

ANDRZEJ SZOSTEK

KU TEONOMII UCZESTNICZĄCEJ. WOLNOŚĆ A PRAWO W ŚWIECIE ENCYKLIKI „VERITATIS SPLENDOR”

„Ludzkie problemy najszerszej dyskutowane i rozmaicie rozstrzygane we współczesnej refleksji moralnej sprowadzają się wszystkie – choć na różne sposoby – do zasadniczej kwestii: do kwestii wolności człowieka” (VS, 31). Encyklika „*Veritatis splendor*” wzbudzała niemalże emocje jeszcze przed jej ogłoszeniem, dość żywe spory wokół niej toczą się do dziś, ale zapewne wszyscy skłonni byłibyśmy zgodzić się co do tego, że centralnym problemem współczesnej refleksji moralnej jest kwestia ludzkiej wolności. Warto pamiętać, że nie zawsze tak było. Dawne stanowiska i spory często się dziś wprawdzie interpretuje w bliskich nam kategoriach „filozofii wolności”, ale jest to właśnie współczesna interpretacja, niekiedy dość znacznie odbiegająca od oryginalnej myśli „uwspółcześnianego” w ten sposób autora. Dla św. T o m a s z a na przykład centralną kategorią refleksji teologiczno-moralnej było prawo, a nie wolność. O Doktorze Anielskim wspomina tu nie przypadkiem, encyklika bowiem wielokrotnie odwołuje się do jego przemyśleń pomagających rozpoznać wśród mnogich i przeróżnych prądów myśli współczesnej to, co jest zgodne ze „zdrową nauką” chrześcijańską.

Autorowi encykliki nie chodzi jednak o prosty nawrót do św. Tomasza. VS częściej jeszcze nawiązuje do Soboru Watykańskiego II, który Tomaszową doktrynę w wielu aspektach rozwinął i dopełnił. Encyklika w ogóle zdaje się próbować łączyć wodę z ogniem. Znaleźć w niej można: T o m a s z a i Vaticanum II, „egzystencjalne” rozważania biblijne i suchy język scholastyki, dysputy teoretyczne i postulaty ascetyczne, apel o osobiste dążenie do świętości i panoramę zadań Kościoła we współczesnym świecie. Tak wielostronne ujęcie problematyki moralnej czyni VS trudną w obiorze i naraża ją na krytykę z różnych stron, jest jednak konieczne, jeśli ma ona przedstawić zasadnicze zręby całej nauki Kościoła, w nawiązaniu do poglądów z tą nauką sprzecznych – a jest to jeszcze jedna „dwoistość” encykliki, bodaj najbardziej zasadnicza. „Katolicki” znaczy „powszechny”; nauczanie Kościoła katolickiego musi więc być

otwarte na wszelką prawdę, wszelkie aspekty omawianej rzeczywistości.

By przybliżyć zawarte w VS ujęcie relacji pomiędzy wolnością a prawem moralnym, trzeba najpierw przypomnieć kontekst historyczno-kulturowy, w którym uformowała się mentalność poddana w encyklice refleksji krytycznej (1) i skonfrontować tę mentalność z przypomnianymi w encyklice biblijnymi podstawami ludzkiej wolności (2). Na tym dopiero tle można będzie przedstawić powody, dla których Autora encykliki nie zadowala głoszona przez niektórych moralistów idea teonomicznej autonomii (3), choć jednocześnie podkreśla się w niej znaczenie „*twórczego posłuszeństwa*”, przez które człowiek potwierdza i rozwija swą wolność (4). Specyfikę ukazanego w encyklice prawidłowego stosunku człowieka do prawa moralnego oddaje bodaj najtrafniej określenie „*teonomia uczestnicząca*” (por. p.41), stąd tytuł niniejszego wystąpienia.

1. MIĘDZY APOTEOZĄ WOLNOŚCI A JEJ ZAPRZECZENIEM

„*Można z całą pewnością stwierdzić, że w naszych czasach ukształtowała się szczególna wrażliwość na kwestię wolności*” (VS, 31), powiada Papież. Początek „*naszych czasów*” umieszczać należy, jak sądzę, w epoce Oświecenia. To wtedy, u końca XVIII wieku, podniesiony został szczególnie dobitnie problem wolności. Został podniesiony zarówno przez Kanta i Woltera, jak i przez Robespierre'a we Francji, Kościuszkę w Polsce oraz Waszyngtona (z pomocą m.in. Kościuszki i Pułaskiego) w Ameryce. Wolność, równość, braterstwo – to hymn na cześć człowieka jakby na nowo odkrywającego swą wielkość. Kolejność tych słów nie jest przy tym obojętna. W imię wolności, która odróżnia człowieka od innych stworzeń i wyróżnia go wśród nich, trzeba zrównać wszystkich ludzi w ich prawach, burząc skomplikowany, hierarchiczny system plotów i pięt, którymi się ludzie między sobą poprzegradzali, biorąc za podstawę tak błahе różnice, jak urodzenie lub majątek. Ukoronowaniem zaś rewolucyjnie przywróconej równości społecznej miało być powszechne braterstwo, solidarnie łączące wszystkich braci w człowieczeństwie.

W płaszczyźnie polityczno-społecznej nie wszędzie i nie od razu ruch wolnościowy zakończył się sukcesem, w filozofii jednak i w całej kulturze duch wolności zapanował dość wyraźnie i dość trwale. Romantyzm pod wielu względami stanowi przeciwieństwo Oświecenia, ale nie z punktu widzenia promocji wolności. Przeświadczenie o tym, iż przysługuje ona każdemu człowiekowi i każdemu narodowi, że decyduje o jego (człowieka i narodu) szczególnej godności,

okazało się bardziej trwale niż tradycje i tendencje absolutystyczne, które próbowały dojść do głosu w Europie po upadku Napoleona. Wiosna Ludów, nowy układ polityczny po I wojnie światowej, niemal powszechna dekolonizacja od połowy XX wieku i także kariera ustroju demokratycznego – to tylko niektóre etapy i znamiona procesów wolnościowych, które zasięgiem swoim objęły prawie cały świat.

