

FUNDAMENTALIZM A MIŁOŚĆ BLIŹNIEGO

Każdy kraj i każda tradycja kulturowa to zjawiska cenne ze względu na całość doświadczenia ludzkości. Stąd przetrwanie każdego narodu, każdego języka i wszystkich skarbów kultury powinno wszystkich napawać wielką troską. Z drugiej jednak strony żadna specyficzna tradycja, żaden język, żadna literatura, egzystencja żadnego narodu z bezwzględnym systemem prawd wiary i obyczajów — wzięte osobno — nie zasługują na miano celu ostatecznego. Nie jest ważne samo istnienie, ale jego jakość. Naprawdę istotne wydaje się to, ażeby w istnieniu swoim, albo lepiej: w swoim życiu naród realizował szacunek i współczucie dla każdej jednostki ludzkiej, ażeby formy samorządowe narodu i wszystkie powstające w nim instytucje były wyrazem szacunku, współmyślenia z innymi i troski o wszystkich. Czy jest jednak do pogodzenia wierność prawdzie, a więc pozostawanie przy swoich fundamentalnych normach ze współczesnym pluralizmem, kompromisem i cywilizacją planetarną?

Chrześcijanie wnoszą we współczesny świat swoje własne widzenie człowieka oraz swą własną nadzieję, która im takie widzenie umożliwia. Proponując je światu, wchodzą często w konflikt ze światem, który nie zna blasków nadziei¹. Ale są również przypadki, że swymi propozycjami przynoszą odpowiedź na najgłębsze pragnienia ludzkich serc. Troska o autentyczność świadectwa spleta się z troską o prawdę dialogu ze światem, który bądź nie rozumie ich świadectwa, bądź pragnie poznać jego pełnię. Chrześcijaństwo nie przyszło, by sądzić świat, lecz by go zbawić. W tym celu chrześcijanie poddają krytyce nadzieje związane z tym światem, ale nie po to, by je niszczyć, lecz po to, by ukazaniem ich ograniczonej dopełnić je i udoskonalić. Swe słowo kierują oni do ludzi, do ich wnętrza, do głębi człowieczeństwa. Nieustannie muszą oni toczyć walkę zarówno o prawo do swego istnienia, jak i o swą wewnętrzną prawdę².

¹ Pisał kiedyś apostoł Paweł do Tymoteusza: „głoś naukę, nastawaj w porę, nie w porę... Przyjdzie bowiem chwila, kiedy zdrowej nauki nie będą znosili” (2 Tm 4, 23). Te słowa Apostoła odnoszą się w całej pełni do sytuacji współczesnej.

² W tym kontekście, powie Jan Paweł II: „Kościół powinien dawać odpowiedź na pytanie: co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne? (Mt 19. 16). Chrystus zapewnił nas, że droga do zbawienia jest wąska

1. Wielość i różnorodność jako konieczność życiowa

Prawdziwą demokrację, stanowiącą próbę stworzenia społeczeństwa odpowiedzialnego, opartego na jednakowej godności wszystkich, poznaje się po stopniu udziału wszystkich obywateli w ciężarach i przywilejach. Pełne znaczenie „udziału” czy „współuczestnictwa” zakłada ideę dzielenia się, brania udziału z innymi członkami wspólnoty w jakimś dobru lub jakiejś działalności. Współuczestnictwo oznacza również obowiązek i prawo umożliwienia wszystkim ludziom dostępu do pewnego poziomu godności ludzkiej, pozwalającego każdej jednostce urzeczywistnić się jak najlepiej w istniejących warunkach i brać odpowiedzialny udział w dotyczących jej decyzjach. Z tego też tytułu pojęcie współuczestnictwa, tak jak i prawa człowieka, nabierają pełniejszego znaczenia dla chrześcijanina, gdyż stanowią urzeczywistnienie tego ideału wspólnoty i dzielenia się, który jest ostatecznie wyrazem znaczenia głębszego, bo pochodzącego od Boga, współuczestnictwa.

Pragnienie szeroko pojętego uczestnictwa w życiu społecznym i pragnienie sprawiedliwości należą do fundamentalnych dążeń współczesnego człowieka³. Należy jednak zdawać sobie sprawę z tego, że każdy człowiek żyje dzisiaj w różnych krzyżujących się ugrupowaniach, które reprezentują różnorodne sfery interesów. Teoria pluralizmu przechodzi zatem niedostrzegalnie od stwierdzenia stanu rzeczywistego do stanowienia norm, gdyż tylko pluralistyczne społeczeństwo (państwo) może zagwarantować swoim członkom najbardziej możliwą wolność i najbardziej możliwą pomysłność. Pluralizm jako polityczny model kierowania nie zacieśnia się już tylko do socjologicznego konstatowania egzystencji poszczególnych grup. Stanowi on również możliwość różnych, nie sprowadzalnych do siebie ujęć norm i porządkowania wartości⁴.

i stroma, a nie może być szeroka i wygodna (por. M 7,13-14). Nie mamy prawa odchodzić od tej optyki ani jej zmieniać. Jest obowiązkiem Urzędu Nauczycielskiego, jest to również obowiązek teologów — zwłaszcza moralistów — którzy w posługiwaniu nauczycielskim Kościoła mają swój szczególny udział”: *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 133.

³ „Podczas gdy postęp naukowy i techniczny przemienia otoczenie człowieka, jego sposoby poznawania, pracy, spożycia i stosunki międzyludzkie, człowiek postawiony w tych nowych warunkach przejawia podwójną tendencję, i to tym silniej, im bardziej postępuje naprzód jego poznanie świata i wykształcenie: dążenie do równości społecznej i dążenie do udziału w zarządzaniu; oba te dążenia są wyrazem godności i wolności człowieka”: List apostołski Pawła VI *Octogesima adveniens*, nr 22.

⁴ Pluralizm aksjologiczny przyciąga uwagę w postaci państwa neutralnego światopoglądowo. Zarzuca się takiemu państwu relatywizm, a nawet nihilizm etyczny, gdyż nie uznaje ono za wiążące nawet ogólnych wartości

Ta istniejąca różnorodność (wielość) w myśli teologicznej i etycznej powoduje usprawiedliwienie współistnienia takich systemów życia i myśli, które się faktycznie różnią co do afirmacji zasad uznawanych przez jedną i drugą stronę za fundamentalne lub o przyjmowanie pewnych wartości uważanych także za istotne. By żyć razem, by razem mieszkać w jednym mieście, kraju, świecie, konieczna jest jakaś zgoda. Na gruncie konkretnych realiów niezbędna jest jakaś zbieżność poglądów czy dążeń. Tam, gdzie nie ma zgody co do podstawowych wspólnych wartości, życie w danej grupie społecznej przedstawia się jedynie jako walka interesów i wpływów.

