

SEWERYN ROSIK

OD MORALNOŚCI „ZAMKNIĘTEJ” KU MORALNOŚCI „OTWARTEJ”

Treść: I. Współczesne rozdroże postaw moralnych; II. Charakterystyka moralności zamkniętej; III. Moralność otwarta w swej strukturze i funkcji; IV. Zakończenie.

I. WSPÓŁCZESNE ROZDROŻE POSTAW MORALNYCH

Teza o panującym współcześnie kryzysie moralnym tak często występuje w publikacjach zarówno popularnych, jak i naukowych, że jej oczywistość powoduje pewien stan psychicznego oswojenia. Stan ten jednak powinien niepokoić zwłaszcza teologów moralistów oraz etyków, których zasadniczym zadaniem jest analiza zjawisk moralnych w ludzkiej egzystencji, określanie ich charakteru oraz ustalanie prawidłowości tak w płaszczyźnie naukowych dociekań, jak i w dziedzinie formowania postaw praktycznych. Wzmiankowany kryzys jest bowiem kryzysem zasad moralnych, jak i moralnych postaw. W pierwszym wypadku polega on na niemożności ustalenia obiektywnych i powszechnych kryteriów moralnych, w drugim — wyraża się on w braku dojrzałości moralnej poszczególnych jednostek czy grup społecznych, kiedy stają one przed koniecznością podjęcia decyzji moralnych oraz moralnej odpowiedzialności.

Polaryzacja tego kryzysu doprowadziła do ukształtowania się zarówno w teorii, jak i praktyce, dwóch zasadniczych stanowisk, z których każde, zdaniem ich zwolenników, ma stanowić wyjście z współczesnego, moralnego impasu. Pierwsze stanowisko typu legalistycznego postuluje priorytet prawa i zasad, którym należy się bezwzględnie podporządkować. Zdaniem tego kierunku nie wolno nigdy uchylić wymagań prawa

moralnego, usprawiedliwiać zewnętrznymi czy podmiotowymi warunkami relacjonalną ich aplikację, gdyż grozi to wprowadzeniem do dziedziny moralności relatywizmu i laksyzmu¹.

Drugie stanowisko jest postawą skrajnego sytuacjonizmu etycznego, który zasadom obiektywnym przypisuje walor drugorzędny lub przekreśla go zupełnie, natomiast siły normującej dopatruje się w rzeczywistości sytuacyjnej oraz „wewnętrznym świetle i sędzie” działającego podmiotu². Rzecz jasna, że moralność chrześcijańska daleka jest od przyjęcia tej relatywistycznej wersji i stanowisko Kościoła jest w tej materii wyraźne³. Wizja relatywistyczna życia moralnego podję-

¹ Ujemny wpływ legalistycznej mentalności w dziedzinie moralnej podkreśla wielu poważnych autorów. Por. J. Klein: *Ursprung und Grenzen der Kasuistik*. W: *Festschrift F. Tillmann*, Düsseldorf 1950 s. 229—245; W. Dirks: *Comment reconnaître ce que Dieu attend de moi? Pour justifier une „éthique de la situation”*, *La Vie Spirituelle* (Supplément) 18 (1951) s. 253 n.; J. Fuchs: *Situation und Entscheidung*, Frankfurt am Main 1952 s. 129—142; *Moral und Moraltheologie nach dem Konzil*, Freiburg-Basel-Wien 1967 s. 41—44; S. Olejnik; *O nowe drogi i dyktatoria teologii moralnej*, *Collectanea Theologica XXV* (1954) s. 575—596; *Postulaty przedmiotowo-metodyczne dotyczące wykładu teologii moralnej*, *Rocz. Teolog.-Kanon.* IX (1962) z. 2, s. 86 nn; D. von Hilderbrand, *Wahre Sittlichkeit und Situationsethik*, Düsseldorf 1957 s. 60—93; T. Slipko: *W sprawie etyki „niezależnej”*, *Homo Dei* 27 (1958) s. 385; B. Häring: *Das Gesetz Christi*, Freiburg i. Br. 1959 s. 315; F. Böckle: *Das Verhältnis von Norm und Situation in kontroverstheologischer Sicht*. W: *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung* (*Festschrift für Werner Schöllgen*), Düsseldorf 1964 s. 84 n.

² Pomijając filozoficzny nurt sytuacjonizmu etycznego, na terenie teologii katolickiej pojawił się on pod wpływem teologów protestanckich, takich jak K. Barth, *Theologische Existenz heute*, München 1933; *Für die Freiheit des Evangeliums*, München 1934; *Der Dienst am Wort Gottes*, München 1934; Römerbrief, Zürich 1919; *Die Wirklichkeit des neuen Menschen*, Zürich 1950; E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantischen theologischen Ethik*, Zürich 1932; *Der Mensch im Widerspruch*, Berlin 1937; H. Thielicke, *Theologische Ethik*, t. I—III, Tübingen 1958; E. Grisebach, *Gegenwart. Eine kritische Ethik*, Halle-Saale 1928; Wśród teologów katolickich najsilniejszą jego wersję reprezentuje E. Michel, *Der Partner Gottes. Weisungen zur christlichen Selbstverständnis*, Heidelberg 1946; *Renovatio zur Zweisprache zwischen Kirche und Welt*, Stuttgart 1947; *Ehe. Eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft*, Stuttgart 1948) To ostatnie dzieło zostało wciągnięte do indeksu ksiąg zakazanych, Zob. AAS 44 (1952/879).

³ Por. Pius XII: *Nuntius radiophonius de conscientia christiana in iuvenibus recte efformanda, die Martii a. 1952*, AAS 44 (1952) s. 270—278; *Allocutio ad delegatas Conventui internationali Solidaritatis vulgo nuncupate „Fédération Mondiale de Jeunesse Féminines Catholiques” Romae habito die 18 Aprilis a. 1952*, AAS 44 (1952) s. 413—419; *Congregatio Sanctii Officii: Instructio ad ordinarios omnes necnon ad magistros*

łaby radykalnie podstawy wiary chrześcijańskiej, a obiektywny charakter objawienia doznałby poważnego uszczerbku⁴.

Jaka jest geneza ukształtowania się tak diametralnie różnych stanowisk? Wydaje się, że tkwi ona w odmiennym podejściu do sfery moralności i w odmiennej metodzie ustalania powinności moralnej, z jaką liczyć się musi ludzkie sumienie. Sprawa ta swymi korzeniami sięga obiegowych nurtów myślowych, które silnie zaciążyły nad świadomością moralną współczesnego człowieka.

Prawdopodobnie pod wpływem św. Pawła, który w swej teologii przeciwstawia niewolnikom, żyjącym pod prawem, Dzieci Boże, wolne od prawa, a poddane miłości, stworzył F. Nietzsche swoją sławną teorię o podwójnej moralności, moralności panów i niewolników, oczywiście całkowicie odmienną od tego, co pragnął wyrazić Apostoł Narodów. Moralność panów, według niego, wolna jest od obiektywnych praw moralnych, czyny zaś tej kategorii ludzi byłyby złe lub dobre zależnie od ich całkowicie autonomicznej oceny. Moralność niewolników wyraża się w bezwzględnym posłuszeństwie nałożonym nakazom moralnym, przy czym społeczeństwo ma prawo tę kategorię ludzi zmuszać do posłuchu całą surowością swej władzy. Konsekwencją tej teorii był straszliwy skandal nazizmu, który w imię rasy panów postulował eksterminację całych narodów⁵.

Podwójne oblicze moralności, ujawniającej się w postawach ludzkich, wyróżnił również H. Bergson. Mówi on o moralności zamkniętej i otwartej⁶. Pierwsza cechuje społeczności „zamknięte”, nastawone samozachowawczo, broniące się przed zagrożeniem z zewnątrz. Byłaby to moralność bojaźni, charakteryzująca się silnym podkreśleniem wa-

in seminariis, in athenaeis, vel in studiorum universitatibus docentes et ad lectores in studiorum domibus religiosorum: de „ethica situationis”, die 2 Februarii a. 1956, AAS 48 (1956) s. 144 n.

⁴ Por. E. Schillebeeckx, *Dieu et l'homme. Approches théologiques*, t. II, Bruxelles 1965 s. 259 n.

⁵ Por. I. Lepp, *Die neue Moral. Psychosynthese des moralischen Lebens*, Würzburg 1966 s. 88.

⁶ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932.

loru zakazów i nakazów, gwarantujących integralność i nienaruszoność porządku moralnego i społecznego. Moralność otwarta jest dynamiczna, przeznaczona dla społeczności „otwartej”, tj. ludzkości, której horyzonty rozwojowe otwierają się na nieskończoność. Nie eksponuje ona w pierwszym rzędzie nakazów czy zakazów, lecz otwarta jest na postęp, na przekształcenie człowieka indywidualnie i zbiorowo siłą miłości, świadomej i wolnej akceptacji ideału nie narzuconego presją zewnętrznego przymusu⁷.

Niezależnie od tego, czy wymienione poglądy cechuje większa lub mniejsza doza słuszności, nie da się zaprzeczyć, że w życiu chrześcijan bardzo często spotykamy się z podobną dwoistością postaw. Istnieje wśród nich kategoria ludzi, a może i całych grup społecznych, która lepiej się czuje w łożysku etyki nakazów i zakazów. Są to chrześcijanie, którym łatwiej zachować się moralnie, jeżeli stoją pod naciskiem prawa i bojaźnią sankcji. Postawa ta jest typowo legalistyczna i często pozbawiona osobistej motywacji wewnętrznej. Na szczęście, dziś, w dobie personalizmu, dowartościowania godności i wolności osoby ludzkiej, postawa taka budzi coraz większe opory i zastrzeżenia. Coraz trudniej współczesnemu człowiekowi narzucać legalistyczną motywację, by kierowała jego postępowaniem moralnym. Właśnie w tej płaszczyźnie ujawnia się z całą ostrością współczesny kryzys moralny. Stan rozwoju współczesnej cywilizacji nie jest zgodny z moralnością „zamkniętą”, operującą grozą zakazów i nakazów. Wzbogaca się coraz więcej psychiczna dojrzałość współczesnego człowieka, a liczba tych, którzy pozwalają się określać przez bezpośrednio nałożone nakazy i zakazy, gwałtownie maleje. Bunt lub nostalgia z powodu tego, że człowiek odrywa się od prawa, że nie jest skłonny poddać się czysto zewnętrznie autorytetowi, nie przekreśli tej oczywistości, że trend rozwojowy moralnej świadomości zdąża ku ety-

⁷ Por. Tamże, s. 1—103. Należy zaznaczyć, że ta dychotomia moralności występuje również w poglądach psychoanalityka Ch. O d i e r, który twierdzi, że genetycznie tkwi ona w sferze świadomej i nieświadomej oraz u Z. F r e u d a, przyjmującego dla moralności nie tylko źródło podświadome, ale także sferę Super-ego (Nad-ja, Über-Ich). Por. I. L e p p: dz. cyt., s. 89.

ce przekonania i wolności⁸, innymi słowy ku moralności otwartej.

Zadaniem niniejszego artykułu jest ukazanie elementów i cech moralności zarówno „zamkniętej”, jak i „otwartej”^{8a}, aby na tej drodze wyśledzić zasadniczy kierunek rozwojowy moralnej świadomości współczesnego człowieka.

II. CHARAKTERYSTYKA MORALNOŚCI ZAMKNIĘTEJ

1. Geneza i zasięg moralności zamkniętej

Wnikliwe spojrzenie na rzeczywistość moralną dzisiejszego człowieka każe nam częściowo przyznać rację Bergsonowi. Faktycznie spotykane postawy moralne potwierdzają, że mamy do czynienia w życiu z obiegiem dwóch rodzajów moralności, które się różnią jakościowo od siebie. Wpływa na to odmienność źródeł, z których wyrastają.

Moralność „zamknięta”, oparta o nakazy i zakazy ma swą genezę zarówno w sferze świadomej, jak i podświadomej. Odczucie presji niektórych nakazów czy zakazów ma z pewnością początek w prastarym *T a b u*, które tkwi w najgłębszych pokładach podświadomości i jest przejawem pewnego rodzaju atawizmu moralnego, wyniesionego w psychice ludzkiej z pomroki dziejów jego duchowego rozwoju. Istnieje więc nieświadomie w człowieku pewien kapitał moralnych imperatywów, które ciążą na jego świadomości moralnej⁹.

