

KS. IRENEUSZ MROCZKOWSKI
Lublin–Płock

WYBÓR DOBRA CZY ZŁA?

Tylko na pierwszy rzut oka wydaje się, że odpowiedź na wyżej postawione pytanie jest oczywista. Nie chodzi przy tym tylko o „rewizjonistyczne”¹ poglądy niektórych teologów moralistów, odchodzących zdecydowanie od tradycyjnego traktowania tzw. źródeł moralności aktu ludzkiego². Jeśli porównuje się ich twierdzenia o autonomii ludzkiego działania i twórczej roli rozumu w odkrywaniu prawdy czynu ludzkiego z poglądami np. postmodernistów, wydają się one przestarzałe i dziecinnie niewinne.

Oto okazuje się, że nie ma już ścisłego lub koniecznego związku między nauką, oświeceniem publicznym i postępem społecznym. Wielkie opowieści modernistów o Rozumie, Prawdzie, Postępie i Autonomii są totalizującym, logocentrycznym projektem, dostarczającym apodyktycznej prawdy i złudnego racjonalizmu³. Jednostka ludzka, zanurzona w zmieniającej się rzeczywistości, nie tyle uczestniczy w dramacie alienacji, co w ekstazie komunikacji. „Wszelki wzór, jaki może się wyłonić z przypadkowych ruchów autonomicznych podmiotów działania jest tak samo przypadkowy i nieumotywowany, jak coś co mogłoby pojawić się zamiast niego lub co usiłowałoby go zastąpić, a jeśli nawet tak, to tylko na jakiś czas. Wszelki porządek, jaki da się odkryć, jest zjawiskiem lokalnym, płynnym i przejściowym. Jego istotę oddać może metafora wirów pojawiających się w nurcie rzeki zachowujących swój kształt jedynie przez

¹ Por. T. Ś l i p k o SJ. *Filozoficzne aspekty moralności aktu ludzkiego w encyklice „Veritatis splendor”* W: *W prawdzie ku wolności. W kręgu encykliki „Veritatis splendor”* Red. ks. E. Janiak. Wrocław 1994 s. 247.

² Pogłębioną analizę poglądów Schüllera, Fuchsa, Demmera, Knauera w kwestii moralności aktu ludzkiego przedstawia ks. A. Szostek w pracy: *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*. Rzym 1990.

³ Por. Z. M e l o s i k. *Postmodernizm i edukacja*. „Kwartalnik Pedagogiczny” 1993 z. 1(147) s. 24.

stosunkowo krótki czas, kosztem nieustającego metabolizmu i stałego odnawiania treści”⁴

Niektórzy widzą w tak pojętej idei postmodernizmu szansę na otwarcie polskiej szkoły na akceptację „ambiwalencji i nieczytelności społecznego świata” Według T. Szkudlarka, adiunkta w Instytucie Pedagogiki Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego, należy podjąć szerokie działania edukacyjne, aby zdobyć się na „postmodernistyczną zabawę, karnawał różnic, na śmiech w obliczu niepewności”⁵

Może byłoby to i atrakcyjne, gdyby życie było tylko zabawą albo – jak chcą niektórzy postmoderniści – grą cieni. Ludzie są jednak realni, a ich miłość, cierpienia, doznawanie niesprawiedliwości oraz nadzieja rzeczywiste. Dlatego z całą powagą katolicki moralista musi zastanowić się nad proponowanymi dzisiaj sposobami refleksji nad zdolnością do wyboru między dobrem i złem.

