

Josef G. Ziegler

Czy istnieje etyka specyficznie chrześcijańska?

Collectanea Theologica 43/1, 15-28

1973

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.

JOSEF G. ZIEGLER, MOGUNCJA

CZY ISTNIEJE ETYKA SPECYFICZNIE CHRZEŚCIJAŃSKA?

Dwa problemy stanowią obecnie przedmiot ożywionej dyskusji: 1) Czy istnieją absolutne normy postępowania? 2) Czy istnieje etyka specyficznie chrześcijańska? Oba pytania wiążą się wzajemnie, gdyż dotyczą tej samej rzeczywistości: stworzonej i odkupionej zarazem.* Jedynie dla celów badania rozłącza się metodycznie to, co rzeczowo stanowi nierozzerwalną jedność. W naturalnej perspektywie etyka problemem centralnym w ramach porządku stworzenia będzie pytanie: czy istnieją absolutne normy postępowania? Natomiast głównym pytaniem, jakie niepokoi teologa moralistę z jego perspektywy patrzenia na rzeczywistość, będzie: czy istnieje swoiście chrześcijańska moralność? Teolog moralista musi, o ile nie zechce utracić gruntu pod nogami, znać wyniki etyka. Owszem, uważa pytanie o absolutne normy postępowania za swój własny problem. Łaska zakłada naturę. Pytanie: czy istnieje specyficznie chrześcijańska etyka? — implikuje więc jako swą podstawę odpowiedź na pytanie pierwsze.

1. Czy istnieją absolutne normy etyczne?

Wszelka wypowiedź o rzeczywistości zakłada jej uprzednie zrozumienie. Z etycznego punktu widzenia interesuje nas głównie rzeczywistość człowieka. Jest to przedmiot antropologii, ale i etyki. Obie dyscypliny wiążą się ze sobą. W jaki sposób? Oto pierwsze z pytań.

a. Etyka i antropologia

Wizja rzeczywistości. Uznanie człowieka za mikrokosmos nie oznacza utraty z pola widzenia rzeczywistości jako całości, makrokosmosu, lecz tylko podkreślenie rangi pierwszego w drugim.

* Tekst wykładu wygłoszonego w dniu 2 maja 1972 r. w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

I. K a n t w sposób godny uwagi pokazuje, jak wszelkie rozważania filozoficzne znajdują ostatecznie swe ujście w problematyce antropologicznej. „Dziedzinę filozofii — pisze on — można sprowadzić do następujących pytań: 1. Co możemy wiedzieć? 2. Co powinniśmy czynić? 3. Czego możemy się spodziewać? 4. Kim jest człowiek? Wszystko to jednak można w gruncie rzeczy zaliczyć do antropologii, ponieważ trzy pierwsze pytania sprowadzają się do ostatniego”¹. Drugi Sobór Watykański w *Konstytucji pastoralnej o Kościele w świecie współczesnym* art. 3, 1 ujmuje to samo w zdumiewająco podobny sposób: „Tak więc człowiek w swej jedności i całości, z ciałem i duszą, z sercem i sumieniem, z umysłem i wola będzie osią całego naszego wywodu”. Znamienne jest, że zarówno teologiczna jak i filozoficzna wypowiedź obejmują swą optyką cały kontekst człowieka. Uwzględnienie różnych wymiarów człowieka jest nie mniej widoczne w *Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim* (art. 3), gdzie precyzuje się misję zbawczą Kościoła: „Kościół udziela swej pomocy wszystkim ludziom do zdobywania pełnej doskonałości ludzkiej osoby... i w budowaniu świata bardziej ludzkiego”. Nie bez racji mówi więc K. R a h n e r o „antropologicznym przełomie” w soborowej i posoborowej teologii².

Humanizacja świata. Prastare pytanie ludzkości: kim jest człowiek?, wyraża świadomie lub podświadomie punkt wyjścia i dojścia interesowania się rzeczywistością. Praktyczne swe zastosowanie znajduje ono w programie humanizacji świata. Również dla M a r k s a humanizacja świata stanowi strategię jego socjalistycznej *praxis*. Coraz bardziej jednak toruje sobie dziś drogę przekonanie, iż niesłychana rozbudowa technicznych możliwości (czyli *praxis*) dla człowieka domaga się pilnie równie mocnej podbudowy w rzetelnej teorii człowieka³. Zintegrowanej wizji człowieka domaga się nader wymownie jego obecna krytyczna sytuacja. Staje on nagle wobec problemu przetrwania. Problem to nie do rozwiązania, jeśli człowiek moralnie nie nadaży za tym, co już teraz technicznie może (np. unicestwić się energią, którą dysponuje).

Niebezpiecznemu procesowi dezintegracji człowieka sprzyja także bezkrytyczne przyjmowana fragmentaryzacja rzeczywistości, jaką niesie z sobą specjalizacja w dziedzinie nauki. Nie oszczędza ona człowieka. „Naukowo-techniczna wizja świata czasów nowożytnych jest wynikiem poznania bez miłości”⁴. Błąd przeszłości mści się.

¹ I. K a n t, *Phil. Bibliothek*, t. 43, 27

² K. R a h n e r, *Theologie und Anthropologie*; w: *Schriften zur Theologie* t. VIII, Einsiedeln 1967, 43-65; t e n ż e, *Christlicher und marxistischer Humanismus*; Neues Forum 13(1966)593.

³ W. H o l l i t s c h e r, *Der Mensch im Weltbild der Wissenschaften*, Wien 1969.

