

Paweł Góralczyk

Główne nurty teologii moralnej po Vaticanum II

Collectanea Theologica 62/1, 57-69

1992

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. PAWEŁ GÓRALCZYK SAC, OLTARZEW

GŁÓWNE NURTY TEOLOGII MORALNEJ PO VATICANUM II

Teologia moralna należy do tej dziedziny wiedzy, która jakby z natury swej domaga się ciągłej odnowy i nowej, pogłębionej refleksji nad etycznymi zagadnieniami życia człowieka*. Tak zresztą było w historii tej dyscypliny i tak dzieje się aż do dnia dzisiejszego. Wysuwane pod adresem teologii moralnej coraz to nowe postulaty natury treściowej i metodologicznej podyktowane są niewątpliwie troską, by dyscyplinie tej zagwarantować rzeczywiście walor autonomicznej nauki teologicznej o moralności. Stąd też zrozumiałe stają się przeakcentowywania tej dyscypliny czy to w kierunku jej ubiblijnienia — usuwając na bok refleksję etyczną — czy też w kierunku jedynie analiz filozoficznych, przy obfitym udziale poza-teologicznych nauk o człowieku.

Można ogólnie powiedzieć, że zasadnicze wysiłki idące w kierunku poszukiwania odnowy teologii moralnej zmierzały z jednej strony do ścisłego jej powiązania z etyką filozoficzną, z drugiej zaś — jako dyscypliny teologicznej — z naukami teologicznymi, zwłaszcza z antropologią teologiczną. Lista propozycji i postulatów w szeroko pojętej dyskusji nad poszukiwaniem tożsamości teologii moralnej, nad określeniem jej specyficznych zadań, jej własnego obszaru badań, metod, jest bardzo długa i bogata¹. Dyskusje te

* Referat wygłoszony na ogólnopolskim spotkaniu teologów moralistów w Gdyni dnia 3 kwietnia 1991 r.

¹ Literatura na temat odnowy teologii moralnej ostatniego czasu jest bardzo bogata i dotyczy zarówno jej statusu metodologicznego, jak też i treściowego. Do ważniejszych prac w tym zakresie można zaliczyć: P. Antoine, *Situation présente de la morale*, SuppVS 23 (1970), nr 92, s. 8—27; A. Auer, *Die Erfahrung der Geschichtlichkeit und die Krise der Moral*, ThQ 149 (1969) 75—85; Th. Beemer, *Von der moraltheologischen Hermeneutik*, Concilium 5 (1969) 395—404; J. Bajda, *Powołanie chrześcijańskie jako zasada teologii moralnej*, Warszawa 1984; P. Böckle, *Swoistość etyki chrześcijańskiej*, CTh 43 (1973), f. I, s. 5—14; J. David, *Christliche Moral in der Krise, w: Sexualität ohne Tabu und christliche Moral*, München 1970, 15—27; Ph. Delhaye, *O etyce chrześcijańskiej dzisiaj*, Znak 23 (1971) 410—425; J. Endres, *Genügt eine rein biblische Moraltheologie?*, Studia Moralia, t. 2, Roma 1968, 43—72; G. Ermecke, *Zur christlichkeit der „Moral in der Krise“*, MThZ 21 (1979) 297—312; J. Fuchs, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?*, StZt 185 (1970) 99—112; tenże, *Teologia moralna*, Warszawa 1974; J. Gründel, *Moraltheologie, w: Was ist Theologie?*, München 1966, 214—243; B. Häring, *Moralverkündigung nach dem Konzil*, Bergen-Enkheim 1966; tenże, *Auf den Weg zu einer christlichen Moraltheologie*, Rem-

ujawniają bezsprzecznie, że szereg rzetelnych prób nowego opracowania teologii moralnej, ujmujących tę dyscyplinę czy to aretologicznie, nomologicznie bądź aksjologicznie, posiada zarówno swoje zalety, jak i niedociągnięcia.

Nie ulega wątpliwości, że liczne prace na temat odnowy teologii moralnej, i to z wyraźną propozycją modelową, czerpią swe inspiracje z nauki Soboru Watykańskiego II. W Dekrecie o formacji kapłańskiej (*Optatum totius*) Sobór Watykański II wzywał do gruntownego odnowienia teologii moralnej, która powinna być przede wszystkim wyraźnie chrześcijańska. Co więcej, w postulatatach i dyrektywach soborowych można było nawet upatrywać oficjalne auto-rzeczywanie niektórych orientacji reformistycznych. Sobór wyraźnie poparł takie wysiłki reformatorskie, które w swych programach jasno deklarowały: 1) Pismo Św. — jako *principium cogoscendi*, 2) życie w Chrystusie — jako *principium essendi*, 3) świadectwo miłości — jako *principium agendi*².

