

# Helmut Juros

---

## Pozytywizm biblijny w teologii moralnej

---

Studia Theologica Varsaviensia 12/2, 45-76

---

1974

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

HELMUT JUROS

## POZYTYWIZM BIBLIJNY W TEOLOGII MORALNEJ

Treść: I. Historyczne próby ubiblijnienia teologii moralnej; II. Metodologiczny sens oświadczenia Vaticanum II: niech Pismo św. będzie duszą całej teologii; III. Krytyka biblicyzmu.

### I. HISTORYCZNE PRÓBY UBIBLIJNIENIA TEOLOGII MORALNEJ

W historii teologii raz po raz odzywały się głosy nawołujące do skorygowania linii rozwojowej poszczególnych nauk teologicznych, w momentach, gdy zawisła groźba rozminięcia się z zasadniczym celem badań teologicznych, jakim jest poznanie Boga i człowieka w ich wzajemne relacji. Niebezpieczeństwo takie stawało się faktem, kiedy teologia przestawała być studium słowa Bożego zawartego w Piśmie św. Dlatego też próby właściwego ukierunkowania teologii polegały na powiązaniu jej z źródłem Objawienia. Przykładowymi głosami postulującymi reformę średniowiecznej teologii na zasadzie powrotu do Biblii jako do jej punktu wyjścia stanowią rozprawę R. Bacona *Compendium studii theologiae*<sup>1</sup> oraz Erazma z Rotterdamu *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*<sup>2</sup>. Obydwaj uczeni postulują intensywne studium Pisma św. dla teologów. Dotychczas mogli oni ubiegać się o stopnie akademickie (bakalaureatu) bez znajomości Biblii, jeżeli tylko byli biegli w scholastyce. Erazm potępia teologiczną spekulację oderwaną od rozważań skryptystycznych. Teolog bowiem zasługuje na to, by tak być

---

<sup>1</sup> R. Bacon, *Compendium theologie*, wyd. H. Rashdall, Aberdoniae 1911 (Westmead 1966).

<sup>2</sup> *Opera omnia V*, Lugduni Patavorum 1704 s. 75—138, 136.

nazwanym, na tej podstawie, że zajmuje się Objawieniem a nie opiniami ludzkimi.

Godny odnotowania jest fakt, że podobne postulaty odnowy teologii podniesiono na terenie Polski i to w okresie stopniowego usamodzielnienia się teologii moralnej w postaci odrębnej dyscypliny teologicznej.<sup>3</sup> Hiszpański jezuita A. P i s a n u s, uczący przez 18 lat w Poznaniu i Kaliszu (zmarł w Kaliszu w 1598 roku), zdecydowanie wypowiadał się przeciw *Sumie teologicznej* św. Tomasa z Akwinu. Dyskwalifikację *Sumy* jako podręcznika teologii uzasadniał tym, że w teologii należy rozważać Objawienie a nie poglądów jakiegoś autora. Nie ma w ogóle, jego zdaniem, wystarczającej racji wyróżniać Tomasza spośród wielkiej liczby Ojców i teologów. Uważał nawet, że tu „na północy” tj. w Polsce cytowanie Tomasza byłoby dla katolików rzeczą wstydliwą. Prowadziłoby to do waśni między katolikami i heretykami, dla których jest on tylko prostym mnichem, który nawet nie zna języka greckiego ani hebrajskiego. Ostatecznie *Suma* Tomaszowa jest tylko zlepkiem myśli Arystotelesa i św. Augustyna. Tego zaś, co trąci Arystotelesem, ma się dość „na północy”, a Augustyna można z lepszym powodzeniem poznać czytając go w oryginale. Niezwykle interesujący jest projekt Pisanusa, jaki wysunął w dyskusji nad nowym *ratio studiorum* Towarzystwa Jezusowego, aby *casus conscientiae* połączono z wnikliwym czytaniem Pisma św. Sugeruje nie tylko przejście przez wykładowcę Pisma św. działu *casus conscientiae*, lecz także to, żeby rozwiązywanie przypadków sumienia było owocem studiów biblijnych. Filozofia bowiem scholastyczna nie daje podstaw ani do właściwego wykładania Pisma św., ani do rozwiązywania przypadków sumienia. Te ostatnie są sytuacyjnie uwarunkowane w życiu ludzkim i dlatego nie można ich ustalić w sposób aprioryczny. Pisanus jednak nadal opowiada się za teologią systematyczną, z tym jednak, że domaga się spekulacji opartej na Piśmie św., interpretowanym przez Ojców Kościoła.<sup>4</sup> — Polski natomiast jezuita Jan Wachowski (żyje w latach 1547—1608, zwany też L e o p o -

<sup>3</sup> Por. J. Theiner, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg 1970 s. 61n.

<sup>4</sup> Tamże, s. 165—171, 368n.

litanus, rektor w Lwowie i Kaliszu) domagał się nowego sposobu wykładania Pisma św. w ramach studiów teologicznych. Nieporozumieniem w dotychczasowym programie studiów było to, że w ramach *Cursus maior* obowiązywał tylko jeden wykład Pisma św. obok teologii scholastycznej. Cały trud studiowania koncentrował się na rozwiązywaniu niezwykle skomplikowanych kwestii scholastycznych. W tej sytuacji należy, jego zdaniem, utworzyć dwie katedry: Starego i Nowego Testamentu. Zadaniem zaś egzegetów powinno być wydobycie pierwotnego sensu wypowiedzi biblijnych, aby można było obalić te herezje, które za punkt wyjścia biorą odpowiednie teksty biblijne. Jego projekt wyróżnia nadal teologię scholastyczną oraz *casus conscientiae*, z tym jednak zastrzeżeniem, że racje metafizyczne muszą być dopełnione w świadectwem Pisma św., dekretów soborowych i sentencjami Ojców. W taki sposób teologia spekulatywna nie odbiegałaby zbyt od teologii pozytywnej i stałaby się przez to bardziej pożyteczna w szkole i na ambonie. Wachowski dostrzegał bowiem rozdzielenie w sercach uczniów zmuszonych do przechodzenia od scholastycznie ujętej teologii spekulatywnej do teologii pozytywnej, i odwrotnie. Powołuje się przy tym na empiryczny sprawdzian, jakim jest zachowanie się kaznodziejów na ambonie i reakcja ich słuchaczy. Otóż daje się zauważyć u kaznodziejów lepsze podejście do omawianego zagadnienia i życzliwsze przyjęcie ich wywodów przez wiernych, gdy oni jeszcze nie studiowali teologii scholastycznej i ograniczali się do podania wyjaśnień biblijnych, tekstów Ojców czy pisarzy ascetycznych. Wobec tego także teologia powinna być zorientowana biblijnie i zajmować się aktualnymi tj. rzeczywistymi problemami, typowymi dla „północy”. Tylko wtedy teologia wzbudzi zainteresowanie ze strony heretyków, książąt i szlachty, którzy dotychczas stronili od dysput teologicznych. Poza tym katolicy i protestanci dzięki Biblii mogliby przyjąć wspólny punkt wyjścia i jednakowe źródło dla teologicznych rozważań.<sup>5</sup>

Były to, jak na ówczesne czasy, „niesamowite” propozycje. Dostrzegano potrzebę uteologicznienia teologii poprzez powią-

---

<sup>5</sup> Tamże, s. 172—177, 373—376.

zanie jej z przekazami Objawienia, w momencie, gdy *casus conscientiae* przybiera postać teologii moralnej, rozumianej tu jako wyróżnioną i osobną naukę teologiczną. Dziś można mówić o tym okresie czasu w historii teologii jako o sytuacji paradoksalnej. Z jednej strony obserwujemy coraz większą świadomość metodologiczną u teologów rozumiejących coraz lepiej teologię jako naukę o Objawieniu. Widzą nawet w studium Pisma św. właściwe siedlisko dla przeprowadzenia rozważań *casus conscientiae*. Problematyce moralnej chcą nadać rangę zagadnień teologicznych. Równocześnie jednak, z drugiej strony, proces autonomizacji teologii moralnej przebiegał według zasady: „tyle spekulacji ile to jest konieczne, tyle kazuistyki ile to jest możliwe”. Teologia moralna im bardziej stawała się sobą jako odrębna dyscyplina, tym bardziej utożsamiała się z kazuistyką, czyli tym samym coraz mniej stawała się sobą, tj. dyscypliną teologiczną. To też od chwili uzyskania przez teologię moralną statusu odrębnej dyscypliny quasi-teologicznej zachodziła potrzeba jej zreformowania pod kątem jej uteologicznienia na drodze powrotu do źródeł Objawienia. Występowano nie tylko przeciw kazuistyce, lecz także przeciw filozoficznemu „etycyzmowi” w teologii moralnej.<sup>6</sup> Poszukiwano jej tożsamość zasadniczo w jej teologicznym charakterze, jaki otrzymuje dzięki swemu źródłu Objawienia. Dlatego naczelnym hasłem odnowy teologii moralnej, jakie zarówno w wieku XIX, jak i w wieku XX wysuwano dla przyszłych opracowań, był postulat jej ubiblijnienia.

Do czołowych reformatorów etyki chrześcijańskiej ubiegłego wieku należał J. B. Hirscher.<sup>7</sup> Według niego tylko

<sup>6</sup> Por. J. G. Ziegler, *Die Moraltheologie*. W: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, t. 3, Freiburg 1970 s. 317n.

<sup>7</sup> Por. J. B. Hirscher, *Die christliche Moral als Lehre von der Wirklichkeit des göttlichen Reiches in der Menschheit*, Tübingen 1835; E. Keller, *Johann Baptist Hirscher. Wegbereiter heutiger Theologie*, Graz 1969; A. Exeler, *Eine Frohbotschaft vom christlichen Leben. Die Eigenart der Moraltheologie J. B. Hirschers*, Basel 1959; J. F. Groner, *Das Aufbauprinzip der Moraltheologie*, Heidelberg 1972 s. 24—30; J. G. Ziegler, *Zur Gestalt und Gestaltung der Moraltheologie*, *Trierer Theologische Zeitschrift* 71 (1962) s. 46—55; tenże, *Erwägungen zu J. B. Hirschers „Christliche Moral“*, *Zeitschrift für katholische Theologie* 84 (1962) s. 85—100; tenże, *Die Reichsgottesidee J. B. Hirschers unter dem Aspekt der Exegese und Moraltheologie*, *Theologie und Glaube* 52 (1962) s. 30—41; O. Schaffner, *Die Moralprinzipien bei den Tübinger Theologen im*

wtedy możemy mówić o zdecydowanie teologicznej wiedzy o moralności, gdy jej punktem wyjścia i źródłem będzie Objawienie Boże w Chrystusie wyrażone w pismach Starego i Nowego Testamentu, przechowane i autentycznie wyjaśnione, jak też stosowane i zachowywane przez Kościół powszechny oraz w życiu każdego chrześcijanina.<sup>8</sup> Teologia moralna powinna być radosną nowiną o tym, co Bóg uczynił i nadal czyni dla zbawienia człowieka, a dopiero wtórnie o tym, co człowiek czyni współdziałając z Bogiem. Nie jest ona nauką o tym co człowiek powinien czynić, lecz jest równoczesnym przepowiadaniem objawionych treści wiary i moralności.<sup>9</sup> Ma być ona opisem subiektywnego urzeczywistnienia objawienia w życiu chrześcijanina. Przedstawiając je musi wyjść od prawd objawionych i pokazać, jak to życie w swej genezie, rozwoju i w skutecznym działaniu jest wypełnieniem prawd objawionych. Hirscher zatem wychodzi z założenia, że powinności moralne człowieka zostały już z góry ustalone przez Boga i podane w Objawieniu przed jakimkolwiek dociekaniem ludzkimi. Jako takie są nam po prostu pozytywnie dane. W tej sytuacji praca badawcza chrześcijańskiego etyka i teologa moralisty nie może polegać wprawdzie na ustaleniu wyposażenia i uzdolnień człowieka, by z kolei dopiero wyprowadzać ogólne pojęcia i zasady łącznie z rozpoznawaniem najwyższego celu. Powinien raczej wychodzić od naczelných idei czy najwyższych zasad uprzednio danych w Objawieniu i dopiero na tej podstawie pytać się o uzdolnienia i możliwości człowieka.<sup>10</sup> Dlatego winien opisać przede wszystkim działanie Boże, jak ono w różnorodny sposób przy współdziałaniu człowieka dochodzi do

---

*Wandel der letzten 150 Jahre.* W: *Theologie im Wandel*, München 1967, s. 582—604; E. Scharl, *Freiheit und Gesetz. Die theologische Begründung der christlichen Sittlichkeit* J. B. Hirschers, Regensburg 1958.

