

ANDRZEJ DERDZIUK OFM^{Cap}

CHRYSTOCENTRYZM PERSONALISTYCZNY

Przejmując i rozwijając idee teologicznomoralne z okresu przedsoborowego autorzy publikacji w drugiej połowie XX wieku szukali scalającego kryterium wykładu treści moralnych. Wskazanie soborowe zawarte w Dekrecie o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, by teologia ukazywała „wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przynoszenia owocu w miłości za życie świata”¹ pobudziło do bardziej pogłębionych badań nad tym zagadnieniem. Zwrócono uwagę na konieczność właściwej antropologii jako jednego z punktów wyjścia w wykładzie teologii moralnej. Choć nie podnoszono tego od razu po Soborze, poszukiwano też sposobu odejścia od reistycznie pojmowanego wymiaru normatywnego postępowania człowieka do traktowania człowieka jako podmiotu, który w sposób wolny podejmuje decyzje i sam bierze odpowiedzialność za swoje czyny².

I. TEOLOGIA „PIERWSZEJ OSOBY” POSZUKUJĄCEJ DOBRA

Owo przejście wyraża stwierdzenie, że teologia moralna zmieniała się z teologii trzeciej osoby na teologię pierwszej osoby, będącej źródłem decyzji i ich samorozumienia. W teologii trzeciej osoby wskazywano na zestaw powinności wyznaczanych przez prawo moralne, które określało, co jest dla

Dr hab. ANDRZEJ DERDZIUK OFM^{Cap}, prof. KUL – kierownik Katedry Historii Teologii Moralnej KUL; adres do korespondencji: Al. Kraśnicka 76, 20-718 Lublin; e-mail: aderdziu@kul.lublin.pl

¹ DFK 16.

² Artykuł jest kontynuacją pozycji: A. D e r d z i u k. *Chrystocentryzmy parcjalne w teologii moralnej*. RT 55:2008 z. 3 s. 19-29.

człowieka dobre i z zewnątrz oceniało stosowanie się człowieka do respektowania wyznaczonych norm. Przewaga normy nad sumieniem przesuwiała szalę odpowiedzialności na zewnątrz osoby, tak iż działanie stawało się coraz mniej osobowe, a niekiedy wręcz było traktowane jako mechaniczne wypełnianie zobowiązań. Trudno było w tej perspektywie wskazać na osobiste zaangażowanie człowieka, któremu nie ukazywano wewnętrznych motywacji do działania. Podawane uzasadnienia, odnoszące się do Chrystusa, miały charakter heteronomiczny i nie angażowały w pełni wolności osoby³.

W teologii moralnej „pierwszej osoby” chodziło o ukazanie perspektywy życia moralnego jako płaszczyzny wyboru konkretnego działania osoby poruszanej od wewnątrz motywem pragnienia dobra. Relacja wolności i prawa ustąpiła nieco miejsca relacji wolności i dobra. Człowiek wybiera bowiem pewne działanie nie ze względu na to, że jest ono nakazane, ale ze względu na to, że jest ono dla niego dobre. Przyjmowanie normy staje się zasadne dzięki temu, że norma wskazuje człowiekowi prawdziwe dobro. Wolność zostaje wyzwolona przez prawdę, w świetle której człowiek dostrzega pełne konsekwencje własnych wyborów. Prawo, wskazując pewne zachowania lub też zakazując jakichś działań, apeluje do władz decyzyjnych osoby o wybranie dobra potwierdzającego wartość osoby. Ujmowanie moralności czynu od strony podmiotu działającego pozwala na pełniejsze określenie wartości moralnej czynu. Zwraca na to uwagę Jan Paweł II: „aby określić przedmiot danego czynu, decydujący o jego jakości moralnej, należy przyjąć *perspektywę osoby działającej*. Przedmiot aktu chcenia stanowi bowiem czyn wybrany w sposób wolny. O ile jest on zgodny z porządkiem rozumu, sprawia, że wola jest dobra, doskonali nas moralnie i uzdalnia do rozpoznania naszego ostatecznego celu w doskonałym dobru, w pierwotnej miłości”⁴.

W tym kontekście pojawia się istotne w teologii moralnej rozróżnienie między „dobrem osoby” a „dobrem dla osoby”. Dobrem osoby jest to, co sprawia, że osoba staje się bardziej sobą i potwierdza swoją osobową godność poprzez doskonalenie własnej natury. Wartość osoby, określana w języku biblijnym słowem „dusza”, nie może być porównana z żadnym innym dobrem, zgodnie ze słowami Chrystusa: „Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł?” (Mt 16,

³ Por. L. M e l i n a. *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della teologia morale fondamentale*. Roma 2001 s. 116-117.

⁴ VS 78.

