

ANTROPOLOGICZNY I MORALNY WYMIAR ŚWIADECTWA

Współcześnie słowo „świadek” stanowi jeden z podstawowych terminów kaznodziejstwa i publicystyki katolickiej. Niektóre struktury „świadek” składanego na przykład w poczytnych publikatorach katolickich nie stronią od atmosfery dramaturgii, charakterystycznej struktury: od radykalnego upodlenia i zaprzeczenia godności i dobra do nawrócenia, które jednoznacznie i trwale zmienia ludzkie życie. Nie zawsze idzie z tym w parze zauważenie najbardziej fundamentalnych elementów antropologii świadka. Świadek tymczasem odsłania najpierw samą istotę człowieka jako bytu wolnego. Jednocześnie fakt, że tylko człowiek jako istota wolna może dawać świadek oznacza konsekwentnie możliwość także fałszywego świadka. Fałsz może być podyktowany albo świadomym kłamstwem, albo mówieniem w dobrej wierze rzeczy fałszywych.

Wydaje się zatem, że warto spojrzeć najpierw ogólnie na zjawisko świadka jako pewnej formy wyrażania przekonań, formy ekspresji wolnych sądów, by następnie dostrzec jego szczególny charakter antropologiczny i moralny.

W analizie tak odsłanianego świadka pomocą będzie antropologia i myśl etyczna Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Przewodnictwo myśli Błogosławionego Papieża wydaje się być szczególnie cenne. Był on bowiem myślicielem, głęboko przekonany o roli świadka w tworzeniu dziejów i w samorealizacji człowieka, czego wyrazem były tak liczne beatyfikacje i kanonizacje osób uznanych za świadków wiary, prawdy, miłości, nadziei – cnót i wartości poddanych szczególnym próbom. Ponadto był kimś więcej niż tylko myślicielem – sam pozostał świadkiem Boga i człowieka.

1. Zróznicowanie zjawiska świadectwa

Świadectwo kojarzy się niejednokrotnie z czynem nadzwyczajnym, który polega na oddaniu życia za jakąś wyznawaną i cenioną wartość. Taki akt wydaje się wręcz być paradygmatem świadectwa, określanym precyzyjnie jako świadectwo życia.

Niedawna przeszłość wskazała w niejednym przykładzie ludzi, którzy oddawali swoje życia dla sprawy Hitlera czy Stalina. Wartości, za które to życie oddawali wydawały im się nieporównywalnie większe niż wartość życia. Podobnie, życie oddawał grecki żołnierz za swoją *polis*, czy bojownik muzulmański, który ginąc w zamachu wierzy, że oddaje w ten sposób cześć Bogu Koranu. Trzeba więc wyraźnie zauważyć, że ani męczeństwo krwi, ani tortura nie są jeszcze obiektywnym dowodem na obiektywną prawdę, której ktoś w ten sposób chce dać świadectwo – „świadczący udowadnia przez [świadectwo krwi] tylko to, że wartość, za którą oddaje swoje życie, jest dla niego wartością wyższą od życia, a może nawet uważa on ją za wartość najwyższą”¹.

Dla chrześcijanina słowo „świadectwo” nieodwołalnie kojarzy się ze świadectwem życia i śmierci Jezusa. Jednak, podobnie jak Jezus, już wcześniej od Niego, wielu ludzi doświadczyło aresztowania, tortur i skazania na śmierć. Archetypem tych ludzi pozostaje w naszej kulturze postać Sokratesa, który bronił prawdy głoszonych przekonań, choć była ona niewygodna dla ówczesnych władców.

Znamiennym przykładem świadka oddającego życia za wartości bardziej cenione od życia jest sir Thomas More. „Tomasz był pierwszym człowiekiem świeckim na tym stanowisku [kanclerza królestwa] i piastował je w niezwykle trudnym okresie, starając się służyć królowi i krajowi. Wierny swoim zasadom, troszczył się o sprawiedliwość i próbował ograniczyć szkodliwe wpływy tych, którzy dbali jedynie o własne interesy kosztem słabszych. W 1532 r., nie chcąc udzielić poparcia zamiarom Henryka VIII, który pragnął przejąć kontrolę nad Kościołem w Anglii, podał się do dymisji. Wycofał się z życia publicznego, godząc się z ubóstwem, jakie przyszło mu znieść wraz z całą rodziną, opuszczony przez wie-

¹ H. Urs von Balthasar, *Świadectwo i wiarygodność*, *Communio* 54(1989) nr 6, s. 107.

lu fałszywych przyjaciół, którzy w chwili próby odwrócili się od niego.

Gdy król przekonał się, że Tomasz, wierny swemu sumieniu, kategorycznie odrzuca wszelkie kompromisy, w 1534 r. polecił go wtrącić do londyńskiego więzienia Tower, gdzie poddawano go różnorodnym naciskom psychologicznym. Tomasz Morus nie uległ presji i odmówił złożenia przysięgi, jakiej od niego żądano, gdyż oznaczałoby to akceptację systemu politycznego i kościelnego, który przygotowywał teren dla despotyzmu wolnego od wszelkiej kontroli. W trakcie procesu, jaki mu wytoczono, wygłosił płomienią mowę w obronie swych przekonań na temat nierozzerwalności małżeństwa, poszanowania tradycji prawnej inspirowanej wartościami chrześcijańskimi, wolności Kościoła wobec państwa. Skazany przez sąd, został ścięty².

