

# Dziewulski, Grzegorz

---

## Epifanijny charakter tożsamości człowieka i jego znaczenie dla obecności Kościoła w społeczeństwie (po)nowoczesnym

---

Rocznik Teologii Katolickiej 10, 48-66

---

2011

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

---

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

*Ks. Grzegorz Dziewulski*

*WSD w Łodzi*

## EPIFANIJNY CHARAKTER TOŻSAMOŚCI CZŁOWIEKA I JEGO ZNACZENIE DLA OBECNOŚCI KOŚCIOŁA W SPOŁECZEŃSTWIE (PO)NOWOCZESNYM

### **EPIPHANICAL CHARACTER OF HUMAN IDENTITY AND ITS IMPORTANCE FOR THE PRESENCE OF THE CHURCH OF TODAY**

The ties between the Church, Christian tradition and the (post)modern society are being weakened, while globalization trends tend to prevail. Therefore it is necessary to show common values and goals. One of them is the problem of an individual's identity and the sense and aim of his existence. Christian anthropology, deeply rooted in the Bible, reveals the *imago Dei* idea, whose vital consequence is natural law. It originates from the Revelation and determines fundamental and universal morality.

It should not be looked upon as just a set of rules and norms, but also as one's ability to define his identity in a given period and circumstances. Consequently, it should be an ultimate criterion of justice (truth) in the process of enacting positive law. Although human mind is able to recognize and accept natural law (which is proved by our ethical heritage), it should also be understood and interpreted in the light of the grace. Thus natural law (*ius naturale*) and human conscience (*conscientia*) are important, 'meeting points' and areas of cooperation between the Church and today's society.

### **Wprowadzenie**

Postmodernistyczny pluralizm cechujący współczesną kulturę Europy, który nie tylko sprzyja, ale i wysoko waloryzuje życiową postawę *etsi Deus non daretur* (D. Bonhoeffer) stawia Kościół przed nowymi wyzwaniem. Do nich należy także

potrzeba odnowienia racjonalnego i wiarygodnego uprawomocnienia obecności Kościoła (religii) w społeczeństwie (po)nowoczesnym. Obiecującą drogą wydaje się być, zwłaszcza w perspektywie wzrostu świadomości ekologicznej i trendów globalizacyjnych, zwrócenie się ku rzeczywistości stworzenia, które w nauczaniu teologii katolickiej zawiera rzeczywistość objawienia Bożego. Nośność i doniosłość tego objawienia tkwi w dawaniu przezeń powszechnego i uniwersalnego dostępu do fundamentalnej struktury i przeznaczenia świata oraz do rozpoznania najgłębszej tożsamości człowieka i wynikających z niej implikacji etycznych. Dostęp do tego objawienia jest możliwy dla każdego człowieka na mocy własnych potencji rozumu, i choć w ograniczonym zakresie pozwala on na rozpoznanie jego zawartości, to stanowi ono jednak pomost i szansę dla obecności i oddziaływania Kościoła w społeczeństwie (po)nowoczesnym. Zaznaczyć należy, że owa racjonalność dostępu nie wyklucza ani sprzeciwia się teoretycznej możliwości udziału i potrzebie ani realnej obecności łaski w procesie rozpoznania i przyjęcia tego objawienia, jakkolwiek w perspektywie teologicznej udział łaski jest niewątpliwym z racji jego soteryjnej teleologii.

W niniejszych rozważaniach poczynione zostaną uwagi dotyczące zawartości objawienia stwórczego, stanowiącego także *locus* antropologii teologicznej. W pierwszej części zostanie zarysowane pojęcie objawienia w stworzeniu, w dalszej kolejności zostaną z niego wydobyte istotne komponenty antropologiczne, ostatnia zaś, trzecia część poświęcona będzie kwestii prawa naturalnego jako moralnemu i aksjologicznemu następstwu rozpoznania i odczytania tego objawienia.

## 1. Objawienie w stworzeniu i przez stworzenie oraz jego epifany

Możliwość i potrzeba objawienia się Boga człowiekowi jest konsekwencją jego nadprzyrodzonego powołania tzn. przeznaczenia do zbawienia<sup>1</sup>. Taka teleologia domaga się istnienia jakiejś możliwości poznania Boga – zarówno mocą samego rozumu<sup>2</sup>, jak i na skutek daru objawienia. Przyjmując chronologiczne kryterium

<sup>1</sup> Określenie „objawienie” (łac. *revelatio*) stało się terminem technicznym teologii dopiero w XIX w. Wcześniej używano sformułowań takich jak „wiara dana” (Sobór Konstantynopoliński II), „zbawcza nauka” (Sobór Laterański IV), „Ewangelia” i „zbawcza prawda” (Sobór Trydencki), „objawienie nadprzyrodzone” (Sobór Watykański I). Tradycyjne określenie zbawienia to „uczestniczenie w Bożych dobrach” (DH 3005).

<sup>2</sup> Sobór Watykański I zdeklarował, że „naturalnym światłem ludzkiego rozumu można z rzeczy stworzonych na pewno poznać Boga, początek i cel wszystkich rzeczy” (Konstytucja dogmatyczna „Dei Filius” o wierze katolickiej – I. Bokwa (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2007, nr 641 [DH 3004]), przy czym w soborowym ujęciu objawienia dominuje informacyjny charakter (por. tamże, nr 639 [DH 3002]. 642 [DH 3005]. 645 [DH 3008]. 646 [DH 3009]). Naukę tę podtrzymała Konstytucja *Dei Verbum* (nr 3) – por. A. Gano-czy, *Podręcznik teologii dogmatycznej pod redakcją W. Beinerta. Traktat III. Nauka o stworzeniu*, Kraków 1999, s. 109-110.

typologii teologia rozróżnia tradycyjnie trzy drogi objawienia się Boga<sup>3</sup>. Chronologicznie pierwszą, choć teologicznie później poddaną konceptualizacji jest objawienie się Boga w stworzeniu (*revelatio naturae*, objawienie kosmiczne), będące śladami i znakami działania Boga jako Stwórcy. Ten typ objawienia tkwi u podstaw większości religii pozachrześcijańskich. Objawienie się Boga w dziejach (*revelatio historiae*) ma swój początek wraz z pierwszą historycznie uchwytą postacią, którą jest Abraham (ok. 1950 r. przed Chr.), i swoją pełnię otrzymuje w misterium wcielonemu Logosowi – Jezusa Chrystusa. Wreszcie wieńcząca dzieje Paruzja Chrystusa zainicjuje objawienie eschatycznie dla rodzaju ludzkiego jako całości (*revelatio gloriae, visio beatifica*), czyli wieczną, uszczęśliwiającą kontemplację Boga. Objawienie to będzie konsekwencją społecznego i dziejowego charakteru tożsamości osoby, jednak dla poszczególnych jednostek, wydaje się ono rozpoczynać z aktem śmierci, stawiającej „twarzą w twarz” wobec Boga (1 Kor 13, 12)<sup>4</sup>. W literaturze teologicznej znane jest – jako odrębne pojęcie i typ – objawienie uniwersalne (transcendentne, powszechne), tzn. wewnętrzne oświecenie zbawczą łaską, odnoszone generalnie do religii Azji, uformowanych w oparciu o strukturę antropologiczną<sup>5</sup>.

Pytając o istotę i tożsamość rzeczywistości objawienia Boga w stworzeniu i przez stworzenie sięgnąć należy nie tyle do kategorii natury (gr. *physis*), będącej pojęciem z zakresu filozofii, co raczej ku stwórczemu aktowi i dziełom Boga, którego teologiczną interpretację podają świadectwa biblijne (Hi 36-39; Ps 18, 2-5; 19; 136; 148, 5-6; Mdr 13, 1-9; Dz 14, 15-18; 17, 23-29; Rz 1, 19-23)<sup>6</sup>. Analizując wypowiedzi o poznaniu Boga *per ea quae facta sunt* należy, zachowując konieczne rozróżnienie porządków wiary i rozumu, unikać ograniczania jego hermeneutyki do myślenia przyczynowo-skutkowego (dedukcyjnego, spekulatywnego). Wynika to z celu objawienia, jakim jest nawiązanie przez człowieka zbawczej więzi z Bo-

<sup>3</sup> Współczesna teologia wskazuje istotę objawienia w „zbawczym samodarowaniu się Boga”. Ten model teoretyczno-komunikacyjny, zbieżny z epifanijnym charakterem myśli biblijnej, zastąpił model instrukcyjno-teoretyczny (intelektualistyczny) – zob. W. Kern, J. Pottmeyer, M. Seckler, *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Tübingen u. Basel 2000<sup>2</sup>, Bd. 2, s. 8-10. 42-48.

<sup>4</sup> M. Rusecki, I. S. Ledwoń, *Objawienie*, [w:] M. Rusecki i in. (red.), *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, Lublin – Kraków 2002, s. 859; J. Ratzinger, *Eschatologia, śmierć i życie wieczne*, Poznań 1984, s. 207.

<sup>5</sup> M. Rusecki, I. S. Ledwoń, *Objawienie*, art. cyt., s. 859. Strukturami tymi są wspólnotowa i historyczna egzystencja człowieka, doświadczenie zła fizycznego i moralnego (kwestia teodycealna), dążność do przekraczania granic (śmierć, wina, kontyngencja osoby) oraz transcendentność ludzkiego istnienia – zob. W. Kern, J. Pottmeyer, M. Seckler, *Handbuch der Fundamentaltheologie*, dz. cyt., Bd. 1, s. 149-167.