26). Dobro osoby, pojmowane jako osiągnięcie wiecznej szczęśliwości, jest równoznaczne z celem ostatecznym w terminologii tomistycznej.

Owo dobro osiąga się poprzez urzeczywistnianie wolności w postaci wyborów nadających osobie właściwy kierunek rozwoju. Chodzi o decydowanie się, niekiedy nawet za wielką cenę, na postawy, które ocalają honor. Dobro osoby nie jest bowiem jakimś dobrem cząstkowym, sektorowym, ale obejmuje całą osobę i najważniejsze motywy, dla których warto żyć. Pojawia się w tym miejscu kategoria „być”, która jest dla osoby ważniejsza niż kategoria „mieć”. Dążenie do osiągnięcia dobra osoby nie realizuje się inaczej, jak poprzez wchodzenie w relacje miłości z innymi, przez którą człowiek odkrywa swą wartość i ją rozwija. Tę myśl trafnie ujmują słowa Soboru Watykańskiego II: „człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”⁵.

Dobrem dla osoby mogą być różne dobra cząstkowe, które służą jej w realizowaniu powołania. Umożliwiają one egzystencję oraz osiąganie coraz wyższych celów. Obok celów błahych i zgoła niepotrzebnych, należy wyliczyć te, które określa się mianem fundamentalnych skłonności naturalnych, np. dążenie do zachowania życia, dążenie do podejmowania współżycia seksualnego i tworzenia wspólnoty miłości z ukochaną osobą, dążenie do uczestniczenia w życiu społecznym oraz dążenie do poznawania prawdy. Owe dążenia mają swój wymiar osobowy. Osiągając tak postawione cele, człowiek nie tylko zachowuje egzystencję i osiąga satysfakcję, ale też zyskuje sens swego życia, dający siłę do dalszego trwania⁶. Nie może być prawdziwym dobrem dla osoby to, co sprzeciwia się dobru osoby. Jak ujmuje to Jan Paweł II „dążenie do dobra jest prawdziwe tylko pod warunkiem poszanowania istotnych elementów ludzkiej natury. Ludzki czyn, dobry ze względu na swój przedmiot, jest zarazem *przyporządkowany* ostatecznemu celowi”⁷.

W dyskusji posoborowej stało się jasne, że w opracowywaniu integralnej antropologii nie można traktować człowieka jako dychotomicznego złożenia z natury i łaski. Człowiek jest jednością powołaną do życia przez Boga i właściwym ujęciem winna być antropologia teologiczna, w której człowiek jest widziany jako istota zanurzona w historii ziemskiej i zarazem wezwana do uczestniczenia w szczęściu wiecznym. Zjednoczenie z Chrystusem przeni-

⁵ KDK 24.

⁶ Por. M e l i n a. *Cristo e il dinamismo* s. 144-147.

⁷ VS 78.

ka poza granicę chrztu, gdyż udziela On swej mocy wszystkim ludziom, którzy „usiłują nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie”⁸. Każdy człowiek jest przyporządkowany do stwórczej i zbawczej łaski udzielanej przez Człowieczeństwo Chrystusa⁹. Owo przyporządkowanie dotyczy zarówno drogi poznawania i rozumienia własnego jestestwa, jak też odkrywania sensu życia. Wyraził to Jan Paweł II w swej programowej encyklice. „Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa”¹⁰. Swoista moda w latach siedemdziesiątych na mówienie o anonimowych chrześcijanach była liberalną reakcją odrzucania przyporządkowania każdego człowieka do zbawczej łaski Chrystusa. Próbuąc stworzyć pewien humanizm bez Boga, nie była jednak w stanie zakryć wstydliwych kart z historii ludzkości, w której odrzucanie Boga prowadziło do degradacji człowieczeństwa.

II. MODELE CHRYSTOCENTRYZMU

Livio Melina w swej książce stanowiącej zbiór artykułów z zakresu teologii moralnej fundamentalnej dokonał typologii różnego rodzaju chrystocentryzmów i wskazał na trzy główne modele. Odnoszą się one do kategorii normy, przyczyny oraz celu. Traktowanie Chrystusa jako normy, rozumianej jako norma osobowa, stanowi model najbardziej rozpowszechniony i mający zakorzenienie w tradycji. Jezus Chrystus staje się wzorem do naśladowania i modelem do wskazywania dróg rozwijania etosu¹¹. Takie podejście możliwe jest w moralności „trzeciej osoby”, w której wartość moralną czynów ocenia się z pozycji zewnętrznego obserwatora. Moralność jest wówczas rozumiana jako zgodność owych czynów z normą moralną. Istotnym ograniczeniem tego typu chrystocentryzmu jest heteronomiczny charakter tak rozumianego prawa, które staje się czymś zewnętrznym do ludzkiego działania i wartość moralna czynu objawia się już po jego podjęciu przez osobę.

⁸ KK 16.

