

Blask prawdy

O encyklice Veritatis splendor

Gerhard Kard. Müller

Encyklika Veritatis splendor (=Vsp), którą papież Jan Paweł II skierował do biskupów Kościoła katolickiego 6 sierpnia 1993 r., aby odpowiedzieć na fundamentalne pytania dotyczące nauczania moralnego Kościoła, sprawia wrażenie końcowego biuletynu medycznego z udanej operacji pacjenta, któremu groził paraliż centralnego układu nerwowego. Tym pacjentem był Kościół. Gdyby nie udało się zapobiec "szkodliwej dychotomii, która oddziela wiarę od moralności" (w. 88), z naszego chrześcijańskiego objawienia pozostałaby tylko stęchła sól, deptana przez ludzi na ulicy. Papież stwierdza: "Żaden rozłam nie powinien zagrażać harmonii między wiarą a życiem: jedność Kościoła jest naruszana nie tylko przez chrześcijan, którzy odrzucają lub zniekształcają prawdy wiary, ale także przez tych, którzy nie uznają moralnych zobowiązań, do których wzywa Ewangelia". (Vsp 26).

W równie ważnej encyklice Fides et ratio z 14 września 1998 r. Jan Paweł II ponownie odwołuje się do Veritatis splendor. Tutaj podobnie, chodzi o "prawdę i jej fundament w odniesieniu do wiary" (FR 6). W Veritatis splendor papież przypominał "niektóre fundamentalne prawdy nauczania

katolickiego, które w dzisiejszym kontekście są zagrożone sfalszowaniem lub zaprzeczeniem". (Vsp 4).

W kontekście agnostycznego relatywizmu całkowicie kwestionowana jest zdolność ludzkiego rozumu do prawdy. W konsekwencji twierdzenia doktryny wiary i normy boskich przykazań nie odzwierciedlają prawdy Bożego objawienia i świętej woli, a jedynie reprezentują nasze opinie na ich temat. W tym ujęciu naturalne prawo moralne i Dekalog ograniczają się do bycia pragmatycznymi zasadami przeznaczonymi do utylitarnego zastosowania a w najlepszym razie bywają akceptowane jako zależne od czasu i kultury, a zatem jako zmienne obłóczenia fundamentalnej opcji dla Boga lub dobra.

Jednak zgodnie z poglądem katolickim objawienie za pośrednictwem Pisma Świętego i Tradycji apostolskiej jest Słowem Bożym w słowie ludzkim. W wielu słowach ludzkich Jezusa wyartykułowane jest jedno SŁOWO, które przyjęło ciało z Maryi. Jest ono obecne w nauczaniu Apostołów i Kościoła. To, co wieczne, nie unosi się ponad czasem, a co najwyżej go dotyka. Słowo staje się bowiem ciałem w pełni czasu i jest bezpośrednio obecne dla wszystkich ludzi w każdym czasie i we wszystkich kulturach dzięki twierdzeniu i obietnicy: "Jezus Chrystus jest ten sam wczoraj, dziś i na wieki" (Hbr 13:8).

Pod tym warunkiem od samego początku bezcelowe jest rozgrywanie prawd ponadczasowych względem prawd bieżących i sytuacyjnych.

Ponieważ "Katechizm Kościoła Katolickiego" już "zawiera pełną i systematyczną wykładnię chrześcijańskiej nauki moralnej", papież

ogranicza się do niektórych błędnych i jednostronnych poglądów katolickich etyków i teologów moralnych, które należy skorygować w świetle Pisma Świętego i Tradycji apostoelskiej. (por. Vsp 5).

Katolicka nauka moralna nie potrzebuje dalszego rozwoju pod pretekstem przewyciężenia jej kazuistycznego zawężenia. Nie stanowi bowiem apriorycznie systemy abstrakcyjnych norm i przykazań dedukcyjnie odnoszonych do pojedynczego człowieka i mechanicznie stosowanych. Nie jest to etyka praw i obowiązków. Chodzi w niej natomiast o życie w naśladowaniu Chrystusa zgodnie z Ewangelią (Flp 1:27). Poprzez nawrócenie i pokutę człowiek staje się nowym stworzeniem na mocy łaski i wiary w chrzcie. Z nowego stworzenia wypływa nowe życie i działanie według Ducha Chrystusowego rozlanego w naszych sercach (Rz 5:5).

"Macie rozumieć siebie jako nowych ludzi, umarłych dla grzechu, ale żywych dla Boga w Chrystusie Jezusie". (Rz 6:11).

Fatalnym dla teologii katolickiej okazał się fakt, że rozdzielenie dogmatyki i nauczania moralnego, pierwotnie będące wynikiem podziału pracy, przekształciło się w dwie całkowicie odrębne dyscypliny pod względem metod i podejścia.

Jeśli bowiem Chrystus w jednej osobie jest "drogą i prawdą, i życiem" (J 14, 6), to wiara i życie nie mogą być tak naprawdę rozdzielone. Z faktu istnienia również etyki filozoficznej, która wyprowadza ważne zasady moralne z naturalnego rozumu bez odniesienia do objawienia, nie należy wyciągać wniosku, że nadprzyrodzone objawienie nie wnosi nic istotnie nowego do moralności. Wystarczy pomyśleć o trzech boskich cnotach

wiary, nadziei i miłości, dzięki którym jesteśmy zjednoczeni z Bogiem, a następnie o radach ewangelicznych, życiu według Błogosławieństw, gotowości do męczeństwa. Co najwyżej to, co specyficznie chrześcijańskie, jest dodatkowym motywem, twierdzą negujący łaskawy wymiar etyki chrześcijańskiej. Imperatyw moralny jest kategorycznie skierowany do rozumu praktycznego. Moralność jest autonomiczna i musi być wolna od wszelkich heterogenicznych motywacji, niezależnie od tego, czy ktoś czyni dobro ze względu na ziemską lub niebiańską nagrodę, czy też unika zła z powodu strachu przed doczesną karą na ziemi lub wieczną karą w piekle. Kantowska moralność jest jednak zimną etyką obowiązku, która ignoruje, jeśli wręcz nie tłumi, zasadnicze pytanie o sens ludzkiej egzystencji.

