

Tadeusz Sikorski

B. Häringa personalizm teologiczny

Collectanea Theologica 46/4, 213-217

1976

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. TADEUSZ SIKORSKI, WARSZAWA

B. HÄRINGA PERSONALIZM TEOLOGICZNY

Na początku 1976 ukazało się polskie tłumaczenie książki B. Häringa, *Moralność jest dla ludzi*¹. Jej trzytysięczny nakład w ciągu kilku zaledwie dni został całkowicie wyczerpany. Powód sukcesu jest oczywisty. Autor, teolog o światowym rozgłosie, zyskał sobie od dawna popularność i uznanie również naszego czytelnika. Jednakże od pierwszych kontaktów z myślą znakomitego moralisty, tj. od ukazania się w Polsce *Nauki Chrystusa*, irytuje niektórych swoisty styl pisarstwa Häringa. Forma opisowa góruje w nim nad analizą treści moralnych, rozwlekłość samego opisu nie spełnia oczekiwań umysłów syntetycznych, a przyzwyczajeni do skrupulatnego orzekania o grzechu i cnotcie wyrzucają autorowi brak precyzji w wydawanych przez siebie sądach. Niemniej Häring przyciąga. Przyciąga nazwisko — symbol nowego czasu w teologii moralnej, za którym kryje się postać mędrca i profety.

J. Leclercq, który jeszcze przed Häringiem kładł podwaliny pod dzisiejszą naukę o życiu chrześcijańskim nie bez kozery przypominał, że w starożytności właśnie mędracy pełnili funkcje moralistów zanim powstały pierwsze traktaty filozofii moralnej. Do nich udawano się po rozwiązanie zażyłości życia ludzkiego². Niepodobna nie zauważyć ich istnienia w ciągu historii i odmówić im miejsca we współczesności. Niezbędni są oczywiście moralści-badacze, nie zastąpią oni jednak mędrców.

Zarówno Leclercq jak i Häring łączą w sobie obie zalety. Z tą jednak różnicą, że Leclercq pod koniec swego życia przeniósł się do samotni, gdzie przyjmował szukających prawdy, podczas gdy Häring, jeszcze jako czynny profesor rzymskiego fakultetu, podróżuje po świecie, występuje przed kamerami telewizji, nieobce są mu apartamenty papieskie, domy biskupie, sale pozarymskich uniwersytetów, audytoria wierzących i niewierzących. Stał na przełomie czasów i jest teologiem przełomu, i jako taki winien być oceniany. W latach po soborze katolicka nauka moralna poszła dalej, drogą wyznaczoną w dużej mierze przez Häringa. On sam pozostał już nieco w tyle, zgodnie z kolejną losów ustępując miejsca młodszemu od siebie, wnikliwszym może w rozumieniu nowych przemian, ale, co ważne, podąża nadal, choć coraz wydatniej jako mędrzec niż badacz.

Recenzowana książka jest owocem dwóch jego podróży do Stanów Zjednoczonych latem 1967 i 1969, gdzie na zaproszenie Catholic University w Waszyngtonie oraz Marywood College i Villanova University wygłosił szereg wykładów, w których, jak wyznaje, „starał się propagować w egzystencjalnym kontekście personalistyczny sposób myślenia” (s. 5) w teologii moralnej.

¹ Warszawa 1975, Inst. Wyd. Pax, s. 193, tłum. H. Bednarek.

² Por. *Saisir la vie en pleines mains*, Paris 1961, 15.

Szczegółowe podanie rodowodu książki ma niemałe znaczenie dla polskiego czytelnika. Tłumaczy ono narracyjny charakter wypowiedzi autora, co jednak czyni książkę przystępną dla zainteresowanych moralnością katolicką, a nie będących zawodowymi teologami. Wydaje się, że do nich głównie książka jest zaadresowana. Dla profesjonalistów nie powinna być w żadnym wypadku nowością. Pochodzenie książki jest ważne i dla tej racji, że stanowi ona kontrpropozycję na modny ówczesnie w Ameryce Północnej nurt sekularyzmu reprezentowany przez H. Coxa³. Nie należy oczywiście doszukiwać się w niej dogłębnej dysputy H ä r i n g a z C o x e m, niemniej warto zwrócić uwagę na podane w indeksie strony, gdzie H ä r i n g, egzystencjalny personalista, ukazuje zreby swej pozycji względem C o x a, teoretyka sekularyzmu. Dzięki temu lektura tej książki będzie zapewne owocniejsza.

