

# Jan Kowalski

---

## Zadania teologów moralistów w świetle encykliki "Veritatis splendor"

---

Studia Theologica Varsaviensia 32/1, 85-100

---

1994

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.

JAN KOWALSKI

## ZADANIA TEOLOGÓW MORALISTÓW W ŚWIETLE ENCYKLIKI „VERITATIS SPLENDOR”

### WSTĘP

Wszyscy biskupi Kościoła Katolickiego są adresatami Encykliki „*Veritatis splendor*” (*O niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*). Tak rzecz się ma z punktu widzenia formalnego. Istnieje jednak powszechna opinia, że w rzeczywistości skierowana jest ona zarówno do biskupów, jak i do teologów. Henri T i n c q, etyk społeczny (świecki) współpracujący z Jezuitą J. Y. C a l v e z e m<sup>1</sup> pisze o Encyklice jako o „książce nie tylko skierowanej (przeznaczonej) ale pisanej od pierwszej strony, do biskupów i do teologów”<sup>2</sup>. Podobnie sądzi J. D u v a l, arcybiskup Rouen, przewodniczący Konferencji Episkopatu Francji, gdy pisze, że „ten tekst (jest) skierowany do biskupów i do teologów”<sup>3</sup>. W tym duchu wypowiada się też G. C o t t i e r, dominikanin, teolog Domu Papieskiego: „Jest to encyklika przeznaczona dla biskupów ze względu na dialog z teologami moralistami, którzy są prawdziwymi adresatami”<sup>4</sup>. Taki sam głos jawi się ze strony protestanckiej. Profesor Fakultetu Teologii Protestanckiej Jean François C o l l a n g e pisze dosłownie, że „Encyklika adresowana jest szczególnie do teologów moralistów, którym przypomina charakter obowiązkowy (VS 110) nauczania i poleceń Magisterium”<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Por. J. Y. C a l v e z, H. T i n c q, *Eglise pour la démocratie*, Paris 1992.

<sup>2</sup> „Voici un livre destiné – c’est écrit dès la première page – à des évêques et à des théologiens”, H. T i n c q, *Vendue en moins de deux semaines à près de 100.000 exemplaires: L’encyclique de Jean Paul II sur la morale suscite les réserves de plusieurs théologiens catholiques*, *Le Monde* (1993) z 17-18 października.

<sup>3</sup> J. D u v a l, *La vraie liberté s’accomplit dans l’amour*. Interview, *La Croix* (1993) z 6 października, s. 3; por. B. D i v e, *Rappel à l’ordre*, *Sud Ouest* (1993) 6 października, s. 3.

<sup>4</sup> „C’ est une encyclique adressée aux évêques en vue d’un dialogue avec les théologiens qui sont les vrais destinataires”; G. C o t t i e r, *L’Eglise doit constamment s’interroger*, *La Croix* (1993) z 6 października, s. 16.

<sup>5</sup> J. F. C o l l a n g e, *Une lecture protestante de l’Encyclique*, *La Croix* (1993) z 8 października, s. 6.

Interesująca jest opinia X. Thévénot, profesora teologii moralnej w Institut Catholique w Paryżu a dotycząca adresata „*Veritatis splendor*”. Wskazuje on na trudność refleksji w niej zawartej, która jest dość bliską teologii neoscholastycznej, do odczytania nawet przez księży, którym niełatwo przeniknąć myśl tomistyczną. Wobec tego, poza biskupami, teologom trzeba się nad nią pochylić<sup>6</sup>. Tak samo myśli dominikanin Jean Luis Brugès, członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej, oraz Michel Legris. Dla nich wysoki stopień „techniczności” każe sądzić, że *Encyklika* będzie najlepiej zrozumiała dla teologów i filozofów<sup>7</sup>.

#### DOKUMENT SKIEROWANY DO TEOLOGÓW

*Encyklika* postrzegana jest jako dokument skierowany do teologów, ale nie można zapomnieć i o tym, że jest ona i o teologach i dla teologów. To ostatnie: „dla” (teologów) trzeba wyraźnie odróżnić od: „do” (teologów). Jest ona zatem do teologów (jako materiał celem spożytkowania jej treści dla innych, jako m.in. wykładowcy w seminariach duchownych i na fakultetach teologicznych), o teologach (o ich badaniach, pracy naukowej i jej wynikach i błędach) i dla teologów (jako swego rodzaju perspektywa dla teraźniejszych i przyszłych zadań i zobowiązań).

Podtytuł *Encykliki* rozpoczynającej się od słów: „*Veritatis splendor*”, „*Blask prawdy*” określa zasadniczo jej treść: „*O niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*”. Poświęcona jest ona „szerszemu i głębszemu omówieniu problemów dotyczących samych fundamentów teologii moralnej”<sup>8</sup>. Uściśla „niektóre aspekty doktrynalne, istotne dla przezwyciężenia sytuacji, którą bez wątpienia uznać trzeba za prawdziwy kryzys, gdy stwarza ona niezwykle poważne trudności tak dla moralnego życia wiernych i dla komunii Kościoła, jak również dla sprawiedliwego i solidarnego życia społecznego”. Robi to w formie „niezbędnego rozeznania problemów stanowiących przedmiot kontrowersji między specjalistami w dziedzinie etyki i teologii moralnej”<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> X. Thévénot, *Présentation de l'Encyclique*, w: Jean Paul II, *La splendeur de la vérité*, Paris 1993 (édition Cerf), s.VII.

<sup>7</sup> J.L. Brugès, *Présentation*, w: Jean Paul II, *La splendeur de la vérité*, Paris 1993 (édition Mame-Plon), s. IX; por. M. Legris, *La liberté selon Jean Paul II*, L'Express (1993) z 7 października, s. 50.

<sup>8</sup> Tu Jan Paweł II powołuje się na swój List Apostolski „*Spiritus Domini*” (AAS 79/1987/1374) opublikowany z racji dwusetnej rocznicy śmierci św. Alfonsa Liguori, patrona moralistów podważanych przez niektóre nurty myśli współczesnej. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Watykan 1993, nr 5.

<sup>9</sup> *Tamże*.

