 1996. Autor stawia pytanie: „Nietzsche czy Arystoteles?” – i odpowiada: „Współczesna wizja świata ma w głównej mierze charakter weberowski, aczkolwiek w szczegółach odbiega od weberowskiego schematu. I tu rozlegną się od razu głosy protestu. Przeciwno tej tezie liberalowie powiedzą, że nie ma coś takiego, jak jedna wspólna wizja świata; istnieje wielość takich wizji, a każda z nich wywodzi się z mnogości wartości [...]. W takiej sytuacji zasady pozbawione są jakiegokolwiek statusu, który zabezpieczałby ich autorytet”. Tenże, „*Dziedzictwo cnoty*”..., s. 207, 212.

³⁷ Por. Th. H o b b e s, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, t. 1, Warszawa 1956, s. 85–97.

³⁸ Por. Th. H o b b e s, *Lewiatan*..., t. 2, s. 3.

nych praw i konwencji.³⁹ Takie konwencje są zawsze grą. I można powiedzieć, że lęk wielu współczesnych ludzi przed normatywnością związaną ze światem wartości jest lękiem przed pozbawieniem ich złudzeń co do zasadności, zainspirowanej przez Hobbesa, redukcjonistycznego modelu konwencji społeczno-moralnych. Według tego angielskiego myśliciela, tak naprawdę każdy człowiek liczy wyłącznie na siebie i dba wyłącznie o własne prywatne interesy.⁴⁰ Do podstawowych uczuć i postaw człowieka należy napędowy motywacyjnie egoizm, zawiść, a nawet nienawiść, współzawodnictwo, konkurencja, panowanie nad innymi.⁴¹ Wszystko to są uczucia i postawy przeciwchrześcijańskie. Propozycja Hobbesa jest przeciwieństwem tego, co proponuje etyka chrześcijańska. Według autora *Lewiatana*, człowiekiem rządzą despotyczne pragnienia posiadania rzeczy, władzy i przyjemności. Człowiek-maszyna biologiczna nie jest zdolny do miłości bliźniego, życzliwości, poświęcenia czy ofiarności. Etyka konwencji ma jedynie zabezpieczać egoistyczne dążenia przed nadmierną zachłannością innych ludzi.

Th. Hobbes, podejmując problematykę podstaw filozofii społeczno-politycznej, nie mógł pominąć milczeniem kwestii wolności człowieka. Jest też jednym z autorów, który tę kwestię stawia w kulturze na przysłowiowym ostrzu noża. Wolność, która była traktowana w filozofii klasycznej jako wartość i atrybut przysługujący osobie, w filozofii Hobbesa została sprowadzona do reakcji materialistycznej, przysługującej nawet jestestwom nieożywionym i nierozumnym. Dlatego mówi on – mieszając płaszczyzny rozumowania logicznego – o wolności płynącej wody, zwierzęciu żyjącym na wolności czy roślinie przebijającej się w stronę słońca.⁴² Wolność człowieka natomiast „polega – zdaniem Hobbesa – na tym, że nic go nie zatrzymuje w czynieniu tego, co chce lub pragnie uczynić albo do czego ma skłonność”.⁴³ Tak sformułowana zasada indywidualistycznej, skrajnej wolności rozszerza się w kulturze dziewiętnastego i dwudziestego wieku, dając podstawy tzw. fun morality (moralności zabawy). Nie wolno jednak przy tym zapomnieć, że w spojrzeniu krytycznym na taki pogląd widać wyraźnie, że zasada czynienia tego, co się chce i czego się pragnie, również jest zasadą. Co więcej, w sposób skrajny wpisuje się ona także we współczesne etyki konwencjonalne, które zdają się nie zauważać tego, iż u swych postaw też mają jakieś zasady, od których niepokojnie pragną się uwolnić.

Wydaje się, że ten kierunek dosyć szeroko rozpowszechnionego myślenia poddaje jasnej ocenie *Veritatis splendor*. Jan Paweł II mówi w tym dokumencie: „I tak, w niektórych nurtach myśli współczesnej *do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wartości*. W tym kierunku idą doktryny, które zatracają zmysł transcendencji lub które otwarcie deklarują się jako ateistyczne. Sumieniu indywidualnemu przyznaje się prerogatywy

³⁹ Por. Th. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 11, 12.

⁴⁰ Por. szerzej S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia...*, s. 28, 29.

⁴¹ Por. Th. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 147–149.

