

**Ks. Jan Kowalski**

## **Obecny kryzys w teologii moralnej i sugestie jej odnowy**

Bez wątpienia od ukazania się Encykliki Pawła VI „*Humanae vitae*” (1968) trwa głęboki kryzys w teologii moralnej. Episkopat francuski nazywa go zamętem zrodzonym osłabieniem autorytetu normatywnego Kościoła, który nie dochodzi do jedności nawet we własnych szeregach, gdy chodzi o pewne postawy<sup>1</sup> Mówi się nawet o cichej, ale wyraźnej „schizmie moralnej” wewnątrz Kościoła. Aluzji do tej sytuacji nie trudno doszukać się w Encyklice Jana Pawła II „*Veritatis splendor*”<sup>2</sup> oraz w reakcjach, jakie jawią się po jej wydaniu<sup>3</sup>

### **A. Kryzys moralnej w teorii i praktyce**

Wielu wiernych oderwało się od wskazań moralnych *Magisterium Ecclesiae*, co nie trudno dostrzec na ojczystej ziemi, i to nie tylko na płaszczyźnie praktyki, ale także przekonania. Już nie cho-

---

<sup>1</sup> „Le désarroi reste grand devant l'affaiblissement de l'autorité normative de l'Église, qui ne parvient pas, dans ses propres rangs, à faire unanimité sur certains conforlements” – Conférence des évêques de France, *Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux Catholiques de France*, la Documentation Catholique 78. 93(1996), s. 1031.

<sup>2</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika „*Veritatis splendor*” O niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła, Watykan 1993, nr 4, 29, 112.

<sup>3</sup> J. KOWALSKI, *Dezyderaty stawiane teologom moralistom przez Jana Pawła II w Encyklice „Veritatis splendor”*, w: *W prawdzie ku wolności. W kręgu Encykliki „Veritatis splendor”*, Wrocław 1994, s. 144–157; por. X. THÉVENOT, *Présentation de l'Encyclique*; w: *Jean Paul II, La splendeur de vérité*, Paris 1993, s. XII i XXI.

dzi o stary problem „rozziwuw” między teorią a praktyką, ale bardziej jeszcze radykalny, a mianowicie o odrzucanie zasad moralnej chrześcijańskiej, bądź w części, bądź też w całości<sup>4</sup>. W duszpasterstwie jawi się, i to nie rzadko, pewnego rodzaju rezygnacja. Niektóre problemy moralne nie są w ogóle poruszane. Stanowią swego rodzaju „pustynię”, „spaloną ziemię” Na Zachodzie Europy i w Ameryce Północnej „pole” jest zupełnie inne, niż to ma miejsce w Ojczyźnie. W tej ostatniej polem tym jest między innymi sprawiedliwość, zwłaszcza sprawiedliwość społeczna.

Niektórzy moralisci, zwłaszcza niemieccy, choć nie tylko, nawołują do tolerowania powolnej schizmy w moralnej. Proponują pozostawienie dziedziny moralnej wolnej interpretacji sumienia<sup>5</sup>. Aby rozwiązać napięcie między moralną uznawaną i przeżywaną a nauczaniem Magisterium, teologia moralna, którą nazwać można „postępową” daje różne propozycje. Niektórzy z moralistów sugerują, aby Magisterium Ecclesiae przyjęło za swoją nową wrażliwość wiernych w dziedzinie moralnej, nawet jeśli to sprzeciwia się tradycji. Powinno ono brać pod uwagę obecny sposób postrzegania moralnej przez chrześcijan i weryfikować swoje nauczanie biorąc pod uwagę efektywne przyjmowanie go przez Lud Boży. Dla nich jest to nowe pojmowanie „sensus fidelium”<sup>6</sup>. Moralistom tym chodzi o to, aby metoda demokratyczna stała się zasadą nauczania moralnego Kościoła. Wynika to tzw. deklaracji kolońskiej podpisanej przez 163 profesorów teologii<sup>7</sup>.

Inni moralisci, jeszcze bardziej radykalni proponują rozróżnienie między centrum i peryferiami w materii przyłgnięcia do Magisterium. Identyczność katolicka byłaby gwarantowana przez przyjęcie kerygmy i przez publiczne świadectwo wiary. Natomiast mo-

---

<sup>4</sup> L. MELINA, *La morale entre crise et renouveau*, Bruxelles 1995, s. 14.