⁹ Por. E. C ó f r e c e s M e r i n o, R. G a r c i a d e H a r o. *Teologia moralna fundamentalna*. Tłum. A. Liduchowska. Kraków 2004 s. 87, 97.

¹⁰ RH 10.

¹¹ Por. J. N a g ó r n y. *Teologia moralna w czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II*. RT 52:2005 z. 3 s. 13.

Drugi typ chrystocentryzmu odwołuje się do fundamentu ontologicznego i traktuje Chrystusa jako źródło nowego życia, nowej jakości bytu, którym człowiek staje się jako podmiot moralny zakorzeniony w Chrystusie. Chrystocentryzm nowej ontologii wskazuje na przyczynę działania osoby, która zakorzeniona i odnowiona w Chrystusie zyskuje nowe możliwości działania¹². Ten rodzaj refleksji chrystocentrycznej nie do końca wyjaśnia moralny wymiar nowej ontologii. Brakuje głębszej analizy, w jaki sposób nowa jakość bytu przemienia się w nową jakość działania. Brakuje bowiem ukazania wewnętrznej motywacji. Zamiast tego, z opisanej w kluczu chrystocentrycznym antropologii, wyprowadza się konkretne normy praktycznego działania. Jak zauważa Melina – moralisci, wychodząc z ujęcia podmiotowego, dochodzą do stwierdzeń o charakterze przedmiotowym.

Trzeci typ chrystocentryzmu opiera się na celowościowej interpretacji ludzkiego działania. Punktem wyjścia jest perspektywa osoby, która dąży do swego spełnienia przez podejmowane działania. W moralnym wartościowaniu owego działania kryterium stanowiącym punkt odniesienia nie jest już zewnętrzna regulacja prawna ani metafizycznie ujmowana przyczyna bytowa, ale cel osoby wyzwalający praktyczny dynamizm wolności. Życie ludzkie rozumiane jest jako dążenie do osiągnięcia wewnętrznego celu podmiotu działającego. Ów cel można określić mianem dobrego życia. W perspektywie teologicznej działanie ludzkie ujmowane jest jako wolna współpraca w wypełnieniu stwórczego i odkupieńczego dzieła Boga w Chrystusie. Owo dzieło Boże polega na doskonaleniu samego człowieka i osiągnięciu jego pełnej szczęśliwości oraz w tym samym czasie jawi się jako uwielbienie Boga¹³.

Widać tu wyraźne nawiązanie do stwierdzenia św. Ireneusza z Lyonu, że żyjący człowiek jest chwałą Boga. Chodzi bowiem o takie życie, które jest zamierzone dla człowieka przez Boga. Jednocześnie to życie jest w pełni ludzkie i powierzone wolnemu dysponowaniu przez człowieka. Człowiek, odkrywając cel swojego działania w postaci celów cząstkowych, poprzez wiarę otwiera się na dostrzeżenie i przyjęcie celu ostatecznego. W ten sposób nadprzyrodzony i darmowy charakter celu ostatecznego nie pozwala człowiekowi ograniczać swego rozwoju tylko do wewnętrznej płaszczyzny dynamizmów działania, ale wymaga otwierania się na transcendencję. Moralność chrześcijańska jest zarazem personalistyczna i responsoryjna. Rodzi się jako

¹² Zagadnienie to interesująco omówił J. Nagórny w: *Moralność chrześcijańska jako moralność nowego życia w Chrystusie*. W: „*Vivere in Christo*”. *Chrześcijański horyzont moralności*. Red. J. Nagórny, A. Derdziuk. Lublin 1996 s. 87-116.

¹³ Por. M e l i n a. *Cristo e il dinamismo* s. 107-108.

odpowiedź na spotkanie z Chrystusem. Tylko bowiem w tej perspektywie człowiek zdolny jest rozpoznać i osiągnąć szczególną pełnię, która będąc dla niego nieoczekiwana i do końca nieznana, jest jednocześnie w zaskakujący sposób zbieżna z jego najgłębszymi pragnieniami. Odpowiedź na propozycję Chrystusa staje się dla człowieka zaproszeniem do najpełniejszej realizacji własnego bytu. Działanie Boże zostaje przyjęte jako własne i wyzwala wolność człowieka, który czuje się od wewnątrz przynaglany do przekraczania siebie w kierunku miłosego oddania siebie Innemu. Chrystocentryzm tego typu, rozumiany jako chrystocentryzm działania, dotyczy sfery moralności człowieka, w której Chrystus staje się zasadą wewnętrzną, który poprzez Ducha Świętego ożywia dynamizm działania ludzkiego. Nie chodzi zatem tylko o chrystocentryzm bytu, ale o takie przeniknięcie i przekształcenie wszystkich władz człowieka nową zasadą formalną, którą jest więź miłości z Chrystusem.