<sup>8</sup> Por. A. Exeler, dz. cyt., s. 94—112.

<sup>9</sup> *Über die Pflicht des Seelsorgers, Glauben zu predigen*, Tübinger Theologische Zeitschrift 1820 s. 195—235.

<sup>10</sup> Hirscher wyraża przy tym przekonanie, że Objawienie jako punkt wyjścia teologii moralnej domaga się ustalenia takiej idei, zbiornej i organizującej opis moralności chrześcijańskiej, w której skoncentrowałyby się wszystkie prawdy Objawienia. Jego wybór padł na ideę Królestwa Bożego, uzasadniając go tym, że życie chrześcijańskie ma być urzeczywistnieniem tej idei. Teologia moralna zatem powinna być jakby fotokopią tego życia i opisywać je, jak ono tworzy ograniczoną całość wokół zwornikowej zasady Królestwa Bożego, Por. A. Exeler, dz. cyt., s. 91.

wyznaczonego celu. Tylko przy takim podejściu do chrześcijańskiej problematyki moralnej można mówić o teologicznej wiedzy o moralności czyli o teologii moralnej.

Teologiczny charakter tej wiedzy wiąże zatem Hirscher z uznaniem Objawienia za przedmiot jej refleksji i źródło poznania objawionej rzeczywistości, jaką jest moralność. Konsekwentnie postuluje ścisły związek teologii moralnej z dogmatyczną, przy czym jednak obydwie dyscypliny teologiczne pojmuje antyfilozoficznie. Dyktuje mu to przyjęta przez niego pozytywistyczna koncepcja Objawienia.

To założenie nie pozwala mu nie opowiedzieć się zdecydowanie za autonomią teologii moralnej, a nie tylko za jej preferencją w stosunku do etyki filozoficznej. Przyjmuje możliwość i fakt istnienia etyki filozoficznej obok etyki teologicznej, praktycznie jednak tę pierwszą dyskwalifikuje. Widzi nieprzekraczalne różnice między tymi dwoma typami wiedzy o moralności. Różnice upatruje w metodzie, w samej treści oraz w mocy wiążącej i angażującej. Różnice są tak ogromne, że teologia moralna zdecydowanie góruje nad etyką filozoficzną. Etyka nie posiada bowiem nieodzownej wiedzy odnośnie tych prawd fundamentalnych, bez których nie może być etyką prawdziwego życia uświęconego przez Boga. Nie ma ona poprawnego oglądu moralnego natury człowieka, nic nie wie o jej dziedzicznym skażeniu i odkupieniu, nie zna Ducha św. i tym podobnych prawd. Dlatego też nie może stanowić poprawnej i adekwatnej wiedzy o moralności człowieka, o jego uzdolnieniach i o drodze prowadzącej do ideału moralnego i celu, jakim jest Bóg. Etyka nieświadoma swej ograniczoności i niewiedzy jest dlatego przeniknięta duchem samoubóstwienia i pychy człowieka, usiłującego własnymi siłami osiągnąć cele, a nie mocą łaski Bożej. Nie może więc być nauczycielką cnoty, bo jest nauczycielską grzechu pierwotnego: pychy autoapoteozy człowieka. Szerzy przeto tylko zamęt w określaniu zadań moralnych człowieka. Ponieważ zaś etyka filozoficzna nie wykracza poza sferę subiektywną człowieka, brak jej nie tylko jasności poznawczej, lecz także siły pobudzającej do postępowania na miarę zadań życiowych.

Tymczasem etyka teologiczna zasadza się na podstawie obiektywnej, tzn. nie opiera się na poznaniu ludzkim, lecz na

nieomyślnych wypowiedziach samego Boga. Nie mówi o życiu moralnym człowieka, tj. o tym, jak powinno się postępować, bo wówczas popadlibyśmy w subiektywizm, lecz jest nauką o objawionym Królestwie Bożym, które było wpierw, zanim został stworzony człowiek. Wychodząc zatem od Boga i Objawienia odnajdujemy pojęcia prawa moralnego, wolności, sumienia itp., nie jako konstrukcje ludzkie, lecz jako subiektywizacje porządku wyższego świata i jako takie są one realne i życiowo doniosłe. Podczas gdy etyce filozoficznej brak siły pobudzającej i angażującej do odpowiedniego działania, ponieważ jej przepisy opierają się tylko na słowie ludzkim, tzn. że są praktycznie pozbawione jakiegokolwiek autorytetu, to w etyce teologicznej występuje autorytet Boga i wzór Chrystusa urzeczywistniającego wymagania moralne. Wskazuje ona na Ducha św. jako mocy do naśladowania Chrystusa.<sup>11</sup>

Podstawowym zatem założeniem Hirscherowskiej koncepcji teologii moralnej jest teza, że źródłem i podstawą tej dyscypliny jest Objawienie Boże, rozum zaś nie spełnia roli źródła poznania teologicznomoralnego. Jedynym zadaniem rozumu, o ile zresztą jest oświecony przez Ducha św., jest umiejętne czerpanie odpowiednich danych z źródeł Objawienia. Jak filozofia jest nieprzydatna w teologii, tak również etyka filozoficzna nie stanowi podstawy czy koniecznego przedpola teologii moralnej. W imię tego przekonania Hirscher odwołuje się jedynie do Pisma św., Ojców Kościoła pierwszych trzech wieków oraz orzeczeń soborowych, jako do źródeł szeroko pojętego Objawienia. Występuje przeciw tym, którzy uprawiali pozorną etykę chrześcijańską, tzn. pod tą nazwą budowali etykę filozoficzną, pozbawioną całkowicie charakteru teologicznego, bo uzależnioną od zmiennych systemów filozoficznych. Taką etyką była scholastyczna teologia moralna, która jako teologia spekulatywna usiłowała spojyciować treść Objawienia i chrześcijańską myśl moralną zamknąć w sylogizmach.<sup>12</sup> Dlatego w prawdziwie teologicznej etyce musi dojść

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 95.

<sup>12</sup> Hirscher cytuje dwanaście razy św. Tomasza z Akwinu i to niedokładnie, jakby z drugiej ręki. Ignoruje rzeczywisty dorobek teologii całego średniowiecza. Odwołuje się jedynie do Pisma św., Ojców Kościoła z okresu pierwszych trzech wieków oraz do orzeczeń soborowych. Hirscherowi trudno jednak uwolnić się od deklaratywnie zwalczanego myślenia filozo-



do głosu jedynie Objawienie. Tylko Objawienie, bądź zawarte w przekazach ksiąg biblijnych, bądź już usystematyzowane na poziomie teologii dogmatycznej, może być podstawą i gwarancją teologiczności teologii moralnej. Musi zatem bezpośrednio opierać się na Piśmie św. i zachować ścisłą więź z teologią dogmatyczną. Taka jest bowiem Hirschera „logika” rozumienia samego Objawienia, jak i teologii w ogóle. Objawienie jest nam dane, jego zdaniem, dla naszego zbawienia i stąd *ex definitione* posiada doniosłe znaczenie dla życia chrześcijańskiego. W takim razie teologia pozbawiona tego przyporządkowania Objawienia do zbawienia człowieka byłaby tylko jałową spekulacją. Nie znaczy to jednak, że teologia, a więc i etyka teologiczna, ma charakter antropocentryczny. Chrześcijańska wiedza o moralności musi być teo-logią, nauką o Bogu, nauką o tym, co Bóg uczynił dla człowieka. Człowiek pojawia się w niej w ujęciu teocentrycznym, jako obraz Boga, a jego postępowanie przedstawia jako współdziałanie z Bogiem, podobnie jak nauka moralna Jezusa teocentrycznie poucza o Bożym władztwie łaski i o miłości Boga do człowieka. Wobec tego nawet drugorzędne pytanie o współdziałaniu człowieka z Bogiem, jakie podejmuje teologia moralna, może być wyjaśnione tylko w świetle Objawienia. Ludzka mądrość jest w tej sprawie całkowicie nieprzydatna, nauce zaś moralności w oparciu o nią jest, zdaniem Hirschera, szkodliwym gadułstwem, które czyni cnotę czymś obrzydliwym i odrażającym.<sup>13</sup> Z tych samych powodów teologia moralna powinna

---

ficznego, od filozoficznych prekoncepcji, gdy np. ukazuje ontologiczne podstawy powinności moralnych chrześcijanina. Skąd bowiem może wiedzieć, że poznanie tego, co jest, prowadzi bezpośrednio do rozumienia i uznania tego, co być powinno? To właśnie filozofia bytu i etyka pozwoliła mu wyjaśnić nakazane w Biblii powinności moralne na zasadzie ich redukcji do prawd dogmatycznych. Dzięki właśnie refleksji filozoficznej nad treścią moralną Objawienia potrafił teoretycznie ustalić, że nauczanie moralności chrześcijańskiej jest logiczną konsekwencją posłannictwa wiary, że głoszenie wiary jest także przepowiadaniem moralności. Por. H. Juros, *Przepowiadanie katolickiej nauki moralnej*, *Studia Theologica Varsaviensia* 11 (1973) s. 129—163.

<sup>13</sup> Hirscher pojmuje teologię moralną, mimo że odciął się od filozofii moralnej, jako naukowe przedstawienie myśli chrześcijańskiej ujmującej życie moralne człowieka w organiczną całość. Pozostaje, jak się zdaje, pod wpływem protestanckiego teologa Fr. H. Chr. Schwarza, autora dzieła pt. *Ewangelische und christliche Ethik* (Heidelberg 1830). Podobne

wyeksponować te idee biblijne, które podkreślają przede wszystkim działanie Boże, a dopiero wtórnie współdziałanie człowieka. Idea naśladowania Chrystusa wydaje się Hirschelowi zbyt antropocentryczna w porównaniu z teocentryczną ideą Królestwa Bożego, jakkolwiek obydwie są biblijne.

