

Tadeusz Biesaga

Scalanie rozbitego człowieka

Człowiek w Kulturze 4-5, 223-235

1995

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.

Tadeusz Biesaga

Scalanie rozbitego człowieka

1. Atmosfera poprzedzająca encyklikę

Atmosfera poprzedzająca encyklikę nie była jej przychylna. Od Deklaracji Kolońskiej coraz wyraźniej grupa teologów, głównie niemieckich, krytykowała Papieża. Zarzucała mu, że w sprawach moralnych próbuje on potraktować sumienie wierzącego człowieka jako przekaźnik autorytatywnej nauki papieskiej¹. Teolodzy ci wystąpili niejako w obronie sumienia indywidualnego człowieka wierzącego i jednocześnie przeciwko rzekomemu łamaniu tego sumienia nauczaniem papieskim.

"Wraz z krytyką encyklik papieskich, poddawano ostrej krytyce jego autorytet moralny, a nawet używany przez niego dla poparcia norm etycznych jego autorytet religijny. Kwestionowano, w mniej czy bardziej wyraźny sposób, podbudowywanie przez Papieża niektórych, odrzucanych przez teologów czy też wiernych danego narodu (np. katolików niemieckich) norm moralnych, „fundamentalnymi prawdami wiary jak świętość Boga i odkupienie dokonane przez Jezusa Chrystusa”². Tak np. niektórzy teolodzy niemieccy są przekonani, że wierni tego Kościoła odrzucili z *Humanae Vitae* potraktowanie stosowania środków antykoncepcyjnych jako czynów zakazanych i grzesznych³.

To właśnie krytyka czy odrzucenie przez wielu katolików i teologów encykliki *Humanae Vitae* jako zobowiązującej ich wykładni

postępowania moralnego — nie stwarzało dobrej atmosfery do przyjęcia następnej encykliki dotyczącej również spraw moralnych.

Jeszcze przed ukazaniem się encykliki, wtedy gdy jej właściwy tekst funkcjonował tylko w domysłach dziennikarzy, formułowano różne obawy. Ostrzegano, jakoby Papież chciał ogłosić w encyklice rygorystyczne normy moralne dotyczące szczególnie życia seksualnego. Obawiano się przy tym, że ogłosi on encyklikę jako naukę dogmatyczną i tym samym zwiąże wszystkim teologom ręce w dalszej dyskusji w sprawach norm moralnych.

Obawy te jednak nie sprawdziły się. Jan Paweł II nie zajął się formułowaniem norm szczegółowych. Nie było to też potrzebne, gdyż przed encykliką wydał on już *Katechizm katolicki*, gdzie obok prawd dogmatycznych, zostały określone również normy moralne. W encyklice natomiast skupił się on na krytyce i pozytywnym ukazaniu podstaw norm moralnych, które zależne są od tego, jak rozumie się człowieka, jego naturę, wolność, sumienie i zdolność okrycia prawdy moralnej, prawa naturalnego, norm moralnych czy przykazań Bożych.

Wielu teologów moralistów, i to również katolickich, uprawiając teologię moralną opartą na filozofii transcendentnej I. Kanta, przeformułując ją za K. Rahnerem dla potrzeb chrześcijaństwa i ulegając przy tym wpływowi egzystencjalizmu, w imię zabsolutyzowania wolności człowieka, podważało istnienie norm ogólnie ważnych dla wszystkich ludzi⁴.

Rozumiejąc człowieka w tym nurcie refleksji, jako wolność wrzucaną w naturę, czyli uwięzioną w ciele jako zespole pożądlivości — potraktowano ciało ludzkie nie jako konstytuujące człowieka i dla niego normatywne, lecz jako poddane jego nieograniczonej wolności⁵. Tęsknoty, by poprzez rozwój rozumu ludzkiego, cywilizacji czy eksperymentów genetycznych stworzyć nadczłowieka, są pod wyraźnym wpływem myślenia nurtu egzystencjalistycznego, liberalistycznego.