⁴² Por. tamże, s. 185 nn.

⁴³ Por. tamże, s. 186.

najwyższej instancji osądu moralnego, która kategorycznie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe. Do tezy o obowiązku kierowania się własnym sumieniem niesłusznie dodano tezę, wedle której osąd moralny jest prawdziwy na mocy samego faktu, że pochodzi z sumienia. Wskutek tego zanikł jednak nieodzowny wymóg prawdy, ustępując miejsca kryterium szczerości, autentyczności, «zgody z samym sobą», co doprowadziło do skrajnie subiektywistycznej interpretacji osądu moralnego. Jak łatwo zrozumieć, istnieje związek między tą ewolucją a kryzysem wokół zagadnienia prawdy. Zanik idei uniwersalnej prawdy o dobru, dostępnym poznawczo dla ludzkiego rozumu, w nieunikniony sposób doprowadził także do zmiany koncepcji sumienia: nie jest już ono postrzegane w swojej rzeczywistości pierwotnej, czyli jako akt rozumowego poznania dokonywany przez osobę, która w określonej sytuacji ma zastosować wiedzę uniwersalną o dobru i tym samym wyrazić swój sąd o tym, jaki sposób postępowania należy uznać tu i teraz za słuszny. Powstała tendencja, by przyznać sumieniu jednostki wyłączny przywilej autonomicznego określania kryteriów dobra i zła oraz zgodnego z tym działania. Wizja ta łączy się z etyką indywidualistyczną, według której każdy człowiek staje wobec własnej prawdy, różnej od prawdy innych. Posunięty do skrajnych konsekwencji, indywidualizm prowadzi do zaprzeczenia samej idei natury ludzkiej.

Te różnorodne koncepcje stanowią podłoże nurtów myślowych, według których istnieje antynomia między prawem moralnym a sumieniem, między naturą a wolnością⁴⁴.

W związku z tym powstaje problem, a mianowicie potrzeba odpowiedzi na pytanie: czy i w jakim stopniu chrześcijaństwo może mówić o etyce konwencjonalnej? Otóż odpowiedź idzie w tym kierunku, że moralność głoszona i proponowana przez Jezusa Chrystusa jest równocześnie bardzo wymagająca i bardzo ludzka. Sam Jezus jest Osobowym wzorem – jeśli tak można powiedzieć – takiego humanistycznego postępowania.⁴⁵

Można powiedzieć, że moralność chrześcijańska akceptuje całą moralność konwencjonalną, ale nie w takim znaczeniu jak ją rozumie Hobbes i cała współczesna zlaicyzowana kultura. Prawdziwa moralność konwencjonalna jest – jeśli tak można powiedzieć – darem nowego stworzenia człowieka w Chrystusie. Koncentruje się nie tyle na indywidualistycznych postawach człowieka, ile raczej na „uwarunkowaniach” wynikających z przyjętych powszechnie dobrych i godziwych zachowań społecznych. W tym wypadku często sprowadza się moralność indywidualną do konieczności bycia przykładem dla innych. Owo bycie przykładem jest wprawdzie jakąś konwencją, ale tak naprawdę w swej głębi jest wcieleniem nowości egzystencji w Chrystusie.⁴⁶ Akcent jest zatem położony na osobowo-bytową przemianę człowieka, w której nabierają mocy konwencje zewnętrzne, dla-

⁴⁴ VS 32.

⁴⁵ Por. G. V e n d r a m e, *Il problema morale oggi*, [w:] *Corso di teologia morale*, Venezia 1979, s. 15–37; M. V i d a l, *L'atteggiamento morale*, [w:] tenże, *Morale fondamentale*, Assisi 1976, s. 94–122.

⁴⁶ Por. szerzej A. F. D z i u b a, *Orędzie moralne Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1996, s. 36.

tego iż wcześniej zostają zakorzenione w dziele zbawczym Chrystusa. Co więcej – ludzkie i chrześcijańskie działanie nie zostają oderwane od wszystkich relacji międzypersonalnych w Kościele. Można powiedzieć, że nowość życia chrześcijańska niesie z sobą konieczność wymagań spełnianych dla innych, gdyż są one realizowane we wspólnocie ludu Bożego.⁴⁷