Co prawda, od początku proces ten naznaczony był niepokojącą dwuznacznością. Wzniosłe hasła Rewolucji Francuskiej nie uchroniły Francji od terroru wprowadzonego przez jej przywódców. Dekolonizacja stworzyła w wielu krajach okres długotrwałych, wyniszczających całe narody wałk plemiennych (Angola jest od 20 lat bolesnym tego przykładem). Dziś nikt nie wie, jak ugasić w byłej Jugosławii pożar nienawiści, który wybuchł po zerwaniu pęt socjalistycznego totalitaryzmu. Zdarzenia te pokazują, że narodowe lub społeczne wyzwolenie – postrzegane często przez uciskanych jako cel ich dążeń – jest wprawdzie koniecznym etapem rozwoju człowieka i społeczności, ale nie wyznacza jego kresu. Wolność jest po to, by jej użyć – a użyć jej można różnie, niekoniecznie dla dobra i szczęścia własnego i bliźnich. Brzmi to jak moralizatorski banał, ale banał ten godzi się przypomnieć w związku z powtarzаныmi i dziś hasłami wynoszącymi wolność na piedestał ostatecznego celu ludzkich dążeń.

Zresztą hasła te zawierają ziarno prawdy o tyle, że istotnie prawidłowe użycie wolności czyni sam jej podmiot bardziej wolnym. Kto miłuje, ten żyje dla umiłowanego – i w ten właśnie sposób potwierdza i ugruntowuje swą wolność. Mają więc rację ci, którzy upatrują w pełni wolności znak pełni człowieczeństwa; rzecz w tym tylko, by dostrzec i respektować paradoksalną drogę umacniania wolności poprzez jej podporządkowanie czemuś (lub komuś) innemu, poprzez jej „zatrącenie”: *„Bo kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je”* (Mt 16,25). Idąc z tymi słowami Chrystusa – a bardziej jeszcze za świadectwem Jego życia – tradycja chrześcijańska uznaje wy wpływające z miłości całkowite posłuszeństwo Bogu za najwznioślejszy akt wolności człowieka, ostatecznie go uszczęśliwiający.

Ale tu natrafiamy na inny aspekt zapoczątkowanej w Oświeceniu filozofii wolności. Wyrastała ona mianowicie w atmosferze dość wyraźnie antyreligijnej. Jak dalece wiązało się to z nadużywaniem religijnej retoryki przez monarchów absolutnych XVIII w. oraz z politycznym uwikłaniem Kościoła – to temat osobny, którego tu nie sposób rozwijać. Faktem jest, że oświeceniowe hasła wolnościowe miały często wydźwięk ateistyczny, w najlepszym razie deistyczny. Religię traktowano jako narzędzie ucisku, w Bożym prawie upat-

rywano czynnik zniewalający człowieka. Zdaniem Marksa, dokonana w niemieckiej filozofii krytyka religii dowiodła, iż „*religia jest to mianowicie samowiedza i poczucie samego siebie u człowieka, który siebie bądź jeszcze nie odnalazł, bądź już znowu zagubił*”¹

Obwieszczono więc – jawnie lub w sposób ukryty – „śmierć Boga”, którego miejsce miał odtąd zająć sam człowiek. Żeby jeszcze raz przywołać Marksa: jeśli dotąd człowiek Boga uznawał za swe słońce, to teraz trzeba, „*aby obracał się dokola samego siebie, a więc dokola swego rzeczywistego słońca*”². Usunięcie Boga oznaczało jednak usunięcie Tego, którego miłowanie dawać miało człowiekowi pełnię wolności i szczęścia. Oznaczać również musiało usunięcie transcendentnego fundamentu porządku, jakim rządzi się świat. „*Odrzucamy więc – pisze Engels – wszelkie próby narzucania nam jakiegś dogmatyki moralnej, jakiegoś rzekomego wiecznego, ostatecznego, niezmienionego odtąd prawa moralnego, pod pozorem, że świat moralny posiada również swoje trwale zasady, stojące ponad historią i różnicami narodowymi*”³. M a r k s i E n g e l s nie są dziś modni: kiedyś cytowano ich aż nazbyt często, ostatnio się ich wstydliwie pomija, tymczasem są oni świadomi pewnego myślenia, wyrosłego z całej ówczesnej atmosfery filozoficznej, wyrażają przy tym swe idee dość jasno i dobitnie.

Straciwszy ten fundament, prawo ludzkie opierać się mogło tylko na umowie społecznej, w której jedynym „argumentem” jest korzyść tych, którzy ją zawierają. Umowa jednak, która żadnej innej podstawy nie potrzebuje oprócz zgody umawiających się stron, może „usprawiedliwiać” wszystko, w szczególności może legalizować przemoc silniejszych względem słabszych. Tak oto otwarta została droga dla „realnego socjalizmu”, dla Jałty, a także dla legalizacji zabijania nienarodzonych. Myśmy mieli nieszczęście (i do pewnego stopnia nadal mamy) doświadczyć wszystkich tych skutków prawa opartego wyłącznie na umowie, która – z powodu nieuchronnie konfliktowego charakteru utylitarystycznie pojętych korzyści – prowadzić musi do uprzywilejowania jednych kosztem innych.

Taka filozofia państwa i prawa wyrasta, oczywiście, z odpowiedniej filozofii człowieka. Nie miejsce tu na analizę dróg, jakimi podąża, filozofia nowożytna i współczesna, trudno jednak zaprzeczyć, że znamionuje je skupienie uwagi na człowieku, którego nurt idealistyczny tak dalece wyposażył w twórczą aktywność, że jednocześnie

¹ K. M a r k s, *Przyczynek do heglowskiej krytyki filozofii prawa*, w: K. M a r k s, F. E n g e l s, *Dziela*, t. I, s. 457.

² *Tamże*, s. 458.