Mimo nieprzychylniej atmosfery dla encykliki, dla wpływowych środowisk katolickich czy protestanckich teologów niemieckich, jej

opublikowany tekst był zaskoczeniem. Johannes Gründel, teolog z Monachium, ocenił ją pozytywnie jako zachęcającą do dyskusji nad problemami moralnymi. Teolodzy — jego zdaniem — wobec przedstawionej w encyklice krytyki subiektywizmu, relatywizmu etycznego, muszą ukazać, czy nie zostali przez Papieża źle zrozumiani. („Kathpress" nr 234).

Oczywiście, że nic dobrego nie mógł znaleźć w encyklice teolog niemiecki, psychoanalityk Eugen Drewermann. Już samym tytułem swego artykułu: *Odgrzebana myśl scholastyczna* („Kathpress" nr 238 z 10 X 1993, s. 6) daje do zrozumienia, że Papież sięga do św. Tomasza teorii prawa naturalnego, czyli do teorii sformułowanej w średniowieczu, a on, Drewermann, jako uczeń Freuda, z psychoanalizy i nurtów współczesnych czerpie sposób widzenia chrześcijaństwa a w nim moralności.

Protestancki dogmatyk Peter Eicher z Paderborn stwierdza, że encyklika propaguje fundamentalizm (*Veritatis splendor ist fundamentalistisch*, „Kathpress" z 3 X 1993). Niektórzy inni protestanci widzą w tej encyklice zagrożenie dla ekumenizmu z ich kościołem (*Evangelische warnen vor „fatalen ökumenischen Folgen"*, „Kathpress" nr 234 z 8 X 1993).

Pewnym zaskoczeniem, w sensie pozytywnej oceny encykliki wraz z ostrą polemiką z wyżej przytoczonymi stanowiskami, są wypowiedzi ze strony środowiska optującego w Polsce za filozofią egzystencjalną w osobie J. Tischnera.

Ocenia on encyklikę jako próbę scalenia „rozbitego" człowieka⁶. Stanowisko to, choć opiera się na innych argumentach, przypomina wielokrotnie podejmowane w tym kierunku wysiłki Szkoły Lubelskiej, wyrażonej choćby tytułem pozycji: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*⁷.

W związku z wypowiedzią P. Eichera i E. Drewermanna, którzy jako argument przeciw encyklice wytaczają osiągnięcia reformacji, I. Kanta, Z. Freuda — Tischner pisze: „Chcę tylko przypomnieć mały drobiazg: po reformacji, po Kancie i po Freudzie był jednak narodowy socjalizm i był komunizm. Czy takie słowa jak «Oswiećmy» i «Kobyma» coś mówią Panu — panie Profesorze? (chodzi o P. Eichera)

(...) Czy nie są to miejsca, w których ujawniło się zło samo w sobie"⁸. „Są to — pisze Tischner w następnym artykule — dwa symbole zła naszych czasów, miejsca, które opowiadają o klęsce europejskiego humanizmu". Mimo więc osiągnięć reformacji, ideologii oświecenia czy rozwoju nauk przyrodniczych — „humanizm ten — zdaniem autora — okazał się zbyt słaby, by zapobiec zbrodniom przeciw ludzkości"¹⁰.

Mimo że J. Tischner sam uprawia filozofę egzystencjalną, filozofię wolności, to jednak sugerując się encykliką pisze: „Wolność rzeczywiście wymaga wyzwolenia. Czasom liberalizmu musi towarzyszyć krytyka liberalizmu"¹¹. Jego zdaniem krytyka, którą prezentuje Papież w encyklice, nie odrzuca wolności wypracowanej w europejskim liberalizmie, ale ją „krytycznie wewnątrz niejako tych osiągnięć ujmuje". Wolność w ujęciu Papieża jest podstawową wartością. „Nie jest jednak wartością najwyższą, a to w tym znaczeniu — zaznacza komentując encyklikę Tischner — ponieważ służy prawdzie i dobru"¹².

Encyklika zdaje sobie sprawę z niebezpieczeństwa rozbicia tożsamości człowieka, które coraz bardziej uwidacznia się we współczesnych nurtach myślowych i które jest przenoszone na teren katolickiej myśli moralnej.