Nie wystarczy, jak z tego widać, odwołać się do Biblii, aby etyka stała się teologiczna. Nie wystarczy także, aby więcej mówiła o Bogu niż o człowieku. Przez to teologia moralna nie może ubiegać się o prawa dyscypliny autonomicznej, gdy treści Objawienia refleksyjnie ujęte w teologii dogmatycznej interpretuje się jedynie bardziej pedagogicznie i moralistycznie niż etycznie. Hirschler zdaje się nie dostrzeżł w swej ubiblijnonej i uteologicznionej teologii moralnej samego fenomenu moralności, możliwego do opisanie i wyjaśnienia już w sposób naturalny. Nie pozwoliło mu na to raczej antyfilozoficzne nastawienie niż biblijne podejście, jak gdyby wyjście od danych Objawienia nie pozwalało na wyjście *poza* Objawienie. Zaślepienie hasłem „walki przeciw scholastyce na rzecz Ewangelii” kazało mu stworzyć alternatywę: albo Objawienie i zapewnienie etyce teologicznego charakteru, albo filozofia i przekreślenie teologii moralnej jako nauki teologicznej. W tej sytuacji nie mógł nie wybrać pierwszej alternatywy. Czy jednak wybór Objawienia i to swoiście ujętego Objawienia mógł zapewnić chrześcijańskiej wiedzy o moralności statusu nauki teologii? Czy wołanie o biblijną wiedzę o moralności jest wystarczającym postulatem na rzecz uteologicznienia teologii moralnej?<sup>14</sup>

---

stanowisko zajmuje J. S. Drey, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System*, Tübingen 1819 s. 176; por. także J. R. Geiselmann, *Die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch Johann Sebastian Drey*, *Theologische Quartalschrift* 111 (1930) s. 49—117, szczególnie fragment pod tytułem *Die Romantik und der neue Begriff der Theologie*, s. 54—66.

<sup>14</sup> Wolno tu mówić o teologii romantycznej, z uwagi na wpływ romantyzmu na teologię, jaki uwidoczniał się w formie reakcji na racjonalizm wieku Oświecenia, dominujący przez pewien czas po wygaśnięciu spekulatywnych tendencji scholastyki. Z tego powodu dziś stawia się pytanie, czy w próbach uteologicznienia teologii moralnej, jakie są podejmowane na drodze jej ubiblijnienia, chodzi o biblijne czy romantyczne zorientowanie. Por. J. Stelzenberger, *Biblich oder romantisch ausgerichtetete Moraltheologie?*, *Theologische Quartalschrift* 140 (1960) s. 291—303.

Mankamenty scholastycznej teologii moralnej, przypisywane jej spekulacjom filozoficznym, kazały Hirscherowi i innym reformatorom pozytywnie odpowiedzieć na powyższe pytania. W dalszym ciągu historia odnowy tej dyscypliny nadal zakładano słuszność powyższej alternatywy. Nadal także uteologizowanie teologii moralnej na drodze radykalnego jej ubiblijnienia rozumiano w duchu antyfilozoficznym. Wyrażano przekonanie, że im bardziej teologia moralna będzie biblijna i im mniej — pojmując to równoważnie — będzie filozoficzna, tym bardziej będzie teologiczna i autentycznie chrześcijańska. Zasadniczy cel jej odnowy upatrywano w rehabilitacji biblijnych treści moralnych kosztem obejścia od „ochrzczonej etyki greckiej”, jaką miała być tradycyjna teologia moralna.<sup>15</sup>

Po linii tych zamierzeń programowych poszedł także F. Tillmann,<sup>16</sup> budując teologię moralną opartą na biblijnej idei naśladowania Chrystusa. Należy przypuszczać, że zdawał sobie sprawę z zasadności pytania, czy w ogóle jest możliwa teologia moralna czysto biblijna. Przypisuje bowiem osobowości Chrystusa, jakiej odsłania nam Nowy Testament, znaczenia wprowadzie „najprzedniejszego źródła” poznania etycznego, to jednak równocześnie jest świadomy historycznego i kulturowego uwarunkowania logiów Chrystusa i jego sposobów zachowania się. To zaś pociąga za sobą liczne kwestie egzegetyczne, a co za tym idzie, zatarcie także rysów sylwetki moralnej osoby Chrystusa oraz odmówienie jej tej siły pociągającej, którą powinna posiadać jako ogólnie ważna norma postępowania. Dlatego w formie dopełniającej przyjmuje Tillmann dodatkowe źródło poznania etycznego w postaci tradycji kościelnej (orzeczenia Kościoła, nauka Ojców Kościoła i teologów) oraz naturalnej, rozumowej wiedzy etycznej. Traktuje jednak owe źródła rozdzielnie, jakkolwiek w sposób przyporządkowany do siebie. Nie posuwa się przy tym tak daleko, jak Hirscher, w dyskwalifikowaniu etyki filozoficznej. Niemniej nie daje jasnej odpowiedzi na narzucające się tu py-

---

<sup>15</sup> Por. J. G. Ziegler, *Die Moraltheologie*, art. cyt., s. 336.

<sup>16</sup> Por. F. Tillmann, *Die Katholische Sittenlehre. Die Idee der Nachfolge Christi (Handbuch der katholische Sittenlehre*, wyd. F. Tillmann), t. 3, Düsseldorf 1939; *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi*, t. 4/1, Düsseldorf 1935; t. 4/2, Düsseldorf 1936; J. F. Groner, dz. cyt., s. 31—46.

tanie, jak dalece i o ile biblijna tj. teologiczna etyka naśladowania Chrystusa może dyspensować się od rozważań czysto „etycznych” choćby tylko w postaci przekazywania ich do części wstępnej teologii moralnej. Zakładając rozdział natury od nadnatury i opierając na tym założeniu „teologizację” teologii moralnej przez zwrot ku Biblii jako do jedyne go właściwego źródła poznania tego co moralne, Tillmann buduje dzieło składające się także z części filozoficznej i psychologicznej,<sup>17</sup> które jednak nie są powiązane z całością i stanowią pewien dział *obok* biblijnie ujętej teologii moralnej. Etyka filozoficzna i psychologia są jej „częściami” na zasadzie *iuxta positio* i nie stanowią jej elementu normatywnego czy wyjaśniającego. Praktycznie więc oznacza to wymanewrowanie filozofii moralnej z refleksji teologicznomoralnej, ograniczając czynności umysłowe jedynie do rekonstruowania treści moralnych zawartych w Piśmie św. Przy tym jeszcze należy raczej skłaniać się do podtrzymania negatywnej odpowiedzi, podanej przez krytyków, na pytanie, czy zasada theologizacji teologii moralnej poprzez ograniczenie się do przekazu biblijnego została przez Tillmanna bez wyjątku zastosowana i czy w ogóle mogła być zastosowana.

## II. UBIBLIJNIENIE TEOLOGII MORALNEJ WEDŁUG VATICANUM II

Na podstawie tych kilku historycznych przykładów trzeba wnosić, że dyskusja nad odnową teologii moralnej i faktyczne próby dokonania takiej odnowy w XIX i XX wieku odznaczają się jednomyślnością w wołaniu o powrót do Biblii, w nadziei, że oparcie tej dyscypliny o samo Objawienie zagwarantuje jej teologiczny charakter i odrębność metodologiczną w stosunku do etyki racjonalnej. Istotną odnowę oczekuje się na tej drodze w przekonaniu, że słowo Boże zawarte w Piśmie św. i wciąż na nowo przepowiadane przez Kościół, musi stanowić rzeczywiście pierwszorzędne źródło chrześcijańskiej nauki moralnej, jeśli chce zachować swoją tożsamość i specy-

<sup>17</sup> Stanowią dwa pierwsze tomy jego podręcznika w opracowaniu Th. Steinbüchela i Th. Münckera.

fikę.<sup>18</sup> Prawdziwa odnowa teologii moralnej musi charakteryzować się wiernością Objawieniu, ponieważ źródłem każdej autentycznej odnowy teologii w ogóle jest — i może być tylko — słowo Boże. Ono jest punktem wyjścia i miernikiem każdej prawdziwej teologicznej refleksji. Nie wystarczy zatem przytoczyć wypowiedzi Pisma św. dla potwierdzenia własnych, rozumowych tez czy ludzkich przemyśleń. Pismo św. nie jest kryterium prawdziwości twierdzeń teologa, przykładane dopiero *ex post* do nich. Poucza ono teologa moralisty, jak powiązać ponadczasowe prawdy moralne z konkretną sytuacją człowieka czy określonej społeczności. Dlatego dla niektórych<sup>19</sup> powiązanie teologii moralnej z Biblią jest istotne nie tylko i nie tyle z racji, że Objawienie jest jej źródłem (bo już tylko pośrednim w stosunku do bezpośredniego nauczania Kościoła), lecz także i przede wszystkim ze względu na sposób, w jaki Biblia przedstawia Objawienie Boże w dziedzinie moralności. Biblijne walory przepowiadania moralnego każą teologii moralnej być w ścisłym kontakcie z źródłem Objawienia. Wynika to zaś z osobliwego charakteru samej moralności chrześcijańskiej ujętej w swoistej etyce biblijnej, która wyraźnie wyodrębnia się od etyki naturalnej. Tym decydującym momentem jest teologiczny charakter tej nauki moralnej.<sup>20</sup> Pismo św. zatem winno kształtować całe nasze teologiczne myślenie teologiczne, zarówno pod względem treściowym, jak i formalnym, ucząc poprawnie widzieć i adekwatnie ujmować całe pole moralności chrześcijańskiej.<sup>21</sup> Tylko wtedy teologia moralna nabędzie podstawowe struktury nowotestamentowej nauki moralnej, tj. charakter religijno-responsoryczny, chrystocentryczny, charyzmatyczny, historiozbawczy i eschatologiczny. Także tylko wtedy podkreśli swoją specyfikę i inność wobec „naturalnych” propozycji etycz-

<sup>18</sup> Por. J. Gründel, H. van Oyen, *Ethika ohne Normen?*, Freiburg 1970 s. 13, 36.

<sup>19</sup> Por. J. Stelzenberger, *Die neutestamentliche Sittenlehre in ihrer Eigenart im Vergleich zur einer natürlichen Ethik*. W: *Moraltheologie und Bibel*, Paderborn 1964 s. 39—69.

<sup>20</sup> Por. B. Häring, *Moraltheologie gestern und heute*, Stimmen der Zeit 167 (1960) s. 99—110; J. Endres, *Genügt eine rein biblische Moraltheologie?*, *Studia Moralia* II, Roma 1965 s. 43—75; J. Étienne, *Théologie morale et renouveau biblique*, Eph. Theol. Lov. 40 (1964) s. 232—241.

