

ETHOS CHRZEŚCIJAŃSKI A ETYKA CHRZEŚCIJAŃSKA

Nie mamy zamiaru zajmować się wprost poruszonym już wielokrotnie — i przestarzałym — problemem specyfiki moralności chrześcijańskiej. Wydaje się, że powiedziano już wszystko, co tylko było do powiedzenia na ten temat¹. Chcielibyśmy natomiast powiedzieć coś, co mieści się niejako po tamtej dyskusji i co — przynajmniej w naszym przypadku — wynika z żywego w niej udziału. Dlatego też wyrażamy na samym wstępie głęboką wdzięczność tym wszystkim autorom i kolegom, którzy brali w niej udział.

Etyka jest pojęciem wieloznacznym: może być rozumiana jako zbiór norm, albo też jako proces powstawania tychże norm; a zatem może być rozumiana jako organiczny system nakazów, bądź też jako działalność intelektualna, w wyniku której powstają — drogą dedukcji lub indukcji — konkretne nakazy. Wypada zająć się pokrótce powyższym rozróżnieniem.

Organiczny system nakazów moralnych jest zawsze faktem społecznym, który powinien znajdować w oczach jednostek swe uzasadnienie dzięki ujmowaniu reprezentowanych przez siebie wartości w formie zasad uznawanych przez wszystkich i przez każdego z osobna, do których się one odnoszą, i podawaniu ich w postaci logicznie poprawnych wniosków konkretnych. Organiczny system nakazów moralnych może uznawać jeden tylko rodzaj działania zmierzającego do tworzenia nowych nakazów: nakazów związanych z zaistniałą nową sytuacją lub nowymi problemami, albo też nakazów wynikających z dalszego różnicowania się przepisów już istniejących (różnicując w nieskończoność możliwe hipotezy). Ta jedyna działalność — stanowiąca jedyną możliwość etyki jako nauki — polega zatem na powiększaniu liczby nakazów przy równoczesnym integrowaniu norm już istniejących z innymi, które powinny z konieczności być z nimi zgodne. Jaki-

kolwiek nowy przepis, który nie zgadzałyby się z dawnymi, podważałyby automatycznie cały system. Kwestionowałyby bowiem albo bezwzględność i niepodważalność punktów wyjścia, albo też poprawność procesów dedukcyjnych tworzących dany system: w każdym z tych przypadków system traciłby swe uzasadnienie w oczach jednostek. W odniesieniu do nowych zagadnień moralnych, ten rodzaj etyki ma jedno zadanie: chodzi w niej o to, by podawać takie rozwiązania, które by nie naruszały samego systemu.

Etyka pojęta jako działanie zmierzające do tworzenia nowych nakazów jest jednak rzeczywistością całkowicie odmienną: z samej swej istoty odrzuca ona bowiem niezmienny i wykończony organiczny system norm. Co jednak oznacza tworzenie nakazów? Ma ono — jak to widzieliśmy przed chwilą — określone znaczenie, jeśli się tylko przyjmie jakiś system: system ten przybiera postać absolutu, którego logika wewnętrzna staje się miarą dla każdego nowego nakazu. Czy jednak poza tą hipotezą można jeszcze myśleć o jakimś poszukiwaniu etycznym? Z jednej strony jest rzeczą oczywistą, że — poza wspomnianą hipotezą — etykę da się pojąć jedynie jako poszukiwanie i tworzenie nakazów; z drugiej zaś strony mogłoby się wydawać, że poza tą hipotezą poszukiwanie takie nie ma wcale sensu. W jakim celu miałyby się szukać oraz tworzyć nowe nakazy, jeśli nie istnieje żaden punkt odniesienia, z którym dałoby się skonfrontować różne możliwe zachowania w określonej dziedzinie i w konkretnej sytuacji? Pytanie to można też wyrazić inaczej: czy jest możliwy absolutny punkt odniesienia na płaszczyźnie poszukiwań etycznych, który by nie był równocześnie danym i urzeczywistnionym systemem?

Zastanawiano się już nieraz nad takim punktem odniesienia, traktowanym jako seria wartości; nie da się bowiem w tym wypadku zrealizować jakiejś historii lub teorii wartości. Uważamy, że obecnie można już określać wartość po prostu jako to, co może nadać jakiś sens określonemu postępowaniu. Wypada zwrócić uwagę na to „może”: to samo postępowanie może bowiem w różnych okolicznościach przejawiać jakąś wartość i być postępowaniem rozsądnym, albo też nie posiadać sensu, jaki nadaje mu war-

tość. Tak więc na przykład życie seksualne małżonków może być wyrazem łączności wzajemnej, ale może też stać się zniewalaniem jednej strony przez drugą. Jeżeli uznamy „łączność” zachodzącą między istotami ludzkimi za wartość, wówczas to samo postępowanie może mieć sens i może być zaprzeczeniem tegoż sensu. Nie zajmujemy się tu problemem możliwości ustalenia serii wartości: chodzi nam jedynie o ukazanie wyjątkowego znaczenia, jakie się mieści w pojęciu „tworzenia nakazu”. Może tu bowiem chodzić o poszukiwanie takiego postępowania (wśród ograniczonej liczby zachowań konkretnie możliwych w danej sytuacji), które pełniej urzeczywistni wchodzące w grę wartości, a więc będzie postępowaniem bardziej rozsądnym, bogatszym znaczeniowo dla działającego. Etyka rozumiana jako poszukiwanie etyczne nie przewiduje ani też nie wyklucza w tym przypadku systemu zasad; zakłada jedynie dwustopniowy nakaz formalny: badanie określonego zachowania mającego jakiś, albo większy, sens i jego konkretną realizację.

