

# Karl Hörmann, Alojzy Marcol

---

## Co to jest moralność chrześcijańska?

---

Collectanea Theologica 47/2, 61-68

---

1977

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KARL HÖRMANN, WIEDEŃ

## CO TO JEST MORALNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA?

Co winniśmy czynić? To pytanie można by określić jako zasadniczą kwestię moralności i nauczania moralnego\*. Rudolf Hofmann nazywa je „podstawowym zagadnieniem teologii moralnej”.<sup>1</sup> Arno Plack wylicza sereg tzw. nauk humanistycznych (historię filozofii i historię kultury, psychologię i socjologię, etnologię, antropologię, psychonalizę, medycynę somatyczną) po to, by stwierdzić: „Etyka jako dyscyplina filozoficzna ma swoje uzasadnienie w tym właśnie, że wszystkie wymienione dyscypliny naukowe... sprowadza do tej jedynej kwestii filozoficznej: co mamy czynić, jak winniśmy żyć?”<sup>2</sup> Słuchacze Jana Chrzciciela czują się przynagleni do postawienia pytania: „Co mamy czynić?” (Łk 3, 10.12.14). Bogaty młodzieniec pragnie się tego dowiedzieć od Jezusa: „Nauczycielu dobry, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?” (Mk 10,17). Słuchacze kazania zielonoświątkowego pytają Piotra i pozostałych apostołów: „Cóż mamy czynić, bracia?” (Dz 2,37). Jako chrześcijanie oczekujemy odpowiedzi na to fundamentalnej natury pytanie ze strony Słowa Bożego, ze strony objawienia.

Sądząc, że zwróciwszy się do Pisma św. z pytaniem: „co mamy czynić?” uzyskamy na nie pełną, szczegółową odpowiedź, rozczarujemy się. Bruno Schüller trafnie uprzedza: „Jakkolwiek Pismo św. zawiera mnóstwo etycznych pouczeń, chrześcijanin nie znajduje w nim kompletnego zbioru przepisów etycznych, tak iż wystarczyłoby tam tylko powertować, aby się dowiedzieć, do czego zobowiązany jest każdorazowo w swoich konkretnych sytuacjach życiowych z punktu widzenia etyki. Chrześcijanin wciąż na nowo staje przed koniecznością osobistego badania i oceniania, w czym *hic et nunc* wyraża się w stosunku do niego wola Boża. To jednak oznacza postawienie kwestii, w jaki sposób zdoła on każdorazowo

\* Tekst wykładu wygłoszonego w dniu 18 maja 1976 r. w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

<sup>1</sup> R. Hofmann, *Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre*, München 1963, 55—64.

<sup>2</sup> A. Plack, *Die Gesellschaft und das Böse*, München 1967, 10.

uchwycić konkretnie swój etyczny obowiązek: czy ma się opierać wyłącznie na swojej wierze w Jezusa Chrystusa, czy też winien w tej lub innej postaci uczynić użytek z własnej świadomości moralnej?"<sup>3</sup>

Co czynili pierwotni chrześcijanie? Nie zdziwi nikogo, jeśli powiemy, że polegali przede wszystkim na słowach Jezusa. Święty Paweł np. w kwestii rozvodu stwierdza: „Tym, którzy żyją w małżeństwie, nakazuję nie ja, lecz Pan: żona niech nie odchodzi od swego męża” (1 Kor 7,10).

W przypadkach, w których jednak brak było wyraźnych nakazów Pana, św. Paweł częściej posługuje się dyrektywą etyczną, jaka wykształciła się wśród diaspory żydowskiej, np. że nie należy spraw spornych znosić przed sędziów pogańskich (1 Kor 6,1—7) albo że posłuszeństwo należy okazywać także pogańskiej zwierzchności (Rz 13,1—7).

Od hellenistycznego żydostwa przyswaja sobie św. Paweł i inni autorzy Nowego Testamentu całe katalogi cnót i wad (por. Rz 1, 29—31; 1 Kor 6,9n; Ga 19—23), które zdradzają wpływ popularnej filozofii stoickiej. Tym samym kierują się pośrednio regułami etycznymi ukształtowanymi poza kręgiem judeo-chrześcijańskiego objawienia. Podobny wpływ moralności helleńskiej przejawiają również nowotestamentalne zasady życia domowego (np. Ef 5,22—33; Kol 3,18n; 1 P 2,13—3,17). Przejęte reguły etyczne autorzy Nowego Testamentu stawiają w nowym kontekście, nie dodają do nich jednak treściowo nowych zobowiązań.

