

Alojzy Drożdż

Zdrada dramatem człowieka i złem moralnym

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 42/2, 70-84

2009

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. ALOJZY DROŻDŻ

Uniwersytet Śląski w Katowicach

ZDRADA DRAMATEM CZŁOWIEKA I ZŁEM MORALNYM

Mamy na myśli przed wszystkim zdradę w znaczeniu zaparcia się wiary. Nie wolno zapomnieć, że główna funkcja wiary chrześcijańskiej sprowadza się do obdarzania ludzi życiem wiecznym. Wierność Ewangelii od samego początku życia Kościoła zaliczana jest do nienaruszalnych zasad moralnych¹. W samym rdzeniu wiary mieści się prawość życia i uczciwość wobec Boga, wobec samego siebie i wobec innych ludzi. Chrześcijanin, jako ten kto żyje „*in Christo*”, jest z definicji człowiekiem prawym. Na przykład Tytusa nazywa Paweł „prawym synem we wspólnej wierze” (Tt 1,4). Miano „prawdziwego syna we wierze” uzyska również Tymoteusz (1 Tm 1,2). Taki jest podstawowy „kod” chrześcijanina, który wyklucza wszelkie zakłamanie wewnętrzne i zewnętrzne.

Mówiąc o znaczeniu zdrady w życiu człowieka, trzeba bez wątplenia nawiązać do znaczenia bestialstwa i heroizmu². Nie można pominąć całej etycznej tradycji – idącej od Sokratesa, Platona i Arystotelesa mówiących o znaczeniu tchórzostwa i męstwa. Nie można pominąć całego przesłania proroków biblijnych głośno wołających o wierność Bogu i człowiekowi. Nie można pominąć świadectwa męczenników wszystkich wieków potwierdzających to, iż nie może być kompromisu pomiędzy światłem i ciemnością, pomiędzy biblijnym Baalem, a Jezusem Chrystusem, pomiędzy doświadczeniem wierności, a doświadczeniem zdrady³. Toć już F. Sawicki ubolewał w latach trzydziestych ubiegłego wieku nad tym, że „idą czasy, w których ludzie tracą poczucie autentycznej wierności”⁴. Systemy totalitarne na Zachodzie i na Wschodzie boleśnie zweryfikowały tę prawdę⁵.

¹ R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes. Handbuch der Moraltheologie*, München 1962, s. 19n. L. Cerfaux utrzymuje, iż jedność w wierze wynika z faktu istnienia „jednego Boga” i „jednego ducha”. W świecie hellenistycznym były rozpowszechnione formuły: *heis theos* i *heis koiranos esto*, z dołączeniem trzeciej chrześcijańskiej: *hen pneuma*; por. tenże, *La Theologie de l'Eglise, suivant saint Paul* (Unam Sanctam, 54), Paris 1965, s. 198.

² Por. szerzej K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, Częstochowa 1984.

³ J. Wichrowicz, *Przymioty wiary chrześcijańskiej*, W drodze 8 (1980) nr 3, s. 38-49; S. Witek, *Miłość chrześcijańska w życiu człowieka*, Warszawa 1983; J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: *Wobec wartości*, red. J. Tischner, D. von Hildebrand, Poznań 1982, s. 51-148.

⁴ F. Sawicki, *Dusza nowoczesnego człowieka*, Poznań 1931, s. 15nn.

⁵ Por. szerzej m.in. S. Olejnik, *Kryzys moralny cywilizacji*, Chrześcijanin w świecie 12 (1980) nr 6, s. 25-46.

1. Próba wyjaśnienia pojęcia zdrady

Pojęcie tytułowe naszego artykułu domaga się wyjaśnienia i precyzacji. Nie wolno zapomnieć, że w ocenie moralnej każdego czynu ludzkiego (*actus humanus*) bierzemy pod uwagę – łącznie – co najmniej pięć elementów: intencję-zamiar (świadomość i wolny wybór), przedmiot wyboru (dobry albo zły sam w sobie), okoliczności działania (*species mutantes vel aggravantes* – zwiększające lub zmniejszające winę), współników działania (*cooperatores*) oraz motywów działania, czyli racje uzasadniające takie a nie inne ludzkie zachowania. W przypadku zdrady, tak jak w każdym złym czynie ludzkim, mamy do czynienia z większym lub mniejszym naruszeniem każdego z tych elementów.

Samo znaczenie słowa „zdrada” zawiera w sobie kilka elementów. Jest przeciwieństwem wierności⁶. Wierność wyrasta z wewnętrznej decyzji (jednostki lub zbiorowości) o zawierzeniu, opowiedzeniu się w sposób trwały za pewną wartość. Niekiedy stanowi ona nawet rodzaj przysięgi (wewnętrznego postanowienia) złożonej w imię wierności tej wartości. Istotą zdrady jest złamanie owego zawierzenia czy przysięgi, odstępstwo od przyjętych pierwotnie norm i wartości. Zdradą osobistą jest działanie przeciwko wartościom, ich negacja – jawna lub skryta – albo się ich zaparcie. Wielkość zdradzonej wartości (ideału) i zachowanie po niej wyznacza rozmiary winy moralnej (np. zdrada Judasza różni się od zdrady Piotra). Jakakolwiek by nie była zdrada, to trzeba powiedzieć, że w pojęciu zdrady zawsze mieści się negacja prawdy⁷. Mamy wówczas do czynienia z kłamstwem, poważnie połączonym z przemocą i z nienawiścią⁸. Zdrada wpisuje się nie tylko w negację prawdy. Jest destrukcją dobra. Od czasów Sokratesa, Platona i Arystotelesa, od czasu biblijnych proroków i męczenników wiadomo, że zdrada jest negacją tego, co w moralności określa się mianem *bonum honestum* (dobro godne miłości samo w sobie ze względu na jego niezbywalną i konieczną dla człowieka wartość).

⁶ Apostazja – (gr. *apostasia odstępstwo*), dobrowolne, świadome i całkowite odstępstwo ochrzczonego od wiary (apostazja *a fede*), porzucenie stanu duchownego po wyższych święceniach (apostazja *ab ordine*) lub zakonu po ślubach wieczystych (apostazja *a religione*). Apostazja od wiary – od początku chrześcijaństwa uważana za najcięższe przestępstwo kościelne, a od IV w. także państwowe. Apostaci (w okresie pierwszych prześladowań chrześcijan zwani również *lapsi*) karani byli surowo przez władze kościelne (degradacja, ekskomunika), a także przez władze państwowe (pozbawienie własności, zesłanie, a nawet kara śmierci przewidziane w Kodeksie Justyniana), co stosowano jeszcze w średniowieczu. Stopniowo apostazja od wiary traciła charakter przestępstwa państwowego i stawała się wyłącznie przestępstwem kościelnym, precyzowanym pod względem prawnym w konstytucjach pap., m.in. w bulli *In coena Domini* Klemensa VIII z 1524 i *Apostolicae Sedis* Piusa IX z 1869. KPK (kan. 1325 § 2) określa apostazję od wiary jako odrzucenie (wyrażone słowem, pismem lub czynem) wszystkich lub przynajmniej jednej z podstawowych prawd wiary chrześcijańskiej (np. Bóstwa Chrystusa), przejście do religii niechrześcijańskiej lub wspólnoty ateistycznej. Por. J. Krzemieniecki, *Przestępstwo apostazji, herezji i schizmy w KPK kan. 2314 i jego praktyczne zastosowanie*, AK 40 (1937) 34-47; 133-147; M. Pastuszko, *De apostasia a statu clericali*, Roma 1960; P. Hofmeister, *Die Strafen für den Apostata a religione*, StGr 8 (1962) 423-446; J. Rybczyk, *Directorium oecumenicum*, RTK 16 (1969) z. 5, s. 15nn; A.M. Greely, *Socjologiczny model rozważania apostazji religijnej*, Conc 7 (1971), s. 288-294.

