

KS. PAWEŁ BORTKIEWICZ TCHR

Życie w rytmie daru...

Proklamacja kultury życia w nauczaniu Jana Pawła II

Niewątpliwie nie ma sensu urządzać swoistego rankingu ważności papieskich dokumentów. Niemniej można zauważyć ich zróżnicowane oddziaływanie - w mediach, w analizach teologicznych i komentarzach, wreszcie w tym, co stanowi życie Kościoła i świata okresu przełomu bimillennium. W takim ujęciu wydaje się, że wśród dotychczas opublikowanych przez Jana Pawła II encyklik na szczególną uwagę zasługują „Veritatis splendor” i „Evangelium vitae”¹ Aczkolwiek poświęcone problemom niezwykle szczegółowym, z zakresu fundamentalnych podstaw moralności chrześcijańskiej, sposobów ich filozoficznego i teologicznego dowodzenia („Veritatis splendor”) oraz zagadnieniom bioetycznym („Evangelium vitae”) oba dokumenty pozostają nade wszystko sformułowaniami manifestu personalizmu chrześcijańskiego. Odślaniają prawdę o człowieku wobec współczesnego kryzysu tej prawdy posuniętego aż do aberracji antropologicznej, dokonanej we współczesnej kulturze.

Zadaniem niniejszej refleksji jest próba dokonania przybliżenia tego zagadnienia konfrontacji liberalistycznej wizji człowieka lansowanej we współczesnej kulturze z wizją personalistyczną. Szczególnym obszarem tej konfrontacji staje się dzisiaj wartość życia ludzkiego. Stąd, idąc wskazaniem „Evangelium vitae”, podjęta zostanie najpierw próba demaskacji tego, co dla Jana Pawła II jest wielopostaciowym przejawem „kultury śmierci”, by następnie dokonać proklamacji „kultury życia” W takiej konfrontacji wydobyty zostaje ostatecznie jej główny bohater - człowiek.

1. PAPIESKA ANALIZA „KULTURY ŚMIERCI”

Cały niemal pierwszy rozdział encykliki o wartości życia jest poświęcony zagadnieniu kultury śmierci. Ojciec św. rozpoczyna akt demaskacji zjawiska w charakterystyczny dla siebie sposób, niejako fenomenologicznie

¹ Por. Jan Paweł II. Encyklika „Veritatis splendor” (...) o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła. W: Encykliki Ojca świętego Jana Pawła II. Kraków 1996 s. 704-838; Tenże. Encyklika „Evangelium vitae” (...) o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego. W: Encykliki s. 839 - 987.

odslaniając warstwy i przejawy faktu. Rozpoczyna od sfery mentalności, by ostatecznie dojść do działań bardzo konkretnych i przeliczalnych statystycznie.

Tak więc pierwszym spośród przejawów kultury śmierci jest antykoncepcja. Główne zło moralne tego zjawiska, którego ocena od czasów encykliki „*Humane vitae*” Pawła VI budzi wiele kontrowersji - także wewnątrz samego Kościoła katolickiego, wyraża się w tym, że rozrywa ona prokreację od zjednoczenia małżeńskiego. Nadto, co wyraźnie wskazuje Papież, antykoncepcja uniemożliwia akt stwórczy Boga, skoro „w biologię rodzenia wpisana jest genealogia osoby” (EV). Tworzy wreszcie pewien styl myślenia antynatalistycznego, które ułatwia później podejmowanie decyzji o czynach wspierających zło aborcji. Innym przejawem kultury śmierci, także współcześnie kontrowersyjnym, jest sztuczne zapłodnienie *in vitro*. Działanie to także rozrywa (oddziela) prokreację od całej struktury aktu małżeńskiego, co sprawia, że człowiek w momencie zaistnienia zostaje poddany manipulacji technicznej. Papież wskazuje, że spektakularnym wymiarem zła tej techniki - sztucznej prokreacji jest eliminacja embrionów nadliczbowych. Niezależnie jednak od rozwoju techniki, która może zapobiegać temu zniszczeniu, w mocy pozostaje argument deontologiczny związany ze strukturą samego czynu - w tym wypadku destrukcją istoty aktu małżeńskiego.

W zakresie ambiwalentnych moralnie praktyk, jakimi są czynności włączone w zakres diagnostyki prenatalnej, Jan Paweł II odslania, jak niektóre z tych zabiegów w wielu przypadkach służą „wyrokowaniu” o istnieniu sprawnych i rokujących nadzieję zdrowia istnień ludzkich bądź eliminacji zdefektowanych płodów (ludzkich). W ten sposób diagnostyka sprzeniewierza się samej sobie, stając się narzędziem nie dla terapii lecz dla eliminacji życia. Podobnie ambiwalentny charakter w kontekście omawianej kultury śmierci może mieć problematyka transplantacyjna. Obok wspartych na zasadzie solidarności z człowiekiem potrzebującym racji promujących transplantację, Jan Paweł II wskazuje na istotne zagrożenie tej praktyki medycznej, która wiąże się z ryzykiem utylizacji płodów ludzkich dla leczenia niektórych schorzeń typu choroby Parkinsona.

