

KS. JANUSZ NAGÓRNY

MORALNE GRANICE KOMPROMISU

Nie ulega wątpliwości, że kompromis stał się współcześnie preferowanym sposobem rozwiązywania różnego rodzaju napięć i konfliktów, przede wszystkim w dziedzinie politycznej i społeczno-gospodarczej. Niekiedy oznacza to dążenie do kompromisu za wszelką cenę, co w określonych wypadkach może oznaczać również zgodę na zło. Wiele z zawieranych kompromisów rodzi dwuznaczności i już sam fakt, że istnieje możliwość ich fałszywego interpretowania, powinien rodzić wątpliwości moralne. Wprawdzie w sytuacji konfliktu dobrze jest szukać drogi dojścia do zgody poprzez pewne ustępstwa. Trzeba jednak pytać się, czy te drogi są zawsze godziwe moralnie tylko dlatego, że prowadzą do – przynajmniej częściowej – zgody.

Na problem kompromisu trzeba spojrzeć jeszcze z innej – nie mniej ważnej – strony. Człowiek może zawierać kompromisy z samym sobą, ulegając przy tym własnym słabościom, skłonnościom do grzechu. Nie podejmuje wówczas koniecznej walki o rozwój duchowo-moralny, a jako człowiek wewnętrznie słaby tym bardziej godzi się na kompromisy z innymi, które zazwyczaj jeszcze bardziej utrudniają mu zwycięstwo nad złem.

Mają częściowo rację ci, którzy mówią o zdolności do kompromisu jako o umiejętności przydatnej w wielu dziedzinach życia. Albowiem współzycie ludzi w określonej społeczności domaga się codziennych kompromisów, dzięki którym możliwe jest znalezienie jakiejś wspólnej płaszczyzny życia i działania, ale nie można nie widzieć „drugiej strony medalu”: kompromisy prowadzą często do kultu przeciętności i miernoty, a co więcej – do swoistej „korozji wartości”, a tym samym rodzą pokusę relatywizmu. Dlatego też nie wolno nie widzieć ambiwalentnego charakteru wielu kompromisów, a niektóre z nich trzeba wprost odrzucić jako zło moralne. Dlatego trzeba stawiać pytanie o moralne granice kompromisu.

To pytanie wpisuje się w szerszą perspektywę kondycji współczesnego życia społecznego, w którym zacieraniu, a niekiedy nawet zagubieniu, granicy dobra i zła towarzyszy zjawisko pustki moralnej, subiektywizacji i relatywizacji norm moralnych, a także znieprawienie i zaćmienie sumienia. Dotyka to także ludzi wierzących, którzy nie biorąc do końca na serio wyznawanej wiary i konsekwencji z niej płynących, łatwo przystają na wątpliwe, jak i całkiem złe kompromisy. Rzeczą charakterystyczną takich zachowań jest lekceważenie istniejących różnic, bagatelizowanie złych skutków i wytworzenie klimatu niepewności. W tej sytuacji wytyczenie moralnych granic kompromisu wydaje się niektórym niemożliwe lub całkowicie uzależnione od określonej sytuacji.

I. ZGODA NA KAŻDY KOMPROMIS?

Współczesne tendencje relatywistyczne, a przede wszystkim przekonanie, że porządek prawny ustanowiony przez demokratyczną większość ma zastąpić moralny fundament ładu społecznego, doprowadziły do przekonania, że kompromis jest najlepszym rozwiązaniem na pluralistyczne tendencje w życiu społecznym, zwłaszcza jako sposób rozwiązywania wszelkich napięć i konfliktów społecznych. Głosi się, że sensem dialogu jest doprowadzenie do kompromisu i to w całkowitym oderwaniu od wymagań prawdy.

Nie wolno jednak twierdzić, że dialog musi ze swej istoty utożsamiać się z kompromisem, i to za wszelką cenę, także za cenę rezygnacji z prawdy. Poszukiwanie prawdy dokonuje się między innymi – jak to stwierdza soborowa Deklaracja o wolności religijnej – „przez wymianę myśli i dialog, przez co jedni drugim wykładają prawdę, jaką znaleźli, albo sądzą, że znaleźli, aby nawzajem pomóc sobie w szukaniu prawdy, skoro zaś prawda została poznana, należy mocno przy niej trwać osobistym przeświadczeniem”¹.