⁷ Por. szerzej W. Chudy, *Zdrada Solidarności*, Ethos, 67-68 (2004), s. 84-121.

⁸ Por. T. Żychiewicz, *Jozafat Kunciewicz*, Znak 36 (1984), s. 231-257.

Wiadomo, że *bonum honestum* istnieje obok *bonum delectabile* (dobro estetycznie-przyjemnościowe) i *bonum utile*. W przypadku każdej zdrady człowiek przekreśla *bonum honestum*, a przeważnie pod wpływem zewnętrznego przymusu wybiera najniższy rodzaj dobra, czyli owo *bonum utile* (dobro użyteczne czasowo). W zdradzie – wybierając to ostatnie człowiek przekreśla siebie i odcina się żywotnie od *bonum delectabile* (jak mówi przysłowie: „Każda zdrada gorzko smakuje”) i jeszcze bardziej od *bonum honestum* (czyli zdaje kłam swej godności).

W aspekcie społecznym sprawa się jeszcze bardziej komplikuje. W zbiorowości idea lub wartość mogą być różnie pojmowane przez tych, którzy podjęli zobowiązanie wierności. Tak rodzą się rozłamy, opcje, frondy i sekty. Każda z tych części podzielonego społeczeństwa broni – jak mówi – swojej ortodoksji, broni „swojej racji”, a nie prawdy. W takiej sytuacji przeważnie każdy z oponentów nie dopuszcza myśli, że sam popełnienia zdradę. Pewne jest również i to, że konflikt i rozłam osłabia integralność grupy. Może być wreszcie tak, że ktoś deklaruje zawierzenie i wierność jakiejś idei i w oczach społeczeństwa reprezentuje postawę wierności wobec ideałów, a w rzeczywistości, traktując wartości tylko instrumentalnie, realizuje swój – do czasu – ukryty cel (zdrada ukryta mająca postać „procesu”). Jest to najdotkliwszy dla wspólnoty przypadek aktów i postaw zdrady⁹.

Sprawy zdrady, apostazji, odejścia, niewierności, w każdym czasie intrygowały i niepokoiły – nie tylko ludzi wierzących¹⁰.

Trzeba też powiedzieć, że zawsze w kontekście zdrady jawi się sprawa męczeństwa i męstwa. We wstępie warto przypomnieć, że między innymi św. Ambroży prezentuje taki ideał cnoty męstwa, który jest – rzecz jasna – różny od ideału filozofów greckich. Akcentuje on bardziej wytrwanie i cierpliwe znoszenie niż bohaterskie czyny: „Oto prawdziwe męstwo, którym odznacza się szermierz Chrystusowy; otrzymuje on wieniec jedynie wtedy, gdy stoczy prawem przepisany bój. Czy słabą zachętą do męstwa wydają ci się następujące słowa: «Ucisk wyrabia wytrwałność, a wytrwałność – wypróbowaną cnotę, wypróbowana cnota zaś nadzieję»? (Rz 5,3-4)... Tak pouczać może tylko ten, kto utwierdzony był w Jezusie Chrystusie, ten, którego ciało nie zaznało spoczynku. Zewsząd cierpiał ucisk: na zewnątrz walki, w sercu obawy. I chociaż życie upływało mu wśród niebezpieczeństw, licznych trudów w murach więziennych, choć nieraz groziła mu śmierć, jednak nigdy nie upadał na duchu, lecz walczył tak długo, aż stał się panem swoich słabości”¹¹. Męstwo chrześcijanina znajduje swój punkt kulminacyjny w męczeństwie. Podobną myśl zawiera dzieło *De patientia* św. Augustyna, który zdecydowanie odrzuca ideał bohaterstwa tak bardzo sławiony przez autorów pogańskich¹². Mówi za to szeroko o znaczeniu cierpliwości i wiernej wytrwałości dla godnego życia.

⁹ W. Chudy, *Zdrada Solidarności...*, s. 84-85.

¹⁰ Por. Odpowiedź na ankietę: *Dlaczego wierzę, wątpię, odchodzę?*, Znak 15 (1963), s. 210-234.

¹¹ Św. Ambroży, *Obowiązki duchownych* 1, 36, 182 (tekst polski w tłumaczeniu K. Abgarowicz), Warszawa 1967, s. 84-85. Chociaż św. Ambroży mówi w pierwszym rzędzie o obowiązkach duchownych, to jednak jego wypowiedzi dotyczące męstwa odnoszą się do wszystkich chrześcijan.

¹² Św. Augustyn, *De patientia*, V,4.

2. Każda niewierność zaczyna się od doświadczenia słabości woli

W teologii moralnej od wieków rozróżnia się pomiędzy człowiekiem „słabej woli” i człowiekiem „silnej woli”. Człowiek silnej woli – to taki, który potrafi dużo znieść, wytrwać w trudnościach i zdobyć dobro. Silna wola nie pozwala się pokonać. W dalszym ciągu naszego wykładu przez „silną wolę” będziemy więc rozumieć wolę stałą względem powinności. Silna wola przeciwstawia się woli słabnącej w wypełnianiu powinności albo „słabej woli”. Jest w tym słabość woli lub brak kontroli (*akrasia, incontinentia*), o których od wieków dyskutują filozofowie i teologowie – nie tylko moralisci. Siła woli w wypełnianiu powinności nie utożsamia się oczywiście z wolą mocy, która doprowadza człowieka do władzy i utrzymuje go u władzy.

Z moralnego punktu widzenia w każdą zdradę „wpisana” jest słabość ludzkiej woli i szeroki świat pokus¹³. Pokusa – to sytuacja życiowej próby. Nie jest ona niczym innym jak „propozycją” różnych możliwych wyborów. Historia uczy nas, że to doświadczenie słabości woli nie jest obce nowoczesnemu człowiekowi próbującemu na różne sposoby stawiać siebie *poza dobrem i złem*. Słabość woli jest w tym wypadku czymś zawinionym (albo przez samego działającego, albo przez innych ludzi, przede wszystkim używających środków nacisku i przymusu). W ten sposób słabość woli wpisuje się w jakąś próbę zwolnienia siebie z pełnej odpowiedzialności moralnej. Polega to na dysonansie między tym, co, jak sądzimy, powinniśmy zrobić, a tym, co rzeczywiście robimy. Słowo „powinność” traci tutaj swoją ostrość i siłę oddziaływania. Dotyczy to przede wszystkim sytuacji zdrady, kiedy ludzie w niej uczestniczący próbują sobie „wzmówić” wbrew prawdzie sumienia, że działają jakby w rzeczywistości *przed-moralnej* albo *poza-moralnej*. W tym miejscu trzeba z naciskiem podkreślić (wbrew temu, co mówi F. Nietzsche), że żaden czyn dobry albo zły (mający wprawdzie swoją rzeczywistość *przed-moralną* przed zaistnieniem w czasie), w chwili zaistnienia w podmiocie nigdy nie będzie *poza-moralny*. Chodzi o to, że ludzie działający świadomie i z własnego wyboru nie mogą siebie postawić w jakiejś bliżej nieokreślonej rzeczywistości *poza-moralnej*.