Wreszcie czas powstania tych osiemnastu, skądinąd wartościowych, rozdziałów wyjaśnia niezbieżność pewnych stwierdzeń z obecnym rozpoznaniem czasu i wrażliwością nawet polskich moralistów, którzy wszak z większą powolnością niż ich zagraniczni koledzy nadrabiają opóźnienia swojej dyscypliny. Tytułem prostej ilustracji podajmy dwa pierwsze zdania wstępu. „Filozofowie i teolodzy studiują dziś dokładnie obfitą obecnie literaturę na temat personalizmu i egzystencjalizmu. Obserwujemy duże zainteresowanie różnymi rodzajami i sposobami sformułowań tych dwóch współczesnych nurtów myśli...”. Prawdziwe w 1971, tj. gdy autor przygotowywał książkę do druku, sprawiają dziś słusznie wrażenie opinii zdezaktualizowanej. Wiadomo, że obie filozofie — egzystencjalizm i personalizm — nie stanowią już przedmiotu dużego zainteresowania, znajdują się wręcz w stanie kryzysowym. Nie przekreśla to ich wkładu do myśli ludzkiej, walorów, których i dziś pominąć nie wypada, ograniczeń, jakich nie zdołały przekroczyć. Oczywiście jest również, że tego typu stwierdzenia nie mogły powstrzymać wydawcy od opublikowania książki. Czytelnik powinien być jednak o tym poinformowany. Szkoda więc, że znane ze staranności wydawnictwo nie pomyślało o zaopatrzeniu publikacji w dodatkowy wstęp dla polskiego odbiorcy z r. 1976. Chodziłoby przy tym nie tylko o drobne uwagi techniczne, lecz o próbę usytuowania książki w nurcie rodzimej myśli teologicznej. Tym bardziej, że w ostatnich latach periodyki tegoż wydawnictwa ogłosiły kilka ciekawych spojrzeń i postulatów pod adresem naszej teologii moralnej.

Z drugiej jednak strony trzeba przyznać, że sprawa nie jest prosta. Pomijając tradycyjny model teologii moralnej widoczny jeszcze w niektórych diecezjalnych i zakonnych studiach teologicznych w Polsce, wypada zauważyć, że przewycięża go właśnie model personalistyczny, który jest także po części przebrzmiały. Kolej jest na model wspólnotowo-eklezyjalny z podkreśleniem jego specyfiki — społeczności, która jest ludem Boga-w-świecie. I nawet uwzględnienie tego tylko faktu już nie wystarcza, gdyż związek Kościoła ze światem jako normatywny kształt istnienia chrześcijańskiego należy uważać za przyjęty od z górą dziesięciu lat, tj. od ogłoszenia konstytucji *Gaudium et spes*. Obecnie zachodzi pilna potrzeba podjęcia konsekwencji tego faktu dogmatyczno-moralnego, czyli postawienia pytania *quid agere* w czasie dosłownie dzisiejszym, który swym charakterem i dążeniami daleko odbiega, nie tylko poza Polską, od właściwości dni, w jakich powstawała wspomniana przed chwilą konstytucja.

W tym szczególnie względzie znaczenie najnowszej dla nas książki H ä r i n g a jest ambiwalentne. Umniejszanie jej byłoby nierozumieniem realiów i dużą niesprawiedliwością. Zważywszy niewymierny wpływ legalistycznej formacji moralnej, wydaje się, że *Moralność jest dla ludzi* powinna się stać cenną lekturą dla przeciętnego czytelnika, tj. dla każdego, kto ma ambicje zabiegania o rzetelną informację i informację zarówno intelektualną jak i du-

³ Por. *The Secular City*, New York 1965.

chową. Dwie racje przemawiają za tą opinią. Przede wszystkim zamiar autora przewycięzania rozdziału między życiem a religią (por. s. 13). Następnie wysiłek, by zastąpić typowy, jego zdaniem, dla personalizmu filozoficznego dawniejszego typu układ „ja-ty” przez układ „ja-ty-my”.

