

TADEUSZ STYCZEŃ SDS
ANDRZEJ SZOSTEK MIC

ZAGADNIENIE ANTY-TEIZMU W ETYCE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ*

Czy możliwy jest w jakiegokolwiek postaci ateizm w etyce, która skądinąd uznaje za swą naczelną zasadę przykazanie miłości Boga i bliźniego, jak to czyni etyka chrześcijańska? Wydaje się, że już samo formułowanie pytania w taki sposób implikuje sprzeczność logiczną. Czyż bowiem możliwy jest teizm anty-teistyczny, humanizm anty-humanistyczny, personalizm anty-personalistyczny? Czy nie musiałoby to w końcu znaczyć, że możliwa jest etyka anty-etyczna? A właśnie tym wszystkim jednocześnie musiałaby być etyka chrześcijańska dopuszczająca w swym łonie możliwość ateizmu.

Tym niemniej nie wolno z góry wykluczyć jednej przynajmniej formy ateizmu w etyce teologicznej¹: ateizmu – dokładniej zaś anty-teizmu – nie-uświadomionego. Nazwiemy go tu – uprzedzając samą rzeczową analizę – anty-teizmem anonimowym. Anty-teizm (ateizm) w tej postaci zasługuje – w naszym przekonaniu – na uwagę nie tylko dlatego, że jest teoretycznie możliwy, lecz także dlatego, że jest faktem, tragicznym faktem w etyce niektórych teologów współczesnych. Po *Micie XX wieku* Rosenberga mogłoby się wydawać rzeczą już dziś niemożliwą formułowanie antyhumanistycznego programu z powołaniem się na człowieka, czyli na humanizm². Okazuje się jednak, że mimo tej lekcji, nasz wiek zdolny jest do powtórzenia tego samego formalnie błędu w nowy, co prawda, sposób, bodaj jednak bardziej jeszcze paradoksalny i niepokojący. Areną „nowego mitu” staje się dziś bowiem etyka teologiczna³.

Jest to tekst odczytu wygłoszonego w ramach sympozjum „A Renewal of Philosophy: Task of the Christian Philosopher today” (Odnowa filozofii: zadania chrześcijańskiego filozofa dzisiaj), zorganizowanego przez Międzynarodową Akademię Filozofii (The International Academy of Philosophy) w Dallas (USA) oraz Fundację Franciszka Józefa Księcia Liechtensteinu w Vaduz (Liechtenstein) w dniach 6-8 IX 1984 r.

¹ Określenie „etyka teologiczna” (teologia moralna) i „etyka chrześcijańska” rozumiemy tu równoważnie, z kolei określenie „etyka chrześcijańska” odnosimy przede wszystkim – choć nie wyłącznie – do etyki katolickiej.

² Por. T. Styczeń. *Prawda o człowieku miarą jego afirmacji*. „Communio” 4:1982 s. 103 (także w niemieckiej wersji: *Die Wahrheit über den Menschen als Schutz gegen einen Antipersonalismus in der Ethik*. „Internationale katholische Zeitschrift” 12:1983 nr 5 s. 447-457).

³ Por. T. Styczeń. *Ciało jako „znak” obrazu Stwórcy*. W: Jan Paweł II. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*. Lublin 1981 s. 114 nn.; 131 nn.

Interesować nas zatem będzie anonimowy anti-teizm w etyce chrześcijańskiej. Temat ten – z racji swej doniosłości i rozległości – zasługuje na daleko gruntowniejsze opracowanie, niż to jest możliwe w ramach niniejszych rozważań. Tu więc raczej spróbujemy postawić sam problem: wyprecyzować pojęcie anonimowego anti-teizmu oraz naświetlić mechanizm jego powstania i funkcjonowania. Ponieważ zaś anti-teizm stoi w całkowitej opozycji do samej istoty tego, co stanowi przedmiot etyki (każdej etyki, najwyraźniej jednak etyki chrześcijańskiej), dlatego najlepszym wprowadzeniem do poznania tego zjawiska i ukazania całej jego absurdalności jest – wedle zasady „per opposita cognoscitur” – prezentacja samej etyki. Charakterystykę anonimowego anti-teizmu w etyce poprzedzimy więc zwięzłą prezentacją tego, co rozumiemy przez etykę; prezentacją, w której rozwinięte będą nieco bardziej te wątki etyki chrześcijańskiej, które wydają się szczególnie ważne w kontekście interesującej nas kwestii.

I

Sądzymy, że w tym środowisku wolno nam założyć, że etyka jest teorią, która formułuje i uzasadnia tezę: „persona est affirmanda propter seipsam” jako swą naczelną (i poniekąd jedyną) zasadę. Uzasadnienie tego poglądu uważamy w tym gronie za zbędne nie tylko i nie dopiero dlatego, że składa się ono z osób, które – jako chrześcijanie – upatrują w przykazaniu miłości Boga (Osobowego Stwórcy człowieka) i bliźniego (osoby ludzkiej) istotę moralnego zobowiązania. Sądzymy, że dla obecnych, podobnie jak dla nas, do uznania za prawdziwą powyższej tezy personalistycznej zasadniczo wystarczy już samo stwierdzenie, że człowiek jest „inaczej” od reszty widzialnego świata oraz, że zakorzenione w tym „inaczej” jego „wyżej” od wszystkiego innego w tym świecie wyraża się w sposób samooczywisty – i wyrazić się może adekwatnie tylko – w postulatcie afirmowania człowieka dla niego samego. *Primum anthropologicum* okazuje się w tym sensie zarazem *primum ethicum*⁴.

Wydaje się, że obecni tu dzielą również z nami pogląd, iż nie wystarczy sama konstatacja owego „inaczej” i „wyżej” człowieka, ale trzeba zapytać, poprzez co człowiek jest tak właśnie „inaczej” i „wyżej”. Odpowiedź na to pytanie jest nieodzowna nie tylko z racji teoretycznych (etyka wszak, to teoria powinności moralnej), ale i praktycznych: po to, by afirmacja człowieka dla niego samego nie zatrzymała się na samym tylko pragnieniu afirmowania go (*bene-volentia*), lecz znalazła adekwatny i skuteczny wyraz w dobroczynnym dla niego jako adresata czynu działaniu (*bene-ficientia*). W szczególności wiedza na temat owego „poprzez co” człowieka konieczna

⁴ Szerzej na ten temat T. Styczeń. *Człowiek jako podmiot daru z samego siebie. Antropologia adhortacji „Familiaris consortio”*. W druku.

jest dla wykluczenia paradoksu działania szkodzącego (zło-czynnego) adresatowi, pomimo woli afirmowania go (dobrej intencji) ze strony działającego. Paradoks ten może zaistnieć, gdy podmiot czynu nie wie, kim jest jego adresat (nie zna jego moralnie doniosłej przedmiotowej struktury), stąd „źle wie”, co dlań jest rzeczywiście dobre. Chodzi po prostu o wykluczenie paradoksu „innocens sed nocens”, a więc o wykluczenie afirmacji pozornej, o wykluczenie anty-afirmacji w imię afirmacji.