3. Jeden Bóg, jeden chrzest, jedna wiara

Zdrada jest naruszeniem chrześcijańskiej – życiodajnej – *koinonia*. Zjednoczenie wiernych z Chrystusem, które św. Paweł ukazuje jako fundamentalny (życiodajny) obowiązek chrześcijanina, stanowi podstawę jedności wiernych między sobą, ich wspólnoty (*koinonia*), fundament jedności Kościoła. Znaczenie tej jedności Apostoł uwypukla na przykład w listach do Tesaloniczan. Wierni stanowili

¹³ Zob. szerzej: B. Goebel, *Siła i słabość woli*, Com 19 (1999) nr 5, s. 62-76; J. Pietraszko, *Miłość czasami musi być trudna*, Znak 22 (1970), s. 112-117.

tam jedność, miłując się wzajemnie (1 Tes 4,9-10) i naśladowując Kościoły Boże, które były w Judei, w Chrystusie Jezusie (1 Tes 2,14).

Jedność Kościoła wysuwa się na czoło w nauczaniu Pawła zwłaszcza wtedy, gdy pojawia się konkretna tego potrzeba. Przykładem jest gmina koryncka. W gminie korynckiej nastąpiło rozdarcie na tle stosunku Kościoła do synagogi, a konkretnie stosunku judeochrześcijan do nawróconych z pogaństwa. Jedność wiernych – wspólnota w Chrystusie – jest, według Pawła, naturalnym następstwem ich zjednoczenia z Chrystusem. To, co łączy każdego chrześcijanina z Chrystusem, łączyć także powinno i wiernych między sobą; innymi słowy: zjednoczenie wiernych z Chrystusem musi się wyrażać i w zjednoczeniu ich między sobą w Chrystusie. Takie zjednoczenie ze swej natury wyklucza jakiegokolwiek podziały i odstępstwa.

Odnosi się to do wszystkich chrześcijan bez wyjątku. Jedną jest bowiem ich wszystkich wiara, jeden chrzest i jeden chleb, którego są uczestnikami. Z tego indykatywu eklezjologicznego (czyli z natury świętości Kościoła *Unam Sanctam*) wywodzi się wszelki imperatyw moralnej wierności.

Trzeba też powiedzieć, że wśród moralnych kwalifikacji potrzebnych chrześcijaninowi w życiu wiarą św. Paweł stawia cnotę męstwa. Jej konieczność jest postulowana w języku biblijnym delikatnie jako „niewstydzienie się Ewangelii” (2 Tm 1,8), częściej jednak Paweł wskazuje na nią jako na warunek, bez spełnienia którego nie można być wiernym uczniem Chrystusa i Jego apostołem. „Znoś utrapienia dla Ewangelii” – nakazuje Tymoteuszowi – podsuwając zresztą jako przykład męstwa swoje własne postępowanie (2 Tm 1,12). Zdrada jest złamaniem normatywu jedności wiary, o której tak wyraziście mówi Chrystus w swej „modlitwie arcykapłańskiej” w Wieczerniku, „aby uczniowie byli jedno” (J 17,22)¹⁴.

Odnosząc się do ethosu biblijnego, nie wolno zapomnieć, że źródłem apostołskiego męstwa jest wiara: „Z tej właśnie przyczyny znoszę i to obecne cierpienie, ale za ujmę sobie nie poczytuję, bo wiem, komu uwierzyłem, i jestem pewny, że mocen [On] jest ustrzec mój depozyt aż do owego dnia” (2 Tm 1,12). Bez wiary nie byłoby religijnej cnoty męstwa: byłby ślepy upór, ale nie męstwo. Apostoł jest świadom ideałów, o które walczy. Wierzy również, że za doczesne trudy i on, i ludzie, którzy go słuchają, „dostąpią zbawienia w Chrystusie Jezusie razem z wieczną chwałą” (2 Tm 2,10)¹⁵.

¹⁴ O. Zanker, *Das Hohepriesterliche Gebet Jesu*, Bielefeld 1956; W. Thusing, *Herrlichkeit und Einheit. Eine Auslegung des Hohenpriesterlichen Gebetes Jesu*, Dusseldorf 1962; J.M. Bover, *Il discorso dell'unità*, Roma 1964; O. Battaglia, *Pregheira sacerdotale ed innologia ermetica* (Giov 17 - CH. I, 31-32 e XIII 18-20), *RiBl* 17 (1969), s. 209-232.

¹⁵ Z wymaganiem cnoty męstwa wiąże się w listach Pawła obrazy, przyrównujące pracę apostołską do zapasów sportowych lub do żołnierskich trudów zwłaszcza czasu wojny. Oto co donosi Filipianom: „Wam bowiem z łaski dane jest to dla Chrystusa: nie tylko w Niego wierzyć, ale i dla Niego cierpieć, skoro toczycie tę samą walkę, jaką u mnie widzeliście, a o jakiej u mnie teraz słyszycie” (Flp 1,29-30). Ostatnie słowa stanowią aluzję do pobytu Pawła w więzieniu. Por. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, ATK, Warszawa 1983, s. 236. W. Grossouw, *L'esperance dans le Nouveau Testament*, RB 61 (1954), 508-732; P. Otzen, „Gute Hoffnung” bei Paulus, ZNW 49 (1958) 283-296; A. Pott, *Das Hoffen im Neuen Testament in seiner Beziehung zum Glauben*, Leipzig 1915.

Wyznanie wiary i apostołstwo wynika z faktu przynależności do Chrystusa, jedyne Zbawiciela świata. U podstaw wierności Chrystusowi i Kościołowi jest wartość zbawienia. Bez wiary nie można się zbawić. Ewangeliczna zasada, że „wiarę należy przyjąć i wyznać” oraz że „wiary nie wolno się zaprzeczyć” (Mt 10,33-39; Łk 9,23-29) jest fundamentalną zasadą życia chrześcijańskiego i chrześcijańskiej tożsamości. Co więcej – wiarę należy wyznawać i należy jej bronić tak, jak należy bronić swej „przynależności” do Chrystusa i Jego Kościoła. Św. Paweł mówi, że życie z wiary jest podobne do „bojowania”. „Podziel trudy i przeciwności – napomina Paweł Tymoteusza – jako dobry żołnierz Chrystusa Jezusa” (2 Tm 2,3). Żołnierz prawdziwy przestaje już zajmować się sprawami cywilnymi, nie troszczy się o to, co będzie jadł i czym się przyodzieje. Nie należy do siebie. Jest od rana do wieczora na służbie mimo chwilowego wytchnienia. Wymaga się odeń nade wszystko, aby był mężny. Jest zatem – jak widać – wiele podobieństw życia apostoła do służby żołnierza. O sobie samym już wcześniej Paweł powiedział, że w mówieniu prawdy według mocy Bożej posługuje się „orężem sprawiedliwości z lewa i z prawa” (2 Kor 6,7). Podobnie donosi Kolosanom: „Jego to głosimy (...) po to właśnie się trudzę, walcząc Jego mocą, która potężnie we mnie działa” (Kol 1,28-29).