Obok jednak tego źródła trzeba wymienić pewne ograniczenia, jakie nałożył na człowieka jego świadomy, historyczny rozwój, uwarunkowania środowiskowe, doktrynalne, instytucjonalne. Być może i wysuwane przez Z. Freuda super-ego jest w jakiejś mierze genetyczną instancją przeżycia powinności.

⁸ Por. C. Reidick, *Freiheit als Heilsgut*. W: *Grenzfragen des Glaubens* (Hrsg. von Charlotte Hörgl, Fritz Rauh), Einsiedeln-Zürich-Köln 1967 s. 383 n.; I. Lepp, dz. cyt., s. 89 n., 94; E. Schillebeeckx, dz. cyt., s. 259—262.

^{8a} W artykule posługujemy się terminami moralność „zamknięta” i „otwarta”, zapożyczonymi od H. Bergsona, choć merytorycznie nie pokrywają się one całkowicie z bergsonowską koncepcją. Treść analiz ująwny w trakcie tego opracowania, jaki sens terminy te zawierają.

⁹ Por. I. Lepp: dz. cyt., s. 89, 91.

Warto zdać sobie sprawę z faktu, że postawa moralnego poddaństwa prawu narastała historycznie. W epoce nowożytnej wpłynęła na to sekularyzacja wszystkich dziedzin życia. Absolutyzm władców i państw, antropocentryczna orientacja wiedzy i idealistycznej filozofii, wszystko to utrudniało możliwość wolnego samookreślenia się człowieka. Jeżeli wzywano go do posłuszeństwa, to opierano je na nieosobowej zasadzie, na pojęciu obowiązku. On stał się właśnie normatywną zasadą. Kategoryczny imperatyw Kanta w etyce, jak i postulowany przez Kalwina¹⁰ potrójny krąg obowiązków — formowały w sposób wyraźnie określony kształt moralności legalistycznej i apriorycznej. Postawa przyporządkowania jest tutaj granicą moralnej pełni¹¹. Ów legalistyczny klimat zaciążył bardzo w sferze chrześcijańskiego życia. Zarówno nauczanie katechetyczne, praktyka sakramentalnej pokuty — kształtowały sumienie według kodeksu obowiązków, przy czym powinności moralne określane były językiem prawa (np. mówiono o obowiązku niedzielnym, obowiązku wielkanocnym itp.). Rzutowało to również na rozumienie struktury Kościoła, w którym ostro rozgraniczono element hierarchiczny jako podmiot władzy oraz wiernych jako poddanych, którym przypadał w udziale obowiązek posłuszeństwa. Nawet w literaturze ascetycznej posłuszeństwo stało się jedyną wartościową cnotą i to do tego stopnia, że bez niego inne cnoty traciły znaczenie¹². Tego rodzaju moralność w uzasadnieniu nakładanych przez siebie zobowiązań odwołuje się do faktu, jakim jest istnienie społeczności. Istnienie to czerpie oparcie i gwarancję albo z instynktu samozachowawczego albo z woli Boskiej powołującej tę społeczność do bytu. Wobec tego presja obowiązku, wywierana przez społeczność, odwołać się może bądź do wyżej wspomnianego instynktu samozachowawczego, bądź też do nadrzędnej woli Boskiej. Pod-

¹⁰ Kalwin w oparciu o tekst biblijny Tyt. 2, 11 nn. podzielił wypełnienie prawa na obowiązki wobec Boga (*pobożny*), bliźniego (*sprawiedliwy*) i siebie samego (*przyswoity*). Por. J. Pieper, *Tugendlehre als Aussage über den Menschen*. W: *Tradition als Herausforderung*, München 1963 s. 152.

¹¹ Por. K. Delahaye, *Gestaltwandel des Gehorsams*. W: *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung. Festschrift für Werner Schöllgen*, Düsseldorf 1964 s. 135.

¹² Por. tamże, s. 136 n.

danie się prawom, instytucjom i zwyczajom społecznym dostarcza dowodu na skuteczność obu tych motywacji. Nie oznacza to jednak, by społeczność była transcendentna w stosunku do jednostek, jakby tego chciała Dürkheim; jest ona immanentna w stosunku do jednostek, które uświadamiając sobie powinność moralną, jaka w niej tkwi, dobrowolnie podejmują i realizują cele życiowe¹³. Powinność ta przybierając pod względem formalnym postać imperatywu ujawnia w konsekwencji zasadę prawa i sankcji. Nie odnajdujemy jednak w tym fakcie ostatecznego wyjaśnienia powinności i obowiązku¹⁴. Odnajdujemy jednak przesłanki dla postaw, które określa się również moralnością bojaźni.

Tego rodzaju formację cechuje bardzo wielkie zawężenie środowiskowe. Świadomość moralna ludzi tak uformowanych obejmuje wąski horyzont moralnych doświadczeń. Spełniają się one w granicach rodziny, rodu, narodu, gminy czy określonej instytucji. Identyfikacje tych ludzi nie sięgają już dalej, a uniwersalizm ewangeliczny jest im obcy¹⁵.

2. Cechy moralności zamkniętej

Główne zadanie moralności polega na doprowadzeniu człowieka do pełni osobowego bytu, na dostarczeniu mu środków, aby mógł określić swoje pełne człowieczeństwo w wymiarze zarówno indywidualnym, jak i społecznym. Wymaganie sprawiedliwości na przykład nie oznacza tylko: „nie postępuj niesprawiedliwie wobec drugiego”, lecz przede wszystkim: „czyń drugiemu dobrze” Miłość bliźniego nie tylko zakazuje: „nie wolno ci nienawidzić bliźniego”, lecz wzywa: „kochaj twego brata”.

¹³ Por. H. Bergson, dz. cyt., s. 7, 24; O. Lottin, *Morale fondamentale*, Paris-New York-Rome 1954 s. 204.

¹⁴ Wyjaśnienie takie dać może w etyce naturalnej filozofia, a w teologii — światło objawienia. Por. B. Schüller, *Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung*, Düsseldorf 1966 s. 24 n; J. de Tonquedec, *Le contenu des „Deux sources”*, Etudes 215 (1933) s. 36 nn.; J. Messant, *Autour des „Deux sources”*, Revue Thomiste 38 (1933) s. 471—476.

¹⁵ Por. I. Lepp, dz. cyt., s. 43. Tak wąski zasięg świadomości moralnej charakteryzował w starożytności nawet największych filozofów, z wyjątkiem stoików, a w Izraelu — moralność starotestamentalną.

Otóż, gdy chodzi o moralność zamkniętą, zasadniczy tenor jej imperatywów nosi w sobie cechę *negatywizmu*. Kierunek działań moralnych, jaki ona wyznacza, formułowany jest negatywnie: nie zabijaj, nie kradnij, nie zrywaj małżeństwa itp. W efekcie prowadzi to do strasznej i paraliżującej przeciętności. W tym negatywiźmie tkwi źródło pogardy, jaką Nietzsche obdarzał tzw. ludzi cnotliwych, których cała wartość moralna polegała na powstrzymaniu się od zła, na wystrzeganiu się jakiegokolwiek ryzyka jawiącego się w ludzkim działaniu¹⁶. Zadowolenie z przeciętności w życiu moralnym przypomina przykład faryzeusza z ewangelii, wyliczającego Bogu dumnie swoje cnoty i wywyższającego się nad celnika. Być zadowolonym ze swej uczciwości oznacza to zamknięcie się na wyższy stopień duchowego rozwoju i uznanie, że został osiągnięty stopień wystarczający.

Inną, uderzającą cechą moralności zamkniętej, jest jej *formalizm*. Ujawnia się on w kurczowym trzymaniu się litery prawa, pisanego czy niepisanego. Taka postawa odpowiada ludziom duchowo mało dojrzałym, którzy nie są w stanie ponieść pełnej odpowiedzialności za swoje czyny i uspokajają sumienie legalistyczną wiernością literze¹⁷. Ten formalistyczny typ człowieka ma kilka odmian, choć u podstaw każdej z nich tkwi założenie, iż moralny postęp można mierzyć drobiazgową zgodnością z prawem moralnym. Pierwsza odmiana takiej postawy to wierność literze ze względu na niezdolność ujęcia rzeczywistego sensu przykazania czy ustawy. Często pojawia się ona wśród ludzi prostych, którzy nie przyzwyczajeni do abstrakcyjnego myślenia nie rozumieją, co stanowi wartość istotną i czipiają się ujęć dosłownych. Wierność literze tkwić może też w pewnym gatunku duchowego lenistwa. Brak w tym wypadku starań, by dotrzeć do „ducha”, natomiast otrzymaną regułę lub przepis moralny stosuje się mechanicznie nie angażując w to własnego wysiłku intelektualnego. Istnieje też wersja formalizmu cechującego ludzi moralnie lękliwych. Tylko wierność literze daje im spokój sumienia. Obstawanie przy literze pozo-

¹⁶ Por. I. Lepp, dz. cyt., s. 42.

¹⁷ Por. tamże, s. 93.

staje ich zasadą, choćby wyjątkowa sytuacja nakazywała odejść od litery bez naruszenia ducha prawa. Spotkać też można formalizm u ludzi o psychice typowych biurokratów. Dla nich znaczenie mają tylko sformułowania prawne, a wszelkie nakazy jawią się im precyzyjnie i realistycznie, jeśli ujęte są w kategoriach jurydycznych. Odnajdujemy u nich tendencję, by sferę prawa stawiać ponad moralność, a moralne zobowiązania ująć w formuły prawne. Dlatego np. przykazanie miłości Boga i bliźniego przedstawia się im mgliście i w sposób nieokreślony. Jest wreszcie formalizm ludzi moralnie przeciętnych. Litera prawa jest im wygodna, gdyż wymaga tylko minimum. Uważają się za dobrych chrześcijan, gdy wiernie wypełniają nałożone im przez religię obowiązki (np. niedzielny czy wielkanocny). Tworzą oni liczne szeregi przeciętnych wyznawców¹⁸.

W tak formalistycznym ujęciu moralności — zniekształca się istotna treść chrześcijańskiego etosu. Jeżeli wskazania Jezusowe potraktuje się jako prawo Nowego Przymierza, wówczas łatwo w ludzkich przepisach Kościoła dopatrzeć się realizacji Chrystusowych wskazań. W następstwie tego wszelkie nakazy i zakazy urastają do rangi „kazania na górze”, a wypełnianie przykazań, choćby tylko materialnie, traktuje się jako prawdziwy etos chrześcijański.

To niezrozumienie chrześcijańskiego etosu prowadzi w życiu do spłylenia pojęcia grzechu, w konsekwencji do niezdolności wzbudzenia autentycznego żalu, płynącego z głębi osoby, żalu, który mógłby być początkiem i zasadą rzeczywistego nawrócenia. Praktyka spowiedzi, choćby traktowana poważnie, przypomina bieganinę za rozgrzeszeniem z powodu przekroczenia tego lub tamtego przykazania. Ludzie tego pokroju uważają jakiś akt za grzeszny, ponieważ tak to określa Kościół, nie potrafią jednak odpowiedzieć na pytanie, dlaczego to jest złe lub grzeszne, z czego się oskarżają. Sumienie ich jest tak niedojrzałe, iż nie potrafi osobiście ocenić jakości moralnej danego czynu i posługuje się zewnętrznym kryterium głoszonego przepisu. Trudno takim ludziom wniknąć w cały mrok grzesznego

¹⁸ Por. D. von Hildebrand, *Wahre Sittlichkeit und Situationsethik*, Düsseldorf 1955 s. 62—65.

czynu i dostrzec, że w głębi swej jaźni załamali osobisty swój stosunek do Boga¹⁹.