<sup>5</sup> F. BOECKLE, „*Humanae vitae*” als Prüfstein des wahren Glaubens? Zur kirchenpolitischen Dimension moraltheologischer Fragen, *Stimmen der Zeit* (1990) nr 115, s. 3–16.

<sup>6</sup> X. THÉVENOT, *Magistère et discernement moral*, *Etudes* (1985) nr 2(362), s. 231–244; por. B. HÄRING, *La crise de la théologie morale*, *La Documentation Catholique* 71. 86(1989), s. 243–245; [b. a.], *L’enseignement d’ „Humanae vitae” et la contestation de théologiens*, *La Documentation Catholique* 71. 86(1998), s. 246–248.

<sup>7</sup> *Contre la mise sous tutelle. Pour une catholicité ouverte. Déclaration de Cologne*, *La Documentation Catholique* 71. 86(1989), s. 240–242.

ralna, przede wszystkim w sferze „prywatnej”, byłaby peryferyjną. Należałoby ją zostawić jednostce, przynajmniej w jej aspekcie normatywnym. Wybory moralne „kategorialne” konkretne, nie miałyby w tym przypadku wartości zbawczej, ale tylko charakter porządku. Można by zatem uznać pluralizm moralny wewnątrz tego samego Kościoła<sup>8</sup>

Nie można także zapomnieć i o tym, jak pisze L. Melina, że istnieją, choć nieliczni, jednak głośni „konserwatyści”, dla których tu, gdzie opór przeciw Magisterium jest największy, trzeba skierować wezwanie do permanentnej kontestacji świata, do nawrócenia, które potwierdza to, o czym obecnie pragnie się zapomnieć. Trzeba zatem porzucić moralną jako temat do przepowiadania, uciekając się tylko do kerygmy. Trzeba uczynić z moralnej pole walki wzywające do nawrócenia<sup>9</sup>

Rozmiary kryzysu moralnej chrześcijańskiej w społeczeństwie zsekularyzowanym, charakteryzujące się obniżeniem się wpływu religii na życie, zarówno prywatne, jak i publiczne, są szerokie. Jest to kryzys treści, to znaczy pewnego systemu wartości oraz kryzys formy moralnej. Cechą charakterystyczną tego ostatniego jest odrzucanie norm zewnętrznych, obiektywnych, stałych, na rzecz moralnej sumienia, całkowicie zależnej od człowieka. Jest to po prostu subiektywizacja moralnej. Bowiem sumienie nie przyjmuje obecnie już żadnego magisterium zewnętrznego w dziedzinie moralnej, a nie tylko przestało być czułe na pewne wartości na rzecz innych<sup>10</sup>

Obok odrzucania kodeksu obiektywnych norm, jawi się złudny fenomen, który niektórzy nazywają „powrotem do etyki” Rodzi się mianowicie przekonanie, że w niektórych dziedzinach życia (bioetyka, ekonomia, ekologia, polityka, sport) konieczne są odniesienia etyczne. Dzieje się tak dlatego, że przeciętny człowiek czuje się

---

<sup>8</sup> B. FRALING, *Hypertrophie lehramtlicher Autorität in Dingen der Moral*, w: *Lehramt und Sexualmoral*, Düsseldorf 1990 s. 95–129; por. P. HÜNERMANN, *Die Kompetenz der Lehramtes in Fragen der Sitte*, w: *tamże*, s. 130–156; J. FUCHS, *Verita morali, verita di salvezza*, w: *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Monferato 1984, s. 59–78.

<sup>9</sup> L. MELINA, dz. cyt., s. 17.