³ F. E n g e l s, *Anty-Dühring*, w: K. M a r k s, F. E n g e l s, *Dziela wszystkie*, t. XX, s. 104.

pozbawił go możliwości poznania rzeczywistości obiektywnej, istniejącej niezależnie od podmiotu. Niektórych myślicieli apoteoza wolności człowieka doprowadziła do jawnie ateistycznych konkluzji. „I tak w niektórych nurtach myśli współczesnej do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności – pisze Papież – że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wartości. W tym kierunku idą doktryny, które zatracają zmysł transcendencji lub które otwarcie deklarują się jako ateistyczne” (VS, 32).

Ale – jak podkreśla Papież – „choć współczesna kultura przyznaje tak wielkie znaczenie wolności, zarazem radykalnie tę wolność kwestionuje” (VS, 33). Encyklika wspomina w tym miejscu o deterministycznych tendencjach zauważalnych we współczesnych naukach o człowieku. W łonie samej filozofii poddany on został od czasów słynnego Koła Wiedeńskiego dość gruntownej krytyce, nadal jednak zachowuje popularność wśród przedstawicieli empirycznych nauk o człowieku. Z natury swej bowiem metody empiryczne zmierzają do uchwycenia tego, co determinuje przedmiot badań i jego zachowanie. Wolność jest z tego punktu widzenia nieuchwytna, stąd zaś tylko krok do jej zanegowania. Ale i w kręgu myśli ściśle filozoficznej tendencje deterministyczne nie słabną. W miejsce neopozytywizmu coraz większego rozgłosu nabiera tak zwany postmodernizm, który – w opozycji do filozofii podmiotu – programowo powątpiewa w to, co miałoby człowieka wyróżniać w świecie rzeczy, demaskuje pozory wolności, atomizuje człowieka, podważa sensowność przypisywania mu świadomego i wolnego autorstwa własnych czynów. *Extrema iunguntur*: nadmierny, nacisk na znaczenie wolności ludzkiej mści się dziś „filozofią podejrzeń”, równie radykalnie tę wolność podważającą.

Krytyczny dystans do filozofii wolności nie oznacza oczywiście, by Papież piętnował *tout court* współczesną „modę na wolność”. Przeciwnie, zaczyna jej omówienie od uznania, iż „pogłębiona wrażliwość na godność ludzkiej osoby i na jej wyjątkowość, a także należny respekt dla decyzji sumienia stanowi niewątpliwie pozytywny dorobek współczesnej kultury” (VS, 31) Dorobek ten jest jednak uwikłany w taką mnogość poglądów i interpretacji bałamutnych, zwodzących człowieka i koniec końców zgubnych dlań, że trzeba na nowo, w świetle wiary, ukazać prawdę o ludzkiej wolności.

2. TEOLOGICZNY FUNDAMENT WOLNOŚCI

„Czytamy w Księdze Rodzaju: „Pan Bóg dał człowiekowi taki rozkaz: »Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania: ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo

gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz« (*Rdz 2,16-17*)” (VS, 35). W cytacie tym, którym Papież rozpoczyna część encykliki zatytułowaną „Wolność a prawo” (VS, 35 – 53), mowa jest o człowieku, któremu dał Pan Bóg rozkaz, nie zaś wprost o wolności i prawie. Rozpoczynanie rozważań od tak abstrakcyjnych pojęć nadaje owym rozważaniom charakter aprioryczny i wikła je w teorie, które właśnie domagają się weryfikacji w świetle jakiegoś pierwotnego względem nich doświadczenia.

Obraz biblijny przedstawia taką właśnie pierwotną sytuację człowieka. *Stoi on w obliczu Boga* – i to jest pierwsza ważna prawda. Człowiek nie został stworzony jako zamknięta w sobie monada. Od początku jest usytuowany wobec Stwórcy, który do niego mówi i oczekuje odeń właściwej odpowiedzi. Tej prawdy nie są w stanie uchwycić niektóre nurty filozofii podmiotu – zwłaszcza jawnie ateistyczne lub agnostyczne, stąd ich tendencja do traktowania wolności jako cechy pierwotnej i wartości najwyższej. Inne osoby stanowią co najwyżej kontekst, „pole”, w którym podmiot potwierdza swą wolność. Niektórzy (jak Sartre) upatruje w nich nawet zagrożenie dla wolności jednostki. Przywołane przez Papieża wersety z *Rdz 2, 16-17* pokazują, jak bardzo poglądy te są obce chrześcijańskiej wizji człowieka, jak więc ostrożnym trzeba być, gdy się próbuje wprowadzić ich elementy do wnętrza myśli chrześcijańskiej.

Z powyższego wynika, po drugie, że *dialog pomiędzy Bogiem a człowiekiem nie jest rozmową równych sobie podmiotów*. Bóg daje rozkaz, odpowiedzią człowieka winno być posłuszeństwo. Jeżeli taki charakter Bosko-ludzkiej komunii budzi nasze opory, jeśli próbujemy zinterpretować ją bardziej „partnersko” – to sygnał, że i my przesiąkliśmy zwodniczą retoryką ateistycznie w gruncie rzeczy pojmowanej wolności. Rzecz nie w tym tylko, że człowiek ma się „ukorzyć” przed swym Bogiem i Panem. Chodzi raczej o elementarne konsekwencje różnicy pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Bóg swoim *Niech się stanie!*” powołuje do bytu to, co zamyślił i rzeczywistość jest Mu „posłuszna”, istniejąc i podlegając nadanym przez Niego prawom. Człowiek pod wielu względami różni się od nierozumnych stworzeń, ale i on, jako stworzenie, istnieje dzięki woli Bożej; jest tym, kim go Bóg zamierzył i wypełnić może właściwe sobie powołanie tylko w obrębie ustanowionego przez Boga porządku. *Ens et bonum convertuntur*: wszelki byt-dobro, które człowieka otacza, a także – i bardziej jeszcze – dobro, którym jest on sam, źródło swe ma w Bogu i jest dobrem o tyle, o ile nosi na sobie znamię „*Tego, który Jest*”, *Tego, który „jeden jest Dobry*”. Jedynie Bóg więc „zna” dobro i zło; człowiek tej wiedzy sam z siebie nie ma i jako stworzenie mieć nie może. Może ją tylko otrzymać od Boga. Niektórzy teologowie trafnie

chyba powiadają, że Bóg zakazem swym bynajmniej nie chciał zazdrośnie zamknąć przed człowiekiem drogi poznania dobra i zła (jak to podstępnie sugerował Kusiciel), ale zamierzał go sam w tę tajemnicę wprowadzić. Człowiek bowiem może ją poznać tylko poprzez otwarte i pełne wdzięczności przyjęcie tego, co tylko Bóg zna i tylko On może mu objawić. Zakaz spożywania z drzewa poznania dobra i zła – przy całej swej niezgłębionej tajemniczości – określa istotne miejsce człowieka w Bożym świecie: miejsca tego, kto został zaproszony i wezwany do czynienia dobra, kto jednak czynić je może jedynie otwierając się na Stwórcę.

