

Franz Böckle

Swoistość etyki chrześcijańskiej

Collectanea Theologica 43/1, 5-14

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.

FRANZ BÖCKLE, BONN

SWOISTOŚĆ ETYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Współczesny świat stał się mały, człowiek zaś z dnia na dzień jest w stanie, przez skracanie wszelkich dystansów, uczynić go jeszcze mniejszym.¹ Narody i kultury łączą się na powrót i wzajemnie się przenikają. Narody tzw. trzeciego świata domagają się przyłączenia do społeczności ogólnoludzkiej i jej życia gospodarczego. Rodzina ludzka jak nigdy przedtem stała się jedną jedyną wspólnotą dzielącą ten sam los. Pokój i humanizm, urastające na miarę globalnego problemu, przynaglają jednakowo wszystkie narody do odpowiedzialnego myślenia i działania. Po raz pierwszy w historii staje się on w sposób dotkliwy niepodzielną troską wszystkich.

Na czym polega specyficzny wkład chrześcijan w rozwiązanie problemu pokoju i sprawiedliwości na świecie? Czy Ewangelia zawiera własny program w tej sprawie? Jeśli nakreśla taki, który miałby być konkretnym programem, to nasuwa się pytanie: czy jest on poznawczo dostępny tylko wierzącym, czy także w swej materialnej treści jest komunikatywny dla rozumu ludzkiego? Są to pytania, które pod tytułem „*proprium* etyki chrześcijańskiej” tworzą dziś przedmiot ożywionej dyskusji. Nie sądzę, aby zagadnienie materialnej swoistości etyki chrześcijańskiej można było rozwiązać prostym stwierdzeniem „tak” lub „nie”. Także próby rozwiązania problemu wyłącznie na drodze międzykulturowego porównywania norm etycznych, w przekonaniu, że muszą być one racjonalnie poznawalne, a nie tylko przyjęte samym aktem posłuszeństwa, nie prowadzą do całościowego oglądu etyki chrześcijańskiej. Nie chodzi bowiem tylko o pytanie, czy etyka chrześcijańska posiada normy ekskluzywnie swoje pod względem treściowym, lecz o to, czy posiada właściwą sobie strukturę i odpowiednie kryteria oraz jaką funkcję przypisuje się ostatecznie normom. Aprioryczne odpowiedzi

¹ Tekst wykładu wygłoszonego w dniu 21 kwietnia 1972 r. w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

na powyższe pytania byłyby mało zadowalające. Trzeba je odnaleźć i sformułować stopniowo. Usiłujemy odpowiedzieć na nie w postaci trzech tez, których rozwinięcie stanowi treść niniejszego referatu.

1. teza: Teonomiczne uzasadnienie powinności moralnej jest fundamentalnym założeniem etyki chrześcijańskiej

Dla wielu współczesnych ludzi jest to stwierdzenie, które wywołuje irytację i zgorzienie. Są oni bowiem przekonani, że wiara w Boga oraz teonomiczne uzasadnienie etyki koniecznie prowadzą do wyobcowującej heteronomii. Przy tym właściwa trudność polega nie na tym, że człowiek miałby poczucie całkowitej niezależności, lecz na przeświadczeniu, że jako człowiek mimo swojej zależności jest skazany na samego siebie. Sprzeciw i negatywna odpowiedź wobec każdego postulatu moralnego wzywającego w imię Boga, jest wynikiem nie poczucia zwykłej niezależności, lecz poczucia własnej immanentnej odpowiedzialności za kształtowanie świata. Decydujące jest tu pytanie, w jaki sposób człowiek jest zdolny uświadomić sobie i zaakceptować tę samoodpowiedzialność, do której jest w swej wolności powołany i której akceptacja właśnie konstytuuje jego wolność. Doświadczenie historii pouczyło w tym względzie ludzi, że własną samoodpowiedzialność i wolność człowieka nie mogą być zabezpieczone samą tylko dominacją społeczeństwa ani także absolutyzacją jednostki. Historyczny pogląd na tę sprawę stanowi przeszkody, aby także dziś oczekiwać humanizacji świata poprzez coraz lepsze dostosowanie norm moralnych. Inni natomiast pokładają całą nadzieję w „dojrzałej świadomości” człowieka, która powinna wyzwolić go z przymusowych form postępowania, jakimi są tradycyjne obyczaje.

