

Jan Kowalski

Moralność w postmodernizmie i wyzwania kierowane pod adresem Kościoła i moralnej chrześcijańskiej

Symposium 2/2(3), 23-35

1998

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. Jan Kowalski

MORALNOŚĆ W POSTMODERNIZMIE I WYZWANIA KIEROWANE POD ADRESEM KOŚCIOŁA I MORALNEJ CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Obojętnie jaka będzie przyszłość zjawiska zwanego postmodernizmem, albo inaczej ponowoczesnością, nie można nie dostrzegać. Wywarło ono i wywiera w dalszym ciągu widoczny wpływ na wiele dziedzin współczesnego życia. Także w Polsce. Andrzej Bronk ośmiela się nawet deklorować, że wszyscy obecnie są postmodernistami. Nawet ci, którzy się od ponowoczesnych poglądów odcinają. W gruncie rzeczy i oni również posługują się postmodernistycznymi pojęciami, będącego fragmentem języka obecnych czasów. Przy ich pomocy interpretują świat¹.

Postmodernizm, ponowoczesność nie jest pojęciem ostrym. Nie ma bowiem zgody, co do tego, jakie jego składowe idee należy uważać za istotne, ani też jakie zjawiska kwalifikować jako postmodernistyczne. Jako zjawisko kulturalne poznaje się go nie wprost, ale poprzez wielorakie, formalne i treściowe przejawy. Niektórzy nazywają je wskaźnikami. Niestety, nie są one łatwe do ustalenia. Dzieje się tak dlatego, że gdy wziąć je odrębnie, można je spotkać poza postmodernizmem. Co więcej, także w innych epokach historycznych².

Wpływy ponowoczesności sięgają wielu dziedzin kultury, a zatem antropologii, filozofii, literatury, architektury, sztuki, polityki, pedagogiki, ekonomii, religii i etyki³. Trzeba by rozpatrywać każdą z osobna, aby uchwycić jej przejawy. Nawet wtedy w grę wchodzi subiektywny wybór cech uważanych za istotne w jakiejś epoce. Chociaż każdy z poszczególnych przejawów współczesnej kultury zachodniej uważany za element sytuacji postmodernistycznej daje się zakwestionować, to zarazem tworzą one pewien klimat, właśnie postmodernistyczny⁴.

Nie można nie podkreślić jeszcze innych trudności uzyskania spójnego obrazu ponowoczesności, postmodernistycznej kultury. Istnieją bowiem „różne wersje postmodernizmu”, w zależności zarówno od dziedziny, jak i kraju, w którym występuje. Nadto dostrzega się wielość i różnorodność podejść, poglądów i kierunków. Jawią się też paradoksy w mówieniu i w myśleniu ponowoczesnym. „Odrzucenie przez autorów postmodernistycznych tradycyjnych kategorii i klasyfikacji, przekraczanie granic między dziedzinami występowania zjawisk zwanych ponowoczesnymi (m.in. między nauką i sztuką, filozofią i kulturą), efemeryczność zjawisk postmodernistycznych, nowy język (eseistyczny styl)”⁵.

Nic dziwnego, że wielu badaczy zarzuca postmodernizmowi całkowite pomieszanie. W dziedzinie społecznej m.in. destabilizację społeczeństwa i dryfowanie na prawo od centryzmu, w filozoficznej przyjmowanie amerykańizmu i lekceważenie kultury, w moralnej odrzucenie wszelkich wartości⁶. Zarzuty te stawia się przede wszystkim R. Rorty’emu najprawdopodobniej najbardziej charakterystycznemu myślicielowi o tendencji postmodernistycznej w Stanach Zjednoczonych⁷ oraz J.-F. Lyotardowi⁸.

Toteż wraz z A. Bronkiem nie można zgodzić się z poglądem R.C. Newille’a, że „głównych idei postmodernizmu można się nauczyć w jedno popołudnie”⁹ ani też z W. Chudym, który sądzi, że z taką samą łatwością może obejść intelektualnie idee ponowoczesności zarówno profesor, jak i licealista¹⁰. Za mało jest powiedzieć, że postmodernizm to abstrakcja pluralizmu we wszystkich dziedzinach kultury. W moralności zaś antynormatywizm aksjologiczny, w szczególności będący skrajnym relatywizmem moralnym¹¹. Nie wystarczy też podkreślić, że dla ponowoczesności religia obejmuje obszary szersze niż Kościoły, że także w nowoczesności uznaje się permanencję religijności człowieka nie wykluczając oczywiście konieczności osądu w tym świecie obfitości, gdzie egzystuje jednocześnie to, co dobre i złe¹², i że wreszcie jak to określa H. Cox, „bardziej niż epoka sekularyzacji charakteryzująca się upadkiem religii, postmodernizm będzie, a może już jest, erą nowej religii i powrotu do *sacrum*”¹³ i że nie należy sądzić, jakoby religia była na drodze do zaniku w świecie współczesnym. Trzeba raczej podkreślać zmianę form wiary, niż jej śmierć lub zanik¹⁴.