Od czasów nowożytnych uwidacznia się bowiem coraz bardziej potrójne rozbicie jedności człowieka: a) rozbicie jedności między duszą a ciałem; b) jedności między wolnością, czy sumieniem a prawdą moralną, przykazaniami Bożymi, oraz c) jedności między wiarą a moralnością, czyli religią a etyką¹³.

To potrójne rozdarcie jest, zdaniem Papieża, szczególnie niebezpieczne, gdyż z tego powodu tracimy integralne ujęcie, kim jest człowiek, jaki jest sens, cel jego życia, co powinien czynić, jak powinien postępować. Groźba ta ujawnia się dziś „nie jako krytyka częściowa i doraźna, ale jako próba globalnego zakwestionowania dziedzictwa doktryny moralnej opartej na określonych koncepcjach antropologicznych i etycznych" (VS 4)¹⁴.

2. Przeciw dualistycznemu rozbiciu tożsamości człowieka

Szczególnie powszechne w nurtach współczesnych jest dualistyczne rozbicie jedności człowieka. Współczesne nurty egzystencjalne zdają się twierdzić, że człowiek to absolutna wolność wrzucona w ciało. Ciało nie jest dla niego normotwórcze, jest jedynie materią, zbiorem instynktów. Człowiek może z nim czynić to, co uważa za słuszne. Ciało nie jest konstytutywnym elementem jego natury, nie można opierając się na nim tworzyć norm moralnych dotyczących np. życia małżeńskiego, łączyć akt małżeński z prokreacją, czy też zakazywać eksperymentów genetycznych, które być może ulepszą, zmienią naszą naturę biologiczną.

Natura, przeciwstawiona zabsolutyzowanej wolności, nie jest już podstawą dla norm moralnych. „W niektórych nurtach myśli współczesnej — pisze Papież — do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wartości" (VS 32). Z koncepcji absolutnej wolności wynika, że człowiek może wszystko czynić ze sobą, co sam subiektywnie uzna dla siebie za pożyteczne. „Dla niektórych — pisze Papież — natura jest jedynie materialem podlegającym działaniu i władzy człowieka: powinna zostać głęboko przetworzona a nawet przewyciężona przez wolność, jako że stanowi rzekomo jej ograniczenie i zaprzeczenie" (VS 46)¹⁵. Właściwie człowiek nie posiada natury, jest czystą wolnością. Ciało to „materiał biologiczny czy społeczny, którym wolno swobodnie dysponować", według własnego projektu siebie (VS 46).

Tak jak w nurtach spirytualistycznych wolność człowieka jest zabsolutyzowana, tak w nurtach materialistycznych jest ona w mniejszym czy większym stopniu eliminowana. „Paradoksalna sprzeczność polega na tym, — zaznacza autor encykliki — że choć współczesna kultura przyznaje tak wielkie znaczenie wolności, zarazem radykalnie tę wolność kwestionuje" (VS 33). Dzieje się to przy ujęciu człowieka przez nauki ścisłe, które w wyniku ciasnej koncepcji doświadczenia, mogą go zobaczyć jedynie jako ciało. Nie mają one metod, by widzieć człowieka również jako istotę duchową, obdarzoną rozumem i wolnością. Człowiek w tym ujęciu jest zdeterminowany swym cia-

łem, swoją psychiką, swoim środowiskiem, w którym wyrasta. Niektóre nurty po Freudzie w psychologii i pedagogice twierdzą, że wszystko to, co nazwalibyśmy grzechem indywidualnego człowieka, nie jest jego czynem, ale wpływem neurotycznej psychiki czy negatywnym odbiciem złego środowiska, złej rodziny, złej wspólnoty. Trudno tu mówić o winie indywidualnego człowieka. Można najwyżej mówić o grzechu społecznym, który skrzywdził tę jednostkę, tego przestępcę. Jeśli człowiek jest zdeterminowany, swoją psychiką czy urazami zakodowanymi w podświadomości, jak twierdzą nurty materialistyczne, to w takim razie, nie może on ponosić odpowiedzialności, nie można go oceniać moralnie.