Jan Paweł II demaskując kulturę śmierci z całą stanowczością i jednoznacznością potępia odrażające zło aborcji i eutanazji. Wielkość zła moralnego wyrasta z faktu, że pierwszy z tych aktów jest zabójstwem niewinnej istoty ludzkiej a drugi - eliminacją życia ludzkiego w momencie, gdy zostaje ono uznane za niepotrzebne, nieużyteczne.

Wskazując na sferę zjawiskową, ową najbardziej zewnętrzną warstwę rzeczywistości „kultury śmierci” Jan Paweł II podkreśla to, co znajduje się u podstaw owych przejawów (sfery zjawiskowej) a mianowicie na mechanizm legalizacji. To właśnie sfera prawa stwarza sytuację, w której człowiek wierzy, że to, co jest dozwolone przez prawo, jest moralnie dopuszczalne. Jest to

wszakże de facto deprawacja zarówno prawa jak i faktu moralności, a ostatecznie jest to destrukcja podmiotu prawa i moralności czyli samego człowieka. W skali społecznej ta właśnie legalizacja (np. eutanazji czy aborcji) staje się ewidentnym przykładem totalitaryzmu. Papież stwierdza, że nawet w systemie demokratycznym demokracja przeobraża się w totalitaryzm, w którym mocą prawa jedna część społeczeństwa wyrokuje definitywnie o prawie do życia innej części.

Jeszcze głębiej niż sfera legalizacji pojawia się w papieskiej analizie zagadnienie mechanizmu mentalnościowego. Określa go styl myślenia „antysolidarystyczny”, w którym drugiego człowieka nie postrzega się jako brata, ale jako przedmiot użyteczny bądź nieużyteczny. W pierwszym przypadku pozwala mu się istnieć, roszcząc sobie zarazem pretensje do korzyści z tytułu tego istnienia (jest to jednak depodmiotyzacja człowieka jako osoby), w drugim natomiast - prawa do istnienia się nie przyznaje. To właśnie w tej sferze pojawia się tak bardzo istotny element, jakim jest zafałszowanie relacji prawdy i wolności. Oto bowiem wskazane przykłady z zakresu medycyny i genetyki odślaniają przedziwną prawidłowość. Grupa ludzi rezygnuje z prawdy o podmiotowości każdego człowieka i przypisuje sobie, mocą absolutystycznie pojmowanej wolności, prawo do decydowania o życiu drugiego. Jakaś swoistą syntezą (choć wysoce zwulgaryzowaną) jest hasło wypowiedziane w czasie dyskusji przez protagonistki aborcji: „mój brzuch jest moją własnością” Trzeba zarazem dostrzec, że w sferze tak zafałszowanej relacji prawdy i wolności dokonuje się zarazem proklamacja skrajnego indywidualizmu.

Jan Paweł II w encyklice „*Evangelium vitae*”, poza sferą antropologii filozoficznej i etyki wskazuje, że u samej głębi tych mechanizmów jest ostatecznie i definitywnie „nie uznawanie Boga jako Boga”, jak również „osłabienie wrażliwości na Boga i wrażliwości na człowieka” Niezwykle charakterystyczną wydaje się tutaj owa koniunkcja - ateizmu i ahumanizmu²

Ostatecznie więc kultura śmierci okazuje się być zakorzenioną w mentalności człowieka opartej na błędnym rozumieniu wolności (na kryzysie wolności) oraz na ateizmie. Istnieje zresztą specyficzna i czytelna relacja tych fundamentów podstaw sprzeciwu wobec życia. Wolność zabsolutyzowana (czyli oderwana od Boga Absolutu) prowadzi do instrumentalizacji drugiego człowieka, a przez to radykalnie sprzeciwia się prawdzie jego bytu, prawdzie

² Warto w tym miejscu tytułem swoistej ilustracji przywołać przykład dra Bernarda Nathansona. Charakterystyczny w jego biografii jest najpierw moment do reorientacji życia, który sam zainteresowany ocenia jako naznaczony wychowaniem de facto ateistycznym, ośmieszaniem religii, lub co najmniej silnym agnostycyzmem. Zrodziło to swoiste podejście do zagadnień profesjonalnych na sposób wyłączający kwestie metafizyczne czy teologiczne (w praktyce była to eliminacja pytania o przedmiot działań aborcyjnych, czy ten przedmiot nie jest przypadkiem podmiotem?).

osoby, jej godności, podmiotowości i transcendencji. Tak więc wolność, inspirowana negacją Boga, staje się oderwana od prawdy i wymierzona przeciw człowiekowi.

