

WEZWANIE DO CHRZEŚCIJAŃSKIEJ MIŁOŚCI I JEJ UWARUNKOWANIA

Od zarania swoich dziejów człowiek starał się nieustannie rozwijać i ubogacać największą z otrzymanych wartości: własne życie. Cała jego aktywność zmierzała do jego ubogacenia i rozwoju. Ów trend rozwojowy przejawia również człowiek współczesny. W swych zamierzeniach chciałby on osiągnąć możliwie największą pełnię życia, optymalny stopień rozwoju. Wysiłki te jednak nie zawsze kończą się powodzeniem, ponieważ zamierzony cel i środki, jakimi dzisiejszy człowiek dysponuje, nie kształtują się we właściwym do siebie stosunku. Jest prawdą oczywistą, że bez rzetelnego rozbudowania potrzebnej wiedzy, skomplikowanej techniki i sprawnej gospodarki — współczesna ludzkość nie może nie tylko działać, ale nie ma nawet szansy przeżycia. Jednakże doprowadziła ona w tym zakresie do pewnego zachwiania równowagi. Zdobywanie środków do podtrzymania życia i podniesienia stopy życiowej tak bardzo pochłania zainteresowania i siły współczesnego człowieka, że coraz mniej posiada on czasu na refleksję nad właściwym sensem i celem swego życia. Bezpośrednie osiągnięcia tak absorbują jego mentalność i usposobienie, że życie wypełnione wartościami duchowymi, wewnętrznymi, jawi mu się w zupełnie błędnych, niemal chimerycznych zarysach. Jego aktywność przenika urzekający nakaz: „coraz więcej, coraz wyżej, coraz dalej!” Nakaz ten jednak odczytywany jest w kategoriach czysto materialnych sukcesów, uwarunkowań zewnętrznych i korzyści doraźnych. W tym wszystkim nastąpiło zagubienie „człowieka wewnętrznego”, istoty nie dającej się sprowadzić do czystej tylko immanencji, ale całym swym jestestwem wychylonej ku transcendencji, przekraczającej granice bytowania: „tu i teraz” Pogoń za chimerą zewnętrznego i materialnej pomyślności przyprawiła ludzkiego ducha o zadyszkę i wśród bogatych, skomplikowanych rekwizytorów uprzemysłowionej, stechnicyzowanej społeczności napełnia jego serce poczuciem izolacji.

Człowiek staje się coraz bardziej anonimowy w anonimowym społeczeństwie. Poddawany jest wezwaniom, które często bywają nieludzkie, a swą manipulacyjną siłą zmuszają do ślepego pędu razem z innymi. To wszystko wywołuje we współczesnym człowieku podświadomo-

my lęk, którego często nie wygasza wyciszony, zamknięty świat domowej atmosfery, kojąca bliskość miłującej, partnerskiej wspólnoty i świadomość swej niezamienialnej osobowej godności. Jest on najczęściej spracowany, a czas wolny nie zawsze daje mu szansę odnalezienia siebie. Trzeba więc powiedzieć, że u samych korzeni ludzkiego jestestwa, u samych fundamentów jego osobowej jaźni czai się egzystencjalna „troska” Dzień powszedni jest „złym czasem”, a ludzie są bardzo często bez litości i pozbawieni uczuć.

Wszystkie powyższe stwierdzenia stanowią powierzchowny szkic zjawisk, jakie ujawnia egzystencja dzisiejszego człowieka. Wystarczają jednakże, by przekonać, że jego duchowa sytuacja jest alarmująca. Uzdrawienia nie przyniesie pomnażanie wartości zewnętrznych, bo nad „radością” posiadania unosi się smutek znużenia i przesytu. Człowiek musi być odnowiony od wewnątrz, odbudowany od „środka” Nakazem chwili jest odnalezienie w swym życiu swej najgłębszej prawdy, to znaczy siebie w swym najistotniejszym wyrazie, w swej moralnej osobowości. W jego życiu powinien nastąpić moment odrodzenia, akt ponownego stworzenia jak gdyby nowego człowieka, który na otaczającą go rzeczywistość spojrzy innymi oczyma i inną miarą wartości oceniać będzie swą aktywność. Ten głęboki proces, jaki powinien się w człowieku dokonać, wyraża symbolicznie apostofoa proroka Ezechiela 11,19: „wyrwę z waszego ciała serce kamienne, a dam wam serce cieleśne”, to znaczy serce prawdziwie ludzkie.

Niniejsza refleksja ma na celu przybliżyć czytelnikowi te przesłanki, jakie określają i warunkują rozwój osobowości moralnej człowieka. Należy przy tym zaznaczyć, że punktem wyjściowym tych rozważań jest religijny ogląd ludzkiej rzeczywistości, i to w jego chrześcijańskim charakterze. Oznacza to, że zamiarem autora jest ukazanie rozwoju chrześcijańskiej osobowości moralnej, zakładając, iż proces ten implikuje podwójne źródło twórczej aktywności: Boga, wyposażającego człowieka w sensie stwórczym i zbawczym, oraz człowieka, którego aktywne współdziałanie w tym procesie samorealizacji stanowi właściwą na otrzymany dar odpowiedź.

I Wielkość ludzkiego przeznaczenia

1 NAJISTOTNIEJSZE PYTANIE

Twierdzenie, że tylko istota rozumna i wolna jest świadoma własnej wielkości, nie grozi poznawczym ryzykiem. Tylko bowiem taka isto-

ta posiada rozumienie sensu i celu swej egzystencji. Jej wielkość płynie z możliwości, jakie może ona uruchomić w następstwie tego rozumienia: nadawania znaczenia swoim działaniom, ukierunkowanym na cel. Zanim jednak określimy, na czym polega istotny sens i cel ludzkiej egzystencji, musimy dokonać rozróżnienia między tymi dwoma pojęciami, tak często utożsamianymi ze sobą.

Pojęcie „sensu” ma znaczenie obiektywne i określa te zadania i zamierzenia, jakie w stworzeniu tkwią immanentnie, udzielone mu w stwórczym akcie jako wyposażenie strukturalne jego bytu. Konkretnie oznacza to, że w człowieku stworzonym na Boże podobieństwo złożone są wartości, które w procesie jego egzystencjalnego stawania się — powinny się urzeczywistnić i rozwinąć. Natomiast słowo „cel” zawiera w swej pojęciowej treści te zamierzenia, jakie człowiek podejmuje osobiście w konkretnych sytuacjach, to znaczy w określonych stadiach przestrzeni i czasu, kierowany subiektywnymi motywacjami i swoim, indywidualnym planowaniem. Między tymi dwiema wielkościami zachodzi ścisła współzależność, która oznacza, że konkretne i celowe działanie człowieka powinno odpowiadać sensowi, jaki wyraża struktura jego ludzkiego bytu, udzielonego mu przez Stwórcę. Równowaga osobowa człowieka uzależniona jest od harmonijnego współzgrania tych dwóch elementów.

Pytanie o sens ludzkiego życia ma współcześnie rangę problemu palącego, gdyż wielu ludziom dziś zagraża utrata poczucia sensowności ich życia, względnie zatarcie właściwego jej charakteru. Są również i tacy, którym towarzyszy świadomość, że w ich życiu coś istotnego odeszło i pozostawiło w sercu uczucie niepowetowanej straty. Najsmutniejszą bodaj sytuację posiadają ci ludzie, którzy nie są świadomi, że najistotniejszy i najgłębszy sens ich życia zagubił im się, ponieważ ten brak wypełniają niestrudzoną, choć powierzchowną aktywnością. Pojawiający się raz po raz niepokój, nieokreślony lęk i cierpienie w ich życiu stanowią symptomy istotnego braku i egzystencjalnego zagubienia¹. Dowodzi to, że integralny rozwój człowieka, jego nie tylko materialny, ale duchowy rozwój i odnajdywany w nim sens należą do podstawowych uwarunkowań ludzkiej egzystencji. Chodzi przy tym również nie tylko o zawężone stadia i sytuacje ludzkiego życia, ale o całościowy proces jego trwania, od urodzenia począwszy, a na jego doczesnej śmierci skończywszy.

¹ Por. M. Balkenohl: *Warum fragt der Mensch nach Sinn und Zweck seines Lebens? W: Leben als Austausch — Leben als Antwort*. Red. J. Buchman. Hamm 1977.

Decydującym momentem w tym całym życiu trwającym poszukiwaniu sensu jest nadanie sensowności egzystencjalnej już w najwcześniejszym stadium ludzkiego dzieciństwa. Oczywiście nie chodzi tu o inwestycję typu intelektualnego w psychikę dziecka, ponieważ nie jest ono zdolne w tym okresie pojąć ani słów określających sens, ani zrozumieć treści i wartości tego pojęcia. Niemniej człowiek w swym środowisku w sposób nieświadomy odbiera to wszystko, co w rodzinnej płaszczyźnie wyznacza sensowność życiowych działań lub jej próżnię. Skoro zaś człowiek w swej najgłębszej, osobowej strukturze nastawiony jest na uszczęśliwienie i uduchowienie, rozwój tego założenia poprzez najwcześniejsze kontakty międzyludzkie, poprzez przekaz doświadczeń najbliższego otoczenia, stanowi czynnik szczególnie ważny i nieodzowny. Na tej linii kształtują się podświadomie² pierwsze przesłanki kontaktu z Bogiem, ostatecznym źródłem tego sensu.

2 STWÓRCZO-ZBAWCZE USYTUOWANIE CZŁOWIEKA

Prędzej czy później w życiu każdego człowieka problem sensu jego życia musi przybrać postać ewangelicznego pytania: „do kogo pójdziemy?” (J 6,68). Chodzi więc o odnalezienie w życiu ludzkim takiej drogi, która nie kończy się nicością, pustką, bezsenssem. Żaden z ludzi nie pragnie jako wyniku swoich wysiłków niespełnionych ideałów, gruzów pozornych wartości, próżni, która miała być szczęściem. Dla człowieka religijnego pytanie o sens życia ma charakter aksjologiczny i wiąże się ściśle z nauką moralną. Trzeba jednak podkreślić, że nie chodzi tu o naukę moralną typu kazuistycznego, o precyzyjne wyważanie przykazań, nakazów i zakazów, poprawnych czynów i zaniechań. Chodzi o coś więcej, o prawdziwą egzystencję człowieka, o prawdziwy jego obraz. Tylko wtedy można mówić o sensie życia, o moralności, jeżeli człowiek odnajdzie i potrafi określić swoje stwórczo-zbawcze usytuowanie.

Warto przytoczyć w tym miejscu opinię mistrza Eckeharta, cytowaną przez Józefa Piepera: „Ludzie nie powinni tyle myśleć o tym, co

² Jeżeli dziecko w najwcześniejszym stadium swego dzieciństwa nie przeżyje w kręgu rodzinnym doniosłości sensu swego życia, w późniejszych latach może wystąpić patologiczna ucieczka od własnego „ja”, od „ty” bliźniego i od Boga, a także infantylna pogoń za wartościami powierzchownymi, jak rozrywka, sensacja, przyjemność, wypaczone poczucie posiadania i władzy. Zob. Balkenohl, jw. s. 24.

powinni czynić, ale raczej o tym, kim powinni być”³. W nauce moralnej zatem, niezależnie od refleksji typu: przykazania — obowiązki, chodzi w pierwszym rzędzie o naukę o człowieku. Jeżeli chrześcijańska nauka moralna ma rozświetlić zagadnienie sensu ludzkiego życia, musi przede wszystkim ujawnić pełny obraz człowieka, ukazać taki jego zarys, jaki odpowiada stwórcemu i zbawczemu zamysłowi Boga. I taki obraz chrześcijańska nauka nam przekazuje. W świetle Bożego objawienia człowiek w swym osobowym bycie oraz w udzielonym mu w Jezusie Chrystusie usynowieniu stanowi „obraz i podobieństwo Boże”. Nie chodzi tu w żadnym wypadku o bezpośrednie przebóstwienie człowieka, gdyż mimo uzyskanego podobieństwa pozostaje między nim a Stwórcą różnica nieskończona⁴, ale o odnalezienie jego stwórczej i zbawczej tożsamości. Jako obraz Boży jest on w swym osobowym jestestwie jednorazowy, niepowtarzalny, a sens jego życia i postępowania ma charakter wezwania do twórczego kształtowania rzeczywistości, jaka mu została oddana w posiadanie. Najbliższą zaś dlań rzeczywistością jest jego własne człowieczeństwo, które stanowi nieustannie zadanie dla twórczej, moralnej formacji. Punktem wyjściowym w tej sytuacji musi być ufność w możliwość własnego wzrostu i gotowość do miłości. Świadomość bowiem swej bytowej i całkowitej zależności nie może przy doświadczeniu własnej słabości i winy pozbawić go poczucia swej tożsamości, kim być powinien; jego wiara, ufność i miłość uchronią go od destruktywnego bezwładu i umożliwią wyjście naprzeciw Miłości, będącej źródłem tej identyczności, która jest bardziej darem i w swym oddaniu ujawnia realizację, przewyższającą siły ludzkiej istoty⁵.

Miłość Boga określa więc ludzką kondycję i treść ludzkiego przeznaczenia. Miłość ta zbliża się do człowieka w Słowie Bożym, drugiej osobie Trójcy Świętej, Jezusie Chrystusie. On daje ostateczne wyjaśnienie sensu i drogi naszego życia. Na pytanie, po co żyjemy na świecie, Chrystus daje odpowiedź jednoznaczna: człowiek jest obrazem Boga i jego dzieckiem, może więc powiedzieć doń: „Ojciec nasz” W swym bycie i w swej egzystencji nie jest rzucony na łup ślepych i kapryśnych mocy, ale powierzony miłującej sile Boga. „Wasz Ojciec niebieski wie o wszystkim, czego potrzebujecie. Szukajcie naj-

³ J. Pieper: *Über das christliche Menschenbild*. München 1964, s. 8.

⁴ Por. I. Dollinger: *Die zehn Gebote heute. Vom rechten Sein des Menschen*. München 1976, s. 11.

⁵ Por. J. Köhne: *Reifung und Abwehrmechanismen*. W: *Umdenken — Umkehren — Leben. Fastenziehung* 1978. Red. J. Buchman. Hamm 1978, s. 10n.

pierw królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, a wszystko będzie wam przydane” (Mt 6,31—33). Tak więc treść naszego egzystencjalnego statusu staje się coraz wyraźniejsza i bardziej pełna. Pytanie o sens, skąd i dokąd, zyskuje jasną i pewną odpowiedź: Początkiem i przeznaczeniem człowieka jest Bóg. Ziemskie życie nie jest dążeniem ku nocy, nie jest ślepym przypadkiem, irracjonalnym kaprysem losu. Jest drogą do Ojca, który jest Miłością. Świadomość tej prawdy pozwala człowiekowi wznieść się ponad kruchość i przemijalność otaczających go zjawisk, ponad pułap sukcesów, mieszczących się w doczesnych tylko aspiracjach, ponad zagrożenia i ciemności tej immanencji, jaka jest doczesnym jego udziałem, a równocześnie zbliżyć się do nieprzemijalnej pełni, zapewnionej przez Chrystusa: „Przyszedł na świat, aby ludzie życie mieli i mieli je obficie” (J 10,10).

Zawierzenie Słowu Bożemu („Kto idzie za mną, nie błądzi w ciemności, ale posiada światłość życia” — J 8,12) przesuwając zagadnienie ludzkiej kondycji i przeznaczenia wyraźnie ku łasce wiary, to znaczy ku temu, co Bóg objawił nam w Chrystusie, a co Kościół w swym nauczaniu przekazuje⁶. Trzeba jednak uczynić tu pewne zastrzeżenie. Tajemnica wiary nie jest tylko zgodą na kognitywne ujęcie dogmatów, ale przede wszystkim osobowym związkiem z Ojcem światłości. W wierze następuje spotkanie osób, które otwierają się dla siebie. Objawienie stanowi otwarcie się Boga człowiekowi, dlatego wiara jest czymś więcej niż wiedzą; jest rzeczywistym spotkaniem. Pierwsze spotkanie odnajdujemy w fakcie naszego stworzenia i całej rzeczywistości. Słowo Boże uzewnętrznia się w objawieniu naturalnym (kosmicznym). W Chrystusie Trójosobowy Bóg otwiera tajemnice swego serca i przekazuje prawdy, jakie nie mogą być absolutnie poznane przez istotę stworzoną. Spełnia się więc jeszcze jeden akt bezinteresownej miłości Boga: On sam poprzez łaskę wiary rozjaśnia nasz umysł, otwiera serce, uzdalniając człowieka do przyjęcia prawdy o nim samym i o ludzkim przeznaczeniu. W ten sposób pojęcie dialogu nabiera w całej swej zawartości znamienia łaski⁷. Dzięki wierze mamy udział w poznaniu samego Boga („poznanie Boga jaśnieje w nas” — 2 Kor 4,6); wiara jest znakiem Boskiej w nas obecności, ponieważ nikt nie może powiedzieć: „Jezus jest Panem, jak tylko w Duchu Świętym” (1 Kor 12,3). Odpada tym samym problem dylematu posłuszeństwa rozumowi czy posłuszeństwa wierze. Jako dar „z góry” wiara jest światłem udzielonym, ale zgodnie z rozumnością naszej istoty, której

⁶ Por. B. Häring: *Das Gesetz Christi*. Bd II. München 1967, s. 50.

⁷ Zob. tamże.

przysługuje sąd o wiarygodności przesłanek uwierzytelniających jej zbawczy sens i działanie. Do legend należy zatem supozycja sprzeczności między rozumem a wiarą, ponieważ ta ostatnia, nie przekreślając naturalnych predyspozycji intelektu — podnosi go ponad poziom jego możliwości poznawczych i poddaje światłu prawdy Bożej. Wiara wykracza ponad rozum, nigdy jednak nie przeciw niemu. Czym innym bowiem jest tajemnica, oczywista dla Boskiego Rozumu, a czym innym absurd, zawierający wewnętrzną sprzeczność. Dlatego w wierze nigdy nie występuje „kapitulacja” rozumu, ale jego wyniesienie i rozjaśnienie. W świetle tajemnic wiary — dostrzegamy głęboki sens naszego życia, a my sami nie jesteśmy sami dla siebie bolesną zagadką.