W roku 1965 opublikowano dyskusję, jaka toczyła się między R. Egenterem a P. Matussek²⁰. W dyskusji Matussek zwrócił uwagę, że u katolickich pacjentów zauważyć można pełną niezdolność do odkrycia własnych niedoskonałości (np. twardość serca, próżność, zarozumiałość). Z drugiej strony mówią oni często o „grzechu” nie potrafiąc jednak wyjaśnić, dlaczego określona postawa jest tak zła, dlaczego jest ona „obrazą Boga”, wrogością wobec Chrystusa. I Matussek dochodzi do wniosku, że spowodowane jest to brakiem wyczucia dla ontologicznej relacji ich grzechów. Nie pojmują oni, że wina tkwi w nich nie dlatego, że został złamany zakaz, lecz dlatego, że są oni niezgodni w jakimś względzie z rzeczywistością (np. z rzeczywistością sytuacji, spotkania, drugiej osoby: Boga, człowieka, itp.). Grzesznik bowiem dlatego błędzi wobec Boga, ponieważ błędzi wobec rzeczywistości. Rzeczywistością jest Bóg. Prawdziwy żal i nawrócenie zakłada poznanie faktu, iż w tym konkretnym odniesieniu nie odpowiedziano rzeczywistości. Legalizm podcina tego rodzaju podejście do chrześcijańskiego etosu i w nim tkwi owa wina, że chrześcijańskie wychowanie nie angażuje sumienia w jego prawdziwej głębi, co w konsekwencji rodzi zjawisko zewnętrznego, zrutynizowanego żalu bez nawrócenia²¹.

Moralność zamknięta wreszcie mało uwzględnia egzystencjalny, dynamiczny charakter ludzkiego życia. Nie jest skłonna przyjąć faktu zmiany warunków, w jakich przebiega życie człowieka i postępującej za tym treści moralnych zjawisk w pochodzie ludzkiej historii. Nie tyle indukcja, ile dedukcja jest jej ulubioną metodą. Dzięki niej określa ona charakter objawieniowy moralnych nakazów, mających swe podstawę w przykazaniach na Synaju i w bezbłędnej nauce Chrystusa. Oczywiście całość tych nakazów pojmowana jest prawnie. Ta okoliczność nadaje jej cechę dużej statyczności. Punktem wyjścia są zawsze

¹⁹ Por. G. Reidick, art. cyt., s. 381 n.

²⁰ R. Egenter — P. Matussek, *Ideologie, Glaube und Gewissen*, München-Zürich 1965.

²¹ Por. tamże, s. 153, 157; G. Reidick, art. cyt., s. 382 n.

zasady ogólne, zachowujące swą ważność bez względu na osobę; siłę normatywną tych zasad przenosi się dopiero na płaszczyznę szczegółowych sytuacji i konkretnych osób. Ta ostatnia okoliczność zresztą jest jej przejawem pozytywnym, ponieważ świadczy o liczeniu się w pewnej mierze z doświadczeniem²². Owa statyczność tkwi po części w instynktownym szukaniu trwałego oparcia. Łatwiej przyjąć, że Boga, zasadę całego porządku, prędzej można odnaleźć w spokojnych złomach skalnych, niż w wartkim strumyku. Siła nawyku myślowego każe optować za tym, co niezmiennie, a rzeczywistości skomplikowanej i chaotycznej odmawiać boskiego pochodzenia. Nie jest to jednak pojmowanie biblijne, lecz greckie. Nie można twierdzić, iż ma się gotowe zasady, które można stosować w procesie dynamicznym i dalekim od ideału. Bóg jest w historii, w jej ramach przemawia On do człowieka, poprzez nią rzuca nam swe wezwanie.

Na przekór statyczności — nie wolno obawiać się rzeczywistości względnej, przygodnej. Trzeba ją przyjąć. Mądrość, jaką człowiek otrzymał, płynie nie z zasady prawa, które nie zna zmiany, ale z wierności, która daje gwarancję pokonania tego, co zmienne²³. Przyjąć jednak ten punkt widzenia, to odkryć w sobie przesłanki wiodące ku moralności „otwartej”.

3. Ujemne skutki moralności zamkniętej

Warto z kolei uświadomić sobie, że szereg złych przejawów w chrześcijańskim życiu, podnoszonych przeciw moralności chrześcijańskiej zarzutów, było konsekwencją faworyzowania moralności zamkniętej, legalistycznej. Formacja moralna człowieka, przeprowadzona dzięki systemowi autorytatywnych nakazów i zakazów, narzucanie mu apriorycznie normy, której nie usiłowano uzasadnić wystarczająco od strony jej treści czy normodawcy, nie prowadziła do upodmiotowienia moralności. Zewnętrzne posłuszeństwo wymagane dla normy straciło wsku-

²² Por. J. A. T. Robinson, *Christliche Moral heute*, München 1964 s. 40 n.; G. Reidick, art. cyt., s. 384 n.

²³ Por. J. A. T. Robinson: dz. cyt., s. 21 n.

tek tego w odczuciu człowieka wartość prawdziwej cnoty. Świadomość moralną cechowało przekonanie, że sam akt poddania się nakazowi determinuje prawidłowość moralną²⁴. Jakie były tego konsekwencje w obrębie działania przeciw idei chrześcijańskich pokazały procesy z ostatniej wojny. Straszliwi przestępcy z Oradour, Oświęcimia czy Dachau, przyznający się do religii chrześcijańskiej, byli zaskoczeni, że domaga się od nich moralnego obrachunku za to, co popełniali. W ich moralności brakowało owej dojrzałości psychicznej, która działa w klimacie wolności i osobistej odpowiedzialności. Spokój sumienia, jaki ich cechował, płynął z poczucia posłuszeństwa, jakie okazywali otrzymanym rozkazom. Owszem, prawdopodobnie skłonni byłiby siebie obwinić moralnie, gdyby takiemu nakazowi się sprzeciwili. Moralność, w świetle której ich osądzano, moralność wolności i dobra ludzkiego, nie była ich moralnością. Oto skrajny przykład konsekwencji moralności nakazu, a nie przekonania²⁵.

Niezależnie jednak od wyżej wymienionych, skrajnie straszliwych konsekwencji moralnego legalizmu, trzeba stwierdzić, że autentycznej moralności chrześcijańskiej nie można wtłoczyć w łożysko prawa. Prawo, nawet najdoskonalsze, nie jest zdolne wyrazić z całą giętkością i precyzją, co to jest życie według Chrystusa. Jest ono zbyt ogólne, by ingerować we wszystkie szczegóły, zwłaszcza te najbardziej indywidualne, i zbyt sztywne, aby oddać całą spontaniczność i zmienność sytuacji etycznej, uwzględnić wolność wyższego rzędu, niesłychaną pomysłowość Ducha św. Może ono być tylko przybliżeniem sumienia chrześcijańskiego, ale nie jego pełnią²⁶. Jeśli się tego nie zrozumie, jeśli nadal będzie się pojmować moralność chrześcijańską jako system obowiązków, a istotę chrześcijańskiej praktyki życia dostrzegać w posłuszeństwie prawu zewnętrznemu, promulgowanemu przez autorytet, wówczas otwieramy bramy kazuistyce, której przerosty zrodziły oplakane skutki²⁷. Nie to jest nie-

²⁴ Por. K. Delahaye, art. cyt., s. 136.

²⁵ Por. I. Lepp, dz. cyt., s. 94.

²⁶ Por. G. Leclercq, *La conscience du chrétien*, Paris 1947 s. 200 n.

²⁷ Por. tamże, s. 199; B. Häring, dz. cyt., s. 315; D. von Hildebrand, dz. cyt., s. 13 n.

szczęśne dla chrześcijańskiego etosu, że istnieją prawa, ale to, że ten etos utożsamiany bywa z „wypełnieniem prawa”. Błąd zaczyna się wtedy, gdy wskazania Chrystusowe zostają mylnie interpretowane jako prawa. Właśnie to je osłabia. To, czego Chrystus się domaga, idzie głębiej, niż wymaganie prawne. Nie chodzi tu bowiem o zewnętrzny czyn lub zaniechanie, ale o decyzję i to nieraz o takim stopniu radykalności, że równa się ona ewangelicznemu obrazowi obumierania ziarna. Oczywiście, prawo jest w swych wymaganiach bardzo dokładne i ścisłe: „nie cudzołóż” (człowiek podlega tej pokusie tylko w określonej sytuacji), „uczestnicz we Mszy św.” (tzn. w niedzielę), „nie kradnij” (skoro okazja mogłaby cię uczynić złodziejem), „nie kłam” (gdy nieprawda wydaje się być szansą), „nie jedz mięsa” (w piątek), ale właśnie dlatego dalekie jest od postawy osobistego przekonania, które nie zna przerwy, nie rozróżnia między niedzielą a dniem powszednim, między codzienną jednostajnością a sytuacją wyjątkową²⁸. Nie negując wartości prawa — należy przyznać mu jedynie funkcję służebną, a nie dominującą. Wartość bowiem uściślonych nakazów tylko dla pewnej kategorii ludzi jest niezbędna.

4. Komu potrzebna jest moralność zamknięta?

W świetle tego, co dotychczas powiedziano na temat moralności zamkniętej, wydawać by się mogło, że jest ona z gruntu nie do utrzymania, a jej funkcjonowanie było dla życia chrześcijańskiego katastrofalne. Tak jednak nie jest. Jakkolwiek zwolennicy psychoanalizy, jak i wszelkiego rodzaju skrajni sytuacjoniści, chcieliby podmiot uwolnić od każdego moralnego przymusu, to jednak ich stanowisko dalekie jest od poprawności. Nie wszyscy bowiem ludzie dysponują już pełną dojrzałością duchową, nie wszyscy są już zdolni przyswoić sobie moralność miłości i wolności. Dla takich ludzi lepiej, że kierują się moralnością zamkniętą, niż mieliby nie kierować się żadną. Nie chodzi bowiem o to, by człowieka uwolnić od pewnej ko-

²⁸ Por. G. Reidick, art. cyt., s. 379.

nieczności, jaką narzuca imperatyw moralny, ale o to, by go poprowadzić do dalszego duchowego rozwoju. Moment dorównięcia do moralności miłości jest dopiero końcem etyki nakazu²⁹. Jednakże zawsze trzeba się liczyć ze stanem faktycznym. W myśl tezy św. Pawła, że silny pokarm nie służy niemowlętom, nie wolno nieprzygotowanym podawać tak wysokiego wymagania, jakim jest moralność otwarta (miłości i wolności), gdyż miałoby poprowadzić do wyższego stopnia egzystencji osobowej, zrzuci się ich albo w stan zniechęcenia, albo pełnej amoralności³⁰. Dlatego też nie tylko członkowie społeczności mniej rozwiniętych, ale i wielu członków wysoko rozwiniętych społeczności współczesnych — potrzebuje kierownictwa owej moralności prawa i sankcji. Stan ich duchowego rozwoju i dojrzałości jest bowiem jeszcze tak niedoskonały, że jedynie taka moralność utrudnia im działanie na szkodę swoją i innych. Bez tej moralności — ludzi takich trzeba by było trzymać pod nadzorem. Tymczasem ów etos prawa i sankcji, którym się poddają pozwala obiektywnie zachować im moralność, choć właściwie jako w pełni moralne działania liczą się te, za którymi stoi osobista, wolna decyzja³¹.

Postulat odejścia od moralności zamkniętej może wydawać się kontrowersyjny. Niektórym może się wydawać, że takie ustawienie zagadnienia może być śluzne tylko „prywatnie” dla wtajemniczonych i doskonałych, natomiast nie nadaje się absolutnie, by je ukazywać „maluczkim” lub prostym umysłem, ponieważ może to wywołać negatywne konsekwencje. Nię można zaprzeczyć, że możliwość takiego niebezpieczeństwa istnieje, ale czyż większym niebezpieczeństwem nie jest fakt, gdy milionom mężczyzn i kobiet, którzy są psychicznie dojrzały, przekazuje się moralność, która nie odpowiada ich poziomowi? Czyż nie napawa lękiem sytuacja, że wiele elit intelektualnych wśród chrześcijan nie mogąc przyswoić sobie duchowo moral-

²⁹ Por. I. Lepp, dz. cyt., s. 95.

³⁰ Por. tamże, s. 96.

³¹ Por. tamże, s. 89 n. Nie można wykluczyć i takich przypadków, że w jakimś podmiocie może mieć miejsce obok siebie zarówno szereg dobrych skłonności, jak i inklinacja perwersyjna (np. u osobnika psychopatycznego), która może być opanowana jedynie poprzez silny nacisk moralności zamkniętej. Zob. tamże, s. 92.

ności formalistycznej — nie dysponuje żadną moralnością, która mogłaby nimi kierować i inspirować ich życie osobiste, społeczne oraz gospodarcze? Wiele jest problemów, które dziś należy rozpatrywać z punktu widzenia moralności otwartej, gdyż zamknięta nie zawsze może im sprostać³². Wobec tego konsekwentnie rodzi się pytanie, jakiej moralności wymaga człowiek dzisiejszy i współczesna epoka?