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

scheid 1969; R. Hofmann, *Moraltheologische Erkenntnis — und Methodenlehre*, München 1963; B. Inlender, *Dwie koncepcje stosunku etyki filozoficznej do teologii moralnej*, SThV 6 (1968), nr 1, 71—86; H. Juros, *Teologia moralna czy etyka teologiczna?*, Warszawa 1980; J. Kowalski, *Ku odnowie teologii moralnej*, CTh 40 (1970), f. IV, 115—120; W. Kerber, *Hermeneutik in der Moraltheologie*, ThuPh 44 (1969) 42—66; J. Kraus, *Zum problem des christozentrischen Aufbaues der Moraltheologie*, DT 66 (1952) 257—272; A. Laun, *Theologische Normenbegründung in der moraltheologischen Diskussion*, ThPQ 126 (1978) 162—170; S. Olejnik, *Współczesne kierunki, zagadnienia i postulaty teologiczno-moralne*, CTh 23 (1952) 66—114; tenże, *O nowe drogi dla teologii moralnej*, CTh 25 (1954) 575—596; tenże, *Problem wewnętrznej jakości struktury katolickiej etyki teologicznej*, CTh 31 (1960), f. 1—4, s. 33—55; tenże, *Znamiona humanistyczne etyki katolickiej*, CTh 26 (1955) 207—249; Z. Perz, *Główne postulaty co do treści teologii moralnej w świetle dokumentów soborowej odnowy*, SThV 6 (1968), z. 1, 29—48; H. Rotter, *Tendenzen in der Moraltheologie*, Theologische Akademie, t. 8, Frankfurt 1971, 86—97; J. Ziegler, *Zur Gestalt und Gestaltung der Moraltheologie*, TThZ 71 (1962) 46—55; tenże, *Moraltheologie nach dem Konzil. Moraltheologie heute und die Erneuerung der Kirche*, ThGl 59 (1969) 164—191.

² Por. J. G. Ziegler, *Moraltheologie nach dem Konzil*, ThGl 59 (1969) 164nn.

Z ogólnie sformułowanego tematu i natury referatu trzeba będzie dążyć do wielkich uproszczeń. W referacie zostaną omówione — w wielkim skrócie — trzy zagadnienia:

- 1) Etyka autonomiczna a etyka wiary
- 2) Typy uzasadnień teologicznych i pozateologicznych
- 3) Szczególne pola zainteresowań teologów moralistów

1. Etyka autonomiczna a etyka wiary

Antropologiczne zorientowanie teologii po Soborze Watykańskim II³ znalazło także swoje odbicie w dyskusji nad koncepcją teologii moralnej. Metodologicznie dojrzewająca teologia moralna coraz jaśniej precyzowała swoje założenia teoriopoznawcze. Chodziło głównie o odpowiedź na pytanie, co stanowi pierwsze i podstawowe źródło poznania moralności: rozum czy rozum oświecony wiarą. Czy podmiotem poznającym jest człowiek, który dzięki swej rozumności i wolności posiada zdolność doświadczenia wartości moralnych z jego imperatywem kategorycznym, czy też tym podmiotem poznającym dla teologa moralisty musi być człowiek, którego rozum znajduje swoje wypełnienie i ubogacenie w wierze, i dzięki temu potrafi on odnieść moralność do rzeczywistości stwórczo zbawczej⁴.

Przedstawiciele etyki autonomicznej⁵ kierując się — jak się wydaje — racjami naukowymi i pastoralnymi usiłują zbudować tego rodzaju etykę normatywną, której zawartość treściowa przemawiałaby do dzisiejszego człowieka żyjącego w pluralistycznym świecie, ale zarazem ta zawartość byłaby dostępna dla poznania wszytskich, niezależnie od źródła Objawienia⁶. Zwolennicy moralności autonomicznej podają w wątpliwość stwierdzenie, że można mówić o jakichś specyficznych treściach moralnych zawartych w Objawieniu. Specyfika moralności chrześcijańskiej miałaby przebiegać poza zawartością treściową. Tym samym nie dopuszczają oni możliwości istnienia odrębnego pola moralnego zarezerwowanego jedynie dla chrześcijan, wyłączając przy tym dobrych humanistów. W przeciwnym bowiem wypadku — stwierdzają oni — należałoby

³ Por. K. Rahner, *Theologie und Anthropologie: Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln 1967, 43—65; P. Eicher, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Freiburg 1970.

⁴ Por. J. G. Ziegler, *Die Deutschsprachige Moralthologie vor dem Gesetz der Polarität von Vernunft und Glaube. Eine Übersicht*, *Studia Moralia* 24 (1986) 320—322.

⁵ Głównymi reprezentantami etyki autonomicznej są następujący teologowie: A. Auer, F. Böckle, K. Demmers, W. Korff, D. Mieth, B. Schüller.

⁶ Por. J. Fuchs, *Autonome Moral und Glaubensethik*, w: *Ethik im Kontext des Glaubens. Probleme-Grundsätze-Methoden*, pr. zb. prod. red. D. Mieth i F. Compagnoni, Freiburg 1978, 47.

mówić o odrębnej moralności, dostępnej tylko w poznaniu i urzeczywistnieniu przez chrześcijan, a odrębnej dla pozostałych.