Takich świadków mamy i w naszej współczesności. Miniony wiek odstąpił ich bardzo wielu – w okresie dyktatury narodowo-socjalistycznej czy komunistycznej. Niektórzy z nich doczekali się beatyfikacji za pontyfikatu bł. Jana Pawła II, inni zostali sportretowani w takich publikacjach jak: *Die Stimme der Stummen*³, *Christen unter dem Kreuz*⁴, czy *Glaubenszeugen heute*⁵.

Świadectwo, jak pokazuje najbliższa współczesność niekoniecznie musi wiązać się z klasycznymi metodami prześladowania. Bł. Jan Paweł II mówił o tym w przemówieniu w Lourdes w 1983 r.: „W prześladowaniach pierwszych wieków znano na ogół karę śmierci, wypędzenie lub wygnanie. Dziś doszły (...) mniej widoczne, ale za to bardziej dokuczliwe kary: nie krwawa śmierć, ale rodzaj cywilnej śmierci”⁶.

² Jan Paweł II, *List Apostolski «motu proprio» o ogłoszeniu św. Tomasza Morusa patronem rządzących i polityków*, nr 3, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/tomasz_morus_31102000.html [stan z 20.09.2012]

³ Por. C. Gerstenmaier, *Die Stimme der Stummen. Die demokratische Bewegung in der Sowjetunion*, Stuttgart 1972.

⁴ Zentralstelle Weltkirche (Hg.), *Christen unter dem Kreuz*, Bonn 1980

⁵ R. Grulich, *Glaubenszeugen heute*, München 1987; por. G. May, *Kirchenkampf oder Katholikenverfolgung?*, Stein am Rhein 1991; U. v. Hehl / Ch. Kösters (red.), *Priester unter Hitlers Terror*, Bd. 1-2, Paderborn 1996.

⁶ Cyt. za J. Piegsa, *Człowiek – istota moralna. T. III*, Opole 2000, s. 57.

Z własnego doświadczenia Tatjana Goritszewa pisała: „Państwo, które wszystko przenika i obejmuje, ma wiele możliwości zrujnowania człowiekowi życia”⁷.

Pobieżna nawet fenomenologia świadectwa odśłania, że na ogół wiąże się ono z poświęceniem wartości życia, dobrostanu, bezpieczeństwa dla innych wyżej cenionych wartości. Jakkolwiek, ta cecha jest spektakularna, to jednak nie decyduje ona w sposób konstytutywny o istocie świadectwa.

W tym kontekście warto rozpatrywać ukrzyżowanie – świadectwo życia Jezusa jako jedno z wielu, ale jednocześnie absolutnie unikalne. Analiza tego wydarzenia pozwala odśłonić potwierdzenie, że prawda, o której Jezus świadczy ma walor obiektywny. Jezus bowiem zaświadcza, że zna to, o czym świadczy z własnego doświadczenia. Jednocześnie dane jest nam uwiarygodnienie tegoż świadectwa z pomocą czegoś, co jest przekraczające wymiar czysto ludzki. Świadectwo prawdzie, jakie dał Jezus, od początku dziejów Kościoła, jak o tym zaświadczać pisma Piotra i Pawła, domaga się naśladowania, w którym bardzo istotnym elementem jest element cierpienia. W ten sposób świadkowie w Kościele na wzór Jezusa stają się próbowani jak złoto, które „próbuje się w ogniu” (1 P 1, 7). „Właśnie ogień pośmiewiska i prześladowania jest tym, co (...) najbardziej jest owocne w świadectwie: może ono otworzyć, od wewnątrz zamknięte drzwi odrzucenia, przez Ducha, który jest ogniem”⁸.

Fenomenologia świadectwa pozwala, jak się wydaje, zauważyć kilka podstawowych zagadnień domagających się dalszej analizy. Po pierwsze wskazuje, że świadectwo jest związane integralnie z doświadczeniem człowieka. Po drugie odśłania, że w centrum tego doświadczenia jest związek wolności i prawdy, to on decyduje o „prawdziwym” lub „fałszywym” świadectwie. Dalej, nie sposób nie zauważyć, że ów związek koncentruje się w sumieniu, które samo w sobie jest bardzo szczególnym świadkiem świadka. Wreszcie, świadectwo domaga się uwiarygodnienia obiektywną prawdą.

⁷ T. Goritschewa, *Von Gott zu reden ist gefährlich. Meine Erfahrungen im Osten und im Westen*, Freiburg 1985, s. 75

⁸ H. Urs von Balthasar, *Świadectwo...*, art. cyt., s. 114.

2. Doświadczenie człowieka

W pojęciu doświadczenia człowieka chodzi o szczególny zabieg intelektualny. „Chodzi o to, ażeby dotknąć rzeczywistości ludzkiej w punkcie najbardziej właściwym – w punkcie, na który wskazuje doświadczenie człowieka, i z którego człowiek nie może się wycofać bez poczucia, że siebie zagubił”⁹

Przywołane słowa Karola Wojtyły wskazują na potrzebę koncentracji na dwóch dziedzinach: filozofii człowieka i filozofii moralności. W ten sposób podkreślają, że antropologia filozoficzna i etyka wzajemnie się przenikają. Wynika stąd, że refleksja nad moralnością staje się elementem konstytutywnym filozofii człowieka. Inaczej ujmując, punktem wyjścia antropologii filozoficznej jest doświadczenie człowieka.