Po trzecie wreszcie, *obraz biblijny sponuje wolność człowieka*; inaczej Boży zakaz nie miałby sensu. Ale polecenie Boże nie ogranicza się do zakazu. Raczej przeciwnie: zakaz ten został wypowiedziany i jest zrozumiały tylko w kontekście nadanego człowiekowi prawa spożywania owoców „z wszelkiego drzewa tego ogrodu według upodobania”. Zgodnie z tym jednak, o czym była mowa poprzednio, upodobanie człowieka winno się mieścić w Bożym upodobaniu. Tuż przed analizowanym tu tekstem Autor Księgi Rodzaju powiada, iż „Jahwe Bóg wziął [...] człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał” (Rdz 2,15), dał mu więc polecenie, by szedł za przykładem swego Stwórcy, który „uprawiał i doglądał” całego świata, wprowadzając weń ład umożliwiający jego życie i rozwój. I człowiek znajdzie prawdziwe szczęście tylko wtedy, gdy uczyni swoim Boże upodobanie do hojnego dawania i pomnażania dobra. Wyjście poza Bożą wolę, nawet jeśli wygląda na ubogacenie w nową wiedzę, faktycznie oznacza pozbawienie i wiedzy, i życia. Centralne usytuowanie „drzewa poznania dobra i zła” uwydatnia jego kluczowe znaczenie także „wewnątrz ogrodu”. Wszelkie „drzewa mile z wyglądu oraz smaczny owoc rodzące” atrakcyjność swą zawdzięczają sokom płynnym ze stojącego „w środku ogrodu” drzewa poznania dobra i zła, związanego tajemniczo, ale ściśle z „drzewem życia” (por. Rdz. 2,9).

Prawdy powyższe w taki oto sposób formułuje Papież: „*Poprzez ten obraz (zapisany w Rdz 2, 16-17 – przyp. A.Sz.) Objawienie poucza nas, że władza decydowania o dobru i złu nie należy do człowieka, ale wyłącznie do Boga. Człowiek oczywiście jest wolny od chwili kiedy może pojąć i przyjąć Boże przykazania. Cieszy się wolnością niezwykle rozległą, może bowiem jeść „z wszelkiego drzewa tego ogrodu”. Nie jest to jednak wolność nieograniczona: musi zatrzymać się przed „drzewem poznania dobra i zła”, została bowiem powołana, aby przyjąć prawo moralne, które Bóg daje człowiekowi. W rzeczywistości właśnie przez to przyjęcie prawa moralnego, ludzka wolność naprawdę i w pełni się urzeczywistni. „Jeden tylko Dobry” wie bowiem doskonale, co jest*

dobrze dla człowieka i dlatego z miłości doń dobro to mu nakazuje w przykazaniach" (VS, 35).

Pierworodna pokusa przekroczenia zakazu wypowiedzianego w Rdz 2,17 wraca stale w dziejach ludzkości w różnej postaci. Ta, o której mówi encyklika i która nie ominęła niektórych nurtów teologii moralnej, bliska jest deizmowi: żaden teolog nie przeciwstawia wprost ludzkiej wolności Bożemu prawu, ani nie kwestionuje religijnego fundamentu moralnych norm. Niektórzy z nich jednak tak interpretują zależność człowieka od Boga, że zacierają się wszelka różnica pomiędzy Bożym prawem a pragnieniami ludzkimi tak, że nakaz posłuszeństwa Bogu traci swą treść i moc. Przykładem takiego ujęcia jest pewna wersja teonomicznej autonomii.

3. IDEA TEONOMICZNEJ AUTONOMII I JEJ KRYTYKA

By tę ideę zrozumieć, trzeba uprzytomnić sobie zmianę w myśleniu o człowieku – zwłaszcza zaś w pojmowaniu natury ludzkiej – jaka zaszła w ostatnich dziesięcioleciach zarówno w filozofii, jak i w teologii; zmianę, która dokonała się w ścisłym związku z tym liberalistycznym nurtem myśli, o którym mówiliśmy w § 1. Spróbujmy uchwycić sens tego nowego myślenia.

Tradycyjnie natura ludzka pełniła funkcję bliższej obiektywnej normy moralności, czyli kryterium pozwalającego odróżnić czyny dobre od złych. Czy jednak da się z tej natury wyczytać moralnie wiążącą treść? Człowiek – powiada się – podlega ewolucji wraz z całym jego otoczeniem. Owszem, można dostrzec szereg dynamizmów – biologicznych czy psychicznych – którym on podlega, ale same te dynamizmy nie wyznaczają jeszcze dlań moralnie wiążącej normy. Kto by tak sądził, ten popełniałby błąd naturalistyczny: faktycznie istniejącym prawidłowościom bezpodstawnie nadawałby normatywną moc. Dla przykładu: wiadomo, że organizm kobiety podlega w pewnym okresie cyklowi płodności. Nie można jednak – twierdzi się – wyciągać stąd wniosku o niedopuszczalności stosowania środków antykoncepcyjnych. Miłość przecież łączy dwie wolne osoby i nie należy ich krępować tym, co dyktuje biologia; trzeba raczej tak z wiedzy o procesach biologicznych korzystać, by pomogła ona w realizacji wybranego przez samych małżonków kształtu ich miłości. Albo: znane są przypadki, że małżonkowie nie mogą w naturalny sposób spłodzić dziecka. Jeżeli się wzajem kochają, to cóż stoi na przeszkodzie, by użyć dostępnych już dziś sposobów zapłodnienia poza aktem małżeńskim? Człowiek jest przecież istotą rozumną i powinien tak kontrolować – a gdy trzeba, to i modyfikować – prawa rządzące przyrodą, by realizować swe słuszne zamysły.