Ta właśnie sfera demaskacji kultury śmierci musi prowokować do szczególnej refleksji. Przecież pojęcia takie jak: „wolność”, „człowiek”, „prawa człowieka”, „godność” mają szczególne prawo obywatelstwa we współczesnej kulturze. Wielokrotnie Jan Paweł II wskazywał, że obok deklaracyjnych wartości, istnieje ich praktyczna negacja. Stwarza to faktyczne zakłamanie rzeczywistości, w której żyje człowiek. U podstaw tego stanu rzeczy leży dogłębny kryzys kulturowy. W swoim głośnym wywiadzie Jan Paweł II stwierdza: „Nikt nie może zaprzeczyć, że epoka ta jest czasem wielkiego kryzysu, a jest to na pierwszym miejscu <kryzys prawdy>. Kryzys prawdy - to znaczy naprzód kryzys pojęć. Czy bowiem pojęcia takie jak <miłość>, <wolność>, <dar bezinteresowny>, a nawet samo pojęcie <osoby> i w związku z tym także <prawa osoby> - czy pojęcia takie istotnie znaczą to, co wyrażają? Dlatego tak ważną stała się dla Kościoła i świata - zwłaszcza na zachodzie Encyklika o <blasku prawdy> (*Veritatis splendor*). Jeżeli prawda o wolności, o komunii osób w małżeństwie i rodzinie odzyska swój blask, wówczas cywilizacja miłości może się urzeczywistniać i będzie można skutecznie mówić - wraz z Soborem - o <popieraniu godności małżeństwa i rodziny> [KDK 47]”

W świetle owego kryzysu można powiedzieć, że podstawowym problemem podjętym przez Ojca św. w analizie zjawisk kulturowych jest zagadnienie „agnostycyzmu nieautentycznego”, który dotyczy zarówno teologii jak i antropologii. Oznacza to, że Papież wskazuje z troską na szeroką postawę kulturową dzisiejszego świata, jaką jest wyrażanie „nie wiem” wobec istnienia Boga, Jego osobowości, transcendencji i Opatrzności³. Owo „nie wiem” nie jest wszakże autentyczne, jest fałszywe i wypływa z zakłamanej świadomości lub ze świadomości, która pragnie okłamać, bądź wprowadzić w błąd, odbiorcę w procesie komunikacji.

Współczesny agnostycyzm, zarówno w wersji teologicznej jak i antropologicznej, charakteryzuje się zakłamaniem i fałszywą świadomością. „Nie mówi w sposób odpowiedzialny: <nie wiem, kim jest człowiek>, ten kto praktycznie w ogóle nie liczy się z tym, że być może człowiek jest stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo oraz że być może przeznaczenie człowieka przekracza nasze życie obecne, życie doczesne. Nie mówi prawdy ktoś taki, kto powiada: <nie wiem, kim jest człowiek> - i jednocześnie walczy o zwycięstwo moralnego relatywizmu zarówno w społecznej świadomości jak w państwowym prawodawstwie, dopuszcza poddanie życia ludzkiego jakimś

³ Por. J. Salij. Co się dzieje z naszą cywilizacją? Na marginesie encykliki „*Evangelium vitae*” „Znak” 48: 1996 nr 1 s. 75.

rachunkom utylitarnym, zabiega o możliwie gruntowne wyrzucenie religii z życia publicznego”⁴

2. ANTROPOLOGICZNE PODSTAWY KULTURY ŚMIERCI

Konflikt kultury śmierci i kultury życia to konflikt iluzorycznej i groźnej (z racji anarchii) wolności (ujmowanej jako negacja Boga) - z jednej strony a prawdy o człowieku - z drugiej strony. To zarazem pogłębiający się konflikt dwóch koncepcji antropologicznych i dwóch kultur, co zresztą nie dziwi, gdyż jest wyraźną konsekwencją relacji antropologii do kultury, skoro przyjmujemy, że ta ostanía jest podstawowym sposobem bytowania człowieka na ziemi.

W kulturze śmierci człowiek jawi się jako kreator rzeczywistości. Podejmuje projekt stworzenia samego siebie wedle miary własnej wizji wolności i nakreślonych przez siebie granic. W tym projekcie zwraca uwagę kreacja norm decydujących (rozstrzygających) o życiu drugiego. Kim jednak jest ten drugi? Czy przedmiotem? Jeśli on jest przedmiotem, o którego przydatności arbitralnie się rozstrzyga to kim jestem ja? Pojawia się tutaj, a może powinna się pojawić wątpliwość, czy moje istnienie nie zależy także od arbitralnego osądu kogoś lub czegoś?