<sup>10</sup> P. POUPARD, *La morale chrétienne demain*, Paris 1985; G. Angelini, *La crisi della morale*, *Rivista Clero Italiano* (1989) nr 10(76), s. 662–675.

w tych dziedzinach zagubiony i dostrzega sensowność zastosowania w nich nauczania moralnego Kościoła. Niektórzy dostrzegają w takiej postawie „kairos”, znak czasu, dla uczynienia z niej miejsca dialogu i ewangelizacji, a tym samym okazję uprzywilejowaną dla Kościoła głoszenia odnowionej moralnej”<sup>11</sup> Niestety, ten wydawałoby się, powrót do moralnej poszukuje jedynie odpowiedzi na płaszczyźnie zasad racjonalnych dla życia społecznego, ale omija kwestie podstawowe dotyczące dobra, prawdy, sensu wolności, co podkreśla Jan Paweł II<sup>12</sup> Jest to samoograniczenie pytania etycznego w kulturze obcej, która rodzi obawę pułapki możliwej dla słowa, które chrześcijanie powinni przekazywać<sup>13</sup>

Wydaje się, że przyczyna kryzysu moralnej chrześcijańskiej nie leży w trudności zaadoptowania jej w formach bardziej przekonujących, ale raczej z trudności stworzenia warunków rozwoju dla przyszłości człowieka. Innymi słowy, norma ukazywana nie jest już rozumiana. Jawi się jako abstrakcyjna, nie mogąca stać się siłą przyciągającą, użyteczną w życiu, modelem postępowania, czymś, co można by zastosować do działania.

Ten subiektywizm jest tylko pozornym podkreśleniem wagi człowieka. Aby mógł on być podmiotem jest konieczna zdolność do świadomej i wolnej jego inicjatywy w działaniu. A to wymaga „transcendencji, wolności w stosunku do własnego pragnienia, odrzucania mechanizmów wewnętrznych i zewnętrznych, które poddają jednostkę siłom, które są jej obce”<sup>14</sup> Tymczasem obecnie czło-

---

<sup>11</sup> X. THÉVENOT, *Compter sur Dieu. Etudes de théologie morale*, Paris 1992, s. 42–44; G. Bourgeault, *La responsabilité comme paradigme éthique au émergence d’une éthique nouvelle*, w: *Actualiser la morale*, Paris 1992, s. 69–96; B. HÄRING *La théologie morale. Idées maîtresses*, Paris 1992, s. 160–162.

<sup>12</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika „*Veritatis splendor*”, dok. cyt., nr 35, 62; por. I. Mroczkowski, *Współczesny kontekst moralnego nauczania Kościoła*, w: „*Veritatis splendor*” Przesłanie moralne Kościoła, Lublin 1994, s. 15–28.

<sup>13</sup> I. MROCKOWSKI, *Teologia moralna jako odpowiedź na znaki czasu*, w: „*Veritatis splendor*” Przesłanie moralne Kościoła, Lublin 1994, s. 137–139.

<sup>14</sup> R. BUTTIGLIONE, *Qualche riflessione sulla situazione attuale de la morale cristiana e sul suo destino*, *Communio* (1977) nr 34, s. 77.

wiek współczesny łatwo poddaje się różnym przeciwstawnym sobie prawom, narzucanym przez struktury społeczne; poprzez prawa ekonomii i dominującą politykę, zagospodarowanie przez obce mu czynniki jego wolnego czasu, poprzez ekspansję kultury audiowizualnej, której środki rozprzestrzeniania się stają się potęgą zaborczą. Daleko posunięty liberalizm (kapitalizm) nie potrzebuje już, także w Polsce, jako gwarancji dla swego rozwoju moralnej subiektywnej. Stąd rozpowszechnia on masową amoralność, która jest dla niego narzędziem kontroli i stawia przeszkodę myśli krytycznej<sup>15</sup> W społeczeństwie wspólnego rynku, gdzie przewagę ma wymiana, kryterium produkcji i skuteczność, anonimowość działania, rodzina staje się anachronizmem. Była ona konieczną, mówi się, w społeczeństwie burżuazyjnym, ale nie w społeczeństwie nowym. Obecnie środowisko rodzinne, w którym można odnaleźć bezinteresowność i braterstwo chrześcijańskie, które zdolne są ukształtować podmiot moralny, uważane jest za bezużyteczne.