Idąc dalej tym torem, trudno wskazać powody, dla których miałyby bezwzględnie obowiązywać zakaz związków homoseksualnych. Są przecież tacy, którzy w takim właśnie związku czują się dobrze i umacniają we wzajemnej miłości. A wreszcie: bywa, że małżonkom trudno dłużej ze sobą wytrzymać; czemu z taką stanowczością obstawać przy nierozzerwalności małżeństwa, jeśli obie zainteresowane strony widzą w tym tylko pomnażanie wzajemnych nieszczęść?

Nie przypadkiem przywołuję przykłady z etyki małżeńskiej, nawiązują bowiem one do człowieka jako istoty płciowej i wyraźniej niż inne stawiają problem moralnego znaczenia jego cielesności. Nic też dziwnego, że w tej właśnie dziedzinie nauczanie Kościoła poddane jest szczególnie ostrej krytyce. Ale postulat autonomicznego decydowania o swym losie i – gdy trzeba – modyfikowania zastanych prawidłowości nie ogranicza się do spraw płci. Podobne pytania narzucają się w związku z V przykazaniem Dekalogu. W imię jakich racji zakazywać eutanazji samobójczej komuś, kto nie widzi sensu w przedłużaniu swego życia? Albo: jeśli są podstawy by przypuszczać, że dziecko, które ma się urodzić, będzie nieszczęśliwe (np. z powodu głębokiego i nieuleczalnego upośledzenia) i przymnoży cierpień najbliższym – czy doprawdy aktem większej miłości nie byłoby przerwanie tego pasma cierpień przez przerwanie ciąży? A czy nie podobnie należałoby postąpić z osobami psychicznie chorymi, których nieszczęście widać jak na dłoni, a które same nie potrafią odebrać sobie życia?

Ci, którzy pytania takie stawiają, niekoniecznie chcą aprobować etyczny relatywizm, odrywać czyny ludzkie od obiektywnego kryterium ich oceny. Pytanie tylko, co miałyby pełnić rolę tego kryterium. Już przecież nie zastana ludzka natura, wraz z rządzącymi nią prawami, skoro jej stałość i moralne znaczenie zakwestionowano. Nawet nie życie ludzkie, bo także uśmiercenie niewinnego człowieka wydaje się niekiedy czymś słuszym. Raczej – powiadają niektórzy zwolennicy teonomicznej autonomii – należy wyciągnąć ostateczne konsekwencje z uznania, że człowiek jest istotą wolną i przyznać mu prawo, a nawet obowiązek, określania samego kształtu swego człowieczeństwa, wyboru własnego „projektu życiowego”, jak się niekiedy powiada. Taki autoprojekt winien wcielać ideał miłości Boga i bliźniego, nie może więc utrudniać realizacji analogicznych projektów innych ludzi, ale wypełnić go treścią musi człowiek sam, nikt tego za niego nie uczyni. *„Twierdzą oni, że człowiek jako istota rozumna nie tylko może, ale wręcz powinien swobodnie nadawać sens swoim zachowaniom. To „nadawanie sensu” musi oczywiście uwzględnić liczne ograniczenia, jakie nakłada na człowieka kondycja istoty cielesnej i historycznej. Musi ono także brać pod uwagę przyjęte wzorce*

zachowań oraz znaczenia, jakie mają one w określonej kulturze [...]. Miłość bliźniego miałaby oznaczać przede wszystkim lub wyłącznie poszanowanie dla jego prawa do wolnego decydowania o sobie samym. Mechanizmy ludzkich zachowań, a także tak zwane „skłonności naturalne” wskazują – twierdzi się – co najwyżej ogólny kierunek właściwego postępowania, nie mogą jednak przesądzać o moralnej ocenie konkretnych ludzkich czynów, osadzonych przecież w bardzo złożonych sytuacjach” (VS 47).

Przynajmy, nader to atrakcyjna koncepcja, odwołująca się do ludzkiej aktywności, nowoczesna, obiecująca także łatwiejszy dialog i współpracę z niewierzącymi, dla których język i argumentacja stosowana w Kościele bywa niestrawna. Jest to koncepcja *autonomii*, ponieważ podkreśla przywilej i obowiązek wyboru przez samego człowieka drogi życiowej wedle własnego najlepszego rozeznania. Jest to koncepcja *autonomii teonomicznej*, ponieważ podlega ona Bogu – najwyższemu Suwerenowi, będącemu fundamentem i kresem całej moralności. Ale Bóg nie podpowiada człowiekowi, jak ma swe życie zaprojektować; raczej daje mu „*carte blanche*” i oczekuje odeń jego własnej, wolnej decyzji, jakkolwiek poprzedzonej sumiennym zastanowieniem oraz motywowanej dobrą intencją.

Dobrą – to znaczy jaką? Rdz. 2, 16-17 obrazuje pierwotną sytuację człowieka jako tego, któremu Bóg nadaje prawo oczekując odeń posłuszeństwa. Czy teonomiczno-autonomiczny model wolności oddaje istotę dramatu posłuszeństwa? Posłuszeństwa Abrahama, który na Boży rozkaz szedł ofiarować Izaaka, umiłowanego syna obietnicy; posłuszeństwa Chrystusa, który w Ogrójcu modlił się: „*Ojcze mój, jeśli to możliwe, niech Mnie ominie ten kielich. Wszakże nie jak Ja chcę, ale jak Ty*” (Mt 26, 39); posłuszeństwa tylu „*świętych mężczyzn i kobiet, którzy głosili i bronili prawdę moralną, aż do śmierci, albo woleli umrzeć, niż popełnić choćby jeden grzech śmiertelny*” (VS 91)?

