

TEOLOGIA MORALNA FUNDAMENTALNA

(opracowano z wykorzystaniem materiałów z zakresu teologii moralnej fundamentalnej
autorstwa Ks. Sławomira Nowosada)

CHARAKTERYSTYKA WSTĘPNA TEOLOGII MORALNEJ

Dla omówienia każdej dyscypliny naukowej konieczne jest określenie jej istoty (czym jest), co stanowi przedmiot jej badań (czym się zajmuje - przedmiot materialny), pod jakim kątem go rozpatruje (przedmiot formalny), jaki jest jej cel (jakie zadania stawia sobie), przy pomocy jakiej metody (jakich metod) osiąga postawione sobie cele, a także jaki jest jej stosunek do innych dyscyplin. Zarys rozwoju historycznego teologii moralnej oraz różnice i podobieństwa między jej katolickim ujęciem a etyką prawosławną i protestancką uzupełnią niniejszy rozdział wstępny. - Według tych zagadnień zostanie przedstawione ogólne omówienie teologii moralnej.

1. ISTOTA I POJĘCIE TEOLOGII MORALNEJ

Już sama nazwa - „teologia moralna” - wskazuje, że jest to jedna z dyscyplin *teologicznych*, stanowi więc dział teologii (podobnie jak etyka stanowi dział filozofii). Dlatego trzeba najpierw omówić, czym jest teologia w ogóle, a wtedy dopiero ukazać, czym jest teologia moralna.

Mówiąc ogólnie teologia jest dyscypliną, która bada daną i przekazaną nam w Objawieniu „rzeczywistość Bożą”, tzn. w pierwszym rzędzie samego Boga, a następnie całą, przez Niego stworzoną rzeczywistość. Stąd mówimy, że teologia jest wiedzą o Bogu (theos - Bóg, logos - słowo, nauka), ale równocześnie jest wiedzą od Boga pochodzącą. Bada się tu Bożą rzeczywistość w świetle tego, co Bóg sam ludziom objawił. Istnieje zatem ścisły związek teologii z Objawieniem.

Teologia jest wiedzą płynącą z objawienia się Boga. (Do przekonania o istnieniu „rzeczywistości transcendentnej” można dojść także inną, drogą naturalnego rozumu, drogą refleksji filozoficznej).

Odpowiedzią ze strony człowieka na objawienie się Boga jest *wiara* - czyli przyjęcie i uznanie za prawdę rzeczywistości objawionej. Człowiek jest jednak istotą myślącą, która nie tylko przyjmuje fakty czy stwierdzenia, ale też reflektuje nad nimi. Stąd z przyjęciem wiary (treści objawionej), czyli z „uwierzeniem Bogu”, wiąże się nieodłącznie *refleksja nad wiarą*, nad jej treścią. I w taki sposób powstaje teologia. W tym sensie mówimy, że teologia jest „refleksyjną wiarą”. Chodzi tu o krytyczną refleksję nad treścią wiary (nad treścią objawioną), to znaczy chodzi o refleksję systematyczną, uporządkowaną, poprawną pod względem rozumowania, ścisłą w swych sformułowaniach, metodologicznie poprawną - czyli chodzi o *naukową refleksję* nad treścią wiary. Stąd najogólniej można określić teologię jako systematyczną refleksję nad treścią wiary, zgodną z metodologicznymi wymaganiami właściwymi wiedzy opartej na Objawieniu¹. Możemy więc

¹ W tym kontekście jawi się problem *naukowości teologii*: czy, a jeżeli tak, to w jakim sensie teologia jest nauką? Człowiek krytycznie myślący dąży do poznania rzeczywistości w sposób możliwie prawdziwy i pewny. To dążenie skłania do nadania ludzkiej wiedzy postaci nauki (naukowej), tzn. zbioru sądów (zdań, twierdzeń), dotyczących pewnych określonych przedmiotów, sądów uzasadnionych w określony sposób i jednoznacznie wyrażonych. Czy wiedzy teologicznej można nadać postać *nauki* w takim znaczeniu?

Teologia jest zbiorem sądów, twierdzeń, zdań dotyczących określonego przedmiotu poznawczego (Objawienia), odpowiednio uzasadnionych i ściśle, jednoznacznie wyrażonych. Teologia stosuje język naukowy, tzn. uściślony i w znacznym stopniu jednoznaczny. W budowaniu swojej argumentacji teologia przestrzega reguł logicznego wnioskowania. Stara się też o zachowanie reguł metodologicznych, właściwych dla jej przedmiotu poznawczego (Objawienia). Wyniki swoich badań teologia systematyzuje. I właśnie systematyzacja oznacza nadanie tej wiedzy charakteru nauki. Dlatego mówimy, że teologia stanowi niewątpliwie pewien system, czyli uporządkowany logicznie zespół wiadomości.

Wszak tym, co odróżnia teologię od wiedzy naukowej są:

powiedzieć, że zachodzi tu obustronna zależność: nigdy nie ma „czystej” wiary bez dozy teologii (refleksji), a z drugiej strony nie ma teologii bez wiary (inaczej byłaby to filozofia religii czy religioznawstwo).

Słowo Boże, skierowane w Objawieniu do człowieka, nie jest bynajmniej jakąś „neutralną informacją czy relacją” o pewnych faktach, nie jest tylko „odsłonięciem Bożych tajemnic”, ale stanowi *wezwanie Boże* skierowane do człowieka, które domaga się odpowiedzi.

Bóg objawia nie tyle pewną sumę prawd (wiedzy), ale przede wszystkim siebie samego i swoje zamiary wobec człowieka: chęć zawarcia przymierza i powołania człowieka do wspólnoty życia i zbawienia. Widać stąd, że Objawienie jest nie tylko źródłem wiedzy o Bogu (czyli źródłem teologii), ale też i wiedzy o człowieku (czyli antropologii). Jedynie Objawienie odkrywa przed człowiekiem najistotniejsze prawdy o nim samym, pozwala mu poznać jego ostateczne przeznaczenie i najgłębszy sens jego istnienia: "Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie" (KDK 22, por. VS 2).

Odpowiedzią na objawienie się Boga jest wiara. Ma to być odpowiedź angażująca całego człowieka, a więc nie tylko jego umysł, ale i działanie, całe życie. Uwierzyć Bogu znaczy więc nie tylko przyjąć za prawdę treści objawione, ale oznacza też przyjęcie wszystkich konsekwencji wynikających stąd dla ludzkiego życia. „Uwierzyć Bogu” - to konsekwentnie „pójść za Nim”.

Jest to bardzo ważna wskazówka dla teologii i dla uprawiających teologię: *teologia* ma starać się nie tylko o coraz lepsze i głębsze poznanie prawd objawionych, ale ma także *ukazać człowiekowi, jak powinien on ukształtować swoje życie zgodnie z Bożym zamysłem, z Bożą wolą wyrażoną w Objawieniu*. Tutaj właśnie pojawia się teologia moralna i jej istotne zadanie. O ile teologia dogmatyczna zajmuje się pierwszorzędnie badaniem prawd objawionych, o tyle *teologia moralna pyta, jak w świetle tych poznanych prawd objawionych człowiek powinien działać, jak ma żyć*. Teologia moralna poszukuje w Objawieniu wartości i norm dla ludzkiego działania. Stąd można wstępnie określić teologię moralną jako *tę część teologii w ogóle, która zajmuje się badaniem norm ludzkiego działania w świetle Objawienia*.² W "Veritatis splendor" Jan Paweł II określa teologię moralną "jako odrębną dziedzinę naukowej refleksji nad Ewangelią jako darem i *przykazaniem nowego życia*, nad życiem `prawdziwie w miłości` /Ef 4, 15/, nad życiem Kościoła w świętości, w którym jaśnieje prawda o dobru doprowadzonym aż do doskonałości" (nr 110).

Objawienie Boże zawiera cały szereg norm postępowania (zakazów, nakazów), bardziej czy mniej szczegółowych. Wielokrotnie też wzywa do nawrócenia, a więc do przybrania nowej, właściwej postawy moralnej. Zawiera także określoną skalę wartości - niedwuznacznie wskazuje, co w życiu ludzkim jest naprawdę wartościowe, czy co najważniejsze. Oczywiście Objawienie nie daje

- wiele swoich twierdzeń teologia przyjmuje jako prawdziwe nie na zasadzie oczywistości (logicznej), ale na podstawie przeświadczenia o ich prawdziwości płynącego z wiary (jako objawione);

- język teologii nie zawsze zawiera terminy jednoznaczne, lecz często analogiczne (język analogiczny posługuje się metaforami, symbolami; jak wiadomo racjonalizm chciał, by jedynie język jednoznaczny i najściślejszy orzekał o prawdzie, dziś uważa się, że taki język naukowy wcale nie jest w stanie opisać poznawaną rzeczywistość poznając prawdę). Stąd mówimy, że teologia jest *nauką w sensie analogicznym*, tj. posiada pewne cechy wspólne z wiedzą naukową, ale też różni się od niej pod pewnymi względami.

² „Teologia moralna jest naukowym badaniem odnoszącym się do działania człowieka rozumianego w pełnym wymiarze egzystencjalnym, tj. w odniesieniu do siebie samego, drugiego człowieka, Boga i otaczającej rzeczywistości. Działaniem tym zajmuje się pod kątem jego wartości moralnej, widzianej w świetle celu ostatecznego, czyli z uwzględnieniem finalizmu życia ludzkiego”. Być chrześcijaninem dziś, red. M. Rusecki, Lublin 1992 s. 271 (F. Greniuk).

systematycznego wykładu etyki chrześcijańskiej, czyli teologii moralnej ("Biblia to nie podręcznik teologii moralnej"), ale nie da się zaprzeczyć, że zagadnienia moralne zajmują w niej bardzo ważne miejsce. Trzeba je wydobyć, ukazać, usystematyzować i uporządkować - i to jest właśnie zadanie teologii moralnej.

Istnieje bliski związek wiary z moralnością³. Bóg objawiając siebie (swoją wartość, świętość, miłość), apeluje tym samym do człowieka i wzywa go do zaakceptowania i przyjęcia Go. W takim rozumieniu wiara jest nie tyle uwierzeniem „w coś”, lecz „w Kogoś”. Każdej wartości należy się afirmacja, wobec wartości człowiek nie może pozostać obojętny. Stąd też skierowane do człowieka w Objawieniu wezwanie należy rozumieć jako wezwanie zobowiązujące go do odpowiedzi. Nie jest to oczywiście konieczność w sensie przymusu fizycznego, ale ma charakter zobowiązania moralnego (powinnościowego), tzn. że rozpoznanej wartości po prostu nie można odmówić uznania (afirmacji).

Bliższe wniknięcie w treść Objawienia pozwala dostrzec, że zostaliśmy wezwani i wybrani w Chrystusie („W Nim zostaliśmy wezwani i wybrani przed założeniem świata” Ef 1, 4). Ten podstawowy *fakt naszego stworzenia i zbawienia w Chrystusie* winien stanowić punkt wyjścia dla *chrześcijańskiej nauki moralnej*, która ma odtąd ukazywać, że całe nasze moralne działanie - jako chrześcijan - ma wyrastać z życiowej więzi z Chrystusem.

Scholastyczna zasad głosiła: „agere sequitur esse”- działanie, sposób działania jest następstwem sposobu bytowania. Ontycznie (bytowo) łączy nas z Chrystusem chrzest („w Chrystusie umarliście dla grzechu i żyjecie dla Boga” Rz 6, 11-12, takie jest nasze „esse” po przyjęciu chrztu). Konsekwentnie powinno zmienić się nasze „agere”. Z faktu „życia w Chrystusie” (esse in Christo) wynika określony sposób działania chrześcijańskiego. Chrystus ma się więc stać *ontyczną* (bytową) i *etyczną* (działaniową) zasadą dla chrześcijańskiego życia.

Teologia moralna nie może wszak zadowolić się tylko ukazaniem ideału życia, ale musi też wskazać drogę do jego osiągnięcia. Stąd podwójne zadanie teologii moralnej:

- ukazać ideał chrześcijańskiego życia religijno-moralnego człowieka w świetle Objawienia Bożego;
- opracować zespół norm postępowania moralnego (w oparciu o to Objawienie), czyli ukazać praktycznie drogę dochodzenia do tego ideału.

Takie rozumienie teologii moralnej odpowiada soborowemu postulatowi nauczania teologii moralnej w oparciu o ideę Bożego powołania i życiowej więzi człowieka⁴. Powyższe zadania teologii moralnej wyznaczają także wyraźnie linię jej podziału na dwie części:

- część I, **ogólna**, ma za zadanie ukazać istotę chrześcijańskiego powołania w świetle Objawienia; często nosi nazwę „teologii moralnej fundamentalnej”, bo jest poświęcona wykładowi zasadniczych podstaw i założeń moralności chrześcijańskiej;
- część II, **szczegółowa**, ma za zadanie przedstawić szczegółowe konsekwencje powołania chrześcijańskiego w życiu człowieka, a także właściwe sposoby odpowiedzi człowieka na Boże wezwanie.

Dopiero teraz można sformułować definicję teologii moralnej: *jest to nauka stanowiąca część*

³ W tym kontekście trzeba przywołać słowa Jana Pawła II o niebezpiecznej, zauważanej dzisiaj tendencji: "Rozpowszechniona jest także opinia, która podaje w wątpliwość istnienie wewnętrznego i nierozzerwalnego związku pomiędzy wiarą a moralnością, tak jakoby tylko wiara miała decydować o przynależności do Kościoła i o jego wewnętrznej jedności, natomiast byłby do przyjęcia pluralizm opinii i sposobów postępowania, uzależnionych od indywidualnego osądu subiektywnego sumienia lub od złożoności uwarunkowań społeczno-kulturowych". VS 4.

⁴ „...której (teologii moralnej) naukowy wykład karmiony w większej mierze nauką Pisma świętego niech ukazuje wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przynoszenia owocu w miłości za życie świata”. DFK *Optatam totius* 16.

teologii, przedstawiająca metodycznie ludzkie powołanie w świetle Objawienia i wypływające z niego konsekwencje normatywne w działaniu ludzkim.

2. PRZEDMIOT I METODA

Podstawowym źródłem teologii moralnej są dane Objawienia. Są one zawarte na kartach Pisma świętego oraz w Tradycji, która jest miejscem i sposobem przekazywania (depozytem) Bożego pouczenia skierowanego do ludzkości. Bóg najpełniej objawił się w Jezusie Chrystusie, swoim wcielonym Synu. Stąd życie i nauczanie Chrystusa ma szczególne znaczenie dla badań teologiczno moralnych „Słowa i czyny” Boże, spełniane na przestrzeni historii zbawienia, zwłaszcza w Chrystusie, objawiają nam Boga, Jego Miłość, Jego zbawczą Wolę. Tak rozumiana „treść” Objawienia stanowi przedmiot badań teologii moralnej.

Natomiast zadaniem wszelkiej teologii moralnej w tym kontekście jest - korzystając z odpowiedniej metody - właściwie odczytać te dane objawione, ażeby *ujawnić* - a nie stanowić - treści normatywne, czyli zasady dla chrześcijańskiego życia.

Istotną rolę w rozpoznawaniu tych prawd spełnia Tradycja⁵. Szczególnymi świadkami Tradycji są Ojcowie Kościoła i pisarze wczesnochrześcijańscy. Jednakże trwa ona także w żywym nauczaniu Kościoła poprzez wieki, stale wzbogacając się o nowe rozumienie treści prawd objawionych⁶. Odbiciem świadectwa Tradycji jest aktualna samoświadomość Kościoła w rzeczach wiary i moralności. Autorytatywną wykładnią tej samoświadomości jest nauczanie (zwyczajne i uroczyste) Urzędu Nauczycielskiego Kościoła (F. Greniuk).

Opisany wyżej specyficzny przedmiot rzutuje także na metodę badania, bo metoda jest zawsze pochodną „funkcją” przedmiotu, jak również i celów, jakie dana nauka sobie stawia. Ogólnie mówiąc metoda teologiczno moralna obejmuje następujące etapy:

a) *ujawnienie*, czyli rzetelne odszukanie i odczytanie treści moralnych (normatywno-oceniających) zawartych w Objawieniu. Trzeba zaznaczyć, że nie jest to łatwe, ponieważ treści moralne zawarte w Księgach objawionych nie są wyrażone językiem ścisłym, naukowym, a najczęściej potocznym, obrazowym, metaforycznym. W zależności od rodzaju literackiego księgi biblijnej jej treść moralna bywa przesłonięta metaforą, przenośnią (np. psalmy) czy maksymą mądrościową. Pomocą tutaj są nauki biblijne, a zwłaszcza teologia biblijna;

b) *interpretacja* ujawnionej treści moralnej. Tutaj możliwe są różne drogi skrajne: może to być tzw. etyzacja Objawienia, czyli wyjaśnienie przy pomocy filozofii (filozofii moralności, czyli etyki); ta etyzacja prowadzi do coraz większej „racjonalizacji” teologii moralnej, do supremacji „myśli ludzkiej”, filozoficznej, która nie zawsze odpowiada „myśli Bożej” - następuje tu swego rodzaju „deteologizacja teologii moralnej”. Reakcją na to były tendencje afilozoficzne, tj. nawołując do „powrotu do Biblii” tak eliminowano etykę filozoficzną, że popadano w supernaturalizm etyczny, w „biblicyzm”, pozytywizm biblijny. Teologia moralna musi się bronić przed tymi skrajnościami (tak fideizmem, jak i racjonalizmem).

Tymczasem Objawienie ma strukturę bosko-ludzką, dialogalną, jest bowiem spotkaniem międzyosobowym - Boga z człowiekiem. Tu człowiek jako partner musi rozumieć to, co zostaje mu przekazane, a więc trzeba by posiadał swoje „przedrozumienie” tych spraw. Człowiek ma takie przedrozumienie moralności, ma bowiem prawo moralne "wypisane jakby na tablicach swego

⁵ „Teologia święta opiera się jako na trwałym fundamencie, na pisanym słowie Bożym łącznie z tradycją świętą. W nim znajduje swe najgruntowniejsze umocnienie i stale się odmładza, badając w świetle wiary wszelką prawdę ukrytą w misterium Chrystusa”. KO 24.

⁶ „Tradycja ta wywodząca się od Apostołów, rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego. Wzrasta bowiem zrozumienie tak rzeczy, jak słów przekazanych”. KO 8.

serca” (Rz 2, 14). Moralność jest więc rzeczywistością znaną myśli ludzkiej niezależnie od Objawienia. Tutaj właśnie właściwą wiedzą o naturalnej moralności jest etyka - ona wydobywa istotę moralności (powinności moralnej), jako powinności afirmowania wartości, zwłaszcza w sobie samej wartości osoby zwanej godnością. Etyce zatem należy przyznać status wiedzy uprzedniej w stosunku do teologii moralnej.

Ta bosko-ludzka struktura Objawienia w postaci koniunkcji (powiązania) boskiej i ludzkiej wiedzy musi znaleźć swe odbicie także w strukturze teologii. Na tym właśnie polega swoistość teologii moralnej - jest to równocześnie dyscyplina i etyczna i teologiczna, reprezentowana jest w niej i myśl Boża i myśl ludzka. W tym kontekście pojawić się może kolejny problem: co ma być wyjaśnieniem czego? Czy chodzi o wyjaśnienie treści moralnych Objawienia przy pomocy etyki, czy raczej o wyjaśnienie moralności w świetle Objawienia? Czy więc traktować Objawienie jako „zbiór treści moralnych”, które wymagają racjonalnego wyjaśnienia, czy też widzieć w Objawieniu *źródło poznania* moralnego, w świetle którego znane już z etyki treści moralne zyskiwałyby mocniejsze i głębsze uzasadnienie? Wydaje się, że odpowiedź winna iść w następującym kierunku: *nie "etyczcja Objawienia"* (czyli filozoficzno-racjonalna interpretacja treści moralnych Objawienia), *ale „teologizacja moralności”*, czyli teologiczna interpretacja Objawienia, hermeneutyka Objawienia, jako zadanie teologii moralnej;

c) **systematyzacja**, a więc uporządkowanie zespołu wskazań normatywnych odpowiednich dla ludzi określonej epoki historycznej, na ich różne sytuacje życiowe i problemy moralne.

W kontekście omawianych tu zagadnień metodologicznych należy zwrócić też uwagę na eklezyjalny charakter teologii moralnej, w tym także metody jej uprawiania i wykładu. Objawienie, będąc zasadniczym źródłem dla refleksji teologiczno moralnej, dane zostało Kościołowi. Kościół jest jego depozytariuszem i autentycznym interpretatorem (por. KO 10). Stąd nauczanie Kościoła, zwłaszcza jego Urzędu Nauczycielskiego, tak uroczyste jak i zwyczajne, ma miejsce wyjątkowe w teologii moralnej. Zadaniem teologa moralisty, jak każdego teologa, jest "zdobywanie, w łączności z Magisterium, coraz głębszego rozumienia Słowa Bożego zawartego w natchnionym Piśmie świętym i przekazanego przez żywą Tradycję Kościoła"⁷. Tym samym każda teologia jawi się jako nauka wybitnie eklezyjalna, ponieważ w Kościele się rozwija, Kościołowi służy, uczestniczy w jego misji prorockiej i do niego jako do "wspólnoty wiary" przynależy (por. VS 109)⁸. Teologia moralna ma więc pouczać o całej moralnej nauce Kościoła, w duchu lojalnej akceptacji wyklądać doktrynę Kościoła, "dążyć do coraz pełniejszego naświetlenia podstaw biblijnych, znaczeń etycznych oraz motywacji antropologicznych, które stanowią podłoże głoszonej przez Kościół doktryny moralnej i wizji człowieka" (VS 110).

3. PISMO ŚWIĘTE W TEOLOGII MORALNEJ

W okresie wyodrębnienia się teologii moralnej jako samodzielnej dyscypliny ("Institutiones morales" J. Azora z 1600 r.) Pismo św. było właściwie nieobecne w teologii moralnej, ewentualnie

⁷ Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis* z 24 maja 1990 nr 6.

⁸ "Nie tylko dziedzina prawd wiary, ale także nierozdzielnie z nią związana dziedzina moralności stanowi przedmiot interwencji *Magisterium Kościoła*, którego zadaniem jest rozstrzyganie poprzez wiążące sumienia wiernych sądy normatywne, które działania ze swej natury są zgodne z wymogami wiary i przyczyniają się do jej ukazania w życiu, które zaś są z nimi sprzeczne z powodu ich wewnętrznego zła" (*Donum veritatis* 16). Głosząc przykazania Boże i miłość Chrystusa, *Magisterium Kościoła* poucza wiernych także o szczegółowych i treściowo określonych nakazach i żąda od nich, by uważali je w sumieniu za moralnie obowiązujące. Wypełnia też doniosłą misję czuwania, ostrzegając wiernych przed ewentualnymi błędami...". VS 110. Por. s. 149-160. Szerzej zob. S. Nowosad, Rola *Magisterium Kościoła* w teologii moralnej, w: *Veritatis splendor. Nauczanie moralne Kościoła. Materiały z Sympozjum Sekcji Teologii Moralnej KUL z 6-7 grudnia 1993* Lublin 1994.

traktowano je jako dodatek do abstrakcyjnych rozważań. Po pewnych próbach w XVII i XVIII w. dopiero w XIX w. podjęto gruntowniej kwestię powrotu Pisma św. do teologii moralnej. Wyróżnili się tu przedstawiciele niemieckiej szkoły w Tybindze: J.M. Sailer (+1832) i J.B. Hirscher (+1865). Sailer odwołuje się do historii zbawienia, a za centralną ideę moralności uznaje miłość prowadzącą do nawrócenia. Hirscher odczytuje i opiera moralność chrześcijańską na idei królestwa Bożego. Oba ujęcia są jednak bardziej romantyczne niż biblijne.

Pierwszą próbę ubiblijnienia teologii moralnej z uwzględnieniem zdobyczy nauk biblijnych i z zastosowaniem odpowiedniej metody podjął F. Tillmann (+1953). Swoją koncepcję oparł na idei naśladowania Chrystusa. Impulsem do pogłębienia studiów biblijnych, co w konsekwencji umożliwiło gruntowniejsze wykorzystanie zdobyczy nauk biblijnych w teologii moralnej, była encyklika Piusa XII "Divino Afflante Spiritu" (1943). Najciekawszym przykładem takiego nowego podejścia do Biblii w teologii moralnej była "Nauka Chrystusa" (Das Gesetz Christi) B. Häringa z 1954.

Ciągle jednak powracało pytanie o **istotę ubiblijnienia** teologii moralnej - dlaczego i jak Pismo św. powinno wrócić do teologii moralnej⁹. Odwołując się do Biblii teologia moralna musi uwzględniać swą specyfikę metodologiczną, czyli fakt że Pismo św. jest dla niej źródłem najważniejszym, ale nie wyłącznym. Teologia moralna nie może być dlatego prostą syntezą poszukiwań biblistów. Z drugiej strony jej podejście do Biblii winno mieć charakter integralny, mimo iż Pismo św. nie jest w żadnej mierze systematycznym wykładem moralności chrześcijańskiej. Nie należy więc w nim szukać odpowiedzi na wszelkie pytania szczegółowe, ale raczej odczytać fundamentalny sens i istotę chrześcijańskiego życia w aspekcie moralnym. Mówi się w tym kontekście o zasadzie komplementarności: egzegeta przekazuje teologowi moralistcie istotę autentycznego słowa Bożego, a ten z kolei odnosi je do życia i konkretnej sytuacji chrześcijanina. Najpierw trzeba więc zrozumieć tekst biblijny w kontekście jego biblijnych adresatów, a następnie przełożyć to słowo Boże na język współczesnego człowieka. Teologii moralnej nie wystarczy więc tylko egzegeza tekstów biblijnych, ale potrzeba odpowiedniej hermeneutyki. Nie ma bowiem prostego znaku równości między moralnością biblijną a moralnością chrześcijańską (czy jej naukowym wykładem). W stosunku do świata biblijnego nastąpiły dzisiaj zmiany w rozumieniu człowieka, wielkie zmiany kulturowe i społeczne. Hermeneutyka teologiczna na płaszczyźnie moralności ma umożliwić odpowiedź na pytanie, co tu i teraz czynić. W teologii moralnej więc hermeneutyka łączy w sobie refleksję nad Objawieniem z odniesieniem do ludzkiej egzystencji dzisiaj. (Hermeneutyka tym się różni od egzegezy, że o ile ta druga powinna być wierna tekstowi biblijnemu, to hermeneutyka chce być wierna człowiekowi dzisiaj). Za E. Hamelem i J. Jurosem można powiedzieć, że konsekwencje metodologiczne takiej perspektywy wyrażają się w postulatach, by teologia moralna miała wyraźną podstawę historiozbawczą, by była od strony metody chrystologiczna, natomiast od strony przedmiotu równocześnie teocentryczno-trynitarna i antropocentryczna.

Teologia, a więc także teologia moralna, jest tak w swojej istocie, jak i w strukturze zależna od Objawienia. Oznacza to, że musi być chrystologiczna¹⁰, bo takie jest w istocie swojej Objawienie. Dalej, Objawienie ma charakter bosko-ludzki, interpersonalny: Bóg objawiający siebie z

⁹ Por. J. Nagórny, Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza, Lublin 1989 s. 37-55.

¹⁰ "Również człowiek współczesny winien zwrócić się na nowo do Chrystusa, aby uzyskać od Niego odpowiedź na pytanie, co jest dobrem, a co złem. To Chrystus jest Nauczycielem, Zmartwychwstałym, który ma życie w sobie i pozostaje zawsze obecny w Kościele i w świecie. To On otwiera wiernym księgę Pisma i objawiając w pełni wolę Ojca, naucza prawdy o postępowaniu moralnym". VS 8; por. RH 10. Por. J. Fuchs, Teologia moralna, Warszawa 1974 s. 83-86.

jednej strony, człowiek zdolny do przyjęcia tego Objawienia z drugiej. Z tak rozumianego Objawienia wynika wniosek o konieczności łącenia odniesienia do Pisma św. z doświadczeniem i wiedzą etyczną. Objawienie w tym sensie zakłada stworzenie, a więc naturalne możliwości człowieka. Odrzucając skrajne rozwiązania (biblicyzm i racjonalizm teologiczny) teologia moralna musi tu rozstrzygnąć fundamentalny problem relacji Pisma św. i rozumu. Bez rozumu nie byłoby wolności ani moralności, bez Pisma św. nie byłoby teologii. Jak więc połączyć to poznanie, które człowiek posiada jako istota moralna z tym, które pochodzi z Biblii. Oczywiście nie ma tu sprzeczności ani wzajemnego wykluczania się. Istnieje raczej wzajemne przenikanie się i współzależność. A to oznacza, że choć rozum ludzki jest źródłem moralności, to nie jest on całkiem autonomiczny w tym sensie, że pełna prawda o człowieku i porządku moralnym nie może być pełni poznana poza Ewangelią. Chodzi więc tu w teologii moralnej o właściwe rozumienie w tym kontekście stosunku: prawo naturalne a prawo objawione. Należy dlatego sformułować wniosek, że postulat powrotu teologii moralnej do Biblii nie może oznaczać odrzucenia autentycznej wiedzy o moralności, czyli etyki. Teologia moralna jednak jako teologia musi mieć fundament "teologiczny", jaki nadaje jej Pismo św.

Analizując teksty biblijne, odkrywając tak fundamenty, jak i kwestie bardziej szczegółowe, teologia moralna musi pamiętać, że odkrywa tu nade wszystko człowieka, który otrzymał dar nowego życia w Chrystusie. Objawia się tu głęboko personalistyczny charakter etyki biblijnej, a w konsekwencji także teologii moralnej. Dzięki temu teologia moralna staje się nauką nie tyle o aktach moralnych, ale o osobie, która w Chrystusie powołana wypowiada siebie w konkretnych czynach. Ten personalizm teologii moralnej to nie tylko wyakcentowanie osoby ludzkiej i relacji międzyosobowych (nade wszystko z Bogiem), ale także jej ukierunkowanie na wnętrze człowieka, a nie tylko na obiektywny porządek moralny.¹¹

4. STOSUNEK TEOLOGII MORALNEJ DO INNYCH DYSCYPLIN

Nie sposób wyobrazić sobie teologii moralnej jako odizolowanej od całego szeregu innych nauk. Jako wiedza teologiczna ma z konieczności powiązania z innymi dyscyplinami teologicznymi jak też i filozoficznymi. Z drugiej strony korzysta z osiągnięć tych nauk (społecznych, psychologicznych, medycznych, ekonomicznych itp.), które pozwalają coraz głębiej poznawać człowieka - podmiot działania moralnego i rozmaite okoliczności jego życia¹².

A. Teologia moralna a etyka

By to wyjaśnić, trzeba sobie uświadomić co te dwie dyscypliny różni, a co mają wspólnego:

* *źródło*: etyka jako dyscyplina filozoficzna opiera swoje poznanie na źródłach naturalnych: rozumie i doświadczeniu (wewnętrznym, intelektualnym); teologia moralna zaś - jako wiedza płynąca z wiary i Objawienia - opiera swoje poznanie na źródle nadnaturalnym, jakim jest Objawienie Boże. Inne jest wobec tego kryterium prawdziwości głoszonych tez.

* *cel*: cel etyki jest czysto naturalny - chce ona, by całe życie i działanie człowieka było

¹¹ "W moralności chrześcijańskiej podstawowe znaczenie osiąga osoba ludzka powiązana w swym istnieniu i działaniu z Osobą Boga, który inicjuje z nią stwórczozbawczy dialog miłości. Jego wezwanie jest skierowane osobiście do każdego. Bóg uwzględnia niepowtarzalność ludzkiej osoby... Bóg jest wielkim Personalistą, dlatego wezwaniom swoim nadaje kształt pluralistyczny". S. Rosik, Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne, Lublin 1992 s. 274. Por. tamże, s. 268-274.

¹² "Zachowując ścisłą i niezbędną więź z teologią biblijną i dogmatyczną, mają oni (teologowie moralniści - SN) w swej naukowej refleksji podkreślać aspekt dynamiczny moralności, to znaczy poświęcić szczególną uwagę odpowiedzi, jakiej na Boże wezwanie winien udzielić człowiek w procesie swego wzrastania w miłości, w łonie zbawczej wspólnoty. W ten sposób teologia moralna zyska wewnętrzny wymiar duchowy, uwzględniając potrzebę pełnego rozwoju *imago Dei*, ukrytego w człowieku oraz prawa procesu duchowego, opisanego przez chrześcijańską ascetykę i mistykę" (VS 111).

zgodne z jego rozumem i ze zdrowym rozsądkiem; chce doprowadzić człowieka do naturalnej doskonałości, do samorealizacji w oparciu o naturalne dane; celem zaś teologii moralnej jest dopełnienie ideału Bożego dziecięctwa w człowieku i doprowadzenie go do uszczęśliwiającego widzenie Boga w wieczności - jest to zatem cel nadprzyrodzony.

Takie rozróżnienie wydaje się jasne i zrozumiałe: etyka stoi przeciw na stanowisku rozumu, teologia moralna zaś na gruncie wiary. Obie są dyscyplinami normatywnymi, tj. formułują normy postępowania, choć każda na swój sposób te normy uzasadnia. Wspólny jest też przedmiot badany: moralność. Ogólnie mówiąc więc jest to stosunek dwu różnych postaci wiedzy - naturalnej i religijnej (nadmaturalnej) - na ten sam temat moralności.

Przy uważnym spojrzeniu jednak te różnice zdają się sięgać głębiej i dalej i trzeba je sobie uświadczać, by nie zrobić z teologii moralnej jeszcze jednej etyki, tyle tylko, że "ozdobionej odpowiednimi cytatami z Pisma świętego" (F. Böckle).

Bytowanie (*esse*) i działanie (*agere*) wzajemnie się warunkują. Z punktu widzenia wiary chrześcijanin w swoim bytowaniu jest ontycznie związany z Chrystusem, co rzutuje na jego działanie. Stąd istotnymi „motorami” działania chrześcijanina wszczepionego w Chrystusa są *łaska i cnoty wlane (wszczepione)*. U podstaw zatem *chrześcijańskiego działania* trzeba widzieć właśnie łaskę i cnoty, które nadają szczególnego znaczenia ludzkiemu działaniu, pozwalają bowiem działać Bogu w człowieku i przez człowieka. Działanie moralne „niesione łaską” sięga dalej niż czysto naturalne, etyczne, zyskuje dzięki temu większe znaczenie i skuteczność. Oczywiście działanie moralne chrześcijanina zakłada owe naturalne zdolności, wszak "łaska buduje na naturze", nie przekreśla jej, lecz podnosi.

Tak więc teologia moralna dostarcza wiedzy etycznej nie tylko głębszej motywacji, zaś dzięki temu normom etycznym większej skuteczności, lecz bardziej decydujące wydaje się to, że leżąca u podstaw działania *łaska nadaje całemu działaniu moralnemu człowieka inne, nadprzyrodzone znaczenie*.

B. Teologia moralna a teologia dogmatyczna

Obie te dyscypliny teologiczne łączą bardzo ściśle więzy. Do XVII wieku właściwie nie wyodrębniano tych dyscyplin (*summa theologiae!*). Nie należy odrywać teologii moralnej od dogmatycznej także dzisiaj, ale trzeba zawsze odróżniać specyficzne zadania tych dyscyplin¹³. Najkrócej mówiąc teologia dogmatyczna zajmując się badaniem i systematyzowaniem prawd objawionych, traktuje przede wszystkim o „prawdach wiary” (*credenda* - w co wierzyć). Formułując twierdzenia wyrażające treść Objawienia uzasadnia je w oparciu o świadectwa Pisma świętego i przekaz wiary w Kościele (tradycja dogmatyczna). Dokonuje także konfrontacji przekazu wiary z aktualną świadomością wiary chrześcijan, całego Ludu Bożego. W ten sposób dokonuje żywej interpretacji zbawczych zdarzeń w świetle dzisiejszej świadomości wiary i dzisiejszego sposobu odczuwania sytuacji człowieka.