Jej deficyt leży w antropologii. Na pytanie, dlaczego w ogóle jesteśmy na ziemi, satysfakcjonującą odpowiedź może dać tylko objawiona wiara: "Jesteśmy na ziemi, aby poznać Boga, służyć Bogu, a tym samym iść do nieba". Wiele katechizmów zaczynało się od tych słów. Katechizm Kościoła Katolickiego cytuje w prologu słowa Jezusa, w których objawiony jest sens i cel naszej ludzkiej egzystencji: "A to jest życie wieczne, aby znali Ciebie, jedynego i prawdziwego Boga, oraz Jezusa Chrystusa, którego posłałeś". (J 17:3). Sens życia nie może zatem wyczerpać się w stawaniu się coraz lepszym moralnie człowiekiem. To był podstawowy błąd popularnej oświeceniowej teologii i ideologii naturalistycznego liberalizmu z jego dwoma materialistycznymi przybranymi synami: kapitalizmem i komunizmem - mianowicie że istnieje doskonałość człowieka i że człowiek może stać się twórcą doskonałym samego siebie. Byłoby dla mnie okropnym pomysłem żyć wyłącznie wśród ludzi, którzy szczycą się swoimi

cnotami. Droga do terroru *cnôt à la Maximilien Robespierre*, przybrany syn Jeana-Jaquesa Rousseau, byłaby krótka (por. Johannes Willms, *Tugend und Terror. Geschichte der französischen Revolution*, Monachium 2014).

Gdyby wolność była tylko formalnym samostanowieniem, wówczas brakowałoby jej treści, która tworzy znaczenie naszego myślenia, działania i odczuwania. W rzeczywistości bowiem wypełniam swoje obowiązki wobec rodziców nie dlatego, aby mnie nie wydziedziczyli. I nie daję głodnej osobie czegoś do jedzenia, aby po śmierci zostać nagrodzonym za tę dobrą pracę w pięknym raju z najlepszym jedzeniem. Ale robię to z miłości. Miłość do Boga ponad wszystko i do bliźniego jak do siebie samego jest sercem naszej "wiary, która działa w miłości" (Ga 5:6).

Przedstawiciele skrajnej etyki sytuacyjnej i postmodernistycznego relatywizmu w katolickiej teologii moralnej są uwikłani w obraz zmiany paradygmatu na początku ery nowożytnej. Wraz z filozofią Kartezjusza, "ojca filozofii nowożytnej", zostały przewyciężone metafizyczne kategorie starożytności i średniowiecza i nastąpiła nowa era. Zgodnie z nowym planem, musiała zostać radykalnie przebudowana cała doktryna Kościoła. Z Kościoła Biblii i Ojców Kościoła, którzy byli uwięzieni w swoim przednaukowym poglądzie na świat i człowieka, pozostałyby tylko elementy budowlane, które można by jeszcze wykorzystać do całkowitej nowej konstrukcji nauczania moralnego.

Fakt, że myślenie nie zaczynało się już od bytu, ale od świadomości, oznaczał kopernikański zwrot w kierunku antropocentryzmu, podmiotowości, wolności, indywidualności i autonomii istoty ludzkiej.

Efekt pozostaje jednak ambiwalentny. Jeśli substancja jest czymś, co nie wymaga nic innego do swojego istnienia (*Principia philosophiae* I, 51), to sam Bóg byłby substancją. U Spinozy wynikają z tego następujące konsekwencje: 1. teologiczna konsekwencja panteizmu i 2. antropologiczna konsekwencja desubstancjalizacji człowieka. Człowiek nie istnieje sam w sobie poprzez uczestnictwo w bycie, które daje bytowi wewnętrzną rację jego istnienia i działania (*forma dat esse*), ale jako sposób ukazywania się nieskończonej substancji.

W antropologii chrześcijańskiej natomiast autonomia człowieka jako osoby jest zabezpieczona lepiej. Osoba jest bowiem podmiotem substancji duchowo-cielesnej. Istnieje, ponieważ jest stworzona przez Boga, ale w taki sposób, że jej bycie-jakie-jest realizuje się jako złożenie poprzez jej własny akt egzystencji. Boski akt stworzenia jest uniwersalną podstawą, dzięki której jesteśmy podtrzymywani w istnieniu. Ale bezpośrednio człowiek istnieje z własnej formy substancjalnej, ale nie bezpośrednio poprzez substancję Boga. Człowiek nie jest ulotnym elementem Absolutu, a zatem jego historia nie jest manifestacją Boga, ale syntezą Bożej opatrności i ludzkich kontyngentnych wyborów wolności. Istnieją zatem wolne akty dobra i zła. Bóg jest zatem autorem dobra, poruszając naszą wolną wolę łaską ku sobie i dobru.

