

ZOFIA J. ZDYBICKA SJK

## WARTOŚCI RELIGIJNE A WARTOŚCI MORALNE

Podjęciu tematu przyświecają dwa cele — ściśle teoretyczny i praktyczny. Teoretyczny, bo dziedzina wartości — mimo wielu cennych opracowań — wciąż pozostaje otwartym i trudnym terenem badań, i praktyczny, bo sytuacja kulturowa, w której żyjemy, preferując wartości biologiczno-materialne i użytkowe (technika), zagraża człowiekowi przez ich niewłaściwą proporcję do wartości osobowych „uczłowieczających” samego człowieka<sup>1</sup>. Chcąc zagwarantować prawidłowy rozwój osoby ludzkiej i właściwe funkcjonowanie kultury, trzeba wciąż na nowo podejmować problem adekwatnej dla człowieka skali wartości. Wśród wartości osobowych najbardziej zagrożone, bo najmniej oczywiste, są wartości religijne. Często, mylnie je rozumiejąc, eliminuje się całkowicie z obszaru ludzkich wartości, albo niewłaściwie ujmuje się ich związki z pozostałymi wartościami. Szczególnie subtelne, a zarazem ogromnie znaczące, jest ustalenie relacji między wartościami moralnymi i religijnymi, a w konsekwencji między dziedziną moralności i religii.

Ponowne przemyślenie stosunku wartości moralnych i religijnych jest celem niniejszego artykułu. Sprawa jest złożona i można ją rozpatrywać z wielu punktów widzenia. Ograniczymy się tutaj do próby dania filozoficznej odpowiedzi na trzy dość elementarne pytania: czym jest wartość w ogóle, by na tym tle ustalić, czym jest wartość moralna (dobro) i wartość religijna (świętość), jaka jest ich geneza i funkcja oraz w jaki sposób wiążą się z sobą, choć są autonomiczne. Dziedzina wartości moralnych została wszechstronnie opracowana przez kard. K. Wojtyłę w jego filozofii moralności i filozofii osoby. Jego ustalenia będą więc podstawą do konfrontacji z ujęciami wartości religijnych w realistycznej filozofii religii<sup>2</sup>.

## 1 WARTOŚĆ JAKO TRANSCENDENTALNA I KATEGORIALNA JAKOŚĆ BYTU

Treściowo problematyka wartości jest stara prawie jak filozofia, formalnie natomiast jej geneza łączy się z filozofią nowożytną, zwłaszcza z filozofią Hume'a i Kanta. W nurtach pokantowskich, a zwłaszcza w fenomenologii, problematyka wartości została szeroko opracowana.

Merytorycznie rozwój zainteresowania się wartościami wiąże się z kantowskim rozdzieleniem

<sup>1</sup> O wielkich zagrożeniach człowieka wynikających z dysproporcji między rozwojem wartości materialnych i technicznych w stosunku do wartości osobowych, duchowych, moralnych, pisze Ojciec św. Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis*. Wielu myślicieli świeckich, psychologów, socjologów i filozofów kultury wyraża również zaniepokojenie obecnym kształtem kultury, w której suponuje się hierarchię wartości nie zapewniającą człowiekowi prawidłowego rozwoju. Zob. np. E. Fromm *To have or to be* (New York 1976), P. L. Berger *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural* (New York 1969), tenże *Auf den Spuren der Engel: Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz* (Frankfurt a. M. 1976).

<sup>2</sup> Podstawowe analizy dotyczące wartości moralnych zawarte są w następujących pracach kard. K. Wojtyły: *Osoba i czyn* (Kraków 1969), *Problem teorii moralności* (W nurtach zagadnień posoborowych T 3, Warszawa 1969), s. 217-249, *Problem doświadczenia w etyce* („Roczniki Filozoficzne” 17, 1969, z 2, s. 5-24). W niniejszym artykule uwzględnia się także inne, drobniejsze opracowania. Natomiast prób sprzeczwania wartości religijnych zawarte są w: Z. J. Zdybicka *Człowiek i religia* (Zarwy filozofii religii I, Lublin 1977).

porządku bytowania (Sein) od porządku powinności (Sollen), a także z rozdzieleniem dziedziny poznania i dziedziny świadomości. W wyniku podziałów powstała odrębna dyscyplina filozoficzna — aksjologia rozpatrująca i interpretująca wartości w różny sposób, uzależniony od ogólnych nastawień i założeń danej filozofii. Współcześnie istnieją więc różne teorie wartości, odmiennie interpretujące ich charakter i genezę. Subiektywizm aksjologiczny, relatywizm, historyzm, obiektywizm — oto niektóre z nich<sup>1</sup>. Obiektywność i bezwzględność wartości głosili głównie fenomenolodowie. Ich zasadniczym celem było ustalenie, jaką treść świadomości dana wartość stanowi oraz jakim aktom świadomości odpowiada, a jeśli mówili o obiektywności, to nie mieli na uwadze wskazania na realnie istniejącą rzeczywistość pozaświadomościową.

pozytywy i negatywy takiego potraktowania wartości zostały ukazane przez autorów, którzy bliżej zajmowali się tymi zagadnieniami, zwłaszcza analizując dziedzinę moralności. Zajęli oni krytyczne stanowisko wobec teorii kantowskich i fenomenologicznych<sup>2</sup>.

Istotnym rysem realistycznych ustaleń co do natury wartości jest jej powiązanie z bytem (istniejącą niezależnie od świadomości człowieka rzeczywistością), a wartości ludzkich — powiązanie ich z bytem ludzkim, osobowym i tą postacią bytu, jaką jest ludzkie działanie (czyn)<sup>3</sup>.

