

KS. IRENEUSZ MROCZKOWSKI

AKSJOLOGICZNA KONCEPCJA
TEOLOGII MORALNEJ
KS. PROF. S. WITKA NA TLE DYSKUSJI POSOBOROWEJ

Praca odeszłego zbyt wcześnie ks. prof. Witka nie jest dziełem do-kończonym ani też pomyślanym jako ostatnie słowo, doskonałe i nie podlegające dyskusji. Pamiętamy Go wciąż jako tego, który chciał napisać niejedną jeszcze książkę. Często też zachęcał nas do kontynuowania rozpoczętej przez siebie pracy i pomnażania wysiłków w odnowie teologii moralnej. Ksiądz Profesor nie chciał chodzić w szeregu – co można różnie oceniać – ale miał świadomość, iż służy polskiej teologii moralnej. Właśnie w duchu służby tej sprawie bywał krytyczny, czasami nieustępliwy, ale dlatego też pewnie był wyrazisty i zbudował niemało.

Za życia nie doczekał się rzeczowej dyskusji. Wystarczy wspomnieć, że recenzje Jego *Teologii moralnej*¹ i *Chrześcijańskiej wizji moralności*² policzyć można na palcach jednej ręki. Nie miejsce tu, aby wymieniać przyczyny takiego stanu rzeczy. Jedną z nich jest zadziwiający w ogóle brak dyskusji, polemik, ba, nawet recenzji w naszej literaturze teologiczno-moralnej. Nie było dyskusji wokół prac ks. H. Jurosa³ i ks. J. Bajdy⁴. Obie zaś nie tylko reprezentują odmienne podejście metodologiczne, ale w znacznym stopniu porządkują zagęszczony krajobraz polskich i nie tylko polskich poszukiwań teologiczno-moralnych.

Brak oddźwięku na propozycje ks. Witka spowodowany był także charakterem tych prac. Różnorodność źródeł, metod i zainteresowań Autora była tak duża, że niełatwo przypisać Go do poszczególnego kierunku, szkoły czy metodologii. Miewał genialne wizje, różnorodne fascynacje i czasem bardzo krytyczne sądy. Oczytany był w literaturze, socjologii, filozofii i psy-

¹ *Teologia moralna fundamentalna*. T. 1. Cz. 1: *Antropologia moralna*. Lublin 1974; Cz. 2: *Prakseologia moralna*. Lublin 1976.

² Poznań 1982.

³ *Teologia moralna czy etyka teologiczna. Studium z metateologii moralności*. Warszawa 1980.

⁴ *Powołanie chrześcijańskie jako zasada teologii moralnej*. Warszawa 1984.

chologii. Pamiętał doskonale św. Tomasza i podręczniki, na których się wychował, ale całym sercem szukał zrozumienia u człowieka współczesnego i temu człowiekowi chciał służyć swoimi pracami.

Stając dzisiaj przed koniecznością syntezy tego dzieła, nie twierdzimy, że powiemy na ten temat ostatnie słowo. Zadanie, jakie sobie stawiamy, jest skromniejsze. Chcemy usytuować aksjologiczną koncepcję teologii moralnej ks. Witka w określonym miejscu poszukiwań posoborowych. Zostanie więc przedstawiony pewien bilans Soboru, dyskusja między zwolennikami autonomii moralnej i etyki wiary, polskie jej oddźwięki oraz aksjologia ks. Witka.

I. 20 LAT PO SOBORZE

Nie ma chyba dzisiaj podręcznika teologii moralnej fundamentalnej, który nie rozpoczynałby się odwołaniem do Soboru Watykańskiego II i jego wizji odnowy tej dyscypliny. Cytuje się powszechnie *Dei Verbum*, *Lumen gentium*, *Optatam totius*, *Dignitatis humanae* oraz *Gaudium et spes*. Niektórzy – co prawda – narzekają, że Sobór nie zredagował specjalnej konstytucji moralnej⁵, ale większość autorów znajduje dość materiału i wskazówek metodologicznych, by tworzyć nowe wizje. Mówi się więc dzisiaj powszechnie o pozytywnym charakterze teologii moralnej, podkreśla jej charakter biblijny, wymiary: eklezjalny i pneumatologiczny. Akcentuje się jej otwarcie na człowieka (autonomia) i rzeczywistość ziemską. Wszyscy chcą zapewnić charakter naukowy tej dyscyplinie.

Mimo to ks. Juros pisze: „Znowu trzeba postawić pytanie o przyczyny niepowodzenia w budowaniu lepszej koncepcji teologii moralnej. Czy soborowa diagnoza jej dotychczasowych niedomogów i braków nie była trafna i stąd też program jej uzdrowienia był niewłaściwy, czy raczej nie została przeprowadzona umiejętnie sama realizacja słusznego programu odnowy?”⁶ Autor wskazuje, iż powiązanie teologii moralnej z egzegezą, teologią biblijną i dogmatyką z jednej strony, jak też z naukami szczegółowymi – z drugiej – nie wybawiło naszej dyscypliny od kryzysu.