Stąd komentując opowiadanie ewangeliczne o bogatym młodzieńcu (Mt 19.16-21), w którym można rozpoznać każdego człowieka zbliżającego się do Chrystusa<sup>10</sup> i stawiającego Mu pytanie, *Encyklika* przypomina główne zasady moralności chrześcijańskiej, które służyć będą jako argumentacja dla dalszych wywodów, Zasadza się ona (ta argumentacja) na dyskusji, często dość ostrej, z postawami teologii moralnej, uważanej za błędną, którą spotyka się w Europie i w Ameryce<sup>11</sup>. Błędy te, w liczbie czterech, są związane z błędną koncepcją wolności.

### BŁĘDY W TEOLOGII MORALNEJ

Od lat dwudziestu osiąga sukcesy pomiędzy teologami i filozofami niemieckimi, a przede wszystkim anglosaksońskimi, mniej francuskimi, teoria, która domaga się autonomii sumienia moralnego. Z niemieckich teologów moralnych i etyków, opowiadających się z różnymi niuansami za autonomią etyki, można wymienić A. A u e r a, B. S c h ü l l e r a, J. F u c h s a (profesora Gregorianum), D. M i e t h a (z Tübingen) i F. B ö c k l e (nieżyjącego już długoletniego profesora w Bonn)<sup>12</sup>. Doszło do powstania *teorii całkowitej suwerenności rozumu* w dziedzinie norm moralnych służących właściwemu uporządkowaniu życia w tym świecie, pisze J a n P a w e ł I I. Normy te miałyby stanowić obszar moralności wyłącznie „ludzkiej”, tzn. wyrażać prawo, które człowiek autonomicznie nadaje sobie samemu i którego wyłącznym źródłem jest rozum ludzki<sup>13</sup>.

Teoria autonomii daje sumieniu nie tylko władzę rozumienia, interpretowania i stosowania norm moralnych ogólnych, na co zgadzają się wszyscy, ale także osądzanie ich. I to jest druga błędna teoria, dla której sumienie miałoby nie otrzymywać już wartości moralnych. Ono miałoby je tworzyć, skłaniać osobę nie tyle do skrupulatnego przestrzegania uniwersalnych norm, ile do twórczego i odpowiedzialnego podjęcia zadań oobistych, które Bóg jej powierza, czyli do dania sobie dyspensy od pewnych obowiązków. „*Na tej podstawie próbuje się uzasadnić tzw. rozwiązania pastoralne, sprzeczne z nauczaniem Magisterium i usprawiedliwić twórczą hermeneutykę,*

<sup>10</sup> VS 7.

<sup>11</sup> X. T h é v e n o t, *art. cyt.*, s. XII.

<sup>12</sup> Por. *Tamże*, s. XXI, przypis.

<sup>13</sup> VS 36; por. M. N e u s c h, *Les fondaments de la morale*, La Croix (1993) z 9 października, s. 8.

według której poszczególne normy negatywne bynajmniej nie we wszystkich przypadkach jest wiążąca dla sumienia<sup>14</sup>.

Papież wskazuje na kolejną teorię moralną, która, jak się wyraża J.L. Brugés „ma wzięcie w środowiskach uniwersyteckich anglosaksońskich, mniej znana we Francji”<sup>15</sup>. Ma on na myśli zapewne takie nazwiska jak Ch. Curran (z uniwersytetu w Waszyngtonie, już napiętnowany przez Rzym), J. Boyle, T. O’Connell. Jest to tzw. teoria opcji fundamentalnej, która ma swoich zwolenników nawet wśród biskupów, uczestników Synodu Biskupów dyskutujących o grzechu i pokucie, a wobec której Jan Paweł II zajmuje już zdecydowanie negatywne stanowisko w Posynodalnej Adhortacji Apostolskiej „*Reconciliatio et paenitentia*”<sup>16</sup>.

Teoria opcji fundamentalnej proponuje bardzo radykalną rewizję stosunku osoby ludzkiej do jej własnych aktów, rozróżniając dwie płaszczyzny moralności. Każdy byt ludzki miałby się cieszyć wolnością podstawową, która pozwoliłaby mu orientować się własnowolnie i do głębi ku dobru albo ku złu. Ten wybór ogólny nosi nazwę *opcji fundamentalnej*. Natomiast w decyzjach szczegółowych i w wyborach konkretnych życia codziennego człowiek miałby się określać poprzez to, co wydaje mu się „*śluszne*” (*right*), czy „*błędne*” (*wrong*). Ta druga płaszczyzna jest określana jako pre-moralna. Zachowując opcję fundamentalną na rzecz dobra, np. wierność wezwaniu Chrystusa i wymaganiom chrześcijańskim, ktoś mógłby przekroczyć bez zgrzeszenia normy szczegółowe obiektywne. Opcja fundamentalna relatywizuje wszelkie wybory jednostkowe. Nie istniałyby w ten sposób normy moralne szczegółowe absolutne<sup>17</sup>.

Na marginesie trzeba dodać, że rozróżnienie: opcja fundamentalna – akty kategoriałne pochodzi od K. Rahnera. A podejmują je moralisci. Nie to jednak rozróżnienie jest przedmiotem krytyki ze strony *Encykliki*<sup>18</sup>.

Ostatni wreszcie błąd, jaki jawi się u niektórych teologów współczesnych, a jaki piętnuje *Encyklika*, dotyczy *moralnego czynu człowieka*. Zdaniem X. Thévénota, dewiacja ta jest mało zrozumiała dla tego, kto z jednej strony nie zna teologii moralnej neotomistycznej, a z drugiej tego, co piszą obecnie moralisci, zwłaszcza amerykańscy. Zmierzają oni prawdopodobnie do przyjęcia prądu zwanego *konsekwencjonalizmem* czy *teleologizmem*<sup>19</sup>. Sym-

<sup>14</sup> VS 56.

<sup>15</sup> J. L. Brugés, *art. cyt.*, s. XVI.

<sup>16</sup> Watykan 1984, nr 17.

<sup>17</sup> VS 65-66; por. J.L. Brugés, *art. cyt.*, s. XVI; b. a., *Les grandes „déviationes” de la morale moderne*, Le Monde (1993) z 6 października, s. 12.