Dzięki zgodności w tym, co istotne, możliwy jest dialog. Dialog ten jest czymś więcej niż tylko zwykłą tolerancją czy też uznaniem dobrej wiary u partnerów. Uwypukla on bowiem owocny i twórczy aspekt położenia ludzkiego, zwłaszcza Ludu Bożego, zdążającego „ku pełnej prawdzie” i pod przewodnictwem Ducha Świętego (por. J 26, 13). Żywa obecność prawdy ożywiająca koegzystencję i działanie ludzi ideologicznie czy doktrynalnie rozłączonych stanowi o pozytywnej rzeczywistości pluralizmu.

Wielość i różnorodność istniejąca w dzisiejszym społeczeństwie ma także swoje odniesienie w dziedzinie etyki. Należy sobie bowiem uświadomić tę prawdę, że normatywna treść etyki chrześcijańskiej nie jest określona z góry, nie jest całkowicie i jednoznacznie wyznaczona przez dane Objawienia. Specyfika etyki chrześcijańskiej znajduje się przede wszystkim w aspekcie motywacyjnym. Poza tym etyka ta stara się wytyczyć ogólne normy postępowania, zasadnicze linie działania życia chrześcijańskiego. Konkretnie wskazania zaś, rozwiązania szczegółowe muszą być i bywają określone przy uwzględnieniu konkretnych sytuacji życia ludzkiego. Stąd też każda etyka, w tym także chrześcijańska, jest w jakimś sensie historyczna. Odwołuje się ona bowiem do rozumu, do sumienia indywidualnego i społecznego, do doświadczenia ludzkości i do najnowszych osiągnięć nauk o człowieku. W bardziej szczegółowych rozwiązaniach bierze ona pod uwagę z jednej strony wymagania ewangeliczne, z drugiej zaś sytuację człowieka współczesnego, znaki czasu⁵.

Przy odwoływaniu się zaś do tego, co *humanum*, etyka uwzględnia to, co ponadczasowe i to, co historyczne. W związku z tym

podstawowych i dlatego jest współodpowiedzialne za kryzysy sensu i orientacji, jakie zagrażają współczesnym społeczeństwom. Por. O. Höffe, *Pluralizm a tolerancja*, „Znak” (1992) nr 443 (4), s. 56.

⁵ Por. G. Philips, *Kościół w świecie współczesnym*, „Concilium” 1-10 (1965/1966), wersja polska, Poznań-Warszawa 1968, s. 407-419.

można powiedzieć, że istnieje swoista złożoność źródeł i treści etyki, także chrześcijańskiej, pojętej nawet zdecydowanie teologicznie. W tym też sensie można mówić o ewolucyjności w zakresie katolickich norm moralnych i o pluralizmie w osądzaniu jakiegoś konkretnego *bonum faciendum*. Normy moralne, mające bardziej konkretne odniesienia, implikują wyraźnie ludzkie modele wiedzy i refleksji antropologicznej⁶. Te zaś modele były rozmaite i mogą być również w przyszłości różne.

Rozmaitość ujęć antropologicznych konfrontowanych z danymi Objawienia obejmuje również sprawy etosu, wartości moralnych i wskazań normatywnych. Stąd też etycy i teologowie moralności starają się modelować analizowane przez siebie i przekazywane treści w ścisłej łączności z rzeczywistym życiem, z jego realnymi problemami i trudnościami moralnymi⁷. Pragnę przy tym w miarę możliwości liczyć się nie tylko z danymi Objawienia, lecz także z danymi współczesnej wiedzy o człowieku, płynącej zarówno z nauk doświadczalnych, jak i z pogłębionej refleksji antropologicznej. To nastawienie sprawia, że należy dzisiaj liczyć się z koniecznością dialogu na różnych płaszczyznach: ideologicznej, politycznej, gospodarczej oraz etycznej.

Konieczność życiowa i wspólne dobro ludzkie skłaniają przedstawicieli różnych orientacji do jakiegoś porozumienia w zakresie stawiania ludziom określonych, bliskich praktyce życia norm moralnych. Rezultatem tego są dosyć skuteczne próby dopracowywania się w dialogu etycznym wspólnych poglądów w dziedzinie postulowania pokoju między narodami i jego umacniania, a więc i wspólnego potępienia barbarzyństwa wojny, bombardowania osiedli ludzkich, torturowania czy eksterminacji przeciwników. Wspólnota poglądów może dojrzeć w odniesieniu do pomocy krajom będącym na drodze rozwoju, w potępieniu wysoce niehumanitarnej, w oczywisty zatem sposób niechrześcijańskiej doktryny rasizmu, jak też w zwalczaniu przejawów dyskryminacji, zniewolenia kolonialnego czy neokolonialnego wyzysku⁸.

⁶ Por. H. Juros SDS, *Możliwość pluralizmu etycznego*, „Communio” 3 (1983) nr 2/14, s. 90-102.

⁷ Kładzie na to szczególnie nacisk J. M. Gustafson, *Moral Discernment in Christian Life*, w: *Norm and Context in Christian Ethics*, New York 1968, s. 17-36.

⁸ Chrześcijański pluralizm, gdy idzie o zaangażowanie w życie polityczne, nie polega na jakimś zróżnicowaniu w samym Kościele, ale na różnym politycznym, gospodarczym czy społecznym działaniu chrześcijan. Powodowani równą uczciwością i tym samym pragnieniem realizacji wartości ewangelicznych, różnią się między sobą wizją spraw dzielących się

Stąd w samym centrum chrześcijańskiej pedagogiki znalazła się sprawa doświadczenia drugiego człowieka. Zadaniem tej pedagogiki jest między innymi odkrycie przed człowiekiem drugiego człowieka, ukazanie go w perspektywie jego przeznaczeń, odsłonięcie w nim samym tych miejsc, w których jest człowiekowi potrzebny drugi człowiek, nauczenie mądrych poświęceń za bliźnich. Właściwie żadna inna pedagogika nie kładzie takiego nacisku na doświadczenie drugiego, jak pedagogika chrześcijańska. „Cokolwiek uczyniliście tym biedakom, Mnieście uczynili”