Zgodnie z tą perspektywą, moralne oceny pogłębią jeszcze choroby psychiczne, które rządzą człowiekiem. Religia czy moralność alienuje człowieka (Feuerbach), jest opium dla ludu (Marks), prowadzi do nerwic (Freud).

Oprócz powyższego rozerwania człowieka, w którym jedni rozumieją go jako absolutną wolność przeciwstawioną i rządzącą ciałem; drudzy pojmują go jako zdeterminowaną całość (ciało-psychika-podświadomość) nie posiadającą wolności — głosi się rozbitcie związku między moralnością a wiarą, etyką a religią.

3. Przeciw rozerwaniu więzi między moralnością a wiarą

„Rozpowszechniana jest także opinia — pisze autor encykliki — która podaje w wątpliwość istnienie wewnętrznego i nierozzerwalnego związku pomiędzy wiarą a moralnością, tak jakoby tylko wiara miała decydować o przynależności do Kościoła i o jego wewnętrznej jedności, natomiast byłby do przyjęcia pluralizm opinii i sposobów postępowania, uzależnionych od indywidualnego osądu subiektywnego sumienia i od złożoności uwarunkowań społeczno-kulturowych" (VS 4)¹⁶.

To właśnie reformacja stanęła na stanowisku *solafides, sola gratia*, sama wiara, sama łaska dana nam przez Chrystusa wystarczy. Nasze czyny nic nie znaczą. Po grzechu pierwotnym nie można się

odwołać do natury ludzkiej jako podstawy norm moralnych, bo natura ta stała się sługą szatana. Nie jesteśmy zdolni coś uczynić na konto naszego zbawienia. W tym względzie niech każdy postępuje jak uważa. Etyka nie łączy się z wiarą, nie wierze nie daje. Jeśli ktoś wierzy, to się zbawi. Jego dobre czy złe czyny nic do tego nie dodają. W tym rozerwaniu etyki i religii neguje się *creatio* (stworzenie) na rzecz *revelatio* (Objawienia). *Creatio* Panu Bogu się nie udało. Nie stworzył on człowieka zdolnego o własnych siłach rozpoznać i czynić dobro. Stworzenie Panu Bogu się nie powiodło. Zostało przez człowieka zniszczone. Stąd jedyny ratunek, to Chrystus, który naprawi to, co Bogu Ojcu się nie powiodło, i darmo, bez zasługi człowieka da mu zbawienie.

W takim ujęciu możliwe jest, że wierzący, np. protestanci, mogą mieć różne moralności, każdy z nich może postępować tak, jak uważa, w zepsutej naturze ludzkiej nie znajdzie bowiem wskazówek Stwórcy dotyczących postępowania moralnego. Cała moralna zawartość Objawienia jest w tym kontekście wprawdzie zachętą, ale przykazania nie są nakazami, które trzeba spełnić, gdyż człowiek i tak nie jest zdolny ich wykonać. Pozostaje *sola fides, sola gratia* i *sola scriptura*.

Tymczasem Kościół katolicki przeciwstawia się twierdzeniu, że plan stwórczy Bogu się nie powiódł. To, że łatwość czynienia dobra została w człowieku przez grzech pierworodny osłabiona, nie znaczy, że nie jest on zdolny do dobrych czynów. Człowiek wśród innych istot został stworzony jako dobry i w głębi swego serca posiada światło dane od Boga, by szukać prawdy moralnej, by spełniać nakazy Boga, którego odnalazł. Jest on zdolny do dobra siłą swej natury, która jest wzmocniana łaską.

Również ateista, niewierzący, nie przez wiarę czyni dobro, ale kierując się swoim sumieniem, swoją naturą ludzką. Ma on możliwość uczestnictwa w zbawieniu udzielanym przez Chrystusa i jego Kościół, jeśli szuka Boga, nawet jeśli go nie odnalazł — przez swą moralność, a nie przez swą wiarę, czyli przez etykę, a nie przez religię. To właśnie jego moralność będzie podstawą do otwarcia mu przez Chrystusa bram nieba. Przy odrzuceniu znaczenia moralności

dla zbawienia, ateści „święci” i ateści przestępcy byłiby zrównani ze sobą.