Ogromnymi zwolennikami poszukiwania kompromisu (w zasadzie w każdej sytuacji) są ludzie, którzy utożsamiają zgodę społeczną z postawami konformistycznymi i z tym, co można określić jako szukanie „fałszywego spokoju”. To szukanie pokoju (spokoju) społecznego za wszelką cenę prowadzi często do zgody na łamanie praw człowieka, na różnego rodzaju niesprawiedliwości. Na płaszczyźnie religijnej oznacza to często zgodę na zepchnięcie

¹ DWR 3.

świadczenia wiary wyłącznie do sfery prywatnej. Nic dziwnego, że w warunkach narastającego sekularyzmu rośnie liczba chrześcijan, którzy – ulegając zubożeniu – oddalają się od Kościoła, wybiórczo traktują jego nauczanie, godząc się na różnego rodzaju kompromisy z współczesną zdechrystianizowaną kulturą. Ci, którzy cenią sobie fałszywy spokój, nie potrafią zrozumieć, że spór – prowadzony w duchu poszanowania prawdy i zarazem poszanowania tych, z którymi prowadzi się spór – może przynieść błogosławione owoce.

Zwolennicy takich kompromisów ze światem nie zawsze są świadomi, że są to postawy moralnie niegodziwe. Zamiast jednak próbować zmienić swoje postępowanie przyłączają się do tych, którzy przeciwników tego rodzaju kompromisów kwalifikują jako integrystów lub fundamentalistów albo też fanatyków.

Trzeba jednak już w tym miejscu podkreślić, że wiara w ogromne znaczenie kompromisów w życiu społecznym często okazuje się naiwna. Kompromis oderwany od prawdy, nie opierający się na fundamencie trwałych wartości, może okazać się tylko chwilowym „zawieszeniem broni”, po którym jedna ze stron konfliktu ruszy do nowego natarcia. Kompromisy mogą mieć charakter upokarzający dla jednej ze stron i wówczas nie można liczyć na jego trwałość. Ale jeszcze gorsza wydaje się ta sytuacja, w której konkretny człowiek, czy też cała grupa ludzi, niejako zapiera się swej godności, wyrzeka się swej tożsamości dla osiągnięcia doraźnych celów. A ponieważ – jak uczy codzienne doświadczenie – rzadko kończy się wszystko na jednym kompromisie i konieczne stają się kolejne, to na płaszczyźnie moralnej może to prowadzić do całkowitej destrukcji sumienia (często autodestrukcji).

Poddanie się niegodziwym (albo tylko wątpliwym moralnie) kompromisom trzeba wiązać z różnymi etapami znieprawienia sumienia. Wiąże się to zawsze z uleganiem pewnym wpływom społecznym; można tu wskazać przykładowo: uleganie społecznym konwencjom („wszyscy tak postępują”) i modom, na poddanie się „kultowi przeciętności”, łatwiźnie i szukaniu uznania w oczach ludzi, którzy prezentują „stadne” nastawienie.

Nieznośna jest wizja życia społecznego, w którym wszelkie stosunki międzyludzkie i grupowe są zdominowane przez współzawodnictwo i różne antagonizmy, a tym samym charakteryzujące się stałym konfliktem. Wówczas negocjacje i dialog miałyby kończyć się kompromisami, a ich wartość polegałaby na tym, że są przynajmniej częściowym zażegnaniem konfliktu. Jednakże takiego uzasadnienia dla zawieranych kompromisów nie można uznać za wystarczające.

Tymczasem braterska postawa dialogu, pełna przyjaźni i szacunku dla innych, „żadną miarą nie powinna nas doprowadzić do tego, byśmy osłabiali prawdę lub coś z niej ujmowali, ponieważ z jednej strony nasz dialog nie może w żadnym wypadku godzić się z zaniedbaniem obowiązku zachowania naszej wiary, a z drugiej strony nasza działalność apostołska absolutnie nie może prowadzić do kompromisu i ustępstw, gdy chodzi o zasady moralne, które w założeniach i w praktyce określają i ukierunkowują życie według chrześcijańskiej wiary”² Wbrew temu, co głoszą niektórzy zwolennicy negocjacji, które mają prowadzić do kompromisu za wszelką cenę, nie wolno posługiwać się taktycznym i zamierzonym kłamstwem dla osiągnięcia zamierzonych celów.

Jednakże współczesna kultura stwarza sytuację, w której coraz więcej ludzi, zwłaszcza młodych, poddanych jest nieustannej pokusie kompromisu³ Nie chodzi tu przy tym o te codzienne kompromisy, które składają się na „tkankę” społecznego współżycia, które uczą akceptacji innych ludzi wokół siebie, lecz na to wszystko, co jest mniej czy wyraźniej rezygnacją z pełnego rozwoju. Te fałszywe kompromisy z samym sobą, rezygnacja z pełnego sformułowania projektu życia oraz odczytania powołania życiowego, choć wyglądają czasami jako drobne, niegroźne ustępstwa, mogą potem zawążyć na całym życiu dorosłym.