Z drugiej strony różne wersje ponowoczesności sprawiają, że nie ma jakichś postmodernistycznych artykułów wiary, czegoś na wzór wyzna-

nia wiary Pawła VI albo przynajmniej na wzór Składu Apostolskiego lub *Credo* nicejsko-konstantynopolińskiego, „ani nic na kształt postmodernistycznego manifestu, do którego można by zajrzeć, by mieć pewność, że właściwie rozumie się jego myśl i zasady”¹⁵. Nie ma zatem pewności, czy naprawdę istnieją podawane za zasadnicze założenia, choćby w postmodernistycznych poglądach na religię, na wiarę i na moralność. Ta ostatnia, to znaczy moralność, jest mimo wszystko moralnością bez Boga.

Postmodernistyczna filozofia moralności podważa globalnie całą etykę. Jej teoretycy nie zajmują się tworzeniem własnego systemu moralnego. Nie podważają zasadności poszczególnych rozwiązań problemów etycznych. Nie występują nawet przeciwko konkretnym systemom moralnym. Natomiast stawiają sobie za cel, pisze Z. Sareło, zniszczenie etyki w ogóle¹⁶. Stąd wszystko jest dozwolone, o ile jest efektem wolnego wyboru jednostki. Nie ma bowiem stałych zasad etycznych. Najwyżej te wypróbowane. Ale choćby się nawet przy nich trwało i przestrzegało je, uważa Z. Bauman, nie ma gwarancji, że uda się uniknąć katastrofalnych konsekwencji¹⁷. Bowiem kodeksy postępowania moralnego, będące zbiorem praktycznych reguł, nie są na miarę mocy będącej obecnie w ludzkiej dyspozycji. Pozostaje zatem postmodernistyczna niepewność etyczna. Zadaje ona delikatny cios, przyznaje Z. Bauman, nowoczesnym ambicjom ugruntowanego prawodawstwa etycznego o powszechnym znaczeniu¹⁸.

W każde niemal przedsięwzięcie, twierdzą teoretycy ponowoczesności, uwikłanych jest wielu ludzi. Toteż nikt rozsądny nie może sobie z przekonaniem przypisywać wyłącznej odpowiedzialności za produkt końcowy. Zatem odpowiedzialność jest „ruchoma”. Jako indywidualność, człowiek, jest nie do zastąpienia. Natomiast nie w momencie, gdy odgrywa jakąś rolę, w której występuje. W tym wypadku odpowiedzialność obciąża samą jego rolę, a nie osobę, która ją odgrywa. Roli jego nie sposób utożsamiać z „jaźnią”. Stąd ruchomość odpowiedzialności¹⁹.

Etyczne poglądy postmodernizmu tkwią oczywiście w błędnie ujmowanej antropologii. Jego filozofia negując możliwości poznania prawdy odbiera człowiekowi to, co w istotnej mierze stanowi o jego duchowej naturze. Zatem dokonuje zamachu na jego rozumność i godność. Jednym z jego aspektów (zamachu) jest też, podkreślona już, negacja powszechnie przyjmowanych zasad moralnych. Negacja ta głoszona jest

w imię wyzwolenia człowieka od przemocy elit społecznych. Moralność odzyska swą żywotność, twierdzą postmoderniści, i możliwość pełnienia sobie właściwej roli w życiu człowieka dopiero wtedy, gdy odrzuci on wszelkie kodeksy etyczne, przyswojone w procesie racjonalizacji. Tradycyjne wartości moralne i kodeksy mają charakter tylko obyczajowy i nie służą bezpośrednio niczyjemu dobru²⁰. Zagrożają one wolności człowieka, uważanej za absolutną wartość nadrzędną, dehumanizując go i niewołąc system konwencjonalnych w gruncie rzeczy przepisów etycznych. Postmodernistyczna retoryka samorealizacji i samospelnienia głosi, że każdy decyduje o tym, co dla niego rzeczywiście wartościowe. Dąży się zatem do absolutnej autonomii w dziedzinie etycznej, którą wyraźnie głosi, m.in. Z. Bauman²¹. W związku z tym Z. Sareło pyta, o jaką autonomię chodzi postmodernistom. „Czy chodzi o autonomię człowieka w rozpoznawaniu powinności moralnych, czy też o autonomię w stanowieniu wartości etycznych konkretnych sytuacji”. W pierwszym przypadku zakładałoby to istnienie obiektywnego porządku moralnego. Natomiast przyznanie autonomii osobie w stanowieniu o dobru jest równoznaczne z zanegowaniem takiego porządku²².

