

JOACHIM PIEGSA MSF

JEZUS CHRYSZTUS NORMĄ MORALNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Treść: Wstęp; I. Moralność i wiara; II. Moralność i kultura; III. Etyka chrześcijańska; IV. Godność człowieka; V. Postulat nieśmiertelności; VI. Człowiek bratem Chrystusa; Zakończenie: Etyka przyszłości.

WSTĘP

Jezus Chrystus jest centralnym zagadnieniem moralności chrześcijańskiej, niezależnie od tego, czy się tę moralność przedstawia jako wstępującą czy jako zstępującą, tj. niezależnie od tego, czy się od człowieka czyli od antropologii zaczyna, czy też od Chrystusa czyli od chrystologii². Mamy tu bowiem do czynienia z różnymi punktami wyjścia tego samego systemu etycznego³, a nie z różnymi etykami⁴.

Jezus historyczny widziany jest w jedności z Chrystusem wiary. To jest zasadnicze założenie, od którego etyk chrześcijański wychodzi, przy czym się opiera na osiągnięciach badań dogmatycznych i egzegetycznych. Biblijna i kościelna nauka o dwóch naturach — boskiej i ludzkiej — w jednej osobie działa jako kryterium przeciwideologiczne⁵, tzn. nauka ta chroni nas przed tym, by w Chrystologii tak bardzo podkreślić boskość, że człowieczeństwo stanie się pozorem (doketyzm), albo tak mocno uwypuklić człowieczość, że boskość zmaleje (arianizm). Z punktu widzenia moralnego jedna czy druga skrajność (herezja) doprowadza do tego samego skutku: do zaprzeczenia prawdy o wcieleniu (inkarnacji). Tym samym znikłaby podstawa specyfiki chrześcijańskiej

¹ Wykład został wygłoszony i dyskutowany dnia 15 marca 1979 r. w ATK.

² Co do tej terminologii por. H. U. v. Balthasar, *Neun Sätze zur christlichen Ethik*, w: J. Ratzinger (wyd), *Prinzipien christlicher Moral. Einsiedeln* 1975, s. 69, Por. także A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf 1971, s. 12, przypis 2.

³ Por. Auer, tamże s. 12.

⁴ Por. T. Rendtorff, *Theologische Problemfelder der christlichen Ethik*, w: A. Hertz — W. Korff i inni (wyd), *Handbuch der christlichen Ethik*. Freiburg — Gütersloh 1978, I. s. 214.

⁵ Por. W. Kasper, *Wer ist Jesus Christus für uns heute?*, w: ThQ 154 3/1974, s. 206.

w moralności. Moralność chrześcijańska byłaby bez prawdy o inkarnacji niczym innym jak jedną z wielu odmian ogólnoludzkiego humanizmu. Różniłaby się od innych systemów etycznych jedynie ilościowo; tak jednak, dzięki inkarnacji, różni się jakościowo.

To w zasadzie problem zasadniczy. Chodzi jednak także o wyjaśnienie, w jaki sposób obraz Chrystusa, o którym nam mówi dogmatyka i egzegeza, staje się moralnie zobowiązujący, w jaki sposób wiąże wierzącego w jego działaniu.

I. MORALNOŚĆ I WIARA

Etykę można ogólnie określić jako logicznie uporządkowaną całość norm postępowania ludzkiego, a więc jako system, w którym poszczególne normy są wyprowadzalne z normy głównej i między sobą pozostają w stosunku niesprzeczności. Ta definicja formalna jest o tyle niedokładna, że nie mówi o uwarunkowaniach czyli założeniach, na których każdy system etyczny się opiera. Jedynie na podstawie tych założeń można mówić o etyce chrześcijańskiej, marksistowskiej i innych.

Pozatem warto pamiętać i o tym, że założenia, na których opiera się etyka, są innego rodzaju, aniżeli założenia nauk doświadczalnych, bo nie może być mowy o chemii i fizyce chrześcijańskiej⁶.

Założenia, na których etyka się opiera, są zawarte w odpowiedzi na pytania „Kim jestem? Skąd przychodzę? Dokąd idę?”⁷. Te pytania znowu sprowadzają się do tego jednego pytania o sens życia ludzkiego, życia mojego. Odpowiedź na to pytanie podstawowe przekracza możliwości nauk doświadczalnych. A więc odpowiedź ta posiada charakter decyzji osobistej, subiektywnej. Innymi słowy, podstawą każdego systemu etycznego jest założenie, które w szerokim znaczeniu tego słowa nazwać można wiarą. W wierze bowiem znajdujemy odpowiedź na pytanie o sens życia, przy czym wiarą chciałbym nazwać i tak prymitywną odpowiedź jak: Sensem mojego życia jest pieniądz, jest używanie, itp. Nawet zaprzeczenie o istnieniu Boga jest, w tym ogólnym znaczeniu, wiarą. Rzecz jasna, że wiara chrześcijańska różni się zasadniczo, ze względu na swą nadprzyrodzoność, od tego rodzaju

