

KS. IRENEUSZ MROCZKOWSKI

## NOWA DYSKUSJA METODOLOGICZNA?

Polska powojenna teologia moralna co jakiś czas ożywia swą świadomość metodologiczną. Czyni tak poprzez pracę filozofów chrześcijańskich i teologów. Filozofowie wnoszą nie tylko rzetelną służbę wobec *ratio*, ale także uwrażliwienie na współczesne prądy myślowe. Teologowie bronią adekwatnej interpretacji Objawienia i właściwego miejsca wiary w moralności ludzkiej. W ostatnim czasie, wraz z encyklikami *Veritatis splendor* i *Fides et ratio*, a także rozszerzaniem się kultury postmodernistycznej, stajemy wobec nowych wyzwań, które sprawdzą tak samo naszą wierność istocie przesłania moralnego Jezusa, jak i zdolność do rozumienia ludzi nowego pokolenia.

## I. NAJWAŻNIEJSZE ETAPY DYSKUSJI METODOLOGICZNEJ

Już w latach pięćdziesiątych, przed odnową soborową, K. Wojtyła zapoczątkował dialog z etyką fenomenologiczną. W 1957 r. ukazały się trzy jego prace poświęcone analizie możliwości zastosowania systemu filozoficznego M. Schelera w teologii moralnej<sup>1</sup>, zaś w 1959 r. wydana została książka na

---

Ks. prof. dr hab. IRENEUSZ MROCZKOWSKI – kierownik Katedry Teologii Moralnej Ogólnej KUL; adres do korespondencji: ul. Nowowiejskiego 2, 09-400 Płock, e-mail: irene@plock.opoka.org.pl.

<sup>1</sup> Por. K. W o j t y ł a. *Ewangeliczna zasada naśladowania. Nauka objawienia a system etyczny Maxa Schelera*. „Ateneum Kapłańskie” 55:1957 s. 57-67; t e n ż e. *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*. „Roczniki Filozoficzne” 5:1955-1957 s. 113-140; t e n ż e. *O metafizycznej i fenomenologicznej*

ten temat<sup>2</sup> Publikując na temat teologii moralnej, Wojtyła postulował dostosowanie teologii do mentalności współczesnej. W 1967 r. abp Wojtyła określił racje, dla których teologię moralną uprawia się nie tylko jako naukę ustalającą treść chrześcijańskiej nauki moralnej, lecz również jako naukę interpretującą moralność za pomocą pewnego systemu filozoficznego. Dostrzegając przejście od filozofii bytu do filozofii świadomości, Wojtyła postulował przesunięcie akcentu z wyjaśniania finalistycznego na wyjaśnianie aretologiczne.

Na ten sam temat później wypowiadał się T. Styczeń. Teolog moralista nie może pozostać biblicystą ani też podzielać stanowiska woluntarystycznego; musi szukać odpowiedzi na ostateczne pytanie o dobro. Tym samym teolog moralista musi spotkać się z etykiem i harmonijnie z nim współpracować<sup>3</sup> W duchu tej współpracy Styczeń nie uchylał się od krytyki niektórych aspektów współczesnej teologii moralnej. Analizując koncepcje osoby autorstwa E. Chiavacciego i J.-M. Auberta stwierdza, że źródłem kryzysowej sytuacji jest nieadekwatna filozofia stanowiąca metodologiczną bazę dla teologów.

Niezwykle pożyteczną – nie tylko dla polskiej teologii moralnej – okazała się praca innego polskiego etyka, ks. A. Szostka<sup>4</sup> Autor z godną filozofa powagą demaskuje metodologiczne mielizny niektórych współczesnych teologów moralistów. Koncentruje się przy tym na tzw. twórczym rozumie, który relatywizując prawdę niebezpiecznie narusza kilka zasadniczych konstrukcji teologicznomoralnych.

Refleksje filozofów – jakkolwiek cenne – bardziej koncentrowały się na zagrożeniach, niż dawały propozycje nowych rozwiązań w teologii moralnej. Te pojawiały się w ujęciach polskich teologów moralistów, zachęcanych inspiracją odnowy posoborowej. Lista piszących na te tematy jest długa<sup>5</sup> Wydaje się, że dwie książki są najbardziej znaczące: ks. H. Jurosa – *Teologia*

podstawie normy moralnej. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 6:1959 z. 1-2 s. 99-124.

