
STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 2 – 2007

DOI 10.24425/119689

KS. PAWEŁ GÓRALCZYK SAC

TEOLOGIA MORALNA
– POSZUKIWANIE TOŻSAMOŚCI METODOLOGICZNEJ

Opracowanie zasad uprawiania określonej dyscypliny naukowej wiąże się nade wszystko z pytaniem o jej tożsamość, o jej specyfikę, a więc także o jej odrębność w stosunku do innych dyscyplin. Taka metodologiczna refleksja jest niezwykle istotna dla zachowania spójności danej dyscypliny naukowej, a także dla poprawnego, a zarazem łatwiejszego jej uprawiania. Jest ona dzisiaj szczególnie konieczna w odniesieniu do teologii moralnej, gdyż współczesne dyskusje na temat istoty moralności chrześcijańskiej oraz posoborowej odnowy tej dyscypliny teologicznej postawiły na nowo problem jej statusu.

Katolicka teologia moralna jest dziedziną złożoną, podobnie jak życie, któremu służy. Zanim osiągnęła aktualny stan, przeszła długą i uciążliwą drogę swojego rozwoju. Uważny człowiek współczesny ma wrażenie, że jej rozwój dokonuje się skokami. Przed teologią moralną stają wciąż nowe wyzwania, a jej wskazówek oczekuje coraz bardziej złożony świat, w którym żyjemy. Wszystkie te czynniki znajdują swoje odzwierciedlenie w sposobie rozumienia i praktykowania teologii moralnej jako wiedzy teologicznej związanej z Kościołem¹.

Przy czym w obliczu mentalności zsekularyzowanej, która szuka punktu oparcia także w agnostycznym światopoglądzie, wydaje się istotne przypomnienie, że chodzi tu o dyscyplinę teologiczną, a więc naukę płynącą z wiary i w sposób fundamentalny złączoną ze zbawczym posłannictwem Kościoła².

¹ Już w roku 1964 ks. S. Olejnik stwierdził jednoznacznie, że przed teologią moralną, jako nauką mającą za zadanie oceniać i normować w świetle wskazań Objawienia i rozumu życie ludzkie, stawiają czasy współczesne wiele nowych i ważnych zagadnień, na które musi ona odpowiedzieć. Widzą to wszyscy teologowie moralści i w swoich publikacjach dają temu wyraz, że teologia moralna nie może iść tylko własnym rozpędem wewnętrznym, nie może się izolować od tego, co się rodzi i narasta, co się zmienia i powstaje, choć jej zasadnicze założenia i podstawowe normy nie ulegają przedawnieniu i zmianie. Por. *Kierunki rozwoju teologii moralnej*, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, Poznań–Warszawa–Lublin 1964, s. 463.

² Por. J. Nagórny, *Wprowadzenie*, w: *Tożsamość i metodyka nauczania teologii moralnej*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1997, s. 13.

Teologowie moraliści zdawali sobie i zdają sprawę z tego, że teologia moralna koniecznie potrzebuje tu wsparcia innych dziedzin teologicznych, przede wszystkim dogmatyki i teologii fundamentalnej, ponieważ musi się na nowo nauczyć ujmować treści moralne w odniesieniu do Boga, czyniąc je zrozumiałymi i przejrzystymi dla innych ludzi. Problem Boga jest wyzwaniem naszego czasu – moralista nie może zadowolić się uzasadnieniem poszczególnych obowiązków czystą racją rozumową, ponieważ w grę wchodzi pełna i ostateczna realizacja ludzkiego życia przekraczającego śmierć. Wobec tego teologia moralna nie może stracić z oczu swojego obowiązku, nawet gdyby miała narazić swoją pozycję teologiczną.

Nie ulega wątpliwości, że liczne prace na temat kierunku rozwoju teologii moralnej i to z wyraźną propozycją określonego modelu dziedziny czerpią swe inspiracje z nauki Soboru Watykańskiego II oraz z encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor*. W *Dekrecie o formacji kapłańskiej (Optatam totius)* Sobór Watykański II wzywał do gruntownego odnowienia teologii moralnej, która powinna być przede wszystkim wyraźnie chrześcijańska. Co więcej, w postulatach i dyrektywach soborowych można było nawet upatrywać oficjalne autoryzowanie niektórych orientacji reformistycznych. Sobór wyraźnie poparł takie wysiłki reformatorskie, które w swych programach jasno deklarowały: 1/ Pismo Święte – jako *principium cognoscendi*, 2/ Życie w Chrystusie – jako *principium essendi*, 3/ świadectwo miłości – jako *principium agendi*³.

Biorąc pod uwagę dość precyzyjne wskazania Soboru co do odnowy teologii moralnej, jak również bardzo liczne – w Europie i w Polsce również – publikacje na temat przebudowy tej dyscypliny, a także pewne próby całościowego podręcznikowego opracowania zagadnień moralności chrześcijańskiej, wydawać by się mogło, że ta część teologii raz na zawsze opuściła położenie kryzysowe. Tak jednak nie jest. Z różnych środowisk naukowych płyną nowe propozycje zmierzające do uwyrażnienia – w aspekcie historiozbowczym – teologicznego charakteru tej dyscypliny z metodologiczną gwarancją jej naukowości. Propozycji modelowych można byłoby wyodrębnić wiele, wskazując na pewne nowe akcenty całościowej wizji moralności chrześcijańskiej. Czy są one zadawalające?