Wydaje się, że proponowany model etyki autonomicznej rościł sobie pretensję do zaofiarcowania wszystkim ludziom takiej moralności, która byłaby dostępna dla ich percepcji umysłowej, opartej głównie na doświadczeniu i jakiejś wspólnej wiedzy uprzedniej w zakresie moralności, bez odwoływania się do Objawienia. Etyka ta odznaczałaby się rysem doskonałej komunikatywności w pluralistycznym świecie. Dlatego uznano, że tą podstawą możliwą do przyjęcia przez wszystkich może być rozum ludzki ze swymi zdolnościami poznawczymi.

Dyskusja wokół propozycji moralności autonomicznej przybrała szersze kręgi i wyraziła swą ostrość po ukazaniu się publikacji A. Auera *Autonome Moral und christlicher Glauben*, Düsseldorf 1971. W książce tej zostały nakreślone główne założenia moralności autonomicznej z uwyrażnieniem argumentacji za takim podejściem do rozprawiania o moralności w stylu naukowym. Auer wyraźnie przyznaje, że tylko taka etyka teologiczna potrafi wykazać swój walor naukowy, która w swych propozycjach normatywnych odwołuje się jedynie i głównie do rozumności ludzkiej natury, do *humanum*, do tego, co jest powszechne dla ludzkości w wymiarze poznania i zaakceptowania⁷. Przyznaje on przy tym, że tego rodzaju rozumienie norm moralnych jest szczególnie przydatne w zakresie nauk społecznych, gdzie bazuje się na pewnych formalnych pryncypiach, takich jak: dobro należy czynić, należy szanować godność człowieka itp. Auer jest zdecydowanym zwolennikiem teorii etycznej, w myśl której każda norma winna się wylegitymować racjonalnością opartą przede wszystkim na antropologiczno-społecznym i filozoficznym wglądzie w istotę człowieka i jego przeznaczeniu do urzeczywistnienia swego losu. Poza tym, stwierdza Auer, racjonalność norm moralnych gwarantuje im także powszechność. Tymczasem normy moralne, wyprowadzone jedynie z Objawienia czy też z innego autorytetu (UNKła), bez wylegitymowania się swą racjonalnością, nie posiadają żadnej mocy obligatoryjnej. Racjonalność norm moralnych jest tym bardziej potrzebna z racji tworzenia się świata otwartego dla wszystkich, świata pluralistycznego. Owszem, Auer nie odrzuca zupełnie roli Objawienia w moralności chrześcijańskiej, gdyż na nim i z niego wypływająca wiara może pełnić funkcję krytyczną, stymulującą i integrującą w stosunku do etyki autonomicznej⁸.

Nieco odmienną wizję etyki autonomicznej prezentuje F. Böckle. Określa on teologię moralną jako realistyczną etykę rozumu,

⁷ Por. A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glauben*, Düsseldorf 1971, 146—225.

⁸ Por. *tamże*, 32—54, 114—122, 160—184, 205—239.

umotywowaną teologicznie⁹. Rozstrzygające nowum w jego podejściu do teologii moralnej polega na podkreśleniu roli podmiotowości człowieka, jego sumienia. W sumieniu widzi on nie wrodzoną zasadę, lecz świadomość wyższego doświadczenia. Udział człowieka w Bożej Opatrzności (prawie Bożym) zostaje potwierdzony w specyficznym naturalnej skłonności rozumu praktycznego ku aktywności normatywnej. Tym samym Böckle redukuje moralne prawo naturalne do formalnej powinności, torując tym samym drogę od autonomii zasad do autonomii sumienia¹⁰.

Istotne założenia etyki autonomicznej przyjmuje także w swym programie konstrukcji teologii moralnej W. Korff. Korff podejmuje zagadnienia teologicznomoralne przywiązuje wielką wagę do danych nauk empirycznych. Tym samym określa on etykę teologiczną jako dyscyplinę integrującą w sobie wiele wyników nauk szczegółowych¹¹. Uznaje on jednoznacznie, że każda norma moralna musi się sama wylegitymować swą rozumnością. Skłonny jest on także twierdzić, że jeśli norma moralna zostaje przez wielu zakwestionowana, to należałoby gruntowniej przeanalizować zasadnicze racje jej zakwestionowania. Rozstrzygające mają być racje rozumowe za lub przeciw. Takie stanowisko stara się Korff uzasadnić antropologią, w myśl której człowiek będąc ostatecznie odbiciem Bożym w swojej wolności urzeczywistnia Jego przynioty i tym samym w swoich czynach wypowiada Jego wolę.

Postulat Korffa, by etyka teologiczna łączyła w sobie dane nauk empirycznych, rozwija i pogłębia D. Mieth. Zdaniem Mietha rozumienie obecnej rzeczywistości wiedzie od metafizyki poprzez różne systemy wyjaśniające tę rzeczywistość, aż do praxis, w której zasadniczym elementem jest doświadczenie sensu siebie jako bytu oraz logiczności i rozumności całego świata¹². Stąd też w teologiczno-etycznym źródle poznania musi mieć swoje miejsce doświadczenie i przekonanie osobiste chrześcijan co do istotnych wartości moralnych. Można inaczej powiedzieć, że D. Mieth przywiązuje wielką wagę do *sensus fidelium* w poznawaniu i wyjaśnianiu moralności chrześcijańskiej.