6. W dialogu moralnym nie można zignorować świeckości

Jednym z najpoważniejszych problemów duchowo-moralnych dzisiejszego świata jest to, że „Kościół nie może zignorować świeckości”⁴⁸. Oznacza to, że świeckość nie jest przeciwieństwem tego, co chrześcijańskie. W encyklice *Dominum et Vivificantem* (DV) Jan Paweł II stwierdza: „«Ma więc Sobór przed oczyma świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje; świat, będący widownią historii rodzaju ludzkiego, naznaczony pomnikami jego wysiłków, klęsk i zwycięstw; świat, który – jak wierzą chrześcijanie – z miłości Stwórcy powołany do bytu i zachowywany, *popadł wprawdzie w niewolę grzechu, lecz został wyzwolony przez Chrystusa* ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, *po złamaniu potęgi złego*, by wedle zamysłu Bożego doznał przemiany i doszedł od pełni doskonałości». W relacji do tego, bardzo syntetycznego tekstu należy odczytywać w konstytucji duszpasterskiej wiele innych fragmentów, które stają się ukazywać z całym realizmem wiary sytuację grzechu w świecie współczesnym, a także – od różnych stron – wyjaśniać jego istotę”⁴⁹. Przeciwieństwem tego, co jest chrześcijańskie, nie jest fundamentalnie świeckie, ale właśnie to wszystko, co jest złem i grzechem. Widać to wyraźnie w tekstach św. Pawła i w licznych wypowiedziach ojców Kościoła.

Utarło się od kilku dobrych dziesięcioleci, że słowo „religijny” w sensie technicznym, używane na co dzień, jest przeciwieństwem „świeckiego”. Kto jednak powiedział, że tak być musi? Rzecz dziś, po Soborze Watykańskim II i po świadectwie Jana Pawła II, jest w tym, że sporo zostało powiedziane o słusznej autonomii rzeczywistości stworzonych przez Boga. Chrześcijaństwo bowiem na co dzień spotyka się zarówno z tym, co jest religijne (także z obszaru innych religii), jak i tym, co jest świeckie (nawet, gdy jest apologetycznie bronię przez deklarujących się ateistów). Kto powiedział, że to, co świeckie, jest wyłączną własnością ateistów? Nie ma powodów, by lękać się zarówno tego, co jest religijne, jak i tego, co jest świeckie. Co więcej, jedno i drugie może być (albo nie być!) chrześcijańskie.

W tym momencie naszych analiz warto może wrócić, po ponad czterdziestu latach, do znanej w tamtym czasie książki *Honest to God (Uczciwie wobec Boga)*⁵⁰.

⁴⁷ A. F. Dz i u b a, *Oredzie moralne...*, s. 36.

⁴⁸ Cyt. za Z. Z d y b i c k a, *Przyszłość cywilizacji Zachodu*, Lublin 1999, s. 4.

⁴⁹ DV 29.

⁵⁰ Książka anglikańskiego biskupa Woolwich, Johna A. T. Robinsona, ukazała się w 1963 r. W ciągu pierwszych kilku miesięcy książka miała kilkanaście tłumaczeń (w tym na język japoński i szwedz-

Autor wyraźnie stawia w niej tezę, że istnieje coś takiego, co może być nazwane świętością w powszedniości (czyli świeckości). Sprawa nie jest prosta, i wcale nie dotyczy tylko samego języka. Autor pisze: „Wydaje się, że może dobrym sposobem zdefiniowania pojęcia «religijny», postawić sobie pytanie, jaka jest różnica pomiędzy filmem religijnym a «chrześcijańskim». Ludzie, najczęściej bez zastanowienia, kładą między nimi znak równości. A przecież jasne jest, że trzeba tu wprowadzić rozróżnienia. Chrześcijański jest taki film, który wciela chrześcijański osąd sytuacji, chrześcijańskie oceny stosunków osobistych, chrześcijańskie poglądy na cel i sens życia. Film religijny dotyczy określonej dziedziny przeżyć i działalności. Może mieć nawet jakiś określony temat biblijny lub niby-biblijny, może być o zakonnikach, o Lourdes albo o jakimś ruchu religijnym czy religijnym przeżyciu. Film chrześcijański może nie zajmować się niczym specyficznie religijnym, a film religijny, jak wiemy, może być odrażająco i głęboko niechrześcijański”.⁵¹