⁴ C. F. W e i z s ä c k e r, *Geschichte und Natur*. Gütersloh 1948.

Uwzględnienie jednego tylko wyrwanego z całości aspektu, czy nim będzie aspekt przyrodniczy czy teologiczny, psychologiczny czy polityczny, spacza wielowymiarową rzeczywistość człowieka i uchyla jemu samemu. Zadufany w sobie Prometeusz wcześniej czy później spostrzeże, że wplątał się w aferę bratobójcy. Czyż zatem zadaniem etyki i teologii moralnej nie jest pokazanie wielowymiarowości struktury człowieka przy formułowaniu programów humanizacji świata i optowanie na rzecz konieczności integralnego ujęcia?

Typy ujęć stosunku etyki do antropologii. Metaetyka jako teoria etyki bada aparaturę pojęciową etycznych systemów, stosowane w nich typy uzasadniania, raz po raz także uporać się musi z teoriopoznawczym problemem koncepcji człowieka. W przedmiocie stosunku etyki do antropologii wyróżnia się różne stanowiska metaetyczne. Dla emotywizmu pytanie o istotę człowieka jest pseudoproblemem. Podobny pogląd podziela właściwie naturalizm, zwłaszcza anglosaski, gdy redukuje problem moralności do problemu ludzkich dążeń, te zaś ograniczając do szukania materialnie rozumianego szczęścia. W obu przypadkach proponowany system etyczny nie ma nic wspólnego z całościowo zorientowaną antropologią. W intuicjonizmie natomiast przyjmuje się, że wartości moralne ujmują się wprost bez potrzeby i możliwości dalszej kontroli. Etyka jako dyscyplina metodologicznie samowystarczająca rzekomo nie potrzebuje oparcia w dyscyplinach antropologicznych. W niebezpieczne pobliże tego stanowiska zawędrował neotomizm, uważając, że praktyczne pryncypia — podobnie jak zasady teoretyczne — są bezpośrednio, mianowicie analitycznie oczywiste.

Wzajemny związek etyki i integralnie potraktowanej antropologii właściwie ujmują dopiero etyka metafizyczna (*Seinsethik*). Jej podstawę stanowi metafizyczna zasada: *agere sequitur esse* (sposób działania wpływa ze sposobu bytowania). Człowiek, to ktoś, kto istniejąc działa i zarazem ktoś, kto działając istnieje. Działam, więc jestem. Porządek bytowy determinuje porządek dynamiczny. Metafizyczna kategoria: potencja-akt pozwala jednocześnie ukazać rzeczową nietożsamość rzeczywistości i powinności, a zarazem najmocniej podkreślić ich konieczne przyporządkowanie wzajemne w strukturze tego samego bytu. Powinność uzasadnia się w bycie, byt ukierunkowany jest na powinność. Realny świat, w tym świat człowieka, określony jest poprzez struktury bytowe, które z kolei określają ramy działaniowe. Napięcie pomiędzy rzeczywistością (faktycznością) a tym, co ma być urzeczywistnione (powinnością) osiąga swą samoświadomość w człowieku. Moralność to sfera urzeczywistniania przez wolny podmiot osobowy ludzkiej rzeczywistości. Stań się, kim jesteś! „Racjonalność człowieka implikuje odpowiedzialność za racjonalność świata”⁵.

⁵ A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971, 36.

b. Etyka a logika

„Jest rzeczą powszechnie znaną, że unia presonalna ojca etyki i logiki w osobie Sokratesa nie jest sprawą przypadku, lecz wskazuje na wewnętrzną zależność wzajemną obu tych dyscyplin. To właśnie z myślą o etyce stworzył Sokrates — jako pierwszy w dziejach — teorię definicji”⁶. Wzajemna zależność etyki i logiki jest oczywista. Ostatecznie związek ten bazuje na przekonaniu, że świat jest kosmosem. Logiczna (intelegibilna) struktura kosmosu nie jest jednak od razu bez reszty widoczna. Dla jej odsłonięcia nie zawsze też starcza poznanie typu przyrodniczego, trzeba nadto rozumienia w N. Hartmanna znaczeniu tego słowa. Indukcyjnie uzyskane (odkryte) prawidłowości i intelektualny wygląd w strukturę rzeczywistości umożliwiają dopiero wgląd w teonomię, czyli w odniesienie tych prawidłowości do Boga (Absolutu). Na tej podstawie mógł św. Tomasz zdefiniować moralne prawo naturalne jako prawo rozumu⁷.

Można mówić o „pasywnej” i „aktywnej” roli logiki wobec etyki. „Pasywna” rola polega na formułowaniu zasad działania w oparciu o poznanie struktury człowieka jako wypadkowej wyników wszystkich nauk antropologicznych⁸. Odkrycie stałych struktur bytowych pozwala na określenie stałych reguł postępowania⁹. „Aktywna” rola rozumu polega na transpozycji absolutnych zasad na konkretne imperatywy sumienia. Ta konkretyzacja jest podwójnie relacjonalna: ze względu na same zasady oraz ze względu subiektywne dane do realizacji. Tym też tłumaczy się pluralizm w zakresie etycznych konkretyzacji mimo tożsamości zasad ogólnych¹⁰.

Podstawowe dane hermeneutyczne. Dwa czynniki natury epistemologicznej zmuszają do nieustannej kontroli przyjętych formuł zasad etycznych. Pierwszym jest aproksymatywna perspektywiczność ludzkiego poznania, która pozwala ująć przedmiot

⁶ Th. Styczeń, *Metaethik — ein neues Ding oder ein neues Wert?*, Internat. Dialogzeitschrift 2(1969)64.