Dwa naszkicowane wzorce etyki (które określiliśmy mianem etyki nakazów i etyki poszukiwań) nie są zależne od problemu obiektywności nakazu. Nielogiczne jest twierdzenie, że etyka nakazu jest obiektywna, a etyka poszukiwań — arbitralna albo też prowadząca do relatywizmu moralnego. Problem obiektywności (czyli uwolnienia od jakiegoś widzimisie) pojawia się na płaszczyźnie metaetycznej: obiektywnymi bądź też arbitralnymi mogą być zarówno zasady i logiczne metody etyki nakazu, jak też wartości — względnie ich wewnętrzna organizacja — etyki poszukiwań. Poszczególne działania może być bądź to „moralne”, to znaczy obiektywne, bądź też „amoralne”, czyli arbitralne — zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku. Żadnej z obu tych etyk nie można oskarżać o relatywizm, którego tak bardzo się obawia — i to nie bez podstaw — katolicyzm. Żadna też z nich nie jest bardziej permissywna od drugiej: na równi permissywnym może być bowiem system nakazów, jak i dziedzina wartości. Permissywizm może natomiast cechować samego badacza dokonującego poszukiwań w ramach jednej lub drugiej hipotezy. Wystarczy uświadomić sobie laksyzm i osławione „Prowincjałki” Pascala, z drugiej

zaś strony wziąć pod uwagę tę dziedzinę wartości, którą podstępnie wpała współczesna cywilizacja technokratyczna.

Różnica między dwoma rodzajami etyki polega na czym innym: moglibyśmy zwięźle określić typ pierwszy jako ahistoryczny, drugi zaś jako historyczny. Każdy problem moralny jest zawsze zagadnieniem o znaczeniu ostatecznym: zobowiązanie moralne posiada w zestawieniu z każdym innym zobowiązaniem charakter wartości samej w sobie; jest — by użyć terminologii Kanta — nie hipotetycznym, lecz kategorycznym imperatywem. Jeżeli zatem ma być wartością samą w sobie, zobowiązanie to powinno siłą rzeczy stanowić przygodny wyraz znaczenia ostatecznego egzystencji. Odnosi się to zarówno do doświadczenia moralnego — świadomego lub nie — jednostki działającej, jak też do abstrakcyjnej pracy etyka-naukowca. W tym jednak miejscu obydwa rodzaje oddalają się od siebie.

Etyka nakazu zakłada, że ostateczne znaczenie egzystencji ludzkiej, każdego człowieka, jest wyrażalne, a więc możliwe do ujęcia w serii nakazów: jedynie możliwość zdefiniowania człowieka jako takiego oraz jego *esse* pozwala na ścisłe i niezmiennie wnioskowanie dotyczące jego *operari*, a w konsekwencji na konstrukcję zwartego systemu nakazów. Etyka poszukiwań natomiast przyjmuje niemożliwość zdefiniowania raz na zawsze *esse* człowieka oraz zakłada, że człowiek — każdy człowiek — znajduje się w stadium odkrywania samego siebie: zarówno jako jednostka, jak też jako grupa, człowiek ma jakąś historię doświadczeń i refleksji nad samym sobą; nie da się go także zdefiniować, chyba że jedynie prowizorycznie w określonym momencie tejże historii. Etyka poszukiwań jest zatem jedynie konkretyzacją, na danym etapie dziejów i na określonym poziomie samozrozumienia człowieka, dziedziny odniesienia absolutnego — świata wartości, jaki towarzyszy człowiekowi.

Mówiąc innymi słowy — i wypowiadając się w sposób uznany obecnie przez wielu za lepszy — trzeba by stwierdzić, że samourzeczywistnianie się człowieka jest z jednej strony realizowaniem znanego już i uznanego raz na zawsze przez wszystkich idealnego wzorca ludzkiego, z drugiej zaś strony urzeczywistnianiem

idealnego wzorca ludzkiego, który koncentruje się wokół pewnych podstawowych ukierunkowań, ale nie jest wystarczająco poznany i dlatego stanowi sam w sobie stałe — i fundamentalne — zadanie moralne.