Natomiast teologia moralna bada życiowe konsekwencje tych prawd, pyta, jak w świetle tych prawd człowiek ma moralnie działać. terenem jej badań są zatem „agenda” - ludzkie czyny, ludzkie działanie (jak żyć). Oczywiście wspólne mają źródło, z którego czerpią materiał do swych badań - Objawienie.

Jak już wspomniano teologia moralna koncentruje się na tych elementach Objawienia, które zawierają sens normatywny. Dlatego wykorzystuje tutaj wyniki badań teologii dogmatycznej i przyjmuje jej twierdzenia jako punkt wyjścia do systematycznego wykładu moralności chrześ-

¹³ O wieloaspektowości wzajemnych relacji i powiązań między teologią dogmatyczną i moralną zob. szerzej: Fuchs, *Teologia moralna*, s. 116-144.

cijańskiej. Ważne są tu zwłaszcza takie twierdzenia dogmatyki, które mówią o konieczności określonego działania ze strony człowieka, np. w celu osiągnięcia zbawienia. Teologia moralna przejmuje również te twierdzenia dogmatyki, które pozwalają znaleźć odpowiedzi na pytania człowieka o ostateczny sens życia. Tutaj teologia moralna nie formułuje twierdzeń normatywnych, ale egzystencjalne, „tworzące teologiczną teorię wyjaśniającą stan człowieka, jego przeznaczenie, stosunek do Boga jako Stworzyciela i Zbawcy, jego zdolność moralnego wartościowania, ostateczny sens moralnego dobra i zła” (Powołanie chrześcijańskie, s. 23).

Dlatego w wykładzie teologii moralnej istnieje konieczność szerokiego uwzględniania wyników dogmatyki, aby w oparciu o nie wyjaśniać istotę moralności chrześcijańskiej i wskazywać normy moralnego życia chrześcijanina.

C. Teologia moralna a nauki biblijne, patrologia i teologia duchowości

Już wspomniano, że teologia moralna ma szczególnie bliski związek z naukami biblijnymi, zwłaszcza z teologią biblijną. Moralna korzysta tu przede wszystkim z wyników teologii biblijnej, gdy chodzi o biblijne pojęcia moralne, powszechnie ważne normy moralne itd. Biblistyka umożliwia właściwe zrozumienie tekstów biblijnych, odczytanie ich treści, a następnie - dzięki narzędziom hermeneutycznym - właściwe ich zrozumienie w kontekście współczesnym. Ważny jest tu też wkład poszczególnych autorów biblijnych w budowanie podstaw moralności chrześcijańskiej i w metodę jej przekazywania. Teologia moralna może tu również inspirować teologię biblijną, wskazując na zagadnienia wymagające głębszego wyjaśnienia przy pomocy metod biblijnych.

Bardzo specyficzne znaczenie ma dla teologii moralnej patrologia, przedstawiająca świadectwa wiary Ojców Kościoła i pisarzy najstarszych wspólnot kościelnych. Ich nauczanie moralne stanowi często miarodajny wykład moralności chrześcijańskiej rodzącej się z treści wiary. Jakkolwiek konieczne jest tu branie pod uwagę kontekstu społeczno-historycznego, jak też podłoża filozoficznego, które wpływało na sposób interpretacji treści objawionych i moralne poglądy tamtych autorów.

Spośród pozostałych dyscyplin teologicznych najbliższe związki teologia moralna ma z teologią duchowości (zwaną też teologią życia wewnętrznego), bliską teologii ascetycznej. Przedstawia ona proces realizacji świętości chrześcijańskiej w jej aspekcie ontycznym i moralnym. Dlatego często korzysta z danych teologii moralnej. Jest tu w ogóle wiele zagadnień wspólnych. Zadaniem teologii moralnej jest bowiem również przedstawienie wzrostu moralnego chrześcijanina, aż do stanu doskonałości.

D. Stosunek teologii moralnej do prawa kościelnego

Jest to kwestia dość trudna, jako że są to dziedziny rozległe, a często na siebie zachodzące. W pewnym sensie *wspólny mają przedmiot*. Chodzi im bowiem o tego samego człowieka, który za swoje świadome i dobrowolne działanie ponosi odpowiedzialność. Przedmiotem tak prawa jak moralności jest więc ludzkie działanie, świadome i wolne. A jednak *inaczej* traktuje to samo ludzkie działanie prawnik, a *inaczej* etyk-moralista. Dla prawnika liczą się przede wszystkim fakty, czyli bardziej zewnętrzna strona działania. Dla moralisty bardziej znacząca jest wewnętrzna strona działania, czyli jej strona motywacyjna. Moralista kładzie akcent nie tyle na samo działanie i jego konsekwencje, lecz raczej na stojące poza nim wewnętrzne usposobienie człowieka, motywy jakie kierowały jego działaniem. Trzeba dlatego powiedzieć, że odpowiedzialność moralna za ten sam czyn ludzki sięga głębiej niż odpowiedzialność prawna. Zachodzi więc „różnica jakościowa” między prawem i moralnością.

Częściowo wspólny jest też *obszar działania*, czyli teren normowania prawa i moralności. Wiele norm etycznych ma swoje odpowiedniki w prawie, zwłaszcza w prawie kościelnym. A jednak

są też obszary, które się nie pokrywają¹⁴. Ogólnie można powiedzieć, że *powinność moralna jest zakresowo szersza*. Istnieje zatem dość uchwytna „różnica ilościowa” między prawem a moralnością.

Do pewnego stopnia możemy też mówić o *zgodności celów i zadań* między prawem a moralnością - obydwu dyscyplinom chodzi bowiem o właściwe i prawidłowe działanie człowieka. Jakkolwiek dochodzą do tego różnymi drogami. Prawo posługuje się swoimi metodami: przymusu prawnego i sankcji karnych. Natomiast w moralności obowiązuje przede wszystkim metoda moralnego przekonywania. To przekonanie leży bowiem u podstaw moralnego działania. Postępowanie człowieka oparte o przekonanie moralne odznacza się większą trwałością, niż postępowanie wymuszane tylko zewnątrz przez prawo. Wchodzi ono bowiem niejako na trwałe w strukturę osobowości, jako „stała dyspozycja” osoby, postawa moralna, cnota. Oczywiście droga do realizacji tego celu jest dłuższa niż w prawie, ale dzięki temu o wiele gruntowniejsza i trwalsze są jej skutki.

Wspomniane „udoskonalenie” człowieka również nie może być rozumiane identycznie. Prawu chodzi o ten jego aspekt, który wyraża się w zgodnym i harmonijnym współżyciu (co oczywiście jest ważne). Moralność rozumie to udoskonalenie szerzej i głębiej. Chodzi jej o udoskonalenie człowieczeństwa, doprowadzenie do pełni bytu osobowego, do ideału dziecka Bożego.

Dość wyraźna jest *różnica między normami etycznymi i normami prawnymi*. Normy etyczne cechuje swoisty maksymalizm. Chodzi w nich nie tyle o urzeczywistnienie tego, co niezbędne dla prawidłowego życia społeczności (o co chodzi normom prawnym), ale o realizację tego, co w ogóle najlepsze. Normy etyczne dążą do osobistego udoskonalenia człowieka w jego zasadniczych relacjach: do siebie, do świata, do Boga i do bliźnich.

E. Teologia moralna a inne dziedziny wiedzy

Jak już zaznaczono zadaniem teologii, a w tym teologii moralnej, jest odczytywanie Objawienia Bożego w kontekście aktualnej sytuacji człowieka w świecie, jego potrzeb i dążeń. Jest tu istotne zadanie odczytywania „znaków czasu”, czyli Bożych zamiarów i stawianych zadań (por. KDK 4. 9). Rozpoznawanie ich wymaga pewnego stopnia wiedzy z zakresu życia społecznego, kultury, wniknięcia w sytuację człowieka np. w aspekcie jego środowiska biologicznego, problemów genetycznych itp. Dlatego w teologii moralnej konieczna jest w wielu wypadkach znajomość wyników nauk o człowieku, a zwłaszcza *socjologii, psychologii (psychologii społecznej), medycyny (genetyki, anatomii), ekonomii*. Ustalając pewne normy szczegółowe dla ludzkiego działania teologia moralna - obok przesłanek czerpanych z teologicznej antropologii - musi brać pod uwagę przesłanki z zakresu wiedzy ludzkiej, opisujące warunki ludzkiego działania oraz skutki określonych zachowań. Papież Jan Paweł II czyni tu jednak ważne zastrzeżenie: "Skoro moralność Kościoła musi mieć wymiar normatywny, nie można sprowadzać teologii moralnej do rzędu dyscypliny wiedzy ukształtowanej wyłącznie w kontekście tak zwanych *nauk o człowieku*. ...teologia moralna - choć musi oczywiście wykorzystywać nauki humanistyczne i przyrodnicze - to jednak nie może być podporządkowana bez reszty wynikiem obserwacji naukowej lub analizy fenomenologicznej. W rzeczywistości przydatność nauk humanistycznych dla teologii moralnej należy zawsze oceniać w świetle podstawowego pytania: *co jest dobrem, a co złem? Co zrobić, aby osiągnąć życie wieczne?*" (VS 111).

¹⁴Np. etyczna norma „nie zabijaj” ma swoje odpowiedniki i w cywilnym i w kościelnym prawie karnym. Natomiast na temat niektórych zachowań człowieka prawo się nie wypowiada. Są pewne sfery ludzkiego życia zwane intymnymi, do których nie ma i nie powinno mieć ono dostępu. Ilekroć zaś próbuje ingerować w tę czysto wewnętrzną i osobistą sferę człowieka, oznacza to nadużycie ze strony prawa. Typowym przykładem takiego właśnie nadużycia są prawodawstwa w systemach totalitarnych.

5. ZARYS DZIEJÓW TEOLOGII MORALNEJ

Zasadniczo da się wyróżnić dwa rodzaje periodyzacji historii teologii moralnej:

* według kryteriów zewnętrznych (a więc według ogólnego podziału epok kulturowych - NP. G. Angelini - A. Valsecchi, J. Pryszmont, S. Olejnik) wyszczególnia się następujące główne okresy w dziejach tej dyscypliny:

- teologia moralna biblijna
- teologia moralna patrystyczna
- teologia moralna średniowieczna
- teologia moralna nowożytna

** według kryteriów wewnętrznych (a więc uwzględniając wewnętrzne, właściwe tej dyscyplinie okresy rozwoju - np. L. Vereecke, B. Häring, F. Greniuk).

Stosując kryteria wewnętrzne, jako bardziej odpowiednie dla opisu historycznego, wyróżnić należy następujące **etapy dziejów** teologii moralnej:

1/ Refleksja teologiczno moralna biblijna, a więc zawarta w księgach Pisma świętego.

2/ Okres indeterminacji patrystycznej (niedookreślenia): I-VI w. Tutaj wyróżnia się trzy podokresy:

a/ admonicje i pouczenia moralne o charakterze okazjonalnym, I-III w.; np. "Didaché" czy "Pasterz" Hermasa;

b/ homilie i kazania, III-IV w.; wychodząc z pewnych fragmentów biblijnych eksponowały jakieś treści moralne (obowiązki); np. św. Jan Chryzostom;

c/ komentarze biblijne, IV-VI w.; był to już świadomy i zorganizowany wybór tematyki moralnej, na który składały się dwa etapy: lektura tekstu biblijnego oraz wyjaśnienie jego sensu. Dwie szkoły biblijne odegrały tu największe znaczenie:

- szkoła sensu potrójnego (Orygenes, św. Hieronim)
- szkoła sensu poczwórnego (św. Augustyn, Grzegorz Wielki, Jan Kasjan); były to

następujące sensory:

- * literalny, czyli ścisły,
- * alegoryczny, czyli dogmatyczny,
- * tropologiczny, czyli moralny - doszukiwał się zasad i norm postępowania, tu właśnie rodziła się refleksja teologicznomoralna,
- * anagogiczny, mistagogiczny, czyli pastoralny, wprowadzający w chrześcijaństwo (w szkole sensu potrójnego ten etap pomijano).

3/ Libri poenitentiales - księgi pokutne, VII-X/XI w.

Były to wykazy pokut za grzechy, wybrane z postanowień soborów i synodów, których było coraz więcej z racji upowszechniania się indywidualnej spowiedzi usznej (mnisi iroszkoccy). Księgi te charakteryzowały się brakiem systematyzacji i niejednolitością wysokości pokut.

4/ Libri sententiarum - księgi sentencji, XII-XVI w.

Była to nowa metoda wykładu przez podanie sentencji na dany temat, wybranych z Pisma świętego i Ojców Kościoła (np. Bóg, stworzenie, grzech itp.). Tworzył je m.in. Anzelm z Canterbury (+1109), a najsłynniejsze są autorstwa Piotra Lombarda (+1160), którego "Quattuor Libri Sententiarum" służyły jako podręcznik teologii przez cztery wieki!

5/ Summy teologiczne XII-XIV w.

Były to próby całościowego opracowania problematyki teologicznej, a w jej ramach także moralnej, wyraźnie wyodrębnionej (np. u św. Tomasza była to część II "Summy teologicznej").

Termin "summa" oznacza sumaryczne opracowanie z jakiegoś przedmiotu, którego celem było podanie syntezy całości i kompletność opracowania. Były to już więc ujęcia kompletne i pogłębione. Pełne summy napisali m.in.: Aleksander z Hales (+1245, "Summa universae theologiae"), Albert Wielki (+1280), Tomasz z Akwinu (+1274, "Summa theologica"), Henryk z Gandawy, Gerard z Bolonii.

6/ Summae confessoriorum - summy spowiednicze, XIV-XVI w.

Powstawały po summach teologicznych, a w miejsce ksiąg pokutnych. Były prezentacją refleksji teologicznomoralnej dla spowiedników. Twórcą tego rodzaju był Rajmund z Pennaforte (+1275, "Summa de casibus"), a najgłośniejszą summę spowiedniczą napisał Antonin z Florencji (+1459). Układ wewnętrzny tych dzieł opierał się na alfabetycznym spisie przypadków (*casus*).

7/ Institutiones morales XVI/XVII-XVIII w.

Twórcą tego gatunku był **Juan Asor** (Jan Azor +1603) i jego słynne "Institutiones morales" z 1600 r. Był to pierwszy podręcznik teologii moralnej jako odrębnej i samodzielnej dyscypliny teologicznej. Dopiero od tego okresu można mówić o teologii moralnej, wtedy bowiem dokonano jej wyodrębnienia z całości teologii. *Institutiones* zawierały wyłącznie problematykę moralną, były bardziej ambitne niż summy spowiednicze, choć czasem brakowało im pogłębienia summ teologicznych. Miały charakter profesjonalny (były przeznaczone dla spowiedników), nachylenie kazuistyczne, legalistyczne (zmierzały często do zakreślenia granic dozwoloności czynu), stąd zwano je także "summami kazuistycznymi". Obok Azora tworzyli je: H. Henriquez (+1608), T. Sanchez SJ (+1619), V. Figliucci SJ (+1622), P. Laymann SJ (+1635), H. Busenbaum SJ (+1668, jego "Medulla theologiae moralis" miała ponad 200 wydań!).

Polscy teologowie moralisci tego okresu to: Mikołaj z Mościsk OP (+1632), Samuel z Lublina OP (+1642), Ferdynand Ohm-Januszowski OP (+1712), z Akademii Krakowskiej: Adam z Opatowa (+1647) i Szymon Stanisław Konarski (+1683), oraz dwaj jezuici: Tomasz Młodzianowski (+1686) i Jan Morawski (+1700).

8/ Kazuistyka XVII-XVIII w.

Metodą wykładu było tu omawianie poszczególnych przypadków sumienia czyli kazusów. Brak było zasad ogólnych, stąd podobieństwo do summ spowiedniczych i ksiąg pokutnych. Taki charakter kazuistyczny miały też *Institutiones*. Te zbiory kazusów stale się rozrastały - np. Antoni Diana (+1663) w swoich "Resolutiones morales" zawarł w 12 tomach 20 tysięcy przypadków! W tym okresie wykształciły się tzw. **systemy moralne**, które miały pomóc ukształtować **pewne** sumienie w sytuacji wątpliwości, czy w danym przypadku prawo obowiązuje (konflikt: prawo - wolność):

* *probabilizm* - można opowiedzieć się za wolnością, jeśli przemawia za nią opinia prawdopodobna (*probabilis*); łatwo tu o laksyzm;

* *probabiliorizm* - opinia na rzecz wolności musi być bardziej prawdopodobna (*probabilior*), niż ta na rzecz prawa; ma skłonności rygorystyczne;

* *ekwiprobabilizm* - twórcą był św. Alfons Liguori (+1787, był pisarzem moralnym i ascetycznym, kazuistą, ale umiarkowanym, był wielkim autorytetem, dziś jest patronem moralistów) - można wybrać wolność, jeżeli opinie są równie prawdopodobne (stanowisko umiarkowane);

* *tutoryzm* - w sytuacji wątpliwości należy zawsze obrać wyjście bezpieczniejsze (*tutor*), tj. zachować prawo (stanowisko rygorystyczne).

9/ Okres nowoczesnych podręczników XVIII-XIX w.

Aby lepiej scharakteryzować ten okres dziejów teologii moralnej należy tu wymienić kilka jej nurtów:

* *theologia salmanticensis* - uniwersytet w Salamance;

* *theologia wirzburgensis* - uniwersytet w Wirzburgu;

* teologia józefinistyczna - przemiany w teologii związane z reformami w Cesarstwie Austriackim;

* teologia romantyczna (*theologia cordis* - już z postulatami odnowy biblijnej - Drey, Sailer, Hirscher);

* alfonsjanizm;

* neotomizm.

Dwa ostatnie nurty zaznaczyły się szczególnie mocno w dziejach teologii moralnej i zaważyły na jej rozwoju aż do połowy XX w.

Spośród autorów **alfonsjańskich** należy wymienić¹⁵: J.P. Güry (+1886, "Compendium theologiae moralis", "Causa conscientiae"), J. Aertnys (+1915, "Theologia moralis"), H. Noldin (+1922, "Summa theologiae moralis" - w 1961 miała już 39 wydań). Wśród polskich teologów moralistów tego nurtu należy wymienić następujących: J. Mazurkiewicz (+1903), I. Bałtruszys (+1919), K. Szczeklik (+1908).

W nurcie **neotomistycznym** najważniejsi autorzy to¹⁶: A. Tanquerey (+1932, "Synopsis theologiae moralis et pastoralis"), B.H. Merkelbach (+1942, "Summa theologiae moralis"), D. Prümmer (+1931, "Manuale theologiae moralis"), R. Garrigou-Lagrange (+1964), a z polskich moralistów J. Woroniecki OP (+1949, "Katolicka etyka wychowawcza").

10/ Okres odnowy soborowej¹⁷

Cechy dotychczasowej, potrydenckiej teologii moralnej to:

* **legalizm** - przesadny nacisk na prawo w życiu moralnym, który powodował: kazuistykę, minimalizm, dualizm, profesjonalność, negatywizm, oddzielanie porządku naturalnego od nadprzyrodzonego (stąd dziś raczej ujęcie personalistyczno-chryścocentryczne);

* moralność **aretologiczna** - wykład według cnót (dziś uważa się, że to nie wystarczy dla opisu i nauczania moralności, trzeba przenieść akcent z cnót - sprawności na to, kim chrześcijanin jest, chodzi więc o pogłębienie antropologiczne);

* moralność **aksjologiczna** - dowartościowanie teorii wartości, które wzbudzają w człowieku powinności.

Natomiast odnowiona, posoborowa teologia moralna wykazuje następujące rysy charakterystyczne:

* **ubiblijnienie** (różne idee biblijne jako wiodące: Sailer - łączności z Bogiem, Hirscher - królestwa Bożego, Meier, Mersch - moralność Ciała Mistycznego, Tillman - naśladowania Chrystusa, Linsenmann - dziecięstwa Bożego, Gillemann - miłości Bożej, Häring - powołania, podręcznik "Corso di morale" - ekonomii zbawczej, Nagórny - etyka Nowego Przymierza);

* rys **antropologiczny** - dowartościowanie człowieka jako podmiotu działania moralnego;

* rys **kairologiczny** - dowartościowanie "kairosu - czyli czasu zbawienia" i jego wyzwań, tzw. znaków czasu;

* rys **personalistyczny** - dowartościowanie szczególnie problemu godności i praw człowieka;

* rys **wspólnotowy** - zwrócenie uwagi na wspólnotowe aspekty życia moralnego, a w tym kontekście podkreślenie eklezjalnego aspektu moralności chrześcijańskiej;

¹⁵ Por. F. Greniuk, *Katolicka teologia moralna w poszukiwaniu własnej tożsamości*, Lublin 1993 s. 65-104.

¹⁶ Por. tamże, s. 126-170.

¹⁷ Por. tamże, s. 171-205.

* rys **ekumeniczny** (i rodzący się tu pluralizm);

* **autonomia rzeczy tego świata** - otwartość na sprawy doczesne.

Podkreślić tu jeszcze trzeba dokonującą się **reorientację w zakresie sakramentologii** (nowe rozumienie sakramentów i ich implikacji moralnych) oraz **reorientację aretologiczną** (nowe rozumienie cnót, a raczej sprawności i ich miejsca w wykładzie moralności).

Inna próba scharakteryzowania posoborowej teologii moralnej zwraca uwagę na takie jej cechy: chrystocentryzm, pneumatologia, eklezjalność, rys kairologiczny i integralność (teologia moralna w łączności z teologią duchowości i katolicką etyką społeczną).

6. TEOLOGIA MORALNA PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II

Tendencje odnowy teologii moralnej pojawiające się od XIX w. (zwłaszcza od prac Sailera i Hirshera i ich idei ubiblijnienia teologii moralnej) znalazły szczególne wsparcie w nauce Soboru Watykańskiego II. Sobór zaaprobował i wzmocnił proces kształtowania nowego modelu teologii moralnej, dostosowanego do aktualnych wymagań metodologicznych i zjawisk zachodzących we współczesnym świecie (chodzi o osiągnięcia współczesnych nauk psychologicznych i społecznych oraz takich zjawisk, jak urbanizacja, szybki wzrost demograficzny, rozwój komunikacji itp.), a także znaczenie akcentowanych współcześnie ujęć personalistycznych (KDK cz. I).

Jako zasadniczą drogę moralnego życia człowieka Sobór wskazał dążenie do doskonałości moralnej, wynikającej z powszechnego powołania do świętości. Ponieważ ta świętość moralna wyrasta ze świętości ontologicznej (otrzymanej przez człowieka w chrzcie włączającym w Chrystusa i Kościół), droga realizacji doskonałości moralnej winna bazować na prawdzie o Bogu stwarzającym i zbawiającym człowieka. *Specificum* moralności chrześcijańskiej jest stąd oparcie jej na chrześcijańskiej antropologii objawionej, a więc określonej wizji człowieka. Z drugiej strony natomiast od Soboru podkreśla się **sakramentalno-eklezjalny** charakter moralności chrześcijańskiej, czyli podstawowe znaczenie sakramentów dla życia moralnego (nie tylko jako środków uświęcających, ale też rodzących określone zobowiązania moralne), a Kościół jako miejsce udzielania tej moralności i jej realizowania.

Podstawowe znaczenie ma tutaj **DFK "Optatam totius" 16**: "Szczególną troskę należy skierować ku udoskonaleniu teologii moralnej, której naukowy wykład karmiony w większej mierze nauką Pisma świętego niech ukazuje wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przynoszenia owocu w miłości za życie świata". Jako szczególnie istotną podkreśla się tu **ideę powołania**, jako najlepiej wyrażającą prawdę o człowieku i jego życiu. Stąd teologia moralna jawi się nade wszystko jako teologia powołania.

Trzeba tu jednak dodać, że wśród wielu modeli i zasad interpretacyjnych, zaczerpniętych z Pisma św. dla stworzenia nowych koncepcji teologii moralnej, przeważają zasadniczo dwa modele:

* model dialogalnej odpowiedzialności (powołaniowy, responsoryjny), oraz

* teologia pójścia za Chrystusem, naśladowania Go (imitatio et sequela Christi).

Niektórzy postulują oparcie takiej koncepcji na miłości, bądź powrotu do idei królestwa Bożego.

Zgodnie z myślą soborową teologia moralna podjęła ideę powołania jako zasadniczą dla rozumienia i wykładu moralności chrześcijańskiej. Stąd posoborową teologię moralną można nazwać teologią powołania chrześcijańskiego¹⁸.

¹⁸ Warto w tym miejscu zauważyć, że Jan Paweł II w "Veritatis splendor" wyakcentowuje raczej ideę naśladowania jako centralną: "Dlatego naśladowanie Chrystusa jest pierwotnym i najgłębszym fundamentem chrześcijańskiej moralności: jak lud Izraela szedł za Bogiem, który prowadził go przez pustynię ku Ziemi Obiecanej (por. Wj 13, 21), tak uczeń ma iść za Jezusem, ku któremu pociąga go sam Ojciec (por. J 6. 44)" (nr 19).

W stworzeniu i zbawieniu Bóg odsłania przed człowiekiem najgłębszą prawdę o nim samym - kim człowiek jest jako byt stworzony i zależny od Boga, a jednocześnie wolny i odpowiedzialny, wezwany do tworzenia i rozwoju, obdarzony godnością osobową i niepowtarzalny. Objawienie jest dlatego źródłem teologicznej antropologii. Do jej istoty należy prawda o tym, że człowiek został przez Boga **powołany** (do określonego celu, który nadaje sens jego istnieniu). To powołanie pozwala więc poznać pochodzenie człowieka i sens jego istnienia. To powołanie ma jednak także znaczenie normatywne, czyli zobowiązujące. Ukazuje relacje między człowiekiem i Bogiem, między człowiekiem i światem i między samymi ludźmi. Tym samym pozwala poznać zobowiązania moralne i umożliwia określone wartościowanie ludzkich zachowań. W tym sensie powołanie jest źródłem ludzkiej moralności, jak i jej wyjaśnieniem.

Jest więc ono i faktem i zobowiązaniem. Oznacza wyposażenie człowieka w określoną strukturę i dynamikę, co z kolei wyznacza jego autentycznie ludzkie działanie. Tutaj więc byt ludzki staje się obiektywną normą ludzkiego działania i staje się zobowiązującą regułą postępowania (antropologia jako wyznaczająca zasadnicze rysy normatywne).

Jako wyposażenie bytowe człowieka powołanie jest Bożym **darem**. Rozpoznanie tego daru prowadzi do rozpoznania również określonych zobowiązań wobec Boga - Dawcy daru. Jak każdy dar, tak i ten jest nie tylko wyrazem, znakiem miłości obdarowującego, ale też jest aktem **wzywającym do odpowiedzi**. Odpowiedź polegać ma na uznaniu wartości daru, miłości Dawcy i gotowości wzajemnego daru. W tym sensie **powołanie** ukazuje się **jako moralne zadanie** i zobowiązanie.

Objawienie uczy, że to powołanie jest najgłębiej związane i zakorzenione w Chrystusie, jest więc **powołaniem chrześcijańskim**. W zamiarze Bożym jest jednak skierowane do wszystkich ludzi, także poza widzialnym Kościołem. Stąd powołanie jest źródłem moralności ludzkiej, która z istoty jest moralnością "chrześcijańską" (tj. jest moralnością ludzi stworzonych przez Boga, w Chrystusie zbawionych i wezwanych, by się do Niego upodobnić). Tak pojęta moralność stanowi treść teologii moralnej. Stąd mówimy, że teologia moralna jest **teologią powołania chrześcijańskiego**. Podstawowym teologicznym i moralnym kryterium staje się tu dlatego kryterium zgodności lub niezgodności działania (czy wewnętrznych postaw) z powołaniem człowieka¹⁹.

7. ZARYS NAUKI MORALNEJ PRAWOSŁAWNEJ I PROTESTANCKIEJ

Moralność chrześcijańska wraz z rozszerzaniem się przesłania ewangelicznego w ciągu swoich dziejów napotykała rozmaite warunki kulturowo-cywilizacyjne. Jest oczywiste, że to wpływało na jej rozwój i kształtowanie się nauki moralnej. W swojej historii jednak chrześcijaństwo doświadczyło także bolesnych i brzemiennych w skutki podziałów. Pierwszy wielki rozłam dokonał się w Kościele w XI wieku, gdy doszło do odłączenia się Konstantynopola i powstania prawosławia. Natomiast reformacja w XVI wieku doprowadziła do podziału w łonie chrześcijaństwa zachodniego i ukształtowania się tradycji protestanckiej, która jest dzisiaj bardzo rozczłonkowana. Te podziały w istotny sposób wpłynęły na kształt i charakter rozumienia i wykładu moralności chrześcijańskiej w ramach poszczególnych tradycji.

¹⁹Teologia moralna "powinna być przedstawiana jako rozwinięcie, objawienie i wyjaśnienie radosnego posłannictwa, Dobrej Nowiny, Chrystusowego wezwania zwróconego ku nam, powołania wiernych w Chrystusie. Znaczy to, że Chrystus i nasz byt-w-Chrystusie mają być ośrodkiem i ogniskiem teologii moralnej; zasadniczą cechą moralności chrześcijańskiej jest nie tyle prawo, co raczej wezwanie, powołanie; moralność chrześcijańska ma więc charakter odpowiedzi; jest to moralność dla chrześcijan; sposób jej przedstawienia powinien jasno ukazywać jej wzniosły charakter". J. Fuchs, Teologia moralna, Warszawa 1974 s. 11.

A. Zarys etyki prawosławnej²⁰

Nauka moralna prawosławia ma swoją bogatą tradycję i do pewnego stopnia odmienną specyfikę, jak też wewnętrzną różnorodność ze względu na wielość środowisk państwowych i kościelnych chrześcijańskiego Wschodu, w jakich była uprawiana. U jej początków szczególne znaczenie miała teologia bizantyjska, zwłaszcza jej duchowość, a w dalszej historii rolę wiodącą pełniło prawosławie rosyjskie, niekoniecznie zresztą uprawiane w samej Rosji.

Z pewnością ogólnie można stwierdzić, że teologia moralna prawosławia odznacza się słabszym rozwojem, niż inne gałęzie teologii prawosławnej. Niemal w całej swojej historii myśl moralna zatrzymywała się tam na wykładzie **ogólnych** zasad i pojęć, omijając kwestie szczegółowe. Ma też charakter **indywidualistyczny**, gdzie podkreśla się zbawienie jednostki, osobiste doskonalenie i uświęcenie. Dostrzegalny jest **brak problematyki społecznej**, który wyrastał z ogólnego niechętnego nastawienia do świata i jego spraw, wzywającego raczej do odcięcia się od rzeczy ziemskich.

Nieco inaczej, ściślej niż teologia katolicka prawosławie odwołuje się do **źródeł** - Pisma świętego, a zwłaszcza Nowego Testamentu, co niezawsze było odpowiednio pogłębione. Drugim źródłem jest tradycja, a w pierwszym rzędzie nauka Ojców Kościoła. Często naukę prawosławną, także moralną, utożsamia się z nauką **patrystyczną**.

Teologia moralna w prawosławiu zachowała bardzo ścisłą więź z **dogmatyką**. Przykładem tego były katechizmy, które podawały obok prawd wiary wskazania dla życia chrześcijańskiego. To nadało prawosławnej moralności **teologiczny** charakter. Nie wpłynęły na nią (jak w katolicyzmie) ani prawo, ani etyka filozoficzna. Uczonych prawosławnych zawsze raziło zbyt - w ich mniemaniu - zracjonalizowanie teologii zachodniej. Stąd teologia Wschodu ma inny charakter, bardziej **mistyczny**, oparty na doświadczeniu wewnętrznym. Stąd teolog jest nie tyle teoretykiem życia chrześcijańskiego, ile raczej "mędrcom Bożym", mistykiem znającym życie Boże z własnego doświadczenia.

W konsekwencji prawdziwe poznanie i wiedzę trzeba i można czerpać z pism **ascetów** i mistyków, tzw. ojców pustynnych²¹. Ujęcie ascetyczno-mistyczne stanowi bardzo charakterystyczny rys prawosławnej teologii moralnej. Ideałem życia jest tam **mniach**. Doskonałość monastyczna jest ideałem postępowania także dla chrześcijan żyjących w świecie. Ascetyczny styl życia ma panować nie tylko w klasztorach. Stąd wypływa **maksymalistyczne** i radykalne podejście i głoszenie moralności ewangelicznej. By przywrócić zakłóconą przez grzech wewnętrzną harmonię w człowieku i prymat ducha, trzeba przewyciężyć egoizm. Drogą ku temu jest samozaparcie, umartwienie i **asceza**. Dzięki niej człowiek może dojść do *entazy* - wewnętrznej koncentracji i wejścia w siebie, by obcować z Bogiem (ważne tu pojęcia to *apateia* - wolna od namiętności równowaga ducha - oraz *hezychia* - wyciszenie wewnętrzne).

U podstaw prawosławnej antropologii leży idea stworzenia człowieka na **obraz i podobieństwo Boże**. Ta prawda podkreśla najbardziej szczególną godność człowieka, który nosi w sobie "pierwiastek duchowy", Boży, co czyni go "pokrewnym Bogu". Idea obrazu wyraża to, co zostało człowiekowi udzielone (strona statyczna), natomiast podobieństwo to wezwanie do coraz większego upodabniania się do Boga (dynamizm życia moralnego). Jako punkt dojścia teologia wschodnia stawia tu **theosis** - przebóstwienie człowieka, jego maksymalne upodobnienie się do Pierwowzoru. Dokonuje się to tylko w Chrystusie przy pomocy Ducha Świętego - stąd swoisty

²⁰ Szerzej zob. J. Pryszmont, Historia teologii moralnej, Warszawa 1987 s. 250-314.

²¹ Biskup Teofan Pustelnik, najbardziej reprezentatywny dla myśli moralnej Wschodu, porównał takie pisma do notatek z podróży tych, którzy ją odbyli, a pomocnych dla tych, którzy się w nią wybierają.

pneumatologiczny i chrystocentryczny charakter teologii wschodniej. W historii zbawienia prawdą podstawową jest tu **Wcielenie**. W Chrystusie, doskonałym "drugim Adamie", dokonuje się przywrócenie człowieczeństwa do stanu pierwotnego. Z kolei zjednoczenie z Chrystusem pozwala tego dokonać w nas. Jest to łaska, ale potrzeba tu również **wysiłku ze strony człowieka**. Człowiek ma także zbawiać się - jest to główny imperatyw w życiu każdego chrześcijanina (a drogą ku temu jest wspomniana już asceza).

Ten ogólny zarys prawosławnej myśli moralnej pozwala stwierdzić, że nie ma między nią a teologią moralną katolicką istotnych różnic, choć wyraźnie odmiennie rozkładają się akcenty. Poza tym prawosławie w tej materii wykazuje liczne braki na polu szczegółowych wniosków dla chrześcijańskiego życia moralnego (kwestie społeczne, etyka gospodarcza, medyczna itp.).

B. Zarys etyki protestanckiej²²

Ze względu na wielość i różnorodność nurtów wewnątrz samego protestantyzmu można tu zwrócić uwagę jedynie na najbardziej charakterystyczne kwestie.