⁷ Thomas, *Summa theol.* I, II, 94, 1: *lex naturalis est aliquid per rationem.*

⁸ M. B. Crowe, *Der Weg der Vereinten Nationen zur allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*, w: K. Hörmann — R. Weiler, *Zusammenarbeit von Christen und Atheisten*, Wien 1970, 55—60.

⁹ H. Fries, *Konvergenzargumentation*; LThK² VI, 517.

¹⁰ Thomas, dz. cyt., 94, 2 wychodzi od *inclinationes naturales*. J. G. Ziegler, *Moraltheologie*, w: H. Vorgrimler — R. van der Gucht, *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, t. III, Freiburg 1970, 351 pisze: „anhand der konstanten Konstituenten der drei Grundrelationen des Menschen, des Geschöpfseins (Kreatürlichkeit), des Mitseins (Geschlechtlichkeit, Sprachbegabung, Gestaltungsauftrag gegenüber der personalen Mitwelt und materiellen Umwelt) und des Selbstseins (Leibverfasstheit und Geschichtlichkeit, Parsonalität und Freiheit) ein allgemein verbindliches Richtziel aufzustellen”.

zawsze tylko z jakiegoś aspektu. Żadna z perspektyw nie jest w stanie objąć przedmiotu w całości. Stąd każde spojrzenie na przedmiot musi być otwarte na możliwość spojrzenia nań z innej strony. Istotnym jest tylko to, by rozszerzenie pola widzenia mogło jeszcze obejmować przedmiot, a nie rozmiąć się z nim. W oparciu o różne punkty widzenia można dopiero uzyskać wypadkowy, całościowy obraz. „Dlatego jest rzeczą podstawowo ważną zdawanie sobie sprawy z tego, że jesteśmy w stanie uzyskać jedynie przybliżone prawdy bez możliwości dotarcia kiedykolwiek do prawdy pełnej”¹¹. Trzeba mówić o „nieadekwatnych i otwartych na ciągłą precyzację zasadach absolutnych”¹².

Czynnikiem drugim jest polarność stanowiąca podstawowe prawidłó życia duchowego. Jej przykłady to napięcie między transcendencją i immanencją, przedmiotem i podmiotem, ogółem i konkretem, przeszłością i przyszłością, kobietą i mężczyzną. Zarówno więc w poznaniu, jak i moralnym działaniu należy unikać jakiegó statystycznej „średniej”, owszem, należy się nastawiać na utrzymanie się w ogniskowej napięć pomiędzy odpowiednimi biegunami. Izolujące się ograniczenie do jednego tylko z biegunów z rezygnowaniem z wysiłku balansowania między oboma jednocześnie stanowi pokusę tzw. polaryzacji. Trzeba jej przeciwstawić polarność, to jest wysiłek utrzymywania się w środku międzybiegunowego napięcia. Tylko polarność gwarantuje rozwój, wyzwolenie, życie, podczas gdy polaryzacja prowadzi do stagnacji, zniewolenia, śmierci.

Perspektywiczność poznania i polarny charakter rzeczywistości powodują, że człowiek nie jest w stanie ująć pełnej prawdy o rzeczywistości. Jest ciągle w drodze ku niej, nigdy u jej celu, owszem, jest uzdolniony i zarazem powołany do coraz głębszego w nią poznawczego wglądu, jak i do coraz moralnie doskonalszego działania.

Dynamiczne rozumienie rzeczywistości postuluje otwartą na pogłębienie etykę. „Samourzeczywistnienie człowieka jako naczelną zasadą prawa naturalnego domaga się ciągłego doskonalenia w zakresie samopoznania”¹³. Dzięki wzajemnej pomocy logiki i etyki jesteśmy w stanie określić zasadniczo ważne, choć domagające się ciągłego dookreślania ramy porządku moralnego. Jego zastosowanie poruczone jest sumieniu jednostki. Stąd też wychowanie sumienia do roli podejmowania osobistego, własnego osądu jest naczelnym postulatem pedagogiczno-etycznym chwili obecnej.

Postulaty logiki pod adresem etyki. Oto parę

¹¹ A. Bea, *Einheit in Freiheit*, Stuttgart 1956, 22.

¹² J. G. Ziegler, *Zur Problematik sittlicher Normen in der pluralistischen Gesellschaft*; w: K. Hörmann, dz. cyt., 30.

¹³ J. G. Ziegler, *Das natürliche Sittengesetz und die Sexualethik*; Theologie und Glaube 37(1967) 335.

