

JÓZEF WRÓBEL SCJ

Lublin–Stadniki

## TEOLOGICZNE PODSTAWY MORALNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W UJĘCIU ENCYKLIKI *VERITATIS SPLENDOR*

Pierwsze wrażenia, jakie wyzwoliła encyklika Jana Pawła II *Veritatis splendor* zostały powszechnie zawarte w stwierdzeniu, że jest to dokument trudny. To spontanicznie narzucające się doświadczenie intelektualne nie wywołują tylko same treści i pojęcia, jakie napotykają na kolejnych stronach tego dokumentu czytelnicy nie parający się zawodowo etyką czy teologią moralną. To doświadczenie nie wynika tylko z trudnych do uchwycenia koncepcji stanowiących przedmiot żywych dyskusji prowadzonych przez współczesnych teologów, którzy sprowokowali Papieża do zabrania głosu w tak znaczący sposób. Trudny do prostego i syntetycznego uchwycenia jest również sam zasięg zawartych tam treści. Nie sposób bowiem zamknąć przesłania tej encykliki w krótkim stwierdzeniu, że stanowi ona po prostu wykładnię nauczania Kościoła na temat moralności chrześcijańskiej. Mimo jednoznacznie sformułowanego adresu tego dokumentu – do Biskupów – trudno też sądzić, że traktuje on tylko i wyłącznie o kwestiach dotyczących Kościoła i katolików. Niewątpliwie, takie zaadresowanie encykliki wskazuje jednoznacznie, iż właśnie Pasterzom Kościoła pragnie Papież powierzyć zawarte w niej treści, postulaty i wskazania. Problemy, które zostają tutaj poruszone, dotyczą bowiem przede wszystkim samego Kościoła i przeżywanych przez niego trudności. Napisano na ten temat już bardzo wiele i nie trzeba tych stwierdzeń powielać w nieskończoność ani ich udowadniać. Wydaje się jednak, że encyklika *Veritatis splendor* traktuje o trudnych sprawach Kościoła, ale nie w oderwaniu od bolesnych problemów współczesnego świata. Stąd Papież zdaje się łączyć te dwa wątki razem ze sobą. Dokument ten, jako wkomponowany w inne oficjalne wypowiedzi Papieża Polaka, może być również odczytany jako wyraz Jego zatroskania, w typowy dla Niego sposób, o losy człowieka i świata, który w sposób coraz bardziej uparty wciska się w ślepy zaułek cywilizacyjnego kryzysu grożącego wielką, ogólnoludzką katastrofą. Podczas gdy można by było ułożyć w długie szpalty przejawy tegoż kryzysu

polaryzującego się w jedną całość określaną dziś powszechnie pojęciem „cywilizacji śmierci”, to bezsprzecznie u podstaw tego zagubienia się ludzkości stoi całkowite zdewaluowanie wartości etycznych pogłębione kryzysem życia wiary. W tym właśnie kontekście lokuje encyklikę Kard. Józef Ratzinger stwierdzając, iż Papież był zobowiązany racjami wprost o znaczeniu historycznym, gdyż właśnie na chrześcijanach ciąży obowiązek strzeżenia oraz bronięcia patrimonium autentycznych wartości ogólnoludzkich, które należą do chrześcijańskiego depozytu. Stąd też w przekonaniu Kardynała Prefekta ostatnia encyklika Jana Pawła II jawi się nie tylko jako kolejna afirmacja wiary w Jezusa Chrystusa i płynącej z niej zobowiązań moralnych, ale również jako wkład Kościoła w dobro całej ludzkości<sup>1</sup>. Opinia ta znajduje swoją bezpośrednią afirmację w encyklice, gdzie Papież podkreśla, iż Kościół ma „obowiązek badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii, tak aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie” (VS 2). Jeżeli Kościół jest w stanie wypełnić tak doniosłe posłannictwo to nie dlatego, że opiera się na własnej mądrości życiowej czy też historycznie podbudowanym doświadczeniu, ale dlatego, że ma udział w tej prawdzie, którą jest sam Jezus Chrystus, „światłość narodów” i którą zawiera Jego Ewangelia przybliżana człowiekowi przez Ducha Świętego działającego w Kościele i poprzez Kościół. Stąd też, jeżeli Kościół poszukuje właściwych wyrazów otrzymanego w depozycie ideału i tego ideału naucza, to musi to czynić w duchu wierności Chrystusowi i w imię Chrystusa, jedyne Odkupiciela i Wybawiciela człowieka.

## I. Z CHRYSTUSEM I W CHRYSTUSIE

Prawda, jakiej naucza Kościół, nie tylko jako przedmiot wiary, ale i jako zasady postępowania moralnego, ma charakter chrystologiczny i chrystocentryczny zarazem. Encyklika podkreśla w sposób jednoznaczny, iż takie osadzenie podstaw mądrości Kościoła, a przez niego mądrości każdego człowieka, który zechce go słuchać, ma dwojakie uzasadnienie w misterium bosko-ludzkiej natury Jezusa Chrystusa. Przede wszystkim to w Jego obliczu, w tym osobowym «obrazie Boga niewidzialnego» i w «odblasku Jego chwały» jaśnieje światłość Bożego Oblicza i Bożej Prawdy, tak iż On sam – Jezus Chrystus – jest „drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6) oraz On sam jest w stanie tylko udzielić „ostatecznej odpowiedzi na każde pytanie człowieka, zwłaszcza na jego

---

<sup>1</sup> *Modernità atea, religiosità post-moderna*. „Il Regno – Attualità” 1994 nr 721 s. 66.

pytania religijne i moralne” (por. VS 2). Z drugiej strony należy dodać, iż Jezus Chrystus jest w stanie udzielić tej odpowiedzi, gdyż to „On sam jest odpowiedzią”: „tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego”, a to dlatego, że „Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie” (por. VS 2; KDK 22).

Obydwa powyższe odniesienia do Chrystusa emanują bardzo istotnymi wskazaniami również o charakterze teologicznomoralnym. Jezus Chrystus bowiem jako „odblask chwały Ojca” nosi jednocześnie w swoim Człowieczeństwie ową pierwotną doskonałość wpisaną głęboko w naturę człowieka w chwili jego powołania do istnienia w akcie stworzenia. Tak więc ta pierwotna relacja ontologicznego i dialogalnego związania człowieka z Bogiem, zamazana przez grzech pierwszych rodziców, zostaje objawiona w jej pełni w Osobie Jezusa Chrystusa i w Nim, poprzez dzieło Odkupienia, zostaje na nowo udostępniona człowiekowi.

Na marginesie warto w tym miejscu zaznaczyć, że już filozofii greckiej nie była obca myśl, iż człowiek poprzez swoją rozumność i wolność staje się uczestnikiem natury boskiej. Dopiero jednak objawienie Boże urzeczywistniające się w szczytowych momentach historii zbawienia ukazało pełną treść owego, starotestamentalnego zrozumienia człowieka jako stworzonego na „obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1, 26)<sup>2</sup>. To właśnie Jezus Chrystus jako „obraz Boga niewidzialnego” (Kol 1,15) staje przed człowiekiem upadłym i odartym ze swej pierwotnej godności jako jego pierwowzór. W tym znaczeniu Pan Jezus jawi się wobec ludzkości jako „nowy Adam”, który objawia Ojca, ale jednocześnie objawia w całej pierwotnej pełni człowieka i ostateczną prawdę o nim<sup>3</sup>

Stając przed człowiekiem, Chrystus oznacza jednakże coś więcej niż tylko osobowy „model” doskonałości i doskonałej relacji do Ojca. Jawi się On jednocześnie jako osobowy „model” sprawczy, który swoje Synostwo przelewa na człowieka w nieprzemijającym, dokonanym raz na zawsze darze Odkupienia.