I. WYBÓR JAKO SAMO-USTANOWIENIE?

Jeśli mamy poważnie potraktować życie człowieka, nie należy zamykać oczu ani na twierdzenia postmodernistów, ani też na konsekwencje ich twierdzeń. Czy w świetle konieczności konkretnego wychowania człowieka można się zgodzić na „zabawę” znudzonych filozofów? Czy można zaakceptować mniej czy bardziej uświadomione konsekwencje „pedagogiczne” ich zabawy. Są one przecież ewidentne: „szkoła dokonuje gwałtu na tożsamości jednostek i grup”; „żadne dziecko nie potrzebuje, by je ktoś wychowywał”; „kto kocha dzieci, ten ich nie wychowuje”⁶

Pomijając bardziej szczegółowe analizy tych twierdzeń warto zwrócić uwagę, iż postmoderniści nie milczą na temat konieczności wyboru. Podkreślają przy tym dominującą rolę środowiska, w którym żyje jednostka ludzka. „O ile cele oferowane są raczej jako potencjalnie pociągające niż obowiązujące, a wybory zasadzają się bardziej na atrakcyjności niż zniewalającej sile przymusu, o tyle zadania życiowe rozpadają się na serie wyborów. Seria nie jest przed-ustrukturyowana lub przedustrukturyowana jedynie w słaby, niczego nie przesądzający sposób. Z tych właśnie powodów wybór, poprzez który życie ludzi jest konstru-

⁴ Z. B a u m a n. *Socjologiczna teoria postmoderny*. W: *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*. Red. A. Zeidler-Janiszewska. Warszawa 1991 s. 9.

⁵ *Post-socjalistyczna edukacja a filozofia postmodernizmu*. „Kwartalnik Pedagogiczny” 1993 z. 1(147) s. 52.

⁶ Por. J. K a r g u l. *Czy szkoła ma ulegać postmodernizmowi?* „Kwartalnik Pedagogiczny” 1993 z. 1(147) s. 55.

owane i utrzymywane, najlepiej może być charakteryzowany [...] jako sumowanie się procesu samo-ustanowienia”⁷

Wobec tak sformułowanego stanowiska etyk staje bezradny. Na czym polega owo „sumowanie się procesu”, który jest jednocześnie wyborem? Jaką treść niosą przesądzające o zadaniach życiowych „ustrukturowane serie wyborów”? Najważniejsze jest wszakże owo „samo-ustanawianie”, które przypomina niektóre wyrażenia współczesnych personalistów i egzystencjalistów. Wprawdzie „samoustanawianie się człowieka” w ujęciu postmodernistów niewiele ma wspólnego z ujęciami teologów, głoszących dzisiaj prawdę o twórczym rozumie, autonomii człowieka i pierwszeństwie wolności przed naturą, ale przecież pamiętać należy, że postmoderniści rozczarowali się do scjentyzmu, racjonalizmu i neopozytywizmu. Czyżby „unaukowienie” etyki, które szło w parze z odrzuceniem prawa natury, obiektywności w poznaniu etycznym i bezwzględności dobra moralnego nie miało wystarczyć współczesnemu człowiekowi. Okazuje się, że dzisiaj znowu potrzebne są nowe formy wiedzy moralnej; pojęcie obiektywności należy zastąpić tzw. częściowymi epistemologiami, które uwzględniają „poznawanie przez uczestnictwo w konkretnych relacjach społecznych, przez posługiwanie się własnym ciałem, przez nawyki, intuicje, popędy, uczucia”⁸.

Co to wszakże ma wspólnego z etyką? Jeśli nawet postmodernista nie musiałby czuć się zakłopotany tym pytaniem, to mimo wszystko pozostaje problem wyboru. Nie można przejść obojętnie wobec pytań, które stawia J. Kargul: „Czy dewaloryzacja ogólnych i uniwersalnych wartości, szczególnie tych, które uosabiane są przez instytucje, prawa, symbolikę i zwyczaje, nie spowoduje załamania równowagi kulturowej i politycznej, która stanowi rację bytu demokratycznego? Czy bezkrytyczny pluralizm, totalna otwartość i relatywizm są możliwe do zaakceptowania w sytuacji szkoły, a jeżeli tak, to czy w konsekwencji nie spowodują tragicznego w swoich skutkach obniżenia kondycji moralnej i intelektualnej młodych ludzi?”⁹

II. PRZEDMIOT SPORU WŚRÓD TEOLOGÓW

Jakkolwiek nie można całkowicie utożsamiać poglądów tzw. „rewizjonistów” teologicznomoralnych z twierdzeniami postmodernistów to zbliża ich powątpie-

⁷ B a u m a n. *Socjologiczna teoria postmoderny* s. 5.