„*Wszakże nie jak Ja chcę, ale jak Ty*” Znamienne to słowa. Wskazują jakby na dwa poziomy Chrystusowego pragnienia. Krwawiąc z trwogi Jezus chciałby – jeśli to możliwe – by Go kielich męki ominął, ale prosi zarazem, by spełniła się wola Ojca – i to jest Jego chcenie głębsze, decydujące. Któż z nas nie doświadczył tego zdwojenia pragnień i związanego z nim rozdarcia? Podkreślmy jednak: jest ono możliwe tylko wtedy, gdy odróżniam własne pragnienia od woli Ojca i gdy mogę między nimi wybrać. Mogę – a raczej muszę wybierać, ponieważ drogi Boże nie są drogami ludzkimi i prędzej czy później każdy doświadcza tego, co przepowiedział Pan Piotrowi: „*Gdy byłeś młodszy, opasywałeś się sam i chodziłeś, gdzie chciałeś. Ale gdy się zestarzejesz, wyciągniesz ręce swoje, a Inny cię opasze*

i poprowadzi, dokąd nie chcesz” (J 21, 18). Każdy z nas podjąć musi to zmaganie, w którym ścierają się ze sobą – jak powiada Augustyn – z jednej strony „*miłość własna posunięta aż do pogardy Boga*”, z drugiej zaś – „*miłość Boga aż do pogardzenia sobą*”⁴.

Otóż nie widać miejsca dla tego śmiertelnego zmagania tam, gdzie wolę Bożą upatruje się jedynie we własnym autoprojekcie. Nie widać miejsca na świadectwo – aż do męczeństwa – tam, gdzie prawo Boże zostało „wypłukane” z treści i „otwarte” na wszystko, co człowiek zechce w akcie swego wolnego samostanowienia wybrać. Rozterka, zmaganie, wybór – są sensowne tam, gdzie wyraźnie stają naprzeciw siebie dwie drogi, dwa czyny, które nie dadzą się ze sobą pogodzić. Pragnienia „ziemskie” są uchwytne, namacalne, wiążą się z ludzkimi doznaniem przyjemności i przykrości, korzyści i straty, radości i smutku. Jeżeli „po drugiej stronie” umieszcza się wolę Bożą, ale jej treść sprowadza się znów do własnego wyboru, jeśli nie można się w nim odwołać do żadnego uchwytne kryterium dobra i zła – to owe „ziemskie” pragnienia przenikać będą także na tę „drugą stronę” Naszkicowana wyżej koncepcja teonomicznej autonomii nie daje narzędzi skutecznie ją broniących przed etycznym relatywizmem – nawet, jeśli jej rzecznicy szczerze chcą go uniknąć. Gdy powątpiewa się w możliwość poznania obiektywnej, moralnie wiążącej człowieka prawdy – w tym zwłaszcza prawdy o nim samym – gdy nie daje się dobrej woli oparcia w tym, co *nie jest* wytworem jej samej – wówczas naprawdę trudno zrozumieć sens wspomnianego dramatu Bożego Syna i tyle Jego naśladowców. W opozycji więc do takiego myślenia encyklika taki nacisk kładzie na to „*by nie zniweczyć Chrystusowego krzyża*” (1 Kor 1, 17), by nie oddzielać wolności od prawdy, moralności od wiary. Przypomniawszy historię Zuzanny, Jana Chrzciciela i liczne grono chrześcijańskich męczenników, Papież podkreśla, iż świadectwo ich „*ma niezwykłą wartość, ponieważ pomaga uniknąć – i to nie tylko w społeczności cywilnej, ale także wewnątrz samych wspólnot kościelnych – najgroźniejszego niebezpieczeństwa, jakie może dotknąć człowieka: niebezpieczeństwa zatarcia granicy między dobrem a złem, co uniemożliwia budowę i zachowanie porządku moralnego jednostek i społeczności*” (VS, 93).

4. TWÓRCZE POSŁUSZEŃSTWO

Błędy nader często biorą się z uproszczeń. W etyce wynikają między innymi z trudności w zachowaniu równowagi pomiędzy respektem dla prawdy jako podstawy norm moralnych a specyficzną

⁴ Sw. Augustyn, *De Civitate Dei*, XIV, 28: CCL 48, 451.

dla dziedziny moralnej aktywności podmiotu w formułowaniu tychże norm. Stąd też encyklika z jednej strony kładzie nacisk na „blask prawdy” i w jej ignorowaniu upatruje główny korzeń współczesnego kryzysu moralnego, z drugiej zaś podkreśla – za św. Tomaszem i całą tradycją, aż po Vaticanum II – „czynny udział ludzkiego rozumu w odkrywaniu i stosowaniu prawa moralnego” (VS, 40), które pochodzi od Boga, ale jest „zarazem własnym prawem człowieka” (tamże).

Nade wszystko więc „prawda oświeca rozum i kształtuje wolność człowieka, który w ten sposób prowadzony jest ku poznaniu i umiłowaniu Pana” (Wstęp). Moralne znaczenie wszelkiego aktu poznania zasługuje na osobną uwagę⁵, tu chciałbym tylko podkreślić, że nie tylko męczenników, ale również tych, których poglądów nie podzielamy, cenimy za to, że głoszą to, co sami uważają za prawdę, nie cofając swych przekonań nawet w obliczu śmierci. Szanujemy nawet sceptyków i agnostyków, którzy podważają możliwość oparcia norm moralnych na prawdzie – o ile i ten pogląd głoszą oni szczerze. Szanujemy ich za to właśnie, że głoszą to, co uważają za prawdę i gotowi są w życiu nią się kierować. W tym sensie wierność prawdzie leży u podstaw całej moralności.