Niestety jednoznacznej odpowiedzi na te pytania postmoderniści nie dają. Twierdząc, że człowiek nie może dotrzeć do prawdy obiektywnej, wydaje się, że uznają ogólnie ważny porządek moralny, ale jego poznanie jest tylko subiektywne, bo nie ma żadnych kryteriów weryfikacji. Za takim ich rozumieniem autonomii przemawia fakt, że w ogóle zajmują się oni moralnością. A skoro snują refleksję nad nią, zakładają, że istnieją racje, które pozwalają ocenić ludzkie czyny. Można zatem z pewną ostrożnością przyjąć, że rozumieją oni autonomię człowieka jako całkowitą niezależność w odkrywaniu powinności moralnych²³.

Negując potrzebę pomocy innych w rozpoznawaniu powinności moralnych, ponowoczesność neguje, a co najmniej osłabia społeczny wymiar ludzkiego bytu. Jednocześnie redukuje go do samodzielnej nomady, która osiąga doskonałość tylko wtedy, gdy izoluje się od innych. Inni bowiem, których postmodernizm rozumie jako tzw. elity panujące, są pojmowani jako zagrożenie, bo usiłują podporządkować innych²⁴. Dla postmodernisty sposobem na zniewolenie innych jest narzucanie im kodeksu norm moralnych i obyczajowych²⁵.

Ponowoczesność jednak protestuje przeciw oskarżeniom jej o nihilizm etyczny. Nie uważa ona, aby rozpowszechnienie się w społecznościach areligijnej postawy, pociągało za sobą powszechny amoralizm, rozerwanie się wszelkich więzi społecznych, zniszczenie życia moralnego właśnie dlatego, że moralności nie można utożsamiać z narzuconymi przemocą kodeksami norm. Toteż całkowite ich odrzucenie jest potrzebne do przywrócenia moralności właściwego jej miejsca i znaczenia w ludzkiej egzystencji. „Uwolnienie moralności z pancerza sztucznie stworzonych kodeksów etycznych – pisze Z. Bauman – oznacza powtórne jej uczłowiczenie, spersonalizowanie”²⁶. I dodaje, że „być może (...) ludzie będą mogli, będą musieli, stanąć oko w oko z nie dającymi się już ukryć czy zamazać faktami ich moralnej autonomii, a i tym samym, że autonomia moralna oznacza moralną odpowiedzialność nieodbieralną, ale też i niezbywalną. Być może, w tym samym sensie w jakim nowoczesność zapisała się w historii jako wiek etyki, nadchodząca era ponowoczesna zapisze się jako wiek moralności”²⁷.

A. Bronk przyznaje postmodernistom w jakimś sensie rację, gdy bronią się przed nihilizmem. Sprzeciwiają się wprawdzie tworzeniu uniwersalnych norm etycznych, ale przecież odwołują się do jednostkowej odpowiedzialności człowieka i wierzą w podstawową jego wrażliwość moralną. Choć nie przypisują wartościom charakteru absolutnego, jednak budują moralność na naturalnej człowiekowi życzliwości, współczuciu, altruizmie i na uniwersalnej międzyludzkiej solidarności²⁸. „Postmodernizm jest wrażliwy na wartości moralne (oczywiście subiektywnie) – pisze A. Bronk – choć niekiedy na inne niż moderna lub inaczej rozumiane. Domaga się odpowiedzialności (kształtowanej autonomicznie) i sprawiedliwości, szacunku dla praw drugiego człowieka. Zna dylematy moralne”²⁹. Przedstawia je m.in. R. Rorty.

Podobnie sądzi J. Verhaar, filozof holenderski zastanawiając się nad etyką postmodernisty Richarda Rorty’ego. Ten, który nazywa się ateistą – pisze Verhaar – jest bliski chrześcijanom w wysiłku solidarnościowym z ubogimi i uciskanymi. Nie krytykuje stałych przekonań, ale sądzi, że te, które są proponowane przez ekspertów i rządzących, jako doktryny wymagające wierności, a które wprowadzają podziały, powinny być sprawą „prywatną”. Powinno się je ukazywać w kontekście wspólnot respektujących inne wspólnoty. Ateizm R. Rorty’ego jest być może

– kończy Verhaar – ateizmem, który nie jest zwykłym pasożytem wiary w Boga³⁰. On sam zaś prawdziwie jest a-teistą (wyraz oddzielnie pisany), a nie antyteistą. Nie jest zatem ateistą we współczesnym znaczeniu tego słowa.