⁸ T. S z k u d l a r e k, B. Ś l i w i e r s k i. *Wyzwania pedagogiki krytycznej i antypedagogiki*. Kraków 1992 s. 78.

⁹ K a r g u l, jw. s. 57

wanie w możliwość poznania obiektywnej prawdy moralnej, wynikające z lęku przed „tyranią wartości” Postmoderniści i ich sympatycy piszą z uznaniem o „akceptacji ambiwalencji”, o „nieczytelności społecznego świata”, o „lęku przed ostatecznymi rozwiązaniami” i o konieczności odkrycia „opresyjnych wymiarów naszych społecznych dążeń” Boją się przemocy i gwałtu, czyhającego „za nawoływaniem do patriotyzmu, oczyszczenia szeregów i respektowania uniwersalnych wartości”¹⁰.

Jeden z niemieckich teologów, oceniając encyklikę *Veritatis splendor*, pisze: „Encyklika nie poświęca ani jednej myśli »cenie«, którą trzeba płacić za systemy moralności, które tak mocno podkreślały swój charakter prawny, obiektywny, stałą ważność i bezwyjątkową moc wiążącą, aż do męczeństwa. Cena ta znana jest dzisiaj dobrze szerokiej opinii publicznej: w dziejach składały się na nią ubezwłasnowolnienie, dyscyplinowanie, a także różnego rodzaju psychiczne skrzywienia, dzisiaj jest nią często podwójna moralność, która pragnie na użytek zewnętrzny udawać coś, czego w rzeczywistości dawno już nie ma”¹¹

To właśnie po to, aby uwolnić moralność chrześcijańską od „pokusy nadgorliwości”, niektórzy teologowie odróżniają dobro moralne od dobra pozamoralnego, przeciwstawiają deontologizmowi neotomistycznemu teleologiczną strukturę aktu moralnego, poddają rewizji podłoże zasady podwójnego skutku i aktów wewnętrznie złych *ex obiecto*¹².

Jak wiadomo, według tradycyjnej etyki chrześcijańskiej, moralność ludzkiego czynu zależy przede wszystkim od jego przedmiotu. Natomiast czynnikami wtórnymi i przypadłociowymi są okoliczności, głównie zaś cel sprawczy czynu¹³ Warto przy tym zauważyć, że w tradycyjnej etyce chrześcijańskiej uwzględniało się specyfikę aktu złożonego, o którego moralnej wartości decydował także cel działania podmiotu. Ojciec Woroniecki pisał: „Podkreślając tak stanowczo, że wartość moralna każdego naszego uczynku zależy od przedmiotu w odniesieniu do natury ludzkiej, zakładamy fundament moralności zupełnie przedmiotowej, a przez to mogącej mieć wartość powszechną i niezmienną. A jednak daleko jesteśmy od systemów heteronomicznych, gdyż norma moralności, z którą przedmioty naszych czynów zestawiamy, nie jest czymś zewnętrznym, ale przeciwnie, czymś najbardziej wewnętrznym, stanowiącym o naszej istocie i to nas chroni od niedomagań heteronomizmu, od moralności konwen-

¹⁰ S z k u d l a r e k. *Post-socjalistyczna edukacja* s. 52.

¹¹ K. H i l p e r t. *Glanz der Wahrheit: Licht und Schatten. Eine Analyse der neuen Moralencyklika*. „Herder-Korrespondenz” 1993 nr 12 s. 613.

¹² Por. S z o s t e k, jw. s. 168-244.