Przyczyna kryzysu tkwi w braku właściwej metodologii. Ksiądz Juros pisze: „To właśnie pozostawienie teologii moralnej poza polem świadomej refleksji metodologicznej wydaje się być główną przyczyną jej chronicznego kryzysu. Świadomość metodologiczna na ogół towarzyszyła teologom moralistom, gdy nawet pisali na tematy szczegółowe. Nie wyrazili jej wprost, tyl-

⁵ Por. E. Chiavacci. *La nozione di persona nella „Gaudium et spes”* „Studia Moralia” 24:1986 nr 1 s. 109.

⁶ *Teologia moralna czy etyka teologiczna* s. 9.

ko «pomiędzy wierszami», licząc na domysł czytelników. Rozwój współczesnej świadomości metodologicznej wymaga jednak od teologów moralistów, aby uprawiali swoją dyscyplinę metodologicznie jasno i »do końca«⁷

Słowa te zostały napisane w 1980 r. Pięć lat później z okazji nadzwyczajnego synodu biskupów, poświęconego recepcji Soboru Watykańskiego II, teologowie moralisci dokonali jeszcze jednego bilansu. Na łamach rzymskich „Studiów Moralnych” (1986) ukazały się wypowiedzi takich renomowanych teologów, jak: Ph. Delhaye⁸, J. G. Ziegler⁹, F. Furger¹⁰, E. Chia-vacci¹¹, D. Capone¹², M. D. Chenu¹³, B. Häring¹⁴, J. Ratzinger¹⁵

Niektórzy z nich byli autorami dokumentów dyskutowanych na Soborze. Delhaye podaje bardzo interesujące szczegóły dotyczące miejsca problematyki moralnej na Soborze. Od *Constitutio de ordine morali* (1961), przygotowanej przez trzech rzymskich profesorów (D. Huerth, P. Gillon, P. Lio), do *Lumen gentium* i *Gaudium et spes* droga była bardzo długa i zawiła. Jeśli dzisiaj panuje przekonanie, iż Sobór nie został do końca odczytany przez moralistów, trzeba pamiętać o tej trudnej drodze, na której znajdowali się Ojcowie Soboru. Delhaye uważa, że Sobór otworzył tylko drzwi, które zostały potem zbyt szybko popchnięte¹⁶. Jeśli tak jest, to główny problem polega na umiejętności przełożenia na język teologii moralnej owej słynnej „antropologicznej zmiany”, o której mówił Rahner¹⁷

Wydaje się, że niewielu autorów posoborowych potrafiło przekonująco i bez redukcji pokazać jedność między wzrostem Królestwa Chrystusowego i postępem ludzkim, między dziełem dywinizacji i humanizacji, między porządkiem łaski Bożej i aktywnością ludzką. Widać to też w artykułach wspomnianego wyżej numeru „Studiów Moralnych” Spotykamy tam przedstawicieli autonomii moralnej (Furger), chrystocentryzmu moralnego (Zie-

⁷ Tamże s. 10.

⁸ *Les points forts de la théologie morale à Vatican II*. „Studia Moralia” 24:1986 nr 1 s. 5-40.

⁹ „*Christus, der neue Adam*” (GS 22). *Eine anthropologisch integrierte christozentrische Moralthologie. Die Vision des Vaticanum II. Zum Entwurf einer Gnadenmoral*. „Studia Moralia” 24:1986 nr 1 s. 41-70.

¹⁰ *Autonom und christlich? Das II Vatikanische Konzil als Auslöser einer latenten Debatte*. „Studia Moralia” 24:1986 nr 1 s. 71-92.

¹¹ Zob. jw. s. 93-114.

¹² *La teologia della coscienza morale nel Concilio e dopo il Concilio*. „Studia Moralia” 24:1986 nr 2 s. 221-249.

¹³ *Une morale séculière*. „Studia Moralia” 24:1986 nr 2 s. 251-256.

¹⁴ *Was besagt die Synode 1985 über die Zukunft der Moralthologie?* „Studia Moralia” 24:1986 nr 2 s. 257-282.

¹⁵ *Le pluralisme: problème posé à l'Eglise et à la théologie*. „Studia Moralia” 24:1986 nr 2 s. 299-318.

¹⁶ *Les points forts* s. 39.

¹⁷ *Theologie und Anthropologie. Schriften zur Theologie*. Bd. 8. Einsiedeln 1967 s. 43-65.

gler, Capone), personalizmu (Chiavacci) oraz tych, którzy próbują syntezy poprzednich ujęć (Delhaye, Chenu, Aubert).

II. MIĘDZY ETYKĄ AUTONOMICZNĄ A ETYKĄ WIARY

W dyskusji posoborowej nie brakuje więc prób pewnej syntezy. Owa „antropologiczna zmiana” teologii moralnej znalazła wyraz w zarysowaniu racjonalnych horyzontów moralności chrześcijańskiej. Napięcie między obydwoma źródłami poznania w teologii moralnej – rozumem i wiarą – zrodziło ożywioną dyskusję między przedstawicielami autonomii moralnej w kontekście wiary i reprezentantami etyki wiary¹⁸ W kontekście tej dyskusji poruszono takie zasadnicze tematy, jak rozumienie prawa naturalnego, normy moralnej, podstaw biblijnych moralności.