Podstawowe twierdzenie przedstawicieli etyki autonomicznej, że ludzka moralność jest całkowicie racjonalna i dlatego wszelkie powinności moralne mogą być poznane mocą samego rozumu, posiada daleko idące konsekwencje w konstrukcji etyki teologicznej.

⁹ Por. F. Böckle, *Fundamental-moral*, München 1985⁴, 294.

¹⁰ Por. J. G. Ziegler, *Zwischen Wahrheit und Rechtigkeit. Zu F. Böckles moraltheologischen Konzept*, MThZ 32 (1981) 222—237.

¹¹ Por. W. Korff, *Wege empirischer Argumentation. Handbuch der christlichen Ethik I*, Freiburg 1978, 89.

¹² Por. D. Mieth, „*Natürliche*“ *Theologie und „autonome“ Ethik*, w: H. Weber-D. Mieth, *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute*, Düsseldorf 1980, 68.

Przyjmuje się w tym modelu etyki teologicznej dość powszechnie, iż treściowo nie ma żadnej odrębności w etosie chrześcijańskim i etosie świeckim. Objawiona moralność pod względem kategorialnym i materialnym jest moralnością istotowo humanistyczną, ludzką, moralnością autonomiczną. Występujące w Piśmie Św. normy czy postawy moralne pod względem ich materialnej określoności nie są specyficznymi chrześcijańskimi, lecz oznaczają wartości ogólnoludzkie. Swoistość etyki chrześcijańskiej miałaby swoje miejsce w wymiarze jedynie „chrześcijańskiej intencjonalności”¹³. Podkreśla się bowiem to, że Objawienie wnosi do moralności „humanistycznej” nowy i głębszy horyzont widzenia człowieka, że chrześcijańska motywacja nadaje głębszy i bogatszy sens postępowaniu ludzkiemu.

Odmienny nurt reprezentują przedstawiciele etyki wiary¹⁴. Dla nich, ujmując rzecz generalnie, punktem wyjścia dla teologii moralnej nie może stać się rozumna refleksja nad etosem, lecz zbiór zasad etycznych Objawienia Starego i Nowego Testamentu¹⁵. Przyjęcie natomiast moralności czysto „naturalnej” byłoby według niektórych teologów równoznaczne z popadaniem w naturalizm, racjonalizm i pelagianizm, który nie uwzględnia wymagań życia łaski¹⁶. Tymczasem, twierdzi wielu teologów, moralność chrześcijańska już pod względem treściowym jest osobliwą rzeczywistością z racji swej specyficznej zależności od misterium wiary¹⁷. I ten związek wywiera wpływ na moralność w sensie treściowym. Życie moralne chrześcijanina nie nabiera charakteru chrześcijańskiego przez dodatkowe wymagania i specyficzną motywację religijną, czy też z racji odwoływania się do autorytetu Bożego w uzasadnianiu naturalnych norm moralnych, lecz o chrześcijańskości życia decyduje łaska jako nowa natura człowieka żyjącego w przyjaźni z Bogiem¹⁸. Całe działanie moralne chrześcijanina jest „nowe”, nie tylko w sferze motywacji. Z tego względu mówi się o sakramentalnym charakterze moralności chrześcijańskiej, o udziale człowieka w życiu Trójcy Św., a szczególnie o chrystocentrycznym charakterze moralności chrześ-

¹³ Por. J. Fuchs, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?*, SdZ 185 (1970) 101; por. także, A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glauben*, 213n.

¹⁴ Można tu wymienić przede wszystkim takich autorów, jak: J. G. Ziegler, J. Rief, J. Piegsa, B. Stoeckle, B. Fraling.

¹⁵ Por. B. Fraling, *Begründung ethischen Verhaltens*, w: Ph. Kaise-D. S. Peters, *Evolutionstheorie und ethische Fragestellungen*, Regensburg 1984, 155.

¹⁶ Por. B. Häring, *Etyka chrześcijańska i wychowanie w dobie krytyki*, CTh 42 (1972), z. II, 6n.

¹⁷ Por. Z. Perz, *Moralność chrześcijańska jako funkcja misterium wiary*, SThV 2 (1964), nr 1—2, 489—500.

¹⁸ Szczególny akcent na moralność łaski kładzie J. Ziegler, por. *Vom „Sein in Christus” zum „Leben in Christus”*, *Das Strukturgesetz einer Gnadenmoral*, Forum Katholische Theologie 4 (1988), z. 1, 1—18.

cijańskiej¹⁹. Chrystus jest normą życia chrześcijańskiego, a więc moralności tego życia, nie tylko w sensie wzoru do naśladowania, lecz przede wszystkim jako bytowa podstawa życia człowieka²⁰.