<sup>6</sup> Prawda o stworzeniu świata obecna jest we wszystkich religiach i pełni funkcje etiologiczne, czyli podaje i wyjaśnia genezę i porządek świata istot żywych, biologiczne i społeczne uwarunkowania *indivduum*, socjo-kulturowy kontekst egzystencji (np. legitymacja monarchii, władzy) czy postać idealnego porządku życiowego – G. Ahn, *Schöpfer/Schöpfung – Religionsgeschichtlich*, [w:] G. Müller (red.), *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), Berlin – New York, Bd. XXX, 2006 (Studienausgabe), s. 250-258.

giem, której nie jest w stanie ustanowić poznanie filozoficzne (teodycealne) ani tym bardziej nie jest w stanie dać dostęp do łaski usprawiedliwienia, gdyż wiedzie ono do wiedzy, nie zaś do wiary religijnej<sup>7</sup>.

Potwierdzają to badania nad religiami ludów prakultury, które ukształtowane są na fundamencie objawienia stwórczego (M. Eliade, G. van der Leew, R. Otto). Analiza sprawowanego w nich kultu wskazuje, że w istocie dotyczy on pierwiastka *sacrum* obecnego bądź objawiającego się w przedmiotach interpretowanych jako symbole religijne, obecnego wraz z ideą Boga Stwórcy, Pana świata czy Wybawiciela, co oznacza że nie ma on charakteru bałwochwalczego. Potwierdza to także obecność w tych religiach postawy religijnego doświadczania świata, które dochodzi do głosu w sferze zjawiskowej np. w psalmach wielokrotnie nawiązywane jest do zjawiskowej strony świata i – na sposób antropomorficzny – Bóg ukazywany jest jako Ten, który nawadnia ziemię, zapewnia pokarm stworzeniom (Ps 104), a Jego chwałę głoszą słońce, gwiazdy i księżyc (Ps 19), On też nadał porządek i prawa gwiazdom i zjawiskom atmosferycznym (Hi 26, 9; 38, 22-30). To religijne doświadczanie świata dochodzi do głosu w przeżywaniu świata jako *mysterium fascinans*, manifestującego się w hierofaniach np. uranicznych czy tellurycznych oraz jako *mysterium tremendum* przejawiającego się w kratofaniach (manifestacjach potęgi Boga w zjawiskach przyrody i cudach). Jego wyrazem jest ogólnie postrzegane życie z doznawanymi w nim pomyślnościami i niepowodzeniami, z jednej strony, z drugiej zaś zaznawaniu Jego przychylności wyrażającej się w obdarzaniu pokarmem i dobrodziejstwami (Dz 14, 17) oraz bliskości z Nim jako Dawcą życia (Dz 17, 25. 29). Obejmuje ono także przeżywanie kontyngencji w stosunku do świata. Treści te nie muszą być wyraźnie przeżywane, ale mogą być jedynie przeczuwane czy odczuwane, bez ich werbalizacji czy konceptualizacji, jednak ich rdzeniem pozostaje realne odniesienie siebie i doświadczanego świata

<sup>7</sup> Analizę charakteru poznania Boga z objawienia w stworzeniu, wykazującą jego religijny, nie zaś filozoficzny charakter podaje P. Królikowski, *Problematyka objawienia przez stworzenia i w stworzeniach w polskojęzycznej literaturze teologicznej po Soborze Watykańskim II (1965-2000)*, Lublin 2001 (mps biblioteka KUL), s. 54-64. Dominacja opinii o filozoficznym charakterze poznania Boga „naturalnym światłem rozumu” „z rzeczy stworzonych” wskazanego w wypowiedzi Soboru Watykańskiego I (DH 3004), była wynikiem przekonania o jej genezie jako reakcji Soboru na nurty racjonalizmu, fideizmu, tradycjonalizmu czy agnostycyzmu, deprecjonujące możliwości i rolę rozumu w poznaniu Boga (por. FR 9. 53). Jednak taka wykładnia prowadziłaby do rozpoznania Boga jako Absolutu i jako sprawczej i celowej przyczyny świata, co paradoksalnie korespondowałoby z racjonalizmem, któremu Sobór chciał się przeciwstawić. Ponadto tak poznany Bóg, ze względu na konsekwentnie rozpoznaną naturę i przymioty, nie mógłby być partnerem dialogu dla człowieka i adresatem jego aktów religijnych, skutkujących darem zbawienia. Krytyczną ocenę filozoficznego odczytania charakteru tego poznania potwierdza także jego specyfika na tle poznania religijnego (kolejność etapów *discernere, cogitare, intelligere*), sposób ujmowania jego przedmiotu (jako ideę, nie jako konkret), zaangażowanie całego człowieka (rozum, wola, uczucia, intuicja, wewnętrzne nastawienie), a wreszcie realność możliwości podjęcia go przez „zwyczajnego” człowieka i osiągnięcia przez nie wiarygodność – por. R. Łukaszuk, *Objawienie kosmiczne jako pierwszy etap objawiania się Boga*, RTK 24 (1977) z. 4, s. 150-153.

do Istoty Najwyższej. Takie odniesienie człowieka do świata jest konsekwencją religijnego, odrębnego od biblijnego i niefilozoficznego poznania Boga w stworzonym objawieniu<sup>8</sup>.

Doświadczenie Boga w rzeczywistości stworzonej przeżywa człowiek w trzech sferach, a mianowicie w sferze świata zewnętrznego, wspólnoty i osoby<sup>9</sup>. Możliwość rozpoznania (odczytania) świata zewnętrznego jako automanifestacji Stwórcy otrzymała swoją konceptualizację i formalizację w postaci tzw. kosmologicznej drogi. Polega ona na analizie pięciu fundamentalnych aspektów istniejącej rzeczywistości, a mianowicie pod kątem dokonujących się w niej zmian (ruchu), przyczynowości, przygodności, ustąpienia doskonałości bytów, a wreszcie celowości (tzw. drogi św. Tomasza). Ten ostatni aspekt, jakim jest celowość świata, odsłania otwartość, a nawet wewnętrzne ukierunkowanie analizy rzeczywistości ku sferze religii, gdyż prowadzi ona do pytań egzystencjalnych tj. pytań głębszych niż kwestia losu samego nierozumnego stworzenia. Faktyczność wspomnianego wyżej religijnego doświadczenia świata skłania bowiem do świadomej postawy wobec pytań o sens i cel jego istnienia, o jego przyszłość i ostateczne przeznaczenie. Wśród pojawiających się pytań jest także kwestia kształtu życia człowieka jako wyróżnionego stworzenia – kształtu, który zapewniłby mu osiągnięcie jego przeznaczenia<sup>10</sup>. Uznanie istnienia religijnego doświadczenia świata skłania więc do podkreślenia teologicznego charakteru objawienia się Boga w stworzeniu i przez stworzenie, wykraczającego poza epistemologiczne możliwości samego rozumu (teodycealnej dedukcji) oraz domagającego się zachowania rozróżnienia porządków teologicznego i filozoficznego z właściwą każdemu z nich metodologią<sup>11</sup>.

Ostatnie dziesięciolecia badań nad relacją człowieka do stworzonego dzieła Boga przyniosły nowe akcenty teologiczne, które – mając u swoich podstaw także sprzeciw wobec redukcji statusu człowieka do bytu wyłącznie biologicznego

<sup>8</sup> Konstytucja *Dei Verbum*, nr 3; M. Rusecki, *Traktat o religii*, Warszawa 2007, s. 150-156; I. S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006, s. 472-476; R. Łukaszyk, *Objawienie kosmiczne jako pierwszy etap objawiania się Boga*, art. cyt., s. 141-153; W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 113-115. Warto nadmienić, że w takiej perspektywie wydarzenie Wcielenia, przyjęcia przez Boski Logos człowieczeństwa, a więc także pierwiastka materialnego, przynosi intensyfikację zdolności materii do manifestowania pierwiastka *sacrum* i objawiania Boga człowiekowi.

<sup>9</sup> W tym miejscu należy przypomnieć o istnieniu antropologicznych uwarunkowań objawienia jako takiego, tzn. jego potrzeby oraz otwartości na człowieka – zob. Ch. Böttinger, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchefrage*, Freiburg im Breisgau 2009, s. 370-380.

<sup>10</sup> T. Dzidek i in. (red.), *Teologia fundamentalna. Tom 1. Człowiek – filozofia – Bóg*, Kraków 2004<sup>3</sup>, s. 57-95; M. Rusecki, *Traktat o religii*, dz. cyt., s. 243-254. 270; A. Ganoczy, *Stworzył człowieka i Bóg Stwórca*, Warszawa 1982, s. 164-168. 178-182. Nadmienić należy, że w nowszych analizach pojawia się przywołanie tzw. zasady antropicznej, oznaczającej ukierunkowanie struktury i parametrów wszechświata (jego ewolucji) na zaistnienie człowieka.

<sup>11</sup> Odnośnie możliwości poznawczych rozumu (granic) w zakresie rzeczywistości Boga zob. T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, zwłaszcza s. 85-163.

