

Jan Pryszynt

Wokół zagadnienia chrystocentryzmu w teologii moralnej

Collectanea Theologica 40/1, 13-31

1970

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JAN PRYSZMONT, WARSZAWA

WOKÓŁ ZAGADNIENIA CHRYSTOCENTRYZMU W TEOLOGII MORALNEJ

Chrystus stanowi centrum wszystkich dzieł Bożych. Prawdę tę niektórzy teologowie określają jako chrystocentryzm obiektywny. Subiektywnym zaś nazywają rozwijanie teologii i kształtowanie życia zgodnie z tą podstawową prawdą¹. Niewątpliwie teologia katolicka zawsze była zorientowana ku Chrystusowi, nie zawsze jednak w sposób jednakowy i nie zawsze w dostatecznej mierze. Stąd w ostatnich dziesięciokach lat nietrudno dostrzec tendencję, by teologię bardziej ześrodkować wokół osoby i dzieła Chrystusa, by w sposób bardziej wyrazisty ukazać Go jako zasadę naczelną teologii. Znalazło to odbicie w bardzo poważnej mierze zarówno w obradach, jak i uchwałach II Soboru Watykańskiego².

Postulat pogłębienia chrystocentrycznej orientacji dotyczy całej teologii, w szczególności jednak sposób można go odnieść do teologii moralnej. Z jednej strony bowiem chyba żadna inna dziedzina wiedzy teologicznej nie oddaliła się w swym ujęciu od Chrystusa jako *principium* tak jak teologia moralna, zatracając nawet według niektórych charakter wiedzy teologicznej³. Z drugiej zaś jest ona tą dziedziną, której odnowa implikująca chrystocentryczne ukierunkowanie, mimo że jest najmocniej postulowana, posuwa się naprzód bardzo opornie. Wprawdzie orientacja chrystocentryczna

¹ Por. H. Küng, Christozentrik, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. II, 1958, kol. 1169; S. Moysa SJ, *Pastoralny i ekumeniczny charakter Soboru Watykańskiego II a rozwój teologii katolickiej*, *Studia Theol. Varsav.* 3(1965)450—456.

² „Nie ulega wątpliwości, że orientacja chrystocentryczna leży u źródła prac i teologii Soboru Watykańskiego II”. S. Moysa SJ, *art. cyt.*, 447. Por. *tamże*, 446—449; B. Häring, *Moralverkündigung nach dem Konzil*, Bergen—Enkheim 1966, 52n.

³ Świadczyć o tym może następująca wypowiedź G. Ermeckego: „Moraltheologie darf ja nicht verstanden werden als 'Bastard aus stoischer Ethik und CIC' wie ein bissiges Wort (von August Adam) lautete”. *Zur moraltheologischen Methodenlehre heute*, *Theol. Revue* 62(1966)75.

była postulatem wysuwany już od dłuższego czasu w teologii moralnej, tym niemniej zgodzić się trzeba z B. Häringiem⁴ i J. Fuchsem⁵, że obecnie stanowi ona zagadnienie pierwszoplanowe⁶. Wynika to zresztą nie tylko z ogólnego ukierunkowania uchwał soborowych, lecz, i to przede wszystkim, ze wskazań zawartych w *Dekrecie o formacji kapłańskiej* odnośnie do odnowy teologii moralnej (por. nr 16). Znajdujemy też potwierdzenie tego w projekcie zmian w akademickich studiach kościelnych⁷.

Wypowiedzi oficjalnych dokumentów mają charakter ogólny. Wywody teologów-moralistów doby obecnej natomiast są jeszcze dość dalekie od pełnej systematyzacji, najczęściej przedstawiają tylko zarysy pewnych koncepcji. Samo zaś zagadnienie chrystocentryzmu w moralności chrześcijańskiej nasuwa jeszcze wiele problemów do rozwiązania, w wielu zaś punktach jego ujęcia daje się zauważyć brak precyzji i jednoznaczności⁸. Ze względu jednak na zasadniczą wagę tego zagadnienia w teologii moralnej (jak zresztą w całej teologii praktycznej), rzeczą wskazaną będzie je podjąć. Chociaż artykuł niniejszy nie rości sobie pretensji do systematycznego opracowania, jednak nawet próba zorientowania w pewnych aspektach tej problematyki może być pożyteczna. W tym celu zostanie zarysowany najpierw stan zagadnienia, by następnie przedstawić Chrystusa jako najwyższą normę postępowania i zasadnicze sposoby tego ujęcia przez teologów współczesnych, ostatni wreszcie paragraf zawiera uwagi dotyczące realizowania tej normy w życiu chrześcijańskim.

⁴ „Das erste, was man von einer katholischen Moraltheologie verlangen muss, ist ihre christozentrische Gestalt”. B. Häring, *dz. cyt.*, 32. Por. tamże, 9.

⁵ Por. *Theologia moralis perficienda*, Periodica de re mor. can. liturg. 55(1966)501.

⁶ Por. J. Kraus, *Zum Problem des christozentrischen Aufbaues der Moraltheologie*, Divus Thomas (Fr.) 30(1952)257—260; S. Sobalkowski, *Teologia moralna i jej stanowisko chrystocentryczne w całości nauk teologicznych*, Aten. Kapł. 49(1949)315; S. Olejnik, *Współczesne kierunki rozwoju teologii moralnej*, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, pr. zbior., Poznań 1964, 478n.

⁷ „Proinde omnes disciplinae theologiae ex intrinseca ratione proprii obiecti formalis explicare curent historiam salutis quae est semper in actu. Singulae autem disciplinae hoc faciunt proprio cuiusque modo... theologia moralis, prout ostendit quomodo veritas evangelica hominem sollicitat et ducat ad formam Christi suscipiendam.” *Normae quaedam ad constitutionem apostolicam „Deus scientiarum Dominus” de studiis academicis ecclesiasticis recognoscendam*, Typis Poliglottis Vaticanis 1968, 21, przypisek 12.

⁸ „Der Begriff der Christozentrik bedarf noch mancher Klärung. Was als christozentrische Moraltheologie zu gelten habe, ist auch bei denen, die sie propagieren, offensichtlich noch nicht klar umrissen”. J. Kraus, *Um die Wissenschaftlichkeit der Moraltheologie. Kritisches zur heutigen Problemlage*, Freib. Zeitschr. Phil. Theol. 13/14(1966)39.

1. Stan zagadnienia

Orientacja chrystocentryczna obecnie uchodzi ogólnie za obowiązującą w teologii moralnej. Ale jakże do niedawna jeszcze było inaczej, przynajmniej w większości podręczników teologicznomoralnych. O Chrystusie nie mówiło się tam prawie zupełnie, najwyżej tylko w sposób uboczny. Nie trudno przekonać się o tym zaglądając do używanych jeszcze nawet obecnie podręczników, zwłaszcza układu romańskiego. Sprawa przedstawiała się analogicznie, że posłużyć się ilustracją K. Rahnera, jak z traktatami o łasce Chrystusa, w których o samym Chrystusie nie mówiło się prawie wcale⁹.

A przecież nie zawsze tak było. Dobra Nowina zawarta w Ewangeliach i Listach Apostolskich mocno wszystko ogniskowała wokół osoby Chrystusa i Jego dzieła. Nie inaczej jest w pismach Ojców Kościoła, którzy głoszenie nauki moralnej łączyli z podawaniem Dobrej Nowiny o zbawieniu, i z celebracją eucharystyczną misterium paschalnego. W tego rodzaju przepowiadaniu Chrystus nie tylko stanowił najwyższe prawo, lecz i ośrodek życia chrześcijańskiego. Bardzo mocno bowiem podkreślano, że jest on obecny w swym działaniu w Kościele i nadal udziela życia przez łaskę¹⁰.