<sup>2</sup> Por. t e n ż e. *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*. Lublin 1959.

<sup>3</sup> Por. *Etyka czy teologia moralna*. „Znak” 19:1967 s. 1083-1095.

<sup>4</sup> Por. *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*. Rzym 1990.

<sup>5</sup> Na temat odnowy teologii moralnej pisali: F. Greniuk, B. Inlender, S. Olejnik, E. Kaczyński, Z. Perz, W. Skrzydlewski, S. Smoleński, S. Witek, J. Troska, S. Rosik, J. Nagórny, P. Góralczyk i in.

*moralna czy etyka teologiczna. Studium z metateologii moralności*<sup>6</sup> oraz ks. J. Bajdy – *Powołanie chrześcijańskie jako zasada teologii moralnej*<sup>7</sup>

Juros upatrywał główną przyczynę chronicznego – jak pisze – kryzysu teologii moralnej posoborowej w braku refleksji metodologicznej. Poddawał wnikliwej analizie dwa zagadnienia: rolę Objawienia w teologii i rolę etyki w teologii moralnej. Ksiądz Juros krytykował biblicystyczną koncepcję teologii moralnej i etyzację Objawienia w ramach scholastycznej koncepcji moralności. Wnikliwa hermeneutyka Objawienia prowadzi Autora do stwierdzenia, że etyczno-empiryczny fundament teologii moralnej zostaje implikowany i poświadczony w samym Objawieniu. „Bez wstępnego rozumienia moralności na poziomie etyki niemożliwe byłoby zarówno rozumienie treści moralnych zawartych w przekazach Objawienia, jak i wyjaśnienie moralności w świetle Objawienia [...]. Chcąc wyjaśnić, w jakim stosunku do moralności pozostają takie fenomeny, jak religia, wiara, łaska, zbawienie itp. [teolog moralista – uw. I. M.] musi posiadać już pewną teorię moralności, w ramach której mógłby wyjaśniać odniesienie tych wielkości do zjawiska moralności”<sup>8</sup> Tak więc prawo Chrystusa nie wyklucza prawa naturalnego, a sąd sumienia jest podstawą hermeneutyczną rozumienia objawionych sądów moralnych. Teologia moralna ujaśnia i wyjaśnia w świetle Objawienia prawo naturalne i sądy sumienia. To Juros nazywa „teologizacją etyki”

Oczywiście, nie każdy system etyki nadaje się do teologizowania. Nie można np. teologizować deontologizmu czy eudajmonizmu, ponieważ nie docierają one do istoty moralności. „Celem teologii moralnej musi być ostateczne wyjaśnienie i poprzez to jakby dalsze usprawiedliwienie, przyjętego już na mocy doświadczenia i wyrażonego uniwersalnie, normatywnego faktu moralności. [...] Cała historia Zbawienia, a zwłaszcza jej kulminacyjny punkt, jakim jest wydarzenie «Verbum caro», pełni rolę najbardziej kompetentnego informatora na temat tego, kim człowiek jest naprawdę, bo w oczach samego Boga, zarówno ten, kto winien być afirmowany (osoba – przedmiot powinności moralnej), jak i ten, kto winien afirmować (osoba – podmiot powinności moralnej)”<sup>9</sup>

Zwolennikiem zupełnie innej metodologii w teologii moralnej posoborowej jest ks. Bajda. Chciał on zidentyfikować doświadczenie moralności o rdzennie

---

<sup>6</sup> Warszawa 1980.

<sup>7</sup> Warszawa 1984.

<sup>8</sup> J u r o s, dz. cyt., s. 153-154.