Warto zauważyć, że w nawet tak pozornie odległym od kultury śmierci zjawisku jak zagadnienie sztucznej prokreacji ten model czy też projekt wolności staje się autodestrukcją człowieka. Kard. Ratzinger wskazuje w jednym ze swoich artykułów na dogłębne, kulturowe zakorzenienie idei reprodukcji człowieka wypierającej tradycyjny akt zrodzenia, który jednak jest więcej niż tylko aktem biologicznym. Takie idee można odnaleźć w kabalistyce żydowskiej i związanej z nią koncepcji Golema. Jest on efektem odpowiedniego złożenia stosownej kombinacji liter, swoistego szyfru życia. W pradawnym opisie (Księga Jezira z ok. 500 r. po Chr.) zawarta jest zdumiewająca rzecz: wyprodukowany Golem zmienia w napisie, w słowie *emeth* (prawda) jedną literę *aleph*. W efekcie otrzymuje zamiast napisu - „Bóg Jahwe jest prawdą” - nową wersję - „Bóg umarł” Nowy człowiek, *homunculus*, a właściwie jego twórca stają się posiadaczami mocy, którą zastępują Boga⁵ Właśnie w tym momencie pojawia się pełne powagi i odpowiedzialności pytanie: „czy nowi władcy, którzy znaleźli klucz języka stworzenia i mogą sami zestawić jego elementy, będą pamiętali, że

⁴ Tamże s. 75-76.

⁵ Por. J. Ratzinger. Człowiek między reprodukcją a stworzeniem. Kosmos i człowiek. Kolekcja Communio 4. Poznań-Warszawa 1989 s. 291.

ich działanie jest możliwe dlatego, ponieważ już istnieją liczby i litery, których informacje potrafią łączyć”⁶

Powyższe rozważania i fakty rodzą bardzo istotne pytanie o odpowiedzialne kryteria działania ludzkiego. Nietrudno dostrzec, że lansowanym niemal powszechnie dzisiaj kryterium jest *użyteczność*. Można poszukiwać genezy utilitaryzmu⁷, warto jednak zwrócić uwagę na sedno jego systemu. Od początku, „miarą użyteczności był dla Benthama stopień, w jakim przyczyniają się one [dobra - PB] do większego szczęścia możliwie największej ilości istot ludzkich czy członków społeczeństwa”⁸ U podstaw systemu Benthama znajdował się, co warto zauważyć, hedonizm psychologiczny czyli przekonanie, że z natury każdy człowiek dąży do osiągnięcia przyjemności i zarazem uniknięcia przykrości⁹ Filozofa interesowało jedynie popularne rozumienie obydwu kluczowych pojęć nie wychodzące poza znaczenie potoczne: „*Przykrość i przyjemność* to, co każdy jako takie odczuwa”¹⁰ Zasada użyteczności lub zasada największego szczęścia jest to „zasada ustanawiająca największe szczęście tych wszystkich, których interes mamy na względzie, jako słuszny i odpowiedni, a nawet jedynie słuszny, odpowiedni i powszechnie pożądaný cel ludzkiej działalności”¹¹

Tak więc czyny są słuszne w mierze, w jakiej prowadzą do zwiększenia ogólnej sumy przyjemności strony, której interes wchodzi w rachubę. Stąd też podmiot moralny, by mógł rozstrzygnąć, czy dany czyn jest słuszny czy niesłuszny - musi oszacować rozmiar i wzajemną proporcję przyjemności lub przykrości przypuszczalnie powodowanych przez dany czyn. Właśnie w tym

⁶ Tamże s. 291.

⁷ Już Richard Cumberland (koniec XVIII w.) dał koncepcję (jednak nie samą nazwę) utilitaryzmu uniwersalistycznego. Filozof ten w dziele „O prawach natury” określa właściwie klasyczne sformułowanie metody charakterystycznej dla utilitaryzmu, a także formułuje pryncypialną zasadę. Jest nią reguła największego szczęścia dla jak największej liczby osób. Por. R. Cumberland. *A Treatise of the Laws of Natura*. W: *Classical Moralists*. Oxford 1897 s. 248. Najważniejszym dla rodowodu utilitaryzmu pozostaje jednak bezsprzecznie nazwisko Jeremy Benthama (1748-1832). Jakkolwiek sam myśliciel urodził się 1748 r., ale wpływ jego poglądów dał się zauważyć istotnie w XIX w. Poglądy Benthama nie są jednoznaczne. Dotyczy to choćby względnej dowolności definiowania dobra i słuszności. Niezależnie od tego, bezsprzecznie pewnym jest, że naczelną propozycją Benthama jest ocena przyjemnych lub przykrych konsekwencji danego czynu jako jedynie racjonalnego i niesprzecznego kryterium służącego jako wskazówka w ocenie działań. Por. A. Macintyre. *Krótką historia etyki*. Warszawa 1995 s. 293-294.

⁸ F. Copleston. *Historia filozofii*. T. 8. Warszawa 1989 s. 10.

⁹ Wspierała go zarazem wyraźna awersja do uznania (a nawet określenia możliwości zbudowania) jakiegokolwiek metafizycznej teorii moralności. Stąd Bentham z równą awersją odnosił się do rewolucyjnej doktryny praw człowieka lansowanych przez rewolucje amerykańską czy francuską, jak i do tradycyjnej doktryny o niezbywalnych prawach naturalnych (nazywał ją „nonsensem na szczudłach”). Por. A. Macintyre. *Krótką s. 294-295*.

