

ks. Krzysztof Gryz

Teologia moralna a filozofia moralności. Między sporem a inspiracją

Historia teologii moralnej
od oświecenia
do Soboru Watykańskiego II

Teologia moralna
a filozofia moralności.
Między sporem a inspiracją

ks. Krzysztof Gryz

Teologia moralna
a filozofia moralności.
Między sporem a inspiracją

Historia teologii moralnej
od oświecenia do Soboru Watykańskiego II

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo «scriptum»
Kraków 2025

Copyright © 2025 by Krzysztof Gryz

This work is licensed under
Creative Commons Attribution 4.0 International



Recenzja:

ks. prof. dr hab. Sławomir Nowosad
(Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)
ks. dr hab. Andrzej Szafulski
(Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu)

Redakcja i korekta:

Sylwia Sperling

Skład, dtp, projekt okładki:

Tomasz Sekunda

Na okładce:

© Janvanbizar by pixabay.com

Publikacja dofinansowana z subwencji dla
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Wydanie I

ISBN 978-83-68769-00-5 (druk)

ISBN 978-83-8370-117-2 (online)

<https://doi.org/10.15633/9788383701172>

Wydawnictwo «scriptum»
Tomasz Sekunda
tel. +48 604 532 898
scriptum@wydawnictwoscriptum.pl
www.wydawnictwoscriptum.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
w Krakowie
31-348 Kraków · ul. Bobrzyńskiego 10
wydawnictwo@upjp2.edu.pl
<https://monografie.upjp2.edu.pl>

Spis treści

Wykaz skrótów.....	8
Wstęp.....	9
I. Moralistyka doby oświecenia.....	15
1. Racjonalizm	17
2. Deizm	22
3. Filozofia moralna oświecenia	26
a) Etyka angielska	27
b) Etyka francuska	30
c) Etyka racjonalnego obowiązku Immanuela Kanta	37
d) Filozofia społeczna Karola Marksa i Friedricha Engelsa	40
4. Narodziny katolickiej nauki społecznej	59
a) Początki nowożytnej refleksji społecznej Kościoła	61
b) Natura i metoda katolickiej nauki społecznej	65
5. Ideały oświecenia a reforma edukacji	68
a) Reforma edukacji w Polsce	68
b) Nauczanie teologii moralnej	71
6. Ruch iluminatów	74
7. Wpływ idei oświecenia na antropologię	78

II. Próby odnowy teologii moralnej w XIX wieku.....	81
1. Teologowie szkoły tybińskiej	84
a) Johann Michael Sailer	84
b) Johann Baptist Hirscher	86
c) Kontynuatorzy tradycji tybińskiej	88
2. Neotomizm	89
a) Kontekst kulturowo-społeczny	89
b) Prekursorzy neoscholastyki	93
c) Encyklika <i>Aeterni Patris</i>	96
3. Neotomizm w teologii moralnej	99
4. Neotomizm w Polsce	102
5. Poszukiwania nowych form układu teologii moralnej	107
III. Filozoficzne inspiracje teologii moralnej XX wieku	113
1. Personalizm	114
2. Moralne idee klasyków personalizmu	119
a) Charles Bernard Renouvier	119
b) Emmanuel Mounier	120
c) Maurice Nédoncelle	123
d) Max Scheler	124
e) Dietrich von Hildebrand	128
f) Jacques Maritain	133
3. Egzystencjalizm	140
a) Martin Heidegger	144
b) Friedrich Wilhelm Nietzsche	147
c) Jean-Paul Sartre	150
c) Gabriel Marcel	153
IV. Nowe prądy odnowy teologicznej	159
1. Etyka sytuacyjna.....	161
a) Fundamenty filozoficzne	161
b) Ocena Magisterium Kościoła	166
c) Uwagi krytyczne	169
2. Teologia moralna w okresie przedsoborowym	174
a) Theodor Steinbüchel	175
b) Bernhard Häring – moralista czasu przełomu.....	177

V. Sobór Watykański II	193
1. Zwołanie i przebieg Soboru	193
2. Charakterystyka Magisterium Soborowego	197
3. Moralne nauczanie Soboru	201
a) Od schematu <i>De ordine morali christiano</i> do Konstytucji <i>Gaudium et spes</i>	202
b) Zasadnicze linie moralnego wykładu <i>Gaudium et spes</i>	204
c) Kwestie moralne w innych dokumentach Soboru	209
4. Owoce Soboru	215
a) Recepcja Soboru	215
b) Synody powszechne	218
c) Kodeks Prawa Kanonicznego	220
d) Katechizm Kościoła Katolickiego	221
Zakończenie	225
Bibliografia	229
Indeks osobowy	263

Wykaz skrótów

- Ang – „Angelicum”. Periodicum internationale de re philosophica et theologica, Roma 1924–
ASS – „Acta Sanctae Sedis”, Roma 1865–1908.
ACr – „Analecta Cracoviensia”, Kraków 1969–
AK – „Ateneum Kapłańskie”, Włocławek 1909–
BF-1 – *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1989.
BF-2 – *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007.
ChG – „Christ in der Gegenwart”, Freiburg im Breisgau 1949–
CS – „Colloquium Salutis”, Wrocławskie Studia Teologiczne, Wrocław 1969–
CT – „Collectanea Theologica”, Warszawa 1949–
EK – *Encyklopedia katolicka*, t. 1–20, Lublin 1989–2014.
Et – „Etudes”, Paris 1856–
JPPF – „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, Halle 1913–1930.
LST-H – „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne”, Legnica 2002–
MThZ – „Münchener Theologische Zeitschrift”, München 1950–
NP – „Nasza Przeszłość”, Kraków 1946–
NRTh – „Nouvelle Revue Théologique”, Louvain 1869–
NO – „Die neue Ordnung in Kirche, Staat, Gesellschaft, Kultur”, Heidelberg, Paderborn, 1946–
NP – „Nasza Przeszłość”, Kraków 1946–
RF – „Roczniki Filozoficzne”, Lublin 1948–
RH – „Roczniki Humanistyczne”, Lublin 1949–
RTK – „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, Lublin 1949–
SdZ – „Stimmen der Zeit”, Freiburg 1914–
SSHT – „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, Katowice 1968–
STV – „Studia Theologica Varsaviensia”, Warszawa 1963–
SMor – „Studia Moralia”, Roma 1963–
ThPQ – „Theologisch-praktische Quartalschrift”, Linz 1948–
VS – „La vie spirituelle ascétique et mystique”, Paris 1919–
WDr – „W Drodze”, Poznań 1972–
ZNKUL – „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, Lublin 1958–
ZNUJ – „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne”, Kraków 1955–

Skróty ksiąg biblijnych podajemy według: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych (Biblia Tysiąclecia)*, red. A. Jankowski, L. Stachowiak, K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1980.

Wstęp

Doktryna moralna Kościoła katolickiego rodziła się nie tylko jako owoc wnikliwej lektury Pisma Świętego, które stanowi dla niej, wraz z jego autentyczną interpretacją zawartą w nauczaniu Magisterium Kościoła, pierwszorzędne źródło teologicznego poznania, ale także jako rezultat konfrontacji z różnymi prądami filozoficznymi, które jako nauki o sensie życia człowieka formułowały wielorakie postulaty moralne. Aspirowały do stania się mądrością życiową, która miała prowadzić do osiągnięcia wewnętrznego ładu i porządku, przekładającego się w konsekwencji na kształtowanie określonego ładu społecznego.

Ten proces rozwoju teologii moralnej odbywał się w duchu słów św. Jana Pawła II rozpoczynających encyklikę *Fides et ratio*: „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki wznosi się ku kontemplacji prawdy”¹. Rozpoczął się on bardzo wcześnie od spotkania mądrości ewangelicznej z mądrością życiową Grecji i był poniekąd nieunikniony. Jedna i druga mądrość aspirowała bowiem do odpowiedzi na zasadnicze pytania wykraczające poza doczesny wymiar ludzkiego życia, ale zarazem mające bezpośredni wpływ na ludzką codzienność. O ile jednak myślenie filozoficzne starożytnych filozofów miało prowadzić do *poszukiwania prawdy*, o tyle chrześcijańska filozofia usiłowała przekazać innym *prawdę już posiadaną* w Objawieniu.

Prekursorem owego dialogu dwóch światów był św. Paweł, co szczególnie ujawniło się w jego mowie na greckim Areopagu w odniesieniu do prawdy o Bogu. „Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając” (Dz 17, 23). W mowie św. Pawła dostrzec

¹ Jan Paweł II, Enc. *Fides et ratio* (14 września 1998), 1.

można liczne odniesienia do ówczesnych poglądów filozoficznych, zwłaszcza myśli stoickiej². Jak pisze Jan Paweł II, „pierwsi chrześcijanie, jeśli chcieli być rozumiani przez pogan, nie mogli się powoływać wyłącznie na «Mojżesza i proroków»; musieli wykorzystywać także naturalne poznanie Boga i głos sumienia każdego człowieka»³. Już wtedy mowa św. Pawła wyznaczyła zasadnicze punkty dialogu ze światem pogańskiej filozofii. Po pierwsze i najważniejsze, chodziło o przekazywanie zasadniczej treści, którą jest prawda o jedynym Bogu, który jako Stwórca i Zbawiciel jest fundamentem i źródłem wszystkich wartości. Po wtóre, mowa Pawła zarysowuje metodę, którą jest z jednej strony krytyka błędnych poglądów swoich słuchaczy, z drugiej zaś poszukiwanie adekwatnego języka i pojęć, które byłyby zrozumiałe dla odbiorców wychowanych w innej kulturze filozoficznej.

Tą drogą poszli pierwsi pisarze chrześcijańscy, tacy jak św. Justyn Męczennik, św. Ireneusz z Lyonu, św. Klemens Aleksandryjski (w swoich dziełach cytuje ponad 360 antycznych autorów), Tertulian i wielu innych, którzy angażowali się w dialog z grecką filozofią, wykorzystując jej systemy pojęciowe i argumentacyjne do obrony i wyjaśniania chrześcijańskich prawd wiary, dostrzegając w nich przygotowanie do przyjęcia chrześcijaństwa i „przygotowanie drogi” dla Ewangelii (*praeparatio evangelica* – według określenia Euzebiusza z Cezarei). Kierowało nimi przekonanie, że w starożytnych systemach filozoficznych istnieją pewne elementy prawdy, gdyż nasiona prawdy (*logoi spermatikoi*) – jak je określił św. Justyn – zostały przez Boga rozsiane w umysłach wszystkich ludzi jeszcze przed objawieniem Boskiego Logosu. Apologeci próbowali pogodzić wiarę z rozumem, adaptując greckie koncepcje, takie jak Logos, do chrześcijańskiej teologii, co zapoczątkowało rozwój filozofii patrystycznej. Zarazem jednak wyrażali krytykę i sprzeciw wobec poglądów greckich filozofów, co prowadziło do polemiki i odpierania niesłusznych zarzutów kierowanych pod adresem chrześcijan. Przykładem jest obszerny traktat Orygenes odrzucający zarzuty pogańskiego filozofa Celsusa, czy dzieła św. Augustyna przeciwko dualistycznym koncepcjom filozofii manichejskiej, ale także otwarcie na myśl filozoficzną dotyczącą moralności, zwłaszcza stoicką, prezentowane przez św. Ambrożego⁴. Jak podkreślają

² „Paweł z Tarsu nawrócony do Chrystusa faryzeusz, który uprzednio prześladował rodzący się Kościół, przemawiając na Areopagu, świadczy o spotkaniu duchowego dziedzictwa Izraela z dziedzictwem Grecji. Z tego dwoistego dziedzictwa się wywodzimy”, K. Wojtyła, *Kazanie na Areopagu*, Kraków 2018, s. 15.

³ Jan Paweł II, Enc. *Fides et ratio*, 36.

⁴ Por. L. Rzodkiewicz, *Dialog chrześcijaństwa z kulturą antyczną w świetle encykliki Fides et ratio Jana Pawła II*, LST-H 1 (2002), s. 101–125; L. Leonkiewicz, *Pisarze wczesnochrześcijańscy wobec filozofii starożytnej*, „ELPIS” XV/XXVI (2013), z. 27(40), s. 117–128; K. Pawłowski, *Spotkanie*

autorzy opracowania *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, „w historii myśli ludzkiej mało było dłuższych i być może bardziej owocnych dialogów, niż ten, jaki się toczył pomiędzy chrześcijaństwem a grecką filozofią”⁵.

Wiek XII charakteryzował się odrodzeniem kulturalnym Europy, którego jednym z elementów był powrót do kulturowego dziedzictwa starożytności, związanego z odkrywaniem tekstów filozoficznych, logiczno-gramatycznych i naukowych pogańskich myślicieli: Cyserona, Seneki, czy pierwszymi tłumaczeniami na łacinę dzieł Arystotelesa, w tym także *Etyki nikomachejskiej*⁶. W 1255 roku dzieła Arystotelesa stają się oficjalnym materiałem wykładowym na wydziale sztuk wyzwolonych na Sorbonie w Paryżu⁷. Precyzyjna, konsekwentna i zwarta filozofia Arystotelesa, cechująca się hierarchicznością i teleologizmem (celowością) w opisie rzeczywistości, narzucała się jako prawda, lecz nie była to prawda objawiona i to stanowiło wielkie wyzwanie dla myślicieli chrześcijańskich. Filozofia Arystotelesa rodziła się z obserwacji rzeczywistości (doświadczenia i eksperymentu), natomiast teologia chrześcijańska z Objawienia przekazanego przez Tradycję i z kontemplacji Boga.

Historyczną zasługą św. Tomasza jest recepcja myśli Arystotelesa do filozofii i teologii chrześcijańskiej. Już w czasie swoich studiów skomentował większość dzieł Stagiryty, wskazując na elementy wartościowe w jego filozofii i wykazując zbieżności z treścią chrześcijańskiego Objawienia, oddzielając je zarazem od tego, co było wątpliwe lub co należało odrzucić. Podstawowym dylematem teologów, którzy zetknęli się z dziełami Arystotelesa, było pytanie: czy ów

starożytnego chrześcijaństwa z filozofią grecką (w czasach Justyna Męczennika i Klemensa Aleksandryjskiego), CT 86 (2016), nr 2, s. 69–84; P. Szczur, *Ojcowie greccy wobec kultury antycznej*, [w:] *Kościół a kultura*, red. A. Napiórkowski, Kraków 2024, s. 259–279.

⁵ A.H. Armstrong, R.A. Marcus, *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, Warszawa 1964, s. 5.

⁶ Pierwszego tłumaczenia na łacinę obu *Analitik*, *Metafizyki* i *O duszy* dokonał Jakub z Wenecji OSB († ok. 1150), natomiast autorem tłumaczenia *Etyki* był franciszkanin Robert Grosseteste (1175–1253). Natomiast pierwsze, częściowe, tłumaczenie na język polski, autorstwa Sebastiana Petrycego z Pilzna (1554–1626), ukazało się w 1618 roku w Krakowie: *Etyka Arystotelesowa, to jest, jako się każdy ma na świecie rzędzić, z dokładem ksiąg dziesięciorga*.

⁷ Por. „Można (...) powiedzieć, że na początku pojawiły się dwa trudne do rozstrzygnięcia problemy: pierwszy dotyczył tego, jak i co przeciwstawić arystotelesowskiej koncepcji tłumaczenia rzeczywistości, tak entuzjastycznie przyjmowanej szczególnie na wydziałach Sztuk Wyzwolonych. Drugi problem był konsekwencją pierwszego: jeśli już zaakceptować arystotelizm, to jak zachować, przy tak radykalnej zmianie podstaw filozoficznych, ciągłość istniejącej teologicznej tradycji?”. J. Mączka, *Scholastyczna recepcja greckiego i arabskiego systemu myśli naukowej i filozoficznej*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 24 (1999), s. 77–95. Por. É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, s. 165 nn.; J. Pieper, *Scholastyka*, Warszawa 1963, s. 106.

świat racjonalności, tak kompletnie i spójnie opisujący rzeczywistość, a istniejący wcześniej niż objawienie Chrystusa i świat wiary, są ze sobą do pogodzenia, czy są to raczej oddzielne i nieprzystające do siebie rzeczywistości? Św. Tomasz wskazał, że istnieje zasadnicza harmonia między rozumem i wiarą, między tym, co naturalne, i tym, co należy do porządku nadprzyrodzonego, gdyż wszystko, cokolwiek jest prawdą, posiada jedno źródło, którym jest Bóg. Owszem, należy uznać własną autonomię każdego z nich, gdyż inny jest cel i przedmiot poznania rozumowego (filozofii) i poznania wiary (teologii). Ostatecznie jednak filozofia była podporządkowana – jeśli można tak powiedzieć – teologii, gdyż tylko w świetle prawdy objawionej można w pełni zrozumieć rzeczywistość, w tym także ludzkie działanie.

Dlatego, poczynawszy od dojrzałej scholastyki, zasady moralnego działania i jego ocenę odnoszono przede wszystkim do nauczania Pisma Świętego i podporządkowywano refleksji teologicznej. To były podstawowe źródła dla konstruowania norm moralnych, a zarazem do moralnej oceny ludzkiego działania. Sytuacja zaczęła się zmieniać, od kiedy ideały oświeceniowego racjonalizmu zaczęły kwestionować metodę odwoływania się do autorytetów, w miejsce których postulowano przyznanie pierwszoplanowej roli autonomicznemu intelektowi, który jest w stanie poznać prawdę i formułować racjonalne normy ludzkiego postępowania. Dodatkowo rozwój życia społecznego w wielu jego aspektach, gospodarczych, politycznych, kulturowych, otwierał nowe problemy, wobec których tradycyjna refleksja teologicznomoralna nie potrafiła wystarczająco szybko reagować, przedstawiając właściwą ocenę moralną i propozycję rozwiązań pojawiających się problemów. Wypracowane wcześniej zasady moralne i argumentacja teologiczna zdawały się być niewystarczające i niezbyt przekonujące, zwłaszcza w kontekście rodzącego się sceptycyzmu i laicyzacji życia społecznego.

Filozofia, zwłaszcza od czasu oświecenia, przestała być już tylko *ancilla theologiae*, narzędziem pomagającym zrozumieć wiarę i jej prawdy oraz niuanse ludzkiego działania. Filozofia zyskała pełną autonomię, co więcej, to jej przyznano prawo do wyłącznego opisu i analizy rzeczywistości i formułowania norm i zasad ludzkiego działania. Podczas gdy teologia moralna starała się dostosować naukę Kościoła do nowoczesnych wyzwań społecznych i naukowych – opierając się na tradycyjnych dla niej źródłach, jakimi są Objawienie, Tradycja i uznane autorytety teologiczne (w tym adaptacja nauczania Tomasza z Akwinu) – filozofowie moralności poszukiwali racjonalnych podstaw dla etyki, niezależnych od religii. Krytyka religii i autorytetu Kościoła, szczególnie w kontekście procesu laicyzacji i modernizacji społeczeństw, prowadziła do poszukiwania etycznych

systemów, które opierały się na rozumie i empirii. Istotnym tematem w tym okresie było także pytanie o autonomię moralną jednostki oraz poszukiwanie zasad moralnych w ramach autonomicznych systemów wartości.

Z tymi wszystkimi problemami musiała się zmierzyć teologia moralna, szukając nowego sposobu przekazu nauki moralnej, a także nowego języka, który mógłby dotrzeć do umysłów zafascynowanych racjonalizmem. Stanowiło to wyzwanie dla teologii moralnej, oscylujące między inspiracją, płynącą z nowego spojrzenia na ludzką moralność – czasem nazbyt entuzjastyczną – a krytyką racjonalistycznych postulatów, zwłaszcza w odniesieniu do kwestii fundamentalnych, dotyczących genezy i uzasadnienia norm moralnych.

Niniejsze studium obejmuje okres rozwoju teologii moralnej od czasu oświecenia, kiedy refleksja nad ludzką moralnością zaczęła się stawać coraz bardziej autonomiczna i niezależna od wpływu teologii, aż do pierwszej połowy XX wieku, kiedy rodzące się idee filozoficzne wywierały wpływ na moralność, pozostając wciąż niezwykle żywe. Końcowym punktem jest Sobór Watykański II, który swoją syntezę wiary i moralności postanowił przedstawić w dialogicznym odniesieniu do myśli współczesnej, czego wyrazem jest szczególnie Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.

Przedmiotem niniejszego opracowania jest przedstawienie zasadniczych linii rozwoju teologii moralnej, w oparciu o reprezentatywne i znaczące dzieła teologów moralnych, którzy odcisnęli pozytywne piętno w poszukiwaniu najbardziej adekwatnej odpowiedzi teologicznomoralnej na różne nurty filozoficzne, które także formułowały postulaty odnośnie do moralnych aspektów ludzkiego życia. Skoncentrowane jest przede wszystkim na syntetycznej prezentacji głównych nurtów teologii moralnej, wraz z analizą kontekstu ich powstania, złożonego oddziaływania kulturowych nurtów epoki, z którymi myślenie teologiczne wchodziło w interaktywny dialog, krytyką nowych prądów filozoficznych, mających swoje bezpośrednie oddziaływanie na zagadnienia moralne, oraz konsekwencjami dla rozwoju myśli teologicznomoralnej, które niosły ze sobą. Zostało ono oparte głównie na analizie źródłowej omawianej problematyki i autorów reprezentatywnych dla poszczególnych nurtów ówczesnego myślenia moralnego. Natomiast literatura przedmiotu została ograniczona do minimum ze względu na jej obszerność i skoncentrowana przede wszystkim na polskich teologach moralnych, tak aby podkreślić i utrwalić ich wysiłki badawcze w zakresie zrozumienia rozwoju teologii moralnej.

I. Moralistyka doby oświecenia

Każda wielka epoka dziejowa, która została przez historyków opisana, zdefiniowana i nazwana, zazwyczaj nie posiada jednoznacznego punktu początkowego, ale składa się na nią cały szereg wydarzeń, które zapoczątkowują, czasem w sposób nieintencjonalny, jakiś nowy etap w kulturze. Podobnie rzecz ma się z okresem, który nazwano oświeceniem¹. Jego ideowe początki możemy wiązać z myślicielem działającym w XVII wieku, René Descartesem, zwanym Kartezjuszem (1596–1650).

W swojej filozofii dokonał rozgraniczenia, a nawet separacji dwóch typów substancji: materialnych i duchowych (dualizm psychofizyczny). Głównym atrybutem substancji cielesnych jest rozciągłość, a byty materialne stanowią kompleksy sił mechanicznie działających, które można badać przy pomocy nauk przyrodniczych. Natomiast rzeczywistość duchowa złożona jest z myśli i świadomości i jest obszarem wolności. Taką charakterystyką odznacza się także człowiek, w swoim cielesno-duchowym wymiarze.

Moja istota polega na tym jedynie, że jestem rzeczą myślącą. I chociaż (...) posiadam ciało, które jest ze mną bardzo ściśle związane, niemniej jednak jest rzeczą pewną, że zaiste jestem czymś różnym od mego ciała i bez niego mogę istnieć².

Byt ludzki składa się z dwu odrębnych substancji, a relacja duszy do ciała jest taka, jak rola sternika na okręcie: ludzkie ciało jest swego rodzaju maszyną, którą

¹ Por. P. Chaunu, *Cywilizacja wieku oświecenia*, Warszawa 1989; U. im Hof, *Europa oświecenia*, Warszawa 1995.

² Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, I, tłum. zbiorowe, Warszawa 1958, s. 103.

kieruje świadomość. To ona decyduje o istocie człowieka. Arystotelesowsko-tomistyczna jedność ciała i duszy, która jest jego formą, została zakwestionowana, w konsekwencji czego trudno uznać, że zachodzi jakiś wewnętrzny związek między nimi. Jest to raczej model zamieszkania duszy w ciele, którego używa ona jako swego rodzaju zewnętrznego narzędzia, choć Kartezjusz przyznaje, że związek ten jest bardzo ścisły.

Dla Kartezjusza głównym atrybutem substancji duchowej jest myślenie, stąd też istota człowieka sprowadza się do świadomości. Przez „myślenie” rozumie bowiem Kartezjusz wszystko to, co zachodzi w jego świadomości, czego jest świadomy, a zatem „nie tylko rozumienie, chcenie, wyobrażanie sobie, ale także i czucie jest tutaj tym samym, co myślenie”³. Konsekwencje takiego założenia mogą być zgubne dla antropologii. Bo nawet jeśli myślenie wymaga istnienia myślącego podmiotu, to wówczas kiedy brak owego myślenia, czyli świadomości, ów podmiot przestaje mieć cechy realnie istniejącego podmiotu, przestaje być jako podmiot, stając się poniekąd „rzeczą”.