<sup>21</sup> Por. B. Häring, *Heutige Bestrebungen zur Vertiefung und Erneue-*

nych. W przekonywujący sposób może się to udać, gdy ona zdecydowanie uzna Pismo św. za swoje fundamentalne źródło.<sup>22</sup>

W takim rozumieniu uznano potrzebę uteologicznienia teologii moralnej przez określenie jej przedmiotu, jakim jest Objawienie, za naglący „nakaz chwili”.<sup>23</sup> Teologia moralna musi się stać, jak cała teologia chrześcijańska, teologią Objawienia i jako taka opierać się na Objawieniu oraz mieć stale w polu widzenia Boga objawionego w Chrystusie i przez Chrystusa. Ten niezwykle donośny dziś postulat wielu teologów znalazł swój wyraz i potwierdzenie w autorytatywnym oświadczeniu Kościoła na soborze Watykańskim II: niech Pismo św. stanie się duszą teologii!

Wprost i wyraźnie podkreśla to tekst mówiący o potrzebie odnowienia teologii moralnej w kierunku lepszego uwydatnienia jej teologicznego charakteru, jakiego powinna posiadać jako nauka wiary.<sup>24</sup> Jej naukowy wykład należy przeto „karcić w większej mierze nauką Pisma św.”, skoro ma ukazać „wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przynoszenia owocu w miłości za życie świata” (DFK n. 16). Z tego zadania może się ona wywiązać tylko dzięki temu, że omawia i wyjaśnia swój przedmiot, jak inne nauki teologiczne, w świetle wiary i pod przewodnictwem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Przyswajanie przez alumnów takiej teologii moralnej będzie czerpaniem katolickiej nauki „dokładnie z boskiego Objawienia”. Jeśli zaś do Objawienia docieramy przede wszystkim przez Biblię, dlatego „ze szczególną starannością należy kształcić alumnów z zakresie Pisma św., które winno być duszą całej teologii”. Uprawiana i wykładana w taki biblijny sposób teologia moralna nauczy „szukać rozwiązania problemów ludzkich w świetle Objawienia, jego wieczne prawdy stosować do zmiennych warunków życia ludzkie-

---

*zung der Moraltheologie*, *Studia Moralia* I, Roma 1962 s. 11—48.

<sup>22</sup> Por. J. Gründel, *Moraltheologie*, W: *Was ist Theologie?* München 1966 s. 214—243, zwłaszcza s. 215, 233—235.

<sup>23</sup> Por. B. Häring, *Die gegenwärtige Heilstunde. Schriften zur Moraltheologie*, Freiburg 1964 s. 15n.

<sup>24</sup> *Die Herausarbeitung des theologischen Charakters der Moraltheologie als einer Glaubenswissenschaft ist ein Anliegen des Konzils*. J. G. Ziegler, *Moraltheologie*, art. cyt., s. 348.

go i głosić je w sposób dostępny dla współczesnych ludzi" (tamże). Biblia nie będzie wówczas tylko jej „aposteryorną” oprawą dowodową w postaci cytowanych dicta probantia dla z góry przyjętych tez,<sup>25</sup> lecz zgodnie z Tradycją i stałym przekonaniem Kościoła spełni funkcję najwyższego prawda wiary (KO n. 21).

Powyższe ustalenia autorytatywne Kościoła opierają się na generalnym założeniu o charakterze metodologicznym, że „teologia święta opiera się, jako na trwałym fundamencie, na pisanym słowie Bożym łącznie z Tradycją świętą. W nim znajduje swe najgruntowniejsze umocnienie i stale się odmładza, badając w świetle wiary wszelką prawdę ukrytą w misterium Chrystusa” (KO n. 24). Dlatego teologia z istoty swej, jak całe nauczanie kościelne i jak w ogóle sama religia chrześcijańska, powinna żywić się i kierować Pismem św. (KO n. 21). W myśl tego postulatu, wyznaczającego podstawowy kierunek rozwoju teologii, ojcowie soborowi odrzucali pierwsze schematy przyszłych dokumentów soborowych jako mało biblijne. W procesie opracowywania tych dokumentów starali się już o zademonstrowanie właściwego, pogłębionego sposobu uprawiania teologii jako nauki Objawienia, jakby jej duszą było Pismo św. Dziś łatwo odczytać w wielu dokumentach to dopracowanie metodologiczne na warsztacie soborowym.<sup>26</sup> Biblijna orientacja w teologii zatem jest nie tylko skuteczną metodą w dialogu ekumenicznym, postulowanym narzędziem do osiągnięcia jedności między chrześcijanami (DE n. 21), lecz także i to przede wszystkim wymaganiem metodologicznym określającym tożsamość i specyfikę teologii.

Wobec powyższych dyrektyw prawidłowego udoskonalenia nauk teologicznych, wśród nich także teologii moralnej, jakie wypracowali zarówno sami teologowie, jak i urząd nauczycielski Kościoła, należy przypuszczać, że próby opracowania teologii moralnej przy pełnej rehabilitacji i rewaloryzacji Pisma św., o której wyżej była mowa, będą doskonałą realizacją

---

<sup>25</sup> Por. A. Nossol, *Biblijny charakter współczesnej teologii katolickiej*, Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego 1 (1968) s. 61—74, 66.

<sup>26</sup> Por. K. Wojtyła, *Znaczenie Konstytucji Dei Verbum w teologii. W: Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Objawieniu Bożym*, Kraków 1968 s. 7—11.

postulatu jej ubiblijnienia. Teologia moralna w opracowaniu Hirschera czy Tillmanna, nie mówiąc już o protestanckich ujęciach etyki teologicznej, jak np. w wykonaniu K. Bartha,<sup>27</sup> trzeba by uznać za wyraz optymalnego spełnienia tego podstawowego wymagania, jakim jest zagwarantowanie jej charakteru nauki Objawienia. Tymczasem oświadczenie Soboru, nawołujące do tego, aby teologia moralna „w większej mierze była karmiona Pismem świętym”, zostało jedynie ponowione za teologami w okresie, gdy krytyka wcześniej już surowo oceniła dotychczasowe próby jej ubiblijnienia. Dlaczego nadal nie mogą one zadowolić z punktu widzenia metodologicznego? W czym tkwi ich wadliwość? Na czym polega metodologiczny sens uznania Pisma świętego za „duszę” czy „pokarm” teologii moralnej?

W tych pytaniach nie chodzi zatem wprost o zawartość treściową, jaką teologia moralna nabywa dzięki obranej orientacji biblijnej. Interesuje nas sens metodologiczny wyrażony w takich zwrotach, jak „orientacja biblijna”, „ubiblijnienie”, „uznanie Pisma św. za pierwszorzędne źródło i normę, za fundament i korzeń teologii moralnej”, „przyjęcie przez nią biblijnych wymiarów, perspektyw i akcentów” itp. W pracach nad odnowieniem teologii wypowiada się np. takie stwierdzenie, że Biblia nie może przestać być jej właściwą normą, bo praktycznie „stanowi ona dla teologii jedyne materialne źródło wiary, którego musi się trzymać jako norma non normata”.<sup>28</sup> Co ono może znaczyć? Jaką metodologiczną „wymowę” może mieć powiedzenie, że „metafizyczne systematyzacje, schematy myślowe i kategorie filozoficzne nie mogą być autonomiczne w teologii, lecz posługując się nimi muszą być podporządkowane świadectwu Pisma św? Mało zadowalające jest wyjaśnienie, że „nadać teologii orientację biblijną znaczy pójść za duchem Pisma św., pozwolić mu w niej żyć lub go na nowo ożywić”.<sup>29</sup> Mówi ono dokładnie tylko tyle, co samo pytanie,

<sup>27</sup> Por. J. van Dijk, *Die Grundlegung der Ethik in der Theologie Karl Barths*, München 1966 s. 57n.

<sup>28</sup> Por. K. Rahner, *Heilige Schrift und Theologie*. W: *Schriften zur Theologie*, t. 6, Einsiedeln 1965 s. 115.

<sup>29</sup> *Die Theologie biblisch ausrichten heisst, dem Geist der Heiligen Schrift nachzuspüren... und in der Theologie lebendig zu halten — oder wieder lebendig zu machen*. O. Müller, *Die Theologie nach der ersten*



tn. że Biblia ma być „duszą” teologii (DFK n. 16), która opiera się na niej „jakby na trwałym fundamencie” (KO n. 24).

Dopóki dane obrazowe zwroty i nieostre określenia, typowe dla języka kościelnego i nawet dla samych teologów, nie zostaną przełożone na język nauki o ściśle określonym znaczeniu metodologicznym, trudno mówić o poprawnym ubiblijnieniu teologii we wszystkich jej dyscyplinach, które wyznaczyłoby im właściwy, specyficzny profil metodologiczny, przysługujący nauce wiary i Objawienia. Dopiero po ustaleniu, na czym polega biblijny charakter teologii w powyższym znaczeniu, będzie można jasno określić teologiczny charakter jej dyscypliny oraz stwierdzić, że wewnętrzna struktura teologii (moralnej), przejęta „dokładnie z boskiego Objawienia”, istotnie różni się od filozofii (moralnej).

Co znaczy powtarzana dziś często deklaracja, że należy zerwać „z filozoficznymi strukturami myślowymi na rzecz struktur biblijnych” decydujących o tym, że jakaś dyscyplina teologii jest rzeczywiście teologiczna? I znowu odpowiada się werbalistycznie, że chodzi o strukturalne ubiblijnienie, tj. organiczne, wewnętrzne, a nie tylko zewnętrzne powiązanie z Biblią. Równocześnie zakłada się, że biblijne kategorie myślenia nie tylko różnią się od kategorii filozoficznych, przy czym na ogół ma się na uwadze filozofię arystotelesowską, lecz także są im przeciwstawne.<sup>30</sup> Filozoficzne struktury myślowe opisuje się jako myślenie statyczne, esencjalno-substancjalistyczne, kosmiczne, intelektualistyczne i racjonalistyczne. Biblijne natomiast struktury myślowe mają posiadać charakter dynamiczny, personalistyczny, historyczny, woluntarystyczny oraz symboliczny.<sup>31</sup> Znaczenie tych określeń jest na ogół znane oraz przeciwstawność ich jest tak wyraziście uderzająca, że nie trzeba bliżej ukazać zawartości treściowej wyróżnionych charakterystyk. Należy jednak zauważyć, że

---

*Konzilperiode*. W: *Theologisches Jahrbuch*, Leipzig 1963 s. 448—456, 455; por. A. Nossol, art. cyt., s. 64, 67.

<sup>30</sup> Por. J. Hessen, *Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung*, München 1962 s. 86—92; tenże, *Die Bedeutung der Philosophie für die Theologie*. W: J. Hessen, *Im Ringen um eine zeitnahe Philosophie*, Nürnberg 1958 s. 146—153.