Od początku u twórców reformacji (Luter, Kalwin, Melancton) widać ściśle powiązanie zagadnień moralnych z nauką o grzechu i usprawiedliwieniu. Jak wiadomo jedną z centralnych tez moralności protestanckiej jest teza o **usprawiedliwieniu przez wiarę**. Usprawiedliwienie z grzechów dokonuje się przez wiarę (*sola fides*); tylko dzięki ufnej wierze w Chrystusa człowiek dostępuje usprawiedliwienia. To wiara czyni człowieka dobrym, przykrywając niejako jego grzechy zasługą męki Zbawiciela.

Według etyki protestanckiej moralne możliwości człowieka po grzechu pierworodnym są bardzo ograniczone. Grzech do tego stopnia skaził, a nawet zrujnował naturę ludzką, że nie można w oparciu o nią budować ładu moralnego (Luter powiedział, że natura ludzka po grzechu została "zdiablona"). Tym samym protestanci odrzucają możliwość istnienia powszechnie ważnego i wiążącego **prawa naturalnego** jako prawa opartego na ludzkiej naturze. Nie prawo (na naturze oparte), ale łaska zbawia (*sola gratia*)²³.

Moralność protestancka od początku przyznaje szczególną autonomię indywidualnemu sumieniu w rozpoznaniu dobra i zła. W zakresie działania moralnego człowiek może swemu sumieniu całkowicie zaufać. Indywidualne, osobiste doświadczenie i odczucie dobra i zła wyznacza każdemu drogę działania w konkretnych sytuacjach. Etyka protestancka skłania się tu wyraźnie ku **subiektywizmowi**.

W swoich dziejach protestancka myśl moralna podlegała różnym wpływom. W XVII i XVIII w. silne znaczenie odegrał **pietyzm**, który odrzucając ujęcia teoretyczne przywiązywał wagę do "religijności serca". Odrodzenie religijne człowieka dokonuje się przez łaskę, ma charakter indywidualny i bierny - to Bóg dokonuje naszego odrodzenia, a my możemy się jedynie temu poddać.

Reakcją na pietyzm była teologia oświecenia z jej podkreśleniem roli rozumu. Od tego czasu w teologii protestanckiej panują **racjonalizm i antropocentryzm**, co w filozofii moralnej najpełniej wyraziło się w etyce Kanta (+ 1804). Motywem działania etycznego było dla niego nie szczęście (jak w eudajmonizmie), ale obowiązek. Tylko czyny spełnione z obowiązku są moralnie dobre. Natomiast prawo moralne, zasady moralne nie pochodzą z zewnątrz (od Boga, ludzi, z czyichś nakazów), ale z samego rozumu: to rozum autonomicznie stanowi zasadę działania, a jest nią obowiązek.

²² Szerzej zob. A. Marcol, Zarys historii etyki protestanckiej, w: Pryszmont, Historia, s. 200-249.

²³ W istocie - według nauki katolickiej - prawo (prawo moralne) nie jest nigdy pośrednikiem zbawienia. Jednakże prawo, zwłaszcza "nowe prawo" dysponuje człowieka do przyjęcia łaski, choć "samo" nie zbawia. Katolicyzm, choć dostrzega skutki grzechu, przyznaje miejsce naturze ludzkiej w procesie formułowania norm prawa moralnego. Protestantyzm jest tu wyraźnie pesymistyczny.

Równocześnie dochodzi w protestantyzmie do religijnej odnowy luteranizmu. Wraca myśl - wbrew Kantowi - że tylko dzięki wierze i Chrystusowi, a nie z czystego obowiązku, można działać prawdziwie moralnie i po chrześcijańsku. Oznaczało to **ubiblijnienie** etyki protestanckiej oraz przywrócenie jej **związków z Kościołem** (zwłaszcza F.D. Schleiermacher /+1834/).

W XX w. znaczący wpływ na myśl protestancką wywarł **K. Barth** (+1968). Był bardzo krytyczny wobec prób tworzenia etyki na bazie naturalnej świadomości moralnej (czyli na rozumie - odrzucał więc etykę filozoficzną). Tylko Bóg może dać człowiekowi odpowiedzi na jego pytania moralne. Postulował stąd ścisłą więź etyki z dogmatyką, a za jedyną i wyłączną normę w uprawianiu teologii (także dla odkrycia wniosków moralnych) uważał Pismo święte. Jego koncepcję cechował więc przesadny transcendentalizm i supernaturalizm.

Takiej całkowitej rezygnacji z etyki naturalnej chciał natomiast uniknąć **E. Brunner** (+1966), który swoje podejście opierał na dwóch podstawach: przykazaniach i naturalnym porządku instytucji życia społecznego (gospodarczego, kulturalnego itd). Zarzucono mu dlatego naturalizm teologiczny.

W czasach najnowszych najpoważniejsze miejsce w etyce protestanckiej zajął **H. Thielicke** (autor trzypięciotomowej "Theologische Ethik"). Swoje podejście do zagadnień etycznych określił sam jako drogę pośrednią między Barthem a Brunnerem, nawiązując wyraźnie do tradycji luteranckiej. Spośród innych teologów protestanckich trzeba wymienić jeszcze trzech: Bultmann (dążenie do demitologizacji, czyli "oczyszczenia chrześcijaństwa z mitów"); D. Bonhoeffer (chrześcijaństwo bez religii); P. Tillich (stosunkowo najbliższy teologii katolickiej z uznaniem miejsca rozumu w refleksji teologicznej). Idea zsekularyzowanego chrześcijaństwa doprowadziła do upowszechnienia się tzw. **chrześcijaństwa horyzontalnego**, gdzie obiektem zainteresowania jest człowiek, a zapomina się niemal całkowicie o Bogu (skrajny antropocentryzm) - najważniejsza jest miłość do człowieka i to ona wyznacza życie moralne chrześcijanina.

W kontekście najnowszych kontaktów ekumenicznych między Kościołem katolickim a wspólnotami protestanckimi należy wspomnieć międzynarodową **Societas etica**, która jest platformą dyskusji etycznych dla etyków chrześcijańskich. Natomiast w krajach języka niemieckiego powstał trzypięciotomowy ekumeniczny podręcznik etyki chrześcijańskiej pt. "**Handbuch der christlichen Ethik**" (Freiburg 1978-1982).

C. Zarys teologii moralnej anglikańskiej

Stosunkowo odrębną tradycją w Kościele zachodnim jest **anglikanizm**, określający się zresztą jako Kościół katolicki, choć nie będący w łączności z biskupem Rzymu. Od czasu jego powstania w XVI w. (symboliczna data to rok 1534, gdy parlament angielski uchwalił "*Act of Supremacy*" czyniący króla Anglii "jedyną i najwyższą głową na ziemi Kościoła angielskiego") dla anglikańskiej moralności bardzo znaczący był okres tzw. **teologów karolińskich** (*Caroline Divines*) w XVII wieku²⁴, którzy "akcentowali katolickość doktrynalną i strukturalną Kościoła anglikańskiego". Czołowi moraliści karolińscy to: bp R. Sanderson, bp J. Taylor (autor "*Ductor Dubitantium*", uznanego za najważniejszą opracowanie z teologii moralnej w Kościele anglikańskim), bp J. Hall, abp J. Sharp, R. Baxter. Twórczość moralistów karolińskich to przykład rozbudowanej kazuistyki. Wyrastała ona wyraźnie z nauki św. Tomasza z Akwinu i myśli scholastycznej, nabierając jednocześnie pewnej specyfiki anglikańskiej. Anglikanie od początku stosowali **potrójne kryterium** prawdziwości konkretnych rozstrzygnięć moralnych: zgodność z Pismem św., rozumem i chrześcijańską doktryną pierwszych wieków. W rozstrzyganiu kwestii

²⁴ Por. S. Nowosad, *Nauka o sumieniu we współczesnej teologii moralnej anglikańskiej*, Lublin 1992 mps bibl. KUL, s. 22-52.

moralnych szukali zawsze drogi pośredniej ("**via media**") chcąc uniknąć laksyzmu z jednej, a rygoryzmu z drugiej strony. Był to swego rodzaju "złoty okres" teologii anglikańskiej.

Następne wieki nie przyniosły szczególnie znaczącego rozwoju nauki moralnej w Kościele anglikańskim, choć nie były też okresem jałowym. Jednakże prawdziwe odrodzenie i rozkwit teologii moralnej przyniósł dopiero wiek XX. Dokonało się to dzięki licznym i cennym dziełom **K.E. Kirka** (+ 1954), profesora i biskupa Oxfordu²⁵, jednego z czołowych hierarchów High Church. Opierał się on na mocnej bazie dogmatycznej, zwłaszcza "Summy teologicznej" św. Tomasza oraz teologii karolińskiej, a kluczowym pojęciem dla rozumienia jego teologii było "**worship**", czyli kult i uwielbienie Boga. Wobec - jak sam pisał - bałaganu i rozbieżnych opinii niemal na każdy temat, braku jasnego wykładu nauki moralnej Kościoła anglikańskiego, jej relatywizmu i indywidualizmu, Kirk dokonał uporządkowania i pozytywnego wykładu moralności chrześcijańskiej wskazując na jej anglikańską specyfikę. Obok Kirka ważniejsi moraliści anglikańscy w XX w. to: **R.C. Mortimer**, biskup Exeter (+ 1976); **L. Dewar** (+1976) oraz **H. Waddams**. Prace tych teologów moralistów charakteryzują się wykładem aretologicznym, bliską łącznością z ascetyką i teologią duchowości (zwłaszcza Kirk), dużo miejsca poświęcają zagadnieniom sumienia, są bardzo eklezyjalne, a ogólnie można zauważyć u nich wiele ujęć bliskich teologii moralnej katolickiej (w przeciwieństwie do ewangelickiego nurtu anglikanizmu, który w etyce łączy się zwłaszcza z dwoma nazwiskami: J.A.T. Robinson i J. Fletcher).

²⁵ Ważniejsze dzieła Kirka to: "Some Principles of Moral Theology and Their Application" (London 1920), "Ignorance, Faith and Conformity, Studies in Moral Theology" (London 1925), "Conscience and Its Problems" (London 1927), "The Vision of God" (London 1931), "The Threshold of Ethics" (London 1933) oraz pod jego redakcją "The Study of Theology" (London 1939).

ANTROPOLOGIA TEOLOGICZNO-MORALNA

Człowiek, stworzony na obraz Boży, został powołany do dialogu miłości. Ten dialog wyraża się w idei przymierza początkowo Starego Testamentu, a ostatecznie nowotestamentalnego Przymierza w Jezusie Chrystusie. Na tej drodze człowiek ma zrealizować w sobie podobieństwo do Syna Bożego, który jest „pierwowzorem całego stworzenia”, bo - jak pisze św. Paweł - „tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8, 29). Dzieło powołania i zbawienia człowieka jest dziełem Trójcy Świętej. Stworzenie, a następnie zbawienie i odkupienie nadaje najwyższą godność każdemu człowiekowi. Stworzenie stawia człowieka w potrójnej relacji: do Boga jako Stwórcy, do świata i do innych ludzi.

1. CZŁOWIEK W SWEJ RELACJI DO BOGA

Odniesienie do Boga jest leży u fundamentów ludzkiej egzystencji, jak też w zasadniczy sposób wpływa na rozpoznanie i realizację powołania, którym każdy został obdarowany.

A. Człowiek stworzony na obraz Boga

Biblijne opisy stworzenia świata i człowieka (Rdz 1, 1-2, 4a oraz Rdz 2, 4b-24) wyrażają całkowitą zależność stworzenia od Stwórcy. Stwierdzają też, że całość stworzenia jest dobra, a człowiek ma tu szczególną pozycję i szczególne powołanie.

a) stworzenie jako podstawowa prawda antropologii biblijnej

Opisy biblijne wyraźnie sytuują początek istnienia ludzkości *w kontekście Przymierza*. Człowiek jest tu szczytem i ośrodkiem stworzenia. Ma też władczy stosunek do świata przyrody, który jest dla niego terenem życia i pracy. Człowiek jest więc specjalnym dziełem Boga Stwórcy, który obdarzył go własnym tchnieniem (Rdz 2, 7). Pismo święte podkreśla specjalnie bliskie podobieństwo człowieka do Boga. Wskazuje też na to, że człowiek został wezwany do przyjęcia miłosnego daru Boga i do odpowiedzi nań. Wzywa to człowieka do zdążania do coraz większego upodabniania się do Tego, którego jest obrazem²⁶. Papież Jan Paweł II w jednej ze swoich katechez podkreśla równocześnie, że ta prawda o stworzeniu człowieka wpisuje go także w porządek zbawienia, a tym samym nabiera rysu chrystocentrycznego: "Prawda o człowieku stworzonym na obraz Boga... mówi już o jego związku z porządkiem zbawienia w Chrystusie, który jest odwiecznym i współistotnym `obrazem Boga` (2 Kor 4, 4): obrazem Ojca". A to świadczy o wezwaniu-powołaniu człowieka, które "objawia się w pełni wraz z przyjściem Chrystusa" (katecheza z 9.4.1986)²⁷.

b) osobowa godność człowieka

Obraz Boży w człowieku oznacza nade wszystko istnienie człowieka jako *osoby*, tzn. istoty, która - w odróżnieniu od innych istot stworzonych - jest panem siebie i świadomie kieruje sobą²⁸.

²⁶ „Wedle niemal zgodnego zapatrywania wierzących i niewierzących wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierowywać ku człowiekowi, stanowiącymi ich ośrodek i szczyt. (...) Kościół, pouczony Objawieniem Bożym, może udzielić na nie (pytania o istotę człowieka) odpowiedzi, w której znajdzie się określenie właściwego położenia człowieka, wyjaśnienie jego słabości, a zarazem umożliwienie należytego uznania jego godności i powołania. Pismo święte uczy bowiem, że człowiek został stworzony *na obraz Boży*, zdolny do poznania i miłowania swego Stwórcy, ustanowiony przez Niego panem wszystkich stworzeń ziemskich, aby rządził i posługiwał się nimi, dając chwałę Bogu”. KDK 12.

²⁷ Jan Paweł II, Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela, Watykan 1987 s. 260-261.

²⁸ Antropologia filozoficzna wyjątkowość człowieka dostrzega w trzech kategoriach:
- człowiek jako istota **rozumna** (Boecjusz: *rationalis naturae individua substantia*); sprawia to, że człowiek jest jedynym w swoim rodzaju podmiotem, jest kimś;
- człowiek jako istota **wolna** - wolność woli sprawia, że człowiek jest panem siebie, może wybierać to, co chce, a nie to koniecznie, ku czemu skłaniają go popędy, układy społeczne czy przyroda; wolność powoduje zaś, że człowiek staje

Jako osoba człowiek jest istotą złożoną, duchowo-cieleśną ale stanowi jedność. Nie tyle „posiada” duszę i ciało, ale jest duszą i ciałem zarazem. Dostrzec można więc w człowieku równocześnie jedność i dwoistość duszy i ciała: „... nauka o jedności ludzkiej osoby i równocześnie dwoistości duchowo-cieleśnej człowieka jest w pełni zakorzeniona zarówno w Piśmie świętym, jak i w Tradycji”²⁹

Pojęcie obrazu Bożego zawiera też w sobie ideę szczególnego zbliżenia Stwórcy i stworzenia. Ze strony człowieka oznacza ono zdolność słuchania Boga i dawania Mu odpowiedzi.

Jako osoba człowiek obdarzony jest też zdolnością realizowania swej indywidualnej istoty w możliwości różnych wyborów (wybierając wartości). Dzięki swej **rozumności i wolności** (a więc i odpowiedzialności) człowiek może spełniać swoje powołania do „czynienia sobie ziemi poddaną”.

Bóg obdarzył człowieka wolnością i szanuje tę wolność, gdyż chce istnienia człowieka jako osoby, a nie rzeczy. Wolność człowieka w Piśmie świętym ukazana jest przede wszystkim w relacji do Boga. Jest to zdolność do opowiedzenia się za lub przeciwko Bogu (Pp 30, 19-20; Syr 15, 15-17). Człowiek wzrasta w swej wolności, gdy odpowiada na Boże wezwanie. Zatraca zaś tę wolność, gdy nie odpowiada na Boże wezwanie, gdy zrywa dialog Bogiem i zamyka się w swoim egoizmie³⁰.

Tego Bożego podobieństwa nie należy rozumieć wtórnym, niby „Bożą pieczęć” odcisniętą na ludzkiej naturze, lecz należy ono do istoty tej natury. Dlatego jest też **nieutralne**. Także więc po grzechu pierwotnym człowiek nie utracił swego podobieństwa. Oczywiście grzech ten miał swoje następstwa, wskutek czego obraz Boży został skażony i zniekształcony, ale nie został zniszczony. Również w stanie grzechu (po grzechu pierwotnym) człowiek pozostał stworzeniem odpowiedzialnym (inaczej sądzi - jak wiadomo - etyka protestancka).

B. Człowiek jako współuczestnik życia Bożego

Otrzymując od Stwórcy „technie Boże” człowiek zajął miejsce uprzywilejowane w całym stworzeniu - między jego życiem, a życiem Bożym zachodzi szczególna relacja. Bóg jako dobry troszczy się o człowieka, darzy go swoją miłością. Dzięki licznym darom może rozwijać w sobie to Boże życie. Powołany i zdolny do dialogu z Bogiem, człowiek zdolny jest do miłowania Boga, odpowiadając miłością na miłość. W ten sposób Bóg przeznaczył człowieka do głębokiego zjednoczenia i **uczestnictwa w swoim życiu**: „Bóg niewidzialny w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół i obcuje z nimi, aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej” (KO 2; por. DV 34).

Właśnie stworzenie jest początkiem i podstawą tego dialogu miłości między Bogiem a człowiekiem. Człowiek jako obraz Boży jest istotą **zdolną do prowadzenia dialogu z Bogiem**, tj. do wejścia w relację osobową z Nim, do - jak pisze Papież - „obcowania z Bogiem na sposób osobowy”³¹.

się istotą odpowiedzialną;

- człowiek jako istota **miłująca** - czyli zdolna przez swój czyn afirmować drugą osobę, ale także samego siebie, swoją godność.

Wyjątkowość człowieka stąd polega na tym, że człowiek i tylko człowiek kształtuje siebie od wewnątrz poprzez akty poznania, wolności i miłości.

²⁹ Jan Paweł II, Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela, s. 265 (katecheza z 16.4.1986).

³⁰ „Godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo, od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego lub też zgoła przymusu zewnętrznego. Taką zaś wolność zdobywa człowiek, gdy uwalniając się od wszelkiej niewoli namiętności, dąży do swego celu drogą wolnego wyboru dobra oraz zapewnia sobie skutecznie i pilnie odpowiednie pomoce”. KDK 17. Por. Jan Paweł II, Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela, s. 269-274 (katecheza z 23.4.1986).

³¹ „... człowiek w swoim człowieczeństwie zostaje obdarowany szczególnym `obrazem i podobieństwem` Boga. Oznacza to nie tylko rozumność i wolność jako konstytutywną właściwość natury ludzkiej. Oznacza to zarazem, od

Relacja do Boga jest dla człowieka relacją najbardziej istotną. Obcowanie z Bogiem nie jest elementem wtórnym, dopełniającym naturę człowieka, ale wynika z samej istoty człowieczeństwa. Człowiek nie może oderwać się od Boga, od którego pochodzi, nie zaprzeczając tym samym samemu sobie, temu, co w nim najistotniejsze³².

Objawienie biblijne wiąże przeznaczenie człowieka z ideą „chwały Bożej”. Oznacza ona moc i wzniosłość Boga, a równocześnie jest szczęściem człowieka. Coraz pełniejszy udział w tej chwale oznacza dla człowieka coraz pełniejszy udział w Bożym życiu, a to pozwala na jak najpełniejszą realizację samego siebie. Św. Ireneusz wyraził to słowami: „*Gloria Dei vivens homo*” - "chwałą Boga żyjący człowiek" (inaczej tłumacząc: chwałą Boga jest, aby człowiek żył)³³. Vaticanum II uczy w tym kontekście, że tylko odpowiadając miłością na miłość człowiek realizuje siebie: „To podobieństwo ukazuje, że człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może się w pełni odnaleźć inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” (KDK 24).

2. CZŁOWIEK W RELACJI DO ŚWIATA

Objawienie biblijne uczy, że człowiek jest ukoronowaniem całego dzieła stworzenia, jest ośrodkiem świata stworzonego. Bóg jednocześnie **powierza ten świat człowiekowi**, aby w nim działał jako Jego współpracownik i reprezentant. Człowiek ma tak czynić sobie świat poddanym: "Człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boga,... zostaje stworzony, aby `panował`, aby `czynił` sobie ziemię poddaną. (...) Z tej samej racji jest obarczony od początku szczególną odpowiedzialnością zarówno wobec Boga, jak też i wobec innych stworzeń, szczególnie wobec innych ludzi" (katecheza Jana Pawła II z 14.5.1986)³⁴. Tę pozycję człowieka potwierdzają księgi mądrościowe (por. Syr 17, 1-4).

KDK 34 w oparciu o Objawienie przypomina, że człowiek ma za zadanie **współpracować** ze Stwórcą oraz rządzić światem w sprawiedliwości i świętości, odnosząc do Boga „siebie samego i wszystkie rzeczy”. Czyniąc sobie świat „poddanym” człowiek ma nie tylko uznać istniejący porządek wszechświata, ale ma też ten świat przekształcać, dojrzewając jednocześnie sam w swoim człowieczeństwie. Człowiek jest bowiem wezwany, by „rozwijać dzieło Stwórcy” (KDK 12), by „współdziałać w udoskonaleniu rzeczy stworzonych przez Boga” (KDK 67). Człowiek jest tu w roli współtwórcy Boga (a nie współzawodnika czy konkurenta), z racji swego podobieństwa do Boga i zadania, jakie mu Bóg zleca. Z polecenia więc Bożego dopełnia i **udoskonala Boże dzieło**. Im bardziej człowiek sobie to uświadamia, tym bardziej wzrasta w nim poczucie odpowiedzialności za świat. Wiara w Stwórcę więc nie przeszkadza zaangażowaniu się człowieka w dzieło udoskonalenia świata, ale przeciwnie, tym bardziej go zobowiązuje. Im bardziej będzie człowiek wykonywał to zadanie, tym bardziej będzie objawiał wielkość Boga Stwórcy (KDK 34) i tym lepiej przyczyni się do zrealizowania Jego planu względem świata, a tym samym zrealizowania swego powołania bądź indywidualnie, bądź społecznie (KDK 35).

Rozwijając dzieło Stwórcy, człowiek rozwija swoją własną osobowość. Materiałem i

samemu początku, zdolność *obcowania* z Bogiem *na sposób osobowy*, jako `ja` i `ty`. Oznacza również *zdolność do przymierza*, jakie ma ukształtować się wraz ze zbawczym udzielaniem się Boga człowiekowi". DV 34.

³² Stąd powiedzenie Jana Pawła II, że grzech jest aktem samobójczym.

³³ "W ten sposób też człowiek staje się szczególną chwałą Stwórcy w świecie stworzonym. *Gloria Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei* - napisze św. Ireneusz. Jest on chwałą Stwórcy przez sam fakt, że został stworzony na Jego obraz, a zwłaszcza przez to, że dostęp do prawdziwego poznania żywego Boga. W tym znajduje swoją podstawę szczególna wartość ludzkiego życia, a także wszystkie prawa człowieka (tak bardzo dziś uwydatniane)". Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, s. 260 (katecheza z 9.4.1986).

³⁴ *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, s. 291.

przedmiotem ludzkiej działalności jest „natura”. To względem niej człowiek angażuje swoje władze duchowe i cielesne, przekształca ją według swych celów, otrzymując to, co jest mu potrzebne. Na tej drodze człowiek przekształca świat natury w świat kultury (KDK 53).

3. CZŁOWIEK WOBEC SWYCH BRACI

Objawienie biblijne jasno uczy, że człowiek został powołany do życia w społeczności. Widać to w ludzkiej potrzebie współżycia z innymi ludźmi, w naturalnym dążeniu do tworzenia społeczności - a więc w społecznym charakterze ludzkiej natury (człowiek jako **istota społeczna**).

Pismo święte wskazuje tu równocześnie, że społeczność ludzka nie stanowi jedynie środowiska życia dla indywidualnego człowieka. Jest ona z Bożego zamiaru także jako **całość** uczestnikiem dialogu miłości z Bogiem (por. w Starym Testamencie Izrael jako naród wybrany, z którym Bóg zawiera przymierze). Z czasem cała ludzkość ukaże się jako umiłowana przez Boga.

Spółeczny charakter ludzkiej natury nie jest jedynie receptywny (bierny), ale także aktywny, ofiarniczy. Oznacza to, że człowiek nie tylko ma potrzebę otrzymywania, ale także **dawania i ofiarowania** siebie samego dla innych (a więc miłowania). I nie jest to czymś drugorzędnym w ludzkim życiu, ale stanowi jego treść i decyduje o pełnym rozwoju osobowym.

„Bóg troszczący się o wszystko chciał, aby wszyscy ludzie stanowili jedną rodzinę i odnosili się wzajemnie do siebie w duchu braterskim” (KDK 24). Społeczny charakter ludzkiej natury wpływa już z tego, że człowiek jako stworzony na obraz Boży, stworzony jest **na obraz Trójcy Świętej** (która z istoty swojej jest „społeczna”). Dlatego „człowiek... nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” (KDK 24) czyli **przez miłość**.

4. GRZECH JAKO ZERWANIE DIALOGU Z BOGIEM

A. Odrzucenie Bożego powołania

Bóg Stwórca zapoczątkował ze swoim stworzeniem - człowiekiem dialog miłości, powołując go do wolnej i świadomej odpowiedzi przez wzajemną miłość i poddanie. Człowiek jednak nie przyjął tego daru i świadomie zerwał dialog miłości w akcie odmowy posłuszeństwa, która stanowi istotę grzechu pierwotnego: "grzech ludzkiego początku polega na zakłamaniu i odrzuceniu Daru oraz Miłości" (DV 35). Odrzucając swą zależność od woli Bożej (teonomia), człowiek chciał osiągnąć całkowitą niezależność i możliwość pełnego stanowienia o sobie (autonomia): "Bóg pozostaje pierwszym i suwerennym źródłem stanowienia o dobru i złu (...). `Nieposłuszeństwo` jako wymiar pierwotny grzechu człowieka oznacza odepchnięcie tego źródła, aby samemu stawać się autonomicznym i wyłącznym źródłem stanowienia o tym, co dobre i złe" (DV 36).

Względem Stwórcy grzech wprowadził stan braku bliskości Boga i utratę synostwa Bożego. Spowodował trwałe moralne osłabienie człowieka, wyrażające się zwłaszcza przez egoistyczne zwracanie się ku sobie. Wprowadził też stan wewnętrznego rozdarcia człowieka - brak zgodności dążeń i decyzji z rozpoznaną wartością moralną i własnym powołaniem³⁵.

Odwracając się od Stwórcy człowiek również *wobec świata* - Bożego dzieła - zajmuje postawę odmienną. Traktuje świat jako obcy Bogu. Świat przestaje mu objawiać Boże wartości. Swym działaniem człowiek nie doskonali świata, nie prowadzi go do realizacji Bożych planów, ale raczej niszczy świat, a tym samym powoduje degradację samego siebie. Wskutek moralnej słabości człowiek utracił zdolność zachowania wobec świata właściwej postawy - ulega fascynacji światem,

³⁵ W grzechu "zostaje zakłamaną prawda o tym, kim jest człowiek, jakie są nieprzekraczalne granice jego bytu i jego wolności. ... równocześnie zostaje dogłębnie zakłamaną prawda o tym, kim jest Bóg. Bóg-Stwórca zostaje postawiony w stan podejrzenia, głębiej jeszcze: w stan oskarżenia w świadomości stworzeń. (...) `duch ciemności` potrafi ukazać Boga jako przeciwnika swego stworzenia, a przede wszystkim jako przeciwnika człowieka, jako źródło niebezpieczeństwa i zagrożenia dla człowieka". DV 37-38.

jego względnymi wartościami, które przyjmuje jako jedyne czy absolutne. Świat jest nadal środowiskiem życia człowieka, ale bardziej niż szansą staje się dla niego często ciężarem, a nawet czymś wrogim.

Bóg powołał człowieka do życia we wspólnocie z braćmi, z którymi miał dążyć do wspólnego ostatecznego kresu, by w pełni zrealizować Boże powołanie. Grzech pierworodny zawiera w sobie odrzucenie tego powołania do tworzenia wspólnoty z braćmi. Zniszczył jedność między ludźmi. W miejsce miłości i troski weszły motywy egoistyczne, podziały, a nawet nienawiść.

B. Odnowienie Przymierza przez Chrystusa

Z tego stanu moralnej degradacji człowiek nie jest w stanie wyzwolić się sam. Potrzebuje wybawienia od zła, czyli "**zbawienia**". Dokonał tego Wcielony Syn Boży Jezus Chrystus. Zapoczątkowuje On istnienie i życie człowieka wolnego od grzechu, przywraca mu pierwotne podobieństwo do Stwórcy. Przywraca zerwany dialog miłości z Bogiem i uzdalnia człowieka do przyjęcia własnego powołania. „Ten, który jest *obrazem Boga niewidzialnego* (Kol 1, 15) jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu” (KDK 22). Chrystus uzdalnia człowieka do miłości. Rezultatem Wcielenia i Odkupienia jest wewnętrzne odnowienie człowieka, przywrócenie mu stanu synostwa względem Ojca i udział w boskim życiu Ojca, Syna i Ducha Świętego³⁶.

Zbawienie wprowadziło też człowieka w nowy stosunek do świata. Człowiek odkupiony zostaje na nowo powołany i uzdolniony do wypełnienia swego zadania względem świata: oddania świata Bogu, udoskonalania go i wykorzystania go dla własnego rozwoju. Znika obcość między człowiekiem a światem, a aktywna obecność człowieka w świecie zyskuje nowy, zbawczy wymiar. W Chrystusie człowiek ma szukać zbawienia świata, aby cały wszechświat został poddany Chrystusowi (1 Kor 15, 26-28).

W Chrystusie również następuje pojednanie między ludźmi (Ef 2, 15-18). To przywrócenie jedności dokonuje się przez Kościół jako wspólnotę zbawczą. Dzięki Chrystusowi tworzy się nowy Lud Boży, do którego są powołani wszyscy ludzie (KK 13). To przywrócenie jedności dokonuje się poprzez sakramentalno-moralne ukształtowanie życia w Chrystusie w Kościele (stąd mówimy o sakramentalno-eklezyjalnym charakterze moralności chrześcijańskiej).

³⁶ "Ostatecznie ów niezgłębiony i niewypowiedziany 'ból' Ojca zrodzi nade wszystko całą przedziwną ekonomię miłości odkupieńczej w Jezusie Chrystusie, ażeby - poprzez *mysterium pietatis* - Miłość mogła się okazać potężniejsza od grzechu w dziejach człowieka". DV 39.

"... Duch wyprowadza nową miarę obdarowania człowieka i stworzenia od początku. W głębi tajemnicy Krzyża działa Miłość, która przywodzi człowieka na nowo do uczestnictwa w życiu, jakie jest w Bogu samym". Tamże, nr 41.

NORMATYWNY CHARAKTER POWOŁANIA BOŻEGO

PRAWO MORALNE

W znaczeniu najbardziej ogólnym prawo to każdy stały sposób działania, każda dyrektywna zasada aktywności. W tym sensie mówimy o prawach fizyki, chemii, biologii, które działają z przyczynowej, fizycznej konieczności. Mówimy też o prawach gramatyki czy sztuki, które kierują wolną działalnością ludzką. **Teologia moralna natomiast traktuje o takich prawach, które wyrastają z ludzkiej powinności odpowiedzi na Boży dar i wezwanie** (a tym samym prowadzą do osiągnięcia celu ostatecznego).

1. ODWIECZNY ZAMIAR BOŻY JAKO ŹRÓDŁO PORZĄDKU MORALNEGO

A. Prawo wieczne (*lex aeterna*)

U podstaw wszelkiego ładu moralnego w świecie stworzonym jest **odwieczne prawo Boże, płynące z pełnego miłości planu Bożej mądrości**. Tak Stary jak i Nowy Testament jasno uczą, że to Bóg z miłością kieruje wszystkim, ma dla całego stworzenia od wieków tajemniczy plan, który najpełniej zrealizował Jezus Chrystus.

Klasyczna definicja prawa wiecznego pochodzi od św. Augustyna: "***prawo wieczne jest to zamysł Boży lub Boża wola, nakazująca zachowanie porządku naturalnego a zabraniająca jego naruszenia***" (*lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*). Tę naukę o prawie wiecznym jako podstawie moralności ludzkiej powtórzył m.in. Leon XIII w enc. „*Libertas praestantissimum*” oraz Pius XII w „*Summi Pontificatus*”, a ostatnio wyraził Vaticanum II: „***Najwyższą normą ludzkiego działania jest samo prawo Boże, wieczne, obiektywne i uniwersalne, którym Bóg wedle planu mądrości i miłości swojej porządkuje, kieruje i rządzi całym światem i losami wspólnoty ludzkiej***” (DWR 3).

Jan Paweł II w DV 36 pisze: „***Bóg-Stwórca jest bowiem jedynym i ostatecznym źródłem ładu moralnego w świecie przez siebie stworzonym. Człowiek nie może sam od siebie stanowić o tym, co jest dobre i złe - nie może znać dobra i zła, tak jak Bóg. Jest to prawo o charakterze wewnętrznym a św. Tomasz utożsamia je z `zasadą Boskiej mądrości, która wszystko porusza ku właściwemu celowi`. A mądrość Boża to opatrność, to troskliwa miłość. (...) O ludzi jednak Bóg dba w inny sposób niż o istoty, które nie są osobami: nie `od zewnątrz`, poprzez prawa natury fizycznej, ale `od wewnątrz`, za pośrednictwem rozumu, który poznając dzięki przyrodzonemu światłu odwieczne prawo Boże, jest w stanie wskazać człowiekowi właściwy kierunek wolnego działania***” (VS 43).

Prawo wieczne więc to zamysł i wola Boża względem człowieka, jego świadomego i wolnego postępowania. Nie jest ładem historycznym (nie jest więc etapem rozwoju Prawa Chrystusowego, lecz jego źródłem i fundamentem). Jest także podstawą wszelkiego prawa stanowionego przez człowieka (które o tyle wiąże, o ile jest zgodne z prawem wiecznym).

Ponieważ to „w Chrystusie wybrał nas (Bóg) przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem” (Ef 1, 4), w swej **najgłębszej treści zobowiązujący człowieka ład moralny, czyli „prawo wieczne”, jest ładem (porządkiem) Chrystusowym**. W ścisłym znaczeniu Prawo Chrystusowe odnosi się do ładu moralnego na obecnym etapie historii zbawienia. Chrystus jest nie tylko twórcą tego ładu, ale i naczelnym kryterium rozpoznawczym i źródłem zobowiązania (a więc normą moralności).

B. Prawo moralne jako wyraz zobowiązującego powołania Bożego

Zasady prawa moralnego wypływają z realizującego się w historii zbawienia Misterium Chrystusa. Tylko włączając się w nie człowiek może spełnić swoje powołanie. Prawo moralne więc jest poznawalne przez wiarę, dzięki darowi Ducha Świętego (KDK 15). Narzędziem poznania jest sumienie, dzięki któremu „człowiek odkrywa prawo, którego głos wzywający go zawsze tam, gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia dobra, a unikania zła, rozbrzmiewa w sercu rozkazem: czyń to, tamtego unikaj” (KDK 16).