Ale nie jest odpowiedzialny za zło, ponieważ my, w wolności woli, odwracamy się od Niego i od dobra. Nie dzieje się tak z powodu braku łaski, ale dlatego, że ją odrzucamy. Dlatego wszystkie teologiczne i filozoficzne próby umieszczenia zła w Bogu okazują się niezgodne z naturalnym i nadprzyrodzonym poznaniem Boga. Ontologia, która zabezpiecza

substancjalność istoty ludzkiej, stanowi bezpieczny fundament dla osoby ludzkiej i jej dowolnie ustalonych relacji do Boga i istot ludzkich. Jeśli u Kartezjusza ze skończonych substancji pozostają tylko dwie klasy - res extensa i res cogitans - to osoba jest tylko myślącym ego, które wymaga dla pewności siebie niezapośredniczonego związku z nieskończoną świadomością Boga. W filozofii Bóg funkcjonalnie staje się kotwicą stabilności skończonej samoświadomości lub ideałem czystego rozumu i postulatem rozumu praktycznego lub, na razie, hipotezą w naukach przyrodniczych, które pewnego dnia poradzą sobie bez Boga jako zapchajdziury w wyjaśnianiu świata.

Myślenie antropocentryczne ma tendencję do marginalizowania Boga i nadprzyrodzonego objawienia. Ewentualnie przechodzi do "humanizmu bez Boga", który całkowicie zaprzecza Bogu w imię wolności i autonomicznego samostanowienia (ateizm postulatywny). Kościół, wypełniacz miejsca Boga, musi być wtedy zwalczany jako wróg samoodkrywającej się i tworzącej na nowo istoty ludzkiej. Nadzieja na niebo jest odrzucana jako sprzeczna z programem ziemskiego raju komunistycznego i konsumpcyjnego materializmu. W skrajnym egzystencjalizmie człowiek nie ma już żadnej natury, poprzez którą realizuje się jego osoba. Jest tylko formalnym samostanowieniem, skazanym na konieczność tworzenia siebie z niczego.

Kościół, który utrzymuje odniesienie człowieka do Boga jako źródła i celu człowieka, jest klasyfikowany w swojej doktrynie wiary i moralności jako ciało obce i pozostałość przestarzałego etapu w rozwoju ludzkiego ducha i świadomości.

Ale wszystkie skrytki i cechy charakterystyczne współczesnych czasów można znaleźć w biblijnym objawieniu i nauczaniu Kościoła 2000 lat wcześniej: Boską godność i niezbywalne prawa człowieka, wolność i chwałę dzieci Bożych, rozwój koncepcji "osoby w relacji" w doktrynie Trójcy Świętej, chrystologii i antropologii, kształtowanie świata poprzez ludzką pracę i zasługę dobrych uczynków, indywidualną odpowiedzialność człowieka jako wolnego podmiotu aktu wiary i decyzji moralnej w obliczu Boskich przykazań i rad ewangelicznych. Nie mamy tu do czynienia z prehistorią indywidualnych idei i ideałów, które w pełni urzeczywistniłyby się dopiero w czasach nowożytnych. Mamy do czynienia z zasadniczymi i oryginalnymi elementami samego projektu chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo jest w swoim pochodzeniu i istocie teocentrycznym humanizmem, który jest nieustannie przekazywany i urzeczywistniany w Bogu-Człowieku Jezusie Chrystusie.

Kościół katolicki nie może dać się wpuścić w logikę pogoni za uciekającym. Kościół Chrystusowy ani nie biegnie za nowoczesnością, ani nie czuje się przez nią pozostawiony w tyle. Chociaż kardynał Martini wygłosił tezę, że Kościół katolicki jest 200 lat za nowoczesnością, to z pewnością możemy tezę tę krytycznie zakwestionować w duchu nowoczesności, a nie po prostu przyjąć ją zgodnie ze średniowieczną wiarą w autorytet.

Sam Chrystus przyniósł światu niezrównaną nowość: synostwo boże i przyjaźń Boga. ON jest nowoczesnością we własnej osobie. Już 1840 lat temu Ireneusz z Lyonu powiedział o Nim: "omnem novitatem attulit semetipsum afferens". (adv. haer. IV 34,1).

Z pewnością istnieje postęp i doskonalenie w rozumieniu i praktycznym stosowaniu prawd wiary i jej moralnych dyrektyw w refleksji teologicznej i filozoficznej oraz w realizacji społecznej. Sobór Watykański II podkreślił konieczność dialogu teologii z filozofią i naukami empirycznymi oraz zwrócił uwagę na "względną autonomię rzeczywistości ziemskich" (GS 36). Ale dialog, w którym my, ludzie, uczymy się od siebie nawzajem, jest czymś innym niż podporządkowanie objawienia filozoficznemu lub moralnemu aksjomatowi ludzkiego rozumu. Nieskończony rozum uczy rozum skończony, a nie odwrotnie. "Otrzymaliśmy Ducha, który jest od Boga, abyśmy wiedzieli, co nam zostało dane od Boga. O tym też mówimy, nie słowami, jak uczy mądrość ludzka, lecz jak uczy Duch, a napełnieni Duchem interpretują dzieło Ducha". (1 Kor 2:12f).

Tylko wtedy, gdy uzna się epistemologię Immanuela Kanta za oczywistą w jej przesłankach i zasadach, argumentacyjne wykazanie istnienia Boga stałoby się niewykonalne. Ale jego przesłanki nie są oczywiste same w sobie (*per se*), nawet jeśli mogą być subiektywnie wiarygodne dla jego zwolenników. A jeśli za Karolem Marksem uznamy wszystko za materię, wówczas wieczne życie człowieka po śmierci jest niebezpieczną iluzją. Ale ponieważ ten aksjomat nie ma zastosowania, uległe przekształcenie kościoła w organizację pozarządową mającą na celu poprawę warunków życia w świecie wewnętrznym byłaby samobójczą modernizacją lub samosekularyzacją. Taka organizacja oszukiwałaby bowiem człowieka co do prawdy o Bogu, a tym samym co do prawdy o nim samym. Jan Paweł II przeciwstawia się tego typu dostosowaniu do realiów lub panującego ducha czasów słowami Soboru Watykańskiego II: "Rzeczywiście, tylko w

tajemnicy Słowa, które stało się ciałem, tajemnica człowieka naprawdę się wyjaśnia". (GS 22; Vsp 2).