kontrastujących wypowiedzi: „Świat jest chaosem, jego bogiem rodzącym się jest nicość” (G. B ü c h n e r). „Czasy Absolutu przeminęły, przynajmniej w obozie rewolucji. Absolutem dla ludzi rewolucji jest absurd” (D. B a k u n i n)¹⁴. Jednostronność tego rodzaju haseł na początku pociągająca prowokuje z czasem do sprzeciwu. Każde pojęcie określa się poprzez swe przeciwieństwo. Doświadczenie potwierdza, że wolność i sumienie obumierają na skutek bezczynności w swawoli kaprysu, jeśli ich się nie stawia wobec sytuacji domagających się trudu rozeznania i podjęcia stanowczych decyzji. „Dzisiaj jednak nie słucha się chętnie, gdy badacz ludzkiego zachowania unaoczni, że tego rodzaju więzy — których istnienie dla społeczeństwa jest podstawowe — wyrastają tylko na gruncie ponadindywidualnych wartości, a więc tych, które marksizm nazywa (zbędną) nadbudową. Ich obecność jest dla społeczności ludzkiej istotna”¹⁵. Logika i etyka warunkują się wzajemnie. Wynika stąd postulat ciągłego badania otrzymanych w spadku po tradycji sformułowań z uwagi na ich rzeczową prawomocność, oddzielenia tego, co trwałe, od tego co przejściowe, ich interpretowania pod kątem widzenia przyszłości „czy to w porę czy nie w porę”. Na mocy swego związku z logiką etyka jest więc niespokojną i niepokojącą dyscypliną. To samo dotyczy teologii moralnej. Wiara nie zwalnia w żadnym przypadku od trudu osobistego myślenia. Zasada etyczna ujawnia się wobec chrześcijanina jako żywe wezwanie miłości Boga-Stwórcy i Zbawcy w rzeczywistości jednej: stworzonej i odkupionej. Wezwanie to nie ujawnia się jednak ani w słowie Pisma, ani w dziele stworzenia inaczej jako tylko w polu okupionej trudem refleksji. Ta właśnie okoliczność każe etyce i teologii moralnej pozostać zawsze otwartą na „logikę”.

Streszczając: powiązanie etyki z antropologią płynie stąd, że absolutne zasady moralne mają za przedmiot człowieka integralnie ujętego, że w rzeczywistości człowieka czerpią dla siebie podstawę i że są zaadresowane do człowieka jako podmiotu odpowiedzialnego za ich wykonanie. Powiązanie etyki z logiką natomiast tłumaczy się koniecznością ciągłego pogłębiającego precyzowania — w oparciu o wyniki nauk antropologicznych — tego wszystkiego, co przez rzeczywistość ludzką jest jako powinność zadane do urzeczywistnienia.

2. Czy istnieje etyka specyficznie chrześcijańska?

W oparciu o dotychczasowe wywody powstaje natychmiast pytanie co do charakteru wypowiedzi etyki chrześcijańskiej czyli teologii moralnej. Czy stosunek etyki do antropologii z jednej strony,

¹⁴ W. S. V o g l e r, *Die Zeit des Absoluten ist vorbei*; Nobs. Mainzer Studentenzeitung 21(1968) z. 151, 11.

¹⁵ H. S c h ä f e r, *Kann die Wissenschaft eine neue Ethik entwickeln?*; Int. Dialogzeitschrift 3(1970)316.

a etyki i logiki z drugiej, z uwagi na tę samą stworzoną zarazem odkupioną rzeczywistość nie ulega żadnej czy też tylko pogłębiającej zmianie w perspektywie danych Objawienia? Czy stosunek ten podlega także treściowej zmianie?

a. Teologia moralna i antropologia

„Za” i „przeciw” nowotestamentowemu *pro prium*. Nie od dziś datuje się fakt odrzucania swoistości etyki chrześcijańskiej. Już w r. 1776 A. Weishaupt, założyciel oświeceniowego związku tzw. „illuminatów” pisał: „Jezus nie zamierzał sprowadzać żadnej nowej religii, lecz tylko przywrócić należne prawa rozumowi i religii naturalnej. Chciał ponadto wychować ludzi do samodzielnego kierowania sobą. Ukryty sens jego nauki to wprowadzenie powszechnej wolności i równości bez rewolucji”¹⁶. Redukcja posłannictwa Chrystusa do głoszenia humanistycznej zasady międzyludzkiej zyczliwości (*Mitmenschlichkeit*) znalazła rzeczników nie tylko wśród ewangelickiej teologii. Przeważa jednak pogląd, że moralne posłannictwo Ewangelii posiada znamię swoiste o charakterze formalnym. Twierdzenie, że „etyka chrześcijańska wyróżnia się od innych etyk nie w zakresie treści norm lecz tylko motywacji”, podziela ją ostatnio także katolicy egzegeci i moralści¹⁷.

W przeciwieństwie do tego Grzegorz Wielki jest zdania: „Ponieważ Pan nasz i Okupiciel przyszedł na świat jako nowy człowiek, dał światu także nowe przykazania”¹⁸. Czas, który chrześcijaństwo wieściło jako szansę przeżycia czegoś nowego, był zaofcerowanym przez Chrystusa czasem, w którym pulsowało dialektyczne napięcie pomiędzy „już” i „jeszcze nie”. W nim „ma się wszystko odnowić” (Apk 21,5). „Nowe stworzenie jest... celem naczelnym prachrześcijańskiej nadziei, który z przyszłości zbawczej już obecnie rozjaśnia teraźniejszość chrześcijan na starej ziemi, gdyż dzięki Chrystusowi teraźniejszość ta stała się zbawczą teraźniejszością... Nowy eon, który wraz z Chrystusem zaświtał, przynosi z sobą nowe stworzenie, stworzenie nowego człowieka”¹⁹.

Znamiona swoiste nowotestamentowej antropologii. Oryginalność nowotestamentowego obrazu człowieka znajduje swe odzwierciedlenie w nowotestamentowej koncepcji prawa. Ósmy rozdział listu św. Pawła do Rzymian, gdzie przedstawiony został obraz (zarys) egzystencji chrześcijańskiej, zaczyna się

¹⁶ L. Hammermeyer, *Der Geheimbund der Illuminaten und Regensburg*, Regensburg 1970, 81.

