

Michał Mrozek

Teologia encykliki "Veritatis Splendor" św. Jana Pawła II w świetle "Summy Teologii" św. Tomasza z Akwinu (I-II, q. 18, a. 6)

Studia Philosophiae Christianae 51/3, 39-66

2015

Artykuł został 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.

MICHAŁ MROZEK

TELEOLOGIA ENCYKLIKI *VERITATIS SPLENDOR* ŚW. JANA PAWŁA II W ŚWIETLE *SUMMY TEOLOGII* ŚW. TOMASZA Z AKWINU (I–II, Q. 18, A. 6)

Streszczenie. Celem artykułu jest przedstawienie nauczania Kościoła jako wykraczającego poza błędny i rozłączny podział etyki na deontologię i teleologię. Autor przypomina szerokie tło przemian kulturowych, które towarzyszyły kontrowersjom wokół encykliki bł. Pawła VI *Humanae vitae*. Teologiczna kontestacja nauczania Magisterium była powodem napisania przez św. Jana Pawła II encykliki *Veritatis splendor*. Papież rozwiewa doktrynalne wątpliwości zasiane przez proporcjonalistów, przedstawiając niezwykle przemyślaną i tradycyjną koncepcję źródeł moralności. Wychodząc od priorytetu celowości ludzkiego działania Papież podkreślił wagę przedmiotu czynu. Dla moralnego dobra ludzkiego czynu konieczne jest jego podwójne właściwe odniesienie: wertykalnie do celu ostatecznego, czyli Boga, oraz horyzontalnie wobec człowieka poprzez przedmiotową zgodność działania z ludzkim dobrem.

Papieskie rozważania zostają uzupełnione komentarzem do *Summy Teologii* św. Tomasza, który w analogiczny sposób przedstawia źródła moralności ludzkiego czynu. Rozróżniając wewnętrzny i zewnętrzny akt woli (poprzez współpracę woli z innymi władzami), św. Tomasz pokazuje właściwe źródła moralności każdego z tych aktów. W pierwszym przypadku jest to właściwy przedmiot woli, którym jest samo dobro; natomiast w drugim – konieczny jest ponadto właściwy przedmiot innych władz. Właściwa antropologia przywraca fundament pod adekwatne rozumienie zarówno prawa naturalnego, jak i potrzeby etyki cnót, która okazuje się wielką praktyczną pomocą dla człowieka w drodze do właściwej mu doskonałości.

Przedstawione podstawowe prawdy nauczane od lat przez Magisterium o tyle domagają się przypomnienia, że współczesna dominująca kultura wytrwale dekonstruuje racjonalny porządek tego nauczania czyniąc zeń

karykaturę. Papieskie analizy pozwalają oczyścić etyczne kryteria rozznawania dobra i zła, przypominając o zaproszeniu do piękna teologalnego życia w Chrystusie. Umożliwia ono zdrowy krytyczny osąd konkretnych sytuacji, jak również możliwość uniknięcia rozpowszechnionych współcześnie błędów i wynikającego z nich kryzysu tożsamości.

Słowa kluczowe: deontologia, moralność czynu, prawo naturalne, proporcjonalizm, przedmiot czynu, *Summa Theologiae*, teleologia, teologia moralna, *Veritatis splendor*, źródła moralności czynu

1. Wprowadzenie. 2. Podział etyki na deontyczną i teleologiczną a *Veritatis splendor*.
3. Teleologia encykliki *Veritatis splendor*. 4. Czyn wewnętrzny i zewnętrzny w analizie św. Tomasza. 5. Podsumowanie.

1. WPROWADZENIE

Nawet pobieżne przejrzenie raportu Katolickiej Agencji Informacyjnej *Kościół. Stereotypy, uprzedzenia, manipulacje* prowadzi do wniosku, że w większości dotyczy on moralnego nauczania Kościoła¹. Mimo upływu 20 lat od wydania encykliki *Veritatis splendor* św. Jana Pawła II daje się zauważyć narastający problem nieznamomości teologii moralnej i jej piękna. Niektórzy moraliści zauważają nawet zjawisko ukrytej moralnej schizmy. Wierni przypisują sobie prawo do zachowania dystansu wobec moralnego nauczania moralnego *Magisterium*, nie traktując go jako wiążącego ich sumienia wobec Boga i Kościoła². Współczesna zlaicyzowana kultura wzmacnia poczucie osobistej i moralnej dojrzałości człowieka, przeciwstawiając ją doktrynie i moralności Kościoła (lub innym praktykom i tradycjom religijnym), upoważniając tegoż człowieka do ich autorytatywnej interpretacji wedle własnego uznania. Jest to często nieuświadomiony rodzaj herezji, w której podstawowe prawdy wiary i moralności zostają zastąpione przez dogmatyczne w swej naturze założenia filozoficznego postmodernizmu. Jednym z nich jest

¹ *Kościół. Stereotypy, uprzedzenia, manipulacje*, red. M. Preciszewski, Warszawa 2012.

² L. Melina, *Sharing in Christ's Virtues. For a Renewal of Moral Theology in Light of Veritatis Splendor*, Washington D.C. 2001, 16.

zrównanie i komplementarność wszelkich tradycji religijnych (jakkolwiek taka koncepcja otwarcie neguje to, co jest elementarną cechą każdej wielkiej religii, to znaczy jej konkretne i wiążące przesłanie doktrynalne i etyczne³). Kolejnym założeniem-dogmatem, związanym z poprzednim, jest przekonanie o bezwzględnej wyższości tolerancji i agnostycyzmu nad innymi wartościami, szczególnie wywodzącymi się z religii czy narodowych tradycji.

Globalizująca się kultura przyjmując apriorycznie tego rodzaju założenia prowadzi do przyjęcia swoistej postawy wyższości wobec religii, a łącząc prawdę z przemocą i tolerancję z postępem proponuje te ostatnie jako szansę na wyzwolenie ludzkości z nazbyt konkretnych rozwiązań doktrynalnych czy filozoficznych. Nieświadomie przyjęte dogmaty mają jednak swoją cenę: prowadzą do ucieczki od merytorycznej dyskusji i zastępują ją tak relatywnymi wartościami, jak autentyczność i szczerłość. Prowadzi to do arbitralnego wykluczania z dyskusji każdego, kto nie zgadza się w punkcie wyjścia na założenia, których każda „tolerancyjna” dyskusja ma dowieść. Tym samym podważa się takie rozumienie racjonalności, które może doprowadzić do prawdy i do jakiegoś konkretnego i słusznego w danej sprawie rozstrzygnięcia. Możliwa jest za to niezobowiązująca konwersacja: „Spójność nauki – jak czytamy w definicji postmodernizmu filozoficznego w Wikipedii, która jest wyjątkowo adekwatnym źródłem informacji o tak szerokim i masowym zjawisku – nie jest wymagana. (...) Wystarczy samo przebywanie naukowców ze sobą i rozmawianie”⁴. Przykładem uprawiania tego rodzaju filozofii może być praca Tadeusza Bartosia *Koniec prawdy absolutnej*⁵.

Na ogół nie dostrzega się całego szeregu wewnętrznych sprzeczności tego rodzaju postmodernistycznego podejścia⁶. Mimo tej wyraźnej słabości, staje się ono dominujące we współczesnej kulturze, przenikając szeroko do potocznego światopoglądu. Prowadzi to do łączenia moralności

³ J.A. DiNoia, *The Diversity of Religions. A Christian Perspective*, Washington D.C. 1992, passim.

⁴ http://pl.wikipedia.org/wiki/Postmodernizm_%28filozofia%29 [dostęp 19.02.2015].

⁵ T. Bartoś, *Koniec prawdy absolutnej*, Warszawa 2010.

⁶ Por. A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, *Ethos* 33–34(1996), 97, co staram się również pokazać w odniesieniu do wspomnianej pracy Bartosia, zob. M. Mrozek, *Koniec prawdy absolutnej?*, *Przegląd Tomistyczny* 18(2012), 229–238.

katolickiej z założeniami, które pozostają z nią w sprzeczności. Rodzi to poczucie niejasności tego nauczania. Staje się ono coraz bardziej niezrozumiałe i obce. Coraz więcej osób wierzących ma poczucie irracjonalności nauczania moralnego Kościoła, upatrując główne źródło jej uzasadnień w postaci arbitralnych i autorytarnych nakazów wymyślonych przez księży i Watykan. Wina jednak, paradoksalnie, leży nie tyle po stronie niezwykle przemyślanej i sprawdzonej w ciągu wieków teologii moralnej, co raczej wynika z tak dużego zaśmiecenia współczesnej kultury sceptycyzmem oraz karykaturalnymi przedstawieniami tego nauczania, że przestaje być ono dla zwykłego śmiertelnika czytelne.