Ethos biblijny wyznacza bez wątpienia całą fundamentalną opcję wierności chrześcijańskiej. Ludzka wierność nie jest niczym innym, jak odpowiedzią na wierność samego Boga. Sobór Watykański II bogato wyraża tę prawdę: „Spodobalo się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę swej woli (por. Ef 1,9), dzięki której ludzie mają przez Chrystusa, Słowo Wcielone, dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury (por. Ef 2,18; 2 P 1,4). Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny (por. Kol 1,15; 1 Tym 1,17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33,11; J 15,14-15) i obcuje z nimi (por. Bar 3,38), aby ich zaprosić do wspólnoty z Sobą i przyjąć ich do niej”¹⁶.

Wiara jako osobowa odpowiedź na słowo Boże wypowiedziane w Chrystusie jest procesem, który trwa przez całe życie i który przechodzi różne stadia, różne nasilenia. Jest to nie tylko poznawanie i uznawanie prawd, ale także dążenie człowieka do przeżywania i układania życia w perspektywie tego, co objawił Chrystus. Jest realizowaniem wskazanych przez Niego praw życia – jest „uczeniem się Chrystusa” i trwałą wiernością zbawieniu, które On człowiekowi ofiaruje. Postawa chrześcijanina jest postawą czynną, jest postawą nieustannej przemiany, *metanoi*, jest byciem *in statu conversionis*, *in statu viatoris*, czyli przekraczania mocy „starego człowieka”, by żył w nim Chrystus.

4. Koń trojański / komunistyczny w Kościele

Wiadomo nie od dziś, że prześladowczy komunizm stosował na szeroką skalę do walki z Kościołem mechanizm „konja trojańskiego” w licznych jego mutacjach.

¹⁶ KO 2.

Funkcjonariusze służb komunistycznych we wszystkich „strukturach” eklezjalnych umieszczali swe zdradliwe *konie* i *koniki*, rozmaitej maści i rozmaitych odmian¹⁷. Wieloraka jest też odpowiedzialność przed Bogiem i Kościołem za takie *konikowe* działania. Ich mechanizmy trafnie i szeroko przedstawił Dietrich von Hildebrand w swej słynnej, a dziś prawie całkowicie zapomnianej, książce pod tytułem *Koń trojański w mieście Boga*¹⁸.

Zostawiając na boku bardzo ciekawe dzisiejsze interpretacje historyczne, warto zatrzymać się nad podstawami teoretycznymi działań *konikowych*. Wyrażają one nie tylko siłę zdrady, ale i wielorakiej manipulacji i zakłamania. U podstaw wszystkiego staje relatywizm historyczny, który zakłada „nie-istnienie” prawdy. W naszym wypadku mechanizm *konikowy* zastępuje prawdę tzw. rzeczywistością komunistycznej utopii, z założeniem jakoby prawda nigdy nie wyjdzie na jaw. Jest to utopia, która z gruntu przeciwstawia się ewangelicznej zasadzie, że „wszystko tajne jawnym będzie” (Mt 10,26). Ukrywanie zła i jego utajnianie sytuuje się więc w samym centrum wszelkiego relatywizmu. „Komuniści utrzymują, że marksizm jest ideałem, który odpowiada wymogom chwili, że wyraża on dynamicznie rosnące przekonanie, iż komunizm jest wieczny i że nikt nie będzie rozliczał kogokolwiek...”¹⁹. Nieco dalej Hildebrand zauważa: „Detronizacja prawdy stanowi prawdziwy rdzeń relatywizmu historycznego. W odróżnieniu od wcześniejszych typów relatywizmu, relatywizm historyczny nie neguje możliwości dotarcia do prawdy absolutnej, natomiast interpretuje prawdę w taki sposób, że zgodność z istnieniem obiektywnym zostaje wyparta przez zgodność z rzeczywistością tylko międzyludzką, czyli społeczno-historyczną”²⁰. W tej detronizacji prawdy na rzecz „mętnego pojęcia” żywotności idei komunistycznych widoczny jest wpływ złego pragmatyzmu. Innymi słowy mówiąc, chodzi o rozmaite przykłady „układania się” się z wrogiem Kościoła.

Ocena moralna wszelkiej współpracy „z ideologiami zła” – jak je określa Jan Paweł II – jest jasna i czytelna: współpraca jest złem. W książce *Pamięć i tożsamość* Ojciec Święty wyjaśnia: „Przypomina się ewangeliczna przypowieść o pszenicy i kąkolu (por. Mt 13,24-30). Kiedy słudzy pytają gospodarza: «Chcesz więc, żebyśmy poszli i zebrali go [kąkol]?»», on odpowiada w sposób bardzo znamieny: «Nie, byście zbierając chwast, nie wyrwali razem z nim i pszenicy. Pozwólcie obojgu rósć aż do żniwa; a w czasie żniwa powiem żeńcom: zbierzcie najpierw chwast i powiążcie go w snopki na spalenie; pszenicę zaś zwieźcie do mego spichlerza» (Mt 13,29-30). W tym przypadku wspomnienie żniwa odnosi się do ostatniej fazy historii, do eschatologii.

¹⁷ Zob. szerzej: W. Aksjuczyk, *Chrześcijaństwo a ateizm komunistyczny*, Znaki Czasu 25 (1992), s. 8-17; R. Buttiglione, *Uwagi o stanie kultury europejskiej po upadku komunizmu*, Znaki Czasu 25 (1992), s. 18-28; R. Galcewa, *Dechrystianizacja kultury wezwaniem dla Kościoła*, Znaki Czasu 25 (1992), s. 29-38.

¹⁸ D. von Hildebrand, *Koń trojański w mieście Boga*, tłum. J. Wocial, Fronda, Warszawa-Ząbki 2006.

¹⁹ Tamże, s. 136-137.

²⁰ Tamże, s. 144.

Można powiedzieć, że ta przypowieść jest kluczem do rozumienia całych dziejów człowieka. W różnych epokach i w różnym znaczeniu «pszenica» rośnie razem z «kąkolem», a «kąkol» razem z «pszenicą». Dzieje ludzkości są widownią koegzystencji dobra i zła. Znaczy to, że zło istnieje obok dobra; ale znaczy także, że dobro trwa obok zła, rośnie niejako na tym samym podłożu ludzkiej natury. Natura bowiem nie została zniszczona, nie stała się całkowicie zła, pomimo grzechu pierworodnego. Zachowała zdolność do dobra i to potwierdza się w różnych epokach dziejów²¹. Drogę do dobra otwiera tylko jedna droga, to jest autentyczna pokuta z ekspiacją i zadośćuczynieniem.