Ja jestem, ja istnieję; to jest pewne. Jak długo jednak? Oczywiście, jak długo myślę; bo może mogłoby się zdarzyć, że gdybym zaprzestał w ogóle myśleć, to natychmiast bym przestał istnieć⁴.

Poszukując podstaw pewnej wiedzy, Kartezjusz stwierdza, że myślenie jest potwierdzeniem własnego istnienia: *Je pense, donc je suis*, zawarte w dziele *Discours de la methode pour bien conduire sa raison* (1637)⁵. Powszechniej znane łacińskie sformułowanie tego wyrażenia: *cogito ergo sum* („myślę, więc jestem”) pojawia się w wydany po łacinie dziele *Principia philosophiae* (1644)⁶. Myślenie jest w pierwszym rzędzie tym, co rzeczywiście jest pewne; nie przedmioty, o których człowiek myśli (te mogą być fikcyjne). Dlatego Kartezjusz uznał to stwierdzenie za „pierwszą zasadę filozofii, której poszukiwałem”⁷. Podobny argument wysunął już Augustyn przeciw sceptykom, którzy powątpiewali we wszystko. Biskup Hippony stwierdza, że skoro ktoś wątpi, to zarazem potwierdza swoje istnienie: *si*

³ Kartezjusz, *Zasady filozofii*, I, 9, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1960, s. 10.

⁴ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, II, dz. cyt. 34.

⁵ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Kęty 2002, s. 32. Jan Paweł II komentuje: „Ten sam filozof, który powiedział «Myślę, więc jestem» (*Cogito ergo sum*), dał równocześnie początek współczesnemu myśleniu o człowieku, które ma charakter dualistyczny. Nowożytny racjonalizm oznacza radykalne przeciwstawienie ducha i ciała w człowieku”, Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane* (2 lutego 1994), 19.

⁶ Kartezjusz, *Zasady filozofii*, I, 10, dz. cyt., s. 11.

⁷ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, IV, dz. cyt., s. 38.

fallor, sum („jeśli się łudzę, istnieję”)⁸, i ten fakt jest przykładem prawdy niewątpliwej, obalającej sceptycyzm. Augustyn jednak nie budował na tym stwierdzeniu żadnej koncepcji filozoficznej. Dla Kartezjusza istnieje konieczny związek myślenia z istnieniem, prawda, którą człowiek poznaje intuicyjnie, ale z tego związku można wysnuć także wniosek – co podjęła późniejsza filozofia – że myślenie nie tylko potwierdza fakt istnienia, ale sprawia coś znacznie bardziej istotnego: myślenie określa istnienie, ponieważ konstytuuje byt.

Jan Paweł II ocenia, że Kartezjańskie *cogito* „przyniosło odwrócenie porządku w dziedzinie filozofowania”⁹. Dotychczas w filozofii realistycznej punktem wyjścia był fakt bycia (*esse*), które było podstawą poznawania i myślenia. Byt, coś, co istnieje, był wyzwaniem dla ludzkiej myśli, w wersji kartezjańskiej myślenie jest pierwotniejsze, ono określa to, co istnieje. Tym samym filozofia przesuwa się w stronę świadomości – to, co realnie istnieje, jest aktem świadomości człowieka, ona decyduje o rzeczywistości, natomiast byt nie zawiera już żadnej obiektywnej treści, która jest wiążąca dla ludzkiego umysłu.

Od Kartezjusza – pisze Jan Paweł II – filozofia staje się nauką czystego myślenia: wszystko to, co jest bytem (*esse*) – zarówno świat stworzony, jak i Stwórca – pozostaje w polu *cogito* jako treść ludzkiej świadomości. Filozofia zajmuje się bytami o tyle, o ile są treścią świadomości, a nie o tyle, o ile istnieją poza nią¹⁰.

Nie mając odniesienia do bytu, w tym przede wszystkim do tego Bytu, którym jest samoistne Istnienie (*Esse subsistens*), a które stanowi podstawę wszystkich innych bytów – a więc Boga Stwórcy – człowiek pozostał samodzielnym twórcą rzeczywistości i własnych dziejów. Od tej pory to on decyduje o tym, co jest, jakie jest, a także o tym, co jest dobre, a co złe. Zmieniać rzeczywistość oznacza w tym kontekście przemianę świadomości: to, co do tej pory było uznawane za dobre, można uznać za złe i odwrotnie, a wszystko dlatego, że zło i dobro przestały być wewnętrzną treścią bytu, ale przekonaniem (stanem świadomości), które można dowolnie zmieniać.

1. Racjonalizm

Kartezjusz nie pozostawił żadnej rozprawy poświęconej głównie zagadnieniom etycznym, ale wiele jego koncepcji filozoficznych miało wpływ na innych etyków. Wstępny szkic założeń etycznych zawarł w trzeciej części *Rozprawy*

⁸ Św. Augustyn, *De libero arbitrio*, 2, 3, 7.

⁹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 16.

¹⁰ Tamże, s. 17.

o metodzie, które później zamierzał rozwinąć w oddzielnym traktacie o etyce, czego jednak nie udało mu się zrealizować. Z tego, co napisał, można wnosić, że jego etyka miała być wynikiem racjonalnej dedukcji z prawd najbardziej oczywistych. Podstawą działania etycznego jest bowiem poznanie prawdy, co wyraża jego stwierdzenie: „wystarcza (...) sądzić właściwie, aby czynić dobrze”¹¹. W 1692 roku anonimowy autor dokonał kompilacji jego stwierdzeń o charakterze moralnym w dziele *Etyka Kartezjańska*, które zostało przetłumaczone na język łaciński jako *Ethica Cartesiana* i wydane w Niemczech w 1719 roku.

Podstawą metodologii filozoficznej jest dla Kartezjusza wątplenie, którego celem było odrzucenie wszystkich niepewnych sądów. Dopiero wtedy będzie można dojść do niepodważalnych podstaw, na których można zbudować pewne twierdzenia. Rozum staje się jedynym miernikiem prawdziwości: tylko to, co jest dla niego oczywiste, można uznać za prawdę. Ta metodologia wpłynęła na rozwój nowożytnej filozofii, a także nauk, które będą odtąd cechować się sceptycyzmem metodologicznym. Prawda jawi się jako owoc procesu racjonalnego przeprowadzonego przez rozum, który oczyszcza rzeczywistość z twierdzeń niedających się racjonalnie zweryfikować czy udowodnić. Nie wystarczy powoływanie się na autorytety, choćby najwyższej rangi jak słowa Pisma Świętego, dla rozumu liczy się racjonalna oczywistość¹². W przekonaniu racjonalistów tylko taka droga może prowadzić do prawdziwego postępu ludzkości, także w dziedzinie życia moralnego. Ideą przewodnią oświecenia stała się sentencja rzymskiego poety Horacego *sapere aude*¹³, którą Immanuel Kant uczynił dewizą tego okresu. W rozprawie *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) wyjaśnia:

Oświecenie to wyjście człowieka z zawinionej przez niego niedojrzałości. Niedojrzałość jest nieumiejętnością w posługiwaniu się własnym rozumem bez przewodnictwa innych. Niedojrzałość ta jest zawiniona przez człowieka, jeśli jej powód tkwi nie w braku rozumu, ale zdecydowania i odwagi, by swym rozumem

¹¹ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1988, s. 33.

¹² Takim przekonaniem kierowali się także inni myśliciele oświeceniowi. Voltaire pisze, że wszystko, co wiemy, pochodzi od nas samych, z rozumu kierującego się doświadczeniem: „Nie mieszajmy nigdy Pisma świętego do naszych dysput filozoficznych, są to rzeczy zbyt różne i nie mają ze sobą żadnego związku. Chodzi tu jedynie o to, by zbadać, co możemy wiedzieć dzięki sobie samym, a sprowadza się to do bardzo niewielkiej ilości rzeczy. Trzeba zrezygnować ze zdrowego rozsądku, by nie przyznać, że nie wiemy o niczym w świecie inaczej, jak przez doświadczenie”, Voltaire, *Filozof niewiedzy*, tłum. J. Guranowski, B. Baczko, [w:] *Filozofia francuskiego oświecenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, red. B. Baczko, Warszawa 1961, s. 95.

¹³ „Quidquid agis sapere aude”, Horacy, *Epistula* 1, 2, 40.

posługiwać się bez zwierzchnictwa innych. *Sapere aude!* – Odważ się posługiwać własnym rozumem! – stanowi maksymę przewodnią oświecenia¹⁴.

W stanie niedojrzałości opiekę nad człowiekiem przejmują jego opiekunowie (*Vormündern*), w postaci różnych autorytetów, którzy – w opinii Kanta – starają się o to, żeby przeważająca część ludzi nabrała przekonania, że krok ku dojrzałości jest nie tylko kłopotliwy, ale też niebezpieczny. Wówczas mogą oni przejąć nad nimi kontrolę, tak aby nie mogli „na krok ruszyć się bez opieki, jaką nad nimi roztoczyli”¹⁵. Zasadniczym warunkiem dla oświecenia jest zatem wolność myśli: „Dla oświecenia nie potrzeba niczego oprócz wolności (...) by czynić ze swego rozumu publiczny użytek w każdej sytuacji”¹⁶. Nie wszystkim jednak ta wolność przysługuje w równej mierze. Kant rozróżnia „publiczny użytek” rozumu od „osobistego użytku”. Za publiczny użytek rozumu uznaje Kant takie jego zastosowanie, jakie wobec całej publiczności „wykształconego świata czyni z niego ktoś występując jako uczony”, osobistym zaś użytkowaniem nazywa taki, „jaki wolno człowiekowi czynić ze swego rozumu na pewnym powierzonym mu publicznym stanowisku czy urzędzie”¹⁷. Pierwszy cieszy się pełną wolnością i niezależnością, drugi zaś może, a nawet powinien być ograniczany, tak aby wymusić „bierne posłuszeństwo” obywateli, które pozwoli państwu na realizację jego celów. Rzecz jasna, te cele zostaną określone przez wolnomyślicieli.

Idealy oświeceniowe znalazły swoje odzwierciedlenie w wielkim projekcie literackim i naukowym, jakim była encyklopedia francuska: *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (Encyklopedia, czyli słownik rozumowany nauk, sztuk i rzemiosł). Wydawali ją Denis Diderot (1713–1784) i Jean le Rond d'Alembert (1717–1783), począwszy od 1751 roku i przez kilkadziesiąt lat (wraz z suplementami i wydaniem poprawionym publikowana do 1780 roku) opracowano trzydzieści pięć tomów. Jej celem było nie tyle podawanie ścisłej i metodycznie opracowanej informacji, ile kształtowanie opinii społecznej w duchu oświeceniowym. Z jej kart przebija wrogość wobec ustalonego porządku społecznego, który – w oczach autorów – reprezentowali monarchia królewska i Kościół. To nie instytucje, odwołujące się do ustalonych autorytetów, ale wolny rozum, niczym nieskrępowany w poszukiwaniu prawdy, jest zdolny poznać rzeczywistość i kształtować nowy porządek, który będzie owocem

¹⁴ I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie*, [w:] *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. M. Żelazny, T. Kupś, D. Pakalski, A. Grzeliński, Kęty 2005, s. 44.

¹⁵ Tamże, s. 44.

¹⁶ Tamże, s. 45.

¹⁷ Tamże, s. 45.

racjonalnego postępu. „Był to zakrojony na wielką skalę manifest wolnomyślicielstwa i racjonalizmu, a jego znaczenie bardziej polega na aspektach ideologicznych niż na jakiejś trwałej wartości, jak rzecz się ma z encyklopediami we współczesnym sensie tego słowa”¹⁸.

W tym samym czasie również w Polsce powstała pierwsza encyklopedia, zatytułowana *Nowe Ateny albo Akademia Wszelkiej Scyencji*, której autorem był ks. Benedykt Chmielowski (1700–1763). Pierwsze dwutomowe wydanie ukazało się we Lwowie w latach 1745–1746, drugie, uzupełnione i rozszerzone, w latach 1754–1764 (cztery tomy)¹⁹. Układ encyklopedii nie jest alfabetyczny, lecz poszczególne artykuły są zgrupowane wokół tematycznych bloków. Pierwszym z nich jest dział religijny poświęcony Bogu, relikwiom, świętym i bóstwom pogańskim. Dalej następują działy poświęcone naukom świeckim, ludziom, przyrodzie i zwierzętom, wiadomości dotyczące Rzeczypospolitej i innych państw oraz dział zawierający zbiór różnych ciekawostek (*varia*). Co szczególnie cenne, autor dokonał także zestawienia dat historii Polski, informacje o ówczesnych akademiach i bibliotekach oraz katalog „osób wiadomości o sobie godnych”. W XVIII wieku encyklopedia była mocno krytykowana jako przejaw średniowiecznego obskurantyzmu i ta opinia była powielana przez historyków literatury, jednak współczesne badania pokazują, że nie odbiegała ona, na tle innych dzieł tego typu, od ówczesnie istniejącej wiedzy, nie była zaś naznaczona założeniami oświeceniowych idei. Mimo to nadal jest uznawana za przejaw ciemnoty czasów saskich²⁰.

Inną formą skutecznego i powszechnego propagowania idei oświeceniowych była prasa, szczególnie czasopisma obyczajowo-kulturalne, która w XVIII wieku dynamicznie rozwijała się w całej Europie, a także Ameryce, stając się, w porównaniu z książkami, stopniowo coraz bardziej dostępna dla szerokiego kręgu odbiorców. Publikowane w niej artykuły, eseje i krótkie rozprawy miały na celu nie tylko informowanie czytelników, ale także ich intelektualną, społeczną i moralną formację. Publikowane treści krytykowały istniejący stan życia społecznego, walczyły z zacofaniem, propagowały reformy inspirowane dążeniem do wolności, tolerancji, postępu i rozwoju naukowego. Wydawany w Polsce od 1765 roku „Monitor”, wzorowany na angielskim dzienniku „The Spectator” (wydawany w latach 1711–1714), był nazywany nawet „czasopismem moralnym”.

¹⁸ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 6, Warszawa 1996, s. 48.

¹⁹ B. Chmielowski, *Nowe Ateny albo akademia wszelkiej scyencji*, Kraków 1966.

²⁰ W. Paszyński, *Czarna legenda „Nowych Aten” Benedykta Chmielowskiego i próby jej przezwyciężenia*, ZNUJ. Prace Historyczne 1 (2014), s. 37–59; tenże, *Książdz Benedykt Chmielowski – życie i dzieło Diogenesa firlejowskiego*, NP 124 (2015), z. 2, s. 105–136.

To entuzjastyczne i bezwarunkowe zaufanie do ludzkiego rozumu przejawiało się w symbolicznym, aczkolwiek groteskowym wydarzeniu, jakim było ustanowienie po rewolucji francuskiej kultu Rozumu – wyraz wiary w Istotę Najwyższą, która wyposażając człowieka w rozum, uczyniła go panem ziemi. Uroczysta inauguracja kultu odbyła się w katedrze Notre Dame w Paryżu 10 lipca 1793 roku. Centralny punkt ceremonii polegał na tym, że aktorka ubrana w białe szaty zasiadła na tronie umieszczonym na podwyższeniu w kształcie skały, a towarzyszące jej kobiety pozdrowiały ją jako „boginię Rozumu”, śpiewając ku jej czci hymny. Przewodniczący ceremonii w podniosłej mowie oświadczał, że „fanatyzm definitywnie ustąpił miejsca sprawiedliwości i prawdzie oraz że odtąd nie będzie już księży ani innych bogów prócz tych, które Natura objawiła ludzkości”²¹. Ceremonie tego typu odtwarzano potem w wielu miastach Francji, a wiele kościołów zostało przekształconych w świątynie Rozumu.

Warto zaznaczyć, że ideały racjonalizmu nie przeszkodziły, a wręcz inspirowały aktywnych uczestników rewolucji francuskiej do stosowania bezprawia, fanatyzmu, nienawiści i krwawej chęci zemsty. Wyeliminowanie religii nie wprowadziło racjonalnego porządku we Francji. „Po zamknięciu kościołów – pisze św. Józef Sebastian Pelczar – najulubieńszą świątynią stał się «plac rewolucji», gdzie ołtarzem była gilotyna, ofiarą krew ludzi. Toż kiedy wieziono nieszczęśliwych na stracenie, mawiali nieraz jakobini: «Chodźmy, bo oto na wielkim ołtarzu odbywać się będzie msza czerwona». Kult gilotyny zajął miejsce czci krzyża, tak, że jej podobiznę można było znaleźć w wielu domach, a kobiety nosiły ją w uszach lub na szyi”²². Według szacunków historyków, które są trudne do oceny, w trakcie wielkiego terroru we Francji zginęło kilkaset tysięcy ludzi (nawet do około miliona). Tę brutalną przemoc Pelczar podsumowuje jednym zdaniem: „Prawdziwie, nie masz sroższego zwierzęcia nad człowieka przejętego bezbożnością i nienawiścią”²³.

Wracając do Kartezjusza, trzeba stwierdzić, że on sam zastrzegł, iż nie można stosować jego metody do prawd objawionych, które znajdują się poza naszą inteligencją, jednak szybko autorytet rozumu zajmie miejsce autorytetu Boga, który stanie się niekonieczny do wyjaśniania świata, a w konsekwencji będzie zbędny

²¹ *Historia Kościoła*, t. 4, 1715–1848, red. L.J. Rogier, G. de Bertier de Sauvigny, J. Hajjar, Warszawa 1987, s. 114.

²² J.S. Pelczar, *Rewolucja francuska wobec religii katolickiej i jej duchowieństwa*, Krzeszowice 2011, s. 32.

²³ Tamże, s. 24.

czy nawet szkodliwy w procesie poznawania prawdy²⁴. Poddając krytyce tradycyjny światopogląd, filozofowie zwracali się przeciwko samej religii. Rozdzielając rozum od wiary, dokonywali także rozdziału moralności od religii, tworząc koncepcję moralnej autonomii człowieka, zbudowanej na zobowiązującym autorytecie rozumu, a nie Bożej woli. Nie mogąc jednak usunąć zupełnie religijności, przenosili ją w sferę uczuć i osobistych przeżyć, które z natury rzeczy wymykają się racjonalnym wyjaśnieniom (np. kalwiński profesor Uniwersytetu w Berlinie Friedrich Schleiermacher 1768–1834²⁵). Wyrazem tego radykalnego rozdziału rozumu i wiary jest stwierdzenie Barucha Spinozy (1632–1677) z dzieła *Tractatus theologico-politicus*: „celem filozofii jest jedynie prawda, celem wiary (...) posłuszeństwo i pobożność”²⁶.

2. Deizm

Trzeba zaznaczyć, że wielu myślicieli oświeceniowych nie odrzucało idei Boga (co nie oznacza, że byli osobami wierzącymi), ale stali na stanowisku deistycznym, uznając jedynie Jego sprawczą rolę w dziejach. Po stworzeniu świata Bóg pozostawił go w ręku rozumnej istoty, jaką jest człowiek. Za prekursora deizmu uznaje się Edwarda Herberta z Cherbury, autora dzieła *De veritate* (1624),

²⁴ Przykładem bardzo krytycznego nastawienia do religii był Paul Henry d'Holbach (1723–1789), który w *Encyklopedii Francuskiej* publikował pamflety antyreligijne: *Le Christianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne* i *La Contagion sacrée, ou Histoire de la superstition*. Był także autorem dzieł moralnych o charakterze naturalistycznym: *Ethocratie, ou Le gouvernement fondé sur la morale* z roku 1776 (wyd. pol. *Etokracja, czyli rząd oparty na moralności*, Warszawa 1979); *La Morale Universelle, ou Les devoirs de l'homme fondés sur la Nature* (1776); *Eléments de morale universelle, ou Catéchisme de la Nature* (1790).

²⁵ F. Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, Kraków 1995. Centralną kategorią w jego systemie jest pojęcie „uczucia” (*Gefühl*), przeżycia religijnego, które polega na uświadomieniu sobie całkowitej zależności od Boga. To zaś wymyka się refleksji racjonalnej, właściwej dla filozofii. Zadaniem teologa nie jest zatem budowanie systemu możliwego do przyjęcia przez rozum, ale ujawnienie treści przeżycia religijnego i uporządkowanie go. „Mając świadomość tego, że nie da się zrezygnować z religii, po epoce oświecenia zaczęto szukać dla niej nowego miejsca – przestrzeni, w której niczym na nieosiągalnej, niezagrożonej przez rozum gwieździe, mogłaby żyć niezakwestionowana przez sięgające dalej zdobycze rozumu. Dlatego przypisano jej «uczucie» jako właściwy dla niej element ludzkiej egzystencji”, Benedykt XVI, *Wiara–prawda–tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2004, s. 14.

²⁶ B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, c. 14, [w:] *Baruch Spinoza. Opera*, t. 3, Heidelberg, s. 179. Na szkodliwość tego rozdziału, zarówno dla filozofii, jak i wiary, wielokrotnie wskazywali współcześni papieże: Jan Paweł II, *Fides et ratio* (14 września 1998), 45–46; Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet. Wspomnienia i refleksje*. Wykład ratyboński (12 września 2006); Franciszek, *Lumen fidei* (29 czerwca 2013), 2–4.

w którym przedstawił podstawowe zasady religii naturalnej, w przeciwieństwie do religii opartej na objawieniu.

Nawet jeśli deści nie kwestionowali samego faktu istnienia Boga, to przestał być On fundamentalnym odniesieniem dla refleksji moralnej, co najwyżej postrzegano go jako twórcę ludzkiej natury, która stała się podstawą do rozwijania racjonalnej etyki, czysto naturalistycznej. Przykładem takiej refleksji etycznej jest traktat Barucha Spinozy *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677), w którym definiuje dobro jako coś, co zbliża człowieka do wzorcowego modelu, jakim jest ludzka natura²⁷. Podobnie dla Gottfrieda Wilhelma Leibniza (1646–1716) obowiązek moralny opiera się na wymogach prawa naturalnego poznawanego przez ludzki rozum. Dla niego dobrem jest wszystko to, co służy doskonałości substancji rozumnej, co jest podniesieniem bytu ku doskonałości jego natury²⁸. Idee Leibniza ujął w formę naukową, zwłaszcza w dziedzinie moralności, jego uczeń Christian Wolff (1679–1754), autor pięciotomowego podręcznika *Filozofia moralna, czyli etyka*²⁹. Jeden z tomów zadeptykował biskupowi krakowskiemu Andrzejowi Załuskiemu. Swój wykład moralności skoncentrował na cnotach w ramach trzech kręgów odniesień: cnoty i odpowiadające im powinności w stosunku do Boga, do samego siebie i do innych ludzi. Takie ujęcie sprawiło, że niektórzy przystosowywali je do katolickiej etyki scholastycznej, tworząc swoistą mieszkankę teologii w duchu św. Tomasza i racjonalistycznej interpretacji, właściwej filozofii oświecenia. Podręcznik ten (jak również inne jego dzieło: *Uniwersalna filozofia praktyczna*³⁰) był bardzo popularny, zwłaszcza w zastosowaniu pedagogicznym, i wywarł wielki wpływ na rozwój i uprawianie filozofii moralnej. „Nauka w nich zawarta jest źródłem filozofii Kanta i znacznej części niemieckiej etyki idealistycznej”³¹.

Deistyczna postawa nie zawsze wiązała się z kwestionowaniem samego chrześcijaństwa, które sprowadzano do wymiaru użytecznej instytucji społecznej,

²⁷ „A więc przez dobro rozumieć będę w dalszym ciągu to, o czym wiemy z pewnością, że jest środkiem do coraz większego zbliżenia się do wzoru natury ludzkiej, który stawiamy przed sobą. Przez zło zaś rozumieć będę to, o czym wiemy z pewnością, że nam przeszkadza w upodobnieniu się do tego wzoru”, B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myśliński, Warszawa 1954, s. 242.

²⁸ G.W. Leibniz, *Rozmyślenia nad ogólnym pojęciem sprawiedliwości*, tłum. M. Gordon, [w:] M. Gordon, *Leibniz*, Warszawa 1974, s. 263. W innym dziele pisze: „Wolałbym, co do mnie, brać za miarę dobra i cnoty niezmienną regułę rozumu, którą Bóg podjął się utrzymywać”, G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, tłum. I. Dąmbska, Warszawa 1955, s. 319.

²⁹ C. Wolff, *Philosophia moralis sive ethica*, t. 1–5, Heidelberg 1750–1753.