III. MORALNOŚĆ OTWARTA W SWEJ STRUKTURZE I FUNKCJI

Dotychczasową analizę zamknęło ważne pytanie o nowy kształt moralności chrześcijańskiej, odpowiadającej duchowi nadchodzących czasów oraz człowiekowi, który tym czasom nada określoną treść. Jest rzeczą oczywistą, że prognostycznie można jedynie zarysować przybliżony obraz struktury takiej moralności oraz jej podstawowych funkcji, najbardziej celowych i potrzebnych w klimacie nowej epoki.

Patrząc bacznie na kierunkowość rozwoju duchowego współczesnego człowieka — dostrzega się wyraźnie, iż proces ten, a więc zawarty w nim i postęp moralny — zmierza wyraźnie ku personalizacji ludzkiej egzystencji. Człowiek coraz bardziej dojrzewa moralnie i jego postawa czy zachowanie coraz mniej są uzależnione od woli pozytywnie nałożonej przez określoną grupę czy instytucję, w coraz to większym zaś stopniu od przekonania własnego sumienia. Nie oznacza to wcale indywidualistycznej izolacji, gdyż nie da się zaprzeczyć, że najbardziej autentyczna egzystencja osobowa może rozwinąć się jedynie w społeczności innych osób. Podkreślona tak silnie godność ludzkiej osoby staje się wyznacznikiem nowego spojrzenia na moralność i jej wymagania. W chrześcijaństwie nie jest to fakt ani zupełnie nowy, ani szokujący. Jeśli tylko wniknie się w prawdę, iż Bóg stał się człowiekiem, objawił swą miłość do

³² Np. moralny problem wojny i pokoju do tego stopnia minął się w swej złożoności z dawnymi rozwiązaniami, że dziś — co jest grzechem moralistów — dyskutowany jest częściej przez polityków, niż przez ludzi do tego powołanych. Podobnie ma się sprawa z zagadnieniem własności, etyki seksualnej, tworzenia kultury itp.

wszystkich i wszystkich przebóstwił poprzez swe zbawcze dzieło, horyzonty chrześcijańskiej moralności otwierają się szeroko, a ona staje się moralnością jak najbardziej „otwartą”³³.

1. Moralność otwarta w swej strukturze

Element rozwoju i ubogacenia człowieka w płaszczyźnie moralnej będzie zawsze stanowił przedmiot moralnego wymagania. Wobec tego nakaz moralny nie tkwi ani w samowoli Boga, ani w czysto pozytywistycznie pojętych nakazach Kościoła. Niezmienny walor zachowuje głęboko realistyczna, dostosowana do konkretnej rzeczywistości zasada: *agere sequitur esse*, działanie wynika z natury bytu, tzn. moralny wybór dobra powinien pomagać do tego, by człowiek stał się tym, czym jest on z woli Stwórcy.

Kim jest człowiek, ku któremu kieruje się zbawcze wezwanie Boga? Jest to nie tylko człowiek w sensie czystej, nieskażonej natury. Punktem wyjściowym ewangelicznej nauki moralnej jest człowiek zraniony przez grzech, lecz równocześnie przez fakt wcielenia Bożego Słowa, przez Jego zbawczy czyn w śmierci i zmartwychwstaniu, wezwany i przeznaczony do nowego zupełnie bytu w miłości. Te prawdę uwydatnia wyraźnie św. Paweł, gdy twierdzi, że my z natury „dzieci gniewu Bożego” — na gruncie naszych grzechów byliśmy umarli, ale Bóg nas z Chrystusem na nowo ożywił (Ef 2, 3—5). W Chrystusie przyszło więc do nas to „nowe” nie tylko jako lepsze zrozumienie prawdy i większa siła woli, ale jako nowa rzeczywistość. Jesteśmy więc „nowym stworzeniem” (Gal 6, 15), uczestnikami Boskiej natury (2P 1, 4). Ta nowa rzeczywistość jest owym *esse* człowieka, z którego ma wypływać odpowiadające mu działanie³⁴. W ten sposób chrześcijaństwo dokonało rewolucyjnego wprost rozszerzenia świadomości moralnej. Chrystus i apostołowie głosząc Boże dziecięctwo wszystkich ludzi — ukształto-

³³ Por. I. Lepp, dz. cyt., s. 66.

³⁴ Por. G. Teichtweier, *Welche sittlichen Normen gelten noch? W: Alte Fragen neue Antworten? Neue Fragen alte Antworten?*, Würzburg 1967 s. 86; R. Latourelle, *Théologie science du salut*, Bruges-Montréal 1968, s. 143.

wali świadomość istnienia jednej rodziny ludzkiej, a zatem i prawdziwie uniwersalnej moralności. Ważkie i brzemiennie w skutki wyznanie św. Pawła, że „nie ma już więcej żyda i Greka, niewolnika i wolnego, mężczyzny i kobiety, gdy wszyscy jedno jesteście w Chrystusie Jezusie” (Gal 3, 28; Kol 3, 11) było tak rewolucyjne, że trzeba było całych stuleci, by ów ferment ewangeliczny zaczął przenikać świadomość moralną ludzkości³⁵.

Z krzyża i zmartwychwstania Chrystusa przyszła do nas nowa egzystencja. Łaska nowego stworzenia jako otrzymany dar musi się sprawdzić w przeżyciu i działaniu codziennym jako wartość osobista i przyswojona. A więc moralność zbawionego ma być odpowiedzią na zbawcze wezwanie Boga. Innymi słowy: indykatyw Bożego życia w człowieku wyłania nadprzyrodzony imperatyw etyczny, aby w tym życiu trwać i chronić się od grzechu, który przynosi śmierć³⁶. Nowej egzystencji zbawionego człowieka zostały przyporządkowane wymagania, które umożliwiają mu głębokie urzeczywistnienie chrześcijańskiego życia. Człowiek w Chrystusie i Duchu św. nie powinien ich pojmować jako twardy przymus, ale jako wezwanie do samo-realizacji w klimacie gotowości: „ja powinienem, ja mogę” Bez wątpienia działa tutaj bezpośrednio moc łaski. Św. Augustyn pięknie to wyłożył w swym dziele *De Spiritu et littera*, (XIII, 22) miejsce Boskiego nakazu: *fac, quod iubeo* — czyń, co nakazuję, zajęła ufna i pokorna prośba chrześcijanina: *da, quod iubes* — udziel tego, co nakazujesz³⁷. Jeżeli więc wyznawca Chrystusa ów udzielony, niezasłużony i nienależny dar nowego bytowania w łasce poddaje w osobistym przekonaniu i działaniu kierownictwu Ducha św., Boskiej zasadzie życia, osiąga on zupełnie nową płaszczyznę dialogu z Bogiem. Jako żywy członek Chrystusowego Kościoła czerpie motywy i cele dla swej postawy moralnej z idei naśladowania Chrystusa i z uczestnictwa

³⁵ Por. I. Lepp, dz. cyt., s. 43. Czyż nie jest igraszką historii, że rewolucja francuska, tak negatywnie ustosunkowana do religii i chrześcijaństwa — podnosząc do najwyższej rangi prawa człowieka, uznała wartość jednej z podstawowych zasad chrześcijańskiej moralności: godność ludzkiej osoby?

³⁶ Por. Rz 6, 8—13.

³⁷ Por. G. Teichtweier, dz. cyt., s. 88 n.,

w Królestwie Bożym. Jest ono absolutnie wartością najwyższą, wobec której wszystko jest względne³⁸. Współczesna teologia określa dar uczestnictwa w życiu Boskim terminem *wezwanie*. Jest to wezwanie istotowe przez Boga w Chrystusie. Jak niegdyś przymierze Jahwe z Izraelem stanowiło proste dla ludu wybranego moralne zobowiązanie do życia świętego, podobnie wezwanie w Chrystusie powinno wymagać od dziecka Bożego wierności dla nakazów, które uszczegóławiają wolę Bożą³⁹. Soborowy dekret o formacji kapłańskiej (*Optatam totius*) podkreśla wobec wezwanych „obowiązek przynoszenia owocu w miłości za życie świata”⁴⁰. Zobowiązanie to wiąże się wewnętrznie z otrzymanym powołaniem w Chrystusie i sprawia, że moralność chrześcijańska staje się prawdziwie „otwarta”. Chrześcijanin musi koniecznie uwzględnić społeczny aspekt swego powołania, ponieważ zaproszony jest nie tylko do pracy nad własną doskonałością, ale również do przynoszenia zbawczych owoców wszystkim ludziom. W związku z tym nasuwają się tu dwie refleksje: po pierwsze, powołanie w Chrystusie zobowiązuje do troski o człowieka i jego świat, po drugie, cała rzeczywistość człowieka posiada sens transcendentny, który zwraca się ku *życiu świata*. I choć tej rzeczywistości nie brak immanentnego, jej właściwego sensu, to z racji powołania człowieka w Chrystusie posiada ona faktycznie głębszy sens transcendentny⁴¹.

Wszystkie powyższe stwierdzenia dowodzą, jak znamiennej rewolucją w moralności stało się dzieło Chrystusa. Być może jeszcze dziś nie ogarniamy w pełni wszystkich tkwiących w nim mocy i skutków⁴². Niemniej jednak wyraźnie można

³⁸ Por. tamże, s. 88 n.; F. Böckle, *Gesetz und Gewissen*, Luzern-Stuttgart 1965, s. 159.

³⁹ Por. R. Latourelle, dz. cyt., s. 143 n.

⁴⁰ *Dekret o formacji kapłańskiej*, nr 16. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1968 s. 463.

⁴¹ Por. J. Fuchs, *Moral und Moraltheologie nach dem Konzil*, s. 31; R. Latourelle, dz. cyt., s. 144.

⁴² Historia do pewnego stopnia dowodzi, że w postępie ludzkich dziejów ingerencje ponadprzeciętnych osobowości dynamizują rozwój moralny i duchowy człowieka, np. wpływ takich osobowości, jak Konfucjusz, faraon Echnaton, Sokrates, Mohammed, św. Franciszek z Asyżu, Mahatma Gandhi itp. Ich dzieło jednak jako dzieło ludzkie siłą rzeczy ma wpływ i zasięg ograniczony.

dostrzec ów „boski uniwersalizm”, tworzący coraz wyraźniej z ludzkości jedną owczarnię z jednym Boskim Pasterzem (J, 10, 16). Rzutuje to zasadniczo na samookreślenie się człowieka. Świadomość, że Woła Boża przychodzi do niego z łaski, z daru Chrystusa i istoty Ducha św., pozwala ufać że każda moralna decyzja, zgodna z rzeczywistością nowego bytu prowadzi do udoskonalenia osobowościowych możliwości. Sprzęga się tu bowiem wzajemny wysiłek człowieka i moc Bożej łaski. Przykazanie moralne nie jest nałożone bez łaski, a dar ten nie jest dany bez przykazania, owszem jest udzielony ze względu na przykazanie, aby można spełnić to, co Bóg nakazuje⁴³. W związku z tym chrześcijanin w swym świadomym i samookreślającym postępowaniu kierować się musi porządkiem, który go określa jako istotę stworzoną i zbawioną oraz przeznaczoną do współżycia z Bogiem. Nie może więc tego dokonać w oderwaniu od Chrystusowego Prawa⁴⁴.

Podstawową rzeczą w życiu chrześcijańskim, gdy chodzi o realizację wymagań moralnych, jest właściwe zrozumienie prawa moralnego. Istotne i pierwsze prawo chrześcijan — to prawo Chrystusowe (Gal 6, 2; 1 Kor. 9, 21), nałożone wezwaniem z bytowaniem *w Chrystusie* lub *w Duchu św.* Ten moralny imperatyw opiera się na indykatywnej obietnicy łaski Boga. „W Jezusie Chrystusie zostaliśmy stworzeni dla dobrych uczynków, które Bóg przedtem przygotował, abyśmy je pełnili” (Ef 2, 10). A więc nie kosmos, nie abstrakcyjna suma norm, lecz wypełnienie *einai en Christo* stanowi normę dla chrześcijanina. Egzystencja w Chrystusie oznacza egzystencję zbawczą, tj. udział konkretny w historii Jezusa Chrystusa, osiągnięty przez wiarę i chrzest. Powinnościowe wezwanie, objawiające się w szczególnych momentach (*kairos*) zbawczej historii chrześcijanina należy pojmować jako Prawo Chrystusa⁴⁵. Oznacza ono również „prawo ducha życia w Chrystusie Jezusie” (Rz 8, 2).