Żadne wartości nie są domeną ontycznie samodzielną, oderwaną od bytu. Wartość jest transcendentną lub kategoriałną jakością bytu. Stąd wartości orzeka się nie jednoznacznie, lecz analogicznie. Zależnie od typów bytu można wyróżnić co najmniej następujące rodzaje wartości:

a) Wartość jako transcendentna jakość bytu wyraża się w filozofii klasycznej przez zamienność bytu z dobrem, prawdą i pięknem. Tak rozumiana wartość to nic innego jak byt (cokolwiek istniejącego) o ile jest on przedmiotem aktów poznawczo-pożądawczych<sup>4</sup>. Każdy byt jako coś istniejącego dzięki temu, że istnieje może — poznany — być przedmiotem dążenia, pragnienia (woli). W bycie jako bycie nie ma żadnego elementu, który nie mógłby być chciany, pożądany, kochany. Poza tym byt jest warunkiem koniecznym wszelkiego dobra, przynajmniej w tym znaczeniu, że aby coś było dobre lub pożądane, musi istnieć.

Można więc powiedzieć, że wszelka rzeczywistość, w której żyje człowiek, będąc sama w sobie czyli transcendentnie wartościowa na mocy swej racji bytu, może stać się wartościotwórczą czy wartościogenną w stosunku do człowieka, o ile stanie się ona przedmiotem jego aktów poznawczych i pożądawczych.

b) Wartość jako jakość osoby. Osoba ludzka, będąc bytem zdolnym do intelektualnego poznania, zdolnym do miłości i wyboru przedmiotów miłości (wolności), jest strukturą dynamiczną, rozwojową, zdolną do samorealizacji, samourzeczywistnienia się, samoaktualizacji poprzez proporcjonalne do swej natury działanie, które jest ostatecznie realizacją osobowego celu życia ludzkiego. Osobowy i dynamiczny (potencjalno-aktualny) sposób bytowania człowieka wyznacza dla niego domenę powinności, a ta zrealizowana poszerza i jakościuje dziedzinę istnienia osobowego.

Tutaj nasuwa się konieczność dalszego zróżnicowania wartości personalnych na wartość jako jakość osoby samej w sobie, będącej podmiotowym celem ludzkich czynów, oraz wartość jako jakość czynów ludzkich.

Osoba stanowi cel i rację działania i dlatego „osoba i jej wartość jest wcześniejsza od wartości

<sup>1</sup> Por. W. Tatariewicz, *Pojęcie wartości czyli co historyk filozofii ma do zakomunikowania historykowi sztuki*. W: tenże, *Parerga*. Warszawa 1978, s. 60-73.

<sup>2</sup> Por. w tej sprawie wnioski dociekania kard. Wojtyły (*Problem teorii moralności*, 217-249) oraz T. Styczeń (*Problem możliwości*, *etyki*, Lublin 1972, s. 109-126).

<sup>3</sup> Na związek wartości z bytem zwracają uwagę kard. Wojtyła (*Problem teorii moralności. Osoba i czyn*), M. A. Krapiec (*Metafizyka*, Lublin 1978, s. 212-218), Styczeń (op. cit. s. 127-202), A. B. Stepien (*Wstęp do filozofii*, Lublin 1976, s. 203-208).

<sup>4</sup> Mówiąc o wartościach zazwyczaj bierze się pod uwagę odniesienie bytu do człowieka. Podstawą tego odniesienia — podstawą transcendentności wartości jako jakości bytu — znajduje się jednak w relacji wszelkiego bytu do aktów poznawczo-wolitywnych Absolutu, który jest jednocześnie racją bytu i wartości.

Samo dobro i zło jako właściwość bytu świadomego jest również bytem, a nie tylko treścią świadomości. Co jednak — jak zaznacza kard. Wojtyła — „nie przesłania faktu, że jest one — dobro czy zło — równocześnie i treścią świadomości, że jest dane w przeciwieństwie do specyficznej wartości mianowicie wartości moralnej” (*Problem teorii moralności*, s. 248).

czynu"<sup>8</sup> Osoba jest szczególną wartością, gdyż jest bytem „otwartym” mogącym się realizować (autokreatywnym) w perspektywie osób drugich a ostatecznie w perspektywie „Ty” Absolutu Ta zależność „tworzenia siebie” sprawia, że człowiek zdobywając różne wartości ubogaca siebie i przez to ubogaca świat Wartość osoby powinna być uznana przez nas samych w stosunku do siebie (afirmacja godności własnej osoby) oraz w stosunku do innych osób ludzkich (konieczność uznania godności wszystkich osób z racji osobowego — autokreatywnego — sposobu istnienia, a nie ze względu na jakąś ich użyteczność indywidualną czy społeczną) Powinność tę w stosunku do wszystkich osób wyraża dobitnie przykazanie miłości bliźniego „kochaj bliźniego swego jak samego siebie”

c) Wartość jako jakość czynów osobowych Osoba ludzka, będąc strukturą dynamiczną, posiada określone dyspozycje i zdolności działania i realizuje się, staje się osobą poprzez aktualizację tych dyspozycji, co dokonuje się w działaniu, które powinno być proporcjonalne do natury bytu osobowego (świadome i wolne), a wyznaczone jest ostatecznie przez cel, który człowiek osiąga stopniowo sukcesywnie poprzez wielorakie czyny, będące realizacją celów pośrednich w stosunku do celu ostatecznego Wartości osobowe są to jakości tych czynów, które aktualizują, urzeczywistniają, rozwijają samą osobę. Pozostają w osobie i przez to jakościują ją samą<sup>9</sup> Są one „wewnętrzne” człowiekowi i samo ich istnienie bezpośrednio doskonali człowieka<sup>10</sup>

W historii kultury ludzkiej wyróżniono — jako szczególnie doniosłe dla rozwoju osoby ludzkiej — pewne typy wartości osobowych Są to wartości poznawcze (prawda), wartości moralne (dobro), wartości twórczoartystyczne (piękno) oraz specjalny rodzaj wartości, co do którego istnieje najwięcej komplikacji i nieporozumień, wartości religijne (świętość)<sup>11</sup>

1 Wartości moralne są jakością czynów ludzkich, „wewnętrzną właściwością czynu”, będącą „wynikiem odniesienia go do normy moralnej. Jest to mianowicie relacja zgodności czynu osoby z normą moralności, doświadczoną w powinności, a więc normą moralności odczytaną przez konkretnego człowieka w konkretnej sytuacji (sumienie) jako powinność wykonania lub zaniechania czynu. Powinność jest specyficzną rzeczywistością, w której konstytuowaniu bierze udział osoba odczytująca konkretną „swoją prawdę” o konkretnym „swoim” dobru, które zamierza przez czyn spełnić, a realizacja dobra jest spełnieniem się celu bądź pośredniego bądź ostatecznego.