⁶ Żadna nauka nie może pracować bez założeń (por. O. F. Bollnow, *Philosophie der Erkenntnis*. Stuttgart 1970, 21). To dotyczy także nauk empirycznych, które przynajmniej na jednym założeniu się opierają: na realizmie. (por. K. Popper, *Objektive Erkenntnis*. Hamburg 1973, s. 50).

⁷ Por. K. Jaspers, *Chiffren der Transzendenz*. München 1970, s. 13.

wiary. Ale ta różnica tylko wierzącemu po chrześcijańsku jest dostępna.

A więc nie ma etyki bez wiary. Wniosek ten brzmi jak kapitulacja wobec wiekowych starań o to, by rozumowi zabezpieczyć należne mu miejsce w moralności. Lecz o kapitulacji mowy być nie może — przynajmniej z chrześcijańskiego punktu widzenia, który tu przedstawiamy. Chodzi jedynie o jasne stwierdzenie, że możliwości rozumu naszego, dokładniej mówiąc, możliwości ścisłego dowodzenia, są ograniczone. Podstawowe założenia każdego systemu etycznego trzeba po prostu przyjąć, bez możliwości ich rozumowego uzasadnienia. Kto temu zaprzecza, ten nie wie, o czym mówi i ulega złudzeniu⁸.

II. MORALNOŚĆ I KULTURA

Założenia, które przyjmujemy wierząc w ich słuszność doprowadzają w konsekwencji do pewnych sposobów zachowania, które na ogół jednostce są dane jako kultura, do której ona przez wychowanie wrasta⁹. W tym wąskim znaczeniu kultura jest skonkretyzowanym sensem życia czyli ucieleśnioną wiarą.

Do wszystkich systemów etycznych i do ich norm odnosi się to, nad czym już Arystoteles ubolewał: że bogactwo i różnorodność życia tylko w niedoskonały sposób można uchwycić w normach zachowania. Stąd też nie można od etyki wymagać tej samej ścisłości dowodzenia jak od matematyki¹⁰. Etyka jest teorią praktyczną. Jej żywotność nie tyle zależy od możliwości dowodzenia słuszności poszczególnych norm, ile raczej od jej ewidencji praktycznej i od przekonania, które nazwalibyśmy wiarą, stanowiącą podstawę systemu etycznego. Przy czym pomiędzy ewidencją a żywotnością wiary zachodzi ściśle powiązanie. Im bardziej ktoś ożywiony jest wiarą, tym słuszniej będą mu się wydawały wymagania etyczne, które z tej wiary się wywodzą¹¹. Etyka bowiem jest jedynie wtórną refleksją nad tą wiarą i jej konsekwencjami praktycznymi, lecz refleksją nie mniej konieczną i potrzeb-

⁸ Por. H. R. Schlette, *Aporien der Ethik*, w: *Wort und Wahrheit* 24 1969, s. 344.

⁹ Szersze pojęcie kultury por. u I. Schwidetzky, *Kulturanthropologie*, w: G. Heberer — I. Schwidetzky (wyd), *Anthropologie* (Fischer-Lexikon 15). Frankfurt M. 1970, s. 126 n.

¹⁰ Por. *Etyka nikomachejska* I, 1; 1094 a 11—28.

¹¹ Por. K. Rahner, *Über schlechte Argumentation in der Moraltheologie*, w: H. Boelaars — R. Tremblay (wyd), *In libertatem vocati estis* (Miscellanea Bernhard Häring). Roma 1977, s. 246 n.

ną, ponieważ pomaga w wykryciu sprzeczności, zdarzających się w postępowaniu praktycznym.

Człowiekowi kultura jest potrzebna, ponieważ stanowi chroniącą otoczkę, bez której nikt nie potrafi przetrwać. Kultura jest pewnym porządkiem, jest kosmosem, tj. uporządkowaniem świata. Ale człowiek jest także wędrowcą, który zawsze na nowo opuszcza stworzone przez niego otoczki, gdyż w żadnej nie mieści się bez reszty¹². Dla etyki wyrasta stąd trudny problem odróżnienia tego, co trwałe i niezmienne, od tego co zmieniać się może a nawet powinno. Ponieważ teoria, jaką jest etyka, na praktyce życia ludzkiego i chrześcijańskiego się opiera, i elementy zmienne i niezmienne w sobie zawiera, pozostaje ona teorią otwartą, którą nie można ustalić raz na zawsze, ani też wyeliminować z niej punkty sporne, konflikty, niebezpieczeństwa, jakie z historią ducha ludzkiego nieodzownie się łączą¹³.