¹³ Por. T. Ś l i p k o SJ. *Etos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej*. Kraków 1974 s. 120-150. Por. także J. W o r o n i e c k i OP. *Katolicka etyka wychowawcza*. T. I. Lublin 1986 s. 254-273.

cjonalnej, krępującej z zewnątrz, a nie wypływającej z sumienia. W dziedzinie poznania natomiast norma ta jest czymś zewnętrznym, czego sami nie wytwarzamy sobie, lecz co poznajemy jako coś, co jest nam dane w naturze i czego przeto nie wolno nam zmieniać wedle naszej woli [...]”¹⁴.

Tutaj znajduje się przedmiot sporu. Wielu współczesnym teologom nie wystarczy tradycyjna nauka o okolicznościach czynu (kto, co, czym i z czego, jak, gdzie, kiedy i dlaczego), ani też neoscholastyczne sformułowanie zasady o podwójnym skutku¹⁵. Współcześni katolicy teleologisci „wysuwają na czoło zgodność ludzkich czynów z celami, do których zmierza działający podmiot i z wartościami, które on przez swe działanie chce osiągnąć. Kryteria oceny słuszności moralnej działania są formułowane w oparciu o bilans poza-moralnych czy przed-moralnych dóbr, będących następstwem działania i odpowiadających im poza-moralnych czy przed-moralnych wartości. Według niektórych określone postępowanie miałoby być słuszne lub niesłuszne w zależności od tego, czy jest ono w stanie wytworzyć, jako swój skutek, stan rzeczy lepszy dla wszystkich osób, których dotyka: postępowanie byłoby zatem słuszne w miarę »maksymalizowania« dobra a »minimalizowania« zła”¹⁶.

Nietrudno zauważyć, że u podstaw takiego stawiania sprawy leży określona koncepcja wolności człowieka. Ocena moralna czynu zależy od tego, czy realizuję moją wolność, moje samostanowienie. Dobra należące do natury człowieka, pojętej jako podłoże, siedlisko, zespół warunków służących wolności, nazywane są dobrami poza- lub przed-moralnymi. Na płaszczyźnie „samostanowienia” siebie człowiek powinien uwzględniać strukturę dóbr przed- czy poza-moralnych, ale ostateczny cel oraz kryterium wyboru zależy od jego wolnej, nie skrupowanej żadną prawdą natury woli.

Właśnie na podstawie tak rozumianej wolności i roli rozumu w wyborze niektórzy współcześni moralisci nie widzą racji, w imię których należałoby w każdej sytuacji negatywnie ocenić związek homoseksualistów, samobójstwo, eutanazję czy aborcję. Zawsze bowiem można znaleźć okoliczności, które usprawiedliwią te czyny z punktu widzenia osobowej wolności człowieka, nie zakazanej wszakże w naturze osoby. Ślipko słusznie wskazuje, że takie ustawienie sprawy pozbawia ludzki rozum treściowych elementów wyboru. „Nie to bo-

¹⁴ Jw. s. 262.

¹⁵ Podręczniki neoscholastyczne wymieniały cztery warunki, które muszą być spełnione, aby czyn był dopuszczalny: a) sama czynność nie powinna być przedmiotowo moralnie zła (a przeto powinna być albo moralnie dobra, albo przynajmniej obojętna); b) intencja podmiotu działającego powinna być dobra; c) dobry skutek powinien równie bezpośrednio wpływać, jak zły; d) konieczna jest racja stosunkowo poważna, skłaniająca do działania (A. B o r o w s k i. *Teologia moralna*. Cz. I. Lublin 1960 s. 111-112).