W dziejach moralnej refleksji chrześcijańskiej obydwie wzorce zespalały się z sobą, przenikały wzajemnie, a także bywały sobie przeciwstawiane. Ten stały i powszechny fakt można by chyba wytłumaczyć w sposób następujący: powinno się (jest rzeczą dobrą), odpowiadać na wezwanie Boże. Wezwanie to możemy odkryć za pomocą objawienia i rozumu. Te dwie możliwości są, by tak powiedzieć, dziedzictwem nienaruszonym i powszechnym całej etyki chrześcijańskiej; mogą też stać się podstawą do budowania *ethosu* chrześcijańskiego, czyli sposobu ujmowania przez chrześcijanina problemu moralnego. Nie jest to jednak jeszcze odpowiedź na pytanie: czym jest *ethos* chrześcijański. Trzy przytoczone tu pojęcia: wezwania Bożego (powołania), objawienia i rozumu — są wieloznaczne i mogą być rozumiane w różnym znaczeniu, stosownie do opcji prefilozoficznych — prawie zawsze polemicznych i często przedrefleksyjnych. Różne możliwości rozumienia tych trzech pojęć sprawiają, że *ethos* chrześcijański może przybierać — w dziejach chrześcijaństwa, jak też we współczesnej dyskusji — różne oblicza. Sytuacja taka jest jednym z powodów wieloznaczności i bezowocności aktualnej dyskusji na temat *specificum christianum* w dziedzinie moralnej; innym powodem zajmujemy się nieco później.

Wydaje nam się jednak, że aktualny poziom studiów biblijnych oraz refleksji eklezjologicznej i kościelnej, który ujawnił się zdecydowanie w trzech wielkich konstytucjach Soboru Watykańskiego II, zwróci się nieodwołalnie w stronę etyki poszukiwań, w sensie wyżej zasygnalizowanym. Możemy tu jedynie ukazać syntetycznie i niejako naszkicować te elementy, które wskazują ten kierunek.

W Starym Testamencie² wezwanie Boże nadaje sens życiu ludzkiemu, gdyż człowieka można zrozumieć tylko wtedy, gdy się uwzględni jego odniesienie do Boga; jest to jednak wezwanie skierowane do ludu, aby się włączył w wymiar historyczny, a więc

wezwanie zawsze nowe, wciąż późniejsze w odniesieniu do przeszłości, stale zaskakujące, a nierzadko przerażająco wymagające. Sprawiedliwość, wierność i miłosierdzie zlewają się ze sobą i tworzą w praktyce jedyną logikę Bożą, działającą w historii, logikę, w obręb której każdy członek ludu i cały naród ma się wszczepić, został bowiem powołany — w swojej sytuacji egzystencjalnej i historycznej — do jej urzeczywistnienia. Trzeba jej też bronić (ale bez ochrony prawnej) przed cudzoziemcem, gdyż naród był także przybyszem w ziemi egipskiej, a Bóg go wybawił. Starotestamentalny *ethos* nie polega z pewnością na systemie absolutnych nakazów, jakie występują w różnych ujęciach Dekalogu; nakazy te są: a) zmienne w czasie i otwarte na dalsze zdobycze kulturalne; b) minimalistyczne, to znaczy wskazujące na niezbędne minimum, by być uważanym za członka narodu; c) negatywne, przynajmniej w swych najstarszych sformułowaniach, a tym samym niezdolne do wyrażania *ethosu* — logiki. Samo jednak prawo jest też systemem nakazów: wyraz *torah* oznaczał tylko poszczególne przepisy lub nakazy podawane przez kapłana jednostce w określonym przypadku. Prawo staje się drogowskazem ukazującym powszechny i ogólny kierunek dla całego narodu — dopiero w czasie odnowy i odbudowy, w Księdze Powtórzonego Prawa (VII w. przed Chrystusem), ale i w tym wypadku nie utożsamia się z jakąś serią nakazów, lecz jest zwiastowaniem Boga swojemu ludowi, i to zwiastowaniem dokonywanym za pośrednictwem czynów i interwencji Boga w historię tego ludu: zwiastowaniem Bożej życzliwości, która się domaga w odpowiedzi całkowitej wierności³. Prawem jest zarówno prawne ujęcie Dekalogu, jak też ogólny nakaz miłości Boga i bliźniego; prawem jest też pamięć o zbawczych interwencjach Boga. W etyce nakazów wezwanie Boże może być rozumiane tylko jako seria nakazów: stąd to wynika dążenie do wyszukania w Starym Testamencie tego lub innego przykazania, do wyłuskania go z kontekstu i oderwania od typowo historycznego zwiastowania globalnego, aby z kolei wprowadzić dany nakaz w ahistoryczną logikę systematyczną, nie mającą nic wspólnego z Biblią. Działania te zostały podjęte i wykonane w wielu podręcznikach teologii moralnej; w pełni uzasadniony jest

więc postulat soborowy, aiby oprzeć w większej mierze teologię moralną na Piśmie św. i by ukazać wzniosłość powołania wier-nych w Chrystusie ⁴.