¹⁷ J. Flechter, *Moral ohne Normen?*, Gütersloh 1967, 142; podobnie R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* t. II, Tübingen 1953, 125.

¹⁸ Grzegorz Wielki, *Hom.* 32 PL 76, 1232): „Quia Dominus ac redemptor noster novus homo venit in mundum, nova praecepta dedit mundo”.

¹⁹ Behm, *Kairos*, w: ThWB III, 451.

od stwierdzenia: „Prawem ducha jest życie w Jezusie Chrystusie”. Słowo „prawo” jest tu użyte w osobliwym znaczeniu. Nie chodzi tu o przepis, który z zewnątrz wymusza, lecz o użyte wraz z istnieniem człowiekowi przez Boga, od wewnątrz działające prawo życia. Jest to *lex indita*, nie *lex scripta*. To nowe „prawo Chrystusa” (J 13, 34; 1 Kor 9, 21; Gal 6,2) jest pod względem ontycznym „prawem łaski” (J 1, 17; Rz 6, 14). „Być Chrystusowym i żyć w ochrzczonej stanowi zasadę życia chrześcijanina”²⁰. „Kto z Boga się narodził nie grzeszy, gdyż siła Jego życia przebywa w nim” — wyjaśnia Jan (1 J 3, 1), a Tomasz systematyzuje: „Podstawą prawa w Nowym Testamencie i jego naczelną wartością jest łaska Ducha św.” Jako „prawo Ducha” (Rz 8, 2; 2 Kor 3,6) jest nowotestamentowe prawo życia również prawem wypełnienia. Poprzez nie staje chrześcijanin na drodze do przyszej jedności tego, co się powinno, co się kocha i co się jest w stanie wykonać. Gwarancją ostatecznego sukcesu jest obietnica Boga. „Wszystko mogę w tym, który mnie umacnia” mówi z myślą o tym św. Paweł (Flm 4, 13).

Sakramentalno-ontyczne uchrystusowanie, wcielenie ochrzczonego w Chrystusa, manifestuje się w gwarancjach o charakterze etycznym. Uposażenie ontyczne staje się etycznym zadaniem, tryb indykacyjny jest zarazem trybem normatywnym. Stwierdzenie w Gal 3, 27: „Ponieważ zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa” harmonizuje z wezwaniem w Kol 3, 10: „Przyobleczcie się w Chrystusa!” Chrystusa zasada bytu stanowi zarazem zasadę działania. „On musi wzrastać, ja zaś się umniejszać” (J 3, 30), „aż Chrystus osiągnie we mnie swój kształt” (Gal 4, 19).

Etycznej struktury nowego prawa nie podobna zredukować do czysto zewnętrznej praktyki „naśladowania Chrystusa”. Chrystus nie postawił „nowego prawa miłości” obok innych praw, lecz ponad wszystkimi prawami. *Agape* jako z łaski wpływająca miłość osiąga w oparciu o sakramentalną moc Chrystusa i Jego historyczny przykład harmonijny współ- (trój-) dźwięk miłości Boga, bliźniego i siebie samego (Mt 22, 37 n). Przez to samo umożliwia ona pełny rozkwit człowieka w jego trzech podstawowych wymiarach: w odniesieniu do Boga, drugich i siebie.

Miłość nie zna przymusu. Z tego powodu prawo miłości jako „prawo wolności” (Gal 4, 21 f; Jk 1, 25; 2, 12) niesie z sobą wyzwolenie od kupieckiej moralności utylitaryzmu, jak również od heteronomiczno-deontologicznej moralności nakazów i zakazów. Chrześcijanin nie widzi i nie odczuwa barier zakazów, gdyż pozostawiwszy je poza sobą idzie twarzą zwróconą ku centrum, którym jest osoba Chrystusa. Chrystus z kolei wskazuje mu Ojca. „Bądźcie doskonali

²⁰ J. G. Ziegler, *Vom Gesetz zum Gewissen*, Freiburg 1968, 100.

jako Ojciec wasz niebieski doskonały jest” (Łk 6, 36). Tego rodzaju postawa nie wyraża się więc w przejmowaniu skrajnych praktyk zewnętrznych, lecz w idącym radykalnie w głąb „uwewnętrznieniu”. Przejawem tego radykalizmu jest przykazanie miłości nieprzyjaciół. Również kazanie na górze jest tego przykładem. Jako zasada wnętrza, dotycząca usposobienia człowieka, piętnuje ona nie dopiero gwałt i przemoc, lecz już samą myśl o nienawiści czy zemście. „Służba dla pojednania” (2 Kor 5, 18) „jest duszą całego apostołatu”, zbawczej misji chrześcijanina i Kościoła w świecie. Przesunięcie moralności w sferę obcowania w Duchu św. może być oczywiście mylnie interpretowane jako wezwanie do antynomizmu. Potwierdza to już list św. Pawła do Rzymian (3, 8; 6, 1). Mimo to nie można przeoczyć tego, iż jurydyczna struktura objawionego przez Chrystusa nowego prawa ogranicza się do ustawionych przez niego sakramentalnych form zbawczego pośrednictwa.