¹⁶ J a n P a w e ł II. *Veritatis splendor*. Watykan 1993 nr 74.

wiem jest najgorsze, że rozum wymyślił obozy, eksterminację narodów i wiele innych form zniewolenia i zatruwania ducha ludzkich jednostek, ale to, że ten sam »rozum« – manipulując odpowiednio ideą sprawiedliwości i godności człowieka – wszystkie te ewidentne nadużycia moralne na swój sposób »usprawiedliwia«¹⁷

Oczywiście, nie może być mowy o tym, że niektórzy teologowie współcześni usprawiedliwiają obozy koncentracyjne. Wielu z nich przeciwstawia „autentyczną” wolność niedojrzałemu „widzi-mi-się”; inni zwracają uwagę na kryteria słuszności określonego czynu opierając się na przewidywanych jego skutkach. Inni wreszcie porównując wartości i dobra osiągnięte, koncentrują się na proporcjach pomiędzy skutkami dobrymi i złymi. Mają na względzie „»większe dobro« lub »mniejsze zło«, którego zaistnienie jest możliwe w danej sytuacji”¹⁸.

Problem leży więc nie w tym, że współcześni moralści zapominają o konieczności wyboru między dobrem i złem. Problem leży w tym, że proponowane przez nich stanowisko nie chroni przed takimi konstrukcjami etycznymi, które mogą dopuszczać usprawiedliwienie zła. Wmontowany w ich twierdzenia subiektywizm jest wyjątkowo podatny na kapitulację przed własnymi pożądaniami oraz strukturami życia społecznego. Etyka zamienia się wtedy w prakseologię czy logikę chcenia. W dalszej kolejności brakuje jej argumentów w dyskusji z postmodernistami.

III. LĘK I UCIECZKA PRZED ZŁEM

Aby lepiej zrozumieć rozgrywającą się na naszych oczach batalię o właściwy wybór etyczny w teologii chrześcijańskiej, należy zatrzymać się przy współczesnej dyskusji o złu moralnym. Sytuacja jest bowiem bardzo charakterystyczna. Z jednej strony chrześcijańskie ideały etyczne oskarża się o powodowanie ubezwłasnowolnienia, podwójną moralność, nadmierny obiektywizm. Z drugiej strony chrześcijanie bronią się wskazując na to, że bez ideałów, wartości i zakazów następuje brutalizacja obyczajów, wyprzedaż wartości i w konsekwencji większe zło.

Argumenty można znaleźć po jednej i drugiej stronie. Nie zawsze bez racji niektórym chrześcijańskim teologom zarzucało się dogmatyczny i pedagogiczny rygoryzm, kazuistyczne podejście do poszczególnych grzechów, indywidualizm nie uwzględniający wymiaru społecznego zła. Nie zawsze uwzględniano etapy

¹⁷ *Rola rozumu w kształtowaniu moralności*. „*Studia Philosophiae Christianae*” 24:1988 nr 1 s. 131.

¹⁸ *Veritatis splendor* nr 75.

rozwoju psychicznego człowieka i w związku z tym pojawiła się nieostrożność w podejściu do problemu winy, zbyt duża koncentracja na grzechach związanych z seksualnością, zaniedbywanie grzechów społecznych¹⁹

Dzisiaj w większości zaniedbania te zostały naprawione. Tymczasem krytycy chrześcijańskiego dyskursu o złu nie zaproponowali adekwatnych sposobów jego opanowania. Niestety, nie przyniosły właściwych owoców twierdzenia tzw. „mistrzów podejrzliwości”: Freuda, Marksa i Nietzschego. Freud zrywając maskę cnoty pozostał z kłębowiskiem libido. Marks zniszczył ideę dobra wspólnego, pozostawił zaś walkę klas. Nietzsche wyśmiał miłość i pozostała mu nieokiełznana woła mocy. Wszyscy trzej postawili znak zapytania nad centrum człowieka, jego sercem. Agresja, pożądlivość i chciwość stały się dla nich ostatecznymi kryteriami antropologii i etyki. Skutkiem tego, niestety, nie stała się, jak chcą postmoderniści, ludyczna lekkość bytu, ale obozy koncentracyjne i tragedie zdeorientowanych i zniewolonych ludzi.