2. Wartości religijne są jakością czynów osoby ludzkiej skierowanych bezpośrednio lub pośrednio na rzeczywistość transcendentną, sakralną, na Osobę Boga<sup>12</sup>

## 2. ŹRÓDŁO WARTOŚCI MORALNYCH I RELIGIJNYCH

Dynamiczna, „rozwojowa” struktura osoby ludzkiej, bytu obdarzonego zdolnością odczytania „swojej prawdy” o „swoim dobru” i wyłonienia odpowiedniego działania, będącego realizacją tego dobra, jest ostatecznym podmiotowym źródłem powinności moralnych i dobra moralnego. Nie jest to jednak źródło jedyne. Realizujący się byt osobowy jest równocześnie uwarunkowany przedmiotowo. W samą naturę osoby ludzkiej, będącej bytem w sobie i dla siebie, jest wpisana otwartość na inne byty osobowe, z którymi współdziałając, człowiek urzeczywistnia siebie. Jest osobą pośród osób. Powinność aktualizacji potencjalności właściwej osobie łączy się u człowieka z koniecznością afirmacji osoby drugiej, uznania jej wartości, jej osobowych celów i sposobu działania. Dziedzina moralności rozgrywa się w płaszczyźnie ludzkiej i międzyludzkiej, osobowej i międzyosobowej. Osobowodynamiczny charakter

<sup>8</sup> Kard. Wojtyła. *Osoba i czyn* s. 289

<sup>9</sup> Jak zwraca uwagę kard. Wojtyła, wartość personalistyczna polega na tym, że w czynie osoba sama siebie aktualizuje, w czym wyraża się właściwa struktura samoposiadania i samopoznania (*Osoba i czyn* s. 290-291)

<sup>10</sup> Por. J. Gałkowski *Personalistyczna wartość pracy. W kierunku kultury chrześcijańskiej* Pod red. bpa B. Jezego Poznań 1978 s. 460.

<sup>11</sup> „Wartości duchowe — dobro i prawda — stanowią przede wszystkim o człowieku, o jego doskonałości” (Ks. K. Wojtyła *Wartości*, „Tygodnik Powszechny” 1957 nr 39 s. 11)

<sup>12</sup> Akt religijny może być skierowany wprost na Boga lub Bóg może być motywacją dla innych czynów człowieka, które wówczas posiadają także wartość religijną

innych ludzi jest źródłem powinności dla mnie, a ich spełnienie jest moją wartością osobistą — spełnieniem mojego życia osobowego. Dynamiczny i społeczny charakter osoby ludzkiej stanowi źródło wartości moralnych

Jaka jest ich szczególna funkcja?

Wartość moralna, jako jakość czynów ludzkich, stanowi — jak stwierdza kard. Wojtyła — o właściwym sposobie spełnienia czynu, a raczej o właściwym spełnieniu (zrealizowaniu) osoby w czynie, czyli wartości moralne doskonałą samą osobę ludzką — ich podmiot. Wartość ta urzeczywistnia się w czynie i przez nią człowiek staje się dobrym, staje się człowiekiem, staje się osobą, aktualizuje potencjalność bycia człowiekiem, bycia dobrym, bycia świadomym i wolnym<sup>13</sup>

Spełnienie się osoby, jej doskonalenie jest uwarunkowane istnieniem hierarchii celów-dóbr przedmiotowych, które człowiek powinien rozpoznać. Wskazaliśmy poprzednio na osoby jako przedmiotowe źródło powinności moralnych. Człowiek staje się dobrym, czyniąc dobrze innym. W perspektywie doświadczalnej wszelkie normy moralne swe podmiotowe źródło mają w osobowej bytowości człowieka, przedmiotowe — w osobowej strukturze innych ludzi.

Czy są to źródła ostateczne?

Dochodzimy tutaj do styku moralności z religią i dojrzania osoby jako wspólnego podmiotowego źródła wartości moralnych i religijnych. Wzłem łączącym moralność i religię — wartości moralne i wartości religijne — jest osoba ludzka manifestująca i realizująca swój osobowy charakter właśnie w działaniu moralnym świadomym i wolnym

Analiza treści doświadczania samej moralności oraz charakteru, genezy i funkcji wartości moralnej — mimo ujawnienia osoby ludzkiej jako sprawcy czynów moralnych, mimo subiektywnego charakteru prawdy o dobru (sumienie) — wskazuje na nieabsolutność osoby (przygodność) i taki rodzaj jej dynamiczności (potencjalności), który domaga się z konieczności uwzględnienia innego niż sam podmiot i przedmiot moralności a więc innego niż osoby ludzkie kontekstu osobowego życia człowieka.

Wyraźnie pisze o tym kard. Wojtyła analizując fakt moralności „Moralność ujawnia mianowicie na swój sposób dogłębną przygodność ludzkiego bytu. Przygodność to tyle, co ontyczna niekonieczność: możliwość istnienia i nieistnienia. W moralności ujawnia się tylko możliwość dobra i zła w tym samym osobowym podmiocie jako owoc sprawczości i samostanowienia. O ile dobro jest spełnieniem tego podmiotu — zło jest jego niespełnieniem. W niespełnieniu jest coś z nieistnienia. W każdym razie jest nieureczywistnieniem tego, co nie tylko mogłoby stać się rzeczywistością, ale owszem — stać się powinno. Moment powinności odsłania z jednej strony bezwzględność dobra, coś z Absolutu, jaki tkwi w osobie ludzkiej a równocześnie w szczególny sposób ujawnia przygodność tejże osoby.[...]”