Niekiedy spotyka się twierdzenie, że pierwsza wielka próba systematyzacji teologii moralnej, jaką jest druga część *Sumy teologicznej* św. Tomasa, oznacza koniec chrystocentrycznego ujęcia teologii moralnej z okresu przednaukowego. Nie można się z tym zgodzić, gdyż cała teologia św. Tomasa jest mocno zogniskowana wokół Chrystusa. Dowodzi tego m. in., jak słusznie zauważa B. Häring, układ i kontekst *Sumy teologicznej*, w którym chrystologia zajmuje ważne miejsce. Dopiero późniejsze wydzielenie teologii moralnej z całości *Sumy* oraz okoliczność, że chrystologia i sakramentologia znalazły się po teologii moralnej miały ten skutek, że zapomniano o tym co dla św. Tomasa było oczywiste, a mianowicie, że nie można mówić o życiu chrześcijańskim, nie mówiąc o Chrystusie¹¹.

Koncepcja Tomaszowa, w zasadzie chrystocentryczna, uległa stopniowemu zaciemnieniu w dalszym procesie usamodzielniania się teologii moralnej. Przyczyniły się do tego w sposób niekorzystny dalsze przekształcenia, przede wszystkim o charakterze metodologicznym, w związku z celem, jaki wyznaczono nauce moralności chrześcijańskiej. *Libri poenitentiales* we wczesnym średnio-

⁹ Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. II, Einsiedeln² 1956, 120.

¹⁰ Por. B. Häring, *dz. cyt.*, 34.

¹¹ Por. *tamże*, 34.

wieczu służyły jako praktyczny przewodnik dla wyznaczenia pokuty. Później *Summae Confessariorum* stanowiły jakby małe encyklopedie zagadnień, z którymi można było spotkać się przy słuchaniu spowiedzi. Po Soborze Trydenckim zwiększyło się wprawdzie znaczenie sakramentu pokuty, ale spowiednicy byli nieraz słabo przygotowani i potrzebą chwili było pogłębienie ich formacji. Miała temu służyć przede wszystkim, kształtowana nie bez wpływu jezuickiej *Ratio studiorum*, kazuistyka. Właściwie staje się ona samodzielną dyscypliną przywłaszczając sobie nazwę teologii moralnej (*Institutiones theologiae moralis*), dogmatyka zaś uwalnia się coraz bardziej od potrzeby mówienia o dynamizmie moralnym dogmatu. Tak więc w kształtowaniu teologii moralnej rolę zasadniczą odegrały potrzeby praktyczne. Nabrała ona charakteru pouczającego dla kierowników sumień oraz poradnika, w jaki sposób rozstrzygać konkretne przypadki i jak należy wyrobić sobie sąd o stanie sumienia penitenta. Był to więc właściwie wkład jednego z aspektów teologii pastoralnej, wokół którego zaczęto grupować pewną ilość zasad o charakterze ogólnym. Teologia moralna w pełnym tego słowa znaczeniu, jako nauka o sposobie życia chrześcijańskiego jakby przeniosła się do literatury ascetycznej i mistycznej, do homiletyki i tam w znacznej mierze zachowała orientację chrystocentryczną. Miało to miejsce szczególnie w szkole św. Ignacego Loyoli, w dziełach św. Franciszka Salezego, w szkole francuskiej XVII w. (kard. Berulle, Condren, św. Jan Eudes, Bossuet), gdzie życie chrześcijańskie przedstawiono jako naśladowanie Chrystusa¹².

Stawiając jednak zarzut w odniesieniu do teologii moralnej wieków XVII—XIX zaniedbania orientacji chrystocentrycznej, w imię prawdy trzeba zauważyć, że ograniczony charakter *Institutiones theologiae moralis* w pewnej mierze w tych czasach wystarczał. Społeczeństwo było bowiem chrześcijańskie. Chrystus był powszechnie uznawany jako prawda, droga i życie. Sytuacja jednak uległa gwałtownej zmianie wobec formowania się w czasach najnowszych społeczeństwa pluralistycznego, wobec dochodzenia do głosu innych systemów etycznych. Zaistniała potrzeba dawania świadectwa prawdzie zasad życia chrześcijańskiego, ukazywania ich specyfiki. Zadaniu temu nie były w stanie sprostać dawne podręczniki teologii moralnej, które zresztą, jeśli chodzi o metodę, przejęły wiele z etyki filozoficznej i prawa kanonicznego. Nie ratowała sytuacji literatura ascetyczna i kaznodziejstwo, które z kolei ulegały często tendencjom zbytniego moralizatorstwa. Nic dziw-

¹² Por. tamże, 35 n.; S. Pinckaers OP, *Le renouveau de la morale*, Tournai 1964, 27—30; M. A. Guarch, *La reforma de la theologia moral*, Revista española de teologia 26(1966) 60 nn.; R. Latourelle, *Théologie, science du salut*, Bruges 1968, 139 n.

nego, że sąd moralistów innych wyznań i etyki laickiej o katolickiej nauce moralnej był nieraz surowy¹³. Niedostatki tych ujęć teologii moralnej dostrzegali niektórzy spośród teologów katolickich, bądź krytykując te ujęcia i postulując odnowę nauki moralności, bądź też występując z nowymi koncepcjami. Do tego rodzaju starszych teologów, że wspomnimy tylko najważniejszych, należeli J. B. Sailer, J. B. Hirscher, do nowszych zaś F Tillmann i B. Häring. Zwłaszcza koncepcje tych ostatnich w znacznej mierze wywarły wpływ na treść uchwał Soboru Watykańskiego II, w których chrystocentryzm zyskał oficjalną aprobatę.

2. Chrystus normą

Chrystocentryzm teologii moralnej wypływa w sposób konieczny już z właściwego ujęcia jej podstaw i założeń. Coraz lepiej bowiem uświadamia się zasadniczą sprawę, że chrześcijańska nauka moralności nie jest tylko zestawem praw i norm, a więc nakazów i zakazów opartych chociaż by o autorytet Chrystusa jako najwyższego prawodawcy i głosiciela systemu etycznego; nie jest ona tylko kodeksem zasad etycznych, chociaż by najwznioślejszych, a moralność chrześcijańska to nie tylko wierność cnotom, ułożonym i przedstawionym według doskonale opracowanej systematyki, a już w żadnym wypadku nie może sprowadzać się do unikania grzechów, dokładnie określonych i skatalogowanych. Teologia moralna winna być przepowiadaniem Dobrej Nowiny o zbawieniu dokonany przez Chrystusa i o powinnościach chrześcijanina, który będąc wszczepionym w Chrystusa żyje rzeczywistością zbawienia. Wprawdzie Chrystus uosabia wszelkie działanie Boże i stanowi także centrum ekonomii Bożej w stosunku do człowieka, a więc i jego stworzenia, jednak rola Boga-człowieka w zbawieniu ludzkości jest szczególna. On bowiem przyjął ciało ludzkie. On przyjął i objawił miłość Bożą ludziom, przez cierpienie i śmierć uwolnił nas od grzechu i z Ojcem pojednał. Zmartwychwstaniem swym zapewnił nam nieśmiertelność i chwałę. Chrystus przeniósł nas w porządek zbawienia, porządek nadprzyrodzony, w którym dzięki niemu stajemy się synami Bożymi, uczestnikami Bożej natury. Także jedyną drogą do urzeczywistnienia zbawienia w nas jest Chrystus, jedyny nasz pośrednik i sprawca naszego pojednania z Bogiem.

Chrystus więc i Jego zbawcze dzieło stanowią podstawę życia chrześcijańskiego, moralności chrześcijańskiej. We wcieleniu bowiem Chrystus przyjął na siebie istnienie swoich uczniów — chrześcijan, a więc i wszelkie istnienie ludzkie, stał się miarą dla

¹³ Por. B. Häring, *tamże*, 36n.

nas wszystkich. Innymi słowy, stał się normą, normą najwyższą i ostateczną, normą konkretną dla każdego człowieka i we wszystkich sytuacjach, stał się normą uniwersalną i prawem dla wszystkich ludzi¹⁴.