Głównym rzecznikiem moralności łaski i moralności chrystocentrycznej jest J. Ziegler. Swoistość moralności chrześcijańskiej zostaje uwyraźniona — jego zdaniem — tylko wtedy, kiedy poważnie weźmie się pod uwagę rzeczywistość stwórczo-zbawczą i nowy sposób bytowania chrześcijanina we wspólnocie miłości z Bogiem²¹. Etyka chrześcijańska posiada z natury swej charakter nadprzyrodzony, transcendentalny, przenikający i przekraczający kategorie moralne etyki czysto naturalnej. Tym samym teologia moralna musi być równocześnie nauką wiary, ponieważ egzystencja chrześcijanina i jego moralny czyn są ukonstytuowane przez faktor religijny. Decyzja człowieka wierzącego to równocześnie decyzja przyjęcia miłości Boga w Chrystusie i odpowiadanie na tę miłość przez realizację wartości moralnych. Chrystus jako Droga, Prawda i Życie staje się równocześnie dla człowieka, nowo narodzonego w akcie wiary i miłości, podstawową normą postępowania. Specyficznie religijne czynniki wyznaczają istotę i cel chrześcijańskiej moralności.

Podobne uwagi pod adresem etyki wiary wypowiada K. Demmer. Ujmując jeden porządek historiozbawczy głosi on, że nie można zbyt ostro przeciwstawiać sobie wiary i rozumu. W jego ujęciu normy etyczne odkrywane są w procesie historycznym, w którym wiara i rozum są ściśle ze sobą powiązane. Wypełnieniem czasu i zarazem wypełnieniem prawdy naturalnej (etyki) jest osoba Jezusa Chrystusa — będąca zarazem dla chrześcijanina najwyższą zasadą poznawczą wszelkiej moralności²². Również inny teolog, H. Rotter, przyznając rozumowi zdolność ujmowania problemów moralnych, zastrzega jednak, że jest to możliwe w pełnym wymiarze pod warunkiem umieszczenia człowieka i problemów moralnych w perspektywie historiozbawczej²³.

Swoistość moralności chrześcijańskiej ujawnia się — w myśl przedstawicieli etyki chrystocentrycznej — przede wszystkim w no-

¹⁹ Modele chrystocentrycznej teologii moralnej u wielu niemieckich teologów omawia dość szeroko w swej publikacji J. Reiter, *Modelle christozentrischer Ethik. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht*, Düsseldorf 1984.

²⁰ Por. B. Stoeckle, *Grenzen der autonomen Moral*, München 1974, 38.

²¹ Por. J. G. Ziegler, *Vom „Sein in Christus“ zum „Leben in Christus“*, art. cyt., 7n.

²² Por. K. Demmer, *Sein und Gebot. Die Bedeutsamkeit des transzendental-philosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufriss der Fundamentalmoral*, München 1971, s. 204.

²³ Por. H. Rotter, *Christlich Handeln. Seine Begründung und Eigenart*, Graz 1977, s. 34n; tenże, *Glaube und Moral. Vom Naturrecht zur Grundwertediskussion*, Wien 1981, 97nn.

wym jakościowo sposobie pojmowania życia. I chociaż etyczne dobro może być poznane przez funkcję rozumu, to jednak dogłębny wgląd w istotę wartości moralnych staje się możliwy jedynie w wierze. Z wiary w Chrystusa i Jego orędzia wyrasta nowe rozumienie etycznych powinności i zarazem rodzi się nowe uzdolnienie, by człowiek mógł odpowiedzieć Bogu w akcie wiary i czynach moralnie doniosłych.

Wydaje się, iż ten nurt w teologii moralnej posiada wyraźniejsze akcenty teologiczne i bliższy jest ideałowi postulowanemu przez Sobór. W koncepcji etyki wiary nie ma podziału na etos światowy i etos zbawczy. Jaśniej i zasadniej są wzięte pod uwagę takie kwestie jak: grzech, zbawienie, historiozbawcza perspektywa krzyża. Dla chrześcijanina nie ma dwóch sposobów poznania etycznego. „Łaska Boża — powie D. von Hildebrand — mająca swoje miejsce w moralności chrześcijańskiej, sprawia, że wszystkie rzeczy zaczynają świecić swoim blaskiem i objawiają swój głębszy sens i swoją tajemnicę wzniosłości. Wtedy wznosimy się ku zrozumieniu naszej prawdziwej sytuacji metafizycznej i widzimy wszystko *in conspectu Dei*”²⁴.

2. Typy uzasadnienia w teologii moralnej

Teologia moralna, pozostając wiedzą teologiczną, zdaje sobie sprawę z tego, że swoistym jej źródłem i wyróżniającym kryterium uznawania twierdzeń za prawdziwe jest Objawienie. Poza argumentacją jednak ściśle teologiczną — objawieniową — teologia moralna posługuje się także argumentami *ex ratione*.