Jeżeli mówimy, że rzeczywistość wiary jest wynikiem oświecającej i poruszającej ludzką wolę łaski, to narzuca się pytanie, w jakim stopniu ten fakt uzależniony jest od człowieka? Zagadnienie to o tyle jest ważne, ponieważ jak było już poprzednio wspomniane, sensowność naszego życia i codziennego postępowania uwarunkowana jest osobistym ustaleniem celów, zgodnych z prawidłowością naszej istoty, określonej stwórczo-zbawczo przez Boga. Na to pytanie można odpowiedzieć następująco: Bóg wzywa nas do wiary w dwojaki sposób. Z jednej strony zewnętrznie uwierzytelniając swoją relewatywną ingerencję, z drugiej strony poprzez swoją łaskę, przenikającą rozum i wolę. Wolność ludzka nie zostaje tutaj zniesiona, ale wyniesiona i wezwana. Człowiek pozostaje wolny, może odrzucić racje wiarygodności, może nawet uporczywie poszukiwać racji przeciwnych wierze, przyczepiać się do pewnych treści wiary, które w jego subiektywnym odczuciu stwarzają mu trudności. Trzeba bowiem pamiętać, że prawdy wiary są prawdami egzystencjalnymi, to znaczy takimi, które człowieka wzywają i angażują w jego „wnętrzu” Przyjąć wiarę oznacza przyjęcie ubogacającego wezwania w najgłębszym rdzeniu naszego bytu. Kto jednak tego nie chce, ma pełną możność powiedzenia Bogu „nie”⁸. Dlatego słusznie stwierdził św. Augustyn: „wierzyć może tylko ten, kto chce”⁹.

Jeżeli więc w podsumowującym stwierdzeniu chcielibyśmy naszkicować obraz chrześcijanina, ujęty w aspekcie światła wiary¹⁰, to trze-

⁸ Por. Dollinger, jw. s. 31—33.

⁹ S. Augustinus: *In Joannis Evangelium* XXVI, 3. PL 35, 1608.

¹⁰ Należy podkreślić, że kondycja ludzkiej istoty może i musi być ujmowana w świetle wielorakich aspektów, które są niezbędne, by uzyskać możliwie całościowy obraz człowieka. Tutaj chodzi o jego wymiar sakralny, ważny dla człowieka religijnego.

ba wysunąć następujące jego określenia. Chrześcijanin — to człowiek, który dzięki wierze doświadcza wewnętrznie rzeczywistości Trójjedy-nego Boga. Jego egzystencja naznaczona jest dynamiczną nadzieją osta-tecznego wypełnienia w życiu wiecznym. Poprzez teologalną cnotę mi-łości zwraca się on w nadprzyrodzonej akceptacji ku Bogu i bliźniemu. Poznanie rzeczywistości umacnia on roztropnością, która pozwala mu zaakceptować tylko właściwą prawdę rzeczy. Jego życie zorientowane jest społecznie i wspólnotowo, a relacjonalność jego postawy określa zasada prawdy i sprawiedliwości. Rangę najwyższej oceny zyskuje u niego realizacja tych zasad, choćby za cenę heroicznego aktu (cier-pienie, śmierć). W postępowaniu zachowuje on miarę, aby chęć posia-dania nie wpłynęła destruktywnie na prawidłowość życia indywidualnego i społecznego ¹¹.

3 NAKAZ WIELKOŚCI

Jak już wspomniano, proces rozwoju moralnej osobowości chrześ-cijanina dynamizuje podwójna aktywność: Boga poprzez udzieloną łas-kę oraz osobiste współdziałanie człowieka jako odpowiedź na ten dar-mowy akt Bożej miłości. Wezwanie do współdziałania ma uzasadnie-nie zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Już u progu ludzkich dziejów Bóg postawił przed człowiekiem nakaz, który ma nie tylko materialno-techniczny wydźwięk: „Rośnijcie i rozmnażajcie się i czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1,28). Człowiek ma więc wy-ciągnąć konsekwencje z tego faktu, kim jest i stosownie do swej god-ności rozwinąć swe możliwości, by być coraz pełniej człowiekiem. Uzupełnieniem tego nakazu, jego sublimacją i otwarciem nieskończonej perspektywy rozwoju człowieka jest Chrystusowe wezwanie z kaza-nia na górze: „doskonali bądźcie, jak Ojciec wasz w niebie jest dosko-nały” (Mt 5,48). Oznacza to w obu wypadkach, że człowiek powinien dążyć do przekroczenia jakby naturalnego wymiaru swego bytu i kształtowania w sobie takiego podobieństwa, które nosi cechę nad-przyrodzonego związku ze Stwórcą i Ojcem. Rozwój człowieka ma więc ścisły związek z nakazem postępu.

a) Warto postawić pytanie, co dziś powszechnie uważa się za po-stęp? W pierwszym skojarzeniu słowo to nasuwa obraz osiągnięć w naukach przyrodniczych i płynący z nich postęp techniki oraz zbli-żonych do niej dziedzin. Należy jednak rozważyć, czy fakt technicz-

¹¹ Powyższe określenia wysnuwa J. Pieper, w oparciu o naukę św. Tomasza z Akwinu (Pieper, jw. s. 13—14).

nych osiągnięć oznacza tym samym postęp samego człowieka? Czy wysyłanie statków w przestrzeń kosmiczną, sukcesy medycyny, genetyki, komputeryzacja czynią nas ludźmi postępowymi? Co odróżnia np. robotnika lat trzydziestych od pracownika lat osiemdziesiątych? U tego ostatniego można wymienić: większe zarobki, większą zasobność materialną, wyższe kwalifikacje, bogatszą informację, doskonalsze maszyny, którymi się posługuje, ale jest problemem, czy on duchowo jest inny, czy dokonała się w nim w sensie moralnym jakościowa zmiana na lepsze, czy on istotnie „postąpił” naprzód? Pytania te prowadzą do koniecznego i głębszego rozwarstwienia słowa „postęp”. Należy przede wszystkim wyróżnić dwa rodzaje postępu. Pierwszy to powyżej wspomniany postęp w rzeczach nas otaczających. Inny, to postęp samego człowieka, jego indywidualnej osobowości. Tu tkwi zasadnicze zróżnicowanie. Najczęściej popełniany błąd polega na utożsamieniu postępu czynników zewnętrznych, okalających człowieka, z postępem jego własnej osobowości.

W niniejszej analizie chodzi o postęp typu moralnego. Postęp w zakresie rzeczy, techniki, czynników cywilizacyjnych jest konieczny, słuszny i dobry, ale postęp samego człowieka jest bez wątpienia ważniejszy i decydujący. Jeżeli sprawą słuszną jest czynić sobie wszystkie rzeczy, które nam służą — „poddanymi” i je udoskonalać, to koniecznością o wiele bardziej nieodzowną jest udoskonalenie tego, który nad tymi rzeczami panuje. Uwzględniając zaś perspektywę jego „wiecznego trwania”, tym silniej rysuje się konieczność prawdziwego postępu i jego wiodącej rangi nad krótkodystansowym rozwojem typu materialno-technicznego¹². Prawdziwy zaś postęp człowieka polega na tym, że coraz lepiej poznaje on prawdę i coraz doskonalej realizuje moralne dobro. Mądrość człowieka, a więc jego duchowe bogactwo, polega nie tyle na tym, że posiada on znajomość ostatnich tajników techniki, względnie nauki¹³, ale na tym, że on poznaje prawdę istotną, swoje zadania wobec Boga, drugiego człowieka i świata, wobec siebie samego. Do tej wiedzy musi dojść jeszcze wewnętrzne przywiązanie do dobra, jego dobrowolna realizacja i walka ze złem moralnym. Dopiero wzrastanie w tym podwójnym aspekcie czyni człowieka prawdziwie „postępowym”¹⁴.

¹² Por. Dollinger, jw. s. 7n.

¹³ Nie oznacza to antyintelektualizmu, niedoceniaenia roli nauki, lecz chodzi o podkreślenie koniecznej człowiekowi mądrości w aspekcie jego ostatecznego przeznaczenia i istotnego sensu, określającego jego postawę moralną.

¹⁴ Por. Dollinger, jw. s. 8n.

b) Samo rozumienie właściwej treści postępu nie posuwa jeszcze człowieka w procesie jego osobowościowego rozwoju. Pierwszy krok, jaki musi on uczynić współdziałając z Bożą łaską, to zdobyć się na wolę stawania się nieustannie bogatszym, doskonalszym moralnie.

Temu nastawieniu powinna towarzyszyć świadomość głębokiej prawdy ludzkiej egzystencji, że „człowiek aż do swej śmierci znajduje się w stanie bycia — w drodze (in statu viatoris)”¹⁵. Stan ten jest jego partycypacją w podstawowej właściwości każdego stworzenia, którego istnienie spełnia się jako „rzeczywistość naznaczona czasem”. Posiada więc on razem z całym światem organicznym naturalną predyspozycję, by kroczyć naprzód ku pełni i do końca właściwego sobie istnienia. Wola nieustannego stawania się pozwala, mimo nieraz egzystencjalnych lęków, na uporczywe kontynuowanie tej wędrówki. Cała siła tego przedsięwzięcia polega na odwadze ujęcia siebie w prawdzie i pokornym przyjęciu tej prawdy. Oznacza to przyjęcie swej rzeczywistości bez zastrzeżeń po to, by umożliwić sobie podjęcie „zmiany”, „nawrócenia”. Jest przywilejem człowieka, że zdolny jest mocą autorefleksji dostrzec w sobie cały splot dobrych i niedobrych mocy własnej psychiki. Nic dziwnego, że mogą tu wystąpić odruchy lęku i samoobrony¹⁶.

Każda osobowość przejawia swą własną linię wiodącą w życiu i własną indywidualną strukturę psychiczną, więcej lub mniej odmienną od innych. Ta wiodąca linia ujawnia się w przyjmowaniu określonej wartości jako najbardziej doniosłej, co zakłada kierowanie się systemem wartości, jakąś perspektywą czasu, zdobytym doświadczeniem, akceptacją określonych motywów. Można powiedzieć, że każdy człowiek kieruje swe wysiłki ku temu, by być tym, kim by być chciał i rozwija się konsystentnie na drogach, jakie, według jego przekonania, zbliżają go do zamierzonego celu¹⁷. Psychologia nazywa to „idealnym — ja”, którego zarys człowiek w sobie nosi i pragnie urzeczywistnić. Nie jest ono w pełni świadome, trudno je nazwać po imieniu, ale działa ono realnie w życiu ludzkim, wymagająco, jako impuls osobowościowego dojrzewania, jeśli dostosowane jest do faktycznej rzeczywistości, względnie hamująco, jeżeli przedmiotem dążeń człowieka staje się ideał fałszywy. Jest rzeczą interesującą, że paralelnie do zdu-

¹⁵ J. Pieper: *Über die Hoffnung*. München 1949, s. 13.

¹⁶ Por. H. Stenger: *Wider die Angst vor Selbstverwirklichung*. W: *Umdenken — Umkehren — Leben*, jw. s. 6n.

¹⁷ Por. M. Wasna: *Der Wunsch nach Leben — der Wunsch nach Umkehr*. W: *Umdenken — Umkehren — Leben*, jw. s. 13.

miewających odkryć i postępu w zakresie nauk przyrodniczych (ewolucjonizm, fizyka nuklearna, chemia) i technicznych możliwości (radio, telewizja, komputeryzacja) nastąpił przełom również w dziedzinie badań antropologicznych. Zwrócono uwagę na rolę ludzkiej podświadomości, która, jak się okazuje, bierze znaczny udział w rozwoju ludzkiej osoby i aktywna jest w jej międzyosobowych relacjach. Toteż wydaje się, że problem odpowiedzialności wobec cywilizacyjnych osiągnięć nie może stać w izolacji od zaakceptowania w człowieku sfery podświadomej, która warunkuje w dużym stopniu morale człowieka. Jesteśmy świadkami ciekawego procesu integrowania się natury i stawania się człowieka, przy czym ten wzajemny splot osiąga wysoki stopień aksjologicznej doniosłości. Człowiek ze swoją wolnością i możliwością ingerencji w siebie i otaczającą go rzeczywistość doszedł do granicy, która stawia go wobec problemu dalszego rozwoju i istnienia lub nieistnienia i totalnej katastrofy¹⁸. Dlatego tak ważną jest rzeczą, aby chrześcijanin uświadamiał sobie właściwy ideał moralny i realistycznie nastawiał nań swoją wolę. Nie będzie mógł jednak tego dokonać bez uzyskania właściwej samowiedzy, tzn. wiedzy o własnych zdolnościach i możliwościach, jakie posiada, jak również rozeznania tego, co stanowi w jego życiu „strefę cienia” Chodzi więc o radość i zgodę na otrzymane od Boga „charyzmaty”, jak i realistyczne przyjęcie własnej niedojrzałości. Dążący do dojrzałości osobowej chrześcijanin nie żyje złudą. Cierpliwie potrafi znosić „cień” swej egzystencji, który nie zawsze musi już być złem moralnym. Według Karola Gustawa Junga zawiera on to wszystko, co w życiu człowieka pozostało nieożywione, nieprzeżyte, zepchnięte w podświadomość: odrzucone popędy i impulsy, destruktywne siły, ale i twórcze energie, które czekają na uaktywnienie w całości życia. Jeżeli człowiek nie przyjmie własnego „cienia” jako odwrotnej strony swego „ja”, zawsze będzie skłonny projektować go na środowisko i własne otoczenie. To inni czynią to lub tamto, inni są w błędzie, innych należy zwalczać za spotykane zło. Samowiedza dojrzałego chrześcijanina rodzi zdrowy krytycyzm i przeświadczenie, że to, co w świecie jest złe i naganne, jest również w nim, że usunięcie lub przewyciężenie własnej słabości stanowi rzeczywisty wkład w dobro powszechne¹⁹. Samowiedza jest pierwszym krokiem do samoakceptacji, ponieważ doświadczenie siebie samego i akceptacja siebie łączą się ściśle ze sobą.

¹⁸ Por. W. Heinen: *Die Wandlungen des Menschen in der personalen Mitte*. W: *Umdenken — Umkehren — Leben*, jw. s. 2.

¹⁹ Por. J. Jacobi: *Die Psychologie von C. G. Jung*. Zürich 1940, s. 194.

Jak pisze Romano Guardini: „rzeczywistą wiedzę o sobie można posiadać tylko wtedy, gdy rzeczywiście się siebie przyjmuje, a rzeczywiście przyjąć siebie można tylko wówczas, gdy ta wiedza o sobie jest czysta”²⁰.

„Czysta wiedza o sobie” oznacza: niczego nie odrzucać, niczego nie usuwać. Przymykać oczy potrafi tylko lękliwy. Znamienna jest uwaga Junga na temat miłości nieprzyjaciół, uczyniona na kanwie jego refleksji nad akceptacją siebie: „co czynię najmniejszemu z moich braci, to uczyniłem Chrystusowi. Jeżeli jednak odkryję, że ten najmniejszy ze wszystkich, najbiedniejszy żebrak, najzłośliwszy z wszystkich obrażających, owszem, sam wróg, jest właśnie we mnie, że ja sam potrzebuję jałmużny moich dóbr, że sam jestem wrogiem, by go kochać, co wtedy?”²¹ Słowa Junga: „ja sam potrzebuję jałmużny moich dóbr” nie mają nic wspólnego z ustępliwością, z narcystycznym współczuciem dla siebie. Zawiera się w nich świadomość wiary, że Bóg przyjął mnie również bezwarunkowo, że zgodził się raz na zawsze na moje życie. Poczucie tej podwójnej akceptacji (przez siebie i przez Boga) daje umocnienie psychiczne i siłę do stałej przemiany: dojrzewania osobowościowego. Ścisłe biorąc to jedynie Bóg zna miarę pełni poszczególnego człowieka. W jego stwórczym nakazie „rośnijcie” zamierzone jest nasze dojrzewanie i moralny rozwój. Nie jest też ważne, jaką miarę łaski otrzymuje chrześcijanin. Ważne jest, aby wiedział, że ten skarb niesie w słabym, łamliwym, doczesnym naczyniu, „aby wielkość płynęła z mocy Bożej, a nie z nas” (2 Kor 4,7).

Poznanie siebie, akceptacja siebie stanowią dla człowieka najważniejsze, ale zarazem najtrudniejsze zadanie. Trzeba powiedzieć, że jest ono niewykonalne o własnych siłach. W dążeniu „wzwyż” musi człowiek otrzymać pomoc od innych. Ten pomocny kontakt wyrażają dwa pojęcia: spotkanie i odniesienie. Obserwacja współczesnego życia dowodzi, że w naszym stuleciu u większości ludzi nastąpiło osłabienie międzyludzkich kontaktów w płaszczyźnie spotkań i relacji. Jest paradoksem naszej epoki, że doskonałość wszelkiego rodzaju środków komunikacji umożliwiła i rozszerzyła kontakty, ale równocześnie utrudniła osobowe spotkania, a przede wszystkim stosunek do Boga, źródła i celu ludzkiego życia. Skutkiem tej sytuacji jest zjawisko izolacji własnego „ja” i występujące za nią dojmujące przeżycie lęku. Lęk stanowi symptom wewnętrznego rozbicia jaźni ludzkiej, niedorozwoju

²⁰ R. Guardini: *Die Annahme seiner selbst*. Würzburg 1960², s. 272.

²¹ C. G. Jung: *Psychotherapie und Seelsorge*. W: *Gesammelte Werke*. Bd. 11. Stuttgart-Zürich 1963, s. 367.

osobowej struktury, nieufności do siebie i innych. Tylko w spotkaniu międzyosobowym może nastąpić zarówno odnalezienie siebie, jak i ubogacające odniesienie do „ty” współblizniego. Pomoc może przyjść od Boga i od człowieka-brata. Jednakże Bóg nie działa nie napotkawszy gotowości człowieka, a bliźni nie może pomóc bez współpracy tego, kto znajduje się w potrzebie. Dlatego też nieodzownym warunkiem jest otwarcie się, postawa pytająca i gotowość na przyjęcie odpowiedzi. Nawet w sytuacji bez wyjścia człowiek może stawiać pytania, a Bóg, który jest zasadą scalającą każdej istoty, odpowiada bądź przez drugiego człowieka, bądź przez światło swej łaski, bądź przez zdarzenia jako kairolologiczne znaki dane wierzącemu²². Wyjście z zamknięcia, z izolacji, otwarcie się na „ty” są warunkiem, a zarazem symptomem pragnienia „nawrócenia” Hebrajskie znaczenie tego słowa ma podwójny sens. Odnosi się równocześnie do Boga i do człowieka. Bóg „zwraca” się do swego stworzenia, pozwala spłynąć na niego swemu światłu, wzywa go do siebie. Równocześnie człowiek „nawraca się”, dokonując w swej postawie przewartościowań i reorientacji. Rozstrzygający dłań jest rodzaj jego miłości. Korektura w procesie samorealizacji możliwa jest, jeżeli istotne wartości wejdą w obręb poznawczego i emocjonalnego doświadczenia jako wartości upragnione, chciane, a równocześnie osiągalne. „Nawrócenie” — odwrót od słabości, załamania, strefy cienia, nabiera znaczenia, jeżeli cel, do którego się dąży, ma taką doniosłość, że aktywizuje motyw. Wartość miłości tworzy osobowość chrześcijanina. Na tyle rozwinie on swą moralną pełnię, na ile ukocha służebnie swego bliźniego (spotkanie i odniesienie) i zaakceptuje swoją miłością Boga, swój Początek i Cel. W głębi swej osobowej jaźni (KARDIA = serce) chrześcijanin wierzy i ufa, że jego droga ku swemu pełnemu życiu i pełnemu szczęściu jest darem miłości Boga i owocem odejścia od swego izolowanego „ja” oraz przedstawienia się na postawę służebnej miłości. Kurczowe trzymanie się siebie, wartości doczesnych, utrudnia samorealizację oraz przechodzenie (transitus, non exitus) do życia jedynie godnego człowieka: życia w tym świecie, ale wychylonego ku transcendencji²³.

c) Najłatwiej zarysować linię optymistycznego wzrostu w życiu moralnym i ufać, że nie dozna ono żadnych załamania. Niestety, linia ta nie ma wymiaru czystej teorii, ale przebiega przez wnętrze człowieka, byłoby więc złudzeniem założenie, że w procesie rozwoju moralnej

²² Por. Heinen, jw. s. 2n.