W związku z tym Br. Schüller snuje następujące rozumowanie: „Dane egzegetyczne pozwalają ostrożnie przypuszczać, iż chrześcijanie pierwotnych gmin czuli się zmuszeni, a zarazem i uprawnieni do posługiwania się, celem poznania etycznych zobowiązań, również swoją naturalną zdolnością ujmowania norm etycznych. Działo się to najczęściej w ten sposób, że odróżniając i wybierając (=krytycznie) przyjmowali i przyswajali sobie poglądy etyczne swego niechrześcijańskiego środowiska”.<sup>4</sup>

Stanowiło to kontynuację praktyki spotykanej już w Starym Testamencie. Naczelnym obowiązkiem etycznym narodu wybrane go było przynależeć do Boga przymierza Jahwe wyłącznie i totalnie, a ponadto dążyć do sprawiedliwości, ponieważ Jahwe był sprawiedliwy. Konkretną treść tej sprawiedliwości Izrael jednak musiał sam wypracować, korzystając nie tylko z doświadczeń własnych, ale także ościennych narodów.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Br. Schüller, *Die Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes für den Christen*, w: G. Teichtweier, *Herausforderung und Kritik der Moraltheologie*, Würzburg 1971, 105—130.

<sup>4</sup> Br. Schüller, *art. cyt.*, 110.

<sup>5</sup> Por. J. Schreiner, *Die bleibende Bedeutung der sittlichen Forderung des Alten Testaments*, w: G. Teichtweier, *dz. cyt.*, 151—171.

Niektórym ojcom Kościoła a także późniejszym teologom (Tomasz z Akwinu, Franciszek Suarez) pewne zdarzenia i reguły Starego Testamentu przysparzały niemało kłopotu, pozornie wskazując na to, jakoby Izrael zwolniony został z pewnych zobowiązań płynących, zdaniem tych ojców i teologów, z naturalnego prawa etycznego (np. Kpł 27,28n; Sdz 8,27; 1 Sm 15,3n; Jr 51,3; Pwt 21,15; Pwt 24,1). Fakty tego rodzaju nie dowodzą tymczasem zwolnienia od naturalnych zobowiązań etycznych. Są natomiast przykładem tego, z jakim trudem Izrael dopacowywał się tego konkretnego kształtu wymaganej przez Jahwe sprawiedliwości.

Jezus ze Starym Testamentem solidaryzuje się. Starotestamentalnego prawa etycznego, które w sposób daleko idący utożsamia się ze zobowiązaniami naturalnej etyki, nie tylko nie znosi, ale pragnie je udoskonalić (Mt 5,17). Jak ma się to dokonać, ukazuje na przykładzie różnych nakazów. Dla osiągnięcia życia wiecznego czyli dla spełnienia ostatecznego (nadprzyrodzonego) przeznaczenia człowieka, wyraźnie domaga się zachowania norm Dekalogu, będących także nakazami etyki naturalnej (Mt 19,17—19). Etyka naturalna w objawieniu Nowego Testamentu nie tylko znajduje potwierdzenie, ale wyjaśniany bywa także jej sens (por. Mt 5,21—48; 19,8; „...lecz od początku tak nie było”; por. 19,3—9), a celem jej jest torowanie drogi do miłości (Mt 22,40). Na taką funkcję objawienia Starego Testamentu wskazuje zarówno św. Tomasz z Akwinu,<sup>6</sup> jak i Sobór Watykański I.<sup>7</sup> Znamiennym jest, że Jezus tzw. złotą regułę, normującą odniesienie człowieka do drugich, którą spotykamy w Starym Testamencie (Tb 4,15) i którą znaleźć można także poza zasięgiem objawienia judeo-chrześcijańskiego, przedkłada w pozytywnym sformułowaniu i wyraźnie jej naucza (Mt 7,12).