Właściwym dla teologii ich teologicznym uzasadnieniem jest Objawienie. Teologia moralna jednak przy bliższym określeniu sensu objawionego przekazu dotyczącego moralności zdana jest na pomoc etyki. Z metodologicznego punktu widzenia mówiąc o teologicznym uzasadnieniu w teologii moralnej trzeba rozważyć stosunek etyki filozoficznej do teologii moralnej. Pytanie w tym przedmiocie można sformułować w postaci dysjunkcji: etyzacja czy teologizacja. Wielu metodologów teologii moralnej zadaje sobie pytanie, jaka procedura wyjaśniania lepiej gwarantuje teologii moralnej jej tożsamość, czyli jej charakter i teologiczny, i etyczny, czy etyzacja Objawienia, czy też teologizacja moralności. Przez etyzację i teologizację należy rozumieć dwa metodologicznie różne sposoby powiązania twierdzeń etycznych z twierdzeniami teologicznymi Objawienia, czyli dwa różne style uprawiania teologii moralnej²⁵.

²⁴ D. von Hildebrand, *Przemienienie w Chrystusie*, Kraków 1982, s. 359.

²⁵ Por. H. Juros, *Teologia moralna czy etyka teologiczna?*, Warszawa 1980, 16.

Pierwsza koncepcja (etyzacja Objawienia) uważa, iż punktem wyjścia dla teologii moralnej winien być zespół tez teologicznych, objawionych, dotyczących człowieka, w szczególności twierdzeń mówiących o zbawczym planie Boga względem człowieka. Teologia moralna w tej koncepcji ukazywałaby moralność włączoną integralnie czy to w tajemnicę Zbawienia, eklezjologię, sakramentologię, ideę powołania itd. z równocześnie ogólnymi i szczegółowymi wnioskami, jakie te tajemnice niosą dla życia ludzkiego. Z kolei w wykładzie i interpretacji treści informacji przyjętych na mocy Objawienia teologia posługuje się aparaturą pojęciową, wypracowaną w oparciu o doświadczenie i rozum, zazwyczaj w ramach jakiegoś systemu filozoficznego. Czyli inaczej mówiąc elementy teologiczne zostają poddane opracowaniu przy użyciu aparatury pojęciowej filozofii moralności.

Druga koncepcja (teologizacja moralności) daje pierwszeństwo etyce filozoficznej, której z kolei twierdzenia i normy stają się przedmiotem opracowania teologicznego, to znaczy otrzymują uzupełnienie, ostateczne wyjaśnienie i uzasadnienie w postaci tez teologicznych, zwłaszcza antropologii teologicznej. W tej koncepcji rolę wiodącą w całokształcie teologii moralnej odgrywają elementy filozoficzne, to jest filozoficzna analiza działania ludzkiego (co powinien i dlaczego — opis i wyjaśnienie doświadczenia moralnego), natomiast na podstawie Objawienia zostaje wzmocniona zwłaszcza strona argumentacji działania ludzkiego. Dokonuje się to głównie przez ukazanie, kim człowiek jest w świetle historii zbawienia, zarówno jako podmiot, jak i przedmiot powinności moralnej. Teologia moralna tak pojęta daje swego rodzaju komentarz do etyki naturalnej, wyjaśniając ostatecznie w sposób wyższy, objawiony, samo zjawisko moralności²⁶.

Wydawać by się mogło, iż ten drugi model posiada z racji metodologicznych bardziej wyraziste oblicze, gdyż dba o poprawność łączenia normatywnych twierdzeń etyki z twierdzeniami antropologii teologicznej, niemniej jednak obecnie więcej zwolenników posiada ta koncepcja, która już w punkcie wyjścia ukazuje specyfikę moralności chrześcijańskiej, a więc człowieka powołanego przez łaskę w Chrystusie do urzeczywistnienia w świecie owoców miłości. A więc w fakcie opisu moralności chrześcijańskiej, a nie dopiero na etapie ostatecznego wyjaśnienia należy pokazać swoistość moralności chrześcijańskiej.

Obok argumentów teologicznych, ujaśniających i wyjaśniających moralność chrześcijańską na podstawie danych Objawienia należy

²⁶ Zagadnienie to omawia bardzo wyczerpująco, równocześnie z konsekwencjami metodologicznymi dla teologii moralnej, B. Inlender, *Dwie koncepcje stosunku etyki filozoficznej do teologii moralnej*, SThV 6 (1968), nr 1, 71—86.

wspomnieć także o filozoficznej argumentacji stosowanej w teologii moralnej. Zasadniczo można wyróżnić dwa typy argumentacji racjonalnej stosowanej w teologii moralnej: teleologiczny i deontologiczny. Jedni autorzy bardziej bronią pierwszego stanowiska uważając, że drugie stanowisko niesie ze sobą niebezpieczeństwo jakiegoś konsekwencjalizmu w teologii moralnej. Inni natomiast są skłonni twierdzić, że stosowanie w teologii moralnej argumentacji teleologicznej nadaje jej cechę etyki utylitarystycznej²⁷. Mimo tych zastrzeżeń, zarówno w tradycji teologicznej i filozoficznej jak i we współczesnej metodologii teologii moralnej daje się zauważyć posługiwanie się tymi dwoma typami argumentacji racjonalnej.