Trudno się więc dziwić szerokiemu zakresowi stereotypowego rozumienia moralności. Z badań socjologicznych wynika wyraźna liberalizacja etycznych poglądów w Polsce: „W ostatnich trzech latach, a tym bardziej od 2005 roku, znacząco wzrosło przyzwolenie na rozwody, antykoncepcję, seks przedmałżeński, homoseksualizm oraz życie w związku bez ślubu”⁷. Jedną z istotnych przyczyn tego stanu trafnie oddaje diagnoza Marcina Przeciszewskiego: „świadomość społeczeństwa została w poważny sposób przeorana przez lewicową propagandę, a po 1989 r. środowiska konserwatywne nie były na tyle mocno zakorzenione w mediach, by mogły skutecznie naświetlić szereg tematów”⁸. Dołącza do tego „tabloidyzacja”, czyli „obniżenie poziomu mediów na skutek ostrej konkurencji narzuconej przez tych, którzy zawdzięczają rynkowy sukces schlebianiu najbardziej prymitywnym gustom”⁹. Narzucanie postmodernistycznej kultury za pośrednictwem międzynarodowych instytucji oraz dominującego w mediach postmodernistycznego paradygmatu, obecnego nawet w filmach czy muzyce, przynosi gorzki owoc w postaci dekonstrukcji moralnej świadomości i wychowania, prowadząc ludzi do coraz mniejszej zdolności krytycznego myślenia i etycznego rozeznawania¹⁰.

⁷ *Wartości i normy*, Komunikat z badań CBOS 2013, n. 111, opr. Rafał Boguszewski, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_111_13.PDF [dostęp 17.02.2015].

⁸ *Kościół. Stereotypy, uprzedzenia, manipulacje*, dz. cyt., 7.

⁹ Tamże.

¹⁰ W ciekawy sposób przemiany te opisuje M. Peeters w pracy *Gender – światowa norma polityczna i kulturowa*, Warszawa 2013. Autorka zwraca uwagę na to, że po roku 1989 odbył się cały szereg międzynarodowych konferencji, które w instytucjonalny

Laicyzacja i tzw. „światopoglądowa neutralność” europejskiej kultury nie prowadzi do pogłębienia moralnej wrażliwości, wręcz przeciwnie. Wykorzenianie religii prowadzi do nowych zagrożeń i degeneracji. „Zapomnienie o Bogu doprowadziło do porzucenia człowieka – jak zauważył Papież Jan Paweł II analizując sytuację Kościoła w Europie – i dlatego nie należy się dziwić, jeśli w tym kontekście otworzyła się rozległa przestrzeń dla swobodnego rozwoju nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu teorii poznania i moralności, pragmatyzmu i nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego”¹¹. Prowadzi to do pogłębiania się kryzysu wartości, którego jesteśmy świadkami na różnych polach życia¹². Potrzebujemy dogłębnej reformy kulturowo-społecznej¹³.

Problemy te próbuje się niwelować za pomocą coraz gęstszej sieci przepisów i strukturalnych rozwiązań coraz bardziej nadopiekuńczego państwa oraz wszelkich instytucji, które próbują uregulować coraz więcej sfer ludzkiego życia, czasem zastępując już zdrowy rozsądek obywatela. Na przykład w *Zasadach etyki zawodowej policjanta* czytamy: „Policjant, podejmując decyzję o użyciu broni palnej lub zastosowaniu środków przymusu bezpośredniego, powinien zachować szczególną rozwagę i stale mieć na uwadze charakter tych środków”¹⁴. Czyżby trzeba było przypomnieć funkcjonariuszom o tym, że użycie broni lub pałki jest niebezpieczne? Czy tego rodzaju wskazówka nie jest świadectwem zastępowania osobistej etycznej odpowiedzialności sztywnymi strukturami zewnętrznymi?

Dominujący do tego prawny pozytywizm pogarsza tylko sytuację: nie umacnia praworządności i osobistego rozeznania, ale generuje tworzenie coraz większej liczby coraz bardziej szczegółowych przepisów

sposób zmieniają strukturę prawną i kulturową Zachodniej cywilizacji, narzucając model oddalający się od tradycji filozoficznej, etycznej i religijnej Europy.

¹¹ Zob. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa. O Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy*, 28 czerwca 2003 r, n. 9.

¹² P. Dembiński, S. Beretta, *Kryzys ekonomiczny i kryzys wartości*, Kraków 2014.

¹³ Tamże, 7–9.

¹⁴ <http://www.policja.pl/pol/kgp/bsw/zagadnienia-prawne/etyka-w-policji/przepisy-krajowe/53039,Zasady-etyki-zawodowej-policjanta.html> [dostęp 20.02.2015], paragraf 5.

powiązanych z poważnymi sankcjami oraz instytucjami kontrolnymi. Tym samym ludzie coraz częściej zachowują się nieracjonalnie ze względu na same przepisy oraz ich prawne konsekwencje. Na przykład lekarz nie powinien przyjąć chorego dziecka bez obecności jego prawnego opiekuna, nawet gdy przyprowadzi je do niego pełnoletnia siostra¹⁵. Wyjściem z takiego zapętlenia się w tworzeniu coraz większej ilości szczegółowych przepisów będzie dogłębna reforma w duchu zasady pomocniczości. Państwo nie powinno wyręczać obywatela w etycznym i religijnym wychowaniu, ponieważ to właśnie one chronią zdrowy rozsądek przed licznymi chorobami współczesności.

Encyklika *Veritatis splendor* dotyczy kierunków odnowy teologii moralnej, co ściśle wiąże się z zasygnalizowaną wyżej potrzebą poważnej refleksji nad stanem moralnej świadomości w społeczeństwie. Św. Jan Paweł II w dogłębny sposób przeanalizował antropologiczne i teologiczne umocowanie refleksji etycznej na tle problemów niesionych przez współczesność, szczególnie w kontekście etyki seksualnej. W czasie sesji naukowej poświęconej 10-leciu wydania encykliki *Veritatis splendor* zorganizowanej przez L. Melinę oraz J. Noriegę na Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie zaproszony tam kard. Joseph Ratzinger przypomniał dwie główne linie nauczania tej encykliki. Po pierwsze chodzi o potrzebę bardziej biblijnego i chrystologicznego osadzenia moralności, a po drugie o pogłębioną refleksję nad zawężonym pojęciem racjonalności, dominującym w naszej kulturze od czasów Oświecenia¹⁶. Ratzinger proponuje odczytywanie encykliki przez pryzmat kontynuacji odnowy moralności zaproponowanej już w czasie obrad Soboru Watykańskiego II.

Dla przyszłego Papieża Benedykta XVI już wówczas jednym z priorytetów, jak o tym przypomniał podczas swojego wielkiego wykładu w Ratyźbonie (11 września 2006 roku), było przywrócenie racjonalności jej szerszego wymiaru. Potrzebujemy otwartości rozumu na całą prawdę, także tę dotyczącą naszej tożsamości i praw jej rozwoju. Tymczasem

¹⁵ Zob. <http://www.prawapacjenta.eu/?pId=2537> [dostęp 23.02.2015].

¹⁶ J. Ratzinger, *Il rinnovamento della teologia morale: prospettive del Vaticano II e di Veritatis splendor*, w: *Camminare nella Luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, red. L. Melina, J. Noriega, Rzym 2004, 36–42.

współczesna refleksja etyczna przyjmuje charakter a-metafizyczny, podszyty woluntaryzmem, negując jakąkolwiek dostępność i racjonalność zarówno boskiej jak i naszej natury¹⁷. Tym samym przestaje być ona przejawem i wyrazem mądrości Boga, wpisanej w człowieka i otaczający nas świat. Taka koncepcja odcina człowieka od głębszego poznania samego siebie i prawa naturalnego, postrzeganego wówczas jako coś archaicznego i niepotrzebnego¹⁸. Radykalny ewolucjonizm odczytuje ludzką naturę jako wynik różnych przypadkowych procesów i mechanizmów, które nie mają żadnego głębszego znaczenia¹⁹. Wówczas człowiek pretenduje do panowania nad swoją cielesną naturą i jej tożsamością, wraz z jej tak elementarnymi przejawami, jak płęć czy skłonności naturalne.

Chodzi tutaj o głęboką transformację samych podstaw metafizycznych i antropologicznych. Wyrażają one pewną koncepcję tak bądź inaczej rozumianej więzi pomiędzy tajemnicą stworzenia, ludzką autonomią i wolnością. Jak pokazuje o. Servais Pinckaers, Nowe Prawo przykazania miłości Boga i bliźniego wciąż może pełnić rolę wspianiałego zwornika całej teologii moralnej: pod warunkiem jednak powrotu do dawnej konstrukcji moralności opartej na koncepcji wolności ukształtowanej przez wartość, nie zaś obojętnej wobec wartości²⁰. Woluntarystyczna koncepcja wolności zrywa więź pomiędzy duchem i cielesnością, pomiędzy wolnością i prawem, pomiędzy wolnością i naturą. Ma to wpływ na sposób ujmowania i prezentowania całego szeregu tematów niezwykle aktualnych, takich jak tożsamościowa rola płęci czy adekwatny zakres ludzkiej wolności, szczególnie w relacji z drugim człowiekiem, na przykład w kontekście „prawa do aborcji”²¹. Nieograniczona niczym wolność

¹⁷ Zob. Benedykt XVI, Wykład w Ratyźbonie, 11 września 2006 roku.