Z tych samych co najmniej powodów okazuje się jednak nieodzowna również wiedza na temat tego, dlaczego człowiek raczej jest, niż nie jest. Afirmacja człowieka dla niego samego będzie bowiem nieskuteczna również wtedy, gdy nie sięgnie i nie obejmie ostatecznego źródła, dzięki któremu człowiek – byt tylko przygodny – w ogóle jest i dzięki któremu ostatecznie jest tak oto „inaczej” i tak „wyżej”: jest właśnie człowiekiem. Poznanie więc tego Źródła i sposobu zakorzenienia w Nim człowieka jest dla sprawy afirmacji tego człowieka czymś rozstrzygającym – i to zarówno w wymiarze jego „być”, jak i jego „być inaczej i wyżej”. W taki oto sposób zasada personalizmu, która w punkcie wyjścia etyki formułowana jest (pars pro toto) jako zasada „pro-hominizmu” (humanizmu), prowadzi do ujawnienia w jej własnym obrębie zasady „pro-teizmu” – a to znowu z dwu równocześnie powodów:

- a) poprzez odkrycie Osobowego Absolutu jako bonum in se quo maius cogitari non potest i eo ipso jako bonum affirmabile quo maius cogitari non potest oraz – co jest tu szczególnie ważne –
- b) poprzez odkrycie, iż Bóg jest Osobowym Stwórcą człowieka, czyli Dawcą jego istnienia i istoty – w czym człowiek odkrywa, iż jest darem Boga-Stwórcy; z Jego tylko daru jest i jest tym, kim jest („inaczej” i „wyżej”, nieredukowalną do świata, chociaż wcieloną w świat, osobą). Personalizm pokazuje więc, że dopiero w Bogu i tylko w Nim odnaleźć można fundamentalne i najwyższe zarazem dobro człowieka: bonum hominis quo maius cogitari non potest. Konsekwencją tego odkrycia jest, iż odtąd jakkolwiek czyn, który pretendowałby do miana aktu afirmacji człowieka, a który nie byłby zarazem aktem współafirmacji Boga-Dawcy i ostatecznego Gwaranta człowieczeństwa człowieka, musiałby przeczyć sobie. Byłby to nie tylko pozorny akt afirmacji, ale musiałby wręcz obrócić się przeciw człowiekowi. Odtąd niemożliwa jest więc afirmacja człowieka (postawa „pro homine”) bez afirmacji jego Stwórcy. Ale i na odwrót: niemożliwa jest afirmacja Stwórcy (postawa „pro Creatore”) bez równoczesnej afirmacji człowieka tak przezeń chcianego: dla niego samego (KDK 24)⁵. Zasada personalizmu jako naczelna

⁵ Celnie wypowiada tę myśl w swym pierwszym liście św. Jan Apostoł: „Kto mówi, że Boga miłuje, a brata swego ma w nienawiści, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi [...] i każdy miłujący Tego, który dał życie, miłuje również tego, który życie od Niego otrzymał” 1 J 4, 20-21; 5, 1.

zasada etyki wyraża nierozłączną więź miłości Boga i człowieka, ujawniając zarazem, wynikające z tej więzi, niezbywalne dla człowieka, konstytuujące go jako człowieka treściowe elementy, bez afirmacji których zarówno afirmacja Boga, jak i człowieka byłaby nie tylko fałszem, lecz zamieniałaby się w swe własne przeciwieństwo.

Niemożliwa jest w szczególności afirmacja należna Stwórcy od człowieka bez afirmacji aktu stwórczego obdarowania, poprzez który daje On człowiekowi zarówno jego bycie, jak i „miarę” tego bycia: jego „inaczej” i „wyżej”. Afirmacja ta możliwa jest w szczególności tylko jako afirmacja faktu, iż człowiek dawany jest sobie przez Stwórcę nie inaczej, jak tylko w ciele i poprzez ciało. Poza ciałem – w każdym razie na tym świecie – nie byłby człowiek człowiekiem: osobą ludzką, osobą wcieloną. Skoro zaś akt obdarowania człowieka istnieniem wiąże Stwórcę z aktem cielesnego oddania się sobie mężczyzny i niewiasty, przeto uznanie Osobowego Stwórcy za Stwórcę człowieka – każdego z osobna i wprost – nie może nie wyrazić się w respekcie należnym dziedzinie, z którą Bóg tak nierozłącznie związał zaistnienie nowej osoby ludzkiej. Jest to dziedzina ludzkiej płciowości, osobliwie przeciwstawnej i dopełniającej się przeciwstawnością i dopełnianiem się płci. Dziedzina ta – tak, zdawałoby się, wspólna ludziom i zwierzętom – transcenduje przecież cały świat zwierząt już poprzez „inaczej” i „wyżej” zarówno partnerów oddania seksualnego, jak i tego, kto jest tego oddania owocem. Nade wszystko zaś transcenduje ją poprzez każdorazową bezpośrednią ingerencję Stwórcy, bez której nie mógłby zaistnieć ktoś, kto wprawdzie zjawia się w istnieniu zawsze tylko w ciele i przy udziale ciała, równocześnie jednak transcenduje nie tylko moce ludzkiego ciała, ale i moce współdziałających w zaistnieniu nowego człowieka osób – rodziców. Dlatego zarzut sakralizacji aktu płciowego i biologicznego wymiaru ludzkiej miłości, jaki stawia się niekiedy obrońcom respektu wobec biologicznego i płciowego pendant tejże miłości, może być jedynie wynikiem dokonanej uprzednio desakralizacji i depersonalizacji, czegoś, co w swej istocie nie może być ujęte adekwatnie inaczej, jak tylko łącznie ze swym wymiarem osobowym: ludzkim i boskim. Oto dlaczego właśnie w należnym odniesieniu do ludzkiej cielesności, do ludzkiej płciowości, w szczególności zaś do cielesnego życia ludzkiej osoby, wyraża się i sprawdza autentycznie moralna postawa afirmacji człowieka jako człowieka, a zarazem autentyczna postawa afirmacji należnej Stwórcy ze strony człowieka.

Ten szczegółowy problem wybraliśmy celowo. W nim bowiem dobrze ujawnia się przenikanie kategorialnego świata człowieka przez stwórcze działanie in actu i związaną z tym obecność in Persona podmiotu tego aktu: transcendentnego Osobowego Stwórcy w stwarzanym przezeń nieprzerwanie świecie. Pokazuje też nierozłączność aktu afirmacji Boga-Stwórcy i aktu afirmacji życia człowieka, od samego jego biologicznego początku. Zrozumiałe, że świadomość tego przenikania kategorialnego świata człowieka przez trans-

cententnego Dawcę życia, świadomość immanentnej obecności Boga nieustannie stwarzającego i utrzymującego w istnieniu (na zasadzie *continua creatio*), musi (nie może nie) być świadomością *par excellence* normatywną. Musi nakazywać inny stosunek do całego „mechanizmu” dokonywania się cudu powoływania do życia – wiecznego życia! – ludzkiej osoby, niż gdyby zrodzenie człowieka traktowane było jako proces istotnie nie różniący się od przychodzenia na świat nowych zwierząt. Czym, jeśli nie pustym i fałszywym słowem, byłby akt wiary w Boga-Stwórcę świata – a w nim człowieka – oraz wynikająca z tego aktu wiary deklaracja należnej Mu czci, gdyby ta wiara i cześć nie znajdowały żadnego wyrazu w dziedzinie miłości dwojga, którą zechciał Stwórca wprowadzić tak głęboko we własną Stwórczą Miłość, że dopuścił ich do współdziałania w powoływaniu do życia nowych ludzkich istot, z których każda uczyniona jest na Jego obraz i podobieństwo?

Niemożliwa jest więc afirmacja Stwórcy bez afirmacji aktu (aktu-darowania osoby), poprzez który stwarza On człowieka. Niemożliwa jest w konsekwencji afirmacja Jemu należna bez afirmacji „rezultatu” tego aktu (daru-osoby), czyli bez potraktowania istnienia człowieka i jego istoty (człowieczeństwa) tak, jak na to jedynie zasługuje: jako daru człowiekowi zarazem danego i zadanego. Zadanie to stanowi w istocie wezwanie do przyjęcia czegoś, czego uznanie i przyjęcie aktem wolnego wyboru jest jedynie możliwym dla człowieka aktem uznania Osobowego Absolutu za swego Stwórcę; aktem ośdania Mu należnej, bo opartej na fundamentalnej prawdzie o stworzeniu, czci; aktem nawiązującym osobową więź miłości człowieka z Bogiem. Jeśli pierwszym elementem tej więzi, pierwszym słowem dialogu pomiędzy Osobowym Dawcą a osobą-darem, jest „fiat” Stwórcy, mocą którego obdarza On człowieka jego człowieczeństwem, to drugim słowem współtworzącym ów dialog jest – i może być – jedynie adekwatna odpowiedź człowieka: niejako obdarowanie Boga aktem uznania i przyjęcia siebie jako Jego dar; aktem uznania i przyjęcia najgłębszej prawdy o sobie samym jako prawdy daru, wyborem tej prawdy, czyli aktem posłuszeństwa wobec Stwórcy.