Nie sposób wyliczyć tutaj wszystkich konotacji teologicznomoralnych, jakie zawierają w sobie powyższe konstatacje. Jedno w każdym razie jest w tym miejscu istotne: nie tylko w słowach nauczania przekazanego w Ewangeliach,

---

<sup>2</sup> Por. F. F u r g e r. *Einführung in die Moraltheologie*. Darmstadt 1988 s. 39-40.

<sup>3</sup> Por. Commissione Teologica Internazionale. *Teologia – Cristologia – Antropologia*. „La Civiltà Cattolica” 1:1983 s. 50-65; S. F r i g a t o. *Antropologia cristologica e vertità morale*. „Salesianum” 1:1992 s. 99-121, a zvl. s. 117; R. T r e m b l a y. *La primauté immédiate de Jésus le Christ sur l'être des croyants appelés à agir moralement dans le monde*. „Studia Moralia” 23:1985 nr 2 s. 211-232; J. G. Z i e g l e r. «Christus, der neue Adam». *Eine anthropologische integrierte christzentrische Moraltheologie. Die Vision des Vaticanum II. Zum Entwurf einer Gnadenmoral*. „Studia Moralia” 24:1986 nr 1 s. 41-70.

ale wprost w swojej Osobie Jezus Chrystus staje przed człowiekiem jako Dar, z którym z jednej strony jest związane powołanie do pójścia za Nim jako najwyższym wzorem doskonałości, jako ostateczną prawdą i światłem dla moralnego postępowania, a z drugiej strony wezwanie do przyjęcia Go jako Zbawiciela odnawiającego w człowieku ów pierwowzór, którym On sam jest. W tym kontekście staje się oczywiste, że owa biblijna idea moralności chrześcijańskiej wyrażająca się w „naśladowaniu Chrystusa” oznacza zdecydowanie więcej niż tylko „słuchanie Jego nauki i przyjmowanie przykazań” Naśladowanie Chrystusa „oznacza coś bardziej radykalnego: (a mianowicie) przyłgnięcie do osoby samego Jezusa, uczestnictwo w Jego życiu i przeznaczeniu, udział w Jego dobrowolnym i pełnym miłości posłuszeństwie woli Ojca” (VS 19). Stąd też – pisze dalej Ojciec Święty – „pójście za Chrystusem nie jest zewnętrznym naśladowaniem, gdyż dotyka samej głębi wnętrza człowieka. Być uczniem Jezusa znaczy upodobnić się do Niego, który stał się sługą aż do ofiarowania siebie na krzyżu (por. Flp 2, 5-8)” (VS 21). W tych wymiarach Chrystus staje się jednocześnie najpełniejszym wyznacznikiem dobra moralnego; On sam – jak Ojciec – jest osobowym Dobrem, wprost personifikacją dobra<sup>4</sup>.

Dla chrześcijan jest sprawą oczywistą, że w kategoriach naturalnych osiągnięcie takiego ideału jest niemożliwe. Jeżeli człowiek zostaje jednak zaproszony do takiego właśnie pójścia po śladach Chrystusa, to dlatego, że towarzyszy mu dar łaski, a cała relacja łącząca człowieka z Bogiem ma charakter nieodzownie witalny. Nie wyczerpuje się więc ona tylko w ramach ontologicznej nowości człowieka odkupionego i wszczepionego w Chrystusa, ale jest w stanie rozlać się na całokształt postaw moralnych, w których owa nowość przyjmuje kształt praktyczny. Papież napisze ze swej strony: „Przez wiarę Chrystus zamieszkuje w sercu wierzącego (por. Ef 3, 17), dzięki czemu uczeń upodabnia się do swego Pana i przyjmuje Jego postać. Jest to owocem łaski, czynnej obecności Ducha Świętego w nas” (VS 21).

Powyższe refleksje sugerują, iż moralność chrześcijańska w swych najgłębszych pokładach nie ma charakteru autonomicznego, ale jest na wskroś moralnością wiary, moralnością istotnego i decydującego przyłgnięcia do Chrystusa, konsekwencją owej, niepowtarzalnej więzi o charakterze wybitnie międzyosobowym<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Por. Kard. J. R a t z i n g e r. *Veritatis Splendor*. «Tu mi nostri la via della verità». „Presenza pastorale” 12:1993 s. 87.

<sup>5</sup> Por. D. T e t t a m a n z i. *Veritatis Splendor*: «Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi». „Presenza pastorale” 12:1993 s. 92; także C. Z u c c a r o. *Veritatis Splendor. Una tripla chiave di lettura*. „Rivista di teologia morale” 4:1993 s. 572.

Powyższe treści znalazły w omawianej encyklice szerokie rozwinięcie w przeprowadzonej przez Papieża analizie dialogu Pana Jezusa z bogatym młodzieńcem. W owych przemyśleniach Papieża pojawia się bardzo mocno zaznaczony akcent, iż pytanie o doskonałość moralną jest nierozzerwalnie związane ze zwróceniem się do Boga, gdyż „nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg» (Mk 10, 18; Łk 18, 19). Tylko Bóg może odpowiedzieć na pytanie o dobro, ponieważ On sam jest Dobrem» (VS 9).

Owa odpowiedź Boga, o której Papież mówi w wyżej przytoczonym tekście, może być rozumiana w sposób zawężony, tak zresztą, jak ją się powszechnie rozumie, a więc w formie przykazań: Pan Bóg poucza człowieka o dobru, dając mu przykazania. Tymczasem głębsza analiza teologiczna zasugerowana przez encyklikę prowadzi do wniosku, iż takie rozumienie „pouczenia o dobru” ma charakter wtórny. W sensie zasadniczym Bóg odpowiada na pytanie o dobro poprzez konkretny kształt swoich zaangażowań w historię człowieka i świata, poprzez objawienie siebie samego w swoim Synu, poprzez ukazanie człowiekowi, Kim sam jest. Czyż można by było bowiem zrozumieć w sposób pełny sens moralnego dobra i Bożego wezwania obligującego człowieka do urzeczywistnienia dobra, jeżeli On sam – Pan Bóg – nie byłby „Dobry”? Stąd punktem wyjścia moralności chrześcijańskiej jest przyjęcie z wiarą „misterium Boga”, drogą jej urzeczywistnienia jest „naśladowanie Chrystusa”, a jej celem upodobnienie się do Niego<sup>6</sup>. Specyfika moralności chrześcijańskiej nie polega więc na akceptacji ideałów abstrakcyjnych, na uległości i posłuszeństwie wobec zasad i wymogów czystego rozumu, ale jest niepowtarzalną relacją, wybitnie interpersonalną, która wprawdzie objawi się w postawach i zaangażowaniach, dotyka samej osoby w jej najgłębszej istocie<sup>7</sup>

## II. PRAWO A WOLNOŚĆ

Encyklika *Veritatis splendor* sugeruje, że największy dramat życia moralnego człowieka rozgrywa się między prawem i wolnością (por. np. VS 31 i 35). Owa dramatyczność wynika jednak nie tyle – jak stwierdza encyklika – z niemożności pogodzenia tych dwóch wyznaczników życia moralnego człowieka, co z zafałszowanego rozumienia tak prawa, jak i wolności. Bardzo często prawo jest

---

<sup>6</sup> Por. np. X. Thévenot. *Présentation de l'encyclique Veritatis Splendor*. W: Jean-Paul II. *Veritatis Splendor*. Paris 1993<sup>2</sup> s. XIII; R. Tremblay. *Jésus le Christ, vraie lumière qui éclaire tout homme. Réflexions sur l'Encyclique de Jean-Paul II «Veritatis Splendor»*. „*Studia Moralia*” 31:1993 nr 2 s. 386; Ratzinger. *Veritatis Splendor* s. 87.

<sup>7</sup> Por. Tettamanzi, jw. s. 92.

rozumiane jako sztywne ramy narzucone człowiekowi w sposób krępujący jego suwerenność. Takiemu rozumieniu prawa towarzyszy również błędne pojmowanie samej wolności jako niczym nie skrepowanej autonomii przyznającej człowiekowi wprost władzę kreowania samych wartości (por. VS 32)<sup>8</sup>.