<sup>18</sup> X. Thévénot, *art. cyt.*, s. XXIX.

<sup>19</sup> VS 75.

patyzuje z nią oprócz znanego już J. Boyle i Ch. Curran, L. Cahill, M. Fárley, D. Maguire, R. McCormicke. Amerykanie. Z niemieckich zaś moralistów J. Fuchs, L. Janssens, B. Schüller. Są oni zresztą dalecy od jakiegś jedności<sup>20</sup>. Bibliografię międzynarodową ich reprezentantów oraz krytykę daje S. Pinckaers<sup>21</sup>.

Główną ideą tej czy tych teorii, bo nie są one jednolite, jest, że nie można nigdy formułować zakazu absolutnego określonych postępowań, które byłyby w każdej okoliczności i w każdej kulturze w sprzeczności z wartościami moralnymi ukazanymi przez rozum i Objawienie. Tzn. że nie byłoby aktów wewnętrznie złych (akty, które są złe ze względu na ich teść obiektywną, niezależnie od okoliczności i intencji, np. kazirodztwo). W świecie, gdzie dobre miałyby się mieszać zawsze ze złem, a każdy skutek dobry miałby być związany z innymi skutkami złymi, moralność aktu byłaby osądzona różnie: jego dobroć moralna w zależności od intencji osoby odnoszonej do dóbr moralnych, a jego prawość ze względu na wzięcie pod uwagę skutków czy konsekwencji do przewidzenia i ich proporcje<sup>22</sup>.

Jan Paweł II wytyka niektórym teologom moralistom te zasadnicze błędy, bo mogą one rodzić albo już zrodziły relatywizm etyczny<sup>23</sup>. Ten zaś jest niebezpieczny, gdyż rodzi ryzyko, że dziedzictwo moralne wypracowane powoli przez wieki, może być zapomniane, jeśli nie przekreślone<sup>24</sup>. Tym bardziej, że teorie te spotykają się z sympatią i życzliwym przyjęciem u współczesnych. Są one bowiem ściśle związane z mentalnością naukową i techniczną obecnych społeczeństw<sup>25</sup>. Mimo to są one nie do przyjęcia przez doktrynę chrześcijańską. Próbuja one bowiem usprawiedliwić wybory i postawy wyraźnie sprzeczne z prawem Bożym, jako charakteryzujące się subiektywizmem i indywidualizmem<sup>26</sup>.

#### KONSEKWENCJE DLA BŁĄDZĄCYCH TEOLOGÓW

B. Cadore, dominikanin, teolog i zastępca dyrektora Centrum etyki lekarskiej w Lille, wykładający na Fakultecie Medycyny, nie

<sup>20</sup> X. Thévenot, art. cyt., s. XXX.

<sup>21</sup> S. Pinckaers, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, Fribourg 1986.

<sup>22</sup> *VS 75*; por. A. Chapelle, *Analyse*, w: Jean Paul II, *La splendeur de la vérité*, Paris 1993, éd. Mame-Plen, ss. 206-208.

<sup>23</sup> X. Thévenot, art. cyt., s. XIX.

<sup>24</sup> J.L. Brugués, art. cyt., s. XII.

<sup>25</sup> *VS 76*.

<sup>26</sup> J.P. Manigne, *La liberté à l'épreuve de la morale*, *La vie* (1993) nr 2510 z 7 października, s.13.

sądzi, aby *Encyklika* była preludium do sankcji, jakie mogłyby spaść w najbliższym czasie na teologów moralistów. Papieżowi chodzi o postawienie bariery pewnemu relatywizmowi moralnemu i przypomnienie norm, które nie mogą być poddane dyskusji, a dla których wielu szuka z trudnością uzasadnienia, aby się im poddać. Jednak ten teolog obawia się umocnienia się owego subiektywizmu, a to ze względu na kategoryczne stanowisko *Encykliki*. Pewne jej sądy, zbyt ostre, które niektórym przynajmniej chrześcijanom, a m.in. i niektórym teologom mogą się wydawać, że ignorują konkretną sytuację człowieka, mogą stać się powodem do umacniania w przekonaniu, że powinni z niej (z tej sytuacji) wychodzić sami<sup>27</sup>.

#### PRZYCZYNY ZEWNĘTRZNE POWSTANIA BŁĘDÓW

Nie podzielając obaw B. C a d o r é co do wzrostu subiektywizmu moralnego powodowanego przez *Encyklikę*, trzeba się opowiedzieć za jego przekonaniem, że nie jest ona zapowiedzią „kar dyscyplinarnych”, jakie wkrótce miałyby spaść na teologów moralistów, głoszących wytknięte im błędy. Jej tenor nie wskazuje na to. Co więcej, J a n P a w e ł II niejako szuka dla nich usprawiedliwienia. X. T h é v e n o t uważa, że mieści się ono już w tytule rozdziału drugiego *Encykliki*, zaczerpniętego z Listu św. Pawła do Rzymian: „*Nie bierzcie (...)* wzoru z tego świata” (Rz 12.2), w łączności z podtytułem „*Kościół wobec niektórych tendencji współczesnej teologii moralnej*”. Daje to do myślenia, że tendencje dewiacyjne współczesnej teologii moralnej pochodzą, według Papieża, z tego, że teologowie zbyt silnie uzależnieni są od tendencji „tego świata”. Ten zaś naznaczony jest relatywizmem i negacją zależności wolności w odniesieniu do prawdy<sup>28</sup>. Stąd źródłem błędów niektórych moralistów jest tendencja radykalnie subiektywna osądu moralnego, kryzys prawdy, indywidualizm, który otwiera na negację idei natury ludzkiej, negację płynącą z niewłaściwego posługiwania się naukami humanistycznymi, na negację rzeczywistości wolności, na relatywizm moralny, a przede wszystkim odrzucanie uznania zależności wolności od prawdy. One to właśnie czynią obecnie trudnymi zadania teologów moralistów<sup>29</sup>.