Doświadczenie drugiego ma w chrześcijaństwie niepowtarzalny wymiar. Nie jest ono widzeniem drugiego w jego niejako „egzystencjalnej nagości”, lecz osiąga perspektywę oświetloną szczególnymi blaskami. Perspektywę i kierunek nadaje mu chrześcijańska nadzieja. Ani wiara, ani nawet miłość nie odcisnęły na chrześcijańskim widzeniu bliźniego takiego piętna, jakie odcisnęła nadzieja. Bliźni żyje pośrodku przestrzeni, której zręby znaczą podstawowe prawdy nadziei. Trzeba bowiem szczerze przyznać, że przykazanie miłości jest w rzeczywistości wyzwoleniem w człowieku nadziei, że miłość doskonała jest możliwa, chociaż jej urzeczywistnienie nie jest łatwe. Gdyby miłość była gotowym faktem, jak widzenie barw czy słyszenie dźwięków, nie musiałaby stawać się przykazaniem. Gdyby była niemożliwa, jak kwadratowe koło, nie mogłaby być przykazaniem. Stała się przykazaniem dlatego, żeby mogła stać się przedmiotem ludzkiej nadziei.

2. Horyzont zdrady

Mimo osiągnięć techniki, mimo radia, filmu, telewizji, internetu, mimo konstrukcji sztucznych języków i bezustannego kurczenia się odległości między kontynentami czasy współczesne przyniosły głęboki kryzys komunikacji międzyludzkiej. Dowodzą tego aż nadto nieustanne konflikty zbrojne prawie na całym świecie. Stąd też problem porozumienia człowieka z drugim człowiekiem stanowi dziś jeden z bardziej doniosłych problemów i to nie tylko filozoficznych⁹. Bariery dzielące ludzi powodują narastanie do-

w świecie, bezpośrednich zadań wymagających realizacji czy właściwości i skuteczności podejmowanych środków działania. Por. KDK 43.

⁹ Zauważa się dzisiaj, że refleksja filozoficzna wprawdzie zbliżyła się wyraźniej do ludzkiej egzystencji, ale jednocześnie preferuje zagadnienia hermeneutyczne lub językowe, pomijając tym samym kwestię prawdy o człowieku. Niejako zwątpiwszy w zdolności poznawcze człowieka, zadowala się prawdami cząstkowymi i tymczasowymi. Dlatego też nie próbuje nawet stawiać zasadniczych pytań o sens i najgłębszy fundament ludz-

tkliwej samotności człowieka w środku tłumu. Kryzys komunikacji, narastająca świadomość osamotnienia i bezsily odsłaniają istnienie innego horyzontu międzyludzkich obcowañ¹⁰. Horyzont ten można nazwać horyzontem zdrady. Drugi człowiek jest istotą, która mnie zdradziła lub która może mnie zdradzić.

Czym jest w swej istocie zdrada? Jezus został zdradzony przez Judasza. Znamienne jest to, że Jezus nie został zdradzony przez faryzeusza lecz przez jednego z uczniów. Tylko ten może zdradzić, w kim złożyliśmy naszą nadzieję. Zdrada jest przywilejem powiernika nadziei. Istotą zdrady jest akt, w którym powiernik naszej nadziei wydaje nas na łup wrogich nam ludzi lub wrogich żywiołów, które grożą nam jakimś niebezpieczeństwem. Zdradą może być już ucieczka w momencie próby, skazanie na samotność w chwili, w której naprawdę potrzeba człowiekowi oparcia w człowieku. Ale swą tragiczną pełnię osiąga zdrada dopiero w akcie, w którym zdrajca wydaje tego, kto mu zaufał, jego wrogowi. Zdrada jest wtedy owym donosem na człowieka, który może przynieść człowiekowi śmierć¹¹. Taka była zdrada Judasza. Inne nieco było „zaparcie się Piotra”, choć i tutaj można się dopatrzeć elementu zdrady. Czy to będzie wydanie człowieka jego wrogom, czy to będzie tylko ucieczka od bliźniego w chwili jego próby, i jedno, i drugie godzi w serce człowieka, podcinając w nim wszelką zdolność powierzenia komukolwiek swej nadziei.

Gdy w stosunkach międzyludzkich wyłania się horyzont zdrady, znaczy to, że dokonało się jakieś głębokie przeistoczenie do-

kiego życia osobowego i społecznego. Od tego typu refleksji trudno oczekiwać ostatecznych odpowiedzi na fundamentalne pytania ludzkiej egzystencji. Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 5.

¹⁰ Istnieje wyraźny związek przestrzeni i wolności, który wyraża się z jednej strony tym, że przestrzeń może być swoistym *a priori* dla kształtowania wolności, a z drugiej strony tym, że rozpadająca się przestrzeń odsłania czy obnaża kryzysy wolności. Obrazem przestrzeni służącej rozwojowi wolności jest dom, obrazem przestrzeni zniekształconej, obnażającej wolność zdeformowaną jest kryjówka. Tym, co nadaje szczególny charakter domowi, co go wyodrębnia, jest wzajemność. Por. J. Tischner, *Przestrzeń jako projekt wolności*, w: *Europa: fundamenty jedności*, red. A. Dylus, Warszawa 1998, s. 18n.

¹¹ W realnym świecie własne dążenie jednego podmiotu — jednego „władcy”, napotyka barierę w postaci innego dążenia każdego innego podmiotu. Ekspansja woli rodzi zatem nieuchronny konflikt. Stąd przeznaczeniem suwerennego podmiotu jest walka na śmierć i życie w imię potwierdzenia samego siebie. Może to być walka o rzeczy lub o panowanie nad nimi. A więc każdy drugi jest zagrożeniem mojej własnej podmiotowości, tak że podejmowana z nim walka należy do samej istoty zarówno człowieka, jak i państwa. Por. R. Buttiglione, *Suwerenność osoby i narodu przez kulturę*, „Ethos” 1 (1988) nr 2/3, s. 81.

świadczenia człowieka przez człowieka. Bliźni to ten, kto może mnie zdradzić. Stawiamy go w cieniu takiego podejrzenia. Horyzont zdrady bywa dzisiaj częścią składową światopoglądu (a może ideologii) człowieka, który zdążył już porzucić stare środowisko kulturowe, ale w nowym wciąż nie znajduje pełnego zakorzenienia. Gwałtowne przemiany społeczne i polityczne, migracje ludności i zanikanie dotychczasowych stereotypów zachowania się rodzą poczucie niepewności i osamotnienia.