Fałszywie ujmowanej relacji między prawem i wolnością, określanej jako „antynomia”, encyklika przeciwstawia pojęcie „teonomii” lub „teonomii uczestniczącej” (por. VS 41), traktując tę ostatnią jako rozwiązanie owego konfliktu. W swej istocie „teonomia uczestnicząca” opiera się na fundamentalnej tezie, iż prawo obligujące człowieka w wymiarach moralnych nie stanowi struktury zewnętrznej dla człowieka, obcej mu, narzuconej z zewnątrz, ale jest podyktowane przez samą ontyczno-egzystencjalną strukturę człowieka, to znaczy, jest wymogiem natury osobowej człowieka powołanego do określonego celu, a jednocześnie aktem dobrowolnego posłuszeństwa wobec Boga Stwórcy i Odkupiciela<sup>9</sup>. Stąd też prawo nie działa w imię zasady, że konkretny czyn jest moralnie zły, gdyż jest zakazany („malum quia prohibitum”), lecz nakłada na człowieka jakieś zobowiązanie (pozytywne lub negatywne, nakazujące lub zabraniające), gdyż nie godzi się, aby popełniał on akt moralnie zły, co oznacza, że coś jest zakazane, gdyż jest niemoralne („prohibitum quia malum”)<sup>10</sup>.

W sugestiach poczynionych przez omawianą encyklikę owe rozwiązanie antynomii między prawem i wolnością o charakterze wybitnie etycznym ma jednocześnie głębokie rozwinięcie teologiczne.

Punkt wyjścia do tego ujęcia stanowią przemyślenia św. Pawła Apostoła, a zwłaszcza jego ujęcie relacji między „Prawem litery” i „Prawem Ducha” Nie

<sup>8</sup> W innym miejscu Papież pisze: „W zupełnie innym kierunku zmiierzają jednak niektóre współczesne tendencje kulturowe, stanowiące podłoże dość licznych nurtów myśli etycznej, które podkreślają rzekomy konflikt między wolnością a prawem. Należą do nich doktryny, które przyznają poszczególnym jednostkom lub grupom społecznym prawo decydowania o tym, co jest dobre, a co złe: według nich ludzka wolność może «stwarzać wartości» i cieszy się pierwszeństwem przed prawdą, do tego stopnia, że sama prawda uznana jest za jeden z wytworów wolności. Wolność zatem rościłaby sobie prawo do takiej autonomii moralnej, która w praktyce oznaczałaby pełną jej suwerenność” (VS 35).

<sup>9</sup> Papież pisze: „Wolność człowieka i prawo Boże spotykają się i są powołane, aby się wzajemnie przenikać, czego wyrazem jest dobrowolne posłuszeństwo człowieka wobec Boga oraz bezinteresowna dobroć Boga wobec człowieka. I dlatego posłuszeństwo Bogu nie ma – jak sądzą niektórzy – charakteru heteronomicznego, tak jakby życie moralne było podporządkowane absolutnej wszechmocy, zewnętrznej wobec człowieka i przeciwnej jego wolności. [...] Słusznie mówią niektórzy o teonomii lub też teonomii uczestniczącej, jako że dobrowolne posłuszeństwo człowieka prawu Bożemu implikuje rzeczywisty udział rozumu i woli człowieka w Bożej mądrości i opatrności. [...] Należy zatem uznać prawo za wyraz Bożej mądrości: poddając się prawu, wolność poddaje się prawdzie stworzenia” (VS 41).

<sup>10</sup> Por. T e t t a m a n z i, jw. s. 93.

bez znaczenia jest tutaj fakt, że to pierwsze prawo Apostoła Narodów łączy z „człowiekiem cielesnym”, a więc jeszcze nieodkupionym lub ponownie upadłym, podczas gdy „Prawo Ducha” odnosi do człowieka odkupionego, wszczepionego w Chrystusa. Dalej, według św. Pawła, niewoli prawa nie podlega człowiek duchowy, żyjący w Chrystusie; w niewoli prawa pozostaje zaś człowiek żyjący w grzechu. Nieco szersze rozwinięcie tych teologiczno-soteriologicznych relacji między grzechem i prawem oraz między wolnością i życiem w łasce pojawia się między innymi w *Liście do Galatów*, gdzie św. Paweł pisze: „Oto, czego uczyć: postępujcie według ducha, a nie spełniajcie pożądania ciała. Ciało bowiem do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało, i stąd nie ma między nimi zgody, tak że nie czynicie tego, co chcecie. Jeśli jednak pozwolicie się prowadzić duchowi, nie znajdziecie się w niewoli Prawa. Jest zaś rzeczą wiadomą, jakie uczynki rodzą się z ciała: nierząd, nieczystość, wyuzdanie, uprawianie bałwochwalstwa, czary, nienawiść, spór, zawiść, wzburzenie, niewłaściwa pogoń za zaszczytami, niezgoda, rozłamy, zazdrość, pijaństwo, hulanki i tym podobne. [...] Owocem zaś ducha jest: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie. Przeciw takim cnotom nie ma Prawa. A ci, którzy należą do Chrystusa Jezusa, ukrzyżowali ciało swoje z jego namiętnościami i pożądaniem. Mając życie od Ducha, do Ducha się też stosujemy” (Ga 5, 16-25).

Powyższy tekst, jak i analogiczne, sugerują, iż prawo ma charakter zniewalający tylko dla człowieka grzesznego, a bardziej precyzyjnie, w odniesieniu do postaw naznaczonych grzechem, w tym ich wymiarze, w którym jawią się one jako przejaw fałszywie pojętej autonomii, absolutnej niezawisłości moralnej, wprost buntu przeciwko Panu Bogu. Człowiek doświadcza mocy prawa dopiero wtedy, gdy staje się ono dla niego – jak powie dalej św. Paweł – „prawem grzechu” i „prawem śmierci” (por. Rz 7, 13; 8, 2), czy nawet wprost „literą, która zabija” (por. 2 Kor 3, 6)<sup>11</sup>. W sposób jednoznaczny tę zależność ekspoznuje sam Pan Jezus, kiedy mówi: „Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli. [...] Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu. [...] Jeżeli więc Syn was wyzwoli, wówczas będziecie rzeczywiście wolni” (J 8, 30. 34. 36). Jan Paweł II ze swej strony ujmie tę samą rzeczywistość w krótkie, ale ważne słowa: „Kto [...] żyje «według ciała», odczuwa prawo Boże jako ciężar, więcej – jako zaprzeczenie, a w każdym razie ograniczenie swojej wolności. Kto zaś ożywiony miłością «postępuje według ducha» (por. Ga 5, 16) i pragnie służyć innym, znajduje w prawie Bożym

---

<sup>11</sup> Por. A. Günthör. *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*. Vol. 1. *Morale generale*. Roma 1979<sup>3</sup> s. 220.

pierwszą i niezastąpioną drogę czynnego okazywania miłości, dobrowolnie wybranej i przeżywanej. Co więcej, odczuwa wewnętrzne przynaglenie – które jest prawdziwą i właściwą «koniecznością», a nie tylko zewnętrznym przymusem – by nie ograniczać się do wypełniania minimum wymaganego przez prawo, ale by żyć jego «pełnią» (VS 18).

Powyższe refleksje sugerują, że prawdziwa natura prawa moralnego nie ma charakteru heteronomicznego w stosunku do ludzkiej wolności. Zresztą takiego charakteru nie miało ono nawet jako związane ze Starym Przymierzem. Według św. Pawła już Stare Prawo miało nade wszystko charakter „duchowy” (por. Rz 7, 14), przez co chce powiedzieć, że pochodzi ono od Boga, a jako takie ma na celu prowadzić człowieka do samego Prawodawcy<sup>12</sup>. Takie znaczenie prawa Apostoł Narodów podkreślił w sposób jeszcze bardziej jednoznaczny, przypisując mu zaszczytny tytuł „wychowawcy”: „Do czasu przyjścia wiary byliśmy poddani pod straż Prawa i trzymaliśmy w zamknięciu aż do objawienia się wiary. Tym sposobem Prawo stało się dla nas wychowawcą, [który miał prowadzić] ku Chrystusowi, abyśmy z wiary uzyskali usprawiedliwienie. Gdy jednak wiara nadeszła, już nie jesteśmy poddani wychowawcy. Wszyscy bowiem dzięki tej wierze jesteście synami Bożymi – w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 23-25).