<sup>31</sup> Por. A. Nossol, art. cyt. s. 69—70.

w przypadku zaistnienia i wejścia w skład teologii innej filozofii od tej opisanej i przypisanej arystotelizmowi, jaka np. daje się stwierdzić nawet w samym nurcie filozofii tomistycznej, o cechach zbliżonych do właściwości myślenia biblijnego, jeszcze nie można mówić o ubiblijnieniu teologii. Cechy biblijnego myślenia co najwyżej sugerują dobór odpowiedniej filozofii. Czy jednak powyższe cechy są powszechnie ważnym kryterium takiego doboru filozofii, także dla współczesnego człowieka? Trzeba się zgodzić, że cechy myślenia biblijnego, jakie ustala teologia biblijna, są ostatecznie filozoficzną charakterystyką myślenia autora biblijnego, właściwego ludziom jego epoki, różnego od kultury, filozofii i epoki hellenistycznej. Czy to więc znaczy, że filozofia ukryta w księgach biblijnych jest na mocy tego faktu jedyną właściwą filozofią, „uświęconą” dla teologii? W Piśmie św. występuje już jakaś teologia, do której istoty należy także filozofia. Biorąc to pod uwagę można przyjąć zdanie R. Schnackenaurga,<sup>32</sup> że „teologia” nie rozpoczyna się dopiero tam, gdzie Objawienie jest wyjaśnione i systematycznie przedstawione przy pomocy filozofii greckiej, lecz występuje już w samej Biblii. Trzeba jednak tym samym zgodzić się, że dlatego już w samej Biblii funkcjonuje jakaś teologia, ponieważ autor biblijny usiłował zrozumieć słowo Boże w oparciu o posiadaną przez siebie „filozoficzną” wiedzę uprzednią. To zaś bynajmniej nie zmusza do przyjęcia tezy, że dzisiejsze próby nadania orientacji biblijnej teologii polegają na przyswojeniu sobie przedrozumienia i sa-

---

<sup>32</sup> R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie*, München 1963, s. 13; A. Nossol, *Życie chrześcijanina a teologia*. W: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 6, Warszawa 1972 s. 447—460, 450. A. Nossol twierdzi, że charakterystycznym momentem w „nowej” teologii posoborowej jest bez wątpienia jej biblijna orientacja. Oparta na Piśmie św. będzie ona operowała nie filozoficznymi, lecz nade wszystko biblijnymi strukturami myślowymi, odznaczającymi się rysem dynamicznym, personalistycznym, historycznym, woluntarystycznym i symbolicznym. Po tej charakterystyce myślenia biblijnego wyrokuje, że zawarty w Biblii przekaz faktu Objawienia „nie ma wymiarów filozoficznych”, lecz stanowi na wskroś dynamiczne wydarzenie historyczne. Jak wobec tego zgodzić się z twierdzeniem, że skryptyrystyczny opis tego faktu jest równocześnie jakąś próbą wyjaśnienia go czyli rozumienia przez pisarza biblijnego, który słowo Boże wyraża językiem ludzkim, własnym językiem, za którym kryje się jakaś ontologia czy teoria poznania, czyli filozofia? Tylko dzięki temu właśnie stwierdzamy w Piśmie św. różne teologie: św. Jana, św. Pawła itd.

mego sposobu rozumienia słowa Bożego, właściwego dla struktury myślowej autora biblijnego. Przeciwnie, odkrycie tego faktu w strukturze Objawienia każe nam szukać wyjaśnienia słowa Bożego, czyli uprawiać teologię w oparciu o wiedzę uprzednią współczesnego człowieka, o jego filozofię. Tego właśnie domaga się postulat biblijności teologii, wychodzący od dialogowej koncepcji Objawienia.

Wyrazem niezrozumienia tego, na czym polega biblijny charakter teologii moralnej, są podjęte wciąż na nowo próby zbudowania tej dyscypliny teologicznej wokół idei biblijnej, celem wydobycia specyfiki myślenia etycznego Biblii. Historia uczy o niepowodzeniach tych prób<sup>33</sup>, co zdaje się świadczyć, że wpieryw trzeba jasno ustalić metodologiczny sens stwierdzenia, że przedmiotem w punkcie wyjścia teologii jest Objawienie (zawarte w przekazach Pisma św., Tradycji i oraz wyjaśnione przez Kościół). Implikuje to poprawną koncepcję Objawienia, którego struktura pozwoli ustalić z kolei właściwy stosunek filozofii (moralnej) do teologii (moralnej). Bez rozwiązania tych problemów ubiblijnieniu teologii moralnej będzie nadal towarzyszył przesąd przyjęty jako dogmat, błędna presupozycja, którą można sformułować w postaci złożonej dysjunkcji: albo teologia moralna „biblijna”, albo teologia moralna „filozoficzna”. Podjęte próby nadania teologii moralnej charakteru biblijnego dokonywały się w atmosferze psychozy odfilozoficzenia i despekulacyzacji teologii, jako kolejna refleksyjnie niekontrolowana reakcja na utrwalającą się w teologii postawę kontrreformacji wobec protestanckiej zasady *sola scriptura*. W stosunku do teologii moralnej scholastycznej, którą podejrzewa się, że jest bardziej filozoficzna niż biblijna, więcej spekulatywna niż pozytywna, stawia się zarzuty-pytania: czy rzeczywiście jest „*scientia de divina pagina*”, czy uważa słowo Boże zawarte w Piśmie św. za pierwszorzędne źródło

---

<sup>33</sup> J. F. Groner (dz. cyt.) krytycznie omawia koncepcje teologii moralnej zbudowane wokół pewnych idei biblijnych, jakie autonomizowano i absolutyzowano w stosunku do konkurencyjnych myśli przewodnich, wykazując ich jednostronność i nieadekwatność. Metodologicznie o koncepcji teologii moralnej nie rozstrzyga także stwierdzenie, że biblijny charakter tej dyscypliny ma polegać na przyjęciu struktur nauczania biblijnego, jakie wyróżnił J. Hessen (por. przypis 30) lub R. Stelzenberger i J. Gründel (por. przypis 22).

i normę, za fundament i korzeń swoich rozważań? Czy Biblia jest dla niej czymś więcej niż tylko skarbcem argumentów dla apriorycznie przyjętych tez względnie instancją rozstrzygającą o prawomyślności tych tez? Wysuwa się podejrzenie, że teologia moralna w tym ujęciu nie posiada wymiarów, perspektyw i akcentów właściwych Pism św., gubiąc się w spekulacjach i abstrakcyjnych problemach i podporządkowując świadectwo Biblii metafizycznym systematyzacjom czy w ogóle filozoficznym kategoriom myślenia<sup>34</sup>.

Zasadnicze zatem źródło niezadowolenia z tradycyjnej teologii moralnej, zdaniem krytyków, należy upatrywać w jej filozoficznym charakterze, w tym, że jest bardziej „grecka” niż chrześcijańska<sup>35</sup>, skoro racjonalna myśl ludzka góruje nad objawioną myślą Bożą. Wobec tego też próby przyznawania Pismu św. pierwszorzędnego i rozstrzygającego znaczenia dla teologii moralnej podejmuje się najczęściej na pozycjach afilozoficznych lub antyfilozoficznych. Kwestionuje się jej klasyczny model, aby była „filozoficzną interpretacją Objawienia” czy „metafizyką depozytu Objawienia”<sup>36</sup>. Z zasady nie bierze się pod uwagę to, że filozofia należy do natury teologii, tzn. że niefilozoficzna „teologia” byłaby złą teologią lub w ogóle nie byłaby jeszcze teologią<sup>37</sup>.

### III. KRYTYKA BIBLICYZMU

Nie o takim kierunku ubiblijnienia teologii moralnej myśli jednak sobór, gdy postuluje uczynić Pismo św. jej duszą. Wy-

<sup>34</sup> H. K ü n g, *Karl Barths Lehre vom Wort Gottes als Frage an die katholische Theologie*. W: *Einsicht in Glaube*, Freiburg 1962 s. 75—97; A. N o s s o l, art. cyt., s. 61n.

<sup>35</sup> Por. J. H e s s e n, dz. cyt.; Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że dziś mówi się o występującej już w Nowym Testamencie „hellenizacji” rozumienia wiary. Zob. J. G. Z i e g l e r *Moraltheologie nach dem Konzil. Moraltheologie heute und die Erneuerung der Kirche*. W: *Moraltheologische Probleme in der Diskussion*, Leipzig 1972 s. 12—35, 17 (przypis 12).

<sup>36</sup> Zwrot ten występuje w dziele F. M a r i n - S o l i, *L'Evolution homogene du dogme catholique*, Fribourg 1924 s. 1371.

<sup>37</sup> Por. K. R a h n e r, *Philosophie und Theologie*. W: *Schriften zur Theologie*, t. 6, Einsiedeln 1965 s. 101; tenże, *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*. W: *Die Zukunft der Philosophie*, Olten — Freiburg 1968 s. 105—127.

suwa bowiem postulat „nakarmienia jej w większej mierze Pismem św.” w ramach ogólnego programu udoskonalenia teologii, który przewiduje ścisłą i bardziej harmonijną koniunkcję między filozofią i teologią w studiach kościelnych (DFK n. 14). Do wyjaśnienia tajemnic wiary ma się przyczynić współdziałanie przedmiotów filozoficznych z teologicznymi. Sam zaś sposób nauczania winien pomagać „w dostrzeganiu powiązań istniejących między argumentami filozoficznymi a tajemnicami wiary, które w teologii rozważa się w wyższym świetle wiary” (n. 15). Sobór widzi wyraźną potrzebę „możliwie pełnego wyjaśnienia tajemnic zbawienia” przez wnikanie w nie i wykrywanie związków między nimi „przy pomocy spekulacji, mając tu za mistrza św. Tomasza”. Zatem dla pełnego zrozumienia prawd wiary należy posługiwać się w teologii biblijnie zorientowanej rozważaniami filozoficznymi. Biblijny charakter teologii moralnej nie może więc kłócić się z klasycznym rozumieniem teologii jako „intellectus fidei”.<sup>38</sup> Eliminacja momentu filozoficznego pod pozorem ubiblijnienia byłoby po prostu jej samounicestwieniem, bo przekreśleniem istotnej struktury Objawienia, będącego wydarzeniem między Bogiem objawiającym się w słowie a człowiekiem, który je przyjmuje wiarą i stara się o je zrozumienie.

Próby więc oparcia teologii moralnej na Piśmie św. należy uznać za nieudane przede wszystkim dlatego, że w sposób metodologicznie niedojrzały ujmowano stosunek teologii (moralnej) do filozofii (moralnej), Objawienia i poznania wiary do poznania rozumu. Potwierdza to nawet teologia moralna opracowana przez Tillmanna, jakkolwiek miała najwięcej szans przewyciężenia biblicyzmu. Rozpada się ona na biblijną teologię moralną, tj. chrystologicznie ujętą etykę wzorcą, według której osoba Chrystusa historycznego jest jedyną i ostateczną normą chrześcijańskiego postępowania, oraz na filozoficzną etykę norm.<sup>39</sup> Wyrażając to w innej stylizacji trze-

<sup>38</sup> J. Herbut, *Studia filozoficzne w Wyższym Seminarium Duchownym*, Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego 1 (1968) s. 74—86, 77; Por. także *Instrukcja Kongregacji Nauczania Katolickiego o nauczaniu filozofii w seminariach*, Collectanea Theologica 43 (1973) f. 1 s. 211—218, zwłaszcza s. 214n.