¹⁸ Warto zwrócić uwagę na dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: Nowe spojrzenie na prawo naturalne*, w której znajdujemy przemyślane wyjaśnienie tego, co Kościół rozumie pod pojęciem „prawa naturalnego”, które nierzadko bywa przedstawiane w groteskowy sposób jako kryptoreligijny sposób wpływania na etykę.

¹⁹ *Camminare nella Luce*, dz. cyt., 40–41.

²⁰ S. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, Poznań 1994, 172–179.

²¹ J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata*, Kielce 2005, 196.

i pragnienie osiągnięcia całkowitej autonomii prowadzi człowieka do odrzucenia wszelkich norm obyczajowych i religijnych²².

Niniejszy artykuł jest poświęcony roli teleologii wśród fundamentalnych założeń moralności, ze szczególnym pytaniem o relację z deontologią. Często przedstawia się to rozróżnienie jako rozłączne i podstawowe w etyce. Jest to o tyle ważne w przedstawionym powyżej kontekście, że tego rodzaju koncepcje prowadzą do promowania „postępowej” i „liberalnej” moralności, która w rozeznaniu Papieża została oceniona jako błędna. Uważna analiza encykliki *Veritatis splendor* prowadzi do wniosku, że taki opozycyjny podział nie tylko nie znajduje dostatecznego uzasadnienia w teologii katolickiej, ale jest wręcz fałszywym kluczem do jej interpretacji. Wiąże się to z historycznym tłem powstania encykliki *Veritatis splendor* (2). Św. Jan Paweł II traktuje komplementarnie te ujęcia: wychodząc z teleologicznego punktu widzenia, Papież zmierza do podtrzymania bezwzględnego zakazu czynów wewnętrznie złych, postrzeganych zazwyczaj jako przejaw moralności deontologicznej (3). Słusznie Papież odwołuje się do nauczania św. Tomasza z Akwinu. Sięgając do *Summy Teologii*, można wskazać dalsze możliwości rozwinięcia i uzasadnienia takiej właśnie doktryny (4)²³.

2. PODZIAŁ ETYKI NA DEONTYCZNĄ I TELEOLOGICZNĄ A *VERITATIS SPLENDOR*

Podstawą podziału na deontologię i teleologię jest zwykle sposób rozumienia dobra i zła oraz wyprowadzania z nich norm moralnych²⁴.

²² M. Peeters, dz. cyt., 146.

²³ Jest to także potrzebne z jeszcze jednego powodu. Niektórzy z proporcjonalistów odwołując się do analiz św. Tomasza argumentowali przeciwko encyklice Pawła VI *Humanae vitae*, próbując wpisać św. Tomasza jako protagonistę teologów dysydenckich, zob. np. L. Janssens, *Ontic Evil and Moral Evil*, w: *Readings in Moral Theology. No. 1: Moral Norms and Catholic Tradition*, red. Ch. Curran, R. McCormick, New York 1979, 40–93, por. M. Mrozek, *‘Finis ultimus – beatitudo’: Zasada chrześcijańskiej moralności. „Summa Theologiae” św. Tomasza i „Veritatis splendor”*, Przegląd Tomistyczny 15(2009), 447–453.

²⁴ Dalsze wskazówki bibliograficzne w kontekście encykliki *Veritatis splendor* można znaleźć u A. Szostka, *Teleologizm a antropologia w: Tenże, Wokół godności*

Nazwy tych nurtów wiążą się z grecką etymologią: w pierwszym przypadku jest to odwołanie do gr. *deon* – to, co jest potrzebne, powinność, obowiązek. Punktem wyjścia tak rozumianej deontologicznej etyki będą więc normy, reguły i przykazania. W drugim wypadku chodzi o przyjęcie perspektywy osoby działającej, która zmierza do określonego celu swojego działania, gr. *telos*. Z tego względu etyka teleologiczna bywa również określana etyką pierwszej osoby, w odróżnieniu od deontycznej i obiektywizującej perspektywy powinności trzeciej osoby jako sędziego i świadka określonej sytuacji.

W schematycznym i upraszczającym spojrzeniu na teologię moralną Kościoła może wydawać się ona z gruntu deontologiczna: przykazania wynikają z objawienia uzupełnionego kościelnym autorytetem. Wówczas perspektywie tej można byłoby przeciwstawić bardziej otwartą i personalistyczną etykę teleologiczną „dojrzałego człowieka”, który może i powinien sam decydować o sobie jak też o moralnym znaczeniu swoich czynów²⁵. Św. Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* unika jednak takiego opozycyjnego podziału: przyjmuje obie perspektywy i pokazuje ich komplementarność. Tym samym – odwołując się jednocześnie do uzasadnienia o naturze teleologicznej – Papież podtrzymuje jednoznacznie aktualność stałych przykazań i norm etycznych, charakterystycznych dla deontologii (VS, nr 80).

Warto przypomnieć, że encyklika *Veritatis splendor* wynikła z potrzeby ustosunkowania się do koncepcji moralnych, które były kontestacją i kontrpropozycją wobec tradycyjnego nauczania Kościoła. Przyczyną tego zjawiska była reakcja wielu teologów na encyklikę bł. Pawła VI *Humanae vitae*, wydaną w 1968 roku, w której w jednoznaczny i obligujący sposób Papież odrzucił antykoncepcję jako czyn wewnętrznie zły. Ten właśnie punkt okazał się nie do przyjęcia dla wielu teologów dysydentów, którzy próbowali zreformować jasno określone nauczanie Kościoła.

Kontrowersje wokół *Humanae vitae* powstały już przed jej wydaniem. Upubliczniony przez media tzw. „raport większości” donosił, że

prawdy i miłości, Lublin 1995, 117–132.

²⁵ Przykładem takiego stanowiska może być m.in. praca L. Wiśniewskiego *Blask wolności*, Kraków 2015.

część specjalistów z różnych dziedzin nie widzą przeszkód dla moralnej akceptacji antykoncepcji; jakkolwiek ten dokument miał od początku w zamyśle błogosławionego Papieża wyłącznie charakter doradczej ekspertyzy. Co ciekawe, w samej encyklice *Humanae vitae* Papież w spokojny i rzeczowy sposób wyjaśnia, że jego ocena jest inna niż powołanej przez niego Komisji, pokazując kompetencje i racje obligujące go, jako najwyższego Pasterza, do zajęcia wiążącego stanowiska w tej sprawie²⁶. Paweł VI wspomina jednocześnie o udziale biskupów w procesie rozeznania tej sprawy, w czym niemałe znaczenie miała interwencja ówczesnego kardynała Karola Wojtyły.

Mimo jednoznacznej i przejrzystej prezentacji stanowiska *Magisterium*, wiele środowisk, także katolickich, przyjęło wrogo publikację *Humanae vitae*. Ta niechęć dość szybko przyjęła formę doktrynalnych poszukiwań takiego sposobu ujęcia teologii moralnej, aby uchylić nauczanie Pawła VI. Szczególnie dotyczyło to zaliczenia antykoncepcji do czynów wewnętrznie złych, ten bowiem punkt w definitywny sposób wykluczał jej moralną dopuszczalność²⁷.

Ta doktrynalna kontestacja ma miejsce po świeżym powiewie odnowy Soboru Watykańskiego II, nakładającej się na cały szereg przemian kulturowych późnych lat sześćdziesiątych. Tym samym propozycja radykalnej przemiany chrześcijańskiej moralności trafiła na sprzyjający jej w Zachodnim świecie grunt szeroko zakrojonych przeobrażeń społecznych i światopoglądowych. Od tamtej pory właściwie do dziś towarzyszy nam mantra nieustannie powielanego oczekiwania i „nadziei”, szczególnie w mediach głównego nurtu, na liberalizację wiary i moralności Kościoła²⁸. Stąd zapewne tym większe rozczarowanie „świata” wobec nieugiętej postawy zarówno bł. Pawła VI, jak św. Jana Pawła II w encyklice *Veritatis splendor*, który dostarcza dalszego i bardziej rozwiniętego uzasadnienia tego samego stanowiska.

²⁶ Paweł VI, *Humanae vitae*, n. 5–6.

²⁷ W. Giertych, *Jak żyć łaską*, Kraków 2006, 132–138.

²⁸ Jednak stanowisko to pozostaje niezmiennie: św. Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio* (22 listopada 1981 r.) w całej rozciągłości potwierdził nauczanie swojego błogosławionego poprzednika, i – jeśli uważnie się temu przyjrzeć – zarówno Benedykt XVI, jak i obecny Papież Franciszek nie zamierzają zmienić żadnego punktu w tej kwestii.