Oddzielenie porządku etycznego od porządku zbawienia uwidacznia się nie tylko u teologów protestanckich, ale również u niektórych teologów katolickich. „Niektórzy teologowie moralści — pisze Papież — wprowadzili wyraźne rozgraniczenie — sprzeczne z nauką katolicką — między porządkiem etycznym, który miałby pochodzić od człowieka i odnosić się wyłącznie do świata, a porządkiem zbawienia, dla którego istotne byłyby jedynie pewne wewnętrzne intencje i postawy wobec Boga i bliźniego.

W konsekwencji doszli do stwierdzenia, że Boże Objawienie nie zawiera żadnej konkretnej i określonej treści moralnej, trwale i powszechnie obowiązującej: „Słowo Boże miałoby moc wiążącą jedynie jako zachęta, ogólnikowe napomnienie, które później tylko autonomiczny rozum musi sam wypełnić konkretną treścią, ustanawiając normy moralne...” (VS 37).

4. Przeciw rozerwaniu więzi między wolnością i sumieniem a prawdą moralną

Nauka katolicka od początku utrzymuje, że Bog stwarzając indywidualnie człowieka obdarzył go rozumem i sumieniem. Prawo moralne człowiek otrzymuje nie jakoby ono było narzucone mu z zewnątrz przez państwo, społeczność czy nawet Kościół, lecz odkrywa on je w swym sumieniu jako prawo zobowiązujące go od wewnątrz. Sumienie indywidualne człowieka ma możliwość odkrycia prawdy moralnej. To właśnie już w tytule encykliki używa Papież sformułowania „blask prawdy”. Ten blask prawdy „jaśnieje w głębi ludzkiego ducha” (VS 2). Prawo moralne nie jest „niczym innym jak światłem rozumu wlanym w nas przez Boga” (VS 12). To właśnie „dzięki światłu naturalnego rozumu, które jest w człowieku odbłaskiem Bożego oblicza”, człowiek umie odróżniać dobro od zła (VS 42). Sumienie okazuje się danym nam boskim światłem. „O ludzi jednak Bóg dba nie od zewnątrz poprzez prawa natury fizycznej, ale od

wewnątrz, za pośrednictwem rozumu, który poznając dzięki przyrodzonemu światłu odwieczne prawo Boże, jest w stanie wskazać człowiekowi właściwy kierunek wolnego działania" (VS 43). Odkrycie prawa naturalnego, prawa moralnego dokonuje się tylko dzięki rozumowi. „Nie jest to bowiem nic innego, jak sam ludzki rozum, który nakazuje nam czynić dobro i zabrania grzeszyć" (VS 44).

Papież wyraźnie akcentuje, że człowiek może rozpoznać dobro i zło i winien się tym kierować. Te wypowiedzi są bliskie współczesnym nurtom podkreślającym, że moralność nie jest wymyślona przez społeczeństwo, państwo, Kościół, ale rodzi się w sumieniu ludzkim i sumienie staje się najbliższą podstawową normą moralną każdego człowieka, również niewierzącego.

Sumienie jest więc tym światłem, które wewnątrz człowieka pozwala mu zobaczyć, co jest dobre, a co złe. To ono, opierając się na poznaniu natury ludzkiej (prawa naturalnego), formułuje obowiązki moralne i oskarża nas za ich niespełnienie. Sumienie szuka prawdy moralnej, kieruje się godnością osoby ludzkiej i jej prawdziwym dobrem. Szukając prawdy wkłada pracę, aby ją znaleźć. W nim rozgrywa się dramat konkretnych osądów moich czynów¹⁷.