Już u początków wieku XVI rodzi się idea rozdziału moralnej od religii, propagowana potem przez F. Nietzchego,<sup>16</sup> i E. Kanta<sup>17</sup> Wiara oznacza partykularyzm i nietolerancję. Natomiast rozum uniwersalność i tolerancję. Tę sytuację trwającą aż do czasów obecnych doskonale charakteryzuje W. Pannenberg<sup>18</sup>, który pisze, że wobec podziałów konfesyjnych, na początku ery nowożytnej, terenem współżycia międzyludzkiego są sądy etyczne podstawowe, w oderwaniu od wiary. Poglądy te dominują i obecnie a wyrażają się w twierdzeniu, że aby być chrześcijaninem wystarczy żyć uczciwie i iść za wskazaniem własnego sumienia, bez oglądania się na wiarę. To zaś jak wskazuje Ch. Yannares, stanowi śmiertelne niebezpieczeństwo dla wiary i dla Kościoła<sup>19</sup> „Moralne zadania,

---

<sup>15</sup> D. MIETH, *Éthique de la culture. Science, technique, économie. De quoi sommes – nous responsable*, w: *Actualiser la morale*, Paris 1992, s. 181–196; por B. HÄRING, *La théologie morale*, dz. cyt., s. 166–168.

<sup>16</sup> F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zaratuustra*, Paris 1962.

<sup>17</sup> E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, [b. m. w.] 1793.

<sup>18</sup> W. PANNENBERG, *Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1977. ss. 55–69.

<sup>19</sup> CH. YANNARES, *La liberta dell etkos. Alle radici della crisi morale in Occidente*, Bologna 1984.

pisze L. Melina, oderwane od wiary i od Kościoła, stają się częstym związkiem, wysiłkiem indywidualnym i zbiorowym, udoskonalenia społeczeństwa” Taka teoria ma swoje konsekwencje nie tylko dla moralnej, ale także dla samego Kościoła, którego życie zredukowane jest do dyscypliny moralnej i którego istota jest interpretowana jako społeczność osób sprawiedliwych i uczciwych?<sup>20</sup>

Podobny niepokój wyrażają Biskupi francuscy zebrani w listopadzie ubiegłego (1996) roku na konferencji w Lourdes, w liście skierowanym do wiernych a będącym bardziej traktatem teologicznym, bo liczącym kilkadziesiąt stron. „W doświadczeniu pastoralnym odpowiedzialnych za głoszenie wiary, piszą oni, zauważa się głęboki niepokój, gdy przechodzi się na teren moralnej” Rodzi się bowiem pytanie, czy jest rzeczą słuszną, innymi słowy, istotną, gdy chodzi o sam sens wiary, wiązać propozycję wiary z etyką? Czy nie lepiej byłoby gdyby, proponowało się wiarę chrześcijańską, skupiając się tylko na samej istocie wiary, którą nazywa się kerygmą (1 Kor 15. 3–5), odrzucając moralną? A może trzeba by uczynić z moralnej dziedzinę uprzywilejowaną dla formacji wiary i nawrócenia?

Biskupi francuscy uważają, że są świadkami redefinicji tożsamości katolickiej, która nie opierałaby się na wyborach moralnych specyficznych, ale która byłaby tylko gwarantowana przez przyjęcie kerygmy i przez publiczne świadectwo wiary. „Moralna stałaby się zatem peryferyjną i pozostawioną ocenie autonomicznego sumienia każdego. Wielu chrześcijan sądzi, że nie jest rzeczą konieczną wierzyć, aby się dobrze prowadzić i że nie ma moralnej chrześcijańskiej specyficznej w jej treści normatywnej, czy w jej metodologii. Niewierzący komunista może postępować w ten sam sposób, jeśli nie lepiej, jak chrześcijanin, a chrześcijanie praktykujący mogą wybierać z punktu widzenia etycznego. Co więcej, każdy może znaleźć różne sobie właściwe gesty i wybierać zgodnie ze swą wiernością Jezusowi Chrystusowi, ale jednoś świadectwa chrześcijańskiego nie musi być zgodna z postawami, jakie gwarantuje Kościół”<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> L. MELINA, dz. cyt., s. 28.

<sup>21</sup> Conférence des évêques de France, Proposer de la foi dans société actuelle, dok. cyt., s. 1031.