Głos Jana Pawła II wpisuje się więc w niełatwy kontekst trwających długo debat na temat moralnego nauczania Kościoła i jego odnowy. Przyczyniło się to do wydłużenia prac nad encykliką oraz powiązania jej z refleksją nad całością chrześcijańskiej moralności: „Odsyłając zatem do tekstu Katechizmu, traktowanego jako „pewny i autentyczny punkt odniesienia w nauczaniu doktryny katolickiej”, Encyklika ograniczy się do omówienia niektórych podstawowych kwestii nauczania moralnego Kościoła, czyniąc to w formie niezbędnego rozeznania problemów, stanowiących przedmiot kontrowersji między specjalistami w dziedzinie etyki i teologii moralnej” (VS, nr 5).

Rewizjoniści, jak określa się teologów postulujących zmianę nauczania *Magisterium* w bardziej „postępowym” duchu, powołują się na potrzebę bardziej spersonalizowanego myślenia o etyce. Polega to m.in. na redukcji źródeł moralności do samej intencji i powiązanej z nią kalkulacji pozytywnych i negatywnych skutków działania (proporcjonalizm), bądź przewidywanych konsekwencji działania (konsekwencjalizm) (VS, nr 75). Za pomocą tego rodzaju kryteriów proponowano bardziej dokładną ocenę dobra i zła związanego z każdym ludzkim działaniem, wraz z zależną od tego rachunkową moralną odpowiedzialnością człowieka. Św. Jan Paweł II podejmuje się rozeznania tego rodzaju nurtów w świetle Pisma Świętego i żywej tradycji Kościoła, ze szczególnym uwzględnieniem św. Tomasza z Akwinu.

3. TELEOLOGIA ENCYKLIKI *VERITATIS SPLENDOR*

Św. Jan Paweł II uzasadniając deontyczne przykazania w teleologiczny sposób, przełamuje powyżej zarysowany rozłączny podział moralnego nauczania Kościoła: „Aby określić przedmiot danego czynu, decydujący o jego jakości moralnej, należy przyjąć *perspektywę osoby działającej*” (VS, nr 78). W takim wypadku usuwa się wszelki rozdzźwięk pomiędzy teleologią i przedmiotem czynu: „Przedmiot ten jest wszak bezpośrednim celem świadomego wyboru, który określa akt chcenia osoby działającej” (VS, nr 78). Wobec tego „etyka chrześcijańska, choć zwraca szczególną uwagę na przedmiot moralny, nie lekceważy wewnętrznej ‘teleologii’ działania, to znaczy jego ukierunkowania ku prawdziwemu dobru osoby, ale uznaje, że dążenie do dobra jest

prawdziwe tylko pod warunkiem poszanowania istotnych elementów ludzkiej natury” (VS, nr 78). Bezwzględne zakazy moralne pozostają w mocy i dotyczą sytuacji, w której z definicji chodzi o szkodliwe działanie z teleologicznego punktu widzenia.

Jest to dowartościowanie konkretności ludzkiej natury i odpowiadających jej dóbr, z których wynika możliwość przedmiotowego odróżnienia dobra i zła. Działania są dobre, gdy integralnie służą człowiekowi, oraz złe, gdy mu szkodzą. Możliwe jest więc opisanie pewnych działań jako dobrych bądź złych właśnie ze względu na konkretność właściwych lub niewłaściwych sposobów zaspokajania ludzkich potrzeb. Z niej właśnie wynikają konkretne przykazania drugiej tablicy Dekalogu: „4. Czcij ojca swego i matkę swoją. 5. Nie zabijaj. 6. Nie cudzołóż. 7. Nie kradnij. 8. Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu. 9. Nie pożądaj żony bliźniego twego. 10. Ani żadnej rzeczy, która jego jest”²⁹. Wszystkie te zakazy z definicji dotyczą bezprawnego naruszania elementarnych ludzkich dóbr.

Św. Jan Paweł II przypomina tradycyjne nauczanie Kościoła na temat źródeł moralności ludzkiego czynu. Już sam śródtytuł „Teleologia i teleologizm” (VS, nr 71–75) sugeruje możliwe zróżnicowanie typów teleologicznego patrzenia. Teleologizm, czyli metoda redukująca źródła moralności ludzkiego czynu do samej intencji, jest zbyt wąska. „Sama ocena konsekwencji, podobnie jak intencji, to za mało, by orzec o moralnej jakości konkretnego wyboru” (VS, nr 77). Poprawny moralnie musi być sam przedmiot ludzkiego czynu. Jan Paweł II podkreśla pozytywny i priorytetowy wymiar celu, szczególnie gdy chodzi o cel ostateczny: „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 doskonałe szczęście. Pierwsze pytanie zadane przez młodzieńca Jezusowi: »co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne« (Mt 19, 16) zwraca od razu uwagę na *istotną więź między moralną wartością czynu a ostatecznym celem człowieka*” (VS, nr 72).

²⁹ Jest to formuła katechetyczna Dziesięciu Przykazań, podana tutaj za *Katechizmem Kościoła Katolickiego* przed numerem 2052.

Papież zaznacza istotną więź między moralnością a odniesieniem do celu ostatecznego. Dobro i zło w ostatecznym rozrachunku opisują relację ludzkich czynów do Boga. Obiektywne dobro jest tym, co przybliży nas do Boga, natomiast złem jest to, co nas od Niego oddala. Wprowadzenie kategorii celu jest tutaj o tyle pomocne, że pozwala na przeprowadzenie i harmonizowanie ze sobą dokładnych analiz zarówno w wymiarze etyczno-filozoficznym, jak też ściśle teologicznym. Na poziomie filozoficznym analiza celowości daje nam wgląd w naturę ludzkiego działania. Wybrany przez człowieka cel i prowadzące do niego środki określają bowiem człowieka i mają wpływ na to, kim się staje: „Nie tylko prowadzą do zmiany stanu rzeczy zewnętrznych wobec człowieka, ale jako następstwo świadomych decyzji kwalifikują moralnie osobę, która je podjęła i określają jej *wewnętrzne duchowe oblicze*” (VS, nr 71).

Celowość pozwala na teologiczne przypomnienie o konieczności nadprzyrodzonego odniesienia ludzkiego życia wobec ostatecznej perspektywy zbawienia. Z tego względu naśladowanie Chrystusa i osobiste dążenie do Boga odpowiadają w pełni sposób na pytanie o ostateczny wymiar ludzkiego powołania i jego wypełnienia w Bogu. To stanowi o nowości chrześcijaństwa: „W tym sensie życie moralne ma *charakter* głęboko »*teleologiczny*«, ponieważ polega na świadomym przyporządkowaniu ludzkich czynów Bogu – najwyższemu dobru i ostatecznemu celowi (*telos*) człowieka” (VS, nr 73). Jest to jednocześnie przypomnienie o fundamentalnej roli pierwszej tablicy Dekalogu, nakazującej człowiekowi czcić tylko samego Boga, okazywać bezwzględny szacunek dla Jego imienia, oraz świętować dzień święty.

Analizując dobro ludzkiego czynu, Papież zwraca uwagę na dwa skorelowane ze sobą elementy: „Działanie jest moralnie dobre, gdy poświadcza i wyraża (1) dobrowolne podporządkowanie osoby jej ostatecznemu celowi oraz (2) zgodność konkretnego działania z dobrem człowieka, rozpoznanym w jego prawdzie przez rozum” (VS, nr 72). Papież podkreśla, że dobro moralne zależy od jednoczesnej właściwej relacji z Bogiem, który jest celem ostatecznym, jak również od zgodności konkretnego wyboru z prawdziwym dobrem rozpoznanym przez rozum.

Po pierwsze, chodzi tutaj o „podporządkowanie osoby ostatecznemu celowi”, czyli Bogu. To podporządkowanie zakłada bezpośrednią relację

między człowiekiem i Bogiem. Wyraziście mówi o tym św. Tomasz na samym początku *Summy Teologii*: człowiek jest skierowany do nadprzyrodzonego celu jako do tego, co jest jego ostatecznym dobrem³⁰. Tak określony cel wymaga nadprzyrodzonych środków, aby móc go osiągnąć³¹. Człowiek potrzebuje dostępu do nadprzyrodzonej wiedzy, umożliwiającej mu bezpośrednio poznanie celu ostatecznego. Ta adekwatność człowieka względem jego celu ostatecznego urzeczywistnia się dzięki łasce.

Szczególną rolę w rozpoznaniu celu ostatecznego na nadprzyrodzonym poziomie pełni cnota wiary, prowadząca dalej do chrztu i wejścia do wspólnoty Kościoła, posiadającego pełnię nadprzyrodzonych środków wiodących do zbawienia. Z tak rozumianej wiary wynika bezpośrednio bliskość Boga w życiu praktycznym człowieka, i tym samym przekłada się konkretnie na ludzkie czyny. Pozwala to łatwiej zrozumieć nadprzyrodzone wymagania moralne płynące z wiary, które Chrystus stawia przed swoimi uczniami w Kazaniu na Górze. Życie chrześcijan ma pobudzać innych do dziękczynienia i uwielbienia Boga (por. Mt 5,16). Chodzi o taką nadprzyrodzoną transparentność dobra ludzkich uczynków, która ukazuje dobroć samego Boga.