Człowiek doświadcza bezwzględności dobra, a przez to spotyka się w sobie z momentem Absolutu, nie będąc równocześnie Absolutem. Stałe bowiem oscyluje pomiędzy możliwością dobra i zła.[ ]

I to nam również tłumaczy dlaczego na gruncie moralności kształtuje się spotkanie z Absolutem, czyli Bogiem. Właśnie owo doświadczalne dotknięcie Absolutu<sup>14</sup> w sobie — człowieku, który równocześnie uświadamia sobie swoją przygodność etyczną jako stałą możliwość dobra i zła — wyzwala się w nim stosunek do Absolutu w znaczeniu ontycznym i etycznym zarazem. Religia i moralność łączą się z sobą bardzo głębokim węzłem<sup>15</sup>

Trzy momenty doświadczania moralności są szczególnie znaczące i pokazują nie tylko moralną, lecz także i — jak określa kard. Wojtyła — „religijną strukturę” osoby ludzkiej

1. Doświadczenie i moja norma moralna (sumienie) nie jest całkowicie autonomiczna. Będąc moją, wskazuje powiązanie z niezależnym ode mnie kryterium dobra i zła, z rzeczywistością osób innych — z całą rzeczywistością pozapodmiotową.

<sup>13</sup> Por. *Problemy teorii moralności*, s. 231-235

<sup>14</sup> Wyrażenie „doświadczalne dotknięcie Absolutu” ma charakter pewnej przenośni, jak zresztą wynika z dalszego toku rozważań. Kardynał zauważa, iż stosunek do Absolutu nabywany jest na doświadczeniu przygodności etycznej, ma więc charakter wierny refleksyjny.

<sup>15</sup> *Problemy teorii moralności*, s. 246-247. Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, „Roczniki Filozoficzne” 16/1968 z 2 s. 49 nn. O stosunku etyki do religii zob. H. Flitberg, *Zależność niezależność etyki od obrazu świata*, „Znak” 30/1978 s. 163-182.

2. doświadczenie odpowiedzialności za czyn. Człowiek doświadcza, że jest sprawcą swoich czynów. Ostatecznie on zdecydował o tym, że czyn zaistniał i że jest właśnie taki, że tak a nie inaczej ustosunkował się do powinności. Będąc świadomym sprawcą istnienia i jakości swoich czynów, człowiek doświadcza odpowiedzialności za nie. Odpowiedzialność „za” czyn postuluje odpowiedzialność „wobec”. Powstaje problem, wobec kogo człowiek jest odpowiedzialny za konkretny czyn, za całość swoich dokonań, za realizację samego siebie? Czy wystarczy odpowiedzialność wobec samego siebie i wobec osób **drugich**?

3. doświadczenie wartości osoby ludzkiej jako bytu w sobie i dla siebie, jako podmiotu i celu swoich czynów, które stanowi podstawę afirmacji osoby dla niej samej, jest doświadczeniem nie tylko jej doskonałości, ale także jej braków, jej kruchości, jej chwiejności bytowej i moralnej. Rodzi się wówczas pytanie skąd powinność uznania jej bezwzględnej wartości?

Wszystkie tego rodzaju przeżycia w ramach doświadczenia moralności skłaniają do stawiania pytań o ostateczne źródło norm moralnych, odpowiedzialności moralnej i wartości osoby ludzkiej. Pytania te podejmują i rozwiązują filozofia moralności wówczas, gdy chce ostatecznie wyjaśnić fakt moralności. Czyny moralne człowieka, całe życie moralne osoby ludzkiej jest niezrozumiałe bez przyjęcia istnienia osobowego Boga; w Jego perspektywie dokonuje się życie moralne człowieka i staje się zrozumiała wartość osoby ludzkiej, która okazuje się szczególnym dziełem Bożym, stworzonym na Jego obraz i podobieństwo i przeznaczonym do dialogu z Nim.

Trzeba tu wyraźnie określić miejsce problemu Boga w moralności. Doświadczenie moralności nie zawiera doświadczenia Boga<sup>16</sup>. Dopiero ostateczne wyjaśnienie tego, co zawarte jest w doświadczeniu moralności, domaga się Jego przyjęcia jako ostatecznego źródła życia i dynamizmu osoby ludzkiej. Problem Boga jest więc problem teorii moralności, a nie samej moralności. To, co jest u podstaw wyjaśniających fakt moralności, staje się punktem wyjścia religijności, która jest świadomym i wolnym skierowaniem człowieka ku Bogu.

Podmiotowym, doświadczalnym uzasadnieniem pojawienia się problemu Boga zarówno w moralności, jak i w religii jest to, co można by nazwać pełnym doświadczeniem ludzkim albo doświadczeniem istotowo ludzkim, na które składa się przeżycie przygodności człowieka oraz świadomość transcendencji w stosunku do wszystkiego, co nieabsolutne (przyrody, osób ludzkich). Przeżycie przygodności stale towarzyszy życiu ludzkiemu, wszelkim jego przejawom. Przybiera na sile w szczególnych momentach takich, jak śmierć bliskiej osoby, cierpienie fizyczne i moralne, perspektywa własnej śmierci. Są to doświadczenia konkretnej osoby, zdolnej do uświadomienia sobie swojej przygodności, kruchości, a równocześnie osoby świadomej swoich dążeń i aspiracji, które zdają się przekreślać tę przygodność, świadomej tego, że transcenduje przyrodę, nawet osoby ludzkie, wszelkie społeczności i wybiega nieustannie ku czemuś lub komuś, kto mógłby utrwalić w bycie i zaspokoić wszelkie dążenia człowieka. Na doświadczeniu więc owej specjalnej przygodności nabudowana jest potrzeba więzi religijnej, uznanie wartości „Ty” transcendentnego i związane z tym przeżycie powinności. Można więc powiedzieć, że w ludzkim doświadczeniu, którego jednym z przejawów jest doświadczenie moralności, dane jest człowiekowi poznanie jego struktury zarówno osobowej, jak i religijnej.

„Właściwa osobie ludzkiej transcendencja w stronę prawdy (umysł) i dobra (woja) sięga otwartych dla człowieka wymiarów Absolutu a zarazem realizuje się poprzez spotkanie z Boskim „Ty”. Objawienie Boże pozwala nam ufać i wyznawać, że właściwa ludzkiemu duchowi transcendencja nie jest zawieszona w ostatecznej izolacji bytu, że jest ona najgruntowniej sprzężona z dążeniem osoby ku osobom, z ugruntowanym w człowieku przez Stwórcę wezwaniem do wspólnoty, do życia w jedności i zjednoczeniu: *in comunione personarum*”<sup>17</sup>.