<sup>39</sup> Por. N. Krautwig, *Entfaltung der Herrlichkeit Christi. Eine Wesensbestimmung katholischer Moraltheologie*, Wissenschaft und Weisheit 7 (1940) s. 73—99.

ba powiedzieć, że w jej ramach dochodzi do ekluzywnej separacji natury od nadnatury. Tillmann wprawdzie nie poprzestaje na monistycznym supernaturalizmie, nie dyskwalifikuje natury ludzkiej i naturalnego poznania etycznego (jak np. K. Barth), lecz wierząc w naturę ludzką i jej zdolność poznania etycznego przyjmuje możliwość etyki filozoficznej. Odnosząc ją jednak do biblicystycznie ujętej teologii moralnej popada w wyraźny dualizm. Chrystologicznie zbudowana teologia moralna, wokół idei naśladowania Chrystusa, ogranicza się bowiem u niego tylko do Chrystusa historycznego pneumatycznego. Nie rozpatruje Chrystusa całościowo, przez którego została stworzona natura i nadatura. Tymczasem moralność chrześcijańską, a w konsekwencji także jej systematyczny wykład, trzeba rozumieć i przedstawić od strony faktów pierwotnych: stworzenia „w Słowie Boga” i zbawienia w Chrystusie. Etyka chrześcijańska jest etyką zarówno protologiczną, jak i soteriologiczną. Podstawą powinności moralnej nie jest tylko przykład Chrystusa historycznego i uwielbionego, lecz także Logos asarkos, Słowo, przez które wszystko zostało stworzone. Wykład moralności chrześcijańskiej musi zatem brać pod uwagę także naturalny porządek rzeczy, naturalne prawo moralne ukonstytuowane przez Logos i rozpoznane przez rozum człowieka.

Jeżeli bowiem postępowanie moralne jest niczym innym jak wolnym stwórczym współdziałaniem człowieka ze stwórczym działaniem Boga, to jest ono także współdziałaniem z Chrystusem, w tym sensie, w jakim stwórcze działanie Boga dokonuje się przez Chrystusa i jest jemu przypisywane w szczególnym znaczeniu. Ponieważ więc Bóg jest stwórczo aktywny tylko przez Logos, dlatego stwarzające działanie wolnych stworzeń nie może zmierzać do Boga (Ojca) jako do celu bez naśladowania bytowo-stwórczego działania Logosu. Każde przeto działanie stworzenia kierujące się naturą rzeczy jest odniesione do Logosu, ponieważ działanie odpowiednie do natury jest identyczne z stwórczym działaniem Logosu. Wyraża się to także w naśladowaniu Chrystusa historycznego. Jak Logos jako *genitus creator* jest wewnętrznym prawem wszystkich działań jego stworzeń, tak samo w swoim historycznym życiu jako Bóg-Człowiek w sposób uprzedzający, życiowo ucieleśnił

swoje boskie prawo w stopniu najdoskonalszym oraz w oryginalnej autentyczności ukazał je poprzez przykład i nauczanie. Ponadto sam fakt Wcielenia Słowa ma swoją etyczną „wymowę”. Bóg stając się człowiekiem także „wypowiada” prawdy etyczne.<sup>40</sup>

Zapoznanie powyższej prawdy teologicznej nie pozwoliło Tillmannowi na konjunkcyjne i komplementarne ujęcie naturalnego i nadprzyrodzonego poznania etycznego. Jego dualistyczne ujęcie było równoznaczne z biblicystycznym traktowaniem teologii moralnej. Jako taka zaś nie mogła ona dać pełnego obrazu człowieka, uwzględniającego go w płaszczyźnie naturalnej i nadprzyrodzonej. Werbalne bowiem informacje Biblii okazują się niewystarczające dla systematycznego przedstawienia całokształtu moralności chrześcijańskiej. Idea naśladowania Chrystusa, opracowana o dane Pisma św., nie może spełniać funkcji zasady obejmującej w sposób adekwatny wszystkie prawdy etyczne, które człowiek-chrześcijanin winien znać i spełniać, to znaczy także te normy etyczne, któ-

---

<sup>40</sup> Przewycięzenie dualizmu porządku stworzenia i zbawienia, Chrystusa Logosu i Chrystusa historycznego chce się osiągnąć na drodze wyboru innej idei biblijnej niż idei naśladowania Chrystusa, która doprowadziłaby obydwie porządki do wyższej jedności. Por. K. v. Schäzler, *Das Prinzip der christlichen Ethik*, Divus Thomas 13 (1935) s. 23—40, 167—186, 290—304, 400—424. J. Kraus widzi ją w biblijnej idei celu Boga — Stwórcy, w Logosie, w stwórczym działaniu Boga przez Chrystusa, który jako Logos jest celem ostatecznym wszystkich bytów. Por. *Zum Problem des christozentrischen Aufbaus der Moraltheologie*, Divus Thomas 30 (1952) s. 257—277. Ponieważ celowość Boga jest ostateczną zasadą stwórczego działania i w niej zarówno natura, jak i nadnatura mają swoją ostateczną podstawę, to jest ona także ostateczną zasadą wzorującego się działania stworzeń, tj. moralnego postępowania ludzi, a zwłaszcza chrześcijan, w których dochodzi do harmonijnego powiązania w jedność natury i nadnatury. Z tej racji teologia moralna powinna budować swój wykład moralności chrześcijańskiej w oparciu o tę zasadę. Osoba Chrystusa zachowuje w tym ujęciu centralne miejsce. Kraus jednak woli mówić o teocentrycznym ujęciu, gdyż odpowiada to zarówno biblijnemu sposobowi myślenia, jak i całej rzeczywistości bytu. Tylko zasada celu, jakim jest Bóg, obejmuje ideę Chrystusa historycznego, prawo bytowe „nowego stworzenia” oraz osadzone w Logosie prawo naturalne. Por. J. Kraus, *Um die Wissenschaftlichkeit der Moraltheologie. Kritisches zur heutigen Problemlage*, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 13—14 (1966—1977) s. 23—46; tenże *Vorbildethik und Seinsethik im Neuen Testament*, tamże, s. 341—369; por. J. F. Groner, dz. cyt., s. 47—54, 83—96; A. Exeler, dz. cyt., s. 116, 135.

re rozpoznaje i ustala rozumem.<sup>41</sup> Etyka biblijna, innymi słowy, nie jest w stanie powiedzieć, jak człowiek ma urzeczywistnić „naśladowanie Chrystusa” w sytuacjach, odnośnie których nie ma wyraźnych wskazań biblijnych. Okazuje się niewystarczalna w rozwiązywaniu konkretnych problemów życiowych człowieka. Nie stwarza możliwości do kompetentnego rozstrzygnięcia szczegółowych kwestii moralnych. Pismo św. jest bowiem, zakładając jego pozytywistyczne rozumienie przez biblicystycznie zorientowanych teologów moralistów, zbyt wąską podstawą do przeprowadzenia adekwatnych refleksji nad całokształtem moralności chrześcijańskiej.<sup>42</sup> Wobec tego też ubiblijnienie teologii moralnej nie może przybrać kształtów biblicyzmu, lecz musi polegać na innym, pod względem metodologicznym, rozumieniu teologii moralnej jako nauki Objawienia. Nie jest to tylko trudność wyboru takiej czy innej idei przewodniej czy zasady naczelnej z Pisma św., takich czy innych jego perspektyw. Same już trudności, o których wyżej była mowa, wskazują na konieczność zrewidowania sposobu rozumienia Objawienia przez biblicyzujących teologów oraz odkrycia rzeczywistych struktur faktu Objawienia, które zmuszają do wyjścia poza werbalnie ujęte Pismo św. Tylko taka teologia moralna, która koncepcyjnie będzie odpowiadała tej strukturze, jest w stanie przewyżczyć biblicyzm w swoich rozważaniach oraz dowieść, że teologia moralna biblijna nie jest jeszcze teologią moralną w ścisłym znaczeniu, jak tylko wtedy, gdy obejmuje także naturalny porządek stworzenia i naturalną zdolność poznawczą człowieka. Dopiero wówczas potrafi podjąć pytania egzegetów odnośnie

---

<sup>41</sup> Por. recenzje dzieła Tillmanna: R. Linhardt, *Theologische Revue* 34 (1935) s. 24n.; F. Hürth, *Scholastik* 10 (1935) 99n.; I. Zeiger, *Scholastik* 12 (1937) s. 618. Nieadekwatność i zewnętrzny charakter idei naśladowania podkreślał zwłaszcza O. Schilling, *Das Prinzip der Moral*, *Theologische Quartalschrift* 119 (1938) s. 419—426; *Reform der Moraltheologie?*, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 92 (1939) s. 451—456; *Mein moraltheologisches System*, *Theologische Quartalschrift* 132 (1952) s. 288—296; por. także P. Hadrossek, *Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas Renaissance*, München 1950.

<sup>42</sup> Por. G. Ermecke, *Die katholische Moraltheologie im Wandel der Gegenwart, Überlegungen zu ihrer „Erneuerung“ im allgemeinen und in methodischer und systematischer Hinsicht in besonderen*, *Theologie und Glaube* 53 (1963) s. 348—366, 357.



treści moralnych zawartych w przekazach Objawienia. Stawiają oni dziś generalne pytanie, czy z czysto biblijnego punktu widzenia można mówić w ogóle o „normach” w znaczeniu ogólnie ważnych zasad.<sup>43</sup> Biblia bowiem wykazuje poważne braki w konkretyzowaniu szczegółowych form urzeczywistnienia miłości. Nie podaje ona, podobnie jak teologia moralna biblijna nie jest w stanie podać, całokształtu zasad i szczegółowych norm etycznych, odnoszących się do sytuacji, jakie z biegiem czasu pojawiały się i nadal mogą się pojawiać. W odniesieniu do takich nowych i niepowtarzalnych kwestii moralnych mało zadowalające są informacje czysto biblijne i egzegetyczne. Tylko teolog-biblicysta mógłby zignorować konkretną problematykę moralną współczesnego człowieka, tłumacząc się brakiem wyraźnych wypowiedzi skrypturystycznych. Jego pozytywizm biblijny nie pozwoliłby mu dostrzec podstawy w samym Objawieniu do przyjęcia innego źródła poznania etycznego, jakim jest poznanie rozumowe, zdolne odkryć wolę Bożą w samym porządku stworzenia.<sup>44</sup> W innym znowu przypadku może się okazać, że teologia moralna biblijna, operująca wyłącznie tekstami Pisma św., nie posiada już bezpośredniego znaczenia dla chrześcijańskiej nauki moralnej. Takie znaczenie ponadczasowe posiadają tylko prawdy moralne ściśle objawione, nie zaś faktyczne zwyczaje i przekonania moralne jakiegoś narodu, nawet narodu wybranego, ani także pogląd samego pisarza biblijnego. Nawet pozytywne prawo Boże, dane dla konkretnej sytuacji narodowi wybranemu, mogło utracić moc wiążącą i znaczenie dla postępowania współczesnego człowieka. Tego nie może jednak rozstrzygnąć biblicyzujący moralista w imię samych wypowiedzi Pisma św.<sup>45</sup> Jego kłopoty w budowaniu pełnego systemu norm moralnych wzrastają jeszcze bardziej, gdy towarzyszy mu świa-

<sup>43</sup> Por. J. Blank, *Zum Problem „Ethischer Normen” im Neuen Testament*, Concilium 5 (1967) s. 356—362; *W sprawie „norm etycznych” w Nowym Testamencie*, Concilium 1—10, 1966—67, Poznań 1969 s. 228—236.