W Nowym Testamencie logika Boża, jedyny plan Boży dotyczący świata — to znaczy człowieka i jego dziejów — plan naszkicowany zaledwie w ogólnych zarysach w Starym Testamencie: w wypowiedziach o Bogu, który jest wiernością i miłosierdziem, sprawiedliwością i obroną biedaka i uciskanego — ukazuje się w całym swoim blasku: Bóg s a m j e s t darem. W całkowitym posłuszeństwie Chrystusa, w Jego ogołoceniu i krzyżu objawia się oblicze Boga: oblicze wzajemnego i całkowitego daru. Takiemu to Absolutowi chrześcijanin powierza się całkowicie ⁵ rzucając na szalę samego siebie, kiedy deklaruje swoją wiarę w Boga; taka jest też prawdziwa głębia ukazanej w Starym Testamencie wierności, miłosierdzia, sprawiedliwości Boga ⁶. Historia zaś — to dzieje relacji międzyludzkich, które powinny się przeobrażać z odniesień typu władztwa i egoizmu w relacje czystego daru wzajemnego po to, aby — w dniu ostatecznym — ludzie zjednoczyli się ze sobą tak, jak są zjednoczeni Ojciec i Syn. Zamiarem Bożym jest odnowa i pojednanie wszechświata w Duchu Chrystusa, który jest Duchem miłości ⁷. Człowiek nadaje sens własnemu życiu tylko wówczas, gdy poświęca się i zatracą siebie dla Boga i bliźniego — w każdym momencie, w każdej konkretnej sytuacji historycznej. W tym to właśnie znaczeniu trzeba i można powiedzieć, że Chrystus jest normą, prawem w ścisłym i pełnym tego słowa znaczeniu, które widzieliśmy już w Deuteronomium: nie wzorem do naśladowania, ale samą logiką Boga — jedyną logiką i jedynym sensem człowieka i jego dziejów — ukazaną w życiu konkretnym; w określonym Bożym wydarzeniu, co więcej, w najwyższym Bożym wydarzeniu, jakie miało miejsce w dziejach. Logika Boża i sens człowieka objawiły się w ten sposób w swych najgłębszych korzeniach. Logika zaś ta winna stać się naszą logiką: dar czyniony z nas samych staje się — wobec nieprzeniknionej głębi miłości Bożej — jedynym „kultem logicznym” ⁸, jedynym gestem mającym znaczenie dla człowieka, gestem miłym Bogu — Bogu naszego Pana, Jezusa Chrystusa,

który bez reszty objawia się w Chrystusie. Stwierdzenie zatem, że *ethos* chrześcijański polega na naśladowaniu Chrystusa, jest dla nas całkowicie równoznaczne ze stwierdzeniem, że polega on na przykazaniu miłości, albo też na wkroczeniu w Królestwo.

Wobec tego samoobjawienia się Boga, będącego równocześnie absolutnym wezwaniem, nie do pomyślenia jest, jak się wydaje, etyka nakazów. Można i trzeba brać pod uwagę poszczególne wypowiedzi parenetyczne Chrystusa oraz wyciągać z nich nakazy; gdyby się jednak poprzestało na tym, straciłoby się wówczas samo jądro moralnego orędzia Chrystusa. Wszystkie Jego wypowiedzi należy odczytywać wyłącznie w ramach Jego życia: przedmiotem objawienia jest sam Chrystus, a nie — bezpośrednio — poszczególne Jego wypowiedzi moralne, brane same w sobie. Właśnie Jezus „przez całą swoją obecność i okazanie się przez słowa i czyny, przez znaki i cuda”⁹ jest pełnią Objawienia, a pełni tej nie da się żadną miarą sprowadzić do jakiegokolwiek serii niezmiennych nakazów.

Specyfiką etyki chrześcijańskiej jest natomiast odkrywanie w zmiennych warunkach historycznych, w jakich powoli rozwija się i wzrasta Królestwo, lepszego sposobu realizowania miłości. Ten proces odkrywania ujawnił się już na płaszczyźnie wspólnotowej w Kościele apostoelskim i jest wielokrotnie wzmiankowany przez św. Pawła w odniesieniu do jednostek: Duch dopomoże w rozpoznaniu tego, co się Bogu podoba¹⁰, uwrażliwi bardziej na miłość¹¹. Otóż to dążenie do odkrywania, ta uległość Duchowi, który w nas przebywa, jest pierwszym nakazem, jest fundamentalną postawą moralną chrześcijanina.

Ucieczka w etyce nakazów jest unikaniem odpowiedzialności oraz trudu związanego z odczytaniem konkretnego wezwania w odniesieniu do jednostki i określonej sytuacji historycznej. Jest także, głębiej rzecz ujmując, odrzuceniem „podobania się Bogu”¹² w każdym wyborze naszego życia; czyż etyka nakazów nie wyraża się jedynie w opieraniu się na normie postępowania w określonych okolicznościach z tym, że w odniesieniu do wszystkich innych przypadków — a są one niezliczone — co do których nie ma wyraźnego nakazu, pozostawia się sobie wolność

wyboru? Etyka nakazów jest przecież — jak to zostało powiedziane — przyjęciem idealnego wzorca ludzkiego, który by został ustalony raz na zawsze. W tej ostatniej kwestii, charakterystycznej dla każdej etyki nakazów, Sobór wypowiedział słowa o podstawowym znaczeniu. Wymienimy trzy sprawy:

1) Człowiek nie potrafi nigdy znaleźć takiego idealnego wzorca ludzkiego: sam człowiek jest zagadką i tylko w Chrystusie zagadka ta się wyjaśnia. Refleksja człowieka nad samym sobą nie doprowadzi nigdy do wniosku, który by dało się ująć w jakimś określonym raz na zawsze *operari* ¹³.