A. Mac Intyre w sposób przekonywujący ukazuje jeszcze w roku 1981 upadek etyki nowożytnej, etyki racjonalizmu Oświecenia, której koncepcją podstawową jest „obowiązek” i „norma”?<sup>22</sup> Pisze on o sytuacji „rozbitka” różnych koncepcji etycznych. Nie są one w stanie zaproponować niczego całościowego, a tylko rozproszone fragmenty koncepcji życia moralnego. Ponosząc klęskę na polu tworzenia racjonalnie norm moralnych, wpadają w emotyzm, tzn. w koncepcję, gdzie normy są tylko owocem opcji, wyboru woli<sup>23</sup>

## B. Propozycje odnowy

Nic dziwnego, że Sobór Watykański II,<sup>24</sup> Papież<sup>25</sup> i teologowie gorączkowo poszukują dróg wyjścia. L. Melina jest zdania, że ścieżki teologii moralnej katolickiej tuż po Soborze są jeszcze starymi ścieżkami legalizmu i moralnej filozoficznej, dziedziczki ograniczeń etyki nowożytnej. Tymczasem „wino nowe („nowe”, które jest wieczną i ostateczną nowością Ewangelii a nie „różnością” ustawicznie zmieniającą się i ustawicznie już stare i niemodne) wymaga od moralistów tworzenia bukłaków nowych, poza ciasnymi schematami ciągłego sprzeciwu, ciągłej opozycji między prawem i sumieniem, rozumem i wiarą” wolnością indywidualną i posłuszeństwem Magisterium<sup>26</sup>

Obowiązkiem teologii moralnej nie jest tylko proponowanie na nowo niezmiennych przykazań ani ich adaptacja stosowna do sytuacji człowieka współczesnego. Jej zadaniem jest raczej myślenie o warunkach, które ułatwiają rozwój podmiotu chrześcijańskiego, który w przyjęciu daru łaski Chrystusa i przy towarzyszeniu Kościoła byłby zdolny pojąć prawo jako drogę życia. Drogę z pewno-

---

<sup>22</sup> A Mac Intyre, *After Virtue*, Notre Dame 1981. Książka ta została przetłumaczona na język francuski i nosi tytuł: „Après la vertu. Essai de théorie morale”

<sup>23</sup> Tamże, s. 319.

<sup>24</sup> Por. Dekret „Optatum totius” nr 16.

<sup>25</sup> Por. PAULUS VI, *Allocutio ad Sodales Congregationis SS. Redemptoris*, AAS 59(1967) 960–963; JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, Watykan 1992.

<sup>26</sup> L. MELINA, dz. cyt., s. 48.

ścią stromą, trudną, ale która daleko od narażenia osłabienia wi-  
talności człowieka, pragnie go prowadzić do szczęścia<sup>27</sup>

Z tych to racji Sobór Watykański II domaga się ustalenia  
związku między Ewangelią a moralną, powiązania między nimi.  
Takie jednak powiązanie powinno mieć miejsce na fundamencie  
różnym, niż etyka obowiązków i zakazów. Aby móc adekwatnie  
przybliżyć Ewangelię i osiągnąć z tego owoc, konieczny jest inny  
sposób stawiania problemów moralnych. Moralna nie jest przede  
wszystkiem kwestią działania zgodnego z wiarą ale kwestią dobrego  
życia, kwestią realizacji życia godnego powołania, czyli szczęśli-  
wego<sup>28</sup>

Ewangelia jest zwiastowaniem darmowym, że szczęście to,  
oczekiwane wolnie jako sens całego nauczania, jest ostatecznie  
dane na miarę niewyobrażalną. Nie jest ono przedmiotem do zdo-  
bycia przez ludzkie działanie ale łaską do przyjęcia przy pomocy  
wiary i dla uczynienia jej owocną. Etyka, jako poszukiwanie racji  
dla szczegółowych norm postępowania, znajduje swoje miejsce we-  
wnątrz moralnej, rozumianej jako pytanie o sens i o cel wolności  
ludzkiej. Sens i cel, które są zdolne usprawiedliwić dar z siebie  
i nadzieję<sup>29</sup>