³⁰ C. Wolff, *Philosophia practica universalis*, t. 1–2, Lipsk 1738–1739.

³¹ V.J. Bourke, *Historia etyki*, Warszawa 1994, s. 166.

m.in. widząc w nim kodeks moralny i środek do pobudzenia cnoty, a także szlachetność idei życia wiecznego, która wpływa pozytywnie na kształtowanie relacji między ludźmi i unikanie przestępstw (np. dla Kanta Bóg istniał jako stwórca, jako „prawodawca wszystkich naszych obowiązków” i jako gwarant zachowania ostatecznej sprawiedliwości³²). Czasem nawet religijność sprowadzano wprost do moralności, zapewniającej nie tylko szczęście wieczne, ale też doczesne, czyli pomyślność i wyższą jakość życia. Naturalistycznie interpretowana moralność pokrywała się wtedy po prostu ze społecznie, gospodarczo czy politycznie użytecznymi zasadami postępowania w różnych dziedzinach ludzkiego życia. Szczególnie widoczne było to w Niemczech, gdzie mnożyły się publikacje utrzymane w duchu utylitarnego deizmu. „Jak twierdzi pobożny biskup Sailer [autor podręcznika moralności – KG], przez długi czas utrzymywała się moda, że trzódce spragnionej zbawienia nie głoszone z ambony Ewangelii, lecz opowiadano jej o piorunochronach, hodowaniu drzew, uprawie koniczyiny i o pryszczycy w kontekście planów stwórczych Boga”³³.

Idee kartezjańskiej metody żywo oddziaływały na umysły współczesnych i następujących po nim filozofów, choć wyciągali z nich odmienne czasem wnioski lub używali do odmiennych celów. Jedni korzystali z nich dla negacji klasycznej metafizyki lub nawet metafizyki w ogóle, inni stosowali ją do racjonalnego uzasadnienia klasycznej metafizyki. Do tych drugich zaliczał się Nicolas Malebranche (1638–1715), francuski kapłan ze zgromadzenia oratorianów. W swoim dziele *Traité de morale* (1684)³⁴ uzasadniał, że istnieje tylko jedna moralność, która jest moralnością chrześcijańską, z którą nie mogą się równać inne systemy moralne, także stoicyzm,

³² Kant twierdzi, że etyka porządkująca życie moralne człowieka nie potrzebuje żadnego innego autorytetu dla rozpoznania swego obowiązku poza samym rozumem, jednak możliwość zachowania harmonii i ładu między porządkiem moralnym i naturalnym wskazuje na Boga, który jest ostatecznym sprawcą owej harmonii. Stąd „etyka nieodzownie prowadzi do religii”, I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, wyd. pol.: *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 26. I dalej: „Stosownie do potrzeby praktycznego rozumu powszechna prawdziwa wiara religijna jest wiarą w Boga: 1) jako wszechmocnego stwórcę nieba i ziemi, tj. od strony moralnej jako świętego prawodawcę, 2) w Boga żywiciela ludzkiego rodu jako łaskawego zarządcę i moralnego opiekuna, 3) w Boga rządcę swych własnych praw, tj. jako sprawiedliwego sędziego”, tamże, s. 173.

³³ *Historia Kościoła*, t. 4, 1715–1848, dz. cyt., s. 22. Być może dlatego w przyszłości, zwłaszcza w kręgach moralistów niemieckich, odwoływanie się do prawa naturalnego będzie czasem spotykało się z oskarżeniem o stosowanie naturalizmu w teologii, jak to miało miejsce w odniesieniu do encykliki Pawła VI *Humanae vitae*.

³⁴ N. Malebranche, *Traktat o moralności*, tłum. P. Rak, Kęty 2013. Był także autorem innych dzieł, w których łączył filozoficzną metodę z refleksjami teologicznymi: *Traité de la nature et de la grâce* (*Traktat o naturze i łasce*, 1680), *Traité de l'amour de Dieu* (*Traktat o miłości Boga*, 1697), czy *Meditations chrétiennes* (*Rozmyślenia chrześcijańskie*, 1683).

gdyż nie spełniają kryterium prawdziwej moralności. Filozofia Malebranche'a cieszyła się wielkim powodzeniem, a włoscy pisarze powoływali się na nią w polemikach z osiemnastowiecznym empiryzmem, mimo iż jego traktat o naturze i łasce znalazł się w *Indeksie ksiąg zakazanych* dziewięć lat po ukazaniu się.

W oparciu o założenia oświeceniowe rozwijały się różne kierunki etyczne odwołujące się do racjonalistycznych twierdzeń: utylitaryzm, hedonizm, pozytywizm etyczny, naturalizm. Chodziło o to, w jaki sposób racjonalnie uzasadnić powinność moralną, bez odwoływania się do Boga, którego istnienie jest pozaracjonalne, a więc niedające się zweryfikować empirycznie.

Szybko okazało się jednak, że racjonalistyczny deizm stał się jedynie przystankiem w kierunku ateizmu, będącego jego dalszą, „racjonalną” konsekwencją i dopełnieniem. Bóg, który jedynie stworzył świat i ustanowił zasady nim rządzące, bez chęci, a może nawet bez możliwości ingerencji w dalsze jego dzieje, stał się nikomu niepotrzebny. Co więcej, można Go było oskarżać o wszelką niedoskonałość świata i zło obecne w nim pod różnymi postaciami, lecz nie postrzegano Go już jako wyzwoliciecia, czyli zbawcę. Bóg, który nie jest zbawcą, przestał interesować ludzi i nie wzbudzał nadziei i miłości.

Teologia moralna przyjmuje wprawdzie, że może istnieć wiara w Boga bez cnoty nadziei i miłości (ze względu na to, że różnią się one między sobą swą specyfiką, jak np. u grzesznika, który zawinił przeciwko cnotie miłości czy nadziei), ale taka wiara, choć – jak utrzymywano – jest teoretycznie możliwa, jest jednak niepełna i niedojrzała i określano ją pojęciem *fides informis* (wiara nieukształtowana)³⁵. Jest to wiara martwa, jako że jest oddzielona od miłości, która jest jej treścią: „Wiara poprzedza miłość, ale okazuje się autentyczna tylko wtedy, gdy miłość jest jej uwieńczeniem”³⁶. Z drugiej strony rozerwanie owej naturalnej więzi między cnotą wiary a cnotą miłości powoduje, że miłość bliźniego jest ograniczona do zwykłego humanitaryzmu, opartego na porządku sprawiedliwości wprowadzanym przez różne programy i instytucje społeczne, przede wszystkim państwo. W tym duchu szły reformy, a nawet rewolucje społeczne inspirowane deistyczną etyką oświecenia. Tymczasem miłość, wypływająca z wiary, chrześcijańska *caritas* ma swój głębszy wymiar obejmujący całego człowieka, a nie tylko jego doczesne potrzeby, i jako taka jest zawsze potrzebna nawet w najbardziej sprawiedliwej społeczności, na co zwracał uwagę Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est*³⁷.

³⁵ Por. B. Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, t. 1, Bruges 1962, s. 559–560.

³⁶ Benedykt XVI, *Wiara w miłość pobudza do miłości*, Orędzie na Wielki Post 2013, 4.

³⁷ „Nie ma takiego sprawiedliwego porządku państwowego, który mógłby sprawić, że posługa miłości byłaby zbędna. Kto usiłuje uwolnić się od miłości, będzie gotowy uwolnić się od człowieka

3. Filozofia moralna oświecenia

Można przypuszczać, że rozluźnienie związku z Bogiem jako fundamentem bytu, a przez to także rozumienia człowieka i wartości moralnych, spowoduje brak zainteresowania dla tej dziedziny nauki, jaką jest studium nad moralnością ludzką. Stało się wręcz przeciwnie, w wielu kręgach naukowych nastąpił wysyp traktatów moralnych, których celem było opisanie relacji życia społecznego. Wartości moralne nie są jednak postrzegane jako naturalne powinności wobec najwyższego dobra, jakim jest Bóg Stwórca, oraz jako integralne elementy na drodze do osiągnięcia królestwa niebieskiego poprzez czynną miłość Boga i bliźniego, ale służą do realizacji królestwa ziemskiego, jego sprawiedliwości, uczciwości, pracowitości – czyli tego wszystkiego, co wiąże się z cnotami obywatelskimi, zbudowanymi na powinnościach płynących z prawa naturalnego interpretowanego racjonalistycznie³⁸. Wierzone, że wiedza jest warunkiem cnoty moralnej i przebudowy człowieka i że wystarczy zmienić dotychczasowe poglądy, oczyszczając je z zabobonów i irracjonalnych przesądów, aby zbudować nowy, szczęśliwy świat i nową przyszłość dla ludzkości³⁹. Budowane na takich założeniach refleksje stawały się stopniowo programami politycznymi mającymi prowadzić do osiągnięcia społeczeństwa sprawiedliwego. Szczególnie intensywnie podejmowane były w obrębie filozofii brytyjskiej i francuskiej, które rozwijały refleksje na temat etyki gospodarczej, społecznej i politycznej⁴⁰.

jako człowieka. Zawsze będzie istniało cierpienie, które potrzebuje pocieszenia i pomocy”, Benedykt XVI, *Deus caritas est* (25 grudnia 2005), 28.

³⁸ Przykład takiego podejścia, będącego owocem myślenia oświeceniowego, odnajdujemy we wspomnieniach bł. Hanny Chrzanowskiej (1092–1973), prekursorki pielęgniarstwa domowego i opieki hospicyjnej, oddającej się z wielkim poświęceniem pracy z chorymi. Wspomina, że została wychowana w rodzinie niewierzącej, ale przenikniętej duchem filantropii i bardzo zaangażowanej w działania dobroczynne. Działania te nie były inspirowane bezpośrednio wiarą w Boga, ale „Bóg wszechogarniający był źródłem, ale nie wycutym, nie uświadomionym. I wody strumienia płynęły dalej pod ziemią, korytem naturalnego prawa, a kiedy wypływały, były już tak unormowane, tak obudowane, że nie wskazywały na źródła pierwotne”, H. Chrzanowska, *Pamiętniki, listy, notatki*, red. A. Rumun, M. Florkowska, Kraków 2018, s. 37.

³⁹ Por. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932, s. 18 nn.

⁴⁰ Por. A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1995. Jego krytykę oświeceniowej etyki, przywołującą w nowej interpretacji wartość pojęcia cnoty jako wewnętrznej doskonałości człowieka, która uprzedza wszelkie społeczne projekty etyczne, podał w dziele *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996. Definiuje cnotę następująco: „cnota jest nabytą ludzką cechą, której posiadanie i przestrzeganie umożliwia nam osiąganie dóbr wewnętrznych wobec praktyk, jej brak natomiast osiąganie tych dóbr skutecznie nam uniemożliwi”, A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 344. Przez

a) Etyka angielska

W Anglii charakterystyczną cechą oświecenia jest empiryzm Locke'a i Hume'a. John Locke (1632–1704) pod wpływem Roberta Boyle'a (1627–1691), a także inspirowany ideami średniowiecznego franciszkanina Roberta Bacona (1214–1292) i Kartezjusza, rozwijał filozofię poznania opartą przede wszystkim na doświadczeniu zmysłowym. Według niego cała wiedza człowieka pochodzi z tego źródła, a nie jest owocem kontaktu z inną rzeczywistością czy też skutek posiadania idei wrodzonych. Na podstawie wrażeń zmysłowych umysł konstruuje tzw. idee proste, które podlegając procesowi intelektualnej refleksji, prowadzą do powstania idei złożonych. Te jednak mogą prowadzić do spekulatywnej abstrakcji, dlatego należy je zawsze weryfikować poprzez wyprowadzenie praktycznego wniosku, który da się jasno sprawdzić w konfrontacji z wrażeniami zmysłowymi. Swoje idee zawarł w dziele *An Essay Concerning Human Understanding*⁴¹.

W dziedzinie filozofii praktycznej największym osiągnięciem Locke'a jest opracowanie teorii rządów republikańskich⁴². W dziele *Two Treatises of Government*⁴³, opublikowanym w 1690 roku, przedstawił swe poglądy na temat państwa, które stały się filozoficzną podstawą Deklaracji Niepodległości i Konstytucji Stanów Zjednoczonych Ameryki. Wychodził z założenia, że ludzie zazwyczaj kierują się interesem własnym w trosce o własność prywatną. Są jednakże zdolni do działań altruistycznych, jeśli kieruje nimi poczucie wspólnoty z innymi. To poczucie jest tym większe, im bardziej mają wpływ na sprawowanie w kraju władzy, a wpływ ten mogą mieć poprzez rzeczywisty w niej współudział. Dokonuje się to wtedy, jeśli spełnionych jest kilka podstawowych warunków, które stanowią filary demokracji. Po pierwsze, musi istnieć podstawowa umowa społeczna, która jasno określa prawa członków wspólnoty, zawarta w konstytucji, która ma najwyższą rangę pośród innych praw. Po drugie, suwerenem władzy jest wspólnota, która przekazuje jej prerogatywy organowi, którym jest rząd, mający tym samym władzę wykonawczą. Po trzecie, rządy muszą kierować się prawem, a użycie siły jest możliwe tylko wtedy, gdy ktoś je łamie. Wreszcie, po czwarte, prawa i rząd

praktykę rozumie on taką działalność człowieka, w której dobra wewnętrzne są osiąganym w procesie do realizacji wzorców doskonałości, właściwych dla danej formy działalności. Nie chodzi zatem o wypracowanie określonych w danym momencie skutków, ale takich cech w sobie, że te skutki będzie można zawsze realizować.

⁴¹ Por. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, wyd. pol.: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. Gawęcki, Warszawa 1955.

⁴² Por. J. Justyński, *Historia doktryn politycznych czasów nowożytnych*, Toruń 1991.

⁴³ Por. J. Locke, *Two Treatises of Government*, wyd. pol.: *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992.

muszą gwarantować zachowanie naturalnych praw członków wspólnoty, takich jak wolność słowa, czy prawo do zrzeszania się i prowadzenia działalności gospodarczej. Istotnym elementem poszanowania praw innych członków wspólnoty jest tolerancja, której Locke poświęcił oddzielny traktat *A Letter Concerning Toleration* (1689)⁴⁴. W zakresie stosowania tolerancji czyni jednak szczególnie wyjątki: „Wyjęci spod prawa tolerancji powinni być katolicy, którzy podlegając jurysdykcji rzymskiej zagrażają pokojowi cywilnemu, oraz ateści, którzy negując istnienie Boga, zaprzeczają tym samym objawieniu”⁴⁵.

Sam Locke był zwolennikiem wprowadzenia moralności do polityki, co uzasadnia istnieniem w naturze człowieka prawa naturalnego, które jest dla niego jednocześnie źródłem obowiązków. Samą moralność opierał na doświadczeniu przyjemności i przykrości, które są motywami i źródłami działań moralnych. Normą moralności jest natomiast prawo (przede wszystkim prawo naturalne), podporządkowanie się któremu jest wyznacznikiem dobra.

David Hume (1711–1776) w swoim racjonalistycznym badaniu natury ludzkiej i w konsekwencji czynności poznawczych człowieka, jego życia moralnego i społecznego odwołuje się wyraźnie do modelu fizyki Izaaka Newtona. W trzytomowym *Treatise on Human Nature* (1739–40)⁴⁶ wprost o tym mówi. Dzieło to zostało źle przyjęte i spowodowało, że odmawiano mu objęcia katedry filozofii na uniwersytetach, najpierw w Edynburgu, a później w Glasgow. Założeniem jego filozofii było oparcie całej wiedzy na doświadczeniu. W tym sensie był zarówno kontynuatorem empirycznej filozofii Locke’a, jak i krytykiem racjonalizmu Kartezjusza. Jego racjonalizm nie był wynikiem abstrakcyjno-logicznych konstrukcji myślowych, ale owocem bezpośredniego doświadczenia, które jest źródłem wszystkich informacji i w konsekwencji idei budowanych przez umysł. Za wartościową wiedzę uznawał tylko tę, która dotyczy logicznych relacji między zjawiskami obserwowanymi empirycznie (*matters of fact*) lub relacji między ideami (*relations of ideas*), czego przykładem jest matematyka; wszelkie inne, jak metafizyka, są tylko postulatami ludzkiego umysłu. Poddał również krytyce tak fundamentalne dla filozofii kwestie jak pojęcie przyczynowości i substancji, a także religię, nie kwestionując samych prawd religijnych, ale odrzucając możliwość ich dowodzenia. To, że nie da się racjonalnie udowodnić Boga (także

⁴⁴ Por. J. Locke, *A Letter Concerning Toleration*, wyd. pol.: *List o tolerancji*, tłum. L. Jachimowicz, Warszawa 1963.

⁴⁵ S. Judycki, *Locke John*, EK, t. 10, kol. 1296.

⁴⁶ Por. D. Hume, *Treatise on Human Nature*, wyd. pol.: *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 2015.

„Boga” deistów), nie oznacza, że sama religia jest nieuzasadniona. Skoro istnieje, to jest ona – według Hume’a – koniecznym wytworem ludzkiej psychiki i dlatego możliwe jest jej badanie, ale tylko z punktu widzenia psychologicznego, jako stan ludzkiego umysłu i przekonań.

W drugiej części swojego dzieła omawia problemy dotyczące moralności i etyki, a w trzeciej zajmuje się najważniejszymi zjawiskami kulturowymi, jakimi są religia i państwo. W refleksji nad powinnością moralną poddaje krytyce metodologię wyprowadzania powinności bezpośrednio z danych faktycznych, np. z faktu, że Bóg nam coś ofiarował, nie może wynikać określony obowiązek, dlatego że orzeczenia te należą do innych kategorii logicznych. Fragment ten (nazywany czasem „Gilotyną Hume’a”) jest ważny zarówno dla metodologii etyki, jak i teologii moralnej, dlatego warto go przytoczyć, mimo jego obszerności:

W każdym systemie moralności, z którym się do tej pory spotkałem, zawsze stwierdzałem, że autor najpierw przez jakiś czas postępuje według zwykłego sposobu rozumowania i dowodzi istnienia Boga, albo dokonuje spostrzeżeń co do spraw ludzkich; potem jednak ulegam zaskoczeniu stwierdzając, że zamiast zwyczajnych połączeń zdaniowych *jest*, *nie jest*, nie znajduję ani jednego zdania, które nie byłoby połączone słowem *powinien* albo *nie powinien*. Zmiana ta zachodzi niepostrzeżenie, ma ona jednak wielkie znaczenie. Ze względu na to, że owo *powinien* czy *nie powinien* wyraża pewien nowy stosunek lub stwierdzenie, jest konieczne, aby ten stosunek został pokazany i wyjaśniony; zarazem należałoby również podać powód tego, co wydaje się zupełnie nie do pomyślenia, mianowicie w jaki sposób tak nowy stosunek może wynikać z innych, które są całkowicie odeń różne⁴⁷.

Problematyce moralnej poświęcił także oddzielny traktat, pt. *An Enquiry Concerning in the Principles of Morals* (1751)⁴⁸, będący raczej esejem filozoficznym, jako owoc streszczenia i podsumowania etycznych rozważań zawartych

⁴⁷ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, III, I, 1, s. 258–259. MacIntyre poddaje krytyce to stwierdzenie Hume’a, wskazując na złożony charakter wyrażenia „powinieneść”. Nie oznacza ono imperatywu, ale wskazuje raczej na motyw użycia imperatywu, czyli jakieś uzasadnione racje, dla których uruchomione powinno być określone działanie. Wskazuje zarazem, że w swojej etyce Hume sam stosuje to przejście od „jest” do „powinien”: z tej racji, że coś uważamy za użyteczne lub sympatyczne (fakt), powinniśmy to czynić (powinność). A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, dz. cyt., s. 225–228. Na ten temat por. T. Styczeń, *W sprawie przejścia od zdań orzekających do powinnościowych*, RF 14 (1966), z. 2, s. 65–80; P. Makowski, „Gilotyna Hume’a”, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 4 (2011), s. 1–15.

⁴⁸ D. Hume, *An Enquiry Concerning in the Principles of Morals*, wyd. pol.: *Badania dotyczące zasad moralności*, tłum. A. Hochfeld, Warszawa, 1975. Na temat moralnych aspektów filozofii Hume’a por.: K. Wojtyła, *Nowożytny utylitaryzm i próby jego przewyższenia*, [w:] K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 215–240; tenże, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce na*

w jego głównym dziele. Wprowadzając eksperymentalną metodę do badania moralności, Hume stwierdza, że to, co jest najbardziej pierwotne w filozofii moralnej, to uczucie, nie zaś jak dotąd twierdzono – rozum. To nie rozum kieruje uczuciami, jak sądzono dotychczas w refleksji moralnej, ale przeciwnie, rozum pełni funkcję służebną wobec nich: „Na tym sposobie myślenia zdaje się być oparta większa część filozofii moralnej, starożytnej i nowoczesnej. (...) Rozwiedzono się, z najlepszym skutkiem, że rozum jest wieczny, niezmienny, że jest boskiego pochodzenia. I kładziono równie silny nacisk na to, że uczucie jest ślepe, niestałe i zwodnicze”⁴⁹. Tymczasem „rozum jest i winien być tylko niewolnikiem uczuć i nie może mieć nigdy roszczenia do innej funkcji, niż do tego, żeby uczuciom służyć posłusznie”⁵⁰. Uczucie jest bowiem doświadczeniem pierwotnym, jest swoistym „faktem” moralnym, który jest reakcją na dobro postrzegane jako coś przyjemnego dla człowieka i poruszającego wolę⁵¹. Takie założenia prowadzą do utylitaryzmu w etyce, mimo iż Hume rozróżniał interes od moralności.

Ten nurt w moralności zostaje później podjęty przez Jeremy’ego Benthama (1748–1832), autora *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789)⁵², który jest jednym z głównych przedstawicieli angielskiego utylitaryzmu (Francis Hutcheson, John Stuart Mill⁵³). Akcentowali oni użyteczność ludzkich działań, a ich moralną wartość oceniali z punktu widzenia dodatniego bilansu w ogólnym rachunku przyjemnych i przykrych następstw, nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale i społecznym, według zasady: „maksymalne szczęście dla maksymalnej liczby ludzi”.

b) Etyka francuska

We Francji przykładem takiego naturalizmu etycznego, który zastosowany został do kwestii społeczno-politycznych, był Jean-Jacques Rousseau (1712–1778). W traktacie *Discours sur les sciences et les arts* (1751) wyłożył swoje fundamenty

tle poglądów św. Tomasza z Akwinu, Hume’a i Kanta, [w:] K. Wojtyła, *Zagadnienia podmiotu moralności*, Lublin 1991, s. 213–229.

⁴⁹ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, II, III, 3, dz. cyt., s. 138.

⁵⁰ Tamże, II, III, 3, s. 415.

⁵¹ „Łatwo zauważyć, że uczucia, zarówno bezpośrednie, jak i pośrednie, opierają się na przykrości i przyjemności i że dlatego, iżby wzbudzić uczucie jakiegoś rodzaju, trzeba tylko postawić człowieka wobec jakiejś rzeczy dobrej albo złej. Gdy usunie się przykrość i przyjemność, to natychmiast znika miłość i nienawiść, duma i pokora, pociąg i wstręt oraz większość naszych impresji wtórnych czy refleksyjnych”, tamże II, III, 10, s. 163.

⁵² J. Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, wyd. pol.: *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, Warszawa 1961.

⁵³ Por. J.S. Mill, *Utylitaryzm*, tłum. A. Kurlandzka, M. Ossowska, Warszawa, 1979.

filozofii praktycznej, które zbudowane są na przekonaniu, że człowiek istniał pierwotnie w stanie natury nieskażonej przez winę. Wszelkie wymysły „cywilizacyjne” są owocem zepsucia człowieka i wymagają interwencji prawa i innych urządzeń społecznych, które zarazem ograniczają jego wolność i jeszcze bardziej pogrążają go w zepsuciu. Rousseau z podejrzliwością i krytycyzmem odnosi się do wszystkich osiągnięć cywilizacyjnych, widząc w nich owoc zepsucia człowieka:

Astronomię spłodził zabobon; wiedzę retoryczną – ambicja, nienawiść, kłamstwo, pochlebstwo; geometrię – chciwość; nauki o przyrodzie – próżna ciekawość; wszystkie łącznie z etyką – pycha ludzka. Powstanie swe zawdzięczają sztuki i nauki naszym przywarom⁵⁴.