Chrystus więc „pierworodny z umarłych, w którym cała pełnia mieszka” (Kol 1, 18n) i „który we wszystkim posiada prymat” (Ef 1, 22), stał się prawem, „prawem nowym” (Rz 6, 14), prawem jedynie wiążącym. Tak to rozumieli Ojcowie Kościoła, którzy określają Chrystusa jako „prawo i przymierze”. Tego rodzaju sformułowania znajdujemy m. in. u św. Justyna, św. Ireneusza, Klementa Aleksandryjskiego, w *Pasterzu Hermasa*¹⁵.

Prawo to w pierwszym rzędzie polega na łasce, której nam udziela Jezus Chrystus. Dzięki niej zostaliśmy wzbudzeni w Chrystusa, zyskaliśmy w Nim istnienie, udział w Jego życiu, z którego też czerpiemy moc dla własnego życia. Łaska więc stanowi najwyższą i najdoskonalszą formę istnienia dostępną człowiekowi. Ona jest „Duchem życia w Chrystusie Jezusie” (Rz 8, 2). Kształtując nas w tymże Duchu, łaska sprawia, że nakazy zewnętrzne stają się prawem wewnętrznym, własnym, przez człowieka przyjętym i zaakceptowanym. Ona bowiem oświeca i porusza od wewnątrz każdego człowieka i w ten sposób prowadzi do właściwej każdego doskonałości, stanowiąc element zindywidualizowania prawa powszechnego w konkretnej jednostce¹⁶.

W drugorzędny dopiero sposób „prawo Chrystusowe” (1 Kor 9, 21; Gal 6, 2) wyraża się w przykazaniach. Treść ich Chrystus podał zarówno przykładem swego życia, jak i w wypowiedziach przekazanych przede wszystkim w Ewangeliach. Specyfikę prawa ewangelicznego, niejako streszczenie i najwyższy jego wyraz stanowi przykazanie miłości. W tym ujęciu jest to przykazanie nowe, najważniejsze. Stanowi ono najbardziej charakterystyczną i odróżniającą cechę moralności nowotestamentalnej i winno posiadać decydujące znaczenie w życiu chrześcijańskim¹⁷. W uznaniu tego, od czasu wystąpień R. Carpentiera i G. Gillemana, zaczęto wysuwać miłość jako ideę podstawową teologii moralnej.

Trzeba też tutaj zaznaczyć, że przez prawo Chrystusowe należy

¹⁴ Por. J. Fuchs SJ, *Moral und Moraltheologie nach dem Konzil*, Freiburg i. B. 1967, 85—88.

¹⁵ Por. B. Häring, *dz. cyt.*, 33.

¹⁶ Por. J. Fuchs, *dz. cyt.*, 89 nn.

¹⁷ Por. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München² 1962, 172—175; C. Spicq OP, *Théologie morale du Nouveau Testament*, Paris 1965, t. I, 381—393; E. Mersch SJ, *Morale et Corps Mystique*, Paris 1955, 395—417; J. G. Ziegler, *Vom Gesetz zum Gewissen*, Freiburg 1968, 102nn. Warto odnotować tutaj ceną pozycję: J. M. Cabadevilla, *Carta de la caridad*, Madrid² 1967, s. 487 ze względu na wszechstronne opracowanie i ujęcie w duchu posoborowej teologii.

rozumieć nie tylko prawo objawione, ale i prawo naturalne, które ono w sobie zawiera. Prawo naturalne bowiem stanowi składową część porządku zbawienia, tak jak naturalny porządek wynikający z rzeczywistości stworzenia stanowi podłoże dla porządku nadprzyrodzonego¹⁸. Św. Paweł zresztą wyraźnie poucza, że nakazy prawa naturalnego należą do Ewangelii Pana (por. 1 Tes 4, 2; Fil 4, 9; 1 Kor 7, 10), a Kościół w głoszeniu i interpretacji uważa prawo naturalne za integralną część moralności chrześcijańskiej.

Ścisłą powinność wypływającą z rzeczywistości zbawienia, w której sam Chrystus jest najwyższą normą postępowania, wyraża się obecnie najczęściej w kategorii powołania Bożego w Chrystusie. Ponieważ kategoria powyższa wyraża stosunkowo najlepiej Boży imperatyw zobowiązujący do uczestnictwa w zbawczym dziele Chrystusa, coraz powszechniej uznaje się ją za ideę naczelną w teologii moralnej¹⁹.

Termin „powołanie” jest ściśle biblijny. Znany już był w Starym Testamencie, gdzie miał także sens religijny. Odnosił się zarówno do poszczególnych jednostek (por. np. Jer 1, 5; Iz 46, 10n.), jak i do całego narodu, jak to miało miejsce z ludem Izraela. Powołanie zakłada uprzednie wybranie spośród wielu, a więc akt szczególnej dobroci Bożej i życzliwości, a co za tym idzie i więź szczególnej natury między powołującym oraz wybranym i powołanym. Ten ostatni mając specjalną misję do wypełnienia ma być reprezentantem i posłannikiem w spełnieniu zleconego zadania, z jednej więc strony jest „sługą” Boga (w tym znaczeniu także Chrystus mienił siebie sługą)²⁰, ale i przyjacielem, któremu powierza się nawet specjalne tajemnice²¹.

Szczególne znaczenie zostało nadane powołaniu w Nowym Testamencie. Chrystus wybrał i powołał uczniów i apostołów nie tylko, by mu towarzyszyli, lecz żeby i dalej prowadzili Jego dzieło. Ten wyjątkowy charakter powołania został uwydatniony od pierwszych wieków chrześcijaństwa. Widać to chociaż by i z tego, że termin ten odnoszono przede wszystkim do powołania kapłańskiego, zakonnego, a jedynie w szerszym znaczeniu do powołania w stanie małżeńskim, czy w stanie lub zawodzie w ogóle.

¹⁸ Por. J. Fuchs, *dz. cyt.*, 94—98; C. Spicq, *dz. cyt.*, t. I, 394—406; J. M. Aubert, *Loi de Dieu — lois des hommes*, Tournai 1964, 70—76.

¹⁹ E. Hamel SJ, *Loi naturelle et loi du Christ*, Bruges—Paris 1964, 20—23.

¹⁹ Por. J. Fuchs, *art. cyt.*, 504—507. Stąd R. Latourelle taką podaje definicję teologii moralnej: „La théologie morale est une réflexion méthodique sur le mystère de notre vocation dans le Christ et sur le retentissement, dans notre vie morale quotidienne de ce mystère”. *Dz. cyt.*, 139.

²⁰ Por. A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen*, München 1962, 142.

²¹ A. Ch. Bernard, *L'idée de vocation*, Gregorianum 49(1968) 481—487; L. Sempé, *Vocation*, w: DThC, t. XV, kol. 3148 n; R. Latourelle, *dz. cyt.*, 143nn.

Obecnie coraz mocniej uwytadnia się powszechny charakter powołania wszystkich wiernych w Chrystusie. Wynika on niewątpliwie z faktu uniwersalności zbawienia wszystkich ludzi przez Chrystusa i powinność, która z tego wypływa, wiąże wszystkich ludzi, przede wszystkim zaś wiernych. Oni to bowiem zostali włączeni w Jego zbawcze dzieło, wyniesieni do porządku nadprzyrodzonego, a zatem także powołani, by swoje życie kształtować zgodnie z tym wyniesieniem. Mają włączyć się aktywnie w charakterze instrumentu świadomego w zbawcze dzieło Chrystusa, by treść powołania Chrystusowego realizować w konkretnych wymiarach swego życia. Prawdę tę dobitnie ukazuje św. Paweł, ucząc o powołaniu do zbawienia, do uczestnictwa w życiu Bożym (por. 1 Tym 6, 12), do uczestnictwa w chwale świętych (por. Kol 1, 12). Wszyscy są, według niego, powołani do świętości (por. 1 Tes 4, 7; Gal 5, 15), którą winni osiągnąć na drodze życia z wiary i łaski. Powołanie to implikuje udział i w pewnych dobrach mesjanistycznych, m. i. jest też powołaniem do wolności (por. Gal 5, 13).