Należy stwierdzić, że w integralnym ujmowaniu rozwoju teologii moralnej trzeba pogodzić owe trzy ujęcia chrystocentryzmu. Istotne jest bowiem ukazanie Chrystusa jako osobowej normy, który swoim własnym przykładem wskazuje drogę postępowania dla chrześcijanina. Takie wskazanie normy zabezpiecza moralność przed bezdusznym legalizmem i zarazem chroni ją przed dowolnością i arbitralnością ludzkiej subiektywności¹⁴. Odwoływanie się do nowego człowieka w Chrystusie, otrzymującego od Zbawiciela nową tożsamość, którą należy potwierdzić nowym postępowaniem, ma charakter dynamiczny i wskazuje na konieczność potwierdzania wiary życiem. Wszczepienie przez sakramenty w Chrystusa nie zwalnia chrześcijanina od codziennego trudu przyoblekania się w Chrystusa, z Którym przyjaźń jest punktem wyjścia, ale zarazem kresem dążeń człowieka.

Perspektywa celu, którym jest Chrystus, stwarza z kolei przestrzeń do podjęcia wysiłku osobowego rozwoju. Zjednoczenie z Bogiem, będące źródłem nadziei na osiągnięcie pełni szczęśliwości, ujawnia się nie tylko jako kres wszelkich wysiłków zrealizowany w niebie, ale jest przedmiotem doświadczenia człowieka już tu na ziemi, gdy doświadcza on radości przebywania we wspólnocie Kościoła i cieszy się mocą otrzymywaną w modlitwie. Odkrywanie sensu życia ludzkiego, rodzącego się z wewnętrznej więzi z Chrystusem, sprawia, że człowiek zyskuje radość nawet w cierpieniu, realnie patrząc w perspektywie krzyża i nie ludząc się, że najważniejsze jest zrealizowanie

¹⁴ Por. S. R o s i k. *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne*. Lublin 1992 s. 112.

własnych projektów. Postawienie Chrystusa jako celu oznacza przekraczanie własnych horyzontów człowieka, który nie wyrzekając się samego siebie i swoich zamierzeń, odkrywa, że można je zrealizować na innych drogach i zyskać szczęście nasycenia, niekoniecznie upierając się przy własnych scenariuszach. Zjednoczenie z Chrystusem wypełniającym wolę Ojca prowadzi do odkrycia zbieżności Bożych planów z najgłębszymi pragnieniami człowieka i rodzi zaufanie w dobroć Ojca, prowadzącego swoich wybranych przez pośrednictwo Ducha.

III. IDEE POWOŁANIA I NOWEGO PRZYMIERZA

W posoborowym chrystocentryzmie personalistycznym bardzo pojemne i pozwalające na pełne ujęcie tajemnicy działania moralnego okazały się dwie idee. Są to idea powołania oraz idea Nowego Przymierza w Chrystusie. Przy czym nie mają one charakteru wykluczającego się, ale wzajemnie się uzupełniają i w jakiejś mierze zawierają w sobie. Idea Nowego Przymierza jest nadrzędna i spełnia rolę podstawowej płaszczyzny dla rozumienia innych idei. Na gruncie polskim ideę powołania przybliżył bp Stanisław Smoleński († 2006)¹⁵ i twórczo rozwinął oraz zastosował w wykładzie teologii moralnej ks. prof. Stanisław Olejnik, który w swoich podręcznikach wskazywał na dialogalny i personalistyczny charakter więzi z Bogiem¹⁶. Już same tytuły tych podręczników odnosiły ich czytelnika do zauważenia działania Boga. Pierwszy podręcznik nosił tytuł *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*¹⁷, drugi zaś, mający siedem tomów, był zatytułowany *Dar. Wezwanie. Odpowiedź. Teologia moralna*¹⁸. W pierwszym tomie drugiego podręcznika ks. Olejnik opowiada się za ideą powołania i wyjaśnia, że ma ona charakter chrystocentryczny¹⁹. Olejnik sprowadza jednak powołanie w Chrystusie do

¹⁵ *Powołanie chrześcijańskie. Zarys teologii moralnej*. T. 1. *Istota powołania chrześcijańskiego*. Red. S. Smoleński. Wyd. 3. Częstochowa 1983.

¹⁶ Por. S. O l e j n i k. *Wokół przed- i posoborowej odnowy teologii moralnej. Relacja uczestnika*. W: *Polska teologia moralna. Czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II*. Red. J. Nagórny, J. Gocko. Lublin 2006 s. 13-29.

¹⁷ Warszawa 1979.

¹⁸ Warszawa 1988-1993.

¹⁹ *Dar. Wezwanie. Odpowiedź. Teologia moralna*. T. 1. *Wprowadzenie i idea wiodąca*. Warszawa 1988 s. 172-174.

wymiaru zbawczego i za mało uwzględnia perspektywę stwórczą, w której już ujawnia się Boże wyposażenie człowieka.