Odpowiedź na to pytanie nie może abstrahować od dorobku przeszłości, a polska teologia moralna ma do czego się odwoływać. Stąd tak ważna staje się znajomość dziejów uprawianej dyscypliny. To pozwala jednocześnie zrozumieć, że choć z góry należy zakładać różnorodność nurtów teologii moralnej i wielość szkół teologicznych, to jednak prawdziwy rozwój polega nie tyle na tworzeniu wciąż nowych modeli ujęć teologii moralnej, co raczej na próbie jak najpełniejszego (integralnego) ujęcia istoty moralności chrześcijańskiej.

³ Por. J.G. Ziegler, *Moraltheologie nach dem Konzil*, „Theologie und Glaube” 59(1969), s. 164 nn.

Równocześnie trzeba jednak stwierdzić, że rozwój teologii moralnej po Soborze Watykańskim II wskazuje, iż nie można pominąć problemu pewnych zagrożeń i niebezpieczeństw, przed którymi stoi ta dyscyplina. I o tych niebezpieczeństwach mówi bardzo wyraźnie Jana Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* (VS). Najpierw Ojciec święty podkreśla, że w obliczu takich prób interpretacji moralności chrześcijańskiej, które wyraźnie kłócą się z prawdą objawioną, Magisterium ma prawo i obowiązek zabrać głos. Jakkolwiek Papież zaznacza, że w swoim nauczaniu „Urząd Nauczycielski nie zamierza [...] narzucać wiernym żadnego określonego systemu teologicznego ani tym bardziej filozoficznego” (VS 29), to jednak spełniając wiernie swoją misję prorocką, Magisterium Kościoła musi rozstrzygać, które działania ze swej natury są zgodne z wymogami wiary, a które zaś są z nimi sprzeczne z powodu wewnętrznego zła; musi czuwać i ostrzegać wiernych przed błędami, jakie im zagrażają; musi pouczać wiernych o szczegółowych nakazach i wskazywać i moralną obowiązywalność (por. VS 110).

I w tym kontekście Jan Paweł II podkreśla, że posługa teologów moralistów ma „pierwszorzędne znaczenie nie tylko dla życia i misji Kościoła, ale także dla społeczeństwa i ludzkiej kultury” (VS 111). Wydaje się jednocześnie, że tymi słowami Papież wyznacza teologii moralnej szczególnie dalekosiężne zadania, które rozszerzają jej perspektywę poza widzialne granice Kościoła. To jednak w niczym nie osłabia jej wewnętrznych, konstytutywnych więzów z samym Kościołem, który jest z istoty swojej naturalnym terenem życia każdej zdrowej teologii. Do istoty bowiem teologii należy jej głęboka więź z Kościołem. Teologia musi służyć Kościołowi, musi być włączona w jego misję i uczestniczyć w jego życiu (VS 109). W oparciu o te założenia Jan Paweł II nazywa bardzo konkretne obowiązki, które spoczywają na teologach moralistach, uwzględniające ich fundamentalne odniesienie do Kościoła. Zatem teolog powinien:

- pouczać wiernych o wszystkich przykazaniach i normach praktycznych, jakie Kościół autorytatywnie ogłasza;
- poszukiwać coraz głębszych rozumowych uzasadnień dla kościelnego nauczania;
- przekonywać o słuszności nakazów formułowanych w Kościele oraz ich powadze poprzez ukazywanie wzajemnych powiązań oraz odniesienia do ostatecznego celu człowieka;
- dążyć do coraz pełniejszego naświetlenia podstaw biblijnych, znaczeń etycznych oraz motywacji antropologicznych, które stanowią podłoże głoszonej przez Kościół doktryny moralnej i wizji człowieka (por. VS 110).

Chodzi więc o to, by teologowie moraliści, wypełniając misję nauczania doktryny Kościoła, tak wychowywali wiernych, by ci „byli zdolni do rozeznania moralnego, dążyli do prawdziwego dobra i z ufnością szukali pomocy łaski Bożej” (VS 113). Dlatego z jednej strony nie wolno sprowadzić teologii mo-

ralnej do „rzędu dyscypliny wiedzy ukształtowanej wyłącznie w kontekście tak zwanych nauk o człowieku”, a z drugiej – jej treści nie można ustalać „według zasad i form właściwych dla rozstrzygnięć typu demokratycznego” (VS 111-113).

Czy w oparciu o wskazania Soboru Watykańskiego II i papieską wizję istotnego powołania teologa moralisty w Kościele można będzie wytyczyć jakiś – choćby ogólny – kierunek rozwoju teologii moralnej? Wydaje się, iż na podstawie bardzo już znaczących dokonań teologów moralistów, także w Polsce, bazujących na inspiracjach nauki Kościoła i osiągnięciach wielu znaczących teologów w świecie, da się ukazać główne nurty i perspektywy rozwoju tej nauki teologicznej na najbliższe dziesięciolecia.

1. POMIĘDZY WIARĄ A ROZUMEM MORALNYM

Posługiwanie się własnym rozumem bez konieczności odwoływania się do autorytetu innych jest ideałem współczesnego człowieka oświeconego. Słowo „autonomia”, jak się wydaje, doskonale odpowiada obecnemu duchowi czasu. Na tej samej płaszczyźnie pojawia się działanie moralne traktowane jako osobowa samorealizacja: to także jest kluczowym pojęciem odzwierciedlającym ducha epoki. Dlatego coraz wyraźniej słychać wołanie o etykę obiektywną, możliwą do zaakceptowania przez wszystkich ludzi dobrej woli.