Nawet gdy rozminie się z prawdą, gdy mimo wysiłku popełni błąd, gdyż nie jest ono sędzią nieomylnym, lecz przez niepokonaną niewiedzę może w danym momencie wydać błędny sąd, to i tak, przypomina Sobór — „nie traci ono swej godności", ponieważ mimo pomyłki „nie przestaje przemawiać w imię owej prawdy o dobru, którego człowiek ma szczerze poszukiwać".

Błędem jest jednak sądzić — zdaniem Papieża — że czyn dokonany na podstawie błędnego sumienia, jest równy czynowi spełnionemu według sumienia prawego, czyli sumienia, które prawdziwie służy dobru człowieka (VS 63).

W sytuacji błędnego sumienia, człowiek nie ponosi odpowiedzialności za czyn, ale czyn sam w sobie „nie przestaje być złym" (VS 63).

Jeżeli sumienie jako instancja osądzająca konkretny czyn, jest błędne z winy człowieka, gdy człowiek nie dba o poszukiwanie prawdy i dobra — to przez to dźwiga tę winę. Formacja bowiem sumienia to zasadnicze zadanie człowieka¹⁸. Bez wysiłku szukania

prawdy, przyłgnięcia do niej, nawet mimo że ona jest trudna, bez wysiłku nawracania błędnego sumienia ku sumieniu kierującemu się prawdą — całe życie człowieka może być błędne. Stąd też nawrócenie się ku Bogu, miłość Boga, umożliwiają sumieniu pełniej rozpoznawać i kierować się prawdą moralną.

Tak więc sąd sumienia nie ustanawia norm moralnych, ale je odkrywa w naturze ludzkiej i odnosi je do tego, który stworzył tę naturę, czyli do Stwórcy, do Boga. Bóg okazuje się najwyższym celem i spełnieniem człowieka.

Praktyczny sąd sumienia w konkretnej sytuacji wiąże naszą wolność z prawdą. Związywanie wolności z prawdą moralną dokonuje się wewnątrz człowieka, dokonuje tego sumienie, stąd jego nieocenione znaczenie.

Niektórzy teolodzy traktują sumienie nie jako sąd rozumu o dobru moralnym, lecz jako decyzję, którą człowiek podejmuje. W ten sposób redukują sumienie do wolności, która decyduje, co jest dobre, a co złe. Zanika wtedy związywanie wolności odkrytą przez sumienie normą moralną.

Podobnym stanowiskiem jest rozpowszechnione również wśród teologów katolickich przeświadczenie, że podstawą działania nie jest sąd sumienia wydawany na podstawie godności osoby ludzkiej i jej natury, lecz tzw. wybór podstawowy i projekt siebie¹⁹.

Wybór podstawowy (inaczej opcja fundamentalna) polegałby na atematycznej dobrej intencji miłowania Boga i bliźniego. Intencja ta nie zawiera jednak wskazań, jakimi czynami mamy miłować Boga i bliźniego. Ważne jest, że wybieramy Boga i wybieramy drugiego człowieka. Reszta jest pozostawiona naszej wolności, naszemu autoprojektowi siebie. Treściowe normy formułujemy tak, jak siebie widzimy i co chcemy osiągnąć. Konkretnie czyny, nawet uznawane przez dotychczasową naukę katolicką jako ciężkie grzechy, nie zmieniają naszego wyboru podstawowego, nie niweczą więzi z Bogiem. Nie mają one większego znaczenia dla naszego wyboru Boga. Można być człowiekiem wierzącym, a jednocześnie popełniać wiele przestępstw moralnych. Przestępstwa te nie niweczą wiary. Właściwym grzechem ciężkim byłoby w tej perspektywie odrzucenie Boga, ale

i je też trudno za takie uważać, gdyż w rzeczywistości Bogu nie może zaszkodzić.

W ten sposób, opierając się na wyborze podstawowym i autoprojekcie siebie, odrzucono znaczenie obiektywnych norm moralnych i określono, że nie ma grzechów ciężkich, poza odrzuceniem Boga.