Uzupełnieniem tego spojrzenia są rozważania ks. prof. Janusza Nagórnego, który na polskim gruncie jest bardzo zasłużonym w rozwinięciu i propagowaniu idei Nowego Przymierza. Wskazał on na biblijne korzenie tej idei i wysunął teologicznomoralne implikacje w postaci ukazania posłannictwa chrześcijan zakorzenionego w łasce przymierza²⁰. Ks. Nagórny, pisząc o kategorii Nowego Przymierza „jako zasadzie interpretacyjnej, porównał ją do drzwi wejściowych do domu. Koniecznie trzeba przez nie przejść, jeśli chce się normalną drogą wejść do wnętrza domu, ale wchodząc nie zabiera się przecież drzwi ze sobą, zostawia je tam, gdzie są”²¹. Publikacje poświęcone kwestiom metodologicznym oraz systematyczny wykład zagadnień z zakresu teologii moralnej szczegółowej są konsekwentnie ujmowane przez ks. Nagórnego w kluczu moralności Nowego Przymierza²².

Obie te idee – powołania i Nowego Przymierza – spełniają postulat uwzględniania w polu swej refleksji całego człowieka w jego różnych dynamizmach działania. Wskazują one nie tylko na jeden z komponentów relacji z Bogiem, ale ujmują tę relację integralnie, mieszcząc w sobie zaangażowanie Boga i odpowiedź człowieka. Pierwszeństwo inicjatywy Boga objawia się w obdarowaniu człowieka darem życia i zdolnością przymierza. To na mocy owego pierwotnego wyposażenia człowiek może wchodzić w relację z inicjującym ją Bogiem i zostaje wprowadzony w dysponowanie dalszymi darami prowadzącymi aż do przeobóstwienia i uczestniczenia w życiu trynitarnym.

Życie moralne jest w tej perspektywie ujmowane jako rzeczywistość dynamiczna i responsoryjna. Człowiek udziela miłującemu Bogu odpowiedzi poprzez dokonywane przez siebie wybory, które mają charakter opowiedzenia się za lub przeciw trwaniu w przymierzu. U początku jednak tych wyborów kategorialnych stoi podstawowa decyzja wiary, w której człowiek w sposób wolny podejmuje współpracę z Bogiem, powierzając Mu swe życie i uznając za Pana i Boga²³. Rozpoznana prawda o Bogu i człowieku, leżąca u pod-

²⁰ Por. *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*. Lublin 1989.

²¹ *Rola wiodących idei biblijnych w teologii moralnej*. W: „*Veritatem facientes*”. *Księga pamiątkowa ku czci księdza profesora Franciszka Greniuka*. Red. J. Nagórny, J. Wróbel. Lublin 1997 s. 272.

²² Por. M. M a c h i n e k. *Biblijny fundament teologii moralnej*. W: *Świadek nadziei*. Ks. prof. Janusz Nagórny twórca i nauczyciel teologii moralnej. Red. A. Derdziuk. Lublin 2008 s. 165-175.

²³ Por. N a g ó r n y. *Teologiczna interpretacja moralności* s. 111-112.

staw tej relacji, jest zarazem przynagleniem i możliwością wyboru. Człowiek może odrzucić gotowość Boga do podjęcia współpracy i odmówić kroczenia drogą wyznaczoną przez Boga. Jednak w ten sposób zaprzecza własnemu powołaniu i stawia się w pozycji kogoś, kto nie uznając swego statusu stworzenia i syna, uzurpuje sobie przywilej bycia bogiem i staje się nieprzyjacielem Boga. Prowadzi to nieuchronnie do autodestrukcji.

Wybór powołania i podjęcie przymierza dokonuje się na zasadzie uwierzenia objawionej miłości i zaufania dobroci oferowanego przez Boga planu. Toczący się nieustannie w historii zbawienia dialog między Bogiem i człowiekiem obejmuje element obiektywny (wydarzenia historii biblijnej i historii Kościoła) oraz element subiektywny – w postaci indywidualnego doświadczenia każdego człowieka, który przeżywa owoce swoich wyborów w postaci konsekwencji doświadczanych we własnym życiu. Historia zbawienia trwa nieustannie, tocząc się w Kościele i w sumieniu człowieka, który doświadcza, że jest postawiony w koniecznościowej relacji do Boga²⁴. Chcąc tego lub nie, uznając to lub nie, człowiek znajduje się w relacji do prawdy o swoim bycie i dokonując konkretnych wyborów potwierdza tę prawdę lub też usiłuje jej zaprzeczać, uzurpując sobie prawo do całkowitej autonomii. Objawienie miłości dokonane w Chrystusie rozwija i ubogaca pierwotną relację powstałą w wyniku stworzenia. Wnosząc perspektywę nowości nie neguje i nie deprecjonuje jednak owego pierwotnego przyporządkowania człowieka do Boga, które jest nieusuwalne i nieodwołalne. Oznacza to także, że Chrystus, będący Pośrednikiem między Bogiem Ojcem a ludźmi, jest także takim Pośrednikiem dla ludzi, którzy Go jeszcze nie poznali. W sposób nieświadomiony i niezasłużony zostają oni objęci Jego zbawczym działaniem, które w tajemny i właściwy Bogu sposób dociera do nich i ich obejmuje.