Patrząc na kompromis od strony negatywnej, trzeba widzieć w nim nie tylko przyzwolenie (przynajmniej częściowe) na konkretne zło, ale także jakiś rodzaj „korupcji”, która następuje w osobowości moralnej. Przecież bardzo często za niegodziwymi kompromisami kryje się brak integralnej wizji swego życia i powołania, brak stałości i wytrwałości, brak uczciwości, a także brak motywacji do przeciwstawienia się złu (niezdolność do sprzeciwu). Niegodziwe kompromisy są także często przejawem postawy defensywnej, w której tak łatwo pogodzić się z przegraną bez szukania osobistej odpowiedzialności.

II. GODZIWOŚĆ KOMPROMISÓW

Kompromis ma charakter ambiwalentny; nie można go osądzić jednoznacznie, jeśli nie weźmie się pod uwagę pewnych istotnych kryteriów. Najpierw

² ES 88.

³ Por. *Życie jako powołanie*. Orędzie na XXXVIII Światowy Dzień Modlitw o Powołania 2001 r. nr 5. OsRomP 22:2001 nr 3 s. 5.

jednak trzeba stwierdzić w duchu chrześcijańskiego realizmu, że kompromisy są nieuniknione w życiu ludzi i nie da się ich nigdy całkowicie uniknąć. Tym bardziej konieczne jest odróżnienie kompromisów godziwych od niegodziwych moralnie.

W punkcie wyjścia trzeba odnieść się najpierw do chrześcijańskiej antropologii, a dopiero w jej świetle wskazywać na istotne aspekty kompromisów w relacjach międzyludzkich i społecznych. Stworzony na obraz i podobieństwo Boże człowiek przez grzech nieposłuszeństwa nosi w sobie wewnętrzne rozdarcie, które sprawia, że nie jest on w stanie wypełnić do końca zadań, które wiążą się z jego powołaniem. To wewnętrzne rozdarcie pozostaje w nim także wtedy, gdy jest obdarowany nowym życiem w Chrystusie, choć otrzymuje nową moc i dzięki działaniu łaski może przewyciężyć grzech w sobie. Często jednak pełne wykorzystanie nadprzyrodzonych darów oznacza długą drogę życia, naznaczoną upadkami i pewnymi kompromisami.

Realizm w chrześcijańskim spojrzeniu na człowieka wyraża się także w świadomości, że osłabienie poznania i woli człowieka rzutuje na jego wypełnianie wymagań moralnych. Co więcej, sam „Kościół z biegiem wieków dąży stale do pełni prawdy Bożej, aż wypełnią się w nim słowa Boże”⁴ Oznacza to, że nie tylko pojedynczy człowiek, ale także cały Kościół są w drodze do poznania pełnej prawdy Bożej.

Chrześcijanin nie zapomina też, że w praktyce życia jego dobre działania często łączą się z niechcianymi, ale przecież nieuniknionymi, złymi skutkami. Odwołuje się wówczas do zasady działań o podwójnym skutku, która jest wyrazem jakiegoś kompromisu. Podobnie można mówić o jakimś rodzaju kompromisu, kiedy człowiek – odwołując się do porządku miłości – wypełnia tylko jeden z obowiązków, choć musi dokonać trudnego wyboru spośród wielu.

W tych i podobnych sytuacjach doświadczania słabości i wrodzonej ograniczoności człowieka trzeba przyjąć zasadę, że człowiek jest zobowiązany do czynienia dobra, na ile tu i teraz potrafi uczynić, zawsze jednak z przekonaniem, że nie może się na tym zatrzymać i że nie jest to w żadnym razie zgoda na zło. Jeśli człowiek z różnych możliwości wybiera to, co jest aktualnie najlepsze, i zarazem jest otwarty na dążenie do pełnego dobra w przyszłości, to taki kompromis można uznać za godziwy⁵

⁴ KO 8.

⁵ Por. K. H ö r m a n n. *Kompromiß*. W: *Lexikon der christlichen Moral*. Wien 1976 kol. 902-906.