Relacja między prawem i wolnością człowieka znajduje więc jakieś odbicie w relacji między Prawem Starym i Prawem Nowym, Prawem Chrystusa. Z drugiej strony patrząc, napięcie, jakie może wzbudzać w człowieku prawo, zostaje zneutralizowane właśnie w Chrystusie, poprzez uczestnictwo w Nim, a w ten sposób i w Jego Prawie.

Aby zrozumieć powyższe idee, należy wyjść od teologicznego sensu Prawa Starego w formie Dziesięciu Przykazań. Wbrew prawie powszechnemu przekonaniu Dekalog jest czymś więcej niż tylko skrypturystycznym skodyfikowaniem objawienia podstawowych wymogów prawa naturalnego, a więc swoistym wyjściem Boga naprzeciw człowiekowi po jego upadku i niejako „po omacku” poznającego swoje najbardziej fundamentalne obowiązki moralne. Fakt, że Dekalog zostaje przedstawiony człowiekowi nie w ramach opisu stworzenia, ale w kontekście zawarcia Przymierza, wskazuje, że Boże Przykazania winny być odczytywane w bezpośrednim związku z historią zbawienia. Dekalog zostaje więc przekazany człowiekowi nie jako prawo dla prawa czy ewentualnie jako zasada „zgody” człowieka z porządkiem stworzonym, nie tylko jako wymogi prawa naturalnego czy harmonii człowieka z samym sobą i społecznością ludzką, ale przede wszystkim jako warunek realizacji Starego Przymierza ze strony Narodu Wybranego, a tym samym jako nieodzowny warunek jego dopełnienia w sposób definitywny w Nowym Przymierzu w Osobie Jezusa Chrystusa. Tym samym

---

<sup>12</sup> Por. tamże s. 219.



„Dziesięć Słów” zapisanych na Dwóch Tablicach decyduje o jakości relacji między człowiekiem i Bogiem, odgrywa decydującą rolę w przynależności człowieka do Boga i tym samym stanowi podstawę, ów minimalny wymóg jego trwania w Bogu.

Kiedy Prawo Dekalogu dopełni swoją rolę wychowawcy, Chrystus go nie odrzuca i nie neguje, bo tym samym zanegowałby ludzką naturę. W rzeczywistości Nowego Przymierza ludzka natura zachowuje w sposób niezmienny swoją pierwotną konsystencję, ale niemniej zostaje odkupiona w Chrystusie i tym samym zostaje jej przywrócony pełny wyraz, owa moralna doskonałość bycia „na obraz i podobieństwo Boże”. Z odnowioną naturą człowieka wszczepionego w Chrystusa zostaje związane Nowe Prawo, zwane też Prawem Ducha i łaski, niejako na miarę „odkupionego Dekalogu”, to znaczy całkowicie uległego procesowi absorpcji przez prawo proklamowane przez Chrystusa.

Należy stwierdzić, że Dekalog – zgodnie ze słowami Pana Jezusa – nic nie stracił na aktualności i wciąż pełni funkcję wychowawczą, jakkolwiek w nowym wymiarze, a mianowicie w tej mierze, w jakiej chrześcijanin nie urzeczywistnia w sobie jeszcze owego przeobrażenia odkupieńczego, upodabniając się do Chrystusa; w tej mierze, w jakiej nie jest w nim jeszcze obecny proces „usynowienia” i nie dokonuje się w nim stopniowo owa synteza przykazań właściwych dla „człowieka cielesnego” w jedno przykazanie miłości normujące życie ucznia wszczepionego w swojego Mistrza – Jezusa Chrystusa. Innymi słowy, przykazania Dekalogu wskazują nieustannie człowiekowi drogę doskonałości prowadzącą do zjednoczenia z Chrystusem. Tym samym wskazują też w sposób jednoznaczny, co znaczy miłość i co znaczy miłować<sup>13</sup>

Jest to proces, równoległy do którego dokonuje się owo wewnętrzne wyzwolenie człowieka, pozyskiwanie pełnej wolności poprzez wierność woli Bożej wyrażonej w przykazaniach i poprzez miłość wzorowaną na Chrystusie. Faktycznie, jeżeli człowiek w swoim życiu stawia sobie za cel odtworzenie w sobie owego obrazu i podobieństwa Bożego, którego wzorem jest Jezus Chrystus, to i w Nim musi szukać modelu wolności. Pogłębiona refleksja teologiczna prowa-

---

<sup>13</sup> Por. R a t z i n g e r, jw. s. 87. W encyklice stwierdza się między innymi: „Przykazania stanowią [...] podstawowy warunek miłości bliźniego, a jednocześnie jej sprawdzian. Są pierwszym, niezbędnym etapem drogi ku wolności, jej początkiem: «Pierwsza wolność – pisze św. Augustyn – polega na niepopelnianiu przestępstw [...] takich jak zabójstwo, cudzołóstwo, rozpusta, kradzież, oszustwo, świętokradztwo i tym podobne. Gdy człowiek zaczyna unikać tych przestępstw [...], zaczyna podnosić wzrok ku wolności, ale jest to dopiero początek wolności, a nie doskonała wolność» (*In Iohannis Evangelium Tractatus*, 41, 10; CCL 36, 363)” (VS 13). W innym miejscu Papież dodaje: „Można «trwać» w miłości, tylko jeśli zachowuje się przykazania, jak naucza Jezus: «Jeśli będziecie zachowywać moje przykazania, będziecie trwać w miłości mojej, tak jak Ja zachowałem przykazania Ojca mego i trwam w Jego miłości» (J 15,10) (VS 24)”.

dzi do wniosku, że jest to właśnie ta wolność, która zostaje objawiona w szczytowych momentach opowiedzenia się Boga po stronie człowieka, najpierw w akcie stworzenia jako owoc nadobfitości Bożej miłości, a następnie w dziele odnowienia całego stworzenia w Chrystusie oraz w darze Ducha Świętego jako osobowo ucieleśnionej miłości Ojca i Syna<sup>14</sup>. W całej historii zbawienia to właśnie Chrystusowe „ecce venio” i Ofiara z siebie na Drzewie Krzyża jawi się jako najszczytniejszy wyraz w pełni wolnego i suwerennego zadysponowania sobą wobec Ojca, przez odniesienie swoich aktów do Jego woli. Sam Pan Jezus powie o sobie: „Dlatego miłuje mnie Ojciec, bo Ja życie moje oddaję, aby je [potem] znów odzyskać. Nikt mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać” (J 10, 17-18). Ojciec Święty napisze zaś ze swej strony w omawianej encyklice: „Jezus objawia [...] i to samym swoim życiem, a nie tylko słowami – że wolność urzeczywistnia się przez miłość, to znaczy przez dar z siebie. Ten, który mówi: «Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich» (J 15, 13), dobrowolnie idzie na Mękę (por. Mt 26, 46) i posłuszny Ojcu oddaje na krzyżu życie za wszystkich ludzi (por. Flp 2, 6-11). Tak więc kontemplacja Jezusa ukrzyżowanego to główna droga, którą Kościół musi podążać każdego dnia, jeśli pragnie w pełni zrozumieć, czym jest wolność: darem z siebie w służbie Bogu i braciom. Zaś komunია z Chrystusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym jest niewyczerpanym źródłem, z którego Kościół nieustannie czerpie, aby żyć w wolności, składając siebie w darze i służyć. [...] Jezus jest zatem żywą i osobową syntezą doskonałej wolności w całkowitym posłuszeństwie woli Ojca” (VS 87). Konsekwentnie do powyższych słów – Jan Paweł II skonkluduje: „Doskonałość domaga się tej dojrzałości w darze z siebie, do której powołana jest ludzka wolność. Jezus wskazuje młodzieńcowi przykazania jako pierwszy niezbędny warunek osiągnięcia życia wiecznego, natomiast słowa o porzuceniu przez młodzieńca wszelkiej majątności i pójścia za Panem mają charakter propozycji: «Jeśli chcesz...». Jezus objawia tutaj szczególną dynamikę wzrastania wolności ku pełnej dojrzałości, a jednocześnie potwierdza istnienie fundamentalnej więzi między wolnością a prawem Bożym. Wolność człowieka i Boże prawo nie są z sobą sprzeczne, ale przeciwnie – wzajemnie się do siebie odwołują. Uczeń Chrystusa wie, iż jego powołanie jest powołaniem do wolności” (VS 17)<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Por. B. H ä r i n g. *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*. Vol. 1. *Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi (Gal 5, 1)*. Roma 1980 s. 177.