Zamysł pierwszy jest podstawowy, drugi stanowi kontynuację tamtego. Przewycięzeniu rozdziału między życiem a religią Häring chce nadać dużą moc. Wyjawia, że jest to jeden z głównych przedmiotów zainteresowania i przewodni temat wszystkich jego prac. Próbuje w ten sposób zastąpić teologię, która utraciła kontakt z człowiekiem, teologią dla ludzi; w miejsce „bezpiecznej” teologii proponuje refleksję, która nie unika palących kwestii, osobistych dramatów współczesnego człowieka, nowych potrzeb i zrozumiałego języka. Stąd charakterystyczny tytuł książki i klarowne sformułowanie postulatów: „religia musi stać się dla ludzi dzisiejszych żywym doświadczeniem obecności Boga, posłannictwem przekazywanym konkretnemu człowiekowi — i dotyczącym konkretnego człowieka — językiem terażniejszości i z nawiązaniem do współczesnego typu zachowania się i działania” (s. 16). Personalizm, który nazywa egzystencjalnym personalizmem dla odróżnienia go od abstrakcyjnego personalizmu stoików i Boecjusza, stanowi dla Häringa znak czasu pozwalający mu odczytać najistotniejsze pokłady objawienia. „Bóg zawsze przemawiał do indywidualnego człowieka i do ludu znajdującego się w konkretnej sytuacji historycznej, posługując się językiem i doświadczeniem danych czasów” (s. 16). Przy tym autor zaznacza, że celem Bożego działania było utworzenie przymierza, tzn. wspólnoty bosko-ludzkiej miłości. Wyraża to w sygnalizowanym schemacie „ja-ty-my”, gdzie „my” pełni funkcję znaku współistnienia jako nieodłącznej postaci autentycznej miłości. Jasna się wówczas staje myśl, do której niemiecki teolog często powraca, że moralność chrześcijańska nie może być w żadnym wypadku wytworem abstrakcyjnego systemu nakazów. Przeciwnie, jej treści winny rozwijać się wokół idei koncelebracji ludzkiego istnienia wespół z bliźnimi i z Bogiem, w odpowiedzialności, wolności i miłości (por. s. 22, 32, 37—39).

Nie sposób właściwie zrozumieć rozdziałów książki bez uwzględnienia narekreślonych założeń. Dopiero w ich świetle nabierają sensu zamieszczone w niej rozważania na temat drogi do pełni istnienia, a więc dynamizmu egzystencji osobowej, cnót i prawa, w szczególności kilka rozdziałów o prawie naturalnym, uwagi o etyce kairosu, sakramentach i życiu społecznym.

Obiektywne powody skłaniają do polecenia szczególnej uwadze te strony, które wyraziściej eksponują teologalny wymiar istnienia chrześcijańskiego. Nie będzie bowiem przesady w spostrzeżeniu, że formacja moralna wielu chrześcijan cierpi nie tylko na skutek przerostów legalizmu etycznego, ale w równej mierze i na skutek nadmiernej dawki filozofii w wykładzie teologii życia ludzkiego. Stąd niepomierne znaczenie rozdz. 10, *Kairos i jego etyka*, który trafnie sytuuje życie chrześcijańskie w czasie zbawienia. Wartość tego rozdziału jest tym większa, że w ogóle koncepcja istnienia w czasie zyskała w świadomości ludzkiej miejsce wśród centralnych idei, a w teologii od kilku lat w sposób zasadniczy wyznacza kierunek badań i nową organizację wszystkich traktatów dogmatycznych i moralnych. Ważna jest przy tym uwaga Häringa, że zaakcentowanie idei *kairos* jest jedynie właściwą drogą do przewycięzania wąsko — egocentrycznie — pojętego ascetyzmu. Pozwala ponadto odkryć właściwe znaczenie myśli, „że dialog między Bogiem a człowiekiem usytuowany jest i ucieleśniony we wszechogarniającej rzeczywistości ludzkich zdarzeń” (s. 101).

Oprócz tych stron, warto zasygnalizować z tą samą intencją co poprzednio rozdz. 4, *Personalizm w świetle tajemnicy paschalnej*, oraz dwa ostatnie rozdziały: *Dynamika łaski i wiary*, *Prawo wzrostu i nieustannego nawracania się*. Czas zbawienia, wyznacznik specyficznie chrześcijańskiej orientacji życia, znajduje tu i odniesienie do swego źródła, i podstawową konkretyzację. Przede wszystkim odniesienie do tajemnicy paschalnej — temat, który w minio-

nych latach stosunkowo szybko podchwycony został przez teologów liturgii i dogmatyków, podczas gdy wciąż w minimalnym stopniu inspiruje dociekania moralistów naszego kręgu. Jest przeto możliwe, że adresat książki przejdzie spokojnie obok skrótowych, niestety, lecz ogromnie wartościowych myśli o istocie personalistycznej postawy Jezusa, która polegała na tym, że Jego bycie osobą znaczyło bycie-z-innymi, a także obok podkreślenia sensu zbawczej ekonomii Boga, która wyraża się w uczynieniu ludzi „koncelebrantami Jego trójjedynnej miłości” (s. 37). Przy okazji czytelnik wdzięczny będzie autorowi za uwagi o kapitalnym wręcz znaczeniu na temat różnicy między dwiema koncepcjami miłości: grecką i chrześcijańską.