Chrystus jest zasadą życia chrześcijanina. Ontyczną i etyczną egzystencję Chrystusa w chrześcijaństwie streszcza Paweł w zawołaniu: „Żyję ja? Nie! Już nie ja! Żyje we mnie Chrystus” (Gal 2, 20). Odtąd ważne jest nie tyle to, co człowiek czyni, ile to, co człowiek Bogu pozwala w sobie czynić. Osobliwością Radosnej Nowiny jest nie tyle objawienie się Boga w słowie, ile oddanie się Boga w łasce, nie tyle *nova doctrina*, ile *nova creatura* (2 Kor 5, 17; Gal 6, 13). Stąd też woła św. Paweł w poetyckim uniesieniu: „Tajemnica ta, ukryta od wieków i pokoleń, teraz została objawiona jego świętym... Jest nią Chrystus pośród was — nadzieja chwały” (Kol 1, 26).

Od *perfectio sui* do *gloria Dei*. W stosunku do antropologii immanentnej Ewangelia kreśli obraz człowieka o profilu transcendentnym, ukierunkowanym na osobowego Boga. Zasadza się on na potędze wiary w moc Chrystusa. „Prawo wiary” (Rz 3, 27 n; 4, 5 n; Flm 3, 9) ustawia egzystencję chrześcijanina — wedle wzoru Chrystusa — na Ojca. W 1 Kor 3, 23 Paweł stwierdza: „Wszystko należy do was, wy należycie do Chrystusa, Chrystus zaś do Ojca”. *Perfectio sui*, samourzeczywistnienie, będące celem ostatecznym etyki świeckiej, staje się pośrednim tylko celem czyli środkiem do celu naczelnego, jakim jest chwała boża, *gloria Dei per Christum dominum nostrum in Spiritu sancto*. O tyle też religia i moralność stają się tożsame. Nie mędrzec, lecz święty urzeczywistnia dopiero doskonałość ludzką. Nie cierpienie też, głód czy hańba, lecz grzech, odłączenie od Boga jest dopiero prawdziwym nieszczęściem.

Orędzie Chrystusa zwraca się niewątpliwie w pierwszym rzędzie do osoby jako jednostki. Głosi jej co jest nieodzowne dla niej w perspektywie wieczności. Dopiero stąd wypływają społeczne postulaty mające na celu doczesne dobro (społeczności) wspólnoty

ludzkiej jako wspólnotę osób. Przedmiotem miłości jest wieloraki: Bóg, bliźni, ja sam, akcent główny pada jednak na Boga. Tego indywidualnego akcentu nie można jednak interpretować indywidualistycznie jako rodzaju ucieczki od świata. Osoba jest zawsze osobą wśród osób. Jednak „miłość bliźniego wtedy dopiero jest dostatecznie gruntowana, gdy jest miłością bliźniego w Bogu, podobnie zresztą jak i miłość Boga w ogóle ma miejsce, gdy człowiek kocha drugich, owszem, człowiek dopiero wtedy w ogóle wie, kim jest Bóg, gdy miłuje bliźniego”²¹.

Moralność nowotestamentowa nie wyczerpuje się w jakimś neutralno-rzeczowym uznaniu bytowych struktur stworzonej rzeczywistości. Urzeczywistnia się ona jako osobowe oddanie się Ojcu w Chrystusie. Z tego powodu dzierży w niej prym reforma usposobienia przed reformą stosunków rzeczowych z zachowaniem oczywiście ich ścisłego związku wzajemnego. Strategia marksizmu wydaje się być tego dokładną np. odwrotnością: „Nowy człowiek zostanie stworzony w wyniku przebudowy stosunków społecznych”²².

W chrześcijańskiej wizji rzeczywistości droga przemiany prowadzi od wewnątrz na zewnątrz, nie z zewnątrz do wnętrza. Nie można na rozkaz wywołać duchowej przemiany. Antropologia chrześcijańska uwzględnia i zarazem honoruje człowieka jako kogoś, kto z własnego wyboru oddaje się — „w Chrystusie”²³ — Bogu. Oto dlaczego Eucharystia stanowi źródło i ognisko życia chrześcijańskiego (*Konstytucja dogmatyczna o Kościele* art. 11).

Trzeba zatem uznać istnienie odrębnej chrześcijańskiej antropologii, niezależnie od tego, czy się dopuszcza w etyce jedynie uzasadnienia czysto humanistyczne czy również uzasadnienia o charakterze sakramentalno-ontycznym. Ponieważ jednak o kwalifikacji moralnej działania rozstrzyga nie tylko przedmiot i okoliczności, lecz także intencja, dlatego niepodobna nie uznać również specyficznie nowotestamentowej moralności. Pozostaje jednak pytanie: Czy można mówić również o dodatkowych, specyficznie chrześcijańskich pryncypiach etycznych?

b. Teologia moralna a logika

Nie sposób bez reszty rozstrzygnąć, w jakim zakresie ukierunkowane na Chrystusa myślenie i działanie ma się skonkretyzować w zasadach etycznych, które od etyki świeckiej różnić się mają nie

²¹ K. Rahner, *Christlicher und marxistischer Humanismus*; Neues Forum 13(1966) 593.

²² M. Dubinin, *Wissenschaftlicher Sozialismus und christliche Hoffnung*, Hirschberg 24(1971)241.

²³ Formuła „Christus w nas” znajduje się u św. Pawła 9 razy, „my w Chrystusie” — 165 razy. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. III/2, München 1951, 36. 40.

tylko formalnie, tj. uzasadnieniem, lecz również materialnie, tj. swoitą treścią. Sama granica pomiędzy tym, co formalnie, a tym, co treściowe, jest nieostra, zwiewna.