– akcentują jego integralną przynależność do rzeczywistości stworzonej i w konsekwencji uwyrażniają w jego tożsamości charakter znaku epifanicznego. Na taki wymiar wskazują najpierw odmienne, wyróżniające go spośród innych stworzeń, okoliczności jego kreacji, które wskazują jego szczególny związek ze Stwórcą. Wyrazem tego jest uczynienie go na „obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1, 26-27), co w teologii hebrajskiej było bardzo śmiałą ideą. W tradycjach Bliskiego Wschodu formuła „obrazu Bożego” wyrażała reprezentowanie i wykonywanie królewskiej władzy Boga na ziemi. Większość współczesnych egzegetów interpretuje „*imago Dei*” w perspektywie moralnej tj. jako osobową strukturę człowieka, podobieństwo osób Boskich Trójcy Świętej, oraz jako posiadanie duszy nieśmiertelnej, w której upodmiotowiono wolność, rozumność i sumienie. Człowiek został obdarowany – na podobieństwo wewnętrznego, międzyosobowego dialogu w Trójcy – zdolnością komunikacji (język, mowa), dzięki której może on nawiązać dialog z samym Bogiem oraz dialog z ludźmi, a także tworzyć z nimi wspólnotę. Tę zdolność nawiązania wspólnoty z Bogiem św. Augustyn poszerzy o bezpośrednie ukierunkowanie człowieka na samospełnienie w Bogu. Taka tożsamość człowieka wyróżnia go spośród innych stworzeń i sytuuje ponad nimi, wyraża jego bliskość z Bogiem i posiadanie życia duchowego, jego godność i wielkość<sup>12</sup>.

Inną interpretacją epifanijnego wymiaru stworzonego człowieka jest odniesienie go do niepełności ludzkiego bytu w perspektywie jego spełnienia się w ramach jednostkowej i indywidualnej historii. Blaise Pascal (†1662) skrytykował ją w idei „racji serca” jako istotnych motywów i inspiracji życiowych, zaś M. Blondel (†1949) wydobyl ją w ramach analizy ludzkiego działania. Ten klucz interpretacyjny obecny jest w również fenomenologii miłości H. U. von Balthasara (†1988) oraz antropologii autotranscendencji J. Alfaro, sięgającego do doświadczeń człowieka ujawniających pragnienie przekraczania samego siebie. Jednakże

<sup>12</sup> Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium społecznej nauki Kościoła*, Kielce 2005, nr 36-37; św. Augustyn, *De Trinitate*, XIV. 8. 11. 12. 15; Ch. Böttinger, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchefrage*, Freiburg im Breisgau 2009, s. 381; M. Rusecki, I. S. Ledwoń, *Objawienie*, art. cyt., s. 864-865; M. Rusecki, *Traktat o religii*, Warszawa 2007, s. 254-262. Por. M. Kowalczyk, Z. Danielewicz, *Traktat o stworzeniu. Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, [w:] E. Adamiak i in. (red.), *Dogmatyka, tom 6*, Warszawa 2007, s. 204-205; F. Martin, *Człowiek jako ucieleśniony obraz Boga. Bilans pouczeń „Księgi Rodzaju” 1*, *Comp* (1999) nr 2, s. 37-38; A. Bonora, *Człowiek obrazem Boga w „Starym Testamencie”*, *Comp* (1982) nr 2, s. 6-15. Obszerną analizę idei obrazu Bożego i jego konsekwencji dla teologii zawiera dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Communion and Stewardship: Human Persons Created In the Image of God (Wspólnota i posługa (zarządzanie): Osoba ludzka stworzona na obraz Boży)*, (2004). Idee przewodnie dokumentu podaje J. Lipniak, *Przewodnie idee dokumentu „Communion and Stewardship: Human Persons Created In the Image of God”*, *Przegląd Powszechny* (2004) 12, s. 627-634. Obszerną, przekrojową historycznie hermeneutykę biblijnego *imago Dei* podaje J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu* [Kraków 1995], ukazując jej potrójne ujęcie w tradycji teologicznej, tzn. nie tylko jako „pierwotne przeznaczenie ludzi” (*imago Dei*), ale także jako „mesjańskie powołania człowieka” (*imago Christi*) oraz jako „eschatologiczne wyniesienie do chwały” (*gloria Dei est homo*) – tamże, s. 319-327. 365-386. 395-407.

i takie poszerzenie perspektywy hermeneutycznej nie wyczerpuje bogactwa treści objawienia zawartego w stwórczej rzeczywistości<sup>13</sup>.

Niemiecki teolog H. Verweyen proponuje dynamiczną wykładnię „obrazu Bożego”, odnosząc go do podstawowej sytuacji człowieka w świecie jako dążeniu do jedności bez porzucania różnicowania. Ujęcie to ma swoją podstawę w dostrzeżeniu obecności w biblijnej narracji sugestii gotowości i ukończeniu człowieka jako „Bożego obrazu”, interpretowanego w kategorii wolności. Sugestia ta zyskuje na sile wyrazu i przekonania w zestawieniu z tworzonymi przez ludzi dziełami, których odtwarzanie rzeczywistości podlega stałemu doskonaleniu i nie nigdy zostają definitywnie skończone. Aby uniknąć przeciwstawienia wolności Stwórcy i stworzenia, a przez to popadnięcia Stwórcy w sprzeczność z samym sobą, należy doskonałość obrazu Bożego w człowieku odnosić do wolnej (nieuwarunkowanej) decyzji stworzenia stawania się odbiciem „innego”, a w dalszej mierze także do przyjęcia w nim wszystkiego, co Bóg uczynił. Ponieważ proces odtwarzania Bożego wzoru zakłada jego uprzednią znajomość, konieczne jest zatem zawierzenie wolności jednostki intersubiektywnemu charakterowi jej samourzeczywistniania się. Bycie i stawanie się przez człowieka obrazem Boga, obejmujące także jego ostateczny sens i spełnienie, potrzebuje jednak dla jego osiągnięcia obecności drugiego („innego”) dla otrzymania przytwierdzenia na drodze uzyskiwania wewnętrznej jedności i harmonii (po-jednania)<sup>14</sup>.

Nie wolno przeoczyć, że przywołana wcześniej tradycyjna wykładnia „obrazu Bożego”, jako struktury osoby ma charakter „prywatyzujący” i statyczny, indywidualistyczny i jednostkowy. Jej dynamizacja i pogłębienie możliwe są przez wskazanie na powołanie człowieka do spełnienia się we wspólnocie i dialogu ze Stwórcą, także ostatecznego spełnienia (*creatio nova*). Odpowiada to wzorowi, na który człowiek został stworzony i który ma odzwierciedlać, a mianowicie *communio* boskich osób i ich wewnętrznego życia. Trynitarny wymiar tożsamości człowieka i jego antropogenezy jest zatem pochodną „obrazu Bożego”. Należy ponadto podkreślić, że stosunek Stwórcy do stworzenia nie jest relacją obojętności

<sup>13</sup> *Teologia fundamentalna. Tom 1. Człowiek – filozofia – Bóg*, dz. cyt., s. 72-93. K. von Stosch, w ramach prezentacji historii kształtowania się pojęcia objawienia w teologii, podkreśla wagę zwrotu antropocentrycznego wypracowanego przez P. Tillicha i K. Rahnera: Bóg może się objawić człowiekowi, ponieważ ten jest dynamicznym, nastawionym na Bezgranicznego stworzeniem, które dzięki Niemu może poszerzyć swoje życiowe i rozumowe uwarunkowania – tenże, *Einführung in die Systematische Theologie*, Paderborn 2009<sup>2</sup>, s. 80-83.

<sup>14</sup> H. Verweyen, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 2008, s. 125-129; A. Ganczy, *Stwórczy człowiek i Bóg Stwórca*, dz. cyt., s. 106-123. Analizę zbawienia jako spełnienia się człowieka w perspektywie wolności podejmuje m.in. K. von Stosch, *Einführung in die Systematische Theologie*, dz. cyt., s. 192-195; A. Gesché, *Człowiek*, Poznań 2005, s. 66-74. G. Greshake wskazuje, że ukierunkowanie człowieka na wspólnotę stanowi najwyższy stopień urzeczywistniania nastawienia całego stworzenia na uwspólnotowanie jako zasadę jego egzystencji i rozwoju (s. 221-223), zaś obraz Boży odcisnięty w człowieku odczytywany w perspektywie trynitarniej otrzymuje swoje najwyższe spełnienie w *communio* Kościoła (s. 223-237) – tenże, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, Wrocław 2009, s. 223-237.



czy choćby tylko neutralności, tym bardziej, że dotyczy stworzenia wyróżnionego spośród innych stworzeń. Ten wspólnotowy charakter tożsamości człowieka, ustanowiony w akcie jego stworzenia i podtrzymywany w dziejach, uwyrażnia się też w motywacji Stwórcy uczynienia człowieka jako pary: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam” (Rdz 2, 18). Taka reakcja Boga na „skargę” samotności Adama znajduje swoje potwierdzenie w jego okrzyku zachwytu nad Ewą: „Ta dopiero...” (Rdz 2, 23). Tak zapoczątkowany dialog ze Stwórcą oraz pomiędzy stworzeniami każe widzieć dzieło stwarzania jako swoistą „wymianę słów”, jako komunikację w czasie i przestrzeni. Nadużycie wolności przez pierwszą parę ludzką narusza ten nurt komunikacji, gdyż zamyka ją w samej sobie i niszczy jej otwartość na Stwórcę i inne stworzenia. Konsekwencje tego nadużycia okażą się wielowymiarowym wyobcowaniem: obcością wobec samego siebie (wstyd), obcością wobec drugiego (mężczyzna zrzuca winę na kobietę), obcością wobec stworzenia (znój pracy), obcością wobec życia (ból rodzenia), a wreszcie obcością wobec wspólnoty (pomieszanie i wielość języków symbolizują brak porozumienia)<sup>15</sup>.