¹⁰ J. Bentham. *Theory of Legislation*. London 1896 s. 3.

¹¹ Tenże. *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*. Warszawa 1958 s. 17 przyp. 1.

miejscu pojawia się niezwykle istotna dla myślenia utylitarystycznego Benthama konieczność rachunku szczęśliwościowego. Wymieniane elementy rachunku są właściwie zbieżne z rachunkiem Epikura, z jedną wszakże bezsprzeczną nowością – dodaniem siódmego czynnika uwzględniającego podmiot społeczny – jest nim zasięg czyli ilość ludzi doznających danej przyjemności lub przykrości.

Jeśli uwzględnić założenie, że interes społeczny jest to ogólna suma prywatnych interesów jednostek, to stąd wynika wniosek o nieuchronnym pomnażaniu dobra wspólnego, o ile tylko pomnaża się osobiste szczęście jednostek. Jednak brak jest gwarancji, że indywidua będą dążyć do swego szczęścia w sposób racjonalny i bezkolizyjny w stosunku do innych dążeń. Stąd też wynika postulat harmonizacji interesów z uwagi na powszechne dobro. Przy takim postulacie czynnikiem harmonizującym miałyby być rząd i prawodawstwo. Zabezpieczeniem przed taką deformacją dążeń wydaje się być demokracja (to właśnie jedynie zadecydowało o akceptacji tego systemu przez Benthama). Warto w tym miejscu zauważyć, że w taki sposób, pod głosowanie demokracji, podaje się wszystko, dosłownie wszystko – traktując całość ludzkich spraw wraz z samym człowiekiem, jako element bilansu i kalkulacji. To właśnie w tym fakcie należy dostrzec straszliwe ryzyko, które demaskuje z całą ostrością Jan Paweł II – ryzyko przeobrażenia się demokracji w totalitaryzm!

Trzeba jednocześnie dostrzec, że niezależnie od realizacji takiego procesu – „wygłosowywane” wartości mają charakter minimalny – społeczeństwo określa bowiem to, co mu służy, co wszyscy mogą zaakceptować. Swoistą ilustracją takiego stanu rzeczy może być doskonały wiersz Arthura Hugh Clougha (1819-1861):

„Twym Bogiem będzie jeden Bóg,
oszczędniej to niż bogów dwóch.
Żadnych obrazów nie darz czią,
Prócz tych, co na monecie lśnią.
Przeklinać nigdy się nie godzi,
Wrogowi wszak to nie zaszkodzi.
W niedzielę pośpiesz do kościoła:
Szacunek wszystkich zdobyć zdołasz.
Czcij swych rodziców i przełożonych,
A wynagrodzą ci trud poniesiony.
Nie będziesz bliźnich swych zabijać,
Lecz nikt nie każe ci ich utrzymywać.
Nie będziesz także cudzołożyć,
To rzadko daje jakąś korzyść.
Nie będziesz kradł, to próżna praca,

Oszustwo bardziej się popłaca.

Nie będziesz kłamać, kłamstwo przecież

Na własnych skrzydłach może lecieć.

Cudzego nie požądaj, lecz od lat

Walkę o zysk uznaje świat”¹²

Ostatecznie zatem u podstaw etyczno-antropologicznych kultury śmierci znajduje się indywidualistyczna wizja człowieka kreatora rzeczywistości i autokreatora. Jest to wizja człowieka wyzwolonego od Boga, który w ramach projektu autokreacji postuluje też program autosoteriologii. Iluzoryczność takiego projektu jest jednocześnie radykalnym zagrożeniem samego człowieka, jego kultury i życia społecznego. Stąd też, w swoim zatroskaniu o człowieka, który jest „podstawową drogą Kościoła”, Jan Paweł II proklamuje kulturę życia. W jej centrum pojawia się człowiek w swojej prawdzie bytu istnienia. O takiej istocie mówią słowa starożytnego pisarza: Chwałą Boga jest człowiek żyjący” (Ireneusz z Lyonu).