Skoro trzeba być przynajmniej ostrożnym w przypisywaniu postmodernizmowi nihilizmu moralnego, to czy słusznym jest sąd, że podważa on globalnie całą etykę i jest zniszczeniem życia moralnego³¹. Odpowiedź jest pozytywna, gdy się jest świadomym, że etyka głoszona przez ponowoczesność jest etyką subiektywną, opartą na antyteologicznej wizji świata, mającą wymiar liberalistyczny. Istnieje bowiem daleko idące podobieństwo między strategią postmodernizmu a polityką i etyką liberalizmu. „Liberalizm jest ogólnokulturowym paradygmatem obecnych czasów i stanowi szersze zjawisko, nie tylko rozumienie polityczne”³². Będąc teorią filozoficzną, sankcjonuje on i uprawomocnia porządek społeczny. Zaś jako zbiór wartości, praw i przekonań, uogólnia i reguluje formę działań w życiu publicznym³³.

Liberalizm daje właściwe sobie rozumienie wolności, otwartości, równości, sprawiedliwości. Współdziałając z praktyką, kształtuje postrzeganie i odczuwanie. Rzutuje w ten sposób na sposób myślenia, widzenia i pojmowania całej rzeczywistości przede wszystkim społecznej. Przez to także indywidualnej. Jest on władny, by zniszczyć i te nurty, które deklarują się jako odmienne od filozofii liberalnej, a nawet obce. Wśród takich właśnie nurtów znajduje się także i postmodernizm³⁴.

Mimo ostrożności w przypisywaniu postmodernizmowi nihilizmu moralnego, a może założenia z góry chęci zniszczenia etyki obiektywnej, jaką jest m.in. etyka chrześcijańska, z całą pewnością niesie on ze sobą dla cywilizacji współczesnej poważne szkody. Odrzucając tezę o uniwersalności rozumu ludzkiego, zaprzecza możliwości odnalezienia jedności, co ma także poważne konsekwencje moralne, bo rodzi tendencję do fragmentaryzowania rzeczywistości, a zatem prowadzi do chaosu i współczesnego kryzysu społecznego³⁵. Przyjmując antyteologiczną wizję świata utwierdza w przekonaniu, że w każdej chwili można zmienić kierunek swego marszu (wczoraj sympatia z lewicą i mentorstwo moralizatorskie, dziś z prawicą i takie samo moralne mentorstwo, broniące w imię prawicy lewicę). Nie jest bowiem ważne ani jak ktoś pojmował siebie wczoraj, ani też co czynił w przeszłości. Obecne zaś

samorozumienie nie ma znaczenia dla przyszłości³⁶. Opowiedzenie się za pluralizmem zasad, jak czyni postmodernizm, uprawomocnionych na podstawie uznania zdolności i przez każdego człowieka do indywidualnego określenia dobra, niesie negację potrzeby poszukiwania intersubiektywnych wartości. A ponieważ brak jest jednolitych zasad następuje rozpad i rozczłonkowanie życia społecznego³⁷. Właśnie dlatego jawi się ono jako „Istnienie obok siebie suwerennych «całości», pomiędzy którymi brakuje porządku tak pionowego, jak i poziomego, obecnego lub przyszłego”³⁸. Z tych też racji industrializacja i komercjalizacja struktur społecznych staje się źródłem upowszechniania się i pogłębiania konsumpcyjnego stylu życia. Zaś regułą zysku podlegają coraz to nowe dziedziny życia: nauka, oświata, sport, a nawet religia. (Kto nie zarabia na religii w Polsce – ci z lewa i ci z prawa; nawet duchowni zbijają na niej kapitał). Industrializacja to rozwój techniki. W nowożytności wiązano z nią nadzieję, że przy jej pomocy człowiek opanuje naturę i wykorzysta ją do zaspokojenia swych aspiracji³⁹. Nadzieję tę odbiera mu postmodernizm, wskazując na bezsilność ludzkiego rozumu wobec tragedii i katastrof nie do przewidzenia i nie do opanowania⁴⁰.

Nie można zapomnieć, że postmodernizm kształtuje nie tylko współczesną mentalność i postawy moralne, ale wpływa także na teologię⁴¹, a zwłaszcza, może nawet przede wszystkim, na teologię moralną.