Pozostając w relacji przymierza z Bogiem i odpowiadając pozytywnie na Boże powołanie, człowiek dzięki Chrystusowi lepiej rozpoznaje dary Boże i może się pełniej na nie otworzyć. Nie oznacza to, że stając się w Chrystusie nowym stworzeniem przestaje być „zwyczajnym” człowiekiem. Owszem, staje się przez to jeszcze bardziej naturalny, bo bliższy pierwotnej prawdzie o człowieku zamierzonej w stwórczym planie Boga. Ludzkie dynamizmy, ogarnięte łaską odkupienia, docierającą do człowieka poprzez sakramenty, nie przestają być ludzkie, a więc obciążone zdolnością do upadku. Zarazem jednak dysponują większą potencjalnością i na miarę wiary stają się bardziej wytrwałe

²⁴ Por. t e n ż e. *Historiozbawczy fundament moralności chrześcijańskiej*. W: *Teologia moralna u kresu II tysiąclecia*. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Lublin 1998 s. 153-170.

i stabilne w podejmowaniu właściwych wyborów. Zgodnie z zasadą „gratia non tollit naturam, sed perficit eam” Bóg nie zastępuje człowieka w działaniu, lecz go udoskonala i doprowadza do możliwości osiągnięcia pełni²⁵.

Pozostaje otwartym pytanie jak opisać owo współdziałanie łaski i ludzkiej wolności, by nie przeakcentowując żadnego z tych czynników, wskazać na wewnętrzną dynamikę ludzkiego działania. Nie zasłaniając się tajemnicą zakrywającą misterium Boga, trzeba pokornie pochylać się nad rozważeniem ludzkiego procesu decyzyjnego i pójść tropem analizy samostanowienia osoby jako takiej. Człowiek potwierdza się w swoim czynie, przez który nie tylko objawia swoje wewnętrzne dynamizmy innym, ale też objawia siebie samemu sobie, gdyż niejako sprawdza się relacja jego *theoria* z *praxis*. Istotnym bowiem problemem jest powstawanie rozbieżności między zamierzeniami i pomysłami a ich wprowadzeniem w życie. Analizując to zjawisko człowiek dochodzi do wniosku, że nie jest bogiem, u którego myśl i działanie stanowią jedno. Ludzka myśl nie jest stwórcza na miarę boskiej i musi pokonywać opór materii.

Dlatego kolejną konstatacją człowieka w analizie jego działania staje się odkrycie złożoności swego bytu, w którym na równi z dowartościowaniem umysłu musi być doceniona wartość ciała. Osoba, która staje się sobą w procesie podejmowania konkretnych czynów, doświadcza trudu stawania się i zarazem radości tworzenia siebie. Bardzo istotne jest odkrycie owego zadania, jakie stoi przed osobą, by rozwijając się, dążyła do swej doskonałości. Kresem owej doskonałości jest takie dysponowanie sobą, by móc dać siebie komuś, kogo się kocha miłością ofiarną. Miłość jest zatem miarą doskonałości osoby jako osoby, bo przez umiejętność daru z siebie i zdolność do niezatrzymywania siebie dla siebie, człowiek potwierdza swoją zdolność do dyspozycyjności, która nie jest czymś egoistycznym i zamykającym się w sobie, ale stanowi wyraz do zdolności przekraczania siebie. W naturalny sposób człowiek odkrywa, że nie może stanowić miary dla siebie samego, gdyż dopóty pozostanie niespełniony, dopóki nie odda siebie samego w darze komuś, kto będzie ten dar umiał przyjąć z bezinteresowną wzajemnością.