5. Życ z kompleksem Ajaksa

Sprawy zdrady, niewierności, słabości i siły ludzkiej woli zawsze dramatyzowały ludzkie życie²². Historia uczy, że przeważnie zanim człowiek „ulegnie złu”, ulega przeświadczeniu, że niebezpieczeństwo nie jest jeszcze tak wielkie, że jest jeszcze czas na zjednanie przeciwnika pochlebstwami, że trzeba raczej prowadzić dialog, niż potępiać. Czasami jest to rzeczywiście prawdą, ale nie zawsze. To *zaślepienie duchowe* Arnaud-Aaron Upinsky nazywa *szaleństwem (kompleksem) Ajaksa*²³. Sofokles opowiada, w jaki sposób Atena zaślepiła Ajaksa, aby nie widział swego przeciwnika. Niewidzialny przeciwnik robił z nim, co chciał. Ta analogia sprawdza się w każdej manipulacji mającej charakter zdrady. W przykładzie tym widać, iż człowiek z takim kompleksem nie podejmuje wysiłku „bycia sobą w prawdzie”. Ukrywa się i sam poddaje się przeciwnikowi. O tym, że czytelność i wiarygodność postaw zawsze była i pozostała do dziś wartością niezwykłą, świadczy między innymi krótkie studium, jakie Jean Miguel Garrigues napisał w hołdzie Janowi Pawłowi I. Autor pokazuje, że prawdziwą „odwagą jest niekiedy umiejętność spojrzenia przeciwnikowi prosto w twarz, nazwania rzeczy po imieniu bez ogródek. Jeśli tego się od razu nie zrobi, zaślepienie może trwać bardzo długo”²⁴. I nie jest to sprawa banalna. Jest to wręcz sprawa życia i śmierci.

Nie jest to rzecz nowa w moralności. Podobne motywy bardzo jasno ukazuje Ewangelia św. Jana. Według tego Ewangelisty *objawicielska* moc diabła nie polega na głoszeniu jakiejś prawdy konkurencyjnej czy opozycyjnej wobec tej, którą głosi Jezus. „Mówi on od siebie” słowa, które mają zniszczyć w jego „dzieciach” ich wewnętrzną otwartość i zdolność wiary w odniesieniu do prawdy, jaką głosi Jezus. Rodzą w ich duszach ciemności (J 12,31-36), zaślepienie (J 9,39) i całkowitą niewiarę (J 8,43.46). Kłamstwo diabła nie jest samo w sobie niewiarą, lecz tym, co ją wzbudza w sercach ludzkich. W ten sposób jego słowa rodzą śmierć (= brak

²¹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 12.

²² Na temat męstwa por. szerzej R. Hureauux, *Niebezpieczna cnota*, Com 19 (1999), nr 5, s. 39-45; P. Góralczyk, *Cierpliwa wytrwałość*, Com 19 (1999), nr 5, s. 46-61.

²³ A.-A. Upinsky, *Le syndrome de l'ortolan*, Francois-Xavier de Guibert, 1997, s. 10.

²⁴ J.-M. Garrigues, *L'Eglise, la societe liberale et le communisme*, Commentaire-Julliard, 1984, s. 23n. Na temat odwagi por. także św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, q. 123, art. 1.

wiary, który jest równoznaczny ze stanem śmierci wiecznej: 3,16-20), podczas gdy słowa Jezusa są życiem (6,68: „Ty masz słowa życia wiecznego”; każdy kto w Niego uwierzy ma życie wieczne: 3,16-21)²⁵.

Dramat Ajaksa dokonuje się we wnętrzu człowieka, czyli w jego sumieniu. Ewangelia św. Jana wskazuje na „wnętrze” diabła jako źródło jego działania (J 8,44). We wnętrzu diabła „prawdy w nim nie ma”. Z kolei werset 44f-g – zaczyna od wnętrza: „od siebie mówi” (dosłownie „ze swojego”, *ek ta idia*), by ukazać z kolei jego działanie zwrócone do innych: „objawia kłamstwo” (*lalein to pseudos*). Warto zapytać w tym momencie: czym w gruncie rzeczy jest „wnętrze” diabła i ostateczna podstawa całego jego przewrotnego działania? Na odpowiedź naprowadza sformułowanie: „mówi on od siebie” (J 8,44f). Jak zauważali to już Ojcowie Kościoła, istnieje całkowite przeciwieństwo między nim a Duchem Prawdy²⁶.

Słowa Jezusa pochodzą od Ojca i dlatego są „prawdą”. Diabeł odwrotnie. Wszystko mówi od siebie, dlatego – według koncepcji Janowej – jest kłamcą. Nie ma w nim żadnego otwarcia się na Jezusa czy Boga-Ojca. Zamknięty na słowa, które pochodzą od Ojca czy od Jezusa, skazany jest na siebie samego, odcięty od Boga, odwrócony od Niego (por. Ez 14,7; Ef 4,18). Absolutny brak prawdy doprowadza go do nienawiści tej Prawdy, którą głosi Jezus. Nienawiść z kolei wiedzie do zabójstwa. Kłamstwo bowiem (brak prawdy, zamknięcie się w sobie) jest istotą jego istnienia i znajduje swój wyraz w działaniu wrogim Prawdzie, które podejmuje jako zabójca²⁷. Taki jest też gorzki owoc życiowy człowieka żyjącego z kompleksem Ajaksa.

6. Zdrada irenistyczna – *pomieszanie z poplątaniem*

Owocem myślenia dialektycznego, idącego od czasów Hegla, Marksa, aż do postmodernizmu, jest życie w „zagnatwaniu”. Jasność i czytelność zasad moralnych jest traktowana jako *absolutyzacja* życia i zakładanie ludziom „gorsetów etycznych”. W myśleniu dialektycznym dopuszczalna jest przysłowiowa zasada „Panu Bogu świeczkę i diabłu ogarek”. W irenizmie chodzi też o rezygnację z prawdy w imię uniknięcia trudności, uniknięcia prześladowań w imię rzekomej zgody. Chodzi też o rezygnację z jasności pojęć i poglądów dla uzyskania jakiś doraźnych celów ziemskich.

Irenizm (od gr. *eirene* – pokój) jest poglądem słownych ustępstw za cenę „spokoju” życia²⁸. W czasach współczesnych, pod wpływem silnych presji prze-

²⁵ Por. H. Witezyk, *Co znaczy mieć diabła za ojca*, Znaki Czasu 11 (1988), s. 73-87.

²⁶ Szerzej zobacz monumentalne dzieło: W. Chudy, *Filozofia kłamstwa*, Volumen, Warszawa 2003.

²⁷ Por. H. Witezyk, *Co znaczy...*, s. 85-86.

²⁸ Termin irenizm pojawił się w środowisku protestanckim usiłującym od początku reformacji uzgodnić doktrynę Kościołów protestanckich; występuje w tytułach dzieł F. Juniusa *Eirenicum de pace Ecclesiae catholicae inter christianos*, Leiden 1593 oraz D. Pareusa

śladowczych, irenizm nabiera nowego znaczenia, nigdy przedtem nieznanego. W praktyce życia i w języku potocznym jest praktyczną „grą pozorów”. W systemach totalitarnych wielu ludzi „udawało”, że „są z systemem”, ale zupełnie inaczej myśleli: udając, że popierają władze, wewnątrz nie zgadzali się z tym, co ta władza sobą prezentowała. Było to wyjątkowe zakłamanie, o którym zresztą większość społeczeństwa i tak wiedziała. Irenizm polega na tym, że w imię tzw. *nie-świątego spokoju* robiono rzeczy same w sobie złe i niedopuszczalne moralnie²⁹.