²³ Por. Stenger, jw. s. 8; Heinen, jw. s. 4n; Wasna, jw. s. 14.

osobowości chrześcijanin nie ulega swoistej grawitacji słabości. W jednej i tej samej osobowości występują właściwości przeciwstawne (np. uległość i chęć dominacji) i ambiwalencja uczuć, która wiedzie do psychicznej sprzeczności. „Każdy człowiek przeżywa konflikty, które znajdują swój wyraz w antagonistycznych dyspozycjach. Wiecznie zmieniające się otoczenie wprowadza raz w jedną, drugi raz w inną właściwość stan aktywnego napięcia”²⁴.

Stadium przeżywanych sprzeczności, utrudniających samorealizację, występuje bardzo ostro w okresie dojrzewania. Przeciwności występują nie tyle z zewnątrz, ile z własnego wnętrza, które musi odnaleźć swój własny osobowościowy, indywidualny wyraz. W młodym człowieku budzi się protest przeciw autorytarnym wymaganiom domu rodzicielskiego, szkoły, przełożonych, w zawodzie, protest przeciw ograniczeniom czasowym i przestrzennym. Stadium młodości, pełne sprzeczności i przeciwieństw, stwarza trudności w rozwoju moralnym, ponieważ młodzi ludzie (już nie dzieci, a jeszcze nie dorośli) nie rozumieją siebie i trudno im przychodzi samoakceptacja oraz akceptacja innych. Ujawnia się to głównie w wysuwanych zastrzeżeniach, uprzedzeniach i wymówkach. Zastrzeżenia kierują przeciw wszelkim wymaganiom i zobowiązaniom, pomawianym o łamanie wolności. Uprzedzenia mają przekonać o niesłuszności postępowania drugich, a uzasadnić prawidłowość własnej postawy. Wymówki mają na celu stworzenie zasłony dymnej dla własnych popełnionych błędów, właściwych temu okresowi. To wszystko nie ułatwia samoakceptacji i moralnego rozwoju. Niepewność i brak zaufania do siebie rzutuje na szerszy zakres odniesień, mianowicie powoduje zachwianie wiary w Boga i jego świat, a także niewiarę w osobową miłość. Efektem tych młodzieńczych perturbacji jest niepewność i brak psychicznej równowagi. Zrozumienie wezwania, by stać się tym, kim się jest ze swej natury, przychodzi znacznie później i nosi cechę swoistego „objawienia”, które przeżywane jest zupełnie indywidualnie i niezamiennie z nikim²⁵. Można powiedzieć, że młodzi ludzie w pewnym okresie przeżywają jak gdyby lęk przed stawaniem się i zajmują postawę pewnego rodzaju odmowy na to, co w ich wnętrzu wybiega naprzód i pnie się w górę. Następstwem tego jest niejednokrotnie zbyt szybka rezygnacja z walki, a dalszą konsekwencją, wykrywaną przez psychologię głębi, to poczucie winy, nie mającej związku z winą moralną, ale podświadomie obecne jako eg-

²⁴ G. W. Allport: *Persönlichkeit*. Meisenheim 1959², s. 334.

²⁵ Por. Heinen, jw. s. 3n.

zystencjalna frustracja²⁶. Wszelka zmiana, wszelka decyzja następnego kroku, jest częstokroć odraczana w obawie przed ryzykiem, wszystko to zaś utrudnia proces dojrzewania i rozwoju moralnego. Tymczasem wiadomo, że dojrzewać znaczy zawsze czegoś dotychczasowego się zrzekać, coś pozostawiać za sobą. Na pewnym stopniu rozwoju trzeba przejść przez etap dezintegracji po to, by zintegrować się osobowościowo już na wyższym szczeblu duchowego wzrostu. Tomasz Brocher powołuje się w swym dziele na wypowiedź Anny Freud, córki słynnego Zygmunta Freuda, że nie ma żadnego postępu w nauce bez umiarkowanej frustracji²⁷, a więc i w nauce życia. Frustracja umiarkowana prowadzi do nowego osobowego kształtu człowieka, frustracja zbyt głęboka, zbyt destruktywna, jest pochodem ku duchowej śmierci. Søren Kierkegaard nazwał taką frustrację „wątpieniem słabych”, ponieważ opanowany przez nią człowiek wątpi, czy on sam chce być sobą, żyje jak gdyby obok własnej prawdy²⁸. Nie zdobywa się na żaden twórczy wysiłek. Św. Tomasz nazywa to „acedia” (lenistwo) lub „smutkiem świata” (*tristitia saeculi*)²⁹, a polega ono na braku wielkoduszności. Człowiek nie pragnie wielkości, jaka odpowiada naturze chrześcijanina. Lękliwe poczucie słabości podcina jego lot ku tej wyżynie, ku której Bóg podnosi go swoją łaską. Nie ma on ani odwagi, ani woli, by być wielkim tak, jak go widzi Bóg w swoim zamierzeniu. Raczej chciałby być mniejszy i uwolnić się od obowiązku wzrastania ku wielkości. Acedia (lenistwo) jest perwersyjną pokorą, która nie chce przyjąć daru Bożego, związanego z wezwaniem do przekraczania siebie. Tej odpowiedzialności za dar obawia się chrześcijanin małoduszny³⁰. Jest to również jeden z czynników, które nazwaliśmy „grawitacją słabości”. Chrześcijanin ma jednak wszelkie dane, by ją pokonać skutecznie.

4 PEŁNIA ŻYCIA

Pokonanie słabości, przewyciężenie przeszkód stojących na drodze do bogatej osobowości moralnej, wyrasta z głęboko ewangelicznego

²⁶ Teologia moralna zbyt mało poświęcała dotąd uwagi temu egzystencjalnemu poczuciu winy i problem ten stoi przed nią jako zadanie poznawcze.

²⁷ Por. T. Brocher: *Wer am Leben bleiben will, muss sich ändern*. W: *Dienstagsgespräche mit Zeitgenossen*. Red. G. Rein. Stuttgart-Berlin 1976.

²⁸ Por. Stenger, jw. s. 6n.

²⁹ Por. *Sancti Thomae Aquinatis Summa Theologica* II-II q 35; 2 Kor 7,10

³⁰ Por. Pieper: *Über die Hoffnung*, jw. s. 60.

wezwania, by umarł w nas „stary człowiek”, a narodził się „nowy” (zob. Mt 16,24—26; Mk 8,34—36; Łk 9,23—24; Rz 6,1.—14). W dawnej modlitwie brewiarzowej charakteryzowano św. Marcina z Tours: „nie bał się umrzeć, ale też nie odrzucał życia” To zdanie oddaje istotę chrześcijańskiego powołania i wielki poeta Goethe ma słuszność, gdy rzuca wezwanie: „umrzyj i stań się” Jest w tym wyrażeniu jakaś analogia z Chrystusową nauką i jego tajemnicą śmierci i zmartwychwstania. Nawet szkoła psychologiczna Junga ukazywała tajemnicę Chrystusa: życia, śmierci i zmartwychwstania jako archetyp i symbol drogi odnajdywania siebie i moralnej, duchowej indywidualizacji, choć w aspekcie wiary tajemnica ta ma wymiar realny i zupełnie inną zawartość treściową. W Chrystusie widoczne jest działanie Boga, który ma moc stworzyć świat z niczego i z „nicości” śmierci wyprowadzić nowe życie. Niemniej ludzkie „umrzyj i stań się”, cały proces przełomu, walki, słabości, przewycięzania — może być włączony w Chrystusowy lęk, śmierć i triumf, pod warunkiem, że nie potraktujemy tego symbolicznie, ale „przekodujemy” całą naszą egzystencję przez akt wiary i złączymy z doświadczeniem nowego stworzenia w Chrystusie³¹.

W chrześcijańskim sensie osiągnięcie duchowej równowagi, stałego usposobienia w podtrzymywaniu swej fundamentalnej opcji dla Boga, wyraża słowo „cnota”. To słowo obecnie umiera, słyszy się je coraz rzadziej, względnie zupełnie fałszywie pojmuje. Jeżeli pojawia się na ustach, to najczęściej w ironicznym znaczeniu, w żartach. Zachowały go jeszcze katechizm i akademickie rozprawy. Przyczyną tego zjawiska może być po prostu los wielkich słów, które tracą z czasem swoją nośność, albo złośliwość szatańska tych, którym zależy na tym, by pojęciem wyrażającym autentyczne wartości nadać otoczkę śmieszności i zacofoania. Nie zawsze też teologia moralna potrafiła umiejętnie ukazać tę trudną, a równocześnie wzniosłą rzeczywistość cnoty. Nie wystarczy określić ją tylko jako zacność i poczciwość ludzkiego działania, względnie powściągu, ale trzeba ukazać w niej właściwe nastawienie (*rectus*) człowieka w sensie naturalnym i nadprzyrodzonym. To jest właśnie cel współpracy z wzywającym człowieka Bogiem. Cnota nie wyraża postawy moralizmu, który odrywa i usamodzielnia czyn, aktywność i zadanie od życiowej egzystencji żywego człowieka, ani postawy supernaturalizmu, który odmawia wartości naturalnemu, dobrze prowadzonemu życiu naturalnej szlachetności i czystości. Cnota w pojęciu chrześcijańskim jest wyniesieniem ludzkiej osoby, zgodnym z jej strukturą bytową. Jak twierdzi św. Tomasz, jest ona „najwyższym poziomem tego,

³¹ Por. Stenger, jw. s. 8n.

kim człowiek może być”³², tzn. najwyższym wypełnieniem możliwości ludzkiej egzystencji tak w naturalnym, jak i nadprzyrodzonym zakresie. Człowiek cnotliwy — to ten, kto przez najbardziej wewnętrzną afirmację, zawartą w jego czynie, urzeczywistnia dobro³³. W tym wypadku człowiek taki jest prawdziwie postępowy i twórczy, wewnętrznie wolny, pełen światła i roztropności, pełen Boga.

W zamykającym akordzie tej refleksji stwierdzić należy, że przesłaniem, które łączy człowieka z Bogiem, jest Chrystus działający w Kościele. Poprzez wiarę przeżywaną we wspólnocie Ludu Bożego i poprzez sakramenty-znaki Chrystus pozwala nam na międzyosobowe spotkanie ze sobą, na zrealizowanie głębokiej wspólnoty sumień wszystkich wierzących. Chrystus w Kościele ukierunkowuje nas na ten najważniejszy postęp duchowy: poznanie prawdy, wypełnienie dobra, zjednoczenie z Najwyższym Dobrem, samym Bogiem, ostatecznym celem wszelkiego rozwoju. Ów wewnętrzny postęp człowieka jest nieodzowny nie tylko z racji uczestniczenia w niewyobrażalnym bogactwie życia Boga, Miłości, ale też ze względu na dobro całej ludzkości. Postęp zewnętrzny, nie zintegrowany z tym drugim, nasuwa wyobraźni naszej ponure widmo Kaina, wyposażonego już nie w maczugę, ale w najdoskonalsze środki techniczne. To przeświadczenie zawiera w sobie oczywiste wezwanie rzucone sumieniu człowieka.

II Sumienie jako wyznacznik ludzkiego rozwoju

Rozwój osobowy człowieka stanowi skomplikowany proces, który wymaga od niego otwarcia się na czynniki rozwojowe, zdolności podejmowania decyzji, znajomości granic własnych możliwości i ograniczeń. Podstawowe i powszechne założenie osobowej struktury człowieka (habitus), właściwe wszystkim ludziom, musi w moralnym działaniu człowieka ujawnić jednoznaczny wyraz niepowtarzalnej jego jednorazowości i osobowej głębi. Innymi słowy, to co u dziecka jest jeszcze nieuświadomione i nieskoordynowane, u człowieka dojrzałego objawić się musi jako rozwój twórczej jaźni, z której wyprowadza on swoje działanie świadome i ukierunkowane na cel. Na tej rozwojowej linii kształtuje się jego niezamienialna i niepowtarzalna człowiecza tożsamość. Na tym właśnie polega podstawowe znaczenie sumienia jako wyznacznika w osobowym rozwoju.

³² Zob. *Sancti Thomae Aquinatis Summa Theologica* II-II q 35 a.3 i 4.

³³ Por. Pieper: *Über das christlichen Menschenbild*, jw. s. 20.

1 „SERCE-SUMIENIE” JAKO OSOBOWE CENTRUM CZŁOWIEKA

Psychologia osobowości wskazuje na istnienie w człowieku pewnego osobowego punktu środkowego, w którym osadzone są psychiczne głębie jego wnętrza, jego osobowej jaźni. Z tego osobowego centrum wyrasta poczucie tożsamości, właściwe tylko ludzkiej istocie. Jedyne człowiek określony istotowo rzeczywistością swego gatunku doświadcza, a zarazem potrzebuje tej siły ujednostkowania, indywidualizacji podmiotowej, dzięki której czuje się wyniesiony ponad strefę instynktów, które mogłyby regulować, jak u zwierząt, deterministycznie jego naturalne popędy i inklinacje. Przeciwnie, on kształtuje i rozwija swoją ludzką egzystencję poprzez uaktywnienie swej, jemu tylko właściwej, osobowej jaźni, która organizuje i jednoczy bierny i dynamiczny element ludzkiej struktury bytowej, skierowując oba ku harmonijnemu owocowaniu. Pismo św. określa tę osobową jaźń terminem „serce”³⁴. Wokół tego centrum, stanowiącego podstawową strukturę osobowości człowieka, lokalizują się i splatają wielorakie oddziaływania popędów i motywacje, tworząc indywidualny obraz napięć psychicznych danej jednostki. Równocześnie w głębi tego osobowego centrum występuje oddziaływanie motywów, które są dla danego osobowego podmiotu najbardziej własne, indywidualne, absolutnie nie dzielone wspólnie z innymi³⁵. Siłą motywacyjną, energią stwarzającą duchowe napięcie, a w konsekwencji uruchamiającą działanie woli, stanowią podstawowe potrzeby danej osoby, która zmierza do odpowiadającej jej wartości³⁶. Jeżeli w tym dążeniu działający podmiot kieruje się silną, obiektywną orientacją, doświadcza on radości, której nie zaciemniają występujące okresowo cierpienia i załamania, na tle których uwyraźniają się pozytywnie wybrane cele³⁷. Tak więc wzajemna relacja czynnika pasywnego i dynamicznego staje się rozwojowo obecna, jeżeli człowiek w sposób świadomy ujmie ją w kardialnym centrum swej jaźni, skąd ma wyrastać twórcza odpowiedź wobec Tego, komu zawdzięcza on swoje istnienie. Mamy wtedy do czynienia z podstawowym, a równocześnie dialogicznym nastawieniem jednostki, której towarzyszy świadomość

³⁴ Język hebrajski określa tę rzeczywistość osobową słowem „leb”, grecki — „kardia”, łaciński — „cor”. Por. J. Tenzler: *Die anthropologische Bedeutung des polaren Grundverhältnisse von Empfangen und Handeln im menschlichen Seelenleben*. W: *Leben als Austausch*, jw. s. 9.

³⁵ Por. Allport, jw. s. 324.

³⁶ Por. K. Lewin: *Der reale Zusammenhang zwischen Quasibedürfnis und echten Bedürfnissen*. W: *Handbuch der Psychologie*. Bd II. Red. H. Thoma. Göttingen 1971⁷, s. 148.

³⁷ Por. Allport, jw. s. 213.

obowiązku powierzenia się w swym najgłębszym osobowym centrum Rzeczywistości Stwórczej³⁸. Centrum osobowej jaźni, zwane biblijnie „sercem”, stanowi ośrodek decyzji ludzkiego ducha, który w sposób odpowiedzialny ujawnia się poprzez sumienie. Bóg immanentnie i transcendentnie obecny nadaje owemu centrum kardialnemu szczególną godność (a przez nią ostatecznie człowiekowi) i uzdalnia do dialogicznego kontaktu ze sobą. W osobowej jaźni mieszczą się więc pasywne i dynamiczne założenia ludzkiej istoty i powinny się przejawiać w uporządkowanych a zarazem wolnych aktach decyzji i wyboru jako odpowiedzi na ów fakt osobowego wyposażenia. W tym sensie słusznie się twierdzi, że każdy dar jest równocześnie zadaniem. Kontakt z Bogiem poprzez pośrednictwo „serca” jest najbardziej wewnętrznym powołaniem ludzkiego ducha, faktem, który niebywalej konkretności nabrał w akcie wcielenia Boskiej Osoby w naturę ludzką Jezusa Chrystusa³⁹.

W świetle powyższej analizy, ukazującej głęboki wzajemny związek między Bogiem i osobowym centrum („sercem”) człowieka, wyjaśnia się, dlaczego w rozwoju chrześcijańskiej osobowości naczelnym nakazem i podstawową siłą jest miłość Boga i bliźniego. Miłość aktywizuje najbardziej wszystkie osobowe założenia ludzkiej jaźni, której symbolem zawsze było serce, a co św. Augustyn wyraził głęboko: „Ty sprawiasz, że rozkoszą dla niego (człowieka) jest chwalenie Ciebie, ponieważ stworzyłeś nas dla siebie i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie” (Wyznania I,1)⁴⁰.

2 STRUKTURA SUMIENIA

Treść biblijnego wyrazu „serce” oznaczającego sumienie, w powszechnym odczuciu wydaje się zrozumiała. Ścisła jednak jego definicja nastęrcza trudności. Można powiedzieć, że w swej strukturze⁴¹ oznacza ono głębię jaźni ludzkiego, osobowego życia, a więc ten obszar naszego „ja” (Mittelpunkt), gdzie stanowimy indywidualną, niezamienialną i niepowtarzalną osobę. Tutaj powstają nasze myśli, nasze uczucia, życzenia, a szczególnie najbardziej podstawowe decyzje i czyny naszego życia. Tak pojęta treść „serca” równoznaczna jest z wewnętrzną dyspozycją i założeniem naszej psychiki, zwanym powszechnie sumieniem. Jako

³⁸ Por. Tenzler, jw. s. 11.

³⁹ Por. tamże s. 9.

⁴⁰ Por. Heinen, jw. s. 5.