„Świat osób posiada także swoją strukturę religijną, bardzo wyrazistą zwłaszcza w religii Starego i Nowego Testamentu. W ramach tej struktury odpowiedzialność „przed kimś” nabiera znaczenia religijnej odpowiedzialności przed Bogiem”<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Mówiąc o doświadczeniu mam na myśli bezpośrednie, naoczne poznanie, poznanie oglądowe, a nie doświadczenie jako przeżycie potrzeby uznania istnienia Boga, przeżycie dążenia do wartości absolutnych itp.

<sup>17</sup> Ks. kard. K. Wojtyła. *Perspektywy człowieka — integralny rozwój a eschatologia*. „Colloquium Salutis”. „Wrocławskie Studia Teologiczne” 7:1978 s. 137.

<sup>18</sup> Tenże. *Osoba i czyn* s. 180.

Pozostaniemy na razie na płaszczyźnie czysto filozoficznej i sprecyzujemy, na czym polega owa „struktura religijna” człowieka. Przede wszystkim na jej osobowej transcendencji związanej ze swoistym dynamizmem, jej zdolności samorealizowania się poprzez świadome zdeterminowane działanie. Dynamizm osoby ludzkiej przejawiający się w działaniu moralnym, którego przedmiotem jest realizacja własnej osoby i realizacja innych osób, nie wyczerpuje całego dynamizmu właściwego człowiekowi, jego dyspozycji poznawczych i woliwtywnych. Otwarcie na inne osoby i otwarcie na absolutnie wartości — prawdę i dobro ujawnia otwarcie się na „Ty” transcendentne, na Osobę o wartości nieskończonej, która może w pełni wyczerpać poznawczą i woliwtywną potencjalność osoby ludzkiej i która ostatecznie może w pełni zdeterminować ludzkie działanie. Dopiero w poznawczej i woliwtywnej relacji osoby ludzkiej do Osoby Boskiej uzyskuje człowiek całkowite urzeczywistnienie, doskonale spełnienie, staje się pełni osobą.

„Życie duchowe człowieka zmierza do właściwej dla siebie pełni [...]. Zjednoczenie z Bogiem jest pełnią życia duchowego dla człowieka, ponieważ w nim istota ludzka dociera niejako do samego dna rzeczywistości. Bóg jest bezwzględną pełnią bytowania, a człowiek z Nim zjednoczony umacnia się w tej pełni przez poznanie i miłość”<sup>19</sup>.

Nie należy „struktury religijnej” osoby ludzkiej interpretować w ten sposób jakoby religia była wyłącznie jakimś naturalnym stosunkiem człowieka do Boga, jak naturalnym jest moralny stosunek człowieka do człowieka. Do istoty religijności należy odniesienie osoby ludzkiej do Boga, którego człowiek nie poznaje wprost tak, jak poznaje osoby ludzkie. Religijność suponuje więc poznanie osoby Boskiej, poznanie i uznanie jej wartości, wartości samej w sobie oraz wartości dla mnie oraz świadome i dobrowolne ustosunkowanie się człowieka do niej. Wymaga to ze strony człowieka dużego wysiłku poznawczego i moralnego, takiego, który wydaje się przekraczać naturalne możliwości człowieka. Dlatego też czyny religijne, wartości religijne nie są rezultatem tylko naturalnego dynamizmu osoby ludzkiej. Zakładają inny zazwyczaj niż naturalny rodzaj poznania Boga, a nawet specjalne działanie z Jego strony. Religia chrześcijańska mówi o nowej, ponadnaturalnej relacji między człowiekiem a Bogiem, o której człowiek dowiaduje się najczęściej poprzez społeczny przekaz wiedzy objawionej. Niemniej religia posiada naturalne podstawy w strukturze i osobowej pozycji człowieka, właściwie te same, które z osoby ludzkiej czynią twórcę wartości moralnych.

Jeśli moralność jest dziedziną osobowego życia człowieka skierowanego na osoby ludzkie (osoba jest źródłem i celem moralności) — na siebie i inne osoby ludzkie, to religijność rozgrywa się również w dziedzinie osobowo-osobowej, przy czym drugim członem relacji religijnej jest Osoba Najdoskonalsza — Bóg. Wartość moralną konstituuje afirmacja osoby jako osoby, wartość religijna — szczególna afirmacja osoby Boga. Zachodzi jednak swoiste sprzężenie między moralnością a religijnością, sprzężenie mające swe źródło w samym rdzeniu osobowego charakteru człowieka.

Czyn religijny jest czynem osoby ludzkiej, a więc czynem świadomym i wolnym (moralnym) skierowanym na osobę Boga. Tym, co go konstituuje, jest uznanie wartości Boga jako nie tylko jakiejś wartości obiektywnej, ale jako najwyższej wartości osobowej i osobistej, jako źródła osobowego życia konkretnego człowieka i celu-kresu ostatecznego spełnienia się osoby ludzkiej.

Poznanie wartości osoby Boga wyznacza nową dziedzinę powinności, przede wszystkim powinność afirmacji Boga dla Niego samego ze względu na Jego bezwzględną wartość, a ta powinność apeluje do człowieka i wyzwala w nim specjalną sferę przeżyć (adoracja, kontemplacja) i działania, mającego na celu nawiązanie moralnej i psychicznej więzi z Bogiem (kult, obrzędy religijne). Nie jest to jednak powinność narzucająca się wprost w ludzkim doświadczeniu, jak to ma miejsce w powinności moralnej. Jest powinnością wymagającą namysłu refleksji, a najczęściej powinności tej człowiek uczy się poprzez wychowanie religijne, dowiadując się o wartości Boga poprzez społeczny przekaz wiedzy i wiary religijnej. Wartości religijne — w większym stopniu niż jakiegokolwiek wartości osobowe — wskazują bardzo wyraźnie na społeczny i kulturowy kontekst życia ludzkiego. To tłumaczy wielość religii, różne rozumienie przedmiotu religijnego odniesienia i różne interpretacje samej wartości religijnej.