W każdym razie dzisiejszy człowiek zdaje sobie sprawę z faktu ludzkich zobowiązań i ludzkiej odpowiedzialności, jest gotowy go zaakceptować, jakkolwiek tylko na podstawie bezwarunkowego postulatu samego rozumu. W związku z tym stanowiskiem pojawia się pytanie dotyczące wewnętrznej racjonalności ludzkiego wyjaśniania, porządkowania i kształtowania, to jest pytanie dotyczące racjonalności rozumu, którego działanie nie może być w sobie sprzeczne. Wiąże się ono z właściwą problematyką etyki. Na to pytanie odpowiadamy następująco: Przysługującą człowiekowi autonomię można wytłumaczyć w sposób niesprzeczny tylko wówczas, gdy człowiek nie absolutyzuje ani samego siebie jako jednostkę, ani społeczeństwo, do którego należy. Człowiek tylko wówczas pozostaje istotą niesprzeczną, gdy widzi i respektuje swoje immanentne granice.

W całości można podzielać zdanie Hermanna Lübbe: „kto sądzi, że potrafi adekwatny sens historii sprowadzić do własnej operatywnej teorii, z konieczności staje się totalitarny pod względem ideolo-

gicznym.” Filozof natomiast potrafi poznawczo ustalić zasadniczą otwartość człowieka, to mianowicie, że nie posiada on w sobie pełnego sensu. Z kolei teolog potrafi tylko tyle do tego dopowiedzieć, że filozoficzny wynik poznania człowieka nie jest przekreślony na skutek wiary w Boga, lecz zostaje pogłębiony i lepiej uzasadniony na podstawie teologicznego rozumienia człowieka jako stworzenia. Wiara bowiem poucza w pozytywnej formie o tym samym, gdy wyjaśnia, że człowiek jest zakotwiczony w ostatecznym, w stosunku do niego transcendentnym fundamencie i sensie, z którym on sam nie utożsamia się. Właśnie to zakotwiczenie uzasadnia prowadziwą autonomię człowieka jako istoty moralnej. Treść tego stwierdzenia nie jest jakimś modernistycznym odkryciem XX w., lecz pokrywa się z genialnie ukazaną przez św. Tomasa z podstawą nauki o naturalnym prawie moralnym. Wszak chodzi tu o stosunek między Bożą suwerennością a ludzką autonomią, o stosunek przyczyny pierwszej (*causa prima*) do przyczyny wtórnej (*causa secunda*), polegający nie na tym, że działania stworzeń są rezultatem aktywności częściowo ich samych, częściowo zaś Boga, lecz na tym, że całkowicie jest to działanie pod wpływem zarówno *causa prima*, jak i jednocześnie całkowicie uprzyczynowane przez istotę stworzoną w porządku stworzenia. Rozum właśnie decyduje o tym, że człowiek odnajduje siebie w świecie jako istotę myślącą i działającą (*sibi ipsi et aliis providens*). Z natury swej jest przygotowany do tego zadania, gdyż rozumem praktycznym rozpoznaje naturalne tendencje do samozachowania siebie i gatunku oraz do rozumnej samorealizacji jako coś koniecznego, dobrego i godnego pożądanego. Jest to jednak tylko zadanie rozumnego samourzeczywistnienia „na miarę natury”, narkreślone w ogólnych ramach rzeczywistości stworzonej.

2. teza: Teonomia nie znosi autonomii i kulturowo-historycznych uwarunkowań społecznych instytucji i wiążących w nich norm postępowania