W tym kontekście pojawia się zagadnienie nowej moralności. Wspomniany Robinson zauważa: „Twierdzenia moralne, znane w swej interpretacji z nauk proroków i z Nowego Testamentu, o stosunkach międzyludzkich nie są wyprowadzane «z drugiej ręki». Wywodzą się one z faktu, że Byt zwany Bogiem interesuje się nieprzypadkowo wszystkim, zwłaszcza niesprawiedliwością. Wiązą się bezpośrednio i organicznie z twierdzeniem o Bogu istniejącym «dla nas ludzi». Nie ma potrzeby więc dowodzić, że w moralności konieczna jest rewolucja. Dawno już bowiem wybuchła i nie jest wcale «rewolucją nieskwapliwą». Powiew zmian jest tu prawdziwą wichurą [...]. I tu oczywiście leży niebezpieczeństwo. Chrześcijaństwo identyfikowane jest «tout court» ze starą tradycyjną moralnością. Szkoda, że nie bierze się pod uwagę tego, że w dużych swych obszarach moralność ta była także w przeszłości nie-chrześcijańska [...]. Dla jej sposobu myślenia zło i dobro są wyprowadzane «z drugiej ręki», a nie – tak jak to jest w Biblii – «z ręki Dobrego Boga»”.⁵²

Z tego powodu etyka chrześcijańska jest powszechna, to znaczy, że jest dla wszystkich ludzi, a nie – jak się to często mówi – tylko dla wierzących. Najbardziej zasadniczym zarzutem przeciwko etyce chrześcijańskiej nie jest to, że „pochodzi ona z ust Pana”, ale to, że „słowo Pana może być przez ludzi wypaczone”. Przez „jasną naukę Pana” rozumie się to, że Jezus objawił normy moralne, które są powszechnie wiążące. Oznacza to, że są one dla wszystkich ludzi i że obowiązują wszędzie. Według tych norm rzeczy i relacje są albo zawsze i wszędzie dobre, albo zawsze i wszędzie złe.

ki). Propozycje *Honest to God* były żarliwie dyskutowane w radio i rodzącej się lawinowo telewizji. Mówiono o niej podczas licznych konferencji, ale i wielokrotnie podczas soboru watykańskiego II. Pod koniec soboru jej hiszpańskie tłumaczenie ukazało się z wprowadzeniem kapelana „Pax Romana”. Była to – przed *Przekroczyć próg nadziei* i *Tryptykiem rzymskim* Jana Pawła – chyba jedyna książka teologiczna, która w ciągu jednego roku przekroczyła milion egzemplarzy bez reklamy. Wydanie polskie por. A. T. R o b i n s o n, *Spór o uczciwość wobec Boga*, Warszawa 1966.

⁵¹ J. A. T. R o b i n s o n, *Spór o uczciwość wobec Boga...*, s. 108.

⁵² Tamże, s. 130, 131.

W świetle tego Kazanie na Górze należy traktować jako nową sytuację dla ludzi z każdego czasu. Ciekawą sprawą jest to, że pierwszorzędnie jest to – mówiąc językiem antropologii – sytuacja świecka, tak jak czymś świeckim jest ubóstwo, pokój, sprawiedliwość, pokora i cichość, jak łaknienie, jak czystość, jak prześladowanie, jak ziemia itp. Moralne przesłanie Jezusa nie może być rozumiane legalistycznie (sam dał temu wielokrotnie wyraz) jako przepis na to, co mają czynić chrześcijanie bez względu na okoliczności. Kazanie na Górze jest „ilustracją”, która pokazuje, czego miłość może zażądać od nas w każdej chwili. W *Veritatis splendor* Jan Paweł II tak to wyjaśnia: „W tym sensie można powiedzieć, że także błogosławieństwa wchodzą w przestrzeń otwartą przez odpowiedź, jakiej Jezus udzielił na pytanie młodzieńca: «co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?». Istotnie, każde błogosławieństwo, we właściwej sobie perspektywie, obiecuje właśnie owo «dobro», które otwiera człowieka na życie wieczne, więc jest – jest samym życiem wiecznym.