Tylko zresztą przy założeniu, że zarówno swe istnienie jak i swą naturę otrzymuje człowiek od Boga jako dar i zadanie wiążące jego wolność (choć jej nie zniewalające) prawdą o nim samym⁶, nie podlegającą

⁶ Bliżej o normatywnej funkcji samoodkrycia – odkrycia siebie jako przedmiotu odnośnego aktu (*suppositum personale*) przez samego siebie jako podmiotu odnośnego aktu (*subjectum-ego personale*) – oraz o odsłaniającej się w tymże samoodkryciu więzi pomiędzy prawdą bycia osobą a prawdą aktu samoodkrycia i wreszcie więzi pomiędzy prawdą bycia i prawdą sumienia jako aktu poznania a moralną kwalifikacją wyboru jako aktu wolności woli i sprawą samospelnienia (*auto-kreacji*) człowieka jako podmiotu działania por. T. Styczeń. *Człowiek jako podmiot daru z siebie* por. 1 b. (*Moje „ja” a „ja” drugiego*); por. także Karol Kardynał Wojtyła. *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką PRAXIS*. „Roczniki filozoficzne” 27:1979 z. 1 s. 9-19.

dowolnym przekształceniom, możliwe są w ogóle akty posłuszeństwa bądź nieposłuszeństwa. Posłuszeństwo i nieposłuszeństwo traciłoby jakikolwiek sens, gdyby do istoty człowieka należało to, że on sam mocen jest zadekretować, kim w istocie jest; gdyby mocen był – innymi słowy – sam ustanowić prawdę o sobie samym. Gdyby – per impossibile zresztą! – Bóg miał pozostawić samemu człowiekowi samookreślenie siebie, z góry akceptując wszelkie formy tego samookreślenia i gdyby akt oddania czci Stwórcy miał polegać na tym tylko, że człowiek byłby wierny własnemu, niczym ponad – i poza – nim samym nie normowanemu, samookreśleniu, wówczas byłoby metafizycznie niemożliwe sprzeniewierzenie się człowieka wobec Stwórcy. Nie widać również żadnej racji, by człowiek – wyposażony „z natury” w moc samookreślenia siebie (określenia swej „natury”) – nie mógł podjąć nowego, różnego od dotychczasowego, aktu samookreślenia w sposób równie prawomocny moralnie, jak poprzedni. W wizji człowieka samookreślającego swą istotę, człowieka samoprojektującego siebie aktami swej kreatywnej świadomości (aktami „twórczego sumienia”), każda aktualnie podejmowana decyzja jest ex definitione aktem wierności względem siebie mocą samego (f)aktu jej (do)wolnego podjęcia⁷. Można, oczywiście, te

⁷ Mocą samego (f)aktu jej podjęcia taka osobotwórcza decyzja staje się też decyzją prawdo-twórczą, czyli ex definitione prawdziwą. W tym układzie każda taka decyzja tworzy właściwie każdorazowo własny byt i prawdę (decydującego) podmiotu. „Prawdziwym bytem człowieka jest jego czyn... Czyn jest tym a tym, a indywidualny człowiek jest tym, czym jest jego czyn. W prostocie tego bytu człowiek indywidualny jest dla innych istotą ogólną posiadającą byt i przestaje być istotą tylko domniemaną” – by się posłużyć – cytowanym z aprobatą przez J. Tischnera – sformułowaniem Hegla (*Fenomenologia ducha*. Warszawa 1963. T. 1 s. 364-365). Próba określenia „prawdy decyzji” poprzez odnoszenie jej treści do metafizycznej rzeczywistości osobowego bytu (podejmującego decyzję) podmiotu jako do jej miarodajnego wzorca i kryterium staje się w tej wizji człowieka nie tylko zbędna, lecz świadczyłaby o kompletnym tej wizji nierozumieniu. Wszak prawda, o którą tu chodzi, dotyczy rzeczywistości, która się zjawia dopiero wraz z decyzją (wraz z czynem)! Oto powód, dla którego „twórcza świadomość” („twórcze sumienie”) podmiotu podejmującego odnośne akty stoi i poza zasięgiem, i poza rygorami klasycznego (realistycznego) rozumienia prawdy, a także poza zasięgiem i poza (ponad) rygorami koherencji (konsekwencji) w stosunku do swych dotychczasowych decyzji. Podmiot może – lecz nie musi – się ich trzymać, z tym, że trzymać się dotychczasowych decyzji znaczy tylko – a w każdym razie może sensownie znaczyć jedynie: podejmować nadal de facto takie same (decyzje) jak dotąd.

Przyjąwszy takie założenia (dato non concessio!) trzeba by się już zgodzić z ks. J. Tischnera tezami w sprawie „prawdy dla nadziei”: „Co to jest prawda? – pyta człowiek, który znalazł się w środku świata nieprawdy. Oczekuje odpowiedzi od filozofów. Ale filozoficzne teorie prawdy są w przeważającej większości teoriami prawdy poznania, gdy tymczasem tutaj chodzi o prawdę nadziei. Jedna z tych teorii mówi: prawda jest zgodnością umysłu z rzeczywistością. Ale nadzieja i jej przeciwieństwo – rozpacz, to nie tyle sprawy umysłu, co całego człowieka. A ponadto: z jaką rzeczywistością mamy porównać nadzieję, przecież rzeczywistości nadziei jeszcze nie ma, ona należy do przyszłości? Inna teoria prawdy mówi: prawda jest koherencją między wnioskami a ich założeniami. Czyż jednak nadzieja nie jest bezustannym wykraczaniem poza koherencję, czyż nie jest nieprzewidywalną twórczością? Rozpowszechnione w naszych filozofiach kon-

decyzje poddawać różnym kryteriom oceny, niemożliwa jest jednak przy tej wizji człowieka jedna ich kwalifikacja: uznanie którejkolwiek decyzji za akt przekreślenia prawdy o sobie, za akt sprzeniewierzenia się sobie, tym bardziej zaś – sprzeniewierzenia się względem kogokolwiek innego⁸. Człowiek zostaje tu „podniesiony” do rangi Stwórcy, a Stwórca nie ma wszak partnera dla siebie, któremu jeszcze mógłby się sprzeniewierzyć⁹.

Czy jednak tam, gdzie człowiek nie może sprzeniewierzyć się ani sobie, ani swemu Stwórcy – nawet, gdy deklaruje wiarę w Niego i chęć bycia Mu posłusznym – jest jeszcze miejsce na powinność moralną, w zwykłym tego słowa rozumieniu, i na etykę? Czy jest to ciągle jeszcze ta etyka, która poznawszy godność ludzkiej osoby, ale i respektując jej przygodność – nie może inaczej interpretować nakazu afirmacji człowieka dla niego samego, jak tylko poprzez zakorzenienie go w nakazie afirmacji jego Stwórcy i nie

cepcje prawdy nie przystają do sprawy nadziei. Ani nie wyjaśniają obowiązku niewiary, ani nie wskazują dróg wyjścia. Chrześcijańska filozofia musi okazać w tym punkcie większą samodzielność i oryginalność”. Por. J. Tischner. *Myślenie w przyszłość*. „Tygodnik Powszechny” 40:1983 s. 6.