Na tę tezę zwracają uwagę w ostatnich czasach różne prace egzegetyczne nad zagadnieniem tworzenia i rozwoju norm w narodzie biblijnym. Dla biblijnego rozumienia norm należy wpieryw zaznaczyć, że w Biblii wylegitymowano wszelką normatywność ludzkiego postępowania teonomicznie, to jest całokształt norm etycznych uznawano za wyraz woli Bożej i tym samym jako wiążące. Było sprawą obojętną, jak powstawały poszczególne normy pod względem historycznym i sytuacyjnym, czy były endogeniczne — na drodze tworzenia lub odkrycia norm, czy były egzogeniczne — na drodze recepcji obcych, pogańskich zbiorów norm. Na podstawie badań nad formą i historycznym przekazem tekstów, zwłaszcza na przykładzie literackiego fragmentu tzw. perykopy o Synaju (Wj 19; Lb 10, 11), można trafnie zilustrować powyższe stwierdzenie. Właśnie w tym

przekazie o zawarciu przymierza na Synaju nagromadzono barwną mozaikę rozmaitych przepisów szczegółowych, nakazów i zakazów, wskazówek liturgicznych, przepisów składania ofiar itp. Dokonano tego zupełnie niezależnie od faktu, czy i kiedy owe przepisy prawne i moralne nabyły swoją ważność i stały się obowiązujące w Izraelu. Wiara w Jahwe, idea wybraństwa i przymierza stanowią w tym opowiadaniu podstawę do podporządkowania wszystkich wymagań woli Bożej. Dotyczy to przede wszystkim zdań apodyktycznych, jakie spotyka się w różnych wersjach Dekalogu. Dziś panuje *communis opinio* co do przedkultowego pochodzenia Dekalogu. Należy się liczyć z drugorzędym powiązaniem między apodyktycznymi wypowiedziami a mową Boga. Kultyczne tło i Boży autorytet tych zdań apodyktycznych są charakterystyczne dla pewnej koncepcji teologicznej z późniejszego okresu, która podporządkowała etyczne, społeczne i kultyczne imperatywy lub zakazy legitymującemu i prewencyjnemu autorytetowi Jahwe i jego przymierzu. Z chwilą zawarcia w XII wieku związku dwunastu pokoleń w jedną konfederację, obiegowe prawa rodowe i szczepowe zostały coraz bardziej podporządkowane jednemu wspólnemu porządkowi i przekonaniu religijnemu. Tak więc już od czasów wyzwolenia z Egiptu i regularnego odnawiania przymierza, zawartego na Synaju-Horeb, zarówno cały naród, jak i poszczególny człowiek nie mógł inaczej określić i normować swego postępowania, jak tylko „wobec Jahwe”. Zasadnicze wymagania wypowiedzi apodyktycznych urastają dlatego do rzędu etycznego *Credo* wyznawanego podczas świąt odnowy przymierza. Każdy zaś odmawiający przyjęcia tych maksym stawiał siebie poza wspólnotę narodu i tym samym utracił swe zbawienie. Opierając się na tym apodyktycznym prawie rozbudowano później prawodawstwo do rozmiarów pełnego kodeksu ustaw.

Odegrały w tym ważną rolę dwa punkty widzenia: są to, rzeczowo rozpatrując, potrzeby życiowe, które człowiek chce brać pod uwagę przez zastosowanie i dostosowanie podstawowych zasad do konkretnych stosunków w postaci kazuistyki. Idealny aspekt stanowią obydwie zasady miłości do Boga przymierza i do członków swego narodu. Można powiedzieć, że jest to międzyludzka solidarność, jaka zawiązała się poprzez wspólnotę przymierza w Jahwe.

Wiara zatem w historyczny czyn zbawczy Jahwe wraz z ideą przymierza stała się zasadą, która dogłębnie uzasadniała i kształtowała etos ludu wybranego. Spełniała ona dodatkową funkcję. Na tle bowiem normalnego procesu historyczno-kulturowego, uwarunkowanego takimi czynnikami jak zajęcie kraju, osiedlenie, przewroty polityczne, kontakty z innymi kulturami, religia jahwistyczna spełnia funkcję selektywnej zasady: pewne normy przyswaja, wyjaśnia i integruje, inne zaś zwyczaje sprzeciwiające się wierze — eliminuje i tępi. Rozwój etosu seksualnego i małżeńskiego mógłby stanowić

ilustrację powyższych stwierdzeń.) Nie ulega zatem wątpliwości, jak to wykazują badania współczesnej biblistyki, że religijna wiara Izraela (monoteizm i przymierze) stanowi punkt odniesienia całego etosu, rozwijającego się zresztą w postaci racjonalnego i kulturowo-historycznego procesu. Dlatego nie można mówić o rozdziale między normami sakralnymi i świeckimi.¹