⁴³ Por. G. Söhngen, *Gesetz und Evangelium ihre analoge Einheit (theologisch, philosophisch, staats-bürgerlich)*, Freiburg/München 1957 s. 99.

⁴⁴ Por. N. Seelhammer, *Gewissen und Verantwortlichkeit*, *Trierer Theologische Zeitschrift (Pastor Bonus)* 56 (1947) H. 7/8 s. 206; F. Böckle, *Das Verhältnis von Norm und Situation...*, s. 97 n.

⁴⁵ Por. F. Böckle, art. cyt., s. 94 n.

Jeżeli chrześcijanin realizuje szereg wymagań, przychodzących doń z zewnątrz, w sensie o wiele głębszym powinien przyjąć głos Ducha św., który go wewnętrznie nakłania do dobrego i równocześnie umacnia ⁴⁶. Tego rodzaju koncepcja chrześcijańskiej normy moralnej opiera się nie tylko na nowszych osiągnięciach teologii biblijnej, ale swe przesłanki czerpie z najlepszej nauki św. Tomasza. On bowiem opierając się o naukę św. Pawła i św. Augustyna przekazał nam głęboki wykład o Prawie Ewangelii ⁴⁷. Znika w takim ujęciu anonimowość prawa, gdyż sumienie chrześcijańskie, oświecone wiarą i umocnione łaską Ducha św. dostrzega poza prawem Wolę osobowego Boga. To ona uzasadnia moc zobowiązującą wezwania oraz sensowność normatywnej siły sumienia. Jeżeli chrześcijanin w swym działaniu pokieruje się treścią prawa, a nie jego brzemieniem, otwiera się przed nim droga ku „wolności dzieci Bożych” (Rz 8, 15). Fakt wyzwolenia od prawa nie jest jakimś liberalizmem prawnym, lecz osadzeniem wymagań Bożych na właściwym miejscu: „w sercu” człowieka. Dzięki przyjęciu we wnętrzu człowieka tego, co Bóg wymaga, realizuje się to wspaniałe uproszczenie (ale nie spłylenie) Chrystusa, który wielość przykazań zamknął w podwójnym przykazaniu miłości. A więc w pełnym wiary naśladowaniu Chrystusa chrześcijanin odkrywa norma normans swego sumienia, otwiera się na coraz pełniejszy posłuch dla głosu Bożego. Prawo Chrystusowe, „prawo nowe” — uchyla niebezpieczeństwo legalizmu moralności zamkniętej, ponieważ działanie moralne przeniknięte jest wiarą w osobę Chrystusa. Dzięki wierze bowiem spełnia się pewien

⁴⁶ Por. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1954 s. 138.

⁴⁷ Sw. Tomasz stwierdza, że cała siła „Nowego Prawa” złożona jest nie w literalnym sformułowaniu, ale w sercu człowieka. Jest nią łaska Ducha św., która usprawiedliwia grzeszników. W St. Testamencie prawo zewnętrznie nałożone budziło lęk, w N. Testamencie prawo złożone we wnętrzu człowieka, oparte nie o uczynki, lecz o wiarę, staje się łaską usprawiedliwienia. Oczywiście N. Testament zna również prawo pisane (*lex scripta*), którym jest Ewangelia jako dokument i nakaz dogmatyczny, odnoszący się już to do *institutio sacramentorum*, już to do przykazania miłości lub innych nakazów moralnych. Ale wobec łaski rola tego prawa jest tylko drugorzędna (*quae sunt quasi secundaria in lege nova*) i ono samo mogłoby stać się literą martwą, gdyby nie wiązała się z nim wewnętrznie łaska. Por. S. Th. I—II q 106—108.

rodzaj introjekcji, o ile Słowo Boga rozumiane jako wezwanie, zostaje przyjęte i egzystencjalnie przyswojone⁴⁸. Sprawa tawymaga subtelnego wyważenia. Chrystus np. mówi, że nie przyszedł znośić prawa, ale je wypełnić (Mt 5, 17). Czy jednak oznacza to, że „ani jedna jota, ani jedna kreska” nie przeminie, choćby przeminęły niebo i ziemia? (Mt 5, 18). Wszak Chrystus z poważniejszymi przepisami prawa obchodził się suwerennie? Chodziło więc Mu o właściwą interpretację prawa; nie litera, ale stojąca poza nią wola Boża ma wartość bezwzględną i nie może ulec skreśleniu⁴⁹. Legalistyczna postawa w dziedzinie moralności stwarzała niebezpieczeństwo fetyszycacji prawa. Wraz z wkroczeniem *novum* Nowego Testamentu w historię człowieka, prawo straciło rangę „bożka”, a ujęte w swym ludzkim uwarunkowaniu, stało się czynnikiem wyrażającym osobową Wolę Boga⁵⁰.

W niniejszej analizie występuje stale pojęcie prawa Chrystusowego, prawa nowego, prawa Ducha św. Wiadomo, że pod tymi terminami kryje się treść nadprzyrodzonej normy moralnej. Powstaje wobec tego pytanie, co dzieje się wobec tego z normą, jaką jest naturalne prawo moralne? Czy zachowuje ono jeszcze swój walor w życiu chrześcijańskim? Jaki jest stosunek do *Nowego Prawa*?

Zarówno Pismo św. (por. Mt 5, 27, 31n.; 7, 2; 19, 3—12, 17—20; Łk 12, 57; Rz 2, 14), jak i Nauka Kościoła (np. Sobór Trydencki, Denz. 804, 830; II Sobór Watykański, KDK 79) stwierdzają, iż chrześcijanin kieruje się również prawem naturalnym i je wypełnia z pomocą Bożej łaski. W życiu chrześcijańskim prawo to nabiera pełniejszego sensu, o ile spojrzymy na nie w świetle Pisma św. Teksty natchnione (Kol. 1, 15n.; Ef 1, 9—23; 1 Kor 8, 6; J 1, 3i 14; Hbr 1, 2; Obj 22, 13) mówią, że wszystko zostało stworzone w Chrystusie-Zbawcy. Chrystus

⁴⁸ Por. J. Gründel, *Das Gewissen als „norma normans” und als „norma normata”*. W: *Grenzfragen des Glaubens* (Hrsg. von Charlotte Hörgl, Fritz Rauh), Einsiedeln-Zürich-Köln 1967 s. 417 n.

⁴⁹ Por. G. Reidick, art. cyt., s. 370 n.

⁵⁰ *Das Neue des Neuen Testaments besteht darin, dass in ihm das „Gesetz” entgötzt wird — dass es das gesetzte Gebot in seiner menschlichen Bedingtheit sieht und hinter die formulierte Satzung zurückfragt nach dem lebendigen Gotteswillen*. G. Reidick, art. cyt., s. 372.

jest miarą wszelkiego stworzenia, a więc i rzeczywistości, jaką jest człowiek. Życie człowieka odzwierciedla w sposób dynamiczny tę rzeczywistość Boga, której podobieństwo promieniuje w ludzkiej naturze. Natura zaś człowieka, jako stworzona w Chrystusie, wezwana jest przez Boga do pełniejszej wspólnoty życia z Trójcą św. Człowiek więc w swej naturze otwarty jest na powołanie nadprzyrodzone, na cel nadnaturalny, natura jego zaś nie wyklucza tego celu. Wobec tego i prawo naturalne, które z niej wynika, stanowi również drogę prowadzącą do tego kresu. Nie jest ono adekwatne do Prawa Nowego Testamentu, ale jest jego częścią i wydaje się, że jest jego naturalnym podłożem. Dzięki temu, że prawo naturalne może wyrażać również nadprzyrodzone ukierunkowanie człowieka, nabiera ono nieskończenie wyższego sensu, niż ten, który jest właściwy jego istocie. Bóg bowiem — kierując ku sobie człowieka — dopełnia pozytywnie prawo naturalne. W ten sposób staje się prawo naturalne wezwaniem powinnościowym, związanym z konkretnym bytem ludzkim i należy je ujmować w jedności z chrześcijańską egzystencją zbawczą⁵¹.

Rzeczywistość naturalna i nadprzyrodzona tworzą jedną rzeczywistość człowieka, przenikają się i wzajemnie uzupełniają. Jest to rzeczywistość totalna człowieka w którym tkwi norma jego postępowania. Porządek moralny chrześcijański nie jest ani naturalny (z natury), ani z nadnatyry, lecz płynie z jedności natury i nadnatyry. Taki jest konkretny ludzkiej rzeczywistości, a oba te elementy wzięte oddzielnie są tylko abstrakcją⁵². W ten sposób mamy całego zbawionego człowieka, we wzajemnej przynależności natury i łaski, wezwanego w swej absolutnej jednorazowości do wkroczenia we wspólnotę Trójcy św.⁵³. Jak więc widać element łaski nadaje istotny sens zarówno samemu „prawu nowemu”, jak i prawu naturalnemu. Co więcej, św. Tomasz twierdzi, że oczywistość tego znaczenia ujawnia się również w funkcji prawa pisanego, tzn, sformułowa-

⁵¹ Por. J. Fuchs, *Le droit naturel. Essai Théologique*, Tournai 1960 s. 113, 168; *Theologia moralis generalis*, t. I, Roma 1960 s. 86; F. Böckle, art. cyt., s. 98.

⁵² Por. J. Fuchs, *Le droit naturel...*, s. 113.

⁵³ Por. F. Böckle, art. cyt., s. 98; J. Fuchs, *Le droit naturel...*, s. 167.

nego jako przepis przez człowieka w oparciu bądź o Ewangelię, bądź o prawo naturalne. Przede wszystkim prawo takie stwarza pewną dyspozycyjność dla łaski *quaedam sicut dispositiva (ad gratiam)*, a to przez stawianie wymagań sformułowanych zakazująco. Przypomina ono wtedy człowiekowi możliwość zgrzeszenia i ostrzega przed nią nastawiając go na szukanie łaski. Ponadto prawo to służy łasce (*quaedam ad usum huius gratiae*), gdy ukazuje pozytywne wskazania Ewangelii (jako *lex scripta*) i wyznacza kierunek działań⁵⁴.

Wszystko to przekonuje, że Prawa Chrystusowego czy to ujętego wewnątrznie (*lex indita*), czy też sformułowanego jako przepis (*lex scripta*) nie wolno pojmować wyłącznie jako sumy zewnętrznych nakazów. Chrześcijanin nie może się więc ukie-runkowywać „prawnie” w swym działaniu, ale tenor prawa musi on łączyć z faktem wewnętrznego kierowania przez łaskę Ducha św.⁵⁵ Jego indywidualny, jednostkowy byt, jego osobowa watość stoi, jak wszystko, pod zobowiązującą Wolą Boga. *Nowe Prawo* jest prawem jego konkretnej zbawczej historii, ukazuje mu treść konkretnych wymagań, nie sformułowanych ogólnie, ale dostosowanych do realnej jego egzystencji i wymaga równie konkretnej, indywidualnej odpowiedzi⁵⁶. Oczywiście, odpowiedź ta powinna nosić znamię postawy moralnej prawdziwie „otwartej”.

2. Moralność otwarta w swej funkcji

Chrześcijańska postawa moralna, jak zostało stwierdzone, opiera się o dwa podstawowe elementy, mianowicie o „nowy byt w Chrystusie” oraz o „nowe prawo łaski”. Z tego wynika, że moralność otwarta chrześcijanina jest moralnością poddaną specyficznej powinności moralnej. Ten fakt ujawnia stwórczą zależność osoby ludzkiej, a więc istoty, która ma możność określania siebie w sposób wolny, brania siebie w posiadanie. W człowieku więc, gdy działa on moralnie, dokonuje się zej-

⁵⁴ Por. S. Th. I—II q 106 a. 1c.

⁵⁵ Por. F. Böckle, art. cyt., s. 96.

⁵⁶ Por. tamże, s. 99.