Ta perspektywa indywidualna odnosi się także do określenia warunków godziwości kompromisu w życiu społecznym. Nie ulega wątpliwości, że w społeczeństwie pluralistycznym potrzebny jest zdrowy kompromis w dziedzinie właściwego wyboru dróg realizacji dobra wspólnego. Współpraca między ludźmi domaga się niekiedy pewnych ustępstw i cierpliwego oczekiwania na to, że drugi człowiek czy też określone grupy społeczne powoli dojdą do właściwego odczytania wartości i celów, które powinny kierować daną społecznością. Postawa tolerancji odnosi się jednak do osób, a nie jest akceptacją ich błędnych poglądów i zachowań. Chrześcijanie nie mogą zgodzić się na taki kompromis, który – w imię źle pojętego dialogu i tolerancji – byłby kompromisem ze złem, byłby zgodą na używanie niegodziwych środków dla osiągnięcia skądinąd szlachetnych celów, byłby akceptacją czegoś, co obiektywnie sprzeciwia się prawu moralnemu.

Dla lepszego zrozumienia granic możliwego kompromisu w życiu społecznym warto odwołać się do tego, co Jan Paweł II określił jako „prawo stopniowości” Papiież pisze o tym w kontekście moralności małżeńskiej, ale nie ulega wątpliwości, że odnosi się to do całego porządku moralnego. Z racji słabości i grzechu człowiek nie zawsze od razu i w pełni otwiera się na Bożą prawdę i miłość. Dlatego potrzebuje nieustannego nawrócenia, które jednocześnie wywiera „dobroczynny wpływ na odnowę struktur społecznych” Ojciec Święty mówi o dynamicznym procesie, który oznacza „stopniowe włączanie darów Bożych i wymagań Jego ostatecznej i najdoskonalszej Miłości w całe życie osobiste i społeczne człowieka”⁶

Człowiek, powołany do prawdy i miłości, jest istotą historyczną, kształtującą siebie poprzez codzienne decyzje odpowiednio do etapów życia. To w tym kontekście przyjmuje się w procesie wzrostu „prawo stopniowości”, które jednak nie może być utożsamiane ze „stopniowością prawa” Dlatego też uznanie pewnych etapów rozwoju na drodze urzeczywistniania ideału – tak w życiu indywidualnym, jak i społecznym – nie oznacza relatywizacji prawa moralnego. W odniesieniu do małżonków Jan Paweł II napisał, że „nie mogą jednak patrzeć na prawo tylko jako na czysty ideał osiągalny w przyszłości, lecz powinni traktować je jako nakaz Chrystusa do wytrwałego przewycięzania trudności” Oznacza to, że „tego, co nazywa się «prawem stopniowości» nie można utożsamiać ze «stopniowością prawa», jak gdyby

⁶ FC 9.

w prawie Bożym miały istnieć różne stopnie i formy nakazu dla różnych osób i sytuacji”⁷

To prawo stopniowości trzeba odnieść także do szerszych relacji społecznych. W życiu społecznym katolicy, współpracując z ludźmi różnych światopoglądów, powinni przyjmować postawę pełnej życzliwości dla poglądów innych ludzi, szukać z nimi możliwości lojalnej współpracy dla dobra wspólnego, ale w tym wszystkim „muszą jak najbardziej dbać o to, by postępować zawsze zgodnie z własnym sumieniem i nie uciekać się do takich kompromisów, z powodu których bądź religia, bądź też nieskazitelność obyczajów mogłyby ponieść szkodę”⁸

W tym samym duchu wypowiedziała się Kongregacja Nauki Wiary w specjalnej „Nocie doktrynalnej” poświęconej zaangażowaniu politycznemu świeckich katolików. Podkreśla, że chodzi tu o to, by system społeczny opierał się na prawidłowej, a więc integralnej koncepcji ludzkiej osoby. Dokument stwierdza wprost: „Oдноśnie do tej zasady zaangażowanie katolików nie może dopuszczać żadnego kompromisu, gdyż w przeciwnym razie zostałoby przekreślone świadectwo chrześcijańskiej wiary w świecie oraz wewnętrzna jedność i zgodność samych wiernych. Demokratyczna struktura, na jakiej próbuje się opierać nowoczesne państwo, byłaby krucha, gdyby jej podstawą i ośrodkiem nie była ludzka osoba”⁹ „Nota doktrynalna” idzie jeszcze dalej w sprecyzowaniu granic kompromisu: „Kiedy działalność polityczna prowadzi do konfrontacji z zasadami moralnymi, które nie dopuszczają odstępstw, wyjątków ani żadnego kompromisu, wówczas zaangażowanie katolików staje się bardziej oczywiste i nabrzmiałe odpowiedzialnością. W obliczu tych fundamentalnych i niepodważalnych wymagań etycznych wierni powinni wiedzieć, że w grę wchodzi istota moralnego ładu, dotyczącego integralnego dobra ludzkiej osoby”¹⁰ Dokument wylicza następnie szereg konkretnych spraw związanych z ustawodawstwem cywilnym, w którym katolicy nie mogą zgodzić się na prawa, które uderzałyby wprost w godność osoby, w jej podstawowe prawa, zwłaszcza prawo do życia¹¹

To nauczanie głęboko współbrzmi z tym, co niestrudzenie głosił Jan Paweł II. Wskazując na obiektywny charakter prawdy, podkreślał, że „kompro-

⁷ FC 34.