2) Plan Boży ujawnia się w trakcie swej realizacji oraz w miejscu swego odniesienia. Ma się jednak urzeczywistniać na przestrzeni dziejów, których sprawcą jest Duch. Tak więc radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi mi współczesnych, jak też wydarzenia, wymogi i aspiracje tychże ludzi stają się miejscem odkrywania *consilium* Boga, tego *divinum propositum*, w które powinienem się wszczepić całym moim jestestwem ¹⁴.

3) To odkrywanie i porównywanie nie będzie nigdy miało końca. Wszyscy powinni przeczytać na nowo — o ile kiedyś już czytali — słowa Soboru: „Przez wierność sumieniu chrześcijanie łączą się z resztą ludzi w poszukiwaniu prawdy i rozwiązywaniu w prawdzie tylu problemów moralnych, które narzucają się tak w życiu jednostek, jak i we współżyciu społecznym” ¹⁵. Etyka chrześcijańska nie jest wcale jakimś podręcznym zbiorem zabezpieczeń oraz opatentowanych rozwiązań rozlicznych problemów moralnych, które raz po raz zjawiają się przed ludźmi; również chrześcijanin, a także Kościół i jego Magisterium znajdują się w stadium nieustannych poszukiwań: nikt nie ma gotowych odpowiedzi, albo też takich, które dadzą się wyprowadzić z przeszłości. Tu właśnie ukazuje się siła, a równocześnie wierność tej tradycji etycznej, dla której podstawowym nakazem był obowiązek odkrywania. „Nie można jednak tego powiedzieć w wypadku, gdy człowiek niewiele dba o poszukiwanie prawdy i dobra” ¹⁶.

Wydaje się, że w tej dziedzinie wystarczająco jasno przedstawia się rola rozumu w *ethosie* chrześcijańskim: odkrywanie jest

z istoty swej zadaniem rozumnym. Przy pomocy rozumu powinienem odkryć wezwanie Boże, skierowane do mnie tu i teraz: w realizacji zaś tego zadania nie mogę i nie powinienem działać sam; ani jako pojedynczy chrześcijanin, ani jako sam Kościół w każdym swoim składniku. Nie mogę, gdyż moje procesy logiczne oraz rozumienie siebie samego i sytuacji, w której odbywa się moje działanie, są zawsze w jakiejś mierze uwarunkowane kulturalnie; nie powinienem, ponieważ nie wolno mi zaniedbać niczego, co może mi dopomóc w realizacji tego trudnego zadania, a tym samym nie wolno mi zlekceważyć refleksji oraz doświadczenia moralnego innych ludzi. Tu otwiera się przestrzeń dla etyki: tego wspólnego poszukiwania nie da się osiągnąć za pomocą zwykłego ustawienia obok siebie pojedynczych doświadczeń i refleksji — takie poczynania nie przyniosłyby oczekiwanych rezultatów; warunkiem wspólnych poszukiwań jest systematyczna refleksja nad wieloma różnorodnymi problemami moralnymi, jakie pojawiają się bądź to w poszczególnych kulturach, bądź też w rodzinie ludzkiej jako całości. Na tę pogłębioną refleksję winny się składać:

— niustanna refleksja nad człowiekiem, ta refleksja nad sobą, jaką każdy człowiek w różnej mierze posiada; — bardziej obiektywne — i, jeśli to możliwe, bardziej naukowe odczytywanie konkretnej rzeczywistości, w której człowiekowi przyszło działać; — konkretne doświadczenia moralne jednostek i grup.

Owoce tej złożonej refleksji moralnej, jakiej ludzie dokonują poczynając od zrozumienia samych siebie, swego odniesienia do innych, do kosmosu i historii, będzie właśnie to, co powszechnie określa się mianem prawa natury: ta systematyczna i powszechna refleksja moralna byłaby jednak niemożliwa bez uprzedniego — nawet nieświadomego — uznania wartości. Bez wartości niemożliwa byłaby jakakolwiek refleksja ściśle moralna. Wypada zatem podkreślić, że wartości nie da się z niczego wyprowadzić, nawet z jakiegoś wykończonego systemu filozoficznego: można by wyprowadzić jakiś nakaz, który będzie mógł przybrać wyłącznie hipotetyczną postać typu: „jeśli chcesz być szczę-

śliwy”, albo „jeśli chcesz urzeczywistniać siebie samego”, i inne podobne. Nie da się natomiast wydobyć z czegokolwiek obowiązku moralnego; powinność moralna rodzi się jedynie z doświadczenia pierwotnego. Filozofia scholastyczna może zatem starać się określić, w ramach swego zwartego systemu filozoficznego, czym jest *bonum* dla człowieka, nie jest jednak w stanie wyprowadzić stąd powinności czynienia dobra: formalna zasada *fac bonum et vitam malum* jest pierwszą zasadą oczywistą samą w sobie i nie dającą się wyprowadzić z innej.