Przy takim ujęciu sumienie okazuje się kierować własnymi subiektywnymi pragnieniami. Realizacja tych pragnień nie zmieni naszej decyzji, że wybraliśmy Boga. Prowadzi jednak do pluralizmu moralności. Każdy człowiek może mieć swoją moralność. Bóg dał mu wolność, aby człowiek swobodnie czynił, co mu się podoba. Od jego czynów nie zależy zbawienie. Bóg mu je i tak daruje.

Aby jednak jakoś rozumieć swoje postępowanie, trzeba uwzględnić autoprojekt społeczny. Społeczeństwo historycznie określone ma swoją kulturę, mody, pragnienia. Aby nie wpaść w skrajny indywidualizm subiektywistyczny, należy w swój autoprojekt wkomponować to, co chce społeczeństwo. Tak więc indywidualizm subiektywistyczny chce się tu łączyć z relatywizmem historycznym³⁰. Aby nie wyglądało, że głosi się tu samowolę jednostek i samowolę społeczeństw, grup, narodów — utrzymuje się, że należy obliczać skutki korzystne czynów własnych czy czynów społeczeństwa (teleologizm, konsekwencjonalizm, proporcjonalizm). Jeśli z czynów, nawet uważanych dotychczas za złe, wynikną kiedyś dobre skutki dla społeczeństwa, to można je czynić, i są one dobre. Okazuje się, że etyka ta jest nową wersją utylitaryzmu. Można poświęcić grupę ludzi, np. starych, kalekich: eutanazja, nie narodzonych: aborcja — jeśli z tego wynikną dobre skutki (np. dobrobyt materialny dla społeczeństwa).

Papież odrzuca tego rodzaju utylitaryzm, subiektywizm i relatywizm etyczny uważając, że są czyny wewnętrznie złe³¹, czyli takie, które niezależnie od wyboru Boga przez wiarę, czy nawet jakichś skutków dobrych dla społeczeństwa, są złe. „Wszystko, co godzi w samo życie, jak wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, spędzanie płodu, eutanazja, dobrowolne samobójstwo — wszystko cokolwiek narusza całość osoby ludzkiej, jak okaleczenia, tortury zadawane ciału i duszy, wysiłki w kierunku przymusu psychicznego, wszystko, co ubliża godności ludzkiej, jak nieludzkie warunki życia,

arbitralne aresztowania, deportacje, niewolnictwo, prostytutcja, handel kobietami i młodzieżą, a także nieludzkie warunki pracy, w których traktuje się pracowników jak zwykle narzędzia zysku, a nie jak wolne, odpowiedzialne osoby: wszystkie te i tym podobne sprawy i praktyki są czymś haniebnym; (...) i są jak najbardziej sprzeczne z czią należną Stwórcy" (VS 80).

Te podstawowe, zawsze złe czyny są określone skrótowo w Dekalogu, i stąd przykazania Boże są z jednej strony sformułowaniem prawa naturalnego, z drugiej — Objawieniem Bożym. Sumienie winno je odkrywać i wzmocnione tym, że ujawnia ono jednocześnie prawo moralne ludzkiej natury i prawo nakazane przez Boga, kierować naszą wolność ku jego spełnieniu. W ten sposób człowiek realizując siebie, realizuje jednocześnie to, do czego Bóg go wezwał, i w ten sposób wiara nie jest czymś pustym, ale poparta jest pełnym rozwojem moralnym człowieka.

PRZYPISY

¹ „Sumienie — piszą autorzy Deklaracji — nie jest jakimś wypełniaczem poleceń Papieskiego Urzędu Nauczycielskiego. (...) Urząd Nauczycielski jest właśnie raczej przy wykładni prawdy, zdany również na sumienie wiernych". Deklaracja Kolońska, nr 3, „Ethos" 8 (1989), s. 288.

² *Ibidem* nr 3, s. 287.

³ Zob. A. Szostek: *Człowiek jako autokreator. Antropologiczne podstawy odrzucenia encykliki Humanae Vitae*, SPhCh 25 (1989) nr 2, s. 43 i n.

⁴ A. Szostek: *Normy i wyjątki*, Lublin 1980; tenże: *Natura — rozum — wolność*, Rzym 1990.