Pojęcie „doświadczenia” niejako współbrzmi ze słowem „świadek” czy „świadectwo”. Pojęcie to jednak w naszej mentalności i kulturze myślenia, a przede wszystkim w najnowszych dziejach filozofii europejskiej naznaczone jest dwoma dominującymi teoriami. Jedna z nich empirystyczna wskazuje na doświadczenie jednostkowe jako zespół zmysłowych poruszeń lub wzruszeń, które z kolei umysł porządkuje. W takiej perspektywie wyklucza się doświadczenie etyczne, doświadczenie drugiego człowieka itp. Ewentualnie redukuje się je do spostrzeżenia zewnętrznego lub do poruszeń wewnętrznych. Druga teoria czy też tradycja – fenomenologiczna – ujmuje doświadczenie jako taki rodzaj poznania, w którym poznawana rzeczywistość jest dana doświadczającemu ją podmiotowi bezpośrednio, źródłowo w swej cielesnej rzeczywistości. W takiej perspektywie doświadczenie zmysłowe jest tylko jednym z wielu doświadczeń, równorzędnym do takich jak: doświadczenie somatyczne, etyczne, religijne itp.

Karol Wojtyła określał swoje stanowisko jako „trzeźwy empiryzm”, włączając się w ten nurt filozofii, który pragnie uzdrowić doświadczenie i rozwijając jedno z odgałęzień fenomenologicznego rozumienia doświadczenia. Można sytuować jego koncepcję

⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 26.

w obszarze realistycznego skrzydła fenomenologii, reprezentowanego na przykład przez Dietricha von Hildebranda¹⁰.

Przyjmując, że fundamentem antropologii filozoficznej jest doświadczenie człowieka, trzeba podkreślić, że nie jest ono zapewne najważniejszym rodzajem doświadczenia, jest jednak szczególne. Jest bowiem najbogatsze ze wszystkich, a ponadto doświadczenie człowieka zawsze współtowarzyszy innym doświadczeniom. Doświadczenie człowieka nie jest jednolite. Składają się na nie cztery typy doświadczeń: własnego wnętrza, siebie od zewnątrz, wnętrza drugiego człowieka oraz drugiego człowieka od zewnątrz.

Pragnąc zilustrować istotę owego doświadczenia, z konieczności w sposób pobieżny, można posłużyć się tekstem poetyckim Karola Wojtyły:

„Miłość uważać chciałem za namiętność
i za uczucie, które przewyższy wszystko
– wierzyłem w absolut uczucia.

I dlatego nie mogłem wprost pojąć,
na czym opiera się to przedziwne trwanie Teresy we mnie,
dzięki czemu jest we mnie obecna, co jej zapewnia miejsce
w moim «ja», i co stwarza wokół niej ten jakiś dziwny re-
zonans, to «powinieneś».

Unikałem jej przeto przezornie, omijałem wręcz z premedytacją to, co mogłoby wzbudzić bodaj cień domysłu. Czasem aż znęcałem się nad nią w moich myślach, równocześnie zaś w niej widziałem mą prześladowczynię. Wydawało mi się, że ściga mnie swoją miłością, a ja muszę odciąć się stanowczo. Tak zaś rosło me zainteresowanie dla Teresy, miłość wyrastała poniekąd ze sprzeciwu. Miłość może być bowiem zderzeniem, w którym dwie osobowości uświadamiają sobie

¹⁰ Spoglądając na koncepcję Karola Wojtyły traktującego doświadczenie jako podstawą antropologii i etyki, można wydobyć zasadnicze tezy jego poglądów: 1) „doświadczenie jest bezpośrednim poznaniem określonej dziedziny faktów”, 2) „w doświadczeniu aktywnie uczestniczy ludzki umysł”, 3) „interpretacja doświadczenia człowieka i moralności winna przebiegać drogą arystotelesowskiej indukcji, której jakby przedłużeniem jest redukcja”, 4) „doświadczenie ma charakter przedmiotowy”, 5) „człowieka i moralność poznać można na drodze doświadczenia zarówno wewnętrznego, jak i zewnętrznego”. Podane tezy są cytowane wg A. Szostek, *Osobowa struktura bytu ludzkiego w perspektywie doświadczenia moralności w ujęciu K. Wojtyły*, ZN KUL 28:1985 nr 3-4, s.30-31.

do głębi, że powinny do siebie należeć, chociaż brak nastrojów i wrażeń. Jest to jeden z tych procesów we wszechświecie, co sprowadzają syntezę i jednoczą to, co rozdzielone, a co ciasne i ograniczone, to rozszerzają i bogacą”¹¹.

Można potraktować to wyznanie – wspomnienie Andrzeja z dramatu Karola Wojtyły jako rodzaj świadectwa. Jest ono zauważeniem swoistego rezonansu, jaki wytwarza się między obecnością drugiego człowieka, uznanego za wartość, afirmowanego w szczególny i zarazem konkretny sposób, a odkryciem bezpośrednio i konsekwentnie z tą wartością związaną powinnością. Warto także dostrzec, że ten rezonans obecności (wartości) i powinności jest poza emocjonalny, jest bez „nastrojów i wrażeń”. Wreszcie, że to doświadczenie obecności (wartości) i powinności dopełnia się w twórczej syntezie – jednoczącej i bogacącej. Można zaryzykować stwierdzenie, że takie doświadczenie prowadzi do spełnienia człowieka.