Zaciera się wyraźnie granica między tym, co stałe, a tym, co zmienne¹². Ponieważ nic w świecie nie jest pewne, nie ma w nim podstaw do stałości. Zdrada jest trwającą wciąż obok nas naszą możliwością. Co więcej, mówi się nawet, że jest ona wprost koniecznością; czyż nie musimy nieustannie zdradzać tego, co przemija, aby móc obcować z tym, co nadchodzi? Mówi się także, że we wnętrzu człowieka nie ma niczego, co mogłoby stać się fundamentem wierności. Człowiek jest cały zmiennością i przemijaniem; zobowiązania młodości nie mogą być urzeczywistniane na starość, ponieważ ten, kto je podjął, dawno przeminał. Zdrada jest więc wyrazem wolności i ceną, którą się płaci za chwilowe szczęście.

Z drugiej jednak strony ów współczesny „wykorzeniony” i „wykorzeniany” człowiek wciąż walczy o to, by wyzwolić się z obsesji samotności i poczuć się koło kogoś bliskiego, kto by go nie porzucił w momencie próby. Ale jak to osiągnąć, skoro wszędzie czai się możliwość zdrady? Dąży się więc do tego, by związać ze sobą bliźniego takim przywiązaniem, jakie istnieje między stworzeniami niezdolnymi do nadziei, przywiązaniem niemal zwierzęcym. W tym celu trzeba w bliźnim zabić wyobraźnię — władzę barwnego przedstawiania wielu możliwości. Trzeba w nim podciąć świadomość samodzielności i wolności. Nie mogąc pojąć ani tajemnicy powiernictwa nadziei, ani aktu przyjmowania na siebie cudzej nadziei, dąży się do tego, by stać się samemu jedynym przedmiotem nadziei bliźniego. Mówi się mu: to ja jestem pełnią twojego szczęścia, to ty jesteś pełnią mojego szczęścia. Celem staje się zupełne zawładnięcie bliźnim.

¹² Poważną diagnozę kultury współczesnej podał Jan Paweł II między innymi w encyklice *Fides et ratio*: „Nurty myślowe odwołujące się do postmodernizmu zasługują na uwagę. Niektóre z nich głoszą bowiem, że epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek powinien teraz nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności. Wielu autorów, dokonując niszczycielskiej krytyki wszelkich pewników, zapomina o niezbędnych rozróżnieniach i podważa nawet pewniki wiary” (nr 91).

Niekiedy cel ten osiąga się przez szczególny rodzaj poddaństwa, w którym „władca” jest w istocie rzeczy niewolnikiem „poddanego”. Obarcza się bliźniego zupełną odpowiedzialnością za siebie, swoje klęski i nieszczęścia. Życie ludzkie staje się życiem „na cudzy rachunek”. Cała nastrojowość człowieka koncentruje się wokół drugiego. Wykorzeniony ze środowiska, pozbawiony własnej nadziei, niepewny i w ciągłym pośpiechu, staje się człowiek pasożytem cudzych nadziei. W ten sposób budzą się w ludziach instynkty totalistyczne¹³. Ale człowieka osiąść nie można. Nie można zabić wolności! Tak więc drugi człowiek, nie będąc nigdy naprawdę bliskim, dość pewnym, dość mną zatroskanym, dość zniewolonym, staje się moim piekłem¹⁴.

Na tle tej złożonej sytuacji, w której akceptacja zdrady idzie w parze z nieustanną dążnością do posiadania człowieka, toczy się codzienna walka o prawdę widzenia obecności człowieka obok człowieka, czyli o istotę ludzkiej wierności. Walka toczy się na wielu frontach. Niekiedy przypomina się nakazy prawa, mówiąc o nich głośniejszym niż kiedykolwiek. Ale to niewiele pomaga, ponieważ problem wierności leży głębiej niż ludzka zdolność rozumienia nakazów i zakazów. Kiedy indziej usiłuje się odbudowywać w nowych sytuacjach dawne międzyludzkie powiązania. Nie zawsze to jest jednak możliwe. Polemizuje się z ideologią postępu, ze spłyconą wizją człowieka, z uproszczonym spojrzeniem na tajemnicę wierności. W polemice tej istnieją sojusznicy, m.in. cała niemal współczesna filozofia człowieka, głęboko inspirowana utylitaryzmem¹⁵.

Niemniej dla chrześcijan najbardziej newralgiczny punkt leży gdzie indziej: chodzi o nadzieję. O tę nadzieję, w ramach której rozwija się chrześcijańskie doświadczenie bliźniego. Trzeba, aby horyzont zdrady został przewyciężony horyzontem szerszej niż zdrada nadziei. Bo Ewangelia nie zamyka oczu na perspektywę

¹³ Por. A. Szostek, *Europa, chrześcijaństwo i kornukopia*, w: *Europa. Zadanie chrześcijańskie*, red. A. Dylus, Warszawa 1998, s. 308-313.

¹⁴ „Można wyrazić obawę, a nie brakuje dowodów, że Heglowski paradygmat pana i niewolnika jest bardziej obecny w świadomości współczesnego człowieka aniżeli ta mądrość, która ma swój początek w synowskiej bojaźni Boga. Z Heglowskiego paradygmatu rodzi się filozofia przemocy. Jeśli istnieje jakaś siła, która z tą filozofią potrafi się skutecznie rozprawić, to jest nią tylko Chrystusowa Ewangelia, która układ: pan-niewolnik, do końca zamieniła na układ: ojciec-syn”. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 165.

¹⁵ Por. A. Bohdanowicz, *Od etyki godności osoby do etyki interesu. Peter Singer i jego próba zmiany paradygmatu etycznego*, w: *Moralne aspekty przemian cywilizacyjnych*, red. J. Nagórny-A. Derdziuk, Lublin 2001, s. 91-110.

zdrady, ona zna ją dobrze, aż nadto dobrze. Traktuje jednak zdradę tylko jako próbę nadziei. Zaparcie się Piotra, zdrada Judasza, nie zabiły w Chrystusie jego nadziei i nie spowodowały tego, że Jezus wycofuje swój akt powiernictwa nadziei skierowany ku jednemu i drugiemu. Powiernictwo trwa, budząc w Piotrze i Judaszu głębokie echo. Piotr płacze. Judasz woli umrzeć, niż żyć z piętnem zdrady. Jeden i drugi został dotknięty wiernością, która sięga głębiej niż zdrada. Ale jak odbudować dzisiaj w człowieku nadzieję? Od czego zacząć?