3. KONIECZNOŚĆ SPOJRZENIA NA CZŁOWIEKA PRZEZ PRYZMAT BOGA

Istota posługi papieża Wojtyły, który w swoim programowym orędziu wezwał świat do otwarcia się na Chrystusa, Odkupiciela człowieka, daje się sprowadzić w zakresie styku antropologii i teologii do tezy: to kim jest Bóg, pozwala zrozumieć, kim jest człowiek. Kard. Ratzinger, w czasie prezentacji książki - wywiadu Jana Pawła II „Przekroczyć próg nadziei” - stwierdził: „Bóg nie jest dla niego tylko problemem myślenia ale fundamentem życia, [...] rzeczywistością, która wyprzedza i utwierdza każdą myśl. Wiara tego Papieża w Boga bez wątpienia znalazła swój najistotniejszy wyraz w programowym wołaniu, które w dniu rozpoczęcia Jego posługi usłyszeli ludzie zebrani na Placu Świętego Piotra i na całym świecie: <Nie lękajcie się!> W zdaniu tym zawarta jest synteza znaczenia, jakie Bóg ma dla człowieka co jednocześnie oznacza wierzyć w Boga.[...] W przeszłości krytycy religii wysunęli tezę, że Boga i bóstwa stworzył strach. Dzisiaj przekonujemy się, że jest odwrotnie; eliminacja Boga zrodziła strach, który czyha na dnię współczesnej egzystencji. Człowiek lęka się dzisiaj, że Bóg może istnieć naprawdę i że jest groźny. Boi się samego siebie i straszliwych możliwości, jakie nosi w sobie. Boi się mrocznego i nieprzewidywalnego wymiaru świata, którego nie przypisuje już

¹² A. H. Clough. Najnowszy Dekalog. Cyt. za: V J. Bourke. Historia etyki. Krupski i S-ka 1994 s. 191.

racji miłości, lecz grze przypadku i zwycięstwu silniejszego”

Teologiczne spojrzenie na człowieka wskazuje najpierw, że akceptacja prawdy nie jest ograniczeniem kreatywności (jako relatywnej względem Boga i innej od Jego absolutnej kreatywności). Jest wręcz przeciwnie - kreatywność boga, życie boga - dokonuje się w rytmie „otrzymywania samego siebie przez pośrednictwo drugiego, istnienie z czystego daru, posłuszeństwo prawdzie, którą jest obecność drugiego”¹³ Perspektywa trynitarna i chrystocentryczna pozwala stwierdzić, że „Bóg chrześcijan nie jest absolutną i arbitralną wolnością. Bóg chrześcijan jest miłością, a zanim staje się nią w stosunku do człowieka, jest nią już w sobie samym, w relacji osób Boskiej Trójcy”¹⁴

To właśnie ze źródła teologicznego wywodzi się refleksja antropologiczna Jana Pawła II (etyka), wzbogacającego tomizm fenomenologią. Jej autor, jak zauważył ks. prof. Styczeń, objawia człowieka w oknie czynu zbawczego Boga, tak jak wcześniej, w twórczości etycznej, Karol Wojtyła, objawiał osobę w oknie jej czynu. Antropologia teologiczna jest więc naturalnym przedłużeniem myśli filozoficznej. A w takim razie - Chrystus jako człowiek jest szansą dla każdego stania się w pełni sobą. Bóg, objawiając siebie w Chrystusie - objawia zarazem prawdę o człowieku.

Papież, Pierwszy Teolog Kościoła, tworzy swój personalizm w oparciu o tajemnicę Boga. To chyba właśnie stąd pierwsze encykliki (z małą przerwą) stanowią wielką triadę trynitarną i teologiczną¹⁵

W świetle tajemnicy Boga prawo istnienia osobowego oznacza zarazem prawo wolności. Można więc powiedzieć, że prawda istnienia wyraża się poprzez wolność w oparciu o afirmację (miłość) drugiego człowieka. W takim kontekście - dar drugiego - stanowi nie tyle subiektywność jako ograniczenie, jak chce tego liberalizm i egzystencjalizm Sartre'a, lecz otwarcie się na rzeczywistość zewnętrzną, wyzwolenie jej kreatywności.

Jeden z najwybitniejszych znawców myśli papieskiej stwierdza: „człowiek jest twórczy, o ile obejmuje troską drugiego człowieka, byt w ogóle, a także siebie samego. Objąć troską, oznacza wyjść poza to, co faktyczne, jednocześnie przyjmując i respektując rzeczywistość”¹⁶

Właśnie owo respektowanie rzeczywistości, właściwie pojmowanie prawdy istnienia, to dzisiaj kluczowy problem w myśli papieskiej, która jest wyrazem wierności prawdzie, i przeciwieństwem wobec oponentów, którzy hołdują duchowi czasu. Jan Paweł II postuluje w miejsce iluzorycznej

¹³ R. Buttiglione. Ku antropologii s. 37.

¹⁴ Tamże s. 37.

¹⁵ Por. Jan Paweł II. Encyklika „Redemptor hominis” W: Encykliki s. 7-76; Encyklika „Dives in misericordia” (...) o Bożym miłosierdziu. W: Encykliki s. 77-139; Encyklika „Dominum et vivificantem” (...) o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata. W: Encykliki s. 253 - 351.

¹⁶ R. Buttiglione. Ku antropologii s. 37.

i ostatecznie destrukcyjnej autokreacji samozależność poprzez samouzależnienie się od prawdy, autodeterminację.