Podział:

Prawo moralne: - naturalne

- pozytywne: - boskie

- ludzkie: - kościelne

- świeckie

Prawo moralne jest ze swej istoty prawem wewnętrznym, tj. jest zobowiązaniem płynącym z wnętrza człowieka. Znajduje jednak wielokrotnie swój wyraz w sformułowaniach zewnętrznych w postaci wyrażonych słowami powinności. Określenie „**prawo wewnętrzne**” oznacza **zasadniczo wewnętrzne zasady ładu moralnego, wynikające z naturalnej lub nadprzyrodzonej godności człowieka** (wypływają z porządku stworzenia lub nadprzyrodzonego powołania człowieka). W tym sensie prawem wewnętrznym jest nie tylko prawo wieczne, ale i prawo naturalne i prawo boskie pozytywne (a w tym tzw. Nowe Prawo, prawo łaski).

Prawo zewnętrzne to prawo stanowione (dodatkowym pozytywnym aktem przez Boga czy przez człowieka), czyli pozytywne. W tym sensie „prawem zewnętrznym” są normy prawne podane w postaci zdań stwierdzających powinność moralną z prawa naturalnego, czy objawionego w Biblii (np. przykazania Dekalogu, normy odczytywane z Nowego Testamentu).

W zależności od pochodzenia wyróżniamy normy prawa naturalnego bądź pozytywnego (stanowionego). **Prawo pozytywne może być boskie lub ludzkie, a ludzkie z kolei świeckie lub kościelne.**

Istotą prawa moralnego jest to, że zawiera w sobie określoną powinność moralną, tzn. jest zobowiązującą regułą ludzkiego postępowania. Ta zobowiązywalność uwidacznia się nade wszystko w sformułowaniu normy, a więc w prawie zewnętrznym. Istotną cechą prawa moralnego jest też jego *powszechność*, tj. obowiązuje ono wszystkich, znajdujących się w określonych warunkach regulowanych przez dane zasady moralne.

2. PRAWO W PIŚMIE ŚWIĘTYM

A. Stary Testament

Obdarzony godnością naturalną jak i nadprzyrodzoną człowiek został przez Stwórcę wezwany do zachowywania pewnego ładu moralnego. Grzech pierworodny jednak wprowadził dysharmonię w ten porządek ustalony przez Boga. „Stan upadku” (a więc i osłabienia moralnego) trwał aż do Chrystusowego Odkupienia. Jakkolwiek człowiek nie utracił zupełnie swej godności naturalnej i nadprzyrodzonego powołania i nadal był zobowiązany do zachowywania ładu moralnego. Potocznie cały okres Starego Testamentu nazywamy okresem Starego Prawa, choć ściśle to określenie odnosi się do okresu od przymierza na górze Synaj do Paschy Chrystusa.

W ST prawo jest ściśle związane z *przymierzem*. Jest to przymierze Boga z narodem wybranym, które miało przygotować ludzi na przyjście Zbawiciela. W tym sensie prawo ST było wychowawcą prowadzącym ku Chrystusowi (por. Ga 3, 24). Dlatego z chwilą przyjścia Mesjasza stary ład się skończył: „Kresem Prawa jest Chrystus (*finis legis Christus*) dla usprawiedliwienia każdego, kto wierzy” (Rz 10, 4). Natomiast te elementy ładu moralnego, które wynikają z natury i

nadprzyrodzonego powołania, choć wzięte w zakres Starego Prawa, obowiązują nadal jako głoszone przez Chrystusa i Jego Nowe Prawo (np. przykazania Dekalogu zachowały swoją wartość normatywną jako wynikające z natury ludzkiej a wchodzące w skład Prawa Nowego ogłoszonego przez Chrystusa).

B. Nowy Testament

Nowy Testament wyraźnie świadczy o realizacji starotestamentalnych zapowiedzi nowego prawa. „Wielką Kartą” tego nowego prawa ewangelicznego jest zwłaszcza Kazanie na Górze, gdzie Chrystus dokonuje nowej interpretacji ładu moralnego (Mt 5-7). Zarówno zachowywanie przykazań (J 14, 21-24), jak i wartość „uczynków” (Jk 1, 22-27; 2, 14-16) zostają ukazane jako funkcja miłości (J 14, 15). Przykazanie miłości jako naczelne staje się przykazaniem nowym, bo obowiązuje na wzór miłości Chrystusa.

a) Nowe Prawo jako Prawo Ducha

Na temat Nowego Prawa najwięcej pisze św. Paweł. Ten nowy ład to prawo Ducha i życie w Jezusie Chrystusie (por. Rz 8, 1-12). Opiera się ono na Nowym Przymierzu, które jest przymierzem nie litery lecz Ducha - litera bowiem „zabija, Ducha zaś ożywia” (por. 2 Kor 3, 6). Jest to „prawo łaski” (Rz 8, 2) - jest to łaska uświęcająca czyli nadprzyrodzone uczestnictwo w życiu i naturze Boga (2 P 1, 4). Jest to „*prawo Ducha*, które daje życie w Chrystusie” (Rz 8, 2; por. VS 45). To Duch Święty jest elementem podstawowym nowego ładu. To On działa w nas (Rz 8, 14), rozlewa miłość w sercach (Rz 5, 5), „przychodzi z pomocą naszej słabości” (Rz 8, 26). W "Veritatis splendor" Papież cytując św. Tomasza pisze: "Prawo to może oznaczać - po pierwsze - samego Ducha Świętego. Sens jest wówczas następujący: Prawo Ducha- czyli prawo, które jest Duchem. Mieszka On w duszy i nie tylko poucza o powinnościach, oświecając umysł w sprawach tego, co należy czynić, ale również nakłania do słusznego działania. Po wtóre, prawo Ducha może oznaczać dzieło własne Ducha Świętego, czyli wiarę działającą przez miłość (Ga 5, 6). Poucza On od wewnątrz o tym, co należy czynić i wpływa na podjęcie działania" (nr 45).

Człowiek odrodzony „z wody i Ducha Świętego” przez chrzest zostaje zasadniczo uwolniony od przymusu prawa, a powołany do wolności dzieci Bożych (Ga 5, 13). Dlatego Paweł pisze: „jeśli pozwolicie się prowadzić Duchowi, nie znajdziecie się w niewoli Prawa” (Ga 5, 18).

b) Nowe Prawo jako Prawo Chrystusa

Choć Nowe Prawo jest określone jako „prawo wolności”, przynosi ono wielorakie zobowiązania. Człowiek bowiem, odkupiony w Chrystusie, wezwany jest do przewyciężenia skażenia i realizacji swego powołania. Ma się to stać wewnętrzną mocą łaski Ducha Świętego. Ideał tego nowego ładu to nowy wzór osobowy Jezusa Chrystusa i Jego nauczanie moralne - stąd powinność urzeczywistnienia swego powołania „według miary daru Chrystusa” (1 Kor 12, 4-11). Tak więc porządek moralny Nowego Prawa jest ostatecznym ***Prawem Chrystusowym***.

3. PRAWO NATURALNE

Prawo Chrystusowe, jedyny, obiektywny ład moralny, zawiera w sobie także zasady wynikające z naturalnej godności człowieka. Jest to prawo człowieka jako osoby, istoty świadomej, wolnej, a więc zdolnej do odpowiedzialności i do miłości.

A. Pismo święte o prawie naturalnym

W ST to głównie księgi dydaktyczne i mądrościowe pouczają o prawie naturalnym (Prz, Koh, Mdr, Syr).

W NT Chrystus odnosi się do zasad naturalnych np. w tzw. katalogu grzechów (Mk 7, 8-13),

w pouczeniach na temat m.in. zabójstwa, gniewu, cudzołóstwa, przysięgi (Mk 5, 21-48). Chrystus wyraźnie przypomina np. obowiązki wobec społeczeństwa (Mt 7, 24nn); przykazania Dekalogu odnoszące się do prawa naturalnego określa jako konieczne do zbawienia (Mt 19, 17-20). Wskazuje też na „złotą regułę” moralności naturalnej: „Wszystko więc, co bycie chcieli, by ludzie wam czynili i wy im czyńcie” (Mt 7, 12; Łk 6, 31).

Św. Paweł szczególnie wyraźnie naucza, że poganie, choć nie znają Prawa, nie mogą się wymówić od winy, bo poznają Boga z Jego dzieł - a więc prawo naturalne poznawalne jest mocą **samemu rozumu** i zobowiązuje (Rz 1, 18-32; 2, 12-16). Niezależnie od Objawienia rozum ludzki może rozpoznać, co jest moralnie poprawne (Rz 5 i 7).

B. Prawo naturalne w Tradycji i nauczaniu Kościoła

W swoim opracowaniu nauki o prawie naturalnym chrześcijaństwo nawiązało do myśli filozoficznej greckiej i rzymskiej (Platon, Arystoteles, stoicy: Cyceon, Seneka). Najpełniej doktrynę prawa naturalnego opracował św. Tomasz z Akwinu. Od niego też pochodzi klasyczna definicja prawa naturalnego:

lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in creatura rationali. (S.Th. I-II q. 91 a. 2c; prawo naturalne nie jest niczym innym, jak uczestnictwem prawa wiecznego w stworzeniu rozumnym).

W VS 43 Papież przywołuje słowa św. Tomasza z Akwinu: człowiek "dostępuje zatem udziału w odwiecznym rozumie, dzięki czemu ma naturalną skłonność do słusznego działania i celu; ten udział rozumnego stworzenia w odwiecznym prawie nazywany jest prawem naturalnym".

Z czasów późniejszych warto wspomnieć zwłaszcza Franciszka de Vittorię i F. Suareza (XVI - XVII w.), którzy opierali się na prawie naturalnym rozwijając zagadnienie tzw. prawa narodów (w kontekście nadużyć kolonizatorów i zawłaszczania nowych terenów).

Wyraźnie Magisterium Kościoła zaczyna mówić o prawie naturalnym od Leona XIII, szczególnie gdy mowa była o pokoju i wojnie czy kwestiach społecznych³⁷.

Vaticanum II wielokrotnie traktuje o zagadnieniach z zakresu prawa naturalnego (choć sam termin użyty jest tylko kilka razy) szczególnie w KDK cz. II, DWR „Dignitatis humanae” i DSP „Inter mirifica”. Najczęściej, gdy chodzi o „moralność ludzką” lub „godność człowieka”.

C. Refleksja teologiczna

Według nauki Kościoła *podstawą* ontyczną prawa naturalnego jest stworzona przez Boga *natura ludzka*. Jest to więc prawo rozumu - poznając naturę ludzką *człowiek może rozpoznać* także jego zasady: "Człowiek może rozpoznać dobro i zło dzięki temu rozeznaniu dobra i zła, którego sam dokonuje z pomocą rozumu, w szczególności zaś z pomocą rozumu oświeconego przez Boże Objawienie i wiarę (VS 44). Jest to „prawo wypisane w ludzkim sercu” (Rz 2, 15). Człowiek odczytuje je przez wewnętrzne rozpoznanie, na drodze przednaukowej refleksji czy przez naukowe dociekanie. Grzech pierworodny spowodował jednak niedoskonałość poznania naturalnego, dlatego *konieczne jest Objawienie*, które umacnia i doskonali poznanie naturalne.

Prawo naturalne jest ze swej istoty prawem Bożym, ponieważ jego podstawa (natura ludzka) pochodzi od Boga - Stwórcy. Wobec dyskusji, a nawet odrzucenia pojęcia natury ludzkiej jako

³⁷ "Leon XIII podkreślał, że ludzki rozum i prawo są w istotny sposób podporządkowane Mądrości Boga i Jego Prawu. ...prawo naturalne zostało wypisane i wyryte w duszy wszystkich ludzi i każdego człowieka, nie jest to bowiem nic innego, jak sam ludzki rozum, który nakazuje nam czynić dobro i zabrania grzeszyć. (...) Wynika stąd - konkluduje Leon XIII - że prawo naturalne jest samym prawem odwiecznym, które zostało wpisane w naturę istot obdarzonych rozumem i skłania je ku właściwemu działaniu i celowi; jest ono odwiecznym zamysłem samego Stwórcy i Rządcy wszechświata". VS 44.

podstawy prawa naturalnego (por. VS 46-49) Papież podkreśla, że prawo naturalne odnosi się do "pierwotnej natury właściwej człowiekowi, do `natury osoby ludzkiej` (KDK 51), którą jest sama osoba jako jedność duszy i ciała, jako jedność wszystkich jej skłonności zarówno duchowych, jak biologicznych oraz wszelkich innych właściwości, które są jej niezbędne, by mogła dążyć do swego celu" (VS 50). "Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania" *Donum vitae* z 1987 roku określa prawo naturalne następująco: "Naturalne prawo moralne wyraża i wskazuje cele, uprawnienia obowiązki, których podstawą jest cielesna i duchowa natura osoby ludzkiej. Przeto nie może być ono pojmowane po prostu jako zbiór norm biologicznych, lecz winno być określane jako rozumny porządek, według którego człowiek jest powołany przez Stwórcą do kierowania i regulowania swoim życiem i swoim działaniem, a w szczególności do używania i dysponowania swoim ciałem" (nr 3; por. VS 50; także Paweł VI "Humanae vitae" 10)³⁸.

Odczytując moralny wymiar człowieczeństwa i reflektując nad nim formułuje się *normy moralne*, czyli sformułowane zasady naturalnego zobowiązania moralnego człowieka. Wyróżnia się tradycyjnie trzy rodzaje norm prawa naturalnego:

- *naczelne normy formalne* - (prima principia) np. dobro należy czynić, a zła unikać, oraz ich pochodne np. należy wypełniać swoje obowiązki; są to tak podstawowe zasady, że narzucają się każdemu człowiekowi z bezpośrednią oczywistością i stąd mają charakter najwyższych, niezmiennych dla wszystkich ludzi zasad, których nie da się „wymazać” z ludzkiego serca, by tym samym nie przekreślić samej istoty ludzkiego bytu;

- *zasady wtórne* (conclusiones), czyli bezpośrednie zastosowanie norm formalnych do poszczególnych dziedzin życia, np. przykazania Dekalogu (nie zabijaj, nie kradnij i in.);

- *normy operatywne* - (normae operativae) odnoszące się do konkretnych działań np. dotyczące samobójstwa, czystości.

Oczywiście im dalej oddalamy się od pierwszych zasad (prima principia) i schodzimy do szczegółowych rozwiązań, tym bardziej ograniczone są w swojej ogólności i tym mniej oczywiste dla wszystkich.

Cechy prawa naturalnego:

- *powszechność* (uniwersalność) - wiąże każdego, zawsze i wszędzie; jest powszechna tak jak powszechna jest ludzka natura, która jest jego podstawą: "Jako wpisane w rozumną naturę osoby obowiązuje ono każdą istotę obdarzoną rozumem, żyjącą w różnych epokach historycznych" (VS 51)³⁹. Oczywiście odrębną kwestią jest zakres znajomości poszczególnych norm tego prawa, a tym samym stopień ich zobowiązawalności w konkretnych przypadkach⁴⁰;

- *niezmienność* - normy prawa naturalnego są niezmiennie, tak jak niezmienna jest ludzka

³⁸ "Naturalne skłonności zyskują bowiem znaczenie moralne jedynie o tyle, o ile odnoszą się do ludzkiej osoby i do jej prawdziwego urzeczywistnienia, które może się dokonać wyłącznie w ramach ludzkiej natury. (...) Tak rozumiane prawo naturalne nie pozostawia miejsca na rozdział między wolnością a naturą. Ukazuje raczej ich wewnętrzną harmonię i wzajemne odniesienie". VS 50.

³⁹ "Ponieważ jednak prawo naturalne wyraża godność ludzkiej osoby i kładzie podwaliny jej fundamentalnych praw i obowiązków, jego znaczenie mają nakazy uniwersalne, jest ono zatem wiążące dla wszystkich ludzi. Ta uniwersalność nie ignoruje odrębności poszczególnych istot ludzkich, nie przeczy jedyności i niepowtarzalności każdej osoby: przeciwnie, ogarnia u samego korzenia każdy z jej wolnych aktów, które powinny świadczyć o powszechności prawdziwego dobra". VS 51.

⁴⁰ Normy pozytywne, które nakazują cześć Boga czy szanować rodziców, jako prowadzące do wspólnego dobra wszystkich ludzi, obowiązują powszechnie i są niezmiennie. W szczególny sposób tę powszechność należy przypisać normom negatywnym, które "obowiązują wszystkich i każdego, zawsze i w każdej okoliczności. Chodzi tu bowiem o zakazy, które zabraniają określonego działania *semper et pro semper*, bez wyjątku, ponieważ wyboru takiego postępowania nie da się pogodzić z dobrocią woli osoby działającej, z jej powołaniem do życia z Bogiem i do komunii z bliźnim". VS 52.

natura pośród zmian historycznych i kulturowych (por. VS 53). Jakkolwiek ponieważ zmienia się sam człowiek, jak i warunki jego życia, wywołuje to zmiany w dalszych wnioskach - normach prawa naturalnego, czyli w ich aplikacji (w zastosowaniach norm ogólnych do konkretnych okoliczności). Ta zmienność (swego rodzaju elastyczność) dotyczy więc norm operatywnych, ale nie dotyczy naczelných norm formalnych i z nich bezpośrednio wpływających wniosków normatywnych. W tym sensie prawo naturalne jest rzeczywistością statyczną, niezmienną, choć ma dynamiczny charakter - " ewolucja od etyki tabu do zasad Karty Atlantyckiej i praw człowieka ukazuje tę dynamikę prawa naturalnego"⁴¹. Papież zwraca też uwagę na potrzebę aktualizowania sformułowań norm prawa naturalnego w warunkach zmieniającego się kontekstu kulturowego i historycznego, jednakże tak, by nie zmienić sensu i treści samych norm⁴². Szczególną kompetencję w obszarze autentycznej interpretacji i zobowiązującego głoszania prawa naturalnego posiada Urząd Nauczycielski Kościoła, który od Chrystusa otrzymał mandat, by "powagą swoją wyjaśniał i potwierdzał zasady porządku moralnego, wynikające z samej natury ludzkiej" (DWR 14).

- *nieodzowność* - nie ma dyspensy od moralnego prawa naturalnego, bo pochodzi ono od Boga i wyraża Jego wolę, nad którą człowiek nie ma żadnej władzy; (wg niektórych autorów w tym kontekście jednak pojawia się epikeia, która wszak zasadniczo ma zastosowanie odnośnie do prawa pozytywnego; por. Peschke, s. 150).

4. PRAWO STANOWIONE (POZYTYWNE)

W zakres prawa moralnego obok norm naturalnych wchodzi także normy pozytywne, czyli stanowione - ustanawiane specjalnym aktem woli czy to przez Boga, czy przez ludzi. Stąd wyróżniamy prawo stanowione boskie i ludzkie.

A. Stanowione prawo Boże

W Prawie Chrystusowym oprócz elementu naturalnego (płynącego z naturalnej godności człowieka) istnieje też element nadprzyrodzony, który bierze się z nadprzyrodzonego powołania człowieka. Nazywamy go prawem boskim pozytywnym lub stanowionym, ponieważ niejako dodatkowym aktem woli Bóg pozytywnie to prawo ustanowił. Wyznacza je objawione słowo Boże zawarte w Piśmie św. i Tradycji.

Wyróżniamy w nim elementy nadprzyrodzone z istoty (pozytywne postanowienie Boże), np. konieczność Eucharystii, oraz nadprzyrodzone z natury rzeczy (również z pozytywnego stanowienia Bożego), choć istotę obowiązku implikuje sama natura rzeczy, np. cześć rodziców. Prawo to jako boskie jest niezmiennie i nie dopuszcza wyjątków. Elementy tego prawa z istoty nadprzyrodzone poznać można jedynie dzięki Objawieniu, natomiast dla poznania innych nie jest Objawienie konieczne. Zwyczajną drogą poznania tego prawa jest przekaz nauczającego Kościoła.

W stosunku do prawa naturalnego prawo boskie stanowione i pomaga w jego zachowaniu i udoskonala naturalny ład moralny. To udoskonalenie polega na **nowej nadprzyrodzonej motywacji - motywacji miłości**. Dlatego św. Paweł miłość nazywa wypełnieniem wszelkiego prawa i węzłem doskonałości (Kol 3, 14; Ga 5, 6; Rz 13, 10). To prawo boskie nie dodaje określonego zestawu nowych treściowo norm moralnych. Wyjątkiem są tu jednak zobowiązania moralne wynikające z sakramentów (co z kolei łączy się z istotą swoistości etyki chrześcijańskiej).

⁴¹ K.H. Peschke, Christian Ethics. Moral Theology in the Light of Vatican II, t. 1 Alcester 1989 s. 148.

⁴² "Oczywiście, należy poszukiwać i znajdować coraz właściwsze ujęcia uniwersalnych i trwałych norm moralnych, aby bardziej odpowiadały one różnym kontekstom kulturowym, by zdolne były lepiej wyrażać ich niezmienną aktualność w każdym kontekście historycznym, by pozwalały prawidłowo rozumieć i interpretować zawartą w nich prawdę. ...wyrażające ją (prawdę prawa moralnego) normy w swej istocie pozostają w mocy, muszą jednak być uściślane i definiowane 'eodem sensu eademque sententia' w świetle historycznych okoliczności przez Magisterium Kościoła...". VS 53.

B. Prawo ludzkie

Ze względu na społeczny charakter życia ludzkiego istnieje konieczność prawnego normowania jego aktywności. Ma ono walor zobowiązania moralnego. Dokonuje się to przez normy stanowione przez człowieka. Ogólnie mówiąc celem normowania ludzkiego jest ukonkretnienie obowiązków, posiadających swoje uzasadnienie w prawie boskim naturalnym i nadprzyrodzonym. Precyzuje ono zobowiązania moralne nie zawsze łatwo rozpoznawalne w prawie boskim, a z drugiej strony uwzględnia ono zmieniające się okoliczności życia⁴³.

Klasyyczna definicja mówi, że **prawo jest to rozumne rozporządzenie, mające na celu dobro ogółu, wydane i ogłoszone przez piastuna prawowitej władzy publicznej**. Norma prawna zmierza więc zawsze do dobra wspólnego. Natomiast od *strony formalnej* by prawo było moralnie zobowiązujące musi spełniać dwa warunki:

- * *kompetencja prawodawcy* - prawo wydaje upoważniona do tego władza;
- * *autorytatywne ogłoszenie* (promulgacja), czyli podanie do publicznej wiadomości.

Wyróżniamy dwa rodzaje ludzkiego prawa stanowionego (z racji powołania człowieka do dwóch rodzajów społeczności - przyrodzonej i nadprzyrodzonej): prawo **kościelne** i prawo **świeckie**.

Prawo stanowione przez Kościół (prawo kanoniczne) ma szczególną wartość i autorytet w ujawnianiu i konkretyzowaniu prawa boskiego - woli Bożej i powołania człowieka. Głoszone przez Kościół normy postępowania mają zawsze specjalne odniesienie do prawa boskiego (naturalnego lub nadprzyrodzonego). Stąd ich ścisła zależność od Nowego Prawa łaski Ducha Świętego. W ocenie stopnia zobowiązawalności należy uwzględnić kwalifikację teologiczną danej normy moralnej, a więc moc wiążącą autorytetu: czy jest to nauczanie nieomyłne, autorytatywne czy tylko pastoralne itd.

Natomiast odnośnie do prawa świeckiego ogólnie trzeba powiedzieć, że przysługuje mu moc zobowiązania w sumieniu (por. Mt 22, 15-22; Mk 12, 13-17; Łk 20, 20-26; 1 P 2, 13-15; Rz 13- 1-7).

Aby konkretny przepis prawny zobowiązywał w sumieniu musi być:

- * *godziwy* - tj, zgodny z prawem boskim (naturalnym i nadprzyrodzonym);
- * *sprawiedliwy* (uzasadniony) - mieści się w ramach kompetencji prawodawcy;
- * *możliwy do wykonania* - w granicach normalnych możliwości ludzkich, bo „nikt nie jest zobowiązany do rzeczy niemożliwych”;
- * *konieczny lub prawdziwie pożyteczny* - dla dobra wspólnego społeczności.

Jeżeli te warunki są spełnione wówczas normie prawnej przysługuje moc zobowiązania moralnego (w sumieniu). Takie prawo nazywamy prawem **sprawiedliwym**.

5. WYPEŁNIENIE PRAWA LUB WYGAŚNIĘCIE ZOBOWIĄZANIA

Właściwe wypełnienie zobowiązania moralnego, które płynie z danego prawa, zależy w istotny sposób od jego zrozumienia. Nie ma tu problemu, gdy sformułowanie jest czytelne. Gdy natomiast sens normy jest niezrozumiały, zachodzi obowiązek posłużenia się interpretacją. Może ona być autentyczna, czyli urzędowa (pochodzi od kompetentnego autorytetu), lub zwyczajowa. Przyjmuje się, że zwyczaj ma moc normatywną i może nawet zmieniać czasem sens prawa.

Prawo nie wiąże w sumieniu, gdy istnieje usprawiedliwiona moralnie nieznamość prawa. Człowiek nie zaciąga też winy z niezachowania prawa, gdy jest to fizycznie niemożliwe lub

⁴³ Np. dla ruchu ulicznego nie wystarczą ogólne zasady, by być życzliwym dla innych, ale potrzeba szczegółowych przepisów, kto ma pierwszeństwo na skrzyżowaniu, jaka szybkość itd.

nieproporcjonalnie trudne, bądź też przynosi znaczną szkodę.

a) **epikeia** (grec. łagodność, umiarkowanie)

Epikeia (lub epikia) wyraża zasadę **łagodzenia litery prawa**. Stosuje się ją w nietypowych sytuacjach, których prawodawca nie mógł przewidzieć, a w których dokładne, „literalne” zachowanie przepisu prawa mogłoby się okazać szkodliwe dla dobra osobistego i wspólnego, czyli sprzeczne z celem samego prawa. Prawodawca ludzki, ustanawiając dane prawo, nie mógł przewidzieć wszystkich sytuacji życiowych, zwłaszcza wyjątkowych czy nietypowych i dlatego słusznie można przypuszczać, że w danym wyjątkowym wypadku nie mógł i nie chciał zobowiązywać z całą ścisłością. Epikeia nie jest zniesieniem prawa w ogóle, ale jego zawieszeniem w danym, szczególnym przypadku.

Epikei można nadużywać. Dlatego należy się nią posługiwać z ostrożnością. Właściwe jej używanie zależy od formacji moralnej danego człowieka. Stąd należy w takiej formacji - ukazując zasady i warunki zastosowania epikei - podkreślać szacunek i wierność dla prawa z jednej strony, a z drugiej jego służebną rolę w stosunku do dobra wspólnego i samego człowieka. Nie człowiek jest dla prawa, ale prawo dla człowieka. Ma ono ostatecznie ułatwiać i usprawniać życie i współżycie ludzkie, a nie je utrudniać⁴⁴. W konkretnym przypadku zwyczajna pewność moralna jest wystarczająca do zastosowania epikei. Stosuje się ją tylko w odniesieniu do prawa stanowionego świeckiego lub kościelnego.

b) **dyspensa**

Dyspensa jest to **akt prawny** wydany przez upoważnionego do tego **przełożonego**, na mocy którego ktoś zostaje **zwolniony od zachowania prawa** w poszczególnym przypadku dla słusznej przyczyny. Np. można dyspensować od przeszkód małżeńskich, od złożonych ślubów, zachowania postu itp. Nie można dyspensować od prawa naturalnego lub pozytywnego prawa Bożego.

Zarówno więc epikeia jak i dyspensa daje możliwość niezachowania prawa w poszczególnym przypadku dla odpowiednio ważnych racji. Istotna różnica między nimi polega na tym, że o zastosowaniu epikei decyduje sam zainteresowany, natomiast dyspensy może udzielić tylko upoważniona do tego władza.

Uwaga końcowa

Prawo moralne jest obiektywną normą moralności. Nie należy go rozumieć jako abstrakcyjnego, bezosobowego kodeksu norm moralnych. Będąc wyrazem woli Bożej i jako skierowane do osoby ludzkiej, dochodzi do człowieka nie tyle zewnętrznie, a raczej jako „wewnętrzne słowo”, jako osobiste wezwanie Boga, który oczekuje od człowieka osobistej odpowiedzi. Nie wolno zapominać dlatego, że za normami moralnymi stoją wartości moralne, które je uzasadniają, a ostatecznie sam Bóg. Takie rozumienie prawa moralnego strzeże przed tylko formalistycznym jego wypełnianiem.

⁴⁴ Ilustracją zastosowania epikei może być np. niezachowanie zakazu przejazdu przez teren leśny samochodem w wypadku konieczności szybkiego dotarcia do lekarza z chorym; wejście na teren klauzury zakonnej osobom nieuprawnionym w wypadku konieczności niesienia pomocy czy pożaru.

SUMIENIE

ROZPOZNANIE I PRZYJĘCIE POWOŁANIA

Bóg w akcie stworzenia i zbawienia objawił siebie człowiekowi i obdarzył go powołaniem. Rozpoznanie i realizacja tego wezwania wyznacza podstawowe ukierunkowanie ludzkiego życia. Dla jego urzeczywistnienia Bóg wyposażył osobę ludzką w specjalną zdolność (dyspozycję), dzięki której człowiek może poznać i przyjąć to Boże wezwanie. Dyspozycję tę nazywamy sumieniem. Jan Paweł II pisze: „Stworzony na obraz Boga człowiek zostaje przez Ducha Prawdy obdarowany *sumieniem*, ażeby obraz wiernie odzwierciedlał swój Pierwotny, który jest zarazem Mądrością i Prawem odwiecznym, źródłem ładu moralnego w świecie” (DV 36)⁴⁵.

1. PISMO ŚW., TRADYCJA KOŚCIOŁA I MYŚL WSPÓŁCZESNA O SUMIENIU

A. Stary i Nowy Testament

Termin „sumienie” (grec. *syneidesis*) ma pochodzenie hellenistyczne, dlatego nie występuje w ST z wyjątkiem Mdr 17, 10 („tchórzliwa bowiem jest nieprawość, gdy sama się potępia i zawsze przymnaża trudności, dręczona sumieniem”). Jednak jego rzeczywistość, czyli zdolność rozpoznawania woli Boga w zakresie rozeznania dobra i zła, jest często obecna. ST najczęściej używa tu terminu „serce” (hebr. *leb*, grec. *kardia*). To w sercu dokonuje się rozróżnienie dobra i zła (Syr 17, 17), ono oskarża po grzechu (Rdz 3, 7-10; 2 Sm 24, 10), pochwała sprawiedliwość (Job 27, 6; Ps 17, 3; 26, 2). Psalm 50 mówi o udręce serca z powodu grzechu. Tak jest w sensie indywidualnym, jak i społecznym. Prorocy często występują w roli sumienia całego narodu, gdy go oskarżają przed Bogiem za jego występki (Iz 59, 12). W ST sąd sumienia jest zawsze głosem Bożym (szczególnie widocznym w wyrzutach sumienia Kaina po śmierci Abla).

W ewangeliach termin „syneidesis” również nie występuje. Chrystus używa - jak ST - słowa „serce”, wyraźnie ucząc, że ma ono rolę decydującą w rozpoznawaniu dobra i zła, a więc wartości moralnej postępowania (Łk 12, 57; J 9, 41; 15, 22-24;). Serce człowieka, a więc jego wnętrze jest też źródłem zła (Mt 15, 19; Mk 7, 21), ale też i dobra (Mt 12, 27n).

W pozostałych pismach NT „syneidesis” występuje 31 razy, najczęściej u św. Pawła, choć używa on też terminów „serce” czy „wiedza” (grec. *gnosis*). Sumienie u niego to świadomość tego, co moralnie dobre lub złe (2 Kor 4, 2; 5, 11); świadek ludzkich uczynków (Rz 2, 15; 9, 1; 2 Kor 1, 12); Apostoł mówi o dobrym sumieniu (1 Tym 1, 5 i 19; Dz 23, 1; także Hbr 13, 18; 1 P 3, 16) i o czystym sumieniu (Dz 24, 16; 1 Tm 3, 9). To sumienie nie jest jedynie naturalną zdolnością, ale jest oświecane przez wiarę (1 Tm 1, 5; Rz 14, 23). Także Duch Święty przychodzi z pomocą sumieniu (Rz 8, 27), a miłość wnosi „ducha mądrości..., światłe oczy serca” (Ef 1, 17n). Paweł pozwala, a nawet zaleca, by postępować według sumienia: „Wszystko bowiem, co się czyni niezgodnie z przekonaniem, jest grzechem” (Rz 14, 23).

⁴⁵ 7 listopada 1993 na "Anioł Pański" Papież powiedział: "Wśród bogactw życia wewnętrznego istoty ludzkiej zasadniczym elementem jest sumienie. W nim objawia się prawo, które wzywa ją do miłowania i czynienia dobra a unikania zła. To sumienie obecne jest w głębi osoby, gdzie zapuszcza korzenie nie tylko odpowiedzialność moralna, ale samo doświadczenie religijne. (...) W encyklice "Veritatis splendor" przypominając stosowność i powszechność prawa moralnego zadbałem o to, by podkreślić centralną wartość sumienia. Istotnie, prawo moralne i sumienie nie są czymś alternatywnym. Sumienie jest bezpośrednią normą działania i dlatego należy za nim iść nawet w wypadku błędu spowodowanego niepokonalną niewiedzą. Jednak jego moc wiążąca pochodzi z samego prawa sytuacji. Sumienie nie tworzy normy, ale przyjmuje ją jako narzucający się mu imperatyw. (...) Jest ono głosem delikatnym, który może zostać przygłuszony życiem hałaśliwym i nieuważnym, czy też niemal stłumiony długotrwałym i poważnym przyzwyczajaniem się do wad. Sumienie potrzebuje kształtowania i wychowania, a uprzywilejowaną drogą jego formacji... jest konfrontacja z biblijnym objawieniem prawa moralnego, autorytatywnie interpretowanym przy asystencji Ducha Świętego przez Urząd Nauczycielski Kościoła". Tygodnik Powszechny z 21 XI 1993 s. 2.

O głosie sumienia mówi też św. Piotr (Dz 3, 17; 1 P 3, 21), św. Jan (1 J 3, 19-21), św. Jakub (Jk 1, 26; 4, 17).

B. Refleksja o sumieniu w Tradycji Kościoła

Już w pierwszych wiekach myśliciele chrześcijańscy podejmowali to zagadnienie. Obok *Didache* mówią o tym m.in. Klemens Aleks., Tertulian, Orygenes, a zwłaszcza św. Augustyn.

Dużo uwagi poświęciła sumieniu średniowieczna teologia spekulatywna. Filip (+1236) napisał traktat o sumieniu, gdzie wyróżnił **synderezę** (grec. *synderesis* powstało prawdopodobnie z błędnego przepisania słowa *syneidesis* przez kopistę w komentarzu św. Hieronima do Księgi Ezechiela) jako zawsze dyktującą dobro i sumienie, jako zastosowanie synderezy do konkretnego przypadku. Poszli za tym Aleksander z Hales i św. Bonawentura. Ujęcie Bonawentury i całej szkoły franciszkańskiej nazywamy woluntarystycznym, ponieważ podkreśla nade wszystko w sumieniu to stałe nastawienie woli (łac. *voluntas*) i jej naturalne dążenie do dobra.