Pojęcie etyki obiektywnej określa klimat, który odpowiada społeczeństwu charakteryzującemu się mentalnością naukową; wymagania moralne winny odznaczać się akceptacją rozumową, opierać się na naturze przedmiotu i nie stanowić przymusu dla wolności. Obowiązuje natomiast zasada: im bardziej rozumne wymaganie, tym większe powinno być poszanowanie wolności adresata⁴. Jeśli natomiast rodzi się konieczność mówienia o przymusie w dziedzinie moralności, powinno to wypływać z przekonującej siły samej argumentacji. W ten sposób został wyznaczony obszerny teren, wewnątrz którego rozwijać się będzie ustalona problematyka.

Studium teologii moralnej znajduje się w samym centrum teologii: jest to prawdziwie nauka teologiczna i jej kryteria harmonizują z kryteriami innych dziedzin teologicznych. Jednakże teologia moralna zajmuje pozycję szczególną,

⁴ W ostatnim czasie, w imię szlachetnych pobudek twórców teorii teologicznych, zakwestionowana została tożsamość osoby w imię absolutyzacji wolności. Odpowiedzią na te nurty tzw. „nowej teologii moralnej” stała się encyklika Jana Pawła II *Veritatis splendor* (6.08.1993). Punktem jej wyjścia można uczynić stwierdzenie, że „w niektórych nurtach myśli współczesnej do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wartości [...] Wizja ta łączy się z etyką indywidualistyczną, według której każdy człowiek staje wobec własnej prawdy, różnej od prawdy innych. Posunięty do skrajnych konsekwencji indywidualizm prowadzi do zaprzeczenia samej idei natury ludzkiej”. VS 32.

która wyróżnia ją w kanonie dyscyplin teologicznych, jako że spełnia ona funkcję ogniwa pomiędzy teologią a wszystkimi dziedzinami naukowymi, które w jakiś sposób dotyczą człowieka⁵. Presja wewnętrzna jest więc w teologii moralnej wielka, uważa się ona bowiem za naukę wiary i nie może ryzykować tej swojej pozycji, ale równocześnie uważa się też za naukę uniwersalną w tym sensie, że nie może porzucać świata, w którym żyje człowiek. Program jest więc zobowiązujący, ponieważ tę sferę ducha należy zbadać całościowo. Nie wystarczy więc, żeby teolog moralista był tylko dobrym teologiem, ale powinien on także rozwijać wolne od uprzedzeń kontakty z naukami pokrewnymi, które dostarczają znaczących danych do formułowania pytań. Teolog moralista traktuje swoją dyscyplinę jako system otwarty i dynamiczny.

U podłoża otwartości kryje się z jednej strony z troskanie, aby teologia moralna mogła zwracać się do wszystkich ludzi dobrej woli; z drugiej jednak strony może jej grozić niebezpieczeństwo zatracenia tego, co specyficznie chrześcijańskie – *principium essendi* – życia w Chrystusie. W tym kontekście pojawia się pytanie o znaczenie objawienia chrześcijańskiego. I tak, niektórzy twierdzą, że wiara i objawienie dotyczą sfery motywacji i nie dodają nowych treści do powszechnie obowiązującego moralnego prawa naturalnego, ponieważ nie istnieje jakaś specyficzna etyka chrześcijańska, a więc chrześcijanin nie może odwoływać się do rzekomo większej możliwości poznawczej w odniesieniu do norm kategorycznych. Pod względem treści moralne prawo naturalne i prawo Chrystusa są raczej identyczne; wierzący i niewierzący różnią się w swoim działaniu tylko inną motywacją: czynią to samo, ale w różny sposób, to znaczy, że kierują ich postępowaniem różne motywacje⁶.

Etyka wiary w odniesieniu do tego modelu zgłasza zastrzeżenia, ponieważ obawia się sekularyzacji prawie wszystkich dziedzin życia ludzkiego poddanych refleksji teologicznomoralnej. Zdecydowana większość teologów moralistów uważa, iż punktem wyjścia dla teologii moralnej nie może stać się rozumna refleksja nad etosem, lecz zbiór zasad etycznych Objawienia Starego i Nowego

⁵ Zamieszanie wokół istoty etyki teologicznej w ponowoczesności nie może nie wpływać na identyczność teologii moralnej. S.Th. Ponckaers (*Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, Poznań 1994, s. 29) pisze, że „wszyscy zgodzą się z twierdzeniem, że teologia moralna to część teologii rozpatrująca ludzkie czyny w świetle Objawienia. Rozbieżności pojawiają się w środkowej części definicji, gdzie należy określić zasady kierujące działaniem moralnym”.

⁶ Niektórzy uważają, że występujące w Piśmie Świętym normy czy postawy moralne pod względem ich materialnej określoności nie są specyficznie chrześcijańskie, lecz oznaczają wartości ogólnoludzkie. Swoistość etyki chrześcijańskiej miałyby swoje miejsce w wymiarze jedynie „chrześcijańskiej intencjonalności”. Podkreśla się bowiem to, że Objawienie wnosi do moralności „humanistycznej” nowy i głębszy horyzont widzenia człowieka, że chrześcijańska motywacja nadaje głębszy sens postępowaniu ludzkiemu. Por. J. Fuchs, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?*, „Stimmen der Zeit” 1970 t. 185, s. 101; A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glauben*, Düsseldorf 1971, s. 213 n.