Ale postęp ludzkości nie zachodzi jednak jako naturalna nieuchronność. Zdarzają się również nawroty barbarzyństwa, politycznego totalitaryzmu i ideologicznego, uniwersalnego myślenia. Tam myślenie innych jest zrównane i podporządkowane własnemu subiektywnemu schematowi, jak na przykład w złudzeniu, że różnica płci mężczyzny i kobiety zagraża równości istot ludzkich. W rzeczywistości różnica między mężczyzną a kobietą powinna być postrzegana w całkowicie pozytywnym świetle dla nich samych, ich potomków, kościoła i całej ludzkości.

Kościół jednak nie lamentuje jak Kasandra, tragiczna bohaterka, nad groźną naturą przyszłości, ale wita "posłańców radości, którzy zwiastują dobre rzeczy". (Rz 10:15). Kościół jest prorokinią Ewangelii wolności dzieci Bożych.

"Dialektyka oświecenia" (Horkheimer/Adorno) jest przyznaniem się do niewykonalności odkupienia człowieka przez człowieka. Tylko wtedy, gdy uznamy i zaakceptujemy skazanie istot ludzkich na transcendencję, zrozumiemy Boga nie jako konkurenta naszej wolności, ale jako gwaranta jej spełnienia w miłości.

Odnosząc się do twierdzenia angielskiego empiryka Davida Hume'a (1711-1776), że nigdy nie wykraczamy poza siebie i dlatego nie jesteśmy zdolni do autotranscendencji w kierunku Boga, Tomasz z Akwinu już wcześniej stwierdził: "Cum dicitur quod nulla natura potest supra seipsam, non est intelligendum quod non possit ferri in objectum aliquod quod est supra se:

manifestum est enim quod intellectus noster naturali cognitione potest aliqua cognoscere quae sunt supra seipsum, ut patet in naturali cognitione Dei: Sed intelligendum est quod natura non potest in actum excedentem proportionem suae virtutis. Talis actus non est diligere Deum super omnia: hoc est naturale cuilibet naturae creatae." (S.th. I-II q.109 a.3 ad 2) - "Wyrażenie, że żadna natura nie jest w stanie działać poza sobą, nie jest właśnie rozumiane w taki sposób, że nie może być przenoszona w kierunku przedmiotu, który jest ponad nią; jest raczej jasne, że w naturalnym poznaniu nasz intelekt może dostrzec pewne rzeczy, które są poza nim, co jest oczywiste w naturalnym poznaniu Boga; ale należy to rozumieć w taki sposób, że natura nie jest zdolna do działania, które przekracza proporcję jej mocy. Ale miłość Boga ponad wszystko nie jest takim aktem, ponieważ jest naturalna dla każdej stworzonej natury".

Ale z pomocą łaski, która leczy naszą naturę zranioną przez grzech, dochodzimy do spełnienia naturalnej dynamiki naszego umysłu i woli w "miłości Boga ponad wszystko" i miłości bliźniego jak siebie samego. Jest to komunია życia z Bogiem Ojcem, w Synu i Duchu Świętym. Tak więc miłość jest również wypełnieniem wszystkich przykazań. Wolność nie jest koniecznym wglądem w konieczność świata lub procesu społecznego. Wolność ma miejsce w osobistym posłuszeństwie Bogu miłości. "Jego prawo streszcza się w słowie: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego" (Ga 5, 12). Wolność i posłuszeństwo, autonomia ludzkiej woli i heteronomia woli Bożej łączą się w miłości. Już Ireneusz z Lyonu sformułował tę syntezę w ten sposób: "Człowiek jest obdarzony rozumem i pod tym względem jest podobny do Boga. Jest wolny w swej woli i panuje

nad sobą. Sam dla siebie jest przyczyną - *ipse sibi causa*". (adv. haer. IV 4,3), tzn. sam jest przyczyną swoich moralnych działań. W ten sposób ponosi za nie pełną odpowiedzialność i może zostać pociągnięty do odpowiedzialności przed sądem Bożym, a w odniesieniu do porządku ziemskiego, także przed prawowitym sądem ludzkim.

Dostrzegana we współczesnej filozofii autonomicznego podmiotu sprzeczność między wiarą a rozumem, łaską a wolnością, Bożą wszechmocą a ludzkim samostanowieniem sięga jeszcze późnego średniowiecza. Ludzie chcieli zabezpieczyć wolność Boga, przypisując Mu wyłączną skuteczność, która ostatecznie zredukowała stworzoną wolność do zwykłego słowa. Ponieważ jednak Bóg nie zyskuje ani nie traci niczego poprzez istnienie swojego stworzenia, stworzony rozum i wolność mogą istnieć autonomicznie same w sobie, bez popadania w niewolniczą zależność od Boga. Człowiek, który został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, nie musi mieć wyrzutów sumienia przed Bogiem, ani nie musi walczyć o swoją emancypację od Boga (mit Prometeusza). Człowiek, jako obraz i podobieństwo Boga, jest podmiotem rozumnej i wolnej natury, która ma prawo do własnej realności, własnej aktywności i własnej wartości.

Człowiek jest *completio universi*. Jest panem swoich czynów (S.c.g. I, 86;87) i jest wolny, ponieważ w swojej wolności jest *causa sui ipsius* (Comm. in Met. Arist. lect 3). Z tego wynika: *agere sequitur esse in actu* (S.c.g. III,69). Prawo moralne nie jest zatem zewnętrzną regułą narzuconą z góry i obcą mojej naturze. Jest raczej tożsame z rozumem i wolnością, a zatem ze zdolnością do działania zgodnie z celem, dla którego człowiek

został stworzony i od którego pochodzi (S.th I-II q.91 a.6): to jest miłość Boga lub Boga, który jest miłością (1 J 4,12).