Dalszy problem dla etyki wynika stąd, że kultura nie jest nigdy tworem jednolitym. W naszej kulturze np. związane są elementy biblijne z elementami filozofii starożytnej. Mimo to wymaga się od etyki, i to słusznie, by jej normy poszczególne były wyprowadzalne z jednej i tej samej normy naczelnej i dzięki temu między sobą pozostawały w stosunku niesprzeczności. W odniesieniu do etyki chrześcijańskiej znaczy to, że powinna mieć z religią ten sam środek czyli to samo centrum, mianowicie życie w łączności z Bogiem¹⁴. Innymi słowy, przykazanie miłości Boga jest najwyższym nakazem, zarówno w dziedzinie działania jak i wiary.

To trudne zadanie organicznego połączenia mądrości starożytnej z prawdami biblijnymi w obrębie etyki nie byłoby możliwe do spełnienia, gdyby prawo naturalne nie było „wypisane w sercu ludzkim” (Rz 2, 15); gdyby więc, przy istniejących różnicowaniach kulturowych w dziedzinie zwyczajów, nie zachodziła daleko idąca zgodność w dziedzinie obyczaju czyli moralności. Ten dziwny fakt, który przez św. Pawła został teologicznie wytłumaczony przez stwierdzenie, że Stwórca w serca ludzkie wpisał to samo prawo, ostatnio także przez biologię porównawczą znalazł potwierdzenia. Otóż stwierdzono, że powszechna zgodność zachowań międzyludzkich, że np. ludzie różnych kultur i ras w taki sam sposób wyrażają swój smutek, swoją radość, przyjaźń czy wrogość, ma podłoże biologiczne. Podstawowe odruchy, dochodzące tu do gło-

¹² Por. G. K. Kaltenbrunner, *Die Gehäuse des Menschen* (Herder-Initiative 9). Freiburg Br. 1975, s. 8.

¹³ Por. Rahnert, tamże s. 252.

¹⁴ Por. B. Häring, *Das Gesetz Christi*, München 1967, I. 82.

su, są nam wrodzone¹⁵. Dzięki tym elementom stałym, niezmiennym w zachowaniu ludzkim różnice kulturowe nie są nigdy, przynajmniej w dziedzinie etycznej, tak wielkie, by między tym co jest owocem doświadczenia ludzkiego i tym, co jest prawdą objawioną nam przez Boga nie była możliwa synteza twórcza, tzn. synteza nie bez trudności i niedomówień, ale jednak zbieżna co do poszczególnych jej elementów. Tak więc też możliwa była krytyczna i twórcza synteza pomiędzy wiedzą starożytną i prawdą chrześcijańską¹⁶, czyli urzeczywistnienie zasady „Fidem rationemque coniunge”¹⁷.

Na ten fakt wskazując pisze pewien ateista: „Osoba i nauka Jezusa Chrystusa nie może być usunięta z kultury naszej czy unieważniona, o ile kultura ta ma pozostać żywotną i rozwijać się. Bez przerwy i szkody dla rozwoju duchowego nie można unicestwić postać człowieka, który przez wieki nie był tylko nauczycielem dogmatów, ale też wzorem najświętszych wartości ludzkich”¹⁸.

Z osobą i z życiem Chrystusa są wartości związane czyli podstawy etyki, którą nazywamy etyką chrześcijańską.

III. ETYKA CHRZEŚCIJAŃSKA

Normą najwyższą czyli główną etyki chrześcijańskiej, od której wszystkie inne normy się wyprowadzają, nie jest jakieś pojęcie abstrakcyjne, jak np. szczęście w etyce arystotelesowskiej¹⁹, lecz Osoba, mianowicie Jezus Chrystus. „Jego osoba i jego działanie są miarą, którą wszystko musi być mierzone”²⁰. Podstawą zasadniczą jego uczniów jest naśladowanie, które w przykazaniu najwyższym miłości Boga i bliźniego znajduje treściowe określenie. Apostoł Paweł określa naśladowanie jako dążenie w Chrystusie Jezusie (Fil , 5), jako zamysł Chrystusowy (1 Kor 2, 16), abyśmy wzorem Chrystusa te same żywili uczucia (Rz 15, 5).

¹⁵ Por. I. Eibl-Eibesfeldt, *Der vorprogrammierte Mensch* (dtv-Bd. 4177). München 1976, s. 63 n.