Idąc za myślą Karola Wojtyły można mówić o dwoistości doświadczenia człowieka, a mianowicie o doświadczeniu od wewnątrz, z jednej strony, które wyraża się w przeżywaniu swej podmiotowości oraz – z drugiej strony – o doświadczeniu z zewnątrz, wyrażającym się poprzez spostrzeżenie własnej cielesności oraz zewnętrżności innych ludzi. Te dwie perspektywy oglądu człowieka tkwią u podstaw dwu rodzajów rozumienia człowieka. Doświadczenie wewnętrzne wskazuje na najpełniejszy wyraz i najbardziej wnikliwe opracowanie tajemnicy człowieka. Jest ono dominujące w nurcie filozofii podmiotu i filozofii świadomości. Z kolei doświadczenie zewnętrzne zostało zinterpretowane w sposób najgłębszy w filozofii bytu. Nietrudno zauważyć w tej sytuacji, że przed antropologią filozoficzną stoi dziś wielkie zadanie scalenia tych dwóch perspektyw. Być może drogą do tej integracji jest nie tyle i nie tylko refleksja teoretyczna, ale ukonkretnienie tej integracji w świadectwie osobowym.

Jest to postulat o tyle oczywisty i konieczny, że samodoświadczenie i doświadczenie drugiego, doświadczenie wewnętrzne i zewnętrzne, chociaż są niewspółmierne, to jednak są tożsame –

¹¹ K. Wojtyła, *Przed sklepem jubilera*, w: Tenże, *Poezje i dramaty*, Kraków 1980, s. 185.

decyduje o tym jedność przedmiotu doświadczenia, którym jest człowiek, osoba ludzka.

Podjmując temat doświadczenia człowieka naturalnym i konsekwentnym krokiem analiz staje się doświadczenie moralności. Obydwa wzajemnie się implikują: człowiek doświadcza siebie poprzez moralność – z drugiej zaś strony nie sposób oderwać doświadczenia moralności od człowieczeństwa. Jednak z faktu, że doświadczenie człowieka i doświadczenie moralności tworzą rzeczywistą jedność przedmiotową nie wynika, że moralność i człowiek są rzeczywistościami na tym samym poziomie aksjologicznym: moralność jest pewną właściwością ludzkiego czynu, a przez ten czyn całego człowieka, ujawniającego się w swoim działaniu jako człowiek dobry lub zły. Człowiek natomiast nie jest właściwością moralności; jest jej podmiotem, sam stanowi rzeczywistość samodzielną, ale w swojej istotnej strukturze jakby bardziej ukrytą¹².

Jedność obydwu tych doświadczeń wskazuje zatem zarazem na potrzebę wyróżniania ich i wyodrębniania. Operację myślową wyodrębniania jednego z tych doświadczeń z całości jaką tworzą, Karol Wojtyła porównywał do stosowania w matematyce procedury wyłączenia przed nawias. Poprzez wyłączenie przed nawias jakiegoś elementu staje się bardziej widoczne to, co pozostaje w nawiasie. W swoich pismach antropologicznych „wyłącza przed nawias” moralność i poddaje wnikliwemu oglądowi i rozumieniu o osobę i czyn, tworząc w ten sposób koncepcję antropologii filozoficznej. Z kolei, w tekstach z zakresu etyki „wyłącza przed nawias” osobę i analizuje samą moralność odsłaniając koncepcję etyki. Tak, jak w każdej wielkiej antropologii filozoficznej koncentruje uwagę na szczegółowym fenomenie ludzkiego doświadczenia, poprzez który odsłania się istota człowieka (jest to tzw. „doświadczenie podstawowe” wg Emericha Coretha). Karol Wojtyła za takie podstawowe doświadczenie człowieka uznaje doświadczenie czynu. Dlaczego? Istnieje ku temu kilka racji¹³, a wśród nich także szczególny po-

¹² Por. A. Szostek, *Wolność w służbie miłości w ujęciu Karola Wojtyły - Jana Pawła II*, „Ethos” 19(2006) nr 4(76), s. 131-143

¹³ Jak wskazuje sam K. Wojtyła, czyn jest: 1 – miejscem, tą sytuacją, gdzie wzajemna implikacja doświadczenia człowieka i doświadczenia moralności ujawnia się z całą mocą, 2 – doświadczenie czynu jest niezwykle bogate, 3 – jest rzeczywistością, w której uczestniczy cały człowiek, ma wymiar somatyczny, psychiczny, duchowy i moralny, 4 – jest doświadczany w dwojaki

wód, który każe uznać czyn za szczególną osobofanię. W czynie osoba jest poznawalna wprost, a zarazem czyn jawi się jako rzeczywistość zawierająca w sobie racje tłumaczące ją. To właśnie dlatego świadectwo jest domeną czynu, a nie słów. Czyn objawia bowiem osobę świadka, a zarazem wyjawia racje, które tłumaczą jego działanie.