Dyskusję rozpoczął w 1971 r. A. Auer, moralista z Tybingi, słynną dzisiaj książką *Autonome Moral und christlicher Glaube*¹⁹ Oto główne tezy tej książki: 1. Rzeczywistość świata jest fundamentem etyki; 2. Moralność polega na autonomicznej odpowiedzi człowieka na wymagania owej rzeczywistości; 3. Odpowiedź jest autonomiczna, ponieważ objawia skuteczną zdolność człowieka do refleksji nad własną egzystencją i działalnością w świecie; 4. Autonomiczna odpowiedź człowieka – w wypadku chrześcijanina – nie następuje bez pomocy Boga; 5. Chrześcijański horyzont sensu przejawia się na poziomie autonomicznych poszukiwań moralnych. Realizuje się w integrującej, stymulującej i krytycznej funkcji wiary. Na poziomie chrześcijańskiej działalności przejawia się jako odwaga zaangażowania w sprawy tego świata. Trzeba przy tym dodać, że „chrześcijański horyzont sensu” nie zmienia kategoryalnych norm moralnych, zależnych od człowieka i jego rozumu.

Wystąpienie Auera znalazło licznych zwolenników, którzy akcentowali wprawdzie różne aspekty problemu, ale mogą być zaliczeni do jego szkoły. Wymienić tu trzeba takich teologów, jak: B. Schüller, D. Mieth, F. Böckle, Furger, a nawet w pewnym sensie E. Schillebeeckx i H. Küng.

Reakcją na twierdzenia przedstawicieli autonomii moralnej była etyka wiary, której przedstawicielem jest moralista z Freiburga – B. Stoeckle²⁰ Oto zasadnicze tezy jego etyki wiary: 1. Podstawa dyskursu moralnego znaj-

¹⁸ Por. O. Bernasconi. *Morale autonoma et etica della fede. Studi e ricerche*. Bologna 1981. Zob. zawartą tam literaturę.

¹⁹ Düsseldorf 1971.

²⁰ *Autonome Moral. Kritische Befragung des Versuches zur Verselbständigung des Ethischen*. „Stimmen der Zeit” 98:1973 s. 723-736; tenże. *Grenzen der autonomen Moral*. München 1975.

duje się w doświadczeniu przeciwieństw, przeżywanych przez jednostkę i wspólnotę; 2. Poznanie ludzkie jest drogą i środkiem odkrywania norm moralnych w doświadczeniu człowieka; 3. Rozum ludzki poddany jest działaniu historii, ta zaś tkwi w tajemnicy. Nie zna swego początku ani swego celu. Nie jest zdolna określić podstaw i treści absolutnych norm moralnych. Także rozum człowieka nie jest w stanie sformułować bezwarunkowe normy i określić zasadnicze wartości, które usensowniłyby życie ludzkie; 4. Tylko wiara, a więc Bóg objawiający się w Jezusie Chrystusie, może nadać etyce ludzkiej prawdziwie wiążący wymiar. Bóg zabezpiecza godność osoby ludzkiej i obligatoryjny charakter wymagań moralnych; 5. Wiara nie wchodzi w konflikt z ludzkim wymiarem moralności. Przeciwnie, wiara zabezpiecza poprawne ustalenia rozumu i nadaje im nowy, głębszy sens; 6. Wiara daje nową siłę i odnawia osobowe centrum człowieka.

W szeregach zwolenników etyki wiary znaleźli się tacy teologowie, jak H. Schürmann – wyjaśniający wpływ Nowego Testamentu na powstanie norm moralnych, Ratzinger – uznający w wierze centrum decyzji moralnych, Urs von Balthasar – proponujący teologiczną podstawę etyki chrześcijańskiej. Za etyką wiary opowiedzieli się jednoznacznie: K. Hilpert, H. Rotter, J. G. Ziegler, A. Voegtler, H. Oberheim.

Przy ocenie dyskusji między zwolennikami obu szkół warto pamiętać, że toczy się ona na polu kultury niemieckiej. Warunkuje to jej przebieg i prowadzi do określonych wniosków. W pracach teologów pierwszej szkoły (autonomii moralnej) można odnaleźć echo współczesnej hermeneutyki, usiłującej po linii socjologii wiedzy połączyć wyniki nauk szczegółowych, antropologii filozoficznej i wiary. U przedstawicieli drugiej szkoły (etyki wiary) odzywa się echo filozofów ze szkoły frankfurckiej i ich krytyki racjonalizmu i optymizmu oświeceniowego.

Ma także rację Bernasconi²¹, gdy twierdzi, że u korzeni obu prądów teologiczno-moralnych znajduje się, ciągle obecny w teologii niemieckiej, spór między racjonalizmem i fideizmem. W efekcie obie strony sytuują się w perspektywie antropocentrycznej. Właśnie dlatego połączenie autonomii człowieka z historią zbawienia – co postulował ostatni Sobór – okazało się tak trudne. Wkłada się wiele wysiłku w obronę moralności chrześcijańskiej przed sekularyzmem, marksizmem i agnostycyzmem, nie poświęcając jej samej należytej uwagi. Poświęca się wiele energii na konstruowanie antropologii filozoficznej; należałoby zaś – jak postuluje Bernasconi – rozpocząć od antropologii teologicznej, w której Chrystus – jako Objawienie się Boga człowiekowi – jest centralnym odniesieniem dyskursu teologicznego.

²¹ Por. jw. s. 182-185.