Będąc pierwotnym i niewyprowadzalnym z czegokolwiek doświadczeniem, wartość jest także rzeczywistością, której nie da się określić samej w sobie: można ją jedynie ująć i wyrazić konkretnie w formie nakazów; określa się więc ją i przeżywa jedynie w postaci uwarunkowanej kulturą i historią. Refleksja moralna polega właśnie na ustawicznym dążeniu do wyrażenia tegoż doświadczenia moralnego za pomocą coraz to bardziej odpowiednich, a wciąż niewystarczających nakazów: jest więc właściwie niczym innym, jak tylko pogłębianiem zrozumienia tego doświadczenia. Tak więc wartość, którą w naszej kulturze wyraża się za pomocą płynnego terminu „sprawiedliwość”, została ujęta w nakaz dawania każdemu tego, co się jemu należy. Dopiero ok. XVII w. zaczęto jednak uświadamiać sobie, że w odniesieniu do każdego człowieka — tylko dlatego, że jest on człowiekiem — winno się uznawać to, co jest „jego”: idea praw człowieka, niepozbywalnych także w odniesieniu do władzy politycznej, zaczyna w ten sposób swój pochód. Kroczy jednak drogą, która nie zostanie nigdy zamknięta: od trzech praw Locke’a do karty praw ONZ przebyto ogromny szmat drogi, a mimo to poszerzanie i specyfikowanie tychże praw wcale się nie kończy.

Rozważania powyższe prowadzą do wniosków istotnych dla naszego studium. Jednym z nieuniknionych wniosków jest stwierdzenie, iż nie ma wartości specyficznie chrześcijańskich, co w konsekwencji prowadzi do zakwestionowania dość rozpowszechnionego podziału wartości na ludzkie (naturalne) i chrześcijańskie. Powód jest bardzo prosty: nie ma takiego objawienia, które by

miało za swój przedmiot wartości; może istnieć objawienie nakazów ogólnych lub szczegółowych; możliwe jest objawienie zawierające w sobie wartości; wartość jako taka objawia się jednak tylko w wewnętrznym doświadczeniu. Objawienie dokonane w Chrystusie nie jest ukazaniem, że miłość jako dar z siebie jest wartością. Wartość poświęcenia siebie jakiejś jednostce albo wspólnocie, albo bóstwu stanowi wspólne doświadczenie, które — właśnie jako takie — pozwala na spontaniczne zespalandzie się ludzi ze sobą w życiu. Objawienie chrześcijańskie ukazuje natomiast, że miłość jest określoną wartością, to znaczy, że wśród wielu różnorodnych wartości, jakich doświadcza rodzina ludzka, tylko jedna wartość dominuje nad innymi i je uzasadnia: miłość jest samym Bogiem, a zarazem bezwzględny powołaniem każdego człowieka. W rzeczy samej Sobór stwierdza: „W głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny... przez sumienie dziwnym sposobem staje się wiadome to prawo, które wypełnia się miłowaniem Boga i bliźniego”¹⁷. Wynika stąd, że specyfiką moralności chrześcijańskiej nie jest jakaś wartość albo też seria wartości; nie jest nią też jakieś przykazanie lub seria nakazów: moralność chrześcijańska polega na — możemy to powiedzieć — wyświetlaniu oraz zasadniczym zhierarchizowaniu moralnego doświadczenia ludzkiego, wielorakiego i oscylującego wśród różnych możliwości, wokół jedynego bieguna.

Wynika stąd następny dość istotny wniosek: Kościół — rozumiany bądź to jako lud Boży, bądź też jako magisterium hierarchiczne — nie głosi nowych wartości, które ludzie mieliby przyjmować jako wyraz posłuszeństwa tajemniczej woli Boga, ale włącza swoje specyficzne orędzie moralne w dzieje ludzkich poszukiwań, dzieląc z ludźmi trud badawczy. Właśnie „przez wierność sumieniu chrześcijanie łączą się z resztą ludzi w poszukiwaniu prawdy”¹⁸ także w dziedzinie moralnej, urzeczywistniając w ten sposób jedną z podstawowych zasad eklezjologii Soboru Watykańskiego II, a mianowicie „wzajemne przenikanie się pań-

stwa ziemskiego i niebiańskiego”, to przenikanie się, które pozostaje „tajemnicą zamaconych przez grzech dziejów ludzkich”¹⁹.