Nadto M. N e u s c h jest zdania, że gdy fundamenty etyczne są podważane, nie można inaczej dojść do konsensusu w problematyce

<sup>27</sup> B. C a d o r é, *Stimulant, mais trop catégorique*, La vie (1993) nr 2510, z 7 października, s. 16.

<sup>28</sup> VS 33-34; por. X. T h é v e n o t, *art. cyt.*, s. XVIII.

<sup>29</sup> P. V a l a d i e r, *Un texte de crise*, Le Monde (1993) z 6 października, s. 2.

wartości, należy dopuścić dyskusję. Tę zaś etykę dyskusji zdaje się dopuszczać J a n P a w e ł I I<sup>30</sup>. Stwierdzając, że „wielu moralistów katolickich (...) słusznie uważa, że należy poszukiwać coraz bardziej przekonujących argumentów racjonalnych dla usprawiedliwienia wymogów i uzasadnienia norm życia moralnego”, uznaje on, że to „poszukiwanie jest uprawnione i konieczne, jako że porządek moralny, ustanowiony przez prawo naturalne, jest zasadniczo dostępny dla ludzkiego rozumu i odpowiada (...) potrzebom dialogu i współpracy z niekatolikami i niewierzącymi, zwłaszcza w społeczeństwach pluralistycznych”<sup>31</sup>.

Tu trzeba też dodać, że nie wszyscy komentatorzy podzielają, jak się wyrażają, pesymizm, z jakim J a n P a w e ł I I postrzega „pole kulturalne”, w jakim żyją i pracują chrześcijanie, a zatem i teologowie moraliści. Jeśli jest prawdą, że myśl współczesna „może rodzić pewien relatywizm etyczny, to jest również pewne, że w dziedzinie moralnej dostarcza ona instrumentów konceptualnych o wielkiej owocności i że one pozwoliły wielu teologom wysubtelnić ich poszukiwanie etyczne i umożliwiły dialog w prawdzie ze współczesnymi”. Mają oni przy tym na myśli filozofów P. Ricoeur, E. Levinasa, E. Weil, J. Habermasa<sup>32</sup>.

#### PRZYCZYNY WEWNĄTRZ KOŚCIOŁA

Nie można także pominąć klimatu w Kościele sprzyjającego jawieniu się błędów. Ma on miejsce właściwie od samego początku chrześcijaństwa. Na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat ma on charakter specyficzny, zauważa kard. J. R a t z i n g e r<sup>33</sup>. Sięga on czasów Soboru Watykańskiego II, a zauważany jest tuż po nim, już w rok po jego zakończeniu przez P a w ł a V I. „Szerzy się, ostrzega on, w niektórych kołach tendencja, aby odrzucać lub umniejszać konieczność ustosunkowania się teologów do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Zwracając uwagę na ducha i dążenia uczonych naszego wieku obserwujemy u nich zbytnią ufność we własne siły, która każe im odrzucać wszelki autorytet. Uważają, że każdy na swój sposób może się zajmować poznawaniem danej wiedzy i odpowiednio do poznanych wyników naukowych swe życie układać (...) Tę wolność, a raczej

<sup>30</sup> M. Neusch, *Se „preter” ou se „livrer” au dialogue?* La Croix (1993) z 7 października, s. 7.

<sup>31</sup> *VS* 74.

<sup>32</sup> X. Thévenot, *art. cyt.*, s. XIX; G. Cottier, *art. cyt.*, s. 16; M. Neusch, *Se „preter” ...*, *art. cyt.*, s. 7.

<sup>33</sup> J. Ratzinger, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele. Wprowadzenie do lektury*, L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 11/1990/ nr 5/123/, s. 1 i 6.



swawolę, przenosi się nieraz także, mniej lub więcej do dziedziny wiary i nauki teologicznej. A skutek jest taki, że nie przyjmuje się żadnego autorytetu zewnętrznego, żadnej zasady transcendentalnej, jakby cały zasób prawd zamykał się w granicach rozumu ludzkiego, był przez sam rozum zdobywany, jakby poza tym co rozum wskazuje lub odrzuca, nie można stwierdzić żadnej prawdy absolutnej. (...) To ma największy walor, co najwięcej odpowiada subiektywnym pragnieniom i zachciankom. (...) Takie stanowisko nie tylko ubliża Kościołowi, lecz także wypacza istotę i właściwe pojęcie teologii”<sup>34</sup>. Zatem Papież widzi genezę tych poglądów jeszcze w czasach przedsoborowych. Wskazuje na „ten wiek”. Tym samym nawiązuje jeśli nie do modernizmu, to przynajmniej do okresu po pierwszej wojnie światowej, a zwłaszcza po drugiej, kiedy to P i u s X I I wydaje słynną encyklikę „*Humani generis*” z roku 1950<sup>35</sup>.

Kard. J. R a t z i n g e r uważa, że po Soborze Watykańskim II jawi się nowy sposób widzenia i wyrażania wiary, który jest owocem nowej refleksji teologicznej zapoczątkowanej po pierwszej wojnie światowej. „*Bogactwo (...) teologii [na Soborze] zaskakuje samych biskupów, którzy mało z nią jeszcze oswojeni, chętnie pozwalają się prowadzić teologom po tej nieznannej im dotąd ziemi, aczkolwiek ostateczne decyzje [Soboru] (...) pozostają w kompetencji Ojców*”<sup>36</sup>.

„*Po Soborze ewolucja ta nie traci swojej dynamiki. Teologowie coraz bardziej czują się prawdziwymi nauczycielami Kościoła, a także nauczycielami biskupów*”. J a n P a w e ł I I dodaje, że ich poglądom, a zwłaszcza „*odmienności ich poglądów*” sprzecznych z eklezjalną komunią i z prawidłową wizją hierarchicznej struktury Ludu Bożego, nadają rozgłos środki masowego przekazu<sup>37</sup>.

Odmienność poglądów teologów moralistów w porównaniu z nauką głoszoną przez Magisterium Kościoła, jawi się wyraźnie po ukazaniu się Encykliki P a w ł a V I „*Humanae vitae*”<sup>38</sup>. Przybiera formę otwartej krytyki norm szczegółowych, zawartych z dokumencie kościelnym. Opozycja wśród teologów rozszerza się po ukazaniu się Deklaracji „*Persona humana*” Kongregacji Nauki Wiary<sup>39</sup>. Wreszcie przeradza się w krytykę Magisterium Kościoła w problematyce moralnej i jego sposobu funkcjonowania po opublikowaniu przez J a n a P a w ł a I I Adhortacji Apostolskiej „*Familiaris consortio*”<sup>40</sup>.