Testamentu⁷. Przyjęcie natomiast moralności czysto „naturalnej” byłoby według niektórych teologów równoznaczne z popadnięciem w naturalizm, racjonalizm i pelagianizm, który nie uwzględnia działania łaski⁸. Tymczasem, twierdzi wielu teologów, moralność chrześcijańska już pod względem treściowym jest osobliwą rzeczywistością z racji swej specyficznej zależności od misterium wiary⁹. I ten związek ma znaczenie decydujące dla zrozumienia moralności. Życie moralne chrześcijanina nie nabiera charakteru chrześcijańskiego dzięki dodatkowym wymaganiom i specyficznej motywacji religijnej ani też z racji odwoływania się do autorytetu Bożego w uzasadnianiu naturalnych norm moralnych, lecz o istocie chrześcijańskiego życia decyduje łaska jako nowa natura człowieka żyjącego w przyjaźni z Bogiem. Działanie moralne chrześcijanina jest „nowe” nie tylko w sferze motywacji. Z tego względu mówi się o sakramentalnym charakterze moralności chrześcijańskiej, o udziale człowieka w życiu Trójcy Świętej, a szczególnie o chrystocentrycznym rysie tej moralności. Chrystus jest normą życia chrześcijańskiego, a więc chrześcijańskiej moralności, nie tylko jako osobowy wzór do naśladowania, lecz przede wszystkim jako bytowa podstawa życia człowieka.

Należy sobie jasno powiedzieć, że swoistość moralności chrześcijańskiej ujawnia się przede wszystkim w nowym jakościowo sposobie pojmowania życia. I chociaż etyczne dobro może być poznane przez funkcję rozumu, to jednak dogłębny wzgląd w istotę wartości moralnych staje się możliwy jedynie w wierze. Z wiary w Chrystusa i Jego orędzia wyrasta nowe rozumienie etycznych powinności i zarazem człowiek otrzymuje nowe uzdolnienie, by mógł odpowiedzieć Bogu w akcie wiary i czynach moralnie doniosłych.

2. MORALNOŚĆ EKLEZJALNA

Egzystencja ludzka urzeczywistnia się we wspólnocie, w której nie jest wyłączony czynnik działania moralnego. Prawda moralna dotyczy człowieka takiego, jaki jest, we wszystkich wymiarach jego życia i relacjach, czy to wewnętrznych – jego duchowej dyspozycji, czy to zewnętrznych – jego czynach. Stąd osąd i czyn moralny będą z konieczności naznaczone przez wspólnoty, które otaczają jednostkę, ponieważ nikt nie przeżywa swego życia w samot-

⁷ Można tu wymienić przede wszystkim takich autorów, jak: J.G. Ziegler, J. Rief, J. Piegsa, B. Stöckle, B. Fraling; z obszaru polskiego: S. Olejnik, B. Inlender, J. Pryszynt, J. Bajda, J. Na-górny, P. Góralczyk i inni.

⁸ Por. B. Häring, *Etyka chrześcijańska i wychowanie w dobie krytyki*, „Collectanea Theologica” 42(1972) z. 2, s. 6 n.

⁹ Por. Z. Perz, *Moralność chrześcijańska jako funkcja misterium wiary*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2(1964) nr 1-2, s. 489-500.

ności¹⁰. Dotyczy to również człowieka wierzącego, który przeżywa swoją chrześcijańską egzystencję we wspólnocie Kościoła.

Eklezjalny wymiar moralności chrześcijańskiej odpowiada wspólnotowej właśnie specyfice ludzkiej egzystencji. Eklezjologia Soboru Watykańskiego II dała wyraźne wskazówki także teologii moralnej. Kościół jawi się jako lud Boży pielgrzymujący poprzez wieki ku spełnieniu ostatecznej obietnicy eschatologicznej, kiedy to Bóg będzie *wszystkim we wszystkich*. Kościół stanowi przede wszystkim żywą komunie wierzących, a dopiero wtórnie otrzymuje formy prawnoinstytucjonalne. Wszystko to posiada swe implikacje moralne, które w pierwszym rzędzie dotyczą osądu moralnego.

Kościół jest wspólnotą pamięci, pojmowania prawd oraz ich interpretowania, w której możliwe jest realne spotkanie z żywym Jezusem Chrystusem. Kościół nieustannie spogląda ku swemu początkowi, wciąż z nowym entuzjazmem, starając się zrealizować pełnię swojej egzystencji i rozwijać się w zmieniającym się czasie. Na pewno nie zamyka się w samym sobie, ponieważ samowystarczalność duchowa nie jest mu właściwa. Kościół traktuje nurty duchowe każdej epoki jako wielkie wyzwania. Aby mógł im sprostać, mobilizuje swoje najlepsze siły i angażuje elity intelektualne.

Jednakże nie tylko wiara pobudza myślenie, lecz także myślenie kieruje się ku wierze. W tej perspektywie Kościół można porównać do otwartego i dynamicznego systemu, ponieważ jego samopoznawanie może czerpać wiedzę ze świadomości teoretyczno-naukowej współczesności. W ten sposób dopełnia się i zostaje rozwinięta refleksja dotycząca wspólnoty, w której wszyscy członkowie Kościoła uczestniczą z jednakową odpowiedzialnością, jakkolwiek w różny sposób¹¹. Tak rodzi się tradycja – żywa rzeczywistość, którą można bez obawy określić jako wielkość otwartą na udoskonalenie.