Błogosławieństwa nie mówią bezpośrednio o konkretnych normach postępowania, raczej o życiowych postawach i o wewnętrznym usposobieniu, a więc *nie pokrywają się ściśle z przykazaniami*. Z drugiej strony *nie istnieje rozdział czy też rozbieżność* między błogosławieństwami a przykazaniami: jedno i drugie odwołują się do dobra, do życia wiecznego. Kazanie na Górze rozpoczyna się ogłoszeniem błogosławieństw, ale zawiera także wzmiankę o przykazaniach (por. Mt 5,20-48). Zarazem Kazanie ukazuje, że przykazania są otwarte i ukierunkowane na perspektywę doskonałości, właściwą dla błogosławieństw. Te ostatnie to przede wszystkim *obietnice*, z których pośrednio wypływają także *wskazania normatywne* dotyczące życia moralnego. W swojej pierwotnej głębi są one swoistym *autoportretem Chrystusa* i właśnie dlatego stanowią *zaproszenie do naśladowania Go i do komunii życia z Nim*⁵³. Z tego też powodu *Błogosławieństwa*, dlatego, że są Chrystusowe, pierwszorzędnie są chrześcijańskie i są ludzkie. I nikt rozsądny nie odważy się ich kwestionować, gdyż w każdym czasie spotykamy ubogich, prześladowanych, łaknących sprawiedliwości, czystości, delikatności itp.

* * *

W podsumowaniu należy stwierdzić, że etyka najściślej wiąże się z antropologią. Jest też nierozdzielnie związana z samoobjawieniem się Boga człowiekowi i konsekwentnie z tajemnicą Odkupienia. Etyka chrześcijańska bowiem należy do etyk soteryjnych. „Ta nowość wiary biblijnej – pisze Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* – staje się widoczna przede wszystkim w dwóch aspektach, które zasługują na podkreślenie. Chodzi najpierw o nowy obraz Boga [...]. Istnieje jedynie Bóg, Stworzyciel nieba i ziemi i dlatego też jest Bogiem wszystkich ludzi. Dwa fakty są wyjątkowe w tym określeniu: że wszyscy inni bogowie naprawdę

⁵³ VS 16.

nie są Bogiem i że cała rzeczywistość, w której żyjemy, pochodzi od Boga, jest przez Niego stworzona. Z pewnością idea stworzenia istnieje także gdzie indziej, ale jedynie tutaj wynika całkowicie jasno, że nie jakikolwiek bóg, ale jedyny Bóg prawdziwy, On sam jest autorem całej rzeczywistości [...]. Drugim aspektem, fundamentalnie związanym z pierwszym, jest obraz człowieka, tego człowieka, którego Bóg chce dla niego samego [...]”.⁵⁴ Taki punkt wyjścia otwiera wciąż nowe możliwości dialogu ze wszystkimi koncepcjami moralnymi, jakie istnieją we współczesnej kulturze.

LA NEGAZIONE DELL'ETICA CRISTIANA NEL MONDO CONTEMPORANEO

S o m m a r i o

L'autore riassume i problemi più scottanti della cultura post-modernista. Innanzitutto tocca l'eredità ateistica del secolo scorso (soprattutto quella di Hobbes, Heidegger, Sartre e pensatore americano – Z. Bauman). Il fondamentale piano della negazione del cristiano si fonda intorno al problema della libertà umana. Il discorso sulla libertà ha uno spessore enorme, vastissimo, che tocca tutti gli ambiti dell'agire umano: dalla filosofia alla teologia, dalla psicologia alla politica, dalla morale alla religione.

La coscienza morale è la proprietà più saliente e più qualificante dell'essere umano: quella che distacca maggiormente l'uomo dagli animali, conferendogli il potere di essere l'artefice di se stesso. È una cosa interessante che nella cultura post-informatica si sviluppa il concetto della coscienza morale come „coscienza senza senso di colpa”. Essa si presenta anche come l'esperienza senza responsabilità umana. Con tale esperienza nasce la pressione culturale verso la negazione dei valori cristiani. Nelle discussioni sulla libertà umana alcuni pensatori negano che l'uomo sia libero (così Spinoza, Schopenhauer, ecc.), altri affermano la totale libertà umana, senza limiti (così Hobbes, Nietzsche, Bauman, ecc). L'etica costruita sul questo piano antropologico si manifesta come „l'etica liberata dalle norme universali o l'etica permissiva”.

L'autore presenta nel suo articolo la tesi sulle controversie culturali. Il modello della cultura secolarizzata è l'uomo „libero e bello”. Nella cultura cristiana il modello è Gesù Cristo (*Veritatis splendor*). Egli non è soltanto il nostro Salvatore che con la sua passione, morte e risurrezione ci libera dal peccato e ci dona la grazia di Dio, perché possiamo partecipare alla vita divina, ma egli è anche il nostro modello etico. Tutti i misteri di Cristo costituiscono esempi per chi vuole seguire la sua condotta. Questo ultimo criterio si presenta come criterio personalistico per ogni uomo moralmente integrato.

⁵⁴ *Deus caritas est*, 9–11.