III. POLSKI HORYZONT DYSKUSJI

Na polskim polu teologii moralnej odpowiednikami wyżej zarysowanych szkół i kontrowersji są dwa nazwiska i dwie książki. Chodzi o wspomnianą pracę ks. Jurosa – *Teologia moralna czy etyka teologiczna* oraz ks. Bajdy – *Powołanie chrześcijańskie jako zasada teologii moralnej*. Wydaje się, że samoświadomość metodologiczna tych autorów zdecydowanie wyrasta ponad pozostałe ujęcia teologii moralnej fundamentalnej. Szczególnie na uwagę zasługuje książka ks. Jurosa, bowiem – jak widzieliśmy – główną przyczynę chronicznego kryzysu teologii moralnej posoborowej upatruje on w pozostawieniu jej poza polem świadomej refleksji metodologicznej. Autor stawia zasadnicze pytanie o możliwość teologii moralnej jako nauki metodologicznie specyficznej i odrębnej, co prowadzi go do wnikliwej analizy dwóch zagadnień – roli Objawienia w teologii i roli etyki w teologii moralnej. Pierwsze zagadnienie poddane zostało niejako podwójnej próbie. Ksiądz Juros skrytykował biblicystyczną koncepcję teologii i etyzację Objawienia w ramach scholastycznej koncepcji moralności. Dla ostrego zarysowania problemu autor formułuje pytanie w postaci dysjunkcji: etyzacja czy teologizacja? „Przez »etyzację« i »teologizację« należy rozumieć dwa metodologicznie różne sposoby powiązania twierdzeń etycznych z twierdzeniami teologicznymi Objawienia, tzn. dwa różne style uprawiania teologii moralnej [...] Istnieją powody, dla których w imię krytyki teologicznej należy odejść od tradycyjnego sposobu uprawiania teologii moralnej, czyli od »etyzowania« danych Objawienia na temat moralności. Istnieją niemniej ważne racje, aby uznać »teologizację« danych doświadczenia moralnego za metodologicznie bardziej słuszną koncepcję teologii moralnej”²².

Przeciwko „etyzowaniu” danych Objawienia przemawia nieadekwatne i jednostronne ujęcie Objawienia. Polega ono na pozytywistycznym i racjonalistycznym ujęciu prawd objawionych. Prowadziło to nie tylko do pęknięć między wypowiedziami biblijnymi i rozumowymi w teologii, ale także do tego, że często Objawienie dostarczało jedynie pewnej treści, którą interpretowano według dowolnej filozofii moralnej. Wśród grzechów tzw. biblicyzmu autor wymienia całkowite niemal wyeliminowanie filozofii z teologii moralnej. Prowadziło to do dewaloryzacji poznania naturalnego; kończyło się zaś likwidacją teologii moralnej i zastępowaniem jej dogmatyką (Barth).

Wnikliwa i szeroka 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

²² Zob. jw. s. 16.

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 wyjaśnić odniesienie tych wielkości do zjawiska moralności”²³ Tak więc prawo Chrystusa zakłada prawo naturalne, a sąd sumienia jest podstawą hermeneutyczną rozumienia objawionych sądów moralnych. Teologia moralna ujaśnia zaś i wyjaśnia w świetle Objawienia prawo naturalne i sądy sumienia²⁴.

Teologizacja etyki musi w końcu zapytać, o jaką etykę chodzi. Nie każdy bowiem model etyki nadaje się do teologizowania. Nie można np. teologizować deontologizmu ani eudajmonizmu, ponieważ nie docierają one do istotnych treści moralności. Musi to być etyka opisująca adekwatnie doświadczenie moralne. Taka jest według Jurosa etyka ks. Stycznia, ukazująca w powinności afirmacji osoby przez osobę istotę moralności. Na gruncie pytania typu: „Co powinienem?” ks. Juros widzi potrzebę i możliwość wiązania etyki z teologią. Píše tak:

Nie można poprzestać na wyjaśnianiu moralności ograniczających się tylko do generalizującego uwyrażnienia treści danych w doświadczeniu chrześcijańskim. Nic nie usprawiedliwia ograniczenia problematyki teologicznomoralnej do pytań typu »co powinienem«, jak to ma miejsce w teologii moralnej o orientacji fenomenologicznej. [...] 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)²⁵

Zwolennikiem zupełnie innej metodologii w teologii moralnej posoborowej jest ks. Bajda. Chce on zidentyfikować doświadczenie moralności o rdzennej strukturze nadprzyrodzonej, zaistniałe w sposób oryginalny 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. W recenzji książki Jurosa ks. 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 byłaby sama istota relacji, a nie tyl-

²³ Tamże s. 153-154.

²⁴ Por. tamże s. 153.

²⁵ Tamże s. 253.

ko jej człony podatne z kolei na zabieg teologizacji. Niezależnie od wniosków, do jakich dochodzi Juros na podstawie hermeneutyki moralno-etycznej, nie da się wykluczyć istnienia tej drugiej możliwości, to jest możliwości takiego doświadczenia moralności, które byłoby formalnie i wewnętrznie chrześcijańskie. Takie doświadczenie moralności miałyby już od początku strukturę teologiczną i nie wymagałyby dopiero poddania procesowi teologizacji. Złożoność takiego doświadczenia z punktu widzenia hermeneutyki moralno-etycznej nie sprzeciwia się jego jednorodności formalno-teologicznej, ponieważ rzeczywistość teologiczna obejmuje nie tylko taką postać jedności, która polega na niezłożoności, lecz także taką, której istotą jest zjednoczenie. Założenie takie wynika bezpośrednio z podstawowych tajemnic chrześcijaństwa. Wydaje się, że w takiej hipotezie łatwiej byłoby zagwarantować jednorodność teologiczną tej nauce, która miałaby już sam fundament bezpośredni ujęty ściśle teologicznie²⁶.