Po drugie, Jan Paweł II podkreśla, że do prawdziwego moralnego dobra wymagana jest także „zgodność konkretnego działania z dobrem człowieka”. Jest to przypomnienie o istnieniu stworzonego porządku, który można zrozumieć. Szacunek dla rodziców, dla cudzej własności i dla samego życia oraz sposobu jego przekazywania okazuje się podstawą normalnego ludzkiego życia i mądrego współtworzenia społeczności. W ten sposób dochodzimy do zrozumienia znaczenia i zakresu poszczególnych norm moralnych, formułowanych w celu ochrony człowieka przed zagrożeniami tkwiącymi w konsekwencjach jego wolnych wyborów.

³⁰ Jednocześnie to założenie starannie uzasadnia później, w *Traktacie o szczęściu*, q. 1–5, gdzie wykazuje ukierunkowanie człowieka na jedyny cel nadprzyrodzony, jakim jest widzenie istoty Boga, na którym polega prawdziwe i ostateczne szczęście.

³¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Teologii* (dalej cytowane jako *STh*), I, q. 1, a. 1: „Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt.”

Wolność jako wartość sama w sobie może stawać się bowiem dla człowieka pułapką. Najbardziej jaskrawo można to zobaczyć w zakazie tych działań, które prowadzą do nałogów: „wolność nieskrępowana może prowadzić do swojego przeciwieństwa – do zniewolenia tak podmiotu, jak i do zaburzenia odniesień do innych osób, zwłaszcza do najbliższych”³². Głębsze rozumienie siebie i swojej natury pozwala na pełniejsze i bardziej zintegrowane życie. Szczególnie dotyczy to miłości małżeńskiej oraz rodziny, jako najważniejszego miejsca uczenia się ludzkiej tożsamości i powołania do miłości, obejmującej w określony i konkretny sposób całego człowieka, duszę i ciało.

Papież podkreśla, że aby czyn był moralnie dobry, muszą być spełnione jednocześnie oba warunki wyszczególnione powyżej: zarówno zachowania rozumnego porządku, jaki odkrywamy dzięki poznawaniu prawdy o ludzkiej naturze i jej działaniu, jak też nadprzyrodzonego odniesienia do Boga dzięki łasce. Te elementy mają się przenikać, współgrać ze sobą, ożywiać się nawzajem: nadprzyrodzona miłość do Boga i konkretna forma miłości bliźniego.

W tej pozytywnej perspektywie Papież przypomina o tym, że moralnie poprawne działanie posiada dwa komplementarne wobec siebie wymiary: wertykalny bezpośredniego odniesienia do Boga, i horyzontalny racjonalnego rozpoznania autentycznego ludzkiego dobra. W świetle tego podwójnego odniesienia uzyskujemy pełne kryteria oceny dobra i zła. Nie chodzi zatem o minimalistyczną poprawność moralną, ale o pełnię życia łaską, ożywiającą i wydobywającą całe piękno ludzkiej osoby. Ten proces widać szczególnie w życiu świętych: ich życie jest przeniknięte Bożym światłem. Ten element został subtelnie podkreślony przez Papieża poprzez podpisanie encykliki w dniu Przemienienia Pańskiego (6 sierpnia).

Tak rozumiane piękno wyrasta z kontemplacji Jezusa Chrystusa, którego zbawcza moc zbawia i przemienia całego człowieka, który się Mu oddaje. Wymiar nadprzyrodzony i ludzki przenikają się ze sobą w moralnej i duchowej syntezie życia przemienionego łaską. Chodzi więc o takie moralne i chrześcijańskie dobro, które „poświadcza

³² P. Morciniec, *Wprowadzenie*, w: *Zniewoleni działaniem. Uzależnienia behawioralne a rodzina*, red. Tenże, Opole 2013, 5.

i wyraża” głębokie zanurzenie człowieka w życiu Bożym. Najważniejszym darem chrześcijan wobec tego świata jest ich bliskość z Bogiem, którego obecność mają przekazywać innym poprzez wszystko to, kim są i co robią. Tak rozumiana moralność stanowi radykalne przekroczenie ogólnikowego altruizmu i bycia tak zwanym przyzwoitym człowiekiem. Chrześcijanin jest powołany do bycia żywą ikoną Boga, odzwierciedlając w osobisty sposób w swoim działaniu boską i ludzką obecność Chrystusa, którego nosi w sercu³³. Stąd płynie zaproszenie do tak radykalnego rodzaju zaangażowania chrześcijan w ten świat i w życie drugiego człowieka, jaki jaśnieje w życiu świętych, którzy żyją pełnią boskiego życia już tutaj na ziemi.

Uważne przyjrzenie się głównemu nurtowi współcześnie promowanego światopoglądu pozwala zobaczyć trudności z recepcją obu wspomnianych poziomów moralnego dobra, zarówno jego wymiaru wertykalnego, jak horyzontalnego. Chrześcijaństwo regularnie bywa redukowane do humanistycznego altruizmu i ogólnoludzkiej szlachetności. Gubi się w ten sposób to, co w chrześcijaństwie najpiękniejsze: bliskość z Bogiem w Chrystusie, która pali, przemienia, i która nie pozwala człowiekowi żyć w grzechu. Postmodernistyczna kultura podważa także same racjonalne podstawy rozeznania właściwego ludzkiego dobra i zła, negując z zasady samą możliwość ich trwałej przedmiotowej identyfikacji. W ten sposób rozmywają się oba kryteria rozeznania dobra i zła, a człowiek ma pełną dowolność co do wyboru reguł, jakimi zechce kierować się w swoim życiu. Nierzadko prowadzi to do uczenia się na bolesnych błędach, które aż nazbyt często okazują się już nie do naprawienia.

Jest to ściśle powiązane z błędną antropologią, jaką jest przeniknięta współczesna kultura. Akcentuje ona bowiem czysto duchowy element ludzkiej tożsamości, który – po Kartezjuszu – jest do tego stopnia oderwany od cielesności, że wydaje się być całkowicie pozostawiony ludzkiej kreatywności i duchowej autonomii. Jednak takie radykalne podkreślanie absolutnej autonomii ducha pozbawia człowieka

³³ Por. J.A. DiNoia, „*Veritatis Splendor*”: *Moral Life as Transfigured Life*, w: „*Veritatis Splendor*” and the *Renewal of Moral Theology*, red. J.A. DiNoia, R. Cessario, Princeton 1999, 7.

racjonalnego realizmu. Ludzki duch jest już od poczęcia zjednoczony z konkretną i ukierunkowaną tożsamością męskiego lub kobiecego ciała, jego natury i wpisanych w nie praw rozwoju. Koncepcja radykalnej duchowej autonomii jest przejawem utraty kontaktu z rzeczywistością jej integralnego i fundamentalnego związku z ciałem.

W chrześcijańskiej antropologii ciało nie jest wehikułem ducha, który można w razie potrzeby dowolnie zmienić, ale integralną częścią człowieka. Potencjał ludzkiej duchowo-cieleśnej natury oraz jej skłonności naturalne nie tyle stanowią ograniczenie duchowej wolności, co właśnie wyrażają jej tożsamość i kierunek urzeczywistnienia. Tym samym błędne rozpoznanie roli ludzkiego ciała i jego psychofizycznych potrzeb mogą prowadzić do głęboko opacznego i tym samym niebezpiecznie szkodliwego konstruowania własnej tożsamości.

Ciało stanowi integralną część tego, kim jesteśmy. Nie mamy nad nim nieograniczonej władzy, o czym łatwo się przekonać patrząc na zmaganie się wielu osób z depresją czy nadwagą. Mamy za to pewien wpływ na to, kim jesteśmy i kim się w ciele stajemy. Dokonuje się to jednak wewnątrz pewnych praw i prawideł, których nie stanowimy, choć możemy je rozpoznać. Próba redefiniowania tych praw ma szkodliwy charakter: tym bardziej niebezpieczny, im mocniej odbiega od naturalnego ludzkiego porządku dóbr. Wtedy bowiem człowiek rozmija się z prawdą o sobie i z głębią Bożej mądrości wpisanej w ten świat. Na tym właśnie polega istota prawa naturalnego: na odkrywaniu praw, które rządzą ludzką tożsamością i właściwą dla niej drogą do doskonałości. Podstawowe z tych praw zostały uniwersalnie wyrażone w Dekalogu. Rozwój człowieczeństwa i tożsamości dokonuje się na drodze właśnie przestrzegania tych przykazań. Warto dowartościować ten element, gubiony przez nadzbyt woluntarystyczne i dumne zapędy ludzkiego ducha, który często zapomina o tym, że jego osobista wolność istnieje i jest ściśle powiązana z własnym konkretnym ciałem określonej masy i równie konkretnych i nie wyłącznie duchowych potrzeb. Dzięki ich właściwemu zrozumieniu oraz ukierunkowaniu człowiek może szybciej i prościej dążyć do pełni życia.