¹⁶ Por. P. Stockmeiner, *Die Begegnung des frühen Christentums mit dem antiken Humanismus*, w: F. Heinrich (wyd), *Humanismus zwischen Christentum und Marxismus*. München 1970, s. 31.

¹⁷ J. Pieper, *Einführung zu Thomas von Aquin* (Herder-Bd. 297). Freiburg Br. 1967, s. 109.

¹⁸ L. Kołakowski, *Geist und Ungeist christlicher Tradition*. Stuttgart 1971, s. 42 n.

¹⁹ Por. W. Kranz, *Die griechische Philosophie*. Birsfelden-Basel 1955, s. 241 n.

²⁰ Ogłoszenie Konferencji Episkopatu niemieckiego *Zum Christusbekenntnis von Nizäa*. Fulda, 24. 9. 1975 r., nr 5.

W ten sposób norma najwyższa w etyce chrześcijańskiej przekracza dalece ramy systematyki ścisłej. Ta niemożliwość, nad którą ubolewał już Arystoteles, że mianowicie w normach konkretnych nie można uchwycić pełni i różnorodności życia, poępuje się jeszcze w etyce chrześcijańskiej, gdyż dotyczy także tej pełni, która zawiera się w normie najwyższej — w Jezusie Chrystusie.

Mając to na uwadze ustalił św. Tomasz z Akwinu następującą definicję dla moralności chrześcijańskiej: *Principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, secundario autem est lex scripta*²¹. To znaczy, że moralność chrześcijańska, jaka wymagana jest przez *lex nova*, przez Nowe Prawo Chrystusa, jest na pierwszym miejscu samą łaską Ducha Świętego, a na drugim miejscu jest *lex scripta*, tj. prawem pisanym, jakie stanowią słowa Ewangelii.

W tej definicji Ewangelia nie ulega jakiemuś pomniejszeniu. Chodzi raczej o to, by słowo zostało skierowane ku łasce, a litera ku duchowi. Bo właśnie Duch Święty, którego nam Chrystus obiecał, ma nas doprowadzić do całej prawdy (J 16, 13). To dotyczy także dziedziny moralnej, a więc i etyki, jako teorii moralności. W ten sposób Akwinata odkrył charyzmatyczną (od *charis* — łaska) istotę Ewangelii, aby istotę tę odróżnić zarówno od litery Ewangelii jak też od Ewangelii w charakterze prawa moralnego²². Nie wszyscy teologowie, nawet dziś, mają odwagę podjąć tę myśl²³. A przecież chodzi tu o specyfikę etyki chrześcijańskiej, której nie wolno przeoczyć albo zbyt nisko ocenić.

Nowemu prawu, czyli *lex nova*, odpowiada nowe serce jako uzdolnienie, dane nam przez łaskę Chrystusową. Jezus sam przyznał sercu decydującą rolę w zachowaniu ludzkim (por. Mk 7, 15 ns). Serce należy do pojęć pierwotnych i ogólnoludzkich; oznacza człowieka całego, jego istotę cielesno-duchową²⁴. Odpowiednio i naśladowanie Chrystusa jest sprawą serca. Innymi słowy, moralnie ważne jest wszystko ale i tylko to, co z sercem człowieka się wiąże. W ten sposób Chrystus oddzielił swą etykę

²¹ Sth I—II q 106, a 1.

²² Por. H. M. Christmann OP, *Wprowadzenie do tomu 14 Deutsche Thomas-Ausgabe*. Heidelberg 1955, s. 11.

²³ Por. J. Fuchs SJ, *Lehrfach Moraltheologie als sacra doctrina*, w: H. Boelaars — R. Tremblay (wyd), *In libertatem vocati estis* (Miscellanea Bernhard Häring). Roma 1977, s. 202.

²⁴ Por. K. Rahnner, „Herz, II. Theologisch”, w: HthG (dtv-Bd. 4056), II, s. 332.

naśladowania od faryzejskiej etyki naśladownictwa²⁵, która kieruje się literą prawa i wyczerpuje się w powierzchowności.

Byłoby jednak błędem mniemać, że Chrystus głosił etykę intencjonalną (*Gesinnungsethik*), dla której to, co zewnętrzne, przede wszystkim czyn, jest nieważne. Jak zaznaczono, serce oznacza człowieka całego, tj. cielesno-duchowego. Nastawienie wewnętrzne powinno uzewnętrzniać się w czynach. Przy sądzie ostatecznym ważne będzie to, czyśmy głodnych nakarmili, nagich przyodziali, chorych odwiedzali i więźniów pocieszali (por. Mt 25, 31—46)²⁶.