Formułując pozytywny program wyzwolenia ze zła, etycy chrześcijańscy nie mogą zapomnieć o własnych zaniedbaniach, ani też dać się uwieść nihilistycznej lekkości haseł postmodernistycznych. Właśnie teraz w Polsce rozlewa się szeroko fala dyskusji o złu, w której niestety ułamki prawdy mieszają się z totalizującą krytyką Kościoła i bezradnością wobec problemu²⁰. Oskarżając Kościół o wpajanie poczucia winy na ogół zapomina się o tym, co napisał J. Delumeau we wstępie cytowanego często dzieła: *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII-XVIII w.*²¹ Autor pisze: „My, ludzie schyłku XX w., mamy wszelkie powody, by zachować skromność, kiedy ogarnia nas pokusa i chcemy »wpoić poczucie winy« duchownym, którzy niegdyś je szerzyli. Nasza epoka nieustannie mówi o »wyzbywaniu się poczucia winy« nie dostrzegając, że nigdy jeszcze nie wpajano drugiemu człowiekowi tak mocno poczucia winy jak dzisiaj”²².

O zło oskarża się innych albo same struktury psychiczno-społeczne. Wystarczy przypomnieć twierdzenia współczesnych ewolucjonistów moralnych (socio-biologia), niektórych psychoanalityków czy socjologów. Syntetycznie pisze na ten temat Jan Paweł II: „Tak więc na podstawie niektórych twierdzeń psychologii, troska, by nie obciążać winą czy nie hamować wolności prowadzi do nie-

¹⁹ Por. M. S i e v e r n i c h. *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*. Frankfurt am M. 1982 s. 17.

²⁰ Warto zwrócić uwagę na 5 nr „Nowej Res Publici” z 1994 r. W artykułach H. Grynberga, H. Zaremskiej, N. Janion jest tyle samo słusznych myśli, wziętych na ogół z dzieł J. Delumeau, J. Tazbira, Z. Baumana, J. Brach-Czaina, co natrętnych uogólnień i pospiesznych oskarżeń. Eseistyczny styl rozważań o złu niestety nie wyjaśnia ani pojęć, ani odpowiedzialności.

²¹ Przeł. A. Szymanowski. Warszawa 1994.

²² Tamże s. 10.

uznawania w żadnym wypadku jakiegokolwiek uchybienia. Wskutek niewłaściwej ekstrapolacji kryteriów wiedzy socjologicznej dochodzi się [...] do zrzucenia na społeczeństwo wszelkich win, od których uwalnia się jednostkę. Podobnie pewien rodzaj antropologii kulturalnej, poprzez wyolbrzymianie skądinąd niezaprzeczalnych uwarunkowań i wpływów środowiskowych i historycznych oddziaływających na człowieka, nazbyt ogranicza jego odpowiedzialność, nie uznając, że człowiek jest zdolny do wykonywania aktów prawdziwie ludzkich, a zatem nie uznaje możliwości popełnienia grzechu”²³

Jeśli więc mamy reagować na zło w nas i wokół nas, należy w teologii katolickiej zmierzyć się z twierdzeniami psychologów, umieć zauważyć uwarunkowania socjologiczne i kulturowe. Nie oznacza to zapomnienia o odpowiedzialności indywidualnej, ani tym bardziej likwidacji norm w imię budowania moralności bez winy. Taka bowiem nie istnieje, odkąd człowiek jest osobą.

IV. TRUD POZNAWANIA PRAWDY ETYCZNEJ

Ostatecznie wybór dobra, a nie zła, staje się możliwy jako pokonywanie trudu poznawania prawdy etycznej. Ma rację ks. Węclawski, gdy pisze, że „prawda jest zawsze bardziej pytaniem niż odpowiedzią”²⁴ Prawda etyczna pozostanie pytaniem dla każdego indywidualnego sumienia. Niemniej na pytanie to trzeba znaleźć odpowiedź. Nie można żyć tylko pytając. Jeśli dzisiaj wielu teoretyków moralności powątpiewa w możliwość poznania prawdy, to przecież nie zwalniają się od codziennych wyborów, planów życiowych i sposobów przeżywania własnych wątpliwości.