<sup>15</sup> W następnym punkcie Papież jeszcze doda „Kto więc żyje «według ciała», odczuwa prawo Boże jako ciężar, więcej – jako zaprzeczenie, a w każdym razie ograniczenie swojej wolności. Kto zaś ożywiony miłością «postępuje według ducha» (por. Ga 5, 16) i pragnie służyć innym, znajduje w prawie Bożym pierwszą i niezastąpioną drogę czynnego okazywania miłości,

## III. SUMIENIE A PRAWDA

Życie chrześcijanina zgodne z jego powołaniem nie jest trwaniem w jakiejś surrealistycznej ekstazie, ale zakłada logiczne myślenie operujące w kręgu obiektywnych norm moralnych i konkretnych aktów. To w konkretnych realiach życia ziemskiego dokonuje się ów proces dążenia do doskonałości, o którym była mowa w dotychczasowych refleksjach. Element decydujący to konkretne czyny moralnie dobre, w których wyraża się owa wolność w miłości, a której najbardziej podstawowym wyznacznikiem jest prawo Boże. Nie jest to więc wolność, przed którą przestrzega św. Paweł Apostoł, a mianowicie polegająca na „hołdowaniu ciału” (por. Ga 5, 13; VS 17), ale wolność w prawdzie, a więc wolność ukierunkowana na autentyczne dobro, w tym przede wszystkim Dobro, którym jest sam Bóg, uosobienie wszelkiego dobra. W tych wymiarach – należy to szczególnie podkreślić – urzeczywistnia się owa teonomia prawa i wolności, o której była już mowa wcześniej.

Trzeba jednak w tym miejscu zauważyć, że owa teonomia ma również swoje głębokie podstawy w samym człowieku. To w samym sobie człowiek doświadcza jednocześnie wolności, jak i prawa obligującego go moralnie, i w najintymniejszych pokładach własnej osobowości musi dokonać ich syntezy: „Więź między wolnością człowieka a prawem Bożym – pisze Papież – ma swą żywą siedzibę w «sercu» osoby, czyli w jej sumieniu. «W głębi sumienia [...] człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos wzywający go zawsze tam, gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia dobra, a unikania zła, rozbrzmiewa w sercu nakazem: czyn to, tamtego unikaj. Człowiek bowiem ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony (por. Rz 2, 14-16)» (por. KDK 16)” (VS 54).

Z powyższych stwierdzeń encykliki wynikają dwie istotne sugestie. Przede wszystkim sumienie wyraża wrodzoną człowiekowi zdolność do poznania prawdy moralnej. Na tej podstawie stają się udziałem człowieka zobowiązania po-

---

dobrowolnie wybranej i przeżywanej. Co więcej, odczuwa wewnętrzne przynaglenie – które jest prawdziwą i właściwą «koniecznością», a nie tylko zewnętrznym przymusem – by nie ograniczyć się do wypełniania minimum wymaganego przez prawo, ale by żyć jego «pełnią»” (VS 18). Por. także nr 15: „Jezus prowadzi do wypełnienia Bożych przykazań, zwłaszcza przykazania miłości bliźniego, nadając jego wymaganiom charakter wewnętrzny i bardziej radykalny: miłość bliźniego wypływa z serca, które kocha i które – właśnie dlatego, że kocha – gotowe jest spełnić w życiu najwyższe wymagania. Jezus wskazuje, że przykazań nie można traktować tylko jako progu minimalnych wymagań, którego nie należy przekraczać, ale raczej jako otwartą drogę doskonałości moralnej i duchowej, której istotę stanowi miłość (por. Kol 3, 14). [...] Jezus sam jest żywym «wypełnieniem» Prawa, ponieważ swoim życiem urzeczywistnia autentyczny sens Prawa poprzez całkowity dar z siebie”.

dyktowane mu współmiernie zarówno przez „głos jego osobowej natury”, jak i przez „głos Boga”, tak iż ostatecznie w sumieniu człowiek nie dialoguje ze sobą, ale z Bogiem<sup>16</sup>. Konsekwentnie Jan Paweł II napisze, iż „nie sposób przeceniać tego wewnętrznego dialogu człowieka z samym sobą. W rzeczywistości [...] jest to dialog człowieka z Bogiem, Twórcą prawa, pierwszym Wzorem i ostatecznym Celem człowieka. [...] Sumienie jest świadectwem o prawości lub niegodziwości człowieka składanym samemu człowiekowi, ale zarazem – a nawet przede wszystkim – jest świadectwem samego Boga, którego głos i sąd przenikają wewnątrz człowieka, aż do tajników jego duszy, przywołując go «fortiter et suaviter» do posłuszeństwa: «Sumienie nie zamyka człowieka w niedostępnej i nieprzeniknionej samotności, ale otwiera go na wołanie, na głos Boga. W tym właśnie i w niczym innym kryje się tajemnica i godność sumienia, że jest ono miejscem, świętą przestrzenią, w której Bóg przemawia do człowieka” (VS 58).

Po drugie, dla postępowania w sposób moralnie godziwy nie wystarcza, aby człowiek działał w sposób wolny. O dobru moralnym konkretnego czynu decyduje bowiem jego odniesienie do prawdy moralnej, której bezpośrednim wyznacznikiem praktycznym jest sumienie. Prowadzi to w dalszej kolejności do konkluzji, że miarą wolności korespondującej z godnością człowieka (na miarę owego obrazu i podobieństwa Bożego w Chrystusie) jest prawda poznana w sumieniu<sup>17</sup>

Z dotychczasowych analiz wynika ponadto, co encyklika rozumie przez prawdę wiążącą wolność człowieka. Przede wszystkim jest to prawda, która – jak to już zostało stwierdzone nieco wcześniej – nie znajduje się poza człowiekiem i zostaje mu narzucona z zewnątrz, ale znajduje się w nim samym. Znowu nawiązując do poczynionych wyżej rozważań, jest to prawda jedna, ale jawiąca się w dwu wymiarach, na miarę dwu porządków, w których egzystuje człowiek. Z jednej strony jest to prawda podyktowana przez naturę stworzoną i nadaną człowiekowi przez Stwórcę, a której wyrazem jest naturalne prawo Boże skodyfikowane w najbardziej podstawowej formie w Dziesięciu Przykazaniach Dekalogu<sup>18</sup>. Z drugiej strony jest to „prawo odkupione” jako właściwe czło-

<sup>16</sup> Por. J. R ö m e l t. *Das Gewissen – Stimme des Menschen oder Stimme Gottes?* „Studia Moralia” 31:1993 nr 2 s. 307-326.

<sup>17</sup> Por. A. G u g g e n h e i m. *Liberté et vérité selon K. Wojtyła*. „Nouvelle Revue Théologique” 3:1993 s. 406-407.