⁸ MM 239. Jan XXIII przypomina jeszcze raz te słowa w encyklice o pokoju (PT 157).

⁹ Nota doktrynalna dotycząca pewnych kwestii związanych z udziałem katolików w życiu politycznym nr 3. OsRomP 24:2003 nr 2 s. 50.

¹⁰ Tamże nr 4.

¹¹ Por. tamże.

mis w sprawach wiary sprzeciwia się Bogu, który jest Prawdą” A broniąc uniwersalnych i niezmiennych norm moralnych stwierdzał, że nie może to być traktowane jako zamach na człowieka i jego wolność: „skoro nie istnieje wolność poza prawdą lub przeciw niej, należy uznać, że kategoryczna – to znaczy nie dopuszczająca ustępstw ani kompromisów – obrona absolutnie niezbywalnych wymogów, jakie wypływają z osobowej godności człowieka, jest drogą do wolności i warunkiem samego jej istnienia” Albowiem „tylko w posłuszeństwie uniwersalnym normom moralnym znajduje człowiek pełne potwierdzenie swojej jedyności jako osoba oraz możliwość prawdziwego wzrostu moralnego” Dlatego też „wobec norm moralnych, które zabraniają popełniania czynów wewnętrznie złych, nie ma dla nikogo żadnych przywilejów ani wyjątków”¹²

Wskazanie na godność osoby ludzkiej jako granicę kompromisów ma znaczenie nie tylko dla życia osobistego, ale także dla życia społecznego. Albowiem normy moralne, które bronią tej godności i które nie dopuszczają kompromisów służą także „zachowaniu tkanki ludzkiej społeczności oraz jej prawidłowemu i owocnemu rozwojowi”¹³ Papież stwierdza wyraźnie, że „nawet dobre intencje i trudne nieraz okoliczności nie uprawniają nigdy władz państwowych ani poszczególnych osób do łamania fundamentalnych i niezbywalnych praw osoby ludzkiej. Jedynie bowiem moralność, która uznaje normy obowiązujące zawsze i wszyskich, bez żadnych wyjątków, może stanowić etyczny fundament współżycia społecznego, zarówno w poszczególnych krajach, jak i na płaszczyźnie międzynarodowej”¹⁴

To wszystko trzeba odnieść do chrześcijańskiej wizji miłości bliźniego. Niektórzy sądzą, że miłość – zwłaszcza miłość miłosierna – jest drogą do kompromisu i brak tego kompromisu jest uznawany w każdej sytuacji za brak miłości albo nawet wyraz nienawiści. Tymczasem prawdziwa miłość nie może pójść na kompromis z błędem, nie może być zgodą na zło, szuka jednakże możliwego porozumienia z wszystkimi ludźmi, by w ten sposób pomóc im

¹² VS 96. Wymowne są tu słowa Papieża z encykliki *Evangelium vitae*: „Akceptacja przerywania ciąży przez mentalność, obyczaj i nawet przez prawo jest wymownym znakiem niezwykle groźnego kryzysu zmysłu moralnego, który stopniowo traci zdolność rozróżnienia między dobrem a złem, nawet wówczas, gdy chodzi o podstawowe prawo do życia. Wobec tak groźnej sytuacji szczególnie potrzebna jest odwaga, która pozwala spojrzeć prawdzie w oczy i nazywać rzeczy po imieniu, nie ulegając wygodnym kompromisom czy też pokusie oszukiwania siebie” (nr 58).

¹³ VS 97.

¹⁴ Tamże.

przewyciężyć zło albo przynajmniej stępić jego wpływ na życie społeczne. Kompromis zawiera się nie ze złem, lecz z człowiekiem, który je czyni. Musi on jednak wiedzieć, że nie jest to tożsame z przyzwoleniem na zło.