3. Kuszenie do heroizmu

Czasy współczesne są również czasami głębokich przemian w obrazie ludzkiego heroizmu. Czasy heroizmu wojennego należą do przeszłości. Pokojowe przemiany cywilizacyjne nie mogą jednak obejść się bez jakiegoś bohaterstwa. Nie jest prawdą, jakoby współczesny człowiek był w tym zakresie minimalistą, jakoby w trosce o własne bytowanie stał się niezdolny do aktów prawdziwego bohaterstwa. Człowiek nadal dopatruje się najgłębszej prawdy o sobie w tych momentach swego życia, które mają dla niego posmak heroicznej wielkości. Obrazy heroizmu zmieniają się. Wielu wciąż odczuwa nieokreśloną tęsknotę za heroizmem z prawdziwego zdarzenia. Jednocześnie jednak ludzie pozostają nieczuli na propozycję heroizmu chrześcijańskiego i szukają ku niemu ścieżki poza chrześcijaństwem¹⁶.

Znamiennym rysem heroizmu „z tego świata” jest to, że wyłania się on w obszarze dominującego horyzontu zdrady. Drugi człowiek może mnie zdradzić, ale to nie znaczy, że ja mogę zdradzić drugiego człowieka. Nie umiem powierzyć mojej nadziei mojemu uczniowi, bo dzisiejszy uczeń może stać się jutro moim zdrajcą. Mimo to jestem gotów przyjąć na siebie jego nadzieję. Na tym właśnie polega mój heroizm. Czyż jednak zdołam być oparciem dla drugiego, jeśli w nikim nie mogę mieć oparcia dla siebie? Człowiek potrzebuje oparcia w kimś lub czymś. Jeśli oparciem tym nie może być powiernik mojej nadziei, jeśli powiernik taki

¹⁶ Przemiany cywilizacyjne, których nie tylko jesteśmy świadkami, ale w których także sami uczestniczymy, widoczne są na wielu płaszczyznach naszego życia. Nie chodzi tylko o konflikt pokoleń, który jest czymś zrozumiałym i w jakimś sensie nawet nieuchronnym, lecz o przemiany, które sięgają podstaw, fundamentów naszej cywilizacji. Nie bez powodu Jan Paweł II charakteryzując obecną sytuację w świecie i w Kościele, mówi wyraźnie o poważnym kryzysie moralnym, który dotyka współczesny świat i człowieka. Por. *Evangelium vitae*, nr 4.

jest w ogóle niemożliwy, muszę gdzie indziej szukać oparcia. Jakie siły przyniosą mi pomoc? Skąd będę czerpał nadzieję dla mojego heroizmu, jeśli człowiek-bliźni jest źródłem wysuszonym? ¹⁷

Współczesny heroizm pozachrześcijański (Hegel, Heidegger, Marks i inni) nosi na sobie znak jakiejś goryczy. Zrodzeni z niego bohaterowie są samotni. To oczywiście nie pomniejsza w niczym ich bohaterstwa, przeciwnie, nawet je potęguje. Gdy umierają, umierają w podwójnej goryczy: raz z powodu śmierci, raz z powodu człowieka. Ich poświęcenie jest wprawdzie za ludzi i dla ludzi, ale zupełnie bez ludzi. Ich gorycz to dodatkowe oskarżenie czasów „niegodnych do przyjęcia swoich świętych”

Tymczasem wezwanie Ewangelii, które wyraża przykazanie miłości, jest wezwaniem do heroizmu — najwyższego heroizmu. Etos chrześcijański jest etosem heroicznym. Heroizm może się różnie przejawiać. Zawsze jednak — o czym świadczy każda niemal strona Ewangelii — wiąże się on z aktem powierzenia własnej nadziei bliźniemu ¹⁸. „Panie, jeśli chcesz, możesz mnie oczyścić” — mówi do Jezusa trędowaty. „Jeśli chcesz...” Zmusić cię oczywiście nie mogę, wszak jesteś wolny. Ale... „możesz”. Co to znaczy? To znaczy, że w tobie jest serce, a w sercu pokusa czynu na przekór przeszkodom, pokusa heroizmu. Spełniając mą prośbę, dajesz ujście owej pokusie. Wolność i serce — oto tworzywo człowieczeństwa w człowieku. Kiedy indziej Jezus powie: „To czyńcie na moją pamiątkę” Eucharystia wzięta w całej swej prostocie i pełnej liryzmu bezradności wobec żywiołów tej ziemi stanowi piękny wyraz aktu powierzenia nadziei ludziom.

Wbrew pozorom tęsknota za bohaterstwem przenika głęboko dusze współczesnego człowieka. W każdym drzemie gotowość, by odnaleźć prawdę o sobie w jakimś czynie heroicznym, dokonanym lub jeszcze możliwym. Heroizm to podstawowa barwa ludzkiej egzystencji. Dlaczego jednak jest tak, że ludzkie pragnienie he-

¹⁷ Człowiek współczesny — w społeczeństwie konsumpcyjnym — coraz bardziej czuje się samotny i zagubiony. Wydaje mu się, że nikt o niego się nie troszczy. Coraz częściej o jego losie rozstrzygają maszyny — maszyny, które mu służą, a zarazem go zniewalają. Upodabnia się do nich, sam zamieniając się w różne automaty. Drugi człowiek pozostaje dla niego kimś obcym. Nic bowiem nie wie o jego wewnętrznym życiu; bierze zaś pod uwagę tylko to, co zewnętrzne. Wyobcowany, ulegając cudzym manipulacjom, jest jak zagubiony przedmiot, o który nikt się nie troszczy. Por. P. Góralczyk, *Rozpacz, obawa, depresja... choroba czy grzechy?*, „Communio” 17 (1997) nr 5/101, s. 104.

¹⁸ Por. J. Tischner, *Wiązanie nadziei*, „Znak” 231 (1974), s. 1115.

roizmu nie pokrywa się z tą wizją heroizmu, jaką proponuje dziś chrześcijaństwo? Dlaczego tęsknota i zaspokojenie nie chcą się ze sobą spotkać? A może wina jest po stronie chrześcijan? Może my sami, paraliżowani perspektywą zdrady, nie potrafimy wyjść z siebie, porzucić siebie, by zawierając innym, odnaleźć siebie? Może i nasza wiara jest tą absolutną wiarą w Boga, która buduje się z codziennych upadków naszej wiary w człowieka?