<sup>18</sup> Papież pisze w tym względzie: „Osąd sumienia [...] jest osądem konkretnej sytuacji opartym na racjonalnym przeświadczeniu, że należy miłować i czynić dobro, a unikać zła. Ta pierwsza zasada rozumu praktycznego należy do prawa naturalnego, stanowiąc wręcz jego fundament, wyraża bowiem owo pierwotne rozumienie istoty dobra i zła, będące odbłaskiem stwórczej mądrości Boga, które niczym niezniszczalna iskra (*scintilla animae*) rozjaśnia serce każdego człowieka.

wiekowi odnowionemu i usynowionemu w Chrystusie, a więc „Prawo Chrystusowe”

W rzeczywistości Nowego Przymierza obydwie prawa (prawo porządku stworzonego i prawo porządku odkupionego) są związane w istotny sposób z Osobą Jezusa Chrystusa oraz z Jego posłannictwem. Przede wszystkim encyklika potwierdza w nawiązaniu do słów Pana Jezusa, iż same przykazania Dekalogu jako wyraz natury stworzonej człowieka zachowują w pełni swoją aktualność: „Nie sądźcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić. Zaprawdę bowiem powiadam wam: dopóki niebo i ziemia nie przemina, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni. Ktokolwiek więc [...] je wypełnia i uczy wypełniać, ten będzie wielki w królestwie niebieskim” (Mt 5, 17-19) (por. VS 12-15). Niemniej, zgodnie z sugestią poczynioną przez Pana Jezusa, właściwej interpretacji owego „wypełnienia” Prawa Dekalogu należy szukać w Jego przepowiadaniu, a bardziej precyzyjnie w Jego Prawie zasadniczo ukonstytuowanym przez trzy centralne kanony: dwuwymiarowe przykazanie miłości Boga i bliźniego, Kazanie na Górze oraz rady ewangeliczne<sup>19</sup>. To właśnie na tych trzech filarach opiera się ideał moralności ewangelicznej, ideał doskonałości właściwy uczestnikom Królestwa Bożego, które stanowi główny temat przepowiadania moralnego Chrystusa<sup>20</sup>.

Jeżeli zadaniem sumienia jest formułowanie powinności moralnej w świetle prawdy, to w tym miejscu staje się zrozumiałe, dlaczego człowiek pragnący „żyć w prawdzie” musi integrować się z Chrystusem, a ideał doskonałości polega na realizowaniu Prawa Chrystusowego, czyli ostatecznie na „naśladowaniu Chrystusa”, a więc na słuchaniu Jego nauki, na posłusznym przyjmowaniu Jego przykazań, a nade wszystko na przyłgnięciu do Jego Osoby i uczestnictwie w Jego życiu (por. VS 19). Z Niego bowiem płynie owa łaska darowana w Duchu Świętym, która nie tylko pozwala zrozumieć Jego naukę, ale jednocześnie uzdalnia człowieka do jej przyjęcia i realizacji. W tym właśnie wyraża się natura „Prawa Chrystusowego”, które jest „Prawem Ducha”: „Nowe Prawo – pisze Papież, nawiązując do nauczania św. Tomasza z Akwinu – to łaska Ducha Świętego udzielona poprzez wiarę w Chrystusa. Zewnętrzne nakazy, o których

---

Podczas gdy prawo naturalne zawiera obiektywne i powszechne normy dotyczące dobra moralnego, to sumienie jest zastosowaniem prawa do konkretnego przypadku, dzięki czemu prawo staje się dla człowieka wewnętrzną regułą, wezwaniem do czynienia dobra w konkretnej sytuacji. Sumienie formułuje zatem obowiązek moralny w świetle prawa naturalnego [...]” (VS 59).

<sup>19</sup> Por. J. W r ó b e l SCJ. *Nowe Prawo. W: Veritatis splendor. Przesłanie moralne Kościoła*. Lublin 1994 s. 113-116.

<sup>20</sup> Por. J. N a g ó r n y. *Przesłanki biblijne moralności chrześcijańskiej. W: Veritatis splendor. Przesłanie moralne Kościoła* s. 101-109.

mówi także Ewangelia, usposabiają do przyjęcia tej łaski lub sprawiają, że w życiu człowieka dojrzewają jej owoce. Nowe Prawo nie ogranicza się bowiem do określenia tego, co należy czynić, ale udziela także mocy, by «spełniać wymagania prawdy» (por. J 3, 21)” (VS 24).

W kontekście powyższych uwag nie zaskakuje więc fakt, iż w rozumieniu biblijnym starotestamentalnym, owa, decydująca dla moralnego postępowania człowieka prawda jest prawdą objawioną Narodowi Wybranemu w formie Prawa, a zarazem postawą wierności wobec Przymierza (por. Joz 24, 14; Sdz 9, 16; Tb 1, 3; 14, 8). To właśnie postawy wierności tej prawdzie Bóg uczy swój Lud (por. Ps 25,5; 26, 3; 86,11). W Nowym Testamencie prawda ta osiąga swoją pełnię właśnie w Osobie Jezusa Chrystusa, gdyż On sam jest Prawdą prowadzącą przyjmujących Go z wiarą do Ojca (por. np. J 17, 8. 14. 17; 14, 6: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem”). Oznacza to, że w rzeczywistości Nowego Przymierza starotestamentalny korelat prawdy – Prawo, zostaje zastąpiony nie tylko przez Dobrą Nowinę Jezusa Chrystusa, ale wprost przez Jego Osobę, personifikację Prawdy. Stąd też św. Jan Apostoł napisze: „podczas gdy Prawo zostało nadane przez Mojżesza, łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa” (J 1, 17)<sup>21</sup>.

Według świadectwa nowotestamentalnego poznanie prawdy i wierność prawdzie dokonuje się dzięki Duchowi Świętemu. On to, bowiem, jest Duchem Prawdy, gdyż przenika głębokości samego Boga i daje wobec świata świadectwo o Jezusie (J 15, 26; 16, 13; 1 J 5, 6). To On „doprowadza uczniów Jezusa do całej prawdy” (J 16, 13) i tym samym staje się źródłem prawdy Jezusowej w sercu człowieka oraz mocą uświęcającą w prawdzie (J 17, 17)<sup>22</sup>. Tę szcze-

<sup>21</sup> Por. W r ó b e l. *Sumienie a prawda* s. 51-74, a zwł. s. 60-66; M. C o z z o l i. *Verità e veracità*. W: *Nuovo dizionario di teologia morale*. Milano 1990 s. 1441-1442; C. G r e c o. *Rivelazione e verità*. „Filosofia e teologia” 4:1990 s. 3-11; H.-G. L i n k. *Verità*. W: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*. Bologna 1976 s. 1961-1972; A. M i l a n o. *Alètheia. La «concentrazione cristologica della verità»*. „Filosofia e teologia” 4:1990 s. 44; C. F. M o l l a. *Le Quatrième Evangile*. Genève 1977 s. 121-122; Ks. b p H. M u s z y ń s k i. *Prawda*. W: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Klucze, teksty i tematy teologiczne*. Lublin 1992 s. 229-251; I. de la P o t t e r i e. *La Vérité dans Saint Jean*. Vol. 1-2. Rome 1977; t e n ż e. *Verità*. W: *Nuovo dizionario di teologia biblica*. Milano 1988 s. 1655-1959; R. S c h n a c k e n b u r g. *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Das Johannesevangelium*. Bd. 2. Freiburg 1971 s. 260-262; *Wahrheit*. W: *Wörterbuch zur biblischen Botschaft*. Hrsg. X. Léon-Dufour. Freiburg 1972<sup>2</sup> s. 733; A. Z u b e r b i e r. *Prawda*. W: *Słownik teologiczny*. T. 2. Katowice 1989 s. 140-144;

<sup>22</sup> Por. W r ó b e l. *Sumienie a prawda* s. 65-66; J. N a g ó r n y. *Duch Święty zasadą nowego życia*. *Nauka encykliki Jana Pawła II «Dominum et Vivificantem» w świetle idei Nowego Przymierza*. RTK 34:1987 s. 35-51; J.-N. A l e t t i. *L'éthicisation de l'Esprit Saint. Foi et éthos dans les épîtres pauliniennes*. W: *Éthique, religion et foi*. Réd. J. Doré. Paris 1985 s. 123-142; O. M a i n v i l l e. *L'éthique paulinienne*. „Église et théologie” 3:1993 s. 396-400.

gólną rolę Ducha Świętego w życiu moralnym człowieka Jan Paweł II podkreślił już w encyklice *«Dominum et Vivificantem»*, pisząc między innymi: „Stworzony na obraz Boga człowiek zostaje przez Ducha Prawdy obdarowany sumieniem, ażeby obraz wiernie odzwierciedlał swój Pierwowzór, który jest zarazem Mądrością i Prawem odwiecznym, źródłem ładu moralnego w człowieku i w świecie. Duch, który «przenika głębokości Boże» [...], jest światłem dla sumienia człowieka i źródłem ładu moralnego” (DV 36).