Etyczne orientacje czasu zbawienia — w postaci, w jakiej przedstawia je Häring — zasługują na uwagę i z tego względu, że dowartościowują temat łaski. Jest dziś zrozumiałe, że rozpatrywanie tego zagadnienia przez dogmatyków nie odbiera szans, ani w żadnym wypadku nie dyspensuje moralistów od zajęcia się nim, *mutatis mutandis*, w badaniach z zakresu własnej dyscypliny. W przeciwnym razie podtrzymywałoby się nieuchronnie stanowisko tych, których Häring dosadnie określa jako wierzących bardziej w Adama i grzech niż w Chrystusa i świętość (s. 173).

Zorientowani we współczesnej problematyce teologicznej wyczuwają w cytowanym stwierdzeniu i w innych temu podobnych, a których dość dużo znajduje się w książce, że autor jej pozostaje pod dużym urokiem myśli Teilharda de Chardin. Zresztą nie ukrywa tego, dając kilkakrotnie wyraz swojej sympatii i uznania dla myśli wielkiego uczonego i wizjonera. Znane są dyskusje na temat walorów i braków teologii zasugerowanej optylizmem Teilharda. I jest oczywiste, że ujęcia krańcowe są w tym względzie — grzechu i łaski — zawsze dyskusyjne. Wydaje się jednak, że Häring nie przesadza w optymizmie. Wyraża sprzeciw wobec tendencji legalistycznych i z pełnym prawem zabiega o należne miejsce dla zbawienia i łaski w dociekaniach nad życiem chrześcijańskim.

W ogóle we wszystkich rozdziałach obserwuje się, że troska Häringa o wydobycie z naleciałości minionego czasu możliwie obiektywnych zarysów życia chrześcijańskiego, jest także bezustanną korektą wizji Boga, która zaciążyła na dotychczasowym modelu teologii moralnej, będąc sama w znacznej mierze wynikiem wpływów tamtej epoki. Z owocnym skutkiem patrzy na człowieka „w jego związku z osobowym Bogiem historii” (s. 27). I zdecydowanie odcina się od statycznego, nieruchomego, jak się wyraża, Boga starożytnej myśli pogańskiej. „Statyczny Bóg Arystotelesa i Parmenidesa nie jest naszym Bogiem” (*tamże*). Trudno wyzbyć się w tym miejscu napływu skojarzeń z Moltmannem, który znakomicie przecież rozwija ten temat w *Teologii nadziei*⁴. Zresztą Moltmannowi przewodzą również podobne przeświadczenia o bosko-ludzkiej więzi kształtującej się w historii. Ostatni rozdział swej późniejszej książki *Mensch, christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*⁵ rozpoczyna od znamienitego zdania: „ta książka o człowieku powinna w gruncie rzeczy stać się książką o Bogu”. Stanowisko zajęte w tym przedmiocie przez Häringa nie powinno przejść nie zauważone przez odbiorcę, do którego kierował swą pracę.

Niepodobna zająć się z bliska innymi zagadnieniami, o których *Moralność jest dla ludzi* mówi z kompetencją. Pozostawić trzeba osobistej wnikliwości czytelnika strony o dynamice cnoty chrześcijańskiej, o angażowaniu się człowieka w tajemnicę paschalną przez sakramenty, nawet niezmiernie ważne i, wyjątkowo, nieco kłopotliwe rozdziały o prawie naturalnym. Kłopotliwe, lecz niekoniecznie dyskusyjne. Należy jednak się spodziewać, że kwestia, która od lat budzi duże spory, zyska dzięki lekturze obecnej publikacji kilka nowych wypowiedzi w naszych periodykach. Tym bardziej, że niektóre sfor-

⁴ Por. *Theologie der Hoffnungen*, München³ 1966, 21—27.

⁵ Stuttgart 1971.

mułowania autora, np. w sprawie rozwiązania szczególnego przypadku *abortus* (s. 120) pobudzić mogą reflexję specjalistów.