W pełni poprawne jest zatem stwierdzenie, iż etyka chrześcijańska jest etyką ludzką: jeśli się przyjmie — a wydaje się rzeczą oczywistą, że należy to uczynić — za wzór etyki etykę poszukiwań, teza powyższa staje się niemal truizmem. Liczne trudności i wątpliwości wysuwane przez niektórych liczących się autorów, którzy — godząc się z propozycją traktowania etyki jako etyki poszukiwań — zajmują się ustalaniem areału nakazów specyficznie chrześcijańskich, mogłyby być dosyć łatwo przewycięzone, gdyby się zwróciło więcej uwagi na przeciwstawność oraz niemożliwość pogodzenia ze sobą obydwu ukazanych przez nas typów etyki. Można jednak obecnie zupełnie słusznie powiedzieć — czy zresztą mogłoby być inaczej? — że światło Ewangelii²⁰ stanowi element z istoty swej nowy w poszukiwaniu etycznym. To światło Ewangelii dostarcza, jak wynika z rozważań dotychczasowych, nowego rodzaju motywacji w zakresie poszukiwań i postępowania moralnego: samoniewystarczalność człowieka; interwencja Boża w życie jednostki i w dzieje ludzkie, interwencja, która daje samowystarczalność (wolność synów Bożych); moralność jako odpowiedź, która nabiera sensu, o ile istnieje bezwzględne wezwanie — wszystko to jest nowością orędzia chrześcijańskiego. Człowiek — będący w swej strukturze świadomością transcendentną — nie znajduje pokoju, albo ostatecznego znaczenia, jeśli nie otrzymuje w darze samej transcendencji.

Wydaje się jednak, że specyfiki chrześcijańskiej nie tylko nie powinno się szukać w kategoriach nakazu, ale też sprowadzać do elementu formalnego rozumianego bądź to jako nowa motywacja, bądź jako jakaś supermotywacja. Jak to już zostało zaznaczone, specyfika ta nie może polegać na jakiejś serii wartości; wydaje się raczej, że polega ona na absolutyzowaniu jednej wartości, jaką jest miłość jako dar z siebie. Nie chodzi zatem tutaj o jakąś nową treść — na płaszczyźnie wartości lub nakazów, lecz o zasadę porządkującą ludzkie doświadczenie moralne, która rzutuje jako taka również na treść. W tym znaczeniu *ethos* chrześcijański jest

nie tylko zasadą formalną; sama zresztą refleksja biblijna, która prowadzi do odrzucenia etyki nakazów i którą naszkicowaliśmy w krótkiej syntezie, skłania do uznania jakiejś „logiki” Bożej. Logika ta nie usuwa, ani też nie staje ponad doświadczeniem i moralną refleksją ludzką; koncentruje je natomiast wokół jednej wartości centralnej, wokół *mensura non mensurata*, którą jest miłość jako dar.

Wypada ponadto zauważyć, że objawianie się transcendencji świadomości transcendentnej jest możliwe do pomyślenia tylko jako dar. Rzeczywistość transcendentna, o ile istnieje i o ile tym samym świadomość transcendentna nie jest jakąś iluzją, oddaje się objawiając siebie; a przez to ukazuje korzeń transcendentny świadomości transcendentnej — tylko w Chrystusie wyjaśnia się zagadka, jaką jest człowiek dla samego siebie²¹: chodzi o korzeń istniejący już w człowieku (Duch miłości, Słowo „zasiane”²² w naszych sercach), ale przewyższający też człowieka, tak że ten ostatni znajduje się wciąż na drodze mającej go dogonić (w nadziei jesteśmy zbawieni). Tak to zespalają się ze sobą specyfika chrześcijańska formalna i treściowa — rozumiana w wyżej określonym, ograniczonym znaczeniu. Gdyby się chciało z kolei pomyśleć o całkowicie darmowym „darze” z siebie, dokonywanym przez Transcendencję, jako o „łasce” — do czego jesteśmy skłonni, chociaż nie ukrywamy wcale wielkiego wysiłku, jakiego będzie wymagała refleksja teologiczna w tej dziedzinie — wtedy trzeba by także pojąć przedstawioną przez nas specyfikę chrześcijańską jako specyfikę ontyczną.

Nowość ontyczna, nowość motywacyjna i nowość treściowa (w sensie przez nas sprecyzowanym) — oto trzy kierunki, w jakich się realizuje współczesna refleksja teologiczna nad specyfiką chrześcijańską w dziedzinie moralności. Nie są to jednak, jak się wydaje, kierunki alternatywne, ani, tym bardziej, trzy odrębne składniki posłannictwa chrześcijańskiego, które należałoby analizować oddzielnie i następnie syntetyzować; nie wydaje się też, by z jednego dały się wyprowadzić dwa inne. Są to raczej trzy odrębne wykopy wywodzące się z odmiennych zainteresowań teo-

retycznych lub praktycznych i schodzące się w jednym wspólnym obramowaniu centralnym, którego nie da się z zasady w sposób adekwatny wyrazić. Na prowizorycznym poziomie doświadczenia, refleksji, wewnętrznego dojrzewania Kościoła współczesnego i nas samych moglibyśmy powiedzieć, że w Chrystusie transcendencia, wieczność, całkowita inność objawia się jako dar ze siebie — jako rzeczywistość w pełni obecna (obraz doskonały) w każdej jednostce i w dziejach ludzkich. Świadectwem tej obecności jest ten sam nieustanny wysiłek refleksji moralnej, który stanowi prawdziwą ośnowę dziejów ludzkości: nie szukałbyś mnie, gdybyś już mnie nie znalazł. Refleksja moralna jest już pierwszym, podstawowym gestem miłości, daru z siebie, wyrzeczenia się własnego widzimisię albo zamknięcia się człowieka w sobie samym. Tak więc będąc daleką od tego, by dominować nad refleksją moralną ludzką, refleksja moralna chrześcijańska nadaje jej wartość, daje jej sens definitywny; a tym samym też — identycznie — zespala wysiłki wokół tej jedynej wartości, która uzasadnia samą refleksję, a którą jest dar z siebie.