Od pewnego czasu chrześcijanie znajdują się w sytuacji paradoksalnej: sami są przeświadczeni o tym, że świat ich potrzebuje, jak ziemia soli, podczas gdy świat raz po raz daje do zrozumienia, że ich obecność jest mu zbędna, a nawet stanowi przeszkodę dla jego rozwoju. Wiele problemów życia rozwiązuje się bez wyraźnej pomocy chrześcijan. W tej sytuacji jesteśmy z góry skazani na to, by uzasadnić wobec innych, że wartości chrześcijaństwa są aktualne również dziś, a obecność chrześcijan w świecie jest koniecznością dla świata.

Chrześcijaństwo wnoszą we współczesny świat swoje własne widzenie człowieka oraz swą własną nadzieję, która im takie widzenie umożliwia. Proponując je światu, wchodzą często w konflikt ze światem, który nie zna blasków ich nadziei. Ale są również przypadki, że swymi propozycjami przynoszą odpowiedź na najgłębsze pragnienia ludzkich serc. Troska o autentyczność świadectwa spleta się z troską o prawdę dialogu ze światem, który bądź nie rozumie ich świadectwa, bądź pragnie poznać jego pełnię. Chrześcijaństwo nie przyszło, by sądzić świat, lecz by go zbawić. W tym celu chrześcijanie poddają krytyce nadzieje związane z tym światem, ale nie po to, by je niszczyć, lecz po to, by ukazaniem ich ograniczoności dopełnić je i udoskonalić. Swe słowo kierują oni do ludzi, do ich wnętrza, do głębi ich człowieczeństwa. Czyniąc tak, sprawiają, że chrześcijańska pedagogika staje się pracą około ludzkiej nadziei¹⁹.

¹⁹ „W Tobie pokładam nadzieję” — oto najściślejsza może i najbardziej wypracowana forma wyrażania aktu, który słowo „mieć nadzieję” oddaje w sposób najgłębszy. Stąd G. Marcel powie: „Nadzieja przedstawia się jako odpowiedź stworzenia na Byt nieskończony, o którym ono wie, że zawdzięcza Mu wszystko, czym jest, i że nie może bez zgorszenia stawiać Mu żadnych warunków. Z chwilą gdy zatracam się niejako w obliczu absolutnego „TY, które w swej nieskończonej łaskawości wywiodło mnie z nicości, z tą chwilą, jak się wydaje, raz na zawsze zakazuję sobie rozpacz, a ściślej mówiąc, z natury rzeczy naznaczam wszelką możliwą rozpacz piętnem zdrady tak wielkiej, że nie mógłbym jej ulec, nie wydając jednocześnie wyroku na siebie”. *Homo viator*, Warszawa 1959, s. 61-62.

4. Wyzwanie moralne

Sytuację, w której znajduje się obecnie ludzkość, można nazwać wyzwaniem do nowej moralnej postawy²⁰. Wyzwaniu temu sprzeciwiają się zarówno nasze dotychczasowe przyzwyczajenia, jak i naturalne mechanizmy.

Wyzwanie moralne, jakie zostało nam rzucone, można wypowiedzieć w formie zdania: dzielimy się naszymi możliwościami przetrwania, niech każdy naród uwzględnia też pragnienie przetrwania innych narodów. Nie dajmy się ponieść chęci walki lub konkurencji w celu zapewnienia sobie lepszych warunków przetrwania, ale traktujmy na równi podstawowe potrzeby wszystkich narodów i wszystkich ludzi. Wydaje się przy tym, że w obecnej sytuacji pozytywna odpowiedź na to wyzwanie moralne daje również szansę własnego przetrwania.

W aktualnym stanie ludzkości dążenie do zachowania swojego narodu może się nie zrealizować bez pragnienia współpracy ze wszystkimi innymi narodami. Troska o wszystkich wydaje się warunkiem powodzenia w staraniach o swoich. Dewizą w zakresie równości wszystkich ludzi i sprawiedliwości ogólnoludzkiej ma być twierdzenie, że moje przetrwanie nie jest ani ważniejsze, ani mniej ważne od przetrwania jakiegokolwiek innego człowieka. Tak też można rozumieć zasadę miłości bliźniego jak siebie samego sformułowaną w chrześcijaństwie²¹.

Chrześcijaństwo jest pierwszą doktryną etyczną, która jasno i zdecydowanie postawiła tezę o równości wszystkich ludzi i o konieczności uznania potrzeb innych na równi z własnymi. Każdy jest jednakowo ważny i godzien troski, bez względu na swoje postępowanie. Nikomu nie wolno odmawiać minimum życiowych warunków, bo „deszcz spada na równi na sprawiedliwych i na grzeszników”

Ewangelia pierwsza głosiła nie tylko zasadę równości podziału dóbr, ale również wyraźnie z nią związaną zasadę niestosowania

²⁰ Utylitarystyczne i ideologiczne traktowanie etyki, sprowadzanie jej do roli instrumentu służącego osiągnięciu zamierzonych celów, ignorowanie etosu europejskiego humanizmu zakorzenionego w chrześcijańskiej koncepcji człowieka, prowadzą w konsekwencji do zanegowania osobowego statusu człowieka i jego godności i narażają podmiotowość człowieka na zgubę. Por. A. Siemianowski, *O stawianiu się sobą*, „W drodze” (1975) nr 11, s. 25.

²¹ Miejsce człowieka w społeczeństwie jest wyznaczone przez wolność i solidarność — wartości wzajemnie się uzupełniające, gwarantujące zdrowy udział osoby w życiu Kościoła i w życiu społecznym. Por. S. Wilkanowicz, *Dekalog demokracji*, „Znak” (1992) nr 443, s. 18.

przemocy²². Jeśli mianowicie nieprzyjaciela trzeba kochać, nie wolno go zabijać ani wyrządzać mu żadnej krzywdy, nie można go też zniewalać za pomocą represji, szantażu, gwałtu, zamachu czy krwawej rewolucji²³. Działanie siłą zostało wyraźnie ograniczone. Zamiast zmuszać innych, sami mamy się poświęcać, a tamtych przekonywać i nawracać przykładem, rozwijając w nich to, co pozytywne.