Argumentacja teleologiczna polega na odwołaniu się, w ocenie wszelkiego działania moralnego, do spodziewanych skutków stosowania danej normy, i tylko do nich. B. Schüller omawiając w swej monografii różne typy stosowanej argumentacji w teologii moralnej²⁸ weryfikuje i porządkuje różne argumenty teleologiczne i wprowadza do języka teologii tradycyjnej podziały znane w innych szkołach filozoficznych. Przy czym — zdaniem Schüllera — teleologiczne uzasadnienie jest bardziej podstawowe i jedynie poprawne. Ujaśnieniem dla niego argumentacji teleologicznej jest zrozumienie i respektowanie następujących reguł postępowania: podwójne przykazanie miłości, miłość jako postawa i jako czyn, miłość bliźniego i miłość siebie, złota reguła, hierarchia potrzeb ludzkich, moralna dobroć a słuszność, stosunek dobra moralnego do pozamoralnego, pojęcie natury ludzkiej.

Argumentacja deontologiczna natomiast opiera się na teorii, że należy postępować zgodnie z daną normą, niezależnie od skutków takiego czynu. Teoria ta nie wyklucza, iż pewne działania moralne muszą być uzależnione od spodziewanych skutków, niemniej jednak nie należy wszystkiego sprowadzać do przewidywanego skutku. Można tu mówić o deontologizmie teonomicznym, autonomicznym, heteronomicznym, społecznym, państwowym²⁹. Deontologizm we wszystkich swych odmianach jest pewną próbą wyjaśnienia bezwzględności (kategoryczności), jaka cechuje przedmiot doświadczenia moralnego. Deontologizm jest także — pojawiający się w historii — najczęściej reakcją na eudajmonizm. B. Schüller ustosunkowując się krytycznie do typu argumentacji deontologicznej uważa, że bezwzględne stosowanie argumentacji tego rodzaju może prowa-

²⁷ Por. F. Böckle, *Fundamental-moral*, dz. cyt., 306.

²⁸ Książkę B. Schüllera należy uznać za pozycję klasyczną w metodologii teologii moralnej, gdzie Autor bardzo wnikliwie i wszechstronnie omawia zwłaszcza dwa typy argumentacji rozumowej stosowanej w teologii moralnej: *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie*, Düsseldorf 1973.

²⁹ Por. T. Styczeń, *Zarys etyki*. Cz. I *Metaetyka*, Lublin 1974, 65—83.

dzic do wydawania ocen jawnie sprzecznych z podstawowym rozumieniem przykazania miłości³⁰.

3. Szczególne pola zainteresowań teologów moralistów

Coraz powszechniejsza i teologicznie uzasadniona staje się opinia, że prawdziwa moralność chrześcijańska jest konsekwencją i rozszerzeniem doświadczenia wiary. Wydaje się, że z teologicznego punktu widzenia nie byłoby całkowicie słuszne mówić o etyce teologicznej w tym znaczeniu, że istniałaby ona jako etyka „naturalna” czy filozoficzna, którą następnie teologia uzupełniałaby i przekształcała oraz w pewien sposób adekwatnie tłumaczyła. Kiedy teologia usiłuje objaśnić Boże dzieło zbawienia, które zostało objawione, próba ta nie może się wprowadzić powieść bez dokonania wysiłku filozoficznego, jednak taka refleksja etyczna dokonywać się musi zawsze w ramach teologii moralnej. Jest to zawsze próba uchwycenia objawionego i ofiarowanego nam zbawienia, które trzeba osobiście przyjąć. Nic więc dziwnego, iż po Soborze Watykańskim II wiele publikacji poświęconych jest zagadnieniu stosunku etyki do teologii moralnej, zagadnieniu wiary i moralności, z wyraźną jednak obecnie tendencją uwyrażniania specyfiki teologii moralnej nie tylko w sferze motywacyjnej, lecz także treściowej. Mówi się dzisiaj i pisze o moralności łaski, nowego człowieka przemienionego w Chrystusie, moralności sakramentalnej, eklezjalnej, moralności powołania Bożego, moralności nowego Królestwa Bożego, moralności w Duchu Świętym. Te zagadnienia są omawiane bądź to w rozprawach książkowych, bądź też w formie artykułów.

Dość wyraźne wskazania Soboru Watykańskiego odnośnie do udoskonalenia teologii moralnej stały się inspiracją wielu publikacji, rozwijając i pogłębiając myśl Soboru. Wytyczne i postulaty Soboru odnosiły się głównie do trzech problemów, a mianowicie: by główną zasadą poznawczą dla teologii moralnej stało się Pismo Św., następnie by bardziej została uwyrażniona bytowa zasada chrześcijanina, nowe *esse* w Chrystusie z wszelkimi antropologicznymi i aksjologicznymi konsekwencjami i po trzecie, by pokazać ścisły związek nowego *esse* w Chrystusie z nowym *agere*. Nie ulega wątpliwości, iż rozpracowaniu tych zagadnień poświęcono w okresie posoborowym bardzo wiele publikacji, poszukując tym samym swoistości moralności chrześcijańskiej.