Można zatem zauważyć, że świadectwo jest wyrazem wolności człowieka. Jako akt wolności zawiera w sobie możliwość wyrazu prawdy lub fałszu, dlatego mówi się o świadectwie „prawdziwym” lub „fałszywym”. Świadectwo autentyczne, prawdziwe to takie, które jest związane dogłębnie z doświadczeniem człowieka – a w konsekwencji jest związane z rozpoznaniem obecności prawdy i jej mocy wiążącej. W ten sposób w świadectwie zawiera się odpowiedzialność za poznaną prawdę. Obszarem ujawniającym relację czynu wynikającego z poznanej prawdy i odpowiedzialności za nią jest sumienie.

3. Sumienie jako wymóg samorealizacji człowieka

Świadectwo człowieka, które wypływa z dogłębnie rozumianego doświadczenia osoby ludzkiej i moralności, która te osobę ujawnia, w pewnym sensie staje się odsłonięciem miłości jako spełnienia człowieka. Sens miłości można wyrazić – zgodnie z powszechną aprobatą – w kategoriach odpowiedzialności za „ty”. Wiąże się to z odpowiednim rozumieniem miłości, tzn. takim, które widzi w niej odpowiedź należną i daną drugiemu „ty” przez moje „ja” nie ze względu na coś innego, jak tylko ze względu na fakt bycia tym właśnie „ty”, bycia kimś, a nie czymś. W tym sensie miłość musi mieć wymiar społeczny, uniwersalnie społeczny. Wówczas jest należną wszystkim odpowiedzią, godną, czyli na miarę tej wartości, którą jest drugie „ty”. Taka miłość jest zatem pewnego rodzaju odpowiedzią na drugiego, stąd można ją nazwać odpowiedzialnością¹⁴.

sposób: od strony fenomenologicznej, przeżyciowej, świadomościowej oraz jako fakt dostępny na zewnątrz zarówno sprawcy czynu jak i innym ludziom, 5 – jest aktem, co gwarantuje, w wyniku analiz otrzymana się antropologię. Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt.

¹⁴ Na temat odpowiedzialności por. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987.

Świadek wyraża tę miłość specyficznie – okazuje swój szacunek i odpowiedzialność poprzez wyznawaną prawdę. Jest w ten sposób odpowiedzialny za drugiego, a także za siebie samego.

Osobowym centrum stanowienia o świadectwie jest sumienie. Ono niejako – poprzez świadectwo – staje się obszarem samorealizacji człowieka. Odsłania zarazem w ten sposób, niejako przy okazji swoje funkcje – sumienia jako nakazu dla samego siebie, jako informacji dla siebie samego oraz jako samospelnienia.

Tak więc sumienie jawi się najpierw jako samonakaz. Pozycja człowieka w świecie („bycie inaczej” i „wyżej” w stosunku do otaczającej go rzeczywistości) wiąże się z osobowym wnętrzem, z faktem, że człowiek jawi się jako samorządny podmiot, samoistne centrum świadomych i wolnych, a zarazem przez prawdę „od wnętrza” związanych działań. To związanie wyraża się w sądzie własnym człowieka: „powiniennem to oto...” Ten sąd „powiniennem” okazuje się powstawać na styku poznania i wolności. Ujawnia ostatecznie kim jestem „ja” jako podmiot tego właśnie sądu.

Powinność o tyle staje się moralną powinnością, o ile zostaje uznana i przyjęta za moją własną, moje własne „powiniennem”. Objawia się w tym zarazem ludzkie „ja” – jego podmiotowa wsobność, samoistność jako podmiotowa samozależność. Ludzkie „ja” jawi się jako podmiot, który sam zależy od siebie.

„Powiniennem” wyraża jednocześnie sąd. Jest to zatem akt odkrywania prawdy. Aktem tym człowiek wyraża uznanie dla niezależnej od niego prawdy. W kontekście tego uznania można określić ludzką wolność jako racjonalne samouzależnienie się „ja” od prawdy, którą to „ja” stwierdza własnymi sądami. „Człowiek więc to samozależność w samouzależnieniu się od prawdy”¹⁵.

Powinność moralna obowiązuje konkretną osobę ludzką tylko wówczas, gdy jest jej dana w jej własnym sądzie – akcie powinności. Staje się wówczas formą autonakazu, autoimperatywu. Jednakże to, że ta powinność moralna obowiązuje, dzieje się nie dlatego i przez to, że jest dana człowiekowi w jego własnym, osobistym akcie – sądzie. Akcent pada tutaj nie na „własny”, lecz na to, że ten własny akt jest „sądem”, że jest aktem ujawnienia prawdy.

¹⁵ T. Styczeń, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugich*, *Communio* 8(1982) nr 2, s. 52.

Powyższa analiza dopomaga w ustaleniu na ile człowiek może czuć się własnym prawodawcą moralnym. Jest nim o tyle, że jest autorem aktu – sądu o treści „powinieniem...” Nie jest nim natomiast jako ten, który nie jest i nie może być autorem prawdy aktu – sądu „powinieniem...” Człowiek nie może być autorem, twórcą prawdy; jest jedynie jej odkrywcą. Samonakaz moralny ludzkiego „ja” jest samoinformacją, która nie może nie przyjąć formy „powinieniem...”.