Jeśli natomiast nominalistycznie oddziela się potentia Dei absoluta od potentia Dei ordinata real, to przenosi się sprzeczność na Boga i zniekształca Jego wszechmoc i wolność w arbitralność, której człowiek się boi i przed którą musi się chronić.

Luter zintensyfikował tę dialektykę sprzeczności między Bogiem a stworzeniem, przypisując wszystko łasce Bożej i odmawiając człowiekowi wszelkiej dobrej woli i wszelkiej naturalnej skłonności do Boga i dobra. Nie ma prawdziwego odkupienia i nowego stworzenia. Łaska jedynie powstrzymuje zbuntowaną wolę człowieka. Prawdziwy sprzeciw nowo powstałego protestantyzmu wobec doktryny katolickiej polega na zaprzeczeniu wolnej woli, co staje się jasne w jego sporze z Erazmem (1524/25). Nauka o całkowitej deprawacji człowieka z powodu grzechu pierworodnego ma daleko idące konsekwencje nie tylko dla nawiązania do łaski i usprawiedliwienia, ale także dla uzasadnienia moralności.

Z empirycznego punktu widzenia człowiek pozostaje grzesznikiem. Jedynie w transcendentalnej refleksji wiary nad sobą, w mojej świadomości bycia uznanym za usprawiedliwionego przez Boga ze względu na Chrystusa, sprzeczność mojej skończonej natury z Bogiem zostaje zniesiona. W ten sposób, w akcie wiary, czuję się pojednany z Bogiem. Ta rzeczywista świadomość bycia faktycznie usprawiedliwionym propter Christum w rzeczywistej relacji do usprawiedliwiającego Boga jest tym, co Luter nazywa "osobą".

Dla nas osoba jako nosiciel swojej natury i relacji do Boga jest w grzechu lub łasce. Osoba, nosząca jako podmiot swoją ludzką naturę, gwarantuje ciągłość człowieka w stanie upadłej natury (*in statu naturae lapsae*) i w stanie przywróconej natury, łaski uświęcającej. Magisterium zawsze odrzucało strome twierdzenia Lutra, że cała wiedza pogańskich filozofów jest błędem, a wszystkie dobre uczynki pogan są występkiem, w rzeczy samej, że nawet prawy człowiek nadal grzeszy w każdym dobrym uczynku (stąd 31 tez 95).

Według Pawła, do którego Luter może odnosić się tylko częściowo, to nie prawo moralne ustanowione przez samego Boga jest winne temu, że nie osiągamy Jego celu, a mianowicie uświęcenia. To raczej niezdolność i niechęć "ciała", tj. władza grzechu nad nami, pozbawia Torę jej zbawczego działania. Chrystus nie zniósł "zakonu i proroków", ale je wypełnił. "Bóg posłał Go w podobieństwie ciała grzechu" (Rz 8:3), aby potępić w Nim grzech i ustanowić nas na nowo w naturze i łasce. Staliśmy się nowi w Chrystusie i możemy teraz wypełniać prawo moralne w miłości. Ma to wpływ na życie w łasce. W ten sposób osiągamy jedność z Bogiem w poznaniu i miłości Boga.

Na pytanie: "Co dobrego mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?" Jezus odpowiada, że tylko Bóg jest dobry sam w sobie i że On jest źródłem i miarą wszelkiego dobra. Ale kto chce wejść do życia wiecznego, musi przestrzegać przykazań Dekalogu, które streszczają się w przykazaniu miłości Boga i bliźniego (Mt 19:16-20). "Postępuj według nich, a będziesz żył". (Łk 10:28). Działanie moralne i czynienie dobra jest zatem istotne dla wiecznego zbawienia. Przykazania są wyrazem Bożej miłości do nas. Kiedy

je wypełniamy, jednoczymy się z Bogiem. "Poznajemy, że miłujemy dzieci Boże, gdy miłujemy Boga i przestrzegamy Jego przykazań. Miłość do Boga polega bowiem na przestrzeganiu Jego przykazań. Jego przykazania nie są trudne. To bowiem, co pochodzi od Boga, zwycięża świat. I to jest zwycięstwo, które zwycięża świat: nasza wiara". (1 Jana 5:2f).

Aby uniknąć jakiegokolwiek formy samousprawiedliwienia i sprawiedliwości uczynkowej, Luter przeniósł wydarzenie zbawienia wyłącznie na wiarę i absolutną pewność bycia usprawiedliwionym ze względu na Chrystusa wyłącznie przez łaskę. Nawet po usprawiedliwieniu wszystkie działania i dążenia człowieka nadal należą do całkowicie zdeprawowanej natury, która pozostaje całkowicie skoncentrowana na sobie. Jest i pozostanie nienawiścią do Boga. Samolubna miłość jest naturą nawet usprawiedliwionego grzesznika. W teologii katolickiej współczucie u ochrzczonych jedynie podlega do grzechu, który jednak nie jest grzechem, jeśli nie wyrażamy na niego zgody. U Lutra moralność jest wyjęta z relacji z Bogiem i w ten sposób zsekularyzowana. Owszem, należy czasami energicznie grzeszyć w pokusach wiary, aby odrzucić wszelką myśl o samousprawiedliwieniu przez dobre uczynki. "Pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo" - pisze Luter do Melanchtona. Pewność zbawienia nie opiera się na przestrzeganiu przykazań, na posiadaniu boskich cnót i zasług dobrych uczynków, a nawet rad ewangelicznych, ale wyłącznie na samorefleksyjnej wierze.