Przy wnikliwszej analizie nowotestamentalnych nakazów etycznych okazuje się, że znaczna ich część występuje także w wysoko rozwiniętych systemach etosu świata antycznego. To skłoniło niektórych współczesnych teologów-moralistów do wyrażenia przypuszczenia, że Nowy Testament nie zawiera żadnych co do treści specyficznie chrześcijańskich norm etycznych, których nie można by znaleźć również gdzie indziej.<sup>8</sup> Inni są zdania, że w Nowym Testamencie mimo wszystko mamy dodatkowe źródło poznania etycznego. B. Häring w stosunku do pierwszych występuje ze słowami

<sup>6</sup> Tomasz z Akwinu, *S. Th.* I, q. 1 a. 1.

<sup>7</sup> DS 3005.

<sup>8</sup> Br. Schüller, *Wie weit kann die Moraltheologie das Naturrecht enthalten?* Lebendiges Zeugnis 1965, z. 1—2, 41—65, 49—51; A. Auer, *Nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae”*, Theol. Quartalschrift 149(1969)75—85, 77n; tenże, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971, 79—122; J. Fuchs, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?* Stimmen der Zeit 185(1970) 99—112.

surowej krytyki: „Wciąż jeszcze gnieździ się w umysłach niektórych teologów (także katolickich) niewiarygodna opinia, iż Nowy Testament w zakresie norm etycznych nie dodaje niczego do czystego prawa natury, wnosząc jedynie nową motywację. To gorsze od pelagiańskiej nauki moralnej... Jeśli *novum* chrześcijańskiej moralności w sensie jedynie motywacji, bez właściwej treści, jest tylko dodatkiem do prawa naturalnego, wówczas przyznajemy absolutną dominację tego, co przyrodzone; nadprzyrodzony zaś wymiar chrześcijańskiej moralności ulega spłyceniu i oderwaniu od rzeczywistości i stanowi mało realną nadbudowę na czysto naturalnym fundamencie moralności”.<sup>9</sup> St. Pfürtner zaś stawia pytanie: „W czym kryje się racja bytu chrześcijaństwa jako takiego, jeśli nie przystępuje ono do człowieka z wymaganiami sobie tylko właściwymi i jeśli — w przeciwieństwie do czystego humanizmu — nie ma do zaproponowania nic specyficznego chrześcijańskiego? Czyż tradycja etyki teologicznej nie uczyła o istnieniu całego zespołu cnót wybitnie chrześcijańskich, których człowiek z natury swej nie jest w stanie ani poznać, ani dokonać, które zatem przewyższają naturalnego człowieka? Tak uczono od dawna, zwłaszcza o wierze, nadziei i świętej miłości”.<sup>10</sup> E. Przywara napisał książkę zatytułowaną: *Pokora, cierpliwość, miłość — trzy cnoty chrześcijańskie*.<sup>11</sup>

Pomimo to Br. Schüller jest zdania, że nawet centralne nakazy etyki nowotestamentalnej, mianowicie przykazanie miłości Boga i bliźniego, rozumowo są zgłębialne.<sup>12</sup> „Jeśli zaś przykazanie miłości Boga i bliźniego jest źródłem wszystkich pozostałych nakazów moralnych, jak Nowy Testament niedwuznacznie daje do zrozumienia, wówczas z oczywistości dla rozumu podwójnego przykazania miłości zdaje się wynikać, że wszystkie pozostałe nakazy etyczne także zasadniczo są dostępne dla rozumowego dociekania”.<sup>13</sup> Przedmiotem wyłącznie wiary, zdaniem Schüllera, jest historiozbawczy fakt, iż Bóg w Jezusie z Nazaretu stał się człowiekiem; to jednak założywszy, już wniosek, że człowiek temu Jezusowi bez reszty jest zobowiązany, znowu jest oczywisty dla rozumu.<sup>14</sup> Żaden z głoszonych przez Jezusa nakazów etycznych nie jest tajemnicą niedostępną dla rozumu ludzkiego. „Nawet w przypadku, w którym

<sup>9</sup> B. Häring, *Moralverkündigung nach dem Konzil*, Bergen-Enkheim 1966, 72.

<sup>10</sup> St. Pfürtner, *Natürliche Menschlichkeit und christliches Ethos*, w: G. Teichtweier, *dz. cyt.*, 243—266, 253 z odsyłaczem do Tomasza z Akwinu, *S. Th.* I—II q. 62, 1—2.