Ideę powołania powszechnego w Chrystusie zdecydowanie wyeksponował sobór. Obok omawiania szczególnych rodzajów powołania, jak kapłańskie, zakonne, misyjne, dokumenty soborowe uwytadniają ją w sposób szczególny, jako specyficznie chrześcijańskie powołanie w Chrystusie ludzi świeckich (por. KK 31). Świeccy bowiem „wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako lud Boży i stawszy się na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i świecie” (*tamże*). Ponieważ zaś „powołanie chrześcijańskie jest z natury swą powołaniem do apostołstwa” (DA 2), winni świeccy „po całej ziemi dawać świadectwo Chrystusowi” (*tamże* 3). Oni to zostali powołani do świętości (por. KK 32) i do dawania świadectwa Chrystusowi, gdyż „każdy człowiek świecki winien być świadkiem zmartwychwstania i życia Pana Jezusa” (KK 37). Świeckich to bowiem Bóg powołał, „by przykładem, zwłaszcza swego życia, promieniując wiarą, nadzieją i miłością ukazywali Chrystusa” (KK 31). Tak też winni układać rzeczy doczesne i nimi kierować, aby „ustawicznie dokonywały i rozwijały się po myśli Chrystusa” (*tamże*, por. także DM 15)²².

Sobór jednak jeszcze wyraźniej określił powszechność powołania, przede wszystkim w rozdziale piątym *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*. Nie tylko tam podkreśla, że „wszyscy chrześcijanie jakiegokolwiek stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego” (KK 40), ale i dokładnie omawia ten ścisły obowiązek

²² Por. S. Smoleński, *Teologia moralna wobec potrzeb świata współczesnego*, Coll. Theol. 38(1968) nr 1, 21n.

dążenia do świętości na wzór Chrystusa, który dotyczy wszystkich stanów, obejmuje całe życie i wszystkie sytuacje.

Powyższe wypowiedzi dokumentów soborowych ukazują wyraźnie, jakie znaczenie w teologii posoborowej posiada idea powołania. Wyraźne zaś zalecenie, że teologia moralna winna ukazywać „wzniosłość powołania Bożego w Chrystusie” (DFK 16) predysponuje tę ideę do naczelnej roli w teologii moralnej.

W ścisłej korelacji z ideą powołania znajduje się idea naśladowania Chrystusa, jest jej w pewnej mierze odpowiednikiem i uzupełnieniem. Ze względu więc na bliski związek, jak i znaczenie tej idei oraz na to, że przez pewien czas w niej przede wszystkim wyrażało się chrystocentryczne ujęcie teologii moralnej, rzeczą wskazaną będzie ją przedstawić.

Geneza idei naśladowania Chrystusa tkwi korzeniami w idei naśladowania Boga. Te ostatnią zaś spotykamy już w filozofii greckiej, przede wszystkim zaś w myśli stoickiej i platońskiej²³. Ideę tę zawierają wyraźnie wypowiedzi Starego Testamentu²⁴. Nowy Testament obok idei naśladowania Boga wprowadza w pełnej wyrazistości naśladowanie Chrystusa. Obok bowiem wezwań Chrystusa, by przyłączyć się do Jego towarzystwa i stać się Jego uczniem, a więc kategorii spotykanej i w tradycji talmudystycznej, spotykamy wezwania do naśladowania Go w sensie ściśle religijnym i moralnym. (por. m. i. Mt 16, 24; 19, 16—21; Kk 9, 23). Chociaż idea nie jest pierwszoplanową w Nowym Testamencie²⁵, wezwania jednak do naśladowania Chrystusa posiadają charakter zdecydowanie imperatywny. Chrystus wyraźnie stawia naśladowanie Siebie jako warunek nieodzowny przynależenia do Niego i w imię tego naśladowania domaga się nawet największych wyrzeczeń. Co więcej, Chrystus żąda stanowczo, żeby Go w pewnych określonych czynach naśladować, jak np. przy usługiwaniu bliźnim, podobnie jak On to czynił przy umywaniu nóg Apostołom (J 13, 12, 15), w miłości Boga (J 15 10) i braci (J 13, 34)²⁶.

Mamy też wyraźne teksty z Listów Apostolskich. Tak np. św. Paweł stawia mieszkańcom Filipi jako wzór to, że Chrystus się unżył i przybrał postać sługi (12, 7), w liście do Rzymian wzywa do wyrzeczenia się grzechów, do powstania z nich na podobieństwo śmierci i zmartwychwstania Chrystusa (6, 1—11), a także do

²³ Por. R. Thysman, *L'étiqne de l'imitation du Christ dans le Nouveau Testament. Situation, notations et variations du thème*, Ephem. Theol. Lovan. 42(1966)140.

²⁴ Por. R. Koch CSRR, *Vers une morale de l'Alliance?*, *Studia moralia* 6(1968)45—57.

²⁵ Por. R. Thysman, *art. cyt.*, 141, 175.

²⁶ Por. *tamże*, 143—156; A. Schulz, *dz. cyt.*, 63—133; G. Bouwman SVD, *Folgen und Nachfolgen im Zeugnis der Bibel*, Salzburg 1965; K. Wojtyła, *Ewangeliczna zasada naśladowania*, Ateneum Kapł. 55(1957)57—61.

miłości i wyrozumiałości dla bliźnich, podobnie jak Chrystus je okazywał. Mamy tak jednoznaczny tekst św. Piotra: „Chrystus przecie również cierpiał za nas, abyście za nim szli Jego śladami” (1 P 2, 21). Podobnie czytamy w liście św. Jana: „Po tym właśnie poznajemy, że jesteśmy w Nim. Kto mówi, że w nim trwa powinien sam również postępować tak, jak On postępował” (1 J 2, 6).

Idea naśladowania Chrystusa podjęta została już od pierwszych ków chrześcijaństwa, lecz w jej ujęciu można się spotkać z jednostronnym akcentowaniem i uwypukleniem niektórych stron i aspektów. I tak np. w epoce prześladowań chrześcijan podkreślano wzniosłość naśladowania Chrystusa przez chętne i mężnie znoszone męczeństwo, w wiekach późniejszych kładziono nacisk na zaparcie się siebie w ascezie i umartwieniu, potem w ramach naśladowania na plan pierwszy wysunięto praktykę takich cnót jak posłuszeństwo, cichość, cierpliwość. Nie brak też było ujęć, w których naśladowanie Chrystusa ograniczano do zewnętrznego wzorowania się na Nim, a naukę o naśladowaniu sprowadzano do niezbyt głębokiego moralizatorstwa²⁷.