<sup>44</sup> Por. H. J. Müller, *Moralverkündigung und Normenbegründung unter besonderer Berücksichtigung des Sexualverhaltens*. W: *Moral braucht Normen*, Limburg 1970, s. 105n.

<sup>45</sup> Por. J. Fuchs, *Moral und Moraltheologie nach dem Konzil*, Freiburg 1967 s. 36n.; E. Hamel, *L'usage de l'Écriture en théologie morale*, Gregorianum 47 (1966) s. 53—85; W. Crotty, *Biblical Perspectives in Moral Theology*, Theological Studies 26 (1965) s. 574—596.

domość, że istnieje jeszcze wiele niewyjaśnionych kwestii egzegetycznych, czy np. niektóre wypowiedzi św. Pawła należy uznać za objawione reguły postępowania, czy też tylko za jego prywatną opinię. Wobec tego teologia moralna czy sto biblijna nie może też podać ostatecznych wyjaśnień i rozwiązań tych kwestii, które składają się na współczesne życie chrześcijańskie. Sam Dekalog stanowi dziś dla egzegetów problem dla siebie. Z jednej strony przyznaje się mu doniosłe znaczenie w historii zbawienia. Sam także przeszedł własną ewolucję. Z drugiej jednak strony został on pozytywnie dany narodowi wybranemu jako jego podstawowe prawo i dlatego, zdaniem wielu współczesnych teologów,<sup>46</sup> został potwierdzony w NT dla nas o tyle, o ile wyraża on naturalne prawa moralne człowieka.

Wolno zatem dzielić przekonanie razem z innymi teologami, że wyniki badań egzegetycznych z samego tylko ostatniego dwudziestolecia są wystarczającym powodem do powstrzymania się od prób konstruowania teologii moralnej w oparciu wyłącznie o wypowiedzi Biblii. Przy pomocy tych wypowiedzi można co najwyżej stwierdzić, jak np. św. Paweł rozumiał „posłuszeństwo wiary” w przykładowej sytuacji życiowej współczesnego mu chrześcijanina. Nie można jednak, analizując je w ich werbalnym brzmieniu, uprawiać teologii moralnej w ścisłym tego słowa znaczeniu.<sup>47</sup> Nie wystarczy to do rozumienia wiary, z jaką współczesny człowiek przyjął Objawienie, oraz do określenia operatywnych norm dla dzisiejszych jego sytuacji życiowych. Jeżeli zaś niektóre opracowania teologii moralnej, które uchodzą za biblijne, pretendują do normowania i oceniania konkretnych działań ludzkich (np. z dziedziny pożycia małżeńskiego), to najczęściej są to konstrukcje rozumowe i rozważania prawnonaturalne, przedstawione tylko pod szatą biblijnej terminologii i frazeologii. Nie dotyczy to zresztą tylko kwestii szczegółowych norm i ocen moralnych. Samo już uznanie i afirmowanie wzoru, jakie

---

<sup>46</sup> Por. J. Fuchs, dz. cyt., s. 37; Ph. Dehlaye, *Le décalogue et sa place dans la morale chrétienne*, Bruxelles 1963; E. Hamel, *Loi naturelle et loi du Christ*, Bruges 1964 s. 107—163.

<sup>47</sup> Na to zwrócił uwagę już M.-J. Lagrange, *La morale de l'Évangile*, Paris 1931, podobnie jak dziś Schnackenburg, Spicq i inni.

przyjmuje biblijna teologia moralna, oparta na idei naśladowania Chrystusa, zakłada i implikuje sąd o wartościowości tego wzoru, wyjaśniający, dlaczego wybór padł na Chrystusa, nie zaś na inną postać o wysokich kwalifikacjach moralnych. Taki sąd wartościujący logicznie może być wydany tylko przy założeniu, że oceniający już posiada skalę wartości i świadomie przymierza ją do przedkładanego wzoru.<sup>48</sup>

Z powodu tych właśnie krypto-etycznych struktur, przyjętych w opracowaniach teologii moralnej, które uchodzą za najbardziej biblijne, a w rzeczywistości są tylko biblijnie upozorowanymi koncepcjami, zostały zradykalizowane tendencje przeciwnie wykazujące, że w ogóle nie można mówić o objawionej etyce Jezusa. Znalazły one swój dobitny wyraz we współczesnej dyskusji nad swoistością etyki chrześcijańskiej.<sup>49</sup> W przeciwieństwie do biblicystycznego poglądu, że wszystkie wskazania moralne składają się na etykę objawioną, dochodzi do głosu stanowisko, że Jezus nie przepowiadał jakiegokolwiek nowej etyki. Pośród szczegółowych materialnych przepisów moralnych, podanych przez Jezusa, nie można bowiem znaleźć takich norm, które nie byłyby już głoszone przez nauczycieli żydowskich lub które nie mogłyby być rozpoznane przez człowieka przy pomocy rozumu.<sup>50</sup> Wskazania moralne

<sup>48</sup> Por. L.-B. Gillon, *La théologie morale et l'éthique de l'exemplarité personnelle*, *Angelicum* 34 (1957) s. 241—259; tenże, *Christo e la teologia morale*, Roma 1961.

<sup>49</sup> Por. J. Fuchs, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?*, *Stimmen der Zeit* 185 (1970) s. 99—112; B. Häring, *Etyka chrześcijańska i wychowanie w dobie krytyki*, *Collectanea Theologica* 42 (1972) f. 2 s. 5—17; Fr. Böckle, *Swoistość etyki chrześcijańskiej*, *Collectanea Theologica* 43 (1973) f. 1 s. 5—14; J. G. Ziegler, *Czy istnieje etyka specyficznie chrześcijańska?*, tamże, s. 15—28; T. Styczeń, *Etyka czy teologia moralna*, *Znak* 19 (1967) s. 1083—1095; P. de Loch, *Exist-il une morale chrétienne*, *Echanges* 1970, nr 94; por. J. Kowalski, *Ku odnowie teologii moralnej*, *Collectanea Theologica* 40 (1970) f. 4 s. 115—120. Zdaniem Fuchsa „chrześcijańskość” moralności, zaznaczona w Piśmie św., polega „tylko” na decyzji przyjęcia przez wierzącego miłości Boga w Chrystusie i odpowiadania na nią, przez tego, który w wierze i w sakramencie umarł i zmartwychwstał w Chrystusie i stał się „nowym stworzeniem”. Chrześcijańska staje się moralność przez wiarę w Chrystusa, że jest on naszą nadzieją życia i zbawieniem. W tej „chrześcijańskiej postawie transcendentalnej” tkwi swoistość moralności chrześcijańskiej. Materialne normy moralne, jakie występują w Piśmie św., nie muszą być specyficznie chrześcijańskie. Por. art. cyt., s. 100n.

<sup>50</sup> Por. A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971 s. 79 n.

Biblii nie składają się na jakąś naukę normatywną, lecz spełniają raczej funkcję metodyczną, tj. pomocniczą względem wierzącego, przez nawoływanie go do modlitwy i miłości, odpowiedzialności i czujności. W tym znaczeniu, twierdzi się, Biblia nie chce ustanawiać norm moralnych, lecz wskazać na ideały życiowe chrześcijan oraz pobudzić ich do zrealizowania tych ideałów.<sup>51</sup> Normy więc biblijne, odnoszące się do konkretnych działań ludzkich, nie muszą być wcale specyficznie chrześcijańskie, skoro składają się na humanum człowieka i są poznawalne w sposób naturalny. To samo trzeba powiedzieć o biblijnie swoistych ideach czy zasadach naczelnych. Dla teologii moralnej: ważne są tylko biblijne *typoi*, podstawowe tendencje i zasadnicze podstawy tworzące pewne „modele etyczne” właściwe dla Biblii.<sup>52</sup> Dlatego też należy uznać, że znane nam biblijne koncepcje moralne grzeszą przesadnym optymizmem, przeceniając moralną treść Objawienia zawartą w Piśmie św.<sup>53</sup> Taki wniosek wyciągają ci krytycy biblicystycznie ujętej teologii moralnej, którzy Biblii odmawiają kompetencji w rozwiązywaniu wielu współczesnych problemów moralnych, a także jej konkretnym przykazaniom charakteru objawionego, z uwagi na ich historyczno-kulturowe uwarunkowanie. Biblicyzującym teologom moralistom radzą, aby jako teologowie po prostu milczeli wobec tak konkretnych kwestii, jak np. z zakresu życia seksualnego. Kompetentny jest w tych sprawach tylko etyk-filozof lub antropolog, uprawiający naukę świecką.<sup>54</sup>

Niedostatki teologii moralnej, zbudowanej na szczątkowych wypowiedziach biblijnych, skłaniają zatem do rozwiązań krańcowo alternatywnych. Alternatywą dla biblicyzmu i supranaturalizmu w teologii moralnej, według wspomnianych krytyków, jest etyka filozoficzna. Skoro bowiem w konkretnych przypadkach zawodzi teologia moralna z powodu braku odpowiednich informacji biblijnych, wobec tego kompetentna jest jedynie etyka filozoficzna. Rozumowanie ich jest popraw-

<sup>51</sup> Por. J. F. Groner, dz. cyt., s. 70 n.

<sup>52</sup> Por. J. Blank, art. cyt., s. 357—358.

<sup>53</sup> Por. J. F. Groner, dz. cyt., s. 73.

<sup>54</sup> Por. J. David, *Christliche Sexualmoral in einer säkularisierten Welt*; w: *Sexualität ohne Tabu und christliche Moral*, wyd. E. Kellner, München 1970 s. 24 n.

ne przy założeniu, że teologia moralna nie rozporządza poza Objawieniem żadnym innym źródłem poznania, a to znaczy, że jest ona możliwa tylko w sensie biblicystycznym. Sensowna jest ich propozycja w postaci dysjunkcji: etyka czy teologia moralna, o ile zakłada biblicystyczne rozumienie tej ostatniej. Przyjmując zaś ją jako założenie nie występują oni przeciw takiej koncepcji teologii moralnej, lecz jedynie rejonizują zasięg jej kompetencji lub przypisują znaczenie tylko motywacyjne. Tak rozumiana biblijna koncepcja teologii moralnej przestaje być adekwatną teorią moralności chrześcijanina.