<sup>11</sup> E. Przywara, *Demut, Geduld, Liebe. Die drei christlichen Tugenden*, Düsseldorf 1960.

<sup>12</sup> Br. Schüller, *Die Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes für den Christen*, *art. cyt.*, 110—112.

<sup>13</sup> *Tamże*, 112.

<sup>14</sup> *Tamże*, 121.

nakaz etyczny miałby swoją podstawę w fakcie dostępnym jedynie dla wiary, wciąż jeszcze stosunek wynikania między prawdą wiary a etycznym zobowiązaniem pryncypialnie biorąc jest dla rozumu oczywisty<sup>15</sup>. Nawet nauka o odpuszczeniu grzechów nie stanowi czegoś radykalnie nowego, ponieważ zakłada grzech, a ten zakłada oczywiste prawo etyczne<sup>16</sup>. Gdy Chrystus miłość bliźniego zakotwicza w udzielonym przez siebie nadprzyrodzonym życiu, nie oznacza to nadania jej nowej treści; istniejący już wcześniej postulat miłości bliźniego zyskuje jedynie nowe egzystencjalne uzasadnienie<sup>17</sup>. Stąd Br. Schüller etyczne orędzie Chrystusa charakteryzuje jako „pedagogiczne przybliżenie prawdy etycznej”<sup>18</sup>.

Chrystus tymczasem mówi wyraźnie o „nowym przykazaniu” (J 13,34). Słowa jego nie wydają się oznaczać tylko przypomnienia znanego przykazania, raczej wskazują, że chodzi o przykazanie o nowym znaczeniu i nowej wartości.

Już w Starym Testamencie Izrael nie przyjmował wszystkich bez wyboru reguł postępowania, jakie napotykał, lecz tylko te, które odpowiadały jego relacji przymierza z Jahwe. Prawo etyczne Izraela nie było przypadkowym zbiorem przygodnych zasad, lecz spletem elementów dostosowanych do kategorii przymierza. Właśnie przez to dostosowanie elementy naturalnej etyki nabierały nowego znaczenia i nowej głębi.

W Nowym Testamencie jest podobnie: wszystkie odznaczające się ważnością naturalne reguły etyczne wplecione zostają w nową relację, jaka wraz z Chrystusem nastąpiła między człowiekiem a Bogiem.

W Chrystusie Bóg powołuje człowieka na określoną drogę i oczekuje, aby człowiek kierowany wiarą zdecydował się wstąpić na tę drogę i ufnie nią kroczyć. Jest to droga miłości. Zdaniem św. Pawła „tylko wiara, która działa przez miłość” (Ga 5,6), posiada moc zbawczą. Wiara, do której Bóg w Chrystusie wzywa człowieka, z istoty swej przebiega do miłości sprawdzającej się w czynie (por. Jk 2,1—13). „Jaki z tego pożytek, bracia moi, skoro ktoś będzie utrzymywał, że wierzy, a nie będzie spełniał uczynków? Czy sama wiara zdoła go zbawić?... Jak ciało bez ducha jest martwe, tak też jest martwa wiara bez uczynków” (Jk 2,14.26; por. Mt 7,21). Boże wezwanie i wybranie zmierzają do tego, aby życie człowieka było płodne miłością: „Nie wyście mnie wybrali, ale ja was wybrałem i przeznaczyłem na to, abyście szli i owoc przynosili i by owoc wasz trwał... To wam przykazuję, abyście się wzajemnie miłowali” (J 15,16n). Św. Augustyn komentując to zdanie zaznacza: „Wezwał nas na to, abyśmy owoc przynosili... Miłość jest tym

<sup>15</sup> *Tamże*, 113n.

<sup>16</sup> *Tamże*, 114n.

<sup>17</sup> *Tamże*, 115—117.