III. Z PERSPEKTYWY EWANGELICZNEGO RADYKALIZMU

Refleksja nad moralnymi granicami kompromisu nie byłaby pełna, gdyby nie została odniesiona do jeszcze jednej, niezwykle ważnej perspektywy. Chrześcijanin nie jest powołany do zawierania kompromisów, choć mogą one stanowić w jego życiu smutną konieczność. Jest on powołany do miłości, która jest naśladowaniem Chrystusa, jest więc wezwaniem do radykalizmu ewangelicznego. Ograniczona akceptacja dla różnych ludzkich kompromisów wyrasta właśnie z chęci życia na miarę Chrystusowej Ewangelii. Wyznawca Chrystusa tutaj odnajduje ostateczną granicę wszelkich kompromisów.

Chrystus domaga się od swoich uczniów takiego radykalizmu w miłości, który nie pozwala na „paktowanie” z grzechem, który nie pozwala na „szarą strefę” w dziedzinie moralnego postępowania, a więc na to wszystko, co byłoby kompromisem ze złem. Jest to wezwanie skierowane do wszystkich: „Dla wszystkich chrześcijan, nikogo nie wykluczając, radykalizm ewangeliczny jest zasadniczym i niezbywalnym wymogiem, który wypływa z wezwania Jezusa do pójścia za Nim i naśladowania Go w głębokiej wspólności życia z Nim urzeczywistnionej przez Ducha (por. Mt 8, 18 nn.; 10, 27 nn.; Mk 8, 34 nn.; 10, 17-21; Łk 9, 57 nn.)”¹⁵ Na tym radykalizmie opiera się program Kościoła na progu XXI wieku jako wezwanie do świętości. Wyrasta on z przekonania, że „dzisiaj trzeba na nowo z przekonaniem zalecać wszystkim dążenie do tej «wysokiej miary» zwyczajnego życia chrześcijańskiego”¹⁶ Jan Paweł II jest też przekonany, że trzeba troszczyć się „o klimat braterskiej miłości, przeżywanej z ewangelicznym radykalizmem w imię Jezusa i w Jego miłości”¹⁷

Jan Paweł II wskazał na istotne aspekty radykalnej wierności Ewangelii w encyklice *Veritatis splendor*, ukazując przykłady zarówno ze Starego, jak i z Nowego Testamentu, wierności Bożemu prawu aż po dobrowolne przyjęcie śmierci. Przykłady świętych, którzy głosili i bronili prawdy aż do

¹⁵ PDV 27; por. PG 18.

¹⁶ NMI 31.

¹⁷ EiE 28.

męczeństwa, są potwierdzeniem, że „miłość Boga każe bezwarunkowo przestrzegać Jego przykazań nawet w najtrudniejszych okolicznościach i nie pozwala ich łamać nawet dla ratowania własnego życia”¹⁸

Trzeba wyraźnie odnieść do pytania o godziwość kompromisu nauczanie Papieża o tym, że męczeństwo potwierdza nie tylko nienaruszalność i świętość prawa Bożego, ale także nietykalność osobowej godności człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga. Wyraźnym potwierdzeniem moralnej granicy kompromisu jest wypowiedź, że „godności tej nie wolno nigdy zbrukać ani działać wbrew niej, nawet w dobrej intencji i niezależnie od trudności” Podobnie trzeba odczytywać inne słowa Ojca Świętego, że „męczeństwo odrzuca jako złudne i fałszywe wszelkie «ludzkie tłumaczenia», jakimi usiłowałoby się usprawiedliwić – nawet w «wyjątkowych» okolicznościach – akty moralnie złe ze swej istoty”¹⁹

Ta stanowczość, z jaką Kościół broni uniwersalnej i wieczystej ważności norm, które zakazują aktów ze swej istoty złych, jest nierzadko oceniana jako przejaw nieprzejednania, którego nie sposób zaakceptować, zwłaszcza w niezwykle złożonych i konfliktowych sytuacjach życia moralnego dzisiejszego człowieka i społeczeństwa: to nieprzejednanie miałoby się rzekomo sprzeciwiać macierzyńskiej naturze Kościoła, o którym mówi się, że okazuje w ten sposób brak wyrozumiałości i współczucia. Czyż nie jest to tożsame z oskarżeniem o niezdolność do kompromisu z duchem współczesnego, pluralistycznego świata?

Jan Paweł II odrzuca jednakże tego typu oskarżenia, podkreślając najpierw, że Kościół nie jest ani autorem, ani sędzią norm moralnych, które głosi w imieniu Chrystusa, nie ukrywając, że wymagają one radykalizmu i doskonałości. Wyjaśnia jednocześnie, na czym polega prawdziwe poszanowanie godności drugiego człowieka i prawdziwa wobec niego wyrozumiałość: „W rzeczywistości prawdziwa wyrozumiałość i szczere współczucie muszą oznaczać miłość do osoby, umiłowanie jej prawdziwego dobra, jej autentycznej wolności. Z pewnością nie może to polegać na ukrywaniu lub osła-

¹⁸ VS 91.