Teologowie współcześni nie negują oczywiście wprost znaczenia prawdy w porządku moralnym. Zwłaszcza prawdę o godności przysługującej każdej ludzkiej osobie skłonni są uznawać za podstawę norm moralnych. Spór, jaki toczy encyklika z niektórymi z nich, to spór o rozumienie człowieka, szczególnie o moralne znaczenie jego duchowo-cieleśnej natury. Stąd właśnie w części poświęconej wolności i prawu encyklika przypomina, iż „ciało i dusza są nierozłączne” (p. 49), w związku z czym „jedynie przez odniesienie do tego, czym jest ludzka osoba jako „integralna całość”, to znaczy jako „dusza, która się wyraża poprzez ciało, i ciało formowane przez nieśmiertelnego ducha”, można odczytać ów szczególny ludzki sens ciała” (VS, 50).

Bóg swą wolę objawia człowiekowi w różny sposób, zawsze jednak człowiek musi ją rozpoznać, czyli uchwycić Boże wezwanie aktem własnego rozumu. Ów dialog Boga i odpowiadającego mu posłuszeństwem człowieka ma charakter osobisty, tajemniczy, nieprzekładalny na żaden system ogólnych i niezmiennych norm. Tym niemniej, w tej wielorakiej „mowie Boga” adresowanej do człowieka poczesne miejsce zajmuje zapis Jego woli zawarty w ludzkiej naturze; w tym, co decyduje o tożsamości ludzkiej osoby jako swoistym *compositum*

⁵ Por. w tej sprawie m.in: A. Szostek, *Wolność – prawda – sumienie*, Ethos 15/16 (1991) s. 25 – 37.

duchowo-cielesnym. Dlatego Chrystus – zanim odsłoni przed młodzieńcem drogę doskonałości – odsyła go najpierw do przykazań, które nakazują miłowanie człowieka i respektowanie podstawowych, decydujących o jego rozwoju dóbr (życia, więzi małżeńskiej, własności osobistej etc.). Z tego również powodu w prawie naturalnym upatruje Kościół odwieczne prawo Boże (por. VS 43). A skoro tak, to nie może być ono sprowadzone do treściowo niezdeterminowanego wolnego „autoprojektu” człowieka.

Trafnie rozpoznanie szczególnego sensu ludzkiego ciała jest niezmiernie trudne⁶, trudność ta jednak nie usprawiedliwia rezygnacji z ugruntowania moralnych norm na prawdzie o człowieku. Słusznie przestrzegają niektórzy autorzy przed błędem naturalizmu; wszak skrajnie pojęty zakaz ingerowania w proces przemian dokonujących się w ludzkim organizmie prowadzić by musiał do zakazu uprawiania sztuki lekarskiej. Ale nie można zapomnieć, że lekarz musi dysponować jakąś normą, która pozwala mu odróżnić chorobę od zdrowia. Musi także odróżnić, co dla życia i zdrowia pacjenta jest ważniejsze, co zaś mniej ważne. Podobnie w etyce: potrzebna jest norma, ideał zdrowia moralnego, którą „przekłada się” na szereg ocen i norm odnoszących się do poszczególnych czynów. Tu także trzeba odróżnić wymiar istotnie decydujący o moralnej kondycji ludzkiej osoby od wymiarów lub aspektów mniej istotnych. Podkreślając znaczenie przykazań oraz zwracając uwagę na niektóre normy obowiązujące bez wyjątku (jak np. zakaz zabicia niewinnego człowieka), encyklika nie tyle szkicuje zręby całej chrześcijańskiej antropologii, ile raczej wskazuje na właściwy kierunek myślenia w etyce. Rzeczą m.in. teologów jest pogłębianie moralnie doniosłej wiedzy o człowieku, którą należy przelożyć na odpowiednie normy.

Przekład taki jest niezbędny – i on właśnie angażuje twórczo człowieka. Konkretne zastosowanie prawa ma zawsze charakter osobisty i niepowtarzalny, na miarę niepowtarzalności każdej osoby ludzkiej, a także sytuacji, w jakiej rozeznania takiego trzeba dokonać. Zawsze więc prawo to sformułowane jest przez sam podmiot (w tym sensie jest jego dziełem), choć jednocześnie wyraża prawo Boże i taki autorytet mu przysługuje. „*Wolność człowieka i prawo Boże spotykają się i są powołane, aby się wzajemnie przenikać*” (VS, 41).

Św. Tomasz powiada, a Encyklika jego naukę z naciskiem przypomina, że o ile istotami nierozumnymi rządzi Bóg niejako

⁶ Tej sprawie poniekąd Papież poświęcił cały cykl katechez środowych w latach: 1980 – 1984. Por: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986.

z zewnątrz, poprzez determinujące jej zachowanie prawa przyrody, o tyle człowiekiem, jako istotą rozumną, rządzi „od wewnątrz”, poprzez jego własne rozeznanie. Za Bożym zrządzeniem człowiek umie „odróżniać dobro od zła. Dokonuje tego przede wszystkim dzięki światłu naturalnego rozumu, które jest w człowieku odblaskiem Bożego oblicza” (VS, 42). Na tej zasadzie A k w i n a t a wyprowadza nazwę kardynalnej cnoty roztropności (*prudentia*) z Bożej opatrności (*providentia divina*). Opatrzność ta wyraża się nie inaczej, jak właśnie poprzez akty roztropności. „*Bóg bowiem zechciał człowieka pozostawić w ręku rady jego – przypomina encyklika za Soborem Watykańskim II – żeby Stworzyciela swego szukał z własnej ochoty i Jego się trzymając, dobrowolnie dochodził do pełnej błogosławionej doskonałości*” (VS, 38). Z tej też racji mój własny sąd sumienia traktuję jako głos Boży we mnie. Głos ten nie przestaje być moim sądem, gdy przydaję mu autorytet samego Boga – ale i odwrotnie: odczytując Bożą wolę formułuję do głębi własny osąd, co powinienem tu i teraz czynić; osąd, którego sformułowanie wymaga zarówno prawości, jak i swoistej intelektualnej giętkości.