Zasada głoszona przez Ewangelię opiera się na zupełnie innej skali ważności niż naturalny sposób postępowania dyktowany instynktowną troską o własne przetrwanie. Albowiem troska o własne przetrwanie w sytuacji konfliktowej prowadzi do chęci zniszczenia przeciwnika siłą. Stąd na gruncie egoizmu łatwo pojawia się pogański kult siły. Natomiast w sposobie postępowania głoszonego przez Ewangelię siła i własne przetrwanie schodzą na bok, a głównym przedmiotem troski pozostaje to, ażeby nikogo nie skrzywdzić. Dlatego też w działaniu ewangelicznym istnieje zawsze ryzyko utraty własnego interesu czy nawet własnego bytu. Normalna droga życiowa polega na dążeniu do utrzymania swego bytu za wszelką cenę. Droga chrześcijańska zaś, ewangeliczna polega na ryzyku utraty bytu w obronie braterstwa. Na tym ryzyku polega też zwykle istota moralnej próby życiowej, która staje przed wieloma ludźmi²⁴.

Ryzyko na drodze chrześcijańskiej nie musi być samounicestwieniem, lecz bywa często rodzajem zastawu. Ewangelia mówi, że ten zyskuje życie, kto je ryzykuje. Sytuacja światowa, jak się wydaje, również przemawia za sensownością ewangelicznego zastawu. Większe szanse przetrwania mamy wtedy, gdy rozwijamy

²² Por. P. Góralczyk, *Międzynarodowa współpraca ekonomiczna*, w: *Europa. Zadanie chrześcijańskie*, red. A. Dylus, Warszawa 1998, s. 265-270.

²³ Por. tenże, *Przemoc sama w sobie jest irracjonalna i absurdalna*, w: *Przemoc i terror*, red. P. Góralczyk-J. Sobkowiak, Warszawa 2001, s. 141-161.

²⁴ Gdy więzień oświęcimski z nr 16670 wystąpił z szeregu, by prosić o wyznaczenie go na śmierć głodową zamiast innego człowieka, tym samym wypowiedział najbardziej radykalne „nie” wobec tyranii, przemocy i okrutnego totalitaryzmu. Akt zgody na śmierć podjęty w imię miłości człowieka był wyzwaniem rzuconym całemu porządkowi, pozostającemu w służbie „unicestwienia” człowieka. Tym samym O.M. Kolbe ukazał, że cały ten system nie jest czymś bezwzględny i nieograniczony w swej mocy: że człowiek może więcej. Że mimo zasadniczego przekreślenia jakiegokolwiek alternatywy może do końca wybierać, uczynić użytek z ostatniej iskry wolności jaka w nim pozostaje — jak długo po prostu jest człowiekiem. Ten bohater pokazał, że nawet własną śmierć i wymuszające ją na nim zło może uczynić poddanymi sobie, gdy sam jest nosicielem wartości najwyższych, trwających mimo wszystko w ich służbie.

nie akcję przemocy, ale dzieło pojednania, choćby to wiązało się ze stratami. Akcję pojednania należy podejmować bez względu na sposób zachowania się bliźniego. Oczywiście, należy zdawać sobie sprawę ze wszystkich możliwych nieuczciwości przeciwnika, który zechce nadużywać naszej dobroci. Zło należy mu wytykać i reagować na nie sprzeciwem. Ma to być przede wszystkim sprzeciw moralny, a nie gwałt i wrogość. Po proteście wobec nieuczciwości należy znowu powracać do akcji pojednania ²⁵.

Otóż nie walka o byt, ale postawienie na ogólnoludzkie moralne poczucie łączności z każdym człowiekiem może nas uratować od katastrofy. Nowa nadzieja tkwi w przewycięzeniu prymitywnych odruchów egoistycznych, w owym otwarciu się na innych, a to zawsze jest ryzykiem, powoduje bowiem wyzbycie się skorupy ochronnej i naraża na możliwość cudzej nieuczciwości. Ale chęć bronięcia tylko siebie nie niszczy napięć. Rozładować je można jedynie objawami ufności w stosunku do innych, ufności, która na pewno zostanie nazwana naiwnością przez tych, którzy chcą mieć wszystko zabezpieczone, a nie pamiętają, że naprawdę nie ma żadnych zabezpieczeń. Owszem, jest jedno zabezpieczenie broniące nas przed wszelkimi niespodziankami: być samemu na świecie. Ale być samemu, to znaczy być zbrodniarzem. Car Iwan Groźny, żeby się zabezpieczyć, zamordował nawet swego syna. Nie ma innej drogi, ażeby być samemu.

Wyzwanie, o którym jest mowa, nie jest jednak hasłem do ratowania świata w sensie jego biologicznego istnienia. Biologiczny czy naturalny sens istnienia, jeśli jest coś takiego, sprowadza się do pewnego stanu biologicznej równowagi. Ten stan równowagi jest możliwy w ramach pewnej cywilizacji pierwotnej lub pogańskiej, ponieważ sprowadza się ona do kultu siły. Wtedy zjawiskiem naturalnym jest fakt, że silni rządzą słabymi, wyzyskują ich i eksterminują w momencie, gdy słabych jest za dużo lub okazują się niepotrzebni lub uciążliwi. Wówczas wypędza się słabych i niewygodnych lub też gromadzi się ich w obozach, gdzie panują warunki głodowe. W ten sposób biologiczna równowaga jest ciągle na świecie możliwa, ale równowaga taka nie zadowala moralnie. Możliwa staje się w ramach kultury pogańskiej, ale

²⁵ W sposób zdecydowany daje temu wyraz Chrystus w Kazaniu na Górze, w którym potępia stosowane prawo odwetu, natomiast w formie przykazań Bożych wysuwa obowiązek przebaczenia obelg. Zwracając się do Piotra, który wy dobył miecz i zaatakował służbę najwyższego kapłana, Chrystus wydaje rozkaz nie dopuszczający jakiegokolwiek sprzeciwu: „Schowaj miecz swój do pochwy, bo wszyscy, którzy za miecz chwyatają, od miecza giną” (Mt 26, 52).

raczej nie jest do przyjęcia w ramach obecnej kultury, niezależnie od tego, jak ją określimy: częściowo chrześcijańska, pochrześcijańska, genetycznie europejska czy zachodnia. Stąd w rozwoju naszej cywilizacji moment powstania chrześcijaństwa wydaje się dość ważny z moralnego punktu widzenia jako najmocniejsze przeciwstawienie się temu, co jest kulturą pogańską lub pogańskim kultem siły. W tym zakresie Ewangelie jako dzieło epoki, a Chrystus jako bohater tego dzieła, obojętnie jak będziemy się zapatrywać na historyczność ewangelicznych opisów, posiadają swoisty priorytet²⁶.