Irenizm z czasów totalitarnych – to nic innego jak „okaleczenie duszy”. Chodzi o dawanie pierwszeństwa ideologii komunistycznej przed autentyzmem i prawością życia. Skutkiem tego jest zaślepienie i niedostrzeganie moralnych zasad za cenę trwałego lub przejściowego poddawania się bezprawiu. W takiej sytuacji prawda, podstawowe wartości, a także prawa człowieka były podporządkowane utrzymaniu władzy, pełnionej zresztą i tak przez małą i uprzywilejowaną grupę (nomenklaturę). Ludzie irenistyczni – chcąc czy nie chcąc – pełnili funkcje służebne wobec partii; która mogła bezkarnie i dowolnie nimi manipulować, a nawet ich deptać. I aby nie być bardziej „zdeptanym”, wielu ludzi uciekało się do zachowań irenistycznych³⁰. Spychanie do podświadomości przykrych doświadczeń „poddawania się” mechanizmom ucisku lub próby zapomnienia o nich przesuwają tylko w czasie ciężące pytanie o winę, winę, jakiej nie rozwiąże żadna ludzka siła na tym świecie³¹.

Irenicum sive de unione et synodo evangelicorum concilianda, Heidelberg 1615. Teologiczne i praktyczne rozumienie tego pojęcia pogłębili pod wpływem wojny 30-letniej teologowie niemieccy: L. Hatterus-Hutter, *Irenicum vere christianum*, Wittenberga 1616; P. Steinius *Concio irenica*, Kassel 1618; N. Hunnius, *Diaskepsis*, 1626 oraz francuscy: M. Amyraut, *Eirenikon sive de ratione pacis*, Saumur 1662; J. Daille, *De usu ad ea definienda religionis capita, quae sunt hodie controversa*, Genev 1686; P. Jurieu, *De pace inter protestantes ineunda consultatio*, Utrecht 1688; P. Hazard, *La crise de la conscience europeenne (1680-1715)* I-III, Paris 1935 (*Kryzys świadomości europejskiej 1680-1715*, Warszawa 1974, s. 194-209); D.C. Lialine, *De la methode irenique*, *Irenikon* 15 (1938), s. 3-28, 131-153, 236-255, 450-459; Ch. Boyer, „*Irenismo*” *imprudente*, *Unitas* 5 (1950), s. 246-247.

²⁹ Jean-Francois Ravela we wstępie do książki Pierre Riguolot pt. *Ciężkie powieki* (Paris, Wydawnictwo Uniwersyteckie, wrzesień 1991) zaproponował, żeby dwudziestemu wiekowi nadać miano *Wieku Cienia*, tak jak nazwano wiek osiemnasty Wiekiem Oświecenia. Cień rzucony na prawdę historyczną będzie w rzeczywistości jedną z najbardziej charakterystycznych rzeczy tamtego czasu i tamtej epoki, obciążającej znaczną część ludzi bezkrytycznie popierających komunizm. Wystarczy przywołać kompromisy hierarchii prawosławnej w ZSRR, rewolucyjną rolę Soboru ekumenicznego Kościołów, opieszałość i aktywne spiskowanie wewnątrz Kościoła posoborowego. Wszystko to w imię pewnego „optymizmu”, dziś już zupełnie zdezawuowanego. Zob. J. Jean-Jacques Wunenburger, *Intelektualiści usiłują uprawiać dywersję*, *Znaki Czasu* 26 (1992), s. 14-22.

³⁰ G. Schabowski, *Das Politbüro. Ende eines Mythos*, Reinbek bei Hamburg 1990, s. 175.

³¹ Por. szerzej J. Troska, *Niektóre współczesne koncepcje winy i zła moralnego*, *Poznańskie Studia Teologiczne* 5 (1984), s. 159-170; por. Jan Paweł II, *Wolność i antywolność*, *L'Osservatore Romano* 5 (1984) nr 11-12, s. 23; tenże, *Wszyscy potrzebujemy nawrócenia*, *L'Osservatore Romano* 1 (1980) nr 12, s. 21.

7. Zdrada wpisana w karierę

Nowoczesne systemy totalitarne, a szczególnie komunizm, zrodziły niemałą warstwę społeczną, to jest ludzi, którzy na komunizmie „robili” karierę na tym świecie. Historia mówi, że dotyczy to wszystkich środowisk naszego życia społecznego. Zdecydowana większość ludzi, żyjąc bardzo biednie, nie akceptowała tego, co prezentował sobą komunizm. Ludzie ci nigdy nie „zrobili” kariery na tym świecie. Do dzisiaj pozostali – tak jak ich rodziny – ludźmi skromnymi i żyjącymi ubogo.

Od czasów Platona wiadomo, że wszelka tyrania jest władzą bez ładu i usadnienia. Ideologia komunistyczna wywodząca się z filozofii totalnego zakłamania kształtowała „elity karierowiczowskie”, rodząc „stronnicze osobowości”. Publiczna moralność była budowana w oparciu o „miraże dziwaczkich przepisów prawnych” i zachowań moralnych. Na straży tego wszystkiego stała nieuczciwość tysięcy funkcjonariuszy i urzędników wymuszających spójność systemu. Ludzie ci dostarczali publicznych standardów testowania, dyskusowania, oceniania czy przewidywania działań innych ludzi, przede wszystkim tych, którzy – dla kariery – maskowali swój egoistyczny interes³². H.L.A. Hart nazywa takie zachowania „regułą uznawania i zgody na diabelskie przepisy”³³.

Komunizm rodził „karierowiczowskie autorytety” wywodzące się z działań „na rozkaz”. Sporo ludzi „tłumaczyło siebie”, że oni myślą inaczej, ale muszą „robić, co im każą”. Od czasów Platona, który wypracował doktrynę o czterech cnotach kardynalnych było wiadomo, że w robieniu kariery są zawsze ukryte jakieś przebiegłe zamierzenia. Ludzie tego pokroju nie podają żadnej innej racji, poza swoją „przebiegłą wolą”³⁴. Zgodnie z metaforą Hobbesa, ich „myśli są w stosunku do żądz jak wywiadowcy i szpiedzy, których zadaniem jest wędrować daleko i znajdować drogi do rzeczy pożądaných”³⁵. Trzeba też powiedzieć, że ludzie robiący karierę „na komunizmie” wcale nie myśleli kategoriami marksizmu, ale myśleli w oparciu o idee D. Hume’a. Autor ten zauważa, że „rozum jest – i winien być – tylko niewolnikiem uczuć i nie może mieć nigdy roszczenia do innej funkcji, niż do tego, żeby uczuciom służyć posłusznie”. Rozum, powiada Hume, nie może ani określić, ani uszeregować celów: „Nie jest sprzeczne z rozumem przedkładać zniszczenie całego świata nad zadrapanie mojego palca (...). Natura poddała rodzaj ludzki rządowi dwu zwierzchnich władców: przykrości i przyjemności. Im tylko dane jest wskazywać, cośmy powinni czynić, oraz stanowić o tym, co będziemy czynili”³⁶. Nie od dziś wiadomo, że właśnie owa zasada „unikania przykrości”

³² Pisał już o tym m.in. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, (ed.) D. D. Raphael and A.L. Macfie, Oxford 1979 (tłum. pol. *Teoria uczuć moralnych*, Warszawa 1989, s. 34nn).