Ale Ewangelia to przecież Osoba. Spotkanie z nią to spotkanie  
z Osobą Jezusa Chrystusa. Prawdą, która ukazuje twarz Ojca,  
a zatem także drogę szczęścia dla człowieka. Chrystus zatem jest  
centrum i punktem odniesienia teologii chrześcijańskiej. Tej zaś nie  
można zrozumieć inaczej, jak w odniesieniu do Jego Osoby. On jest  
„normą kategorialną konkretną”, pisze H. Urs von Balthasar<sup>30</sup>  
Wyraża On w swej Osobie realizowaną całość woli Ojca, w sposób  
konkretny i nie do przekroczenia. „Przeżył On w konkretności historii  
egzystencję miłości ludzkiej Syna Bożego dla Ojca, doskonale po-  
słuszeństwo Jego woli. W Duchu Świętym ta norma osobowa może

---

<sup>27</sup> H. URS VON BALTHASAR, *Neuf thèses pour une éthique chrétienne*, w: *Principes d'éthique chrétienne*, Lethielleux, Paris–Namur 1979, s. 73–102.

<sup>28</sup> Por. AUGUSTINUS S., *De moribus Ecclesiae catholicae*, PL 32, Koll. 1310–1378 *passim*.

<sup>29</sup> C. CAFFARRA, *Viventi in Christo*, Milano 1981, s. 114; por. A. SCOLA, *Christologie et morale*, *Nouvelle Revue Théologique* 109(1987) s. 382–410.

<sup>30</sup> Por. H. URS VON BALTHASAR, *art. cyt.*, s. 83.



być uniwersalizowana i interioryzowana przez chrześcijanina jako „nowe prawo”, swego własnego życia”<sup>31</sup>

Wymiar chrystologiczny pozwala uchwycić i sformułować związki teologiczne między Ewangelią a moralną. Ponieważ Chrystus jest Osobą, relacja chrześcijanina z Nim nie może się wyczerpać w odpowiedzi czysto intelektualnej, w prawdach konceptualnych, które Go dotyczą. Od chrześcijanina wymagana jest odpowiedź całej jego osoby, która wyraża się przez przyłgnięcie jego wolnej woli do przykazań. Zatem związek między „fides” i „mores” jest istotny i wewnętrzny. „Ewangelia jest źródłem wszelkiej prawdy zbawczej i wszelkiej reguły moralnej” (KO 7). Zatem niemożliwą jest moralna i moralność „odcieleśniona”, w której odpowiedź wiary Chrystusowi nie przejawia się w życiu wierzącego na płaszczyźnie konkretnej praktyki działania. Nie do przyjęcia jest też normalizm, który redukuje Chrystusa do wzoru i do czynnika podtrzymującego, i wspierającego wartości moralne w sobie autonomiczne i odłączone od Niego<sup>32</sup>

Normy moralne szczegółowe konieczne dla prawdy pójścia za Chrystusem są potrzebne, aby żyć łaską spotkania z Nim. Powinny one być ukazywane w ich relacji w zależności w stosunku do Niego. Są one „drugorzędne w stosunku do łaski wewnętrznej, nie w sensie jakoby miały one tylko wartość uboczną, ale w sensie, że są one podporządkowane elementowi pierwszorzędnemu, który ma wartość podstawową”<sup>33</sup>

Idąc za Chrystusem chrześcijanin odkrywa własne człowieczeństwo. „Człowiek, który pragnie siebie zrozumieć aż do głębi, pisze Jan Paweł II, nie może się zadowolić dla swego bytowania kryteriami i miarami, które byłyby natychmiastowe, cząstkowe, czysto powierzchowne a nawet tylko pozorne. Powinien on, ze swymi niepokojami, swoimi niepewnościami a nawet ze swoją słabością i swoim grzechem, ze swoim życiem i ze swoją śmiercią, zbliżyć się do Chrystusa”<sup>34</sup> Chrystus jest prawdą o człowieku. W Nim poznaje

---

<sup>31</sup> L. MELINA, dz. cyt., s. 48.

<sup>32</sup> B HÄRING, Les théologie morale. Idées maîtresses, dz. cyt., s. 79.

<sup>33</sup> S. Th. I–II, q 106 a. 1; por. F. BOECKLE, Pour former la conscience chrétienne, Gembloux 1970, s. 81.