Od czasu, kiedy Fr. Tillmann wysunął ideę naśladowania Chrystusa jako naczelną teologii moralnej, jej ujęcie uległo pogłębieniu i poszerzeniu. Twórczy początek dała temu właśnie dyskusja, jaka wywiązała się po ukazaniu się jego dzieła *Die Idee der Nachfolge Christi*, w której wskazano na niewystarczalność koncepcji Tillmannowskiej. Obecne ujęcia w sposób bardziej zdecydowany podkreślają, że nie chodzi tutaj tylko o czysto zewnętrzne stosowanie się do wzoru (*imitatio, Nachahmung*), bezwolne i niejako służalcze kopiowanie bez wewnętrznego zaangażowania się (wąsko ujęta *Vorbildethik*). Naśladowanie Chrystusa jako kategoria moralna, a więc rozumiana nie tylko jako pójście za mistrzem, przyłączenie się do niego, znane już zresztą w tradycji talmudystycznej, implikuje decyzję osobistą przyłgnięcia do Mistrza bez zastrzeżeń, wiarą i życiem wyrażoną gotowość dzielenia z Nim swego losu. Tę treść mają wyrażać używane obecnie terminy na określenie idei naśladowania: łac. *sequela Christi*, franc. *suite du Christ*, hiszp. *sequimiento de Cristo*, może zaś najlepiej niemiecki *Nachfolge Christi*. Treść tak pojętej idei naśladowania Chrystusa ma być przedstawiona we właściwym kontekście teologicznym. Zgodnie z nim zakłada ona prawdę o stworzeniu człowieka i jego podobieństwo do Boga. Ma też implikować całą naukę o historii zbawienia, która osiągnęła punkt szczytowy we wcieleniu Chrystusa i zbawieniu dokonanym przez Niego, naukę o Królestwie Bożym, zarówno obecnie się urzeczywistniającym, jak i tym, które ma być

²⁷ Por. R. Hofmann, *Nachfolge Christi*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. VII, 1962, kol. 759nn.

sfinalizowane w czasach eschatologicznych. Tak pojęte naśladowanie Chrystusa zawiera już w sobie właściwie ideę powołania człowieka i jego odpowiedź przez miłość²⁸. Gdyby nawet nie ujmować tak szeroko tej idei, to jednak wydaje się najzupełniej słuszny postulat, by w jej ujęciu bardziej uwydatnić charakter etyki „bytu” (*Seinsethik*)²⁹ i w ten sposób nadać jej pełniejszy wyraz i mocne podstawy.

Powyższe uwagi pozwalają stwierdzić, że idea naśladowania Chrystusa w jej pogłębionym ujęciu (*sequela Christi*), stanowi poważny aspekt chrystocentrycznie zorientowanej teologii moralnej. Idea ta bowiem posiada nie tylko mocne podstawy biblijne, lecz przemawia za nią jej duża wartość psychologiczna, co zresztą podkreślał i św. Tomasz z Akwinu³⁰ Człowiek bowiem odznacza się wrodzoną skłonnością do szukania wzorów i ich naśladowania³¹. Skłonność tę w sposób szczególny zaspokajają właśnie idea naśladowania Chrystusa. Chrystus bowiem jako postać historyczna, a więc konkretna i uchwytna, a zarazem odznaczająca się cnotami w stopniu najwyższym, przedstawia wzór osobowy pod każdym względem doskonały. W sposób bowiem skuteczny pociąga i zobowiązuje do pójscia za Nim, do coraz pełniejszego upodobniania się do Niego³². Z tego względu idea naśladowania Chrystusa, będąc ściśle związana z ideałem doskonałości osobowej i pomagając w jej realizowaniu, nadaje etyce chrześcijańskiej charakter personalistyczny.

Znaczenie tej idei docenił sobór, wyraźnie zalecając wiernym, by szli w Chrystusa ślady i upodobniali się do Niego (por. KK 40). Sobór zdecydowanie zobowiązuje wszystkich do naśladowania Chrystusa (por. KK 6, 40—42), w sposób zaś szczególnie przygotowujących się do kapłaństwa (por. DFK 4), kapłanów (por. DK 14—16; DKF 8) oraz osoby zakonne (por. KK 42—44; DZ 8, 25).

²⁸ Por. R. Hofmann, *Moraltheologische Erkenntnis — und Methodenlehre*, München 1963, 235—252, J. Fuchs, *art. cyt.*, 503—505; G. Ermecke, *art. cyt.*, 73—84.

²⁹ Por. J. Kraus, *Vorbildethik und Seinsethik im Neuen Testament*, Freib. Zeitsch. Phil. Theol. 13—14(1966—67)355nn., 368.

³⁰ Por. C. G. l. IV, c. 54,6°; L. B. Gillon OP, *L'imitation du Christ et la Morale de Saint Thomas*, *Angelicum* 36(1957) 270, 275, 285.

³¹ „L'imitation est une activité nécessaire: elle inserte dans notre nature; et elle en fait partie si profondément qu'un certain nombre d'auteurs on pu parler d'un instinct d'imitation”. J. Gobry, *Le modèle en morale*, Paris 1962, 1.

³² „Das individuelle Beispiel des absolut einmaligen Menschen Jesus Christus lässt, in seiner Anschaulichkeit und Erlebbarkeit, uns tiefer und echter das verstehen, was unser je eigenes Leben — als dieses (und nicht ein anderes) in ihm geschaffen und von den Toten zum Leben erweckt — ist und sein soll, durch welches Verhalten und in welcher Gesinnung jede Situation am Urbild der Person Christi gemessen, zu realisieren ist”. J. Fuchs SJ, *dz. cyt.*, 88. Por. także R. Thysman, *art. cyt.*, 174; J. Kraus, *Vorbildethik*, *art. cyt.*, 342; J. Gobry, *dz. cyt.*, 198—206.

W sumie więc można powiedzieć, że wprowadzenie idei naśladowania Chrystusa do teologii moralnej znacznie wzbogaca jej ujęcie i pozwala pełniej przedstawić wskazania normatywne Chrystusa oraz przyczynia się skutecznie do ich realizacji w życiu chrześcijańskim.

3. Chrystus życiem

Moralność chrześcijańska stawiając u swych podstaw zbawienie w Chrystusie podkreśla przede wszystkim dar udzielony człowiekowi, dzięki któremu został on wyniesiony do nowego porządku ontycznego, nadprzyrodzonego. Przez to wyniesienie ludzie zostają wszczępieni w Chrystusa, lub używając formuły tak często przez św. Pawła powtórzonej, zyskują istnienie w Chrystusie: *esse in Christo*. Dar ten jest zarazem i zadaniem, ścisłym zobowiązaniem do postępowania stosownie do wyniesienia, tj. do życia pojętego jako realizowanie norm Chrystusowych. Wykonanie tego zadania ma być wypełnianiem misji zleconej przez Boga w powołaniu człowieka, ma być odpowiedzią człowieka na to powołanie. W powołaniu Bożym w Chrystusie i odpowiedzi człowieka na nie wyraża się dialog między Bogiem i człowiekiem, „dialog zbawienia”, jak go nazywa P a w e ł VI³³.

Kategoria dialogu, która trafnie przedstawia charakter życia religijnego, moralnego, została szerzej wprowadzona do teologii moralnej przez B. H ä r i n g a. Jest ona obecnie dokładniej precyzowana w tym sensie, że podkreśla się w tym dialogu inicjatywę ze strony Boga i charakter obowiązujący Jego powołania, ze strony zaś człowieka znamię responsoryczności³⁴. Dialog ten bowiem ma miejsce między partnerami, którzy nie są sobie równi i człowiek ma przede wszystkim obowiązek odpowiedzieć aprobusją i chętnie na wezwanie Boże: Bóg powołuje — człowiek powinien usłuchać wezwania; Bóg zleca misję, powierza zadanie — człowiek ma chętnie je przyjąć i wypełnić.

Postępowanie godne powołania, stosownie do zachęty, którą skierowuje św. Paweł do Efezjan (por. 4, 1), ma nadawać znamię charakterystyczne życiu chrześcijańskiemu. Naczelną jego zasadą ma być sam Chrystus, dla którego chrześcijanin winien żyć³⁵. Ci bowiem, którzy poszli na Chrystusem, winni już żyć „nie dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał” (2 Kor 5 15; por. Rz 6, 11). Uczniowie Jego winni stanowić z Nim ścisłą wew-

³³ Enc. *Ecclesiam suam*, AAS 56(1964)641.