W innej pracy, pt. *Discours sur l'origine et les fondments de l'inegalite* (1755)⁵⁵, którą Wolter ocenił jako „nową książkę przeciw gatunkowi ludzkiemu”⁵⁶, przedstawił swoją wizję „człowieka naturalnego”. Człowiek taki działał w sposób spontaniczny, naturalny, kierując się nie tyle konstrukcjami racjonalnymi, ile wrodzonymi mu impulsami i pragnieniami, a te są nieliczne i proste: strawa, kobieta i sen, a jedyne zło, którego się lęka, to cierpienie i głód. Pierwotny człowiek nie racjonalizował rzeczywistości, ale po prostu działał, wybierając to, co mu było potrzebne do prostego życia. Zatem to nie rozum stanowi istotę jego człowieczeństwa: „Nie tyle rozum – pisze – stanowi w świecie zwierząt odrębność charakterystyczną człowieka, ile raczej cecha wolnego sprawstwa. (...) W tym to uświadomieniu sobie własnej wolności przejawia się przede wszystkim niematerialność jego duszy”⁵⁷. Szczęśliwość naturalnego człowieka kończy się wówczas, kiedy pojawia się roszczenie do ziemi i własność prywatna, co wymusza powstanie prawa, będącego sztucznym tworem, które dało początek społeczeństwu: „Ten, kto pierwszy ogrodził kawałek ziemi, powiedział «to moje», i znalazł ludzi dość naiwnych, by mu uwierzyć, był prawdziwym założycielem społeczeństwa”⁵⁸. Pilnując swojej własności, ludzie stali się chciwi, ambitni i źli, a to zrodziło konflikty i wojnę.

⁵⁴ J.J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, wyd. pol.: *Rozprawa o naukach i sztukach*, [w:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 25.

⁵⁵ Por. J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondments de l'inegalite*, wyd. pol.: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [w:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 107–276.

⁵⁶ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 6, dz. cyt., s. 69.

⁵⁷ J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [w:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 154.

⁵⁸ Tamże, s. 186.

Najlepszym wyjściem dla człowieka byłby powrót do stanu pierwotnego⁵⁹. Rousseau stawia sobie jednak pytanie: „Trzebaż więc społeczeństwo rozbić, zniszczyć «twoje» i «moje» i wrócić do lasu, żyć z niedźwiedziami?”. Jest to raczej niewykonalne, wobec czego konieczna staje się przebudowa społeczeństwa. W ten sposób zrodziła się idea umowy społecznej lub politycznej. Jej zarys przedstawia najpierw traktat *Discours sur l'Économie politique* (1755)⁶⁰, w którym Rousseau rozwija swoją oryginalną ideę „woli powszechnej” (fr. *la volonté générale*), która jest nie tyle socjologiczną większością, ile pierwotnym i uniwersalnym pragnieniem każdego człowieka. Dopiero wtórnie to pragnienie wyraża się w powszechnej opinii ludzi na temat kwestii społecznych i moralnych, uzewnętrzniających w głosowaniu. Ta wola ujawnia się najpełniej w organizmie zwanym państwem, które łączy wszystkich obywateli i dlatego wola państwa jest nadrzędna w stosunku do woli jakiegokolwiek społeczności w jej obrębie:

Ta zaś wola powszechna, która zawsze zmierza ku zachowaniu i dobrobytowi zarówno całości, jak i każdej części i jest źródłem praw, stanowi dla wszystkich członków państwa, w stosunku do nich i do niego samego, wskaźnik tego, co sprawiedliwe i co niesprawiedliwe⁶¹.

Rousseau przyznaje jednak, że nie zawsze wola państwa odpowiada woli powszechnej i dlatego możliwa jest krytyka rozporządzeń władzy. Oznacza to, że przyjmuje on, iż owa wola jest wyrazem bardziej podstawowego prawa, które można identyfikować z prawem naturalnym. „Wydaje się, że u podstaw myśli Rousseau kryje się tradycyjne pojęcie naturalnego prawa moralnego, wyrzytego w ludzkich sercach, wobec którego posłuszeństwo w sposób konieczny przyczynia się do ludzkiego szczęścia i do ludzkiej pomyślności. Wola zaś powszechna społeczeństwa politycznego nadaje, by tak rzec, szczegółowe ukierunkowanie uniwersalnemu zorientowaniu ludzkiej woli na dobro”⁶².

⁵⁹ W tym miejscu warto wspomnieć, że napisał także traktat o wychowaniu: *Emile ou de l'éducation*, 1762 (wyd. pol.: *Emil, czyli o wychowaniu*, tłum. W. Husarski, Wrocław 1955), w którym krytykował istniejący model wychowania, prowadzący do uspołecznienia dziecka i przygotowujący go do życia w społeczeństwie. Rousseau przeciwnie, postulował wychowanie dzieci w pełnej wolności i całkowicie w zgodzie z naturą, nie narzucając im żadnych celów i ideałów. Książka wzbudziła opinię publiczną Paryża i Genewy, choć dla niektórych przeciwnie, była „naturalną ewangelią wychowania” (J.W. Goethe). Ambicje Rousseau, by być mistrzem dla pedagogów, kontrastowały z jego osobistym życiem: pięcioro dzieci, które miał z Teresą Levasseur, oddał na wychowanie do sierocińca, nie znając nawet ich imion.

⁶⁰ J.J. Rousseau, *Discours sur l'Économie politique*, „L'Encyclopédie”, t. 5, 1755, wyd. pol.: *Ekonomia polityczna*, [w:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 279–339.

⁶¹ J.J. Rousseau, *Ekonomia polityczna*, [w:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 289.

⁶² F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 6, dz. cyt., s. 83.

Najpełniejszą jednak refleksję na temat społeczeństwa i prawa zawarł w słynnej *Du contrat social ou principes du droit politique* (1762)⁶³. Rousseau pragnie rozstrzygnąć podstawowy dylemat: skoro w pierwotnym stanie natury ludzie byli wolni (swoje dzieło rozpoczyna od znanego zdania: „Człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach”⁶⁴), a w obecnym czasie żyją w określonym ustroju społecznym, to co może legitymizować taki stan rzeczy? Nie może nią być siła władzy, bo ta nie angażuje ludzkiej wolności, wręcz przeciwnie, rodzi sprzeciwy. Chodzi o to, aby człowiek dobrowolnie związał się określonymi regułami postępowania, a to można osiągnąć – jego zdaniem – przy pomocy wzajemnej między ludźmi umowy.

Każdy z nas z oddzielną oddaje swoją osobę i całą swoją moc pod naczelne kierownictwo woli powszechnej i wszyscy pospołu, jako ciało polityczne, przyjmujemy każdego członka jako część niepodzielną całości⁶⁵.

W oparciu o te założenia buduje swoją refleksję moralną nad charakterem władzy i sposobem jej sprawowania. Państwo urzeczywistnia wolę ludu, który jest jedynym suwerenem, bo to lud wyraził swoją zgodę w umowie społecznej. Każda grupa obywateli, która rościłaby sobie prawa dla siebie, ograniczałaby tę suwerenność. Rousseau jest przekonany, że „ważne jest, by nie było w państwie społeczności częściowych, by każdy obywatel wypowiadał tylko sąd własny”⁶⁶. To był także jeden z powodów, dla których niechętnie odnosił się do Kościoła katolickiego (nie do religii chrześcijańskiej, ale do Kościoła jako zorganizowanej wspólnoty)⁶⁷.

Odrzucając racjonalizm dotychczasowej kultury, który był według Rousseau represyjny i destrukcyjny dla człowieka – proponował rewolucyjną przebudowę społeczeństwa według innego „racjonalnego projektu” umowy społecznej, co oznacza swoisty hiperracjonalizm będący zarówno zaprzeczeniem, jak

⁶³ J.J. Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*, wyd. pol.: *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, Kęty 2007.

⁶⁴ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, I, 1. [w:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 9.

⁶⁵ Tamże, I, 6, [w:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 23.

⁶⁶ Tamże, II, 3, [w:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 37.

⁶⁷ „Wszędzie, gdzie kler tworzy wyodrębnione ciało, jest on panem i prawodawcą w swej ojczyźnie. (...) Ze wszystkich filozofów chrześcijańskich tylko Hobbes dostrzegał dobrze zło i lekarstwo na nie, kiedy odważył się zaproponować połączenie dwóch głów orla i sprowadzenie wszystkiego do jedności politycznej. (...) Lecz musiał spostrzec, że właściwy chrystianizmowi duch panowania nie daje się pogodzić z jego systemem i że interes księdza będzie zawsze silniejszy od interesu państwa”, tamże, IV, 8, [w:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 151.

i potwierdzeniem siły racjonalności. Takie założenie czyni z dzieła Rousseau klasyczną utopię polityczną, w równej mierze atrakcyjną i inspirującą, co niemożliwą do spełnienia.

Konsekwencją racjonalizacji moralności było podkreślanie wagi ludzkiej wolności, jako czegoś, co jest empirycznie przez człowieka doświadczane. Filozofowie oświecenia z jednej strony podkreślali wartość wolności człowieka, rozumiejąc ją jako swobodę podejmowania działań, co podkreślało jej autonomiczność w stosunku do autorytetów⁶⁸, z drugiej zaś pojmowali ją psychologicznie i wskazywali na jej uwarunkowania fizyczne i społeczne, co w gruncie rzeczy prowadziło do determinizmu. Takie podejście odnajdujemy także w twórczości innej sztandarowej postaci francuskiego oświecenia, François-Marie Arouet'a (1694–1778), który później zmienił nazwisko i tytułował się jako M. de Voltaire (Wolter). Nie był „zawodowym filozofem”, ale inspirowany ideałami innych myślicieli potrafił idee oświeceniowe propagować w popularyzatorski sposób (często w poezji, dramatach czy powieściach), tak że były one zrozumiałe dla szerokiego kręgu odbiorców⁶⁹. Jego poglądy były często rozbieżne, a styl życia nonkonformistyczny, co sprawiło, że późniejsi zwolennicy wielu różnych ideologii czynili zeń swojego patrona (deiści, ateści, rewolucyoniści). On sam był przede wszystkim zwolennikiem liberalizmu, krytykującym wszystko to, co w jakikolwiek sposób ograniczało ludzką wolność i sprzeciwiało się tolerancji.

Wolter pozostał przez cały czas człowiekiem wierzącym, choć zmieniało się jego spojrzenie na relacje między światem i Bogiem (pod koniec swego życia wstąpił do masonerii)⁷⁰. W *Traité de métaphysique*⁷¹ przedstawia dwie drogi dowodzenia, że Bóg istnieje (dowód z ostatecznej przyczyny i dowód z przyczynowości). Powołując się na Newtona i opisany przez niego przy pomocy zasad fizycznych porządek wszechświata, stwierdza: „Cała filozofia Newtona z konieczności prowadzi do poznania jakiejś Istoty Najwyższej, która wszystko stworzyła, wszystko ułożyła podług własnej woli”⁷². Porównując istnienie świata do precyzyjnego zegara, stwierdza, że nie do pomyślenia jest, żeby on istniał i funkcjonował, gdyby nie było zegarmistrza. To samo dotyczy funkcjonowania ludzkiego świata,

⁶⁸ Por. Ch.L. de Montesquieu w rozważaniach na temat prawa: *De l'esprit des lois*, t. 1–2, Genève 1748, wyd. pol.: Monteskiusz, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2007.

⁶⁹ Np. napisał traktat *Eléments de la philosophie de Newton*, 1738 (wyd. pol.: *Elementy filozofii Newtona*, tłum. H. Konczewska, Warszawa 1956), mimo iż w ogóle nie znał się na matematyce i fizyce.

⁷⁰ Por. R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, Paris 1956.

⁷¹ Voltaire, *Traité de métaphysique*, wyd. H.T. Patterson, Manchester 1937.

⁷² Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, tłum. H. Konczewska, Warszawa 1956, s. 6.

którym powinien rządzić ład, czyli sprawiedliwość. Jego gwarantem i zabezpieczeniem jest właśnie Bóg, stąd jego słynne stwierdzenie: *Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer* („Gdyby Bóg nie istniał, trzeba by Go wynaleźć”) ⁷³. Z drugiej strony nie przyjmował prawdy o wszechmocy i dobroci Boga, których nie mógł pogodzić z faktem istnienia zła. Odrzucał Kościół jako instytucję, negując wszystko, co z tym jest związane: dogmaty, kapłaństwo, ceremonie, kult. W instytucjonalnej religijności widział źródło wszelkiego zła: zabobonu, fanatyzmu religijnego, nietolerancji i nadmiernego wpływu na życie publiczne i państwowe. Z tego względu odnosił się negatywnie, a wręcz wrogo, do wszelkich przejawów religii, szczególnie zaś religii katolickiej, widząc w niej źródło opresyjności dla człowieka. Inne jego słynne zdanie: *Ecrasez l'infâme!* („Zdeptajcie bezecne”), wypowiedziane na wiadomość o kasacie zakonu jezuitów, stało się mottem wrogów Kościoła ⁷⁴.

Jako przeciwnik wszelkiej represyjności, stał się ikoną wolności słowa i tolerancji dla różnych poglądów. Temu zagadnieniu poświęcił dzieło *Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas* ⁷⁵, napisane w obronie protestanta fałszywie oskarżonego przez katolickich duchownych i skazanego na śmierć ⁷⁶. Był rzecznikiem wolności swoich przekonań i działań. Jednak sama wolność ma dla niego ambiwalentne znaczenie. Z jednej strony człowiek jest w pełni wolny wtedy, kiedy nie kieruje się żadnymi określonymi motywami (tzw. wolność z obojętności). Z chwilą jednak, kiedy ludzki wybór jest inspirowany jakimiś motywami, płynącymi bądź z rozumu, bądź z instynktu, wybór ów nie jest już wolny. „Wszystko ma swoją przyczynę; ma ją również twoja wola. Można więc chcieć jedynie wskutek ostatecznej idei, jaka się nasunęła. (...) Oto dlaczego mądry Locke nie odważa się wymówić słowa «wolność»; wolna wola wydaje mu się wyłącznie urojeniem. Nie zna on żadnej innej wolności, poza zdolnością czynienia tego, co się chce czynić” ⁷⁷. Zatem czynny człowiek są wolny w tym sensie, że jest on ich

⁷³ Voltaire, *Épître à l'auteur du livre des Trois imposteurs*, 1768, [w:] *Oeuvres complètes de Voltaire*, Paris 1877–1885, t. 10, s. 403.

⁷⁴ Por. S. Kruszyńska, *Ecrasez l'infâme. Voltaire's Philosophy of Religion*, „Miscellanea Anthropologica et Sociologica” 16/1 (2015), s. 125–137.

⁷⁵ Por. Voltaire, *Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas*, Genève 1763, wyd. pol.: *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, tłum. Z. Ryłko, A. Sowiński, Warszawa 1988.

⁷⁶ „To umiłowanie tolerancji nie przeszkodziło mu jednak w wyrażeniu gorącej satysfakcji, gdy w roku 1738 usłyszał wiadomość, że w Lizbonie antyklerykalny rząd spalił trzech księży”, F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 6, dz. cyt., s. 25.

⁷⁷ Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, dz. cyt., s. 25–26.

autorem, sama zaś wola nie jest wolna, bo jest określona innymi czynnikami. W powiastce filozoficznej *L'Ingénu* (1767) stwierdza wprost, że wolna wola jest absurdem, bo naruszałaby powszechny ład przyrody. Byłoby to tak, jakby małe zwierzę działało wbrew władzy praw, co oznaczałoby działanie mocą przypadku, a przypadków nie ma. I konkluduje: „Wymyśliliśmy to słowo dla oznaczenia skutku nieznaney przyczyny”⁷⁸.

Tak jak nieustępliwie krytykował Kościół katolicki i wszelkie religie z ich dogmatami, podobnie nieustępliwie bronił stanowiska deistycznego (czy też teistycznego, jak je nazywał) przeciwko ateistom, jednak opowiadając się za deterministyczną koncepcją wolności, nigdy nie uległ skrajnemu relatywizmowi, choć nie cechował go jakiś idealizm moralny⁷⁹.

O ile Wolter skłaniał się ku determinizmowi w odniesieniu do ludzkiej wolności rozumianej psychologicznie, o tyle zdecydowanie bronił wolności politycznej, czyli przede wszystkim wolności myśli i słowa. Nie był natomiast zwolennikiem demokracji, czyli wolności obywatelskiej przeznaczonych dla ogółu ludzi. Powątpiewał w idealistyczne programy, które miałyby przynieść równość. Prosty lud traktował jak motłoch (tak się o nim wyrażał), niezdolny do twórczego działania, i dlatego bardziej opowiadał się za oświeconą monarchią, w której panuje tolerancja, jeśli tylko ta władza uwolniłaby się od nadmiernego wpływu Kościoła. „Tak więc choć jego pisma pomogły w przygotowaniu gruntu do Rewolucji, byłoby wielkim błędem przedstawienie Woltera jako wyglądającego rewolucji, czy też świadomie chcącego wspomóc rewolucję w tej formie, jaką miała faktycznie przyjąć. Jego przeciwnik to bardziej niż monarchia kler”⁸⁰. To przekonanie widać w stosunku, jaki miał do rozbiorów w Polsce. Uważał Rzeczpospolitą za kraj fanatyków religijnych zdominowanych przez wiarę chrześcijańską, w której ma miejsce wyzysk prostych chłopów przez nieoświeconą szlachtę. Uznawał, że ustanowienie władzy monarchii absolutnej, za jakie uznawał Prusy (był przyjacielem Fryderyka II, na dworze którego przebywał kilka lat) oraz Rosję za panowania carycy Katarzyny, oraz wprowadzenie ich wojsk do Polski było czymś z gruntu pozytywnym, bo przynosiło ład i porządek, którego w kraju nad Wisłą brakowało⁸¹.

⁷⁸ Voltaire, *L'Ingénu*, London 1767, wyd. pol.: *Filozof niewiedzy*, tłum. J. Guranowski, B. Baczko, [w:] *Filozofia francuskiego oświecenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, red. B. Baczko, Warszawa 1961, s. 98.

⁷⁹ Inne jego dzieło z zakresu moralności to: *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Genewa 1756.

⁸⁰ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 6., dz. cyt., s. 30.

⁸¹ „Armia ta [rosyjska – KG] zjawiała się jedynie w celu opieki nad dysydentami w razie gdyby ich chciano przedtem zniszczyć. Zdumiano się na widok armii rosyjskiej, bardziej pilnującej w środku Polski karności, niż jej kiedykolwiek miały wojska polskie. Miast pustoszyć wzbo-

c) Etyka racjonalnego obowiązku Immanuela Kanta

W niemieckim oświeceniu racjonalizm etyczny odnajdujemy w filozofii Immanuela Kanta (1724–1804), która była reakcją na racjonalistyczny utilitaryzm, związany z kategorią przyjemności, a także klasyczną arystotelesowską eudajmonologią. W 1781 roku ukazało się jego podstawowe dzieło *Kritik der reinen Vernunft*, w którym zarysował fundamentalne założenia swojej filozofii⁸². Cztery lata później, w 1785 roku, opublikował *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*⁸³.

Zasadą filozofii Kanta jest istnienie pojęć i zasad, które mają podstawę we własnej strukturze umysłu, są wyprowadzone przez rozum z samego siebie. Są to pojęcia istniejące *a priori*, gdyż nie są one wywiedzione bezpośrednio z doświadczenia, ale dają się zastosować do przeżytego doświadczenia (podobnie jak zasady czystej matematyki czy fizyki, które nie są sędami empirycznymi, lecz pozwalającymi opisać i poznać empirię). Nie oznacza to, że są one „wlane” czy wrodzone, ale to, że są właściwością ludzkiego rozumu. Stanowią swoistą formę, w jaką poznający człowiek ujmuje dane dostarczone przez doświadczenie. Poznanie jest jakby połączeniem owej formy z materią, którą stanowią dane dostarczone przez empirię. Te założenia aplikuje Kant także do dziedziny moralności, w której również istnieją sądy syntetyczne *a priori*, będące z natury sędami koniecznymi, to znaczy zachodzącymi zawsze i dającymi się zastosować do każdego przypadku. Sądy moralne są bowiem sędami *a priori*, gdyż nie wynikają z moralnego postępowania ludzi, nie są wnioskiem z obserwacji i doświadczenia, lecz określają, jakie to postępowanie powinno być. Zamiarem Kanta jest wykrycie i sformułowanie zasad istnienia owych sądów apriorycznych, które kierują praktycznym działaniem. Dokonuje tego w dziele *Krytyka praktycznego rozumu*⁸⁴, które ukazało się siedem lat po *Krytyce czystego rozumu*.

Jego etyka jest etyką obowiązku, który jest jedynym motywem działania dobrej woli. Wola, która działa w imię obowiązku, jest wolą dobrą, i tylko te działania,

gacała kraj: będąc tam dla opiekowania się tolerancją”, Voltaire, *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée*, London 1782, wyd. pol.: *Uwagi nad rządem polskim*, Warszawa 1789, cyt. za: <https://pl.wikipedia.org/wiki/Voltaire>. W podobnym tonie zwracał się do króla Prus Fryderyka II: „Mówią, Sire, że to Pan poddał pomysł rozbioru Polski – i ja tak sądzę, ponieważ znać w tym geniusz”, tamże.

⁸² Por. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1781, wyd. pol.: *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957.

⁸³ Por. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1785, wyd. pol.: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1971.

⁸⁴ Por. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga 1788, wyd. pol.: *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, Kęty 2002.

które są spełniane w poczuciu obowiązku, mają wartość moralną, nie zaś te, które są kierowane jakimiś skłonnościami naturalnymi, pragnieniami, czy określonym utylitarnie interesem, choćby najbardziej szlachetnym. Czasem te motywy działania woli są ze sobą zbieżne, niemniej jednak to, co przeważa, to spełnienie obowiązku. Postępowanie w imię obowiązku rozumie Kant jako działanie płynące z poszanowania prawa moralnego: „Obowiązek jest koniecznością czynu wypływającego z poszanowania prawa”⁸⁵. Powinność moralna rodzi się z przeżycia zobowiązującego charakteru prawa, które pochodzi z samego rozumu, nie zaś z natury samego działania, czyli jak powiedzielibyśmy dziś: z „przedmiotu moralnego”, który określa dobro bądź zło danego czynu.

Kant uznaje dobro moralne za ściśle związane z rozumem, choć jest ono niezależne od doświadczenia, lecz opiera się na apriorycznych formach umysłu praktycznego, mających charakter imperatywny. Jest to zatem etyka autonomiczna, gdyż nie jest oparta na nakazie działania ze względu na osiągnięcie jakiegoś celu, ani na naturze ludzkiej jako takiej, ani na jakimś czynniku życia ludzkiego bądź społeczeństwa, lecz działanie moralne musi być oparte na zasadach formalnych, które rozpoznaje rozum⁸⁶. Racjonalny człowiek sam dla siebie jest autorytetem moralnym, gdyż we własnym rozumie odkrywa zasady postępowania, które są słuszne. Jeśli zaś człowiek uznaje tak zwany „autorytet” za autorytet właśnie, to jest to także wynik własnego racjonalnego sądu. Źródło moralności tkwi zatem w samym człowieku i jest to rzecz godna podziwu, podobnie jak stworzony wszechświat: „Dwie rzeczy napełniają umysł coraz to nowym i wzmagającym się podziwem i cziąg, im częściej i trwalej się nad nimi zastanawiamy: niebo gwiaździste nade mną i prawo moralne we mnie”⁸⁷. Są to zarazem dwie rzeczy niezienne, którymi kierują autonomiczne reguły i zasady. Podobnie jak niezienne są zasady fizyczne kierujące światem, które opisał Izaak Newton w dziele *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687), tak bardzo podziwianym przez Kanta, tak również owo racjonalnie ugruntowane prawo moralne jest niezienne.

W konsekwencji swój fundament etyczny zbudował na dwu imperatywach. Pierwszy ma charakter natury ogólnej i dotyczy uniwersalnej zasady czynienia dobra: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem moralnym”⁸⁸. Imperatywów ów tłumaczy się

⁸⁵ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 21.

⁸⁶ „Podstawy zobowiązania nie należy tutaj szukać w naturze człowieka ani w okolicznościach zachodzących w świecie, w jakim człowiek się znalazł, lecz *a priori* jedynie w pojęciach czystego rozumu”, tamże, *Przedmowa*, s. 6.

⁸⁷ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 158.