Nie trzeba dowodzić, że człowiek jako (tak uwarunkowana) samotroska o samospełnienie staje nieustannie wobec problemu prawdy. Łatwo więc można dostrzec, że obiektem szczególnej afirmacji prawdy (szczególnie uprzywilejowanym) jest prawda o osobie. Jest znana z własnego doświadczenia, czyli doświadczenia siebie „z bezpośredniego obcowania poznawczego ze swym «ja»” Takie doświadczenie winno być traktowane jako doświadczenie osoby jako podmiotu i przedmiotu tego doświadczenia (ten, kto doświadcza i ten, kogo doświadcza; ten, kto kieruje i ten, kim kieruje). Zatem wbrew indywidualistom i indywidualizmom, trzeba konsekwentnie zauważyć, że w świetle tego doświadczenia inni ludzie to nie «nie-ja» lecz «inne ja»: „«Ty» staje wobec «ja» jako prawdziwe i pełne «drugie» «ja», o którym podobnie jak o moim «ja» stanowi nie tylko samo-świadomość, ale nade wszystko samo-posiadanie i samo-panowanie. W tej podmiotowej strukturze «ty» jako «drugie» «ja» reprezentuje własną transcendencję i własną dążność do samospełnienia”¹⁷

Tak więc propozycja Jana Pawła II w odniesieniu do antropologii jest kwestią zrozumienia człowieka poprzez klucz miłości a nie indywidualistycznej wolności, co rodzi istotę kreślonego przez Papieża sporu indywidualizmu z personalizmem. Przyczynę tego sporu przedstawił Ojciec św. w swoim Liście do Rodzin. Słowa tam zawarte wydają się odsłaniać samo sedno „walki” o człowieka dzisiaj. Z jednej strony widoczne są dążenia by uznać bezwzględnie priorytet wolności jednostki (czego efektem późniejszym jest traktowanie innych użytecznościowo). Po drugiej jawi się wizja człowieka respektującego bezwzględny prymat miłości - daru i afirmacji. „Indywidualizm oznacza takie użycie wolności, w którym podmiot czyni to, co sam chce. On sam też <ustanawia prawdę> tego, co chce. Nie przyjmuje, aby ktoś <chciał>, wymagał od niego w imię obiektywnej prawdy. Nie chce drugiemu <dawać>, stawać się darem <bezinteresownym> w prawdzie. Indywidualizm pozostaje egocentryczny i egoistyczny. Antyteza pomiędzy nim a personalizmem rodzi się nie tyle na gruncie teorii, ile na gruncie <etosu>. <Etos> personalizmu jest altruistyczny. W jego zasięgu osoba nie tylko zdolna jest stawać się darem dla drugich, ale co więcej - znajduje w tym radość. Jest to ta radość, o jakiej mówi Chrystus (por. J 15,11; 16,20.22)”¹⁸ Przytoczony tekst zdaje się stanowić wskazanie najistotniejszych podstaw utylitaryzmu zdeformowanej wizji człowieka.

Wizja antropologiczna utylitaryzmu godzi się wyłącznie z wymiarem

¹⁷ K. Wojtyła. Osoba: podmiot s. 28.

¹⁸ LdR 14.

jednostkowym człowieka. Jeśli w wymiarze tym, konsekwentnie dowartościowana zostaje wolność - rozumiana w sposób absolutny, radykalny, skrajny - wówczas jedyną drogą regulacji życia społecznego, także w zakresie norm etycznych, staje się konsens społeczny. Ustalane taką drogą normy są jednak bezwzględnie i zawsze normami minimalistycznymi. Nie może zatem dziwić, że w tak osiąganym kompromisie życia społecznego funkcjonują normy respektujące wolność silniejszych - kosztem życia słabszych. Nie sposób także pominąć w tym miejscu nie tylko samego faktu programowej wręcz redukcji antropologicznej, ale zauważyć, że ta redukcja nieuchronnie wiąże się z pewnym kryzysem kulturowym, który odrzuca fundamentalne wartości chrześcijańskie, a nade wszystko fakt istnienia żywego, obecnego w historii i działającego mocą miłości Boga Ewangelii, Boga chrześcijan i Boga Kościoła.

Personalizm natomiast wskazuje na prawdę o osobie, która jest dana w doświadczeniu własnego «ja». Jest ona zarazem prawdą o każdej osobie jako osobie, a odkrycie tej prawdy jest odkryciem godności i powinności afirmowania osoby dla niej samej: „[...] uwzględniając, że w układzie tym «ja» jest podmiotem działań przedmiotowo skierowanych na «ty», i vice versa, możemy więc określić zasadniczy wymiar wspólnoty między-osobowej. Ów wymiar jest zarazem faktem i postulatem, posiada znaczenie metafizyczne i normatywne (etyczne) [...]. Wymiar ów sprowadza się do traktowania, tzn. także do aktualnego przeżywania «drugiego jak siebie samego». Bierzemy to sformułowanie z Ewangelii, cała zaś analiza odsyła do tego, co w ostatnich rozdziałach *Osoby i czynu* powiedziano na temat znaczenia «bliźniego»”¹⁹

Afirmacja osoby «dla niej samej» oznacza niezależność powinności afirmowania od jakiegokolwiek warunku. Inaczej ujmując, jest to powinność afirmowania bezwarunkowa i bezwzględna (kategoryczna). Zarazem sam akt afirmacji - bezinteresowny, nabiera moralnej wartości (godziwości - tylko taki akt godny osoby wg miary jej godności). Jest to akt godny wobec tej osoby, wobec której się go spełnia i wobec tej, która go dokonuje, jest to akt miłości chrześcijańskiej.