<sup>34</sup> P a w e ł V I, *Teologia a Magisterium Ecclesiae*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 19/(1966) s.210-211.

<sup>35</sup> P i u s X I I, *Litterae Encyclicae „Humani generis”*, AAS 42(1950) s.561-562.

<sup>36</sup> J. R a t z i n g e r, *art. cyt.*, s. 1.

<sup>37</sup> *VS* 113.

<sup>38</sup> P a u l u s V I, *Litterae Encyclicae „Humanae Vitae”* 60(1968) s.486.

<sup>39</sup> AAS 68(1976) s.88-90.

<sup>40</sup> AAS 74(1982) s.81-191; J. L. B r u g u é s, *art. cyt.*, s.III-IV.

## KONIECZNOŚĆ NOWEJ REFLEKSJI

Nic też dziwnego, że powstaje konieczność nowej refleksji dotyczącej teologii i teologa, a także ich stosunku do Magisterium, „refleksji, która dażyłaby do zrozumienia obu stron, wychodząc od ich logiki wewnętrznej i w ten sposób przyczyniałaby się do pokoju w Kościele, a także i przede wszystkim do właściwego rozumienia między wiarą a rozumem”<sup>41</sup>.

Właśnie *Encyklika* sugeruje teologom taką refleksję. G. Cottier ma nadzieję, że będzie ona możliwa w dialogu teologów z Magisterium Kościoła. „Zadaniem Magisterium, przypomina on, jest powiedzieć, co jest zgodne a co nie z nauczaniem Kościoła, który cieszy się asystencją Ducha Świętego w interpretacji Ewangelii. To może się wydawać niektórym teologom, którzy są trochę skostniałi w pewności swych poglądów, jako hamujące rozwój nauki, ale może być stymulującym instrumentem dialogu. Encyklika nie zamyka dyskusji, ale debaty nie mogą być celem”<sup>42</sup>. Nie zamyka zaś dyskusji choćby z tego powodu, że nie pretenduje do tego, aby być traktatem teologii moralnej. Papież nie pragnie nawet dania czytelnikom syntetycznego *resumé* etyki chrześcijańskiej<sup>43</sup>. Jest on daleki od określania we wszystkich punktach tego, czym powinna być etyka chrześcijańska. Nie proponuje jakiegś jednej teologii między innymi, jak się wyraża G. Cottier<sup>44</sup>. Zostawia on moralistom otwarte pole do twórczości. Pod warunkiem jednak, że zechcą właściwie wyrażać prawdę i wolność<sup>45</sup>. Już P a w e ł VI podkreśla bowiem, że istnieje ścisła łączność Urzędu Nauczycielskiego i teologii, nie tylko ze względu na wspólny korzeń (Objawienie Boże), ale i dlatego, że *Urząd Nauczycielski odnosi wielkie korzyści z gorliwych a żmudnych dociekań teologów i ich chętniej współpracy z Magisterium Ecclesiae (...). Urząd Nauczycielski bez pomocy teologów potrafiłby bronić wiary i jej nauczać, lecz z wielką tylko trudnością doszedłby do tak głębokiego i pełnego poznania wiary, jakiego mu potrzeba, aby mógł spełnić zadanie swoje w całej pełni, gdyż jest świadom tego, że nie posiada ani charyzmatu Objawienia ani daru inspiracji, lecz tylko charyzmat opieki Ducha Świętego*<sup>46</sup>.

Stąd to J a n P a w e ł II w „*Veritatis splendor*”, przypomniawszy teologom moralistom skierowane do nich przez Sobór Watykański II

<sup>41</sup> J. Ratzinger, art. cyt., s. 1.

<sup>42</sup> G. Cottier, *L'Eglise doit ...*, art. cyt., s. 16.

<sup>43</sup> X. Thévenot, art. cyt., s. X.

<sup>44</sup> Réperes, art. cyt., s. 189.

<sup>45</sup> *Tamże*, s. XI.

<sup>46</sup> P a w e ł VI, przem. cyt., s. 212-213.

postulaty, nie zapomina o wyrażeniu im wdzięczności za posoborowy wysiłek. Bowiem „praca licznych teologów, wspartych zachętą Soboru, przyniosła już owoce w postaci interesujących i pożytecznych rozważań nad prawdami wiary, podawanymi do wierzenia i stosowania w życiu, a przedstawionymi w sposób bardziej odpowiadający wrażliwości i problemom ludzi naszych czasów. Kościół, a zwłaszcza Biskupi, którym Jezus Chrystus powierzył przede wszystkim posługę nauczania, przyjmują z wdzięcznością te wysiłki i zachęcają teologów do dalszej pracy ożywianej głęboką i szczerą bojaźnią Pańską, która jest początkiem mądrości”<sup>47</sup>. Tej zachęcie towarzyszy zapewnienie Encykliki, że „Urząd Nauczycielski Kościoła nie zamierza (...) narzucać określonego systemu teologicznego ani tym bardziej filozoficznego”<sup>48</sup>.

#### POSTULATY STAWIANE TEOLOGOM MORALISTOM

Znając ogrom pracy teologów i jej owoce, a z drugiej strony szerzące się błędy, Jan Paweł II wysuwa w „*Veritatis splendor*” pod adresem teologów w ogóle, a moralistów w szczególności, szereg dezzyderatów, do których winni się zastosować. Nie stanowi to jakiegś nowości. Zamknięte są one już w zarysie w jego przemówieniu skierowanym do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologii Moralnej w roku 1986<sup>49</sup>. Poszerza je Kongregacja Nauki Wiary w specjalnej instrukcji o powołaniu teologa<sup>50</sup>.