Moralność jest więc polem szczególnego dialogu między Bogiem a człowiekiem. Poznając prawo Boże i szukając jego właściwego w danej sytuacji wyrazu, człowiek odpowiada aktem miłości i posłuszeństwa na wezwanie Stwórcy, a jednocześnie wnika coraz głębiej w Boże zamysły. W tym właśnie kontekście encyklika podkreśla słuszność idei „*teonomii uczestniczącej, jako że dobrowolne posłuszeństwo człowieka prawu Bożemu implikuje rzeczywisty udział rozumu i woli człowieka w Bożej mądrości i opatrności*” (VS, 41). Zachęca też, by „*poszukiwać i znajdować coraz właściwsze ujęcia uniwersalnych i trwałych norm moralnych, aby bardziej odpowiadały one różnym kontekstom kulturowym, by zdolne były lepiej wyrazić niezmienną aktualność w każdym kontekście historycznym, by pozwalały prawidłowo rozumieć i interpretować zawartą w nich prawdę*” (VS, 53). Można powiedzieć, że poprzez zadania moralne stawiane człowiekowi i zmuszające go do wielkiego wysiłku rozumu i woli, Bóg stopniowo obdarza go owocami z „*drzewa poznania dobra i zła*”, które pierwsi rodzice sami z fatalnym skutkiem zerwali. Szatańska pokusa polegała (i do dziś polega) na przeciwstawieniu ludzkiej wolności – woli Stwórcy. Autor VS chce przekonać współczesnego człowieka, że „*prawdziwa autonomia moralna nie oznacza bynajmniej odrzucenia, ale właśnie przyjęcie prawa moralnego, Bożego przykazania*” (VS, 41). Nie sposób przecenić wagi tego przesłania, ale nie można się też dziwić, że nie przez wszystkich jest ono entuzjastycznie przyjmowane.

ZUR PARTEZIPATEN THEONOMIE Freiheit und Sittengesetz im Lichte «Veritatis splendor»

Zusammenfassung

Eine der Schlüsselfragen, die von der Enzyklika «*Veritatis splendor*» aufgegriffen wurden, bildet das Verhältnis von Freiheit und göttlichem Gesetz. Der Papst erörtert diese Frage als ein Grundanliegen des Dokuments, welches den Grundlagen der Morallehre der Kirche gewidmet ist, und übt in dessen Lichte Kritik an einigen modernen theologischen Positionen, die mit der Lehre der Kirche kaum zu vereinbaren sind (cf. VS 4). Da diese theologischen Auffassungen in beträchtlichem Maße dem Einfluß der Tendenzen zeitgenössischer Kultur zu verdanken sind, befaßt sich die Enzyklika auch mit diesen Tendenzen.

Den ersten Abschnitt des Aufsatzes („*Zwischen Apotheose und Verneinung der Freiheit*“), bezieht der Verfasser auf die Sensibilität des heutigen Menschen in Fragen der Freiheit, deren Anfang er in der Aufklärung vermutet, und ortet sie sowohl im Bereich der Philosophie, als auch des Politischen, wie wir es bis auf den heutigen Tag beobachten können. Bezeichnend für diese Tendenzen und ihre philosophische Begründung ist u.a. die starke Hervorhebung der Autonomie des Menschen (auch dem göttlichen Gesetz gegenüber), ein Herausschelen der menschlichen Freiheit aus ihrer Bedingtheit (was folglich zu ihrer radikalen Infragestellung führt) sowie eine ideologische Verstricktheit der Freiheitsproblematik (deren Konsequenz ein besonderes „Sprachgemisch“ in der Philosophie der Freiheit ist).

In diesem Zusammenhang erinnert die Enzyklika an die theologischen Grundlagen der Freiheit. Auf deren Analyse ist der zweite Absatz des Artikels angelegt. Unter Bezugnahme auf Gen 2,8-17 wird hervorgehoben, daß der Mensch als Geschöpf über eine Kenntnis von Gut und Böse nicht verfügen kann, wie sie Gott allein zusteht. Der Schöpfer wollte dabei den Bereich von Gut und Böse vor dem Menschen nicht verheimlichen, doch seine Kenntnisnahme (und Reifung in Freiheit) kann sich allein im Gehorsam Gott gegenüber vollziehen, der dieses Geheimnis dem Menschen stufenweise enthüllt.

Diese Rolle des Gehorsams ist der Begriff einer partezipaten Theonomie nicht insondable wesensgerecht zu erläutern. Der Darlegung und Kritik dessen ist der dritte Absatz gewidmet. Entsprechend den im ersten Absatz dargestellten Gedankengängen beraubt sie nämlich die menschliche Vernunft der Grundlage zur Unterscheidung des Willens Gottes vom eigenen Trachten und Streben, indem sie der menschlichen Natur die sittliche Bedeutsamkeit verweigert, die Möglichkeit der Wahrheitskenntnis abspricht und den Willen Gottes einem Autoprojekt des Menschen gleichsetzt. Im autonomen Begriff ist es schwierig (wenn nicht überhaupt unmöglich) das Drama des Gehorsams zu klären, dessen Beispiele wir im Leben der Heiligen, vor allem aber im Leben Christi vorfinden.

Im letzten Absatz hebt der Verfasser hervor, daß die Kritik an der Idee einer theonomen Autonomie (strenger gesagt: einer ihrer Abwandlungen) keine Infragestellung eines kreativen Einsatzes bedeutet, den die Formulierung des den Menschen verpflichtenden Sittengesetzes verlangt. Die Kirche erinnert ständig daran, daß Gott den Menschen „*der Macht der eigenen Entscheidung*“ (Sir 15. 14) überlassen hat. Es geht also darum, daß er im Rahmen dieser Aktivität zur Erkenntnis des Willens Gottes durchdringt, den der Schöpfer auf vielfältige Weise an den Menschen richtet, u.a. durch die natürlichen Neigungen, die dem Menschen eigen sind. Diese Grundlage bezeichnet die Enzyklika als „*partezipate Theonomie*“ (cf. VS 41). Die Entfaltung dieser Idee scheint eine besonders wichtige und dringende Aufgabe der Theologie zu sein.

A. Szostek