Odniesienie do doskonałej miłości staje się dla człowieka koniecznym imperatywem, który stanowi kres nieusuwalnych poszukiwań. Chrystus rozpoznany w wierze staje się wewnątrznie rozpoznany i przyjęty przez doświadczenie poszukiwania miłości niezawodnej, która potrafi bezinteresownie da-

²⁵ Por. W. R z e p a. *Chrystocentryzm życia moralnego*. W: *Świadek nadziei*. Ks. prof. Janusz Nagórny twórca i nauczyciel teologii moralnej s. 180-181.

wać i przyjmować. Przeżycie wiary i doświadczenie egzystencjalnego otwierania się na drugie „ty” sprawia, że przyjęcie Chrystusa jako objawienia najwyższej miłości nie staje się tylko przyjęciem propozycji z zewnątrz, ale jest potwierdzeniem wewnętrznej intuicji i uznaniem własnej wartości. Osoba, pozostająca w poszukiwaniu potwierdzenia własnej wartości w spotkaniu prawdziwej miłości, potrzebuje Chrystusa jako ostatecznej gwarancji, że życie ma sens i że owo nieutulone pragnienie miłości jest czymś normalnym. Inaczej człowiek nie jest w stanie zrozumieć samego siebie i staje się rozbitkiem w rozbitym świecie, poszukującym ocalenia siebie w samym sobie. Zdumienie nad pojemnością własnego serca prowadzi człowieka do przyjęcia istnienia takiej miary miłości, która zdumiewa swą nieskończonością i pełnią.

Najwyższą miarą ludzkiej dojrzałości jest Chrystus, w którym osoba ludzka poznaje najdoskonalszy wzór i zarazem doświadcza piękna odkrywanej wewnątrz prawdy o radości z dawania siebie. Chrystusowy sposób oblatywnego życia nie jest tylko modelem z zewnątrz, ale objawia człowiekowi sens zmagania ze samym sobą, gdy tenże człowiek, zniewolony przez grzech, czuje się pokonany i zamknięty w pętach egoizmu, a mimo to nie przestaje myśleć o sobie w kategoriach powołania do miłości. Chrystus jest zatem przez człowieka upragniony nie tylko jako wzór stworzenia i łaskawy Stworzyciel powołujący ludzi na swój obraz i podobieństwo. Jest jeszcze bardziej potrzebny i pożądanym jako Zbawiciel, który nieustannie odnawia prawdę o stworzeniu i powołaniu do miłości.

Pełne zrozumienie wzorcowego i zbawczego odniesienia do Chrystusa jest możliwe jedynie w świetle prawdy o Trójcy Przenajświętszej, w której człowiek dostrzega swoje powołanie do uczestniczenia w kręgu życia Bożego i włączenia się w obdarowywanie miłością²⁶. Zarazem człowiek utożsamia się z Chrystusem jako uczestniczącym zarówno w zjednoczeniu z naturą ludzką, jak i naturą boską. Chrystus jednocześnie objawia słabość swego ludzkiego ciała i moc ducha, która w tym ciele zamieszkuje. Okazuje bezradność człowieka skazanego na śmierć i zabitego, który przecież ową bezradność dobrowolnie przyjmuje i poddaje się władaniu ludzi nad Synem Człowieczym. Spojrzenie na Chrystusa w perspektywie prawdy o Trójcy Świętej pozwala chrześcijaninowi na podjęcie ewangelicznego sposobu pokonywania zła dobrem, gdyż chrześcijanin wie, że za tym planem stoi potężna moc stwórcza Ojca i krzepiąca obecność Ducha Świętego, Który podpowiada

²⁶ Por. A. D e r d z i u k. *Trynitarny fundament życia moralnego*. RT 52:2005 z. 3 s. 28-30.

swoim wyznawcom co mają mówić (por. Mt 10, 19-20) i udziela mocy do znoszenia krzyża.

Jezusowe doświadczenie bycia umiłowanym Synem i Namaszczoneym pełnią Ducha staje się dla chrześcijanina pomocą w przekonywaniu, że podjęcie drogi wskazanej w Ewangelii, choć wydaje się głupstwem dla tego świata, jest mądrością u Boga, gdyż zostaje potwierdzone konkretnym przykładem Syna Człowieczego (por. 1 Kor 1, 17-18). Podjęcie tegoż przykładu nie ma zatem tylko formy naśladowania konkretnych czynów Jezusa i imitacji Jego zachowań, ale jest otwieraniem się na plan Ojca i gotowością przyjęcia działania Ducha Świętego. Człowiek, decydujący się na życie moralnością ewangeliczną, jednocześnie uświadamia sobie swą słabość i odkrywa źródło mocy. Pozostając słabym człowiekiem, musi wypracowywać w sobie postawę wytrwałości i ćwiczyć swe ciało i ducha na drodze ascezy. Winien jednak podążać drogą wiary, by dać się przemienić przez przemieniającą łaskę, zdolną do uczynienia człowieka mieszkaniem Boga i współpracownikiem Jego dzieła stwarzania i zbawiania świata.

Chrystocentryzm personalistyczny opiera się na założeniu, że odniesienie człowieka do Chrystusa niczego nie odbiera człowiekowi, ani też nie zastępuje jego wysiłków. Co więcej, dzięki Chrystusowi człowiek bardziej jest człowiekiem, gdyż w Jednorodzonym Synu Bożym została objawiona najwyższa godność ludzkiego powołania i wyznaczona droga osiągnięcia ludzkiej pełni. W Chrystusie człowiek doskonale rozumie siebie samego i potrafi trafnie określić możliwości swego rozwoju.