Właśnie do refleksji nad powołaniem własnym jako teologów wzywa Papież moralistów. Bowiem Kościół „winien dawać świadectwo. Nie może być tylko *fides credenda*. Musi być także *moribus applicanda* (KK 25). Musi być normą stojącą u podstaw decyzji człowieka wierzącego. (...) Dla zrozumienia relacji zachodzącej między prawdą i wolnością, niezbędna jest refleksja etyczna. (...) Tylko etyka teologiczna może dać w pełni prawdziwą odpowiedź na stawiane przez człowieka pytanie o charakterze moralnym”<sup>51</sup>. Stąd właśnie w Kościele, specjalne przez Ducha Świętego wzbudzone powołanie teologa w ogóle, a moralisty w szczególności. Jego „szczególnym zadaniem jest zdobywanie, w łączności z Magisterium, coraz głębszego

<sup>47</sup> Por. Prz 1.7; VS 29.

<sup>48</sup> Tamże; por. J.L. Brugés, *art. cyt.*, s. XII; X. Thévenot, *art. cyt.*, s. XIX.

<sup>49</sup> Jan Paweł II, *Podstawowa relacja: prawda – dobro – wolność. Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologii Moralnej*, L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 7(1986) nr 5(79), s. 10.

<sup>50</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Donum veritatis. Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele*, L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 11(1990) nr 5(123), ss. 3-5.

<sup>51</sup> Jan Paweł II, *Podstawowa relacja, przem cyt.*, s. 10.

rozumienia Słowa Bożego, zawartego w natchnionym Piśmie świętym i przekazanego przez żywą Tradycję Kościoła”<sup>52</sup>.

Na uwagę zasługuje podkreślenie J a n a P a u l a I I w „*Łączności w Magisterium*”. Teologia w ogóle, a zatem moralna także, jest nauką ekklezjalną. „*Służy Kościołowi, winna zatem czuć się dynamicznie włączona w misję Kościoła, zwłaszcza w jego misję prorocką*”<sup>53</sup>. Tym bardziej, że „*nie tylko dziedzina prawd wiary, ale także nierozzerwanie z nią związana dziedzina moralności, stanowi przedmiot interwencji Magisterium Kościoła*”<sup>54</sup>. Jego zadaniem jest „*rozstrzyganie, przez wiążące sumienia wiernych sądy normatywne, których działania ze swej strony są zgodne z wymogami wiary i przyczyniają się do jej ukazania w życiu, inne zaś są z nimi sprzeczne z powodu ich wewnętrzznego zła*”<sup>55</sup>. Ono przestrzega także przed błędami, choćby tylko pośrednio zagrażającymi.

W tę prorocką misję Kościoła i jego Magisterium wpisuje się zadanie, z kościelnego zresztą mandatu, teologów moralistów. Jest ono podwójne. Dotyczy nauczania w Seminariach Duchownych i na Fakultetach Teologicznych przyszłych duszpasterzy oraz wiernych, o wszystkich przykazaniach i normach praktycznych głoszonych przez Kościół i to tak, by „*dawać przykład lojalnej akceptacji, zewnętrznej i wewnętrznej, nauczania Magisterium zarówno w dziedzinie dogmatu, jak i moralności*”<sup>56</sup>. Ale jednocześnie obejmuje badania. Papież przyznaje z całą otwartością, że często czysto ludzka argumentacja przedstawiana przez Magisterium może się okazać ograniczona. Toteż „*zadaniem teologów moralistów jest poszukiwanie coraz głębszych rozumowych uzasadnień dla jego nauczania, (...) jego nakazów, (...) oraz ukazywanie ich wzajemnych powiązań oraz ich odniesienia do ostatecznego celu człowieka*”<sup>57</sup>. Współpracując z Magisterium, teologowie moraliści powinni dążyć do pełniejszego naświetlania „*podstaw biblijnych, znaczeń etycznych oraz motywacji antropologicznych, które stanowią podłoże głoszonej przez Kościół doktryny moralnej i wizji człowieka*”<sup>58</sup>.

W tym ostatnim zaleceniu ujawniają się wyraźnie dezyderaty Soboru Watykańskiego II, który domaga się „*doskonalenia z troską teologii moralnej*” w oparciu o Pismo Święte (DFK 16) oraz zaleca

<sup>52</sup> VS 109.

<sup>53</sup> Giovanni Paolo II, *Insegnamenti 1979*, Vaticani 1980, t. II, vol. 2, s. 1424; por. VS 109.

<sup>54</sup> VS 109.

<sup>55</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Donum veritatis, dok. cyt.*, nr 16; por. VS 109.

<sup>56</sup> VS 110; Paulus VI, *Litterae encyclicae „Humanae vitae”*, dok. cyt., s. 501.

<sup>57</sup> VS 110; por. DS 3016.

<sup>58</sup> VS 110.

moralistom sposoby coraz skuteczniejsze przekazywania ludziom ich czasów doktryny Kościoła (KDK 62). Sam zaś Jan Paweł II kładzie nacisk na „ściśłą i niezbędną więź z teologią biblijną i z dogmatyką” oraz na podkreślanie dynamicznego aspektu moralności, który jawi się w ukazywaniu obowiązku odpowiedzi człowieka na wezwanie Boże i to „w łonie zbawczej wspólnoty”<sup>59</sup>. „W ten sposób teologia moralna zyska wewnętrzny wymiar duchowy, uwzględniając potrzebę pełnego rozwoju imago Dei, ukrytego w człowieku oraz prawa procesu duchowego”<sup>60</sup>.

#### NORMATYWNY WYMIAR MORALNOŚCI

Papież przypomina moralistom normatywny wymiar moralności. Stąd ostrzega ich przed sprowadzaniem teologii moralnej do rzędu dyscypliny wiedzy „ukształtowanej wyłącznie w kontekście tzw. nauk o człowieku”<sup>61</sup>, wiedzy, która byłaby podporządkowana bez reszty wynikom obserwacji naukowej lub analizy fenomenologicznej.