⁴¹ Niniejszy odcinek, poświęcony strukturze sumienia, nie stanowi gruntownej, całościowej analizy tego zjawiska. Posiada ono obszerną i wystarczającą literaturę. Tutaj zostaje ono tylko naszkicowane w takiej mierze, jakiej wymaga podjęty temat i logiczny tok wywodów.

dyspozycja stanowiąca tylko potencjalną zdolność działania gromadzi ona w sobie całą gamę naturalnych odruchów, nastawień, podświadomych motywacji, całą spuściznę moralnej świadomości pokoleń, pewien osad wpływów środowiskowych, determinizmów biologicznych, wpływów wychowawczych itp., a także związane z naturą ludzką i wkodowane w nią przez Stwórcę intuicyjne poczucie wartości. Ten cały kapitał w swym najgłębszym założeniu skierowany jest istotowo ku rozwojowi danej osoby, ujawnia trend do samorealizacji i można go nazwać „sumieniem wrodzonym”. Jest ono nośnikiem Bożego wezwania, by każdy człowiek był sobą i by w akcie wolnej decyzji zrealizował sens i cel swego życia. Ponieważ wezwanie kierowane jest do osoby świadomej i wolnej, nie może ono wypływać z bezosobowego świata wartości, ale pochodzić musi również od istoty świadomej i wolnej, która wzywa. Poprzez wartość przemawia więc „Ktoś”, kto żąda odpowiedzi, spełnionej w naszym osobowym centrum. Wiara pozwala nam poznać, że jest nim Bóg. Nie jest to puste pojęcie, nie jest to żadna konstrukcja myślowa przyjmowana jako konieczna hipoteza lub imperatyw (Kant), ale żyjący Bóg, który daje się poznać i w swoim Duchu jest najbardziej, wewnątrz, obecny naszemu wnętrzu (partycypacja ludzkiej natury w prawie wiecznym). W sumieniu nie stykamy się z jakąkolwiek księgą pisanego prawa, z jakimikolwiek przepisami czy regułami przyzwyczajenia, ale stajemy wobec żywego Boga, który nas kocha i wzywa i któremu powinniśmy odpowiedzieć decyzją naszego sumienia oraz realnością naszego czynu⁴². W *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* (KDK) czytamy: „W swoim sumieniu odkrywa człowiek prawo, które Bóg wypisał w jego sercu, któremu z uwagi na jego godność ma być posłuszny i zgodnie z nim ma się kierować. Sumienie stanowi najbardziej ukryte sanktuarium w człowieku, gdzie on sam rozmawia z Bogiem, którego głos słyszy w swoim wnętrzu. W sumieniu poznaje się w przedziwny sposób każde prawo, jakie w miłości Boga i bliźniego znajduje swoje wypełnienie”⁴³. Ten ścisły związek sumienia z Bogiem podkreśla Pismo św. i zwraca uwagę na wielkie znaczenie, jakie Stwórca przywiązuje do ludzkiego „serca” „Człowiek zwraca uwagę na zjawiska, Pan natomiast patrzy w serce” (1 Sm 16,7). On je przenika i jego Boska wszechwiedza oświeca je swoją jasnością⁴⁴

⁴² Por. J. H. Müller: *Gewissen und Gewissensfreiheit*. „Gottes Wort im Kirchenjahr” 1977, Bd II, s. 196.

⁴³ KDK nr 16.

⁴⁴ Por. 2 Kor 4,6. „Albowiem Bóg, ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa”...

Struktura więc ludzkiego sumienia z natury swej jest dialogiczna, nastawiona na wezwanie. Rozwija się i uaktywnia (=funkcja sumienia), o ile występuje w roli partnera. Dojrzały człowiek poprzez głębię swego sumienia rozpoznaje i „słyszy” wezwanie Boga, w świetle wiary odczytuje w tym głosie jego łaskę i całą czujnością „serca” stara się odpowiedzieć na nią⁴⁵.

Sumienie jest więc takim stanem świadomości moralnej, która przekazuje człowiekowi wiedzę, czego Bóg nieodwołanie żąda od niego. W swoim Słowie (=Chrystus) domaga się nie tylko zewnętrznego wypełnienia boskiej woli, ale przede wszystkim autentycznej miłości. Sumienie doświadcza tego wezwania jako nieustępliwego wymagania, ponieważ chodzi tu o oddanie Bogu najbardziej intymnego wnętrza ludzkiej osobowości. Stwórca, przemawiając w sumieniu, nie chce „czegoś” ode mnie, ale pragnie totalnego określenia siebie dla wspólnoty ze sobą, to znaczy mnie jako partnera na zawsze. W tym sensie sumienie jest podstawą i założeniem spotkania i wspólnoty z Bogiem, a zarazem najwyższej samorealizacji człowieka (opcja fundamentalna).

Naturalnie, sumienie posiada nie tylko ten, kto wierzy w Boga. Każdy człowiek ma sumienie, każdy nosi w sobie dyspozycję, aby siebie urzeczywistnić i być w pełni tym jednym, jedynym człowiekiem, jakim Bóg go zamierzył, choćby tego faktu nie przyjmował do wiadomości. W każdej ludzkiej osobie tkwi skłonność do osiągnięcia celu, zgodnego z jej naturą, a więc pełnego zadowolenia i szczęścia. Dlatego też nie ma człowieka, który by nie szukał tego, co dlań jest właściwe i dobre. Nawet pomyłki i błędy, jakie w tym poszukiwaniu popełnia, płyną nie tyle ze złej woli, ile raczej z błędnego pojmowania aspektu dobra⁴⁶. W tym miejscu dochodzimy do tego momentu, który oznacza aktywność sumienia, jego funkcję polegającą na poznaniu, osądzie, nakazie. Aby sumienie mogło działać w sensie najgłębiej ludzkim, musi ono posiadać pewną przestrzeń wolności. Nie ma ludzkich wyborów bez wolności, ale równocześnie tam, gdzie otwiera się wolność, występuje niebezpieczeństwo ryzyka. Nasłuch sumienia musi być czujny, ponieważ w grę wchodzi rozwój moralnej osobowości, rozwój w człowieku miłości, która wymaga wiele. Jest nieszczęściem wielu współczesnych ludzi, że w imię wolności własnego sumienia rozmijają się oni w swoich decyzjach i wyborach z rzeczywistością, z właściwymi normami moralnymi, normami rozwoju pełnego chrześcijaństwa w ludzkiej osobie.

⁴⁵ Por. R. Egenter: *Unseres Herz als Partner*. W: *Leben als Austausch*, jw. s. 13.

⁴⁶ Por. Müller, jw. s. 196.

3 FUNKCJA I ROZWÓJ SUMIENIA

Sumienie w swej funkcji popularnie określa się jako „głos Boga” w człowieku. Określenie takie jest zarówno prawdziwe, jak i fałszywe. Prawdziwe w tym sensie, że faktycznie poprzez sumienie, jak mówi Boże objawienie i naucza Kościół, stoimy wobec wezwania Bożego. Fałszywe jednak, gdybyśmy ten głos rozumieli jako bezpośrednie wezwanie Boga w naszym wnętrzu. Gdyby tak było, czynilibyśmy Boga odpowiedzialnym za wszelkie pomyłki, jakie mogą pojawić się w funkcji sumienia, oraz za wszelkie moralne nieprawidłowości, popełniane „w imię sumienia”. To prawda: Bóg przemawia w sumieniu, lecz nie bezpośrednio; czyni on to jak gdyby drogą okrężną: poprzez poznanie, zdolność otrzymaną z jego woli. Ogólne wymagania Boże, odnoszące się do wszystkich, dzięki sumieniu stają się *o s o b o w y m i i o s o b i s t y m i w e z w a n i a m i*, skierowanymi do tego, ściśle określonego, indywidualnego podmiotu. Co to oznacza? Oznacza to, że np. wezwanie ogólne: „kochaj twego bliźniego” zostaje w sumieniu przekształcone w konkretny, osobisty i indywidualny nakaz: „*t y m u s i s z t e m u*, konkretnemu człowiekowi w *t e j s y t u a c j i* (tu i teraz) w *t a k i w ł a s n i e s p o s ó b p o m ó c*” Zasada: „nie kłam” w nakazie sumienia brzmi: „*J a m u s z ę t e r a z, w t e j s y t u a c j i, p o w i e d z i e ć p r a w d ę, c h o ć b y m m u s i a ł p o n i e ś ć o s o b i s t ą k o n k r e t n ą s z k o d ę*” Funkcja sumienia jest więc ściśle sytuacyjna, wynikająca z oceny najrozmaitszych sytuacyjnych elementów i oddziałujących na podmiot moralny motywów, całego kompleksu zewnętrznych i wewnętrznych uwarunkowań, i ujawnia się w konkretnej ocenie, nakazie lub zakazie. Akty te w świadomości moralnej decydującego, względnie działającego człowieka określają jakość moralną jego zamierzeń, względnie spełnianych czynów. Przeżywana przez podmiot nieustępliwość głosu sumienia rodzi poczucie czyjejs obecności w osobowym wnętrzu człowieka, heteronomicznej siły, zewnętrznej jak gdyby władzy, której nie można wyminąć ani się przed nią ukryć. Równocześnie człowiek nie traci świadomości, że jest to jego „własne” sumienie, a decyzje podejmowane — jego osobistą rzeczywistością moralną⁴⁷.

Zawarta w sumieniu dyspozycja, by siebie urzeczywistnić, by coraz pełniej rozwinąć swoją moralną osobowość, uaktywnia się więc poprzez jego „głos”, czyli przez jego działanie. Rozwój osobowości związany jest ściśle z rozwojem sumienia, ten ostatni zaś zależy od tego, czym się sumienie kieruje, według jakiego kryterium wydaje ono swe osądy i decyzje. Dyspozycja, która się nie rozwija, marnieje i się zatracą,

⁴⁷ Por. tamże s. 195.

a z nią regresji ulega posiadający ją podmiot. Dyspozycja, która rozwija się według fałszywych norm — wypacza swoje działanie, a w konsekwencji prowadzi do rozbicia podmiotu, który się nią posługuje. Tak może być w rozmaitych dyspozycjach i sprawnościach technicznych, artystycznych (tzw. „zmarnowane talenty”, „nierozwinięci geniusze”), taka sytuacja może wystąpić również w działaniu sumienia. Sumienie nie jest dyspozycją od razu doskonałą, idealną i nieomylną. Jego prawidłowe działanie uzależnione jest od właściwej informacji, od rzetelnej wiedzy. Samo musi się uczyć i samo musi być również pouczane o wartościach moralnych, o obiektywnych kryteriach i normach postępowania ludzkiego.

Największa bolączka naszych czasów to relatywizm moralny i skrajny indywidualizm. Nie ulega wątpliwości, że źródłem kryzysu moralnego, jaki dziś powszechnie występuje, jest brak wiedzy, co stanowi autentyczną i obiektywną wartość moralną. Ignorancja wymagań, jakie stawia prawda, wstrzemięźliwość, potrzeba drugiego — rodzi niewrażliwość sumienia (moral insanity) wobec antywartości, na które ono przestaje reagować. Poważnym błędem typu wychowawczego jest ustalenie od dzieciństwa fałszywej hierarchii wartości, w której naczelne miejsce znajdują takie wartości, jak pieniądze, posiadanie, kariera, sukces, władza, własna przyjemność, choćby za cenę cierpienia drugiego człowieka. Deformującym działanie sumienia jest również kryterium kompromisu, tzn. stosowanie zasady łatwizny, konwencji powszechnej, płynięcia „z prądem”, uległości aktualnej modzie itp. Sądy sumienia oparte są w tym przypadku o socjologiczny czynnik zwany normą przeciętności: tak wszyscy myślą, czynią, taki jest duch czasu, nie można się wychylać. Ciśnienie tych obiegowych nastawień jest tak wielkie, że ludzie, uważający się za osoby wierzące i religijne, odrzucają niewygodne im dogmaty (życie po śmierci, kara wieczna, synostwo Boże Chrystusa, Niepokalane Pojęcie NMP) oraz zasady moralne (toleruje się zdradę małżeńską, rozerwalność związku małżeńskiego, stosunki przedmałżeńskie, przerywanie ciąży, eutanazję itp.). Poparcie zyskują oni niejednokrotnie ze strony środków masowego przekazu, które tego rodzaju postawy zachwalają jako przejaw wolności sumienia.

Powstaje pytanie, kto daje owym menażerom środków przekazu prawo do manipulowania opinią wielu milionów ludzi i urabiania w ich świadomości fałszywych, niebezpiecznych kryteriów moralnych przy pomocy wyrafinowanej techniki wpływania i ingerencji? Najbardziej poszkodowani są ci, którzy nie posiadają wystarczającej kultury intelektualnej i moralnej, aby krytycznie się ustosunkować do tych fety-

szów pseudowartości. Badania psychologiczne w zakresie działań manipulacyjnych wykryły, że człowiek posiada skłonność do poddawania się takiej ingerencji i przyswajania sobie narzuconych mu schematów poprzez pośrednictwo jego podświadomości. Tym bardziej więc krytyczny musi być chrześcijanin, aby nie ulec takiemu sterowaniu, lecz w poczuciu odpowiedzialności kształtować i rozwijać poprawnie swoje sumienie. W tym przypadku chodzi nie o rzecz błahą, ale o podstawowy sens i cel jego chrześcijańskiego życia. Słuszne jest zdanie: „ja się kieruję moim sumieniem”, ale trzeba wprowadzić do niego poprawkę: „prawidłowym sumieniem”, gdyż w tym tkwi kolosalna różnica, jeśli chodzi o konsekwencje w procesie rozwoju moralnego człowieka.

Właściwe funkcjonowanie chrześcijańskiego sumienia nie jest pozabawione niebezpieczeństw. Każdy sąd sumienia kształtuje się w oparciu o wiele źródeł. Niektórych sobie nawet człowiek nie uświadamia. Wiedza o tym, jak być powinno, jak należy działać, by być godnym swego chrześcijańskiego powołania, nie płynie tylko z jednego źródła. Na urobienie właściwego sądu składa się nieraz cały kompleks przeżyć osobowych, starań, słabości i skłonności, nastrojów i uczuć, zwycięstw i porażek, wiedzy i posiadanej kultury. Nasuwa się więc nieodparcie wniosek, że sumienie, aby mogło być **w y z n a c z n i k i e m o s o b o w e g o r o z w o j u**, musi otrzymać właściwą obiektywną orientację moralną; inaczej można zasłużyć sobie na ostrzeżenie Chrystusa: „bacz, aby światło w tobie nie stało się ciemnością” (Łk 11,35).

III Obiektywna miara osobowej wielkości

Refleksja nad rozwojem chrześcijańskiej osobowości moralnej przybliżyła, choć może nie w wystarczającym stopniu, oczywistość prawdy, że Bóg powołał człowieka do wielkości, że wyposażył go w odpowiednie ku temu dyspozycje, że nie odmawia mu w tym twórczym wysiłku swej pomocy: światła i łaski. Ze strony człowieka musi ujawnić się zdecydowana wola samorealizacji i wyczulenia sumienia na właściwe uchwycenie woli Bożej, która wyznacza wznoszący się kierunek ludzkiego i chrześcijańskiego przeznaczenia. Bezpośrednim więc wskaźnikiem woli Bożej jest sumienie, zdolność ujmowania przez człowieka prawidłowości własnego rozwoju, odczytywania i formułowania zasad w oparciu o rzeczywistość własnej ludzkiej godności, otaczającego nas świata oraz objawionych wymagań Bożych w historiozbowczej sytuacji.

Największe znaczenie mieć będzie więc zawsze konkretny osąd jednostki, ujawniający zrozumienie wartości, rangę wartości religijno-mo-

ralnych w aksjologicznej siatce ich hierarchicznego porządku, a także osobowe przeżycie tych wartości. Ten moment jest szczególnie ważny, ponieważ chodzi o taką realizację moralnej osobowości, która opiera się nie o pseudowartości, o antywartości (byłaby to sprzeczność wewnętrzna), ale o wartości autentyczne, widziane w ich doczesnym i transcendentnym wymiarze, tak jak to przedstawia Chrystusowa Ewangelia. Nie ma więc prawdziwego rozwoju człowieka, jeżeli nie wyrasta on z obiektywnej podstawy porządku moralnego, który wyznacza prawidłową miarę osobowej wielkości.

1 CIEŃ SCEPTYCYZMU I NEGACJI

Współczesny człowiek bardzo chętnie powołuje się na swoje sumienie, by uzasadnić słuszność swego działania lub postawy. Sumienie uważa za papierek lakmusowy własnej godności i nienaruszalnej wartości swego człowieczeństwa. Wynika to z faktu gorzkich doświadczeń historycznych, kiedy niszczonego człowieka łamiąc jego sumienie. Wśród ludzi wytworzyła się tego rodzaju samoświadomość, iż nie chcą się oni zgodzić na jakiegokolwiek i przez kogokolwiek kierowanie ich życiem i postępowaniem. Ponadto — osiągnąwszy władzę nad naturą — współczesny człowiek pragnie również „autonomicznie” rozporządzać sobą, swym życiem, uważa się za samowystarczalnego prawodawcę i nie przyjmuje żadnych norm, żadnej religii, żadnych zasad, poza tymi, które ustala sobie sam. Tu tkwi źródło współczesnego kryzysu moralności⁴⁸. Ta zmiana w społecznej świadomości moralnej nie ominęła również i wierzących chrześcijan. Może nie tyle kwestionują oni treść norm, ile sposób ich przekazywania oraz podstawową ważność ich wymagań. Rodzi to postawy indyferentne, bez troskę w przekraczaniu uznawanych teoretycznie zasad, a ostatecznie duże zagubienie i niepewność w sądach moralnych⁴⁹. Niektórzy uzasadniają swoją niechęć do norm moralnych twierdzeniem, że są one represyjne i że przeciwstawiają się samostanowieniu i samorealizacji człowieka⁵⁰. Tak więc wszelkie wskazania, noszące w sobie cechę autorytarności Boskiej lub ludzkiej, są z góry kwestionowane jako ograniczające wolność ludzką. Źródłem takiej postawy jest błędne rozumienie nauki moralnej, którą utożsamia się z całą siatką dyktatów, co wolno, a czego nie wolno, nakazów i zakazów, wywołujących wrażenie zniewolenia. Błąd ten staje się zrozu-

⁴⁸ Por. tamże s. 193.

⁴⁹ Por. F. Böckle: *Kirche und Sexualität. Möglichkeiten einer dynamischen Sexualmoral.* „Concilium” 10:1974; s. 759—766.