Nietrudno widzieć konsekwencje tak rozumianej „twórczości sumień”: 1) brak podstaw do jakiegokolwiek ich racjonalnej kontroli; niemożliwość podjęcia dyskusji jako aktywności mającej na celu spowodowanie zmiany przekonania partnera lub własnego w drodze wykazania prawdziwości lub fałszywości odnośnego poglądu (tzw. środki ubogie” w oddziaływaniu na wolność), oraz 2) otwieranie przez to dróg – i to wbrew szczerze deklarowanym intencjom! – do usprawiedliwienia – na zasadzie jedyne go środka, jaki pozostał! – poza-racjonalnych sposobów wpływa nia na zmianę przekonań i postaw partnerów współżycia w sytuacjach konfliktowych („środki bogate”), poczynając od bardziej subtelnych aż po mniej subtelne formy wywierania nacisku na wolę i emocję. Wbrew pierwotnym zamiarom toruje się tu drogi dla prymatu siły przed prawdą właśnie w imię prymatu wolności przed prawdą. Wydaje się dlatego trafna diagnoza tych, którzy w antyliberalizmie upatrują ciąg dalszy dziejów własnych liberalizmu, i dlatego identycznie dla obu widzą przepis skutecznej kuracji: wyjście z pułapki immanentyzmu. Por. Rocco Buttiglione. *L'uomo e il lavoro. Riflessioni sull'enciclica „Laborem exercens”*. Bologna² 1984. Por. także przypis 17 niniejszego artykułu.

⁸ Twórcy liberalistycznej koncepcji człowieka w słusznym dążeniu do zabezpieczenia ludzkiej wolności odwołują się do pojęcia „kreatywnego rozumu”. Operując nim nie zawsze – czy nie z tego powodu? – zdają sobie w pełni sprawę z zajmowanego przez siebie stanowiska irracjonalizmu, który przecież stanowi najbradziej radykalne zagrożenie dla wolności. Wydaje się, że słowo „rozum” w określeniu „kreatywny rozum” pełni dość mylącą rolę: „rozum” odsłania kryjący się za tym słowem „nie-rozum”, wolę. Sposób funkcjonowania „kreatywnego rozumu” we współczesnej filozofii zasługuje z tego powodu na gruntowniejsze przebadanie. To samo dotyczy „twórczej świadomości”, „twórczego sumienia” itp.

⁹ Stwórca ten przypomina – rzecz jasna – nominalistyczny obraz Boga, znany nam z koncepcji deontonomistycznych (pozytywizm etyczno-prawny) takich np. jak woluntaryzm (teonomizm) W. Ockhama. Rzecz charakterystyczna, L. Wittgenstein w tej właśnie koncepcji Boga jako moralnego prawodawcy („wolność przed rozumem” – „decyzja przed poznaniem”) widział prekursorską zapowiedź współczesnego decyzyzmu (emotywizmu, imperatywizmu) akcjologicznego i etycznego oraz akognitywizmu metaetycznego. Por. F. Waismann. *Wittgensteins Lecture on ethics oraz Notes and Talks with Wittgenstein*. „The Philosophical Review” 74:1968 s. 5-17.

może wskazać innej drogi rzeczywistego respektowania tego nakazu jak tylko poprzez respektowanie żywej obecności Stwórcy w człowieku – a wszystko wedle prawdy daru i „logiki daru”, którym człowiek-osoba ostatecznie z łaski Osobowego Dawcy jest?

Czy rozważenie tej osobliwej koncepcji człowieka-autokreatora – wraz z poprzednio poruszonym problemem rangi ludzkiej cielesności – nie wprowadziły nas niepostrzeżenie w obręb a-teizmu, który załęgł się właśnie w obrębie normatywnej teorii człowieka, to jest w etyce? Tak oto prezentacja istotnych zrębów etyki (która nie jest sobą, gdy nie dostrzega w pro-teizmie koniecznego uwarunkowania swego pro-humanizmu) stanowi nie tylko „oppositum”, na tle którego ostrzej zobaczyć można sens (czy też raczej bezsens) a(ny)teizmu w etyce, ale i wskazała wstępnie miejsce, w którym absurd ateizmu w etyce teologicznej staje się możliwy. Miejsce to należy teraz dokładniej wskazać i sposoby „zagnieżdżania się” anty-teizmu scharakteryzować.

II

Miejscem szczególnie „podatnym” na niebezpieczeństwo ateizmu, niejako furtką, przez którą wchodzi on do etyki, jest – jak to pokazały omówione wyżej przykłady – koncepcja człowieka. Diagnoza ta opiera się zresztą nie tylko na tych przykładach, ale wynika z samej struktury etyki i sposobu, w jaki w niej może dojść do akceptacji Boga. Wprawdzie Bóg może objawić swą obecność człowiekowi bezpośrednio, tj. bez pośrednictwa świata zewnętrznego, to jednak „zwyczajną” drogą odkrywania Go i odkrywania powinności oddawania Mu należnej czci jest droga pośrednia: przez pośrednictwo świata, „za” którym – jako jego konieczna (bytu przygodnego) Przyczyna – Bóg „stoi”. Dodajmy, że ta pośrednia droga objawiania się Boga i odkrywania Go, szczególnie wyróżniająca człowieka jako swoistą, „najpełniejszą” na tym świecie „epifanię” Boga, potwierdzona została w sposób *quo maior cogitari non potest* faktem Wcielenia Słowa Bożego. Nie sposób doprawdy dobitniej objawić wywyższenia człowieka nad resztę stworzeń i teofanijnej mocy ludzkiej natury, jak poprzez fakt, iż Bóg stał się Człowiekiem. Zrozumiałe więc, iż to, jak widzi się i pojmuje człowieka, decyduje o tym, jak się widzi i pojmuje Boga (prawdy tej nie uchyla – ani jej rangi nie zmniejsza – zależność odwrotna: im kto lepiej zna Boga: Pierwotny obraz człowieka; tym lepiej zna człowieka: obraz tego Pierwotnego). Błąd w rozumieniu człowieka musi więc powodować jakiś błąd w rozumieniu Boga, a nawet prowadzić do negacji Jego istnienia. A jeśli błąd ów pozornie nie usuwa Boga ze świata ludzkiego, faktycznie jednak „neutralizuje” jakąkolwiek normatywną doniosłość uznania Jego obecności, będziemy mieli do czynienia z ukrytym, nieświadomym ateizmem, stanowiącym – *mutatis mutandis* – niejako odwrotność tego, co K. Rahner nazywał „anonimowym chrześcijaństwem”, nieświadomą formą wiary w Boga. Uwzględniając

zaś to, co uprzednio powiedziano na temat immanencji Stwórcy w istnieniu i działaniu Jego – ludzkich zwłaszcza – stworzeń, stwierdzić trzeba, iż wszelka forma nie liczenia się z żywą obecnością Boga jest zarazem aktem przeciwstawiania się Mu: próbą usunięcia Go z Jego świata. Jeśli człowiek – i tylko człowiek – stworzony jest na obraz i podobieństwo Stwórcy, to usuwanie Boga ze świata człowieka stanowi jakby próbę usunięcia Go z tego świata, który jest w kręgu stworzenia „najbardziej Jego” światem. W tym sensie ateizm ów nie może nie być zarazem anty-teizmem; efektywne – choćby nawet nieświadomione w pełni – ignorowanie Boga jest z konieczności występowaniem przeciw Niemu, ukrytą formą walki z Nim.

Wydaje się, że wyróżnić można dwa błędy na temat tego, kim jest człowiek, w dwojaki sposób otwierające drogi ateizmowi (a zatem i anty-teizmowi) w etyce chrześcijańskiej. Pierwszy polega niejako na „równaniu człowieka w dół”, drugi zaś, przeciwnie, na „równaniu go w górę”. Te nieco metaforyczne określenia staną się, mamy nadzieję, bardziej zrozumiałe w toku dalszych rozważań.