Skoro więc czyny takie ważne w etyce chrześcijańskiej, to też normy konkretne są potrzebne, wprowadzić nie w formie recepty zwalniającej od decyzji osobistej sumienia, ale w funkcji drogowskazów, ułatwiających tę decyzję. Bowiem normy konkretów, czyli przepisy wtórne, są uściśleniami treściowymi wymagań przykazania najwyższego miłości Boga i bliźniego. Lecz w tym momencie, w którym normy konkretne usamodzielniają się, tzn. już nie pozostają w łączności z przykazaniem najwyższym miłości, stają się punktem docelowym działania, którym powinien być jedynie Bóg, a pośrednio bliźni. Innymi słowy, normy konkretne przejmują funkcję sądzącą, tj. usprawiedliwiającą lub potępiającą działającego, która przypada jedynie Chrystusowi. W tej fałszywej roli apostoł Paweł odrzucił prawo, ponieważ przestaje być dla człowieka pomocnym drogowskazem, a staje się dla niego jarzmem niewolniczym²⁷. A więc tylko w łączności z miłością normy konkretne pozostają przejrzyste i nie przesłaniają nam bliźniego i ostatecznie Boga samego. Można też powiedzieć, że dzięki łączności z łaską normy konkretne zachowują swą właściwą funkcję. Wtedy definicja tomaszowa o istocie moralności chrześcijańskiej łączy się z definicją św. Augustyna, który powiedział: *Ama, et quod vis, fac!*²⁸ — miłuj, a potem czyn, co chcesz!

Zadaniem etyka chrześcijańskiego będzie więc takie ustalenie systemu etycznego, w którym normy poszczególne wyprowadzają się z normy najwyższej i między sobą pozostają niesprzeczne. Lecz przy tym wiadcimo mu, że jego teorię wyprze-

²⁵ Por. A. Auer, „*Nachfolge, II. Geschichtlich*”, w: *HthG* (dtv-Bd. 4057). III s. 216.

²⁶ Por. H.-D. Wendland, *Ethik des Neuen Testaments*. Göttingen 1970, s. 15 n.

²⁷ Por. N. Lohfink, *Das Siegeslied am Schilfmeer*. Frankfurt M. 1966, s. 151 n.

²⁸ Augustinus, *In I Joh*, Tr. 7, 8: PL 35, 2033.

dza praktyka życia chrześcijańskiego, której w całym jej bogactwie nigdy doskonale nie ujmie. Mimo to jest przekonany o tym, że jego zadanie jest ważne, ponieważ umożliwia refleksję krytyczną, która powinna nas przede wszystkim uchronić od faryzeizmu. Zadanie etyka, tak pojęte, jest służbą i nie ma nic wspólnego z uczyonym w prawie, który innym ciężary nakłada nie będące tym krzyżem, o którym mówi Jezus Chrystus, że jest nieuniknionym. Krzyże tylko Bóg może nakładać, gdyż on także łaskę daje, by je niesiono bez uszczerbku.

Konieczność ustalenia systemu etycznego łączy się z zadaniem połączenia światła Objawienia z doświadczenia wszystkich ludzi²⁹, czyli połączenia wymaganego przez zasadę *Fidem rationemque coniunge*. To nigdy nie udaje się bez problemów. Ale prawdziwej sprzeczności między rozumem a wiarą być nie może, ponieważ sprawy świeckie i sprawy wiary wywodzą swój początek od tego samego Boga³⁰. Na podstawie tego przekonania, wynikającego z wiary, etyk chrześcijański z odwagą i ze spokojem usiłuje rozwiązywać trudności, nieuniknione na tak trudnym polu, jakim jest moralność. Jeśli bowiem pomiędzy racjami rozumowymi a wnioskami, wyprowadzonymi z *depositum fidei* czyli z prawd objawienia zdaje się zachodzić sprzeczność, to może to być jedynie sprzeczność pozorna, wynikająca stąd, że albo racje rozumowe przekroczyłyby swe kompetencje, albo wnioski z prawd objawienia są błędne³¹. Zawsze bowiem normy konkretne są sądami mieszanymi; nie można ich więc sformułować czysto biblijnie albo czysto rozumowo, lecz zawsze przy pomocy molarnej hermeneutyki moralnej. Ta znowu musi się dokonywać we wspólnocie ludu Bożego, tj. w jedności *sensus fidelium* i urzędu nauczania przy pomocy całej teologii³².

IV. GODNOŚĆ CZŁOWIEKA

Etyka chrześcijańska twierdzi o sobie, że jest etyką radykalnie humanistyczną. Wymagane bowiem uszanowanie bezwzględ-

²⁹ *Vaticanum II*, GS 33.

³⁰ *Vaticanum II*, GS 36.