Prawo moralne jest stosowane wyłącznie jako środek regulujący życie państwowe i społeczne. Istnieją wyjątki nie tylko od pozytywnego prawa państwowego i ogólnie ludzkiego prawa kościelnego, ale także od prawa

boskiego i naturalnego. Aby uniknąć większego zła, czasami dozwolone są odstępstwa od reguły, np. podwójne małżeństwo landgraфа Filipa z Hesji, cudzołóstwo lub rozwód. Przykazania są praktycznym ideałem, który może mieć zastosowanie do statystycznej większości. Przyjęcie i poświęcenie trudności w ich wypełnianiu jako krzyża nie ma wartości zbawczej. Człowiek nie może bowiem uleczyć i uświęcić swojej całkowicie zdeprawowanej natury nawet jako człowiek usprawiedliwiony. Wypełnianie przykazań podlega utylitarystycznemu i eudajmonistycznemu standardowi, który został wyraźnie rozwinięty jako teoria w późniejszej świeckiej etyce. To radykalne oddzielenie moralności od religijnej relacji z Bogiem zmienia się u Kanta w jej przeciwieństwo. U niego moralność jest autonomiczna i nie wymaga już religijnego uzasadnienia w objawieniu czy teologii naturalnej.

Teologia katolicka nie zajmuje przeciwnego stanowiska w tym rozwoju dialektycznej sprzeczności między wiarą a rozumem, między łaską a wolnością. Nie reprezentuje obiektywizmu wobec subiektywizmu, dedukcji norm z abstrakcyjnych zasad wobec indukcji zasad moralnych, esencjalistycznej metafizyki wobec empiryzmu i racjonalizmu, tak zwanej ontologii substancjalnej wobec relacyjnej koncepcji osoby. Nie może uzależnić się od uprzedzeń wobec niej, które ostatecznie wynikają z dualistycznego schematu oddzielenia empirycznego od transcendentalnego ego.

Teologia katolicka nie wychodzi od form myślenia, które konstruktywistycznie łączą rzeczywistość w światopogląd, ale od faktów objawienia, jedności rzeczywistości i prawdy (*omne ens est unum, verum et*

bonum) oraz prawdziwej konstytucji osoby ludzkiej w substancjalnej jedności duszy i ciała. Wszystko, co stworzone, istnieje jako uczestnictwo w prawdzie i dobroci Boga. Prawda i dobroć bytu jest niestworzona w Bogu i wskazuje stworzonemu na jego pochodzenie i cel w Bogu. Dlatego prawda bytu i objawienia, a także dobroć stworzenia i normy moralne nie są konstruktem ludzkiego rozumu, ale odbiciem blasku prawdy i dobra, którym jest sam Bóg w swoim bycie i życiu. Prawo dialektycznej jedności sprzeczności, "tożsamości tożsamości i nietożsamości" nie panuje między Bogiem a stworzeniem.

Analogia entis ustanawia raczej zarówno nieskończone rozróżnienie, jak i pełną relację świata do Boga w osobistym stanie człowieka w medium ducha i wolności. Człowiek jest osobą, a zatem jest ukierunkowany na Boga jako źródło i cel. We wszystkich prawdach, które rozpoznaje, implicate rozpoznaje Boga, a we wszelkim dobru, do którego dąży, dąży do Boga.

Kłamstwo i zło nie istnieją jako substancje stworzone, ponieważ istnienie wbrew prawdzie i dobru byłoby sprzecznością. Powstają one tylko wtedy, gdy człowiek dobrowolnie odchodzi od własnej dynamiki ku prawdzie i dobru, a tym samym ku Bogu. Formalną podstawą grzechu śmiertelnego jest wolna decyzja, by nie kierować woli ku jej adekwatnemu przedmiotowi (Tomasz z Akwinu, Quodlib. V q.8 a.2). Materia grzechu polega na konkretnym naruszeniu Bożych przykazań. Grzechy śmiertelne przeciwko pierwszej tablicy Dekalogu są bezpośrednio skierowane przeciwko Bogu, podczas gdy grzechy przeciwko przykazaniom drugiej tablicy są pośrednio skierowane przeciwko Bogu. Niemniej jednak są one złe same w sobie. Boże przykazania nie są systemem zasad ustanowionych dla zewnętrznego

porządku. Są one wyrazem świętej i uświęcającej woli Boga wobec Jego stworzeń. Prawo Nowego Przymierza jest prawem wolności, które realizuje się w przykazaniach naturalnego prawa moralnego jako nakaz miłości Boga i bliźniego (Quodlib. V q. 8). Przykazania Dekalogu są objawione Żydom w Słowie i wypisane w sercach pogan oraz obecne w sumieniu wszystkich (Rz 2:14).

W Starym Testamencie to sam Bóg przemawia do swojego ludu przez pośrednika Mojżesza. Przykazania są skierowane do woli, abyśmy uznali w nich Boga i wypełniali Jego wolę w posłuszeństwie, co czyni nas świętymi. Bóg nie stoi przed swoimi adresatami jak prawodawca z roszczeniem do władzy. W posłuszeństwie nie żąda On zewnętrznej uległości, ale oddania serca. Człowiek jest zjednoczony z Bogiem w przymierzu łaski i miłości. Bóg objawia się swojemu ludowi, przypominając o swoim zbawczym akcie wyzwolenia z niewoli egipskiej: "Jam jest Pan, Bóg twój" (Pwt 5:6). Istnieje relacja Ja-Ty między Bogiem a Izraelem, od osoby do osoby. Objawia się ona w darach Boga: wolności i życiu.