Powinność ma swój sens wyłącznie w kontekście wypełnienia, w relacji do niego. Nie urzeczywistnione „powinieniem...” pozostaje w swej wewnętrznej konstytucji niepełne. Pozornie wypełnienie tej niepełni wydaje się być oczywiste i bardzo proste; chodzi tutaj przecież o dokonanie spełnienia aktem, który jest efektem własnych ludzkich sądów, poznania i uznania prawdy. Jednakże doświadczenia życiowe przekonują o dramacie człowieka, wyrastającym z faktu, że jego – ludzkie „powinieniem...” może zostać dopowiedziane czynem „tak”, ale wcale nie musi.

Negatywny akt wyboru wydaje się zwracać tylko przeciw prawdzie własnego sądu, także przeciw treści tego wszystkiego, co jest wyrażone tą prawdą. Nie można jednak pominąć tego, że ta negacja jest przede wszystkim, pierwszorzędnie negacją swojego własnego aktu (własnego sądu „powinieniem...”). W konsekwencji prowadzi to do dzieła autonegacji i autodestrukcji.

Okazuje się, że akt wolności liczy się wyłącznie na konto sprawcy danego czynu. Ten akt zawiera w sobie to wszystko, co z niego wynika na zewnątrz działania i to, co wnika do wnętrza działającego. Tym „wszystkim” jest: dobro i zło, samospełnienie i samodestrukcja, chwała i hańba za dokonany czyn. W tym kontekście odpowiedzialność jawi się jako odpowiadanie za odpowiedź (pozytywną lub negatywną). Przy czym odpowiedzialność za czyn jawi się jako coś innego od odpowiedzialności za kogoś. W tej ostatniej odpowiedzialności decydującym jest moment wezwania „ja” do pozytywnej odpowiedzi względem „ja”. Problem dotyczy tego, czy chodzi tutaj wyłącznie o własne „ja”. T. Styczeń formułuje interesującą nas tutaj kwestię następująco: „Samorządny podmiot, którego ranga i wartość wyraża się słowami «osoba» i «godność», «godność osoby», «godność samorządnego podmiotu...» Czy nie jest to owa poszukiwana przez nas «karta rozpoznawcza» człowieka? Zdziwienie jednak i niepokój może wzbudzać, że na

tej karcie dalej jakby nie widać miejsca na miłość rozumianą jako współodpowiedzialność za innych w charakterze elementu współdefiniującego człowieka jako człowieka, na miłość jako warunek samoidentyfikacji i samozrozumienia «ja» przez «ja», warunek samospełnienia (...).

Człowiek w tej perspektywie to troska o samospełnienie... To samo-troska. Czy nie oznacza to zamknięcia się w sobie i odcięcie od odpowiedzialności za innych troską o samego siebie? Czy droga do samozrozumienia człowieka i do jego samospełnienia nie prowadzi więc raczej poprzez antypody miłości określonej jako «zakorzenione w «ja» poczucie odpowiedzialności za «ty»?»¹⁶.

Okazuje się ostatecznie, że wezwanie, które płynie z sumienia ludzkiego, wezwanie typu „powinieniem...” wyraża się w rozwiniętym stwierdzeniu – postuluje „powinieniem afirmować każde «ja» dla niego samego”. Spełnienie tego wezwania jest warunkiem koniecznym dla uzyskania przez człowieka właściwej mu tożsamości.

W konsekwencji okazuje się, że odpowiedzialność za siebie i odpowiedzialność za innych są ze sobą związane bardzo ścisłą i silną więzią wewnętrzną. O charakterze tej więzi świadczy fakt, że niepodobne jest urzeczywistnianie odpowiedzialności za siebie bez realizacji odpowiedzialności za innych. Jan Paweł II rozwijając swoje poglądy etyczne w encyklikach pisał: Człowiek „pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, a jego życie pozbawione sensu, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa”¹⁷.

Świadectwo jest wyrazem wolnej woli człowieka, który poznawszy prawdę uznaje ją za wartość szczególną. Poznanie prawdy staje się autodeterminacją – wewnętrznym związaniem prawdą własnej wolności: *nie wolno mi uczynić czegoś wbrew prawdzie, bo wówczas przestaję być sobą...* Taką prawdą może być wartość drugiej osoby, wartość honoru, wartość wiary, jednak szczególną przestrzenią tego związku odkrywanego dogłębnie w sumieniu jest spotkanie z Prawdą, którą jest Chrystus. On sam, będąc Świadkiem zachęca do świadectwa. Więcej nawet – staje się wezwaniem do świadczenia.

¹⁶ T. Styczeń, *Człowiek...*, art. cyt., s. 63.

¹⁷ RH nr 10.

4. Dać świadectwo prawdzie – zabezpieczyć godność człowieka

Biblia niewątpliwie jest Księgą świadectw i świadków. W centrum tego zbioru świadectw jest absolutnie unikalne świadectwo Jezusa. Z niego wyrastały świadectwa o Jezusie.

Przykładem bardzo wyrazistym takiego czynu świadectwa są słowa Chrystusa, który na sceptyczne pytanie rzymskiego namiestnika i polityka, Piłata: „Co to jest prawda?” (J 18, 38), odpowiada wyznaniem: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu” (J 18, 37).