Z *Encykliki* wcale nie wynika, jakoby teologowie moraliści nie mogli korzystać z wyników badań nauk humanistycznych i przyrodniczych. Oni muszą oczywiście je wykorzystać. Niemniej jednak ich przydatność winni oceniać w świetle podstawowego pytania: co jest dobrem, a co złem? Co czynić, aby osiągnąć życie wieczne?<sup>62</sup> Inaczej są zawsze narażeni na niebezpieczeństwo relatywizmu, pragmatyzmu i pozytywizmu. „Podczas gdy nauki humanistyczne, podobnie jak wszystkie nauki doświadczalne, rozwijają empiryczne i statyczne pojęcie moralności, to wiara naucza, że tego rodzaju moralność zawiera w sobie ślady upadku człowieka i jego odejście od pierwszego stanu, tzn. że jest skażona przez grzech. (...) W tym sensie nauki humanistyczne... nie mogą być uznane za najważniejsze wskaźniki norm moralnych”<sup>63</sup>.

Teologowie, jako pośrednicy między Kościołem, który proponuje wiarę, a pytaniami najbardziej ostrymi stawianymi przez kulturę, są w służbie poznania wiary także w jej wymiarze moralnym. (Jednego nie można oddzielać od drugiego). To domaga się od nich spełnienia warunków dla właściwych poszukiwań teologicznych. Chodzi o intensywne życie wiarą, o dyspozycyjność Duchowi Św., o znajomość

<sup>59</sup> VS 111.

<sup>60</sup> *Tamże*.

<sup>61</sup> *Tamże*.

<sup>62</sup> *Tamże* por. X. Thévenot, *art. cyt.*, s. XLII.

<sup>63</sup> VS 112.

coraz głębszą Pisma Świętego i Tradycji, o troskę ożywiającą być z Kościołem m.in. przez przyjęcie w wierze nauczania Magisterium<sup>64</sup>.

#### WĄTPLIWOŚCI TEOLOGÓW MORALISTÓW

Mimo wszystko dochodzi czasem do tego, że teolog ma poczucie wewnętrznej niezgody z jakimś punktem nauczania kościelnego. Jest to możliwe, bo albo teolog myli się, albo też „dokumenty kościelne nie są wolne od braków”<sup>65</sup>. Papież nie zakazuje teologowi ujawniania swego niezadowolenia. Natomiast „odmienność poglądów wyrażona przez kontestację i polemiki w środkach masowego przekazu jest sprzeczna z eklezjalną komunią i z prawidłową wizją hierarchicznej struktury Ludu Bożego”<sup>66</sup>. Jednak dyskusja w Kościele nie jest do pomyślenia na sposób demokratyczny. Kongregacja Nauki Wiary podkreśla, że napięcia między teologiem a Magisterium, jeśli nie są poprzedzone uczuciem wrogości i sprzeciwu, mogą się okazać dynamizującymi, co pobudzi Urząd Nauczycielski i teologów do wypełnienia właściwej im funkcji w prowadzonym dialogu. Dialog ten musi się rządzić dwoma zasadami: tam gdzie chodzi o wspólnotę wiary, obowiązuje zasada „*unitas veritatis*”, tam zaś gdzie istnieją różnice, które tej wspólnoty nie naruszają, należy trzymać się zasady „*unitas caritatis*”<sup>67</sup>.

#### RECEPCJA ENCYKLIKI

Jawi się pytanie o postawę teologów moralistów wobec Encykliki „*Veritatis splendor*”, o jej przyjęcie. Środowisko języka francuskiego z wyjątkiem walońskiego Louvain la Neuve (Belgia)<sup>68</sup> przyjmuje ją raczej pozytywnie, podkreślając, że po raz pierwszy Magisterium Kościoła wchodzi w dziedzinę moralnej fundamentalnej w formie tak ważnego dokumentu<sup>69</sup>. Wskazują oni na jej cel, jakim jest chęć dostarczenia moralistom zasad koniecznych dla osądu tego, co jest przeciwne zdrowej doktrynie<sup>70</sup>. Nie zapominają przy tym podkreślić, że jest to tomistyczna, a raczej neotomistyczna wizja teologii<sup>71</sup>.

<sup>64</sup> X. Thévénot, *art. cyt.*, s. XLII-XLIII.

<sup>65</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Donum veritatis, dok. cyt.*, s.4.

<sup>66</sup> *VS* 113.

<sup>67</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Donum veritatis, dok.cyt.*, s.3.

<sup>68</sup> Por. D. Kareth Tager, *Réactions à l'encyclique Veritatis Splendor. Un monde éclairé mais pas ébloui*, L'actualité religieuse dans le monde (1993) nr 116, s. 10.

<sup>69</sup> J.L. Brugués, *art. cyt.*, s. V; por. M. Legris, *art. cyt.*, s. 50.

<sup>70</sup> X. Thévénot, *art. cyt.*, s. XX.

<sup>71</sup> H. Tincq, *Encyclique de Jean Paul II, art. cyt.*, s. 8.

W związku z tym niektórzy mówią o *Encyklice* jako najpełniejszej i najbardziej osobistej, jednak nie zapominają dodać, że „*powraca galopem dobra, stara scholastyka w systematyzacji prawd objawionych i w obronie prawa naturalnego, w najczystszyim stylu tomistycznym*”<sup>72</sup>. Z taką opinią nie zgadza się J. Tischner. Nawiązując do krytyki „*Veritatis splendor*” ze strony protestantów, uważa on, że „*nieluszenie wężą (...) powrót scholastyki. Jakaś scholastyka, pisze on, może w tych szkołach filozoficznych jest, ale żeby zaraz powrót*”<sup>73</sup>. Francuzi odnajdują też lojalnie rysy nauczania „personalistycznego”, jakie K. Wojtyła, karmiony Maxem Schelerem, dawał jako profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Widzą też dziedzictwo Soboru Watykańskiego II w potwierdzaniu praw sumienia i w trosce o zrozumienie świata współczesnego<sup>74</sup>.