<sup>34</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika „Redemptor hominis”, Watykan 1979, nr 10; por. KDK 10.

on siebie lepiej, w prawdzie integralnej swego początku. W tej prawdzie, która jawi się poprzez wszystkie zmiany historyczne. Prawda o człowieku jest częścią prawdy całkowitej, pełnej, która zajaśniała na obliczu Chrystusa. Rozumowo dostępna jest ona na nowo poddawana i weryfikowana w świetle wiary. W perspektywie moralnej oznacza to, że prawdę o stworzeniu, właściwą prawu naturalnemu, wspólną w jej głównych liniach wszystkim ludziom, chrześcijanin odkrywa, bez dwuznaczności, w świetle nowego prawa Ewangelii. To ostatnie idzie z pewnością dalej i przez swoje wymaganie przekracza prawa moralnej naturalnej, ale nigdy im się nie sprzeciwia. Prawo miłości nie niszczy, ale potwierdza i udoskonala przykazanie Boże. Toteż Kościół i moralna katolicka powinny ukazywać jako wymaganie prawa moralnego, nie jako przykazania Prawodawcy, ani jako reguły, które wypływają z wyboru wiary częściowej i są pomocne tylko wewnątrz wspólnoty wierzących, ale jako prawdy moralne o dobru osoby<sup>35</sup>

Nie można jednak nigdy zapominać, że miejscem etosu jest Kościół. Jest on przecież Oblubienicą Chrystusa, otrzymuje on od Niego Jego Ducha. To właśnie między Duchem Świętym i Kościołem sytuuje się macierzyńska funkcja Kościoła w moralnej formacji chrześcijan. Jest ona podstawowo realizowana jednocześnie przez autentyczną interpretację prawa Bożego i jego zastosowanie właściwe do ustawicznie nowych okoliczności historii, przez przebaczenie grzechów, pocieszenie i nauczanie pastoralne<sup>36</sup>

Działanie moralne wierzącego wpisane w Chrystusa, ma znaczenie kościelne. Jako wyrażenie daru Ducha Świętego, który przynosi owoc w komunii kościelnej, on ukościelnia świat. Już J. Mausbach i G. Ermecke wyrażają przekonanie, że zadaniem moralnej nie jest przede wszystkim realizacja doskonalenia się osobistego, ale uwielbienie Boga poprzez budowanie Kościoła, Ciała

---

<sup>35</sup> Conférence des évêques de France, Proposer la foi dans la société actuelle, dok. cyt., s. 1032; por. X. THÉVENOT, Compter sur Dieu, dz. cyt., s. 47; J. RATZINGER, Eglise. Oecumenisme et politique, Paris 1987, s. 192.

<sup>36</sup> H. URS VON BALTHASAR, La vérité est symphonique. Aspects du pluralisme chrétien, Paris 1984, s. 96.

Chrystusa: „in laudem gloriae gratiae suae” (Ef I, 6)<sup>37</sup> Weryfikacja jakości etycznej działania chrześcijańskiego znajduje się właśnie w komunii eklezjalnej. Kanonizacja świętych wyraża uznanie ze strony Kościoła że ich życie realnie budowało całe Ciało, że było „życiem kościelnym”, aby mogło być proponowane jako reguła życia innych wiernych. Jan Paweł II zaś podkreśla, że „każdego ranka odradza się przez świętych” A J. Duval dodaje, że Kościół żyje dzięki świętym, odradza się poprzez świętych, tych wczorajszych, tych dzisiejszych<sup>38</sup>

Nie ma sprzeczności między osobistym doskonaleniem się moralnym i budowaniem Kościoła, bo jest On Kościołem składającym się z ludzi którzy są nim o tyle, o ile dojrzeła odpowiedź każdego na jego własne powołanie do miłości. Ona jest przecież formą wszelkich cnót. Wzrastać w niej oznacza nie tylko uczestniczyć coraz głębiej w życiu Bożym, ale także rozszerzać swe serce w sensie eklezjalnym.