⁵ Zob. Szostek: *Natura — rozum — wolność...*, rozdz. I, 2: „Karola Rahnera koncepcja osoby ludzkiej", s. 99 i n. i rozdz. III, 3: „Osoba ludzka: wolność przetwarzająca «naturę» czy jedność duchowo-cieleśna?" s. 289 i n.

⁶ J. Tischner: *Wolność w blasku prawdy*, „Tygodnik Powszechny" nr 48 z 28 IX 1993, s. 1, 5-6.

⁷ Lublin 1987.

⁸ J. Tischner: *Wolność...*, s. 6.

⁹ J. Tischner: *Wobec zła*, „Tygodnik Powszechny" nr 2 z 9 I 1994, s. 1.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Tenże: *Wolność...*, s. 6.

¹² *Ibidem*. Szersze omówienie różnych wypowiedzi na temat encykliki w Polsce

I poza jej granicami wraz z wykazem artykułów zob.: T. Reroń: *Recepcja encykliki Veritatis splendor w prasie polskiej i publikacjach teologicznych* oraz E. Janiak: *Wolność i prawo w encyklice Veritatis splendor — opinie i komentarze prasy włoskiej*. W: *W prawdzie ku wolności (W kręgu encykliki Veritatis splendor)*, red. E. Janiak Wrocław 1994 s. 292-310.

13 Por. E. Kaczyński: *Geneza i idee wiodące encykliki Veritatis splendor*. W: *W prawdzie...* s. 116-131 oraz J. Krucina: „Prawda o człowieku” — miarą moralności (a zwłaszcza par. 2: „Przełom czasów nowożytnych — odejście od modelu *bonum totius*). W: *W prawdzie...* s. 133 i n.

14 O trudnościach w jakie wikła się współczesna teologia moralna, zob. I. Mroczkowski: *Współczesny kontekst moralnego nauczania Kościoła*. W: *Veritatis splendor. Przesłanie moralne Kościoła*, Lublin 1994, s. 15-28.

15 Zob. krytykę tych stanowisk: A. Szostek: *Normy moralne a natura ludzka*, RF 24 (1976) z. 2, s. 123-128; tenże: *Teleologizm a antropologia*, „Communio” 2 (1982) nr 4, s. 114-126; tenże: *Natura — rozum — wolność...*, s. 27 i n., 297 i n.

16 O dyskusji między etyką autonomii moralnej a przedstawicielami etyki wiary, zob. Mroczkowski: *Współczesny kontekst moralnego nauczania Kościoła...*, s. 24 i n.

17 Zob. A. Szostek: *Sumienie a prawda i wolność*, „W drodze” 10 (1982), s. 45 i n.; T. Styczeń: *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia* W: tenże: *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 107 i n.; J. Seifert: *Sumienie — poznanie — prawda*, „Ethos” 15-16 (1991), s. 46; J. Wróbel: *Sumienie a prawda*. W: *Veritatis splendor. Przesłanie moralne Kościoła...*, s. 51-73.

18 L. Melina: *Sumienie i prawda*, „Osservatore Romano” 4 (1994), s. 44.

19 J. Fuchs: *Teologia morahia*, Warszawa 1974, s. 96 i n. Krytyka tego stanowiska zob. A. Szostek: *Natura — rozum — wolność...*, s. 116 i n.; J. Seifert: *Blask prawdy jako fundament działania moralnego. O encyklice papieża Jana Pawła II Veritatis splendor*, odczyt wygłoszony na KUL-u, maszynopis, s. 18 i n.

20 A. Szostek: *Natura — rozum — wolność...*, s. 267 i n.

21 Zob. T. Ślipko: *Filozoficzne aspekty moralności aktu ludzkiego w encyklice Veritatis splendor*. W: *W prawdzie ku wolności...*, s. 255 i n.; J. Seifert: *Absolute Moral Obligations towards Finite Goods as Foundation of Intrinsically Right and Wrong Actions*, „Anthropos” 1 (1985), s. 57-94.