<sup>9</sup> Tamże s. 253.

nadprzyrodzonej strukturze, które zaistniało w kontekście łaski. Pierwszeństwo naturalno-etycznych form poznawczych w stosunku do normatywnych struktur Objawienia jest pierwszeństwem w porządku logicznym i nie przesądza – zdaniem ks. Bajdy – niczego na temat porządku ontologicznego. Bajda pisze: „Z punktu widzenia Boga czymś pierwszym może być porządek łaski i nie ma żadnej sprzeczności w tym, by prawda człowieczeństwa została objawiona dopiero w jej kontekście. Wtedy łaska stanowiłaby swoiste *a priori* w stosunku do «natury». W tej sytuacji samopoznanie etyczne zawierałoby już w swej substancji istotne elementy nadprzyrodzone w tym sensie, że nadprzyrodzona byłby sama istota, a nie tylko jej człony podatne z kolei na zabieg teologizacji”<sup>10</sup>

## II. TOMASZ, KANT, BAUMAN A POWOŁANIE, CZYN, PRAWO I SUMIENIE

Warto sobie uświadomić, że zasygnalizowana tu dyskusja toczyła się kilkanaście lat przed *Veritatis splendor*. Później polscy teologowie moraliści chętnie oddawali pole metodologicznych dyskusji etykom. Dlatego z radością należy witać zainteresowanie teologów metodologicznymi aspektami dyskusji posoborowej. Czyni tak ks. Wojciech Bartkowicz w swojej rozprawie doktorskiej poświęconej teologicznomoralnym implikacjom filozofii wolności Tomasa, Kanta i Bauma<sup>11</sup>. O ile polscy filozofowie, szczególnie z Lubelskiej Szkoły Filozoficznej, skupiali swoją uwagę na analizie koncepcji twórczego rozumu, to ks. W Bartkowicz koncentruje uwagę na wolności. Pojawia się u niego analiza filozofii Tomasa, Kanta i Bauma, podczas gdy u ks. Szostka – poza Tomaszem i Kantem – dyskusja obejmowała Hegla, Marksa i współczesnych ewolucjonistów.

Autor pyta, jaki wpływ na konstrukcję i tezy teologii moralnej ma przyjęcie określonych modeli wolności, rozumianych jako zespoły filozoficznych elementów interpretacyjnych. Zarówno Tomasz jak i Kant byli omawiani nie tylko przez Stycznia i Szostka, ale i przez wielu uczestników dotychczasowej dyskusji teologicznomoralnej. Natomiast postmodernistyczna wrażliwość na

<sup>10</sup> J. B a j d a. *Teologia moralna czy etyka teologiczna*. „Collectanea Theologica” 51 1981 fasc. 4 s. 122.

<sup>11</sup> Zob. *Teologicznomoralne implikacje wybranych kierunków filozofii wolności: Tomasz z Akwinu, Immanuel Kant, Zygmunt Bauman*. Lublin 2001 (mps).

I n n e g o wraz z dowartościowaniem uczuciowości i spontaniczności ludzkiej jest nowym wyzwaniem dla teologów. Czy więcej uwagi poświęconej postmodernistom – zdaje się pytać ks. Bartkowicz – nie przyczyniłoby się do wyostrenia ujęć Tomasza i Kanta? I odwrotnie – czy postmoderniści czytani w świetle Kanta i Tomasza nie mogą stać się partnerami dyskusji dla teologów?

Ks. Bartkowicz analizuje wspomniane koncepcje wolności w kontekście podstawowych tematów teologii moralnej fundamentalnej. Refleksja na ten temat wydaje się stanowić kontynuację wątków zawartych zarówno w *Veritatis splendor* jak i w *Fides et ratio*. Dotyczy twórczego kontaktu pomiędzy teologią i filozofią – zwłaszcza na terenie, na którym wpływ filozofii ma zasadnicze znaczenie.

Szukanie teologicznej reguły interpretacyjnej dla rozumienia wolności nie może odbywać się bez odwołania do Pisma św., literatury patrystycznej oraz wypowiedzi Magisterium Kościoła. Najwięcej elementów do interpretacji dostarcza Biblia, gdzie stwierdza się absolutną wolność Boga i wolność człowieka. Podkreśla się także trud wolności i jej wyzwolicielski charakter. Wolność staje się pozytywnym programem, który człowiek otrzymuje do wypełnienia. Wolność nie jest czymś zewnętrznym wobec człowieka; jest tym, co go konstytuuje, co w jakimś sensie z człowiekiem się identyfikuje. Można więc powiedzieć, że cały człowiek – ze względu na swoją wolność – stanowi rzeczywistość-do-wypełnienia: sam siebie otrzymuje od Boga jako powołanie. W tym sensie Bóg – jako pierwszy – walczy o wolność człowieka.