Naukę o sumieniu rozwinęła szkoła dominikańska, a zwłaszcza św. Tomasz z Akwinu. Wg niego **syndereza (synderesis) jest wrodzoną sprawnością rozumu praktycznego służącą do poznania pierwszych zasad moralnego postępowania (*habitus primorum principiorum*)**. Ma ją każdy człowiek, jest ona zawsze prawidłowa i niezniszczalna. Dopiero na jej bazie wyrasta właściwe **sumienie, które jest aktem praktycznego rozumu orzekającym o wartości moralnej konkretnego czynu (*conscientia est iudicium intellectus practici ex principiis communibus dictans de bonitate vel malitia alicuius actus a nobis faciendi vel facti*)⁴⁶**. Sumienie (łac. *conscientia*) może zbłądzić źle rozpoznając i zobowiązując. Ujęcie Tomaszowe jest więc wyraźnie intelektualistyczne, widząc w sumieniu przede wszystkim sąd rozumu (łac. *intellectus*).

C. Niektóre nurty filozofii i psychologii o sumieniu

Filozofia *fenomenologiczna* (E. Husserl, F. Brentano, M. Scheler, D. von Hildebrand i in.) nie przyjęła intelektualistycznego ujęcia Tomaszowego. Dostrzega w sumieniu raczej szerszą płaszczyznę niż tylko rolę rozumu. Jest to przeżycie i dyspozycja (stałe nastawienie) o strukturze złożonej, gdzie dominuje raczej sfera emocjonalno-wolitywna, niż rozum.

M. Heidegger widzi w sumieniu „zew troski” w bezosobowym człowieku otwarty na „głos bytu”. K. Jaspers sądzi, że sumienie jest tym głosem mówiącym do człowieka, który „jest nim samym”. Na terenie psychologii głębi szczególnie poważne miejsce dają sumieniu C.G. Jung i J.A. Caruso.

Pewne nurty psychologii współczesnej odmawiają sumieniu związków z Bogiem i niezależności, uważając, że jest ono jedynie odbiciem w ludzkiej osobowości pewnych opinii i poglądów, nabytych wskutek wpływów wychowawczych czy środowiskowych. Szczególnie teoria psychoanalizy Z. Freuda była poważnym atakiem na chrześcijańską koncepcję sumienia. Freud utożsamiał sumienie z super-ego, które jest dla niego zestawem żądań i nawyków, wyuczonych od rodziców i społeczeństwa, które kierują postępowaniem jednostki. Te nawyki i zasady są jednak sprzeczne z najgłębszymi inklinacjami człowieka i jego prawdziwą naturą. Stąd sumienie - superego nie tyle prowadzi człowieka ku wolnym wyborom i realizacji siebie, ile raczej go zniewala. Prawdziwe bowiem i autentyczne inklinacje osoby istnieją w podświadomości, a są to przede wszystkim seks i agresja. Te pierwotne siły działają przez dynamiczne „id”, które jest samolubne i działa jedynie na zasadzie przyjemnościowej. Te koncepcje Freuda należy zdecydowanie zakwestionować (uznając skądinąd jego wielkie zasługi dla psychologii). Fundamentalna różnica między głosem superego a głosem wykształconego sumienia tkwi w tym, że superego rządzi się lękiem (przed społeczną nieakceptacją), natomiast sumienie kieruje się miłością. Superego jest

⁴⁶ D.M. Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, t. 1 ad 301; por. STh q. 79 a. 13.

egoistyczne, sumienie zaś zwraca uwagę na motywy altruistyczne. Dlatego sumienie mówi: „ja powinienem”, a superego: „ja muszę”.

Natomiast C.G. Jung, również psychoanalityk, inaczej podchodzi do zjawiska sumienia i dystansuje się od tych poglądów Freuda. Widzi on sumienie w ludzkim „self”, które jest „centrum osoby, gdzie styka się to, co świadome z tym, co nieświadome” i tam dokonują się decyzje etyczne człowieka. Jung jakkolwiek nie używa terminu „sumienie”, gdyż ma ono dla niego zabarwienie nazbyt religijne. Wyjaśnia jednak, że wraz z pogłębianiem się tej świadomości „self”, człowiek doświadcza go jako "niewidzialnego autorytetu, jako *Boga w nas*. W tym self człowiek doświadcza jedności całej swojej natury i odczuwa siebie jako część nieznanego i wyższego Self. Jest to świadomość bycia dzieckiem Bożym"⁴⁷.

Pozytywnie również mówi o sumieniu G. Allport, uważając je za autentyczne poczucie samooceny i słuszných dążeń. Jest ono częścią normalnego rozwoju każdej ludzkiej istoty. Wskazuje - na wzór termometru - że pewne nasze uczynki niszczą lub zniszczyły jakiś ważny aspekt naszego widzenia siebie.

2. RELIGIJNO-MORALNY OPIS SUMIENIA

Sumienie jest to stała dyspozycja wartościowania moralnego o charakterze powszechnym⁴⁸. Jest subiektywną normą moralności, podlegającą jednak normie obiektywnej, którą jest ostatecznie wola Boża (wyrażona w prawie naturalnym i objawionym). Ma moc normatywną, gdy nakazuje czynić dobro, a zakazuje zła. Jest świadkiem i sędzią ludzkich czynów.

Sobór Watykański II podkreśla **dialogalną** strukturę sumienia. Jest to miejsce dialogu człowieka z samym sobą⁴⁹, a głębiej patrząc jest to "dialog człowieka z Bogiem, Twórcą Prawa, pierwszym Wzorem i ostatecznym Celem człowieka" (VS 58). Jest więc sumienie miejscem szczególnego spotkania i dialogu. Sobór podkreśla w tym kontekście zdolność sumienia do rozpoznania i odpowiedzi na wezwanie Boże: „Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa. Przez sumienie dziwnym sposobem staje się wiadome prawo, które wypełnia się miłowaniem Boga i bliźniego” (KDK 16)⁵⁰. Sobór jednocześnie podkreśla rolę norm obiektywnych w osądzie sumienia: „W głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny... . Człowiek bowiem ma w swoim sercu wypisane prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony” (tamże; por. VS 54). Papież Jan Paweł cytując KDK dodaje: „Sumienie nie jest więc *autonomicznym i wyłącznym źródłem* stanowienia o tym, co dobre i złe; głęboko natomiast jest w nie wpisana *zasada posłuszeństwa* względem *normy obiektywnej*, która uzasadnia i warunkuje słusność jego rozstrzygnięć nakazami i zakazami u podstaw ludzkiego postępowania” (DV 43; VS 60). Sumienie ludzkie jest więc niezwykle ważną subiektywną normą moralności ("bezpośrednią normą osobistej moralności" VS 60), pozostającą w istotnej zależności od normy obiektywnej, którą jest wola Boża, samo Boże prawo ("uniwersalna i

⁴⁷ Peschke, s. 215.

⁴⁸ "Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające. Okaże się to w dniu, w którym Bóg sądzić będzie przez Jezusa Chrystusa ukryte czyny ludzkie według mojej Ewangelii". Rz 2, 14-16.

⁴⁹ "...to, co dokonuje się we wnętrzu osoby, jest zasłonięte przed oczyma jakiegokolwiek zewnętrznego obserwatora. Sumienie składa swoje świadectwo wyłącznie wobec samej osoby". VS 57.

⁵⁰ „... jest sumienie owym *wewnętrznym sanktuarium*, w którym *rozbrzmiewa głos Boga*. Jest to *głos Boga* nawet wówczas, gdy człowiek uznaje w nim tylko zasadę ładu moralnego, po ludzku niepowątpiewalną, bez bezpośredniego odniesienia do Stwórcy: właśnie w tym odniesieniu sumienie zawsze znajduje swą podstawę i swoje usprawiedliwienie”. DV 43.

obiektywna norma moralności" VS 60)⁵¹. Sumienie w swej funkcji, gdy decyduje i zobowiązuje w konkretnej sytuacji, jest *norma normans*; równocześnie z drugiej strony jest *norma normata*, tzn. podlega wyższej normie, czyli woli Bożej.

Sumienie jest więc miejscem spotkania Boga i człowieka oraz dialogu między boskim „Ty” i ludzkim „ja”. Nie jest spotkaniem z kodeksem norm i przepisów, ale z żywym Stwórcą, który kocha i wzywa do miłości. To właśnie miłość związana jest ze swej natury z wolnością i daje pełnię wolności. Dopiero człowiek, który przyjął nieskończoną miłość Boga, sam zdobywa się na akt prawdziwie wolny i na totalną miłość i całkowite oddanie. Właśnie miłość kształtuje moralność otwartą i staje się „pełnią prawa” (Rz 13, 10).

Wezwanie Boże wyrażające się rozpoznaniem powinności moralnej skierowane jest do człowieka wolnego i domaga się świadomej i wolnej odpowiedzi. Konkretny, wolny wybór sumienia, czyli odpowiedź na wezwanie Boże, dokonuje się w kontekście danej sytuacji. (Ta sytuacja może wywierać nacisk na decyzję sumienia, ale człowiek ma możliwość przełamać ten nacisk sytuacyjnych elementów.) Ogólne więc wezwania Boże dzięki sumieniu zostają przyswojone i zaaplikowane do konkretnej sytuacji działającej osoby: sąd sumienia "jest osądem konkretnej sytuacji opartym na racjonalnym przeświadczeniu, że należy miłować i czynić dobro, a unikać zła" (VS 59). Stąd mówimy, że **funkcja sumienia jest ściśle sytuacyjna**. Wynika ona z oceny różnych sytuacyjnych elementów, wewnętrznych i zewnętrznych uwarunkowań z jednej strony, a wezwań obiektywnego (Bożego) porządku moralnego z drugiej. Efektem tego jest konkretna ocena, nakaz lub zakaz. Taki osąd sumienia ma charakter **praktyczny**, czyli konkretnie "wskazuje człowiekowi, co powinien czynić lub czego unikać, albo ocenia czyn już przezeń dokonany" (VS 59)⁵².

W procesie formowania się decyzji sumienia można wyróżnić **trzy fazy**:

- **faza 1**: osądzanie, ocenianie, wartościowanie danego działania, a więc konkretyzacja norm ogólnych; etap ten tradycyjnie zwany jest *sumieniem przeduczynkowym*; sumienie tutaj może *ostrzegać* przed jakimś rozstrzygnięciem, a więc i *zakazać* takiej czy innej decyzji, bądź *nakazać* coś, co zostało osądzone jako dobre i obowiązujące; ważną rolę na tym etapie spełnia cnota roztropności, typowa cnota sumienia, to ona ocenia rzeczywistość i umiejętnie przewiduje przyszłość;

- **faza 2**: podjęcie właściwej decyzji sumienia, czyli osobiste opowiedzenie się za lub przeciw dobru w danej sytuacji;

- **faza 3**: tzw. *sumienie pouczynkowe*, które dokonuje jakby wtórnej oceny decyzji (czynu), i aprobuje ją, albo wyraża dezaprobatę; wtedy pojawiają się przeżycia emocjonalne: dobremu sumieniu i aprobacie towarzyszy poczucie spokoju, natomiast dezaprobatie tzw. wyrzuty sumienia.

3. ROZRÓŻNIENIA SUMIENIA I JEGO WŁAŚCIWOŚCI

A. Podziały sumienia:

a) w zależności od czasu działania wyróżniamy sumienie:

* **uprzednie**, przeduczynkowe - działa przed czynem i wtedy ostrzega, nakazuje lub zakazuje;

* **towarzyszące** - jego głos towarzyszy wykonywanej czynności i ją aprobuje lub nie;

⁵¹ Kościół odrzuca tu tzw. **kreatywną** interpretację sumienia, która przypisuje mu nie tyle funkcję odczytywania obiektywnych zasad moralności i ich zastosowania w konkretnej sytuacji, ile raczej tworzenia tych zasad i ich aplikacji do danych okoliczności. W tym sensie indywidualne sumienie stanowić miałoby ostateczną instancję orzekającą o dobru i złu. Por. VS 54-56.

⁵² "Podczas gdy prawo naturalne zawiera obiektywne i powszechne normy dotyczące dobra moralnego, to sumienie jest zastosowaniem prawa do konkretnego przypadku, dzięki czemu prawo staje się dla człowieka wewnętrzną regułą, wezwaniem do czynienia dobra w konkretnej sytuacji". VS 59.

* **następcze**, pouczynkowe - po czynie, wtedy akceptuje, usprawiedliwia lub oskarża.

b) w zależności od stosunku do obiektywnej normy moralności:

* **prawdziwe**, poprawne (*conscientia recta*) - gdy sąd sumienia jest zgodny z normą obiektywną (prawem Bożym);

* **błędne**, fałszywe (*conscientia erronea*) - gdy się z nią nie zgadza; wtedy może ono być:

+ *błędne niepokonalnie (invincibilis)* - gdy błąd sumienia nie jest wynikiem zaniedbania i brak jest świadomości jakiegokolwiek możliwości błędu, czyli błąd sądu sumienia nie jest zawiniony przez człowieka: "Błąd sumienia bywa skutkiem niewiedzy niepokonalnej, to znaczy takiej, której sam podmiot nie jest świadom i od której nie może się o własnych siłach uwolnić" (VS 62)⁵³

+ *pokonalnie błędne (vincibilis)* - gdy jest winą człowieka, że błąd zaistniał, np. przyczyną jest zaniedbanie, nieodpowiedzialność, brak tzw. wiedzy należytej (np. wiedza zawodowa u lekarza), a przy pewnym wysiłku można potrzebną wiedzę uzyskać; taki błąd sumienia nakłada winę na działającego⁵⁴.

c) w zależności od charakteru sądu:

* **pewne** (*conscientia certa*) - gdy sumienie wydaje sąd bez obawy (uzasadnionej czyli rozumnej) zbłądzenia; należy dążyć do tego, by każdy sąd sumienia był pewny, chodzi tu o tzw. pewność praktyczną, czyli wykluczającą poważniejsze ryzyko błędu;

* **wątpliwe** (*conscientia dubia*) - gdy pojawia się obawa zbłądzenia; w różnych zawikłanych i trudnych sytuacjach życiowych pojawiają się wątpliwości sumienia, dostrzega się wtedy, że zastosowanie wskazań prawa moralnego nie jest łatwe ani proste; trzeba tu pamiętać o ważnej zasadzie: **nie wolno działać z sumieniem wątpliwym**, głos sumienia jest wtedy chwiejny i zachodzi poważne ryzyko błędu, a więc popełnienia zła; kto działa w takim stanie sumienia, ten dopuszcza i zgadza się na zło, stąd istnieje poważny obowiązek urobienia sobie sumienia pewnego (chodzi tu o gruntowne zbadanie sprawy, rozważenie okoliczności, zakresu zobowiązania samego prawa; w stanach większych trudności należy się odwołać do opinii innych ludzi, ekspertów, ksiązek, a dla chrześcijanina szczególną pomocą będzie zawsze modlitwa); wątpliwość może dotyczyć zarówno treści normy albo zakresu jej obowiązywalności, może być natury teoretycznej (gdy się ogólnie dyskutuje nad dozwolonością jakiegoś działania) lub praktycznej (gdy chodzi o praktyczne rozstrzygnięcie konkretnego przypadku).

Rozróżnia się ponadto następujące rodzaje sumienia wypaczonego:

* sumienie **szeroke** (*laxa*), nieczułe, oziębiałe, niewrażliwe moralnie, może być wynikiem wpływów wychowawczych lub środowiskowych, bądź osobistego przyzwyczajenia do grzechu, jest ono skłonne do lekceważenia ("zbyt lekkiego ważenia") obowiązków moralnych; taki zanik wrażliwości może obejmować większy lub mniejszy zakres, nie oznacza jednak absolutnego zaniku sumienia (nawet u największych zbrodniarzy sumienie niekiedy dochodzi do głosu i to w zakresie ich zbrodni);

* sumienie **skrupulackie** - jest to chorobliwa nadwrażliwość na sprawę zła moralnego, obsesyjny stały lęk przed grzechem; zasadniczo uważa się to za stan *chorobliwy*; skrupuły sprawiają wielką udrękę, objawiają się stałymi powrotami myśli do podjętych decyzji, notorycznym badaniem sumienia przy ciągłej obawie, że robi się źle i grzeszy (są to stany psychastenii i neurastenii); ze

⁵³ "Zło dokonane z powodu niepokonalnej niewiedzy lub niezawinionego błędu sumienia może nie obciążać człowieka, gdy się go dopuścił, ale także w tym przypadku nie przestaje być złem, nieporządkiem w stosunku do prawdy o dobru". VS 63.

⁵⁴ "Sumienie jako ostateczna instancja osądzająca konkretny czyn sprzeniewierza się swojej godności, gdy jest błędne z winy człowieka, to znaczy `gdy człowiek niewiele dba o poszukiwanie prawdy i dobra, a sumienie z nawyku do grzechu powoli ulega niemal zaślepieniu` (KDK 16)". VS 63.

strony każdego, kto chce pomóc skrupulatowi, a zwłaszcza spowiednikowi potrzeba tu niezwyklej cierpliwości, ale też mądrości i konsekwencji wobec takiego penitenta;

* sumienie **faryzejskie** - z odwróconą hierarchią wartości, gdzie pomija się sprawy moralne ważne obiektywnie, a szczególne uwrażliwienie dotyczy spraw mało ważnych, peryferyjnych, drugorzędnych.

* sumienie **powikłane** (*perplexa*) - gdy nie jest zdolne obrać drogi wyjścia z dwóch możliwości, z których każda jawi się jako grzeszna; sumienie takie, zwane inaczej poplątanym (zawikłanym), w kolizji obowiązków nie widzi wyjścia, a z obu stron - działania i niedziałania - obawia się grzechu.

B. Właściwy i pożądany sąd sumienia „zdrowego”, dobrze uformowanego powinny charakteryzować trzy właściwości, czyli winien on być:

* **pewny** - bez możliwości zbłądzenia, wydanemu sądowi nie towarzyszą żadne rozumne wątpliwości; należy zawsze działać tylko z sumieniem pewnym;

* **prawdziwy** - zgodny z obiektywną normą moralności (wołą Bożą); („Owocem prawego sumienia jest przede wszystkim nazywanie po imieniu dobra i zła...” DV 43)

* **delikatny** - chodzi o sumienie czułe w zakresie dobra i zła, wrażliwe na duże i małe sprawy bez przesady w jakąkolwiek stronę.

Jest obowiązkiem każdego dążyć do ukształtowania w sobie takiego sumienia.

4. ZOBOWIĄZUJĄCY CHARAKTER I WOLNOŚĆ SUMIENIA

Sumienie, czyli zdolność do rozeznania tego co dobre, a co złe, spełnia fundamentalną rolę w życiu każdego człowieka. Tym bardziej każdy chrześcijanin musi rozumieć jego podstawowe znaczenie dla rozpoznania i przyjęcia powołania. W sumieniu człowiek podejmuje samodzielne decyzje moralne, które potwierdzają jego powołanie, bądź mu zaprzeczają.

Sąd sumienia jest **zobowiązujący** - należy zawsze iść za jego głosem (**conscientia semper sequenda**): "... sąd sumienia ma charakter imperatywny: człowiek powinien działać zgodnie z nim" (VS 60). Ta szczególna godność i wpływająca z niej moc zobowiązująca sumienia wypływa z jego bliskości i zdolności odczytywania prawdy obiektywnej, czyli woli Bożej. Sumienie odczytuje i przekazuje człowiekowi osąd obiektywnego porządku moralnego. W "Veritatis splendor" Papież pisze: "Jeżeli (człowiek) działa wbrew temu sądowi albo jeśli popełnia określony czyn nie będąc pewnym, czy jest on słuszny i dobry, zostaje potępiony przez własne sumienie, stanowiące *bezpośrednią normę osobistej moralności*. Godność tej rozumowej instancji oraz autorytet jej głosu i osądów wypływają z prawdy o moralnym dobru i złu, w którą sumienie ma się wsłuchiwać i ją wyrażać. Prawdę tę wskazuje `prawo Boże`, *uniwersalna i obiektywna norma moralności*" (nr 60).

Jak powiedziano wyżej, należy dążyć do tego, by ten głos był zawsze prawdziwy i pewny. Może się jednak zdarzyć, że - bez winy działającego - sumienie zbłądzi: "Często zdarza się, że sumienie błądzi na skutek niepokonalnej niewiedzy, ale nie traci przez to swej godności" (KDK 16; por. VS 62). Jeśli jednak jego głos jest pewny, należy za nim iść. Sumienie bowiem jest dla każdego autorytetem ostatecznym, choć nie absolutnym! Dlatego trzeba też podkreślić, że nie godzi się więc działać wbrew rozumnie kontrolowanemu głosowi sumienia.

Na straży autorytetu sumienia stoi jego **prawo do wolności**. Jest to bardzo ważna zasada, która - jak wiadomo - była w historii i bywa dzisiaj wielokrotnie łamana (tzw. łamanie sumień). Zawsze należy strzec wolności swego sumienia. Zasada ta oznacza nietykalność sumienia z zewnątrz, ze strony jakiegokolwiek władzy ludzkiej; oznacza wolność osobistego przekonania człowieka w odniesieniu do tego, co ma czynić, a czego nie czynić. Czynnikiem kontrolującym i

wspomagającym sumienie jest prawo Boże. To prawo zostało powierzone Kościołowi, stąd Kościół autentycznie głosi i interpretuje prawo Boże (DWR 14; por. VS 64). Kościół przychodzi więc tu z pomocą indywidualnemu sumieniu, ale w żadnym razie nie łamie jego wolności. Nauczając zasad moralnych Kościół "nie narusza w żaden sposób wolności sumienia chrześcijan: nie tylko dlatego, że wolność sumienia nie jest nigdy wolnością `od` prawdy, ale zawsze i wyłącznie `w` prawdzie, lecz także dlatego, iż Magisterium nie wprowadza do chrześcijańskiego sumienia prawd mu obcych, a tylko objawia prawdy, które sumienie powinno już znać..." (VS 64).

Podkreślając znaczenie wolności sumienia od nacisków jakichkolwiek autorytetów zewnętrznych Sobór Watykański II tak podsumowuje tę prawdę: „Nie wolno więc człowieka zmuszać, aby postępował wbrew swemu sumieniu. Nie wolno mu też przeszkadzać w postępowaniu zgodnie z własnym sumieniem, zwłaszcza w dziedzinie religijnej” (DWR 3).

5. FORMACJA SUMIENIA

Zasadzie posłuszeństwa pewnemu głosowi sumienia towarzyszy nieodłącznie druga, bardzo ważna zasada głosząca **obowiązek wychowywania własnego sumienia**. Z jednej strony bowiem sumienie nie jest dane człowiekowi jako gotowe. Każdy człowiek ma obowiązek kształtować swoje sumienie w taki sposób, by stawało się ono coraz bardziej dojrzałe. Z drugiej strony natomiast indywidualne sumienie - choć jest bezpośrednią normą osobistej moralności - "nie jest wolne od niebezpieczeństwa błędu. (...) w osądach naszego sumienia kryje się zawsze niebezpieczeństwo błędu. Sumienie nie jest sędzią nieomylnym: może zbłądzić" (VS 62). Ta formacja sumienia oznacza tutaj dążenie do poznania obiektywnej prawdy, aby według niej wydawać sądy, by dzięki temu sumienie stawało się sumieniem prawnym⁵⁵. Inaczej mówiąc formacja sumienia oznacza proces jego "nieustannego nawracania ku prawdzie i dobru" (VS 64).

Przyjmując konieczność formacji własnego sumienia należy zdecydowanie odrzucić tzw. *sytuacjonizm*, głoszący absolutną autonomię moralną i niedopuszczalność ingerowania w tę ściśle osobistą sferę myśli i odczuwania. Sytuacjonizm domaga się dla sumienia całkowitej niezależności od jakiegokolwiek normy obiektywnej zewnętrznej. Nie istnieją dla niego normy obiektywnie wiążące bez względu na okoliczności. Dla sytuacjonizmu to indywidualne sumienie określa ostatecznie dobro i zło w każdej indywidualnej sytuacji.

A. Rozwój sumienia w procesie wychowania

Od strony psychologiczno-pedagogicznej wyróżnia się zazwyczaj cztery fazy kształtowania się ocen i postaw moralnych (a więc sumienia) od urodzenia do dorosłości:

a) **anomia** (grec. *nomos* - prawo) - amoralność, do ok. 2-4 roku życia; rządzi tu podejście przyjemnościowe (hedonistyczne), oczywiście nieświadome: dobre to, co przyjemne, złe to, co przykre;

b) **heteronomia** - od 4 do 8-12 roku życia; dominuje autorytet starszych - domu i szkoły, dziecko próbuje odczytywać oczekiwania ludzi wokół niego, pojawiają się pierwsze próby przejścia od egocentryzmu do współdziałania, budzi się sumienie;

c) **autonomia** - od 12 do 18-20 roku życia; opozycja względem moralności przymusu, następuje proces uwewnętrznienia prawa zewnętrznego dla wytworzenia własnego prawa, rodzi się

⁵⁵ "Jak powiada apostoł Paweł, sumienie powinno być oświecone przez Ducha Świętego (por. Rz 9, 1) i `czyste` (por. 2 Tm 1, 3), nie powinno podstępnie fałszować słowa Bożego, lecz ukazywać prawdę (por. 2 Kor 4, 2). Z drugiej strony tenże Apostoł upomina chrześcijan słowami: `Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża, co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe` (Rz 12, 2)". VS 62.

skala wartości na własny użytek, ocenia siebie i innych; jest to bardzo ważny okres dla rozwoju sumienia;

d) **ideonomia** - praktycznie do końca życia, chodzi o wybór kierunku i utrwalenie na wybranej drodze, gdzie utrwalone zasady życia moralnego kształtują się wokół naczelnej idei czy wartości; dla chrześcijan jest to faza **teonomii** (grec. *theos* - Bóg) - "Bóg jest moim prawem"; jest to dojrzewanie w refleksyjności, roztropności i odpowiedzialności.

W procesie rozwoju sumienia niezwykle istotny jest zawsze **czynnik religijny**. Wychowanie religijne nie tylko uzupełnia, ale przede wszystkim pogłębia formację sumienia. Wzrastanie w atmosferze bliskości Boga Ojca, obdarzającego miłością, otwiera i kształtuje ludzkie sumienie-serce, tworzy swoisty klimat miłości i odpowiedzialności, przeprowadza interioryzację praw i przykazań Bożych. W sumieniu dokonuje się najgłębszy dialog człowieka z Bogiem (sumienie jako „sanktuarium spotkania”). Zawsze ważne jest tu dlatego permanentne pogłębianie wiedzy religijnej (katecheza), ale i otwieranie się na łaskę, zwłaszcza w sakramencie Eucharystii i pokuty, oraz otwarcie się na słowo Boże (lektura Biblii). Tutaj sam Duch Święty oświeca i prowadzi, dając łaskę do pewnych decyzji⁵⁶. Dwa instrumenty są tu szczególnie pomocne: *rachunek sumienia* (szkoła wewnętrznej czujności) i *kierownictwo duchowe*. Chrześcijanin jest zobowiązany do takiego właśnie integralnego wychowywania swego sumienia, stałego modelowania swego życia i sądu na Chrystusie. On jest Mistrzem i przewodnikiem chrześcijańskiego dojrzewania.

W tym procesie formacji sumienia specjalną pomocą jest **Kościół i jego Magisterium**. Prawda objawiona została bowiem powierzona Kościołowi, on ją głosi i autentycznie interpretuje. Dlatego chrześcijanie winni "pilnie baczyć na świętą i pewną naukę Kościoła" (DWR 14). Kościół chce tu pomagać i "służyć sumieniu", by mogło ono rozpoznawać prawdę o dobru człowieka, wybierać ją i w niej trwać (por. VS 64).

B. Struktura dojrzałego sumienia

Istotną rolę w kształtowaniu i urabianiu własnego sumienia spełnia „oświecanie” go przez mądrość życiową, czyli **roztropność**, która jest typową cnotą sumienia. Tylko takie światłe sumienie potrafi właściwie rozstrzygać i kierować własnymi czynami.

Są cztery czynniki tworzące strukturę dojrzałego sumienia:

a) **zdrowy rozsądek** - oznacza prawidłowe, niewypaczone osądzanie wartości ludzkich spraw; polega na prawidłowości stosowania tego, co ogólnie biorąc jest mądre, dobre i pożyteczne do szczegółowych przypadków życiowych; składa się nań zdrowy sąd, czyli umiejętność logicznego myślenia, oraz prawość woli, czyli uczciwość zamierzeń;

b) **znajomość życia** - składa się nań wiedza dotyczący życia (wykształcenie), rozumienie ludzi, samowiedza i samokontrola, doświadczenie osobiste, ale i korzystanie z doświadczenia i rad innych;

c) **trafna ocena sytuacji**, na którą składają się zmysł rzeczywistości, a więc ostrość obserwacji i sądu, nie mieszanie faktów ze złudzeniami oraz bystra orientacja, czyli spostrzegawczość - umiejętność dostrzegania bądź domyślania się tego, co mało widoczne lub łatwo uchodzi uwadze;

d) **zdolność patrzenia w przyszłość**, czyli umiejętne planowanie, rozumne układanie środków wobec zamierzeń; można tu wyróżnić trzy czynniki: przezorność, czyli wniknięcie w przyszłość, ogłędność (ogłędanie się na zmienne warunki życia) oraz ostrożność, czyli zapobieganie przeszkodom i unikanie trudności.

Takie przymioty umysłu składają się na dojrzałe sumienie, które wtedy dopiero poprawnie i

⁵⁶ Szeroko tę rolę Ducha Świętego "na drodze sumienia" por. "Dominum et Vivificantem" 42-45.

pewnie prowadzi człowieka pośród różnorodności i trudności sytuacji życiowych.

CZYN LUDZKI - REALIZACJA POWOŁANIA

1. POWOŁANIE CHRZEŚCIJAŃSKIE JAKO WEZWANIE DO CZYNU

Objawienie Boże skierowane do człowieka nie jest tylko relacją o faktach, ale zawiera w sobie wezwanie. Człowiek, rozpoznając to wezwanie (w sumieniu), ma na nie odpowiedzieć przyjmując je lub je odrzucając. Stąd każdy czyn ludzki (*actus humanus*) jest albo moralnie dobry (gdy pozytywnie odpowiada na powołanie), albo moralnie zły (gdy odpowiada negatywnie): czyny ludzkie "mają wyrażać jego wierność - lub niewierność - wobec tej godności i powołania, które zostały mu dane przez łaskę" (VS 73)⁵⁷.

W rozumieniu chrześcijańskim wiara - jako odpowiedź na powołanie - nie może być czystą kontemplacją słowa Bożego, ale wzywa do odpowiedniego *postępowania*. Autentyczna religijność musi kształtować postawy moralne: „jaki jest pożytek, skoro ktoś będzie utrzymywał, że wierzy, a nie będzie spełniał uczynków? Czy sama wiara zdoła go zbawić. ... Tak jak ciało bez ducha jest martwe, tak też martwa wiara bez uczynków” (Jk 2, 14-26).

Człowiek na obraz Boży stworzony i przez Syn Bożego zbawiony *jest zdolny* do przyjęcia i zrealizowania powołania. Przez wiarę i chrzest otrzymał nowe życie (J 3, 5). W Chrystusie stał się "nowym człowiekiem" (*esse*), a więc i jego działanie winno być nowe (*agere*). „Po ich owocach poznacie ich” (Mt 7, 16) - swoim działaniem człowiek pokazuje, kim jest (*agere sequitur esse*). To postępowanie chrześcijanina stanowi aktualizację „życia w Chrystusie” (Ga 5, 16-25; Rz 6, 11)⁵⁸.

Nie wolno oczywiście realizacji powołania sprowadzić do samego działania (błąd horyzontalizmu). Działanie bowiem ma wyrastać ze wspólnoty osobowej z Bogiem - wymiar poziomy (horyzontalny) ma więc być ściśle złączony z pionowym (wertikalnym). A z drugiej strony być chrześcijaninem to nie tylko być z Bogiem, ale także współdziałać w Kościele i w świecie. Zawiera się w tym podstawowy postulat chrześcijaństwa: miłość Boga nie może być oddzielona od miłości bliźniego. Dopiero na tej drodze człowiek realizuje swoje nagłębse powołanie - powołanie do świętości: "Właśnie poprzez swoje czyny człowiek doskonali się jako człowiek powołany do tego, żeby z własnej woli poszukiwał swego Stwórcy i by trwając przy Nim dochodził w sposób wolny do pełnej i błogosławionej doskonałości" (VS 71; por. KDK 17).

2. ISTOTA LUDZKIEGO DZIAŁANIA - CZYN OSOBY

Człowiek - osoba obdarowana powołaniem odpowiada na nie swoim życiem. Godność osobowa oznacza, że człowiek spełnia swoje czyny *świadomie i dobrowolnie*. Tylko tak spełniane czyny są prawdziwie ludzkie (*actus humanus*, w odróżnieniu od *actus hominis*, który oznacza taki czyn który może być spełniony i przez człowieka i przez inne istoty) i tylko za takie osoba ponosi odpowiedzialność.

A. Elementy konstytutywne czynu ludzkiego

W sensie ścisłym czynami (aktami) ludzkimi nazywamy tylko takie działania, które odznaczają się **rozumnością i wolnością**, za które człowiek ponosi pełną odpowiedzialność. Czyny

⁵⁷ Dalej Papież pisze: "... w Jezusie Chrystusie i w Jego Duchu chrześcijanin jest `nowym stworzeniem`, synem Bożym, a poprzez swoje czyny objawia swe podobieństwo lub niepodobieństwo do obrazu Syna - pierwotnego między wielu braćmi (por. Rz 8, 29), okazuje w życiu wierność lub niewierność darowi Ducha Świętego i otwiera się lub zamyka na życie wieczne, a komunie wizji uszczęśliwiającej, miłości i szczęśliwości z Bogiem Ojcem, Synem i Duchem Świętym (por. KDK 22)". VS 73.

⁵⁸ „Mając życie od Ducha, do Ducha się też stosujemy” (Ga 5, 25); „Umarliście dla grzechu, życie zaś dla Boga w Jezusie Chrystusie” (Rz 6, 11).

w pełni ludzkie więc to takie działanie, które jest "rozumne i wolne, świadome i rozmyślne, na mocy którego człowiek jest `odpowiedzialny` za swoje czyny i podlega sądowi Boga, sędziego sprawiedliwego i dobrego" (VS 73). Stąd wyróżniamy dwa istotne elementy czynu ludzkiego:

* element **intelektualny**

Każdy wolny czyn ludzki zakłada wcześniejsze *poznanie*, które jest dziełem intelektu (*nihil volitum nisi praecognitum*). Chodzi tu o poznanie sytuacji, a zwłaszcza wartości, za którym idzie dopiero dążenie woli. Poznanie to ma charakter *realistyczny*, tzn. określa je realnie istniejąca rzeczywistość (stąd klasyczna definicja prawdy: *veritas est adequatio intellectus et rei*). To poznanie z kolei może mieć charakter teoretyczny lub praktyczny. W przypadku działania moralnego chodzi o poznanie praktyczne: poznanie to sprowadza się do właściwego rozpoznania wartości moralnej, a co za tym idzie powinności moralnej, z której rodzi się praktyczny czyn, konkretne zaangażowanie.