A. „RÓWNANIE CZŁOWIEKA W DÓŁ”

Jeżeli „wyżej” człowieka wyrasta z jego „inaczej” i nim tylko daje się usprawiedliwić, to zrozumiałą jest rzeczą, iż decydującą rolę w rozpoznaniu sensu i zakresu godności człowieka odgrywa to, w czym upatruje się owo specyficzne dla człowieka i wyróżniające go z reszty stworzeń „inaczej”. A jeśli w swym zewnętrznym, cielesnym wymiarze człowiek wykazuje wiele podobieństw do świata nie-ludzkiego; jeśli jego „inaczej” dane jest także poprzez ciało, chociaż przekracza samą jego zmysłową sferę (przeświatlając niejako samą cielesność ludzką duchowym wymiarem, sensem i rangą), to nietrudno o pomyłkę w rozpoznaniu tego, co tak jest ukryte i nieuchwytnie przy pomocy tylko zmysłowych władz poznawczych. Z „pomocą” w zaciemnianiu tego, co samo w sobie niełatwe jest do rozpoznania, przychodzą jeszcze słabość ludzka¹⁰, społeczne uwarunkowania, w których wielką rolę odgrywają różne cie-

¹⁰ Trudno tu nie przypomnieć znanej triady: „pożądliwości ciała, pożądliwości oczu i pychy tego życia” (1 J, 2, 16), która stanowić może podstawę dla dwu-działu (aut bestia – aut deus) Arystotelesa, czyli kryterium podziału prób redukcji człowieka bądź „w dół” (bestia: pożądliwość oczu – pożądliwość ciała) bądź „w górę” (deus: pycha tego życia). Trudno wreszcie nie kojarzyć tej triady ze znanymi próbami redukcji człowieka, które stały się współcześnie dziełem tzw. „nauczycieli podejrzeń”: Marksa, Freuda, Nietzschego. W związku z tym na szczególną uwagę zasługują analizy podjęte przez Jana Pawła II w drugim rozdziale Jego *Teologii ciała*: *Chrystus odwołuje się do „serca”*.

Szczególny rodzaj redukcji człowieka „w górę” wyraża się w tezie, że „człowiek jest pytaniem”, interpretowanej w taki jednak sposób, iż niejako obowiązkiem człowieka jest bronić się przed odpowiedzią na to pytanie; ma „wytrwać w pytaniu” (M. Heidegger, za nim K. Rah-

mne siły i ciemne interesy. Jak wytłumaczyć, że Rosenberg i Hitler znaleźli w XX wieku tak znaczny posłuch u ludzi – takich jak M. Heidegger – którzy skądinąd zdawali się prezentować autentyczną i głęboką kulturę duchową, niepodatną na manipulację przy pomocy taniej propagandy? Jak to możliwe, że w świecie chrześcijańskim tak długo przyjmowano jako rzecz naturalną handel czarnymi niewolnikami i utrwalone zostały w różnych ustrojach nierówności społeczne? Czy u podstaw tych i podobnych faktów, które bynajmniej nie należą do bezpowrotnej przeszłości, nie leży jawne lub ukryte uzależnienie wartości człowieka, jego godności i wynikających z niej praw od koloru skóry, rasy, urodzenia, statusu społecznego, stopnia sprawności intelektualnej, użyteczności społecznej lub temu podobnych czynników.? Od tych „rasistowskich tendencji” – jeśli wolno tym teminem określić pars pro toto wszystkie wymienione odmiany redukcji wartości człowieka do posiadanych przezeń pewnych zewnętrznych względem samego człowieczeństwa cech – nie byli wolni Żydzi 2000 lat temu, którzy zdumieni się bardzo usłyszawszy, że bogaczom trudno jest wejść do Królestwa Niebieskiego i którzy potrzebowali specjalnych objawień i cudów, by uwierzyć, że setnik Korneliusz mógł dostąpić łaski zesłania Ducha Świętego i chrztu (por. Dz 10). Nie przypadkiem bohaterem przypowieści stanowiącej odpowiedź na pytanie faryzeusza, kto jest jego bliźnim, uczynił Chrystus Samarytanina; jakby chciał szczególnie podkreślić, iż granice geograficzne i granice narodowościowe nie są granicami człowieczeństwa, nie można na nich opierać odróżnienia bliźnich od nie-bliźnich.

Od tych „rasistowskich” tendencji nie jesteśmy wolni i my dziś. Czego dowodzi coraz powszechniejsza w świecie legalizacja przerywania ciąży? Czy nie wprowadzono tu w miejsce dawnych kryteriów – rasy, klasy społecznej itp. – nowej zasady podziału ludzi na ludzi i nie-ludzi: kryterium długości życia? O czym świadczy pomysł odróżniania człowieczeństwa od statusu osoby, definiowanie tej ostatniej w kategoriach społecznej użyteczności bądź akceptacji – i oczywiście – przyznawanie wszelkich praw z prawem do życia na czele tym tylko, których mianowano osobami? W świetle takich kryteriów warunkujących osobowy status i prawa człowieka już bezpieczniejszy wydaje się klasyczny rasizm – bezpieczniejszy, bo bardziej obiektywny, niezależny od zmiennych potrzeb i opinii społeczeństwa (nota bene nie zawsze pytanego rzetelnie o opinię przez tych, którzy mienią się być jego reprezentantami).

ner). Tylko być pytaniem – należy do istoty człowieka, wszelka na nie faktycznie dana odpowiedź jest historycznie i kulturowo uwarunkowana i nie może być z tego powodu podstawą jego definicji. Wyciąga się stąd wniosek, że niemożliwe są absolutnie ważne jakiegokolwiek treściowo określone normy etyczne. Autorom tych koncepcji należy oczywiście zaproponować przeprowadzenie rzetelnej analizy tego, co to znaczy pytać – o ile pytanie ma w ogóle zachować jakikolwiek sens, oraz o konieczne tego sensu implikacje i konsekwencje.

Od tych smutnych tendencji nie są dziś wolni również moralisci chrześcijańscy, których wielu wspomniane rozróżnienie między „uczłowieczeniem” człowieka a jego „uosobieniem” cytuje i akceptuje. Łatwo przewidzieć, jakie praktyczne skutki takie stanowisko za sobą pociąga. Nie czas na zbyt szczegółowe rozważania, niech wystarczą dwa przykłady. Oto anglikański teolog Joseph Fletcher odmawia płodowi ludzkiemu statusu osoby ludzkiej, a w ślad za tym kwalifikację moralną jego usunięcia uzależnienia od tego, czy matka chce mieć dziecko, czy nie¹¹. Katolik o. W. Ruff natomiast przyznaje wprawdzie każdej osobie ludzkiej prawo do życia i rozwoju, z którego wynika m.in. zakaz dokonywania eksperymentów zagrażających temu życiu lub rozwojowi, jednakże uważa – na podstawie niezgodności opinii specjalistów nie-teologów – iż nie można z całą pewnością stwierdzić, czy płód ludzki we wczesnym stadium swego istnienia jest już człowiekiem, czy jeszcze nie. W oparciu o te przesłanki o. Ruff konkluduje, że eksperymenty dokonywane na takich płodach są moralnie dozwolone¹². Dziwi etyka – i bodaj bardziej jeszcze – dziwi logika takiego wyводу teologa moralisty. Powstrzymamy się jednak przed analizą krytyczną tej szczególnej „logiki”; przykład ten bowiem, podobnie jak poprzedni, ma nam jedynie zilustrować mechanizm kształtowania się anonimowego antyteizmu w ramach etyki chrześcijańskiej.