Ujmując rzecz generalnie należy bez wątpienia stwierdzić, iż wysuwane w publikacjach posoborowych propozycje są w większości rzeczowe i konstruktywne, rzadko można znaleźć wyraźnie negatywne postawy. W rezultacie dostępnych jest obecnie bardzo du-

³⁰ Por. B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile*, dz. cyt., 22nn.

zo dobrych prac dotyczących motywów biblijnych, pojęć moralnych i innych elementów biblijnych związanych z teologią moralną. Nie brak artykułów i pism na temat teologicznego aspektu zagadnień moralnych: dotyczą one głównie chrystocentrycznego charakteru moralności w ogóle, swoiście teologicznych motywów służących bardziej jednorodnemu przedstawieniu teologii moralnej. Podejmowane są także w tym wymiarze zagadnienia relacji natury i łaski, naturalnego prawa moralnego traktowanego z punktu widzenia teologii moralnej, a także kwestie odpowiedniej metody wykładu teologii moralnej.

Wymienić także należy liczne publikacje poświęcone antropologii teologicznej, filozoficznej i psychologicznej. Publikacje te przyczyniają się w istotny sposób do lepszego rozumienia tego, co stanowi istotę nadprzyrodzonego życia moralnego. Rozwijają one takie idee jak idea zapośredniczenia konkretnego elementu moralnego (np. wiary czy miłości): pojęcie nierefleksyjnej, przedpojęciowej świadomości, pojęcie zasadniczej decyzji i zasadniczej intencji, która z niej wypływa.

Napisano także dużo na temat psychologii moralnej. Należy także dodać, że badania fenomenologiczne przyczyniły się w nie małym stopniu do rozwoju teologii moralnej, szczególnie na etapie opisu faktu moralnego. Dostępne obecnie studia historyczne na temat szczegółowych zagadnień czy poszczególnych okresów teologii moralnej mają ogromną doniosłość dla prawidłowego rozumienia i nauczania danego problemu moralnego. Co więcej, podjęto bardzo żmudne badania teologicznych i filozoficznych aspektów zasad ogólnych i poszczególnych problemów, zwłaszcza tych, które stały się ostatnio kwestiami palącymi. Jako przykłady można tu wskazać liczne problemy moralności społecznej, problemy etyki małżeńskiej, problemy inżynierii genetycznej (bioetyki) itp.

Wyraźne zalecenie Soboru, by szczególną troskę skierować ku odnowie teologii moralnej, ma swą przyczynę i w tym, że jej dotychczasowy poziom nauczania pozostawał niezadowolający. Położenie przez Sobór wyraźnych linii rozwojowych i akcentów tej dyscypliny wyznaczył również kierunek jej rozwoju. Pomimo licznych wysiłków od Soboru Watykańskiego II mówi się powszechnie, że Sobór wskazał na pewien ideał, który dotąd nie został w historii tej dyscypliny do końca zrealizowany. Nie oznacza to, iż teologowie moralności muszą zaczynać wszystko od początku. Niektóre, a bardzo często liczne elementy Soborowego ideału, są bardzo wyraźnie widoczne w publikacjach całościowych opracowań podręcznikowych czy w publikacjach odnoszących się do niektórych zagadnień moralności chrześcijańskiej. Nie opracowane pola moralności chrześcijańskiej stają się dla wszystkich wezwaniem, by podjąć trud naukowego ich opracowania z punktu widzenia wskazań Soborowych.

DIE HAUPTRICHTUNGEN IN DER THEOLOGIE NACH DEM KONZIL

Die prinzipiellen Bemühungen die Moraltheologie zu erneuern, versuchen nach dem II. Vatikanischen Konzil, sie mit der philosophischen Ethik, und andererseits auch mit den theologischen Wissenschaften, besonders mit der theologischen Anthropologie, zu verbinden. Die Moraltheologie, die methodologisch sich immer besser entwickelt, hat ihre erkenntnistheoretische Grundsätze ergreifend eingeschränkt. Es handelt sich besonders um eine Antwort auf die Frage: was ist die grundsätzliche Erkenntnisquelle der Moral: sich durch bloße oder durch eine vom Glauben erleuchtende Vernunft leiten lassen? Von hier aus haben sich nach dem II. Vatikanischen Konzil die Hauptströmungen der Moraltheologie in Richtung einer autonomen oder Glaubensethik entwickelt. Es bleibt auch hinzufügen, daß jetzt wie früher, greift man weiter zur biblischen ebenso wie zur verstandesmäßigen Argumentation zurück. Teleologische und nomologische Beweise bleiben immer noch gebraucht und noch geschätzt als Typen einer ausertheologischen Argumentation.