Swoistość etycznej treści Pisma św. Szkopuł podstawowy to trudności związane z egzegezą Pisma świętego. Objawienie nie jest systemem etycznym, zawiera jedynie okolicznościowe upomnienia moralne. By uchwycić ich sens, trzeba uwzględnić świat własny słuchaczy. By dostrzec do istoty tego sensu trzeba z tych wypowiedzi zdjąć oprawę nałożoną przez uwarunkowania środowiskowo-historyczne. Ponieważ w Biblii boskie i ludzkie występuje zawsze „nieoddzielnie choć w sposób niezmiśnany”, nie można nigdy poniechać trudu wyłuskiwania boskiego przekazu z ludzkich sformułowań. Nie pozwala na to prawo polarności. Nierzadko spotyka się bez dokładnego zróżnicowania przepisy szczegółowe, które połączono z ponadczasowo ważnymi uzasadnieniami. Aby zapobiec tym trudnościom stworzono m. in. teorię „modeli etycznych”²⁴, a nawet zaproponowano, by zupełnie zrezygnować z pojęcia „absolutnych norm i zasad”²⁵. Można tu jednak zapytać, czy już sam fakt przejścia przez Nowy Testament etycznych zasad dekalogu nie oznacza uznania ich ponadczasowej ważności, a nawet przyznania im jeszcze większego stopnia pewności. Etyczne zasady prawa naturalnego autoryzowane są przez rozum. Wypowiedzi Objawienia mogą się powołać na autorytet natchnienia Pisma, a przy wykładni Kościoła — na przyobiecana mu opiekę Ducha św. jako na instancję dodatkową. Oczywiście również w przypadku Objawienia możliwe jest, a nawet konieczne, doskonalące pogłębienie treści objawionego przekazu. *Konstytucja dogmatyczna o boskim Objawieniu* art. 8, 2 stwierdza: „Tradycja ta wywodząca się od Apostołów, rozwija się w Kdściele pod opieką Ducha św. ... Albowiem Kościół z biegiem wieków dąży stale do pełni prawdy bożej, aż się wypełnią w nim słowa boże”. Nietrudno wszakże znaleźć w tym przekazie zasadniczo swoiste pod względem treści twierdzenia. Dość wspomnieć o normie nierozzerwalności małżeństwa. Normę tę z trudem udaje się często racjonalnie wylegitymować jako absolutnie wiążącą. Obowiązuje ona więc chrześcijan dlatego, że z wiarą przyjęli orędzie Ewangelii, a w sakramencie otrzymują pomoc Chrystusa dla jego wypełnienia w postaci łaski. Poza tym jednak również w dziedzinie pozytywnych przepisów boskich można mówić o bardziej lub mniej adekwatnym ich poznaniu, co zaś dotyczy ich treści o potrzebie coraz doskonalszego jej określenia.

²⁴ J. Blank, *Schriftauslegung in Theorie und Praxis*, München 1969, 142: „Ein Modell.. wäre zugleich konkret und abwandlungsfähig... Wegweisend wäre danach neutestamentliches Ethos als ethisches Modell”.

²⁵ J. Gründel H. van Oyen, *Ethik ohne Normen? Zu den Weisungen des Evangeliums*, Freiburg 1970, 86.

Logiczne konsekwencje nowotestamentowej antropologii. Wnioski, wypływające z nowotestamentowego obrazu człowieka kształtują postępowanie wierzącego nie tyle w dziedzinie negatywnych przepisów (zakazów), ile raczej w zakresie pozytywnie ujętych docelowych nakazów. Wystarcza tu wspomnieć wypowiedź u św. Mateusza 5, 48: „Bądźcie zatem doskonali, jak wasz Ojciec niebieski doskonałym jest”. Zwróćmy tu uwagę na niektóre przynajmniej rysy. Znany jest np. wywodzący się z platońskiej koncepcji człowieka czwórdział cnót kardynalnych: sprawiedliwości, roztropności, umiarkowania i męstwa. Otóż w cnotach tych zupełnie brak tego co jest znamieniem biblijnych cnót kardynalnych, jakimi są — wedle przykładu Chrystusa — pokora, wdzięczność, posłuszeństwo i miłość. Chrześcijanin odkrywa, że pośród naturalnego procesu rzeczywistości stworzonej został wprzęgnięty w proces rzeczywistości odkupionej. Będąc włączonym poprzez chrzest w synostwo Chrystusa wobec Ojca, zostaje tym samym uzdolniony i zobowiązany do moralnego uczestnictwa w synowskim postępowaniu Chrystusa wobec Ojca. Zupełnie inny jest też profil wszczepionych cnót boskich: wiary, nadziei i miłości, aniżeli nabytych cnót moralnych. O ile te ostatnie są nabytymi usprawnieniami, uzdolniającymi do pełnienia dobra, do jakiegoś *facilius posse*, to pierwsze są uzdolnieniami, które przeobrażają radykalnie cały sposób myślenia, życia i miłości w duchu wspólnoty z Chrystusem, uzdolnieniami do *supernaturaliter posse*. Mylące jest, niestety, obślugiwanie tych dwu różnych obiektywnie sytuacji tym samym terminem „cnota”.