Właśnie dlatego rodzi się postulat pierwszy. W teologii moralnej trzeba uwzględnić psychologiczne, socjologiczne i kulturowe osiągnięcia nauk o człowieku. „Uwzględnić” nie znaczy poprzestać, ponieważ wtedy zrezygnowalibyśmy z etyki. Uwzględnić to znaczy poznać realną naturę – strukturę człowieka, wraz z uwarunkowaniami natury psychologicznej i społecznej²⁵

Wiąże się to z koniecznością przezwyciężenia dualistycznej wizji człowieka, nazbyt radykalnie oddzielającej sferę ludzkiego ducha (wolności) od jego cielesnego podłoża. „Cała osoba, włącznie z ciałem, zostaje powierzona samej sobie i właśnie w jedności duszy i ciała jest podmiotem własnych aktów moralnych. Prowadzona przez światło rozumu i wspomagana przez cnotę odkrywa we włas-

²³ J a n P a w e ł II. *Reconciliatio et paenitentia*. Watykan 1984 nr 18.

²⁴ *Prawda jest pytaniem*. „Znak” 46:1994 nr 465 s. 99.

²⁵ Por. *Veritatis splendor* nr 33.

nym ciele znaki, które są zapowiedzią, wyrazem i obietnicą daru z siebie, zgodnie z mądrością i zamysłem Stwórcy”²⁶

Zrealizowanie tych postulatów *Veritatis splendor* nie dokonuje się poprzez powtarzanie neoscholastycznych formuł o celu i środkach działania moralnego. Tak jak samo pojęcie natury osoby musi się wyjaśnić w konfrontacji ze współczesnym myśleniem ewolucjonistycznym, tak podmiot działania moralnego (osoba) nie może zostać opisany bez szeroko rozumianej cielesności²⁷

Cielesność człowieka wyraża znacznie więcej niż materialność ludzkiego ciała. Cielesność jest wyrazem samostanowienia człowieka w świecie, czasie i historii. Uwzględnia tym samym wszelkie uwarunkowania psychiczno-społeczne, a przede wszystkim otwiera się na analizę popędów ludzkich, uczuć i lęków. Dlatego we współczesnym chrześcijańskim opisie osoby nie może zabraknąć uwzględnienia oprócz rozumu – zaufania podstawowego, oprócz wolności – lęków ludzkich.

Cielesność człowieka przejawia się w trudzie istnienia, mimo lęku przed śmiercią, winą i bezsenssem. Dążąc do wypełnienia swego przeznaczenia człowiek potrzebuje drugiego człowieka, ale ostatecznie odnajduje prawdziwy obraz siebie tylko wtedy, gdy ma odwagę zaryzykować ofiarę z siebie, czyli przeżyć miłość. W miłości okazuje się najwyższa moc ducha. Wtedy też cielesność odsłania najpełniej piękno i bogactwo osoby.

Jeśli w osobie ludzkiej odkrywa się napięcie między niepowtarzalnością (odosobnienie) i otwarciem na innych, świat i historię (zaufanie podstawowe), to w doświadczeniu Jezusa Chrystusa można znaleźć ostateczne rozwiązanie tajemnicy osoby i jej wyborów moralnych. Starobiblijna wypowiedź o stworzeniu człowieka na obraz Boży musi być odczytana poprzez Pawłową wizję Chrystusa jako „obrazu Boga Niewidzialnego” Jezusowe posłuszeństwo, które stało się „miłością do końca”, buduje ludzką osobowość poprzez wiarę, nadzieję i miłość.

Ludzka potrzeba zaufania znajduje wypełnienie w Bogu Miłości, który umożliwia samostanowienie człowieka, mimo lęku przed pustką i bezsenssem. Oprócz wiary, człowiek musi zdecydować się na dar z siebie; musi przezwyciężyć egoizm, a logikę prawa zastąpić logiką daru, czyli nowego prawa w Duchu Świętym. Tylko miłość zakładająca ciągłe nawrócenie, wyzwala od lęku przed winą i potępieniem.