⁵⁰ Por. Dollinger, jw. s. 11.

miały, jeśli uwzględni się, że dla wielu chrześcijan z zachowaniem przykazań kojarzy się czysto zewnętrzny czyn, jego formalistyczne wykonanie, natomiast przeocza się istotowy związek, jaki zachodzi między tym czynem a samym człowiekiem, jego bytowo, osobową strukturą. Jest jeszcze jeden moment wyjaśniający owo zagubienie moralne. Jest nim historia, która przynosi zmiany i one stanowią jej istotną treść. To, co żyje, posiada swoją historię. Historia oznacza rozwój, ten zaś przynosi ze sobą zmiany. W dziejach ludzkich są takie momenty, kiedy pewne struktury, które przez długi okres nabrały optyki niezmienności, nagle się rozpadają, zmieniają i przekształcają. Powstaje wtedy rodzaj przeświadczenia, że zmianie musi ulec wszystko, a więc i te elementy, które są z istoty niezmiennie i zachowują swoją ważność, niezależnie od koniecznych i dokonujących się modyfikacji. W ten sposób praktycznie i teoretycznie podnoszą się pytania, czy w ogóle istnieją niezmiennie wartości moralne i oparte o nie niezmiennie normy⁵¹.

Teoretykiem burzącym fundamenty porządku moralnego w ostatnich czasach był filozof niemiecki Fryderyk Nietzsche. Rozumiał on doskonale, że przekreślając Boga, dokonując swoistego nad nim „mordu” — burzy on wszelkie założenia prawdy i dobra. Bez Boga nie ma niczego stałego, niczego ważnego i miarodajnego, jest noc, jest nicość. „Jesteśmy wszyscy mordercami Boga. W jaki sposób tego dokonaliśmy? Jak byliśmy w stanie wypić morze? Kto dał nam gąbkę, aby wymazać cały horyzont? Co uczyniliśmy pozbawiwszy ziemię jej słońca? Dokąd się ona teraz skieruje? Dokąd my podążymy? Daleko od wszelkich słońc? Czyż nie spadamy ustawicznie? Do tyłu, na boki, naprzód i na wszystkie strony? Czy istnieje jeszcze coś, co stanowi górę i dół? Czy nie błądzimy idąc jak poprzez nieskończoną nicość? Czyż nie ziele ku nam pustka przestrzeni? Czyż nie stało się zimniej? Czyż nie nadciąga coraz szybciej noc i coraz większa noc? Czyż nie musimy zapalić w południe światła?”⁵² W wypowiedziach tego filozofa zawarte są tragiczne implikacje negacji Boga, absurd ludzkiej egzystencji i bezsens ludzkich działań. Niemniej niektórzy uważają, że „śmierć” Boga stanowi rzeczywiste uwolnienie człowieka i otwarcie dlań drogi rozwoju.

Podobne wnioski wyciąga ateistyczny egzystencjalista Jean Paul Sartre. Stara się on polemizować ze zwolennikami etyki laickiej, któ-

⁵¹ Por. A. Brems: *Nicht an der Liebe vorbei. Zu den Normen der Sexualmoral.* „Die lebendige Zelle” 19:1976 nr 1, s. 11.

⁵² F. Nietzsche: *Die frohliche Wissenschaft.* München 1959, s. 166n.

rzy — jego zdaniem — odrzucają Boga jako niepotrzebny i kosztowny wynalazek, ale z drugiej strony sądzą, że jest on konieczną hipotezą, by mogła istnieć jakaś moralność, społeczeństwo i uporządkowany świat wartości, aby pewne wartości były na serio pojmowane i nie-jako z góry zobowiązujące, np. szlachetność, prawdomówność, wier-ność małżeńska, rodzicielstwo itp.⁵³ Jak twierdzi ten filozof: „podej-miemy więc drobną pracę, która pozwoli ukazać, że te wartości ist-nieją mimo wszystko, chociaż Bóg nie istnieje. Innymi słowy, nic się nie zmieni, chociaż Boga nie ma: odnajdziemy te same zasady kie-runkowe szlachetności, rozwoju i człowieczeństwa, czyniąc z Boga przeżyty wynalazek, który cicho i sam z siebie umrze”⁵⁴. Niemniej przytacza on przeświadczenie, jakie właściwe jest niektórym egzysten-cjalistom, pisząc: „przeciwnie, egzystencjalista myśli, że byłoby to przeszkodą, gdyby Bóg nie istniał, gdyż razem z nim znika wszelka możliwość odnalezienia wartości. Nie mogłoby więcej zaistnieć z góry dobro. Nigdzie nie napisano, że dobro istnieje, że należy być szla-chetnym, że nie należy kłamać. I to dokładnie z tej racji, że znaj-dujemy się na tej płaszczyźnie, gdzie istnieją tylko ludzie”⁵⁵. Co z tych wywodów wynika? Mianowicie to, że Sartre dostrzega jasno absurd, jaki kryje się w odsuwaniu z jednej strony Boga, wartości Absolutnej, a z drugiej strony w uznawaniu porządku wartości, zwłasz-cza moralnych, oraz zobowiązujących i ważnych zasad moralnego po-stępowania. Niestety, filozof ten, mimo optymistycznej obietnicy, nie rozwiązał tej myślowej sprzeczności, tego braku logiki, ujawnionej w przyjmowaniu dwóch wykluczających się twierdzeń. Co więcej, przy-taczając zdanie Fiodora Dostojewskiego, jeszcze bardziej osłabia swoje stanowisko: „„jeżeli by Bóg nie istniał, wszystko by było dozwolone” — to jest punkt wyjściowy egzystencjalizmu. Faktycznie wszystko jest dozwolone, jeżeli nie ma Boga (...), skoro więc nie ma Boga, wobec tego nie odnajdujemy żadnych wartości, żadnych przykazań”⁵⁶. Jeżeli z punktu widzenia chrześcijańskiej wiary pogląd Sartre’a, iż Bóg nie istnieje, jest całkowicie fałszywy, to przyznać trzeba, że uwyraźnione w jego wypowiedziach poznanie o wzajemnym związku między Bo-giem, Wartością Najwyższą, a całą hierarchią wartości, w tym war-tości moralnych, jest zupełnie słuszne.

⁵³ Por. J. P. Sartre: *Drei Essays*. Frankfurt a. Main 1969, s. 112.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

⁵³ Tamże.

Warto zwrócić jeszcze uwagę na znanego zachodniego myśliciela Bertranda Russella. W swej książce *Warum ich kein Christ bin* (Dlaczego nie jestem chrześcijaninem) zakwestionował on podstawy jakiegokolwiek moralności. W koncepcji Russella wszelki związek człowieka z Bogiem zostaje odrzucony, a w konsekwencji zatarło się tym samym rozróżnienie na to, co dobre i złe. Jakie wobec tego znajduje ów filozof wyróżniki dobra i zła? Oto jego odpowiedź: „W tym względzie nie odnajduję sam lepszego uzasadnienia, jak tylko to, że odróżniam między kolorem niebieskim a żółtym. A jak uzasadniam moje rozróżnienie między niebieskim a żółtym? Dostrzegam, że one się różnią”⁵⁷. Oczywiście, że dzięki zmysłom można odróżnić niebieskie od żółtego. Tak więc — zdaniem Russella — dla rozróżnienia dobra i zła nie potrzeba żadnego sumienia, żadnego intelektu, żadnej refleksji. Po prostu odróżniam te dwie rzeczywistości „poprzez moje odczucie” — mówi. W tym określeniu zawarta jest zagłada wszelkiej moralności. W miejsce dwóch całkowicie przeciwstawnych sobie wielkości, dwóch rzeczywistości zupełnie nie do pogodzenia, ponieważ stanowią swoją odwrotność w sensie ścisłym i rzeczowym, stawia współczesny filozof dwie rzeczy równorzędne, jak dwie farby: żółtą i niebieską. Wniosek, jaki z takiego ujmowania tych dwóch pojęć płynie, jest niesamowity. Dobro i zło ustala nie obiektywne kryterium, niezależnie od czyjejkolwiek woli lub kaprysu, ale subiektywne „poczucie” jakiejś jednostki. Czy nie dotykamy tu źródeł piekła obozów koncentracyjnych, gdzie zbrodnicze postawy oprawców „odczuwane” były jako moralnie słuszne dla tej części, która uważała się za „rasę panów i nadludzi”? Jest prawdziwym nieszczęściem naszej epoki, że wielu ludzi pozwala narzucać sobie tego rodzaju ryzykowne idee. Co więcej, nabierają oni przeświadczenia, że moralne zasady, zawarte w prawie naturalnym, są wyrazem zmierzchłej i minionej epoki kulturowej, że sformułowania normatywne w Piśmie św. nie mają już znaczenia dla ludzi dzisiejszych. I to jest cień, jaki kładzie się na drodze moralnego rozwoju człowieka, ponieważ jak każdy rozwój, musi on uwzględnić obiektywne prawidłowości wzrastania i je zaakceptować w sposób świadomy i wolny.

2 POTRZEBA PUNKTU OPARCIA

Odrzucanie norm moralnych prowadzi do nikąd. To wydaje się dość jasne. Ponadto poprzednie rozważania na temat funkcji sumie-

⁵⁷ Por. B. Russell: *Warum ich kein Christ bin?* München 1969, s. 197.

nia w sposób przekonywający uwyraźniły prawdę, iż sumienie chrześcijanina na drodze samorealizacji potrzebuje normatywnej orientacji. W tym miejscu chodzi o to, aby tej tezie nadać charakter jeszcze większej oczywistości. Aby sumienie mogło podejmować twórcze i rozwojowe decyzje, potrzebuje ono takich wartości i norm, które istotnie mogą wyznaczać kierunek właściwy, tzn. linię wznoszącego się człowieczeństwa. Nie jest więc rzeczą obojętną, jakiego rodzaju są te normy. Zarówno w życiu indywidualnym, jak i w życiu społecznym (np. odniesienie do Boga i bliźniego) człowiek potrzebuje pewnego zespołu wartości podstawowych, jako bezpiecznego i obiektywnego fundamentu w zakresie wyborów i decyzji. Psychologia moralności i aksjologia podkreślają wielkie znaczenie, jakie w życiu człowieka ma przeżycie wartości. Ma ono cechę zdarzenia, ogarniającego całego człowieka. Bez takiego fundamentalnego doświadczenia wartości mowa o postawie zasadniczej, o odpowiedzialności, o normach i sumieniu pozostanie tylko teorią, bez głębszej trwałości. Nabierze najwyżej cech legalistycznej konwencji bez realnego wpływu na wewnętrzną postawę człowieka. Tego rodzaju doświadczenie wartości spełnia się już w okresie wczesnego dzieciństwa i wywiera wpływ na całe późniejsze życie i zachowanie się człowieka. Jeżeli wspomnieliśmy o negatywnym ustosunkowaniu się ludzi do norm, do autorytetu zasad, do przykazań, to można z wielkim prawdopodobieństwem stwierdzić, że płynie to z braku autentycznego doświadczenia wartości w czasie, kiedy krystalizują się zręby osobowego „ja” człowieka. Wzmacnia to jeszcze bardziej przekonanie, jak nieodzownie potrzebuje on normatywnych linii kierunkowych, by mógł coraz bardziej stawać się człowiekiem⁵⁸. Im bardziej wzrasta techniczna wiedza i możliwości człowieka, im lepiej opanowuje on siły natury i ośmiela się manipulacyjnie ingerować w swoją własną psychiczno-cieleśną osobową strukturę, tym bardziej potrzebuje on podstawowych wartości, opartego o nie porządku moralnego, wiążącego powszechnie.

Wspomniany fakt technicznego rozwoju nakazuje zwrócić uwagę na wzrastającą konieczność odnalezienia siły wiążącej. Życie ludzkie w swym progresywnym pochodzie, niezależnie od tego, czy rozpatrywane jest jednostkowo, czy też w kategoriach całej ludzkości, poddane jest dwóm podstawowym impulsom, które mają w sobie cechę zasad roz-

⁵⁸ Por. R. Egenter: *Erfahrung ist Leben. Über die Rolle der Erfahrung für das sittliche und religiöse Leben von Christen*. München 1974; L. Wachinger: *Erinnern und Erzählen. Reden von Gott aus Erfahrung*. München 1974; J. Gründel: *Das Werterlebnis und seine Lebenskraft. W: Leben als Austausch*, jw. s. 17n.

wojowych. Pierwszy impuls — to uwolnienie, drugi — to związanie. W każdym procesie rozwojowym należy otworzyć drogę nowym siłom, uwolnić je od skostniałych form i struktur, pozwolić im dokonać przełomu i ukształtowania bogatszej rzeczywistości. Ten twórczy rozmach musi jednak w następnej fazie doznać pewnego ograniczenia, aby jego ekspansywna energia nie okazała się niszcząca. Aktywizuje się wówczas drugi impuls, który nakazuje wstrzymanie pędu, czasem nawrócenia lub zmiany kierunku. Jest to impuls „związania”. Tak fałduje każdy proces rozwojowy: od uwolnienia do związania, ponownego uwolnienia i ponownego związania⁵⁹. Podobny proces osobowościowego rozwoju w człowieku wymaga nieustannie zachowania równowagi między impulsem wolności, kształtującym twórczo „nowego człowieka”, a impulsem zasad, które stoją na straży moralnego porządku i wiążą subiektywne tendencje samowoli i przesadnego indywidualizmu. Tego rodzaju obiektywne spojrzenie tkwi u źródeł prawidłowej teorii moralności, która wysuwa wartości doniosłe dla człowieka i godne jego starań. Czy będzie to sprawiedliwość, miłość, prawda, wierność, zawsze będą one wiązały się z wartością życia i wolności ludzkiej, a wszystkie one swą ubogacającą nośność otrzymują od Wartości Najwyższej, ostatecznego fundamentu wszelkiej pełni i rozwoju⁶⁰. Tajemnica wielkości człowieka i chrześcijanina polega nie na odcinaniu się od źródła, ale na obiektywnym zharmonizowaniu swych osobistych, indywidualnych celów z ogólnymi wymaganiami całej rzeczywistości i Prarzeczywistości (Boga).

3 OBIEKTYWNY FUNDAMENT ŻYCIA I ROZWOJU

a) Życie ludzkie jest wieloaspektowe, można je opisywać i odkrywać w nim wielkie i małe zdarzenia, skomplikowane procesy gospodarcze, społeczne i polityczne, ale w najgłębszym jego centrum chodzi ostatecznie o wybór między dobrem a złem, między Bogiem lub przeciw Bogu. Ta alternatywa jest tak zasadnicza, że spełnia się ona nawet niezależnie od tego, czy ludzie sobie ją uświadamiają, czy nie. Afirmacja rzeczywistości: stworzenia, człowieka, jest równocześnie afirmacją Boga, ale negacja Boga staje się w najgłębszym odniesieniu negacją stworzenia i człowieka. Ustalając obiektywną miarę osobowej wielkości człowieka chodzi przede wszystkim o metafizyczny punkt wyjścia. Realistyczna, obiektywna filozofia bytu przez całe

⁵⁹ Por. P. Lippert: *Vom Gesetz und von der Liebe*. München 1932, s. 10n.

⁶⁰ Por. Gründel, jw. s. 16.

wieki podkreślała wzajemny i wewnętrzny związek wartości (dobra) i bytu. Każdemu bytowi przynależy wewnętrzna, właściwa mu struktura istotowa i odpowiadające jej działanie. Nie można powiedzieć, że zasada „agere sequitur esse” uległa dewaluacji. Działanie bytu osiąga cechę doniosłości aksjologicznej, ubogaca ten byt i go rozwija, jeśli zgodne jest z jego istotową strukturą. To jest fundament wartości, również wartości moralnych, które zyskują przy takiej interpretacji swoje metafizyczne oparcie.

Wartość może mieć znaczenie podwójne: jako wartość przedmiotu i jako uwewnętrzniona koncepcja. Wartość przedmiotu sprawia, że człowiek jest przez nią pociągnięty i pragnie ten przedmiot pozyskać dla siebie (tzw. wartość operatywna). W tym sensie wartością mogą być rzeczy, istoty, zdarzenia, idee, które zaspakajają ludzkie potrzeby i nabierają różnego znaczenia w zależności od sytuacji, jej uwarunkowań i konkretnych doświadczeń podmiotu osobowego⁶¹. Doniosłość wartości (Valenz) może być rozumiana pozytywnie jako pozytywnie określone wymaganie (przyciąganie przez wartość) lub negatywnie jako negatywnie określony imperatyw (odtrącanie przez antywartość), wskazujący na potrzebę reakcji unikania.

Wartość rozumiana jako uwewnętrzniona koncepcja określa, w jaki sposób jednostka widzi świat i jaką w nim przybiera postawę. Ta określona koncepcja wartości, przyjmowany system wartości, sformułowany w oparciu o daną kulturę i doświadczenia, umożliwia działającemu podmiotowi normatywną orientację. W tym sensie wartość emanuje obiektywną siłą powinności w poszczególnych sytuacjach podmiotu i pozwala mu na podjęcie decyzji i wyborów w sposób dlań i innych najbardziej optymalny⁶². Jeśli chodzi o aspekt realizacji osobowościowej chrześcijańca, jego orientacja na wartości, przyjmowanie określonych norm i linii kierunkowych musi być rozumiana w sensie akceptacji kompleksowych, strukturalnych zasad, sformułowanych poprzez zgranie poznawczych, afektywnych, wolitywno-dyrektywnych elementów procesu wartościowania. Udzielają one nurtowi ludzkich myśli, aktów, obiektywnego porządku i ukierunkowania⁶³. Stwierdzenie, że ów cały system wartości sformułowany bywa na podłożu określonej kultury i ludzkich doświadczeń, nie oznacza

⁶¹ Por. R. Oerter: *Die Entwicklung von Werthaltungen während der Reifezeit*. München 1966, s. 9.

⁶² Por. C. F. Graumann: *Die Dynamik von Interessen, Wertungen und Einstellungen*. W: *Handbuch der Psychologie*, jw. s. 280.

⁶³ Por. tamże s. 281.

wcale, że geneza wartości i ich normatywna siła, ujawniona w zasadach moralnych, tkwi jedynie w społeczności. Gdyby tak było, społeczność zajmowałaby wobec nich pozycję nadrzędną, mogłaby nimi rozporządzać, postawy społeczne nie mogłyby być poddawane sile ich powinności, co więcej, modyfikacja ich treści nie byłaby wyłączona z gestii społecznej. Trzeba więc stwierdzić, że podstawowe wartości, uzasadniające wymagania moralne, nie noszą w sobie cechy dowolności, są stałe. Można powiedzieć, że wznoszą się one ponad naturę i empirię, mają odniesienia metafizyczne⁶⁴.

b) Konceptualną formą moralnej powinności, jaka tkwi w bycie, ujmowanym w kategoriach aksjologicznych, są zdania powinnościowe, zwane zasadami moralnymi. W swej treści wyrażają one prawo moralne, prawo właściwego postępowania, zgodnego z wolą Bożą. Termin „prawo” może u współczesnego człowieka budzić pewną, zupełnie niesłuszną, nieufność. Nie chodzi tu bowiem o rodzaj represyjnej reguły policyjnej, nawet nie o przepisy typu tetycznego, jakimi się rządzi społeczność, a które są zmienne (np. prawo cywilne, reguły konwencjonalne itp.). Chodzi tu o prawo, które wyraża pełny realizm normatywnego faktu, wynikającego z tej rzeczywistości, jaka istnieje i dostępna jest naszemu poznaniu. Można powiedzieć, że prawo moralne wyraża konieczności, jakie wynikają z rzeczywistości, a których nie wolno naruszyć pod groźbą oddalenia się od tej rzeczywistości i wejścia z nią w konflikt. Są one tak zasadnicze, wkodowane przez Stwórcę w naszą osobową strukturę, że wszelkie inne przepisy i reguły ludzkie nabierają ważności tylko ze względu na zgodność z nimi.