³³ H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford 1961, as. 97-107.

³⁴ T. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, ks. II, rozdz. 25, s. 225.

³⁵ Tamże, rozdz. 8.

³⁶ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, t. II, rozdz. 3, s. 188.

i „poszerzania przyjemności” staje u podstaw robienia kariery – i to nie tylko w czasach komunistycznych.

Trzeba powiedzieć, że zdrada ideałów i wartości wpisuje się u wszelkiego rodzaju karierowiczów w *pseudo-życzliwość*. Głębokim celem komunizmu, ożywiający praktyczne aspiracje wielu ludzi, z których ludzie ci byli – a nawet są do dziś – dumni, było wymuszanie lojalności. Czyniono to za cenę udawanej zgody i życzliwości dla systemu. Życzliwość jako „kategoria” polityczna jest czymś nieco innym niż moralny *consensus*. Richard Hofstadter wyjaśnia to następująco: „Stopień pseudo-życzliwości w społeczeństwie określony jest tym, jak dalece ludzie zaangażowani w sprzeczne interesy, nie mając dla siebie podstawowego, minimalnego szacunku – robią coś razem, żeby mieć z tego korzyść. W imię doróżnej korzyści ludzie ci są zdolni – gdy chodzi o kwestie o największej doniosłości dla społeczeństwa – zajmować stanowisko niesłuszne z taką samą łatwością jak słuszne”³⁷. Taki jest też antropologiczno-etyczny punkt wyjścia dla zdrady karierowiczowskiej.

Można się domyślać, co ludzie tego pokroju przeżywają tak naprawdę. Coś z tych przeżyć uchwycił E. Sabato, gdy w usta swego bohatera wkłada słowa: „Straciłem potem poczucie rzeczywistości, dokładną pamięć mojej prawdziwej egzystencji i ową świadomość, która ustala granice, w jakich człowiek powinien żyć, przeprowadzać linię podziału pomiędzy niebem i piekłem, dobrem i złem, ciałem i duszą. A także granice między czasem i wiecznością (...). Patrzyłem na katastrofy i na tortury, widziałem moją przeszłość i moją przyszłość (moją śmierć), czułem, że mój czas stanął, dając mi złudzenie wieczności, przeżywałem epoki geologiczne i gatunki zoologiczne: byłem człowiekiem, rybą i żabą, byłem też wielkim prehistorycznym płazem. Teraz jednak wszystko to zmaćło się i nie umiem wiernie odtworzyć moich przemian”³⁸. Oto gorzka cena zdrady w drodze do kariery.

8. Męczeństwo – najwyższe potwierdzenie nienaruszalności prawa Bożego

Nie ulega wątpliwości, że w dzisiejszej kulturze zdrada moralna jest dosyć pokrętnie wyjaśniania przez wielu ludzi w oparciu o błędne teorie tzw. „proporcjonalizmu” moralnego. „Proporcjonalizm” jest to pogląd, który mówi o tym, że w życiu trzeba dopuszczać „wyjątki” dla zła moralnego. Po marksizmie stał się dosyć modną teorią – nie tylko w myśleniu post-marksistów. W encyklice *Veritatis splendor*, nazwanej przez dzisiejszych komentatorów „księgą światła”³⁹ znajdu-

³⁷ R. Hofstadter, *The Progressive Historians*, Chicago 1979, s. 454.

³⁸ E. Sabato, *O bohaterach i grobach*, tłum. H. Czajka, Wydaw. Literackie, Kraków 1977, s. 347. 349.

³⁹ Por. m.in.: W. Chudy, *Światło dla wszystkich*, w: Jan Paweł II, „*Veritatis splendor*”. *Tekst i komentarze*, Lublin 2001, s. 251-274; R. McInerney, *O miejsce dobra i zła*. „*Veritatis splendor*” *przeciwko pokrętnemu moralizowaniu*, w: Jan Paweł II, „*Veritatis splendor*”. *Tekst i komentarze*,

jemy znamienne stwierdzenie odnoszące się do omawianego przez nas problemu. Ojciec Święty wprost pisze: „Wzajemne przeciwstawienie, czy wręcz radykalne rozerwanie więzi między wolnością i prawdą, jest konsekwencją, przejawem i dopełnieniem innej, jeszcze *bardziej niebezpiecznej i szkodliwej dychotomii – tej mianowicie, która oddziela wiarę od moralności*”⁴⁰. Chodzi o to, że w systemach totalitarnych wielu ludzi „udawało” wierzących, mając *de facto* pogmatwane życie moralne. Dlatego sprawą podstawowej wagi jest – i to do dziś – kwestia odrzucenia tych dwóch dychotomii. One z moralnego punktu widzenia są nie do przyjęcia. „Wiara posiada również wymiar moralny: jest źródłem zgodnego z nią życiowego zaangażowania i zarazem takiego zaangażowania się domaga”⁴¹.

Mówiąc szeroko o „argumentie męczeństwa”⁴² dla prawdy, Jan Paweł II wychodzi od stwierdzenia, że „więź między wiarą a moralnością ujawnia w pełni swój blask w *bezwarunkowym poszanowaniu niezaprzeczalnych wymogów wypływających z osobowej godności każdego człowieka*, wymogów chronionych przez normy moralne, które zakazują bez wyjątku dokonywania czynów wewnętrznie złych. Powszechność i niezmienność normy moralnej ujawnia, a zarazem stoi na straży godności osobowej, to znaczy nienaruszalności człowieka, na którego obliczu jaśnieje blask Boży (por. Rdz 9,5-6). Konieczność odrzucenia teorii etycznych «teologicznych» – «konsekwencjalizmu» i «proporcjonalizmu» – które zaprzeczają istnieniu norm moralnych negatywnych odnoszących się do określonych sposobów postępowania obowiązujących bez wyjątków, znajduje szczególnie wyraziste potwierdzenie w chrześcijańskim męczeństwie, które zawsze było i nadal jest obecne w życiu Kościoła”⁴³.

W niewiarygodnie prostej formule Jan Paweł II mówi, że „W męczeństwie, jako potwierdzeniu nienaruszalności porządku moralnego, jaśnieje świętość prawa Bożego, a zarazem nietykalność osobowej godności człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga. Godności tej nie wolno nigdy zbrukać ani działać wbrew niej, nawet w dobrej intencji i niezależnie od trudności. Jezus napomina nas z największą surowością: «Cóż bowiem za korzyść stanowi dla człowieka zyskać świat cały, a swoją duszę utracić?» (Mk 8,36)”⁴⁴.

Veritatis splendor streszcza niemal całość teologii męczeństwa w następującym sformułowaniu: „Męczeństwo odrzuca jako złudne i fałszywe wszelkie «ludzkie tłumaczenia», jakimi usiłowałoby się usprawiedliwić – nawet w «wyjątkowych» okolicznościach – akty moralnie złe ze swej istoty; co więcej, ujawnia,

Lublin 2001, s. 235-242; R. Spaemann, *Obrona człowieka przed nieograniczonymi żądaniem*, w: Jan Paweł II, „*Veritatis splendor*”. *Tekst i komentarze*, Lublin 2001, s. 243-246;

⁴⁰ VS 88.

⁴¹ VS 89.