ście zarazem powinności i wolności tworząc stosunek najbardziej dynamiczny. Jaki jest sens tego wzajemnego związku? Otóż, powinność moralna, płynąca z prawa Bożego wskazuje człowiekowi, jaki ma on uczynić użytek ze swej wolności. Musi on po prostu wyjść ze stanu niezdecydowania i pójść mocą swej decyzji w kierunku ukazanym przez wezwanie Boże. Mógłby wprawdzie zawiesić, mocą swej wolności, decyzję ale wówczas akt ten byłby wyborem skierowanym przeciw Bogu. Sens więc powinności polega na „zmuszeniu” człowieka do wolnego optowania za Wolą Bożą przy całkowitym wykluczeniu możliwości wolnej decyzji przeciw tej Woli. Ponieważ człowiek ma całkowitą swobodę zajęcia stanowiska w tej alternatywie, można powiedzieć, że jego akt nie ugina się nigdy wobec presji bezwzględnej powinności⁵⁷.

Nie można pełnić dobra moralnego nie będąc wolnym. Prawdę tę z całą mocą podkreślił Sobór Watykański II w Konstytucji *Gaudium et Spes* w następujących słowach: „Człowiek jednak może zwracać się do dobra tylko w sposób wolny.... Wolność prawdziwa zaś to szczególnieśny znak obrazu Bożego w człowieku... Tak więc godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo, od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego lub też zgoła przymusu zewnętrznego. Taką zaś wolność zdobywa człowiek, gdy dąży do swego celu drogą wolnego wyboru dobra... Wolność ludzka, zraniona grzechem, jedynie z pomocą łaski Bożej może to nastawienie ku Bogu uczynić w pełni skutecznym⁵⁸. Stwierdzenie tej wagi jest bez wątpienia punktem wyjściowym ku moralności „otwartej” posoborowego katolicyzmu. Tak silny postulat wolności wyboru rozumiały jest tylko pod warunkiem, że

⁵⁷ Por. B. Schüller, dz. cyt., s. 21.

⁵⁸ Por. *Gaudium et spes*, nr 17. Ciekawe światło na problem wolności rzuca stosunek głosów w soborowym głosowaniu dotyczącym *Deklaracji o wolności religijnej*. Na 70 Ojców przeciwnych Deklaracji — 2308 wypowiedziało się za *Deklaracją* dając świadectwo przekonaniu, iż nie może być niebezpieczeństwa w alternatywie: prawo — sumienie i że religia tylko wtedy żyje, jeśli dojrzałemu człowiekowi daje prawo wolnego wyboru. Por. J. G. Ziegler, *Vom Gesetz zum Gewissen. Das Verhältnis von Gewissen und Gesetz und die Erneuerung der Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1968 s. 32 n.

struktury sumienia nie pojmuje się już monologicznie, ale responsorycznie. Nastawione jest ono na dawanie odpowiedzi miłosnemu wezwaniu Boga i to odpowiedzi przenikniętej chrześcijańską wolnością⁵⁹.

Zagadnienie wolności człowieka jest zagadnieniem odwiecznym. Funkcja wolności jest w jego egzystencji decydująca. Faktycznie człowiek staje się człowiekiem od momentu, kiedy uświadomi sobie swoją wolność. Z punktu widzenia psychologii nie można wolności traktować jako faktu natury. Psychologia zajmuje się egzystencjalną sytuacją człowieka, faktem więc jego natury będzie jedynie zdolność stawania się wolnym. W procesie wychowawczym dziecka można stosować pewne ćwiczenia działające na automatyzmy jego psychiki, ale musi być to związane z równoczesną formacją nastawioną na wolne tworzenie siebie. Im zaś człowiek bardziej dojrzewa, tym silniej przeżywa pewnego rodzaju egzaltację swoją wolnością. Dopiero pełna dojrzałość daje mu wiedzę że jest wolny i równocześnie ograniczony, że w ramach swej wolności jest zależny i kierowany⁶⁰. Idealna wolność nie polega zresztą na uwolnieniu się od wszelkich determinizmów, ale na procesie uwalniania się od nieracjonalnych konieczności. Wiadomo, że ani wolność, ani zależność nie są czymś absolutnym. Jedyną wartością absolutną jest dobro, które człowiek powinien realizować w miarę swoich możliwości. Możliwości te zaś uwarunkowane są konkretną sytuacją ludzkiej egzystencji. Sytuację tę kształtują:

⁵⁹ Por. J. G. Ziegler, dz. cyt., s. 33.

⁶⁰ Por. I. Lepp, dz. cyt., s. 48. Należy tu zwrócić uwagę na dwie niebezpieczne teorie, dotyczące wolności. Teoria Z. Freuda głosi, że wolność jest złudzeniem, jakiemu ulega świadome ja. Według Freuda moralność człowieka jest całkowicie zdeterminowana przez bezwzględne prawidłowości biologiczne. Złudzenie wolności powstaje dlatego, że determinizm ten dotyczy sfery nieświadomej. Moralne obowiązki i sankcje miałyby sens, gdyby człowiek dysponował minimum autonomii. Ponieważ tak nie jest, moralność jest okaleczeniem życia instynktowego, którego cel i sens określa zasada rozkoszy, dominująca nad przebiegiem mechanizmu psychicznego. Por. I. Lepp dz. cyt., s. 47. Przeciwnie stanowisko zajmuje egzystencjalistyczna teoria wolności. Przedmiotem moralności nie jest dobro, lecz wolność sama w sobie. Najdoskonalszym aktem ludzkim to czyn nieumotywowany, czysta manifestacja wolności, działanie poza kryterium „dobra i zła”. Oczywiście jedna i druga teoria podcina wszelkie podstawy moralności. Por. J. Leclercq, *Katolicy i wolność myśli*, Kraków 1964 s. 35.

fizyczna realność świata, pewne bariery stosunków kulturalnych, gospodarczych i społecznych, czynniki indywidualne, jak środowisko rodzinne, obciążenia dziedziczne, stan zdrowia, wykształcenie i zawód itp. Ale sytuacja ta tworzy właśnie konieczne ramy dla wolnego działania, gdyż jest ona podłożem, na którym może rozwijać się wolność. Oczywiście, nie wszystkie komponenty tej egzystencjalnej sytuacji są korzystne dla rozwoju wolności, owszem nieraz stanowią wielką dlań przeszkodę. Mimo to jednak historia ludzka zna postacie, które w walce w wewnętrzными i zewnętrznymi trudnościami doszły do bardzo wysokiego stopnia wolności, że sądzić by można, iż uwolnili się od wszelkiego determinizmu. Być może, właśnie trudności okazały się dla ich wolności korzystne. Bez wątplenia dynamizowała ich służba dla wyższego, ludzkiego ideału i to pozwoliło im dojść do wyższej formy osobowej i społecznej egzystencji ⁶¹.

Wszystko to, co zostało dotąd powiedziane, ukazało nam bliżej rolę wolności w działaniu moralnym, nie dało jednak jeszcze odpowiedzi, na czym polega wolność chrześcijańska. Dopiero bowiem jej funkcja nadaje moralności chrześcijańskiej cechę pełnej otwartości. Jeśli chodzi o wolność chrześcijańską, nie jest ona jakimś dobrem zbawczym obok innych dóbr, ale stanowi ona jak gdyby samo wewnętrzne pojęcie zbawienia. „Wolność dziecka Bożego” u św. Pawła nie jest jednym z istotnych elementów nowego bytu w Chrystusie, ale samym *nowym bytem* w swej wolności. Jest to więc wolność od prawa, grzechu i śmierci i stanowi zasadniczy i węzłowy punkt zbawienia, kluczowe pojęcie soteriologii ⁶². Łaska i wolność udzielona przez Boga w Jezusie Chrystusie pozwalają tak działać, że spełnia się w życiu chrześcijanina święta Wola Boga, treść Jego wezwania. Wolność chrześcijańska wyrasta więc z łaski Boga i Jego działania, a nie z działania człowieka. Nie można dojrzewać do wolności, jeżeli się nie zostało ustalonym w wolności; w wolności od własnych grzechów i słabości, od przymusu i san-

⁶¹ Por. I. Lepp, dz. cyt., s. 48 n. 50 n. 55 n.; J. Leclercq, dz. cyt., s. 242.

⁶² Por. G. Reidick, art. cyt., s. 365.

kcji prawa, w wolności miłowania Boga i Jego przykazań. Chrześcijańska wolność nie stanowi więc ludzkiej drogi spełniania prawa w wolności, lecz odwrotnie, Bożą drogę wolności ku prawu i jego czynom. Istnieje wolność chrześcijańska w prawie, a nie pod prawem⁶³. „Jeśli wytrwacie w nauce mojej, staniecie się prawdziwie uczniami moimi; i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli... Przeto jeśli Syn was wyzwoli, prawdziwie wolnymi będziecie” (J 8, 31—36). Stwierdzenie to określa najwyższy stopień ludzkiej wolności. Stanowi ona pełną otwartość na ofiarowującą się miłość Boga, pełną gotowość pełnienia dobra nie ze względu na sankcję, lecz ze względu na Wolę Boga. Ta wolność nie stoi wobec nieosobowego prawa czy nieosobowej wartości, ale jest treścią miłosego dialogu, nasłuchiwanie wezwań i wdzięcznej odpowiedzi. Zależność od Boga, jaka ją cechuje, jest zależnością miłującą, wewnętrznie afirmowaną i stąd jest ona równocześnie udziałem w wolności i inicjatywie Boga. Dzięki temu stanowi ona najpiękniejsze rozwinięcie ludzkiego sumienia, najwyższą jego dojrzałość, wyrażającą się gotowością i wycuciem na wezwanie, które przychodzi od *Ty* — Boga, otwarciem się pełnym na wymiar prawdziwej doskonałości własnej⁶⁴. W moralności otwartej bowiem zawsze chodzi o to, by człowiek z siebie, z najgłębszego wnętrza swego osobowego *ja* określił racje, które dla jego działania są miarodajne. Wola nigdy nie działa bez racji, jej wolne działanie stanowi funkcję związaną ściśle z motywacją. Najwyższą zaś motywacją jest miłość. Tam, gdzie się ustaliło panowanie Boga, nie chodzi już o to, by wypełnić wszelką sprawiedliwość, ale o to, by się oddać w miłości. Miłość nie przekreśla prawa, miłość go jedynie nie zaostrza, miłość je przerasta do tego stopnia, że wyzwala ludzkie serce z wszelkich okraniczeń minimalizmu i przeciętności⁶⁵. Dotykamy tu drugiego elementu w funkcji moralności otwartej miłości.

Miłość jako element inspirujący działanie chrześcijańskie zo-

⁶³ Por. G. Söhhngen, dz. cyt., s. 44 n.

⁶⁴ Por. B. Höring, *Personalismus in Philosophie und Theologie*, München und Freiburg i. Br. 1968 s. 75; M. Laros, *Autorität und Gewissen*, *Hochland* 36 (1938) s. 280; J. Leclercq; dz. cyt., s. 230.

⁶⁵ Por. N. Seelhammer, art. cyt., s. 207; M. Laros, art. cyt., s. 277 n.; T. Sartory, *Fragen an die Kirche*, München 1965 s. 380 n.

stała z niebywałą mocą podkreślona w nauce Soboru Watykańskiego. I ma być ono punktem wyjścia w kształtowaniu chrześcijańskiej postawy moralnej. Ale byłaby to rola ograniczona. Miłość ma być również owocem życia w Chrystusie, a więc i kresem dojścia⁶⁶. Nikt bowiem nie ma w sobie Ducha Chrystusa, jeżeli nie przejawia tego Ducha w miłości Boga i ludzi. „Kto nie kocha swego brata którego widzi, nie będzie kochał Boga, którego nie widzi” (J 4, 20; J 15, 12—13). Miłość chrześcijanina, podobnie jak miłość Chrystusa zwraca się ku światu, aby świat miał życie i to w obfitości (J 3, 16; 6, 34). Uświadczenie sobie treści tej natchnionej nauki przekonuje, iż właściwa moralność chrześcijańska jest moralnością otwartą. W jej ramach chrześcijanin czyni dobro i unika zła, nie dlatego, że spełnia obowiązek, że boi się sankcji, lecz dlatego, że kocha. „Kochaj i czyń, co chcesz” — mówi św. Augustyn. Kto postępuje według moralności miłości, nie zwraca się ku sobie, jak człowiek-władca” Nietzschego, ale ku drugim oraz ku transcendentnemu *Ty* Boga. W moralności miłości obiektywna wartość prawa moralnego nie podlega kwestii, ale zostaje ona tak uwewnętrzniona, że to, co subiektywne i to, co obiektywne, zlewa się w jedno. Trzeba jednak podkreślić, że tylko duchowo dojrzały człowiek zdolny jest do takiej postawy otwartej. Potrafi on zwycięsko oprzeć się anarchizycznemu naciskowi własnych instynktów i wytrzymać dzięki miłości w Duchu św. jest odkrywczą i twórczą i mylnie byłoby mniemanie, że spotyka się ją jedynie wśród ludzi wyjątkowo świętych. Jest ona charakterystyczna dla ludzi dojrzałych, którzy mniej są nastawieni na przechwytywanie i posiadanie duchowych wartości, ile raczej na bezinteresowną i zwycięską walkę o te wartości⁶⁷. Dzięki temu ludzie ci swoim życiem ukazują wyższy ideał ludziom ciasnym i zamkniętym, hołdującym zbiorowemu ego-

⁶⁶ Szczególną troskę należy skierować ku doskonaleniu 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. *Dekret o formacji kapłańskiej*, nr 16. W: *Sobór Watykański II...*, s. 463.