Jeżeli chcemy bliżej wyjaśnić ów realizm normatywnego faktu, owo wewnętrzne zobowiązanie, od którego zależy cała ludzka moralność i jej moralny rozwój, trzeba dokonać rozróżnienia na trzy zasadnicze odmiany, jakie zawarte są w tej normatywnej rzeczywistości. Są to:

- prawo przestrzeni i energii;
- prawo życia;
- prawo ducha, czyli prawo moralne.

Prawo przestrzeni i energii, względnie masy i energii, obowiązuje w zakresie tego pola, w jakim znajdują się, poruszają ciała określane miarą wielkości masy, względnie energii. Jest to więc

⁶⁴ Por. Gründel, jw. s. 16. Takimi wartościami są np. godność i wolność ludzkiej osoby, prawo do życia, wartość małżeństwa i rodziny, własność, prawo do własnych przekonań, odpowiedzialność itp.

prawo rządzące dynamiką procesów energetycznych, od kwantu, atomu począwszy, a na niewyobrażalnych wielkościach międzygwiazdnej, międzygalaktycznej energii skończywszy. Dzięki rozwojowi badawczej penetracji kosmosu — wiele z tych praw zostało rozpoznanych, wykorzystanych i wprzęgniętych w służbę człowieka. Jedno jest jednak dla nas oczywiste, że ich istnienie i działanie musimy przyjąć jako konieczność, z którą trudno się zgodzić, a jeszcze trudniej jej się sprzeciwić. W tym prawie tkwi straszny dyktat Woli, jaka się objawia, i przy całym poczuciu ludzkiej autonomii — jedyną rzeczą właściwą jest uznanie tego prawa, szacunek dla niego i takie jego wykorzystanie, które nie jest sprzeczne z naturą jego działania.

Prawo życia — stanowi zasadę rozwoju materii organicznej, ożywionej. Siła tego prawa, rządzącego najmniejszą ożywioną komórką, jest bardziej ukryta, nie objawiająca swej potęgi tak zewnętrznie i głośno, jak prawa energii i masy, ale za to o wiele groźniejsza i doskonalsza co do stopnia swej bytowej rangi. Moc ożywionej komórki jest tak ogromna, że zmusza ona do służenia sobie energię atomów i słońc. Prawo życia jest jak gdyby nieustannym cudem wzrostu, rozwoju, postępu. To prawo ma również siłę dyktatorską i każda żywa istota pod groźbą zagłady musi przestrzegać jego bezwzględnych wymagań. Alternatywą oporu jest tylko śmierć. Żaden akt autonomicznej decyzji człowieka nie może zmienić prawa narodzin i śmierci, procesów biologicznych, fizjologicznych, genetycznych⁶⁵. Próba zakwestionowania prawa życia grozi chorobą, śmiercią, zagładą jednostek lub całych społeczności.

Prawo ducha — to najwyższy rodzaj wśród praw znanych człowiekowi. Jest to również prawo życia, ale życia duchowego, naszej kultury, historii i ludzkiego moralnego rozwoju. Stanowi ono prawidłowość, która rządzi osobową strukturą człowieka, a więc stanowi prawo jego duchowych założeń (rozum, wola), jego relacjonalnego charakteru (prawo społecznego rozwoju i współżycia). Jest to prawo określające naturę istoty rozumnej i wolnej (stąd nazwa prawo naturalne) i działające w polu dwóch biegunów ludzkiego życia: konieczności, jakiej poddany jest byt człowieka, i wolności, zgodnie z którą może jedynie rozwinać się jego osobowość moralna. Uznanie tego prawa i kierowanie się nim jest dla człowieka tak samo konieczne, jak konieczne są wyżej wymienione prawo przestrzeni i energii oraz prawo życia. Zlekceważenie i odrzucenie prawa ducha, tzn. prawa mo-

⁶⁵ Genetyczna manipulacja stanowi próbę wykorzystania tylko prawidłowości występującej w DNA, ale nie przekształcenia istotnej jego struktury.

ralnego, grozi również śmiercią, ale śmiercią o wiele groźniejszą niż śmierć biologiczna, śmiercią duchową, zatraceniem tego, co nazywamy człowieczeństwem, ludzką godnością, a w świetle prawdy objawionej — godnością dziecka Bożego, zatraceniem nadprzyrodzonego przeznaczenia do współżycia z Bogiem Miłości. Dlatego ranga tego prawa jest tak wysoka, że musi ono być zachowane za cenę nawet takich wartości, jak życie, ponieważ stoi ono na straży wartości jeszcze wyższych, przekraczających wymiar życia doczesnego. Z tą koniecznością wiąże się wolność, jedyna i najwyższa wolność — właściwa człowiekowi: świadomie, dobrowolnie wybierać dobro ⁶⁶.

Powyzsza refleksja nie ma w sobie nic z demagogii czy też zamierzonej indoktrynacji. Wyjaśnia ona jedynie fakt, że człowiek na gruncie swej rozumności może poznać podstawowe wartości w świecie, w którym żyje i działa. Nie tylko wnika w prawidłowości otaczającej go nieożywionej i organicznej natury, ale poznaje podstawową strukturę swej osobowej istoty, jej obiektywne relacje do rzeczy, do innych ludzi i Stwórcy. Rzeczywistość, której doświadcza w kategoriach metafizycznych i aksjologicznych, pozwala mu na sformułowanie podstawowych norm moralnych, z istoty swej obiektywnych i określających jego postawę wobec siebie, bliźniego i Boga ⁶⁷. W normach tych dostrzega on przesłanie osobowej Woli tego, który jest Prąfundamentem całej rzeczywistości: Boga.

c) Chrześcijanin, który swą moralność traktuje dialogicznie jako stale ponawianą odpowiedź Bogu na jego wezwanie, nigdy nie będzie pojmował norm moralnych jako sumy nieosobowych wskazań czy nakazów. Jego świadomość moralną nasycza głębokie przekonanie i wiara, że przykazania moralne osłaniają osobę Boga Żywego. Jeżeli wyznaczają one miarę i kierunek dobra dla człowieka, to prócz najwyższej konieczności, jaka w nich jest zawarta, są one słowem Kogoś Dobrego, kochającego, kto pragnie, by człowiek w sposób wolny realizował dobro i miłość. Tak pojmowana moralność staje się treścią miłosnego dialogu między Bogiem a człowiekiem, gdyż „Bóg jest Miłością” (J 4,8). Tylko Bóg, Wielki i Miłujący, zapala w

⁶⁶ Por. Lippert, jw. s. 12—19.

⁶⁷ Autorowi chodzi głównie o podkreślenie faktu istnienia obiektywnej podstawy porządku moralnego, a więc o wykluczenie relatywizmu moralnego i relatywistycznej dowolności. Pozostaje natomiast na uboczu tej refleksji sprawa ustalenia, w jakim stopniu normy moralne są niezmiennie, jaki wpływ na ich aplikację mają konkretne sytuacje etyczne ludzi, warunki historyczno-kulturowe, a także psychologiczne uwarunkowania podmiotu moralnego. Ta sprawa nie jest tu rozważana.

kosmosie gwiazdy, a w sercu człowieka przykazania, jako drogi do miłości. Normy moralne, wypełnione przez człowieka, wracają jak gdyby do swego źródła, do Boga, ponieważ są one jego zamiarami, nakazami, uzewnętrznieniem jego Woli. Dlatego też ich wypełnianie upodabnia człowieka do Boga. Poprzez swe przykazania Bóg mówi, one go objawiają, przenikają przestrzeń świata i ludzkiego serca. Bóg pragnie, by cały świat odzwierciedlał jego wielkość, potęgę i dobroć. W sposób świadomy, wolny, może uczynić to duch ludzki, gdy aktem swej woli zaakceptuje wolę swego Stwórcy. Ten dialog między stworzeniem a Stwórcą, Fundamentem wszystkich fundamentów, Nakazem wszystkich nakazów, jest wyrazem obiektywnej rzeczywistości, a zarazem wewnętrznej osobistej prawdy moralnej człowieka, który zgadza się ze swoim Boskim Partnerem i upodabnia się do niego. Miał rację Fryderyk Nietzsche, kiedy twierdził, że „moralność jest ostatecznym obliczem Boga”, choć chciał je zniszczyć, by Bóg już więcej nie poręczał ludzkiej egzystencji. Stąd też zawsze walka przeciw Bogu jest walką przeciw moralności, gdyż te dwie rzeczywistości są nierozdzielne⁶⁸. Jeżeli normy moralne są wezwaniem skierowanym przez Boga do naszej wolności i miłości, to moralność-odpowiedź staje się autentyczna tylko ze względu na otwarcie się dla niego. Wierność nakazom moralnym jest kroczeniem zawsze ku „ty”, ale choćby to bezpośrednio i konkretnie było „ty” bliźniego, w ostatecznym odniesieniu jest to Bóg, którego spotykamy na wszystkich naszych drogach⁶⁹.

d) Jako zamykającą klamrę tych rozważań należy postawić jeszcze jedno stwierdzenie, które dla ludzi wierzących ma znaczenie zasadnicze. Obiektywna wola Boża, sformułowana w zasadach i normach moralnych, ujawniła się ludziom w jeszcze jednym geście szczególnej miłości Boga: w osobie Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. To on powiedział: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30), on też siebie określił jako normę życia: „Jam jest Droga, Prawda i Życie” (J 14,6). Poprzez tajemnicę przyjścia na świat dokonało się jak gdyby w człowieczeństwie woli Bożej, która pragnie prowadzić człowieka drogą właściwą. „Jeżeli przestrzegacie moich przykazań, trwacie w mojej miłości” (J 15,10). Przykazania Chrystusa są normami jego Ojca, normami miłości. W ten sposób posłannictwo Chrystusa zestraja się w sposób naturalny i oczywisty z przesłaniem Boga, zawartym w całym otaczającym nas świecie. Ponadto Chrystusowa nauka ma gwarancję

⁶⁸ Por. Müller, jw. s. 204; Dollinger, jw. s. 18; Lippert, jw. s. 21n.

⁶⁹ Por. Mt 25, 31—45; scena sądu ostatecznego, gdzie Chrystus utożsamia się z każdym „z braci najmniejszych”.

nieomyślności i pewności. Wymagania Zbawiciela są jasne: „Kto moich słów słucha i idzie za nimi, podobny jest do człowieka roztropnego, który buduje swój dom na fundamencie” (Mt 7,24). W jakimkolwiek zagrożeniu znalazłby się chrześcijanin, jakie by go nie ogarniały egzystencjalne ciemności, Chrystus jest Światłem Boga: „Kto idzie za mną, nie błądzi w ciemności, ale posiada światłość życia” (J 8,12). Każdy potrzebujący pomocy może liczyć na niego: „Kto do mnie przychodzi, tego nie odrzucę” (J 6,37); „Przyjdźcie do mnie wszyscy, którzy obciążeni i utrudzeni jesteście, a ja was ochłodzę” (Mt 11,28). Jest więc zawsze światłem Prawdy, ale jest również Życiem („Kto spożywa moje ciało i pije moją krew, we mnie mieszka, a ja w nim” — J 6,56), jest wreszcie normatywną Drogą chrześcijanina, którego rozwój moralny zależy po prostu od naśladowania Chrystusa (Mt 19,28). Zadaniem wyznawcy jest spoglądać na Pana, który powiedział: „Ja jestem! Jeśli nie uwierzycie, że to ja jestem, zginiecie w grzechach waszych” (J 8,24). „Jam jest” — to stwierdzenie Boskiej Transcendencji, Początek i Cel, Droga i Wypełnienie, Pokój i Pewność dane ludzkości.

4 SŁUŻEBNOŚĆ AUTORYTETU

Dotychczasowa refleksja mogłaby nasunąć optymistyczny wniosek, że dla chrześcijanina otwiera się właściwie łatwa, pewna, bezkonfliktowa droga moralnego rozwoju. Światło rozumu pozwala mu na poznanie obiektywnych zasad moralnych, a wiara jednoczy go z najwyższą i osobową normą chrześcijańskiego życia, Jezusem Chrystusem. Wystarczy więc tylko uchwycić się tych drogowskazów, by w sposób najbardziej optymalny osiągnąć pełnię swego moralnego rozwoju.

Takie optymistyczne stanowisko nie jest jednak realistyczne. Doświadczenie życiowe i objawienie przynoszą nam jeszcze jedną prawdę o człowieku: prawdę o jego moralnej słabości, o jego skażeniu przez grzech pierworodny, dzięki czemu to, co wydaje się oczywiste i łatwe, ulega zaćmieniu, a wypełnienie dobra — trudne i chwiejne. Tę prawdę znał nawet tak wielki apostoł Chrystusa, jak św. Paweł, kiedy skarżył się na wewnętrzne rozdarcie swej osobowości między prawem Chrystusowej łaski a prawem własnej niemocy i skłonności do grzechu (por. Rz 7,14—25; 2 Kor 12,7—9).

Człowiek jest niepowtarzalną indywidualnością, a równocześnie istotą bezwarunkowo potrzebującą do życia i rozwoju egzystencji wspól-

notowej. Ten podwójny aspekt jego natury rodzi podwójne zagrożenie. Jego indywidualność przejawia tendencje do autonomii i dominacji nad innymi ludźmi, do nadržania swego punktu widzenia bez liczenia się z przekonaniem innych, owszem, często ze szkodą i ograniczeniem praw swoich bliźnich. Z drugiej strony struktury życia społecznego, jakie tworzy, rodzą również zagrożenie takiej alienacji, gdy stają się wartościami dla siebie i miast zajmować postawę służebności, stają się nadrzędne, dominujące, często dyktatorskie w stosunku do tych, którym powinny służyć. Tak więc w życiu i postępowaniu ludzkim występuje podwójne niebezpieczeństwo: przesadnej autonomii jednostki i jej subiektywnych nastawień oraz przesadnej dominacji struktur społecznych, depreczających uprawnienia jednostek. Sytuacja takiego zagrożenia może wystąpić i występuje również w życiu chrześcijanina, który jest niepowtarzalnym w swej jednostkowości obrazem Boga, a zarazem członkiem wspólnoty Ludu Bożego, Kościoła, ukonstytuowanego hierarchicznie, z całą siatką czynników nie tylko nauczających, ale również jurysdykcyjnych. Mimo więc jasno określonej drogi, dostępności poznania woli Bożej — tak pojedynczy chrześcijanin, jak i cała wspólnota Ludu Bożego potrzebują autorytetu, aby ustrzec się błędów i niepewności w drodze do Pana. Tezę tę ośmielamy się postawić, niezależnie od gorzkich doświadczeń w dziejach ludzkości i Kościoła, które znają wiele bolesnych konfliktów w płaszczyźnie wzajemnego odniesienia sumienia i autorytetu⁷⁰, ponieważ konflikty te nie podważają samej zasady nieodzowności autorytetu w życiu ludzkim.

Nadużycia autorytetu, jakie się zdarzają, wcale nie dowodzą, że on sam w sobie jest wrogi sumieniu i zbędny. Każdy człowiek potrzebuje pomocy, aby stać się bardziej dojrzałym, aby mógł określić siebie zgodnie ze swym przekonaniem i wolnością. Jak dowodzą fakty, radykalnie antyautorytarne wychowanie prowadzi do iluzji. Kierownictwa i orientacji potrzebuje tak jednostka, jak społeczność, zwłaszcza społeczność, aby nie doznało uszczerbku dobro żyjących w niej jednostek. Wszelka władza pochodzi od Boga, Najwyższego Władcy („nie miałbyś żadnej władzy nade mną, gdyby ci z góry nie była dana” — powiedział Chrystus do Piłata: J 19,22), ale sposób jej wy-

⁷⁰ Analiza konfliktów między sumieniem a autorytetem, występujących w historii, dowodzi, że konflikty te powstawały wskutek nieuzasadnionych i niewłaściwych protestów jednostek oraz wskutek fałszywego rozumienia roli i kompetencji autorytetu, często przekraczającego granice swych kompetencji dydaktycznych i jurysdykcyjnych. Literatura na ten temat jest obszerna.

konania nie zawsze zgadza się z wolą Boga. Dlatego ważną jest rzeczą, aby uświadamiać sobie, że wszelki autorytet ludzki jest autorytetem udzielonym, zastępczym i swoją funkcję wobec ludzkich spraw i problemów musi traktować służeńi e. Jego zadaniem jest służyć sumieniu, nigdy go zastępować. Obojętnie czy to będzie autorytet rodzicielski, szkolny, państwowy, czy kościelny — jeżeli zapomina o charakterze służebnym swej funkcji, otwiera drzwi bezprawiu. Autorytet więc nie może łamać sumienia, choć ma obowiązek wyjaśnić mu właściwy kierunek decyzji i wyboru. Podmioty władzy łatwo ulegają pokusie, by przekraczać granice posiadanych kompetencji. Powołaniem natomiast autorytetu jest uwrażliwić sumienie na autentyczne wartości, ułatwić mu — w dobie manipulacyjnych ingerencji w podświadomość człowieka — odróżnienie pszenicy od plew, nauczyć krytycznego myślenia, a niekiedy przekonać o słuszności i potrzebie protestu, jeśli autentyczne wartości ludzkie i Boskie są podważane lub łamane.

Wszystkie powyższe uwagi odnoszą się w równym stopniu do autorytetu Kościoła. Należy jednak podkreślić, że jest on czymś więcej niż tylko społeczną koniecznością. Jego prawda i istota nie wyczerpuje się w czysto socjologicznej rzeczywistości. Kościół jest Ludem Bożym, ożywionym w swej całości, jak i w poszczególnym swym członku (chrześcijaninie) przez Ducha Jezusa Chrystusa, swoją Głowę i Założyciela, oraz prowadzonym do celu ostatecznego. Tenże Chrystus polecił swemu Kościołowi, aby wszystkim wyjaśniał i przekazywał prawdę i wolę Bożą (autorytet nauczania; Urząd Nauczycielski), czerpaną ze stworzenia i pozytywnego objawienia. Dotyczy to nie tylko wskazań, jakie zapisane są w Piśmie św., ale wszystkiego, co może być osiągnięte w oparciu o naturalne, obiektywne poznanie. Autorytet Kościoła ma więc obowiązek, na gruncie chrześcijańskiego obrazu Boga, człowieka i świata, w trudzie współpracy z wszystkimi, którzy się starają zgłębić prawdę ludzkiego bytu, dokładniej poznać i formułować wolę Bożą. Jego zadanie zatem nie polega na moralizowaniu, ale na strzeżeniu i obronie praw Boskich i ludzkich. Autorytet Urzędu Nauczycielskiego służy więc właściwemu uformowaniu sumienia. Wyklucza on wszelki kompromis tam, gdzie zachodzi niebezpieczeństwo zdrady Ewangelii Chrystusowej, gdzie chodzi o wynikające moralne konsekwencje z prawd wiary. Toteż jego rola nie jest krótkodystansowa, związana z aktualnymi prądami, modą, powiewem „nowoczesności”, ale z obroną wartości podstawowych, zawsze aktualnych, wiecznych: życia, prawdy, sprawiedliwości, wolności, mi-

łości, godności człowieka. Dlatego też orzeka, co jest nieludzkie i złe, co jest przeciwne życiu zarówno indywidualnemu, jak i społecznemu (np. stanowisko wobec postulatów przerywania ciąży; obrona praw ludzkich). W tym sensie stanowi on pomoc w decyzjach i wyborach sumienia, przekazuje jak gdyby „klucze” do prawdziwej wolności dzieci Bożych. Jest autorytetem służebnym i tylko takim wolno mu być w ramach życia i wspólnoty Ludu Bożego.