Stąd wynika ostateczna zgodność ogólnych norm moralnych z perspektywą osoby działającej. Z tego tytułu już Paweł VI w encyklice *Humanae vitae* zarówno jasno definiuje normy moralne, jak i do nich

przekonuje na drodze rozumowania i zachęty. Rozpoczyna od przypomnienia o pięknie duchowego i cielesnego charakteru ludzkiej miłości. Małżeńska miłość nie zależy od duchowych deklaracji oraz intencji, ale jest wpisana w konkret dwu osób: mężczyzny i kobiety, w ich duchową, emocjonalną i fizyczną komplementarność, która została także zraniona przez grzech. Akt małżeński odczytywany w tym kontekście zawiera istotną wskazówkę dla sztuki miłości: małżonkowie powinni zachować naturalną jedność dwu znaczeń, które Bóg w niego wpisał: wyrażania miłości i przekazywania życia. Człowiek może je sztucznie oddzielać, ale tym samym modyfikuje i redukuje głębszy wymiar ludzkiej miłości wpisanej w naturę seksualnej bliskości. Zło antykoncepcji polega więc na zubażającej ingerencji w tożsamość ludzkiej miłości w jej najbardziej intymnym wyrazie pomiędzy małżonkami.

Te same prawdy przypomina św. Jan Paweł II. Boży plan miłości wobec człowieka jest wpisany w jego cielesną i duchową tożsamość: trzeba pamiętać o naturalnej roli ciała oraz właściwej mu tożsamości. To właśnie tu odsłania się możliwość odczytywania specyficznych ludzkich dóbr, jak między innymi prawa rządzące ludzką seksualnością, aby w duchowy i zmysłowy sposób wyrażać adekwatnie miłość do drugiego człowieka. Techniczne przejęcie kontroli nad tym wymiarem jest możliwe, ale ma swoje konsekwencje: uprzedmiotawia człowieka i jego miłość.

Do tego właśnie błędu prowadzi proporcjonalizm i konsekwencjalizm. Zakładają one bowiem, że wszystkie dobra (włącznie z samym człowiekiem) mają same z siebie wymierną wartość przedmoralną, tak pozytywną, jak i negatywną, związaną z każdym ludzkim wyborem. Umożliwia to dalszą kalkulację tych dóbr w proporcji do planowanych ludzkich działań. Na tej podstawie rodzi się dopiero wymiar moralny w zależności od podjętego wyboru.

Takie podejście jest jednak słuszne warunkowo, to znaczy gdy dotyczy tylko i wyłącznie dóbr niższych od samego człowieka. Wtedy taki utilitaryzm jest w pełni uzasadniony i można go stosować w gospodarce, technice, handlu, gdy dotyczy to świata rzeczy, nie zaś osób. Ryzykowne jednak staje się zastosowanie zasady maksymalizacji zysków i minimalizacji strat bezpośrednio do człowieka i dóbr mu właściwych, współtworzących jego tożsamość. Traktowanie własnego ciała

czy innych ludzi w takiej perspektywie prowadzi bowiem do egoizmu i manipulacyjnego traktowania drugiego człowieka. Jeszcze wyraźniej widać nieadekwatność utylitaryzmu w odniesieniu do dóbr duchowych. Nie da się przeliczyć wartości wiary na pieniądze. Przypomina o tym trzeci rozdział encykliki, w którym upodobnienie się do Chrystusa ukrzyżowanego przedstawia się wierzącym jako najwyższy wyraz wolności, oraz podstawowy punkt odniesienia dla zrozumienia głębszego sensu ludzkiej egzystencji (VS, nr 85).

Podsumowując: św. Jan Paweł II pokazuje podwójny element moralnego rozeznania. Pierwszy z nich wiąże się z intencjonalnym i wertrykalnym ukierunkowaniem na duchowe i nadprzyrodzone dobro, natomiast drugi wiąże się z konkretnym i horyzontalnym poziomem szacunku dla natury i jej praw. Możemy je przyjmować zarówno na podstawie autorytetu czy kulturowej tradycji, jak również odkrywać własnym rozumem. Syntezę deontologii i teleologii widać także w osobistej perspektywie osób mądrych i doświadczonych życiowo, które potrafią przekazać innym szereg bezcennych przykazań i wskazówek, prowadzących ich do pełniejszego i szczęśliwszego życia, wolnego od tego, co dopiero w perspektywie doświadczenia okazuje się tak bardzo zwodnicze i puste.

Papież potwierdza aktualność rozważań Akwinaty: „Moralność ludzkiego czynu zależy przede wszystkim i zasadniczo od przedmiotu rozumnie wybranego przez świadomą wolę, czego dowodzi także wnikliwa i do dziś aktualna analiza św. Tomasza” (VS, nr 78)³⁴. Warto więc przyjrzeć się jej bliżej.

4. CZYN WEWNĘTRZNY I ZEWNĘTRZNY W ANALIZIE ŚW. TOMASZA

Analizując moralność ludzkich czynów, Akwinata stawia sobie pytanie, czy ich dobro i zło zależy od celu³⁵. Odpowiadając św. Tomasz wyróżnia najpierw w ludzkim czynie „dwa akty, mianowicie

³⁴ Papież odsyła tu do św. Tomasza, *Summa Teologii*, I–II, q. 18, a. 6.

³⁵ *STh*, I–II, q. 18, a. 6: „Utrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine.”

wewnętrzny akt woli oraz akt zewnętrzny”, gdzie każdy z nich posiada swój przedmiot³⁶.

Warto od razu uściślić to rozróżnienie. Moglibyśmy je bowiem błędnie wiązać z dosłownym rozumieniem działania przechodzącego na to, co wobec człowieka fizycznie zewnętrzne w akcie zewnętrznym w odróżnieniu od wewnętrznych aktów myślenia, chcenia czy przeżywania. Św. Tomasz jednak używa tutaj bardziej ścisłego rozróżnienia: punktem odniesienia dla tego, co zewnętrzne czy wewnętrzne w ludzkim czynie, jest sama ludzka wola, rozumiana jako duchowa władza odrębna od rozumu czy uczuciowości. Jest to kontynuacja wcześniejszych rozważań Tomasza dotyczących bezpośrednich aktów woli, czyli czynności spełnianych przez nią samą (*ab ipsa voluntate elicit*), oraz aktów przez nią nakazanych (*a voluntate imperati*)³⁷. Aktem wewnętrznym będzie akt samej woli, aktem zewnętrznym zaangażowanie przez wolę jakichkolwiek innych władz człowieka poza nią samą.

To rozróżnienie ułatwia zrozumienie struktury traktatu dotyczącego moralności ludzkich czynów przedstawionego w kwestii 18–20 *Prima Secundae*. Tomasz omawia w kwestii 18 moralność ludzkiego czynu w jego integralności obejmującej zarówno wewnętrzny jak zewnętrzny akt. Następnie rozpatruje bliżej moralność wewnętrznego aktu woli w kwestii 19, i aktu zewnętrznego w kwestii 20.

Ponieważ wola jest władzą, której właściwym przedmiotem jest samo dobro, tym samym moralna ocena jej aktu jest prosta. W wewnętrznym akcie woli trzy źródła moralności sprowadzają się do jednego: „dobro woli zależy tylko od tej jednej przyczyny, która sama przez się powoduje dobro w czynie, mianowicie od przedmiotu”³⁸. Do moralnego dobra tego aktu woli wymagane jest jedynie to, aby jej przedmiot był dobry, ponieważ zależy wyłącznie od niego.

³⁶ *STh*, I–II, q. 18, a. 6: „In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior, et uterque horum actuum habet suum obiectum.” Tłum. z łac. W. Galewicz, *Traktat o ludzkim działaniu*, Kęty 2013, 188 (dalej cytowane jako *O działaniu*).

³⁷ Zob. *STh*, I–II, q. 8, prolog, *O działaniu*, 83. Por. W. Galewicz, *Wstęp tłumacza*, w: *Traktat*, dz. cyt., 9.

³⁸ *STh*, I–II, q. 19, a. 2, *O działaniu*, 202.

Ludzka wola jest jedną z duchowych władz, i to taką, która może kierować i wpływać na inne władze. Na przykład wola może kierować rozumem co do wyboru przedmiotu jego rozważań, gdy człowiek chce (lub nie chce) o czymś myśleć. Jakkolwiek do moralności wewnętrznego aktu woli wystarczy jej właściwy przedmiot, którym jest dobro, to nie wystarczy to w przypadku posługiwania się innymi władzami. Mają one bowiem swój własny przedmiot. W przypadku bowiem aktu zewnętrznego, to znaczy gdy wola współdziała z innymi ludzkimi władzami, do ich dobrego działania konieczny jest – poza samą dobrą wolą – ich właściwy przedmiot. Na przykład gdy wola współpracuje z rozumem w poszukiwaniu prawdy, to aby ją naprawdę znaleźć, konieczne jest – poza samą dobrą wolą – także właściwe działanie intelektu.