Jakkolwiek opisywalibyśmy więc starożytność, wydaje się, że najmocniej udokumentowany moment przełomowy w przejściu od pogańskiego kultu siły do współczesnych ogólnoludzkich odczuć moralnych, łączy się z czasami wczesnego chrześcijaństwa. Oczywiście ten nurt kulturowy może upaść, a my możemy wrócić do powszechności pogaństwa, do kultu siły naturalnej i równowagi ziemskiego porządku opartego na przemocy, opresji i represjach, do porządku, w którym każdy, kto nie jest ofiarą, staje się katem. Jest więc możliwy pokój oparty na przemocy silnych, zniewoleniu i eksterminacji słabych, a pokusa takiego pokoju, takiej równowagi biologicznej tkwi w nas. Ale dopuszczenie do jej zapanowania wydaje się rezygnacją od razu ze wszystkich wartości, które ludzkość z trudem stara się osiągnąć od kilku tysięcy lat, a które można streścić właśnie w antypogańskiej formule, że „przemoc nie ma racji”²⁷.

Trudność w realizacji moralnego wyzwania, które stawia przed nami kultura zapoczątkowana przez Chrystusa, pochodzi też stąd, że ciągle pozostaje ona w jakimś sensie kulturą mniejszości i wcale nie można na przykład utożsamiać jej z wyznawcami religii chrześcijańskiej. Większość (ateistyczna czy chrześcijańska, animistyczna czy mahaometkańska) jest zwykle pogańska w sensie

²⁶ Chrześcijańska postawa wobec zła nie jest ślepa. niesprawiedliwość pozostaje niesprawiedliwością, winny pozostaje winnym, płaszczyzna sprawiedliwości nie zostaje zniesiona. Musi być ona przekraczana przez większą sprawiedliwość (por. Mt 5, 20). Wymagana jest więc twórcza miłość, która wyzwoli się od nienawiści i zemsty i dążyć będzie do przewyciężenia zła w jego korzeniu. Ta miłość będzie się troszczyć o nakłonienie przeciwnika do zgody, rozwiązywać konflikty bez przemocy i szukać nowych pól współpracy. Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, nr 89.

²⁷ Tylko w taki sposób zostanie przełamana ideologia gwałtu, agresji, konfrontacji i nienawiści. Miłość stanowi najsilniejszą moc rewolucyjną; jest najbardziej skuteczną formą oporu, wpływu i przymusu, która otwiera nowe możliwości pozytywnego działania. Por. B. Häring, *Die Heilkraft der Gewaltfreiheit*, Düsseldorf 1986, s. 175n.

kultu siły i zgody na to, że przemoc ma rację. Stąd pierwiastki moralne kształtują nasze życie często na zasadzie poświęcenia się pewnych elit moralnych, a nie na podstawie ruchu masowego. Przeciwnie nawet, masy kamienują tych, którzy zamiast im schlebiać, wymagają od nich wysiłku moralnego lub na przykład odmawiają służby w roli kata. Misterium życia na naszej planecie polega na tym, że nie jest możliwy rozwój bez poświęcenia. Elita może się też zwichnąć moralnie, może zacząć gardzić masami. Prawdziwa kultura moralna każe w każdym widzieć człowieka, dla którego warto ponieść pewien wysiłek i poświęcenie. Nie jesteśmy po prostu na tym etapie, na którym wysoka kultura moralna byłaby kulturą masową. Stąd ruchy masowe nie muszą mieć racji. Przeciwnie, jeśli jakiś ruch zbyt łatwo zadowala wielu, powinno to stanowić ostrzeżenie, iż nie stawia on przed ludźmi wysokich wymagań moralnych.

To wyjście poza pogański kult siły stanowi istotny moment tego, co można nazwać transcendencją prawdziwego chrześcijaństwa. Transcendencja, zgodnie z etymologią tego słowa, znaczy przekraczanie ziemskich wartości. Siła ziemska jest podstawą ziemskiej nadziei na ziemskie „zbawienie”, czyli na dobrobyt, na obfitość wszelkich dóbr konsumpcyjnych²⁸. Chrześcijaństwo chyba najkonsekwentniej przeciwstawia ziemskiemu zbawieniu zbawienie duchowe. Sama zasada równowagi opartej na sile zostaje więc zakwestionowana.

W ten sposób chrześcijaństwo staje też w poprzek pewnej wersji pokoju światowego. Chodzi o pokój oparty na równowadze sił, czyli o rację tego, kto mocniejszy. Stąd chrześcijaństwo nie jest czynnikiem uspokojenia. Pokój oparty na przewadze jest z reguły pokojem niesprawiedliwym, albowiem siła pociąga za sobą wyzysk. Domaganie się sprawiedliwości jest występowaniem przeciwko racji silnych, a tym samym przeczy zasadzie równowagi opartej na sile. Prawo równości i miłość bliźniego w swej

²⁸ W związku z tym Kościół musi dzisiaj zdecydowanie podkreślać, że życie ludzkie i tworzenie historii nie może się utożsamiać z treścią jakiegoś poszczególnego działania politycznego. Tam, gdzie jakaś partia, grupa społeczna, naród czy klasa, chce stać się podmiotem całej historii, tam z konieczności powstaje totalitaryzm ideologiczny i związany z tym terroryzm. Por. J. B. Metz, *Problem teologii politycznej a Kościół jako instytucja reprezentująca wolność krytyki społecznej*, „Concilium” 1-10 (1968), Poznań-Warszawa 1969, s. 292.

konsekwencji występuje więc przeciwko pokojowi opartemu na sile²⁹.

Chrześcijaństwo stanowi przeto w obecnej sytuacji element ryzyka dla ziemskiego bytu ludzkości. W tym ryzyku wyraża się właśnie istotny moment transcendencji chrześcijańskiej. Jest to wiara, że to, co istotne, przekracza to, co ziemskie. Życie jest próbą, egzaminem i sądem, a istota bytu pozostaje niewidoczna, ukrywa się w sferze domysłów. Dlatego transcendencja chrześcijańska musi się realizować na świecie jako ryzyko ziemskiego życia i ziemskiego dobrobytu, ziemskiej organizacji i instytucji.

²⁹ Społecznokrytyczna rola Kościoła winna jednak ukazywać to, co w chrześcijaństwie jest najcenniejsze, mianowicie miłość. Miłość zaś należy rozumieć jako bezwarunkowe zdecydowanie się na sprawiedliwość, wolność i pokój dla innych. W takim pojmowaniu miłości tkwi moc krytyki społecznej, krytyki czystej przemocy.