* element **wolitywny**

Chodzi tu o zgodę woli - tylko *akt dobrowolny* (*actus voluntarius*) jest w pełni ludzki. Człowiek jest też tylko za to odpowiedzialny, co dobrowolne. Wolność ludzka nie jest tylko możliwością wyboru sposobu działania, ale wyraża się w zdolności zaakceptowania rozpoznanej wartości i jej zrealizowania. W istocie swojej wolność to zdolność ukierunkowania się człowieka ku dobru. Objawienie uczy nas, że najgłębszy i ostateczny wymiar wolności ludzkiej wyraża się w jej odniesieniu do Najwyższego Dobra - Boga Osobowego⁵⁹. Autentyczna i pełna wolność ludzka jest zadaniem i celem, który musi być realizowany. Chrześcijanin jednak musi pamiętać, że ze względu na skutki grzechu pierwotnego niezbędna jest tu pomoc łaski: „Wolność ludzka zraniona grzechem, jedynie z pomocą łaski Bożej może to nastawienie ku Bogu uczynić w pełni skutecznym” (KDK 17). W encyklice "O Duchu Świętym" Jan Paweł II szerzej opisuje tę prawdę o "zamknięciu się ludzkiej wolności" na Boga i osłabieniu moralnym człowieka jako skutkach grzechu pierwotnego⁶⁰.

Czyn ludzki jest odpowiedzią na powołanie zarówno jako aktywne działanie, jak też jako zaniechanie działania. Decyzja odmowy jest też także czynem ludzkim, bo jest negatywną odpowiedzią. Każdy czyn ma też swoją warstwę wewnętrzną (wewnętrzna decyzja) i zewnętrzną (samo zewnętrzne działanie).

Czyn ludzki jako odpowiedź na powołanie jest nie tylko czynem osoby, ale też czynem względem osoby. W tym sensie jest zawsze czyjąś odpowiedzią daną komuś, jest więc relacją międzyosobową „ja - ty”. Osoba jest więc zarówno podmiotem jak i przedmiotem powołania i odpowiedzi na powołanie.

B. Uwarunkowania i przeszkody ludzkiego działania

Tak zdolność poznawcza, jak i wolność ludzka podlegają różnym ograniczeniom. Ponieważ ludzka natura jest duchowo-cielesna (a więc powiązana ze światem), spotykają się w niej wpływy wewnętrzne i zewnętrzne, własne osoby i te ze świata. Wśród tych *wpływów zewnętrznych* wyróżnia się następujące: wpływy środowiska (rodzina, wychowanie), odziedziczone

⁵⁹ „Wolność prawdziwa ...to szczególny znak obrazu Bożego w człowieku. Bóg bowiem zechciał człowieka pozostawić w ręku rady jego, żeby Stworzyciela swego szukał z własnej ochoty, i Jego się trzymając dobrowolnie dochodził do pełnej i błogosławionej doskonałości. Tak więc godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo, od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego, lub też zgoła przymusu zewnętrznego”. KDK 17.

⁶⁰ "... to nieposłuszeństwo oznacza odwrócenie się od Boga, oznacza poniekąd zamknięcie się ludzkiej wolności względem Niego. Oznacza również pewne otwarcie się tejże wolności - ludzkiego poznania i woli - wobec tego, który jest `ojcem kłamstwa`. Akt świadomego wyboru nie tylko jest `nieposłuszeństwem`, ale niesie z sobą również pewną podatność w stosunku do tej motywacji, jak zawiera się w pierwszej namowie do grzechu i motywacji nieustannie ponawianej w ciągu całych dziejów człowieka na ziemi: `... wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło`. DV 37.

predyspozycje, charakter, choroby itp. Są to tzw. wpływy ogólne, które niewątpliwie współdeterminują wolne decyzje człowieka w mniejszym lub większym stopniu.

Specyficzne znaczenie i wpływ na ludzkie działanie mają następujące przeszkody:

a) **w dziedzinie poznania** (intelekt):

* nieuwaga - czyli brak koncentracji na przedmiocie działania (np. zranienie kogoś przez nieuwagę); odpowiedzialność moralna za taki czyn zależy od tego, czy i na ile nieuwaga była zawiniona (np. rozmowa kierowcy, aptekarza);

* ignorancja (niewiedza)- brak należytej wiedzy, która normalnie powinna być, brak należytego poznania wymaganego dla dokonania właściwej oceny moralnej przedmiotu działania; wyróżnia się ignorancję niepokonalną (*ignorantia invincibilis*), która pochodzi z niemożności poznania, oraz ignorancję pokonalną (*ignorantia vincibilis*), którą można usunąć przy pewnym wysiłku poznania. Za czyn dokonany w stanie ignorancji niepokonalnej nie ponosi się odpowiedzialności, natomiast ignorancja pokonalna nie znosi odpowiedzialności, choć może ją pomniejszać (chyba że była to ignorancja umyślna, a więc zamierzona).

b) **w dziedzinie wolności woli:**

* przymus fizyczny - działanie pod wpływem zewnętrznej fizycznej przemocy; jeżeli jest to przymus absolutny, znosi odpowiedzialność (choć trzeba tu zaznaczyć, że tu jednak zawsze winno się uwzględnić sam przedmiot czynu - np. nawet zagrożenie śmiercią nie usprawiedliwia wyparcia się wiary); przymus fizyczny względny odpowiedzialność pomniejsza, ale jej nie znosi;

* przymus psychiczny - straszenie; strach ciężki może nawet całkowicie sparaliżować wolność woli, a więc i znieść odpowiedzialność; strach umiarkowany nie znosi odpowiedzialności, choć ją ogranicza. Dodatkowo należy pamiętać o innej kwalifikacji moralnej działania pod wpływem strachu na tle neurotycznym (fobie, nerwice lękowe) - zaliczany jest do trwałych przeszkód ludzkiego działania i w istotny sposób ogranicza odpowiedzialność lub ją nawet znosi;

* nawyki - przyzwyczajenia powstałe przez częste spełnianie tych samych aktów, dzięki czemu człowiek nabywa pewną łatwość w ich wykonywaniu i skłonność do ich ponawiania; dobre nawyki faktycznie ułatwiają podejmowanie decyzji dobrego działania, jednakże dobre czyny spełniane tylko z przyzwyczajenia przejawiają pewien brak; złe nawyki natomiast stanowią poważną przeszkodę dla moralnie dobrego działania; jeszcze większą przeszkodą są nałogi - to krańcowa forma rozwoju złych nawyków; rozumność i wolność czynów spełnianych w stanie nałogu ulega poważnemu ograniczeniu, a nieraz i całkowitemu skrępowaniu; w ocenie moralnej ważne jest ustalenie, czy nałóg powstał w sposób wolny i świadomy, czy niedobrowolnie i bezwiednie⁶¹.

3. DZIAŁANIE MORALNE (*actus moralis*)

Człowiek stworzony na obraz Boży został włączony w Boży porządek stwórczy i zbawczy. Dlatego każde ludzkie działanie stoi w relacji do tego porządku. Ma to być zawsze działanie wolne, ale nie samowolne, tj. musi uwzględniać istnienie obiektywnego porządku moralnego. Można dlatego powiedzieć, że działanie moralne to rozumne i wolne działanie człowieka pozostające w zgodzie z porządkiem ustanowionym przez Boga.

A. Podział czynów dobrowolnych (*voluntarium*):

a) ze względu na stopień świadomości i wolności wyróżnia się:

* **akty doskonałe** (*voluntarium perfectum*) - spełnione w pełni świadomie i całkowicie

⁶¹ Szerzej o uwarunkowaniach psychologicznych wolności i świadomości (odpowiedzialności), także w sytuacjach patologicznych zob. S. Olejnik, W kręgu moralności chrześcijańskiej, Warszawa 1985 s. 69-103.

dobrowolnie;

* **akty niedoskonałe (*volunatrium imperfectum*)** - częściowo świadome i (lub) częściowo wolne.

b) ze względu na skutek:

* **akty wprost (bezpośrednio) zamierzone (*voluntarium directum*)** - gdy skutek jest bezpośrednio chciany i zamierzony;

* **akty nie wprost zamierzone (*voluntarium indirectum*)** - gdy skutek nie był bezpośrednio zamierzony, choć mógł być przewidywany.

B. Istota moralności

Działanie moralnie dobre to działanie zgodne z normą, w tym sensie „unormowane”, uporządkowane. Moralnie złe natomiast jest działanie sprzeczne z normą. Normą tą jest najpierw nasze *człowieczeństwo*. Jest to człowieczeństwo nie rozumiane abstrakcyjnie, ale z uwzględnieniem jego istotnych relacji: do Stwórcy i do stworzonego świata. Jest to więc człowieczeństwo widziane *w porządku stwórczym* (człowiek - stworzenie Boże pozostające w zależności od Stwórcy) i *w porządku zbawczym* (człowiek - dziecko Boże), czyli człowieczeństwo widziane w określonym przez Boga porządku moralnym. Stąd ten moralny porządek zakotwiczony jest w Bogu. W tym sensie **Bóg** jest ostateczną **normą normującą** (*norma normans*) dla całego stworzenia.

Człowiek dzięki swej rozumności (dla chrześcijanina jest to rozum oświecony wiarą) jest zdolny poznać wewnętrzną istotę bytów stworzonych, które odbijają w sobie myśl Stwórcy (stąd są dobre), i wtedy stają się one też wyznacznikami (normami) jego wolnego działania. Mówimy dlatego, że człowiek działa dobrze i godziwie, gdy afirmuje każdy istniejący byt, jego właściwości i przeznaczenie, dane mu przez Stwórcę. Moralność więc polega na "racjonalnym skierowaniu ludzkiego czynu ku dobru w jego prawdzie oraz dobrowolnym dążeniu do tego dobra, poznanego przez rozum" (VS 72).

Szczególą pozycję wśród istot stworzonych zajmuje człowiek - osoba. Afirmacja każdej drugiej osoby jest szczególnym wyznacznikiem moralnego działania (*persona est affirmanda*). Działać moralnie dobrze więc to działać zgodnie z obiektywnym stanem rzeczy (który pochodzi od Boga). To w Bogu ma swoje źródło prawdziwe dobro człowieka i On jest jego ostatecznym celem. Można dlatego powiedzieć, że "działanie jest moralnie dobre, kiedy wybory dokonywane przez wolność są zgodne z prawdziwym dobrem człowieka i tym samym wyrażają dobrowolne podporządkowanie osoby jej ostatecznemu celowi, to znaczy samemu Bogu: najwyższemu dobru, w którym człowiek znajduje pełne i doskonale szczęście" (VS 72). Wynika z tego, że wspomniany stosunek działania do normy (= moralność) oznacza stosunek wewnętrzny, a nie czysto zewnętrzny, formalny. To świadome przyporządkowanie czynów ludzkich ostatecznemu **celowi** (którym jest dla człowieka Bóg) wyznacza ich **teleologiczny charakter** (grec. *telos* - cel)⁶².

„Moralne” - to nie tylko dobrowolnie chciane, ale też „powinne”. **Powinność** oznacza pewne związanie woli, która nie przekreśla jednak jej wolności (wolności psychologicznej). Trzeba więc odróżnić powinność od przymusu fizycznego (przemoc), jak i psychicznego (strach), czy od konieczności logicznej (typu $2+2=4$). Powinność jest więc swoistą siłą, która *popycha człowieka do określonego działania, chociaż go nie zmusza*. Mówimy, że jest to **konieczność moralna** (różna od fizycznej - przymusu), w której dochodzi do głosu wezwanie wyższego rzędu - woli Bożej.

⁶² "Działanie jest moralnie dobre, gdy poświadczą i wyrażą dobrowolne podporządkowanie osoby jej ostatecznemu celowi oraz zgodność konkretnego działania z dobrem człowieka, rozpoznany w jego prawdzie przez rozum. Jeśli ten przedmiot działania nie współbrzmi z prawdziwym dobrem osoby, to wybór takiego działania sprawia, że nasza wola i my sami stajemy się moralnie źli, to znaczy, że sprzeciwiamy się naszemu ostatecznemu celowi i najwyższemu dobru - czyli samemu Bogu". VS 72.

Powinność moralna determinuje człowieka, skłania jego wolę jedynie ku takiemu działaniu, które jest dobre moralnie, ma wartość moralną. Właśnie za **wezwaniem wartości idzie powinność moralna**. Stąd istnieje ścisły związek między powinnością moralną, a światem wartości moralnych. Te wartości z kolei mają swoje korzenie w Bogu - Twórcy porządku moralnego. Dlatego powinność moralna, jako powinność czynienia dobra, wywodzi się ostatecznie z woli Bożej. Czyniąc dobro człowiek spełnia tym samym wolę Boga⁶³.

4. WYBÓR PODSTAWOWY (*optio fundamentalis*)

Działanie moralne człowieka, zwłaszcza widziane w perspektywie wiary, jawi się jako rzeczywistość wielowymiarowa. Każdy czyn ludzki połączony jest z pewnym wyborem, jest stąd zaangażowaniem ludzkiej wolności. Bez tej wolności traciłby swój ludzki, a więc i moralny charakter. Wybór wyraża szczególną relację, jaka zachodzi między osobą - podmiotem działania, a samym czynem jako przedmiotem.

Pośród różnych wyborów da się wyróżnić pewien **wybór podstawowy**, dominujący, który leży u podstaw całości życia moralnego. Jest to tzw. opcja fundamentalna: taki wybór nadaje "kształt całemu życiu moralnemu człowieka" (VS 65). Telogia moralna, przyjmująca za swą ideę centralną powołanie, w takim wyborze podstawowym widzi fundamentalne przyjęcie rozpoznanego Bożego powołania. Wtedy Bóg staje się dla człowieka podstawowym celem i motywem wszelkiego działania, On jest najwyższą wartością - Wartością-Osobą: "Jest to wybór wiary, posłuszeństwa wierze (por. Rz 16, 26), `poprzez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując pełną uległość rozumu i woli`" (VS 66). Realizuje się tutaj odpowiedź na fundamentalne wezwanie Chrystusa do *pójścia* za Nim⁶⁴. W takim wyborze dokonuje się szczególnego rodzaju spotkanie łaski z wolną decyzją człowieka, a to "potwierdza szczególne znaczenie wyboru podstawowego, który określa jakość życia moralnego i skłania wolność do przyjęcia radykalnych zobowiązań wobec Boga" (tamże)⁶⁵.

Obok wyboru zasadniczego wszystkie inne szczegółowe wybory dokonywane świadomie przez człowieka nazywamy wyborami **kategorialnymi**. Te wybory kategorialne mogą być o wielkim znaczeniu dla człowieka (jak np. małżeństwo, wybór drogi zawodowej itp.), jednakże nie należy ich mylić z wyborem podstawowym. Niektórzy autorzy mówią, że wybór zasadniczy należy widzieć raczej jako proces kształtowania własnej osobowości moralnej, globalne nastawienie osobowości, zasadnicze skierowanie duszy, swego rodzaju "projekt życiowy": "Poprzez wybór podstawowy człowiek może nadać kierunek własnemu życiu i z pomocą łaski Bożej dążyć do swego celu, idąc za Boży, powołaniem" (VS 67). W poszukiwaniu momentu powstania wyboru zasadniczego wraca się zazwyczaj do dzieciństwa, a szczególnie do momentu wchodzenia w odpowiedzialne życie moralne, gdzie dokonują się pierwsze, ważne i samodzielne wybory angażujące osobowość. Specyficzne znaczenie przypisuje się tu pierwszemu samodzielnemu wyborowi, jako

⁶³ "O moralnej jakości czynów stanowi relacja między wolnością człowieka a prawdziwym dobrem. Dobro to ustanowione jest, jak odwieczne prawo, przez Mądrość Bożą, które każe każdej istocie zmierzać do jej celu. (...) zwraca (to) uwagę na istotną więź między moralną wartością czynu a ostatecznym celem człowieka". VS 72.

⁶⁴ "Jezusowe wezwanie: `przyjdź i chodź za Mną` jest największym wywyższeniem ludzkiej wolności, a zarazem poświadcza prawdziwość i moc wiążącą aktów wiary i decyzji, które można określić mianem opcji fundamentalnej". VS 66.

⁶⁵ Oczywiście jest także możliwy wybór siebie, a odrzucenie Boga jako pierwszego celu wszelkich działań i Jego pierwszego miejsca w życiu - jest to tzw. fundamentalny wybór negatywny. Taki wybór siebie, czy jakiejś skończonej wartości "z tego świata" i podporządkowanie temu wszystkich innych życiowych wyborów, a wyrażający odrzucenie Bożego powołania i Jego zaproszenia do dialogu miłości, byłby sprzeciwem wobec obiektywnej prawdy o człowieku i jego powołaniu i w konsekwencji prowadziłby do zafalszowania jego egzystencji i przekreślenia jego ostatecznego przeznaczenia.

pierwszemu aktowi wolności osobowej.

Ten wybór podstawowy nie powinien być pojmowany na sposób statyczny, jako pewna, niezmienna matryca wpisana w ludzką osobowość. Przeciwnie, jest to rzeczywistość **dynamiczna**, poddana stałemu procesowi dojrzenia. Dokonuje się to nade wszystko przez zgodne z opcją fundamentalną wybory kategorialne. Istnieje więc **ściśła zależność** między wyborem zasadniczym a konkretnym działaniem moralnym: "opcja fundamentalna to prawdziwy i autentyczny wybór wolności, ściśle powiązany z określonymi czynami. (...) urzeczywistnia się zawsze poprzez świadome i wolne decyzje" (VS 67). Te świadome i wolne decyzje moralne, jeśli są zgodne z opcją fundamentalną, wpływają na jej utrwalenie i wzmacnianie. Istotny też wpływ na trwałość wyboru zasadniczego ma intensywność wiary wyrażająca ogólną postawę względem wartości moralnych. Natomiast decyzje i wybory sprzeczne z opcją fundamentalną stopniowo ją osłabiają (tym bardziej, im poważniejszej dotyczą materii), a nawet mogą doprowadzić do jej odwołania. Trzeba dodać, że także w pojedynczym czynie - decyzji moralnej - może się dokonać odwołanie wyboru zasadniczego, a więc odrzucenie Boga jako ostatecznego celu życia: "...opcja zostaje odwołana wówczas, gdy człowiek wykorzystuje swą wolność, by dokonywać świadomych wyborów sprzecznych z nią, a dotyczących poważnej materii moralnej" (VS 67).

Jan Paweł II odrzuca dlatego jako błędne takie opinie, które dokonują radykalnego rozdziału między wyborem zasadniczym a wyborami konkretnymi, kategorialnymi, gdzie te drugie - nawet jeśli dotyczą ciężkiej materii, ale nie jest ich przedmiotem Dobro absolutne, czyli Bóg - nie mogą wpłynąć na zmianę wyboru podstawowego (VS 65)⁶⁶. Poszczególne wybory i decyzje w życiu człowieka powinny więc potwierdzać i umacniać wybór zasadniczy: "Ta wiara, która `działa przez miłość`, wypływa z głębi człowieka, z jego `serca` i stamtąd ma owocować czynami" (VS 66). Wynika z tego **moralny obowiązek** świadomego podtrzymywania swego wyboru zasadniczego (przez wybory potwierdzające go), a więc także unikania wszystkiego, co może wpływać na jego osłabienie czy odwołanie (stąd obowiązek unikania okazji do grzechu, a z drugiej strony obowiązek rozwijania i pogłębiania swojej wiary).

5. MORALNA SPECYFIKACJA AKTU LUDZKIEGO (*fontes moralitatis*)

Chodzi tutaj o tzw. **źródła moralności czynu**, czyli czynniki określające moralną wartość aktu ludzkiego. Normą, która determinuje moralność ludzkiego czynu (*actus humanus*) jest od strony obiektywnej (przedmiotowej) prawo moralne, natomiast od strony subiektywnej (podmiotowej) ludzkie sumienie. Czyny ludzkie są moralnie dobre, gdy pozostają w zgodzie z tymi normami; są złe, gdy są z nimi (lub przynajmniej jedną) sprzeczne. Tutaj chcemy wyszczególnić i opisać te elementy w czynie, które determinują jego kwalifikację moralną. Tradycyjnie wyróżnia się trzy takie elementy:

- **przedmiot działania (*finis operis*)**
- **okoliczności (*circumstantiae*)**
- **cel podmiotu działającego (*finis operantis*)**

Wszystkie razem noszą nazwę **źródeł moralności (*fontes moralitatis*)**. Czyn ludzki jest dobry, gdy wszystkie te trzy elementy zgadzają się z normą moralną. Jest moralnie zły, gdy choć jeden jest z nią sprzeczny (zgodnie z zasadą: *bonum ex integra causa, malum ex quovis defectu*).

Na przestrzeni historii różni autorzy różnie rozkładali akcent. Najkrócej można powiedzieć, że Arystoteles, a za nim św. Tomasz z Akwinu podkreślali przedmiot aktu, jego cel wewnętrzny

⁶⁶ "Oderwanie opcji fundamentalnej od treściowo określonych czynów jest równoznaczne z zaprzeczeniem istotnej niepodzielności, czyli osobowej jedności podmiotu moralnego, obejmującej jego ciało i duszę". VS 67.

(*finis operis*). Natomiast stoicy, Abelard, a obecnie egzystencjalizm zwracali raczej uwagę na cel podmiotowy, intencję (*finis operantis*), co w oczywisty sposób wzmacniało tendencje subiektywistyczne w moralności.

Omówimy teraz kolejno poszczególne elementy.

*** przedmiot aktu (cel czynności, finis operis)**

- jest to ten skutek aktu, do którego zmierza on bezpośrednio i ze swej natury, niezależnie od intencji działającego i jakichkolwiek okoliczności. Przedmiotem np. kradzieży, jałmużny, aborcji czy kłamstwa jest ten ich skutek, który należy do istoty aktu, a bez którego akt nie byłby tym, czym jest. I tak przedmiotem kradzieży jest zawsze przywłaszczenie sobie cudzej własności wbrew woli właściciela, bez względu na to, czy jest to własność osoby biednej, czy bogatej, czy się kradnie dla siebie, czy dla innych. Przedmiotem aborcji jest zawsze dokonane przemocą usunięcie istoty ludzkiej z łona matki, bez względu na to, czy celem jest uniknięcie skandalu, czy dla celów terapeutycznych.

Dodatkowo należy zauważyć, że tego skutku aktu nie można ograniczać tylko do sfery fizycznej, ale trzeba też dostrzec jego wpływ na prawa osoby: np. skutkiem kupna nie jest tylko przeniesienie towaru z jednego miejsca w drugie, ale także przeniesienie prawa własności z jednej osoby na inną. Podobnie przedmiotem (skutkiem) aktu cudzołóstwa nie jest tylko fizjologiczny akt współżycia seksualnego, ale także przyjęcie na siebie praw małżeńskich przez partnerów nie będących małżeństwem oraz naruszenie praw osoby trzeciej.

Ten przedmiot aktu (*finis operis*) uważany jest za pierwszorzędne źródło dla oceny moralności aktu: "Pierwszym i decydującym elementem oceny moralnej jest przedmiot ludzkiego czynu, który decyduje o tym, czy można go przyporządkować ostatecznemu dobru i celowi, którym jest Bóg" (VS 79)⁶⁷. Tradycyjnie uważa się, że przedmiot aktu może być moralnie dobry, zły lub obojętny (gra na instrumencie, spacer - ale *in abstracto*, jako pomyślany). **Czyn ze swego przedmiotu moralnie zły** (e.g. gwałt, zabicie osoby niewinnej) **nigdy nie jest dozwolony**, bez względu na intencję osoby działającej⁶⁸. Uważa się, że istnieją czyny wewnętrznie, ze swej istoty złe (*intrinsece malum*), które są zawsze zakazane jako sprzeczne z celem ostatecznym człowieka: "są złe zawsze i same z siebie, to znaczy ze względu na swój przedmiot, a niezależnie od ewentualnych intencji osoby działającej i od okoliczności" (VS 80)⁶⁹. Ze swego więc przedmiotu akt ludzki czerpie swoją pierwszą i podstawową

dobroć lub złość, czyli swoją wartość moralną⁷⁰.

⁶⁷ "Moralność ludzkiego czynu zależy przede wszystkim i zasadniczo od przedmiotu rozumnie wybranego przez świadomą wolę...". VS 78.

⁶⁸ W kontekście *fontes moralitatis* tradycja tomistyczna wypracowała tzw. zasadę podwójnego skutku (*principium de duplici effectu*), który dotyczy moralnej dopuszczalności czynów o dwóch (lub więcej) skutkach, z których jeden jest zły. Zasada ta mówi, że wolno spełnić czynność, z której wynika podwójny skutek: dobry i zły, o ile spełniają się następujące cztery warunki: - sama czynność jest przedmiotowo dobra lub obojętna (a więc nie może być z przedmiotu zła); - skutek dobry nie wynika za pośrednictwem skutku złego, ale równocześnie z nim, lub wcześniej od niego; - skutek zły, choć przewidywany, nie jest jednak przez sprawcę zamierzony, a jedynie dopuszczony, tolerowany; - konieczna jest stosunkowo poważna racja skłaniająca do działania, a więc przyczyn jest proporcjonalnie wielka w porównaniu ze skutkiem złym. Zasada ta w opinii wielu budzi jednak wiele zastrzeżeń i wątpliwości.

⁶⁹ Por. RP 17. Vaticanum II w KDK 27 uczy: "Wszystko, co godzi w samo życie, jak wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, spędzanie płodu, eutanazja i dobrowolne samobójstwo; wszystko, cokolwiek narusza całość osoby ludzkiej, jak okaleczenia, tortury zadawane ciału i duszy, wysiłki w kierunku przymusu psychicznego; wszystko, co ubliża godności ludzkiej, jak nieludzkie warunki życia, arbitralne aresztowania, deportacje, niewolnictwo, prostytutka, handel kobietami i młodzieżą; a także nieludzkie warunki pracy, w których traktuje się pracowników jak zwykle narzędzia zysku, a nie jak wolne, odpowiedzialne osoby: wszystkie te i tym podobne sprawy i praktyki są czymś haniebnym; zakazają cywilizację ludzką, bardziej hańbią tych, którzy się ich dopuszczają, niż tych, którzy doznają krzywdy, i są jak najbardziej sprzeczne z czcią należną Stwórcy". Por. HV 14; VS 80.

⁷⁰ "Jeśli czyny są wewnętrznie złe, dobra intencja lub szczególne okoliczności mogą łagodzić ich zło, ale nie mogą go

* okoliczności (circumstantiae)

- jest to ogół zmiennych czynników w strukturze aktu ludzkiego, które nie są konieczne związane z jego przedmiotem, np. fakt, że jałmużnę daje biedny lub bogaty, prywatnie lub publicznie (co naturalnie wpływa na ocenę moralną czynu). Nie wszystkie okoliczności jednak wpływają na moralność aktu, a więc mogą być okoliczności obojętne, np. czy ta jałmużna została złożona w poniedziałek, czy w sobotę.

Okoliczności mają znaczenie moralne, gdy zwiększają lub pomniejszają dobre lub złe skutki aktu, bądź powodują dodatkowe złe efekty. Tomasz z Akwinu (za Arystotelesem i Cynceronem) wymienia siedem okoliczności:

- *quis* - kto (dziecko czy dorosły podpalił dom)
- *quid* - co (kradzież cennej pamiątki czy rzeczy obojętnej)
- *ubi* - gdzie (kradzież w kościele czy w sklepie)
- *quibus auxiliis* - jakimi środkami (działa sam czy za zachętą i pomocą innych)
- *cur* - dlaczego (cel - kwestia odrębna)
- *quomodo* - w jaki sposób (zabicie przez zagłodzenie czy zastrzelenie)
- *quando* - kiedy (jałmużna złożona w czasie głodu)⁷¹.

Okoliczności mogą wpływać na moralność aktu w następujący sposób:

pozytywnie:

- czynią lepszym akt dobry sam z siebie (gdy jałmużnę składa biedak);
- czynią dobrym akt obojętny z przedmiotu (spacer gdy czas na odpoczynek);
- czynią akt zły mniej złym (zaparcie się wiary w obliczu tortur jest mniej złe niż dla zdobycia stanowiska);

negatywnie:

- czynią akt zły bardziej złym (kradzież biedakowi);
- czynią złym akt obojętny (słuchanie muzyki zbyt głośne);
- czynią akt dobry mniej dobrym lub złym (pobożność na pokaz).

* cel podmiotowy (finis operantis)

- to powód, dla którego osoba działająca podejmuje się wykonania czynu, inaczej to cel, do którego zmierza działający.

Ten cel może być tożsamy z celem przedmiotowym aktu (nadużycie wódki samo z siebie prowadzi do upicia się i taki może być cel osoby pijącej), choć zwykle są one różne. Mogą sobie towarzyszyć konieczne (szpieg zabija się, by nie zdradzić tajemnicy, cel przedmiotowy to samobójstwo, cel podmiotowy to nie zdradzić, co jest tu w konieczny sposób pośrednim skutkiem aktu samobójstwa). Często natomiast cel podmiotowy jest niepewny (napad na bank to wiele czynów - przygotowań, które mają jeden cel, ale skuteczny realizacja, to rzecz niepewna i odległa).

Akt woli, za pomocą którego podmiot zamierza zrealizować obrany cel, nosi nazwę **intencji**. Termin „intencja” postrzega cel jako przyjęty przez wolę w celu zrealizowania go, tj. cel postrzeżony jako źródło aktu.

Cel podmiotowy **modyfikuje** moralność aktu podobnie jak okoliczności: dobry cel czyni lepszym akt dobry, lub mniej złym akt zły; zły cel czyni bardziej złym akt zły, czyni złym akt

usunąć: są to czyny `nieodwracalnie` złe (...). Tak więc okoliczności lub intencje nie zdołają nigdy przekształcić czynu ze swej istoty niegodziwego ze względu na przedmiot, w czyn `subiektywnie` godziwy lub taki, którego wybór można usprawiedliwić". VS 81

⁷¹ Warto tu zaznaczyć, że ten sam czynnik może w pewnej sytuacji być okolicznością, a w innej może należeć do przedmiotu aktu. Np. fakt, że ktoś jest żonaty jest zwykle okolicznością, ale w przypadku cudzołóstwa zawiera się w istocie czynu czyniąc to cudzołóstwo zdradą; podobnie praktykowanie tańców pogańskich to głupota, ale wykonywanie ich w kościele to już świętokradztwo.

obojętny z przedmiotu lub mniej dobrym bądź nawet złym akt dobry z przedmiotu. W przeciwieństwie do okoliczności, które często są obojętne, cel podmiotowy jest bardzo istotny dla moralności aktu. Może uczynić nawet złym akt dobry ze swego przedmiotu (np. Chrystus i faryzeusze, ich modlitwy, posty... "aby się ludziom pokazać").

Ponieważ - jak było powiedziane wyżej - to cel przedmiotowy jest pierwszorzędnym źródłem moralności czynu, zły akt ze swego przedmiotu nie może być uzdrowiony nawet przez bardzo dobry cel podmiotu, czyli **cel nie uświęca środków**. Nie wolno dla najlepszych nawet celów czynić zła moralnego (np. kraść, by dać na tacę; zabrać komuś pole, by tam zbudować kościół). Trzeba tu dodać, że dobry cel uświęca tylko czyny obojętne moralnie.

O ile z przedmiotu akt czerpie swoją pierwszą dobroć (bądź złość), o tyle cel podmiotowy nadaje czynowi jego ostateczną wartość. Wyraża on duchową, intencjonalną stronę działania. Dlatego dobra intencja jest bardzo ważna dla moralnie dobrego działania⁷². Choć sama dobra intencja nie wystarczy: "sama ocena... intencji to za mało, by orzec o moralnej jakości konkretnego wyboru" (VS 77). Aby więc działanie w pełni zasłużyło na miano moralnie dobrego, potrzeba, by wszystkie trzy elementy (*fontes moralitatis*) aktu moralnego były zgodne z obiektywną normą moralną. Szczególnie *finis operis i finis operantis* muszą być obiektywnie dobre, by czyn uzyskał pozytywną kwalifikację moralną: "Czyn jest zatem dobry, jeśli jego przedmiot odpowiada dobru osoby przez to, że uwzględnia dobra, które są dla niej istotne z punktu widzenia moralnego. (...) Ludzki czyn, dobry ze względu na swój przedmiot... osiąga następnie swą ostateczną i istotną doskonałość, gdy wola rzeczywiście zwraca go ku Bogu poprzez miłość" (VS 78)⁷³.

⁷² "Z pewnością należy przywiązywać wielkie znacznie ... do intencji - czego stanowczo żąda Jezus, przeciwstawiając się otwarcie uczonym w Piśmie i faryzeuszom, którzy tworzyli drobiazgowo przepisy odnośnie do pewnych uczynków zewnętrznych, a nie zważali na to, co dzieje się w sercu człowieka (por. Mk 7, 20-21; Mt 15, 19)...". VS 77.

⁷³ "W tym sensie Patron moralistów i spowiedników (św. Alfons Maria Liguori) naucza: `nie wystarczy spełniać dobre uczynki, trzeba jeszcze spełniać je dobrze. Aby zaś nasze czyny były dobre i doskonałe, musimy je spełniać jedynie z tą myślą, by podobać się Bogu". VS 78.

CNOTA

ZAANGAŻOWANIE W POWOŁANIE CHRZEŚCIJAŃSKIE

Powołanie, jakim człowiek został obdarzony, wzywa go nie tylko do spełniania określonych czynów, ale nade wszystko do przemiany wewnętrznej (o charakterze moralnym), dzięki której człowiek w pełni zaangażuje się w przyjęte powołanie. Taka wewnętrzna przemiana i zaangażowanie winno doprowadzić do ukształtowania trwałych postaw moralnych. Takie **trwale nastawienie i dążenie moralne nazywamy cnotą**. Inaczej: **cnota jest to stała dyspozycja wewnętrzna usprawniająca do moralnie dobrego działania**⁷⁴. "Cnota jest więc czymś, czego musimy się uczyć - pisze M. Novak - do czego się wdramy i co, podobnie jak ruch w golfie, doskonalimy (jakkolwiek istnieją ludzie `naturalni`, którzy prawie nie muszą `uczyć się` określonego nawyku, jest on ich `darem`). Cnota oznacza uładzenie jednostki, jest jej cechą" (zob. jak w przyp. 75). W literaturze teologicznomoralnej zauważa się od pewnego czasu preferowanie terminu "sprawność" raczej niż "cnota", zwłaszcza odnośnie do cnót moralnych. Słowo "cnota" bowiem sugeruje jakby swój bardziej zewnętrzny związek z podmiotem, jest jakby czymś "dodanym" (stąd mówimy: cnoty nabyte). Natomiast sprawność jest jakby bardziej wewnętrznie związana z osobą. Trzeba wszak dodać, że Jan Paweł II wraca do terminu "cnota" i wielokrotnie używa go w swoich dokumentach.

1. PISMO ŚW. O BOŻYM WEZWANIU DO ŻYCIA W CNOCIE

Życie w cnocie oznaczające zaangażowanie w powołanie chrześcijańskie określane jest w Starym Testamencie takimi obrazami jak: „przyjaźń z Bogiem”, „służenie Bogu”, „zachowanie słów Bożych”. Taka postawa jest darem Bożym, ale i wezwaniem. Człowiek dobry jest tu człowiekiem „mądrym”.

Również w Nowym Testamencie życie cnotliwe oznacza stały odzew człowieka na Boże wezwanie. Taka postawa charakteryzuje prawdziwego ucznia Chrystusa. Powtarza się tu myśl o „chodzeniu przed Bogiem”, o postępowaniu w Bożej światłości i mądrości (J 8, 12; Ef 5, 2; Kol 1, 12;). Mówi się o życiu „według ducha” i o człowieku duchowym (1 Kor 2, 13; Ga 6, 1; Rz 7, 6). W Kazaniu na Górze (Mt 5-7) Pan Jezus mówi o doskonałości na wzór Ojca. Sam Chrystus, a za Nim św. Paweł wzywa do „naśladowania Chrystusa” (Mt 10, 38; 19, 21; Ef 5, 1). To sam Bóg uzdalnia ludzi do nowego życia przez odrodzenie "z wody i Ducha Świętego" i obdarza ich "talentami", których nie wolno zakopać, a trzeba je rozwijać i pomnażać. Tutaj, bardziej niż dobrego czynu, Bóg chce *dobrego człowieka*. Człowiek ma trwać w tym, co dobre i to dobro w sobie pomnażać. U podłoża tego jest łaska wysłużona przez Chrystusa, która tworzy fundament cnotliwości człowieka i jego działania.