Powiedzieliśmy, że anty-teizm ten początek swój ma w błędnej koncepcji człowieka. Jaki to błąd i jak prowadzi on do przeciwstawienia się Bogu? Zauważmy najpierw, że rasizm w jakiegokolwiek swej formie uderza nie tylko w usuniętych poza obręb ludzi Żydów, pogan, Murzynów lub nienarodzonych. Także ci, którzy pozostali w obrębie tych, którym przyznano pełnię osobowych praw, zostali uznani za godnych tych praw nie z tego powodu, który usprawiedliwia zaliczenie ich do gatunku „homo sapiens”, lecz z innych racji. Kto gardzi Murzynem wyłącznie z powodu koloru jego skóry, ten ceni siebie wyłącznie z powodu koloru własnej. Kto odmawia prawa do życia niektórym płodom ludzkim z racji ich wieku, przypuszczalnej zdatności, bądź akceptacji społecznej, ten – jeśli siebie za godnego życia uznaje – czynić to musi (!) z tych samych racji. I jeśli rasista powołuje się jeszcze na świętość życia, szczególną godność człowieczeństwa itp., to warto pamiętać, że w istocie mówi o „świętości białej skóry”, „szczególnej godności społecznej akceptacji” itp. – albo w przyływie nieświadomej niekonsekwencji odwołuje się do tej warstwy człowieczeństwa, której nie może odmówić także tym, których dyskryminuje.

Taka „redukcja w dół” człowieka, sprowadzająca jego „inaczej” do rasy, klasy, wieku lub podobnej, zmysłowo uchwytnej, cechy, zasługuje na

¹¹ Cyt. za: D. Gareth Jones. *Brave new People*. Leicester England 1984 s. 165.

¹² Por. W. Ruff D. J. *Individualität und Personalität im embryonalen Werden*, „Theologie und Philosophie” 45:1970 z. 1 s. 24-59. Krytyczna ocena wyrażonych w tym artykule poglądów por. T. Styczeń. *Prawda o człowieku a etyka*. „Roczniki filozoficzne” 30:1982 z. 2 s.41-97.

miano biologizmu bądź socjologizmu w najdosłowniejszym sensie. Przez ten bio- bądź socjologizm odebrana zostaje człowiekowi – w tym także jego ciało – „przejrzystość na Boga”, jego teofanijność. Przypadkowa i zmysłowo namacalna (obliczalna) cecha nie może stanowić szczególnego, wyróżniającego dany byt od innych, obrazu i podobieństwa Boga, który wszak jest Duchem. Owszem, Boga poznać można z wszelkich Jego stworzeń, jednakże związanie wyniesienia pewnych bytów ponad inne z cechą należącą do tej samej kategorii, co wszystkie inne właściwości materialnych i żywych istot, sugeruje – wraz z mylnym obrazem samego człowieka również – mylny obraz Boga, zaślepia na Jego rzeczywistą obecność. Pomniejszenie człowieka-obrazu jest zarazem pomniejszeniem Boga-Pierwowzoru. Anty-humanizm wszelkiego rasizmu (uderzający w człowieczeństwo wszystkich ludzi, także „uprzywilejowanych”) musi być zarazem anty-teizmem: obrażaniem Boga. I to tym większym, im usilniej Jemu samemu przypisuje się splotoną „rację” człowieczego „wyżej”.

Czy biologizm tego „równania człowieka w dół”, którego jednym z efektów jest odmawianie pełni praw osobowych – w tym także prawa do życia – niektórym ludzkim osobom, nie zaczyna się tam, gdzie zaczyna się życie: w miłości dwojga, w którą zechciał wejść Bóg ze swoją stwórczą Miłością? Nie przypadkiem poświęcono w poprzedniej części referatu dłuższy pasus znaczeniu etycznemu – a więc także teofanijnemu – ludzkiej miłości; miłości wrazonej w ludzką cielesność (płciowość) i wyrażającej się przez nią. Jeśli tę miłość pojmować się będzie wyłącznie bądź głównie w bio- i psychospołecznych kategoriach (np. zaspokajanie potrzeb seksualnych, rozwoju osobowości, oczekiwań społecznych) i tylko te kategorie będą wyznaczać postępowanie człowieka w tej dziedzinie, wówczas Bóg – wyrzucony z tego miejsca najbardziej namacalnej i stwórczej swej obecności – nie da się już w świat człowieka prawidłowo wprowadzić. Nie dziwi więc upór, z jakim Kościół broni zarazem nienaruszalności życia człowieka od jego początków i nienaruszalności struktury oraz trwałości miłości małżeńskiej, jaką Ojciec, który jest Miłością, zechciał uczynić Swą Świątynią, prawdziwym: „Świątym Świątych”. Dziwi raczej, jak teologowie mogą tę prawdę przeoczyć i ludzą się, że uda się im jeszcze zachować pro-teistyczny i pro-humanistyczny charakter ich etyki, gdy zerwany jest u początków najintymniejszy związek daru-obrazu z wynoszącym go ponad resztę świata Dawcą-Pierwowzorem, a w Jego miejsce postawiono różne bożki, dzieła ludzkich rąk i pomysłów¹³.

¹³ W. Korff twierdzi wprost, że normy etyczne są produktem twórczego rozumu Artefakte, por. np. t e n ż e. *Natur oder Vernunft als Kriterium?* „Concilium” 17:1981 s. 831-836. Por. krytykę tego typu koncepcji A. L a u n. *Das Gewissen-Oberste Norm sittlichen Handelns. Eine kritische Analyse*. Innsbruck-Wien 1984. Tyrolia-Verlag.

B. „RÓWNANIE CZŁOWIEKA W GÓRĘ”

Doświadczenia ludzkości pokazują, że każda odmiana rasizmu tj. redukcowania człowieka do jakiegoś „namacalnego” elementu w nim, prędzej czy później objawia całą swą nie-ludzką treść. Reakcją na tę skrajność jest tendencja przeciwna – również skrajna – która nie tylko podkreśla radykalną inność człowieka względem otaczającego go świata, ale tę inność wręcz absolutyzuje lub nawet – wprost lub nie wprost – deifikuje. Trudno – jak widać człowiekowi nie ulec pokusie poznawczego uproszczenia tego duchowo-cieleśnego compositum, jakim on sam jest. Dobrym przykładem takiej reakcji na biologistyczny redukcjonizm w antropologii są poglądy J.P. Sartre’a. Jego zdaniem wolność człowieka – która stanowi o jego człowieczeństwie i z powodu której wymyka się on interpretacji bio-fizycznej, adekwatnej dla poznania świata rzeczy – jest wolnością absolutną, niczym nie ograniczoną; wolnością stwórczą przede wszystkim w odniesieniu do samego jej podmiotu. W człowieku egzystencja (decyzja) wyprzedza esencję (treść), ponieważ to on sam wyznacza w sposób niczym nie normowany własną istotę, ustanawia prawdę o sobie samym.

Sartre rozwija swą koncepcję człowieka w kierunku nieuchronnego ateizmu, który nazwać można ateizmem postulatywnym, czyli otwartym antyteizmem. Bóg bowiem, gdyby istniał, musiałby ograniczać tak pojętą wolność człowieka. Nie można człowieka uważać za absolut wolności, a zarazem uznawać istnienie Istoty wolnej i odeń wyższej – Boga, który stworzył człowieka i określił jego naturę, w tym także pole i granice jego (w rozumieniu Sartre’a pozornej) wolności. Niezależnie więc od wartości dowodów za czy przeciw istnieniu Boga, należy postulować Jego nieistnienie w imię respektu dla (postulatu?) absolutnej – i w tym sensie boskiej – wolności człowieka. Z tych samych resztą powodów „piekło, to drudzy” (*Przy drzwiach zamkniętych*): absolut nie może traktować innych inaczej, jak podporządkowane sobie (swej wolności) przedmioty-rzeczy i nie może być inaczej traktowany przez „analogiczne absoluty”¹⁴.