Biblijny proces kształtowania się norm raczej rozwijał się od woluntarystyczno-nominalistycznego do racjonalno-teonomicznego rozumienia norm, jako proces, który z zasady wyłącza możliwość zeświecczenia norm, ponieważ wszystkie normy otrzymują siłę moralną i moc wiążącą jedynie, ale w sposób istotny, z ich wewnętrznego związku z religijną normą podstawową. Innymi słowy, jeżeli podzielamy to przekonanie, że moralne wymagania występujące w Biblii „nie spadły z nieba” ani co do treści, ani co do formy, lecz zostały przez wierzącego człowieka w racjonalnym oglądzie częściowo przejęte z przekazywanych zbiorów norm, częściowo skorygowane i dalej rozwinięte, nie wolno nam określić ich jako świeckie. Ten proces tworzenia norm nazwalibyśmy dziś racjonalnym. Nie jest on dopóty świeckim procesem, dopóki jest dziełem człowieka wierzącego, świadomego swego powiązania teonomicznego.

3. teza: Etyka chrześcijańska podważa jednowymiarowość treściową problematyki norm i w tym wyraża swoją specyficzną swoistość

Materialna transformacja norm, ich rozszerzenie, modyfikowanie czy selekcjonowanie, nie decyduje jeszcze o swoistości etyki biblijnej. Jest to przede wszystkim problem struktury. Otóż swoistość moralnego posłannictwa Jezusa jest określona jego osobą. Proprium etyki chrześcijańskiej jest Jezus, który jest Chrystusem wywyższonym i uwielbionym, Panem. Jądem i centrum jego przepowiadania jest Królestwo Boże. Adekwatny sens tego stwierdzenia jest zrozumiały w kontekście kazania na górze.

W nim Jezus określa swoje stanowisko wobec prawa i domaga się wyższej sprawiedliwości. W nowszych pracach egzegetycznych dochodzi się, pomijając szczegóły interpretacyjne, do zgodnego przekonania, że wskazania wyrażone w poprzednikach antyteż nie są moralnymi wymaganiami Żydów, którym przeciwstawiłyby się wymagania moralne Jezusa. W tych poprzednikach zostały ujęte prawne wskazania jako przepisy prawne wykonawcze umożliwiające współzycie międzyludzkie w takich sytuacjach, kiedy zło jest tym stanem, jakiego nie da się usunąć, lecz jedynie ograniczyć. W przeciwieństwie do tego Jezus żąda radykalnego, tzn. u samych korzeni, odcięcia się od zła, ponieważ już zaczęło się władztwo Boże, Królestwo Boże. Wychodzi on z konkretnych konfliktów potocznego życia, z agresji międzyludzkich, z trudności życia małżeńskiego, od

podstaw kłamstwa i oszustwa, wyraźnie zaznaczając, że tych problemów nie można przezwyciężyć jedynie z punktu widzenia prawa. Nie jest to możliwe nawet przez daleko idące modyfikacje *ius talionis*.

Jakiegokolwiek dostosowanie się do praktyki rozwodów, ani też kwantytawne „więcej” lub „mniej” odnośnie możliwości rozwodów nie przynosi zainteresowanym rzeczywistej pomocy, lecz jedynie zmiana usposobienia, kwalitatywna przemiana sposobu myślenia i chcenia w samym człowieku. Jezus jednak, demaskując niewystarczalność porządku prawnego, nie potępia usiłowań prawnego uregulowania stosunków międzyludzkich, ani także zabiegów o reformę prawa w odnowionym porządku społecznym. Nie jest to wszakże właściwy jego posłannictwu wymiar normatywny. Swoimi postulatami uderza wprost w sam środek ludzkiego myślenia, chcenia. Jego radykalizm dotyczy człowieka jako takiego, który powinien na nowo zrozumieć siebie samego w realizacji do Boga i współbliźnich. W tym sensie każde przykazanie egzemplarycznie pragnie uformować nowego człowieka i tylko na tej drodze, poprzez człowieka — nowe sytuacje społeczne, np. nowe małżeństwo. Radykalne wymagania Jezusa nie zmiierzają jednak do zawieszenia względnie zastąpienia wszelkiego porządku prawnego, mimo że dla niego porządek społeczny nie jest pierwszorzędnym, choć nieodzownym wymiarem. Dla czasów wszakże, w których rozpoczęło się, a jeszcze nie dopełniło się Królestwo Boże, wymagania zawarte w kazaniu na górze mają priorytet i pozostają w stosunku antytetycznym względem każdego porządku prawnego. Konstytutywne jest to odniesienie eschatyczne do tego stopnia, że wskazania Jezusa (nierozzerwalność małżeństwa, rezygnacja z przemocy) nie mogą być pozbawione tej antytetycznej relacji ani też nie mogą być przekształcone w wyizolowane zasady moralne. Spełniają one funkcję kryteriów i są elementami wyjaśniającymi dla świadomości moralnej zorientowanej ku Królestwu Bożemu. Tym samym obdarzają nas wewnętrzną wolnością także do właściwego użycia prawa. Celem ich jednak zawsze pozostaje odnowiony człowiek.