⁸⁸ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 50.

sam przez się i jest zobowiązujący dla człowieka, a sprawdzianem jego autentyczności jest to, że da się uogólnić, to znaczy jest zobowiązujący w takiej samej mierze dla mnie samego, jak dla każdego innego, ze względu na dobro mnie samego. Drugi odnosi się do człowieka: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu nigdy tylko jako środka”⁸⁹. Ze względu na ów drugi imperatyw można stwierdzić, że „Kant poniekąd położył podwaliny pod nowożytny personalizm w etyce”⁹⁰.

Zarazem jednak Kantowska etyka obowiązku, będąc czysto formalną konstrukcją określającą powinność moralną od strony negatywnej, to znaczy wskazującą na to, czego nie należy czynić, nie określa pozytywnych celów działania człowieka, tak że można jej przypisać dowolną treść, także tę, która nie służy dobru człowieka⁹¹. Jeśli za podstawę moralności uznać jedynie poprawność sformułowanego obowiązku, który da się uzasadnić tak, by był on prawem dla innych, można – jak zauważa MacIntyre – stosunkowo łatwo popaść w konformizm wobec autorytetu, mimo iż intencją Kanta było zbudowanie etyki niezależnej od autorytetu.

Konsekwencje jego doktryny sugerują – przynajmniej, gdy idzie o historię Niemiec – że próba znalezienia moralnego punktu widzenia całkowicie niezależnego od porządku społecznego może być poszukiwaniem ułudy: poszukiwaniem, które obraca poszukującego w zwykłego konformistycznego sługę panującego porządku społecznego⁹².

Czy można sobie wyobrazić sytuację, że ktoś postępuje według takiej maksymy, czyli zasady moralnego postępowania, która jest obiektywnie niegodziwa, a jednak chce, żeby była powszechnym prawem? Otóż taka możliwość stała się rzeczywistością w nazistowskich Niemczech, gdzie maksyma moralna jednego człowieka stała się powszechną zasadą całego narodu, przynajmniej w jego zdecydowanej większości, który z własnego przekonania i z własnej woli podporządkował się woli Hitlera – rzecz nie do pomyślenia dla samego Kanta, który był krytyczny wobec wszelkich instytucji. To dotyczy zresztą każdego totalitaryzmu.

⁸⁹ Tamże, s. 62.

⁹⁰ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 45. Por. K. Wojtyła, *Dominanta powinności w przeżyciu etycznym (system Kanta)*, [w:] K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, dz. cyt., s. 39–49, 144–155.

⁹¹ „Według tej koncepcji – komentuje Karol Wojtyła – czyn ludzki nie jest etyczny przez samą swoją przedmiotową treść, ale przez wyraźny moment podmiotowy. Chodzi mianowicie o moment powinności jako ten, który wypływa z rozkazów rozumu praktycznego”, K. Wojtyła, *Dominanta powinności w przeżyciu etycznym (system Kanta)*, dz. cyt., s. 48.

⁹² A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, dz. cyt., s. 255.

Okazuje się zatem, że formalna zasada moralności, zaproponowana przez Kanta w postaci imperatywu kategorycznego, jest niepełna, a przez to ułomna.

Dostrzegając ten brak, Jan Paweł II uzupełnił drugi imperatyw kategoryczny Kanta o sformułowanie pozytywne. Jak sam wspomina, w pracy *Miłość i odpowiedzialność* sformułował tzw. normę personalistyczną, która jest próbą przełożenia na język filozoficznej etyki przykazania miłości. Jej istotą jest to, że osoba domaga się czegoś więcej niż wykluczenia przedmiotowego jej traktowania, ale domaga się afirmacji osoby dla niej samej.

Osoba jest takim bytem – pisze Jan Paweł II – że właściwym do niej odniesieniem jest miłość. Jesteśmy sprawiedliwi wobec osoby, jeżeli ją miłujemy – tak Boga, jak i ludzi. Miłość osoby wyklucza traktowanie jej jako przedmiotu użycia⁹³.

Taką pełną interpretację normy personalistycznej odnajdujemy – zdaniem papieża – w tekście soborowej Konstytucji *Gaudium et spes*: „Człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”⁹⁴. Zdanie to najpierw jasno formułuje podstawową zasadę afirmacji osoby, ze względu na to, że jest osobą: Bóg chciał człowieka „dla niego samego”, następnie wskazuje to, co jest najistotniejsze dla miłości – tzn. dar z siebie samego dla drugiej osoby.

Tak więc – komentuje papież – te dwa aspekty: afirmacja osoby dla niej samej oraz bezinteresowny dar z siebie samego, nie tylko wzajemnie się nie wykluczają, ale się potwierdzają wzajemnie i w sobie zawierają. Człowiek najpełniej afirmuje siebie, dając siebie. To jest pełna realizacja przykazania miłości. To jest równocześnie pełna prawda o człowieku, której Chrystus nauczył nas swoim życiem; prawda, którą potwierdza szeroko tradycja moralności chrześcijańskiej, jak również tradycja świętych i tylu bohaterów miłości bliźniego w ciągu dziejów⁹⁵.

d) Filozofia społeczna Karola Marksa i Friedricha Engelsa

Niewątpliwie, jednym z kierunków filozofii społecznej, który nie tylko odcisnął wyraźne, ale i tragiczne piętno na historii przełomu XIX i XX wieku, lecz także nadal wpływa na myślenie i życie społeczno-polityczne wieku XXI, był marksizm.

Karol Marks (1818–1883) urodził się w Trewirze w rodzinie o żydowskich korzeniach, ale został ochrzczony w wieku sześciu lat (jego ojciec Heinrich, liberalny

⁹³ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 150.

⁹⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 24.

⁹⁵ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 150–151.

Żyd, został luteraninem). Jednak wychowanie religijne nie odgrywało dla niego wielkiego znaczenia, a intelektualnie wyrastał w tradycji kantowskiego racjonalizmu i politycznego liberalizmu. W czasie studiów w Berlinie zetknął się z filozofią Georga Wilhelma Friedricha Hegla (1770–1831), z której zaczerpnął zasadnicze idee, jednak porzucił czysto teoretyczne rozważania heglizmu w przekonaniu, że filozofia, jeśli ma rzeczywiście osiągać swoje cele, musi owocować praktyczną aktywnością, musi rozwinąć się w działalność społeczną i polityczną⁹⁶. Odrzucając metafizyczne założenia Hegla, przejął jego dialektyczną teorię dziejów.

Założenia ideowe

Dla Hegla istotną dynamiką historii jest sprzeczność, która charakteryzuje napięcie między rzeczywistością a prawdą, między tym, co istnieje, a tym, co jest poznawane (swoista logika przeciwstawieństw). Napięcie to jest przyczyną wszelkiego ruchu, który prowadzi do zmian, a ich owocem jest nowa rzeczywistość. Tak oto wygląda klasyczna triada metafizyczna Hegla: teza-antyteza-synteza. Ona wyjaśnia wszelkie procesy zachodzące w historii. W takim ujęciu nie ma miejsca na naturę, czyli na coś, co stanowi niezmienną strukturę konstytuującą określoną treść i jakość bytu. Dla Hegla ten proces odbywa się przede wszystkim w świecie ducha, w świecie idei. Marks odrzucił jednak idealizm Hegla dający prymat idei i myśli, a przyznał go rzeczywistości zmysłowej i materialnej.

Drugą kategorią filozoficzną, zapożyczoną od Hegla, jest pojęcie alienacji, czyli wydobywania, uzewnętrzniania idei w postaci zewnętrznej formy. O ile jednak dla Hegla proces alienacji i jego przewyciężanie przez antytezę dokonuje się w świecie idei, ludzkiej myśli, o tyle dla Marksa tym, co bardziej podstawowe dla człowieka, jest działanie zewnętrzne, fizyczna praca. Dlatego proces alienacji sprowadza do tego wymiaru. Człowiek alienuje się w produkcie swojej pracy, która będąc jego dziełem, nie należy jednak do niego ze względu na istniejące stosunki społeczne, szczególnie stosunki własności. Aby przewyciężyć ową alienację, trzeba dokonać radykalnego kroku, nie na drodze intelektualnej syntezy jak u Hegla, ale działania, konkretnego czynu, czyli rewolucji społecznej, znoszącej własność prywatną.

W czasie swojego pobytu w Paryżu w 1844 roku Marks spotkał się z Friedrichem Engelsem, którego poznał już wcześniej, i połączyli swoje idee w jeden

⁹⁶ „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat, idzie jednak o to, by go zmienić”, teza 11, K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1961, s. 8. Dzieła zebrane Marksa, opracowane przez Engelsa, zostały wydane w języku polskim: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1–39, Warszawa 1960–1979.

system. Engels (1820–1895), jako syn bogatego przemysłowca, wnosi swój wkład w postaci wiedzy ekonomicznej, której Marksowi jako filozofowi brakowało. Od tej pory będą tworzyli założycielski duet tzw. marksizmu. Sam Engels, również początkowo zwolennik heglizmu, był pod wpływem materialistycznej filozofii Ludwika Feuerbacha (1804–1872). Według materialistów podstawą całej rzeczywistości jest przyroda oraz człowiek będący jej wytworem, który działa w przyrodzie przez proces ekonomicznej produkcji⁹⁷. Komentując dzieło Feuerbacha, Engels pisał:

Przyroda istnieje niezależnie od wszelkiej filozofii, jest ona podstawą, na której wyrosliśmy my, ludzie, będący sami twórcami przyrody; nie istnieje nic prócz przyrody i ludzi, a istoty wyższe, które stworzyła nasza wyobraźnia religijna, są tylko fantastycznym odzwierciedleniem naszej własnej istoty. (...) Zapał był powszechny; wszyscy staliśmy się w jednej chwili feuerbachistami. O tym, jak entuzjastycznie powitał Marks nowy pogląd i jak bardzo – mimo wszystkich krytycznych zastrzeżeń – podlegał jego wpływowi świadczy *Święta rodzina*⁹⁸.

Tak rozumiany materializm negował istnienie jakiegokolwiek Umysłu czy idei pierwotnej w stosunku do przyrody i od niej niezależnej. Materializm Feuerbacha, a później Marksa i Engelsa, wiązał się zatem nierozdzielnie z ateizmem, a pojęcie Boga czy świata religijny były dla niego tylko iluzoryczną projekcją ludzkiego umysłu, który szuka w Bogu świata idealnego jako antidotum na bolączki tego świata, uśmierzające i pozwalające znieść jego ziemską niedolę – jest opium dla ludu (*opium des Volkes*)⁹⁹. To nie Bóg stworzył człowieka, ale to człowiek tworzy

⁹⁷ Por. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1841, wyd. pol.: *Istota chrześcijaństwa*, Warszawa 1959. Feuerbach był autorem wielu dzieł krytycznych wobec religii: *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*, Leipzig 1844; *Das Wesen der Religion*, Leipzig 1845; *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, Leipzig 1851, wyd. pol.: *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1953; *Theogonie nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Altertums*, Leipzig 1857. Por. J.A. Kłoczowski, *Człowiek – bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha*, Lublin 1979; S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1979, s. 22–34; M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paris 1980, s. 43–71.

⁹⁸ F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1888, wyd. pol.: *Ludwig Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 21, Warszawa 1969, s. 305.

⁹⁹ „Nędza religijna jest jednocześnie wyrazem rzeczywistej nędzy i protestem przeciw nędzy rzeczywistej. Religia jest westchnieniem uciśnionego stworzenia, sercem niezadowolonego świata, jest duszą bezdusznych stosunków. Religia jest opium ludu”, K. Marks, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, „Deutsch-französische Jahrbücher”, Paris 1844, wyd. pol.: *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, *Wstęp*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1962, s. 458.

Boga, uciekając się tym samym do iluzji, która daje mu chwilową pociechę, ale nie ma wpływu na jego życie, nie prowadzi do rzeczywistej poprawy jego losu. Negacja Boga jest więc swoistym wyzwoleniem dla człowieka. Jego odrzucenie jest nie tylko czymś naturalnym dla racjonalnego umysłu, ale jest koniecznym postulatem dla samorealizacji człowieka, warunkiem koniecznym do przeprowadzenia wszystkich innych zmian w świecie: „Prawdziwe szczęście ludu wymaga zniesienia religii jako urojonego szczęścia ludu. (...) Krytyka nieba przeobraża się w krytykę ziemi w ten sposób, krytyka religii – w krytykę prawa, krytyka teologii – w krytykę polityki”¹⁰⁰. Ateizm staje się tym samym dla Marksa nie tyle wyrazem osobistego przekonania, ile postulatem politycznym w walce o lepszą przyszłość człowieka i całej ludzkości.

W 1847 roku Marks wstępuje do Związku Komunistów i w następnym roku, wspólnie z Engelsem, opracowuje *Manifest der kommunistischen Partei*¹⁰¹, który kończy dobrze znanym apelem: „Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się”¹⁰². Ten sojusz robotniczy powinien być z natury rzeczy ponadnarodowy, dlatego że w systemie komunistycznym naród i ojczyzna są kategoriami historycznymi, które należą do przeszłości, a liczy się tylko klasa proletariacka¹⁰³. W 1859 roku Marks publikuje dzieło *Zur Kritik der politischen Ökonomie*¹⁰⁴, w którym wyklada swoją materialistyczną koncepcję dziejów i wizję rozwoju społeczeństw w oparciu o przemiany ekonomiczne. Jednocześnie prowadzi działalność polityczną zmierzającą do uświadamiania klasy pracującej, a w 1864 roku zakłada Międzynarodowe Stowarzyszenie Robotników, zwane I Międzynarodówką, która z powodu sporów ideowych w łonie socjalistów uległa samorozwiązaniu w 1876 roku.

W 1867 roku wydaje pierwszy tom swojego sztandarowego dzieła *Das Kapital*¹⁰⁵. Kolejne dwa tomy ukazały się już po jego śmierci, zredagowane przez Engelsa. W dziele tym twierdzi, że koniecznym elementem systemu kapitalistycznego jest antagonizm klasowy, który on rodzi, bowiem oparty jest na niesprawiedliwym systemie własności prywatnej (według dialektyki jest to teza). Wynika to

¹⁰⁰ Tamże, s. 458.

¹⁰¹ K. Marks, F. Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, London 1848, wyd. pol.: *Manifest komunistyczny*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 4, Warszawa 1962, s. 511–549.

¹⁰² Tamże, s. 549.

¹⁰³ Marks pisze: „Zarzucają jeszcze komunistom, jakoby chcieli znieść ojczyznę, narodowość. Robotnicy nie mają ojczyzny. Nie można im odebrać tego, czego nie mają”, tamże, s. 533.

¹⁰⁴ K. Marks, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1859, wyd. pol.: *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 13, Warszawa 1966, s. 3–186.

¹⁰⁵ K. Marks, *Das Kapital*, t. 1, Hamburg 1867; t. 2, Hamburg 1885; t. 3, Hamburg 1894, wyd. pol.: *Kapitał*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 23, Warszawa 1968; t. 24, Warszawa 1977.

z teorii tzw. wartości opartej na pracy (zapożyczonej od Davida Ricardo, teoretyka angielskiej klasycznej szkoły liberalnej)). Wartością towaru jest przede wszystkim praca robotnika włożona w jego wytworzenie. Kapitalista, ze względu na przewagę, jaką daje mu prawo własności prywatnej, przywłaszcza sobie znaczną część owej wartości, dzieląc się jedynie niewielką częścią z robotnikami, tym samym okradając ich z tego, co im się należy. Ten nieuchronny konflikt między posiadaczem środków produkcji a robotnikiem musi przybrać formę czynną w postaci walki klasowej prowadzącej do obalenia kapitalizmu (antyteza). Jej finalnym produktem będzie nowy, sprawiedliwy system społeczny w postaci komunizmu (synteza). Ponieważ cel ten ma fundamentalne znaczenie dla wszystkich ludzi i całego systemu życia społecznego, a poza tym posiada wymiar ostateczny i definitywny, to do jego osiągnięcia dopuszczalne są wszystkie możliwe środki, w tym także przemoc. Jest to jednak etap przejściowy, ponieważ – jak sądzono – po ustanowieniu powszechnej sprawiedliwości, rewolucja i użycie siły staną się niepotrzebne, a przemoc niejako samoistnie wygaśnie.

Centralnym założeniem filozofii Marksa jest zmodyfikowana wersja dialektyki Hegla, która połączona z filozofią materialistyczną, przybiera postać materializmu dialektycznego¹⁰⁶. Ta dialektyka dokonuje się nie w umyśle, ale w konkretnej rzeczywistości, w przyrodzie i w historii. Przyroda interesuje Marksa przede wszystkim jako środek dla zaspokojenia podstawowych potrzeb człowieka, a te zaspakaja on dzięki pracy przekształcającej przyrodę. Dialektyka przyrody, szczególnie akcentowana przez Engelsa, odpowiada dynamice ruchu i zmian, bowiem w przyrodzie nie ma nic stałego i statycznego (na takie spojrzenie miała wpływ także teoria ewolucji sformułowana w tym czasie przez Karola Darwina). Ponieważ człowiek jest częścią przyrody, to prawo dialektyki dotyczy także jego samego i wszystkich relacji społecznych, w jakich żyje. Prawo dialektyki, rozumiane jako dynamizm ciągłych zmian, w trakcie których wykuwa się nowa rzeczywistość, nie dopuszcza istnienia wiecznych prawd (np. prawd moralnych). Podobnie jak teorie w fizyce i biologii ulegają weryfikacji, a nawet zakwestionowaniu wraz z nowymi odkryciami, tak też jest w dziedzinie etycznej.

¹⁰⁶ Główne założenia materializmu historycznego zawarł w dziele napisanym wspólnie z Engelsem, *Die deutsche Ideologie*, Frankfurt am Main 1932, wyd. pol.: *Ideologia niemiecka*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1961, s. 9–619. Praca stanowi krytykę współczesnej filozofii niemieckiej Feuerbacha, Bruno Bauera (1809–1882), Johanna Kaspara Stirnera (1806–1856) i socjalistów niemieckich. O podobnym wydzwieku jest dzieło krytykujące idealizm Bruno Bauera i jego zwolenników, także napisane wspólnie z Engelsem, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*, Frankfurt am Main 1845, wyd. pol.: *Święta rodzina, czyli krytyka krytycznej krytyki*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 2, Warszawa 1961, s. 3–263.

W materialistycznej wizji świata działalność produkcyjna człowieka nie tylko zaspakaja jego potrzeby, ale także określa jego życie polityczne, prawo, kulturę, moralność, również religię. Marks zestawia ze sobą te rzeczywistości w znanej kategorii bazy i nadbudowy. Bazę stanowią dwa zasadnicze elementy: „materialne siły wytwórcze”, czyli wszystkie te przedmioty, które wymagane są dla działalności produkcyjnej (surowce, narzędzia, siły przyrody), oraz „stosunki produkcji”, czyli określone relacje i współzależność między ludźmi w procesie produkcji. Stosunki te sprowadza Marks zasadniczo do jednego, mianowicie prawa własności. Wszystkie pozostałe wymiary ludzkiego życia (jak wspomniane prawo, moralność, kultura itp.) stanowią nadbudowę, jako że są uzależnione od bazy. To właśnie baza określa ich charakter i jakość, co wyraża w hasle, że „byt kształtuje świadomość”:

Sposób produkcji życia materialnego warunkuje (*bedingt*) społeczny, polityczny i duchowy (*geistigen*) proces życia w ogóle. Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich byt społeczny określa ich świadomość¹⁰⁷.

Jak zauważa F. Copleston, twierdzenie, że życie gospodarcze „warunkuje” życie szeroko rozumianej kultury nie budziłoby większych zastrzeżeń, jeśli traktować je w sensie oddziaływania i wpływu, jaki na nie posiada. Niemniej jednak, w interpretacji marksistowskiej to wyrażenie oznacza po prostu „determinuje”, czyli określa i przesądza o wartości kultury¹⁰⁸. Można jednak zauważyć pewną niekonsekwencję w myśleniu Marksa. Przyznaje pierwszeństwo materii (baza) nad myślą (nadbudowa), która jest jedynie odbiciem stosunków produkcji i jako taka nie jest kreatywna, natomiast kiedy mówi o konieczności rewolucyjnych zmian, to właśnie myśleniu, a konkretnie – uświadomieniu proletariatu, przyznaje pierwszeństwo i aktywną rolę w dziejowych przemianach.

Tak czy inaczej, zasadniczym problemem dla Marksa jest prawo własności. Na pewnym etapie dziejów dochodzi do konfliktu między materialnymi siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji, które nie odpowiadają ich rozwojowi i z tego względu stanowią ich ograniczenie. Jest to dialektyczna antyteza, która w starciu z tezą (istniejącym stanem rzeczy) musi doprowadzić do syntezy. Może się to dokonać jedynie na drodze rewolucji, która zniesie stary porządek i zrodzi nową strukturę ekonomiczną, a w konsekwencji ustanowi nową epokę życia społecznego.

¹⁰⁷ K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 13, dz. cyt., s. 9.

¹⁰⁸ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 325–326.

Ta przemiana może dokonać się dopiero wtedy, kiedy istniejąca sprzeczność między siłami wytwórczymi a stosunkami społecznymi odpowiednio dojrzeje i osiągnie punkt krytyczny. Nie dzieje się to jednak spontanicznie, lecz musi zostać ona uświadomiona, czyli doświadczona i nazwana przez wyzyskiwanych robotników. Ten proces uświadamiania dokonuje się w ogniu walki klasowej, która, według Marksa, przynależy do natury życia społecznego: „historia wszystkich dotychczasowych społeczeństw jest historią walk klasowych”¹⁰⁹. Jedna klasa obala inną, zastępuje ją i przejmuje środki produkcji do czasu, aż inna klasa powtórzy ten proceder. Ten stan rzeczy będzie trwał dotąd, dopóki będzie istniało prawo własności decydujące o roli określonej grupy społecznej dysponującej siłami wytwórczymi.

Siłą zdolną przerwać ów niekończący się łańcuch walki o własność jest świadoma sobie klasa proletariatu, która powinna obalić istniejący system kapitalistyczny, przejąć tymczasowo władzę dla podporządkowania sobie i przemodelowania „nadbudowy” i przygotować drogę do komunizmu, ostatecznej fazy dziejowej, w którym wraz ze zniesieniem prawa własności zniknie także klasowość, a co się z tym wiąże, nierówność i wyzysk między ludźmi. Komunizm jest zatem ukoronowaniem całej historii, jej dopełnieniem i poniekąd zakończeniem¹¹⁰.

Konsekwencje moralne

Taka wizja dziejowa stanowiła również swoistą filozofię człowieka, w której jest on głównym protagonistą i podmiotem, a także celem. Sądzono, że człowiek, wyzwolony z antagonizmu klasowego, przestanie być człowiekiem wyalienowanym i odnajdzie pełnię swojego człowieczeństwa. Wszystkie działania gospodarcze, polityczne i rewolucyjne przemiany mają służyć odkryciu przez człowieka jego własnej wartości, czy raczej zdefiniowaniu jej na nowo w oczyszczonej rzeczywistości, w której się znajdzie. Stąd postulat zbudowania nowego człowieka, jako skutek przebudowy ekonomicznej bazy.

Znamienna w tym kontekście jest refleksja, jaką poczynił Jan Paweł II, wspominając swoją pracę duszpasterską wśród młodzieży w Krakowie w latach 50., w okresie intensywnej propagandy komunistycznej. W jej ramach zainicjował czwartkowe spotkania, których owocem były dwie konferencje, jedna na temat

¹⁰⁹ K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 4, dz. cyt., s. 514.

¹¹⁰ Do tego faktu odnosi się Francis Fukuyama w swoim esej na temat upadku komunizmu i współczesnej demokracji liberalnej zatytułowanym *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996.

możliwości poznania Boga¹¹¹, druga zaś na temat człowieka: *Rozważania o istocie człowieka*¹¹². Wspominając ten okres już jako papież, w rozmowie z Vittorio Messori stwierdza, że początkowo wydawało mu się, iż polem intelektualnej konfrontacji z marksizmem będzie filozofia przyrody i miejsce w niej dla Boga. Szybko jednak okazało się, że to człowiek będzie problemem centralnym tej dyskusji¹¹³. Po tej linii pójdzie później negatywna ocena ideologii marksistowskiej ze strony Magisterium Kościoła. To właśnie przede wszystkim antropologiczne i etyczne aspekty marksizmu zostały poddane krytyce w encyklikach: Leona XIII *Rerum novarum* (błędne rozumienie prawa własności i jego skutki dla człowieka i społeczeństwa), Jana Pawła II *Centesimus annus* (który pisał o zasadniczym „błędzie antropologicznym” komunizmu) oraz Benedykta XVI *Spe salvi*, wskazującej na materializm jako redukcjonistyczną wizję człowieka: „Jego [Marksa – KG] prawdziwy błąd to materializm: człowiek nie jest bowiem tylko produktem warunków ekonomicznych i nie jest możliwe uzdrowienie go wyłącznie od zewnątrz, przez stworzenie korzystnych warunków ekonomicznych”¹¹⁴. Szerzej ten temat zostanie omówiony w rozdziale poświęconym katolickiej nauce społecznej.