¹⁴ Próbą rozwiązania kolizji życia społecznego, których źródło tkwi już w definicyjnie konfliktorodnej liberalistycznej koncepcji człowieka, są różnorakie propozycje tzw. umowy społecznej bądź też koncepcje (uzyskiwania) społecznego konsensu. Można chyba wysunąć sugestię, że propozycje te tak długo stanowiąc będą raczej tylko przeniesienie problemu w inne miejsce, niż jego rozwiązanie, jak długo nie uzna się obiektywnej prawdy (w klasycznym jej rozumieniu) za jedynie godną człowieka (jako istoty racjonalnej) podstawę wyrażania swej zgody (konsensu) na proponowane rozwiązania konfliktów społecznych. Proponowane tu jednak w formie rozwiązania: *consentimus quia verum*, zdaje się implikować radykalną rewizję liberalistycznej koncepcji człowieka, poddającej prawdę pod autokonsens jednostki (*verum quia consentio*), czyli po prostu odrzucenie tej koncepcji jako fałszywej. Trafną krytykę proponowanego przez „teorię konsensu” (zwłaszcza J. Habermasa) kryterium prawdy por. O. Hoffe. *Sind Moral-und Rechtsbegründung kommunikations- (konsens-, diskurs-) theoretisch-möglich? – Einige Thesen*; oraz

Perspektywa niniejszego referatu zwalnia nas z obowiązku krytycznej analizy poglądów Sartre'a. Nie byłby on w ogóle tu wspomniany (wszak jego ateizm żadną miarą nie zasługuje na określenie „ukryty”, „nieświadomy”, czy „anonimowy”), gdyby nie zdumiewający fakt, że część współczesnych teologów „wyznaje” – jak się wydaje – koncepcję człowieka w istotnych elementach identyczną z koncepcją Sartre'a. Dla przykładu E. Chiavacci powiada, iż „Samorozumienie człowieka jest istotnym elementem jego natury tak dalece, że natura ludzka zmienia się wraz z nieuchronną zmianą samorozumienia, jakie człowiek, albo grupa społeczna, ma o sobie”¹⁵, K. Rahner zaś podkreśla: „Albowiem są akty poznania, którymi się coś nowego stwarza, nie zaś po prostu coś stwierdza”¹⁶.

Jest w tej tendencji do przyznawania człowiekowi władzy kształtowania siebie moralnie doniosłe ziarno prawdy (tak zresztą, jak i w respekcie dla różnorodnych bio-społecznych różnic między ludźmi): człowiek istotnie został zadany sobie i to, kim w końcu będzie, zależy ostatecznie od jego wyboru¹⁷ (przy założeniu Bożej woli zbawienia każdego człowieka). Jednakże czym innym jest uznanie takiej formy współkształtowania przez człowieka samego

tenże. *Kritische Überlegungen zur Konsensustheorie der Wahrheit (Habermas)*. W: O. Höffe. *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main 1979 s. 243-250 i (odpowiednio) 251-277. Nie wydaje się jednak, by tenże sam autor umiał wyciągnąć wnioski ze swej krytyki dla swej antropologii i etyki. Por. tenże. *Natur – oder Vernunftrecht und politische Gerechtigkeit*. W: *Kindlers Enzyklopädie: der Mensch*. Zürich 1984 s. 538-562.

¹⁵ E. Chiavacci. *La legge naturale ieri e oggi*. W: *Nouve prospettive di morale coniugalt*. Brescia 1969 s. 75.

¹⁶ „Denn es gibt Erkenntnisse, die nicht nur einfach etwas feststellen, sondern etwas Neues schaffen”. Por. A. Röper. *Objektive und subjektive Moral. Ein Gespräch mit Karl Rahner*. Freiburg 1971 s. 39. Nieco dalej Rahner pokazuje moralną doniosłość cytowanego zdania: „Unsittlich heute, damals nicht” (tamże, s. 45). Te same racje, które usprawiedliwiają to zdanie, usprawiedliwiają i przeciwne: „Unsittlich gestern, heute nicht”; por. także A. Molinaro. *Twórczość i odpowiedzialność sumienia*. W: *Perspektywy i problemy teologii moralnej*. Warszawa 1982 s. 130-132; D. Mieth. *Norma moralna a autonomia człowieka. Problem moralnego prawa naturalnego i jego związek z „nowym prawem”*. Tamże zwłaszcza s. 146-147; por. także Ch. E. Curran. *Themes in Fundamental Moral Theology*. Notre Dame 1977 zwłaszcza s. 217-221.

¹⁷ Por. Karol Kardynał Wojtyła. *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką PRAXIS* s. 9-19.

Człowiek sam tylko może się stać i stać autorem swej własnej pełni, autorem samspełnienia, w tym także sensie i zakresie człowiek sam tworzy siebie. Oczywiście, warunkiem odróżniania czynu rzeczywistego tworzenia siebie (samospełnienia) od jego pozorów bądź nawet jego przeciwieństwa, odróżniania czynów auto-twórczych od czynów auto-destrukcyjnych, jest podleganie aktów wyboru – poprzez akty sumienia – prawdzie, której akty sumienia same z kolei podlegają i której – bez zaprzeczenia swej własnej natury – one same tworzyć nie mogą. Gdyby je – per impossibile zresztą – tworzyły, wówczas sama próba odróżniania autentycznych form tworzenia siebie od pseudotworzenia siebie byłaby pozbawiona jakichkolwiek przedmiotowych podstaw. Por. równ. przypis 6 i 7 niniejszego artykułu.

siebie, czym innym zaś twierdzenie, iż to sama natura ludzka jest funkcją „aktualnego samorozumienia, jakie człowiek albo grupa społeczna ma o sobie”.

Extrema iunguntur. Czy nie taka właśnie koncepcja człowieka umożliwia cytowaną wyżej opinię Fletchera i tłumaczy po części beztróskę, z jaką teologowie zastanawiają się, które kryterium uznać za „człowiekotwórcze”? Wszak o naturze człowieka decyduje aktualne samorozumienie, jakie grupa społeczna ma o sobie!

Sartre świadom był, że jego koncepcja człowieka i jego wolności postuluje ateizm. Czy i jak mogą się przed tą konsekwencją „wywyższenia” ludzkiej wolności uchronić teologowie, którzy wszak – jako teologowie – swej wiary w Boga nie odwołali? Albo nadają własnym słowom inny sens, niż z samych tych słów wynika (i niż wskazują wyciągane przez nich samych niektóre praktyczne konsekwencje), albo nie dostrzegają istotnej niekoherencji swych poglądów.

Czy możliwe jest tu jakieś tertium? Niektórzy współcześni teologowie próbują je znaleźć. Owszem, respektuje się istnienie Boga, a nawet podnosi Jego wielkość, m.in. poprzez wielkość Jego arcydzieła, jakim jest człowiek. Bóg jest nazbyt wielki – twierdzi ostatnio J. Fuchs¹⁸ – by można było naiwnie antropomorfizować Jego obecność w świecie przy pomocy czysto ludzkich pojęć i wyobrażeń. Czy znaczy to, że jest On człowiekowi zupełnie niedostępny? Nie; poznać Go można – i służyć Mu można – korzystając jak najpilniej z otrzymanego od Boga daru rozumu i wolności w spełnianiu Boskiego nakazu czynienia sobie ziemi poddaną. W nakazie tym, zdaniem A. Auera, odczytać można trafną koncepcję wolności człowieka, zgodną z Bożą suwerennością, którą wyrazić można najkrócej terminem „teonomiczna autonomia”. Wedle tej koncepcji Bóg pozostawia człowiekowi pełną swobodę kształtowania tego świata i siebie w nim i wręcz życzy sobie, by w działaniu tym kierował się on zawsze i tylko swym rozumem. „Wola Boga polega na tym oto: by człowiek sam skonstruował dla siebie „projekt” prawdziwie ludzkiego postępowania¹⁹. Kryteriów dla decyzji podejmowanych przez rozumny podmiot nie należy szukać w szczegółowych wskazówkach „spoza tego świata”, rzekomo od samego Boga pochodzących; takie interwencje Boga niweczyłyby autonomię człowieka. Należy więc tych kryteriów szukać wewnątrz samego świata i w sobie samym. Bóg niejako „in blanco” zaakceptował te rozstrzygnięcia i ustanowienia moralne, które człowiek sam za słuszne uzna.