Właściwie rozumiany autorytet Urzędu Nauczycielskiego Kościoła nie może „z istoty swej” prowadzić do konfliktu między wierzącymi nosicielami tegoż autorytetu a wierzącymi członkami tej Wspólnoty. Jeżeli takie konflikty zachodzą, nie są one wynikiem braku w samej naturze autorytetu, ale słabości i grzeszności ludzkiej po obu stronach. W takiej próbie, jaką jest występujący konflikt, okazuje się, czy obie strony kierują się duchem miłości Bożej, czy też inspirowane są bądź przez ducha apodyktycznej obrony władzy, bądź przez ducha ślepego protestu i buntu. Nie „strategia konfliktu” jest rozwiązaniem dla sumienia, ale wspólne i pokorne poszukiwanie prawdy⁷¹. W Kościele nie może występować zasada ślepego posłuszeństwa, bo jest to niezgodne z godnością człowieka i duchem Ewangelii. Ale inne też jest podejście do autorytetu. Nie zależy on od upodobania członków wspólnoty, ale jest charyzmatem udzielonym przez Boga. Jest związany ze wskazaniami Chrystusa, w duchu którego formuje się każde chrześcijańskie sumienie na drodze do zjednoczenia z tym, który jest „wszystkim we wszystkich” (Kol 1,16—17).

IV Uwarunkowania rozwoju osobowej pełni

Nie ulega wątpliwości, że życie ludzkie określone bywa przez biologiczne konieczności, codzienne potrzeby i fakty sytuacyjne, zupełnie niezależne od woli. Aby ocenić postawę człowieka, musimy zdawać sobie sprawę, że czy on chce, czy nie, wpleciony jest w zmienną grę sił społecznych, procesów gospodarczych, politycznych. Wyprowadzenie z tego faktu wniosku, iż jest on wobec tej sytuacji bezsilny i całkowicie „narzuconą sobie sytuacją” związany, byłoby posunięciem błędnym i nie odpowiadającym prawdzie. Podmiotowość człowieka wyrasta ponad te konieczności i ma ona zawsze możliwość realizować swoją linię rozwojową poprzez świadome nadawanie sensu koniecz-

⁷¹ Por. Müller, jw. s. 210—212.

nościom, które go otaczają, oraz określać siebie w sposób wolny w tym zakresie, w jakim jest on nieprzenikalny jakimkolwiek determinizmem, mianowicie w głębi swego osobowego „ja”. Tam staje się człowiek najprawdziwiej sobą, tam spełniają się wybory i decyzje, które wynoszą człowieka ponad jakiekolwiek determinanty: emocjonalne, instynktowe, biologiczne, socjologiczne, kulturowe itp. Dlatego też można powiedzieć, że każdy człowiek, niezależnie od warunków, w jakich przebiega jego życie, ma możliwość i szansę w sposób najpełniejszy zrealizować siebie, swą moralną osobowość. Ogromną pomoc dla niego stanowi obiektywna orientacja normatywna, właściwe i jasno określone zasady porządku moralnego, według których kieruje się jego sumienie. Prócz tego jednak w procesie samorealizacji pełnego chrześcijaństwa w postawie wierzącego i jego zachowaniach powinny spełnić się pewne warunki, które temu procesowi nadać mogą właściwą intensywność i ściśle nadprzyrodzony charakter. Są nimi: a) wolność — jako uczestnictwo w wolności Boga; b) miłość — jako udział w miłości trynitarniej; c) wierność — jako naśladowanie Boskiego Zbawiciela.

1 WOLNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA

Słowo „wolność” jest w dobie obecnej pojęciem centralnym, przekazywanym we wszystkich przypadkach. Kryje się za nim tęsknota i pragnienie całej ludzkości. Jest to przejaw ogólnej świadomości, że nie ma ani rozwoju, ani dobra dla człowieka bez wolności. Wolność stała się tak pożądana, że nawet ci, którzy ją tłumią, szermują tym słowem i często kryją się za jej parawanem. Byłoby jednak pomyłką twierdzić, że stała się ona dopiero dziś pojęciem odkrytym i dowartościowanym. Wolność jest dobrem, do którego człowiek zmierzał od początku swej historii, ponieważ jest wartością, jaka przysługuje mu ze swej istoty. Należy jednak podkreślić, że wokół tego pojęcia powstało wiele nieporozumień, które wymagają wyjaśnienia.

a) Zanim zarysujemy chrześcijańską koncepcję wolności, zwróćmy uwagę na współczesne nurty myślowe i zachowania, które dążą do wolności „absolutnej”. Takim kierunkiem jest filozofia egzystencjalistyczna Jean Paul Sartre’a, który głosi całkowitą wolność człowieka, jego niczym nie skrepowany „projekt”, który się staje w oparciu o niczym nie skrepowane (zwłaszcza przez obiektywne i stałe zasady) wybory i decyzje. Ta „totalna” wolność swoją aplikację znajduje w anarchistycznych lub terrorystycznych ruchach, manifestujących swój pro-

test wobec istniejącego społecznego porządku. Wolność całkowita głoszona bywa przez zwolenników całkowitej autonomii człowieka, głoszących zdolność nie skrepowanego wzniesienia się ponad wszelkie determinanty biologiczne, psychologiczne, socjologiczne oraz zdolność realizacji swego całkowicie wolnego „ja”⁷².

Błędne pojmowanie wolności może wystąpić nie tylko w zakresie teoretycznych rozważań lub ruchów typu socjologicznego czy politycznego, ale w osobistym życiu moralnym pojedynczych jednostek. Ma to miejsce wtedy, gdy jest ona nadużyta poprzez grzeszną opcję, świadome i wolne naruszenie porządku moralnego. W takich aktach nie ujawnia się moc wolności, ale słabość, która ulega sile popędów lub namiętności. Jeżeli duch ludzki nie panuje nad nimi, ulega swoistemu zniewolniczeniu. Paradoksem tej niewoli jest to, że jest ona wynikiem szeregu w sposób wolny podjętych decyzji. Oczywiście, cień tej niewoli nie występuje tylko w sferze nieopanowanych popędów czy instynktów. Byłoby to nieomal purytańskie uproszczenie. Stan utraconej wolności występuje w groźniejszym jeszcze wymiarze, w płaszczyźnie ducha, gdy człowiek wewnętrznym usposobieniem sprzeciwia się Bogu, gdy pragnie urzeczywistnić swą wolność bez Boga i przeciw Bogu (por. pierwszy upadek człowieka) jako totalne dysponowanie sobą. Ten stan można nazwać „stanem odmowy siebie — jako stworzenia — swemu Stwórcy”. Jest to istotnie wolność „od”, ale w sensie wolności od rzeczywistości, ponieważ grzech przeinacza rzeczywistość, źle ją pojmuje i fałszywie ustawia. Tak więc akt ten, pozornie wolny, jest poddaniem się w niewolę, co więcej, jako sprzeciw przeciw Dawcy życia — jest wolnością ku śmierci. Nie można być wolnym poza tym, kto jest fundamentem i źródłem wolności⁷³. Człowiek więc, posługując się wolnością do popełnienia zła, tak bardzo traci siłę wolności, że trudno mu wrócić do dobra.

W życiu ludzkim występuje jeszcze pewna forma wolności „od”, która nie nosi w sobie cech postawy negatywnej, przeciwnie — objawia upragnione dążenia człowieka. Znajduje się ona na linii ludzkiego pochodzenia ku prawdziwej wolności, ku wolności „do”. Otóż ta postać wolności ogniskuje w sobie wysiłki, by być wolnym od ucisku, od krzywdy w życiu publicznym itd. Człowiek dzisiejszy, tym bardziej

⁷² Por. J. Sudbrack: *Läuterung ein ausgestorbenen Begriff*. W: *Umdenken — Umkehren — Leben*, jw. s. 32.

⁷³ Por. J. Ries: *Pfingstfest — Johannes 20,19—23*. W: B. Dreher: *Neue Predigtwerk. Matthäus — Jahr I (Advent bis Pfingsten Evangelien)*. Graz-Wien-Köln 1971, s. 272.

chrześcijanin, słusznie pragnie być wolny od wszelkiej dyskryminacji rasowej, politycznej, społecznej, religijnej itp. Jest trendem naszego czasu uwalnianie się od ubóstwa, zaniedbania kulturalnego, zacofania. Wszystko to można nazwać wysiłkiem podejmowanym w tym celu, by dać człowiekowi wolność od krzywdy nie tylko materialnej, ale przede wszystkim duchowej i osobowej. Są to tendencje słuszne i usprawiedliwione, choć jeszcze nie wyrażają najgłębszej istoty wolności⁷⁴.

b) Chrześcijańska wolność, sformułowana negatywnie jako wolność „od”, oznacza przede wszystkim niezależność od nacisku cielesności, niekontrolowanej i nie poddanej rozumnemu kierownictwu. Ta niezależność jest posunięta tak daleko, że ciało ludzkie w świetle naszej wiary zostaje po zmartwychwstaniu poddane chwalebnyemu uświęceniu. W tym zaś życiu chrześcijanin podejmuje walkę z niewolą namiętności po to, by zachować właściwą sobie godność⁷⁵. Wyraża ją wewnętrzny, prawidłowy wolny byt człowieka. Wolność „od” — to również niezależność od środowiska, w chrześcijaństwie posunięta tak daleko, że wspólnota ludzka uczestniczy w sensie ostatecznym w kosmicznym wydarzeniu (por. Rz 8), i wreszcie niezależność od nieosobowych wartości, potraktowana tak głęboko, że akceptacja jakiegokolwiek autentycznej wartości nabiera sensowności przez to, iż wszystkie wartości zbiegają się w wartości Najwyższej, która jest realną Osobowością: w Bogu!⁷⁶ Trzeba wreszcie podkreślić i tę wolność, która stanowi uwolnienie od tego wszystkiego, co człowieka oddala od swego Nieskończonego wypełnienia, od zjednoczenia z Bogiem, a więc wolność od grzechu, od kary i katastrofy wiecznej, od błędu tej ciemności, która zamyka człowiekowi zbawienie. Tę wolność przyniósł nam Chrystus, otwierając równocześnie drogę do najwyższego dobra, jakie człowiek może osiągnąć. Grzech jest zawsze jarzmem egoizmu, jarzmem złego ducha, natomiast drogę do wolności otwiera w sposób wolny przyjęcie Bożej łaski⁷⁷.

Należy z kolei wyjaśnić problem nakazów moralnych, które w odbiorze niektórych traktowane są jakby bariery ograniczające wolność człowieka i utrudniające jego rozwój. Trzeba tu stwierdzić, że wolność nigdy nie oznacza samowoli. W imię tzw. „pseudowolności” można zniszczyć prawdę i życie. Dlatego też porządek, który ochrania najwyż-

⁷⁴ Por. Dollinger, jw. s. 19.

⁷⁵ Por. Dollinger, jw. s. 20; Sudbrack, jw. s. 32.

⁷⁶ Por. tamże.

⁷⁷ Por. Dollinger, jw. s. 23.

sze wartości ludzkie i Boskie, nie tylko nie niszczy wolności, ale jej strzeże i pozwala się jej rozwinąć w pełni. Nikt nie kwestionuje porządku prawnego, porządku wspólnoty rodzinnej, porządku obowiązującego na ulicy, ponieważ wszystkie one służą rozwojowi dobra, życia, samego człowieka. Podobnie porządek moralny, który określa właściwe postępowanie człowieka przy pomocy sformułowanych zasad i przykazań, warunkuje istnienie wolności moralnej. Nie można mówić o wolności tam, gdzie człowiek nie ma możliwości określenia się w sposób wolny wobec zasady, która czegoś od niego wymaga lub czegoś mu zakazuje. Fakt, że styka się on ze sformułowaniem: „ty powinienesz uczynić to, nie wolno ci popełnić tego”, dowodzi, że dysponuje on wolnością wyboru i decyzji. W przeciwnym przypadku ani nakaz, ani zakaz nie miałyby sensu, a zatem również i wszelka moralność. Pełnia dobrego czynu ujawnia się tam, gdzie dobro zostaje poznane i spełnione dobrowolnie. Zły zaś czyn polega na tym, że człowiek poznaje, iż powinien wypełnić określone dobro, ale odrzuca je aktem zupełnie wolnej decyzji. Nie ma tam autentycznego dobra moralnego, gdzie nie ma wolności. Wobec tego Boskie przykazania ograniczają nie wolność, ale samowolę, są one właśnie murem ochronnym wolności, bez którego byłaby ona fikcją. Kto by chciał być wolny od przykazań, w istocie wybiera niewolę.

Wolność chrześcijańska zna istotnie jedno ograniczenie, a jest nim miłość bliźniego. Św. Paweł w *Liście do Koryntian* stwierdza, że chrześcijanin z miłości dla współbrata, by nie dać mu zgorszenia, rezygnuje ze słusznej wolności sumienia (1 Kor 8,13). W dobie obecnej analogiczne sytuacje występują zwłaszcza w dziedzinie wychowania, kiedy uwzględnić należy stan formacji sumień u dzieci i młodzieży i wyrzec się czegoś, co „samo w sobie” jest dozwolone⁷⁸. Najwyższa forma osobowej wolności polega na zdolności wyjścia poza ograniczenia własnego „ja”, a afirmowanie „ty” współbrata. Jest to po prostu miłość, życzliwa i twórcza. Miłość bowiem stanowi najdoskonalszą formę wzajemnego scalenia wolności i zobowiązania, samoponowienia nad własnym „ja” i uznania konieczności. W miłości wolność i przykazanie staje się czymś jednym, ponieważ miłość sama dla siebie jest własnym przykazaniem. Kochający nie może postąpić inaczej, ponieważ jest wolny. Narzuca się więc jeden wniosek: treścią i sensem praw moralnych w ich szczytowym wymiarze jest miłość, ona jest największym przykazaniem, pełnią prawa i pełnią wolności⁷⁹.

⁷⁸ Por. Müller, jw. s. 208.

⁷⁹ Por. Lippert, jw. s. 18n.

c) Dotknęliśmy najbardziej istotnego momentu chrześcijańskiej wolności. Każdy człowiek jest wolny, z wyjątkiem tego, kto się skoncentrował tylko wokół własnego „ja”. Kto wychyla się ku sobie, wychyla się ku duchowej, osobowościowej śmierci. Chrześcijańska wolność jest całkowitym tego przeciwieństwem. Jest ona nie tyle wolnością „od”, ile wolnością „do”. Przepowiadanie ewangeliczne głosi wolność człowieka jako najwyższe dobro zbawcze. Św. Paweł woła: „abyśmy byli wolni, Chrystus uczynił nas wolnymi” (Ga 5,1), a św. Jan: „jeżeli Syn was uwolnił, to rzeczywiście będziecie wolni” (J 8,36). Chrześcijanin więc przeznaczony jest do daru wolności, a jego wiara jest wiarą w wolności, przeżyciem wolności i obietnicą jej niewyobrażalnej pełni. Dlatego nie może się z nią równać żadna inna wolność (polityczna, gospodarcza, społeczna i kulturalna), gdyż ona uprzedza wszystkie i jest ich założeniem, ich fundamentem. Określana bywa też jako wolność fundamentalna. Jest ona możliwa tylko w powiązaniu wzajemnym z objawiającym się Bogiem, który skutecznie jej udziela przez Ducha Świętego. Jest to Duch Chrystusa, Duch Prawdy, który pokonuje kłamstwo i grzech, gdyż „gdzie jest Duch Pana, tam jest wolność” (2 Kor 3,17; Rz 8,11). Rezultatem tej łaski jest wolność dzieci Bożych (Ga 4,6—7). W Duchu Świętym więc doświadczamy tej wolności, dzięki której wolni jesteśmy od grzechu i która skutecznie w nas działa, ubogacając coraz pełniej łaską naszego Zbawcy⁸⁰. On sprawia, że postępowanie nasze nabiera sensu, a każdy akt jest odpowiedzią miłości. Taka wolność w istocie swej jest uczestnictwem w wolności Boga samego, a więc rozkwitem w nas podobieństwa Bożego, uświęceniem naszego osobowego wnętrza. Wolność więc to nie wolność od Boga, jak chcieliby egzystencjaliści typu Sartre’a lub filozofowie typu Nietzschego, ale wolność dla Boga, czyli najgłębsze z nim zjednoczenie. Toteż konstytucja *Gaudium et spes* mówi: „Prawdziwa wolność jest jednak wzniosłym znakiem obrazu Bożego w człowieku. Bóg mianowicie pragnął pozostawić w rękach człowieka jego osobiste decyzje tak, aby on szukał swego Stwórcy z własnego postanowienia i w sposób wolny dążył do doskonałej i duchowej pełni, jak również do jedności z Bogiem” (nr 17). Wzniosłość tej wolności uwidacznia się w tym, że wyrastają z niej decyzje, które niosą ze sobą następstwa dla całej wieczności, ponieważ człowiek może zdecydować, czy pragnie z Bogiem żyć we wspólnocie przez wieczność całą, czy też zdecyduje się na powiedzenie Bogu „nie” Trzeba jednak pamiętać, że jedna i druga

⁸⁰ Por. Ries, jw. s. 272—276.

ostateczna decyzja przygotowuje się poprzez ciągi tysięcznych, drobnych decyzji dnia codziennego.

Wolność jako wspólnota egzystencjalna z Bogiem została wyrażona zwięźle przez św. Pawła: „żyję ja, już nie ja, ale Chrystus żyje we mnie” (Ga 2,19). To powierzenie się Bogu czyni człowieka wolnym od rozwoju i do uaktywnienia własnych możliwości. W tym tkwi sedno postępu, a zarazem uchylenie lansowanego przez współczesne kierunki autonomistycznego założenia, że trzeba Bogu odebrać rzeczywistość, by móc ją posiadać i rozwijać⁸¹.