³¹ Widoczne to przede wszystkim w etyce małżeńskiej. Por. D. Lindner, *Der usus matrimonii*. München 1929, s. 126—130 oraz 182—185. — Por. także J. Ratzinger, *Zur Frage der Unauflöslichkeit der Ehe*, w: F. Henrich — V. Eid (wyd), *Ehe und Ehescheidung*. München 1972, s. 35 n z odpowiednimi przypisami.

³² H. Schürmann, *Die Frage nach der Verbindlichkeit der neotestamentlichen Wertungen und Weisungen*, w: J. Ratzinger (wyd), *Prinzipien christlicher Moral*. Einsiedeln 1975, s. 39.

ne godności ludzkiej radykalizuje (od radix — korzeń) etyka chrześcijańska w ten sposób, że sprowadza je do swych podstaw czyli korzeni — do Boga. Jako dobro moralne uchodzi to, co jest dobrem specyficznie ludzkim. To co dobre ustala się w zależności od poglądu na człowieka³³. Tak postępował Arystoteles, tak postępuje etyka chrześcijańska. Żadna etyka nie może nazwać dobrem to, co sprzeciwia się istocie człowieka, ponieważ każda etyka posiada pewien pogląd o humanitas. To jest jej świadome lub ciche założenie”³⁴.

Umysł ludzki zawsze na nowo poprzez wieki usiłował wynaleźć, na czym polega istota humanitas. Dochodził do dziwnie zbieżnych wniosków. Sofokles (5 w. przed Chr.) każe Antygonie, która wbrew woli króla pogrzebała swego zmarłego brata, tak uzasadnić swój czyn: Współmiłować, a nie współnienawidzić jest moim udziałem. A mądrość szkoły filozoficznej Stoików (3 w. przed Chr. — 2 w. po Chr.) hołduje zasadzie: Homo homini res sacra! W przypowieści o miłosiernym Samarytaninie (por. Łk 10, 29 ns) daje Chrystus poznać, że mówi o prawdzie, która jego słuchaczom już w postaci tzw. złotej reguły (regula aurea) była znana: Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie (Mt 7, 12). Z tej znanej zasady wychodząc, mógł Chrystus pokazać wyższość swojej zasady, wymagającej nawet miłości do nieprzyjaciół.

Wniosek, że godność ludzką należy bezwzględnie uszanować, równający się wnioskowi miłości bliźniego, został w swej słuszności potwierdzony przez życie, często niestety e contrario, tzn. przez skutki, wynikające z naruszenia tej zasady. Chodzi zwłaszcza o zbrodnie popełnione podczas drugiej wojny światowej. Pod wrażeniem tych zbrodni udało się ONZ w roku 1948 uchwalić Ogólną deklarację praw człowieka, która zaraz na początku, w artykule 1, stwierdza: Wszyscy ludzie są wolni oraz równi w godności i w prawach urodzeni³⁵.

Były niestety w historii ludzkiej kierunki i jednostki, które zasadę nienaruszalności godności ludzkiej świadomie przekraczali czyli naruszali, uciekając się do tezy, że człowieka trzeba najpierw ofiarować, aby go móc wyzwolić czyli zbawić³⁶. A więc

³³ Th. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre* (Handbuch der kathol. Sittenlehre I/1). Düsseldorf 1939, s. 223.

³⁴ Tamże s. 224.

³⁵ Cyt. za: W. Heidemeyer (wyd.), *Die Menschenrecht*. Paderborn 1972, s. 240.

³⁶ Por. G. Szczerzny, *Das sogenannte Gute*. Reinbek b. Hamburg 1971, s. 12.

ułożono sobie pseudo-religijną teorię zbawienia człowieka, różniącą się od chrześcijańskiej tym przede wszystkim, że Chrystus ofiarował siebie samego za nas, a nie pchał do śmierci nikogo innego. Po wtóre ofiara w znaczeniu moralności lub ascezy chrześcijańskiej nigdy nie oznacza ofiarę z człowieczeństwa, a więc nigdy nie może równać się poniżeniu godności ludzkiej.