Kościół jako komunie nie jest tylko wspólnotą pamięci, wartościowania czy myślenia, lecz także braterską wspólnotą przeżywaną i świadczoną solidarności¹². Kościół jako *caritas* nie wyczerpuje się w porządku hierarchicznym, nie jest tylko kościołem – urzędem. W Kościele są sprawowane funkcje kierownicze, powierzone ludziom przez Boga; istnieje władza, która w kwestiach wiary i moralności przedstawia się jako Magisterium, przedkładające wymagania

¹⁰ Odwołanie się do kategorii wspólnoty osób wskazuje, że fundamentem życia wspólnotowego jest miłość pojęta jako bezinteresowny dar z siebie. Przez wzajemne obdarowanie osób i przez wzajemne przyjęcie tego obdarowania – bez naruszenia personalnego charakteru daru – rodzi się wspólnota, a zarazem odsłania się najgłębsza godność ludzkiej osoby. Prawdziwie osobowa wspólnota jest taką wspólnotą miłości, w której istnieje wspólnota obdarowania i przyjmowania. Por. D.J. Hilla, *Osoba jako zasada teologii moralnej. Wkład Karola Wojtyły – Jana Pawła II w wypracowanie podstaw teologii moralnej*, „Ethos” 4(1991) nr 15-16, s. 143.

¹¹ „Teologia ma wymiar eklezjalny, ponieważ jest dojrzałą refleksją nad wiarą Kościoła, prowadzoną przez teologa będącego członkiem Kościoła” Jan Paweł II, *Adhortacja Pastores dabo vobis* (25.03.1992), nr 53.

¹² Por. Jan Paweł II, *Adhortacja Christifideles laici* (30.12.1988), nr 19.

moralne sumieniu wierzącego. Magisterium Kościoła ma za zadanie przedstawianie i interpretowanie całego prawa naturalnego, jest też kompetentne, aby odsłaniać wierzącym te prawdy moralne, które nie zostały formalnie objawione.

Każdy wierny – laik czy kapłan – jest odpowiedzialnym partnerem Magisterium, zdolnym do włączenia się w rozwijanie w Kościele żywej tradycji moralnej; każdy może wieść własne kompetencje zawodowe i osobiste talenty w dialog wewnętrzkościelny, nawet jeśli czasem może okazać się partnerem niewygodnym. Żadna moralność, jak dotychczas, nie upadła z powodu otwartości.

Słusznie zauważa się, że Magisterium Kościoła nie podporządkowuje się żadnym, właściwym dla danego czasu prądom czy szkołom filozoficznym: powagę swoich twierdzeń potwierdza własnym autorytetem. Tym niemniej nawet Magisterium nie może argumentować inaczej, jak tylko filozoficznie i teologicznie, nawet jeśli na pierwszy rzut wydaje się inaczej. Urząd Nauczycielski ustala relację pomiędzy prawem naturalnym a prawem Chrystusa, ale rozstrzygająca argumentacja pochodzi z prawa naturalnego. Ponadto odwołuje się ono do asystencji Ducha Świętego, wychodząc z założenia, że Kościół – pojmowany całościowo – nie może się mylić.

Jeśli zaś argumentuje się przy użyciu terminologii prawa naturalnego, trzeba także być gotowym – z natchnienia Ducha Świętego – na rewizję własnych poglądów, nawet gdyby należało tego dokonać poprzez konstruktywną krytykę wiernych, którzy winni żyć wedle wskazań Magisterium. Współodpowiedzialność oznacza tu zaangażowanie własnych poglądów. *Sensus fidelium* i opinie Magisterium oddziałują na siebie, a Duch Święty czuwa, by nie pojawił się w Kościele błąd. Recepcja nauki ze strony całego ludu Bożego jest uwarunkowana w sposób istotny od jej ważności. Nie umniejsza to jednak w niczym decydującej roli Magisterium w kwestiach moralnych.

Teologię i Magisterium łączy wspólny cel, którym jest „zachowanie Ludu Bożego w wyzwalającej prawdzie”¹³. Dlatego chociaż różna jest ich natura i poniekąd odmienny charakter właściwych im misji, to jednak „są to dwie witalne funkcje Kościoła, które dla dobra Ludu Bożego powinny się wzajemnie przenikać i wzbogacać”¹⁴. W żadnym przypadku więc nie wolno przeciwstawiać sobie teologii i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Istniejąca między nimi zależność powinna się wyrażać także w tym, że teologia ma wspomagać Magisterium, a z drugiej strony sama też potrzebuje od niego pomocy. Magisterium zaś w głoszeniu autentycznej nauki winno korzystać z dorobku teologii. Wzajemność powinna się wyrażać w dialogu opierającym się na dwóch zasadach:

¹³ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele „Donum veritatis”* (24.05.1990), nr 21.

¹⁴ Tamże, nr 40.

unitas veritatis i *unitas caritatis*¹⁵. Właśnie w dialogu prowadzonym w duchu komunii kościelnej należy szukać rozwiązań, gdy pojawiają się trudności.

Forma wypowiedzi *Magisterium* jest oczywiście teologiczna. Odnosi się to również do autentycznego przedstawiania i interpretowania naturalnego prawa moralnego. Nie zakłada ono celu samego w sobie, ale jest zawsze przejrzyste w odniesieniu do Objawienia, może więc posiadać formę wiążącą. Jeśli *Magisterium* posiada niezachwiany zmysł wiary wspólnoty kościelnej i jest niejako urzędową formą wyrażenia tego zmysłu, dokonuje się to naturalnie w harmonii ze zbawczym posłaniem samego Jezusa Chrystusa. Bowiem antropologiczny wymiar zbawczego spotkania z Jezusem Chrystusem jest zachowywany jako żywy i aktualny w Kościele.