Pożądane więc, a nawet konieczne wydaje się artykułowanie i rozwijanie prawdy o stałym podtrzymywaniu i ponawianiu procesu stwórczego dialogu z Boga z człowiekiem – dialogu obejmującego całą ludzkość, ukierunkowanego na jednanie człowieka z Bogiem i stanowiącego spełnienie wszelkich ludzkich dialogów. Jakkolwiek dialog ten został zerwany wskutek grzechu, to w Chrystusie jednak doznaje on odnowienia. W ten sposób objawiona antropologia („wiedza wiary”), przewyższając możliwości poznawcze i wiedzę samego *ratio*, oferuje głębszą prawdę o genezie i tożsamości człowieka oraz celu jego egzystencji<sup>16</sup>.

## 2. Stworzenie tradentem objawionej antropologii

Pogłębiona teologiczna analiza problematyki stworzenia każe dostrzec w niej obecność redukcjonizmu, będącego następstwem manualistyki, a mianowicie sprowadzania jej do kwestii powstania świata (*creatio originalis* – „kiedy?”, „jak?”), a przez to zapoznania istotniejszych i właściwszych pytań, takich jak „dlaczego stworzenie” i „po co stworzenie?”. Jako że stworzony świat nie jest jedynie światem przedmiotów i rzeczy czy jakimś anonimowym światem z przypadkowo zaistniałą w nim istotą ludzką, lecz jest światem człowieka oraz światem, w którym początkowy stwórczy akt Boga trwa nadal, i to nie tylko jako podtrzymująca jego istnienie *creatio continua*, należy mówić o nieustannie kontynuowanym w dziejach

<sup>15</sup> Por. O. Bayer, *Schöpfer/Schöpfung – Systematisch-theologisch*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), dz. cyt., Bd. XXX, s. 328-335. Pomimo zniekształcenia czy zatarcia przez grzech obrazu Bożego w człowieku, to jednak – ze względu na wierność Boga – pozostaje on w osobie aż do jego ostatecznego urzeczywistnienia w *creato nova*.

<sup>16</sup> J. Cuda, *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Katowice 2002, s. 120-123. 135. Por. K. T. Wencel, *Traktat o człowieku*, [w:] E. Adamiak i in. (red.), *Dogmatyka, tom 5*, Warszawa 2007, s. 52-58. Por. Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, nr 23. 32. 44. 52; O. Bayer, *Schöpfer/Schöpfung – Systematisch-theologisch*, art. cyt., s. 326-335.

dialogu między Stwórcą i stworzeniem, czyli człowiekiem, a pośrednio i kosmo-  
sem<sup>17</sup>. W takiej perspektywie przekonanie deistów o obojętności czy neutralności  
Stwórcy wobec swojego stworzenia jest nie tylko błędne, ale i szkodliwe, gdyż już  
u samych początków pozbawia człowieka integralnego elementu jego tożsamo-  
ści, jakim jest dialogalna relacja ze Stwórcą. Dialog ten niesie człowiekowi sens  
egzystencji, a przez podejmowaną w wolności twórczą aktywność, stanowiącą  
„kontynuację” Bożego stwarzania, włącza go w oddawanie Bogu należnej Mu  
chwały. Ostatecznym więc fundamentem historycznej aktualizacji człowieka,  
a równocześnie miarą jej prawdziwości jest stwórcza więź z Bogiem, odnowiona  
i wypełniona w Chrystusie<sup>18</sup>.

Odnosząc się do postawionego wyżej pytania „dlaczego stworzenie?” i „po co  
stworzenie?” należy jako odpowiedź wskazać na jego powołanie (przeznaczenie)  
do wspólnoty ze Stwórcą, ugruntowaną w Jego miłości do stworzenia<sup>19</sup>. To eg-  
zystencjalne wyjaśnienie, ujawniające się w perspektywie sensu, odsłania niewy-  
starczalność wyjaśnień udzielanych ze strony nauk przyrodniczych. Aspektowość  
i fragmentaryczność ich teorii, parcjalność funkcjonującego w nich pojęcia ra-  
cjonalności czy pluralizm używanych języków i ujęć rzeczywistości nie pozwalają  
im na kompetentne wypowiedzi w kwestiach tożsamości i teleologii człowieka  
i stworzenia. Bardziej odpowiednim narzędziem całościowej hermeneutyki jest  
filozofia, która dzięki ontologii bytu może przekroczyć ramy historii jako miej-  
sca doraźnych odpowiedzi i udzielić wyjaśnień na głębszym poziomie. Ale i ona  
ograniczona jest immanentnymi możliwościami *ratio*, co kieruje pytającego ku  
objawieniu tj. szukaniu pełnego sensu istniejącej rzeczywistości w hermeneutyce  
jej stworzonej oraz w wydarzeniu Jezusa Chrystusa<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> „Według chrześcijańskiego rozumienia wiary o dziejach świata i człowieka decyduje  
działalność – *bārā* – Boga. Nią tłumaczy się nie tylko stworzenie, ale również rozwój, zbawienie  
i dopełnienie wszystkiego, co stworzone. Przekonanie to wyraża określenie *creatio continua*,  
ciągłe stwarzanie” – A. Ganoczy, *Podręcznik teologii dogmatycznej pod redakcją W. Beinerta*.  
*Traktat III. Nauka o stworzeniu*, dz. cyt., s. 157. Por. A. Gesché, *Człowiek*, dz. cyt., s. 75-77.

<sup>18</sup> B. Maier, E. Zenger, P. Kuhn, H. Kessler, M. Vogt, *Schöpfung*, [w:] W. Kasper i in. (red.),  
*Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 2006<sup>3</sup>, Bd. 9, kol. 218-219; J. Cuda, *Bez Chrystusa w XXI*  
*w. Stwórcza geneza człowieka. Syntetyczna refleksja inspirowana teologiczną myślą J. B. Metz*,  
Katowice 1994, s. 11-15; A. Ganoczy, *Stwórczy człowiek i Bóg Stwórca*, dz. cyt., s. 104. 128-137.  
144-146. Z racji zakresu tematu nie jest podejmowana analiza kolejnego komponentu antropologii  
i antropogenezy, jakim jest chrystologizm stwórczej perspektywy realizacji człowieka w życiu  
Bożym, bazujący na historycznym objawieniu się Boga w dziejach Izraela i w Chrystusie – źródle  
i celu procesu jednania Boga ze światem.

<sup>19</sup> Por. KDK 19. 22; A. Ganoczy, *Podręcznik teologii dogmatycznej pod redakcją W. Beinerta*.  
*Traktat III. Nauka o stworzeniu*, dz. cyt., s. 111-115.

<sup>20</sup> J. Cuda, *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Kato-  
wice 2002, s. 127-138; tenże, *Człowiek dowodem istnienia Boga?*, Katowice 2010, s. 29-36. 42-43.  
Odnosnie postulatu integralnego ujmowania racjonalności, sprzeciwiającej się „samoograniczeniu”  
rozumu do empiryczno-racjonalnej logiki, niezdolnej do uchwycenia etycznego wymiaru rzeczy-  
wistości zob. G. Dziewulski, *Religia chrześcijańska wobec problematyki prawdy i racjonalności*,  
[w:] tenże (red.), *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, Łódź-Kraków 2007, s. 255-270.

W świetle objawionej antropologii tj. antropologii wyprowadzanej ze słowa Bożego istotnym komponentem tożsamości człowieka jest, wspomniana już, jego wspólnota ze Stwórcą. Skoro bowiem ostateczny cel stworzenia można wskazać w byciu Boga „wszystkim we wszystkim” (1 Kor 15, 28), uniwersalnej *communio* ze Stwórcą i między ludźmi, której istotą jest miłość ustanawiająca dzieje *czynieniem prawdy w miłości* (por. Ef 4, 15) oraz w jedności stworzenia, to ostateczne spełnienie się człowieka pozostaje niedostępne własnym, wewnętrznym potencjom materii i historii<sup>21</sup>. Hermeneutyka wpisanej w stworzenie zamysłu Stwórcy powinna więc odpowiadać także na potrzebę wskazania adekwatnego do tożsamości człowieka kształtu życia jednostki i społeczności oraz zasad urzeczywistniania tej tożsamości<sup>22</sup>. Kontekstem, ale równocześnie nośnikiem objawionej antropologii jest biblijny obraz świata, zawierający stwórcze otwarcie i nastawienie ku Bogu. Świat ten bowiem nie jest neutralnym czy obojętnym horyzontem i kontekstem stwórczego przymierza i dialogu człowieka z Bogiem, lecz jest jego integralnym uczestnikiem – jest światem antropocentrycznym<sup>23</sup>. Ów antropocentryzm ma charakter społeczny, wyrastający z socjalności egzystencji człowieka, który potrzebuje nie tylko więzi „ja-ty”, ale także relacji „my”. Możliwość odmowy człowieka włączenia się w realizację tego stwórczego procesu odsłania „świecki” charakter świata tzn. jego odrębność od Boga i kierowanie się własnymi, chociaż ustanowionymi przez jego Stwórcę, prawami. Prawa te człowiek winien rozpoznawać i do nich się stosować. Realna możliwość zanegowania nadprzyrodzonego sensu (teleologii) świata poświadcza wolność człowieka, ale także wskazuje na dialektyczność samego świata, dochodzącą do głosu w jednoczesnym oddziaływaniu na egzystencję człowieka zarówno twórczych, jak i destrukcyjnych dynamizmów. Niedoskonałość świata okazuje się więc być pochodną nie tylko jego własnej struktury, ale także podmiotowej działalności człowieka. Jej realność każe mówić

---

O perspektywach dialogu ponowoczesnej filozofii i teologii zob. I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010 (zwł. s. 313-440).