Perspektywa „pierwszej osoby” w teologii moralnej jest możliwa jedynie wówczas, gdy człowiek zakorzeniony w Chrystusie odkrywa w Nim swoją tożsamość. Wówczas bowiem nie ma niebezpieczeństwa zbłądzenia, gdy człowiek nie tylko odkrywa jaki powinien być, ale też doświadcza mocy, dzięki której urzeczywistnia wpisane w jego serce pragnienia. Różne modele chrystocentryzmu, traktujące Chrystusa jako normę, przyczynę oraz cel moralnego postępowania chrześcijanina, wpisują życie ucznia Chrystusa w kształt przymierza i prowadzą do udzielania przez niego odpowiedzi na powołanie Boże, najpełniej zrealizowane w Chrystusie.

BIBLIOGRAFIA

- C ó f r e c e s M e r i n o E., G a r c i a d e H a r o R.: Teologia moralna fundamentalna. Tłum. A. Liduchowska. Kraków 2004.
- D e r d z i u k A.: Trynitarny fundament życia moralnego. RT 52:2005 z. 3 s. 19-32.
- J a n P a w e ł II: Encyklika *Redemptor hominis*. Watykan 1979.
- J a n P a w e ł II: Encyklika *Veritatis splendor*. Watykan 1993.
- M a c h i n e k M.: Biblijny fundament teologii moralnej. W: Świadek nadziei. Ks. prof. Janusz Nagórny twórca i nauczyciel teologii moralnej. Red. A. Derdziuk. Lublin 2008 s. 165-175.
- M e l i n a L.: Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della teologia morale fondamentale. Roma 2001.
- N a g ó r n y J.: Historiozbawczy fundament moralności chrześcijańskiej. W: Teologia moralna u kresu II tysiąclecia. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Lublin 1998 s. 153-170.
- Moralność chrześcijańska jako moralność nowego życia w Chrystusie. W: *Vivere in Christo*. Chrześcijański horyzont moralności. Red. J. Nagórny, A. Derdziuk. Lublin 1996 s. 87-116.
 - Rola wiodących idei biblijnych w teologii moralnej. W: *Veritatem facientes*. Księga pamiątkowa ku czci księdza profesora Franciszka Greniuka. Red. J. Nagórny, J. Wróbel. Lublin 1997 s. 259-292.
 - Teologia moralna w czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II. RT 52:2005 z. 3 s. 5-18.
 - Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza. Lublin 1989.
- O l e j n i k S.: Wokół przed- i posoborowej odnowy teologii moralnej. Relacja uczestnika. W: Polska teologia moralna. Czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II. Red. J. Nagórny, J. Gocko. Lublin 2006 s. 13-29.
- Powołanie chrześcijańskie. Zarys teologii moralnej. T. 1. Istota powołania chrześcijańskiego. Red. S. Smoleński. Wyd. 3. Częstochowa 1983.
- R o s i k S.: Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne. Lublin 1992.
- R z e p a W.: Chrystocentryzm życia moralnego. W: Świadek nadziei. Ks. prof. Janusz Nagórny twórca i nauczyciel teologii moralnej. Red. A. Derdziuk. Lublin 2008 s. 177-186.
- Sobór Watykański II: Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius* (1965).
- Sobór Watykański II: Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965).

PERSONALISTIC CHRISTOCENTRISM

S u m m a r y

Christocentrism is now one of the most widespread ideas in moral theology, allowing a coherent definition of the issues of moral life. The personalistic character of Christocentrism indicates the necessity of defining Christian morality in the perspective of the first person, owing to which a Christian not so much is directed by some outer law written down outside him, as searches for the true good, according to the principle of being open to the truth that is written in his conscience. A bond with Christ may be formed on the plane of motivation that results from undertaking the task of following, from the ontic rootedness as a new creature and on the basis of identification of one's aim with the aspiration that is in Christ. The „Chris-

to-form” of human life gives a man a new identity and opens him to participation in the Trinitarian life. The biblical ideas that define the personalistic dimension of Christocentrism most fully, are the idea of vocation and the idea of the New Covenant, which have been given a significant place in Polish moral theology. Pointing to a dynamic and responsorial character of Christian morality these ideas allow an integral definition of the phenomenon of aspiration to perfection in love that is at the same time a fullness of personal life.

Translated by Tadeusz Kartowicz

Słowa kluczowe: teologia moralna, chrystocentryzm, personalizm, powołanie, Nowe Przymierze.

Key words: moral theology, christocentrism, personalism, vocation, the New Covenant.