W ten sposób nieuchronnie nauczanie *Magisterium* Kościoła przenika radykalizm posłania ewangelicznego, jego specyfika, która nie jest cechą zewnętrzną, lecz kształtuje od wewnątrz każdą poszczególną wypowiedź. Z tego faktu zdaje sobie sprawę *Magisterium*, kiedy mówi o swojej profetycznej misji. Do tej profetycznej misji należy bez wątpienia odważna interwencja na rzecz nienaruszalnej godności człowieka i jego niezbywalnych praw, szczególnie tam, gdzie są one deptane i gdzie nikt ich nie broni. Kościół daje świadectwo odpowiedzialności za nie, wyrażone w sposób wyjątkowy w pontyfikacie Jana Pawła II.

Ostatecznym punktem odniesienia dla nauczania i przepowiadania moralności chrześcijańskiej jest Kazanie na Górze, przede wszystkim z uwagi na występujące w nim antytezy pierwszorzędne i wtórne. Doniosłość teologiczną tego fragmentu Ewangelii wciąż się na nowo odkrywa i zachowuje on swą żywotność w Kościele. W ten sposób Kościół angażuje się z całą stanowczością w interioryzację moralności i jest to teologicznie uzasadnione, gdyż sprzeciwia się w rezultacie wszelkiej formie przesadnego legalizmu oraz nadmiernie rozbudowanej kazuistyce. Bóg oczekuje od chrześcijanina serca, a nie pojedynczych – dokładnie opisanych i określonych – uczynków.

Bóg wymaga przede wszystkim miłosierdzia; rys antyfaryzejski orędzia Jezusa nie może zaniknąć w Kościele. Kościół zabiega także, szczególnie poprzez życie swoich świętych, o przełamanie barier zła i zniweczenie historycznych podstaw konfliktów. Czyni to na drodze przebaczenia i ukazywania sposobów działania moralnego, które dzięki sile fascynacji mogą stać się udziałem nie tylko wierzących, ale przede wszystkim ludzi dobrej woli. Tym samym Kościół przyczynia się do pomnażania nadziei w historii świata.

3. SŁUŻBA PRAWDZIE I OTWAROŚĆ NA DIALOG

Od teologa moralisty, który zwraca się do współczesnych mu ludzi i chce być przez nich zrozumiały, słusznie wymaga się, aby był intelektualnie otwarty

¹⁵ Por. tamże, nr 26.

i spełniał wymogi czasu. Moralista nie powinien ulegać łatwej pokusie zadowolenia z uproszczeń ani fascynować się rozwiązaniami szybkimi, powinien natomiast być zdolnym do zaangażowania się w służbę prawdy, którą odsłania mu rzeczywistość. W przedsięwzięciu tym nie można się ograniczyć do dyskusowania wyłącznie o treściach moralnych, które stanowią tylko jeden z aspektów problemu, i to nawet nie najważniejszy. Gdyby tak było, teologia moralna zostałaby zredukowana do wiedzy użytkowej opartej na kazuistyce, która preferuje rozumowanie wychodzące od istniejącego dysonansu pomiędzy normą a sytuacją. Wymagania naukowe teologii moralnej są większe: dąży się do refleksji nad kształtem koncepcji zdolnych rozwiązać problemy. Na tym poziomie dokonuje się autentyczny trud tworzenia podstaw.

Teologia moralna działa jak czuły seismograf rejestrujący tendencje filozoficzne swego czasu i moralista musi posiadać kulturę filozoficzną, jeżeli chce być uznany i zrozumiany. W ostatnich czasach nie zabrakło prób wzbogacenia warsztatu filozoficznego moralisty. Nastąpiła żywa wymiana, z której teologia moralna odnosi wiele korzyści. Ujmując w wielkim skrócie zasługi filozofii dla teologii moralnej, można śmiało powiedzieć, iż aspekt transcendentny i aspekt hermeneutyczny są zasługą przede wszystkim kontynentu europejskiego i łączą się z tradycją filozofii historii, idealizmu niemieckiego, a nawet neoplatonizmu. Istnieją także nurty filozofii anglosaskiej, którym teologia moralna musi poświęcić uwagę, jeśli chce zyskać znaczenie w skali światowej. Chodzi tu o filozofię analityczną i filozofię języka (Ludwig Wittgenstein). Myślenie analityczne zawiera znaczące dla teologii moralnej implikacje. Rozwija ono idee nośne tradycji moralnej, służąc sprecyzowaniu twierdzeń normatywnych. Analityka, którego główny wysiłek filozoficzny określa semantyka i logika, interesuje przede wszystkim jasność pojęć i ich zastosowanie. System moralny, aby odpowiadał absolutności prawdy moralnej i wolności akceptacji, powinien cechować się wewnętrzną spójnością¹⁶.