<sup>18</sup> *Tamże*, 117—119.

owocem wymaganym od nas".<sup>19</sup> Wszystkie pouczenia etyczne zawarte w objawieniu mają na celu skłonienie człowieka do realizacji miłości. Bóg miał na myśli właściwie tylko miłość: w pierwszym rzędzie miłość Boga („To jest największe i pierwsze przykazanie” Mt 22,38), lecz w nie mniejszym stopniu także miłość bliźniego („Drugie podobne jest do niego: będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego” Mt 22,39). Wszystkie pouczenia, jakich Bóg udziela człowiekowi, pomyślane są jako instrukcje miłości („Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy” Mt 22, 40; zatem i pouczenia Starego Testamentu miały ten sam cel). „Kto bowiem miłuje bliźniego, wypełnił Prawo. Albowiem przykazania: Nie cudzołóż, nie zabijaj, nie kradnij, nie pożądaj i wszystkie inne streszczają się w tym nakazie: miłuj bliźniego swego jak siebie samego” (Rz 13,8n; por. Ga 5,14). Św. Jan wezwanie Boże skierowane w Chrystusie do człowieka streszcza w następujących słowach: „A przykazanie Jego jest takie, abyśmy wierzyli w imię Jego Syna, Jezusa Chrystusa i miłowali się wzajemnie tak, jak nam dał przykazanie” (1 J 3,23).

Względem Boga wezwani jesteśmy do miłości „totalnoosobowej”: „Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym sercem swoim, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą” (Mk 12,30). Człowiek, który w taki sposób ustosunkował się do Boga, nie tylko miłuje Boga, lecz miłuje również wraz z Bogiem („Bóg jest miłością” 1 J 4,8.16): w ramach miłości Boga miłuje siebie, bliźniego i każde dzieło Boże: „każdy miłujący Tego, który dał życie, miłuje również tego, który życie od niego otrzymał” (1 J 5,1).

Często stawiane bywa dziś pytanie o tzw. *proprium* moralności chrześcijańskiej, czyli o to, co moralność chrześcijańską wyróżnia od każdego innego, nawet wysoko rozwiniętego etosu. Tym *proprium* jest miłość, poprzez którą człowiek partycypuje w miłości Boga albo w której sama miłość Boga przybiera widzialny kształt. „To jest przykazanie moje, abyście się wzajemnie miłowali, jak ja was umiłowałem” (J 15,12; por. 13,15.34n). Sobór Watykański II mówi o nowotestamentalnym Ludzie Bożym: „Prawem jego stało się przykazanie nowe miłowania, jak Chrystus nas umiłował” (KK 9). „Miłość bowiem, która jest węzłem doskonałości i pełnią zakonu (por. Kol 3,14; Rz 13,10) kieruje wszystkimi środkami uświęcenia, formuje je i do celu prowadzi. Stąd miłość zarówno Boga, jak i bliźniego jest znamieniem prawdziwego ucznia Chrystusowego” (KK 42). Tym więc, co chrześcijańską moralność wyróżnia od innych form etosu, jest specyficzna miłość, której nie należy utożsamiać z żadną, nawet najszlachetniejszą, postacią braterstwa. Zdaniem K. Rahnera, chrześcijańskiej moralności nie wolno redukować do filantropii, tak jak niedopuszczalne jest sprowadzanie

<sup>19</sup> Augustyn, *In Jo ev. tr.* 87, 1; PL 35, 1852.

teologii do antropologii, nawet w jej najszlachetniejszym wydaniu.<sup>20</sup> „Braterskość i immanentny humanizm ani co do motywu, ani poziomem swoim nie dorównują chrystokształtnej miłości bliźniego” podkreśla J. G. Ziegler.<sup>21</sup>

Czy zatem istnieje jakieś *specificum* moralności chrześcijańskiej? H. J. Müller,<sup>22</sup> a także J. Fuchs<sup>23</sup> zwracają uwagę, że „w oparciu o chrześcijańskie założenia wyjściowe, w oparciu o chrześcijańską antropologię, wszystkie (także na drodze naturalnego poznania uchwycone) normy nabierają specyficznie chrześcijańskiej intencjonalności..., otrzymują ukierunkowanie, motywację i siłę, jakiej nie mają w ramach jakiegokolwiek innej koncepcji etycznej”.