³⁴ Por. J. F u c h s, *art. cyt.*, 509n.

³⁵ „Christus bildet den Mittelpunkt unseres Lebens, ist dessen Lebensmacht und Kraftquelle. Aus Christus schöpfen wir jegliche Zuversicht für Sein und Tun”. J. K r a u s, *Um die Wissenschaftlichkeit*, *art. cyt.*, 36. Por. także J. K r a u s *Zum Problem*, *art. cyt.*, 269 n.

nętrzną jedność. Już bowiem przez chrzest „przyoblekli się w Chrystusa” (Gal 3, 27), powinni też swym życiem pogłębiać to „przyoblekanie się w Chrystusa” (por. Rz 13, 11—14). Owszem, mają stać się „drugim Chrystusem” — dążyć do tego, by Chrystus w nich się ukształtował (por. Gal 4, 19), by zdobyć pełnię dojrzałości Chrystusowej. Życie w Chrystusie ma być odrodzeniem (por. J 3, 3), ma być „nowym stworzeniem” (por. Ef 4, 24; 2 Kor 5, 17).

Wyrażenia powyższe w sposób jednoznaczny ukazują, że to „nowe życie” (Rz 6, 4) w Chrystusie oznacza zupełnie odmienny, inny sposób postępowania w porównaniu z postępowaniem z okresu przed pójściem za Chrystusem. Ta „inność”, nowość życia, jako znamię charakterystyczne i wyróżniające uczniów Chrystusa jest tak daleko idąca i zasadnicza, że zakłada dogłębną, radykalną przemianę wewnętrzną, nawrócenie (*metanoia*)³⁶. Należy więc odciąć się zdecydowanie od zła moralnego, od grzechu; należy przezwyciężyć w sobie egoizm, namiętności. Da się to zrealizować w ramach możliwości, które Chrystus zapewnił ludzkości, uwalniając ją od grzechu (por. 2 Kor 5, 18) i udzielając swej łaski. Łaska Jezusa Chrystusa i wysiłek osobisty, zdecydowany i uparty, niekiedy posunięty aż do zadania sobie gwałtu i wręcz bohaterski pozwolą ukształtować w sobie Chrystusa, stać się jego wiernym odbiciem. W ten sposób urzeczywistni się to, iż Chrystus ma być zasadą wewnętrznej przemiany, która obejmie sposób myślenia, przekonania i całe postępowanie.

Teologia moralna winna ukazać nie tylko tę ogólną perspektywę życia chrześcijańskiego, lecz także naświetlić i szczegółowe zagadnienia postępowania skierowanego ku Chrystusowi. Jej to więc zadaniem będzie dokładniej przedstawić powiązania życia ludzkiego i jego rozmaitych stanów i sytuacji z Chrystusem jako sprawcą naszego zbawienia i z tajemnicami tego zbawienia. Wyraźnie zaleca to sobór: „W rozmaitych rodzajach życia i powinnościach jedną świętość uprawiają wszyscy, którymi kieruje Duch Boży, a posłuszni głosowi Ojca i czcząc Boga Ojca w duchu i prawdzie, podążają za Chrystusem ubogim, pokornym i dźwigającym krzyż, aby zasłużyć na uczestnictwo w Jego chwale” (KK 41). Teologia moralna powinna ukazać, czym tajemnice Chrystusowe są dla naszej drogi zbawienia (czym są one same w sobie, stanowi przedmiot dogmatyki). Obok tego aspektu należy także w teologii moralnej uwzględnić wszystkie czynniki i elementy pomocne w życiu, którego centrum stanowi Chrystus. Przedstawia to szerokie pole do nowych opracowań, do pogłębienia i zmodyfikowania całych traktatów przede wszystkim w teologii moralnej szczegółowej. Wprawdzie ta

³⁶ Por. R. Schnackenburg, *dz. cyt.*, 11—18; C. Spicq, *dz. cyt.*, t. I. 61—68.

część dyscypliny moralnej zajmowała się dość dokładnie wielu zagadnieniami, nieraz zbyt dokładnie i drobiazgowo, lecz ujmowała je dość często w sposób minimalistyczny i legalistyczny, określając granice tego, co dozwolone i nie ukazując ich głębszego związku i miejsca w życiu z Chrystusem. Nowe ujęcie pociągnie za sobą niewątpliwie konieczność wprowadzenia do teologii moralnej nowych zagadnień, które dotąd nie były uwzględniane wcale lub jedynie w marginalny sposób. Niektóre zaś mogą ulec opuszczeniu zarówno ze względu na dezaktualizację, jak i na to, że ich omówienie należy raczej do zakresu innych dyscyplin wiedzy chrześcijańskiej.

Dla uwydatnienia specyfiki chrystocentrycznego ujęcia można wskazać na kilka zagadnień jako przykłady, ilustracje. Pierwszy przykład może stanowić traktat o wierze, której znaczenie i rolę w życiu chrześcijańskim ostatnio wydatnie się podkreśla. Niewątpliwie w wierze musi nastąpić pełne przyjęcie prawd chrystologicznych; ważne jest to szczególnie w dobie obecnej podnoszenia wielu wątpliwości, a nawet pewnego zamieszania pojęć. Prawdy te mozolnie przez wieki wypracowane w Kościele stanowią rdzeń nauki chrześcijańskiej³⁷. Lecz wiara jest nie tylko poznaniem Zbawcy, ale i uznaniem Jego działania w nas i spotkaniem z Nim. Chrystus, który sam jest Prawdą, dzieli się z człowiekiem prawdą o zbawieniu. Stąd wiara jest pierwszym aktem nawiązania łączności z Chrystusem. Ale nie tylko. Ona stanowi pozytywną odpowiedź na Jego zbawcze zaproszenie, wyraża się w przyłgnięciu do Niego całą postawą życiową. Przejawiając się zaś w czynach okazuje pełnię swej dynamiki³⁸. Tak ujęta wiara, której treścią są czyny zbawcze Boga, sam Chrystus, w której żyje się Chrystusem i z Chrystusem, zapewni przejście ze śmierci do życia (por. J 5, 24), daje dostęp do Jego łaski, dzięki niej On sam mieszka w sercach naszych (por. Ef 3, 17). W ten sposób wiara staje się nie tylko warunkiem koniecznym do zbawienia (por. Mr 16, 16), lecz zapewnia nam rzeczywiście zbawienie (por. Dz 16, 31), gdyż przez nią podobamy się Bogu (por. Dz 11, 6). Życie bowiem chrześcijańskie staje się funkcją wiary³⁹. W podobny sposób, np. w trak-

³⁷ Por. K. Rahner, „Ich glaube an Jesus Christus”, w: *Schriften zur Theologie*, t. VIII, Einsiedeln 1967, 213—217.

³⁸ „Der Glaube bedeutet also primär das Ja zu Christus selbst, nicht nur zu dem, was er gelehrt, und zu dem, was er getan hat. Im Glauben öffnet sich der Mensch nicht nur für die Entgegennahme sachlicher Heilswerte, sondern vor allem für die Entgegennahme des Herrn selbst”. M. Schmaus, *Wahrheit als Heilsbegegnung*, München 1964, 37n. Por. także Th. Kreider, *Unsere Vereinigung mit Christus. Im Anschluss an die Enzyklika „Mystici Corporis”*, Divus Thomas (Fr.) 30(1952)165n.

³⁹ Por. Z. Perz SJ, *Moralność chrześcijańska jako funkcja misterium wiary*, *Studia Theol. Varsav.* 2(1964)489—499.

tacie o nadziei, wypadnie uwypuklić Chrystusa, m. in. jako fundament nadziei chrześcijańskiej, a jeszcze bardziej w traktacie o miłości jako źródło i dawcę miłości Bożej, a zarazem nauczyciela i wzór doskonały miłości Boga i bliźniego.