Magisterium Kościoła, ujawniające się zwłaszcza w ostatnich dokumentach, uświadamia nam, że kryteria teologiczne wolności muszą uwzględnić nie tylko rolę filozofii, ale również wyniki współczesnych nauk o człowieku. W analizie nauczania Kościoła precyzują się konkretne zagadnienia teologicznomoralne, które powinny być uwzględnione przy szukaniu kryteriów dla ujęcia wolności. Dotyczą one pojęcia prawa, sumienia, czynu ludzkiego, opcji fundamentalnej. Nie można pominąć problemu wewnętrznej konstrukcji wolnych aktów człowieka, realizacji wolności w sytuacji zniewoleń i określonej sytuacji społecznej.

Na tle tak zarysowanej gramatyki wolności w teologii moralnej można zauważyć, że teorie wolności Tomasza, Kanta i Baumana niewiele uwagi poświęcają możliwości wolności w sytuacji działań koniecznościowych. Wolność społeczna staje się przedmiotem analiz w teorii Baumana. Jest to jednak analiza niespójna i korzysta z różnych metod. Raz socjologicznie tłumaczy jednostkę, innym razem jednostkową jaźń próbuje otworzyć na I n n e g o.

Wynikiem takiego eklektycznego myślenia są niespójne ujęcia wolności. Wolność staje się zjawiskiem społecznym, o ile stanowi korelat odpowiedzialności za *I n n e g o*, a jednocześnie staje się miejscem, gdzie człowiek jest najsłabszy i najbardziej samotny. Nic więc dziwnego, że pesymizm wolności socjologicznej łączy się z optymizmem wyzwolenia od *opresywnej moralności*. Wolność musi być *wyswobodzona* z rozumu, *autos* z *nomos*, a poszukiwanie sensu sprowadza się do *oswajania chaosu*. Sojusz wiary pluralistycznej i moralności postmodernistycznej pozwala na istnienie wielu bogów i wielu punktów widzenia.

Wobec takiej sytuacji rodzi się zasadnicze pytanie: czy idea wolności prezentowana przez Baumana może być przedmiotem dyskusji dla teologa moralisty? O ile w dotychczasowych opracowaniach wiele razy zastanawiano się nad przydatnością eksplikacyjną filozofii Tomasza i Kanta dla teologii, to nowatorskie wydaje się sprawdzanie teorii wolności Baumana w kontekście kategorii powołania, wartości moralnej czynu ludzkiego, prawa moralnego i sumienia. Chodzi o trudną do przewyciężenia – szczególnie dla postmodernizmu – antynomię między autonomią racjonalnych jednostek a heteronomią racjonalnego ładu społecznego.

Skonfrontowanie trzech wyrazistych koncepcji filozoficznych z danymi teologicznomoralnymi przynosi ciekawe rezultaty. Tak oto zestawienie idei powołania z refleksją filozoficzną owocuje pojęciami Opatrzności Bożej (Tomasz), „opatrzości człowieczej” (Kant) i otwarciem na *I n n e g o* (Bauman). Tomaszowa koncepcja powołania jest chrystologiczna. U Kanta pojawia się co najwyżej anonimowa chrystologia, która u Baumana gubi się całkowicie w wydarzeniu wyizolowanym, wyrastającym znikąd i zmierzającym donikąd.

W tym przypadku interpretacja fenomenu powołania zderza się z koniecznością redefiniowania samej istoty i zadań teologii. Jeśli ponowoczesne odczarowywanie świata kończy erę etyki, a otwiera erę moralności indywidualnej, to jednocześnie chce skończyć erę teologii systematycznej (ucisku wywieranego przez rozum na doświadczenie Boga) i zapoczątkować epokę religijności zindywidualizowanej. Dla niej bardziej adekwatnym językiem opisu będzie język doświadczenia religijnego.