¹⁹ VS 92. W nawiązaniu do męczeństwa św. Wojciecha mówił Jan Paweł II na polskiej ziemi: „On od tysiąca lat mówi nam przez swoje świadectwo męczeństwa, iż świętość zdobywa się ofiarą, że nie ma tu miejsca na żadne kompromisy, że trzeba być wiernym do końca, że trzeba mieć odwagę chronić obrazu Bożego w swojej duszy, nawet za największą cenę. Jego męczeńska śmierć woła o takich właśnie ludzi, takich, którzy obumierając złu i grzechowi, pozwolą, aby rodził się w nich nowy człowiek, Boży człowiek, strzegący przykazań Pana” (Hom. podczas nabożeństwa czerwcowego, Elbląg, 6 czerwca 1999, nr 4).

bianiu prawdy moralnej, lecz na ukazywaniu, że w swej istocie jest ona promieniowaniem odwiecznej Mądrości Bożej, objawionej nam w Chrystusie, i służbą człowiekowi, która pomaga mu wzrastać w wolności i dążyć do szczęścia”²⁰

Takie też powinno być rozumienie miłosierdzia, na które powołują się niektórzy, żądając pewnych kompromisów, które byłyby przyzwoleniem na zło. Miłosierdzia nie można sprowadzać do jakiegoś aktu litości lub współczucia, które kazałoby zrezygnować ze stawiania człowiekowi wymagań moralnych. Albowiem prawdziwe miłosierdzie jest zawsze podnoszeniem człowieka w jego godności, a nawet przywracaniem tej godności, a więc wyzwoleniem ze zła, a nie zgodą, by to zło dalej istniało²¹

Radykalizm ewangeliczny sprawia, że w pewnych sytuacjach życiowych chrześcijanie powinni na wzór Chrystusa stać się „znakiem sprzeciwu” Tak sprzeciw nie oznacza ucieczki i uniku, nie oznacza obojętności i wycofania się z trudnych sytuacji, jakie niesie ze sobą życie społeczne. Ale byłby przejawem nieodpowiedzialności brak tego sprzeciwu wobec wielu zjawisk, które jawią się jako „grzechy społeczne” czy nawet „struktury grzechu” Taki sprzeciw jest często wędrowaniem pod prąd, jest niezgodą na postawy konformistyczne i na – być może niekiedy wygodne – kompromisy.

Niektórzy wyrażają obawy, że głoszenie radykalizmu ewangelicznego utrudni lub wręcz uniemożliwi dialog ze światem. Tymczasem Jan Paweł II jest przekonany, że da się pogodzić „świeckość świata z radykalizmem Ewangelii” Co więcej, przywołując słowa Pawła VI, stwierdza, że taką wizję konfrontacji między rozumem i wiarą przedstawił już św. Tomasz, „dzięki czemu uniknął nienaturalnej skłonności do odrzucenia świata i jego wartości, nie uchybiając przy tym bynajmniej najwyższym i niepodważalnym wymogom porządku nadprzyrodzonego”²²

*

To wszystko, co zostało tu powiedziane o granicach kompromisu, a jednocześnie o wezwaniu do nierezygnowania z wymagań radykalizmu ewangelicznego, jest wielkim wyzwaniem, które dzisiaj odnosi się najpierw do Kościoła.

²⁰ VS 95.

²¹ Por. DiM 6.

²² FR 43.

Kiedy Jan Paweł II w adhortacji poświęconej Kościołowi w Europie wzywał go, by przekazywał Ewangelię nadziei, nie bał się ukazać z czym zwraca się Chrystus do naszych Kościołów, których życie wewnętrzne jest nieraz naznaczone „obecnością poglądów i mentalności nie do pogodzenia z tradycją ewangeliczną [...] i – co jeszcze niebezpieczniejsze – występują w niej niepokojące przejawy zeświecczenia, utraty pierwotnej wiary, kompromisu z logiką tego świata. Nierzadko wspólnoty nie mają już dawnej miłości (por. Ap 2, 4)”²³ Wspólnoty kościelne, które zmagają się ze słabościami, trudnościami i sprzecznościami, powinny na nowo poddać się osądowi Chrystusa, by na nowo stać się Jego Oblubienicą.