⁴² Por. zeszyt „Communio” pt. *Błogosławieni prześladowani*, Com 7 (1987) nr 5; A. Cazago, „*Archipelag Gulag*” – *błogosławieństwo Sołżenicyna*, Com 10 (1990) nr 5, s. 108-119; R. Lopez Pintor, *Prześladowanie we współczesnym społeczeństwie*, w: Kolekcja „Communio” 7 (1992) s. 153-158.

⁴³ VS 89.

⁴⁴ VS 92.

że akt taki jest w istocie *pogwałceniem «człowieczeństwa» człowieka*, i to bardziej nawet w tym, kto go popełnia, niż w tym, kto pada jego ofiarą. Męczeństwo jest więc także wywyższeniem doskonałego «człowieczeństwa» i prawdziwego «życia» człowieka, co poświadcza św. Ignacy Antiocheński w słowach skierowanych do chrześcijan Rzymu, gdzie poniósł śmierć męczeńską: «Wybaczcie mi, bracia. Nie wzbraniajcie żyć, nie chcecie, abym umarł (...), pozwólcie chłonąć światło nieskalane. Gdy je osiągnę, *będę pełnym człowiekiem*. Pozwólcie mi naśladować mękę mego Boga»⁴⁵. W tym też zakorzenia się siła heroicznej wierności Bogu, własnemu prawemu sumieniu i ideałom.

W zdradzie i niewierności wyraża się – w różnym stopniu i natężeniu, negacja godności człowieka. Jest to także negacja własnego osobowego honoru. Opisuje to doświadczenie szeroko między innymi K. Michalski w *Między heroizmem a bestialstwem*⁴⁶. Honor i godność, jako wartości „wyższe” od życia, stają się źródłem męczeńskiego świadectwa. „Składając to świadectwo absolutnemu charakterowi dobra moralnego – pisze Jan Paweł II – *chrześcijanie nie są osamotnieni*: znajdują potwierdzenie we wrażliwości moralnej ludów i we wszystkich wielkich tradycjach religijnych i mądrościowych Zachodu i Wschodu, w których także w sposób wewnętrzny i tajemniczy działa Duch Święty. Dla wszystkich powinny pozostawać w mocy słowa łacińskiego poety Juwenalisa: «Miej to za największą podłość, gdy ktoś przedkłada życie nad honor, a pragnąc życie zachować, traci rację, dla których warto żyć»⁴⁷. Stanowczy głos sumienia zawsze przypomina człowiekowi, że istnieją prawdy i wartości moralne, dla których musi być gotów nawet oddać życie. W wyznawaniu, a nade wszystko w ofierze życia oddanego za wartości moralne, Kościół dostrzega to samo świadectwo o tej prawdzie, która jest już obecna w stworzeniu, a w pełni jaśniej na obliczu Chrystusa: „ponieważ stoicy – pisze św. Justyn – wykazali się mądrością przynajmniej w tym, co mówili na temat obyczajów, jak to zdarza się czasem poetom dzięki ziarnu Słowa zasianego w naturze ludzkiej, zostali – jak wiemy – zniechęceni i zabici”. Taki jest też antropologiczny i etyczny klucz do zrozumienia heroicznej wierności.

W podsumowaniu stanu ducha wielu dzisiejszych ludzi warto przywołać trzy głosy. Pierwszy – to głos Andre Frossarda, który wyjaśnia, że „ustępujący po komunizmie strach pozostawił miejsce wyrachowaniu, a schron przekształcił się w wielki pawilon handlowy. Ludzie sprzedają wszystko – nie tylko własne poglądy, ale i także brudną pamięć. Po Europie Cezarów – Rzymu, Świętego Imperium, rodu Bonapartych – po Europie Hitlera i Stalina nastąpiła Europa „wypalania sumień i utraty pamięci (...). Pierwszą ze wszystkich odmian wolności jest wolność sumienia. Od Mardocheusza, który odmówił złożenia pokłonu przed posągami władcy, aż do chrześcijan, którzy woleli ginąć na arenie cyrkowej niż czcić bałwany, pierwsze heroiczne manifestacje wolności sumienia miały charakter religijny.

⁴⁵ VS 92.

⁴⁶ K. Michalski, *Między heroizmem...*, s. 101-204.

⁴⁷ VS 94 oraz Juvenalis, *Satirae*, VIII, 83-84.

Tę podstawową wolność łamali niejednokrotnie ludzie Kościoła, to prawda, ale jak mawiał pewien chrześcijański filozof – z tego, że ktoś fałszuje, nie wynika, że partytura jest zła. Wielcy teologowie zawsze przyznawali sumieniu to, czego mu często odmawiały nędzne trybunały”⁴⁸.

Drugi głos – to głos rosyjskiej intelektualistki, Iriny Alberti, szeroko dziś komentującej stan ludzkiego ducha. Mówi ona między innymi: „Na podstawie własnych doświadczeń twierdzą z przekonaniem, że cały Wschód stanowi bezcenną i straszliwą lekcję na temat tego, co dzieje się z ludzkością, kiedy głosi się śmierć Boga i gdy na tej śmierci zamierza się budować nowe społeczeństwo i formuje takiego człowieka, który, oczywiście, już nie może istnieć na Boży obraz i podobieństwo. Wydaje się, że ta lekcja jest bardzo mało brana pod uwagę na Zachodzie. A tymczasem w tej wolnej i bogatej części globu mamy taką samą tendencję, jakkolwiek wyraża się ona w sposób bardziej subtelny, kiedy odrzuca się historię jako coś osadzonego w planie Bożym”⁴⁹.

I trzeci głos – to głos Jana Pawła II, który w *Pamięci i tożsamości* mówi między innymi: „Można było myśleć, że i to zło było w jakimś sensie potrzebne światu i człowiekowi. Zdarza się bowiem, że w konkretnym realistycznym układzie ludzkiego bytowania zło w jakimś sensie jawi się jako potrzebne – jest potrzebne o tyle, o ile daje okazję do dobra. Czy Johann Wolfgang von Goethe nie powiedział o diable: *ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft* – «jestem częścią tej siły, która pragnie zła, a czyni dobro». Św. Paweł na swój sposób wzywa: «Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj» (Rz 12,21). Ostatecznie, zastanawiając się nad złem, dochodzimy do uznania większego dobra”⁵⁰.

THE BETRAYAL AS THE PERSONAL TRAGEDY AND MORAL WRONG

S u m m a r y

The author presents different types of betrayal. Firstly, the article concerns the betrayal of God, then the betrayal of conscience and other people, and finally the betrayal of one's ideas. The author describes variant forms of “the negation of faith” in reference to living conditions in communism and accentuates ‘cooperation with evil deed’. First of all the article presents three forms of ‘negation’ and lack of loyalty. Then it mentions “the betrayal in irenism”, “*Ajaks’ complex*” and “the betrayal for earthly career”. And finally it draws our attention to the “martyrdom inflicted by totalitarianism”. The main thesis revolves around the ethos of people suspended “between heroism and brutality”.

⁴⁸ A. Frossard, *Europa! Europa!*, Znaki Czasu 25 (1992), s. 112-114.

⁴⁹ I. Albert, *Śmiertelna pokusa ludzkości*, Znaki Czasu 25 (1992), s. 4-7.

⁵⁰ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, s. 23-24.