W porównawczym opisie czynu ludzkiego perspektywa tomistyczna jawi się jako ta, która próbuje konsekwentnie uwzględnić obydwie najważniejsze dynamizmy osoby – poznawczy i dążeńiowy. Natomiast w etyce Kantowskiej nie tyle chodzi o wypracowanie prawideł rządzących konkretnym postępowaniem człowieka, co stworzenie ogólnej i powszechnie obowiązującej maksy-

my – imperatywu kategorycznego. Wierność owemu imperatywowi zależy od subiektywnego świata konkretnej, a więc doskonałej woli. W praktyce jest funkcją czynników nie zawsze zależnych od człowieka. Odejście od norm konkretno-szczegółowych zrekompensowane zostaje zainteresowaniem samą normą – sposobem jej tworzenia, źródłem jej autorytetu.

Dzisiaj wielu pyta, na ile Tomaszowa koncepcja źródeł oceny czynu ludzkiego pozwala właściwie zinterpretować nowe dane o człowieku, szczególnie zaś wyniki współczesnej psychologii, socjologii i biologii. Z kolei etyka Kanta staje bezradna przy interpretowaniu prawa przymierza. Teologia moralna, która chciałaby się na niej oprzeć, pozostałaby jedynie teologią jaźni moralnej, niezdolną do integralnej oceny chrześcijańskiej *praxis*. Jeszcze gorzej jest w moralności ponowoczesnej, gdzie „ten drugi”, będąc niezastąpionym czynnikiem wyzwajającym „instynkt moralny”, pozostaje zaledwie igraszką mojej spontaniczności. Zarówno wejście w relację, jak i wyjście z niej stanowią podstawowy fakt moralny, doświadczenie na tyle pierwotne, że nie poddające się żadnym wyjaśnieniom, ani – tym bardziej – jakimkolwiek nakazom i zakazom.

Do podobnych wniosków prowadzą porównania twierdzeń trzech szkół na temat prawa i sumienia. O ile Tomasz jasno mówi o Bogu – Prawodawcy, prawie odwiecznym, naturalnym i prawie pozytywnym, to u Kanta Bóg – Prawodawca pojawia się jako postulat rozumu praktycznego, który ma obłaskawić antynomię między postępowaniem według przedstawiania prawa i pragnieniem szczęśliwości. Ponowoczesność jest otwarta jedynie na gnostycką koncepcję *deus absconditus* – *boga*, który nie ma nic wspólnego z naturą; nie jest więc autorem jej porządku. To bóg milczący, który nie może być identyfikowany z Bogiem przemawiającym na Synaju i na Górze Błogosławieństw.

Nic więc dziwnego, że u postmodernistów pojawia się apoteoza „chaosu oswojonego”. Nie należy niczego wymagać od człowieka. Wobec braku transcendentnej podstawy dla prawa moralnego, lepiej jest rozbudzać naturalną wrażliwość moralną obecną w każdym człowieku niż szukać sztucznych uzasadnień dla normy w sztucznie wykreowanej „hipotezie Boga”. W tej sytuacji sumienie wyraża zmysł moralny i nie jest niczym innym jak połączeniem spontaniczności, impulsów i popędów. Nie jest ono w żadnym razie kompasem w życiu ludzkim; staje się raczej źródłem wiecznego niepokoju.

## III. DYSKUTOWAĆ Z POSTMODERNIZMEM?

Jeśli tak się rzeczy mają z podejściem do powołania, czynu, prawa i sumienia, to czy jest sens zestawiać Tomasza, Kanta i Baumana. A jeśli już się to robi, co wynika z takiego zestawienia? Czy tomiści mogą się czegoś nauczyć od kantystów i postmodernistów? Przyznać trzeba, że refleksja nad takimi pytaniami jest w polskiej teologii moralnej niezbyt zaawansowana. Tymczasem wypada się zgodzić z ks. Bartkowiczem, gdy pisze o tomistycznej solidności, pochodzącej z aprioryczności założeń oraz o uproszczeniach jako cennie za harmonijność systemową. W kontekście współczesnych prądów kulturowych wydaje się konieczne otwarcie hermetycznie zamkniętego systemu znaczeń.