Obok ogólnych wezwań do życia w cnocie w Piśmie św. jest wiele wezwań konkretnych, nazywających pożądane postawy. Pan Jezus w Kazaniu na Górze mówi o wartości dobrowolnego ubóstwa, czystości serca, łagodności, miłosierdzia. Zachęca do łaskawości i przebaczenia (Mt 18, 35), prawdomówności i prostoty w słowach (Mt 5, 37), pokory (J 13, 1-15) itp. Św. Jakub zaleca m.in. wytrwałość, cierpliwość, pobożność (Jk 5, 7-20). Św. Piotr wzywa do roztropności, trzeźwości (1 P 4, 7; 5, 8). Pisze: „Dlatego wkładając całą gorliwość dodajcie do wiary waszej cnotę, do cnoty poznanie, do poznania powściągliwość, do powściągliwości cierpliwość, do cierpliwości pobożność, do pobożności przyjaźń braterską, do przyjaźni zaś braterskiej miłość” (1 P 1, 5-7). Szczególnie dużo wskazań jest u św. Pawła, który podaje tzw. katalogi cnót, np. Kol 3, 12-14: „Jako więc wybrańcy Boży, święci i umiłowani, obleczcie się w serdeczne miłosierdzie, dobroć, pokorę,

⁷⁴ Por. Powołanie chrześcijańskie, Częstochowa 1983 s. 137; S. Olejnik, Dar. Wezwanie. Odpowiedź Teologia moralna, t. 3 Warszawa 1988 s. 170.

cichość, cierpliwość, znosząc jedni drugich i wybacząc sobie nawzajem... Na to zaś wszystko przyobleczcie miłość, która jest więzią doskonałości”. Podobnie, gdy daje pouczenia dla biskupa, por. 1 Tym 6, 11; Tt 1, 7-9; 2, 2-6.

2. RYS HISTORYCZNY NAUKI O CNOTACH

Tradycja aretologiczna (grec. *arete* - cnota, łac. *virtus*) szła w *dwóch kierunkach*: jeden nurt akcentował integralną wizję cnoty, drugi natomiast omawiał jej poszczególne przypadki nadając im nazwy i omawiając ich charakter.

Patrystyka zasadniczo podkreślała globalny charakter cnoty, jej dynamiczny charakter i rozumiała ją generalnie jako zakorzenioną w duszy gotowość do postępowania zgodnie z wolą Bożą. Utożsamiała ją z postawą **miłości**. To miłość jest cnotą w sensie najwłaściwszym - to ona jest zasadą życia z Bogiem i wyraża się w uczynkach miłości.

Takiej refleksji u Ojców Kościoła towarzyszyły próby systematyzacji rozmaitych cnót. Korzystali tu z myśli filozoficznej grecko-rzymskiej, przede wszystkim platońskiej i stoickiej⁷⁵. To **Platon** (+347 przed Chr.) stworzył teorię czterech cnót: mądrość, męstwo, panowanie nad sobą (analogicznie do trzech części duszy: rozumnej, impulsywnej i pożądlivej) oraz sprawiedliwość, która porządkuje i harmonizuje poprzednie. Tę teorię przejęli **stoicy** (Zenon z Kition, Chryzyp), którzy jednak mądrość zamienili na roztropność. Te cztery cnoty stoicy sprowadzają do jedności - cnota jest jedna i niepodzielna, tylko różnie się przejawia. Stoicy rzymscy na miejsce roztropności wstawili religijność.

Wykształcony na filozofii hellenistycznej **św. Klemens Aleksandryjski** (+ 212) podtrzymuje tę klasyfikację wymieniając sprawiedliwość, umiarkowanie, męstwo i pobożność (rozumianą jako chrześcijańską roztropność). **Św. Ambroży** (+ 397) nazwał je *cnotami kardynalnymi* (*cardo* - hak, zawias) lub głównymi. To na nich, jak na zawiasach opiera się całe życie etyczne. Najdojrzałą aretologię starożytności dał **św. Augustyn** (+430). Wyróżnił cnoty boskie (wiara, nadzieja i miłość) oraz utrwalił znany już schemat czterech cnót moralnych. Zdefiniował cnotę jako „habitus duszy”, a prymat przypisał zdecydowanie miłości (*ordo amoris*), jako fundamentowi życia moralnego. Z miłości wyrastają cnoty kardynalne.

Św. Tomasz z Akwinu (+ 1274) jest autorem najpełniejszej systematyzacji aretologii, z resztą opartej na autorach wyżej wymienionych. Naczelne miejsce wśród wszystkich cnót dał *cnotom boskim czyli teologicznym* (teologalnym). To one prowadzą człowieka do celu ostatecznego. Szczegółowe środki do tego celu wskazują cnoty moralne, a wśród nich kardynalne (z których na pierwsze miejsce w życiu moralnym Tomasz wysunął roztropność). Wokół nich z kolei skupiają się cnoty drugorzędne jako pokrewne, choć od nich różne. Aretologia św. Tomasza stała się osią wykładu chrześcijańskiej doktryny moralnej na długie wieki (jak cała zresztą doktryna Tomasza). Jedną z

⁷⁵ "Ateny miały 30 tys. mieszkańców, w większości niewolników, w konsekwencji czego każdy wolny Grek musiał się uczyć sztuki wojennej. Musiał wiedzieć, jak się posługiwać sztyletem, mieczem, włócznią i utrzymać knia w rydwanie. Były to umiejętności decydujące przy obronie miasta stale zagrożonego najazdem wrogów bliskich i dalekich. Ponadto młodzi ludzie musieli posiadać umiejętności niezbędne w czasie pokoju. Musieli umieć przekonywać, tworzyć prawa i zarządzać mieniem. Przyswajali więc sobie wiele różnych sprawności czy umiejętności. W razie potrzeby musieli być w stanie iść na wojnę i rządzić w czasie pokoju, uczestniczyć w zawodach sportowych w widowiskach dramatycznych, a także opanować umiejętności, jakich wymagała sztuka architektury. Młody Grek przed ukończeniem 18 lat musiał się wykazać sprawnością w tych i innych dziedzinach. Tak właśnie rozumiano cnotę - jako rodzaj sprawności, nie zawsze wykorzystywanej, ale którą można rozwijać, gdy zachodzi potrzeba. Cnota oznacza w szczególności te sprawności, które pozwalają człowiekowi panować nad namiętnościami i uczuciami, aby mógł działać refleksyjnie, wybierając pewną drogę. Cnoty (i wady) oznaczają zbiór sprawności, który charakteryzuje człowieka jako osobę. Określony zestaw sprawności definiuje charakter człowieka". M. Novak, Co to jest sprawiedliwość społeczna?, "Przegląd Powszechny 1994 nr 2 (870) s. 159-160.

cech charakterystycznych ujęć neotomistycznych jak wiadomo jest ujęcie aretologiczne (np. Tanquerey, Merkelbach, Prümmer).

W najnowszych czasach próbę innego podejścia do problematyki cnót podjęła **fenomenologia** (M. Scheler /+ 1928/, M. Hartmann /+ 1950/, D. von Hildebrand /+ 1977/), która ujęła je w kontekście aksjologicznym, a nie - jak było w przeszłości - w kontekście metafizyki. Jak wykazał jednak Papież Jan Paweł II w swojej pracy habilitacyjnej⁷⁶ filozofia fenomenologiczna i jej etyka wartości nie są odpowiednim narzędziem dla wyrażenia chrześcijańskiej doktryny moralnej.

Trzeba zauważyć, że tradycyjna Tomaszowa doktryna aretologiczna jest często przedstawiana nazbyt rzeczowo, statycznie i jest mało skutecznie przemawiająca dziś do ludzi⁷⁷. Stąd musi podlegać pewnej reinterpretacji, szczególnie w kierunku personalistycznym i chrystocentrycznym. Wszystkie cnoty winny wskazywać na poszczególne rysy całościowej doskonałości chrześcijańskiej na wzór samego Boga, a objawionej w Chrystusie.

3. INTEGRALNOŚĆ I DYNAMICZNY CHARAKTER CNÓT

A. Integralna rola miłości jako cnoty fundamentalnej

Chociaż Pismo święte wyodrębnia wiele szczegółowych nastawień ku dobru (cnót), u podstaw tego leży ogólne nastawienie cnotliwe, czyli głębokie i trwałe zaangażowanie w powołanie. Najwyraźniej ujmuje to św. Paweł wiążąc wszystkie cnoty z boską cnotą miłości: "Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest. Miłość nie zazdrości, nie szuka poklasku, nie unosi się pychą; nie dopuszcza się bezwstydu, nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego; nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz współweseli się z prawdą. Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma" (1 Kor 13, 4-7). Nowy Testament miłość tę określa greckim terminem "**agape**" (łac. *caritas*). Miłość ta jest przede wszystkim wielkim *darem Bożym*, udzielanym w Chrystusie przez Ducha Świętego. Dopiero tą miłością ubogaceni ludzie są zdolni kochać Boga i innych ludzi.

Miłość jest więc darem Boga, ale i wezwaniem. Chociaż już Stary Testament zawierał przykazanie miłości⁷⁸, to Chrystus nazywa je "największym przykazaniem" (Mk 12, 29-31) oraz ogłasza je jako własne i "nowe" przykazanie (J 13, 34). Dopiero w nauce Jezusa nakaz miłości odkrywa swoją głębię i wielkość jako daru Bożego i jej istotę jako cnoty. Tę miłość głosi Paweł jako sprawę najważniejszą i jakby jedyną cnotę życia chrześcijańskiego. Bez niej żadne dobro nie ma prawdziwej wartości (por. 1 Kor 13). Właśnie ten Pawłowy hymn o miłości wskazuje, że boska cnota miłości stanowi o cnotliwości życia chrześcijańskiego w ogóle. Jako cnota w najpełniejszym znaczeniu aktualizuje się i wyraża w dobrych czynach, sama jednak jest rodzajem duchowego uzdolnienia. Jest zasadą chrześcijańskiego dynamizmu według wzoru Chrystusa w Duchu Świętym.

Już starożytni pisarze chrześcijańscy wszystkie cnoty łączyli nierozzerwalnie z miłością. Św. Jan Chryzostom uważa miłość za źródło, korzeń, matkę i mistrzynię wszystkich cnót. Podobnie Orygenes, Klemens Aleks., Augustyn, Hieronim, Grzegorz Wielki⁷⁹. Doskonałość człowieka jako

⁷⁶ K. Wojtyła, Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera, Lublin 1959.

⁷⁷ "Zasadniczą bowiem sprawą jest nieprzystosowalność czysto etycznego schematu sprawności (cnót) do wyrażenia treści chrześcijańskich, zawierających się m.in. w pojęciu wiary, nadziei i miłości oraz we właściwościach działania moralnego na poziomie egzystencji chrześcijańskiej". Greniuk, Katolicka teologia moralna, s. 201.

⁷⁸ "Słuchaj, Izraelu, nasz Bóg Jahwe - Jahwe jedyny. Będziesz miłował twego Boga, Jahwe, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił" (Pwt 6, 4).

⁷⁹ "Ut enim multi arboris rami ex radice prodeunt, sic multae virtutes ex una caritate generantur" - św. Grzegorz Wielki.

podmiotu działania moralnego polega więc na miłości. Z tego podstawowego ukierunkowania płyną wszystkie inne formy dobrego moralnie działania.

B. Dynamiczny charakter cnót

a) cnoty jako dane i zadane

W rozumieniu chrześcijańskim na cnotę składa się zarówno dar udzielany przez Boga, jak i współdziałanie człowieka. A zatem źródło każdej cnoty jest w Bogu. Każda **cnota to dar** zaszczypany w duszy chrześcijanina. Sprawia to Bóg przez Ducha Świętego, na mocy wkorzenia w Chrystusa przez chrzest. A więc w ujęciu chrześcijańskim dla zaistnienia życia cnotliwego konieczny jest stan "człowieka nowego", czyli odrodzonego przez łaskę: "Jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie z wody i Ducha, nie może wejść do Królestwa Bożego" (J 3, 5); "Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić" (J 15, 5).

Ten charakter odzwierciedlają szczególnie cnoty boskie: wiara, nadzieja i miłość. *Miłość* wprowadza w życie Boga, który "jest Miłością" (1 J 4, 8). W Chrystusie zostaliśmy umiłowani (J 14, 21.23; Rz 5, 8) i w Nim miłość została nam udzielona (Kol 3, 12; 1 Tes 1, 4). Drogę do łaski (która otwiera drogę miłości) tworzy *wiara*. Wiara to fundament życia nadprzyrodzonego, ma charakter daru niezasłużonego, udzielanego z łaskawości Bożej (Rz 1, 16; Ga 2, 16; Ef 2, 8). Ściśle złączona z wiarą jest *nadzieja*, często w Biblii utożsamiana z nią. Kieruje ona nas ku osiągnięciu eschatologicznych obietnic danych nam w Chrystusie. Swoje źródło ma również w Bogu.

Każdy dar Boży domaga się świadomego przyjęcia i zaakceptowania. Podobnie jest z cnotami jako darami nadprzyrodzonymi. Jako dary boskie, dopiero gdy zostaną przyjęte i realizowane, stają się wartościami prawdziwie ludzkimi. Odnosi się to tak do cnót teologicznych, jak i tzw. moralnych, które wyrażają szczególne usprawnienie człowieka do dobra. Także one są "zaszczypane" w duszy przez łaskę i jako takie winny być przyjęte i rozwijane. Dary te wymagają więc pozytywnej odpowiedzi i osobistej **współpracy człowieka**.

b) dynamiczny rozwój cnót

Cnota nie jest dana jako gotowa. Powinna się **rozwijać i wzrastać**. Tak jak samo zaangażowanie się w powołanie Boże powinno mieć charakter dynamiczny.

Cnoty udzielane są przez Ducha Świętego wraz z **łaską uświęcającą**. Łaska z kolei przychodzi do człowieka **w Kościele** - to Kościół jest jako sakrament spotkania z Chrystusem źródłem łaski, miłości i cnót. Dokonuje się to zwyczajnie **przez sakramenty**. One przynoszą wzrost łaski, ożywiają miłość, a więc i powodują wzrost cnót.

Cnota ma się rozwijać i wzrastać, ale może też ulegać degradacji. Niebezpieczeństwem dla cnót jest zwłaszcza grzech śmiertelny, ale i samo zaniedbanie wysiłku kształtowania w sobie życia cnotliwego przez moralnie dobre działanie. Do cnoty trzeba się wdrażać, stale w niej usprawniać. Stałość i intensywność wysiłków samego człowieka ma tu podstawowe znaczenie. Mają tu jednak wpływ także czynniki społeczne, jak np. opinia publiczna, obyczaje, środowisko kulturowe itp. Zawsze jednak człowiek, także w środowisku niesprzyjającym, wezwany jest do stałego wysiłku, by coraz pełniej odpowiadać na Boże powołanie do świętości.

Współczesny hiszpański teolog moralista, M. Vidal, jest autorem szczególnie interesującego, nowego podejścia do problematyki cnót. Jego koncepcja "uwzględnia w szerszym zakresie, niż czyniły to dotychczasowe traktaty o cnotach, aspekt psychologiczny i dynamiczny sprawności moralnych. Dowartościowuje ona w poważnym stopniu aspekt religijno-teologiczny, ukazuje pełniej wymiar personalistyczny. Takie ujęcie wydaje się bardziej odpowiadać mentalności współczesnego

człowieka, a zarazem współczesnej, posoborowo nastawionej teologii moralnej, opartej w większej mierze na danych objawionych"⁸⁰.

ROLA MAGISTERIUM KOŚCIOŁA W TEOLOGII MORALNEJ WEDŁUG "VERITATIS SPLENDOR"

1. WPROWADZENIE

Wskazując na przyczyny powstania "Veritatis splendor" Papież Jan Paweł II dotyka kwestii fundamentalnej dla teologii, w tym także dla teologii moralnej, jaką jest jej odniesienie do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Papież podkreśla mianowicie, że - świadom swego mandatu i powierzonych mu misji interpretacji i głoszenia słowa Bożego, wobec zagrożeń, zmian i błędów - "Urząd Nauczycielski Kościoła... poczuwa się do szczególnego obowiązku, by wypowiedzieć się właśnie na temat zagadnień, które stały się przedmiotem współczesnej dysputy moralnej..., by w ten sposób podzielić się swoim rozeznaniem i nauczaniem oraz dopomóc człowiekowi w jego dążeniu do prawdy i wolności" (VS 27). Powstała bowiem sytuacja, że "...uważa się, że niektóre elementy moralnego nauczania Kościoła są po prostu nie do przyjęcia... . (Widać) rozdźwięk między tradycyjnym nauczaniem Kościoła a pewnymi poglądami teologicznymi" (VS 4). Zresztą te tendencje zmierzają - jak pisze Papież - do "globalnego i systematycznego zakwestionowania dziedzictwa doktryny moralnej opartej na określonych koncepcjach antropologicznych i etycznych" (tamże).

W takiej sytuacji Kościół, posłany, by głosić Ewangelię, musi być "świadom nowych wyzwań historii i ludzkich wysiłków" (VS 2) oraz "badać znaki czasu i wyjaśniać je w świetle Ewangelii" (KDK 4). Dany ludziom przez Boga, by mogli spotkać Jezusa Chrystusa, Kościół, a z nim jego najwyższy Pasterz, "temu jedynie pragnie służyć, ażeby każdy człowiek mógł odnaleźć Chrystusa, aby Chrystus mógł z każdym iść przez życie" (VS 7; por. RH 13). Wydaje się w tym kontekście, że ta chrystocentryczna misja Kościoła, który jest "zarazem komunią wiary i życia" (VS 26), zostaje poważnie zagrożona przez naruszenie jego jedności, a więc "harmonii między wiarą a życiem: jedność Kościoła zostaje naruszona nie tylko przez chrześcijan, którzy odrzucają lub zniekształcają prawdy wiary, ale i przez tych, którzy nie doceniają wagi powinności moralnych, jakie nakłada na nich Ewangelia (por. 1 Kor 5, 9-13)" (tamże). Wydaje się, że w kontekście współczesnym Papież sygnalizuje tu niezwykle poważne zagrożenie. Oderwanie wiary od moralności, wyraźnie niezgodne z przekazem Objawienia, prowadzi do skrajnie indywidualistycznego ujmowania tej drugiej, a tym samym jej zniekształcania, a nawet zafalszowywania, co w końcu godzi w jedność Kościoła.

2. ZADANIA KOŚCIOŁA

Kościół zatem świadom swoich zadań z jednej strony, a współczesnego kontekstu z drugiej, na nowo potwierdza wierność wezwaniu swego Pana i Założyciela, by szerzył "wiarę i zasady życia moralnego" i strzegł ich "w jedności Kościoła" (VS 27). Pod opieką Ducha Świętego stanowi to "treść żywej Tradycji" Kościoła, w której rozwija się "autentyczna interpretacja prawa Bożego", czy - jak pisze Papież - "*aktualizacja* przykazań, (która) jest oznaką i skutkiem głębszego przeniknięcia Objawienia w życie ludzi oraz rozumienia nowych sytuacji historycznych i kulturowych w świetle wiary" (tamże). Istotnym elementem treści misji Kościoła jest więc strzeżenie nauki moralnej

⁸⁰ Greniuk, *Katolicka teologia moralna*, s. 204-205. Szerzej o posoborowej reorientacji w zakresie aretologii zob. tamże, s. 190-205.

Chrystusa i dbanie o jej rozwój, w czym Kościół jest zawsze wspomagany przez Ducha Świętego (por. VS 28). Te "reguły moralne, które Bóg nadał..., muszą być wiernie strzeżone i nieustannie wypełniane" (VS 25).

Kościół, jako adresat, depozytariusz i przekaziciel słowa Bożego, w wypełnianiu swej misji nauczycielskiej korzysta z pomocy dwóch organów: Urzędu Nauczycielskiego i szeroko pojętej teologii, rozumianej jako metodyczna refleksja nad rzeczywistością wiary⁸¹. Współobecność i współdziałanie obu tych organów nauczycielskich ma dla Kościoła znaczenie fundamentalne we właściwym wypełnieniu jego misji, albowiem "wypowiedzi dotyczące wiary nie są jedynie rezultatem indywidualnych poszukiwań i swobodnie prowadzonych studiów krytycznych nad Słowem Bożym, ale stanowią dziedzictwo Kościoła"⁸².

3. URZĄD NAUCZYCIELSKI KOŚCIOŁA (*Magisterium Ecclesiae*)

Odwołując się do Konstytucji o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* 10 Jan Paweł II przypomina, że zadanie "autentycznej interpretacji słowa Bożego... powierzone zostało samemu tylko żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który autorytatywnie działa w imieniu Chrystusa (...). Ma on bowiem zadanie *głoszenia zasad moralnych zawsze i wszędzie...*" (VS 27). Będąc wezwanym do służby słowu Bożemu Urząd jest "instytucją, której w sposób pozytywny chciał Chrystus jako konstytutywnego elementu Kościoła"⁸³. Można więc powiedzieć, że jest to formalny urząd kościelny, czyli misja i władza nauczania udzielona przez Chrystusa Apostołom i przekazywana mocą sukcesji apostoelskiej kolegium biskupów. Sobór podkreślił, że Magisterium "zajmuje specjalne miejsce w wyjaśnianiu i głoszeniu pisanego Słowa Bożego" (DE 21)⁸⁴. Ma ochraniać lud Boży "przed zniekształceniem i błędami i zapewnić mu obiektywną możliwość wyznawania wolnej od błędów, autentycznej wiary"⁸⁵. Ta kompetencja Urzędu Nauczycielskiego odnosi się również do sfery moralności chrześcijańskiej, ponieważ "Ewangelia inspiruje i kieruje całą sferą ludzkiego działania"⁸⁶. Ten Urząd Kościoła "prowadzi nieustannie swe dzieło rozeznania", co oznacza że stale rozwija także refleksję moralną, która "ujawnia się stopniowo w ciągu stuleci" (por. VS 30. 53). 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)⁸⁷. Dynamiczny charakter prawdy objawionej, której depozytariuszem jest Kościół, jej stale pogłębiające się rozumienie na przestrzeni dziejów, powoduje, że Urzędowi Nauczycielskiemu nie należy postrzegać jako instancji arbitralnej, która w oderwaniu od dorobku

⁸¹ Por. S. Olejnik, *Jedność Kościoła a pluralizm życia chrześcijańskiego*, Warszawa 1982 s. 150.

⁸² Kongregacja ds. Nauki Wiary, Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis*, nr 38, "L'Osservatore Romano", wyd. polskie, 11(1990) nr 5 s. 5.

⁸³ Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele, nr 14.

⁸⁴ "Wykonujący ten urząd biskupi - należący do kolegium biskupów i pozostający w hierarchicznej łączności z papieżem -oraz inni ochrzczeni obdarzeni tzw. misją kanoniczną, szczególnie zaś udziałem w sakramentalnym kapłaństwie posługi (prezbiterzy, diakoni) nauczają autentycznie autorytetem Chrystusa i w imieniu Kościoła, wiary i strzegą jej jedności. Magisterium stanowi ważny nurt tradycji i w jej ramach określa treść wiary, stanowi autentyczną normę. (...) Autentyczne nauczanie Kościoła zawarte w interwencjach Magisterium stanowi gwarancję prawdy przeciwko subiektywizmowi i wypaczeniom interpretacji wiary. (...) Prerogatywa autentycznego nauczania prawdy Bożej w niektórych aktach pouczeń Magisterium przyjmuje charakter nauczania nieomylnego (por. KK 25). (...) Przez swą autentyczną interpretację słowa Bożego (por. KO 10) gwarantuje jedność i integralność doktryny wiary". Olejnik, *Jedność Kościoła*, s. 150-152.

⁸⁵ Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele, nr 14.

⁸⁶ Tamże, nr 16.

⁸⁷ Odrębną kwestią jest moc wiążąca konkretnych rozstrzygnięć Magisterium; por. Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele, nr 23.

przeszłości (Tradycji), czy starań współczesności formułuje i głosi naukę, w tym także naukę moralną. Magisterium jest więc mocno zakorzenione w Tradycji, a jego rozstrzygnięcia "poprzedza i wspomaga proces ich odczytywania i formułowania, dokonujący się w umysłach wierzących i w ramach refleksji teologicznej" (VS 53)⁸⁸.

Odnosnie do dziedziny moralności, która stanowi istotny obszar interwencji Magisterium Kościoła, Jan Paweł II wyraźnie wymienia następujące zadania, od których zależy wierne spełnianie jego misji prorockiej (por. VS 110):

- "rozstrzyganie, poprzez wiążące sumienia wiernych sądy normatywne, które działania ze swej natury są zgodne z wymogami wiary i przyczyniają się do jej ukazania w życiu, które zaś są z nimi sprzeczne z powodu wewnętrznego zła";

- pouczanie wiernych o szczegółowych nakazach i wskazywanie ich moralnej obowiązywalności;

- czuwanie i ostrzeżenie wiernych "przed ewentualnymi błędami, jakie im zagrażają..., gdy ich sumienie nie potrafi uznać słuszności i prawdy zasad moralnych, których naucza Magisterium".

W tym miejscu trzeba powiedzieć kilka słów o zadaniach samej teologii moralnej, by następnie wskazać na jej relacje do Urzędu Nauczycielskiego.

4. TEOLOGIA MORALNA, JEJ ZADANIA I ODNIESIENIE DO MAGISTERIUM

Od początku żywo obecna w Kościele refleksja moralna charakteryzuje się wewnętrzną dynamiką. Stale bowiem dokonuje się jej rozwój i doskonalenie, co z jednej strony płynie z coraz głębszego odczytywania Objawienia Bożego, a z drugiej z odczytywania wyzwań zmieniających się warunków życia człowieka. Papież pisze, że właśnie tutaj wykształciła się stopniowo teologia moralna jako odrębna dyscyplina teologiczna (por. VS 29). W znanych słowach numeru 16 "Dekretu o formacji kapłanów" *Optatam totius* Sobór wezwał do udoskonalenia tej dyscypliny, zachęcając równocześnie teologów, by żyjąc "w najściślejszej łączności z ludźmi swoich czasów" znajdowali coraz to doskonalsze i skuteczne sposoby przekazywania także moralnej doktryny Kościoła (por. KDK 62; VS 29). Teologia moralna zdaje sobie sprawę ze specyficznych i licznych trudności i zagrożeń, jakie jawią się w dzisiejszych czasach, jednakże - podkreśla Ojciec święty - posługa teologów moralistów ma "pierwszorzędne znaczenie nie tylko dla życia i misji Kościoła, ale także dla społeczeństwa i ludzkiej kultury" (VS 111). Wydaje się, że tymi słowami Papież wyznacza teologii moralnej szczególnie dalekosiężne zadania, które rozszerzają jej perspektywę szeroko 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 tożsamości teologii należy bowiem jej głęboka więź z Kościołem, bo jest to "nauka eklezjalna", która "rozwija się w Kościele", "służy Kościołowi", jest włączona w jego misję i uczestniczy w jego życiu (por. VS 109; PDV 53-54)⁸⁹. Dlatego w innym miejscu "Veritatis splendor" jej Autor wyraźnie artykułuje konkretne obowiązki, jakie spoczywają na teologach moralistach z uwzględnieniem ich fundamentalnego odniesienia do Kościoła (por. nr 110):

- pouczać wiernych "o wszystkich przykazaniach i normach praktycznych, jakie Kościół autorytatywnie ogłasza";

- poszukiwać "coraz głębszych rozumowych uzasadnień dla jego nauczania";

- przekonywać "o słuszności jego nakazów oraz ich ważności poprzez ukazywanie ich

⁸⁸ Jan Paweł II przypomina tu naukę Vaticanum I oraz przemówienie Jana XXIII inaugurujące obrady Vaticanum II.

⁸⁹ "...teologia ma wymiar eklezjalny, ponieważ jest dojrzałą refleksją nad wiarą Kościoła, prowadzoną przez teologa będącego członkiem Kościoła". Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, 53.

wzajemnych powiązań oraz ich 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".

Chodzi więc o to, by teologowie moralisci wypełniając misję nauczania doktryny Kościoła tak wychowywali wiernych, by ci "byli zdolni do rozeznania moralnego, dążyli do prawdziwego dobra i z ufnością szukali pomocy w łasce Bożej" (VS 113). W swoich poszukiwaniach i rozważaniach teologowie moralisci muszą "dokonywać wnikliwego rozeznania w kontekście współczesnej kultury" korzystając z osiągnięć nauk humanistycznych i szczegółowych pamiętając jednak, że nie do kompetencji tych nauk należy formułowanie zasad moralnych i nie one są najważniejszymi wskaźnikami norm moralnych. Nie wolno dlatego z jednej strony sprowadzić teologii moralnej "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" (por. VS 111-113).

Mówiąc o tych zadaniach teologów moralistów Papież z całą mocą podkreśla, że winni oni je spełniać zawsze "we współpracy z hierarchicznym Magisterium", dając tym samym "przykład lojalnej akceptacji - wewnętrznej i zewnętrznej - (jego) nauczania" (VS 110). Albowiem to biskupi pozostający w łączności z papieżem są "zwiastunami wiary... i autentycznymi... nauczycielami" prawd wiary i oni mają "obowiązek dbać o wierne przekazywanie słowa Bożego". Jest zrozumiałe, że korzystają oni z pomocy teologów, ale - podkreśla Papież - "poglądy teologiczne nie stanowią ani reguły ani normy" ich nauczania (por. VS 115-116).

Teologię i Magisterium łączą ściśle więzy wyrażające się nade wszystko we wspólnym celu, a jest nim "zachowanie Ludu Bożego w wyzwalającej prawdzie"⁹⁰. 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"⁹¹. W żadnym przypadku więc nie wolno przeciwstawiać sobie teologii i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła (por. RH 19). Istniejąca między nimi wzajemność ma 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. Ta wzajemność powinna się wyrażać w dialogu opierającym się na dwóch zasadach: "*unitas veritatis*" i "*unitas caritatis*"⁹². Właśnie w oparciu o taki ufny dialog prowadzony w "duchu komunii kościelnej" należy szukać rozwiązań, gdy pojawiają się trudności⁹³. W związku z tym Jan Paweł II zwraca uwagę, że "odmienność poglądów, wyrażana przez kontestację i polemiki w środkach masowego przekazu, jest sprzeczna z eklezjalną komunią i z prawidłową wizją hierarchicznej struktury Ludu Bożego. Sprzeciwu wobec nauczania Pasterzy nie można uznać ani za uprawniony wyraz chrześcijańskiej wolności ani różnorodności darów Ducha Świętego" (VS 113)⁹⁴. Ojciec święty nie rozważa tu szczegółowiej problemu różnicy zdań między teologami a Magisterium, odsyłając w tej materii do

⁹⁰ Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele, 21.

⁹¹ Tamże, 40.

⁹² Por. tamże, 26. Por. także Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Urząd Nauczycielski a teologia* z 1976 roku, "Życie i Myśl" 96(1976)11 s. 114-118.

⁹³ "Jeżeli zaś natrafiają (teologowie) na trudności wynikające z charakteru ich badań, winni szukać rozwiązań w dialogu z Pasterzami, nacechowanym ufnością i prowadzonym w duchu prawdy i miłości, to jest w duchu komunii kościelnej". Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele, 40.

⁹⁴ "Właściwa badaniom teologicznym wolność realizuje się w obrębie wiary Kościoła. (...) W teologii owa wolność dociekań jest wpisana w poznanie rozumowe, którego przedmiot pochodzi z Objawienia, przekazanego i interpretowanego w Kościele pod zwierzchnictwem Urzędu Nauczycielskiego i przyjętego przez wiarę". Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele, 11-12.

"Instrukcji o powołaniu teologa w Kościele" (por. VS 113 przyp. 177). Instrukcja najpierw rozważa przyczyny zaistnienia takich różnic, a następnie różne ich formy i argumenty je uzasadniające (nr 32-34). Znajdujemy tu także odniesienie do kwestii pluralizmu teologicznego⁹⁵, mającego swe ostateczne podłoże w niezgłębionej tajemnicy Chrystusa, który jednakże jest zdrowy i "uzasadniony o tyle, o ile nie narusza jedności wiary w sensie obiektywnym". Dlatego przekracza uprawnione granice tego pluralizmu koncepcja tzw. "magisterium paralelnego" teologów jako konkurencyjnego i przeciwstawiającego się urzędowemu Magisterium Pasterzy (por. Instrukcja, nr 34)⁹⁶. W adhortacji posynodalnej *Pastores dabo vobis* Jan Paweł II podkreślił to słowami: "należy ...starannie odróżniać powszechną naukę Kościoła od opinii teologów i przejściowych tendencji (tzw. `modnych teorii`)". Nie istnieje magisterium *paralelne*, lecz jedyne Magisterium Piotra i Apostołów, papieża i biskupów" (nr 55). Wspomnianej różnicy zdań nie może też uzasadniać "pytanie o opinię większości..., używanie nacisku opinii publicznej przeciwko Magisterium Kościoła, wykorzystywanie `jednomyślności` teologów" (Instrukcja, nr 39).

Aby więc jasno i jednoznacznie określić wzajemną relację między teologią - w tym teologią moralną - a Urzędem Nauczycielskim, Papież cytując Instrukcję "Donum veritatis" pisze, że "powołanie teologa, którego szczególnym zadaniem jest zdobywanie coraz głębszego rozumienia Słowa Bożego, zawartego w Piśmie świętym i przekazanego przez żywą Tradycję Kościoła" winno być zawsze realizowane "w łączności z Magisterium"(VS 109; por. RH 19).

⁹⁵ "...pluralistyczne podejście w teologii jest faktem, któremu poddana jest każda dyscyplina teologiczna, a więc i teologia moralna. (...) Pluralizm w teologii moralnej nie tylko jest potrzebą, ale koniecznością, (...) a wyrasta on dziś bardziej niż kiedykolwiek z przesłanek personalistycznych". S. Rosik, Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne, Lublin 1992 s. 275-279.

⁹⁶ "Dla rozwoju myśli teologicznej oraz skuteczności swego działania duszpasterskiego w świecie współczesnym władza nauczycielska w Kościele zapewnia wolność w badaniach teologicznych i umożliwia głoszenie rozwiązań pluralistycznych. W celu zagwarantowania jednak koniecznej jedności doktrynalnej posiada prerogatywy wyznaczania granic w *eksperymentowaniu*, w próbach ukazywania innych rozwiązań w głoszeniu różnych poglądów. (...) On też określa granice pluralizmu *in concreto*, wskazując na niedopuszczalne sposoby interpretacji objawionej nauki moralnej lub implikacji praktycznych moralnego porządku stworzenia. Strzeżenie pewnej jedności myśli w tej dziedzinie jest nie tylko jego prawem, ale i obowiązkiem". Olejnik, Jedność Kościoła, s. 194-195. Por. Rosik, Wezwania i wybory moralne, s. 281-282.

Moralność w ujęciu Katechizmu Kościoła Katolickiego.