⁶⁷ Por. I. L e p p, dz. cyt., s. 90—93.

izmowi; ideałem tym to ewangeliczna miłość człowieka i ludzkości⁶⁸.

Sumienie dojrzałego chrześcijanina wyraża miłosną gotowość służenia bliźniemu i Bogu w duchu wiary. Jest to na wskroś personalistyczne nastawienie, w którym Boga doświadczają się już nie poprzez pośrednictwo prawa, lecz w bezpośrednim Jego objawieniu, w poznawaniu i przeżywaniu Jego miłości. Ta miłość Boża wzywa chrześcijanina, by wkroczył w głębię Boskiej istoty i odczuł, iż od jego odpowiedzi uzależnione jest uświęcenie i zbawienie, jego osobowa pełnia. Bóg, Kierownik i Przewodawca, staje się prawdziwym Ojcem i Przyjacielem⁶⁹. Prawo Ducha św. znajduje w ten sposób swoje wypełnienie w miłości i w sposób zasadniczy określa otwarty charakter chrześcijańskiej moralności. Podwójne przykazanie miłości, realizowane według usposobienia serca, tworzy etos człowieka wierzącego który w tym przykazaniu znajduje wszystko, całe prawo i proroków (Mt 22, 40). Uszczegółowienie tych przykazań to tylko wysiłek, by zasadniczą ich treść aplikować sytuacyjnie do konkretnej rzeczywistości działającego chrześcijanina. W etyce miłości człowiek znajduje się pod panowaniem Boga, w Nowym Przymierzu, w którym Bóg składa swoje prawo w sercu człowieka: „Ja dam moje kierowanie w ich wnętrzu, na ich sercu pragnę je pisać” (Jer 31, 33)⁷⁰. Powyższe stwierdzenia nie mówią niczego innego jak tylko to, że wszelkie moralne dobro w człowieku jest zawsze dziełem Boga i ludzkiej współpracy z Jego łaską (J 15, 4—5). Tylko na tej drodze sumienie chrześcijanina może osiągnąć pełnię duchowej dojrzałości i swoją funkcję wypełnić w sposób najbardziej twórczy.

Nie ulega wątpliwości, że istota moralnej postawy i działania, ich wartości, zależy od godziwości moralnej przedmiotu, którego się afirmuje lub urzeczywistnia. Dzięki temu moralność chrześcijańska odcina się zdecydowanie od wszelkiego etycznego formalizmu. Ale wartość konkretnej jednostkowej postawy zależy jeszcze od innego, subiektywnego czynnika, mianowicie od stopnia, w jakim osoba angażuje samą siebie w to działanie,

⁶⁸ Por. O. Lottin: *Morale fondamentale*, Paris-New York-Rome 1954 s. 204.

⁶⁹ Por. B. Häring, dz. cyt., s. 71.

⁷⁰ Por. G. Reidick, art. cyt., s. 373; F. Böckle, art. cyt., s. 95.

jak bardzo utożsamia się z własną odpowiedzialnością na wartość i nadaje jej swoje osobiste znamię⁷¹. Odpowiedź zaś ta spełnia się najpierw w sumieniu, które jest miejscem spotkania między człowiekiem i Bogiem. Responsoryczny charakter sumienia, jego wewnętrzne nastawienie na spotkanie z Boskim Ty podkreśla, że osoba ludzka jest na wskroś dialogiczna i nie można jej pojmować tylko statycznie jako istotę rozumną (*animal rationale*) lub istniejącą w sobie duchowość (*subsistens*). Osoba ludzka istotowo nastawiona jest na spotkanie, wychylona jest ku pewnemu Ty⁷², którego wezwanie ujawnia się w sumieniu. Spełnia więc ono jak najbardziej funkcję egzystencjalną, gdyż stara się ująć to, co Bóg *hic et nunc* od człowieka wymaga i przekazać jako wartość zobowiązującą⁷³. Dzięki temu urzeczywistnia się w moralnych ocenach i działaniach specyficznie ludzki aspekt: mianowicie poznania i wolna wola. Moralność chrześcijańska jest moralnością otwartą, ponieważ Bóg nie chce w nas widzieć drżących niewolników, pozbawionych osobistego przekonania i odbierających tylko nakazy. Jeżeli dzisiejsza teologia moralna, w oparciu o wypowiedzi Pisma św. oraz dokumenty Kościoła tak bardzo zwraca się ku sumieniu⁷⁴, to nie dlatego, by chciała człowieka uwolnić od moralnego porządku, ale dlatego, że w moralności naszych czasów widzi jego twórcze zadanie i rolę⁷⁵.

Moralność otwarta nie wypływa absolutnie z obyczajowej wygody lub moralnego laksyzmu. Nie stoi ona w jakiegokolwiek opozycji do prawa moralnego, nie jest nieczuła i ślepa na obiektywne wartości moralne, lecz inną stosuje metodę poznawczą. Nie stosuje ona wyłącznie dedukcji w ustalaniu powinności moralnej, ale pragnie stać się dyscypliną indukcyjną. Powierając sumieniu rolę twórczą i odpowiedzialną wychodzi

⁷¹ Por. R. Egenter, *Von der Freiheit der Kinder Gottes*, Freiburg i. Br. 1948 s. 257 n.

⁷² Por. A. Auer, *Das Gewissen als Mitte der personalen Existenz. Das Gewissen als freiheitliches Ordnungsprinzip (Studien und Berichte der kathol. Akademie in Bayern)*, Würzburg 1962 s. 50.

⁷³ Por. K. Rahner, *Über die Frage einer formalen Existentialethik*. W: *Schriften zur Theologie*, t. II, Einsiedeln-Zürich-Köln 1961⁵ s. 227—346.

⁷⁴ Zob. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, nr 16.

⁷⁵ Por. G. Teichtweier art. cyt., s. 90 n.

z faktów aksjologicznych i dochodzi do sformułowań ogólnych. Bardziej bliska konkretnej rzeczywistości człowieka, jego osobowych stosunków, stara się ustrzec zawieszenia zasad moralnych w apriorycznej próżni, dalekiej od konkretnego życia⁷⁶. Wobec tego dojrzałe sumienie chrześcijanina jako *norma normans* życia moralnego musi rozwiązać dwa zasadnicze zagadnienia: ustalić, co należy rzeczywiście do treści moralnej nauki dla człowieka zbawionego oraz ukazać, trwały i zmieniający się element w moralnych wymaganiach.

Jeżeli zwróci się uwagę na spotykane w przeszłości, a nawet i współcześnie, przejawy chrześcijańskiego etosu, nie trudno dostrzec, iż nie tyle w nauce oficjalnej Kościoła, ile w praktyce moralnej i pastoralnej, znalazło się wiele wymagań, które nie wynikały ani z naturalnej, ani objawionej normy moralnej⁷⁷. Innym znów zjawiskiem to ukształtowanie się w przeszłości imperatywów moralnych w oparciu o fałszywe lub niedostateczne rozumienie człowieka, jego integralnej rzeczywistości jako realizacji stwórczego planu Boga⁷⁸. Specjalny problem stanowią moralne wskazania zawarte w Piśmie św. W tym wypadku jedynie solidna egzegeza zdolna jest określić właściwą treść jakiegoś tekstu biblijnego. Z braku bowiem dostatecznej wiedzy niektórym pojęciom nadawano zupełnie odmienny sens i dopatrywano się w nie uzasadnień powinności, których ten sens absolutnie nie wyrażał⁷⁹. Wnikliwa interpretacja tek-

⁷⁶ Por. G. Reidick, art. cyt., s. 385; J. A. T. Robinson, *Christliche Moral heute*, München 1964 s. 41.

⁷⁷ Ma to miejsce wtedy, gdy jakiemuś lokalnemu obyczajowi nadaje się rangę powszechnego prawa moralnego. Tak się nieraz dzieje, gdy gorliwość duszpasterska wartości etyczne ocenia kryteriami mody kosmetyki itp, jakoby one określały treść moralnego prawa. Zob. G. Teichtweier, art. cyt., s. 95 n.

⁷⁸ Np. drugorzędna rola kobiety w życiu społecznym w przeszłości, sankcjonowanie jej poddaństwa wobec męża, wyrastały z nieznajomości jej biologicznego priorytetu w dawaniu nowego życia. Oczywiście II Sobór Watykański zniósł definitywnie tę drugorzędność (zob. GS). Podobnie fałszywe modele myślowe wegetują jeszcze w stosunku do sił afektywnych i związanych z nimi doznań. Dotychczasowa pogarda ich rzeczywistości przejęta w etyce chrześcijańskiej od pogańskich stoików rzutowała negatywnie na cały kompleks przeżyć w miłości małżeńskiej i rozdziła psychiczne kompleksy. Zob. G. Teichtweier, art. cyt., s. 96 n.

⁷⁹ Np. tekst Obj 14, 3 n. o stu czterdziestu tysiącach dziewic idących za Barankiem nie dowodzi wzniosłości dziewictwa, lecz wierności Eogu w obliczu niebezpieczeństwa bałwochwalstwa. Jest to język proroków (Jeremiasza, Ezechiela, Ozeasa), którzy cześć bożkom nazywali cudzo-

stów Pisma św. ma na celu wyodrębnienie z moralnych wskazań objawienia nakazów ponadczasowych i ponadprzestrzennych oraz postulatów uwarunkowanych historycznie i względnie, a aplikowanych w aktualnej sytuacji zbawczej historii. Dotyczy to również i norm naturalnego prawa moralnego, opartego o ludzką naturę. Jakkolwiek bowiem jest ona w swej metafizycznej strukturze trwała i niezmienna, to jednak aktualizuje się ona w ramach konkretnego czasu, historii i sytuacji, a jej egzystencjalny charakter ujawnia zarówno element duchowy (poznanie i wolność), jak i cielesny. Dzięki poznaniu i wolności człowiek wznosi się ponad determinujący wpływ ewolucyjnych praw i stara się przekształcić i zmienić naturę tworząc w ten sposób wartości cywilizacyjne i kulturowe⁸⁰. Tak samo, gdy chodzi o dziedzinę moralności, dokonuje się coraz to większa spiritualizacja w ocenach i postawach i to w miarę potęgującej się dojrzałości ludzkiego ducha, a więc i ludzkiego sumienia⁸¹. W całym tym kompleksie zagadnień szczegółowych, nie zawsze dających się określić wyraźnie i dokładnie, sumienie dojrzałe i „otwarte” trzyma się zasady podstawowej, że działanie wynika z bytu i tylko te moralne wskazania są godne człowieka i chciane przez Boga, które pomagają mu do samorealizacji siebie jako stworzenia i obrazu Bożego, jako istoty odkupionej zbawczym czynem Chrystusa⁸².

Aby sumienie mogło w pełni odpowiedzieć zadaniu, jakie

łóstwem. Zob. A. Wikenhauser, *Die Offenbarung des Johannes. Regensburger Neues Testament*, Bd 9, 1959³ s. 112. Wiersze I Kor 11, 7—16 o obcinaniu włosów przez niewiasty nie mają dla naszej epoki żadnego waloru normatywnego, podobnie Ef 5, 22—33 nie propaguje patriarchalnego modelu rodziny jaki przykazania Bożego. Zob. G. Teicht-

⁸⁰ Jest to realizacja nakazu Bożego: „czyńcie sobie ziemię poddaną”, wezwania, które wyprowadziło człowieka z jaskiń i zmodyfikowało oblicze rzeczywistości, jak i własne jego życie. Zob. G. Teichtweier, art. cyt., s. 100.