Wielu wiernych, także teologów, oderwało się od wskazań moralnych Magisterium Kościoła, co nie trudno dostrzec także na ojczystej ziemi i to nie tylko na płaszczyźnie praktyki, ale także przekonania. Już nie chodzi o stary problem „rozziewu” między teorią a praktyką, ale bardziej jeszcze radykalny, a mianowicie o odrzucenie zasad moralnej chrześcijańskiej, bądź w części, bądź też w całości⁴². W duszpasterstwie jawi się i to nierzadko, pewnego rodzaju rezygnacja. Niektóre problemy moralne nie są w ogóle poruszane. Na Zachodzie Europy i w Ameryce Północnej „pole” jest zupełnie inne, niż to ma miejsce w ojczyźnie. W Polsce polem tym jest między innymi sprawiedliwość, zwłaszcza sprawiedliwość społeczna.

Niektórzy moralści, zwłaszcza Niemiec, choć nie tylko, nawołują do tolerowania powolnej „schizmy” w teologii moralnej. Proponują pozostawienie dziedziny moralnej wolnej interpretacji sumienia⁴³. Aby rozwiązać napięcie między moralną uznawaną i przeżywaną a nauczaniem

Magisterium, moralna, którą nazwać można „postępową” (być może „postmodernistyczną”) daje różne propozycje. Niektórzy z moralistów sugerują, aby *Magisterium Ecclesiae* przyjęło za swoją nową wrażliwość wiernych w dziedzinie moralnej, nawet jeśli to sprzeciwia się tradycji. Powinno ono brać pod uwagę obecny sposób postrzegania moralnej przez chrześcijan i weryfikować swoje nauczanie, biorąc pod uwagę efektywne pojmowanie go przez lud Boży. Dla nich jest to nowe pojmowanie „*sensus fidelium*”⁴⁴. Moralistom tym chodzi o to, aby metoda demokratyczna stała się zasadą nauczania moralnego Kościoła. Wynika to z tzw. Deklaracji Kolońskiej, podpisanej przez 163 profesorów teologii⁴⁵.

Inni moralisci, jeszcze bardziej radykalni, proponują rozróżnienie między centrum i peryferiami w materii przyłgnięcia do Magisterium. Identyfikacja katolika byłaby gwarantowana przez przyjęcie *kerygmy* i przez publiczne świadectwo wiary. Natomiast moralna, przede wszystkim w sferze „prywatnej”, byłaby peryferyjną. Należałoby zostawić ją jednostce, przynajmniej w jej aspekcie normatywnym. Wybory moralne „kategorialne” konkretne nie miałyby w tym wypadku wartości zbawczej, ale tylko charakter porządkowy. Można by zatem uznać pluralizm moralny wewnątrz tego samego Kościoła⁴⁶.

Rozmiary kryzysu moralnej chrześcijańskiej w społeczeństwie zsekularyzowanym, postmodernistycznym, charakteryzującym się obniżeniem się wpływu moralnej na życie zarówno prywatne, jak i publiczne są szerokie. Jest to kryzys treści, tzn. pewnego systemu wartości oraz kryzys formy moralnej. Cechą charakterystyczną tego ostatniego jest odrzucenie norm zewnętrznych, obiektywnych, stałych, na rzecz moralnej sumienia, całkowicie zależnej od człowieka. Jest to po prostu subiektywizacja moralności. Bowiem sumienie nie przyjmuje obecnie już żadnego magisterium zewnętrznego w dziedzinie moralnej, a nie tylko przestało być czułe na pewne wartości na rzecz innych⁴⁷.

Tu rodzi się pytanie o możliwości przeciwstawienia się tej dramatycznej sytuacji. Oczywiście w dziedzinie moralnej. Diagnoza bowiem nie wystarcza. A czas nagli. Właściwie to już jest za późno. Problem jest bardzo szeroki. Wymaga głębokiego studium. Pod jakimś względem zrobił to episkopat Francji. Trzeba zatem do tego dziedzictwa sięgnąć.

Dla biskupów francuskich chrześcijańskie życie moralne nie może odciąć się od korzeni teologicznych, jak to czynią postmoderniści, od-

rzucając zewnętrzne źródło norm moralnych. Jednak wymaganie to nie może czynić z wiary ani jakiegoś rodzaju super-moralnej, ani z moralnej jakiegoś kodeksu. A pokusa taka istnieje, gdy interpretuje się m.in. błogosławieństwa jako program życia idealnego, zamiast widzieć w nich naukę Chrystusa, który proponuje ludzkim pragnieniom wypełnienie powołania⁴⁸.