Nie jest jednak jasne, czy pomocy przy otwieraniu hermetycznego systemu oczekiwać należy od postmodernistów. Ks. Bartkowicz pisze, że „przy wszelkich zarzutach co do nieprecyzyjności języka dyskursu postmodernistycznego, należy jednak przyznać, że stanowi on dobre odzwierciedlenie współczesnego sposobu komunikowania się”<sup>12</sup> Jednocześnie zauważa, że postmoderniści w opisie rzeczywistości posługują się językiem nie tyle filozofii co socjologii. Pomijając już to, że język sam uwikłany jest w przedrozumienie, to postmoderniści grzeszą także niedokładnym opisem postępowania ludzkiego. Nie wykorzystują nauk o człowieku, nie umieją zintegrować ich wyników w adekwatnej filozofii, nie dostrzegają otwarcia tak opisanego człowieka na Boga. Jakże nie odczuwać niedosytu jasno określonych postulatów metodologicznych w ewentualnym korzystaniu z ich myśli dla budowania teologii moralnej.

Można wymienić co najmniej cztery niebezpieczeństwa związane z włączeniem metodologii postmodernistycznej do refleksji teologicznej. Po pierwsze, nacisk na argumentację psychologiczną i socjologiczną w postmodernizmie może sprawić, że teologia moralna ograniczyłaby się do moralności opisowej. Po drugie, nie do pogodzenia z teologią jest agnostycyzm postmodernistyczny i negowanie wpływu Boga na wybory moralne. Po trzecie, kluczowe dla etyki ponowoczesnej pojęcie doświadczenia – przeżycia nie może być wystarczającym kryterium ocen moralnych. Po czwarte – ponowoczesna interpretacja moralnego przesłania Biblii stosuje zasadę wieloznaczności, która wyklucza jakikolwiek dyskurs o prawdzie moralnej Biblii.

---

<sup>12</sup> Por. tamże s. 246.



Wobec takiego stanu rzeczy nie można zapomnieć, że modernizm próbowali reformować już Marks, Nietzsche i Freud. Wiele idei, zwłaszcza nietzscheańskich, promuje się dziś jako postmodernistyczne. Dialog chrześcijaństwa ze współczesną kulturą nie może zapomnieć historii konfrontacji chrześcijaństwa z trzema „mistrzami podejrzliwości”. Jeśli dzisiaj chciałoby się uzupełniać tomizm współczesną wrażliwością, to należy uporczywie szukać myśli opisującej takie doświadczenia, jak poszukiwanie, troska, wyrzut sumienia, odpowiedzialność, wina, miłość, cierpienie, śmierć. Czy w postmodernistycznym świecie refleksji znajduje się miejsce na pojednanie ze sobą i z drugim, odwaga bycia kruchego, odsłanianie tajemnicy w obliczu oczywistości?

Wokół tych pytań krąży myśl niektórych postmodernistów. Świadczy o tym książka, która jest zapisem dyskusji na temat religii takich filozofów, jak Derrida, Vattimo, Gadamer, Gargani i inni<sup>13</sup>. Nie brał udziału we wspomnianej dyskusji Bauman, ale refleksje przedstawiane na sympozjum na Capri nie mogą mu być obce. Przypominając, że słowo „religia” pochodzi od *re-ligare* (ponownie łączyć), Vattimo pyta: „skoro w warunkach naszej współczesnej egzystencji religia przeżywana jest jako powrót, czy ten powrót jest akcydentalny w stosunku do istoty religii [...] Mamy powody przypuszczać, że owo «powracanie» jest jednym z podstawowych (lub jedynym podstawowym) aspektem doświadczenia religijnego”<sup>14</sup>

Niektórzy postmoderniści mówią wprost o odkryciu Pisma św. Twierdzą, że Logos to nie to samo co rozum, bronią prawdziwej religijności przed sztywnością. A. Gargani pisze: „W opozycji do sztywnej, zablokowanej, zamkniętej we własnym języku tożsamości, reprezentowanej przez ideologię laicką czy kościelną, na której żeruje pożoga integryzmu, fanatyzmu i nietolerancji, dzisiejsze doświadczenie religijne potwierdza się jako rozwijanie różnicy [...], śladów Innego, «tertium»”<sup>15</sup>

Jeśli zapytalibyśmy o owo tajemnicze *tertium*, które niepostrzeżenie zakrada się między ludzi, uzyskalibyśmy następującą odpowiedź. Owo *tertium* nie jest „rzeczą, bytem, indywiduum czy obecnością, ale tłem, które – jak w każdym doświadczeniu religijnym – sprawia, że wszystko jest razem, a jednocześnie osobno, które nadaje sens i oddech ludzkim gestom, wyo-

---

<sup>13</sup> Por. *Religia. Seminarium na Capri*. Red. J. Derrida, G. Vattimo. Przeł. M. Kowalska i in. Warszawa: Wydawnictwo KR 1999.