Oczywiście żadne ujęcie filozoficzne nie pretenduje do wyłączności, ale osiągnięcia wielu z nich integrują się przy odkrywaniu na nowo różnych zagadnień. W pracy poszczególnych moralistów nie zdarza się, aby znalazł zastosowanie tylko jeden model myślenia, lecz w ogromnej większości przypadków filozofie splatają się, co nie wyklucza świadomego doboru treści i akcentów. Czasem zostają też uwzględnione późniejsze tendencje filozoficzne, jak na przykład wielorakie formy personalizmu, które przygotowują teren dla zrozumienia prawdy moralnej i dla uczciwej argumentacji moralnej. Dla teologa rzeczywistość przedstawia się zawsze jako już otwarta i filozoficznie „wypodrądkowana”.

¹⁶ Por. P. Bortkiewicz, *Teologia moralna a etyka*, w: *Tożsamość i metodyka nauczania teologii moralnej*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1997, s. 33-46.

Byłoby też oznaką nieliczenia się z rzeczywistością, gdyby moralista stale tracił z pola widzenia to wszystko, co podpada pod kompetencję nauk empirycznych. Dialog z naukami empirycznymi nie jest niczym nowym dla moralisty. Prowadzony był zawsze w różnych formach i nauki empiryczne od czasu do czasu skutecznie modelowały kategorie moralistów, czasem nawet tak dalece, że można było mówić o przewadze elementów obcych w teologii moralnej, oczywiście ze szkodą dla niej. Prawdziwie wielcy teologowie zawsze stawiali na wysokości zadania. Przewidywali oni, że pomiędzy chrześcijańską wiarą a wiedzą nie może być konfliktu, ponieważ prawda jest jedna. Konflikty mogą powstawać ewentualnie między teoriami teologicznymi a teoriami naukowymi. Obydwie strony stawiają sobie za zadanie eliminowanie kwestii spornych, a nawet zapobieganie powstawaniu nowych. Bowiern badacz natury powinien znać granice swoich specyficznych kompetencji i nie powinien wkraczać na teren filozofii czy teologii. Podobnie teolog nie ma ani prawa, ani kompetencji kwestionować zastosowanych metod czy też osiągnięć innych dziedzin badawczych i nie może inaczej postąpić, jak tylko je przyjąć, ponieważ on sam nie jest specjalistą w dziedzinie nauk empirycznych. Nie oznacza to, że teolog nie ma niczego do powiedzenia w kwestiach, w których chodzi o człowieka i jego całościową wizję. Bowiern bardzo często nauki empiryczne redukują człowieka tylko do wymiary biologicznego.

Na płaszczyźnie współpracy interdyscyplinarnej moralista spotyka się z różnymi oczekiwaniami; w swym otwarciu na poznanie jest przede wszystkim wyczulony na wyniki badań naukowych mających znaczenie etyczne i te przede wszystkim wykorzystuje. Moralista nie tylko korzysta z wyników badań nauk empirycznych / przyrodniczych (np. biologii), lecz także ma coś do zaoferowania. Nadaje interdyscyplinarnemu dialogowi nową perspektywę, zasadniczo niedostępną naukom empirycznym. Interweniuje krytycznie, ilekroć badacz zamierza przekraczać granice swojej kompetencji, gdy wprowadza interpretacje lub oceny, które nie zostały zweryfikowane doświadczalnie i w najlepszym razie wywodzą się z przesądów.

Dlatego wymagana jest solidarność w krytyce. Wróg teologii moralnej nie ukrywa się w naukach badających naturę, ale znajduje się raczej tam, gdzie bezkrytyczne filozofowanie uzbraja się w dane nauk przyrodniczych, aby je wykorzystać jako odpowiednią broń w służbie własnej ideologii. Jest to wystarczająca racja, ażeby moralisci zaczęli przyjmować postawę krytycznej solidarności, zaczynając od samokrytyki i troszcząc się o solidne podłoże metafizyczne, które na pewno w jego istotnych elementach można znaleźć wewnątrz wielkiej tradycji scholastycznej.

Przypadki podobnego przekroczenia granic pojawiły się przede wszystkim na polu psychologii i bioetyki. Oczywiście jest, że psycholog tworzy hipotezy, które oprócz tego, że determinują jego interpretacje i ocenę fenomenu działania, determinują także pożytek płynący z jego badania. Może się zdarzyć, że

wszystkie strategie badawcze służą jedynie potwierdzaniu własnych przesądów, i że wszystko, co wydaje się być im przeciwne, zostaje bez wahania obalone. W dialogu interdyscyplinarnym zawsze wielkim błędem jest wymuszanie interpretacji poszczególnych zjawisk¹⁷.

Poważnym błędem jest także przyjmowanie rezultatów badań niepotwierdzonych jeszcze w sposób wystarczający, bez wyjaśnienia i sprawdzenia, czy w poszczególnym przypadku ma się do czynienia z poważną teorią, czy tylko z hipotezą. Dzieje się podobnie, gdy teren badany zdominowany jest przez pozytywizm naukowy, który zamyka wszelką późniejszą dyskusję. Przede wszystkim dialog na temat bioetyki może ulec tego rodzaju pokusom. Czasem bez większego namysłu sprawę odnosi się do fenomenów biologicznych dotychczas nieznanych i wyciąga się szybko wnioski moralne, oparte na naturalistycznej wizji człowieka.