To natomiast, o co właściwie chodzi odnośnie odnowionego i powołanego do wyższej sprawiedliwości człowieka, wynika jasno z całości kształtu działalności Jezusa. Już tradycja synoptyczna pozwala poznać, że z działaniem i dziełami Jezusa wiązała się tego rodzaju moc, że zło i śmierć nie mogły już zwyciężyć i triumfować. Popaschalne opisy ukazują właśnie posłannictwo Jezusa zawsze jako posłannictwo Ukrzyżowanego i Uwielbionego, także wtedy, gdy nawiązują one do przepowiadania ziemskiego Jezusa.

Tak samo nowy byt człowieka, na który wskazują radykalne wypowiedzi kazania na górze, można pojąć tylko poprzez zrozumienie osoby Jezusa. To zaś jest znowu możliwe do zrealizowania jedynie

we wspólnocie z Nim. W tym kontekście należałoby bliżej wyjaśnić pojęcie naśladowania. W każdym razie mówi ono więcej niż zewnętrzne naśladowanie nauczyciela, który fascynuje swego ucznia; oznacza ono poddanie całej, na wierze opartej, egzystencji wskazaniom uwielbionego Pana, wspólne z Nim przebycie drogi. Także z tego powodu nie wolno rozpatrywać radykalnych wymagań Jezusa w sposób wyizolowany i wsobny. Są one objęte własną, podjętą i nadal podtrzymywaną decyzją przyjęcia Bożej propozycji zbawczej w Jezusie Chrystusie. Oferta ta zaś jako taka całkowicie jest zorientowana ku ludzkiej rzeczywistości. Jej przyjęcie jednak zakreśla i otwiera, tym właśnie posłannictwem zadośćczynnej Bożej miłości, horyzont rozumienia wykraczający poza wszelkie ludzkie oczekiwania. Na przykład to, co oznacza dla wspólnotowego życia w małżeństwie, okazuje się zwłaszcza w sytuacjach kryzysowych. Niewątpliwie wiele dobrych racji, także z dziedziny antropologii filozoficznej, można by przytoczyć na rzecz ostatecznej ważności i definitywnej nieodwołalności decyzji małżeńskiej. Wszystkie jednak można podważyć i zakwestionować, opierając się na doświadczeniu ludzkiej złości. Zostaje ona przewyciężona tylko przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. W jego zaś śmierci i zmartwychwstaniu bierze świadomy udział każdy wierzący. Gdy on poznaje uwalniającą moc pojednawczej miłości Bożej i ją realizuje, wówczas wymaganie wierności i wiernej jedności staje się obietnicą zbawczą. Ta zobowiązująca obietnica jest w swej materialnej treści poznawalna także w sposób rozumowy. Moc wiążącą jednak nabywa ona jedynie z wiary w łaskawe działanie Boga w Jezusie Chrystusie. Chrystologia zatem decyduje o założeniach i celu posłannictwa moralnego Jezusa i rzutuje na pełne zrozumienie tego posłannictwa.