Chrześcijanin, który pragnie rozwijać swoją osobowość, do takiej wolności wezwany jest przez Chrystusa. Jego zbawcze dzieło miało na celu uwolnienie człowieka od jego własnej słabości, a udzielenie mu wolności dla Boga i bliźniego. Jest to wezwanie do wolności dzieci Bożych. W niej człowiek staje się nowy, otwarty, jak Chrystus, dla wielu. Od człowieka zależy też przyjęcie tego wezwania i właściwa nań odpowiedź.

2 MIŁOŚĆ JAKO DAR ODDANIA

Drugim warunkiem rozwoju chrześcijańskiej osobowości jest miłość. Już dotychczasowa analiza ujawniła wyraźnie, że z wolnością ludzką łączy się miłość, gdyż obie te wielkości są od siebie uzależnione. Nie może być miłości tam, gdzie nie ma wolności, ale tylko miłość pozwala na przestrzeń wolności, w której odnajduje się człowiek. Obecnie należy poddać refleksji potrzebę miłości jako czynnika budującego człowieczeństwo i chrześcijaństwo w ludzkiej osobie, aby ukazać, jak istotną i wewnętrzną wartość stanowi ona w ludzkim życiu.

a) Nie tylko zewnętrzne odniesienia człowieka, ale również jego wewnętrzna rzeczywistość wymaga pewnego rodzaju braterskiego partnersstwa. Człowiek nie tworzy się sam z siebie, ale wzrasta w swej osobowej, egzystencjalnej prawdzie poprzez „odповідź”, jakiej udzielać musi swemu otoczeniu. Im bardziej „dialogiczny” przejawia on charakter, tym więcej ubogaca swe człowieczeństwo. W tym dialogicznym i partnerskim odniesieniu pomocą i wsparciem są jego naturalne tendencje społeczne (św. Tomasz określa je jako „inclinaciones naturales”), które ułatwiają mu zajęcie stanowiska wobec rzeczywistości. Ta relacjonalność może ukształtować w nim jak gdyby kulturę serca, tzn. wrażliwość i intuicyjne wyczucie na wartości świata, który go otacza. Właściwe jednak braterstwo, tkwiące u źródeł osobowej dojrzałości, mu-

⁸¹ Por. tamże s. 275.

si objawić się przede wszystkim wobec międzyosobowego „ty” Nieosobowa rzeczywistość, choćby w całej skali zawartych w niej wartości, jest zbyt słaba, aby ukształtowała w podmiocie moralnym właściwą kulturę serca, a więc jego osobowe ubogacenie. Dokonać tego może jedynie spotkanie między miłującym „ja” a odpowiadającym w głębi swej jaźni osobowym „ty” drugiego człowieka. Tego rodzaju spotkanie stanowi jakby otwarcie się na miłujące utożsamienie z drugim „ty” (człowiekiem), wobec którego dany podmiot zajmuje pozycję serdecznego oddania. Odtąd każde „słowo” miłującego partnera staje się darem, ujawnia gotowość coraz głębszego wzajemnego zrozumienia i przyjęcia go w sensie dobrym. Spotkanie partnerskie jako dar i przyjęcie swego „ja” — „ty” przeżywane bywa jako doświadczenie „nowego życia”, jako nowe spojrzenie na cały świat, całą rzeczywistość. Partnerskie spotkanie wyposaża osoby jakby w duchowe „anteny”, dzięki którym one pełniej odbierają rzeczywistość, a równocześnie bardziej twórczo nastawiają się na zrealizowanie tego, co poznane i umiłowane bywa jako wartość.

Im bardziej człowiek skłonny jest do oddania siebie, tym łatwiej może on ująć drugiego człowieka, i to nie tylko w jego przejawach zewnętrznych, ale w jego wewnętrznym osobowym życiu. Tego rodzaju wyjście ku drugiemu pozwala prawdę drugiego „ty” przyjąć jako zadanie do osobistej przemiany, do rozwoju. Bez międzyosobowej wymiany, bez otwarcia się na drugiego człowieka — nie ma wewnętrznego ubogacenia, gdyż realizacja siebie spełnia się jedynie komunikatywnie⁸². Postawa partnerska, otwarcie na „ty”, jest po prostu miłością do drugiego człowieka. Dojrzewanie człowieka leży na linii trzech zasadniczych odniesień miłości: do Boga, do bliźniego i do siebie, przy czym podstawowe znaczenie posiada w tym procesie wczesna faza ludzkiego życia. W okresie dziecięcym rozwija się zdolność do kochania poprzez kontakty międzyosobowe, których terenem jest przede wszystkim rodzina. Tam człowiek doświadcza po raz pierwszy bezpieczeństwa, ufności, miłości. Wszelkie próby wychowawcze poza rodziną mają tylko znaczenie pomocnicze. Nie bez znaczenia jest również umiejętne zetknięcie dziecka z Bogiem. Obcowanie z nim w modlitwie i życiu wiedzie do doświadczenia wartości, które przewyższają swoim wymiarem i rangą ludzkie, zwykłe doświadczenia. Również wspólnota pozarodzinna, jak parafia, wioska, wspólna klatka schodowa, działka, klasa, zrzeszenie, może stać się terenem, gdzie kształtuje się krąg przyjaźni, w

⁸² Por. Egenter: *Unseres Herz als Partner*, jw. s. 13n; B. Hesse: *Das Leben Werwirklicht sich im Austausch*. W: *Leben als Austausch*, jw. s. 3.

nim zaś swoiste i ubogacające przeżycie wartości. Te spostrzeżenia, charakteru psychologicznego, mają jednak silny związek z moralną zmianą człowieka, ponieważ wykazują, że „zmiana postawy”, a więc rozwój, uwarunkowana jest miłością Boga i bliźniego, przy czym chodzi w niej nie tylko o rozumowe i wolitywne ukierunkowanie się na drugiego człowieka, ale również o wewnętrzną, zlokalizowaną w sferze popędowej, wrażliwość wobec prawdy i rzeczywistości drugiego „ty” Wewnętrzność człowieka, jego ośrodek kardialny (KARDIA), ogniskujący sferę osobową, psychofizyczną, jest terenem miłości, a więc siły, która przemienia⁸³.

b) Miłość, która ma za sobą tak wiele psychologicznych przesłanek, jest siłą przekraczającą wymiar doczesnego życia. Zakłada ona, a równocześnie warunkuje rozwój osobowy człowieka, niemniej jednak cała jej bogata treść ujawnia się w kontekście transcendentnym, religijnym. Pismo św., zwłaszcza wypowiedzi Chrystusa i jego uczniów, ukazują, iż jej wznoszący się trend, warunkujący Boże dzieciństwo, ukierunkowany jest na cel ostateczny, na Boga oraz na człowieka, rozpoznanego jako obraz Boży. Miłość — eros jest tylko naturalną predyspozycją do poddania się Miłości — agape, by osiągnąć stopień nadprzyrodzonej integracji. W koncepcji chrześcijańskiego życia jest to zupełnie zrozumiałe. Człowiek musi się wznosić, ponieważ nic, co jest mniejsze od niego, nie może go wypełnić ani udoskonalić. Wypełnić go może jedynie Absolutny, Nieujmowalny Bóg, który jest równocześnie najgłębszą immanencją człowieka. To on wierzącemu ofiarowuje ową twórczą energię i dynamikę w łasce troistej miłości (Bóg, bliźni, ja). W Chrystusie Jezusie zaś owa Boska miłość zostaje wcielona, chrześcijanin, dzięki braterstwu ze Zbawicielem, zyskuje wspólnotę z braćmi, a dzieciństwo Boże w relacji do Stwórcy. Duchowo-osobowe życie chrześcijanina rozwija całe swe bogactwo poprzez nasycenie się słowem objawionym Boga (Pismo św.) i darem sakramentalnego życia (zwłaszcza Eucharystii)⁸⁴.

Miłosny kontakt z Chrystusem otwiera nowe życie, ale trzeba w niego „uwierzyć sercem” (Rz 10,10) i musi to być wiara „z całego serca” (Dz 8,37). Chrystus sprawia, że serce ludzkie „płonie”, gdy Boskie słowo w nas trafia (Łk 24,32). Wielkość wewnętrzna wzrasta dlatego, że

⁸³ Por. Gründel, jw. s. 18n; M. Balkenohl: *Die Integration von Gottesliebe, Nächstenliebe, Selbstliebe — Voraussetzung für Bekehrung und Lieben*. W: *Umdenken — Umkehren — Lieben*, jw. s. 22,25.

⁸⁴ Por. J. Zapf: *Das geistliche Leben — Bedeutung, Erfahrungen, Deutungen*. W: *Leben als Austausch*, jw. s. 29; Balkenohl: *Die Integration von Gottesliebe*, jw. s. 24.

wiara nasza „skuteczna jest w miłość” (Ga 5,6). Konsekwencją tego zespolenia ze Zbawicielem jest braterstwo „z całego serca”, a to dokładnie oznacza: „z całej duszy swojej, ze wszystkiej myśli i z wszystkich sił” (Mk 12,37). Człowiek musi swoim niepodzielnym sercem (Dz 7,51) dokonać wymiany „własnej wielkości”, „w duchu, a nie według litery” (Rz 2,29). Jeżeli Bóg wypełnia nas swoją łaską, nie wolno oszczędzać swego serca, jak tego dał przykład celnik Zacheusz (Łk 19,8), a czego nie uczynił bogaty młodzieniec (Mk 10,21n). Tak więc autentyczna religijność pozwala poprzez braterską i nadprzyrodzoną komunikację z bliźnim rozjaśnić i ubogacić swoją egzystencję, w myśl wyrażonej przez św. Jana prawdy: „Kto nie miłuje swego brata, którego widzi, nie może miłować prawdziwie Boga, którego nie widzi” (1 J 4,20). Religijność nie wyklucza rozwoju życiowego człowieka, ale go zakłada, ponieważ nie można komunikować się z Bogiem, jeżeli nie potrafimy rozmawiać z człowiekiem. Chodzi jednak nie o słowa i formuły, ale o czyny miłości. Przykład takiej postawy daje nam Chrystus w swej Ewangelii: to on podejmuje próbę obcowania „z celnikami i grzesznikami”, on w „modlitwie arcykapłańskiej” wzywa do miłości służebnej, on dał pouczenie o miłości w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie: „idź i czyn podobnie” (Łk 10,25—37), on przebacza, uzdrawia, a po swym odejściu zsyła Ducha Świętego jako siłę Boskiej Miłości, działającej skutecznie. Chrześcijanin posiada więc inspirujące przesłanki, by kochając wzrastać w swej chrześcijańskiej godności, a równocześnie ma nadprzyrodzone dyspozycje, które, wkomponowane w jego życie, uaktywniają w nim życie Chrystusowe, umacniają go i prowadzą do pełni. Są to cnoty teologiczne: wiara, nadzieja i miłość. W ten sposób kontakt „ja — ty — my” zostaje ukierunkowany na autentyczną wielkość, zabezpieczoną w Chrystusie i jego Kościele⁸⁵.

3 WIerność wyrażona sumiennością

Trzecim warunkiem wzrastania chrześcijanina w swej moralnej i osobowej pełni jest postawa wierności tej prawdzie, która się sumieniu objawia w swej obiektywnej i nieuszczipionej treści. Prawda ta ma charakter intelektualnego wyniesienia przez światło wiary, ale również i charakter praktyczny, uwyrażniony w nastawieniu woli człowieka. Św. Paweł w *Liście do Kolosan* stwierdza, że wierzący chrześci-

⁸⁵ Por. Egenter: *Unseres Herz als Partner*, jw. s. 13; Hesse, jw. s. 4; Heinen, jw. s. 5; H. Kramer: *Recht auf Versuch und Irrtum im Leben. W: Leben als Austausch*, jw. s. 21.

janin ma wzrastać w poznaniu Boga, aby odpowiednio do tego poznania żyć (Kol 1,9—12). Jest to nic innego, jak wierność prawidłowo ukształtowanemu sumieniu.

W moralności żaden człowiek, tym bardziej chrześcijanin, nie może zaczynać od punktu zerowego i powierzać się samemu tylko doświadczeniu. Występuje bowiem u niektórych pokusa, by do prawdy i tego, co w działaniu słuszne, dochodzić na drodze osobistych prób i moralnych „eksperymentów”. Nie jest to pogląd słuszny. Moralność, a także teoria moralności, jak i inne wielkości ludzkiego życia: kultura, cywilizacja, życie społeczne, wzrastają w oparciu o przekazaną już sumę doświadczeń, a więc w oparciu o naukę. Nie oznacza to wyeliminowania doświadczenia. Ono nieraz modyfikuje przekazywane poglądy, prostuje postawy, które wskutek historycznego rozwoju ludzkiego ducha mogą być błędne, ale nie mogą to być próby ślepe, nieprzemyślane. Zarówno teorii, jak i ludzkiej praktyce moralnej należy wyznaczyć zasadę racjonalnej refleksji i roztropnościowej mądrości⁸⁶.

Jeżeli chodzi o formację sumienia wśród chrześcijan, a jest to cecha wierności prawdzie i dobru, występują w tym względzie zarówno błędy, jak i zaniedbania. W wielu wypadkach chodzi nie o sumienie słuszne, prawdziwe, ile o sumienie „dostosowane”. Zamiast pytania, czy taka postawa lub działanie są słuszne, prawdziwe, a tym samym dobre, stawia się pytania, czy dana postawa lub czyn są „dogodne”, by osiągnąć zamierzony efekt lub czy ewentualnie nie narażą na szkodę (użyteczność i zasada, że cel uświęca środki). Sumienie, zamiast być terenem spotkania Boga i człowieka, intymnego dialogu, staje się wówczas instrumentem przeprowadzania osobistych interesów. Źródło tego nieporozumienia tkwi w braku dostatecznej wiedzy o moralnych wartościach i normach. Wielu chrześcijan, którzy w zakresie swych zawodowych obowiązków przejawiają wysokie kompetencje, w dziedzinie religijno-moralnej są przykładem katechizmowego poziomu dzieci szkolnych. Co gorsze, nie uświadamiają sobie swej ignorancji, nie chcą przyjąć do wiadomości, iż powinni zetknąć się w tym względzie ze źródłami, bądź kompetentnymi rzeczoznawcami (teologami). Nic dziwnego, że w przeciętnej świadomości społecznej ludzi religijnie obojętnych Bóg, religia, Kościół, wymagania moralne jawią się jako rekwizyty zacofania, starości, fanatyzmu, w najlepszym przypadku jako sprawy osób stojących nad grobem. Zamiast rzetelnego rozeznania w sprawach fundamentalnych własnego życia, pojawia się płytkie szermowanie hasła-

⁸⁶ Por. Kramer, jw. s. 21.

mi: „ja wiem, jak mam postępować!”, „nie pozwolę nikomu sobą kręcić!”, „ja już sam sobie poradzę z Bogiem”, „człowiek musi coś z życia mieć!”, „każdy jest bliźnim dla siebie” itd. Lecz hasła nigdy nie będą prawdziwe z tej tylko racji, że większość idzie za nimi. Dla chrześcijanina ważne jest nie to, co głosi pseudonowoczesne hasło, ale to, czego oczekuje od niego Bóg. Tu mieści się tajemnica jego prawdziwej godności i wielkości. Tej prawdzie powinno być wierne jego sumienie.

Wierność własnemu, chrześcijańskiemu powołaniu, własnemu chrześcijańskiemu sumieniu, wyraża się więc w rzetelnym osiągnięciu wiedzy religijnej. Chodzi w tym przypadku o właściwą selekcję wśród lektur, jakie chrześcijanin podejmuje, uczciwość w wyborze tego, co ważne i istotne, a odrzuceniu i pomijaniu lektur, które nie tylko niczego nie budują, ale podważają prawdziwe wartości w świadomości moralnej chrześcijanina. Czyż jest do pomyślenia brak Pisma św. w domu rodziny katolickiej, chrześcijańskiej? Dlaczego w każdej pozareligijnej dziedzinie życia chrześcijanie potrafią krytycznie przyjmować informacje środków masowego przekazu, natomiast bez zmrużenia oka wierzą wszelkim przeinaczeniom, jakie w sprawach Boga, religii, Kościoła przekazują ludzkie niekompetentni? Kształtowanie wiedzy jest jednym z elementów osiągnięcia chrześcijańskiej doskonałości. Ale nie stanowi wszystkiego. Wiadomo, że są ludzie, którzy doskonale wiedzą, jak powinni postępować, a jednak nie kierują się tym rozpoznaniem. Za poznaniem prawdy, jak uprzednio zaznaczyliśmy, musi podążyć czyn. A to nazywa się s u m i e n n o ś c i ą.

Sumienność jest wiernością wobec dobrych natchnień, poruszeń sumienia, jest czujnością miłości, która odpowiada na wezwanie odwagą, jaka mieści się w wierze. Sumienność nie poszukuje kompromisów, nie uchyla się od ofiary, ma odwagę wyznaczyć swoje przekonanie wbrew powszechnemu mniemaniu opinii publicznej. Najlepszą formacją sumienia jest iść za nim wytrwale, choćby drogowskazy moralne były nużące i niełatwe. Czyż nie w tym urzeczywistnia się naśladowanie Chrystusa? To są warunki istotnego rozwoju chrześcijańskiej osobowości moralnej, formowania w sobie wolności, miłości, zaufania i współdziałalności. Z tego procesu wyrasta i tworzy się wspólnota Jezusa Chrystusa, Kościół, aby był znakiem Boga w świecie. W osobistym sumieniu стоимy przed Bogiem, który jako jeden jedyny kocha każdego z nas w sposób jednorazowy, wzywa do siebie osobiście i oczekuje odpowiedzi miłości. On wezwał wszystkich do wolności dzieci Bożych, do wspólnoty ze swoim Synem i przez nasze działanie, wyrastające z wiernego i dojrzałego sumienia, pragnie cały świat doprowadzić do zbawienia.

We właściwym pojmowaniu sumienia oraz roli, jaką ono spełnia w nieustannym kształtowaniu siebie i dążeniu wzwyż, rozstrzyga się nasza przyszłość osobista i całej ludzkości⁸⁷.

THE CALL TO CHRISTIAN GREATNESS AND ITS CONDITIONS

SUMMARY

In the present study the author points out an innate and specifically human developmental tendency. The entire dynamism of man's existence is directed towards an increasing personal fullness. The process is essentially motivated by man's recognition of the sense of his life, his position in the history of salvation and the positive command of greatness given by God, who is the source of all existential and moral fullness. In this approach, conscience appears to be the subjective indicator of personal growth. The author analyzes the concept of personal "self" denoted by the biblical term "heart", the structure, function and development of conscience, and places it on the foundation of an objective measure of truly human greatness. Rejecting minimalistic scepticism about the value of moral order, he finds a steady and immovable support in objective moral law as the law of specifically human development. In the realization of full Christianity certain conditions must be met, however, which make it both intensive and strictly supernatural. The conditions are: freedom as participation in the freedom of God, love as participation in the love of the Trinity and fidelity as imitation of the Divine Saviour.

⁸⁷ Por. Kramer, jw. s. 21; Müller, jw. s. 214—216.