Wiara każdego budzi jego ludzką wolność, wezwaną do odkrycia dróg konkretnych jej wierności w Duchu Świętym. Wobec tego moralna czy moralność chrześcijańska oparta o przykazanie miłości nie wyczerpuje się w wypełnianiu tylko przepisów Prawa. Chodzi o wejście w nowe życie w Chrystusie, co dokonuje się przez nawrócenie. Gdy Apostoł Narodów wzywa do wzajemnej miłości (por. Ga 5,13) nie wymaga czego innego, jak rozwoju nowego bytu wzbudzonego przez chrzest.

Życie chrześcijańskie, piszą biskupi francuscy, nie jest przede wszystkim konstytuowane poprzez zgodność z normami etycznymi, ale fundamentalnie przez dyspozycyjność i orientację wolności ludzkiej, która pozwala na przyjęcie zbawienia Bożego w Jezusie Chrystusie. Na doświadczenia nowych dojść do wiary. Człowiekowi zrodzonemu przez Ducha Świętego wiara nie dyktuje jego postępowania od zewnątrz, według zasad matematycznych, które miałyby wpisać się w rzeczywistość. Wzbudza ona (wiara) wolność dynamiczną, twórczą, ożywioną przez miłość i doświadczenie. Duch Święty nie domaga się czego innego. Różnorodność charyzmatów i powołań są danymi istotnymi, nawet jeśli wszyscy są zapraszani do stosowania się do tego samego Ducha Chrystusa.

Nie chodzi zatem tylko o pytanie, co trzeba czynić, żeby dobrze czynić, ale kim powinno się być, kim powinno się stać, aby życie było rzeczywistością odpowiedzią na dar, który został dany. Chrystus staje się normą moralną konkretną, osobową, powszechną dla chrześcijanina, zgodnie z Jego deklaracją: „Dałem wam przykład, abyście i wy czynili tak, jak Ja wam uczyniłem” (J 13,15). To odniesienie do obecności Chrystusa jest wymaganiem, ale jest to wymaganie wyzwalające⁴⁹. Jeżeli moralną chrześcijańską dotyka obecnie pewnego rodzaju zniechęcenie, tym bardziej koniecznym jest, specjalnie w tej dziedzinie, iść albo powracać do źródła, tzn. do „być w Chrystusie”, o czym pisze św. Paweł (por. Rz 8,1 2), a co jest korzeniem i normą ludzkiej wolności i ludzkiego działania, a to z racji ludzkiego powołania do świętości⁵⁰.

To przez Chrystusa człowiek jest zbawiany. Wraz z Nim przeżywa on trudności niemocy. On bowiem był jakby bezsilny wobec grzechu świata i wobec śmierci na krzyżu. To On zmartwychwstał mocą Ojca. Z kolei w Nim człowiek może zwrócić się ku Ojcu, gdy doświadcza swej niemocy wobec przemocy, kłamstwa, niesprawiedliwości i gdy mierzy swe trudności w praktykowaniu norm moralnych. Bowiem Chrystus otwarł człowiekowi drogę życia poprzez doświadczenie zła i przez walkę duchową.

Praktykując życie moralne pod tchnieniem Ducha Świętego człowiek odkrywa, że dobre życie w nim samym i z innymi jest możliwe, bo w Chrystusie Bóg pozwala mu wierzyć w siebie samego i czyni go zdolnym do przemiany tego świata, zgodnie ze swoim pragnieniem. Pozostaje jeszcze trudna kwestia ryzyka woli, jej słabości i niestałości. Walka duchowa stanowi część życia moralnego. Pozwala na nauczenie się oczyszczania swoich intencji, na weryfikację tego, co ożywia i na nadanie działaniu charakteru prawdziwie moralnego⁵¹.

Wreszcie moralna związana z wiarą, której pozbawia postmodernizm, odnajduje wymiar wspólnotowy. Bowiem subiektywność moralna inspirowana przez Ducha Świętego, nawet w tym, co posiada ona najbardziej intymnego, odsyła do wspólnoty ożywianej także przez Ducha Świętego, do Kościoła. Człowiek przestaje być człowiekiem zamkniętym na sobie samym w ograniczonej autonomii, aby wejść w nowy podmiot, jakim jest Chrystus. „Być w Chrystusie zakłada zawsze bycie z braćmi w wierze”. Z Kościoła wierzący otrzymuje odwagę, formację, a nawet orientację własnego postępowania. Każda wspólnota, albo lepiej, cała wspólnota chrześcijańska jest miejscem osądu prawości chrześcijańskiej decyzji. Aby być pewnym, że swoim życiem dajemy odpowiedź na wezwania Ducha Chrystusa, wierzący potrzebuje weryfikacji we wspólnocie zamieszkałej przez Ducha Świętego; tak jawią się owoce Ducha Świętego: miłość, radość, pokój, łagodność, usłużność, dobroć, zaufanie do drugich, słodycz, panowanie nad sobą. Przeciw takim cnотom nie ma Prawa⁵² (por. Ga 5,22-23).