System komunistyczny przyczynił się do wykształcenia specyficznej tożsamości człowieka, którą rosyjski pisarz na emigracji Aleksandr Zinowiew określił pojęciem *homo sovieticus*¹¹⁵. Określenie to przejął i spopularyzował w swoich refleksjach ks. Józef Tischner. Zasadniczą jego cechą było to, że uzależniał świadomość człowieka od materialnego bytu, który go określał i determinował wszystkie jego akty ludzkie: myślenie i wolność. Spośród nich dobra materialne, które decydują o egzystencji ludzkiej, nabierają nie tylko wartości podstawowej, ale i zasadniczej:

¹¹¹ K. Wojtyła, *O poznawalności i poznawaniu Boga*, Kraków 2000.

¹¹² K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 1999.

¹¹³ „Było dla mnie poniekąd wielkim zaskoczeniem, kiedy stwierdziłem, że te zainteresowania dla człowieka i jego godności stały się wbrew przewidywaniom głównym tematem polemiki z marksizmem, a to dlatego, że marksiści sami postawili sprawę człowieka w punkcie centralnym. (...) Nie tyle kosmologiczna interpretacja na rzecz ateizmu, ile argumentacja etyczna stała się dominantą. Kiedy napisałem książkę pod tytułem *Osoba i czyn*, pierwszymi, którzy na nią zwrócili uwagę, oczywiście, aby ją poddać krytyce, byli marksiści: stanowiła dla nich niewygodny element w polemice z religią i Kościołem”, Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 148–149.

¹¹⁴ Benedykt XVI, Enc. *Spe salvi*, (30 listopada 2007), 21. Por. T. Ślipko, *Pojęcie człowieka w świetle współczesnej filozoficznej antropologii marksistowskiej w Polsce*, ZNKUL 10 (1967), z. 2, s. 3–16; tenże, *Marksizm a osoba ludzka*, [w:] *Aby poznać Boga i człowieka*, t. 2, Warszawa 1974, s. 177–204; T. Styczeń, A. Szostek, *Liberalizm po marksistowsku. Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii*, [w:] *Problem wyzwolenia człowieka*, Roma 1987, s. 123–144; S. Kowalczyk, *Geneza i profil etyki marksistowskiej*, [w:] *Duchowość bezdroży*, Lublin 1995, s. 137–146.

¹¹⁵ Por. A. Zinowiew, *Homo sovieticus*, Kraków 1983.

„Sprzedać wolność za chleb – to być sobą”¹¹⁶. Skoro zaś wszystkie produkty działalności gospodarczej człowieka są w rękach proletariatu, który jest substancją komunistycznego systemu, to człowiek jest od nich uzależniony, staje się bezwolnym petentem komunizmu: „Ujmując rzecz najogólniej – pisze Tischner – *homo sovieticus* to zniewolony przez system komunistyczny klient komunizmu – żywił się towarami, jakie komunizm mu oferował”¹¹⁷. Swoją władzę komunizm manifestował szczególnie wtedy, kiedy człowiek jako klient komunizmu uzależniony był nawet od towarów pierwszej potrzeby, czego tragicomicznym wyrazem były kolejki w sklepach po papier toaletowy.

Z kolei wolność podporządkowana stosunkom społecznym wymaga nowej moralności, która uzależniona jest od tychże stosunków, służy temu wszystkiemu, co je stanowi, a więc pracy oraz ludziom pracy, czyli proletariatowi z ich reprezentantem na czele, jakim była partia komunistyczna¹¹⁸.

Atrakcyjność wizji marksistowskiej polegała nie tyle na naukowości, którym to przymiotnikiem określano wszystkie składowe elementy konstrukcji filozofii marksistowskiej, ile na idealistycznej wizji świata, prostej i przez to pociągającej, która wydobywa jeden aspekt rzeczywistości i traktuje go jako klucz otwierający wszystkie drzwi i znajdujący rozwiązanie wszystkich podstawowych problemów człowieka. Dlatego też do dzisiaj może inspirować niektóre umysły¹¹⁹. Co prawda, rozwiązania ekonomiczne marksizmu okazały się porażką i przeszły do historii, pozostawiając opłakane skutki gospodarcze w krajach, które wprowadziły w życie eksperyment komunizmu, ale fundamentalne idee przetrwały i chcą znaleźć nowego nosiciela, już nie w ekonomii, ale w kulturze¹²⁰. Tak zwana „nadbudo-

¹¹⁶ J. Tischner, *Etyka solidarności oraz homo sovieticus*, Kraków 2005, s. 186.

¹¹⁷ Tamże, s. 141.

¹¹⁸ Por. H. Maślińska, *O moralności komunistycznej*, Warszawa 1953. Pracę wychowawczą w celu ukształtowania nowej moralności rozpoczynano przede wszystkim od dzieci i młodzieży. Por. M. Brodała, *Propaganda dla najmłodszych w latach 1948–1956. Instrument stalinowskiego wychowania*, [w:] *Przebudować człowieka. Komunistyczne wysiłki zmiany mentalności*, red. M. Kula, Warszawa 2001, s. 15–202.

¹¹⁹ Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1–3, Paris 1976–1978; A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996. W 200. rocznicę urodzin Marksa w kościele w Trewirze odbyła się okoliczna uroczystość, w której uczestniczyli przedstawiciele najwyższych władz, włącznie z przewodniczącym Komisji Europejskiej Jean-Claudem Junckerem oraz przewodniczącym Episkopatu Niemiec kard. Reinhardem Marxem, którzy wyrazili swój szacunek dla dorobku Marksa, wyrażając pogląd, że późniejszych politycznych konsekwencji nie można bezpośrednio łączyć z jego filozofią. W tej „podniosłej” atmosferze nikt nie uznał za stosowne wspomnieć o milionach ofiar systemu komunistycznego.

¹²⁰ Czy koniec komunizmu oznacza definitywny upadek idei socjalistycznej? „Na to pytanie nie można udzielić prostej odpowiedzi. Socjalizm jest jednym z tych potężnych, ale amorficznych

wa” okazała się bowiem w konfrontacji z rzeczywistością silniejsza od bazy, która miała być jej podstawą. Zwolennicy komunizmu uznali zatem, że należy zmienić strategię i stąd przyszłe rewolucje społeczne powinny rozpocząć się od rewolucji w świecie kultury i tym, co ją stanowi, poczynawszy od nauk społecznych (obecność marksizmu na uniwersytetach, działania Frankfurckiego Instytutu Badań Społecznych), poprzez prawo, zmianę postaw społecznych, a także religię i jej narzędzie, jakim jest teologia. Wskażmy na niektóre paradygmaty kulturowo-społeczne, które w nowej formie pozostają wciąż obecne we współczesnej kulturze.

Najpierw odrzucenie idei Boga, z zachowaniem samej idei Absolutu, i przeniesienie jej z rzeczywistości transcendentnej do konkretnej rzeczywistości doczesnej, co jest równoznaczne z przyznaniem jej prerogatyw absolutystycznych, z konieczności podporządkowujących sobie wszystkie inne rzeczywistości. Jak zauważa Vernon Bourke, w przekonaniu Marksa „moralność bezklasowego społeczeństwa przyszłości narzuci absolutne kryteria sądu moralnego i postępowania”¹²¹. Istnienie Boga, nawet tylko jako duchowej idei, było nie do pogodzenia z komunizmem. Szczególnie konsekwentnymi realizatorami tego przekonania byli gorliwi zwolennicy marksizmu w Rosji Władimir Iljicz Ulianow (Lenin) (1870–1924) i Józef Stalin (1878–1953), którzy w brutalny sposób wprowadzili nie tylko idee gospodarcze, ale również filozoficzne założenia marksistowskie w rosyjskie warunki społeczne i kulturowe. Marks zakładał, jako warunek konieczny rewolucji, osiągnięcie odpowiedniego stopnia dojrzałości proletariatu, w sytuacji, kiedy system kapitalistyczny osiągnie krytyczny stan swojego rozwoju. Tymczasem w zacofanej gospodarczo Rosji ten proces nie osiągnął koniecznej „dojrzałości”, stąd wprowadzaniu komunizmu towarzyszyło stosowanie brutalnej przemocy, co owocowało w konsekwencji wysokimi ofiarami, które ona powodowała¹²². Przemoc tę skierowano przeciwko wszystkim i wszystkiemu, co mogło zagrozić powodzeniu rewolucji, w tym także religii.

W Rosji starły się ze sobą dwie opcje rozwiązania kwestii religijnej. Jedna, reprezentowana przez Anatolija Łunaczarskiego, twierdziła, że religia sama zniknie wraz ze zmianą stosunków własności, druga, której zwolennikiem był

zjawisk, zdolnych do tworzenia licznych i pomysłowych odmian, których śmierć zwykle się ogłasza często – aczkolwiek mało przekonująco. Konkretnie zauważono uwiad jednej jego części, a nie wygaśnięcie całości”, S. Fitzpatrick, *Socjalizm i komunizm*, [w:] *Historia XX wieku*, red. R.W. Bulliet, Warszawa 2001, s. 221.

¹²¹ Por. V. Bourke, *Historia etyki*, dz. cyt., s. 227.

¹²² Historycy szacują, że liczba ofiar wynosiła ok. 23 miliony osób. Por. R. Pipes, *Rosja bolszewików*, Warszawa 2005, s. 544–545.

Jemielian Jarosławski, była zdania, że koniecznym elementem powodzenia rewolucji jest radykalne ograniczenie roli Cerkwi lub nawet jej unicestwienie. Zwyciężyła opcja druga i począwszy od 1918 roku rozpoczął się frontalny atak na religię, której szczyt nastąpił po roku 1922. Realizowano go, stosując cztery metody: 1) prawne – wyrazem tego był pozornie racjonalny *Dekret o wolności sumienia oraz o Kościele i stowarzyszeniach religijnych*, wprowadzający rozdział Kościoła i państwa, uchwalony 20 stycznia 1918, oraz procesy sądowe przeciwko duchownym; 2) materialne – polegające na konfiskacie dóbr kościelnych i zamykaniu cerkwi (do 1929 roku rozgrabiono i zamknięto większość rosyjskich klasztorów, a spośród 55 tys. świątyń prawosławnych pozostało czynnych zaledwie kilkaset); 3) propagandowe – wykorzystujące do tego słowo drukowane (np. wydawane od 1922 r. dziennik „Bezbożnik” i tygodniki „Ateist”, „Antirelioznik”), widowiska teatralne i bluźniercze inscenizacje publiczne, wyszydające uroczystości kościelne; 4) wreszcie działania podsycające rozłam wśród duchownych. W efekcie Cerkiew została całkowicie zmarginalizowana i podporządkowana reżimowi¹²³. Działania komunistów w Rosji pokazały, że nie chodziło przede wszystkim o przebudowę materialnej „bazy”, ale właśnie „nadbudowy”, i tym samym zdobycie „rosyjskiej duszy”, czego symbolicznym wyrazem była egzekucja cara Mikołaja II Romanowa i jego rodziny w Jekaterynburgu, wykonana na polecenie Lenina nocą 17 lipca 1918 roku.

Dziedzictwem komunizmu pozostało po pierwsze to, że od tej pory każda skuteczna przemiana społeczna, każdy rzeczywisty postęp, musi rozpoczynać się od zakwestionowania istnienia Boga jako swoistego gwaranta niezmienności i trwałości fundamentalnych reguł rządzących człowiekiem i jego postępowaniem.

Po wtóre, postrzeganie istniejących napięć obecnych w strukturach społecznych jako niedających się pogodzić ze sobą sprzeczności i sprowadzanie ich do kategorii „walki klas”. Kategoria ta została zastosowana do wszystkich wymiarów życia społecznego. Ponieważ stosunki gospodarcze warunkują wszystkie relacje społeczne, nawet te najbardziej pierwotne i podstawowe, jakimi są małżeństwo

¹²³ „Historia musi odnotować, że w 1922 roku żołnierze wyznania prawosławnego plądrowali cerkwie na żądanie rządu, składającego się całkowicie z ateistów i antyklerykałów. Wrzucali do worków kielichy mszalne, którym dziesięć lat wcześniej przypisywali nadprzyrodzoną moc. Związywali popów, których dziesięć lat wcześniej uważali za cudotwórców zdolnych rzucić na nich klątwę. Strzelali do swoich braci chrześcijan dlatego, że ci próbowali bronić swoich cerkwi; i wreszcie rozstrzelali wyświęcone sługi Boże. Nie da się powiedzieć, że to wszystko zrobili Żydzi, Łotysze i Chińczycy. Zrobili to niestety Rosjanie, i co więcej, kraj jako całość nie wyraził sprzeciwu i nie powstał przeciwko prześladowcom, jak można było oczekiwać”, F. McCullagh, *The Bolshevik Persecution of Christianity*, London 1924, s. 27.

i rodzina, dlatego również i tam występuje to zjawisko, co więcej, można powiedzieć, że relacja między mężczyzną i kobietą w małżeństwie jest pierwszym modelem walki klasowej. W rozprawie *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa* Engels pisał:

W starym niedrukowanym rękopisie, napisanym przez Marksa i przeze mnie w roku 1846, znajduję, co następuje: „Pierwszy podział pracy to podział pracy między kobietą i mężczyzną w dziele płodzenia dzieci”. Dzisiaj mogę dodać: pierwsze przeciwieństwo klasowe, jakie występuje w historii, zbiega się z rozwojem antagonizmu między kobietą i mężczyzną w małżeństwie pojedynczej pary, a pierwszy ucisk klasowy – z uciskiem żeńskiej płci przez męską¹²⁴.

Według Engelsa już u zarania współczesnej rodziny, tzn. w okresie wczesnej cywilizacji greckiej, występuje element wyzysku ekonomicznego, który znaczy swoim piętnem naturę rodziny: „Rodzina nowoczesna zawiera w zarodku nie tylko niewolnictwo, lecz i poddaństwo, gdyż od początku jest związana ze świadczeniami rolnymi. Zawiera ona w miniaturze wszystkie te przeciwieństwa, które się potem szeroko rozwinęły w społeczeństwie i państwie”¹²⁵. Natomiast w systemie komunistycznym, wraz ze zmianą stosunków własności, nastąpi wyzwolenie kobiet, które uwolnione od zależności macierzyńskiej, wiążącej się z gospodarczą zależnością od mężczyzn, będą mogły realizować ideał miłości. Warto przytoczyć w tym miejscu pewien fragment rozprawy Engelsa, który stanowi swoisty program społeczny dotyczący rodziny:

Wraz z przejściem środków produkcji na własność społeczną pojedyncza rodzina przestanie być gospodarczą jednostką społeczeństwa. Prywatne gospodarstwa domowe przekształcą się w przemysł społeczny. Opieka nad dziećmi i ich wychowanie stanie się sprawą publiczną: społeczeństwo będzie się opiekować wszystkimi dziećmi jednakowo – zarówno ślubnymi, jak nieślubnymi. Tym samym odpada obawa przed następstwami, która stanowi dzisiaj najistotniejszy moment społeczny – moralny i ekonomiczny – powstrzymujący dziewczynę od bezwzględnego oddania się ukochanemu mężczyźnie. Czy nie będzie to dostateczną przyczyną dla stopniowego powstawania nieskrępowanych stosunków płciowych, a przez to i większej tolerancji opinii społecznej odnośnie do czci dziewiczej i hańby kobiecej?¹²⁶

¹²⁴ F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, Zürich 1884, wyd. pol.: *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 21, Warszawa 1969, s. 76.

¹²⁵ Tamże, s. 69.

¹²⁶ Tamże, s. 87.

Idee „wolnej miłości”, która zrywała pęta burżuazyjnej moralności, były lansowane w Rosji sowieckiej i wprowadzane w życie z całą gorliwością. Szczególną rolę w tym procesie odegrała nestorka rosyjskiego feminizmu Aleksandra Kołłataj (1872–1952), nazywana „apostolką wolnej miłości”, która w rządzie Lenina była komisarzem ds. opieki społecznej. Swoje poglądy zawarła w książce *Nowa moralność a klasa polityczna*, opublikowanej w 1919 roku, oraz w powieści *Wolna miłość: miłość pszczoł robotnic* (1924)¹²⁷. W programie tym krył się swoisty paradoks. Z jednej strony „wolna miłość”, bez zobowiązań i głębszych relacji emocjonalnych, miała pomóc wyzwolić się kobiecie z męskiej dominacji, z drugiej zaś seks miał służyć socjalistycznemu etosowi pracy, bowiem zgoda ze strony kobiety na zaspakajanie popędu seksualnego mężczyzny była przysługą oddaną współtowarzyszowi, który rozładowując w ten sposób emocje, mógłby wydajniej pracować¹²⁸. Skrajnym przejawem takiej liberalizacji były dekrety rewolucyjne wydane w 1918 roku we Włodzimierzu i Saratowie (które nie weszły jednak w życie), zobowiązujące kobiety powyżej 18. roku życia i stanu wolnego do zarejestrowania się w biurze „wolnej miłości”, aby odtąd były w dyspozycji państwa (dekret włodzimierski stanowił, że „Po osiągnięciu 18 lat każda panna staje się własnością państwową”), a mężczyźni mogli swobodnie wybierać je na żonę, nawet na krótki okres czasu.

Engels w pełni akceptował także rozwody, gdyż uważał, że nierozzerwalność małżeństwa jest owocem przestarzałych stosunków ekonomicznych. Ponieważ moralnie wartościowe jest tylko małżeństwo oparte na miłości, to w przypadku jej ustania rozwód jest czymś naturalnym. Idee te wprowadzano w życie z całą gorliwością w Rosji sowieckiej, gdzie zarówno zawieranie małżeństwa, jak i rozwód przychodziło bardzo łatwo, wystarczyło to zgłosić do stosownego urzędu i to przez jedną ze stron. Nie należało do rzadkości, że rozwód dokonywał się na drugi dzień po ślubie. Ogłoszono pełną wolność rozwodów, gdyż w wolnym kraju nikt nie może zmuszać małżonków do wspólnego życia. Skala tego zjawiska była powszechna. W 1928 roku w europejskiej części ZSSR stosunek zawieranych małżeństw do rozwodów wynosił 22:10, a w samej Moskwie był jeszcze większy i wynosił 13:10.

Szybko jednak zauważono, że skutki społeczne takiego rozluźnienia obyczajowego są ogromne i szkodliwe dla państwa, więc już pod koniec lat 20. zaczęto lansować bardziej rygorystyczne zasady, które podporządkowywały dobru państwa

¹²⁷ Por. R. Pipes, *Rosja bolszewików*, dz. cyt., s. 355.

¹²⁸ Por. J. Sadowski, *Rewolucja i kontrrewolucja obyczajów. Rodzina, prokreacja i przestrzeń życia w rosyjskim dyskursie utopijnym lat 20. i 30. XX wieku*, Łódź 2005, s. 21.

zachowania seksualne obywateli w trosce o stan i przyszłość rasy, a także o wydajność pracy. Przyczyniły się do tego prace Jewgienija Prieobrażenskigo oraz Arona Załkinda¹²⁹. W wyniku tych działań zaostrzono prawo aborcyjne, wolność seksualną zastąpiono edukacją seksualną, przywrócono prawo małżeńskie z 1918 roku i powstrzymano kolektywizację wychowania dzieci, powierzając je ponownie opiece rodzicom. Samą zaś komisarz Kołłataj odsunięto na margines, mianując ją ambasadorem w Meksyku. Te reformy sprawiły, że wśród liberalnych i lewicowych środowisk Zachodu przestano postrzegać Rosję jako przykład zrealizowanej utopii¹³⁰.

Jednak rewolucyjne idee, mimo ich kompromitacji, stanowić będą w przyszłości inspirację dla różnych reformatorów modelu funkcjonowania rodziny, aktywistów rewolucji seksualnej z 1968 roku czy środowisk genderowskich wskazujących na płec i opresyjną strukturę rodziny¹³¹. Jednym ze szczególnie aktywnych centrów promowania ideologii marksistowskiej w dziedzinie życia społecznego stał się na Zachodzie założony we Frankfurcie w 1923 r. Instytut Badań Społecznych, wokół którego zrodził się ośrodek promujący marksizm kulturowy, zwany Szkołą Frankfrucką. W czasie wojny Instytut został przeniesiony do Wiednia, a potem do Nowego Jorku, by w 1951 r. powrócić do Frankfurtu. Skupiał on czołowych neomarksistów (Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse). Centralnym punktem rewolucji społecznej miała być

¹²⁹ J. Prieobrażenski, *O moralności i normach klasowych*, Moskwa-Piotrogród 1923; A. Załkind, *Dwanaście przykazań płciowych rewolucyjnego proletariatu*, Moskwa 1924. Por. J. Sadowski, *Revolucja i kontrrewolucja obyczajów*, dz. cyt., s. 21–29.

¹³⁰ Tak to oceniał niemiecki komunista i propagator rewolucji seksualnej Wilhelm Reich: „Mimo intensywnej indoktrynacji światopoglądowej poglądy większości Rosjan na małżeństwo i rodzinę pozostały tradycyjne. Związki oparte na miłości stanowiły ideał dla ponad 86 procent mężczyzn i 90 procent kobiet. Jeden z ówczesnych socjologów pisał, że spośród 79 przebadanych kobiet 59 było mężatkami, a reszta marzyła o miłości i małżeństwie”, W. Reich, *Die sexuelle Revolution*, Kopenhagen 1936, s. 157.

¹³¹ Idee Engelsa na temat opresyjnego charakteru małżeństwa podjęła kanadyjska feministka Shulamith Firestone (1945–2012) w książce *The Dialectic of Sex: A Case for Feminist Revolution* (Morrow 1970), w której marksistowską kategorię walki klas zastąpiła kategorią walki płci: „Tak jak wyeliminowanie klas ekonomicznych wymaga rewolucji proletariatu i przejęcia środków produkcji na drodze przejściowej dyktatury, tak wyeliminowanie klas płciowych wymaga rewolucji klasy uciśnionej (kobiet) i objęcia przez nie władzy nad środkami reprodukcji; nie tylko pełne przywrócenie kobietom możliwości dysponowania własnym ciałem, lecz także sprawowanie przez nie kontroli (przejściowej) nad całą sferą ludzkiej płodności – nową biologią demograficzną oraz wszystkimi instytucjami społecznymi związanymi z rodzeniem i wychowaniem dzieci”, cyt. za: M.A. Peeters, *Gender. Światowa norma polityczna i kulturowa*, Warszawa 2013. Por. G. Kubý, *Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności*, Kraków 2013, s. 35–38.

radikalna zmiana tradycyjnej roli rodziny oraz promocja wolności seksualnej i różnorodności płci¹³².

Wreszcie, długofalowym owocem marksistowskiej ideologii jest przekonanie, że rzeczywiste rozwiązanie problemów człowieka leży przede wszystkim, jeśli nawet nie jedynie, w rękach skutecznej polityki. Jej przejawem jest zaś radykalna rewolucja, która jako jedyna umożliwi dokonanie realnych przemian w życiu społecznym, nawet jeśli jest to związane z wielorakimi kosztami materialnymi i społecznymi. Te idee zostały podjęte w XX wieku przez tzw. teologię wyzwolenia, która zwróciła się ku marksistowskiej analizie rzeczywistości i jej metodom przezwyciężenia niesprawiedliwości, stosując je w warunkach istniejących w społeczeństwach przede wszystkim Ameryki Południowej i Środkowej. Jej prekursorem był peruwiański duchowny Gustavo Gutiérrez (1928–2024), autor książki *Teología de la liberación*¹³³, którą uważa się za swoisty manifest programowy tego ruchu. Gutiérrez twierdził, że mimo iż z teologicznego punktu widzenia dwie rzeczywistości wyzwolenia – jedna od grzechu, które przyniósł Chrystus, a druga od doczesnej niesprawiedliwości – różnią się co do natury, to istnieje między nimi ścisły związek. Są wręcz nierozdzielne i wzajemnie się warunkują. Z perspektywy teologii można powiedzieć, że wiara jest źródłem wyzwoleniejszej *praxis*, ale i odwrotnie, działania wyzwalaające są źródłem prawdziwego zrozumienia przesłania ewangelicznego. „Uprawnienie teologii zakłada więc stworzenie «politycznej hermeneutyki Ewangelii», to znaczy ponowną lekturę przesłania chrześcijańskiego, które – gdy postawić je w kontekście wyzwoleniejszego działania politycznego – uwidoczniłoby swe historyczno-konkretne wymagania i przyczyniłoby się do wzmocnienia i pobudzenia tego działania”¹³⁴.