Z pozycji własnych zainteresowań podejmę jeszcze społeczną stronę prezentowanej moralności dla ludzi. Kwestia ta dotyczy bezpośrednio rozdz. 7. *Dylematy społecznej organizacji* oraz rozdz. 8, *Wzajemne oddziaływanie na siebie osoby ludzkiej i środowiska*, a pośrednio również pozostałych, gdyż m. in. kwestia społeczna spowodowała dzisiejsze odwrócenie się od personalizmu.

Niewątpliwie wyrządza się niesprawiedliwość personalistycznym orientacjom filozofii i teologii, gdy pomawia się je o niepodejmowanie problematyki społecznej. Wiadomo jednak, że tego rodzaju zarzuty znajdują przystęp jedynie w sferach, które amatersko uprawiają obie dziedziny myśli ludzkiej. Entuzjastyczne przyjęcie personalizmu i egzystencjalizmu musiało doprowadzić do rozbratu z nimi wraz z przeminięciem entuzjazmu. Natomiast w płaszczyźnie dociekań naukowych i popularnonaukowych problem jest stawiany inaczej. Pytanie brzmi: czy kwestia społeczna, faktycznie postawiona przez jedną i drugą filozofię, znalazła w nich właściwe rozwiązanie? To samo pytanie stawia się dziś teologii, która reklamuje się orientacją egzystencjalno-personalistyczną.

W tym względzie książka Häringa w pięć lat po pierwszym, angielskim wydaniu budzi już niedosyt. Nawet, jeśli się założy, że każdy czytający ją wyniesie z lektury duży pożytek, pozostanie, iż jest książką sprzed kilku lat. I dlatego — myśląc wciąż o jej adresacie — nie mogłaby stać się lekturą programową, jaką stosunkowo niedawno była *Nauka Chrystusa* dla studentów wyższych szkół teologicznych. Społeczny wymiar cnót, sakramentów, wiary, prawa naturalnego... jest w niej ledwie zaznaczony, nawet na stronach, które poprzez brzmienie tytułu zapowiadają społeczny aspekt prezentowanego zagadnienia. Przykładem fragment p.n. *Społeczny dynamizm kairos* (s. 104—105).

Dwa wspomniane rozdziały poświęcone wprost życiu społecznemu zdradzają nader wyraźnie czasowy i lokalny kontekst, w jakim były wygłaszane jako konferencje uniwersyteckie. Szybki rozkład dotychczasowych struktur życia kościelnego, silna fala horyzontalizmu w myśli i postawach chrześcijan Ameryki Północnej uprzyczynowały przejawy anarchii. Głos Häringa — znaczący głos profety — miał na celu nadanie kierunku przedsiębranym tam działaniom i poruszenie sumień. Nie z pozycji oficjalnego przedstawiciela doktryny katolickiej; ten nie znalazłby wówczas licznego audytorium, lecz właśnie jako profeta, zatem jako widzący prawdę i nosiciel prawdy. Musiał więc ukazać niesprzeczność personalizmu z życiem ustrukturuowanym, błąd mierzenia wartości wszelkich sfer życia (kultury, religii, moralności...) wartościami ekonomicznymi, dychotomią miłości ziemskiej i nadprzyrodzonej. Musiał wreszcie wobec przedstawicieli społeczności podzielonej, a przy tym szczytającej się ideałami wolnościowymi powiedzieć, że nie będzie można zachować indywidualnej wolności, jeśli się nie zainwestuje w nią wspólnie.

W szeregu tych faktów giną jednak zdania, które dziś chciałoby się postawić w oświetleniu, by wokół nich budować teologiczną myśl społeczną: „Całą Biblię przenika poczucie wspólnoty, solidarności każdej jednostki z ludem. Celem jest lud święty. Jest to sposób myślenia, który my, chrześcijanie, musimy reaktywować, jeśli mamy rozwijać, do czego jesteśmy obowiązani, głębsze rozumienie solidarności w zbawieniu. Jedynie wtedy będziemy mogli wypełnić lukę między religią a życiem” (s. 69).

W sumie dobrze się stało, że otrzymaliśmy jeszcze jedną z wielu nieznanym polskiemu czytelnikowi książek wybitnego moralisty. Powinna być bardzo przydatna do dokonania rozrachunku z własnymi poglądami na moralność chrześcijańską i spowodować poczucie niedosytu. A tym samym oczekiwanie na inne pozycje z tej ważnej dziedziny — teologii życia ludzkiego.