<sup>21</sup> J. Cuda, *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 182-184; G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, dz. cyt., s. 244-252. Por. A. Gesché, *Człowiek*, dz. cyt., s. 120-127. Pogłębioną analizę relacyjnej koncepcji osoby przedstawia S. Szczyrba, *Problem relacji religijnej. Próba oceny przydatności dialogiki Martina Bubera dla naświetlenia współczesnej tendencji sekularystycznej*, Łódź 2009 (zwł. s. 365-449. 500-539).

<sup>22</sup> Ten kształt egzystencji, obejmujący sens i nadzieje przewyższające ludzkie negacje, ma analogiczny charakter jak negatywny aspekt stwórczego przymierza Boga wobec mocy chaosu panujących na pierwotnej ziemi – por. A. Ganoczy, *Stwórczy człowiek i Bóg Stwórca*, dz. cyt., s. 150-158. Wymowne w tym kontekście jest retoryczne – jak się wydaje – pytanie ateisty A. Camusa „Czy człowiek może sam sobie stwarzać wartości? Na tym polega cały problem”, wskazujące na potrzebę jakichś ram i reguł dla wolności stworzonej, zakładające więc uprzednio istnienie jakichś aksjologicznych podstaw tej wolności i jej źródeł (cyt. za A. Gesché, *Człowiek*, dz. cyt., s. 93).

<sup>23</sup> Na etapie historycznego przymierza ten stwórczy proces utożsamiania się z historycznym urzeczywistnianiem „przymierza miłości” dokonujących się w człowieku, przez człowieka i dla człowieka.

o ciągłym, permanentnym stawaniu się stworzonego świata – byciu światem nadal stwarzanym. Obecność człowieka wraz z jego egzystencją w prawdzie i wolności stanowi zatem kontynuację w dziejach procesu stwarzania i urzeczywistniania jego celowości tzn. „jednoczenia wszystkiego” (por. Ef 1, 10) zmierzającego ku byciu Boga „wszystkiego we wszystkim” (1 Kor 15, 28)<sup>24</sup>.

Znaczenie objawienia w stworzeniu wynika zatem z zapisania w nim przez Stwórcę tożsamości człowieka i sensu jego egzystencji oraz jej fundamentalnych zasad jego [człowieka] spełnienia się (np. złota reguła). Przesłanie to jest w biegu dziejów coraz wnikliwiej odczytywane, stanowiąc dla teologa oraz filozofa, miarodajne, uprzywilejowane, ale i wiążące miejsce poznania integralnej antropologii i antropogenezy<sup>25</sup>. Wielość funkcji pełnionych przez to przesłanie, jak jego poznanie i komunikacja, a dalej identyfikacja, kontrola i narzędzie hermeneutyki dziejowej egzystencji człowieka umożliwia szeroki wgląd i zrozumienie całości jego dziejów: poczynając od ich początków przez drogi rozwoju aż do ostatecznego sensu i spełnienia się. Nie do przecenienia wartość objawienia w stworzeniu jako *locus theologicus* tkwi także – **dzięki jego** inteligibilności – w jego powszechnej dostępności i zrozumiałości, otwierających człowiekowi możliwość i zdolność osiągnięcia wspólnoty z Bogiem („przez” i „w” religiach), ale także w odsłonięciu uprzedniości inicjatywy Boga „szukającego” człowieka. Uniwersalność stworzenia ukazuje wreszcie wolę Stwórcy fundamentalnego ukierunkowania stworzenia ku jedności, nie zaś ku podziałom czy rozpraszeniu, nastawienia stworzenia na rozwój, a nie stagnację czy nawet regres<sup>26</sup>. Ta wola Stwórcy zawiera także, co ma zasadnicze znaczenie dla omawianej tu problematyki, drogi i zasady spełnienia się człowieka jako jednostki i jako członka wspólnoty. Rozpoznanie i uznanie obiektywnie istniejącego porządku dotyczy także porządku moralnego (aksjologicznego) i obejmuje najpierw zdolność rozróżniania dobra i zła jako takich oraz w konkretnych historycznych sytuacjach jednostki i społeczności, a w dalszej mierze doświadczenie imperatywu wyboru dobra wraz z wewnętrznym osądem dokonanego czynu.

Jako że adekwatną odpowiedzią człowieka na rozpoznanie objawienia jest wiara, to rodzi się kwestia jej tożsamości, postaci i zawartości. W przypadku objawienia

<sup>24</sup> J. Cuda, *Bez Chrystusa w XXI w. Stwórcza geneza człowieka. Syntetyczna refleksja inspirowana teologiczną myślą J. B. Metza*, dz. cyt., s. 15-27; G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, dz. cyt., s. 238-246. Odnośnie unifikacji – tamże, s. 252-261.

<sup>25</sup> A. Gesché, analizując biblijną ideę stworzenia na tle kosmogonii filozofii antycznej, dostrzega w stworzoności świata zabezpieczenie jego zaistnienia przed przypadkowością i koniecznością (fatalizm). W konsekwencji stworzoność świata jest fundamentem ofiarowanej przez Stwórcę człowiekowi wolności, wyłączającej go z podporządkowania jedynie ślepych prawom przyrody i pozbawiającej go anonimowości właściwej innym stworzeniom. W ten sposób człowiek jest osobą, zdolną (na mocy inwencji, nie zaś podporządkowania naturze) do twórczej odpowiedzialności za stworzenie – tenże, *Człowiek*, dz. cyt., s. 66-69. 80. 98-99.

<sup>26</sup> J. Cuda, *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 102. 156. 158.

historycznego wiara jest uświadomioną i przeżywaną w zaufaniu więzią z objawiającym się Bogiem, chrystologicznie i chrystocentrycznie specyfikowaną w chrześcijaństwie. W perspektywie objawienia kosmicznego wiara może mieć postać zarówno uświadomionej nadprzyrodzonej więzi z Bogiem przeżywanej w religiach, o czym świadczą obecne w nich akty religijne (modlitwa, obrzędy, zasady moralne, poddanie swojej egzystencji Bogu). Może mieć ona – jako konsekwencja uznania stworzonego raczej niż przypadkowego charakteru świata i człowieka, a co za tym idzie uznania rozumności i celowości ich istnienia – formę przeżywania egzystencji w świadomości jakiejś fundamentalnej zależności i więzi ze Stwórcą, nadających kształt także relacjom z innymi ludźmi<sup>27</sup>. Taką postacią wiary wydaje się zakładać wypowiedź Soboru mówiąca o „doprowadzeniu ludzi, nieznających *Ewangelii* bez własnej winy, do wiary, bez której niepodobna podobać się Bogu”<sup>28</sup> oraz zapewnienie, że „także od innych, którzy szukają nieznanego Boga po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń, Bóg sam również nie jest daleko”<sup>29</sup>. Stanowisko to wzmacniają wypowiedzi o obecności łaski w życiu niechrześcijan, a mianowicie o tych, „którzy bez własnej winy nie znając *Ewangelii* Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym sercem jednak szukają Boga i wolę Jego przez nakaz sumienia poznaną starają się pod wpływem łaski pełnić czynem” oraz o udzielanej przez Opatrzność pomocy ludziom, „którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie”<sup>30</sup>. O ile zatem wiara jako akt przyjęcia objawienia jest podobny dla chrześcijan i niechrześcijan (*fides qua*), to różnicowanie wynika z przedmiotu wiary (*fides quae*) chrześcijan i wyznawców religii<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Wśród wypowiedzi *Magisterium Ecclesiae* dotyczących religii niechrześcijańskich niektóre wyraźnie negują obecność wiary teologalnej w religiach niechrześcijańskich, uznając w nich „jedynie” wierzenia wyrosłe z ludzkich poszukiwań Absolutu (Jan Paweł II, *Bóg Ojciec. Katechezy Ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków-Ząbki 1999, s. 50-51; KKK 28; *Dominus Iesus*, 7; por. DM 7), co konsekwentnie wyklucza obecność objawienia. Można oczywiście wskazać na możliwość zaistnienia wiary w pojedynczych ludziach, wzbudzoną np. na drodze oświecenia, jednak – ponieważ jej zwyczajna postać jest istotnie związana ze wspólnotą religijną z racji przeżywania jej w ramach więzi społecznych tj. integralnie, przez całego człowieka, z racji dialogu domagającego się ze strony wypowiedzi religijnej czy z racji potrzeby weryfikacji i obiektywizacji jej przedmiotu, realne istnienie jednak takich wspólnot wydaje się potwierdzać prawdziwość wiary ich wyznawców.