W praktyce zwolennicy tej teologii nie wahali się łączyć marksizm z teologią w przekonaniu, że prawdziwe zbawienie można, a nawet powinno się osiągnąć już na ziemi dzięki stworzeniu sprawiedliwego systemu społecznego, który gwarantuje system marksistowski. W tym celu nie wahali się popierać zbrojnej

¹³² Por. M. Machinek, *Nowy tęczyowy świat. Próba diagnozy*, Pelplin 2021, s. 40–53; R. Skrzypczak, *Nadchodzą barbarzyńcy*, Kraków 2024, s. 184–189; W. Roszkowski, *Bezbożność, terror i propaganda*, Kraków 2024, s. 238–296.

¹³³ G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima 1971, wyd. pol.: *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*, Warszawa 1976. Por. H. Szymiczek, *Gustavo Gutiérrez*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, t. 1, Warszawa 2003, s. 124–134. Kontynuatorami jego myśli byli m.in. Hugo Assman, Ruben Alves, Enrique Dussel, Leonardo Boff, Ignacio Ellacuría, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino. Por. B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, Warszawa 1988.

¹³⁴ J.I. Saranyana, J.L. Illanes, *Historia teologii*, Kraków 1997, s. 507.

walki, naśladowanej rzekomo rewolucyjną postawę samego Chrystusa. Tę wizję chrześcijańskiego wyzwolenia, postrzegającego Chrystusa jako pierwszego rewolucjonistę, odrzucił Jan Paweł II, stwierdzając, że ukazywanie Jezusa „jako kogoś zaangażowanego politycznie, walczącego przeciwko panowaniu rzymskiemu i przeciwko możnym, a nawet biorącego udział w walce klasowej. Taka koncepcja Chrystusa jako polityka, rewolucjonisty, jako buntownika z Nazaretu, nie daje się pogodzić z katechezą Kościoła”¹³⁵. Kilka lat później Kongregacja Nauki Wiary wydała Instrukcję *O niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”*, w których wskazała na poważne wypaczenia „teologii wyzwolenia”, związane z zastosowaniem do teologicznej refleksji analizy marksistowskiej, która jest nie do przyjęcia¹³⁶. Dwa lata później ukazał się obszerniejszy dokument Kongregacji *O chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, w której, nie odnosząc się bezpośrednio do politycznych postulatów zwolenników tzw. teologii wyzwolenia (nie pojawia się pojęcie marksizmu), przedstawiono teologiczne rozumienie chrześcijańskiego wyzwolenia, które ofiarował swoim uczniom Chrystus przez swoje dzieło zbawienia¹³⁷. Polega ono przede wszystkim na wyzwoleniu od grzechu, który niszczy nie tylko człowieka, ale też wszystkie relacje międzyludzkie, i budowaniu życia na miłości, która jest darem Boga. To rodzi także zobowiązania moralne na płaszczyźnie społecznej, ale sprowadzanie ich do politycznego zaangażowania politycznego i gospodarczego, wynikającego z połączenia wybranych prawd ewangelicznych z marksistowską teorią walki klas jawi się jako poważne i niebezpieczne uproszczenie. Kongregacja, odwołując się do ogólnych zasad chrześcijańskiej moralności, przypomina, że „ci, którzy dyskredytują metodę reform opowiadając się za mitem rewolucji, nie tylko żywią iluzję, że sama likwidacja sytuacji krzywdzącej wystarczy do utworzenia społeczeństwa bardziej ludzkiego, ale ponadto sprzyjają pojawieniu się reżimów totalitarnych. Walka przeciw niesprawiedliwości ma sens tylko wtedy, gdy prowadzi do ustanowienia nowego porządku politycznego i społecznego odpowiadającego wymogom sprawiedliwości”¹³⁸. Zawsze obowiązuje

¹³⁵ Jan Paweł II, *Teraźniejszość i przyszłość ewangelizacji w Ameryce Łacińskiej*, Puebla 28 stycznia 1979, 9, [w:] *Dokumenty społecznej nauki Kościoła*, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, t. 2, Rzym-Lublin 1987, s. 9–10.

¹³⁶ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Libertatis nuntius. Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”* (6 sierpnia 1984), [w:] *Dokumenty społecznej nauki Kościoła*, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym-Lublin 1987, t. 2, s. 348–386.

¹³⁷ Kongregacja Nauki Wiary, *Libertatis conscientia. Instrukcja o o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* (22 marca 1986), [w:] *Dokumenty społecznej nauki Kościoła*, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym-Lublin 1987, t. 2, s. 370–410.

¹³⁸ Tamże, 78, s. 401.

zasada, że moralność odnosi się nie tylko do zamierzonego celu, ale także do używanych środków prowadzących do jego osiągnięcia. Dlatego „nigdy nie można zaakceptować, ani ze strony władzy państwowej, ani ze strony grup opozycyjnych, uciekania się do środków zbrodniczych, takich jak represje stosowane wobec ludności, tortury, metody terroryzmu i wyrachowanej prowokacji, by spowodować śmierć człowieka podczas masowych manifestacji. Niedopuszczalne są również nienawistne oszczercze kampanie zdolne zniszczyć człowieka psychicznie i moralnie”¹³⁹.

Tego typu „metodologia” marksistowska, stosowana do osiągnięcia słusznych bądź pozornie słusznych celów, będzie stosowana w praktyce wielokrotnie w przyszłości w odniesieniu do wielu problemów społecznych obecnych w społeczeństwie.

W kierunku dialogu

Od samego początku powstania ruchu marksistowskiego istniała wzajemna nieufność, a nawet wrogość między nim a Kościołem. Spowodowana była fundamentalnymi różnicami doktrynalnymi, z których radykalny ateizm wysuwał się na plan pierwszy, ale także odmiennymi poglądami na kwestie społeczne i moralne oraz proponowanymi rozwiązaniami praktycznymi problemów życia społecznego, z których kategoria walki klasowej była zdecydowanie nie do przyjęcia przez Kościół. Ta nieufność zaostzona była jeszcze przez agresywną postawę marksistów wobec Kościoła, w wielu wypadkach przejawiającą się w jawnej i brutalnej walce z Kościołem i z wszelkimi przejawami życia religijnego. Mimo tak nieprzyjaznego klimatu, stosunkowo wcześniej podejmowano pewne próby nawiązania dialogu, mając na uwadze przede wszystkim zasadniczą płaszczyznę wspólną, jaką była kwestia robotnicza i niesprawiedliwość społeczna, która dotyczyła najsłabszych członków społeczeństwa. Jeśli kwestie ideowe pozostawały zdecydowanie sporne, to możliwość wypracowania konkretnych rozwiązań, które polepszałyby sytuację ekonomiczną i społeczną ludzi, wydawała się nie tylko możliwa, ale i konieczna.

Już pod koniec XIX wieku pojawił się w kręgach katolickich, przede wszystkim w Niemczech, Anglii i Stanach Zjednoczonych, ruch nazywany „religijnym socjalizmem”, skupiający głównie teologów protestanckich. W okresie po II wojnie światowej, w obliczu narastającego zagrożenia wybuchem nowego konfliktu między ideologicznie przeciwstawnymi blokami, rodziły się inicjatywy szukające

¹³⁹ Tamże, 79, s. 402.

oddolnego zbliżenia i porozumienia (m.in. ruch pokoju Klary M. Fassbinder, we Włoszech krąg osób skupionych wokół Giorgio La Pira, obecnie Sługi Bożego, organizacja Paulus-Gesellschaft, założona przez ks. Ericha Kellnera)¹⁴⁰.

Ta możliwość dialogu została także oficjalnie zasygnalizowana przez Kościół, najpierw w encyklice Jana XXIII *Mater et magistra*, w której papież zaleca postawę obiektywnej życzliwości wobec odmiennych poglądów innych ludzi oraz gotowość do współpracy „w dążeniu do osiągnięcia wspólnymi siłami tego, co albo jest dobre z samej swej natury, albo też do dobrego prowadzi”¹⁴¹. Podobnie też w drugiej encyklice, *Pacem in terris*, mówi o potrzebie nawiązywania przyjaznych stosunków, opartych na zasadach równości, wzajemnego poszanowania oraz żywej współpracy we wszystkich dziedzinach działalności ludzkiej, która jest podstawą pokoju. Papież pisze, że chrześcijanie mogą i powinni współpracować także z „ludźmi, stojącymi z dala od wiary chrześcijańskiej, lecz kierującymi się rozumem i odznaczającymi się naturalną prawością postępowania”¹⁴². Swoistym ukoronowaniem tej drogi był Sobór Watykański II i Konstytucja *Gaudium et spes*, która poświęciła trzy punkty zagadnieniu ateizmu (19–21). Potwierdzając swoją krytyczną ocenę samego ateizmu, który Kościół „zupełnie odrzuca”, Sobór stwierdza, że mimo to „wszyscy ludzie, wierzący i niewierzący, powinni przyczyniać się do właściwego zbudowania tego świata, w którym wspólnie żyją; nie można tego z pewnością dokonać bez szczerego i roztropnego dialogu”¹⁴³. W tym celu, potwierdzając niejako swoją dobrą wolę, jeszcze w czasie trwania Soboru powołano Sekretariat ds. Niewierzących (9 kwietnia 1965), którego przewodniczącym został kard. Franz König z Wiednia¹⁴⁴. Trzy lata później Sekretariat opublikował podstawowy dokument, w którym zawarł zasady prowadzenia dialogu z niewierzącymi: *Dialog z niewierzącymi*, który oprócz zasad odnoszących się do dialogu doktrynalnego omawia także możliwości dialogu i współdziałania w sferze *praxis* dotyczącej wielorakiej aktywności ludzkiej w życiu społecznym¹⁴⁵.

¹⁴⁰ Por. *Marxismus-Christentum*, red. H. Rolfes, Mainz 1974; S. Kowalczyk, *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, Warszawa 1977.

¹⁴¹ Jan XXIII, En. *Mater et magistra* (15 maja 1961), 3.

¹⁴² Jan XXIII, En. *Pacem in terris* (11 kwietnia 1963), 157.

¹⁴³ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 21. W duchu Soboru Episkopat Polski wydał dokument skierowany do wiernych na temat ateizmu i duszpasterskich wskazań dotyczących stosunku do niego: Episkopat Polski, *List w sprawie ateizmu* (15 czerwca 1957), [w:] *Listy Pastorskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paris 1975, s. 495–501.

¹⁴⁴ Jan Paweł II połączył go w maju 1993 roku z Papieską Radą ds. Kultury.

¹⁴⁵ Sekretariat ds. Niewierzących, *De dialogo cum non credentibus* (28 sierpnia), AAS 60 (1968), s. 692–704.

Dialog i współpraca dotyczyły zasadniczo trzech płaszczyzn: po pierwsze, troski o dobro wspólne, rozumiane jako suma wszystkich warunków życia społecznego, które pozwalają zarówno jednostkom, jak i grupom społecznym osiągnąć właściwą dla nich doskonałość życia. Po drugie, poszanowania godności osoby ludzkiej i przestrzegania praw człowieka oraz eliminowania tego wszystkiego, co się im sprzeciwia, szczególnie zaś wojen, niesprawiedliwości, przemocy. Trzecią wreszcie przestrzenią były uniwersalne wartości moralne. Aczkolwiek filozoficzne, a zwłaszcza teologiczne fundamenty, na których zbudowane są te wartości, stanowiły przedmiot ideowego sporu, samo wprowadzanie ich w życie i przestrzeganie, przynajmniej w zakresie najbardziej podstawowym, było możliwe do osiągnięcia, zwłaszcza że państwa kierujące się doktryną marksistowską chciały być traktowane na arenie międzynarodowej jako te, które szanują uniwersalne wartości ludzkie¹⁴⁶. Rzeczywistość wielokrotnie udawała, że nie był to rzeczywisty dialog, w który równie szczerze i autentycznie angażowałyby się obie strony. Być może jedynym jego owocem było to, że odwlekał on ostateczną rozprawę z Kościołem do czasu, aż nadszedł rok 1989 i upadł system komunistyczny, przynajmniej w jego instytucjonalnej formie, w Europie Środkowej.

Oprócz dialogu instytucjonalnego i kulturowo-naukowego, w który zaangażowane były władze bądź wąska grupa ekspertów¹⁴⁷, istniał jeszcze inny wymiar dialogu, na który zwracał uwagę ks. Józef Tischner w swojej książce *Polski kształt dialogu*. Był to swoisty dialog całego narodu, bo każdy był w jakimś stopniu zaangażowany w istniejącą sytuację, poszukując możliwości współlegzystencji, i musiał wielokrotnie podejmować decyzje, rozstrzygać w swoim sumieniu, czy i jak należy postąpić, a często dawać świadectwo, które było okupione ofiarą. „Nic więc dziwnego – pisze Tischner – że czasy te sprzyjały dojrzewaniu ludzi, narodu. Naród dojrzewał. Myślę, że pierwszym owocem sporu była większa dojrzałość narodu”¹⁴⁸.

Niezależnie od praktycznych owoców, jaki przynosił ów dialog, zwłaszcza że był on wielokrotnie instrumentalnie wykorzystywany przez stronę przeciwną, to w dużej mierze przyczynił się do ograniczenia wzajemnej wrogości, doprowadził

¹⁴⁶ Por. J. Troska, *Chrześcijaństwo – marksizm. Dialog wokół wartości moralnych*, Poznań 1989.

¹⁴⁷ Przykładem dialogu z marksistami, który zaowocował głęboką filozoficzną krytyką systemu marksistowskiego, był przypadek Leszka Kołakowskiego (1927–2009), który początkowo był zwolennikiem tej filozofii, a krytykiem filozofii chrześcijańskiej, którą zawarł w dziele *Szkice z filozofii katolickiej*, Warszawa 1955. Później jednak stał się jej zdecydowanym krytykiem (został wydalony z partii w 1966 roku), co wyraził w swoim głównym dziele *Główne nurty marksizmu. Powstanie, rozwój, rozkład*, t. 1–3, Paryż 1976–1978.

¹⁴⁸ J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Kraków-Warszawa-Lublin, 1980, s. 6.

do wypracowania nowego języka, którym posługiwały się obie strony, a w przyszłości, kiedy upadł system komunistyczny, dzięki osiągniętej dojrzałości narodu i Kościoła uczynił go otwartym na przyjęcie tych, którzy odkryli w nim prawdę i miejsce do realizowania misji służenia rzeczywistemu dobru człowieka.

4. Narodziny katolickiej nauki społecznej

Podjęcie bardziej szczegółowej refleksji nad kwestią społeczną stawalo się coraz pilniejsze dla teologii moralnej, zwłaszcza uwzględniając etyczną twórczość myślicieli oświecenia, którzy w swoich dziełach postulowali radykalne rozwiązania zmierzające do przemiany stosunków społecznych. Tendencje te osiągnęły swój symboliczny i zarazem szczytowy wyraz w rewolucji francuskiej. W odpowiedzi na to nowe zapotrzebowanie pojawia się stopniowo odpowiedź Kościoła, choć trzeba przyznać, że, jak pisze Benedykt XVI, „przedstawiciele Kościoła bardzo powoli przyjmowali do świadomości, że problem sprawiedliwej struktury społeczeństwa jawił się w nowy sposób”¹⁴⁹.

W wielu podręcznikach teologii moralnej przełomu XIX i XX wieku zaczynają pojawiać się coraz częściej i w coraz większym niż do tej pory zakresie, omawiane szczegółowo, problemy społeczne, które związane są z jednej strony z dynamicznym rozwojem gospodarczym, jaki nastąpił w wiekach XVIII i XIX jako konsekwencja rewolucji przemysłowej, z drugiej zaś – z coraz częstszymi enuncjacjami Magisterium Kościoła wobec rodzących się problemów społecznych i naruszania zasad sprawiedliwości.

Problemy społeczne były w różnej mierze podejmowane już we wczesnym okresie rozwoju myśli moralnej, poczynawszy od Ojców Kościoła¹⁵⁰, by coraz bardziej poszerzać zakres swojej refleksji i nauczania w średniowieczu i w okresie renesansu, wraz z dynamicznie rozwijającym się życiem gospodarczym i związanymi z nim przemianami społecznymi, politycznymi i kulturowymi. Wystarczy wspomnieć moralistów, którzy często aż nazbyt szczegółowo, w duchu popularnej wówczas kazuistyki, rozpatrywali zagadnienia prawa, w tym prawa międzynarodowego, za prekursora którego uznaje się Francisco de Vitoria i teologów uniwersytetu w Salamance, teorii władzy (jezuita Francisco Suárez), cnoty

¹⁴⁹ Benedykt XVI, Enc. *Deus caritas est* (25 grudnia 2005), 27.

¹⁵⁰ Por. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, Rzym 1986, s. 75–106.

sprawiedliwości, kwestii prawa własności¹⁵¹ czy też powinności moralnych związanych z przestrzeganiem siódmego przykazania Dekalogu¹⁵².

W średniowiecznej Polsce rozwinęła się tzw. krakowska szkoła prawnicza, na czele z ks. Pawłem Włodkowicem (ok. 1370–1435), rektorem Akademii Krakowskiej w latach 1414–1415, która w oparciu o chrześcijańskie założenia broniła sprawiedliwości i równości wszystkich bez względu na przynależność narodową i wyznawaną religię. Paweł Włodkowic szczególnie zasłynął swoimi wystąpieniami i traktatami przygotowanymi na Sobór w Konstancji, w których bronił Polski przeciwko oszczerczym wystąpieniom dominikanina Jana Falkenberga, zarzucającego Polakom współpracę z poganami w walce z Zakonem Krzyżackim¹⁵³. Odrzucając te oskarżenia, Włodkowic twierdził, że wszystkie narody mają prawo do samorządnego życia na ziemiach, które zamieszkują, a władcy winni szanować prawo poddanych do własnych przekonań religijnych i z tego powodu nie mogą być szykanowani. Natomiast nawracanie przy użyciu miecza jest godne potępienia i nie może być usprawiedliwieniem dla prowadzenia wojny. Prawdy te wynikają z prawa naturalnego, które obejmuje każdego człowieka i wszystkie narody, także te pogańskie, co określano pojęciem *ius gentium*, i z tego względu ani władza świecka, ani kościelna nie mogą ich zakwestionować¹⁵⁴. Życie społeczne może być sprawiedliwe jedynie w oparciu o Chrystusowe prawo miłości: „Gdzie mocniej działa siła, niż miłość tam szuka się tego, co stanowi własny interes, a nie Jezusa Chrystusa, i stąd łatwo odstępuje się od reguły

¹⁵¹ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II–II, q. 61, a. 1–2. W innej części mówi o zasadach moralnych związanych z kupnem i sprzedażą, por. tamże, II–II, q. 77; o lichwie: tamże, II–II, q. 78. Por. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 107–140.

¹⁵² Ks. Jan Piwowarczyk przytacza opinię socjologa i ekonomisty Wernera Sombarta (1863–1941), jednego z największych myślicieli społecznych XIX wieku, na temat *Sumy* bpa Florencji Antonina Pierozzi, którego znajomość gospodarczych realiów ówczesnych czasów była wręcz zdumiewająca: „Cóż za pełnia praktycznej wiedzy tkwi w *Sumie* Antonina! Jest to dzieło jednego z najlepszych znawców swego czasu, który chodził ulicami Florencji z otwartymi oczyma, dla którego żaden z tysięcy kupieckich chwytów u jego kochanych rodaków nie był tajemnicą, który równie dobrze znał się na ubezpieczeniu transportów, jak na wekslach, na przemyśle jedwabniczym, jak na handlu suknem”, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, Londyn 1960, s. 14.

¹⁵³ Por. J. Falkenberg, *Satira contra hereses et cetera nephanda Poloniarum et eorum regis Jagel* (*Satyra przeciw herezji i innym nikczemnościom Polaków oraz ich króla Jagiełły*). Sobór potępił pismo Falkenberga 4 czerwca 1417 roku. Por. J. Długosz, *Roczniki XI*, Warszawa 1985, s. 83–86.

¹⁵⁴ Por. P. Włodkowic, *Tractatus de potestate papae et imperatoris respectu infidelium* (1415); *Puncta accusationis ex parte Polonorum contra Cruciferos* (1416); *Scriptum denunciatorium errorum Satyrae Joannis Falkenberg O. P. Concilio Constanteinsi datum* (1416–17). Por. S. Wielgus, *Polska średniowieczna doktryna „ius gentium”*, Lublin 1996.

prawa Bożego”¹⁵⁵. Zasada, że pierwszeństwo w działaniu nad siłą i przemocą ma argument prawdy, szczególnie prawdy Bożej, odpowiadała ideowemu przekonaniu przedstawicieli szkoły krakowskiej i ukształtowała politykę władz Królestwa Polskiego na wiele dziesięcioleci. Stąd też prof. Karol Estreicher, poszukując odpowiedniej maksymy dla Uniwersytetu Jagiellońskiego, zaproponował fragment poematu rzymskiego poety Maximianusa (VI w.): *plus ratio quam vis*¹⁵⁶, który najlepiej oddawał intelektualne dziedzictwo tej uczelni.

a) Początki nowożytnej refleksji społecznej Kościoła

Najpierw są to pojedyncze inicjatywy podejmowane przez duszpasterzy, którzy kierowani chrześcijańską wrażliwością pragnęli skutecznie realizować wymogi miłości bliźniego i cnoty sprawiedliwości¹⁵⁷. Pierwsze działania w tym względzie podejmują myśliciele niemieckiego romantyzmu: Adam Müller (1779–1829), Franz von Baader (1765–1841) i Johann Joseph Görres (1776–1848), oraz francuscy działacze, dla których problem rewolucji w ich kraju jest szczególnie palący. Jedni mają poglądy konserwatywne, np. Joseph Marie de Maistre (1753–1821), Luis de Bonald (1754–1840), inni bardziej liberalne, m.in. François de Chateaubriand (1768–1848), ks. Félicité Robert de Lamennais (1782–1854), dominikanin Jean Baptiste Henri de Lacordaire (1802–1861), Charles René Forbes de Montalembert (1810–1870). Zaangażowanie niektórych z nich było czasem tak intensywne, że redukowali misję Kościoła wyłącznie do kwestii społecznych, co spotkało się w przypadku ks. Lamennaisa z upomnieniem ze strony Stolicy Apostolskiej¹⁵⁸.

Najbardziej znanym przykładem błędnego kierunku, jaki mogło przyjąć zaangażowanie katolików świeckich w życie społeczne i polityczne, była we Francji

¹⁵⁵ P. Włodkowic, *Saeventibus* (1415), [w:] L. Ehrlich, *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, t. 1, Warszawa 1968, s. 58. Jan Paweł II przywołał imię Pawła Włodkowica w czasie swojego przemówienia na forum ONZ w 50. rocznicę powołania tej organizacji, mówiąc że razem z innymi członkami Akademii Krakowskiej „odważnie bronili prawa pewnych narodów europejskich do istnienia i autonomii”, Jan Paweł II, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ* (5 października 1995), 6, [w:] *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 45.

¹⁵⁶ „Trafiłem wreszcie na dewizę godną Uniwersytetu Jagiellońskiego. *Plus ratio quam vis*. Jest to pierwsza część przysłowia łacińskiego *Plus ratio quam vis caeca valere solet* – irytowało mnie, że Uniwersytet Jagielloński dewizy nie posiada. Oto ona”, K. Estreicher jr., *Dziennik wypadków*, t. 2 (1946–1960), red. A.M. Joniak, Kraków 2002, s. 326. Por. A.M. Wasyl, *Plus ratio quam vis. Od mimochodem rzuconej sentencji do dewizy Uniwersyteckiej*, „Terminus” 15 (2013), z. 1, s. 15–34.

¹⁵⁷ Por. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 213–248; J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 173–251; *Historia Kościoła*, t. 5. *Od 1948 do czasów współczesnych*, Warszawa 1985, s. 109–124.