Czym ostatecznie jest wartość religijna, którą określa się jako świętość?

<sup>19</sup> Ks. K. Wojtyła. *Widzenie Boga*. „Tygodnik Powszechny” 1957 nr 43 s. 11

Trzeba tu — podobnie jak przy precyzowaniu wartości moralnej — odróżnić świętość jako jakość osoby i jako jakość czynów ludzkich. Świętość (i moralność) w sensie bezwzględny jest jakością osoby Boga. Tylko Bóg jest istotowo święty i istotowo moralny. Osoby ludzkie są święte na mocy uczestnictwa w świętości Boga, a realizuje się to poprzez realne czyny ludzkie. Świętość jest jakością czynów religijnych, które uświęcają osobę ludzką, podobnie jak dobro moralne jest jakością czynów moralnych, które rozwijają, jakościują samą osobę.

Borąc pod uwagę status ontyczny osoby ludzkiej, wartość realizowaną w czynach religijnych można określić — ja to sugerował św. Tomasz i jak ujmował w swojej wizji człowieka kard. Wojtyła — jako doskonałość. Doskonałość tę należy rozumieć jako urzeczywistnienie (aktualizację) ludzkich możliwości w stosunku do Boga — Najdoskonalszej Osoby i pełni wartości. Maksymalna aktualizacja potencjalności duchowej człowieka, zwłaszcza potencjalności poznawczej i woli, czyli miłości, stanowi zawsze najwyższą doskonałość człowieka. Jeśli ta aktywność, czyli poznanie i miłość, odnosi się do Boga, wówczas jest doskonałością swoistą — właśnie świętością. Tak rozumiana świętość byłaby równoważna z najwyższym rozwojem osoby ludzkiej, a więc oznacza stan człowieka w pełni doskonały (*optimum potentiae*)<sup>20</sup>.

Doskonałość, świętość — zdaniem Tomasza — polega na połączeniu człowieka z Bogiem, który jest racją bytu i ostatecznym celem (najwyższym Dobrem) ludzkiego poznania i ludzkiej miłości. Ponieważ z wszelką osobą, także z osobą Boga, człowiek najpełniej wiąże się przez miłość, wobec tego istotą świętości jest połączenie człowieka z Bogiem w akcie miłości. „Bóg jest miłością, a kto trwa w miłości — w Bogu trwa, a Bóg w nim” (1 J 3, 16).

„Kiedy więc stosunek człowieka do Boga ukształtuje się na zasadzie miłości osoby do osoby, wówczas wszystko w nim dzieje się i rozwija wedle tej prawidłowości, jaką miłość z sobą niesie. Człowiek zaś ma prawo do miłości. Podobnie jak nie wolno mu odmawiać tego prawa w stosunku do osoby, którą jest człowiek, tak też nie wolno mu odmawiać tego prawa w stosunku do Osoby, którą jest Bóg”.

„Owszem jest wiele powodów po temu, żeby widzieć w tym jakąś wysoką erupcję możliwości ludzkich. Czyż człowiek zaś nie jest bardziej sobą właśnie wówczas, kiedy aktualizują się w nim najwyższe możliwości? [...] Miłość zaś jest aktualizacją najwyższej możliwości człowieka”<sup>21</sup>

Tak rozumiana doskonałość jest równocześnie najwyższym szczęściem człowieka. „Szczęście — pisze ks. K. Wojtyła — przychodzi przez doskonałość [...]. Nie kupuje się go jednak za cenę doskonałości, ale dojrzewa się do niego doskonaląc się, stając się człowiekiem. Szczęście jest właściwie obecne w tym stawaniu się — tak jak to przypuszczał Arystoteles. W Ewangelii jednak sprawa posunięta jest o wiele dalej niż u Arystotelesa: oto człowiek nie dojrzewa tylko do pełni człowieczeństwa, ale dojrzewa do Boga. Te dwa dojrzewania i te dwie doskonałości idą z sobą najzupełniej w parze, dokonują się równocześnie, jakkolwiek z Objawienia wiadomo, że dojrzewanie człowieka do Boga ma swój korzeń i swój początek w nadprzyrodzonym zarodku bytu ludzkiego — w łasce. Bez tego zabrakłoby człowiekowi sił, nie mógłby niejako dorównać Temu, do którego ma dojrzewać, dojrzewając równocześnie do pełni człowieczeństwa”<sup>22</sup>. Istnieje więc integralna więź między rozwojem człowieka a perspektywą eschatologiczną jego ziemskiego bytowania<sup>23</sup>. Chociaż więc „doskonałość zawsze jest humanistyczna, wewnętrzna i ludzka”<sup>24</sup>, to równocześnie dokonuje się nie tylko siłami naturalnymi, suponuje specjalną pomoc ze strony Boga — zwaną w religii chrześcijańskiej łaską.

Mówiąc o świętości jako o typie doskonałości osoby ludzkiej, trzeba zwrócić uwagę, że w obecnym życiu człowiek nie osiąga stanu pełnej doskonałości religijnej (jak nie osiąga stanu pełnej doskonałości moralnej). Jest ona raczej „ruchem”, „procesem” „ku Bogu”, czyli dążeniem do miłowania Boga całym

<sup>20</sup> „Beatitudo hominis est operatio [...] Optima autem operatio hominis est, quae est optimae potentiae respectu optimi obiecti” (S. Th. II-II 3.5 c). Por. M. A. Krapiec, Z. J. Zdybicka, *Tomistyczna koncepcja świętości*. W: *W nurcie zagadnień posoborowych*, T. 6. Warszawa 1972 s. 405-418.

<sup>21</sup> Ks. K. Wojtyła, *Humanizm a cel człowieka*. „Tygodnik Powszechny” 1957 nr 31 s. 7.

<sup>22</sup> *Właściwa interpretacja nauki o szczęściu*. Tamże, nr 36 s. 11.

<sup>23</sup> Wojtyła, *Perspektywy człowieka* s. 142.