Nie wiadomo, czy dążeniu do władzy absolutnej, które po mistrzowsku opisał Dostojewski w *Inkwizytorze*, odpowiada równie bezwzględne dążenie do poddania się (i czy oba dążenia ujawniają dążność destruktywną w człowieku³⁷, którą Freud nazwał *Todestrieb*). Pewne natomiast jest, że zarówno władza absolutna jak poddaństwo absolutne sprzeciwiają się godności ludzkiej w sposób tak głęboki, że stanowią śmiertelne zagrożenie naszej kultury. Zagrożenie to leży więc jednoznacznie w dziedzinie wartości etycznych³⁸. Jest więc ważnym zadaniem etyki chrześcijańskiej sprzeciwić się złudzeniu, że w imię korzyści politycznych czy gospodarczych wolno ofiarować człowieka, jego godność. Korzyści są zawsze bardzo krótkotrwałe, a skutki bardzo dogłębnie rozkładające i długotrwałe. Dlatego nawet ci, co dawniej opowiadali się za postępem techniczno-gospodarczym niemal bez zastrzeżeń, dziś nawołują do opamiętania i żądają, by wszystko było oceniane w świetle wartości ludzkich, tj. humanistycznych³⁹.

V. POSTULAT NIEŚMIERTELNOŚCI

Czy żądanie bezwzględnego uszanowania godności ludzkiej można usprawiedliwić przed rozumem? Bo człowiek, o którego godność tu chodzi, istnieje tylko względnie, co zwłaszcza znajduje swój wyraz w jego śmierci. A więc w człowieku, w jego egzystencji względnej, próżno doszukiwać się będziemy racji dostatecznej dla bezwzględnego żądania. W obliczu śmierci każdy może sprzeciwić się bezwzględnemu wymaganiu⁴⁰. A jednak wiemy i czujemy, że to wymaganie jest słuszne i potrzebne, aby stosunki międzyludzkie zachowały znamiona człowiecze i nie staczały się na niziny demonizmu.

Kant starał się problem rozwiązać. Rozum czysty — tak pisze — wymaga bezwzględnej totalności przyczyn dla tego, co ist-

³⁷ Tak twierdzi E. Fromm, *Anatomie der menschlichen Destruktivität*. Stuttgart 1974, s. 263 i częściej.

³⁸ Por. K. Lorenz, *Die Rückseite des Spiegels*, München 1973, s. 31.

³⁹ Por. K. Steinbuch, *Mensch — Technik — Zukunft*. Stuttgart 1971, s. 343.

⁴⁰ Por. H. U. v. Balthasar, *Neun Sätze zur christl. Ethik*, s. 93.

nieje jedynie względnie⁴¹. Bezwzględność, która jest właśnie znamieniem norm moralnych, da się jego zdaniem tylko wtedy uzasadnić, gdy przedłużamy egzystencję ludzką w nieskończoność, tzn. gdy przyjmujemy postulat nieśmiertelności duszy⁴². Aby jednak dojść do adekwatnej przyczyny dla nieśmiertelności duszy, trzeba ponadto przyjąć postulat istnienia Boga⁴³.

Oba założenia, wymagane przez rozum czysty, nie mogą być dowiedzione w sposób doświadczalny czyli przez nauki empiryczne. W tym znaczeniu pisze pewien historyk filozofii, że Kant raz na zawsze dowiódł, że etyka naukowa, tj. ustalona przez nauki doświadczalne, nie jest możliwa⁴⁴. Lecz poza dowodzeniami doświadczalnymi istnieją oczywistości innego rodzaju, dostępne rozumowi, na których rzezone postulaty się opierają. W ten sposób — powiada Kant — prawo moralne prowadzi nas do religii⁴⁵.

Religia czyli wiara w Boga, o której mówi Kant, nie jest warunkiem lecz skutkiem moralności⁴⁶. W tym Kant odróżnia się od stanowiska etyki chrześcijańskiej. Chrystus bowiem, jako norma konkretna, stanowi nie tylko o tym, co powinniśmy, lecz daje ponadto siłę do wykonania naszych powinności. On jest więc konkretnym kategorycznym imperatywem, który zarazem wewnętrznie uzdalnia nas, byśmy wolę Ojca czynili. Imperatyw opiera się na indykatywie (Rz 6, 7 ns; 2 Kor 5, 15)⁴⁷. W postaci łaski Ducha Świętego uzdolnienie wyprzedza powinność, a to nie tylko w postaci pomocy doraźnej (łaska aktualna), lecz także w postaci habitualnego skierowania ku dobru (łaska habitualna). To skierowanie habitualne ku dobru jest wprawdzie stale zagrożone przez dobra ziemskie, które nas pociągają⁴⁸, ale i wtedy, gdy ulegamy pokusom, nasze skierowanie ku dobru nie może być zupełnie zapomniane⁴⁹.

Chrześcijański pogląd o człowieku jest więc realistyczny i optymistyczny zarazem. Optymizm opiera się na dziele zbawczym Chrystusa. Dzięki odkupieniu miejsce postulatów rozumowych

⁴¹ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*. Wyd. Reclam, s. 172.

⁴² Tamże s. 195.

⁴³ Tamże s. 197.

⁴⁴ Por. W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen 1974, s. 701.