Wszyscy członkowie Kościoła katolickiego powinni pytać za św. Pawłem: „Któż nas może odłączyć od miłości Chrystusowej?” W obliczu licznych pokus współczesnego świata, zwłaszcza tych, które łączą się z „ułatwiający” życie kompromisami, trzeba uczynić wszystko, by pozostać wiernym Bożej miłości, której wyrazem są także Boże przykazania. Chrystus potrzebuje naszego świadectwa wierności aż do końca. Dlatego każdy z nas powinien się szczerze zastanowić: „Czy moje życie wyraża wiarę silną, pewną i radosną, czy jest raczej przykładem chrześcijaństwa letniego, zniekształconego przez kompromisy i doraźne ustępstwa?”²⁴

Nasze osobiste świadectwo nabiera mocy, kiedy jest świadectwem całego Kościoła. Ten Kościół, obecny w świecie dzisiejszym, nie może zatracić swojej tożsamości, głosząc niestrudzenie Ewangelię Chrystusa: „Głosząc tę Ewangelię nie powinniśmy się lękać sprzeciwów i niepopularności, ale odrzucać wszelkie kompromisy i dwuznaczności, które upodobniłyby nas do tego świata (por. Rz 12, 2). Mamy być w świecie, ale nie ze świata (por. J 15, 19; 17, 16), czerpiąc moc z Chrystusa, który przez swoją śmierć i zmartwychwstanie zwyciężył świat (por. J 16, 33)”²⁵

²³ EiE 23.

²⁴ Orędzie: *Wiara i działalność misyjna Kościoła* (1996) nr 6. OsRomP 17:1996 nr 7-8 s. 6.

²⁵ EV 82.

BIBLIOGRAFIA

I. Nauczanie Kościoła:

- J a n XXIII: Enc. *Mater et Magistra* (1961); Enc. *Pacem in terris* (1963).
 P a w e ł VI: Enc. *Ecclesiam suam* (1964).
 J a n P a w e ł II: Enc. *Veritatis splendor* (1994); Enc. *Evangelium vitae* (1995);
 Adh. *Familiaris consortio* (1981).
 Kongregacja Nauki Wiary: Nota doktrynalna dotycząca pewnych kwestii związanych z udziałem i postawą katolików w życiu politycznym (2002).

II. Inne:

- H ö r m a n n K. Kompromiß. W: Lexikon der christlichen Moral. Wien: Tyrolia Verlag 1976 kol. 902-906.
 T i s c h n e r J.: Między moralnym kompromisem a utopią. „Znak” 29:1977 nr 280 s. 1103-1121.
 O l e j n i k S.: Jedność Kościoła a pluralizm życia chrześcijańskiego. Warszawa 1982.
 J u r o s H. Możliwość pluralizmu etycznego. „Communio” 3:1983 nr 2 s. 90-102.
 G ó r a l c z y k P.: Kompromis etyczny. SThV 35:1997 nr 1 s. 171-184.
 M r o c z k o w s k i I.: Kompromis (3. W teologii moralnej). EK T. 9. Lublin: KUL-TNKUL 2002 kol. 487-488.
 G ó r a l c z y k P.: Kompromis. W: Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne 2005 s. 260-264.
 N a g ó r n y J.: Radykalizm ewangeliczny. W: Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego s. 454-458.

THE MORAL LIMITS OF COMPROMISE

S u m m a r y

The author stresses the increasing tendencies for compromises, which may, unfortunately, blur moral limits. On the one hand he emphasises the need for various compromises; on the other he points at the danger to blur the boundaries between good and evil, and thereby to deform conscience.

Pointing at the decency of compromise, the author shows on the one hand the necessity to distinguish evil itself from a person who commits evil. He focuses on the realism of the

Christian vision of man, therefore the inner dilemma which makes that a person must sometimes go a long way to accomplish the ideal given by a moral norm. He refers to John Paul II's „law of gradation” which cannot be mistaken with the relativistic conception of the „gradation of law” He lays special emphasis on the limits of compromise determined by the respect for the full dignity of the human person, his basic rights, especially the right to live.

A certain novelty here is to interpret the issue of compromise in the spirit of a call for evangelical radicalism. The author believes that it is only in this light that the Christian may thoroughly recognise the moral and at the same time religious limits of compromise.

Translated by Jan Kłós

Słowa kluczowe: kompromis, dialog, prawo stopniowości, godność człowieka, prawo do sprzeciwu, radykalizm ewangeliczny.

Key words: compromise, dialogue, law of gradation, dignity of the person, right to protest, evangelical radicalism.