Zwracając uwagę na to, że teologia rodzi się *per se* bezpośrednio w kontekście wiary, ks. Bajda proponuje konsekwentny – ze swego punktu widzenia – model powołania chrześcijańskiego. Jego zarys można przedstawić w następujących punktach²⁷: 1. Powołanie chrześcijańskie kształtuje integralnie i formalnie relację Bóg-człowiek na płaszczyźnie soterycznej, eklezjalno-sakramentalnej i osobowo-mistycznej; 2. Powołanie jest działaniem Boga w stosunku do człowieka i w człowieku. Czyni ono byt ludzki „słowem wezwania” i „słowem odpowiedzi należnej Powołującemu”; 3. Powołanie chrześcijańskie stanowi podstawę „porządku moralnego”, zawierającego perspektywę doskonałości i określonego teologicznie oraz personalistycznie. Podkreślić jednak trzeba, że punktem wyjścia nie jest tu „doświadczenie moralne”, ale „doświadczenie chrześcijańskie”, bowiem odkrywa się je i opisuje w perspektywie wiary; 4. Struktura rodzącej się tu teologii moralnej nie może bazować na filozoficznych kategoriach i formach poznawczo-normatywnych, ale należy jej szukać „wewnątrz samej rzeczywistości łaski, a zwłaszcza w specyficznej dla tejże teologii syntezy relacji wynikających z mistycznego przecinania się dwóch rzeczywistości: osoby i sakramentu. W świetle tej syntezy ujawnia się szczególne znaczenie „daru”, który musi być rozumiany raczej w świetle Tajemnicy Trynitarnej niż w świetle dociekań czysto antropologicznych (zwłaszcza fenomenologii). Dar, jako szczególna kategoria wyłaniająca się z głębi relacji: osoba-sakrament, może stać się główną zasadą hermeneutyczną dla zrozumienia zarówno ogólnej wizji życia, jak i szczegółowych zadań osoby”²⁸.

²⁶ *Teologia moralna czy etyka teologiczna*. CT 51:1981 fasc. 4 s. 97.

²⁷ *Powołanie chrześcijańskie jako zasada teologii moralnej* s. 122.

²⁸ Tamże s. 122-123.

IV. STANOWISKO AKSJOLOGICZNE KS. WITKA

Gdzie na tle przedstawionych stanowisk usytuować dzieło ks. Witka? Warto najpierw zauważyć, że w wypadku ks. Witka mamy do czynienia nie tylko z projektem, ale także z realizacją projektu odnowionej teologii moralnej fundamentalnej. Siłą rzeczy trzeba więc umiejscowić Jego koncepcję na tle dotychczasowych nurtów odnowy, jak też ocenić konsekwencję w realizacji przyjętych założeń.

Gdy idzie o koncepcję odnowy posoborowej, ks. Witek stwierdza, iż Sobór wysunął postulat odnowy, a nie program. „Sobór nie nakreślił nowej koncepcji teologii moralnej, ale otworzył dla naszej dyscypliny nowe źródła i możliwości rozwoju”²⁹ Możliwości te znajdują się nie tylko w większym wykorzystaniu źródeł Objawienia, ale przede wszystkim w dowartościowaniu natury człowieka oraz jego osiągnięć kulturalnych³⁰. Stąd definicja teologii moralnej posoborowej powinna spełniać trzy wymagania. Musi objąć wszystkie sfery rzeczywistości, ująć całego człowieka w jego sferze fizycznej, psychicznej i duchowej oraz respektować naturę i nadprzyrodzoność. W ujęciu ks. Witka taka definicja powinna brzmieć następująco: „Teologia moralna jest to nauka o zachowaniu się człowieka w układach relacyjnych rzeczywistości stwórczo-zbawczej”³¹.

Takie założenia prowadzą ks. Witka do podkreślenia trzech znamion współczesnej teologii moralnej: rysu antropologicznego, aksjologicznego i deontologicznego. Pominie tutaj rys deontologiczny, ponieważ według Autora powinien on charakteryzować zwłaszcza teologię moralną szczegółową³². Gdy chodzi natomiast o rys antropologiczny, ks. Witek tak go wyjaśnia:

Przyjęcie konsekwentnej i zweryfikowanej antropologii jest konieczne i odgrywa zasadniczą rolę jako przesłanka dla analiz moralnych. Doceniając konieczność i wartość podstawowych źródeł teologicznych dla kształtowania całościowej refleksji moralnej, musimy jednak stwierdzić, że ani w Piśmie św., ani w systemach myśli patrystycznej i scholastycznej, ani nawet we współczesnych (a tym bardziej dawniejszych) systemach myśli filozoficznej nie znajdujemy potrzebnej nam zwartej i w pełni uzasadnionej nowoczesnej antropologii. Pozostaje nam zatem ostatnia możliwość, najbliższa współczesnemu człowiekowi i najbardziej przez niego ceniona. Chodzi tu o nauki empiryczne, takie jak nauki biologiczne, psychologiczne, socjologiczne i inne. Jak w źródłach objawionych szukamy danych dla wiary i odpowiedzi na to, jaki jest ostateczny finalizm życia ludzkiego, tak w wymienionych naukach znajdujemy możliwie czystą

²⁹ *Teologia moralna* t. 1 cz. 1 s. 12.