#### IV OPCJA FUNDAMENTALNA A MORALNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA

Zagadnienie opcji fundamentalnej (zwanej też opcją podstawową, wyborem podstawowym lub wyborem fundamentalnym) nie jest nowe. W kwestii tej Magisterium Kościoła wypowiedziało się już dwukrotnie (por. Kongregacja Nauki Wiary. *Deklaracja o pewnych zagadnieniach etyki seksualnej «Persona humana»* [1975] – nr 10; Jan Paweł II. Adhortacja Apostolska *«Reconciliatio et paenitentia»* [1984] – nr 17). Ze względu na zawarte w tej kategorii tezy Kościół oceniał ją w tych wypowiedziach negatywnie, jako błędną i nie do pogodzenia z moralnością chrześcijańską. Stanowisko to zostało częściowo potwierdzone również w omawianej encyklice. Trzeba jednak podkreślić, że owo krytyczne spojrzenie na opcję fundamentalną nie może być uogólnione, gdyż odnosi się ono tylko do pewnych jej koncepcji, co zresztą podkreśla sama encyklika.

Krytyka Urzędu Nauczycielskiego Kościoła sięga więc jedynie tych ujęć opcji fundamentalnej, które należy traktować bardziej jako nadużycie niż właściwy jej wyraz. W swej istocie bowiem kategoria ta zawiera elementy jak najbardziej właściwe dla moralności chrześcijańskiej.

Kościół odrzuca jako błędne i niemożliwe do przyjęcia te tendencje zawarte w ujęciach omawianej kategorii, które wprowadzają w moralność człowieka swoiste rozdwojenie wyrażające się w eksponowaniu podstawowej, intencjonalnej i atematycznej zarazem orientacji osoby na Boga jako Dobro Najwyższe, przy jednoczesnym niedocenianiu lub wprost lekceważeniu znaczenia moralnego konkretnych czynów. W powyższym ujęciu akty te nie miałyby większej wartości, gdyż ich przedmiotem są jedynie dobra cząstkowe, a ponadto ich spełnieniu towarzyszą z reguły różne uwarunkowania, przez co tracą one charakter autentycznego wyznacznika ludzkiego zaangażowania moralnego, pełnego wyrazu jego wolności<sup>23</sup> Co więcej, są one absorbowane przez ów wybór zasadni-

---

<sup>23</sup> Por. Deklaracja *Persona humana* nr 10: „Niektórzy [...] posuwają się aż do twierdzenia, że za grzech śmiertelny [...] należy uważać tylko i wyłącznie bezpośrednio i formalnie odrzucenie

czy, gdyż same w sobie nie są w stanie „zeterminować ukierunkowania wolności człowieka jako osoby pojętej jako całość” (VS 65)<sup>24</sup>

Z punktu widzenia teologicznomoralnego takie rozumienie opcji fundamentalnej jest nie do przyjęcia, gdyż dopuszcza ono w samej osobie swoisty dualizm moralny polegający na tym, iż zasadniczej orientacji na Pana Boga mogłyby towarzyszyć partykularne wybory niemoralne (por. VS 65, a zwłaszcza 69-70). Oznacza to więc zanegowanie wewnętrznej jedności moralnej osoby jako podmiotu swoich wolnych czynów<sup>25</sup>

W wymiarze właściwym dla moralności chrześcijańskiej opcja fundamentalna znajduje oparcie w przesłankach biblijnych i teologicznomoralnych. Papież podkreśla, że ów wybór podstawowy to „wybór wiary, posłuszeństwa wierze (por. 16,26), «poprzez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując pełną uległość rozumowi i woli»” (VS 66). To zasadnicze zorientowanie na Boga zakładała już moralność Starego Przymierza w swej najbardziej podstawowej formule otwierającej Dekalog: „Ja jestem Pan, twój Bóg” – Wj 20, 2 (por. VS 66)<sup>26</sup>. To właśnie ta formuła „podkreśla pierwotny sens licznych i

wezwania Bożego, wyrażające postawę sprzeciwu wobec Boga, lub wynikające z egoizmu całkowite i w pełni świadome wykluczenie miłości bliźniego. [...] Natomiast tak zwane akty peryferyjne [...] nie sięgają ich zdaniem aż tak daleko, aby mogły zmienić wybór podstawowy, zwłaszcza że najczęściej pochodzą z przyzwyczajenia, [...] [są powodowane] przez impuls własnej namiętności, przez ułomność lub niedojrzałość, niekiedy nawet przez złudne mniemanie [...]; do tych przyczyn często dodaje się wagę sytuacji społecznej”.

<sup>24</sup> Papież pisze w tym względzie: „Według [niektórych] autorów należałoby przyjąć, że kluczową rolę w życiu moralnym odgrywa «opcja fundamentalna» podjęta na gruncie owej fundamentalnej wolności, mocą której osoba decyduje całościowo o sobie samej nie poprzez treściowo określony, świadomy i przemyślany wybór, ale w sposób «transcendentalny» i «atematyczny». Konkretnie czyny, których źródłem jest owa opcja, stanowią według tej koncepcji jedynie cząstkowe i nigdy nie rozstrzygające próby wyrażenia jej, są wyłącznie jej «znakami» lub przejawami. Bezpośrednim przedmiotem tych czynów – twierdzi się – nie jest Dobro absolutne [...], ale dobra konkretne (zwane także «kategorialnymi»). Otóż w opinii niektórych teologów żadne z tych dóbr, z samej swej natury cząstkowych, nie jest w stanie zeterminować ukierunkowania wolności człowieka jako osoby pojętej jako całość, chociaż tylko przez ich urzeczywistnienie lub odrzucenie człowiek może wyrażać swoją opcję fundamentalną”. Por. T h é v e n o t. *Présentation de l'encyclique Veritatis Splendor* s. XXVIII-XXIX; Z u c c a r o. *La Veritatis Splendor* s. 578-579.

<sup>25</sup> Por. A. C h a p e l l e. *Les enjeux de Veritatis Splendor*. „Nouvelle Revue Théologique” 6:1993 s. 803.

<sup>26</sup> Wyrazem owej opcji jest sam „schemat Przymierza, w którym obok prologu historycznego wpisującego zasady moralne w kontekst wydarzeń zbawczych, istotną rolę odgrywa dwustopniowe sformułowanie zobowiązań względem Boga. Najważniejsze jest tu zobowiązanie fundamentalne („przykazanie naczelne”), zawsze odniesione do Boga i nadające całej moralności Przymierza charakter teocentryczny. Natomiast następujące potem przykazania szczegółowe są niczym innym, jak tylko ukonkretnieniem tego zobowiązania fundamentalnego. Oznacza to, że podstawowy wybór Izraela dotyczy zawsze fundamentalnego zobowiązania (por. Joz 24, 14-25; Wj 19, 3-8; Mi 6, 8)” (J. N a g ó r n y. *Opcja fundamentalna w praktyce życia chrześcijańskiego*. W: *Veritatis splen-*



zróżnicowanych przepisów szczegółowych, nadając moralności Przymierza charakter uniwersalności, jedności i głębi” (por. VS 66).