Rozwiązanie biblicyzmu w teologii moralnej oraz usuwanie jego błędnych następstw trzeba przeto szukać na innej drodze. Jej ubiblijnienie musi polegać na zbudowaniu spójnej, adekwatnej i relewantnej teorii moralności chrześcijańskiej, która harmonijnie powiąże naturalne i nadprzyrodzone poznanie etyczne w strukturalną jedność. To właśnie samo Objawienie i jego biblijny przekaz zakłada naturalne poznanie etyczne oraz domaga się uwzględnienia wiedzy filozoficzno-moralnej w wyjaśnianiu objawionych treści moralnych. Biblijny charakter teologii moralnej nie będzie zatem polegał na odnotowaniu faktu, że pewne wypowiedzi o znaczeniu powinnościowym mają swoje źródło w Piśmie św. i że ciesząc się autorytetem Boga domagają się posłusznego przestrzegania. Struktura Objawienia natomiast będzie wymagała od teologa wyjaśnienia ich i dopełnienia ze strony rozumu ludzkiego i jego wyników poznawczych w zakresie moralności. Biblijność teologii moralnej — to objawiony charakter tej etyki, to zaś ostatecznie znaczy nie tylko darmowy charakter wezwania Bożego do spełniania określonych czynów, lecz także rozpoznanie ich wartości moralnej ze strony samego człowieka. Człowiek jest w ogóle tylko dlatego zdolny usłyszeć i wierząc rozumieć moralne posłannictwo Chrystusa, ponieważ w sposób logicznie uprzedni do objawionego słowa Bożego zawsze już siebie rozumie i wypowiada się jako istota moralna. Wierzące rozumienie przykazań Chrystusa zawiera w sobie jako transcendentalne założenie zawsze już naturalne rozumienie *lex naturae*.<sup>55</sup> Naturalny wgląd w *lex naturae* prze-

<sup>55</sup> Por. B. Schüller, *Wieweit kann die Moralthologie das Naturrecht entbehren?*, *Lebendiges Zeugnis*, 1965 z. 1—2 s. 41—65,45.

kształca się u wierzącego chrześcijanina koniecznościowo w poznanie *lex gratiae*. Wartości moralne zatem, nawiązując do biblicystycznej propozycji Tillmanna, nie ujmuje się na drodze empirycznego „naśladowania” jakiegoś wzoru, ponieważ został w Biblii zalecany i nakazany, lecz odwrotnie — decyzja naśladowania jest wynikiem uprzedniego rozeznania się w wartościach moralnych, dostrzeżonych w stopniu szczególnie doskonałym w osobie-przykładzie Chrystusa. Idąc „od góry”, od biblijnych danych trzeba więc zakładać podejście „od dołu”, jakie człowiek wykonuje, gdy staje ze swą wiedzą etyczną przed objawiającym Bogiem.

Odkrycie w strukturze Objawienia miejsca dla człowieka z jego naturalną wiedzą uprzednią w zakresie moralności a w konsekwencji także przyznanie etyce filozoficznej udziału w strukturze teologii moralnej jako teologii Objawienia, nie jest jednak równoznaczne z odmówieniem biblijnym *typoi* czy ideom naczelnym specyfikującego znaczenia. Rozumiane jako „właściwe orientacje chrześcijańskie” wyprzedzają w teologii moralnej wszelkie normowanie prawnonaturalne. Zapewniają egzystencji chrześcijańskiej właściwy kierunek w międzyosobowym dialogu wezwania Bożego i odpowiedzi człowieka.<sup>56</sup> Zakładają i przyjmują możliwość normowania na płaszczyźnie prawa naturalnego, jeżeli tylko zostanie zachowana „orientacja” na osobę Chrystusa. Właściwie dopiero dzięki tym „orientacjom” biblijnym, spełniającym funkcję krytyczną, normy prawa naturalnego przyjmują kształt chrześcijański.<sup>57</sup> Dopiero w świetle Objawienia Chrystusowego jesteśmy zdolni w pełni poznać, co odpowiada porządkowi natury. Dlatego w tym sensie nie można całkowicie zanegować stanowiska teologii protestanckiej w sprawie niepoznawalności moralnego prawa naturalnego, jakkolwiek założenie o zepsutej naturze ludzkiej i o absolutnej niemożliwości poznania dobra moralnego przy pomocy rozumu sprzeciwia się nauce katolickiej.<sup>58</sup> Także katolicki teolog musi uznać, że poznanie

<sup>56</sup> Por. R. Hofmann, *Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre*, München 1963 s. 251 n.

<sup>57</sup> Por. Fr. Böckle, *Christliche Sexualethik im Umbruch*, W: *Sexualität ohne Tabu...*, dz. cyt., s. 126.

<sup>58</sup> Por. H. Thielicke, *Theologische Ethik*, t. 2, Tübingen 1965—1968, s. 3872 n.

prawnonaturalne jest in concreto utrudnione, niepewne i niedostateczne bez światła wiary. Zdaje sobie sprawę, że zgodnie z Anzelmiańską formułą *credo ut intelligam* i *fides quaerens intellectum* wiara oświeca rozum, a nie odwrotnie — jakoby intelekt prowadził do wiary. Z tego też tytułu przyznaje Magisterium Kościoła prawo kompetentnego wypowiedzania się w wyjaśnianiu prawa naturalnego, gdyż przyznawszy raz wiarze funkcję oświecania w stosunku do zbawionej natury ludzkiej, trzeba tak samo przyznać tę funkcję instytucji, której zadaniem jest zachowanie depositum fidei. Jeżeli więc dziełem wiary jest pełne odsłonięcie natury, mającej swą postawę bytową w Bogu, oraz rektyfikacja rozumu w procesie poznania etycznego, to słusznie można mówić o etyce „chrześcijańskiej”.<sup>59</sup>

Teologia moralna przeto, która chce być prawdziwie biblijna, nie może sprzeniewierzać się strukturze Objawienia, traktując zawarte w Biblii słowo Boże jako *nuda vox Dei*, wobec którego człowiek może zając jedynie postawę słuchacza i posłusznego wykonawcy heteronomicznych nakazów moralnych. Takie pogwałcenie struktury Objawienia, przez przekreślenie czynnika racjonalnego w badaniach teologicznomoralnych, daje się zauważyć w tendencjach rozwojowych teologii moralnej po soborze Watykańskim II. W imię naukowego udoskonalenia tej dyscypliny przez „większe karmienie jej nauką Pisma św.” hołduje się na nowo biblicyzmowi.<sup>60</sup> Tendencje odwrócenia się od scholastyki przybierają postać negocowania w swoich rozważaniach wszelkiej filozofii lub afirmowania filozofii o nastawieniu humanistycznym. W taki to sposób teologia moralna, jak w ogóle dzieje nowoczesnej teologii, ewoluje coraz bardziej w kierunku irracjonalizmu. Za trafną można uznać następującą charakterystykę metateologiczną omawianej sytuacji w teologii moralnej: „Teologowie w metasystemowej refleksji trzymają się raczej aktualnych kierunków filozoficznych o nastawieniu humanistycznym. Z nie-

---

<sup>59</sup> Stanowisko J. Davida, kwestionujące kompetencje Kościoła odnośnie interpretowania prawa naturalnego, jest zatem trudne do podtrzymania. Por. J. F. Groner, dz. cyt., s. 59.

<sup>60</sup> Tendencje biblicystyczne wzmożyły się ostatnio nie bez inspiracji źle odczytywanych wypowiedzi Vaticanum II. Por. J. F. Groner, dz. cyt., s. 35.

małym opóźnieniem natomiast przyjmują najnowsze tendencje, które pojawiają się w filozofii nauki. W rezultacie obecna metateologia bliższa jest irracjonalizmowi niż racjonalizmowi lub scjentyzmowi... Znajduje się ona na etapie ostrej reakcji przeciw metodom spekulatywnym, przeciw nadużywaniu filozofii klasycznej oraz przeciw zschematyzowanym interpretacjom wiary i Objawienia. Słowem, teologia daleka jest od tego, aby być *recta ratio fidei fundamenta demonstrans*, tj. poprawnie funkcjonującym rozumem, który uzasadnia podstawy wiary. Nie chce kształtować swej struktury na kanwie ani klasycznej, ani scjentyzycznej filozofii, lecz usiłuje przyjąć postać wiedzy typu humanistycznego.<sup>61</sup> Równocześnie jednak nie zdaje sobie sprawy, że także filozofia humanistyki wyraźnie steruje ku podniesieniu roli czynnika teoretycznego i racjonalnego. Wbrew wszelkim pozorom, jakie stwarzają np. tendencje psychologizujące i socjologizujące w teologii, stroni ona coraz bardziej od momentów racjonalnych.<sup>62</sup> Wyrazem tego jest fideizm biblicystyczny w teologii moralnej. Uwolnienie się od niego jest warunkiem przezwyciężenia kryzysu jej tożsamości.

<sup>61</sup> Por. S. Kamiński, *Rationale Faktoren in der modernen Wissenschaft und Theologie*, *Theologie und Glaube* 48 (1973) s. 494—503.

<sup>62</sup> K. Rahner występuje przeciw dogmatycznemu pozytywizmowi i biblicyzmowi we współczesnej teologii, która w miarę uwalniania się od momentów racjonalnych przestaje być sobą. Por. *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, art. cyt., s. 108.

#### Offenbarungspositivismus und Biblizismus in der Moraltheologie

##### Zusammenfassung

Eine allgemeine Sorge aller Moraltheologen ist heute die Herausstellung der Eigenart der christlichen Ethik als einer sowohl ethischen als auch theologischen Disziplin. Alle ihren Versuche zielen auf die Herausarbeitung der Identität dieser Disziplin aus. Aufgrund einer konsequenten Reaktion auf die rationalistische Fassung der Moraltheologie wollen sie den theo-



gischen Charakter durch eine Verbindung mit der Bibel versichern. In dieser Richtung gehen alle in der Theologiegeschichte bekannte Reformversuche. Dies hat auch das Vaticanum II ausdrücklich gefordert: die Bibel soll ein „Nährboden“ der christlichen Moraltheologie sein. Sie muss auf das Fundament der Heiligen Schrift stützen und auf dem „Nährboden“ der biblischen Lehre wachsen. Warum aber soll die Moraltheologie zu der Bibel zurückkehren? Wie soll sie das tun? Was bedeutet methodologisch die Neubesinnung der Moraltheologie auf die Heilige Schrift? Wie soll man die Verbindung des Offenbarungswissen mit der philosophischen Ethik bestimmen, wenn sie nicht nur eine rein biblische oder sogar biblizistische Moraltheologie sein will? In welcher Weise soll der Moraltheologe von der Bibel Gebrauch machen?

Die bekannten biblisch umgebauten Auffassungen der Moraltheologie, der Meinung des Verfassers nach, nehmen die Form eines rein biblizistischen Vortrags des sittlichen Offenbarungsgutes an. Ein derartiger ethischer Offenbarungspositivismus in die formale Sprache übersetzt nimmt folgende Form an: „Der offenbarende Gott befiehlt dem Menschen sich so und so zu verhalten. Deswegen soll der Mensch sich eben so verhalten.“ Dieses Folgerungsschema erweckt bei jenen Moraltheologen keinen Zweifel, sein Konklusionscharakter ist für sie evident. Diese Art aber von ethischem Theologisieren ist selbstverständlich methodologisch nicht annehmbar. Es stellt ein klassisches Beispiel für eine „naturalistische Täuschung“ dar: im „is“ soll angeblich der ganze Grund für das „ought“ enthalten sein. Die Logik fordert eine Ergänzung des angeführten Theologieschemas durch eine gewisse zusätzliche normative Prämisse. Hier haben wir es zweifels- ohne mit einer entimematischen — ausschlaggebenden für das Denken der Offenbarungspositivisten — Schlussfolgerung zu tun. Anders wäre es nur schwer erklärbar, mit welcher Selbstsicherheit die oben genannten Theologen ihre eigene Theologie präsentieren. Reiner Biblizismus in der Moraltheologie ist methodologisch falsch und nicht annehmbar. Im Beitrag wurde dieser Urteil auch aus anderen Gründen bestätigt.

*H. Juros*