³⁰ Por. tamże.

³¹ Tamże s. 13.

³² Por. tamże s. 26-27.

postać współczesnej wiedzy, odpowiadającej na pytanie o konkretnego człowieka i jego warunki egzystencji³³

Jeśli analizujemy bliżej zarys antropologii ks. Witka, zaproponowany zwłaszcza w Jego obu częściach *Teologii fundamentalnej*, narzuca się następująca uwaga. Owa „nowoczesna antropologia” korzystająca z dorobku nauk empirycznych jest eklektycznym zbiorem współczesnej wiedzy psychologicznej i socjologicznej na temat człowieka, porządkowanym jednak pewnymi kluczami filozoficznymi. Prawie całkowicie pomijając elementy antropologii teologicznej, ks. Witek opiera większość swoich twierdzeń antropologicznych na fenomenologicznej ontologii N. Hartmanna i jego teorii uwarstwienia rzeczywistości w cztery co najmniej światy: materia nieożywiona, biosfera, świat zwierząt, świat ludzi³⁴. Stąd też, omawiając elementy natury ludzkiej, mówi o człowieku jako istocie organicznej, psychicznej i duchowej³⁵. Człowiek ten znajduje się w relacji do sfery „podludzkiej”, ludzkiej i nad-ludzkiej³⁶. W ujęciu ks. Witka istnieją trzy porządki moralności: porządek moralności z preponderancją subnatury, natury i nadnatury³⁷. Wśród dynamizmów działania moralnego, a więc czynników motorycznych wyzwalających akty ludzkie, Autor wymienia dynamizmy środowiskowe, egzystencjalne, biologiczne, psychiczne, duchowe, osobowe i transcendentne³⁸.

To uwarstwienie bytu leży u podstaw zasady integracji problematyki teologiczno-moralnej ks. Witka. Pisze on: „porządek bytu wraz z jego prawami uwarstwienia ma swój odpowiednik w porządku wartości oraz w zasadach, jakie kierują ich zdobywaniem. Hierarchia wartości harmonizuje ze stopniami bytu, czyli porządek wartości jest uwarunkowany i do pewnego stopnia określony przez realności ontologiczne”³⁹. Tak więc rys aksjologiczny teologii moralnej wypływa z przyjętej antropologii i okazuje się użyteczną i wiodącą dyrektywą metodologiczną w teologii moralnej ks. Witka. Wypada tu przypomnieć, że pisał o niej już w 1967 r. w „Rocznikach Teologiczno-Kanonicznych”⁴⁰. Jest ona obecna w obydwu częściach *Teologii moralnej fundamentalnej*, a także w artykule z 1979 r. w „Rocznikach”⁴¹ i rozbudowana o hierarchię wartości w *Chrześcijańskiej wizji moralności* z 1982 r.⁴² W 1967

³³ Tamże s. 22.

³⁴ Por. S. Witek. *Zasada aksjologiczna w teologii moralnej*. RTK 14:1967 z. 3 s. 11. Autor powołuje się tu na: N. Hartmann. *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*. Berlin 1940.

³⁵ Por. Witek. *Teologia moralna* t. 1 cz. 1 s. 45-96.

³⁶ Por. tamże s. 97-150.

³⁷ Tamże cz. 2 s. 14-24.

³⁸ Por. tamże s. 25-65.

³⁹ Tamże s. 24.

⁴⁰ 14:1967 z. 3 s. 5-18.

⁴¹ *Struktura wartości moralnych*. RTK 26:1979 z. 3 s. 131-141.

⁴² Poznań 1982.

r. Autor wyraźnie odcinał się od psychologicznego pojmowania wartości; nie godził się też na ich pojmowanie idealne i fenomenologiczne. Podkreślając ich realizm łączył je z platońską ideą dobra (*agathon*), z arystotelesowskim pojęciem Celu (*télos*) oraz augustyńską koncepcją porządku dóbr (*ordo bonorum*) i konsekwentnie – porządku miłości (*ordo amorum*)⁴³. W dalszych pracach mniej mówi o owych koneksjach filozoficznych. Pozostaje wszakże połączenie wartości z celowością, zastępowaną czasami sensownością. „Dobro, doskonałość i wartość są treściowo zbliżone i zawsze współzależne, ponieważ wartości są doskonałościami danych bytów, o ile wobec człowieka znajdują się »in potentia proxima«, czyli są dla niego możliwe do zdobycia jako jego własne doskonałości”⁴⁴. Tak pojęte wartości łączą się z celowością życia człowieka i świata. Perspektywa celu ostatecznego jako wartości najwyższej implikuje szereg wartości niższego rzędu, zaspokajających wymagania życia ludzkiego we wszystkich układach. Ksiądz Witek akcentuje wyraźnie specyficzność wartości moralnych. Określanem tym obejmuje wszystkie wartości (estetyczne, teoretyczne, społeczne, religijne), o ile wchodzą w układ finalistyczny człowieka lub grupy społecznej. Jak wiadomo, moralność określa jako „wartościowość w układzie finalistycznym człowieka”⁴⁵ oraz twierdzi, iż wartości moralne unifikują życie ludzkie w opcji fundamentalnej oraz mają charakter powinnościowy. Ujmując rzecz syntetycznie, ks. Witek mówi, że „wartością moralną jest to wszystko, co odpowiada całości powołania osobowego człowieka na wszystkich jego poziomach [...] Fundamentalną wartością merytoryczną w wymiarze moralności jest dojrzała osobowość ludzka ukształtowana na wzór Chrystusa. Ma to uzasadnienie w godności człowieka, który został stworzony na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1, 26) i odrodzony przez zbawcze dzieło Chrystusowe (Hbr 12, 22-25)”⁴⁶.