<sup>14</sup> Tamże s. 100.

<sup>15</sup> Tamże s. 152.

brażeniom [...] Ludzie mogą w ogóle nie podejrzewać istnienia *tertium*, które ich otacza. Podobnie szachiści łudzą się, że są sami, ale nie mogliby grać, gdyby nie było z nimi trzeciego protagonisty, którym jest sama gra w szachy, ze swymi regułami i możliwościami ruchów. Podobnie ludzie w różnych okolicznościach swego życia mogą ignorować znaki *tertium*, które mają przed oczyma, nie zdając sobie z nich sprawy i nie podejrzewając ich istnienia. I właśnie dlatego oczekiwany Dzień Pański nadejdzie niespodziewanie, jak złodziej w nocy”<sup>16</sup>

Metafora szachistów nie przesądza – rzecz jasna – o adekwatnym rozumieniu religii przez postmodernistów. Kardynał H. Newman charakteryzował podejście do chrześcijaństwa w dwojaki sposób. Ariańskie podejście redukowało misterium do granic ludzkiej racjonalności, nicejskie natomiast zbliżało się do misterium po to, by wyrazić swą wdzięczność. W pierwszym podejściu chrześcijaństwo zostaje zredukowane do miary człowieka, w drugim – człowiek podnoszony jest do miary chrześcijaństwa. Fakt stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże domaga się prawdy Daru przy jednoczesnym gwarantowaniu wolności daru i wolności osoby obdarowanej.

Ks. Bartkowicz świadom jest szans i zagrożeń mentalności postmodernistycznej dla etosu chrześcijańskiego. Tym bardziej, że współczesne tendencje unifikacyjne mogą prowadzić tak samo do dojrzewania ludzkości, jak i depersonalizacji wynikającej z coraz większego pokawałkowania rzeczywistości i totalnej ekonomizacji ludzkich więzi. Chrześcijańskie odkrywanie różnicy i twarzy *I n n e g o* nie musi wyrzekać się tożsamości. Jest to możliwe tym bardziej, im konsekwentniej człowiek przyznaje się do Chrystusa i komunikuje się z Nim poprzez wszystkie swoje władze.

Ma rację L. Kołakowski, gdy twierdzi, że „Otwartość jako odmowa wszelkiej identyfikacji jest albo absurdalna, albo wyraża akt mistycznego uniesienia. Tak, jest coś takiego jak mistyczna identyfikacja ze wszechświatem, umiłowanie wszystkiego, co jest, bez zróżnicowania, bo byt jako taki, a tym samym (?) każda cząstka bytu, każda rzecz jest święta, zasługuje na miłość (miłość w zwykłym sensie zakłada «wykluczenie»). Ale takie zachwycenie mistyczne, choć możliwe, dostępne jest tylko rzadko, tylko chwilami i tylko nielicznym. Życie i rozum działają przez nieustanne różnicowania, coraz bardziej drobiazgowo, coraz dokładniejsze, a mniemanie, że nie powinienem siebie w żaden sposób identyfikować, bo czyniąc tak, identyfikuję innych

---

<sup>16</sup> Tamże.

jako innych, czyli jako obcych, a więc niedaleko mi do przekonania, że trzeba ich wyróżnić, mniemanie takie jest doprawdy wyznaniem dziwnej niemocy duchowej”<sup>17</sup>