<sup>24</sup> *Właściwa interpretacja* s. 11.



sercem i pragnieniem wyeliminowania tego wszystkiego, co w tym przeszkadza. Tylko tego rodzaju świętość jest dostępna człowiekowi w życiu ziemskim. Stopnie nasilenia ruchu ku Bogu i pragnienie wykluczenia tego wszystkiego, co go hamuje mogą być oczywiście u poszczególnych ludzi bardzo różne.

Perspektywa religijna, transcendentna osoby ludzkiej jest źródłem dynamizmu i to w dwu zasadniczych dla osoby ludzkiej kierunkach:

— poznawczym — objawienie religijne poszerza zakres wiedzy ludzkiej o nowe pozaempiryczne i pozadyskursywne źródła (objawienie — wiara). Dotyczą one najistotniejszych spraw osobowego życia ludzkiego — jego perspektywy i przeznaczeń oraz Boga jako najwyższej wartości i celu osobowego życia ludzkiego. Dostarcza również modelu i norm, według których człowiek powinien kształtować swoje życie jako osoba moralna i religijna;

— wolitywnym (dążeniowym) — nieoczywistość poznania Boga jako najwyższej wartości obiektywnej i wartości jego osobistej dopełniona jest w religii specjalnym wzmocnieniem dyspozycji dążeniowych człowieka, dzięki któremu perspektywa przyszłej więzi z Bogiem wyzwala dążenie i miłość w stopniu nieproporcjonalnym do aktualnego poznania (więcej kocha, niż zna — nadzieja i miłość).

Świętość realizowana przez akty miłości w stosunku do Boga i ze względu na Boga w stosunku do innych osób ludzkich stanowi najbardziej wewnętrzną wartość człowieka, która buduje i najpełniej doskonali samą osobę ludzką. Jest wartością osobową. Tym różni się od miłości żywej do osób ludzkich, że w porządku naturalnym osoba kochana nie jest obecna realnie w podmiocie kochającym, jest tylko przy osobie kochanej, nie w niej. Natomiast w akcie miłości Boga, w porządku religijnym, zachodzi obecność realna — choć swoista, bo niematerialna — Boga w człowieku i człowieka w Bogu.

Proces osiągnięcia świętości można określić jako proces uduchowiania człowieka, czyli takiego rozwoju, w którym osoba ludzka, będąc bytem materialno-duchowym, coraz bardziej aktualizuje się i uduchowia zarówno w sensie ontycznym, jak i moralnym ( w zakresie motywacji) i przez to coraz bardziej upodabnia się do Boga — Najwyższego Ducha, czyli w pewnym znaczeniu przebóstwia się.

Świętość rozumiana jako spirytualizacja człowieka nie wyklucza konieczności wydzielenia pewnych aktów, jak np. modlitwy, oddania niektórych dóbr nawet materialnych na cele kultu, a więc przeznaczenia na kult pewnych przedmiotów i miejsc (świętynie), czasu (dni święte). Nie stanowią one jednak celu same w sobie i nie są wartościami absolutnymi, lecz mają wartość narzędną, służą człowiekowi w procesie uświęcania się. Jeśliby ten proces nazwać sakralizacją, to należałoby powiedzieć, że sakfaliczacja jest przyporządkowana spirytualizacji.

Ostatecznie w religii chodzi nie o sakralizację i uświęcenie niektórych dziedzin czy aktów życia ludzkiego, lecz o doskonalenie samej osoby, spirytualizację osoby, a więc związanie całego życia osoby ludzkiej z Bogiem poprzez najbardziej wewnętrzną akt miłości przenikający wszystkie akty duchowe.

### 3. STOSUNEK MIĘDZY WARTOŚCIAMI MORALNYMI I RELIGIJNYMI

Zarówno wartości moralne, jak i religijne są wartościami osobowymi i to w obydwu znaczeniach, bo są wartością osoby i jakościami czynów ludzkich, które realizują, aktualizują, kwalifikują osobę ludzką. Przez realizację wartości moralnych osoba ludzka staje się dobra — istnieje na sposób osoby wśród osób, poprzez realizację wartości religijnych (przez czyny religijne) staje się święta — istnieje na sposób „boski” w perspektywie osoby Boskiej, która poszerza horyzont poznawczy człowieka, ukazuje normy i modele życia ludzko-boskiego oraz pomaga do jego realizacji (łaska, cnoty nadprzyrodzone, dary Ducha Świętego).

Świętość jest wartością swoistą. Nie stanowi ona tego rodzaju wartości, która istniałaby obok prawdy, dobra i piękna<sup>25</sup>. Świętość jest jakby nadbudowana na tamtych wartościach, implikuje tamte, a równocześnie jest ich ostateczną racją.

<sup>25</sup> Świętość nie jest właściwością transcendentalną bytu, jak dobro, prawda i piękno. Nie przysługuje bowiem wszystkim bytom na mocy ich istnienia. Jest wartością osoby. Tylko osoby mogą być święte. Istotowo święty jest Bóg, przez związek z Bogiem osoby ludzkie mogą się stawać święte. Natomiast rzeczom przypisuje się świętość jedynie na mocy analogii atrybucji i mówimy wtedy o „świętych obrazach”, „świętych miejscach”, „świętych dniach” itp. Rzeczy te nie posiadają wartości religijnej same w sobie, ale o tyle, o ile wiążą się ze świętymi osobami i pomagają w procesie ich uświęcania.



Religia nadaje nowy wymiar — wymiar ostateczny — osobie ludzkiej, w którym spełnia się życie człowieka i który nadaje sens wszelkiej ludzkiej działalności. Stanowi swoiste spełnienie wszystkich wartości, jest formą przenikającą je i ożywiająca je. Pozostałe wartości ludzkie bez świętości są jakby martwe, bo pozbawione ostatecznego horyzontu, głębi, perspektywy. Ich pełna realizacja następuje dopiero przez akt miłości w stosunku do Boga — osoby transcendentnej, wiecznej, nieskończonej, najwyższej wartości.

Czyn religijny najbardziej ujawnia pełną transcendencję osoby ludzkiej w stosunku do przyrody, do innych osób ludzkich, wszelkich społeczności oraz stanowi uzasadnienie wartości samej osoby, która będąc obrazem Boga jest powołana do kontaktu z Bogiem, zdolna to powołanie odczytać i przyjąć. Tu leży ostateczne źródło jej godności i wartości, której afirmacja stanowi podstawę moralności.