Zasługą nauk nowożytnych jest wykazanie w sposób jeszcze bardziej oczywisty aniżeli w poprzednich epokach trwałej ambiwalencji natury. Ona faktycznie i wspiera, i zagraża człowiekowi, zawiera w sobie elementy oczywistego ład, lecz także jakiegoś nieporządku (przynajmniej pozornego), elementy doskonałości i niedoskonałości. Jednakże człowiek nie przystosowuje się tak po prostu, lecz krytycznie przyjmuje wskazania natury i interpretuje je w odniesieniu do swojej idei życia, życia dobrego i rozumnego. Stąd też, jeżeli natura coś tworzy – nie oznacza to, że człowiek musi się temu bezkrytycznie poddać. Natura jest niewątpliwie mistrzynią, ale także człowiek ze swej strony kieruje naturą i w tej dialektyce wchodzi w kontakt z wynikami badań nauk przyrodniczych. W tym aspekcie moralista otrzymuje wyzwanie i jest jego zadaniem wprowadzić w naturę wymogi porządku, odpowiednie treści i konkretne normy etyczne. W wypełnieniu tego zadania nie może moralista pomóc żaden biolog; autonomia prawdy moralnej jest jedynym wyzwaniem¹⁸.

* * *

Teolog moralista traktuje swoją dziedzinę jako naukę teologiczną. Teologia moralna znajduje swe miejsce w samym centrum teologii, nie ogranicza się do jakiejś ochrzczonej etyki pochodzenia pogańskiego. Dlatego jej związek z innymi dyscyplinami teologicznymi – z teologią fundamentalną, dogmatyczną, antropologią teologiczną – nie powinien słabnąć. Teologa moralistę interesuje również nauczanie o Bogu: jak można myśleć o Bogu we współczesnym świecie? Jak można łączyć wieczność Boga i doczesność człowieka oraz w jakim

¹⁷ Por. J. Nagórny, *Postanictwo chrześcijan w świecie*, Lublin 1998, s. 318-341.

¹⁸ Por. J. Trigo, *Kłamstwo, prawda, miłość*, „Communio” 20(2000) nr 1, s. 40.

sensie obietnica życia wiecznego determinuje aktualne działanie „w” i „wobec” tego świata?

Tak sformułowane pytania pozwalają szerzej spojrzeć na inne kwestie teologiczne. Bóg chrześcijan jest Bogiem Jezusa Chrystusa, przeto nie może istnieć żadna refleksja teologicznomoralna bez wyraźnego odniesienia do chrystologii. Chrystologia jest wynikiem dociekania interpretacyjnego wspólnoty chrześcijańskiej. Nie można więc dziwić się, że teolog moralista poszerza swoje pole badawcze o eklezjalny wymiar wartościowania oraz postępowania moralnego. Trzeba również wspomnieć o teologii łaski. Teologa moralistę interesują informacje związane z rzeczywistością bycia chrześcijaninem, a więc postępowanie człowieka zakorzenia się ostatecznie w działaniu Boga w człowieku. Wynika stąd oczywiście, że teologia moralna jest żywo zainteresowana egzegezą Starego i Nowego Testamentu, właśnie dlatego Pismo Święte stanowi zasadnicze podłoże Tradycji.

Teolog moralista nie może w swej refleksji pomijać dorobku nauk humanistyczno-empirycznych, ale też nie może popadać w naturalizm. Zjawiska empirycznie osiągalne dostarczają rozumowi moralnemu materiału obserwacyjnego. Ale doświadczenie wchodzi w osąd moralny tylko po krytycznej ocenie i interpretacji. Teologia moralna pełni swoje zadanie na granicy pomiędzy nauką ścisłą a wplatającym się w nią świadectwem życia. Kto chce się jej poświęcić, powinien być gotowy do łączenia tych dwóch aspektów. Ale życie nie pozwala się zamknąć w system, ponieważ obejmuje coś przekraczającego wszelkie schematy, co wypływa z wnętrza człowieka wierzącego i doświadczającego Boga. Doświadczenie życia i doświadczenie wiary domagają się przekonywającej i żywej syntezy. Takie syntezy powstawały w historii teologii moralnej, powstają i będą powstawały.

The Moral Theology

Summary

The study of the principles of the pursuance of a certain scientific discipline is related over all to the question of its identity, its specificity and that is why also of its separateness from other disciplines. This methodological reflection is very essential for maintaining the unity of the scientific discipline but also for its correct and easier pursuance. When the moral theology is concerned it is particularly essential today because contemporary discussions about postcouncil restoration of this discipline have resulted in the new research for the status of this discipline.

The concern about the identity of the moral theology should be connected with the concern about the future development of this discipline. It depends on the one hand on a better, fuller and more and more integral recognition and utilization of the

specific Christian sources. On the other hand it depends also on a bolder utilization of the sources in general as well as also these non-theological which are connected over all with a development of the human sciences. It must not be forgotten that the moral theology as a separate discipline of the scientific reflection on the Gospel, guarding its status as a normative science, can „cannot be reduced to a body of knowledge worked out purely in the context of the so-called *behavioural sciences*. The latter are concerned with the phenomenon of morality as a historical and social fact; moral theology, however, while needing to make use of the behavioural and natural sciences, does not rely on the results of formal empirical observation or phenomenological understanding alone” (Veritatis Splendor 111). The aspiration for the development of this scientific discipline can not take no account of the fundamental truth that it still remains the theological discipline, it means it is the science springs from the faith and it is fundamentally connected with the salutary mission of the Church.

Słowa kluczowe: etyka autonomiczna, etyka wiary, moralność eklezjalna, moralność chrystocentryczna, wolność, specyfika moralności chrześcijańskiej, nowa motywacja

Key words: autonomy ethics, faith ethics, the ecclesial morality, the christocentric morality, freedom, the specificity of the Christian morality, new motivation