Intersującym komentarzem teologiczno-społecznym do tej sceny są słowa Jana Pawła II w rozmowie z Andre Frossardem: „Rozmowa, w której Jezus z Nazaretu, oskarżony o to, że «czyni siebie królem», odpowiada sędziemu naprzód przecząco: «Królestwo moje nie jest z tego świata. Gdyby Królestwo moje było z tego świata, słudzy moi biliby się, abym nie był wydany Żydom. Teraz zaś Królestwo moje nie jest stąd». Piłat słusznie zauważa, iż w tym przeczeniu zawarte jest także twierdzenie. I stąd pyta po raz drugi: «A więc jesteś królem?» I wtedy Chrystus odpowiada twierdząco: «Tak, jestem królem. Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu» (J 18, 36-37).

Myślę, że od tych słów prowadzi dość przejrzysta droga do następującego stwierdzenia, jakie czytamy w *Gaudium et spes*: «Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej» (*Gaudium et spes*, 76).

[...]słowa wypowiedziane do Piłata i słowa konstytucji soborowej zdają się o wiele ściślej pokrywać swymi zakresami: «dać świadectwo prawdzie» i «zabezpieczać transcendentny charakter osoby ludzkiej» – to właściwie jedno i to samo. Człowiek bowiem okazuje i urzeczywistnia właściwą sobie transcendencję przez stosunek do prawdy. W transcendencji tej ujawnia się jego «królewskość». Chodzi zaś tutaj o wymiar uniwersalny, bo dotyczy to każdego człowieka, a przez to samo wszystkich ludzi. Chrystus

jest królem w tym znaczeniu, że w Nim: w dawaniu świadectwa prawdzie – wyraża się «królewskość» każdego człowieka, czyli zostaje «zabezpieczony transcendentny charakter ludzkiej osoby». I to pozostaje właściwym dziedzictwem Kościoła¹⁸.

Słowa Jezusa i Jego czyn – śmierci i zmartwychwstania stanowią świadectwo, które najpierw i przede wszystkim ukazuje, że „osobliwą cechą człowieka jest to, że prawda może być dlań ważniejsza od powszedniego chleba, nawet ważniejsza od wygodnego życia spędzonego w kłamstwie i obłudzie. Dążenie do prawdy jest w człowieku tak głęboko zakorzenione jak miłość. Teologia tłumaczy to naturalnym skierowaniem człowieka do absolutnej prawdy (*desiderium naturale*), którą jest sam Bóg i za którą Chrystus się podawał¹⁹».

Jednocześnie słowa te odkrywają najgłębszy, konstytuowany związek prawdy i transcendentnego charakteru osoby ludzkiej. Można powiedzieć, że jest to związek prawdy i wiary ukazującej najpełniej i najgłębiej rzeczywistość człowieka.

Istotnie, odkrycie istoty/prawdy człowieczeństwa w perspektywie nie tylko antropologii ale i wiary implikuje szczególne świadectwo.

Jan Paweł II z predylekcją, potwierdzaną swoją posługą beatyfikacyjną i kanonizacyjną, podejmował refleksję nad szczególną więzią wiary i świadectwa. Jej wyjątkowy, a zarazem niezwykle konkretny wyraz pozostawił w encyklice *Veritatis splendor* w myślach zogniskowanych na tematyce męczeństwa. Pisał: „Więź między wiarą a moralnością ujawnia w pełni swój blask w *bezwartkowym poszanowaniu niezaprzeczalnych wymogów wypływających z osobowej godności każdego człowieka*, wymogów chronionych przez normy moralne, które zakazują bez wyjątku dokonywania czynów wewnętrznie złych²⁰». Męczeństwo w perspektywie dyskusji relatywizujących normy moralne, poprzez ich „uzasadnianie” mocą kreatywnego sumienia ukierunkowanego na słuszność czynów i wspierającego się niezachwianym wyborem podstawowym, męczeństwo w tej perspektywie zyskuje swoją unikalną wartość.

¹⁸ „*Nie lekajcie się!*” A. Frossard. *Rozmowy z Janem Pawłem II*. Libreria Editrice Vaticana 1982, s. 124.

¹⁹ J. Piegsa, *Człowiek – istota moralna*, dz. cyt., s. 57.

²⁰ VS nr 90.

Papież wskazuje, że „wierność wobec świętego prawa Bożego, poświęcona śmiercią, jest uroczystym przepowiadaniem i posługą misyjną, posuniętą *usque ad sanguinem*, aby blask prawdy moralnej nie został przyćmiony w obyczajach i w mentalności poszczególnych ludzi i całego społeczeństwa. Świadek to ma niezwykłą wartość, ponieważ pomaga uniknąć – i to nie tylko w społeczności cywilnej, ale także wewnątrz samych wspólnot kościelnych – najgroźniejszego niebezpieczeństwa, jakie może dotknąć człowieka: *niebezpieczeństwa zatarcia granicy między dobrem a złem*, co uniemożliwia budowę i zachowanie porządku moralnego jednostek i społeczności. Męczennicy, a wraz z nimi wszyscy święci Kościoła, dzięki wymownemu i porywającemu przykładowi ich życia, do głębi przemienionego blaskiem prawdy moralnej, rzucają jasny promień światła na każdą epokę dziejów, budząc zmysł moralny. Poprzez swoje świadectwo dobru stają się wyrzutem dla tych wszystkich, którzy łamią prawo (por. Mdr 2, 12), przypominając ciąglą aktualność słów proroka: „Biada tym, którzy zło nazywają dobrem, a dobro złem, którzy zamieniają ciemności na światło, a światło na ciemności, którzy przemieniają gorycz na słodycz, a słodycz na gorycz!” (Iz 5, 20)”²¹.