Niemieckie środowiska teologiczne przyjmują *Encyklikę* chłodno, jeśli nie krytycznie. Sam tekst w języku niemieckim ukazuje się dopiero 3 listopada, nakładem Christiana Verlag, w Stein am Rhein (Szwajcaria) z komentarzem Leo Scheffczyka (teologa zachowawczego). Reakcja większości teologów (zresztą i biskupów) jest zniuansowana, lojalna w relacji do stanowczości, z jaką Papież broni powszechnego prawa moralnego, a z rezerwą, gdy chodzi o papieską krytykę niektórych doktryn moralnych. Wielu wyraża zadowolenie, że w *Encyklice* nie znalazły miejsca problemy, które znajdowały się w jej wersjach przygotowawczych, m.in. w tym, co dotyczy ewentualnej aplikacji nieomyślności nauczania Kościoła w materii seksualności. D. Mieh, profesor w Tübingen, widzi w encyklice dyspozycyjność Rzymu do dialogu. A. Auer, ojciec teologii moralnej autonomicznej, uważa krytykę niektórych tendencji jako „proste nieporozumienie”. Volker Eid z Bambergu krytykuje brak otwarcia „*Veritatis splendor*” na myśl współczesną i zamyka swą wypowiedź sądem, że *Encyklika* „*nie osiąga poziomu współczesnych dyskusji*”<sup>75</sup>.

Z entuzjazmem przyjmują „*Veritatis splendor*” Kościoły prawosławne. Bp. Jeremiaśz, egzarcha patriarchy ekumenicznego i przewodniczący Komitetu Międzybiskupiego Prawosławnego we Francji, wyznaje, że czytał z entuzjazmem pierwszą i trzecią część dokumentu. „*Nie jest to wezwanie do legalizmu, ale do świętości. Część druga świadczy o wielorakim zatroskaniu. Kościół katolicki*

<sup>72</sup> H. Tincq, *L'homme et la loi*, Le Monde (1993) z 6 października, s. 13.

<sup>73</sup> J. Tischner, *Wolność w blasku prawdy*, Tygodnik Powszechny 47(1993) nr 48(2315), s. 6.

<sup>74</sup> H. Tincq, *Encyclique de Jean Paul*, art. cyt., s. 8; por. J. Boissonnat, *Liberté et vérité*, La Croix (1993) z 19 października, s. 24.

<sup>75</sup> D. Kareth Tager, art. cyt., s. 12.

rozwinął naukę moralną typu filozoficznego, którą prawosławni znają słabo. W tym labiryncie Encyklika szuka słusznej drogi, także filozoficznej, na której dialog między katolikami i prawosławnymi mógłby być użyteczny”<sup>76</sup>.

Natomiast krytyka protestantyzmu jest druzgocąca. H. P h i l i p p i, z włoskiego Kościoła Luterńskiego uważa, że *Encyklika „jest wyrazem fobii zrodzonej w przeszłości w Kościele Rzymskim dla wolności. (...) Kościół nie może pretendować, że jest posiadaczem prawdy”*. Jean François C o l l a n g e, profesor ze Strasburga, ma żal, że *„Veritatis splendor stawia porządek prawdy na tej samej płaszczyźnie, co etykę tajemnicy Krzyża i Zmartwychwstania”*<sup>78</sup>.

I jeszcze jedna opinia o *Encyklice* teologa islamskiego A. B o s u b a k e u r a *„Encyklika, sądzi on, także muzułmanina odsyła do jego własnych pytań. Jest to prawo doskonałości i wolności. Różnica leży w tym, że grzech pierworodny nie istnieje dla islamu. Ale to nie przeszkadza, aby podkreślić, że życie moralne zasadza się na ustawicznym wysiłku, aby wyczekać łaski Bożej i uzyskać zasłużony raj, jeśli Bóg zechce”*<sup>79</sup>.

#### Desiderate der Enzyklika «Veritatis splendor» an die Moraltheologen

##### Zusammenfassung

Unter den Theologen herrscht die Überzeugung, daß «*Veritatis splendor*» nicht nur an die Bischöfe, sondern auch an die Moraltheologen gerichtet ist. Sie enthält ein entscheidendes Plädoyer für die Existenz und Gültigkeit eines objektiven Sittengesetzes und verurteilt Tendenzen in der heutigen Moraltheologie, die von der überlieferten Sittenlehre der Kirche abweichen. Zumindest seit dem Erscheinen der Enzyklika «*Humanae vitae*» verbreiten sich in der anglosächsischen und deutschen Theologie Anschauungen, die unter den Einfluß moderner Autonomievorstellungen und relativistischer Konzeptionen geraten sind („*Autonome Moral*“, „*Teleologische Ethik*“, „*Grundentscheidung*“). Auch ein innerkirchliches Klima begünstigte seit dem Vaticanum II diese Entwicklungen. Unerläßlich scheint ein Dialog zwischen dem Lehramt und den Theologen. J o h a n n e s P a u l I I bietet ihn den Theologen an. Er überläßt ihnen ein breites Spielfeld, unter der Bedingung, daß die Bindung der menschlichen Freiheit an die Wahrheit gebührend beachtet wird. Wiederholt weist der Papst darauf

<sup>76</sup> Le Figaro (1993) z 9 października.

<sup>77</sup> Libération (1993) z 18 października.

<sup>78</sup> J.F. C o l l a n g e, *Une lecture protestante*, art. cyt., s.6.

<sup>79</sup> Le Figaro (1993) z 9 października.



hin, daß die besondere Aufgabe der Theologen darin besteht, in Gemeinschaft mit dem Lehramt ein immer tieferes Verständnis des Wortes Gottes, wie es in der inspirierten und von der lebendigen Tradition der Kirche getragenen Schrift enthalten ist, zu gewinnen (cf. *VS* 109). Aufgabe der Theologie ist es, die Argumentation der Verlautbarungen des Lehramtes zu vertiefen, die Berechtigung seiner Vorschriften und ihren verpflichtenden Charakter zu erläutern, indem sie deren gegenseitigen Zusammenhang und ihre Beziehung zum Endziel des Menschen aufzeigt (cf. *VS* 110). Stoßen die Moraltheologen auf Schwierigkeiten, die aus dem Charakter ihrer Forschung entstehen können, dann sollten sie die Probleme den Lehrautoritäten vortragen. Der Theologe wird in solchen Fällen nicht auf die Massenmedien zurückgreifen. Das wäre nicht im Geiste der Wahrheit und Liebe, der die Gemeinschaft der Kirche kennzeichnet.

*J. Kowalski*