Logicznym uzupełnieniem tej koncepcji wartości jest opracowana przez ks. Witka hierarchia wartości. Wśród specyficznych wartości odniesionych do odmiennych dziedzin istnienia i działania ludzkiego (ontologia) istnieje specyficzna – uwarunkowana moralnością i celowością życia ludzkiego – hierarchia wartości. Najniżej w tej hierarchii znajdują się wartości fizyczne (biologiczne, ekonomiczne), dalej – wartości życia zbiorowego (porządek publiczny, prawo, sprawiedliwość, miłość) oraz na szczycie znajdują się wartości duchowe – doskonałość osobowa i świętość religijna. Wartości niższe pełnią rolę fundamentów w tej hierarchii, od nich bowiem rozpoczyna się budowę owego gmachu. Mają one niejako charakter niezbędnych środków do celu. Wartości wyższe wspierają się na niższych, nadając im swoją celo-

⁴³ Por. *Zasady aksjologiczne w teologii moralnej* s. 8.

⁴⁴ *Teologia moralna* t. 1 cz. 1 s. 24.

⁴⁵ Tamże cz. 2 s. 8.

⁴⁶ *Struktura wartości moralnych* s. 136-137.

wość. Są zarazem jakby ponadczasowe; choć z drugiej strony trudniej je zdobyć w postaci autentycznej. Człowiek jest ciągle narażony na ich utratę⁴⁷

V. PRÓBA OCENY

W zarysowanej panoramie posoborowych ujęć teologii moralnej stanowisko ks. Witka jest wyjątkowe. Plasuje się ono bez wątpienia po stronie autonomii moralnej, choć zostało krytycznie przyjęte przez ks. Jurosa, jako zwolennika teologizacji etyki. Ten ostatni napisał wprost: „nie można uznać za metodologicznie poprawny model teologii moralnej, jaki zaproponował S. Witek. Dla niego punktem wyjścia teologii moralnej jest antropologia moralna, w której wyróżnia egzystencjalne [...], psychologiczne, społeczne [...] oraz etyczne i religijne podstawy moralności. Nie wiadomo bowiem, jakie widzi możliwości przejścia od opisów antropologicznych o charakterze empirycznym czy filozoficznym do normatywnych twierdzeń o moralności”⁴⁸.

Zarzut ten o tyle jest słuszny, o ile nie uzna się przedstawionej wyżej aksjologicznej zasady teologii moralnej. W przekonaniu ks. Witka aksjologia oparta na ontologii, poprzez rozumną celowość działania ludzkiego prowadzi do powinności moralnej, powiązanej z doskonaleniem się człowieka. „Normą działania – pisze ks. Witek – jest zdanie o treści teologiczno-deontologicznej, którego sens wskazuje na to, co działający powinien czynić, aby osiągnąć zadany cel”⁴⁹

Wydaje się, że w tym kontekście nie można kierować wobec Autora *Teologii moralnej fundamentalnej* zarzutu o nieadekwatne ujęcie moralności. Jest faktem, że nie wychodzi On od kantowskiego imperatywu kategorycznego, ale przecież nie jest udowodnione, iż aksjologia połączona z uświadomioną celowością działania człowieka jest gorszą metodą od tej stosowanej przez ks. Jurosa. Zwłaszcza, jeśli chce się wyjść – jak to robi ks. Witek – z płaszczyzny metodologicznych programów do konkretnej wizji moralnej.

Naszym zdaniem problem – głównie metodologiczny – leży trochę na innej płaszczyźnie. Polega on na trudności zsyntetyzowania wiedzy psychologiczno-socjologicznej, opisującej człowieka z rozumieniem filozoficznym. Książki Witek pomija bogatą dyskusję metodologiczną i buduje eklektyczny model antropologii, w której wiedza empiryczna nie chce się podporządkować określonej formie filozoficznej. Tym bardziej że owa forma raz łączona jest z platońską ideą dobra, innym razem z arystotelesowskim pojęciem

⁴⁷ Por. *Chrześcijańska wizja moralności* s. 97-104.

⁴⁸ Juroś, jw. s. 246, przyp. 82.

⁴⁹ *Teologia moralna* t. 1 cz. 2 s. 80.

celu. W końcu najwięcej czerpie z fenomenologii Hartmanna. Stanowczo zbyt mało korzysta z dorobku personalizmu.