A. Auer przyznaje, że naturalne prawo etyczne w następstwie powiązania z nowym przymierzem otrzymuje nową motywację, nową głębię, nowe znaczenie (mianowicie znaczenie zbawcze), a przez to nową jakość.<sup>24</sup> Br. Schüller jako element, „który wyróżnia życie etyczne chrześcijanina od życia niechrześcijanina”, wymienia wiarę w tajemnicę zbawczą, „że Bóg, przed którym stawało człowieka już zawsze jego sumienie, w Jezusie z Nazaretu stał się człowiekiem”.<sup>25</sup> W relacji do bliźniego „chrześcijanin objęty jest tymi samymi normami etycznymi co każdy”;<sup>26</sup> *specificum* jego moralności leży w tym, iż wskutek nadprzyrodzonej więzi z Bogiem jego miłość „w tajemniczy sposób partycypuje w miłości, jaką Bóg kocha nas ludzi w Chrystusie”.<sup>27</sup> Nowy Testament ma to do siebie, że wszystkie wymogi naturalnej etyki ukazują w powiązaniu i na tle tej miłości.<sup>28</sup>

W ten sposób dochodzimy do wniosku, że „*novum* chrześcijańskiej moralności” nie wyraża się jedynie „motywacją bez właściwej treści, doklejoną niejako do wymagań prawa naturalnego”, jak obawia się B. Häring,<sup>29</sup> albowiem treści naturalnej etyki dzięki wpleceniu ich w chrześcijaństwo podlegają jakościowej przemianie, na podobieństwo przemiany, jakiej w całokształcie człowieczeństwa podlega to, *quod natura omnia animalia docuit*.<sup>30</sup> Wskutek przyzna-

<sup>20</sup> K. Rahner, *Über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe*, Geist und Leben 38(1965) 168—185.

<sup>21</sup> J. G. Ziegler, *Vom Gesetz zum Gewissen*, Freiburg 1968, 23.

<sup>22</sup> H. J. Müller, *Moralverkündigung und Normenbedrängung*, w: F. Schlösser, *Moral braucht Normen*, Limburg 1970, 101—133, 110.

<sup>23</sup> J. Fuchs, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?* art. cyt., 100—104.

<sup>24</sup> A. Auer, *Autonome Moral*, art. cyt., 92.

<sup>25</sup> B. Schüller, *Die Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes*, art. cyt., 112.

<sup>26</sup> Tamże, 116.

<sup>27</sup> Tamże, 115.

<sup>28</sup> Tamże, 116—119.

<sup>29</sup> B. Häring, *Moralverkündigung nach dem Konzil*, dz. cyt., 72.

<sup>30</sup> Tomasz z Akwinu, *S. Th.* I—II q. 94 a. 2.



nia jakościowej przemiany zwalczana przez B. Häringa koncepcja okazuje się niezbyt odległą od jego własnej, którą tak oto formułuje: „Decydującym momentem nowotestamentalnej etyki jest to *esse in Christo*, które w stosunku do czystej natury oznacza nową pełnię bytu, obejmującą całego człowieka, gdyż cały człowiek żyje mocą łaski w Chrystusie”.<sup>31</sup>

Trudniejszym od teoretycznego rozpoznania różnicy między naturalną etyką a jej jakościowo nową odmianą w Nowym Testamencie jest praktyczne zagadnienie, czy konkretne etycznie poprawne zachowanie człowieka (naturalnego) ma tylko charakter naturalny albo też ma w sobie już coś chrześcijańskiego. Skoro człowiek nie występuje nigdy w stanie natury czystej, lecz zawsze już naznaczony jest owym — według wyrażenia K. Rahnera — „nadprzyrodzonym egzytencjałem”,<sup>32</sup> wolno przypuszczać, że ten „egzytencjał” odgrywa jakąś rolę także w dziedzinie poczynań etycznych. Skłonni jesteśmy przyjąć, iż w pozornie naturalnym, lecz konkretnym i etycznie poprawnym działaniu zaangażowane są nie tylko elementy naturalnego poznania i naturalnej umiejętności, ale także elementy ukryte nadprzyrodzonego oświecenia i prowadzenia przez łaskę.

Tłumaczył ks. Alojzy Marcol, Nysa

<sup>31</sup> B. Häring, *dz. cyt.*, 72.

<sup>32</sup> Por. K. Rahner, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, w: *Schriften zur Theologie*, t. I, Einsiedeln-Zürich-Köln<sup>2</sup> 1956, 342n.