Postępowanie chrześcijańskie jest konsekwencją przyjęcia wiary. Rzeczywistość czynów człowieka jest przestrzenią, w której wiara przekłada się na praktyczny wymiar życia. Problematyka dotycząca nauki o chrześcijańskim postępowaniu – moralnym przeżywaniu życia – zawarta w trzeciej części Katechizmu Kościoła Katolickiego (dalej skrót KKK) jest podzielona na dwa działy. Dział pierwszy omawia w trzech rozdziałach następujące zagadnienia: w rozdziale pierwszym ogólne podstawy moralności ludzkiej; w rozdziale pierwszym: wspólnotowy wymiar moralnej aktywności człowieka; w rozdziale trzecim Boży wymiar moralności ludzkiej. Dział drugi omawia natomiast szczegółowo aplikację dziesięciu przykazań do współczesnych uwarunkowań moralnych decyzji i wyzwań, przed jakimi stoi chrześcijanin.

Katecheza moralna stanowi problematyczne wyzwanie, jeśli chodzi o jej konstrukcję. W przypadku Katechizmu Kościoła Katolickiego została oparta na tradycyjnym ujęciu bazującym na omówieniu Dekalogu. Dokonało się to poprzez przyjęcie fundamentu myślenia opartego na założeniu, że zgodność z naturą własnego bytu opiera się w przypadku człowieka na zgodności z nauką Chrystusa, co więcej na naśladowaniu Go poprzez miłość Boga i bliźniego według założeń ewangelicznych. Stąd interpretacja czynów ludzkich w kontekście wymagań Dziesięciu Przykazań łączy się w całość poprzez zastosowanie kryterium przykazania miłości. Rozumienie natury człowieka w świetle Katechizmu jest ściśle związane z wymiarem rozumowym – czyny zgodne z rozumem człowieka otwierają jego naturę na działanie łaski Boga. Stąd kryterium materialistycznego czy też naturalistycznego redukcjonizmu w myśleniu o naturze ludzkiej nie ma zastosowania w kształtowaniu zasad moralnego życia chrześcijańskiego. Fizjologiczne mechanizmy nie mogą kształtować norm etycznych, ponieważ sprzeciwiałyby się w ten sposób zrozumieniu natury ludzkiej w jej bytowym złożeniu z ciała i duszy stanowiących nierozzerwalną jedność. Przyznanie fundamentalnego znaczenia rozumowi ludzkiemu w dziele odkrywania i kształtowania moralnego charakteru własnego życia nie oznacza w Katechizmie przyznania temuż rozumowi całkowitej samowystarczalności lub absolutnej autonomii, która czyniłaby go niezależnym od działania Boga i współdziałania z ludźmi oraz przyznawała prawo dowolnego ustalania tego, co należy uznać za moralnie dobre lub złe.

Kluczowym postulatem moralności chrześcijańskiej w świetle Katechizmu jest teologiczno – antropologiczne współdziałanie w dziele głoszenia Chrystusa i Jego zbawczego orędzia.

Katechizm w rozumieniu nauki moralnej przyznaje prymat racjonalnemu interpretowaniu danych zawartych w Słowie Bożym oraz Tradycji Kościoła, jako źródłach Objawienia Bożego. Opowiada się przy tym przeciwko redukcjonistycznej i zwalniającej z odpowiedzialności moralnej za własne czyny koncepcji myślenia, w której danym naturalnym przypisuje się w sposób nieuprawniony aspekt ukrytego a zarazem niedookreślonego i nieweryfikowalnego działania w sposób nieuzasadniony i nadinterpretowalny przypisywanego Bogu. Szczegółowa interpretacja poszczególnych czynów ludzkich zawarta w dziale drugim omawiającym Dziesięć Przykazań jest właśnie dokonana na bazie antropologii, formowanej na bazie nakreślonych wyżej postulatów myślowych. Idea moralnego myślenia o człowieku i jego czynach opiera się na zasadniczym zaufaniu do możliwości poznawczych rozumu ludzkiego, który pomimo wpływu grzechu pozostaje zdolny do percepcji wymagań moralnych stawianych przez Boga Stwórcę a także stopniowego wnikania w poznawanie jego zbawczych tajemnic. Można przyjąć, że wskazanie moralnej drogi chrześcijańskiego życia zawarte w Katechizmie jest próbą przekonania człowieka do wejścia na drogę czynów, które poprzez zjednoczenie z Chrystusem będą potęgować w nim samym proces wewnętrznej reintegracji po rozproszeniu wywołanym przez grzech.

Katechizm nie pretenduje do tego, aby zamykać jakiegokolwiek dociekania czy debaty w kwestii aktualnych problemów moralnych. Przeciwnie baza myślowa w nim zawarta ma stanowić grunt pod rozwijanie tego typu dociekań na solidnych podstawach antropologicznych.

Rozdział pierwszy działu drugiego części trzeciej jest ukazaniem tego wymiaru bytowej struktury natury ludzkiej na bazie której przedstawiona zostaje całościowa koncepcja moralności ludzkiej, uwzględniająca wszystko to, co Stwórca zdecydował się zawrzeć w naturze cielesno – duchowej człowieka. Przyjęcie takiego założenia pozwala na odejście od różnego rodzaju współczesnych redukcjonizmów w dziedzinie etyki życia ludzkiego.

Koncepcja życia moralnego ukazana w katechizmie Kościoła Katolickiego prowadzi do kształtowania woli takiego postępowania, które uwzględnia wymagania złożone przez Boga w naturze człowieka. Tylko takie postępowanie stanowi drogę o stopniowego szukania i odnajdowania szczęścia, które może być rozumiane, jako wewnętrzna integracja na bazie moralnego stylu życia. Dzięki takiemu fundamentowi myślowemu katechizm podejmuje konkretne problemy moralne nie zważając na obiegowe opinie panujące we współczesnej kulturze i uwalnia się od kryterium oceny tego, co moralnie właściwe na podstawie ewentualnego poparcia ze strony większości społeczeństwa. Ukonkretnienie nauki moralnej zawarte w rozdziale drugim działu drugiego, obejmującym analizę przykazań od czwartego do dziesiątego potwierdza wolę autorów Katechizmu, aby pozostać nie w sferze abstrakcyjnych moralnych kalkulacji, ale być blisko konkretnych moralnych zagadnień, które rodzą aktualne pytania w sumieniach konkretnych chrześcijan.

W części dotyczącej wykładu o życiu moralnym krytykowane jest przez niektórych teologów nadmierne skoncentrowanie się na kazuistyce moralnej, nadmierny akcent na zagadnienie prawa moralnego przy jednoczesnym zubożeniu kwestii autonomii moralnej. Zarzut ten dotyczy oderwania Katechizmu od dialogu z uwarunkowaniami historycznymi na rzecz próby odgórnego porządkowania rzeczywistości moralnych dylematów i wyborów. Taka sytuacja może rodzić przekonanie, że moralne nauczanie Katechizmu jest uwikłane w abstrakcyjne ujmowanie rzeczywistości i pozbawione styku z realiami życiowymi. Zwolennicy tego zarzutu proponują jako rozwiązanie tej niedoskonałości rozwinięcie omówienia sytuacji niestandardowych przy jednoczesnym skoncentrowaniu się na opisie rzeczywistości życia ludzkiego. W ich mniemaniu ukazywanie zasad nie jest jedynie słuszną drogą kształtowania moralnego człowieka, ale umiejętność połączenia ich w dialogu z realiami życia ludzkiego. Nacisk na propagowanie zasad jest jednak częściowo uzasadniony współczesną sytuacją propagowania moralnego relatywizmu i subiektywizmu w rozumieniu i stosowaniu norm moralnych w konkretnych przypadkach. Nie można jednak odebrać Kościołowi prawa do obiektywnego ujęcia norm moralnych, ponieważ taki właśnie grunt stanowi fundament nauki o sumieniu i przysługującym mu prawu do dobrze rozumianej autonomii, kształtowanej w dialogu wiary z Bogiem działającym przez Swego Ducha w sakramentach i wspólnocie wiary Ludu Bożego.

Należy pamiętać, że przesłanie moralne Katechizmu jest skierowane do całego świata, jako integralny element misji ewangelizacyjnej i apostołskiej Kościoła. Stąd forma przekazu treści dotyczących życia moralnego ma na celu nie tylko utwierdzenie w chrześcijańskim postępowaniu ludzi ochrzczonych, ale również ukazanie moralnego stylu życia jako sensu dla tych, którzy nie przyjęli jeszcze Dobrej Nowiny O Jezusie Chrystusie.

Moralność chrześcijańska to droga postępowania zmierzająca do wypełnienia tego, co wynika z ludzkiej samoświadomości tego, kim jesteśmy – z rozpoznania własnej godności. Celem katechizmu jest ukazanie ludzkiej egzystencji w taki sposób, aby w sferze moralnych wymagań przekazać nie tylko systematyczną wiedzę, ale przede wszystkim pojąć jej wewnętrzny spójny sens.

Katechizm ujmuje moralną egzystencję ludzką w trzech płaszczyznach: biblijnej, teologicznej i praktycznej. Ma to na celu dotarcie z przesłaniem moralnym Kościoła do indywidualnego odbiorcy, który lepiej odczytuje uniwersalizm Biblijnego orędzia w sferze moralności, interioryzuje teologiczny dorobek moralny a także znajduje jego praktyczne wypełnienie w konkretnym świadectwie życia poszczególnych świętych chrześcijaństwa.

Katechizm stara się zrozumieć dzisiejsze moralne dylematy człowieka wychodząc od wizji osoby ludzkiej w jej powołaniu do relacyjności z Bogiem i bliźnimi. Człowiek doświadczając tajemnicy Boga na różne sposoby doświadcza również moralnego aspektu swojego bytowania widząc w nim sposób na urzeczywistnienie owej relacyjności możliwie najpełniej. Odwieczny problem relacji do Boga stanowi dla człowieka sposób na odkrywanie celowości własnego bytowania i zaakceptowania dramatu własnej egzystencji w przemijającym świecie. Katechizm zdecydowanie kładzie akcent na ukazanie fundamentu ludzkiej godności a przez to również sposobu jej doświadczenia i przeżywania. Koncentracja na zewnętrznych uwarunkowaniach moralnego postępowania jest zdecydowanie drugoplanowa. W tym kontekście ukazanie przykładu życia konkretnych Świętych ma na celu potwierdzenie praktycznego zastosowania posłuszeństwa wierze w miejsce poszukiwania kolejnych uzasadnień i usprawiedliwień tego, czego chrześcijanin czynić nie powinien.

Życie moralne człowieka jest zatem postrzegane jako rzeczywistość zwyczajna, odarta ze zbędnego patosu ale również chroniona przed nieuzasadnioną negacją. Katechizm opiera się na założeniu, że życie moralne człowieka stanowi poszukiwanie sensu i pragnienie osiągnięcia celu ostatecznego. Człowiek dąży do realizacji tych celów zarówno rozumem jak i wolą, która stara się ukonkretnić jego działanie. Początkiem życia moralnego wspólnym dla wszystkich ludzi jest jednak doświadczenie wewnętrznego i niedookreślonego pragnienia rodzącego się w najgłębszych pokładach ludzkiej natury. To właśnie ten aspekt sprawia, że Katechizm wychodzi ku światu z właściwym sobie uniwersalizmem w sferze moralnego przesłania, ukazując wspólne ludziom zjawisko poszukiwania szczęścia, ukonkretniające się w chrześcijaństwie poszukiwaniem relacji do Trójcy Świętej. Owo poszukiwanie jest podstawą uszanowania otaczającej człowieka rzeczywistości. Odczytanie znaczenia struktury świata stworzonego wymaga jednak od człowieka o wiele większego wysiłku aniżeli egzystencjalny czy religijny zachwyty. Piękno świata może zostać bowiem źle użyte i źle odczytane, a przez to utrudnić poznanie samego Stwórcy lub wręcz doprowadzić do negacji jego działania i istnienia, znajdując tłumaczenie rzeczywistości w przyznaniu prymatu wszechogarniającemu chaosowi.

Katechizm odwołując się do dorobku Soboru Watykańskiego II ukazuje, że dramat moralny człowieka bierze swój początek nie w zewnętrznych okolicznościach życia, ale właśnie w sercu samego człowieka. Ta konstatacja rodzi jednak nadzieję, że uporządkowanie ludzkiego serca poprzez moralne życie może przynieść światu nową perspektywę zasadniczej odmiany jakości jego istnienia. Pragnienia duchowe człowieka ograniczane przez grzeszną naturę i doświadczenie własnej słabości stanowią jednak dowód wiecznej części w jego naturze i dążenie do osiągnięcia moralnego dobra jest ich jedynym wypełnieniem. Właśnie w tej sferze moralnej egzystencji człowiek decyduje o swoim istnieniu realizując czyny na płaszczyźnie intencji i woli działania w dialogu z Bogiem.

Katechizm stara się zwalczać redukcjonizm w spojrzeniu na naturę człowieka do wymiaru biologicznego czy materialno – cielesnego. Natura wyraża się także w poznaniu siebie w życiu wewnętrznym oraz w konfrontacji dążeń cielesnych z nieskrępowanym wymiarem duchowych zamierzeń człowieka. Koncepcja duszy i ciała ludzkiego zostaje wyprowadzona z Biblii i Tradycji Kościoła – dusza jako najbardziej wartościowa i najgłębsza rzeczywistość związana z ciałem

ludzkim stanowi jednocześnie jego formę. Stąd w kwestii kształtowania życia moralnego w człowieku należy przyjąć jako fundamentalną prawdę o tym, że człowiek stanowi duchowo fizyczną rzeczywistość wewnętrznie spójną i jednorodną, nierozłączną. Zarówno ciało jak i dusza ludzka uczestniczą w tajemnicy odzwierciedlenia podobieństwa i obrazu Bożego we wszechświecie. Właśnie owa jedność ciała i duszy, która przejawia się w czynach człowieka pozwala opowiedzieć się mu za Bogiem lub przeciwko Bogu. Katechizm potwierdza prawdę o tej jedności ukazując w części trzeciej zarówno takie dary przynależne człowiekowi jak sumienie, wolność i rozumność w czynach, a także uczucia, w których łączy się aktywność ciała i duszy oraz realizuje przestrzeń porządkującego działania Ducha Świętego.

Katechizm ukazuje również przyczynę dramatu egzystencji człowieka. Stanowi ją grzech pierworodny, który zaburzył ład stworzenia utworzony na początku przez Boga i ofiarowany człowiekowi celem świadomego podjęcia. Grzech pierworodny spowodował wewnętrzny konflikt pomiędzy wymiarem dążeń duchowych a redukowaniem własnego istnienia do wymiaru spełniania pragnień cielesności, Człowiek zatracił jasne widzenie celu swoich czynów a także zapragnął rozwijać swój egoizm przejawiający się w pragnieniu panowania nad bliźnim. Grzech pierworodny potęguje stale wewnętrzne rozdarcie w człowieku, który poszukuje wyzwolenia z tych rzeczywistości, które pogrążają go w poczuciu beznadziejności, bezsensu życia i utraty wszystkiego co wypracowuje na tej ziemi w perspektywie nieuchronnej śmierci. Życie moralne staje się zatem drogą stopniowego wybawienia z rzeczywistości braku nadziei potęgowanej przez grzech i śmierć z niego wynikającą.

Moralny wymiar godności człowieka

Życie moralne domaga się od człowieka fundamentalnego uznania własnej nadprzyrodzonej godności, która pozwala mu dokonać samookreślenia na tle pozostałych stworzeń bytujących w świecie natury. Chrystus ukazując nam doskonały obraz Boży we własnym człowieczeństwie przypomina, że życie ludzkie jest przeznaczone do trwania w szczęściu i blasku Królestwa Bożego. Godność ludzka nie opiera się zatem na wymyślonej czy wyidealizowanej moralnej nierzeczywistości. Wyraża się ona w możliwości uzyskania zbawienia i życia wiecznego, pomimo, że tak wiele wskazuje na utratę wszystkiego wraz ze śmiercią ciała. Człowiek realizuje samego siebie w życiu moralnym właśnie poprzez wdzięczność okazywaną Stwórcy i współpracę z ożywczym działaniem Ducha Świętego, którego udziela On przez Chrystusa. Spełnianie wymagań moralnych jest źródłem radości w życiu człowieka, ponieważ stanowi urzeczywistnienie wewnętrznej powinności, aby nie żyć tylko dla siebie, ale przewyciężając własny egoizm otwierać się coraz bardziej na zacieśnianie wspólnoty z Bogiem i bliźnimi, co będzie stanowiło w doskonałej formie treść istnienia w wieczności. Stąd można powiedzieć, że nauczanie Katechizmu w sferze moralnej jest właśnie radosnym głoszeniem orędzia łaski, błogosławieństw, cnotliwego życia oraz pełnej mocy obecności Ducha Świętego w Kościele i świecie, a dopiero w dalszej kolejności ukazaniem na takim tle rzeczywistości grzechu oraz konieczności wyrabiania w sobie wymagających postaw cnotliwego życia oraz przykazań Bożych.

Fundamentem moralnej godności jest uznanie w sobie obrazu i podobieństwa do Boga. Przez to człowiek wnosi w funkcjonowanie wszechświata obecność Boga Stwórcy w sposób najdoskonalszy. Chrystus uosabia nam Boga niewidzialnego i w ten sposób dopełnia tego wszystkiego, co w moralności starotestamentalnej musiało być ograniczone do poszukiwania Boga nie tyle w samym człowieku, co w konkretnych uwarunkowaniach historycznych i kulturowych

jego egzystencji. Bóg obecny w przykazaniach Starego Testamentu staje się przez Chrystusa bliski każdemu człowiekowi, wchodzącemu w rzeczywistość moralnego życia na wzór Chrystusa właśnie poprzez sakramentalne działanie Jego Ducha w Kościele. Droga, która wprowadza Zbawiciela w nasze życie moralne jest wiara – przez nią rozpoczyna się i dokonuje samookreślenie człowieka w jego indywidualności a jednocześnie w świadomości, że stanowi on część świata, w którym został przez Boga umiejscowiony.

W wyzwaniach, jakie stawia przed człowiekiem moralność chrześcijańska możemy liczyć zawsze na przykład samego Chrystusa, który wbrew logice świata pokazuje istotę panowania nad własną naturą właśnie w męce na krzyżu i chwalebnym zmartwychwstaniu. Właśnie te wydarzenia ukazują, że człowiek jest dla Boga najwyższą wartością w swoim istnieniu a nie w stanie posiadania, z którego krzyż i cierpienie całkowicie ogołaca, aby pokazać istotę – życie – przywrócone doskonale w zmartwychwstaniu. W kontekście przykładu życia Chrystusa zrozumiały staje się dla nas obraz ośmiu błogosławieństw, przedstawiony w Kazaniu na Górze (Mt 5, 1- 12). Opisują one wzór życia moralnego na obraz i podobieństwo Boże, jaki może się zawsze realizować w człowieku. Są również odpowiedzią pełną nadziei na wszelki nieład i niesprawiedliwość świata, wprowadzony przez grzech. Błogosławieństwa wyrrywają nas z marazmu i iluzji, że wygodne i dostatnie życie prowadzi człowieka do samospelnienia. Katechizm ukazuje uniwersalizm ośmiu błogosławieństw i podkreśla, że ich realizacja jest nadzieją w każdym chrześcijańskim powołaniu. Błogosławieństwa są wpisane w racjonalność bytową, jaką Bóg zawiera w akcie stworzenia każdego człowieka. Oczywiście stoją one ponad ludzkimi kalkulacjami i możliwością spełnienia za pomocą intelektualnych czy fizycznych zdolności – w każdym moralnym wyzwaniu stanowią one dla człowieka cel i zadanie, które czyni nas pełnymi wewnętrznego pokoju zawsze, ilekroć wstępujemy na drogę ich realizacji.

Osiem błogosławieństw stanowi rzeczywiście drogę godnego i roztropnego przeżywania daru życia, do czego doprowadza nas stopniowo Duch Chrystusa udzielany w sakramentach. Tylko przez Jego działanie i łaskę możemy dochodzić do zrozumienia celu własnego istnienia i ten cel realizować, przeżywając czas naszego życia w świadomości stałej obecności Boga. Moralne życie chrześcijanina znajduje swoje źródło w darach Ducha świętego: mądrości, rozumu, rady, męstwa, wiedzy, pobożności i bojaźni Bożej. Człowiek jednoczy się z działaniem Ducha Świętego do tego stopnia, że poprzez moralne życie trudno nakreślić granicę podziału pomiędzy Duchem Chrystusa a duchem człowieka poddanego Jego działaniu. Dzięki takiemu zjednoczeniu wewnętrznemu człowiek dąży do ostatecznego celu swego życia, umacniając się w cnotliwym postępowaniu. Taki styl życia pokazuje konkretne efekty obecności Ducha Bożego w naturze ludzkiej. W Katechizmie jest jednoznacznie podkreślone, że tylko odczytanie własnej natury ludzkiej w kluczu zjednoczenia z naturą Boga daje człowiekowi godne i sensowne życie.

Życie moralne wiedzie człowieka do poczucia wewnętrznego pokoju, ponieważ przez wspomniane wyżej działanie Ducha Świętego wchodzi on stopniowo w nową formę egzystencji w Chrystusie. Jest ono całkowitym oddaniem się Bogu, wypełniającym cel istnienia, ale jednocześnie kształtującym ludzką tożsamość. Dokonuje się to oczywiście w klimacie lęklivego zatroskania o wypełnienie przykazań czy dokonywanie dobrych czynów, ale pozwala widzieć w tym nie tylko konieczność wypełniania nakazów moralnych, ale przede wszystkim realizację tego stanu duchowego, który określamy mianem zbawienia.

Chrześcijanin nie rozeznaje treści grzechu sam, ale czyni to w nim Duch Święty, którym Chrystus stale obdarowuje w Kościele. Stąd przekonanie człowieka o grzechu przejawia się jednocześnie w prawdzie sumienia i pewności Odkupienia z mocy zła. Duch Święty daje

pocieszenie i nadzieję nieporównywalne z żadną inną rzeczywistością, w której człowiek poszukuje sensu i ukojenia lęków egzystencjalnych. Życie moralne sprawia, że nie pozostajemy w poczuciu beznadziejności naszego istnienia, ale odkrywamy codziennie, że nowe życie w Chrystusie możemy realizować poprzez nawrócenie, sakramenty oraz urzeczywistnianie wiary, nadziei i miłości.

Znakiem tej godności jest stale w człowieku obecny sąd praktyczny sumienia, dokonywany nad własnymi czynami. Jest ono znakiem moralnej godności człowieka i odbiciem podobieństwa do Boga. W sumieniu człowiek rozeznaje prawdę o sobie samym i spotyka się z Bogiem, kształtującym jego życie ku wieczności. Właśnie w przestrzeni sumienia spotyka się wola działania wraz z uczuciami, które nas do niego pobudzają. Sumienie pozwala nam zauważyć konflikt między dążeniami ciała i ducha, który poprzez życie moralne ma zostać ostatecznie przezwyciężony. Prowadzi do tego życie z Chrystusem i na Jego wzór, realizujące się poprzez wszczęcie w jedność z Kościołem i przyjmowanie sakramentów świętych. Obejmuje ono uświęcającą mocą wszystkie obszary egzystencji, a także czysto biologiczne uwarunkowania, które jednak wpływają na jakość naszego stanu duchowego. Zarówno doczesne narodzenie w ciele, jak i stała konieczność zaspokajania głodu pożywienia, realizacji seksualnych namiętności czy obawy przed cierpieniem, bólem fizycznym i śmiercią ciała, nabierają poprzez posłuszeństwo moralnym wymaganiom nowego znaczenia i ukazują się jako załączki wiecznego życia w Chrystusie.

Cielesność człowieka jest również przejawem Bożej obecności w świecie stworzonym. Życie moralne w odniesieniu do czynów ciała stanowi prawdziwe zmierzenie się z wysiłkiem bytowania, zmierzającym do wypełnienia swego wiecznego przeznaczenia. Środkiem do tego jest zaufanie, walka z własnym egoizmem oraz życie oczekiwaniem zbawienia zamiast stałym dążeniem do zaspokojenia wyłącznie cielesnych potrzeb. Te zespoły aktywności człowieka zawierają się w realizacji życia według cnót teologicznych; w nich właśnie, tj. w wierze, nadziei i miłości realizuje się w pełni życie chrześcijanina. Treść tych cnót stanowi wypełnienie najbardziej fundamentalnych pragnień człowieka. Człowiek instynktownie potrzebuje złożenia ofiary ze swego życia na rzecz bliskich, a także pielęgnowania nadziei, która pozwoli stawić czoło beznadziejności wywoływanej lekiem przed przemijaniem doczesności. Walka z egoizmem i pielęgnowanie nadziei wykraczającej w wieczności może natomiast dokonać się tylko na fundamencie wiary.

Moralność chrześcijańska i konieczność, czy też lepiej możliwość, kształtowania życia według jej wymagań wypływa z porządku bytowego, w którym sam Bóg wychodzi w Chrystusie na spotkanie człowiekowi. Wymienione wyżej cnoty teologiczne stale włączają nas w logikę ośmiu błogosławieństw i sprawiają, że angażujemy całą naszą duchowość i cielesność w proces moralnego przeobrażenia w perspektywie wiecznego zjednoczenia ze Stwórcą. Dzięki życiu moralnemu czyny człowieka stają się formą naśladowania stwórczej aktywności samego Boga i nabierają wartości wiecznej. Życie moralne objawia nam naturalną potrzebę człowieka, który dla doskonałego istnienia powinien korzystać ze wszystkiego, czym Chrystus Zbawiciel pragnie go obdarować przez Ducha Świętego.

Eklezyjalny i wspólnotowy wymiar moralności.

Życie moralne domaga się rzeczywistego osadzenia w konkretnych warunkach świata, w którym żyje człowiek różnych epok historycznych, przy jednoczesnym uwzględnieniu stałego zmieniania się rzeczywistość w trudnych do przewidzenia kierunkach. Konieczność przekazywania moralności chrześcijańskiej odnosi się zarówno do ludzi wierzących w Chrystusa jak i stanowi uniwersalne przesłanie dla całej ludzkości. Współczesna kultura jest mocno naznaczona tendencją

do powielania wewnętrznych i społecznych konfliktów we wspólnocie ludzkiej, przy jednoczesnym akcentowaniu skrajnie indywidualistycznej wizji człowieka i jego potrzeb. Rodzi to postawy nieufności i pomimo globalizacyjnego zacieśniania relacji międzyludzkich w sferze komunikacji, pogłębia dystans jeśli chodzi o budowanie rzeczywistej wspólnoty i solidarności między konkretnymi osobami. Przykładem tego jest chociażby współczesna komunikacja internetowa, która umożliwia nawiązanie relacji z dużą liczbą osób, przy jednoczesnej ich powierzchowności lub nawet całkowitym pozbawieniu ludzkiej treści. Człowiek staje się postacią, która kreuje swój wizerunek na potrzeby danego portalu społecznościowego, a jednocześnie relacje nawiązywane w ten sposób z innymi ludźmi nie przyczyniają się do wzrostu poczucia wspólnoty i braterstwa charakterystycznych dla człowieka. Również forum relacji międzynarodowych pomimo zachowania form zewnętrznej poprawności w relacjach politycznych i społecznych staje się rzeczywistością ukrytej realizacji partykularnych i egoistycznych interesów poszczególnych ludzi czy też wąskich grup.

Podstawą współczesnego kryzysu moralnego w aspekcie społecznym jest źle rozumiana podmiotowość człowieka, która przesadnie wyakcentowana prowadzi do egoistycznego i narcystycznego zamknięcia człowieka i czyni go niezdolnym do nawiązania prawdziwie ludzkich relacji. Trudno diagnozować podłoże współczesnego indywidualizmu. Należy natomiast przeciwstawić mu odpowiedź w postaci wezwania do życia moralnego, poprzez które Bóg czyni ludźmi braćmi i siostrami, przewyciężając wyrastającą z grzechu pierwotnego skłonność do dominacji. Człowiek rodzi się i wzrasta we wspólnocie i do życia w niej jest przeznaczony; w tym urzeczywistnia swoje podobieństwo do Boga, który jest jeden we wspólnocie Trzech Osób.

Życiu moralnemu w wymiarze wspólnotowym jest poświęcony rozdział II trzeciej części Katechizmu. Człowiek jest powołany do wspólnoty z Bogiem poprzez wspólnotę z ludźmi mu podobnymi. Wszyscy ludzie mają też wspólne powołanie do życia wiecznego w Bogu i tylko we wspólnocie ze sobą mogą je realizować. Dokonuje się to również w rozeznaniu własnego osobistego powołania życiowego, nie tylko na bazie talentów i przymiotów, ale w dialogu z bliźnimi i w duchu pragnienia, aby służyć dobru wspólnemu rodziny ludzkiej. We wspólnocie doświadczamy również prawdy o ograniczeniu własnych możliwości i natury. Pan Jezus powołuje nas do życia wiecznego poprzez uwarunkowania społeczności, w której żyjemy. Przedmiotem działania zbawczego jest zresztą nie tylko indywidualna osoba ludzka, ale również wspólnota osób.

W przedstawionym wyżej kontekście znajdujemy jeden z istotniejszych współczesnych postulatów teologicznych odnoszących się do życia moralnego. Moralność w wymiarze wspólnotowym nie oznacza koncentracji wyłącznie na wspólnotowych aspektach życia społecznego w ujęciu katolickiej nauki społecznej. Wymaga natomiast wspólnotowego wymiaru spojrzenia na wszystkie wymiary egzystencji osoby ludzkiej: pochodzenie, aktualny status moralnych zmagania życiowych i cel ostateczny życia ludzkiego. Katechizm odchodzi od schematu skoncentrowania się na zbawieniu własnej duszy poprzez jednostkowe skupienie się na danej osobie, ale zachęca, aby dążyć do dialogu i wymiany doświadczeń we wspólnocie z bliźnimi, bo tam dokonuje się wzajemna troska o zbawienie.

W historii świata dokonuje się historia zbawienia, choć nie utożsamia się ona z doczesnością w sposób zupełny. Działanie Boże przenika świat, ale się do niego nie ogranicza. Chrześcijanin naśladowując Chrystusa nie wychodzi poza rzeczywistość, ale w wymiarze widzialnym urzeczywistnia działanie Boga i realizuje możliwość percepcji tej aktywności Boga, która ratuje ludzkość z zepsucia grzechem pierwotnym i śmiercią. Historia doczesności pozwala człowiekowi stopniowo odkryć Chrystusa, jako centrum historii człowieczeństwa i wszechświata i w konsekwencji we wspólnocie

Chrystusowego Kościoła dostrzec zapowiedź nowej jakości życia w jedności z bliźnimi. Moralne życie chrześcijańskie ma zawsze wymiar wspólnotowy i jego realizacja jest osadzona właśnie we wspólnocie. Nie można zawłaszczać dla siebie orędzia biblijnego; należy je głosić w imię wzajemnej miłości. Podjęcie wysiłku moralnego życia ma zawsze skutki tworzenia wspólnoty, przy jednoczesnym braku ryzyka, że dana osoba żyjąc moralnie stanie się anonimowym lub bezimiennym fragmentem jakiejś niedookreślonej grupy, ponieważ to właśnie moralna godność osoby stanowi fundament i cel każdej wspólnoty. Wspólnotowy charakter chrześcijańskiego powołania wymaga od jednostek stałego działania na rzecz przemiany społeczności w duchu moralności ośmiu błogosławieństw. W ten sposób umacnia się dobro wspólne i realizuje zamysł Boga Stwórcy i Odkupiciela.

Życie moralne chrześcijanina rozwija się tylko wtedy, gdy jest zakorzenione we wspólnocie z Chrystusem, który zawsze postępował tak, aby wypełnić wolę Ojca. Chrześcijanin żyje moralnie nie ze względu na konieczność realizowania zewnętrznych norm, ale dlatego, że jego czyny dokonuje się przed obliczem Ojca przedwiecznego, który widzi wszędzie i w każdej sytuacji wzywa do doskonałości, czyli świętości. Aby zrealizować to fundamentalne zjednoczenie z Chrystusem konieczny jest sakrament chrztu świętego, wprowadzający człowieka we wspólnotę Kościoła, ukształtowaną na wzór swego Mistrza i Zbawiciela. Wspólnota Kościoła jest dla chrześcijanina miejscem rozeznania powołania i odpowiedzi na nie, a także konkretnej realizacji. Powołanie dane zostaje konkretnej osobie, ale nigdy na wyłączną własność, lecz zawsze dla dobra i umocnienia Ludu Bożego. Kościół daje pouczenie o życiu w prawdzie Chrystusa i jednocześnie udziela sakramentów, które służą jako pomoc w realizacji tego zadania. Ponadto Słowo Boże głoszone w Kościele i przykład życia świętych jest tym, co w ramach wspólnoty wierzących podtrzymuje życie moralne w człowieku. Także liturgia, jako wyraz duchowego zjednoczenia wspólnoty z Bogiem poprzez modlitwę umacnia moralność chrześcijańską. Pielęgnowanie życia moralnego stanowi swoistą liturgię duchową, która poprzez dobre czyny łączy się z oddawaniem czci Bogu we wspólnocie modlitwy Ludu Bożego. Moralność chrześcijańska karmi się również pielęgnowaniem charyzmatów i dzięki temu nabiera wymiaru misyjnego, gdyż człowiek ubogacony wiarą pragnie się nią dzielić i głosić otoczeniu.

Regulacje prawne w życiu Kościoła są przestrzenią styku liturgii i moralności. Prawo Kościoła pragnie zagwarantować minimum praktyk duchowych, które stanowią absolutnie konieczny warunek miłowania Boga i bliźniego. Dorastanie duchowe człowieka dokonuje się przez spełnianie moralnych wymogów ascezy, wyrzeczenia i umartwienia, czego często dotyczy prawo stanowione przez Kościół. Chrześcijanin wyrzekając się określonych dóbr z pobudek moralnych staje się dla świata znakiem nadziei na oczekiwanie życia błogosławionego i doskonałego, znakiem większej ważności życia nadprzyrodzonego istniejącego wiecznie aniżeli jakiegokolwiek zysku materialnego. W tej drodze moralnego wysiłku Kościół staje się dla chrześcijanina prowadzącą go wspólnotą, w której otrzymuje on właściwy kierunek i pokarm duchowy na przebycie tej drogi. Kościół ma obowiązek moralnego nauczania i dotyczy on wszystkich odpowiedzialnych za troskę o przekaz i aktualizowanie treści doktryny. Nauczanie moralne musi być splotem wysiłku pasterzy i teologów Kościoła. Niemożliwe jest, aby teoretyczne rozważania z zakresu tematyki życia moralnego zastąpiły praktykę głoszenia chrześcijańskiego orędzia moralnego w ramach posługi przepowiadania Słowa Bożego, przynależnej funkcji pasterskiej. Również nauczaniu moralnemu Kościoła przysługuje charyzmat nieomyślności. Wierni natomiast mają prawo otrzymać wiedzę z tego zakresu, która nawet, jeśli nie spełnia oczekiwań świata, cieszy się jednak właściwym sobie zbawiennym walorem. Ta kwestia posiada istotne znaczenie dla formacji chrześcijańskiego

sumienia i uwalnia je od brzemienia subiektywizmu, na rzecz uznania dobra płynącego z prawa moralnego i nauczania Kościoła. W nauczaniu i wprowadzaniu w życie zasad chrześcijańskiego postępowania Katechizm dostrzega też wkład ludzi dobrej woli, doświadczających szczególnej pomocy Ducha Świętego. Jest to związane z łaską sakramentu chrztu, która uzdalnia do przyjęcia pozamaterialnych zasad moralnego życia.