W takiej sytuacji współczesna teologia moralna powinna bronić chrześcijańskiej tożsamości osoby i nie lekceważyć mistycyzmu niesionego przez duchowość chrześcijańską. Czy ta druga wrażliwość nie dopełnia pierwszej? Czy musi być – jak wydaje się chcieć postmodernizm – przeciwstawiana pierwszej? Czy bez wymiaru religijnego nie jesteśmy skazani na wieczną utratę nie tylko I n n e g o, ale i siebie? Wszystkie te pytania stawały przed teologią zawsze. Dobrze się dzieje, że pojawiają się młodzi teologowie, którzy podejmują je z odwagą, o czym świadczą ostatnie słowa pracy ks. Bartkowicza: „Wyodrębniono niegdyś – z punktu widzenia metodologicznego – dwa rodzaje teologii moralnej: *sensu stricto* – to znaczy ustalanie istotnej treści objawionej doktryny moralnej i jej przekazywanie, oraz *sensu largo* – co oznacza refleksję na temat moralności chrześcijańskiej poszerzoną o kontekst filozoficzny (antropologiczny i etyczny) [...] Nawet [...] głoszenie doktryny moralnej typu parenetycznego odbywa się w kontekście zlaicyzowanej mentalności człowieka współczesnego. Proklamowanie dobrej nowiny o nowym życiu w Chrystusie domaga się więc najpierw poznania ścieżek myślenia adresatów tego przesłania. Jeśli teologia moralna nie będzie uprawiana wyraźniej niż do tej pory jako refleksja typu interdyscyplinarnego – temu zadaniu podołać nie zdoła”<sup>18</sup>

## BIBLIOGRAFIA

- B a j d a J.: Teologia moralna czy etyka teologiczna. „Collectanea Theologica” 51:1981 fasc. 4 s. 121-125.
- B a j d a J.: Powołanie chrześcijańskie jako zasada teologii moralnej. Warszawa: Wyd. ATK 1984.

---

<sup>17</sup> Zob. *Głos bardzo krótki i nieoświecony do postmodernistycznej debaty*. „Kontrapunkt. Magazyn Kulturalny Tygodnika Powszechnego” nr 3-4 (52-53). 8 IV 2001 s. 9-10.

<sup>18</sup> Por. dz. cyt. s. 258.

- B a r t k o w i c z W Teologicznomoralne implikacje wybranych kierunków filozofii wolności: Tomasz z Akwinu, Immanuel Kant, Zygmunt Bauman. Lublin 2001 (mps).
- J u r o s H. Teologia moralna czy etyka teologiczna. Studium z metateologii moralności. Warszawa: Wyd. ATK 1980.
- K o ł a k o w s k i L.: Głos bardzo krótki i nieoświecony do postmodernistycznej debaty. „Kontrapunkt. Magazyn Kulturalny Tygodnika Powszechnego” nr 3-4 (52-53). 8 IV 2001 s. 9-10.
- Religia. Seminarium na Capri. Red. J. Derrida, G. Vattimo. Przeł. M. Kowalska i in.. Warszawa: Wydawnictwo KR 1999.
- S t y c z e ń T.: Etyka czy teologia moralna? „Znak” 19:1967 s. 1083-1095.
- S z o s t e k A.: Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej. Rzym: Fundacja Jana Pawła II 1990.
- W o j t y ł a K.: Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera. „Roczniki Filozoficzne” 5:1955-1957 s. 113-140.
- W o j t y ł a K.: Ewangeliczna zasada naśladowania. Nauka objawienia a system etyczny Maxa Schelera. „Ateneum Kapłańskie” 55:1957 s. 57-67
- W o j t y ł a K.: O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 6:1959 z. 1-2 s. 99-124.
- W o j t y ł a K.: Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera. Lublin: TN KUL 1959.

## A NEW METHODOLOGICAL DISCUSSION?

### S u m m a r y

After World War II moral theology in Poland went through a few methodological debates. Theologians took part in them, but also Christian philosophers had a considerable contribution. In connection with postmodernism the author of the article points to the need of a new methodological discussion. Although Polish moral theologians have already noticed the dangers of postmodernism, only few have the courage to ask about the conditions that must be met so that a dialogue with it can be conducted. However, recently a work by Rev. W Bartkowicz has been published that discusses Bauman's philosophy of freedom as compared to Thomas' and Kant's one. This gives the author of the article an opportunity for a critical analysis of a possible comparison of postmodernism on the one hand and vocation, law, or conscience on the other

*Translated by Tadeusz Kartowicz*

**Słowa kluczowe:** teologia moralna, metodologia, postmodernizm.

**Key words:** moral theology, methodology, postmodernism.