¹⁸ Por. J. Fuchs. *Das Gottesbild und die Moral innerweltlichen Handelns*. „*Stimmen der Zeit*” 6:1986 s. 363-382. Deistyczny sposób myślenia Fuchsa ujawnia J. Seifert (*Gott und Sittlichkeit innerweltlichen Handelns*. W: „*Forum katholische Theologie*” 1:1985 z. 1 s. 27-47).

¹⁹ „*Dies ist der Wille Gottes: dass der Mensch selbst sich den „Entwurf” echt menschlichen Verhaltens mache*”. Por. A. Auer. *Autonome Moral und christlicher Glaube*. „*Katechetische Blätter*” 1:1977 s. 61..

Czy można wyżej wynieść człowieka – a zarazem przezeń Boga – niż dając mu taką władzę nad światem i sobą samym; władzę, która implikuje wspomniane autostwórcze prerogatywy rozumu? Czy nie jest to owo tertium, o które by tu chodziło? Można wątpić. Wspomniano już, że postulat posłuszeństwa Bogu staje się bezsensowny, gdy niemożliwe jest nieposłuszeństwo – a jest ono niemożliwe, gdy jedynym probierzem moralnej wartości czynu jest własny wybór podmiotu i własne jego przekonanie o jego słuszności²⁰. Sprzeniewierzałby się człowiek Bogu tylko wówczas, gdyby zrezygnował z posługiwania się swoim rozumem i wolnością. Gdy się nimi posłuży, eo ipso oddaje Bogu chwałę, niezależnie od tego, jaki ze swych duchowych władz użytek czyni. Koncepcja teonomicznej autonomii próbuje przezwyciężyć tę trudność przesuwając Boga w sferę „transcendentną”, w wyższy porządek, który nie narusza porządku ludzkiego. Ściślej: nic już z tym porządkiem – po akcie Stworzenia – nie ma wspólnego. Koncepcja ta wywyższa Boga ponad stworzony porządek w sposób, który oznacza usunięcie Boga z tego porządku w celu stworzenia w nim „przestrzeni wolności”, w której człowiek już sam wymyśli swój własny porządek i spróbuje go zaprowadzić.

Czy nie jest to odmiana deizmu? Jego novum wobec deizmu XVIII-wiecznego zdaje się na tym jedynie polegać, iż „rozkręcony” przez Boga świat zaludniony jest wszechwładnymi demiurgami organizującymi go na miarę swej pomysłowości możliwie dogodnie dla siebie oraz że Bóg patrzy na tę krzątalinę życzliwym okiem, choć z wszelkiego dalszego wpływu na losy świata i ludzi zrezygnował.

Oto więc nowy sposób „wyprowadzania” Boga z obrębu świata ludzkiego; sposób podbudowany koncepcją łechtającą próżność człowieka i pozornie oddający Bogu wszelkie honory. Bodaj większe, niż chciałby On otrzymać. Jaki bowiem sens jeszcze ma w tej perspektywie historia Zbawienia, historyczne Przymierze Boga z człowiekiem, z jego niepojętym kulminacyjnym punktem: Verbum – Caro? Po cóż rodzić się Bogu jako Człowiekowi, po co Mu zwłaszcza umierać na Krzyżu, po co pokazywać nam Ojca, skoro Bóg – w imię autonomii człowieka – nie powinien przekraczać bariery swej transcendencji i poniekąd nie może człowiekowi dodać nic ponad to, co dostępne jest jego rozumowi i co mieści się w ramach tego świata?

* * *

Być może, przerysowano tu nieco anty-teistyczne elementy, które zdają się tkwić w poglądach wielu współczesnych teologów-moralistów. Z całą

²⁰ Owszem, przekonanie takie może i musi wystarczyć dla usprawiedliwienia podmiotu, nawet, gdy obiektywnie dokonuje on decyzji niesłusznej. Na tej możliwości oparta jest Abelarda „nocens sed innocens” oraz tradycyjne rozróżnienie między grzechem materialnym i formalnym. Ale rozróżnienie to traci sens, gdy likwiduje się w ogóle możliwość grzechu materialnego, który by nie był grzechem formalnym.

pewnością nie chcemy im imputować świadomego występowania przeciw Bogu; nie byłby to wszak wówczas anonimowy anty-teizm. Z pewnością też w koncepcjach tych zawarte są i wypowiedziane liczne i ważne prawdy o Bogu i o człowieku. Chodziło nam jednak o pewną, dość wyraźną i dość sugestywnie kształtującą mentalność wielu chrześcijan, choć może nie dość uświadamianą, tendencję w ich myśleniu: tendencję do faktycznego (w sensie moralnej doniosłości) eliminowania obecności Boga w świecie człowieka. Początek zdaje się ona mieć w błędnej koncepcji człowieka: bądź to nadmiernie „biologizowanego”, bądź też „deifikowanego”. I tak etyka deklaratywnie pro-hoministyczna (jakże silnie i często postulująca ułatwienie życia i rozwoju człowieka i jakże wysoko wynosząca jego wolność!) i pro-teistyczna (chroniąca Jego transcendencję przed antropomorfizmem i kategoriaлизacją Jego immanencji) staje się w efekcie niebezpiecznie (bo nieświadomie) anty-hoministyczna i anty-teistyczna.

THE PROBLEM OF ANTI-THEISM IN CHRISTIAN ETHICS

Summary

The author's assumption is that the basic ethical principle: *persona est affirmanda propter seipsam* is in its original formulation an act of recognizing man in his dissimilarity in the relation to other beings of this world and in his superiority over the beings of this world, also based on the same dissimilarity. Next, it has been pointed out that the transformation of this principle into norms of effective affirmation of man in action requires, in order to avoid the „active evil” acting out of ignorance, (*innocens sed nocens*) that this original recognition of man be deepened in two directions: into a) recognition, through which man is actually different from other beings of this world, and b) thanks to what he eventually exists.

Having revealed the fact that man's existence, and thus, also his essence are accounted for by the free creative act of the Personal Giver, the authors conclude that an only effective way of the affirmation of man for his own self (*pro-homine* act) in this situation, is connected with the affirmation of the Personal Giver for His own Self, which, in turn, can be expressed by man only in acts of accepting himself and others as a gift of the Personal Giver. This is a gift both in the aspect of existence and in the aspect of the being given to man by the Giver, (*pro-Deo* acts). Ethics, in other words, is transformed from normative anthropology to normative theology.

Arriving at „the theophany” of man and its consequences for the way of understanding the principles of personalism, the authors continue to analyse the consequences of the mistake in the recognition of man and the consequences in transforming the principles of personalism into the operative norms of acting. Such a mistake leads one to formulate, in unconscious manner, norms of acting directed against man, indirectly against his Creator. The anti-humanistic acting toward „the theophany” of the human person becomes *eo ipso* anti-theistic acting. This phenomenon is called by the authors anonymous anti-theism.

The mechanism of creating anti-theism being presented, the authors analyse two of its typical forms in relation to two basic forms of swerving from the truth of man in anthropology: with the form of reducing man to his spiritual features only. The authors concentrate upon this latter because this type of anthropological reductionism currently finds its place in the contemporary formulations of moral theology.