Z całą mocą podkreślić trzeba, że w przepowiadaniu, w nauczaniu moralnej, jej treść powinna mieć charakter zdecydowanie pozytywny. Przecież ma ono służyć zwiastowaniu życia radosnego. Stąd trzeba ukazywać przede wszystkim pozytywny horyzont wartości życia, prawdy, daru z siebie. Nie unikając oczywiście ani nie przemilczając wyzwania cierpienia, samotności, doświadczeń śmierci. Ale trzeba umieć uczyć o tym wszystkim jak Jan Paweł II, którego ton homilii i przemówień, ich charakter pozytywny rozbroiły krytykę (we Francji)<sup>39</sup> Udaje mu się bowiem sytuować swe nauczanie ponad waśniami i oczekiwaniami zbyt ludzkimi. Głosi tylko wiarę Kościoła... Wyraża z prostotą co oznacza miłować bliźniego, jak siebie samego<sup>40</sup>

Wreszcie nie można zapomnieć, że moralna nie może być nieobecna w ewangelizacji. Jej miejsce jest pierwszorzędne. Przynale-

---

<sup>37</sup> J. MAUSBACH, G. ERMECKE, *Katholische Moraltheologie*, Münster 1959, t. I, s. 22; por. F. BOECKLE, *Fundamental Moral*, München 1978, s. 324–328.

<sup>38</sup> J. DUVAL, *Discours d'introduction à la Conference des évêques de France*, *La Documentation Catholique* 76. 93(1996), s. 1007.

<sup>39</sup> J. DUVAL, *przem. cyt.*, s. 1006.

<sup>40</sup> *Tamże*, s. 1006.

ży ona do samej substancji mandatu misyjnego (Mt 28, 19–20). Jej zaś przepowiadanie powinno odnaleźć swój kontekst teologiczny, rozwijający wszelkie wymiary wewnątrz przepowiadania Ewangelii. Pozostając wierną prawdom dotyczącym osądów moralnych specyficznych, powinna ona być zdolna do ukazywania ich poza ciasną kazuistyką, znajdując dla nich oczywistość która przechodzi z ich ostatecznego sensu<sup>41</sup>.

Ewangelizacja jest rzeczywistością „wszechstronną i dynamiczną”<sup>42</sup>. Obejmuje całokształt misji Kościoła, całość jego posłania nadprzyrodzonego wraz ze wszystkimi jego elementami i przejawami<sup>43</sup>. Konieczną częścią misji ewangelizacyjnej jest również działanie na rzecz sprawiedliwości i promocji człowieka<sup>44</sup>. O tym nie może zapomnieć współczesna moralna, bowiem skandal płynący z grzechu niesprawiedliwości popełniany zwłaszcza przez chrześcijanina, jest istotną barierą dla ewangelizacji<sup>45</sup>.

## PRESENT CRISIS IN MORAL THEOLOGY AND SUGGESTIONS CONCERNING ITS REVIVAL

### S u m m a r y

Since the publication of Pope Paul VI's Encyclical "Humane Vitae" in 1968 there has undoubtedly been a deep crisis in moral theology. French Episcopate calls it a disarray originating from the weakening of normative authority of Church unable to reach unanimity in certain matters within her own ranks. Some even talk about a silent but apparent "moral

---

<sup>41</sup> P. DE CHARENTENAY, *Le développement de l'homme et des peuples*, Paris, 1991, s. 72.

<sup>42</sup> PAWEŁ VI, Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi”, Poznań 1975, nr 17.

<sup>43</sup> Tamże, nr 27.

<sup>44</sup> Tamże, nr 31; por. J. KRUCINA, Związki między sprawiedliwością społeczną a misją Kościoła, w: *Ewangelizacja* (red. J. Krucina), Wrocław 1980, s. 358.

<sup>45</sup> J. KOWALSKI, *Sprawiedliwość społeczna u podstaw ewangelizacji*, w: *Ad libertatem in veritate*, Opole 1996, s. 434–435; por. R. ANTONCICH, J. M. MUNARIZ, *La doctrine sociale de l'Eglise*, Paris 1992, s. 273.

schism” within Church. Allusions to this situations can easily be found in John Paul II’s Encyclical “Veritatis Splendor” and in the reactions after its publication. It is therefore not surprising that the Council, Popes and theologians hastily seek the solutions. L. Melina believes that the paths of Catholic moral theology shortly after the Council are still the old paths of legalism and moral and philosophical successor of restrictions – modern ethics. And yet the “new wine” (“new”, which is the eternal and ultimate novelty of the Gospel, and not the “diversity” constantly changing, forever old and out-of-date) demands that the moralists create new wine-bags beyond the narrow frameworks of unending opposition between law and conscience, reason and faith, individual freedom and obeying the Magisterium.