Powyższe refleksje, jak i poczynione w poprzednich punktach, sugerują, iż najgłębszą istotę prawa moralnego, nadającą jednocześnie sens jego zachowaniu, stanowi uznanie Boga, wiara w Jego istnienie, a nade wszystko w Jego zbawcze zaangażowanie w ludzką historię (por. VS 11). To właśnie możliwość urzeczywistniania się historii zbawienia zakłada w sposób nieodzowny przyjęcie Boga oraz Jego Prawa, a więc realizację Dekalogu, elementu konstytutywnego Starego Przymierza rozumianego nie tylko w sensie statycznym jako *status quo* Narodu Wybranego z punktu widzenia religijnego, ale o wiele bardziej w sensie dynamicznym jako jakość moralna życia tegoż Narodu. Oznacza to, że ów pierwotny wybór Jahwe – „Pan jest naszym Bogiem, Panem jedynym” (Pwt 6, 4) – nie miałby większego znaczenia, jeżeli nie byłby praktycznie realizowany w wierności zasadom Przymierza, to znaczy nie byłyby zachowywane przykazania Dekalogu.

Jednocześnie jednak, tak jak zawarcie i realizacja Starego Przymierza nie oznacza jeszcze pełni relacji między człowiekiem i Bogiem, ale jest zaledwie obietnicą, znakiem i jednocześnie punktem wyjścia do zawarcia Ostatecznego Przymierza w Jezusie Chrystusie (por. VS 12), tak i w życiu chrześcijanina realizacja Dziesięciu Przykazań stanowi pierwszy i niezbędny etap drogi wiodącej ku wolności w Chrystusie. Wypełnienie Dekalogu stanowi tym samym podstawowy warunek miłości i jej sprawdzian (por. VS 13). Powyższe stwierdzenia stanowią zasadnicze przesłanie dialogu z bogatym młodzieńcem, któremu Pan Jezus odpowiada: „Jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania” (Mt 19, 17). Pan Jezus „stwierdza więc w ten sposób istnienie ścisłej więzi między życiem wiecznym a przestrzeganiem Bożych przykazań; to właśnie przykazania wskazują człowiekowi drogę życia i prowadzą do niego. Przez usta samego Jezusa, nowego Mojżesza, zostają raz jeszcze dane ludziom przykazania Dekalogu. On sam potwierdza je ostatecznie i nam przedstawia jako drogę i warunek zbawienia” (VS 12)<sup>27</sup>

Jednocześnie – jak dalej uczy Papież – poszczególne przykazania Dekalogu to w istocie tylko różne ujęcia jednego przykazania, a mianowicie przykazania miłości, z którego znowu rodzi się gotowość wypełnienia wszystkich obowiązków moralnych, właśnie na miarę miłości (por. VS 13 i 15)<sup>28</sup>. Owa gotowość,

---

dor. *Przesłanie moralne Kościoła* s. 89; por. także źródła cytowane tamże w przypisie nr 54).

<sup>27</sup> Dalej Papież kontynuuje: „Przykazanie wiąże się z obietnicą: w Starym Przymierzu przedmiotem obietnicy było objęcie na własność ziemi, która miała umożliwić ludowi życie w wolności i sprawiedliwości (por. Pwt 6, 20-25); w Nowym Przymierzu przedmiotem obietnicy jest «królestwo niebieskie» (VS 12)”.

<sup>28</sup> Por. P. K n a u e r SJ. *Zu Grundbegriffen der Enzyklika «Veritatis Splendor»*. „Stimmen

to właściwa chrześcijaninowi wolność, która znowu stoi u podstaw – jako nieodzowny warunek – bardziej radykalnego wyboru ujętego w biblijno-moralną kategorię „naśladowania Chrystusa”, to znaczy całkowitej reorientacji życiowej na Jego Osobę i pójścia za Nim. Stąd kategoria ta znamionuje zasadnicze ukierunkowanie, opcję fundamentalną, właściwą dla uczniów Chrystusa i czasów Nowego Przymierza. Konsekwentnie Papież napisze: „Jezusowe wezwanie «pójdź i chodź za Mną» jest największym wywyższeniem ludzkiej wolności, a zarazem poświadcza prawdziwość i moc wiążącą aktów wiary i decyzji, które można określić mianem opcji fundamentalnej” (VS 66), ta zaś, „o ile jest czymś różnym od jakiejś nieokreślonej intencji, nie ujętej jeszcze w formę zobowiązującą dla wolności, urzeczywistnia się zawsze poprzez świadome i wolne decyzje. Właśnie dlatego ta opcja zostaje odwołana wówczas, gdy człowiek wykorzystuje swą wolność, by dokonać świadomych wyborów sprzecznych z nią, a dotyczących poważnej materii” (VS 67).

\*

Powyższe refleksje poczynione na bazie encykliki *Veritatis splendor* potwierdzają, iż moralność chrześcijańska, tak jak ją widzi i przedstawia Jan Paweł II, ma charakter wybitnie chrystocentryczny. Stwierdzenie to bynajmniej nie stoi w sprzeczności z faktem, iż analiza poszczególnych zagadnień skupionych zasadniczo wokół przedstawionych w niniejszym artykule działów tematycznych ma w poważnej mierze charakter etyczny. Należy bowiem uwzględnić fakt, że dokument ten jest szczególnego rodzaju dialogiem Magisterium Kościoła z rozpowszechnionym już szeroko w kręgach uniwersytecko-kościelnych kierunkiem zwanym „moralnością autonomiczną”. W ramach tego dialogu Papież wyraźnie wskazuje na konieczność budowania podstaw moralności specyficznie chrześcijańskiej na bazie poszukiwań o charakterze biblijno-chrystologicznym, co postulował już Sobór Watykański II w *Dekrecie o formacji kapłanów* («*Optatum totius*» nr 16). Jest to też, wydaje się, najwłaściwszy kierunek rozwijania dyskusji zmierzającej do rozsypnięcia nabrzmiałych problemów wprowadzonych do wykładu teologii moralnej przez wspomniany wyżej kierunek metodologiczny. Trzeba bowiem zauważyć, iż każda refleksja nad ideałem doskonałości chrześcijańskiej nie może pominąć tego, co stoi w centrum wiary i życia chrześcijańskiego, a mianowicie daru zbawczego samoobjawienia się Boga

udostępnionego człowiekowi w Chrystusowym dziele Odkupienia oraz zaproszenia do pójścia za Nim i naśladowania Go.

THE THEOLOGICAL FOUNDATIONS OF CHRISTIAN MORALITY  
ACCORDING TO THE ENCYCLICAL *VERITATIS SPLENDOR*

S u m m a r y

A close analysis of the encyclical *Veritatis Splendor* leads us to a conclusion that though it deals with difficult issues of the Church, yet not in isolation from the painful problems of the contemporary world. This document is imbedded in other pronouncement of John Paul II and may be read out as an expression of his concern about the lot of the man and the world, which more and more stubbornly gets stuck in a blind alley of the civilizational crisis threatening with a universal catastrophe. At the foundations of mankind's being at a loss there lies a devaluation of ethical values deepened by the crisis of faith. In this context John Paul II "raises his hand" to the world in distress. In his teaching he is governed not so much by his personal conviction as by the historically founded experience based on the truth which is the Person of Jesus Christ, and which is brought near to man by the Holy Spirit acting in the Church and through the Church. Thus if this same Church seeks proper expressions received in the deposit of an ideal and it is this ideal that she wants to teach and she wants to lead man to it. Man finds in Christ this truth which is capable of freeing him.

*Translated by Jan Kłós*