Mamy tu do czynienia z etyką przymierza. Moralność opiera się na łasce. Religijność i moralność to dwie strony tego samego medalu. Jezus, pośrednik Nowego Przymierza, w naszym wyzwoleniu z mocy grzechu i śmierci oraz prawa, które nie mogło spełnić swojej zbawczej funkcji z powodu naszych grzechów, nie oddzielił etyki od wiary. Raczej przywrócił i eschatologicznie udoskonalił pierwotną jedność poznania Boga i miłości do Boga, wiary i życia, łaski i dobrych uczynków.

W Dekalogu nie znajdujemy uwarunkowanej czasowo kompilacji zasad, które dopuszczają również wyjątki. Nawet papież, chociaż posiada plenitudo potestatis w Kościele, nie może zrezygnować z prawa Bożego i naturalnego, a jedynie z pozytywnych ustaw prawa ludzkiego. Dziesięć przykazań jest ostatecznym Bożym "tak" dla życia i wolności, które Stwórca zaszczerpił w osobowej naturze człowieka. W pierwszych trzech przykazaniach mamy uznać Boga za jedyne źródło życia i wolności. Druga tablica Dekalogu rozpoczyna się od rodziców jako pośredników życia w prokreacji i wychowaniu swoich dzieci. Po tym następuje przykazanie o podstawowym prawie do życia, które zawdzięczamy tylko Bogu i którego nikt nie może kwestionować bez ciężkiego grzechu przeciwko Bożej świętości. Szóste przykazanie chroni małżeństwo, rodzinę i seksualność, które niosą ze sobą odpowiedzialność za przyszłe życie. Siódme przykazanie chroni własność jako prawowitą podstawę życia, ponieważ dary ziemi zostały udostępnione przez Boga wszystkim. Ósme przykazanie mówi o prawdzie jako jedynej podstawie, by ludzie mogli żyć razem w wolności i solidarności. Ostatnie dwa przykazania z zakazem "pożądania" podkreślają związek między słowem a czynem, między wewnętrzną postawą a zewnętrznym działaniem w naszych moralnych i pragmatycznych działaniach.

Postępowanie według "schematu reguły i wyjątku" przy przestrzeganiu Bożych przykazań całkowicie mija się z charakterem etyki przymierza i łaski. Człowiek nie ma bowiem do czynienia z Bogiem jedynie w wierze, ale także w swoich uczynkach. W każdym dobrym uczynku chwalimy Boga i stajemy się coraz bardziej uczestnikami Jego świętości. Natomiast w

każdym złym uczynku obrażamy Bożą prawdę i dobroć. "W praktycznym osądzie sumienia, które nakłada na osobę ludzką obowiązek wykonania określonego czynu, ujawnia się więź między wolnością a prawdą" (w. 61) i oceniamy nasze dobre i złe uczynki. Nie podejmujemy jednak egzystencjalnych decyzji, "które dopuszczałyby wyjątki od teoretycznej zasady prawa moralnego, tak że moglibyśmy z czystym sumieniem czynić to, co jest oceniane przez prawo moralne jako wewnętrznie złe". (Vsp 56).

Pytanie, czy może istnieć *intrinsecum malum*, odpowiada samo sobie, ponieważ zło samo w sobie nie może być dobre. Kiedy człowiek, uruchamiając swoją wolną wolę, świadomie działa wbrew Bożym przykazaniom, nie realizuje swojej wolności, ale nadaje jej kierunek z dala od Boga. Traci kontakt z dobrocią Boga i krzywdzi samego siebie. "Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus" - Bóg nie jest przez nas obrażany niczym innym, jak tylko tym, co czynimy przeciwko temu, co jest naszym dobrem, naszym dobrem i zbawieniem (S.c.g. III, 121). Przykazania nie są więzieniem ani złotą klatką naszej wolności, ale drogami do naszego ostatecznego celu: zjednoczenia z prawdą, dobrocią i miłością Boga, które nas dopełniają.

Nie wystarczy, by człowiek w swojej wolności formalnie ukierunkował się na Boga lub by uczynił dla siebie fundamentalną i jedyną transcendentalną opcję podstawową, podczas gdy pod względem treści ukierunkowuje swoje moralne zachowanie zgodnie z okolicznościami i sytuacjami. "Poszczególne akty wynikające z tej opcji byłyby tylko częściowymi i nigdy ostatecznymi próbami wyrażenia tej podstawowej opcji; byłyby tylko jej "znakami" lub symptomami. Bezpośrednim przedmiotem tych aktów nie

jest - jak się mówi - dobro absolutne (wobec którego, na poziomie transcendentnym, wyrażałaby się wolność osoby), ale są nim dobra indywidualne (zwane także dobrami "kategorialnymi"). (Vsp 65).

Ale konkretna istota ludzka nie jest podzielona na wolność formalną i materialną, transcendentną i kategoryczną lub empiryczną jaźń, na neutralną etycznie instynktowną naturę i moralną ego-świadomość. To, co jest sprzeczne z dobrocią Boga, do której dążymy jako do własnego dobra we wszystkich działaniach, jest również złe samo w sobie. Nie może na przykład istnieć współistnienie między jedynym prawdziwym Bogiem z pierwszego przykazania a niektórymi politeistycznymi zwyczajami. Nie ma legalnego morderstwa i świętego cudzołóstwa, dopuszczalnej kradzieży i pobożnego kłamstwa. Przeciwnie wszystkim argumentom, które nie chcą oznaczyć cudzołóstwa jako *malum intrinsecum* w pewnych okolicznościach, Tomasz z Akwinu, ostatnio ponownie tak wysoko ceniony przez magisterium, mówi: "Dicendum est quod absque omni dubio tenendum est quod fornicatio simplex sit peccatum mortale." (S.th. II-II q. 2 i.c.). Odnosi się to do każdego związku seksualnego poza legalnym małżeństwem.