Tym samym wyjaśnia się w precyzyjny sposób powiedzenie, że „dobrymi chęciami piekło jest wybrukowane”. Dobre intencje doskonałą wewnątrznie samą wolę człowieka, ale są niewystarczające do tego, aby moralne dobro zaistniało, gdy na przykład wola współpracuje z rozumem lub uczuciami. Wówczas konieczna będzie także adekwatność ich przedmiotu.

Czym jest jednak przedmiot jakiejś ludzkiej władzy? Jest tym, do czego dana władza jest skierowana. Na przykład przedmiotem władzy wzroku jest to, co można zobaczyć, *visibilia*, a przedmiotem władzy słuchu jest dźwięk (*audibilia*). Właściwym przedmiotem intelektu jest natomiast to, co można zrozumieć, czyli *intelligibilia*. Właściwe ukierunkowanie i działanie władz wobec ich przedmiotów stanowią integralną część doskonałości ludzkiego działania. Tym samym omawiając nakaz woli względem innych władz, o jakim mówi Tomasz w q. 17, pokazuje potrzebę współpracy i koordynacji władz całego człowieka wobec właściwych dla niego dóbr oraz wynikającej stąd ich hierarchii. Św. Tomasz wyjaśnia: „Właściwym przedmiotem wewnętrznego aktu woli jest cel; natomiast przedmiotem zewnętrznego działania jest to, do czego odnosi się to działanie”³⁹. Zatem do pełni dobra aktu zewnętrznego konieczna jest adekwatność innych niż wola władz względem ich przedmiotów.

³⁹ *STh*, I–II, q. 18, a. 6: „Finis autem proprie est obiectum interioris actus voluntarii, id autem circa quod est actio exterior, est obiectum eius”, *O działaniu*, 188.

Tę właśnie zgodność da się opisać za pomocą kategorii przedmiotu czynu i jego okoliczności. Są one poznawalne rozumowo. Można je także ująć w postaci trwałych dyspozycji, czyli cnót. Mówimy tutaj bowiem o pełnym dobru ludzkiego działania. Skoro wszystkie ludzkie władze mają własne przedmioty, tym samym do ich dobra potrzebna będzie trwała ich zdolność do adekwatnego ujmowania ich przedmiotów. Sama dobra intencja wewnętrznego aktu woli wystarczy dla samej woli, ale nie dla jej współpracy z innymi władzami.

Widzieliśmy to na przykładzie poszukiwania prawdy. Widać to również wyraźnie na przykładzie funkcjonowania uczuć. Tomasz trafnie podkreśla za Arystotelesem, że mamy jedynie polityczną władzę nad psychiką. Do emocjonalnej równowagi nie wystarczy więc wystarczająco silna i dobra wola, ale potrzebne będzie adekwatne funkcjonowanie samej ludzkiej uczuciowości, w przypadku zranień potrzebującej umiejętnej i mądrej terapii. Emocjonalność ma swoją naturalną dynamikę i własny porządek, który – dla integralnego ludzkiego dobra – jest niezbędny dla dojrzałego funkcjonowania. Tomasz podkreśla za Arystotelesem, że do takiej harmonizacji konieczne są stałe dyspozycje w formie cnót, dzięki którym władze we właściwy sposób odnoszą się do swoich przedmiotów i właściwego im dobra. Do ich nabycia potrzebny jest pewien okres czasu oraz umiejętny sposób wdrożenia.

Opis takiego doskonałego działania człowieka, a tym samym szczęśliwego i dobrego życia, przedstawia nam już Arystoteles, rysując mapę cnót, które czynią człowieka dobrym⁴⁰. Tomasz przejmuje i uzupełnia ten schemat dzięki biblijnemu objawieniu i chrześcijańskiej tradycji. Dzięki cnotom czy wadom można łatwiej zobiektywizować pewne zachowania jako strukturalnie dobre lub złe. Ujmują one bowiem w sposób praktyczny pewien negatywny lub pozytywny wpływ określonych działań na człowieka i jego władze. Na przykład umiarkowanie będzie zawsze dobre, podczas gdy łakomstwo i pijaństwo zawsze złe, ponieważ taka kwalifikacja wynika z adekwatności bądź nieadekwatności sposobu zaspokajania ludzkich potrzeb, w tym wypadku – odżywiania się. Analogicznie zdolność do gniewu jest dobra dzięki cnocie męstwa i łagodności, staje się złą z powodu kłótności, brawury czy tchórzostwa.

⁴⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 5, 114–118.

Bezwzględne zakazy moralne oparte na tego rodzaju strukturalnym opisie niedoskonałości mają głęboki sens: chronią człowieka przed złem. Wady bowiem nigdy nie będą mogły być – niezależnie od intencji – dobre dla człowieka.

W tym kontekście lepiej widać nieocenioną rolę etyki cnót: pozwala ona człowiekowi na sprawniejsze poruszanie się i uczenie tego, co jest dobre, oraz identyfikację tego, co jest złe. Poważne błędy mogą zniszczyć człowiekowi życie; może z tego względu warto zadbać o pewien kredyt zaufania wobec cnót i norm moralnych, nawet jeśli nie są one od razu jasne i czytelne. Dzięki nim bowiem człowiek może skorzystać z doświadczenia i mądrości poprzednich pokoleń, które z czasem doceni. Często przecież człowiek po latach zaczyna rozumieć i doceniać głębszy sens tych wartości, które otrzymał od bliskich i nauczycieli, a których początkowo nie rozumiał.

Normy moralne w postaci nakazu cnót i zakazu wad są już na tyle bliskie egzystencjalnych problemów i dylematów, że są niezwykle praktyczne, choć nigdy – jak zresztą żadna teoria – nie mogą być aż tak szczegółowe, aby opisać wszelkie możliwe przypadki. Człowiek musi umieć zastosować te wskazówki, adaptując je do konkretnej sytuacji. Za to odpowiedzialna jest kluczowa z cnót kardynalnych – roztropność, oraz sumienie, będące jej pochodną⁴¹. Brak roztropności jest formą moralnego kalectwa.

Tomasz zestawia razem dobro wewnętrzne i zewnętrzne aktu woli. „Otóż to, co występuje po stronie woli, stanowi czynnik formalny w stosunku do tego, co występuje po stronie aktu zewnętrznego, ponieważ wola używa członków do działania jak narzędzi”⁴². Czynnik formalny jest jednak bardziej istotny od materialnego. Oba są zarazem konieczne do tego, aby czyn był w pełni dobry. Tomasz kontynuuje: „Dlatego gatunek czynu ludzkiego jest formalnie określany przez cel, materialnie zaś przez przedmiot aktu zewnętrznego”⁴³. Formalnie moralność czynu zależy od dobra-celu, który jest przedmiotem woli,

⁴¹ Por. Wojciech Giertych, *Dlaczego św. Tomasz z Akwinu niewiele pisał o sumieniu?*, *Przegląd Tomistyczny* 18(2012), 159–164.

⁴² *STh*, I–II, q. 18, a. 6.

⁴³ Tamże.

natomiast materialnie – od przedmiotu czynu, czyli od adekwatności władz współpracujących z wolą wobec właściwego dla nich przedmiotu działania. Końcowa uwaga Tomasza ma pomóc w podkreśleniu priorytetu tego, co wewnętrzne i formalne, nad tym, co materialne: jeśli ktoś kradnie z myślą o cudzołóstwie, wówczas w jednym akcie popełnia dwa grzechy. Bardziej jednak okazuje się być cudzołożnikiem niż złodziejem, ponieważ wewnętrznym celem jego działania jest cudzołóstwo, podczas gdy materialnie grzeszy kradzieżą⁴⁴.

Całościową ocenę moralną czynu można więc przedstawić za pomocą następującego schematu. Otóż wymiar wertykalny i wewnętrzny wiąże się z ukierunkowaniem, które dają człowiekowi cnoty teologalne pod kierunkiem nadprzyrodzonej miłości *caritas*, natomiast wymiar horyzontalny z cnotami kardynalnymi pod kierunkiem roztropności. Miłość pozwala na wewnętrzne odniesienie ludzkiej woli do Boga, a pod jej kierunkiem roztropność ma za zadanie uporządkowanie właściwej materii działania wszelkich ludzkich władz w odniesieniu do Boga i innych osób, jak również do całego stworzonego świata. Etyka cnót daje opis najbardziej doskonałego i optymalnego ludzkiego działania. Jej duszą jest intencjonalne dążenie człowieka do Boga. To dążenie potrzebuje jednak dopełnienia w postaci rozumnego i adekwatnego działania względem natury stworzonego świata, włącznie ze samym sobą i własną duchowo-cieleśną tożsamością. Przy tej okazji można docenić boską mądrość podwójnego przykazania miłości Boga i bliźniego, które najlepiej streszcza wspomniany wertykalno-horyzontalny wymiar ludzkiego działania: „Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy” (Mt 22, 37–40).