<sup>28</sup> DM 7; por. KDK 22.

<sup>29</sup> KK 16.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> J. Mastej, *Problematyka wiary w deklaracji „Dominus Iesus”*, [w:] M. Rusecki (red.), *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, Lublin 2001, s. 171-172. 181. 185; I. S. Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourell’a*, Lublin 1996, s. 148-153; I. S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, dz. cyt., s. 187-191. W tym miejscu należy podkreślić faktyczność wielorakiego oddziaływania Ducha Świętego na człowieka w jego spotkaniu z objawieniem oraz udział w zbawczych skutkach wiary, czego omówienie jednak przekracza ramy tej wypowiedzi.

### 3. Prawo naturalne oraz sumienie postacią i wyrazem epifanijnego charakteru osoby

Własna, wewnętrzna logika stworzenia kieruje, w ramach swojej teologii, do „antropo-logiki”. Konsekwencją bowiem stwórczego daru wolności jest rozpoznanie przez człowieka jego swoistości i odrębności wobec innych stworzeń, wyrażające się w świadomości posiadanej godności oraz świadomym poddaniu się transcendencji Stwórcy, wyłączającym go z wewnątrzświatowej immanencji natury. Konstatacja J. P. Sartre’a o wolności, która „nie jest wolnością do niczego” jest wyrazem możliwości i przedmiotu porozumienia ludzi niewierzących i wierzących. Sama bowiem możliwość wyboru wraz ze swobodą wielości sposobów jego [wyboru] realizacji, mają sens nie tyle w ich do-wolności, co w celu, któremu winny być podporządkowane, tym bardziej, że akt wyboru staje się nie tylko życiową możliwością, ale nawet koniecznością i przymusem. Świadome i godziwe używanie wolności domaga się więc jakichś uzasadnień i regulacji („dlaczego ten wybór jest właściwy i słuszny, tamten zaś nie?”), jakiejś uniwersalnej, powszechnie wiążącej normy etycznej, i to normy nadrzędnej w perspektywie zróżnicowania jej podmiotów<sup>32</sup>, którą stanowi właśnie prawo naturalne (naturalne prawo moralne)<sup>33</sup>.

Z pomocą w dotarciu do tych uzasadnień i regulacji przychodzi objawiona antropologia, która – zawierając nie tylko prawdę o skażeniu ludzkiej wolności grzechem pierworodnym i jego skutkach m.in. w postaci zdolności czynienia zła, ale przede wszystkim prawdę o istnieniu obiektywnego porządku stwórczego, którego elementem jest także człowiek – wskazuje na istnienie powszechnie rozpoznawalnych, wiążących i niezmiennych norm moralnych (praw i obowiązków) stanowiących pochodną wspólnej natury ludzkiej<sup>34</sup>. Zasady te są immanentnie umocowane i utrwalone w istniejącej rzeczywistości tzn. w obiektywnie istnieją-

<sup>32</sup> A. Gesché, *Człowiek*, dz. cyt., s. 70. 78-80. 90-91 (cytat. s. 79); J.-M. Aubert, *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*, Warszawa 1986, s. 125-132. Por. M. Vidal, *Absolutna wartość osoby miejscem spotkania i zespolenia etyki świeckiej z moralnością religijną*, [w:] L. Balter i in. (red.), *Moralność chrześcijańska*, Poznań – Warszawa 1987, (Kolekcja *communio* 2), s. 125-147. Jan Paweł II stoi na stanowisku, że problematyka moralna sprowadza się ostatecznie do kwestii wolności – tenże, *Veritatis splendor*, nr 31-32.

<sup>33</sup> KKK 1959: „Prawo naturalne, będące doskonałym dziełem Stwórcy, dostarcza solidnych podstaw, na których człowiek może wznosić budowlę zasad moralnych, kierujących jego wyborami. Ustanawia ono również niezbędną podstawę moralną do budowania wspólnoty ludzkiej. Wreszcie, dostarcza koniecznej podstawy dla prawa cywilnego, które jest z nim związane, albo przez refleksję, która wyprowadza wnioski z jego zasad, albo przez uzupełnienia o charakterze pozytywnym i prawnym”.

<sup>34</sup> Jan Paweł III, *Veritatis splendor*, nr 50. 51. 53. Natura ludzka rozumiana jest tu jako tożsamość człowieka, definiowana przez wskazanie jej istotnych komponentów jak rozumność, wolność, zdolność do miłości, potencjalność, dążenie do spełnienia oraz otwartość na transcendencję – I. Bokwa, *Prawo naturalne*, [w:] T. Gadacz, B. Minerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, Warszawa 2001-2003, t. 8, s. 242; A. Dylus, *Prawo naturalne*, [w:] A. Zuberbier (red.), *Słownik teologiczny*, Katowice 1989, s. 146. 148.

cym porządku aksjologicznym<sup>35</sup>. Określane są one mianem prawa naturalnego, które teologia zdefiniuje jako „światło rozumu wlane nam przez Boga. Dzięki niemu wiemy, co należy czynić, a czego unikać. To światło, czyli to prawo Bóg podarował nam w akcie stworzenia” (VS 40)<sup>36</sup>. Stanowi ono zatem „odbicie światła Bożego”<sup>37</sup> oraz „ludzki wyraz odwiecznego prawa Bożego”<sup>38</sup>. Powszechna możliwość i zdolność rozpoznania prawa naturalnego, zasadzająca się na mocy samej tylko racjonalności człowieka, a także intuicyjna zrozumiałość jego wymogów czynią je uniwersalnymi, niezmiennymi i wiążącymi normami słusznego (moralnego) postępowania jednostek i społeczeństw<sup>39</sup>. Swoistą postacią tego prawa jest Dekalog, który ukonkretniał to prawo dla Izraela w formie właściwej tamtym czasom i kulturze<sup>40</sup> oraz *Ewangelia* stanowiąca jego doskonale urzeczywistnienie. Integralność ujęcia prawa naturalnego domaga się jednak, aby obok eksplikacji obecnych w nim praw i obowiązków, rozpoznać w nim także trwałą, aktualizującą się zdolność osoby rozpoznawania stworzonego porządku stosownie do bieżących okoliczności historycznych<sup>41</sup>. Konieczność takiego prawa dochodzi do głosu

<sup>35</sup> Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 36; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, dostęp z dn. 29-12-2010 <http://www.knfpifs.wpia.uw.edu.pl/teksty/dokumentMKT.pdf>; Benedykt XVI, *Prawo naturalne i poszukiwanie etyki uniwersalnej. 5 XII 2008 – Do uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej* [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/kom\\_teolog\\_05122008.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kom_teolog_05122008.html). Należy nadmienić, że obok ontologicznej doktryny prawa naturalnego istnieją także inne koncepcje np. gnozeologiczna, wywodząca to prawo nie z natury człowieka, lecz z intelektu i interpretująca je jako wzór rozstrzygania problemów społecznych w konkretnej kulturze, czym odmawia mu przymiotu niezmienności czy koncepcja psychologiczna, wyprowadzająca je z wrodzonego poczucia sprawiedliwości (Leon Petrażycki). Doktryna pozytywizmu prawnego w ogóle przeczy istnieniu prawa naturalnego i posuwa się (zwłaszcza w ustrojach totalitarnych) aż do wyłączenie ustawowego kreowania prawa. Należy też odróżniać „prawo naturalne”, które dotyczy człowieka jako istoty rozumnej i wolnej oraz określa jego postępowanie w rozpoznawanej przez sumienie powinności, od „prawa natury” wiążącego wszystkie stworzenia i określającego ich egzystencję na sposób konieczności – A. Dylus, *Prawo naturalne*, art. cyt., s. 147.

<sup>36</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I-II, q. 93, a. 3, ad 2um. Prawo naturalne „nie jest niczym innym jak światłem rozumu wlanym nam przez Boga. Dzięki niemu wiemy, co należy czynić, a czego unikać. To światło, czyli to prawo Bóg podarował nam w akcie stworzenia” – tenże, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. Prologus: Opuscula theologica*, II, n. 1129, wyd. Taurinens (1954), 245 (za: Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 40). Obszerniej o pojęciu prawa naturalnego, zwłaszcza jego racjonalnego ujęcia św. Tomasza z Akwinu oraz wolutarystycznej interpretacji szkotystów – zob. B. Szlachta, *Prawo*, [w:] tenże (red.), *Słownik społeczny*, Kraków 2004, s. 986-993; F. Copleston, *Historia filozofii. T. 2. Od Augustyna do Szkota*, Warszawa 2004, s. 367-371. 489-490.

<sup>37</sup> VS 42.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> KDK 51; Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 36. 40. 41. 44. 51. 53; Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium społecznej nauki Kościoła*, Kielce 2005, nr 140-142.

<sup>40</sup> KKK 2070.

<sup>41</sup> Benedykt XVI, *Verbum Domini*, nr 9. „Nie jest to zamknięty i kompletny zbiór norm moralnych, lecz źródło nieustannej inspiracji, obecnej i działającej na różnych etapach ekonomii zbawienia” – Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe*

w kontekście zapotrzebowania na uniwersalną etykę, określającą ponadczasowe, nienaruszalne standardy moralne w postmodernistycznej kulturze europejskiej, zdominowanej antynaturalistycznym pozytywizmem prawnym i utylitarystycznym legalizmem<sup>42</sup>.