⁴⁵ Kant, tamże s. 205.

⁴⁶ R. Spaemann, *Wovon handelt die Moraltheologie?* w: *Int. kath. Zeitschr.* 6 4/1977, s. 295.

⁴⁷ H. U. v. Balthasar, tamże s. 71.

⁴⁸ Por. tamże s. 86.

⁴⁹ Por. tamże s. 88.

musimy godność człowieka o wiele wyżej ocenić⁵³. Wolno nam powiedzieć, że dopiero w tym świetle godność ta otrzymuje właściwą kwalifikację. Godność została nie tylko — jak wymagał tego Kant — w nieskończoność przedłużona, lecz radykalnie przewartościowana lub dowartościowana. Chrystus bowiem uoźsamił się w każdym potrzebującym, wymagającym naszej pomocy: Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmilszych, mnieście uczynili (Mt 25, 40). Dzięki inkarnacji stało się możliwym, przedstawić etykę chrześcijańską jako etykę radykalnie humanistyczną, bez utracenia cokolwiek z radykalizmu ewangelicznego⁵⁴. Droga do Boga prowadzi nieodwołalnie poprzez bliźniego.

ZAKOŃCZENIE: ETYKA PRZYSZŁOŚCI

Etyka decyduje o przetrwaniu kultury, także kultury naszej. Specyficznie biblijny wpływ na tę kulturę zaczął się od prawdy, że świat nie jest tworem koniecznym logosu czyli odwiecznego rozumu, jak nauczała filozofia starożytna, lecz darem miłości⁵⁵. Stąd też specyficzny pogląd na człowieka. Jego wartość nieskończona polega na tym, że został stworzony na obraz Boga oraz uzdolniony do miłości tak samo twórczej i ofiarnej⁵⁶. Dochodzi jednak specyficzne widzenie przyszłości. Ona nie jest logicznym przedłużeniem przeszłości ani momentem odwiecznej całości, lecz jest możliwością rozpoczęcia nowego życia na podstawie powołania Bożego⁵⁷.

Wspomniane wizje specyficznie chrześcijańskie wpływają na nasze postępowanie moralne. Biblia nie zna fatalizmu, tj. podlegania ślepego losowi. Człowiek powołany jest do twórczej wolności. W tej wolności potrafi nawet, za pomocą łaski Bożej, sięgnąć do przeszłości przy pomocy żalu i naprawić to, co było złym. Życie człowieka wierzącego może zaczynać się naprawdę od nowa. Warunki pod jakimi to możliwe, wymienił Chrystus w słowach: Nawróćcie się i wiercie w Ewangelię (Mk 1, 15).

Chrześcijanin nie ma więc powodu do rozpacz czy pesymizmu. Rezygnacja wobec dekadencji jak też ucieczka od praktyk

⁵³ Pap. Jan XXIII, Enc. „*Pacem in terris*”, nr 10.

⁵⁴ Por. K. Rahner, przyczynek dyskusyjny, w: F. Henrich (wyd), *Humanismus zwischen Christentum und Marxismus*. München 1970, s. 172.

⁵⁵ Por. R. Garaudy, *Marxismus im 20. Jahrhundert*, Reinbek b. Hamburg 1969, s. 111.

⁵⁶ Por. tamże s. 111.

⁵⁷ Por. tamże s. 111.

i kultów pozaeuropejskich jest niczym innym jak tchórzliwą ucieczką przed odpowiedzialnością za przyszłość⁵⁸.

Przyszłość ludzką, zgodną z zasadami ogólnoludzkimi humanizmu, gwarantuje jedynie ta etyka, którą przedstawił Chrystus na przykładzie o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10, 29 ns). Miłosierny Samarytanin zajął się rannym człowiekiem, chociaż na podstawie przynależności narodowej jak i religijnej powinien był uważać go za wroga śmiertelnego. Lecz tę ciasnotę moralności grupowej, która wewnątrz grupy uznaje inne przykazania niż dla tych, co na zewnątrz się znajdują, tę ciasnotę Samarytanin świadomie przekroczył. To właśnie jest postawa, jakiej nam potrzeba. Mamy już dosyć murów i płotów, które ludzi dzielą i wrogo wobec siebie ustawiają. Potrzeba nam braterskiego współdziałania, nie tylko w słowach, lecz w czynach, zgodnie z przykładem i z nauką Chrystusa. W tym znaczeniu właśnie Chrystus jest niedoścignioną normą życia chrześcijańskiego oraz etyki chrześcijańskiej.

⁵⁸ Por. I. Fetscher, *Przedślowie* do: M. Blin, *Die veruntreute Edde*. Freiburg Br. 1977, s. 3 n.