W apostołskiej parenezie wiara w Chrystusa stanowi podstawę życia moralnego. Chrześcijański etos jest etosem chrztu. Motywem przewodnim jest pouczenie o tym, co Bóg uczynił i nadal czyni przez Jezusa Chrystusa dla człowieka. Odnowienie więc człowieka przez chrzest i nawrócenie jest centralną prawdą. Najważniejsze wymagania zawarte w kazaniu na górze wchodzą do parenezy chrztu. Miłość, aczkolwiek nie odgrywa roli samodzielnej zasady moralnej, w powiązaniu z wiarą i nadzieją staje się pojęciem kluczowym. Przykazanie miłości raczej scala w jednym punkcie ogniskowej doświadczenie i zwrócenie się Boga ku człowiekowi, czyniąc je podstawą i miarą zwrócenia się człowieka do człowieka.

Także w przepowiadaniu pierwotnego Kościoła główny akcent w przemianie podmiotu moralnego spoczywa na nowym kierunku i na drodze wyznaczonej przez Jezusa Chrystusa. Oczywiście konkretyzacja tej drogi musi dokonywać się w konfrontacji z postulatami życia. Faktycznie też dokonuje się w kontekście sytuacyjnym. Dominuje orientacja kazuistyczno-pragmatyczna. Na pierwszym planie

rozważa się kwestie, które bezpośrednio wysuwa życie gminy. W miarę wzrostu liczby wiernych i poszczególnych gmin wzrastała także potrzeba porządkowania stosunków między nimi.

Społeczne problemy natomiast ustępują na dalszy plan względnie pośrednio tylko pojawiają się w pytaniach wiernych. Nie buduje się żadnej własnej teorii państwa i społeczeństwa. W centrum stoi przepowiadanie o zwróceniu się Boga w Jezusie Chrystusie ku ludziom. Lecz właśnie w tym świetle ukazana prawda o powołaniu człowieka do wolności i do solidarnej—braterskiej wspólnoty ujawnia krytyczny związek chrześcijańskiego orędzia z realnym światem i jego porządkiem.

W procesie kształtowania się i przepowiadania moralnego posłannictwa w gminach Nowego Testamentu widzimy wzorcowy model dla wyznaczenia zadań teologii i etyce. Nie może to jednak znaczyć, że chodzi tu tylko o jedno zastosowanie wówczas danych tam odpowiedzi. Raczej chodzi o to, aby Ewangelię zwrócenia się Boga ku ludziom zrozumieć i zaktualizować w praktycznym znaczeniu dla życia ludzi w naszym konkretnym życiu, jak to zrobiono, w innych warunkach, w pierwotnym Kościele. W tym sensie teologia moralna nie jest po prostu teorią pochodnego i wtórnego zastosowania chrześcijańskiego posłannictwa, lecz teorią prawdy tego posłannictwa z wyraźną praktyczno-krytyczną intencją w stosunku do teraźniejszości.

Konkretne wnioski

Punktem wyjścia moralnego orędzia jest twierdzenie o charakterze teologiczno-antropologicznym. Ewangelia Krzyża i Zmartwychwstania odsłania zasadniczą sytuację człowieka, żądając od niego radykalnej decyzji. Dzieje Chrystusa odkrywają przed nim korzenie zła, właściwe źródło alienacji i jednocześnie pokazują jedyną możliwą drogę przewyciężenia zła. Dopiero od tej strony otwiera się całościowy horyzont pojmowania błogosławieństw i wymagań zawartych w kazaniu na górze. Zasadniczo określają to zwroty „nowe myślenie”, „zmiana świadomości” (*metanoia*) wiernych. Rzutuje to także i nadaje szczególne znamię postawie oczekiwania przyszłości i społeczno-politycznemu zaangażowaniu chrześcijan. Nie jest to tylko negatywna postawa rezerwy, lecz postawa nadziei wbrew wszelkiej (ludzkiej) nadziei na zasadzie nadziei Boga, który ożywia umarłych i to, co nie istnieje, powołuje do bytu, który wskrzesił z martwych Jezusa, Pana naszego (Rz 4, 17—24). J. Fuchs słusznie mówi o „chrześcijańskiej intencjonalności”, o tym „zdecydowaniu się”, które ingeruje w poszczególne czyny.