5. PODSUMOWANIE

Z przedstawionych tu analiz wynika głęboka zgodność przesłania encykliki *Veritatis splendor* św. Jana Pawła II z *Summą Teologii*

⁴⁴ Tamże.

św. Tomasza. Obaj podkreślają absolutny prymat nadprzyrodzonego życia łaską, nie gubią jednak ani racjonalności, ani potrzeby naturalnego moralnego rozeznawania zwykłych ludzkich dóbr oraz ich właściwej hierarchii. Przypominają o fundamentalnej roli ciała w ludzkiej tożsamości, czyniąc z uporządkowanego dążenia do szczęścia istotne kryterium moralnego rozeznania. Uznanie Boga za Stwórcę umożliwia człowiekowi dostrzeżenie boskiego źródła mądrości obecnego w tym ukierunkowaniu. Taka idea stworzenia pozwala również zobaczyć, że poszukiwanie i odkrywanie Boga jest nie tylko zbawcze na poziomie łaski, lecz także integrujące i terapeutyczne na poziomie natury.

Niezwykle aktualne staje się dziś przypominanie tej wielkiej tradycji Kościoła, która ukazuje i wydobywa pełnię ludzkiego dobra, pozwalając na krytyczne oczyszczenie i inkulturację tego, co w człowieku najlepsze. Szczególnie potrzebne jest przypomnienie jedności człowieka z własnym ciałem, stanowiącym integralną część jego tożsamości. Jego konkretne potrzeby i naturalne skłonności stanowią bowiem istotną wskazówkę na drodze do Boga i do drugiego człowieka na drodze rozwoju cnót i unikania wad. Przypomnienie to jest o tyle ważne, że może pomóc wielu ludziom uniknąć pogłębiającego się kryzysu tożsamości wynikającego z błędnej koncepcji człowieka. Wobec narastającego poczucia zagubienia teologia moralna może i powinna przywracać człowiekowi poczucie własnej godności i tożsamości dziecka Bożego, powołanego do pełni życia.

Perspektywa teleologiczna nie kłóci się z ogólnymi przykazaniami i bezwzględными zakazami moralnymi. Krytycznie należy więc ocenić błędne przeciwstawienie perspektywy teleologicznej osoby działającej i deontologicznej ogólnych norm moralnych. Jak widzieliśmy, są to perspektywy komplementarne. Dzięki przykazaniom człowiek może łatwiej i szybciej prowadzić dzieło rozeznania adekwatnych dla siebie celów i środków. Wiąże się to ściśle z potrzebą odnowionego spojrzenia na prawo naturalne, rozumianego nie w charakterze jakiegoś sztywnego kodeksu moralnego, co raczej jako racjonalnego wymiaru ludzkiej natury, najprościej i najpraktyczniej opisanego za pośrednictwem etyki cnót. Ten właśnie antropologiczny i teleologiczny fundament rozeznania umożliwia pogłębiony dialog etyczny nawet na poziomie różnych religii i kultur, ponieważ daje obiektywne kryteria rozeznania. Umożliwia

rozpoznanie i krytykę wszelkich ideologicznych rozwiązań, choćby były one przebrane w szatę etyki religijnej czy postępowej nowomowy neutralności i tolerancji, równoważąc je zdrową koncepcją prowadzącą człowieka do pełni życia w Bogu.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum z grec. D. Gromska w: Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 2002.
- Bartoś T., *Koniec prawdy absolutnej*, Warszawa 2010.
- Cottier, Kard. G., *Deviens ce que tu es. Enjeux éthiques*, Parole et Silence, Paryż 2003.
- Dembiński P., Beretta S., *Kryzys ekonomiczny i kryzys wartości*, Wydawnictwo M, Kraków 2014.
- DiNoia J.A., „*Veritatis Splendor*”: *Moral Life as Transfigured Life*, w: „*Veritatis Splendor*” and the Renewal of Moral Theology, red. J.A. DiNoia i R. Cessario, Scepter Publishers, Princeton N.J. 1999.
- DiNoia J.A., *The Diversity of Religions. A Christian Perspective*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1992.
- Giertych W., *Jak żyć łaską. Płodność Boża w czynach ludzkich*, Wydawnictwo M, Kraków 2006.
- Giertych W., *Rachunek sumienia teologii moralnej*, Wydawnictwo M, Kraków 2004.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Ecclesia in Europa*, 28 czerwca 2003, *Acta Apostolicae Sedis* 95(2003), 649–719.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła, 6 sierpnia 1993, *Acta Apostolicae Sedis* 85(1993), 1133–1228.
- Janssens L., *Ontic Evil and Moral Evil*, w: *Readings in Moral Theology. No. 1: Moral Norms and Catholic Tradition*, red. Ch. Curran, R. McCormick, Nowy Jork 1979, 40–93.
- Kościół. Stereotypy, uprzedzenia, manipulacje*, red. M. Preciszewski, KAI, Warszawa 2012.
- Melina L., *Sharing in Christ's Virtues. For a Renewal of Moral Theology in Light of „Veritatis Splendor”*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2001.

- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej. Nowe spojrzenie na prawo naturalne*, tłum. z fr. P. Napiwozdki, dodatek do Forum Prawniczego 2(2011)4.
- Mrozek M., *'Finis ultimus – beatitudo': Zasada chrześcijańskiej moralności. „Summa Theologiae” św. Tomasza i „Veritatis splendor”*, Przegląd Tomistyczny 15(2009), 447–453.
- Mrozek M., *Koniec prawdy absolutnej?*, Przegląd Tomistyczny 18(2012), 229–238.
- Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae* o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego, 25 lipca 1968, *Acta Apostolicae Sedis* 60(1968), 481–503.
- Peeters M.A., *Gender – światowa norma polityczna i kulturowa. Narzędzie rozeznania*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2013.
- Pinckaers S., *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, W drodze, Poznań 1994.
- Ratzinger J., *Il rinnovamento della teologia morale: prospettive del Vaticano II e di Veritatis splendor*, w: *Camminare nella Luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, red. L. Melina i J. Noriega, Lateran University Press, Rzym 2004, 35–45.
- Ratzinger J., *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Jedność, Kielce 2005.
- Szostek A., *Wokół godności prawdy i miłości*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1995.
- Tomasz z Akwinu, *Summa Teologii*: [*STh*, I, q. 1–49] *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici, Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, t. 4: *Pars Prima Summae theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX...*, S.C. de Propaganda Fide, Romae 1888. [*STh*, I–II, q. 1–70] *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici, Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, t. 6: *Pars Prima Secundae Summae theologiae a quaestione I ad quaestionem LXX...*, S.C. de Propaganda Fide, Romae 1891.
- Wiśniewski L., *Blask wolności*, Wyd. Tygodnik Powszechny, Kraków 2015.
- Zniewoleni działaniem. Uzależnienia behawioralne a rodzina*, red. P. Morciniec, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2013.

TELEOLOGY OF THE ENCYCLICAL *VERITATIS SPLENDOR* IN THE LIGHT OF AQUINA'S *SUMMA THEOLOGIAE*

Abstract. This article presents the teaching of the Church in the encyclical letter *Veritatis splendor* as standing against the erroneous opposition of deontological and teleological ethical considerations. The author recalls the background of cultural change at the time of the encyclical letter *Humanae vitae*, written by the Blessed Pope Paul VI. The theological controversies contesting this magisterial teaching led Pope Saint John Paul II to compose the encyclical letter *Veritatis splendor*. John Paul dismisses various doctrinal doubts arising from the proposals of proportionalist thinkers and sets out an unusually well elaborated and traditional concept of the sources of moral acts. He stresses the priority of the role of teleology in human agency and, in this way especially, reaffirms the role of the object of a moral act. The Pope highlights the necessity of two simultaneous aspects of goodness in a moral act: a vertical one of relation with the ultimate end, that is, God, and a horizontal one in relation to man, expressed in proper relationships of the object of a moral act to human goods.

The papal analysis is complemented by a reference to Saint Thomas Aquinas, who presents in an analogical way the sources of human moral acts. Aquinas shows the distinction between the interior act of the will and its exterior act, i.e. the cooperation of the human will with other human powers. Aquinas shows the proper sources of morality of these two kinds of act: in the former, right intention is necessary, which identifies itself with the proper object of the will and its end. In the latter, one needs to consider also the proper object of the act, and thus the circumstances surrounding the act, in determining the act's moral goodness. A proper anthropological foundation leads to a proper understanding of natural law, and the need for virtue ethics, which can lead mankind in a practical way to its own fulfilment.

The basic truths of Magisterial teaching, presented here, are needed in the context of a dominant contemporary culture that systematically deconstructs any rational order and replaces it with a caricature. The Magisterial voice provides an important criterion of discernment between good and evil, guiding the faithful to the beauty of a moral life in Christ, giving them the possibility of sound moral judgement and steering them away from the most common errors and the growing crisis of identity that stems from them.

Keywords: deontology, moral act, moral object, moral theology, natural law, proportionalism, sources of morality, *Summa of Theology*, teleology, *Veritatis splendor*