Trzeba zauważyć, iż męczeństwo – jako szczytowe potwierdzenie związku moralności i wiary, wyrażone w czynie – świadectwie jest zarazem potwierdzeniem świętości prawa Bożego, jak i nierozdzielnie z tym związanej „nietykalności osobowej godności człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga”. Pozwala też zrozumieć, że najbardziej dobitnym wyrazem bycia człowiekiem jest fundamentalny temat „bycia w Chrystusie” lub „nowej egzystencji w Chrystusie”

Temat egzystencji człowieka w Chrystusie („bycia w Chrystusie”) ma szczególne znaczenie dla teologii moralnej, stanowi wręcz zagadnienie usytuowane w centrum rozważań antropologicznych. Chrystocentryzm antropologiczny jest zarazem kluczem interpretacyjnym rozważań *Veritatis splendor*. Jak bowiem zauważa Autor encykliki, to właśnie „Chrystus objawia przede wszystkim, że warunkiem autentycznej wolności jest szczerze i otwarte uznanie prawdy: «poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli» (J 8, 32). To prawda pozwala zachować wolność wobec władzy i daje moc, by

²¹ VS nr 93.

przyjąć męczeństwo”. Kolejny wymiar chrystocentryzmu w antropologii pozwala dostrzec, że „Jezus objawia ponadto – i to samym swoim życiem, a nie tylko słowami – że wolność urzeczywistnia się przez *miłość*, to znaczy przez *dar z siebie*”. Pozwala to ostatecznie stwierdzić, że „Jezus jest zatem żywą i osobową syntezą doskonałej wolności w całkowitym posłuszeństwie woli Ojca. Jego ukrzyżowane ciało to pełne objawienie nierozzerwalnej więzi między wolnością a prawdą, zaś Jego powstanie z martwych to najwyższe świadectwo płodności i zbawczej mocy wolności przeżywanej w prawdzie”²².

Odkrycie treści wiary implikuje powinność świadectwa. „Wiara posiada również wymiar moralny: jest źródłem zgodnego z nią życiowego zaangażowania i zarazem takiego zaangażowania się domaga. Obejmuje i wydoskonala przyjęcie i zachowywanie Bożych przykazań. (...) Poprzez życie moralne wiara staje się «wyznaniem», nie tylko wobec Boga, ale także przed ludźmi: staje się *świadectwem*”²³.

* * *

Pojęcie świadectwa jest, jak to zostało zaznaczone na wstępie, niezmiernie dzisiaj popularne. Dla wielu składających relację, która w ich mniemaniu jest „świadectwem”, to, co wypowiadają jest raczej uduchowioną *human story* – bardzo często zabarwioną sensacją, niejednokrotnie koncentrującą się na sobie samym.

Tymczasem świadectwo jest nie tyle penetracją sensacyjnych wydarzeń, ile zgłębianiem i odkrywaniem tajemnicy człowieczeństwa. Staje się analizą wolności w człowieku, konsekwentnie i wnikliwie prowadzoną. Staje się odkrywaniem prawdy, która będąc informacją poznawczą, staje się nakazem i ostatecznie samorealizacją człowieka.

Głębia świadectwa domaga się jednak nie tyle analizy antropologicznej, ale wymiaru egzystencji w Chrystusie. To właśnie kontakt z Chrystusem umożliwia bardzo konkretne i jednoznaczne postawienie znaku równości między daniem świadectwa prawdzie a zaangażowaniem w transcendentny charakter osoby ludzkiej. Być

²² VS nr 87.

²³ VS nr 89.

zatem świadkiem to być wrażliwym na Boga i przez to wrażliwym najdosłowniej i najbardziej konkretnie na człowieka. To właśnie dlatego bł. Jan Paweł II pisał z głębokim przekonaniem: „istnieje także obowiązek świadectwa, które wszyscy chrześcijanie winni być gotowi składać każdego dnia, nawet za cenę cierpień i wielkich ofiar. Wobec rozlicznych bowiem trudności czy też w najzwyczajszych okolicznościach wymagających wierności łądowi moralnemu, chrześcijanin jest wezwany, z pomocą łaski Bożej wypraszaną na modlitwie, do heroicznego nieraz zaangażowania, wspierany przez cnotę męstwa, dzięki której – jak uczy św. Grzegorz Wielki – może nawet «kochać trudności tego świata w nadziei wiecznej nagrody» [*Moralia in Job*, VII, 21, 24: PL 75, 778]”²⁴.

Summary

Term of „testimony” is very popular in the modern catholic thinking especially in pastoral method, but it is not deeply understanding. The testimony is a consequence of deeply understanding human experience, which is revealed in human act – in act of witness. Truly witness is really connection between freedom and truth in the judgment of conscience.

In this same act of conscience, normative truth is recognized and assigned. Dignity belongs so essentially to the full truth about man.

²⁴ VS nr 93.