Trudno niestety znaleźć ziemskie ilustracje dla objawionej rzeczywistości egzystencji Chrystusa w chrześcijaństwie. Z tego powodu jedynie przy pomocy odległych analogii można próbować uczynić ją bliżej zrozumiałą. I tak jej responsoryczny charakter wskazuje na Ojca, który wzywa, i na chrześcijanina jako wezwanego. Jej energistyczny charakter ujawnia powiedzenie Chrystusa: „Oddzielnie ode mnie nic nie możecie” (J 15, 5). Tranzytoryjny charakter wskazuje na przechodzenie mocą Chrystusa poprzez krzyż wyrzeczeń i cierpień do chwały zmartwychwstania z Chrystusem. Poszczególne aspekty ukazują się jako wpływ sakramentalnej egzystencji chrześcijanina, jako wpływ jej chrystocentryczności²⁶. Etyka chrześcijańska jest tedy teonomiczna, energetystyczna, responsoryczna w przeciwieństwie do etyki świeckiej, która jest autonomiczna, autarkiczna, monologiczna. Człowiek ukryty jest w Bogu. Kto to weźmie pod uwagę, uzna spór na temat jakiegoś chrześcijańskiego, ilości-

²⁶ J. Ratzinger, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Meitingen 1966; W. Thüsing, *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen*, Münster² 1969.

wego „więcej” (*plus*) za bezprzedmiotowy. Uzna natomiast za cechę decydującą ją znamionującą jej jakościowe „bardziej” (*magis*). Chrześcijanin żyje życiem Chrystusa jako własnym życiem i dla Chrystusa. Paweł w Ef 4, 15 przyjmuje jako dewizę: „Natomiast żyjąc prawdziwie w miłości sprawmy, by wszystko rosło ku temu, który jest głową — ku Chrystusowi”.

Etyka chrześcijańska nie jest etyką bez norm, lecz etyką nad normami. Łaska zakłada moralność naturalną i sposobami nadnaturalnymi doprowadza ją do pełni. Dlatego nie może kolidować z regułami etyki naturalnej. Zakładając je, przekracza je jednak, nie tylko pod względem motywacji, ale także co do treści. „Niebieska sztuka liczenia” (W. Bergengruen) jest pełna paradoksów w stosunku do ziemskich obrachunków. Uwzględniając transcendentne wymiary Objawienia wykracza poza granice logiki obowiązujące w świecie immanencji.

Zakończenie

Teologia moralna jest wiedzą o moralności opartą na Objawieniu. *Dekret o formacji kapłańskiej* w art. 16, 4 wymaga, aby teologiczne dyscypliny zostały na nowo ujęte „poprzez żywsze powiązanie z tajemnicą Chrystusa i historią zbawienia. Szczególną troskę należy skierować ku udoskonaleniu teologii moralnej, której naukowy wykład karmiony w większej mierze nauką Pisma św. niech ukazuje wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przynoszenia owocu w miłości za życie świata”. Położenie akcentu na Chrystusa jako na zasadę bytową, na Pismo św. jako na źródło poznania, na *agape* jako na zasadę działania ma na celu wydatnienie swoistości teologii moralnej²⁷. Ponieważ jej przedmiotem jest jednak jedna jedyna rzeczywistość ludzka: stworzona i odkupiona zarazem, dlatego przy formułowaniu norm etycznych obok danych egzegezy i dogmatyki czerpać będzie z wyników pozytywnych nauk o człowieku. Biegunowość pomiędzy doświadczeniem i rozumieniem człowieka jako istoty moralnej a wiarą w treść objawionego orędzia moralnego wyznacza jej metodologiczny profil i uzasadnia właściwą jej dynamikę. W mozaice składników: normatywnych, empirycznych i egzegetycznych ujawnia się jej specyficzny charakter, charakter „teorii krytycznej”, tj. teorii racjonalnie interpretującej religijnie pojęte postępowanie moralne człowieka.

Pod koniec kwietnia 1968 miało miejsce w Pradze kolokwium na temat chrześcijańskiego i marksistowskiego humanizmu. W dyskusji dwu marksistów zwróciło uwagę na to, że wspólną obu tym światopoglądom jest troska o ucłowieczenie świata. Napróżno jed-

²⁷ J. G. Ziegler, *Moraltheologie nach dem Konzil, Theologie und Glaube* 39(1969)164—192.

nak oczekiwano, na czym miałyby polegać specyficznie chrześcijański udział w tym dziele. Nie podzielano bowiem opinii pewnej marksistki: „Cenię rewolucyjnych chrześcijan bardzo właśnie dlatego, że pełni patosu płynącego z ich chrześcijańskich przekonań walczą o świat, w którym, o ile nadejdzie, nie trzeba będzie ani chrześcijaństwa, ani żadnej innej religii... Jestem przekonana, że chrześcijanie angażujący się po stronie świata, w którym wedle mego przekonania nie będzie miejsca na żadne potrzeby religijne, a moralność będzie dotyczyła wyłącznie spraw tej ziemi, walczą rzeczywiście o to, by uratować honor chrześcijaństwa”²⁸.

Powyższy wykład został pomyślany jako próba udzielenia odpowiedzi na to pytanie.

Rzecz jasna, nie można przeoczyć, że dopiero ten, „Kto prawdę czyni, dochodzi do światła” (J 3, 21). Stąd też rozdźwięk pomiędzy ideałem moralnym chrześcijaństwa a rzeczywistością życia chrześcijan — czy to jako jednostek, czy to jako społeczności Kościoła — wywołuje zrozumiałe zgorznienie. Usunięcie tego rozdźwięku jest też dla chrześcijan naczelnym zadaniem chwili obecnej.

_____ tłumaczył ks. Tadeusz Styczeń SDS, Lublin

²⁸ A. Heller, *Marxistische Ethik, christliche Ethik und gesellschaftliche Revolution*; Int. Dialogzeitschrift 5(1972)78.