Wydaje się, że w ten sposób nabrał nowego i pełniejszego znaczenia św. Tomasz głoszący, że prawo natury jest uczestnictwem stworzenia rozumnego w prawie wiecznym, a więc w Bogu samym, i że — obecnie — Duch Boży, Duch miłości jest jedynym przykazaniem nowego prawa podanego przez objawienie w Chrystusie; że dobrą rzeczą jest iść za rozumem i że grzech, jako taki, jest zawsze i wyłącznie zaprzeczeniem miłości Bożej.

Wydaje się zatem, że można obecnie mówić o *ethosie* chrześcijańskim: w sposób poprawny, choć wciąż nieadekwatny, przyjmując, że prawdziwym *ethos* chrześcijańskim jest sam Jezus Chrystus, będący wydarzeniem i normą konkretną, nie wypowiedzianą i niewyraźną, ale przeżyta i przeżywalną. Nie wydaje się natomiast, by można było mówić — w sensie ścisłym — o etyce chrześcijańskiej, chyba że w znaczeniu faktycznych poszukiwań etycznych, jakie mają obecnie lub miały w przeszłości miejsce w Kościele. Nie można jednak z pewnością o niej mówić jako o systemie nakazów; a chyba także jako o samym badaniu: fatyga ta, to poszukiwanie jest typowo ludzkie i — gdziekolwiek ono ma

miejsce — zawsze jest także owocem Ducha działającego w dziejach. Tak więc istnieje i może istnieć niewątpliwie jedno tylko systematyczne poszukiwanie etyczne, które opiera się na wierze i daje *ethos* objawiony: realizują je chrześcijanie i Kościół; poszukiwanie to jednak mieści się w ramach dziejów poszukiwań ludzkich, jest bowiem doświadczeniem i poszukiwaniem wspólnym dla całej ludzkości, która dopomaga chrześcijanom w głębszym odczytywaniu samego *ethos* chrześcijańskiego. Z tego względu uważamy, że określenie „etyka chrześcijańska” jest wieloznaczne i może prowadzić do mniemania, jakoby badania etyczne, realizowane przez chrześcijan, były autonomiczne na równi (lub tym bardziej — jako je oceniające) z poszukiwaniami etycznymi niechrześcijan: coś, czym etyka chrześcijańska zdecydowanie nie jest.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

¹ Panoramę dyskusji dobrze opisał F. Compagnoni, *La specificità della morale cristiana*, Bologna 1972. Dyskusję we Włoszech: S. Bastianel, *Il carattere specifico della morale cristiana*, Assisi 1975. Zob. też S. Privitera, *L'uomo e la norma morale*, Bologna 1975. Ewentualne wyjście z dyskutowanej problematyki podała międzynarodowa komisja teologiczna w opracowaniu H. U. von Balthasara (tekst w „Regno documentazione” 1975 n. 15); opracowanie to jest, jak się wydaje, dosyć zbliżone do tego, które tu podajemy.

² Rozważania poniższe opierają się na: G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1972/74. Teologia moralna powinna się jeszcze uczyć dogłębnego wykorzystywania danych dostarczanych przez współczesną refleksję biblijną.

³ Najstarsze użycie *torah* w tym sensie ma miejsce, jak się wydaje, w Pwt 17, 18. *Torah* jest tu „całością zbawczej interwencji *Yahwe* objawiającego swą wolę na rzecz Izraela”. Von Rad, dz. cyt., t. I, s. 256—257.

⁴ DFK 16. ⁵ W wierze „homo se totum libere Deo committit”. KO 5.

⁶ Rz 11, 30-36. ⁷ Ef 1, 9-10. ⁸ Rz 12, 1. ⁹ KO 4. ¹⁰ Rz 12, 2.

¹¹ Flp 1, 9. Bardzo dobrze oddaje to Wulgata: „in omni sensu”.

¹² Jak sprawiedliwy Noe, Rdz 6, 8.

¹³ W sercu człowieka zakorzeniony jest jakiś podstawowy brak równowagi (KDK 10) i „tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” (KDK 22).

¹⁴ KDK 1 i 11.

¹⁵ Tamże, nr 16.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, nr 40.

²⁰ Wyrażenie pochodzi z «Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym»: Sobór analizuje „w świetle Ewangelii ... pewne bardziej palące, współczesne potrzeby” (KDK 46). Por. E. Hamel, *Lux Evangelii in Constitutione „Gaudium et spes”*, Periodica de re morali... 60 (1971) 103—120.

²¹ KDK 22.

²² Jk 1, 21.