Właśnie w miłości zawiera się istota człowieczeństwa. Miłość jawi się przy tym nie tylko jako coś, co się jest winnym osobie z racji jej godności, ale jest ona także rozumiana jako sprawa afirmowania swych własnych sądów powinnościowych moralnych autoimperatywów. Zatem trzeba mówić ostatecznie tutaj o sprawie wierności własnemu sumieniu²⁰

Bez wezwania do miłości nie można zidentyfikować człowieka jako człowieka, a zatem bez spełnienia tego wezwania niemożliwe jest

¹⁹ K. Wojtyła. *Osoba: podmiot* s. 27-28.

²⁰ Por. T. Styczeń. *Miłość* s. 94.

samospełnienie człowieka, uzyskanie przepisanej mu pełni. To właśnie dlatego Jan Paweł II w pierwszej swojej encyklice wyraźnie zaznaczył, że człowiek nie może siebie ani zrozumieć, ani spełnić bez miłości: „człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jeśli mu się nie objawi miłość” (RH 10).

Podobną myśl zawarł w najbardziej syntetycznym programie kultury życia, zaprezentowanym w encyklice o życiu: „Ewangelia miłości Boga do człowieka, Ewangelia godności osoby ludzkiej, Ewangelia życia stanowią jedną i niepodzielną Ewangelię” (EV 2). Można by sparafrazować te dwa teksty, iż nie sposób zrozumieć sensu i wartości ludzkiego życia, nie sposób go spełnić, jeśli w tym życiu nie spotka się miłości Boga do człowieka.

Bezwzględne i pełne zaufania «tak» dla miłości stanowi niewątpliwie szansę samospełnienia osoby ludzkiej. Analogicznie, «nie» dla miłości staje się uwłaczeniem godności adresata i własnej. Jakakolwiek próba naprawy takiej decyzji jest jedynie łagodzeniem jej skutków - nie może być natomiast uchynieniem faktu podjęcia tej decyzji. Tę prawidłowość odsłania w całej dramaturgii doświadczenie winy²¹ W sytuacjach ekstremalnie wielkiego przeżywania winy człowiek uświadamia sobie, że jedynym wybawieniem mogłaby być śmierć - o ile jest śmiercią totalną, sięgającą samych głębin ludzkiego podmiotu osobowego. Jednakże od czasów Platona tkwi w człowieku niepokój, że śmierć fizyczna nie dotyka jednak głębin osobowego istnienia człowieka²²

Można zatem i trzeba konkludować, iż sens życia człowieka w samospełnieniu jest możliwym jedynie poprzez odpowiedź pozytywną na wezwanie do miłości. Kwestia «miłować albo nie miłować» jest tożsamą z zagadnieniem «być albo nie być»²³ Jednak, mocą zupełnie naturalnego odruchu, rodzi się wątpliwość, czy istnieje miłość na tyle mocna i na tyle miłość, by naprawiając nie-miłość nie zadać gwałtu wolności? Podejmuje tę kwestię sam Ojciec św.: „A nade wszystko jest ona większa od grzechu, od słabości, od «marności stworzenia», potężniejsza od śmierci - stale gotowa dźwigać, przebaczać, stale gotowa wychodzić na spotkanie marnotrawnego dziecka, stale szukająca «objawienia synów Bożych», którzy są wezwani do chwały. To objawienie miłości nazywa się również miłosierdziem. To objawienie miłości i miłosierdzia ma w dziejach człowieka jedną postać i jedno imię. Nazywa się: Jezus Chrystus” (RH 9).

²¹ Por. M. Buber. Wina i poczucie winy. „Znak” 19: 1967 nr 1 s. 3-26.

²² „[...] gdziekolwiek dotknęła,

T ł o - nie istotę, co na t ł e - rozdarłszy,

Prócz chwili, w której wzięła - nic nie wzięła:

- Człek - od niej starszy!” C. K. Norwid. Śmierć. Vademecum.

²³ Warto znowu odwołać się do przypadku - znaku Nathansona. W tej biografii czytelną stają się wielorakie działania na rzecz miłości odkupiającej poprzednie czyny, ale w sposób dramatyczny przychodzi świadomość, iż są one bezskuteczne. Nie dają i nie mogą dać zaspokojenia sumienia. Potrzebne jest osobowe spotkanie z Odkupicielem człowieka.