Inny przykład może stanowić teologia słowa Bożego, którego znaczenie jako Dobrej Nowiny wieszczącej zbawienie Chrystusowe podkreśla się ostatnio. Bowiem „tak wielka tkwi w słowie Bożym moc i potęga, że jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego” (KO 21). Słowo Boże zawarte w Piśmie św. i Tradycji ma być fundamentem dla teologii, a więc i dla teologii moralnej. Ono też ma być podstawą wszelkiej kerygmy w działalności duszpasterskiej (por. KO 24). Stąd znaczenie słowa Bożego w życiu chrześcijanina jest zasadnicze, jest ono bowiem wyrazem mowy Boga skierowanej do człowieka, w której objawia mu swą wolę i powołuje go. Szczególnie wyraźne i dobitne jest odniesienie do Chrystusa⁴⁰. Przez Niego bowiem słowo zostało skierowane do ludzkości w sposób najpełniejszy. Chrystus też jako odwieczne Słowo Boże — uosobienie dialogu z Ojcem — stanowi najpełniejszą realizację tego dialogu, jest też wzorem i źródłem treści każdego spotkania z Bogiem. Stąd też wiele momentów teologii słowa Bożego powinna uwzględnić i teologia moralna.

Jednym z poważnym aspektów odnowy życia chrześcijańskiego jest dowartościowanie liturgii, której integralną część stanowi głoszenie słowa Bożego w ramach celebracji Misterium Eucharystycznego (por. KL 56). Wyraźny też jest jej charakter chrystocentryczny. Ma ona stanowić centrum życia chrześcijańskiego, z niej też ma płynąć moc dla realizowania powołania Bożego. Ona to bowiem pochodzi od Chrystusa jako od swego źródła (por. KL 6, 7); ona też stanowi wykonywanie jego kapłańskiego urzędu, sam bowiem Chrystus sprawuje w liturgii przez Ducha Św. swoje kapłaństwo (por. KL 7, 2; DK 5). Te więc głębokie powiązania liturgii z życiem w Chrystusie winna ukazać i teologia moralna.

Związek liturgii z życiem chrześcijańskim jest ze szczególną wyrazistością widoczny w dziedzinie sakramentów. Trafnie zauważa B. Häring, że chrystocentryczna teologia moralna z konieczności winna być sakramentalna⁴². Ustanowione bowiem przez

⁴⁰ Por. L. Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes*, München 1966, 157—169; B. Häring, *dz. cyt.*, 117.

⁴¹ Por. *dz. cyt.*, 38.

⁴² Por. B. Häring, *Heutige Bestrebungen zur Vertiefung und Erneuerung der Moraltheologie*, *Studia Moralia* 1(1963)37nn.; Z. Perz SJ, *Główne postulaty co do treści teologii moralnej w świetle dokumentów soborowej odnowy*, *Studia Theol. Vars.* 6(1968) nr 1, 38n.

Chrystusa sakramenty czerpią moc z Jego misterium paschalnego i nas w nie wszczepiają (por. KL 61). Odnosi się to przede wszystkim do sakramentów inicjacji, lecz także pozostałe wbudowują pełniej nas w Jego zbawcze dzieło. Stanowią bowiem wyraz powołania Bożego i nie tylko zobowiązują, lecz też udzielają daru Jego łaski i umożliwiają realizację tego powołania. Dlatego też są drogami urzeczywistniania się dzieła zbawczego w nas, drogą do Chrystusa. Dzięki nim spotykamy się z Chrystusem, nawiązujemy trwałe kontakty z Nim. Są więc źródłem życia w Chryście i nadają faktycznie kształt i formę życiu chrześcijańskiemu (por. KK 7; KL 59). To sakramentalne znamię życia chrześcijańskiego jest tak specyficzne, że sakramentalne kształtowanie w Chryście wysunięto jako ideę przewodnią systematyzacji w teologii moralnej. Świadczy to dobitnie o wadze zagadnienia sakramentów w moralistyce posoborowej i potrzebie ich nowego opracowania⁴². Dotychczasowe ich traktowanie w aspekcie prawnoliturgicznym i to najczęściej od strony negatywnej, tzn. dozwoloności i godziwości ich szafarstwa i przyjmowania, jest niewystarczające. Należy wyraźniej ukazać ich rolę nie tylko w uświęceniu indywidualnym, lecz także i w budowaniu Mistycznego Ciała Chrystusa. One to bowiem jednocząc nas z Chrystem, posiadają także charakter kościelnotwórczy⁴³.

Równie zasadnicze znaczenie w teologii moralnej zorientowanej chrystocentrycznie posiada zagadnienie eklezjalnego charakteru życia chrześcijańskiego. Życie to bowiem z woli Chrystusa winno nosić znamię wspólnotowe, winno przebiegać w ramach Kościoła, który Chrystus ustanowił dla realizacji dzieła zbawienia jako wspólnotę wszystkich wierzących w Niego (por. KK 2), aby tenże Kościół „był powszechnym sakramentem zbawienia” (DM 1). Spodobalo się bowiem Bogu, „uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud” (KK 9). Fundament pod niego założył Chrystus już w swoim wcieleniu, a przez cierpienia i śmierć Kościół odkupił, jak to szczególnie dobitnie rozwija w enc. *Mystici Corporis* P i u s XII⁴⁴. Chrystus sam jest głową Kościoła (Kol 1, 18), który stanowi Jego Ciało Mistyczne. Chrystus rządzi i oświeca swój Kościół, a wszystkim Jego członkom udziela pomocy i siły nadprzyrodzonej do świętego życia, gdyż łaski i dary Jego spływają na ludzi w Kościele i za pośrednictwem Kościoła⁴⁵. Ponieważ Mistyczne Ciało Chrystusa stanowi ścisłą jedność, w której wszyscy członkowie są

⁴² Por. A. Skowronek, *Kościelnotwórcza rola sakramentów*, Coll. Theol. 38(1968) nr 4, 7—22.

⁴⁴ Por. AAS 35(1943)206n.

⁴⁵ Por. Y. Congar OP, *Chrystus i zbawienie świata*, tłum. A. Turcowa. Kraków 1968, 103—116.

ze sobą zespoleni, żyć i działać w tej wspólnotocie miłości Ducha Chrystusowego oznacza żyć i działać w łączności ze wszystkimi członkami jego Ciała. Oznacza to także być świadomym odpowiedzialności za współbraci i zgodnie z nią przynosić „owoce za zbawienie świata” (DFK 16)⁴⁶. Dążność tylko do indywidualnego uświęcenia się jest obce chrystianizmowi, życie bowiem prawdziwie chrześcijańskie winno być syntezą zarówno osobistego wysiłku, jak społecznej pełni zbawienia. Życie więc w Chrystusie należy pojmować jako życie w Jego Kościele. Do Chrystusa podąża się drogą przez Kościół, rodzinę dzieci Bożych, jak i przez Chrystusa do wspólnoty tej rodziny. Moralność zaś chrześcijańska w duchu soborowym, to moralność o charakterze „kościelnym”, wspólnotowym i ta jej specyficzna cecha winny znaleźć należyte odbicie w teologii moralnej.

Uwagi powyższe na temat kilku zagadnień pozwalają dostrzec, jak u podstaw życia chrześcijańskiego leży dzieło zbawcze Chrystusa i co za tym idzie, jak bardzo teologia moralna winna to w duchu zaleceń soborowych uwypuklić. Wykazują to zresztą wyraźnie tendencje i kierunki odnowy nauki moralności. U podłoża bowiem wszystkich koncepcji i propozycji odnośnie idei naczelnych, takich jak: idea Królestwa Bożego, miłości, sakramentalnego kształtowania w Chrystusie, a tym bardziej idea naśladowania czy powołania w Chrystusie leży chrystocentryzm. W odwołaniu się więc do należycie i systematycznie opracowanego zagadnienia chrystocentryzmu w teologii moralnej można spodziewać się jej odnowionego i przystosowanego do potrzeb naszych czasów ujęcia.