Efekt jest taki, że opis psychologiczno-socjologiczny rozsądza niejako formę porządkującej filozofii. Właśnie wtedy ks. Witka korzysta z ulubionej przez siebie metody analogii. Nie chodzi Mu bynajmniej o „metafizyczną analogię bytów, ale o analogię w znaczeniu logicznym, jako argumentację typu probabilistycznego. Z jakiejś relacji – w dalszym ciągu cytuję ks. Witka – bliżej nam znanej, zwykle ujmowanej w doświadczeniu, a zachodzącej między parami lub układami rzeczy czy zjawisk, wnioskujemy w sposób prawdopodobny o istnieniu czy cechach innych relacji; ta druga relacja wprost jest nam wprawdzie nie znana, ale można ją rozumnie przypuszczać, ponieważ jej elementy (terminy) wykazują podobieństwo do pierwszej znanej nam pary czy grupy przedmiotów”⁵⁰.

Taka metoda pozwalała korzystać Autorowi z wiedzy zaczerpniętej z literatury, historii, religioznawstwa. Dlatego też interesował się systemami moralnymi religii niechrześcijańskich i widział konieczność zbudowania ekumenicznej – w bardzo szerokim sensie – teologii moralnej. On to widział, bo tym mniej krępowały Go formy systemowe, im bardziej fascynowały skojarzenia mądrościowe.

Pozostaje jeszcze stosunek teologii moralnej ks. Witka do drugiego nurtu współczesnych poszukiwań moralnych – do etyki wiary. Bez wątpienia nie podpisałby się pod tezami ani Stoecklego, ani ks. Bajdy. Píše, że „autonomia człowieka, związana z wartościami moralnymi, jest do pogodzenia z teonomią, charakteryzującą życie religijne. Są to po prostu wartości z innych zakresów, połączone dynamicznie racjonalnością bytu ludzkiego w kierunku Absolutu Świętości”⁵¹. Gdzie indziej mówi, że „na skutek przenikania się moralności i religijności tworzy się jedna płaszczyzna rozwijającego się teotropizmu, a więc miłosnego poszukiwania Boga przez rzeczywistość aktualnego życia ludzkiego”⁵².

Są to dwa różne języki. Najpierw mówi o Absolutcie i relacji do sfery nadludzkiej, potem wspomina o miłosnym poszukiwaniu Boga, określanym jako teotropizm. Słowo tak samo dziwne, co bezosobowe. Wydaje się, że pominięcie kategorii personalistycznych w ujęciu człowieka i Boga odbiło się negatywnie na sposobie zrozumienia takich kategorii teologiczno-moralnych, jak natura, łaska, sakrament, miłość, nadzieja, wiara. Wprawdzie spotykamy w *Teologii moralnej* wzmiankę o znamionach nadprzyrodzonej moralności chrześcijańskiej, gdzie wylicza się chrystocentryzm, pneumatologizm, eklezjalność, maryjność, sakramentalizm, misyjność, ekumenizm i humanizm, ale w większości są to tylko życzenia. Na poziomie zarysowanej

⁵⁰ Tamże cz. 1 s. 20.

⁵¹ Tamże s. 138.

⁵² Tamże cz. 2 s. 22.

przez ks. Witka teologii moralnej fundamentalnej został tylko humanizm i dualistycznie potraktowane rozważanie o naturze i łasce.

W podobnym duchu ujął Autor słynną ideę powołania. Odnosi się ona do pewnego aspektu rzeczywistości moralnej i spełnia rolę jednego z wyznaczników działania moralnego. Słusznie zauważa ks. Bajda, że „punkt ciężkości powołania nie leży w czynie Boga kształtującym historię Zbawienia, lecz w podmiocie ludzkim”⁵³ Pryczyną tego jest, oprócz wspomnianego braku kategorii personalistycznych w ujęciu moralności, swoiste podejście do Pisma św. Nie znaczy to, że brakuje cytatów biblijnych w *Teologii moralnej fundamentalnej*. Jest ich dużo, ale służą jako ilustracje gotowych twierdzeń antropologicznych. Brakuje natomiast pogłębionej hermeneutyki biblijnej i w konsekwencji – antropologii teologicznej.

W imię lojalności trzeba dodać, że ks. Witek jest autorem *Miłości chrześcijańskiej w życiu człowieka* (1983) i *Teologii życia duchowego* (1986). Wydaje się, że tam znajdujemy więcej elementów personalistyczno-biblijnych; sprawę tę jednak pozostawiamy otwartą, jako że obie prace dotyczą teologii życia duchowego, której poświęcony zostanie oddzielny artykuł.

LA CONCEZIONE ASSIOLOGICA DELLA TEOLOGIA MORALE DI S. WITEK NELLA DISCUSSIONE POSTCONCILIARE

Sommario

La concezione assiologica della teologia morale di S. Witek – moralista di KUL, morto nel 1987 – non può essere compresa senza del Vaticano II e la discussione, che lo seguiva. Le radici del pensiero di Witek si fondano nella ontologia fenomenologica di N. Hartmann. Da qui proviene la sua gerarchia dei valori unita con il bene platonico, con l'aristotelico concetto del fine e con l'ordine dei beni.

Nella panorama postconciliare dei sistemi teologico-morali la posizione di Witek si orienta verso l'autonomia morale nel contesto di fede. In questo articolo si presenta gli equivalenti polacchi delle discussioni occidentali. La concezione assiologica della teologia morale di Witek occupa fra questi il posto speciale.

⁵³ Zob. jw. s. 19.