⁸¹ Np. w dziedzinie relacji społeczeństwo-jednostka obserwujemy przejście od prymitywnej i pierwotnej zasady odwetu („oko za oko, ząb za ząb”) do bardziej humanistycznej i zawężonej zasady koniecznej obrony. Dziś prawo koniecznej obrony, usprawiedliwiające wojnę obronną, po II Soborze Watykańskim podlega cenie krytycznej, a wyjątkowa wartość życia indywidualnego wyeksponowana jest w momentach szczególnych (np. wydarzenia losowe: powódź, katastrofa, trzęsienie ziemi) i w wysiłkach, by nawet wobec przestępców nie stosować sankcji śmierci. Zob. G. Teichtweier, art. cyt., s. 101 n.

⁸² Por. tamże, s. 102.

wyznacza mu chrześcijańska moralność otwarta, jego funkcja musi wypływać z najgłębszych przekonań, których chrześcijaninowi dostarcza wiara. Mieć przekonania, wierzyć w coś, jest wyłącznym przywilejem człowieka; jest to właściwość ściśle ludzka, najwyższy wyraz ludzkiej osobowości. Osobowość zaś wyraża się tym doskonalej, im głębiej człowiek żyje w prawdzie, to znaczy: posiada ją osobiście⁸³. Dwa fakty wyraźnie podkreślają wagę przekonania, jakie powinno tkwić u źródeł moralnych zachowań. Po pierwsze, psychologia głębi uczy, że wiele naszych działań ma podłoże podświadome. Jeżeli więc dążenie do dobra jest w człowieku tylko powierzchowne, natomiast podświadomość nie jest nim przeniknięta, działanie moralne może niejednokrotnie być determinowane przez przypadek. Po drugie, chrześcijanin żyje dziś w społeczności pluralistycznej. Spostrzega więc, że w takim środowisku wiele zwyczajów i tradycji dlań ważnych — przemija i upada, nie ma znaczenia, a on stoi nieraz zupełnie osamotniony ze swymi przekonaniami w świecie światopoglądowo i religijnie zróżnicowanym. Tylko usposobienie, przenikające jego najgłębszą jaźń — daje szansę ostania się w swej prawdzie wśród aktualnych trudności i nacisków środowiskowych. Wagę przekonania i właściwego usposobienia unaocznia przypowieść Chrystusa o dobrym i złym drzewie (Łk 6, 43—46). Chrześcijanin powinien przynosić dobre owoce nie przez przypadek, od czasu do czasu, ale powinien być otwarty na dobro w głębi swej osoby, właśnie zgodnie ze swym całkowitym, wewnętrznym usposobieniem i przekonaniem⁸⁴. Zasada ta jest oczywista, a uzasadnienie swoje znajduje u św. Pawła⁸⁵ i św. Tomasza⁸⁶. Oznacza to, że teologowie ci widzieli w sumieniu ostateczną i rozstrzygającą miarę ocen i działań ludzkich, z tym, że u św. Pa-

⁸³ Por. J. Leclercq, *Katolicy i wolność myśli*, s. 26 n., 224.

⁸⁴ Por. G. Teichtweier, art. cyt., s. 92. Niewierność wobec przekonań w działaniu rodzi w sumieniu poczucie winy. Jest to reakcja osobowego, najgłębszego „ja” na przekreślenie Bożego porządku moralnego w sobie, na odmówienie właściwej odpowiedzi tej rzeczywistości, którą stanowi wartość *sacrum* i *humanum*. Zob. G. Reidick, art. cyt., s. 383; N. Seelhammer, art. cyt., s. 208.

⁸⁵ Rz 14, 23: „A wszystko, co się nie dzieje z przekonania, jest grzechem”.

⁸⁶ *Quaevis voluntas a ratione sive errante sive non errante discordans, semper est mala*. S. Th. I—II q 19a 5c.

wła na świadomość moralną nakłada się przeżycie wiary, a więc porządku Boskiego, który sprawia, że sumienie jako *norma normas* staje się *norma normata*⁸⁷. W odróżnieniu od św. Pawła ewangeliści posługują się nie tyle pojęciem sumienie, pochodzenia greckiego, ile zwrotami Starego Testamentu o *sercu*, o *wnętrzu człowieka*, o *oczach jako świetle ciała*. Uwydatniają przez to jeszcze silniej rolę usposobienia i przekonania w życiu moralnym. Człowiek, który stoi pod wezwaniem Boga i doświadcza Dobrej Nowiny, pozwala, aby rozjaśniające światło Prawdy Bożej przenikało jego wnętrze⁸⁸. Dzieło własnego udoskonalenia, realizacji Królestwa Bożego wśród bliźnich, opiera się więc na przymierzu Boga z człowiekiem. W przymierzu tym nie chodzi tylko o to, aby spełniać określone przykazania i nie przekraczać zakazów, lecz chodzi o radykalną decyzję z głębi serca, by otworzyć się na to prawdziwie *nowe*. Sam Chrystus przecież nie sformułował nowych praw, ale każde z nich przeniknął nowym usposobieniem. Ten nowy Duch Chrystusa zmienił świat ludzki, a po Jego odejściu do dziś pozwala doświadczać, że Zbawiciel nadal jest wśród nas i z nami, działa przez nas, a *nowe*, które z Nim przyszło jest Duchem Świętym, który „zmienia oblicze ziemi”⁸⁹.

Wszystkie powyżej wyeksponowane momenty wskazują, że twórcza rola sumienia w moralności otwartej jest jak najbardziej *personalistyczna*. Moralny imperatyw jako konkretne wezwanie Boga, ujęty w sumieniu, posiada dla wezwanego zawsze taką treściową pełnię, iż przekracza oną racjonalno-dedukcyjne określenie. Dzięki temu moralność uwalnia się od niebezpieczeństwa jurydyczności, a dawanie odpowiedzi jest dramatycznym i egzystencjalnym dialogiem z Boskim Partnerem. W takim ujęciu staje się jasne, że osobowa wiara i oddająca się miłość tkwią u podstaw etyki otwartej, etyki przekonania, gdyż wiara i miłość stanowią uczestnictwo w Bosko-

⁸⁷ Por. J. Gründel, art. cyt., s. 398 n.; R. Egenter, *Bildung und Verbildung des Gewissens*, Lebendiges Zeugnis (1965) H. 4 s. 59—74. Dla ludzi niewierzących bez własnej winy szczerą i odpowiedzialną wierność własnemu sumieniu może mieć walor zbawczy. Zob. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, nr 16; J. G. Ziegler, dz. cyt., s. 233.

⁸⁸ Por. Łk 11, 34—36.

⁸⁹ Por. G. Reidick, dz. cyt., s. 377.

ści, a Bóg łaski nie może być poznany i przyjęty bez Boga łaski. Nie pomniejszając człowieka — moralność otwarta doprowadza go do wzniosłości nadprzyrodzonego partnerstwa i autentycznej pokory⁹⁰.

IV. ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzona analiza pozwala nam na wyprowadzenie wniosków, które dostarczają pewnej orientacji, gdy chodzi o współczesny etos chrześcijański, a zarazem rzucają pewne światło na kierunek, w jakim pójdzie rozwój moralny człowieka. Nie ulega wątpliwości, że im wyższy będzie rozwój jego moralnej świadomości, tym bardziej odchodzić on będzie od moralności zamkniętej. Nie negując w sposób absolutny jej waloru wychowawczego w przeszłości, trzeba zdać sobie sprawę, że po II Soborze Watykańskim linia postępu moralnego zmierza ku moralności otwartej. Moralność ta, oparta o przesłanki teologiczne jawi się przed człowiekiem nie jako wierność statycznemu, apersonalnemu porządkowi prawa, lecz jako egzystencjalna, dynamiczna realizacja Bożego wezwania⁹¹.

Bóg jako *Ens Concretissimum* wzywa konkretnego człowieka również nie ogólnie, lecz konkretnie na gruncie jego bytowania w Chrystusie i wymaga odpowiedzi w wierze i miłości. Wezwanie to żąda samorealizacji człowieka w jego historycznej egzystencji⁹². Tylko w takim ustawieniu swej relacji do Boga można zrozumieć ową wielką rangę, jaką Kościół II Soboru Watykańskiego nadaje sumieniu. Ono zdobywa się na rzeczywiście twórczą aktywność, gdy w wolności i miłości, kierując się „świętą i pewną nauką Kościoła”⁹³, autentycznie podejmuje realizację Bożego wezwania. Gwarancja, jaką sumienie

⁹⁰ Por. F. Böckle, art. cyt., s. 100 n.

⁹¹ Por. I. Lepp, dz. cyt., s. 44; J. Gründel, art. cyt., s. 416.

⁹² Por. F. Böckle, art. cyt., s. 99.

⁹³ Chrześcijanie zaś w kształtowaniu swego sumienia powinni pilnie baczyć na świętą i pewną naukę Kościoła. Z woli bowiem Chrystusa Kościół katolicki jest nauczycielem prawdy i ciąży na nim obowiązek, aby głosił i autentycznie nauczał Prawdy, którą jest Chrystus, a zarazem powagą swoją wyjaśniał i potwierdzał zasady porządku moralnego, wynikające z samej natury ludzkiej. *Dekret o wolności religijnej*, nr 14.

otrzymuje ze strony Kościoła jako pasterza nieprzemijającej prawdy, chroni je od rozwiązań skrajnie relatywnych i sytuacyjnych, od egocentrycznego „zaślepienia”⁹⁴. Niemniej pozostanie prawdą, że w moralności otwartej istnieje szansa wyzwolenia się autentycznej spontaniczności w Duchu św., który jest Duchem Prawdy i miłości. Sobór Watykański II objawił również cechę uniwersalizmu chrześcijańskiej moralności, tzn. cechę właściwą postawie otwartej. Ukazał bowiem światu, że wewnątrz Kościoła katolickiego istnieje bardzo daleko idący pluralizm. Jedność wcale nie bywa zagrożona, gdy w wielu sprawach panują rozmaite ujęcia i spojrzenia. Moralny postęp ludzkości jest nie do pomyślenia bez pewnych spięć i konfrontacji między różnymi kierunkami i szkołami. Konstytucja pastoralna o Kościele w świecie współczesnym mówi (43), że jest rzeczą normalną, iż chrześcijanie wobec poważnych, nowych problemów życia — w pełnym szacunku dla sumienia — szukają rozwiązań w rozmaitych kierunkach i dochodzą do rozmaitych ocen. Oczywiście, nie wolno im swej opinii czy przekonań utożsamiać wprost z nauką Ewangelii lub prawem naturalnym. W moralności otwartej musi być miejsce na szacunek wobec przekonań bliźniego, pokora w posiadaniu własnej prawdy i pragnienie dialogu, w którym sumienie zdobywa coraz więcej światła. Prawdziwa głębia sumienia dojrzałego i otwartego — to szczerza troska o prawdę i dobro wszystkich⁹⁵.

Dalla morale chiusa alla morale aperta

Sommario

L'autore si occupa della disintegrazione nell' atteggiamento morale d'oggi. Essa viene provocata dall'impossibilità di stabilire i criteri oggettivi del bene e del male morale ad anche dall'immaturità nel prendere delle pratiche decisioni morali. Partendo dalla divisione bergsoniana della moralità in chiusa e aperta, l'autore trova le manifestazioni di questi due atteggiamenti morali anche nella vita cristiana. La morale chiusa si caratterizza col negativismo, formalismo e immobilismo. Dando gran valore alle prescrizioni e divieti ed insistendo sulle sanzioni morali essa genera l'atteggiamento di fobia e di obbedienza puramente

⁹⁴ Por. G. Teichtweier, art. cyt., s. 104 n.; J. Gründel, art. cyt., s. 420.

⁹⁵ Por. B. Häring, dz. cyt., s. 79 n.

esterna. La morale aperta si appoggia nella sua struttura sui due componenti essenziali: il *nuovo essere in Cristo* e la *Nuova Legge nello Spirito Santo*. La sua funzione è di rendere piú attiva la propria coscienza di ciascuno e di introdurre nell'atteggiamento morale dell'uomo il fattore di libertà cristiana. L'autore afferma che le tendenze evolutive dello spirito umano l'indirizzano verso la morale aperta.

S. Rosik