Wreszcie trzeba się zastrzec jak najmocniej, że chrystocentryzmu nie można rozumieć jako jakiegoś przeciwstawienia teocentryzmowi. Błędem byłoby dopatrywać się w chrystocentryzmie usunięcia na plan dalszy Boga-Ojca jako punktu wyjściowego i docelowego w historii zbawienia, czy też Ducha św. jako siły jednoczącej, uświęcającej. Życie chrześcijańskie to życie w Chrystusie, które zmierza do jedności z Bogiem-Ojcem, dzięki łasce i przewodnictwu Ducha św.⁴⁷

Nie można przeoczyć, że w pogłębieniu chrystocentrycznego ujęcia teologii moralnej niemało możemy nauczyć się u braci odłączonych. Tak np. u protestantów zasługuje na uwagę m. in. wyrażenie przedstawiona rola Chrystusa jako jedyne go pośrednika w zbawieniu ludzi oraz mocno uwypuklona idea podobieństwa i obrazu Bożego, którą realizuje w sposób doskonały Jezus Chry-

⁴⁶ Por. J. Fuchs, *dz. cyt.*, 73 nn.

⁴⁷ Por. O. Schaffner, *Das Moralprinzip*, Tübinger Theol. Quartalschr. 143(1963)16—19; J. Kraus, *Um die Wissenschaftlichkeit*, *art. cyt.*, 44n; S. M o y s a SJ, *art. cyt.*, 450.

stus. My zaś, którzy jesteśmy w Jezusie Chrystusie, mamy życiem, działaniem idąc za Jego wzorem coraz dokładniej rozwijać to podobieństwo, a tym samym uczestniczyć w Jego boskiej naturze ⁴⁸.

Cenne elementy znajdziemy też w teologii prawosławnej. Choć moralistyka w niej stosunkowo najslabiej jest rozwinięta, można jednak na niej rzeczy się wzorować. Trzeba np. przyznać, że w rosyjskiej myśli w ogóle chrystocentryzm bardzo wyraźnie występuje ⁴⁹, prawosławna zaś teologia moralna nigdy nie odeszła daleko od Chrystusa jako podstawowej zasady, a w swym nurcie patrystycznym dała kilka pięknych przykładów chrystocentrycznego ujęcia. Należy tu wymienić św. Tichona Zadonskiego, biskupa z XVIII w., którego pisma cieszyły się bardzo dużą popularnością, a który swą doktrynę moralną ściśle oparł o Biblię i pisma św. Jana Chryzostoma zogniskował wokół Chrystusa. Bardzo interesującym w swej niezwykle obfitej twórczości z zakresu teologii moralnej i ascetycznej był biskup Teofan Затворник (1815—1894). Stworzył system moralny opracowany w sposób oryginalny, oparty całkowicie o źródła biblijne i patrystyczne z dojrzałym ujęciem chrystocentrycznym. Przede wszystkim trzeba wspomnieć o greckim teologu z XIV w. Nikolaosie Kabasilasie i jego czysto chrystocentrycznej doktrynie moralno-ascetycznej, zwłaszcza zaś o jego dziełku: *Peri en Christo dzoes — O życiu w Chrystusie*, w którym czwarta księga jest zaliczana do najpiękniejszych traktatów, jakie kiedykolwiek zostały o Eucharystii napisane.

Kończąc wypadnie nawiązać do uwagi H. Künga ⁵⁰, że w zagadnieniu chrystocentryzmu nie trzeba upatrywać czegoś nadzwyczajnego, a widzieć tylko podstawową prawdę o tej rzeczywistości, iż Jezus Chrystus — prawdziwy Bóg i człowiek stanowi centrum wszystkich dzieł i czynów Bożych. Stąd zaś wniosek, że teologia i życie chrystocentrycznie ujmowane to po prostu życie w pełnym sensie „chrześcijańskie” czyli takie, w którym wyciągnięto pełne konsekwencje z faktu zbawienia w Jezusie Chrystusie. Takie właśnie chrześcijaństwo jest w stanie przejawiać pełnię dynamizmu właściwego sobie, by stać się potężną siłą przeobrażającą w kierunku, według słów Pawłowych, „dokonania pełni czasów, aby wszystko zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie to co w niebiosach i to co na ziemi” (Ef 1, 10), aby tenże Chrystus, „który jest obrazem Boga Niewidzialnego i pierworodnym wobec każdego

⁴⁸ Por. H. Thielicke, *Theologische Ethik*, t. I, Tübingen 1958, 294—323.

⁴⁹ Por. B. Schultze SJ, *Christozentrik im russischen Gedanken*, *Ostkirchliche Studien* 8(1959)105—126.

⁵⁰ Por. *art. cyt.*, kol. 1169.

stworzenia... bo w Nim wszystko zostało stworzone... i on jest Głową — Kościoła, On jest początkiem — uzyskał pierwszeństwo we wszystkim... i aby przez Niego znów pojednać wszystko ze sobą" (Kol 1, 15—20).

SUR LE PROBLÈME DU CHRISTOCENTRISME EN THEOLOGIE MORALE

Le postulat d'approfondir l'orientation christocentrique en théologie morale dérive de la tendance en théologie postconciliaire. De même ce postulat résulte d'une indication spéciale, comprise dans le Décret sur la formation sacerdotale. Le christocentrisme constitue un retour vers la conception biblique et patristique de la morale chrétienne. Il est aussi une sorte de retraite sur les indications des siècles passés, où — vu aussi une pratiques exigés des manuels de théologie morale — on parlait si peu du Christ.

L'orientation christocentrique dérive de la conception effective de la théologie morale. Ce n'est pas un code de formules, de règles et de commandements, mais une prédication de la Bonne Nouvelle du salut, accompli par le Christ. C'est Dieu-Homme qui constitue la base de la morale chrétienne, c'est Lui qui est la règle suprême et définitive de la conduite d'un chrétien. La loi du Christ, qui comprend de même la loi naturelle, se manifeste tout d'abord dans la Grâce, est seulement en second lieu dans les commandements. Celui de la charité est ici le plus important, le plus caractéristique et de fondement pour la morale du Nouveau Testament. La loi du Christ est non seulement un don, mais aussi un devoir, actuellement exprimé tout d'abord dans la catégorie de la vocation de Dieu dans le Christ. Elle est biblique, — entreprise d'une façon décisive par le Concile — concerne tous les chrétiens — et devient une idée suprême en théologie morale. Elle se trouve liée strictement à l'idée de l'imitation du Christ qui la complète. Elle aussi est biblique, possède dans le christianisme une longue tradition et correspond très bien avec le besoin que l'homme ressent d'imiter le Modèle.

Sa conception actuelle comprend un contexte théologique complet de l'histoire du salut (suite du Christ) et son introduction dans la théologie morale enrichit dernière très copieusement.

La théologie morale a le devoir de démontrer la réalisation de cette norme suprême dans la vie d'un chrétien. Cette réalisation est une conversion profonde, un changement intérieur de convictions (*metanoia*), une assimilation avec le Christ. C'est une réponse à la vocation dans le Christ, dans un dialogue entre Dieu et l'homme. Ces implications et tous les éléments et les facteurs de la vie dans le Christ doivent se refléter dans les traités particuliers de la théologie morale. L'auteur de l'article démontre ceci par les exemples des problèmes de la foi, de la parole de Dieu, de la liturgie, des sacrements et de l'Eglise.

L'article est terminé par des remarques (observations) que le christocentrisme ne doit pas être compris comme opposition au théocentrisme. En recherche d'une conception plus complète de ce problème, il serait bon de prendre en considération la doctrine de nos frères séparés.