Z całą mocą trzeba podkreślić, że w dobie ponowoczesnej nie ma miejsca na moralność i moralną negatywną. Jej treść powinna mieć charakter zdecydowanie pozytywny. Przecież ma ona służyć zwiastowaniu życia radosnego. Stąd konieczność ukazywania przede wszystkim po-

zytywnego charakteru wartości życia, prawdy, daru z siebie. Nie unikając oczywiście ani nie przemilczając wyzwań cierpienia, samotności, doświadczenia śmierci. Ale trzeba umieć o tym wszystkim uczyć jak Jan Paweł II, którego przesłanie rozbroiło krytykę we Francji (1996). Udaje mu się bowiem sytuować swe nauczanie ponad waśniami i oczekiwaniemi zbyt ludzkimi. Głosi tylko wiarę Kościoła. Wyraża z prostotą, co oznacza miłować bliźniego, jak siebie samego⁵³.

Przypisy

- ¹ Por. A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 25; por. H. Cox, *Religion in the Secular City*, New York 1984.
- ² Por. E. Gellner, *Postmodernizm. Rozum. Religia*, Warszawa 1997, s. 36-37.
- ³ Por. J. Verhaar, *Visées du postmodernisme*, [w:] „Etudes” 380 (1994) nr 3 (3803), s. 367.
- ⁴ Por. A. Bronk, dz. cyt., s. 26; H. Kiereś, *Postmodernizm*, [w:] *Filozofować dziś*, Lublin 1995, s. 263-273.
- ⁵ A. Bronk, dz. cyt., s. 27; J. Verhaar, art. cyt., s. 365.
- ⁶ Por. J. Ziemiński, *Postmodernizm a dylematy człowieka*, [w:] *Éthos* 9(1996) nr 1-2 (33-34), s. 143; A. Jawłowska, *Sens i demokracja*, [w:] *Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce*, red. A. Jamrozikowa, Warszawa-Poznań 1993, s. 52; J. Verhaar, art. cyt., s. 371.
- ⁷ Por. R. Rorty, *Conséquences du pragmatisme*, Paris 1993.
- ⁸ J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Warszawa 1997.
- ⁹ R. C. Neville, *The Highroad Around Modernism*, albany 1992, s. 3.
- ¹⁰ Por. W. Chudy, *Moderniści, postmoderniści i inni*, [w:] „Éthos” 9(1996) nr 1-2 (33-34), s. 5; A. Bronk, dz. cyt., s. 27, przypis 9.
- ¹¹ J. Van der Vloet, *Wiara wobec wyznań postmodernizmu*, [w:] „Communio” 14(1994) nr 6(84), s. 62-63.
- ¹² Por. P. Lebeau, *Vers une théologie postmoderne? Un point de vie nordaméricain*, [w:] „Nouvelles Revue Théologique” 113(1991), s. 387.
- ¹³ H. Cox, dz. cyt., s. 20.
- ¹⁴ Por. H. Cox, *La fête de foux*, Paris 1971, s. 10; P. Lebeau, art. cyt., s. 387-388.
- ¹⁵ E. Gellner, dz. cyt., s. 36.
- ¹⁶ Por. Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, [w:] *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Poznań 1995, s. 15.
- ¹⁷ Por. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 28.
- ¹⁸ Por. tamże, s. 303.
- ¹⁹ Por. tamże, s. 29; por. S. Morawski, *W mrokach postmodernizmu. Rozmyślenia rekolekcyjne*, [w:] *Dokąd zmierza współczesna hermeneutyka*, Warszawa 1994, s. 35.
- ²⁰ Por. B. Stanosz, *Liberalna a chrześcijańska filozofia wartości*, [w:] *Z punktu widzenia humanizmu*, Warszawa 1995, s. 105.
- ²¹ Por. Z. Baum, *Etyka ponowoczesna*, dz. cyt., s. 45.
- ²² Z. Sareło, art. cyt., s. 23.
- ²³ Por. tamże, s. 23-24; E. Gellner, dz. cyt., s. 51.
- ²⁴ Por. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 78-82.
- ²⁵ Por. tenże, *Etyka ponowoczesna*, dz. cyt., s. 28.
- ²⁶ Tamże, s. 47.
- ²⁷ Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, dz. cyt., s. 75.
- ²⁸ Por. A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, dz. cyt., s. 49; R. Rorty, dz. cyt., s. 89; J. Verhaar, art. cyt., s. 371-372.
- ²⁹ A. Bronk, dz. cyt., s. 49.
- ³⁰ J. Verhaar, art. cyt., s. 371-372.
- ³¹ Por. Z. Sareło, art. cyt., s. 15.
- ³² P. Bortkiewicz, *Postmodernistyczna destrukcja kultury moralnej*, [w:] *Postmodernizm. Wyzwania dla chrześcijaństwa*, Poznań 1995, s. 35.