Moralność — jak podkreślaliśmy — jest głównie relacją osoby do osoby. Problem Boga pojawia się w wyjaśnianiu życia moralnego, ale nie w samej jego realizacji, natomiast istotą aktywności religijnej jest świadoma relacja osoby ludzkiej do osoby Boga. W moralności trzeba przekroczyć dobro moralne, by wyjść w kierunku Boga, w religii — człowiek wprost skierowany na Boga, który go fascynuje, niepokoi, wstrząsa, pociąga, wyzwala miłość i dążenie do połączenia się z Nim.

Istnieje ścisłe powiązanie między moralnością a religijnością nie tylko przez to, że wartości religijne uzasadniają ostatecznie wartości moralne (uzasadniając istnienie i wartość osoby). Religijność jest także uwarunkowana przez moralność. Religijność wyraża się w czynie ludzkim, a każdy czyn ludzki ma kwalifikację moralną (świadomy i wolny). Czyny religijne muszą więc być czynami moralnymi, a religia doskonali i przenika czyny moralne<sup>26</sup>.

Jeśli między wartością świętości a pozostałymi wartościami osobowymi zachodzi wyżej opisany stosunek, to konsekwentnie nie powinno być sprzeczności między nimi. Nie są to wartości ani wykluczające się, ani nawet selektywne. Wartość świętości w istotny sposób dopełnia wszystkie pozostałe. Tylko niewłaściwe pojmowanie bądź wartości świętości, bądź pozostałych wartości ludzkich związane z niepełną wizją człowieka, może zakładać czy narzucać sprzeczność. Im pełniej człowiek realizuje się, im bardziej rozwija się jako osoba, tym pełniej może darować siebie Bogu w akcie miłości ogarniającej całą osobę ujałościowaną przez wartości, zwłaszcza wartości moralne.

Jak wykazaliśmy wyżej wartości moralne i religijne wiążą się z dynamiczną strukturą osoby. W związku z tym realizacja moralności i świętości nie dokonuje się jednorazowo, natychmiast. Jest procesem złożonym z wielu czynów, jest aktualizacją potencjalności, która dokonuje się stopniowo, powoli, poprzez odpowiednie czyny, wielokrotnie powtarzane.

Proces aktualizacji moralnej i religijnej nie zawsze przebiega według modelu wznoszącej się linii, nie wyklucza cofnięć, załamań, itp. Wprawdzie obecność Boga w człowieku przez łaskę jest stałą siłą, ale człowiek nie jest czystym duchem. Jest również ciałem, które jakby ogranicza, a niekiedy hamuje polot ducha. Dlatego tę wewnętrzną integrację, jaką daje moralność i świętość, można osiągnąć jedynie powoli poprzez stale powtarzane determinacje, poprzez świadomie wykonywane czyny. Proces ten może być przyspieszony poprzez łaski nadzwyczajne, na mocy których człowiek zdobywa się na akty heroiczne, ale jego normalna postać wymaga długotrwałego wysiłku, przejawiającego się w powtarzaniu aktów miłości.

Jak wytłumaczyć fakt, że nie wszyscy ludzie uznają wartości religijne, podczas gdy wartości moralne nie podlegają zakwestionowaniu?

Przedmiot aktywności religijnej — Osoba Boga i Jego wartość nie jest dla człowieka — jak wykazaliśmy wyżej — wartością dostępną poznawczo wprost, naocznie, bezpośrednio, jak dostępna jest wartość osoby ludzkiej. Wartości religijne poznajemy pośrednio i najczęściej korzystając z pomocy innych. Religijność odpowiada na najbardziej podstawowe dążenie człowieka, związane z jego statusem osobowym i zarazem niekoniecznym, co wyzwala potrzebę dopełnienia, utrwalenia, zakorzenienia, potrzebę miłości pełnej, trwałej.

Człowiek nie zawsze jednak chce korzystać z pomocy społecznej w dziedzinie religii, nie zawsze też

<sup>26</sup> Między moralnością a religijnością zachodzi tak ścisły związek, że niektórzy filozofowie, np. Kant, zredukowali religijność do moralności.

dostrzega osobowego Boga u kresu swoich aksjologicznych doświadczeń. Często błądzi co do charakteru najwyższej wartości, tego, co święte, tego, co najpełniej urzeczywistnia go jako osobę. Szukając najwyższej wartości upatruje ją niekiedy w „Postępie”, „Ludzkości”, „Nauce” czy „Technice”. „Świętościom” tym człowiek poddaje się, stara się im służyć, orientować na nie swoje nadzieje, oddawać im cześć. Następuje wówczas jakiś wewnętrzny zgrzyt i dramat sięgający wnętrza osoby ludzkiej, która w pewnym momencie spostrzega, że jest ostatecznie determinowana przez coś bytowo mniej doskonałego, coś jedynie wyidealizowanego, coś, co powinno zajmować pozycję narzędzia, a nie celu

## RELIGIOUS AND MORAL VALUES

### Summary

The article attempts to determine the character of values and the relation between moral and religious values on the basis of the works of Cardinal Karol Wojtyła. Connecting value with being, the distinction is made between value as the transcendental and categorical quality of being and special type of value, i.e., personal values of which the most important are moral and religious values.

The subjective source of moral and religious values is the dynamic structure of the human person who develops through appropriate acting realising absolute values. The objective source for moral values are persons, and for religious values, the personal Absolute.

Moral and religious values are properties of human actions which enrich, perfect and fulfill the person. Through the realisation of moral values, the human person becomes good and exists as a person among persons. Through the realisation of religious values, the human person becomes holy and exists in a divine manner in the perspective of the transcendent You. Religion extends the cognitive horizon of man revealing the norms and models of personal-divine life as well as aids to the realisation of that life. There exists an interpenetration of moral and religious values. However, religious values are the ultimate reason of any personal values and, therefore, they occupy the first place in the hierarchy of personal values.

*Translated by Andrzej Jaroszynski*

<sup>27</sup> Por. np. From. jw.