Wreszcie nie można zapomnieć o trzecim dynamizmie osoby: nadziei. Ostatecznie rodzi się ona ze spotkania z Duchem Świętym, którego dary posiada

²⁶ Tamże nr 48.

²⁷ Por. Ks. I. M r o c z k o w s k i. *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*. Płock 1994.

chrześcijanin. Dzięki nim oczekuje odkupienia swego ciała (por. Rz 8, 23-24). Wyzwała go to z lęku przed śmiercią i przemianami.

Takie ujęcie osoby pozwala łatwiej zrozumieć istotę pożądlivosti, poczucie winy, wstydu i żalu. A to są przecież podstawowe składniki ludzkiej woli, która zawsze operuje na konkretnym podłożu. Nie eliminują one ani kategorii celu, ani intencji, czy motywu działania. Pozwalają osadzić samozrozumienie człowieka na konkretnych dynamizmach czy – mówiąc dokładniej – wykorzystać je w realizacji człowieczeństwa otwartego na Boga. Owo człowieczeństwo pojmuje się jako trud istnienia, który wymaga „męstwa bycia”, bo przecież zawsze pozostaje napięcie między tym, kim człowiek jest, a tym, kim powinien być.

Dla chrześcijanina „powinno” (*debitum*) znajduje wypełnienie w odkupieńczej działalności Jezusa Chrystusa. Przestrzeń życia i wyborów chrześcijanina sytuuje się między odkupionym stanem człowieka i lęklwym sposobem jego realizacji. Nie wystarczy tu jakaś nieokreślona opcja fundamentalna, sam dyskurs o podmiocie i przedmiocie działania, kalkulacja środków i metod²⁸.

Potrzebny jest adekwatny opis osoby jako podmiotu działania moralnego, żmudna analiza wszystkich dynamizmów działania, odwaga przyznania się do tego, że jesteśmy bytami skończonymi, a jednak zdolnymi do przewyciężenia własnych lęków. Pięknie mówi o tym T. Anatrella: „Celem moralności jest też budzenie człowieka do jego własnego życia wewnętrznego, zwracanie się tam, gdzie powstają pierwsze wybory życiowe i gdzie spójność osoby i norm powszechnych spotyka się – u wierzących – z doświadczeniem wiary w Boga, a nie jakimś regulaminem, który należy zaaplikować z zewnątrz i bez refleksji nad sobą”²⁹

DIE WAHL DES GUTEN ODER DES BÖSEN?

Z u s a m m e n f a s s u n g

Es gibt mindestens zwei Ursachen dafür, daß die Reflexion über die Wahl zwischen Gut und Böse in der modernen Ethik unklar ist. Die erste bringt der Postmodernismus mit sich, der den Begriff der Objektivität durch partielle Epistemologien ersetzt, die vom Szientismus, Rationalismus und Neupositivismus enttäuscht sind.

²⁸ Por. tamże s. 262-263.

²⁹ *Czy moralność może obejść się bez psychoanalizy? Rozmowa z Tony Anatrellą.* „Znak” 46:1994 nr 465 s. 102.

Die zweite Ursache liegt im Verzicht auf eine angemessene Beschreibung des sittlich Bösen. Man versucht es heute in den Sozialstrukturen, im Unterbewußtsein und in der Philosophie vom Menschen zu lokalisieren.

Auf diesem Hintergrund verweist der Autor auf die Postulate, die sich aus der Diskussion über *Veritatis splendor* ergeben. Notwendig ist eine angemessene Beschreibung der Person als Träger und Subjekt des sittlichen Handelns, eine genaue Analyse der leiblichen Triebkräfte des sittlichen Handelns. Ziel der Moral bleibt es, den Menschen zu seinem eigenen inneren Leben zu erwecken, sich an die eigene Subjektivität zu wenden, die offen ist für Glaube, Hoffnung und Liebe.

Übersetzt von Herbert Ulrich