- ³³ Por. P. Przybysz, *Postmodernizm. Kultura utraconej szansy*, [w:] „Principia” 3(1991), s. 84.
- ³⁴ Por. P. Bortkiewicz, art. cyt., s. 35.
- ³⁵ Por. W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 1994, s. 53; S. Morawski, art. cyt., s. 33.
- ³⁶ Por. Z. Sarcło, art. cyt., s. 14.
- ³⁷ Por. J.J. Garvido, *Misja chrześcijańska w czasach kryzysu kultury*, [w:] „Communio” 19(1994) nr 6(84), s. 79-80.
- ³⁸ Z. Sarcło, art. cyt., s. 15.
- ³⁹ D. Grics, *Przewyciężanie współczesności*, [w:] „Communio” 14(1994) nr 6(84), s. 33.
- ⁴⁰ Por. B. Baran, *Postmodernizm*, Kraków 1992, s. 200; F. Fukuyama, *Ostatni człowiek*, Poznań 1997, s. 48-50.
- ⁴¹ Por. J. Van der Vloet, *Wiara wobec wyzwań postmodernizmu*, [w:] „Communio” 14(1994) nr 6(84), s. 61; J. Kowalski, *Obecny kryzys w teologii moralnej i sugestie jej odnowy*, [w:] „Polonia sacra” 1/19(1997) nr 1(45), s. 95; P. Lebcan, art. cyt., s. 386-399.
- ⁴² Por. L. Mclina, *La morale entre crise et renouveau*, Bruxelles 1995, s. 14.
- ⁴³ Por. F. Bockle, *Humanae vitae als Prüfstein des wahren Glaubens? Zur kirchenpolitischen Dimension moraltheologischer Fragen*, [w:] „Stimmen der Zeit” (1990) nr 115, s. 3-16.
- ⁴⁴ Por. X. Thévenot, *Magister et discernement morale*, [w:] „Etudes” (1985) nr 2(362), s. 231-244; B. Häring, *La crise de la morale*, [w:] „La Documentation Catholique” 71. 86(1989), s. 243-245; b.a., *L'enseignement d'Humanae vitae et la contestation de théologiens*, [w:] „La Documentation Catholique” 71. 86(1989), s. 246-248.
- ⁴⁵ *Contre la mise sous tutelle. Pour une catholicité ouverte. Declaration de Cologne*, [w:] „La Documentation Catholique” 71. 86(1989), s. 240-242.
- ⁴⁶ Por. B. Fraling, *Hypertrophie lehramtlicher Autoritet in Dingen der Moral*, [w:] *Lehramt und Sexualmoral*, Düsseldorf 1990, s. 95-129; P. Hünemann, *Die Kompetenz der Lehramtes in Fragen der Sitte*, [w:] tamże, s. 130-156; J. Fuchs, *Verita morali, verita di salvezza*, [w:] *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Monferato 1984, s. 59-78; Les évêques français, *Prosper la foi dans la société actuelle*, [w:] „La Documentation Catholique” 78. 93(1996), s. 1031.
- ⁴⁷ Por. P. Poupard, *La morale chrétienne demain*, Paris 1985; G. Anglini, *La crisi della morale*, [w:] „Rivista del Clero Italiano” (1989) nr 10(76), s. 662-675.
- ⁴⁸ Por. Les évêques français, dok. cyt., s. 1032.
- ⁴⁹ Por. L. Mclina, dz. cyt., s. 48; C. Caffarra, *Viventi in Cristo*, Milano 1981, s. 114.
- ⁵⁰ Les évêques français, dok. cyt., s. 1033.
- ⁵¹ Por. tamże.
- ⁵² Por. Les évêques français, dok. cyt., s. 1033; G. Cottier, *L'avenir du christianisme en Europe*, [w:] „Nova et vetera” 69(1994), 252; H. Urs von Balthasar, *La vérité est symphonique. Aspects du pluralisme chrétien*, Paris 1984, s. 96; J. Kowalski, art. cyt., s. 104.
- ⁵³ Por. J. Duval, *Discours d'introduction a la Conference des évêques de France*, [w:] „La Documentation Catholique” 76. 93(1996) 1006-1007.