Obecność tego prawa w wielkich tradycjach mądrościowych religii (hinduizm, buddyzm, cywilizacja chińska, islam) oraz filozofii (sofiści, Platon, Arystoteles, stoicy) każe uznać w nim wspólne dziedzictwo moralne narodów – dziedzictwo uniwersalne, wykraczające poza religijną jego epistemologię i legitymizację. Konkretnym wyrazem tego zespołu doświadczeń, uprzednim wobec systemowych konceptualizacji, jest zakaz czynienia zła np. w postaci „srebrnej reguły” (por. Tb 4, 15) czy postulat symetryczności w czynieniu dobra w postaci „złotej reguły” (por. Mt 7, 12). Wspomniane tradycje obejmują także przekonane o istnieniu prawa uprzedniego i nadrzędnego wobec praw stanowionych przez ludzi, czego ilustracją może być konflikt Antygony i Kreona czy odrzucenie przez św. Piotra zakazu głoszenia Jezusa wydanego przez Sanhedryn: „trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5, 29). Przywoływane tu tradycje mądrościowe, jakkolwiek zróżnicowane w swojej formie i szczegółowej zawartości, a także w sposobach wewnętrznego uzasadnienia własnej wizji świata, łączy jednak wspólne przekonanie, że fundamentalne reguły moralne, mające za swój przedmiot godność osoby i jej życia, instytucję rodziny i sprawiedliwy porządek społeczny, nie są ograniczone do jakiejś grupy osób, lecz przeznaczone są i wiążące dla wszystkich ludzi. Wynika to z ich osadzenia w naturze człowieka, czyli w ustanowionym przez Boga

---

*spojrzenie na prawo naturalne*, dz. cyt., nr 27. Por. G. Kalinowski, *Uzasadnienie moralności naturalnej*, [w:] *Moralność chrześcijańska*, dz. cyt., s. 167-176.

<sup>42</sup> Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 70; Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium społecznej nauki Kościoła*, dz. cyt., nr 53. 397; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, nr 7. Przywołane tu doktryny filozoficzno-prawne sprzeciwiają się istnieniu obiektywnej i uniwersalnej prawdy, oskarżając jej zwolenników o opresyjność, nietolerancję czy przemoc, gwarancję zaś pluralizmu wartości i demokracji łączącą z relatywizmem. W ten sposób przeczą oni istnieniu obiektywnego i ontologicznego kryterium słuszności i sprawiedliwości oraz kwestionują granice działalności prawodawcy w postaci godności osoby. Spór o prawo naturalne okazuje się więc sporem o tożsamość człowieka. Krytyka tego stanowiska przeprowadzana jest w ramach analizy osoby ludzkiej jako podmiotu działania moralnego: człowiek, bytując w świecie jako duch wcielony, rozpoznaje swoje uczestnictwo w porządku, który go przerasta, a równocześnie dostrzega, że jego samourzeczywistnianie się (bycie więcej, bardziej) stawia go wobec wymogów, które nie należą do porządku fizycznego, lecz racjonalnego i moralnego tzn. powinności moralnej; z drugiej strony, jako byt relacyjny i wspólnotowy, a więc uczestniczący w procesie komunikacji i wymianie wartości, rozpoznaje też (choćby intuicyjnie) jakąś podstawową, wspólną i uniwersalną strukturę każdej osoby, która umożliwia mu bycie z innymi; strukturą tą jest natura ludzka zawierająca składnik biologiczny i duchowy, zdolność samookreślenia i dar wolności pozwalający podjąć odpowiedzialność – J.-M. Aubert, *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*, dz. cyt., s. 106-111; B. Szlachta, *Prawo*, art. cyt., s. 981-986.



i przekraczającym człowieka porządku kosmicznym i metafizycznym, pełniącym także funkcję tradenta porządku moralnego<sup>43</sup>.

Jeśli chodzi o wypowiedzi biblijne to należą one do dziedzictwa literatury mądrościowej Izraela i podejmują namysł nie tyle nad doświadczeniem działania Boga w jego dziejach, co nad mądrym i dobrym przeżyciem przez człowieka swojego życia. U podstaw tej mądrości jest z jednej strony refleksja i rozpoznanie struktury i porządku świata, zwłaszcza odnoszonego do jego początków, czyli stworzenia (Ps 148, 5-6; Rz 1, 9), z drugiej zaś medytacja nad naturą człowieka i jego obyczajami (Syr 44-51; Prz 6, 6-9). *Ewangelie* poświadczają, że sam Jezus zakładał posiadanie przez swoich słuchaczy wiedzy i umiejętności odróżniania dobra od zła i znajomość „słuszności z samej natury rzeczy” (Mk 3, 4; 10, 23; J 5, 29) oraz powoływał się na rzeczywistość prawa naturalnego np. potwierdzając nierozzerwalność małżeństwa jako zamysłu i woli samego Stwórcy (Mt 5, 27. 31-32; 19, 3-9) czy uznając prawomocność władzy jako takiej (Mt 22, 21; Mk 12, 17; Łk 20, 25). Także św. Paweł był przekonany o posiadaniu przez pogan znajomości Boga i związanego z nią fundamentalnego porządku moralnego (Rz 1, 18-22), który pochodził z racjonalnego (także) namysłu nad stworzeniem, a odpowiadał rzeczywistości prawa naturalnego, czego ilustracją może być jego osąd sodomii (Rz 1, 26) czy uznanie prawomocności władzy świeckiej (Rz 13, 1-7). Świadomość i zdolność rozróżniania dobra od zła (syndereza, pra-sumienie) są bowiem właściwe każdemu człowiekowi na mocy sił samego rozumu<sup>44</sup>. Źródłem moralności chrześcijańskiej okazuje się więc nie tylko objawienie, ale również natura ludzka jako umocowana w stworzeniu (ontyczna) podstawa hierarchii wartości i zasadności norm moralnych oraz nośnik ukierunkowania czynów osoby ku dobru<sup>45</sup>.

Szczególnie nosną teologicznie była biblijna idea człowieka jako obrazu Boga (*imago Dei*), w którym Ojcowie Kościoła dostrzegali, obok obecności prawdy o godności człowieka transcendującego kosmos, także prawdę o jego uczestnictwie w transcendentnej mądrości Stwórcy jako prawie wiecznym i woli Bożej

<sup>43</sup> Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 40. 42. 43; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, nr 12-21. Wspólnym przedmiotem współczesnych badań moralistów i prawników jest także zagadnienie relacji prawa stanowionego do prawa naturalnego, uznanego za uprzednie wobec niego, np. A. Szostek, *Prawo naturalne a prawo stanowione*, *Ethos* 12 (1999) nr 1-2, s. 159-172; W. Łączkowski, *Prawo naturalne a prawo stanowione. Uwagi prawnika*, *Ethos* 12 (1999) nr 1-2, s. 173-182; K. Wroczyński, *Niedoskonałe prawa a prawo naturalne*, *Ethos* 16 (2003) nr 1-2, s. 40-48.

<sup>44</sup> KKK 1954. 1955.

<sup>45</sup> Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 36. 40-44. 51; Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium społecznej nauki Kościoła*, dz. cyt., nr 75; J.-M. Aubert, *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*, dz. cyt., s. 135-137. Możliwość poznania Boga na mocy przyrodzonych sił rozumu (Mdr 13, 1nn; Rz 1, 19-20; por. Dz 14, 16-17; Konstytucja dogmatyczna *Dei Filius*, nr 2) stanowi bazę dla poznania prawa zaszczipionego przez Stwórcę w sercu człowieka i poddanego osądowi sumienia (Rz 2, 14-15; por. Rz 7, 22-23).

(teonomia uczestnicząca), czyli sumieniu<sup>46</sup>. Immanentnie utrwalona w nim mądrość jest odbłaskiem Bożej mądrości. Teologia średniowieczna doprecyzuje i pogłębi pojęcie prawa wiecznego, interpretując je – jak wyżej wspomniano – jako zespół norm i racjonalne źródło nieustannej ich aktualizacji w dziejach, a także sprawdzian słuszności (prawości) praw stanowionych. Ta funkcja kryterium osądu jest współcześnie szczególnie doniosła, gdyż sam fakt stanowienia prawa nie czyni ustawodawcy panem sumienia będącego ostateczną (subiektywną) normą moralności, a władza kształtowania ludzkiej natury pozostaje poza zasięgiem jego możliwości. Również szeroko propagowana w nowożytności idea praw człowieka jako fundamentalna zasada moralności społeczeństw domaga się jakichś trwałych fundamentów, aksjologicznego umocowania, które pozostaną niezależne od zmiennych kulturowych uwarunkowań, czyli właśnie prawa naturalnego<sup>47</sup>.