Jak natomiast takie szczegółowe działanie powinno wyglądać w konkretnej sytuacji, tego nie można inaczej określić, jak tylko na drodze racjonalnej refleksji. Teonomiczność nie sprzeciwia się

racjonalności. Kościół pierwotny na mocy Ducha Chrystusowego przypisywał wielką rolę racjonalnemu myśleniu. Jego wskazania są tego przykładem. Noszą one wyraźne piętno swej epoki. Dlatego też nie można przenosić ich do naszego społeczno-kulturowego porządku po prostu jako wskazania sankcjonowane boskim autorytetem, jako przepisy moralne powszechnie i ponadczasowo ważne. Zawierają jednak, mimo swego powiązania z epoką, elementy, które przekazują nam coś z ducha posłannictwa Jezusa i dlatego nie wolno ich całkowicie pominąć w rozwiązywaniu naszych kwestii. Zawsze należy wydobyć samo sedno tych wypowiedzi i uwzględnić w rozwiązywaniu analogicznych problemów, obojętnie, czy w tych wypowiedziach chodzi tylko o proste zastosowanie przykazania miłości (wyrzeczenie się mięsa ofiarnego ze względu na bliźniego), czy o poważne zastosowanie radykalnych wymagań Jezusa do konkretnych kwestii (1 Kor 7, 10—15), czy też o refleksję teologiczną (członkostwo w Ciele Chrystusa) występującą w roli racji uzasadniającej wymagania moralne. Dokonanie tego nie musi przybrać postaci gotowych i stałych reguł postępowania. Wgląd w skomplikowaną wielowarstwowość decyzji moralnej nie pozwala dziś często na ostre i graniczne sformułowanie imperatywu: „wolno tobie” lub „nie wolno tobie”. Pozostaje jeszcze zawsze możliwość wypracowania pojedynczych jasnych kryteriów na podstawie przytoczonych elementów biblijnego posłannictwa, aby je przedłożyć członkom naszych wspólnot wierzących jako pomoce w podejmowaniu ich osobistej decyzji. W tym względzie musiałaby się dokonać istotna zmiana w teologii moralnej, w zakresie jej funkcji przepowiadania. Wypełnienie tak scharakteryzowanego zadania teologii moralnej domaga się zasadniczej jej zmiany.

W pojedynczych, konkretnych normowaniach pierwotnego Kościoła można już dopatrzeć się początków kształtowania się „prawa wiary”. Rozumiemy przez to pewne naciski wywierane przez Kościół, prawomocne z punktu widzenia samego posłannictwa Jezusa, lecz respektujące wolność decydowania. Tego rodzaju naciski są konieczne dla człowieka pozostającego w relacji do innych członków społeczności i ich uprawnień. Są one wiążące w konkretnej postaci także w obrębie Kościoła. Ich historyczna postać podlega procesowi ewolucji. Dotykamy tu problemu tzw. *ius divinum*, którego postać i istota są przedmiotem ożywionej dyskusji. (Nie każda bowiem konkretna postać i sformułowanie tego prawa, właściwe dla określonego czasu, jest tym samym już prawem boskim). Nie wszystko bowiem, co stanowi konkretny kształt, jaki nabiera *ius divinum* w określonej epoce, jest dlatego już również prawem boskim. Z drugiej strony boskie wezwanie może być obwieszczone poznawalnie i skutecznie tylko w jakiejś postaci historycznej. Fakt ten domaga się stałej, wciąż na nowo podjętej interpretacji z punktu widzenia źródła.

Każde wyrażenie prawa, także prawa kościelnego (np. prawa małżeńskiego), trzeba stale krytycznie badać w świetle eschatycznych wymagań Jezusa. Antytetyczność zatem nie może zaniknąć w etyce chrześcijańskiej. Prawo bezwarunkowe i niedopuszczające wyjątków staje się z konieczności nieludzkie, gdy usiłuje przenieść radykalne wezwanie Jezusa na płaszczyznę prawa. Każde prawne normowanie wyjątkowych przypadków znosi jednak legalistycznie radykalizm wymagań etycznych. Kościelny porządek prawny jest budowlą, która powinna mieścić w sobie zobowiązujące obietnice. Nie wolno jednak absolutyzować owej budowli.

tłumaczył ks. Helmut Juros SDS, Warszawa