Właśnie dlatego, że jesteśmy powołani do wolności w Chrystusie, nie możemy pozwolić sobie na to, by stać się niewolnikami ciała i ponownie zgrzeszyć (Ga 5:1-26). Ciężkie grzechy wykluczają z Królestwa Bożego. "Ani wszetecznicy, ani bałwochwalcy, ani cudzołożnicy, ani rozpustnicy, ani bluźniercy, ani złodzieje, ani chciwcy, ani pijacy, ani bluźniercy, ani złodzieje nie odziedziczą królestwa Bożego". (1 Kor 6:9f). Okoliczności nie zmieniają moralnej oceny czynu, który sam w sobie zmierza do zła, a tym

samym oddala się od Bożej dobroci. Nawet dobra intencja nie może zmienić złego czynu w dobry uczynek.

Matka nie może z zasady kochać swojego dziecka, ale jednocześnie naruszać jego godność lub wyrządzać mu poważną krzywdę fizyczną. Z pewnością w edukacji stosuje się również środki, które w danym momencie są nieprzyjemne dla dziecka, ale nie wyrządzają mu krzywdy. Dobry cel nie usprawiedliwia złych środków. Lekarz może być zmuszony do amputacji chorej kończyny, aby zachować cały organizm. Nie jest to jednak moralnie dopuszczalne naruszenie ciała, ale uzasadnione użycie odpowiednich środków medycznych w celu zachowania życia.

Chociaż wszystkie okoliczności i konsekwencje powinny być brane pod uwagę w każdym ludzkim działaniu, które z reguły przekracza ludzkie możliwości, konsekwencjalizm i proporcjonalizm etyki teleologicznej muszą zostać wyeliminowane jako kryterium decydowania o moralnym dobru lub złu działania (Vsp 75). W pewnych okolicznościach można zaakceptować mniejsze zło. Ale zło samo w sobie nie może być zamierzone przez wolę. Zło nie staje się dobre dzięki dobrej intencji i dobrym środkom. Nie można sumarycznie rozważyć całkowitego skutku działania w stosunku do częściowego zła, które powstaje w procesie, jeśli w grę wchodzi zło moralne. Powstaje bowiem pytanie, dla kogo ten ogólny efekt został osiągnięty i na czyją szkodę.

Inaczej jest z osobistą winą, która może być zmniejszona ze względu na okoliczności i trudności osoby działającej. Ale ostatecznie tylko Bóg może

o tym zdecydować, który osądząc nas, patrzy również w nasze serca. "Nie czynź zła, aby z niego nie wynikło dobro" (Rz 3:8).

Wiara nie powinna być przeciwstawiana rozumowi, ani więc między doktryną a życiem nie powinna być zrywana. Praca duszpasterska z pewnością nie może być oderwana od dogmatyki. Troska Kościoła o drogę jednostki w jej konkretnej sytuacji prowadzi do sukcesu tylko wtedy, gdy jednostka dochodzi do Ewangelii poprzez wiarę i nawrócenie.

Naturalne prawo moralne, zgodnie z którym każdy rozum uznaje, że należy czynić dobro, a unikać zła, okazuje się również niezbędnym fundamentem demokratycznego państwa konstytucyjnego w pluralistycznym i świeckim społeczeństwie. W tym kontekście świadectwo Kościoła i przykładowe życie chrześcijan mają ogromne znaczenie. Nie zmieniło się to 25 lat po opublikowaniu encykliki *Veritatis splendor*. Proroczy głos Jana Pawła II jest bardziej aktualny niż kiedykolwiek.

Chciałbym zakończyć cytatem z innego proroka na *Cathedra Petri*. U szczytu rozwoju władzy systemu politycznego bez Boga, papież Pius XI odwołał się do jedności wiary i moralności i opisał ją jako warunek wstępny wszelkiego pozytywnego rozwoju jednostki i całej ludzkości. W swojej encyklice "Z płonąca troską", która została odczytana ze wszystkich katolickich ambon w narodowosocjalistycznych Niemczech w Niedzielę Palmową 1937 roku, stwierdza:

"Na prawdziwej i czysto zachowanej wierze w Boga spoczywa moralność ludzkości. Wszelkie próby oderwania doktryny moralnej i porządku moralnego od skalistej gleby wiary i budowania ich na rosnącym,

ruchomym piasku ludzkich norm prędej czy później prowadzą jednostki i społeczności do moralnego upadku.... Poddanie nauczania moralnego subiektywnym ludzkim opiniom, które zmieniają się wraz z prądami czasu, zamiast zakotwiczenia go w świętej woli wiecznego Boga, w Jego przykazaniach, otwiera drzwi siłom korodującym. Porzucenie odwiecznych wytycznych obiektywnego nauczania moralnego dla kształcenia sumień, dla uszlachetnienia wszystkich dziedzin i porządków życia, jest grzechem przeciwko przyszłości ludzi, którego gorzkich owoców będą musiały skosztować nadchodzące pokolenia". A przeciwko hasłu utilitaryzmu "słuszne jest to, co przynosi korzyść ludziom", które relatywizuje prawo moralne i ostatecznie niszczy samo siebie, papież cytuje standardowe dzieło starożytnej etyki. W 44 r. p.n.e. Cyceon napisał: "Nic nie jest użyteczne, jeśli nie jest moralnie dobre. I nie dlatego, że jest użyteczne, jest moralnie dobre, ale dlatego, że jest moralnie dobre, jest również użyteczne". (De officiis 3,30).

"Jeśli więc poganie, którzy nie mają zakonu, z natury czynią to, co nakazuje zakon", to dlaczego my w łasce nie czynimy z większą łatwością i radością tego, czego wymaga nowe prawo miłości, mając na względzie "ów dzień, w którym Bóg będzie sądził to, co jest ukryte w człowieku przez Jezusa Chrystusa". (Rz 2:14, 16)?