W tym miejscu warto przypomnieć, że w sferze etyki i moralności (nie w sferze wiary!) istotna nowość *Ewangelii* polega nie tyle na uzupełnieniu prawa naturalnego nowymi normami, ale wprowadzeniu jego wykonywania w przestrzeń życia Bożego wraz z ustanowieniem miłości istotą nowego życia przyniesionego przez Chrystusa, czego skutkiem jest nowy sposób przeżywania przez człowieka jego egzystencji<sup>48</sup>. Trafnie wyraża to adagium św. Augustyna „Kochaj i czyni co chcesz”. Prawo naturalne zatem zachowuje swoją autonomię wobec pozytywnego prawa Bożego (objawionego w księgach *Starego* i *Nowego Testamentu*) tzn. objawienie go nie zmienia, lecz stanowi pomoc w jego doskonalszym rozpoznaniu i stosowaniu. Zatem nauczanie etyczne Kościoła wywodzone z perspektywy prawa naturalnego (np. w postaci encyklik społecznych) może być kierowane nie tylko do ochrzczonych czy do biskupów, ale do wszystkich ludzi dobrej woli. Jedność natury ludzkiej – jedność nie tylko na poziomie struktury biologicznej, ale i duchowej, wspólność osadzona ponad zróżnicowaniem ras i kultur – oraz jej dialogalność jest więc koniecznym warunkiem, a równocześnie potwierdze-

<sup>46</sup> KDK 16-17. Klasyczne ujęcie sumienia widziało w nim aplikowanie przepisów prawa do rzeczywistości, zaś od XVII w. widziano w nim zbiór moralnych, wyraźnych osądów, dokonywanych w oparciu o jednoznaczne reguły np. probabilizmu. Dla św. Pawła jest ono tożsame z chrześcijańską wiarą (por. 2 Kor 1, 12; 1 Tm 1, 5-19; 3, 1). Ogólnie należy w sumieniu widzieć nie tyle zdolność, co akt i zastosowanie myśli do rzeczywistości. Jego normatywność jako osobistej normy postępowania jest konsekwencją udziału w prawie Bożym tzn. dostęp człowieka do obiektywnego prawa moralnego (woli Bożej) wiedzy przez pośrednictwo rozeznania rozumu – J.-M. Aubert, *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*, dz. cyt. s. 161-164; T. Sikorski, *Sumienie*, [w:] *Słownik teologiczny*, dz. cyt., s. 270-272; H. Vorgrimler, *Sumienie*, [w:] *Nowy leksykon teologiczny*, tenże, Warszawa 2005, s. 353-354.

<sup>47</sup> Przykładowe publikacje poświęcone kwestii ostatecznego – tzn. w oparciu o aksjologię wywiedzioną z filozofii bytu – uzasadnienia praw dotyczących człowieka można znaleźć w kwartalniku *Ethos* 12 (1999) nr 1-2, np. J. M. Palacios, *Problem metafizycznego uzasadnienia praw człowieka* (s. 119-131); J. Seifert, *Antropologia praw człowieka* (s. 132-145); J. Krukowski, *Przyrodzona godność osoby ludzkiej podstawą człowieka* (s. 191-199).

<sup>48</sup> Prawo naturalne pozostaje przyczyną materialną ludzkiego działania, choć przyczyną formalną staje się wiara, zaś przyczyną końcową i skutkującą jest miłość.

niem powszechności i uniwersalności przeznaczenia *Ewangelii*. W dalszej mierze więc także „katolickości” Kościoła – „katolickości” obejmującej także możliwość spełnienia indywidualnego powołania jednostek w obrębie społeczności<sup>49</sup>.

W określeniu relacji prawa naturalnego i sumienia pomocna jest wypowiedź św. Pawła o moralności postępowania pogan (Rz 2, 14-15). W jej świetle sumienie jest świadkiem ich wierności bądź niewierności wobec prawa wypisanego przez Stwórcę na ich sercach, czyli prawa naturalnego. Teologiczne odczytanie aktu sumienia jako dialogu człowieka z samym Bogiem, będącym Autorem tego prawa (udział stworzenia w prawie wiecznym) oraz celem człowieka, każe widzieć w sumieniu głos samego Boga<sup>50</sup>. Ów głos sumienia stanowi praktyczny osąd konkretnej sytuacji człowieka, formułujący zarówno obowiązek moralny, czyli wskazujący, co powinno lub co nie powinno się uczynić, jak i stanowiący głos potępiający lub uniewinniający, odpowiednio do zachowania bądź niezachowania prawa Bożego zapisanego w sercu, czyli prawa naturalnego. Prawo naturalne jest więc nośnikiem obiektywnych i powszechnie wiążących (jako ogólne) norm postępowania, jawiąc się jako element struktury człowieka jako stworzenia (aspekt ontologiczny), zaś sumienie jest (subiektywnie ostatecznym) narzędziem jego rozpoznania i aplikacji do konkretnej sytuacji (aspekt gnozeologiczny). W perspektywie analizowanej tematyki istotne jest ich osadzenie w rzeczywistości stworzenia oraz obecność w osądzie sumienia więzi wolności ludzkiej w perspektywie obiektywnej prawdy stworzenia. Związek ten stoi na straży godności osoby, chroniąc ją przed naruszeniem arbitralnością decyzji<sup>51</sup>.

## Zakończenie

Konkludując poczynione wyżej uwagi i analizy należy wyartykułować doniosłość i nośność epifanijnego charakteru osoby ludzkiej, stanowiącego istotny element antropologii teologicznej formułowanej na idei stworzenia człowieka i ustanowieniu go na obraz i podobieństwo Boże. Antropologia ta wyjaśnia nie tylko cielesno-duchową naturę człowieka oraz jego przeznaczenie, ale wydobywa z objawienia także jego status jako uczestnika stwórczego dialogu z Bogiem, trwale kontynuowanego w historii. Ponieważ rozpoznanie stworzonego charakteru świata i człowieka, jakkolwiek w niedoskonałym stopniu, jest możliwe na mocy rozumu,

<sup>49</sup> J.-M. Aubert, *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*, dz. cyt., s. 138-143; A. Dylus, *Prawo naturalne*, art. cyt., s. 149.

<sup>50</sup> Wsłuchiwanie się w głos sumienia stanowi dialog człowieka ze swoim Stwórcą, aktualizujący i rozwijający osobę, zaś postępowanie zgodne z sumieniem czyni człowieka objawicielem Boga (epifanem) dla innych ludzi. W przypadku ludzi „bez sumienia” można mówić, że o objawianiu się Boga nie tyle „przez” grzesznika, co „w” grzeszniku, z racji na trwanie podstawowego ukierunkowania osoby ku dobru moralnemu – P. Królikowski, *Problematyka objawienia przez stworzenia i w stworzeniach w polskojęzycznej literaturze teologicznej po Soborze Watykańskim II (1965-2000)*, dz. cyt., s. 115.

<sup>51</sup> Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 57-61.

jest więc dostępne również dla ludzi niereligijnych, o ile oczywiście przyzwalają oni na metafizyczne ujęcie rzeczywistości świata. Nie jest to pełne rozpoznanie misterium stworzoneości świata i człowieka oraz jego implikacji, jak ma to miejsce w objawieniu biblijnym (historycznym) oraz w religijnym poznaniu objawienia w stworzeniu i przez stworzeniu. Daje ono jednak wystarczające podstawy dla spotkania i dialogu niechrześcijan – tj. wyznawców innych religii oraz ludzi niewyznających żadnej religii – z Kościołem w zakresie problematyki tożsamości człowieka i sposobów jego spełnienia się, a także sensu i celu stworzenia jako takiego. Kwestia tożsamości człowieka, będąca przedmiotem badań antropologii filozoficznej i teologicznej, wydaje się być obiecującą sferą spotkania etyki świeckiej i moralności religijnej, ale także swoistym pomostem między religijną a niereligijną interpretacją i przeżywaniem ludzkiej egzystencji.

Proponowana przez chrześcijaństwo (Kościół) hermeneutyka świata i człowieka jako rzeczywistości stworzonych zwraca się w swoich uzasadnieniach do fundamentów bytu, tzn. do genezy stworzenia i jego celu oraz źródła i podstaw dla porządkujących je zasad. Zwrócenie się ku prawu naturalnemu jako nośnikowi konstytutywnych zasad etycznych oraz ku sumieniu jako narzędziu ich aplikacji do konkretnych sytuacji, przynosząc tak drogowskazy, jak i narzędzia w procesie samorealizacji człowieka, prowadzi w sposób nieunikniony do pytań o ostateczne i fundamentalne podstawy tożsamości człowieka i jego godności. Odpowiedź na to pytanie ma zasadniczo podwójną postać. Ze strony chrześcijańskiej (metafizycznej) ma postać wskazania na Stwórcę i Jego zamysły utrwalone w dziele stworzenia. W przypadku odpowiedzi niereligijnej podawane są przesłanki i uzasadnienia o charakterze kulturowym, a więc względnym, które albo absolutyzują wartość osoby lub któregoś z jej wymiarów (np. pozytywistycznie ujmowanej racjonalności, psychiczności) albo apriorycznie odcinają się od możliwości bądź potrzeby krytycznych wyjaśnień i uzasadnień. Teologiczna (religijna) hermeneutyka sumienia jako głosu Bożego stanowiącego narzędzie rozróżniania dobra od zła oraz rozstrzygnięcia wyborów moralnych posiada swoje ostateczne (ontologiczne) umocowanie w epifanijnym charakterze osoby jako stworzenia Boga. W przypadku prawa natury tj. naturalnego prawa moralnego, które stanowi rzeczywistość przynależną do sfery filozofii i teologii, cechującą się racjonalnością, uniwersalnością i niezmiennością, to jako takie może ono być miejscem dialogu (po)nowoczesnych społeczeństw i chrześcijaństwa (Kościola) w zakresie szeroko rozumianych kwestii moralnych.