¹⁵⁸ Por. Grzegorz XVI, Enc. *Mirari vos* (15 sierpnia 1832).

organizacja Action Française (założona w 1898 roku), której jednym z najbardziej znanych przywódców był rojalistyczny pisarz Charles Maurras (1868–1952), redaktor dziennika „L’Action Française” (założonego 21 marca 1908 r.), propagującego idee organizacji. Action Française była popierana przez ludzi o poglądach prawicowych i monarchistycznych, a także wielu katolików i nawet biskupów. Pragnąc przeciwstawić się negatywnym tendencjom w życiu społecznym po rewolucji francuskiej, podejmowała radykalne działania, których nie można było pogodzić z nauczaniem Kościoła. Cechą charakterystyczną Action Française było traktowanie interesu narodowego jako wartości absolutnej, której podporządkowano zasady moralne, usprawiedliwiając działania nieprawomocne w walce politycznej i osiągnięciu swoich celów, a także absolutystyczne traktowanie roli państwa w życiu społecznym (hasło: *politique d’abord*, „polityka przede wszystkim”). Rolę Kościoła sprowadzano do instytucji mającej służyć utrzymaniu porządku społecznego, marginalizując jego nadprzyrodzony charakter i wymiar religijny. Te zasady były nie do przyjęcia przez Kościół, czego konsekwencją było najpierw upomnienie przywódców, a po ich negatywnej reakcji potępienie Action Française przez Piusa XI 29 grudnia 1926, z karą ekskomuniki dla tych, którzy do niej należą. Trzy miesiące później biskupi francuscy wydali zakaz przynależności do organizacji¹⁵⁹. Po pewnej zmianie postawy członków organizacji i długich mediacjach ze Stolicą Apostolską cofnięto karę ekskomuniki 1 lipca 1939 roku, już za pontyfikatu Piusa XII. Jednak po wybuchu II wojny światowej wielu członków kolaborowało z rządem Vichy, co po zakończeniu wojny przesądziło o definitywnym rozwiązaniu Action Française.

Szczególną rolę na polu działalności społecznej odegrał w Niemczech arcybiskup Moguncji Wilhelm Emanuel Ketteler SJ (1811–1877), który budował swoją wizję życia społecznego, bazując na św. Tomaszu. Krytykował liberalne podejście do kwestii społecznych, które dawało priorytet wolności w działaniu gospodarczym, co jego zdaniem było niewystarczające. Uważał, że niczym nieograniczona wolność pracodawcy i właściciela może być zniewoleniem dla robotnika. Uznawał też dotychczasową działalność charytatywną Kościoła za niewystarczającą w tym względzie, że z natury rzeczy nie dąży ona do uregulowania w sposób systemowy zasadniczych relacji między podmiotami działania gospodarczego. Dlatego jako pierwszy postulował powołanie do życia związków zawodowych (na wzór średnio-wiecznych cechów) oraz udział pracowników w zarządzaniu przedsiębiorstwem,

¹⁵⁹ Deklaracja z dnia 9 marca 1927 r., DC 17 (1927), kol. 710–711. Por. E. Weber, *Action Française. Royalism and Reaction in twentieth Century France*, Stanford 1962; A. Wielomski, *Nacjonalizm francuski 1886–1940. Geneza, przemiany i istota filozofii politycznej*, Warszawa 2007.

jego własności i zyskach¹⁶⁰. Głównym zaś teoretykiem chrześcijańskiej doktryny społecznej, zwolennikiem tzw. solidaryzmu chrześcijańskiego, był w Niemczech jezuita Heinrich Pesch (1854–1926), autor *Lehrbuch der National-ökonomie*¹⁶¹.

Uczniem Kettelera był pracujący w Austrii Karl von Vogelsang (1818–1890), który krytykując współczesny liberalizm, postulował powrót do idei społecznych obecnych w średniowieczu, mając na myśli cechy rzemieślnicze, które w odnowionej formie powinny istnieć pod postacią organizacji zawodowo-stanowych, czyli korporacji. Oprócz różnych konkretnych rozwiązań społecznych, czasem utopijnych, był autorem koncepcji słusznej płacy, która zakładała udział pracownika w dochodzie przedsiębiorstwa, a nie tylko zapłatę za włożony wysiłek w wykonaną pracę. We Francji zwolennikami korporacjonizmu była szkoła w Liège z jej głównym przedstawicielem René de la Tour du Pin (1834–1924).

Pojedyncze inicjatywy z czasem łączyły się w grupy ideowe, które pogłębiały myśl społeczną, koncentrując się na określonych założeniach doktrynalnych i ideach przewodnich, wokół których powinny być ukierunkowane przemiany społeczne [np. szkoła pokoju społecznego założona z inicjatywy Frédérica Le Play (1806–1882), patronalizm chrześcijański Charlesa Périna (1815–1905), solidaryzm chrześcijański, korporacjonizm chrześcijański ks. Franza Hitze (1851–1921) i szkoła z Liège, której inicjatorem był biskup tego miasta Victor-Joseph Doutreloux (1837–1901)]. Od samego początku w prace te czynnie włączali się teologowie moraliści, którzy bazując przede wszystkim na doktrynie moralnej św. Tomasza, próbowali analizować palące kwestie społeczne: własności, sprawiedliwej płacy, zasad życia gospodarczego. Niektórzy z nich postrzegali nawet całą ekonomię jako część praktyczną etyki, nie uznając autonomii tej pierwszej. Ten temat, relacji między ekonomią a etyką, będzie później wielokrotnie dyskutowany, prowadząc do wypracowania rozróżnienia na ekonomię teoretyczną i ekonomię polityczną czy też stosowaną. Do prekursorów należy zaliczyć – oprócz belgijskiego moralisty Antoine Pottiera (1849–1923), członka szkoły z Liège – włoskich jezuitów Lodovica Taparelli d’Azeglia (1793–1862)¹⁶² i Mattea Liberatore

¹⁶⁰ Ketteler opublikował wiele dzieł dotyczących spraw społecznych, m.in. *Die grossen sozialen Fragen der Gegenwart*, Mainz 1848; *Freiheit, Autorität und Kirche*, Mainz 1862, a za najważniejsze jego dzieło uznaje się *Die Arbeiterfrage und das Christenthum*, Mainz 1864.

¹⁶¹ H. Pesch, *Lehrbuch der National-ökonomie*, Freiburg im Breisgau 1905–1923.

¹⁶² Jego podstawowe dzieło: *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, t. 1–4, Palermo 1840–1843, jest wykładem doktryny społecznej bazującej na realizmie filozofii Tomasza i jego wizji człowieka, którego działanie opiera się na prawie wynikającym z Bożego porządku stworzenia, stąd każde ludzkie prawa winny być zakorzenione w moralności.

(1810–1892)¹⁶³, którzy byli współzałożycielami włoskiego czasopisma społecznego „Civiltà Cattolica”.

Działania nad pogłębianiem studiów społecznych przybierały postać coraz bardziej zorganizowaną i instytucjonalną, a przez to systematyczną i trwałą. Już w 1882 roku powołany został przez papieża Leona XIII Komitet Studiów Społecznych (*Circolo Romano di Studi Sociali*) pod przewodnictwem kard. Lodovica Jacobiniego (1832–1887), w którym główną rolę odgrywał biskup Lozanny i Genewy, kard. Gaspard Mermillod (1824–1892). Był on inicjatorem powołania stałej formy zjazdów uczonych katolickich, których zadaniem było wypracowanie programu reform społecznych. Spotkania te odbywały się we Fryburgu, stąd też ciało to nazwano „Unią Fryburską”, która działała w latach 1884–1891. Prace te kontynuowała później inna grupa robocza, kierowana przez kard. Désiré-Josepha Merciera (1851–1926), pod nazwą „Unia Mechlińska”. Owocem jej działań było opracowanie zbioru zasad życia społeczno-gospodarczego: *Code social* (1917)¹⁶⁴, a także zasad współżycia międzynarodowego: *Code de morale internationale* (1932).

Również w Polsce zaczęła działać podobna instytucja o wymiarze lokalnym, utworzona w 1934 roku przez kard. Augusta Hlonda (1881–1948) Rada Społeczna przy Prymasie Polski, której przewodniczył prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego ks. Antoni Szymański (1881–1942)¹⁶⁵. Rada opracowała kilka dokumentów dotyczących bieżących problemów społecznych (m.in. reformy rolnej, której zwolennikiem był prymas) i zawierających wskazania moralne odnoszące się do proponowanych reform¹⁶⁶.

Do tych wszystkich działań o charakterze programowym dochodziły także konkretne inicjatywy powołujące do istnienia stowarzyszenia czy instytucje, których zadaniem była różnorodna pomoc w celu polepszenia sytuacji społecznej ludzi pracy. Wspomniany abp Ketteler rozbudował szpital w swojej diecezji i zakładał szkoły katolickie, ks. Adolf Kolping (1813–1865) zorganizował opiekę nad młodzieżą rzemieślniczą (Koloński Związek Katolickich Czeladników). We Francji świecki działacz społeczny, profesor Sorbony, Frédéric Antoine Ozanam

¹⁶³ Był autorem m.in. *Institutiones philosophicae ad triennium accommodatae*, t. 1–2, Napoli 1840–1842; *Del composito umano*, Roma 1862; *Istituzioni di etica e diritto naturale*, Roma 1863; *Principi di economia politica*, Roma 1889.

¹⁶⁴ Wyd. pol.: *Kodeks społeczny*, tłum. A. Szymański, L. Górski, Lublin 1934.

¹⁶⁵ Był autorem wielu prac z dziedziny nauki socjalnej, m.in. *Ekonomia i etyka*, Lublin 1936.

¹⁶⁶ *Wytyczne w sprawie organizacji zawodowej społeczeństwa* (1935); *Deklaracja w sprawie stanu gospodarczo-społecznego wsi polskiej* (1937); *Deklaracja o uwłaszczeniu pracy* (1939).

(1813–1853) założył stowarzyszenie charytatywne Konferencje św. Wincentego à Paulo, a w Belgii ks. Josef Leon Cardijn (1882–1967), późniejszy kardynał, będąc duszpasterzem młodzieży w Mechelen, powołał do życia w 1925 roku Związek Młodych Robotników Chrześcijańskich JOC (*Jeunesse Ouvrière Chrétienne*), którego społeczna działalność kierowała się wypracowaną przez siebie zasadą: *Voir–Juger–Agir* („widzieć, oceniać, działać”).

Do zwrócenia większej uwagi i swoistej promocji kwestii społecznych wśród szerszego grona odbiorców przyczyniały się także systematyczne spotkania katolików – organizowane dla wypracowania oceny moralnej i rozwiązań różnych kwestii życia społeczno-gospodarczego – które funkcjonowały w Niemczech już od 1848 roku, by później przerodzić się w tzw. tygodnie społeczne, na wzór tygodni organizowanych we Francji (*Semaines Sociales de France*) z inicjatywy świeckiego działacza społecznego Adrien Alberta de Mun (1841–1914), odbywające się co roku w jednym z wielkich miast. Pierwszy miał miejsce w Lyonie w 1904 roku.

b) Natura i metoda katolickiej nauki społecznej

Samo pojęcie „nauka społeczna” pojawia się po raz pierwszy w encyklice papieża Piusa XI *Quadragesimo anno* (1931). Podkreślając doniosłość nauczania Leona XIII zawartego w jego encyklice *Rerum novarum*, papież stwierdza: „W ten sposób na podstawie drogowskazów i światła encykliki Leona XIII powstała odrębna społeczna nauka katolicka (*disciplina socialis catholica*), która z każdym dniem się rozrasta”¹⁶⁷. Jednakże za jej niemal formalny początek uznaje się opublikowanie encykliki Leona XIII *Rerum novarum* (15 maja 1891), gdyż „zapozątkowała nową drogę: wpisując się w wielowiekową tradycję, wyznacza ona nowy początek i istotny rozwój nauczania o tematyce społecznej”¹⁶⁸.

Określając naturę katolickiej nauki społecznej, Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis* najpierw stwierdza, że nie jest ona przejawem żadnej ideologii, ani też nie jest jakąś trzecią drogą między liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem, ale należy do nauk teologicznych, zwłaszcza teologii moralnej¹⁶⁹. W dalszej części dokumentu papież określa jej metodę i cel. Jest ona

¹⁶⁷ Por. Pius XI, Enc. *Quadragesimo anno* (15 maja 1931), 20. Pius XII mówił o „katolickiej nauce społecznej” w *Przemówieniu radiowym z okazji pięćdziesięciolecia ogłoszenia encykliki „Rerum novarum”*, AAS 33 (1941), s. 197, i o „nauce społecznej Kościoła”, zob. adhortacja *Menti nostrae* (23 września 1950), AAS 42 (1950).

¹⁶⁸ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium Nauki społecznej Kościoła*, Kielce, 2005, s. 57. Por. S. Pyszka, *Katolicka nauka społeczna*, [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 514–544.

¹⁶⁹ Por. Jan Paweł II, Enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987), 41.

dokładnym sformułowaniem wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej. Jej podstawowym celem jest wyjaśnianie tej rzeczywistości poprzez badanie jej zgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu doczesnym, a zarazem transcendentnym; zmierza zatem do ukierunkowania chrześcijańskiego postępowania¹⁷⁰.

Od czasu encykliki *Rerum novarum* Magisterium Kościoła w osobie kolejnych papieży wielokrotnie wypowiadało się na tematy społeczne, przede wszystkim w formie encyklik. Teksty te stanowią niezwykle cenny fundament doktrynalny zarówno dla katolickiej nauki społecznej, jak i teologii moralnej szczegółowej. Wypowiedzi Magisterium, aczkolwiek powstałe pod wpływem konkretnych wymogów zmieniającej się rzeczywistości, nie mają charakteru dorywczych postulatów i szczegółowej receptury wobec bieżących problemów, lecz koncentrują się na wydobyciu tych zasad i prawideł życia społecznego, które są zapisane w ludzkiej naturze i głęboko osadzone w moralnej tradycji dziejzobawczej Ludu Bożego, której przełomowym momentem jest życie i nauczanie Chrystusa. Kościół czyni to nie w imię określonych interesów społecznych czy politycznych ani nie kieruje się jakąś ideologią, rozumianą jako określony zespół poglądów filozoficznych zmierzających do wprowadzenia konkretnych rozwiązań społeczno-ustrojowych, lecz jedynie w trosce o człowieka w jego konkretnej rzeczywistości grzesznika, ale też usprawiedliwionego przez łaskę, ponieważ został mu powierzony przez Boga i jest „pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa”¹⁷¹.

Nauka społeczna interesuje się dziś szczególnie *człowiekiem* w jego powiązaniu ze złożoną siecią relacji, charakterystyczną dla współczesnych społeczeństw. Nauki humanistyczne i filozofia pomagają wyjaśnić, na czym polega *centralna rola człowieka w społeczeństwie*, i uzdalniają go do lepszego rozumienia samego siebie jako «istoty społecznej». Tylko wiara jednak objawia mu w pełni jego prawdziwą tożsamość i właśnie z niej wyrasta nauka społeczna Kościoła, który wykorzystując dorobek nauk przyrodniczych i filozofii pragnie towarzyszyć człowiekowi na drodze zbawienia¹⁷².

Encyklika *Rerum novarum* wypracowała także założenia metody wypowiadania się Kościoła na tematy społeczne. Zawiera ona najpierw obiektywną analizę danej sytuacji czy problemu, którym się zajmuje, w jej następstwie formułuje

¹⁷⁰ Tamże, 41.

¹⁷¹ Jan Paweł II, Enc. *Redemptor hominis* (4 marca 1979), 14.

¹⁷² Jan Paweł II, Enc. *Centesimus annus* (1 maja 1991), 54.

chrześcijańską ocenę badanej rzeczywistości społecznej w świetle racjonalnej refleksji bazującej przede wszystkim na kategorii prawa naturalnego oraz nauki Ewangelii o człowieku i jego doczesnym i nadprzyrodzonym powołaniu, by w rezultacie wskazywać kierunki poszukiwań właściwych rozwiązań i ewentualnie podać propozycje takich działań, które najbardziej odpowiadają chrześcijańskiej wizji życia społecznego. Dokładne sformułowanie tej metody, powołując się na zasadę wypracowaną przez ks. Cardijn'a w JOC: „widzieć, oceniać, działać”, podał Jan XXIII w encyklice *Mater et magistra* (15 maja 1961):

Zasady nauki społecznej wprowadza się zazwyczaj w życie w trzech kolejnych etapach: najpierw bada się, jaki jest rzeczywisty stan rzeczy, następnie dokonuje się wnikliwej oceny tego stanu w świetle wspomnianych zasad, a wreszcie ustala się, co można i należy uczynić, by podane zasady wprowadzić w życie odpowiednio do okoliczności miejsca i czasu. Te trzy etapy postępowania określa się nieraz słowami: „zbadać, ocenić, działać”¹⁷³.

Jako część teologii moralnej katolicka nauka społeczna sytuuje się w miejscu spotkania życia i sumienia chrześcijańskiego z życiem świata. Stąd też stanowi ona realizację trzech poziomów nauczania teologicznomoralnego: „*fundamentalnego* poziomu motywacji, *dyrektywnego* poziomu norm życia społecznego oraz *decyzyjnego* poziomu sumień”¹⁷⁴.

Katolicka nauka społeczna nie pretenduje do stworzenia własnego programu społecznego, alternatywnego do tego, jaki proponuje władza, powołana do tego, żeby troszczyć się o dobro wspólne, kierując się sprawiedliwością, ani nie zamierza przejmować kompetencji, które należą do władzy państwowej. Jej zadaniem jest, jak podkreśla Benedykt XVI, z jednej strony pomoc w oczyszczaniu rozumu poszukującego praktycznych rozwiązań problemów społecznych z jego „zaślepienia etycznego, wynikającego z przewagi interesu i władzy”¹⁷⁵, z drugiej zaś „chce służyć formowaniu sumienia w polityce i wpływać na to, aby rosła czujność na prawdziwe wymagania sprawiedliwości i równocześnie gotowość do reakcji w oparciu o nie, również gdy sprzeciwiałoby się to osobistej korzyści”¹⁷⁶.

¹⁷³ Jan XXIII, Enc. *Mater et magistra* (15 maja 1961), 236. Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* stwierdza, że Kościół wypowiadając się na temat określonych sytuacji społecznych, tworzy *corpus* doktrynalny, który „pozwala mu analizować zjawiska społeczne, wypowiadać się na ich temat i wskazywać kierunki właściwego rozwiązywania problemów, które z nich wynikają”, tamże, 5.

¹⁷⁴ Papińska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, dz. cyt., s. 47.

¹⁷⁵ Benedykt XVI, Enc. *Deus caritas est*, 28. Katolicka nauka społeczna „chce mieć udział w oczyszczaniu rozumu i nieść pomoc, aby to, co sprawiedliwe mogło tu i teraz być rozpoznane, a następnie realizowane”, tamże.

¹⁷⁶ Tamże, 28.

5. Ideały oświecenia a reforma edukacji

Szczególną rolę w propagowaniu idei oświeceniowych odegrał plan reformy edukacji. Myśliciele oświeceniowi mieli znaczący wpływ na przebudowę funkcjonowania systemu szkolnictwa, zarówno co do strony organizacyjnej, jak i merytorycznej, czyli programów kształcenia w szkołach różnego rodzaju i szczebla, poczynając od szkół parafialnych, a na uniwersytetach kończąc. Sprzyjającą ku temu okazją była kasata zakonu jezuitów w 1773 roku¹⁷⁷, po której władze państwowe przejęły kontrolę nad jezuickimi kolegiami (tym chętniej, że skonfiskowały także wszystkie dobra i własności, jakie posiadał zakon), które stanowiły podstawę kształcenia średniego, i zaczęły wprowadzać swoje reformy. Wprowadzano nowe przedmioty nauczania, koncentrując się przede wszystkim na naukach przyrodniczych i ścisłych, które miały służyć społeczno-gospodarczej pracy, pożytecznej dla dobra narodów i ludzkości.

a) Reforma edukacji w Polsce

Dokonywało się to niemal równocześnie we wszystkich krajach europejskich, choć nie zawsze przybierało od razu instytucjonalny charakter. Nie sposób je wszystkie omówić w tym miejscu, dlatego wspomnimy jedynie sytuację w Rzeczypospolitej, choć trudno ją uznać za modelową z racji na szczególnie kontekst polityczny i kulturowy. Niemniej jednak, trzeba zauważyć, że to właśnie w Polsce powołano, jako pierwszą w Europie, oddzielną instytucję mającą dokonać w imieniu państwa reformy oświaty, a mianowicie Komisję Edukacji Narodowej i powstałe z jej inicjatywy Towarzystwo Ksiąg Elementarnych dla opracowania podręczników dla edukacji podstawowej. Po kasacie jezuitów, którzy po sprowadzeniu ich do Polski w 1564 roku przez kardynała Hozjusza, rozwinięli szeroką działalność edukacyjną, przyczyniając się wydatnie do podniesienia kultury szlachty polskiej poprzez założone przez siebie kolegia, które stanowiły większość ośrodków kształcenia średniego szczebla (w 1773 roku jezuici mieli

¹⁷⁷ Por. Klemens XIV, *Breve Dominus ac Redemptor* (21 lipca 1773). Rzecz znamienna, że gorącymi rzecznikami likwidacji zakonu byli władcy katoliccy (Francji, Portugalii, Hiszpanii), zaś decyzji papieża nie przyjęli Fryderyk II z protestanckich Prus i Katarzyna II z prawosławnej Rosji. Wydarzenie to miało także przykre wymiary moralne. Jak pisze historyk Joseph Hajjar: „Naprawdę oburzające jest potraktowanie na polecenie papieża starego generała zakonu Lorenzo Ricciego (1703–1775) i kilku jego głównych doradców. Natychmiast pozbawiono ich wolności, a następnie w końcu września osadzono w Zamku Świętego Anioła (...). Wszczęto przeciwko nim proces kanoniczny, oparty na przeróżnych oskarżeniach, które okazały się bezpodstawne. W rezultacie ogłoszono wyrok nakazujący zwolnienie ich, ale tymczasem generał zakonu zmarł w więzieniu”, *Historia Kościoła*, t. 4, 1717–1848, dz. cyt., s. 76.

67 kolegów, zaś pozostałe zakony miały ich w sumie 39), pozostała luka, którą zaczęli wypełniać reformatorzy edukacji, spośród których wielu należało do zakonu pijarów, mających w swoim charyzmacie prowadzenie szkół (*Scholae Piae*).

Ich prekursorem był pijar Stanisław Konarski (1700–1773), założyciel warszawskiej szkoły Collegium Nobilium (powstała w 1740 roku), której celem było kształcenie szlachetnego człowieka i dobrego obywatela. Konarski wygłosił na ten temat programową mowę w Sejmie, w której stwierdzał, że „celem wszystkich szkół (...) jest nie tylko rozwijanie umysłów za pomocą nauk i umiejętności, lecz przede wszystkim uszlachetnienie serc i dusz”¹⁷⁸. Natomiast inicjatorem powstania i głównym architektem Komisji Edukacji Narodowej, powołanej przez Sejm 14 października 1773 roku na wniosek króla Stanisława Augusta Poniatowskiego, był ks. Hugo Kołłątaj (1750–1812), współautor Konstytucji z 3 maja 1791 roku, a pierwszym prezesem został biskup wileński Ignacy Jakub Massalski. Jej prace naznaczone były wyraźnie wpływami idei oświecenia, przede wszystkim francuskiego, ze względu na tradycyjnie dobre kontakty z tym państwem, a także dlatego, że wychowaniem w seminariach zajmowali się księża misjonarze, których kolebką była Francja. Nie była to jednak zwyczajna kopia modelu zachodniego, kierowanego często utopijnymi wizjami absolutnego wyzwolenia od wszystkich relacji społecznych i chęcią gruntownej przebudowy systemu życia społecznego, której pierwszym elementem było obalenie absolutystycznej władzy monarchii i ograniczenie nadmiernej roli Kościoła w życiu politycznym. W Polsce idee wolnościowe były wyraźnie naznaczone konkretnym celem, jakim było dążenie do przebudowy ustroju państwa dla ocalenia jego bytu politycznego i przywrócenia utraconej wolności narodu¹⁷⁹. Wychowanie według Kołłątaja miało:

wrócić Polakom dawne męstwo i w sercach przyszłych ojczyzny następców zaszczyć chęć dźwignięcia Rzeczypospolitej z jej upadku, pomszczenia się jej hańby, przestrzegania wolności i swobód narodowych, (...) a jednostajność edukacji rękojmą większości rządu jednostajności i większej w rządzie zgody [była]¹⁸⁰.

¹⁷⁸ S. Konarski, *De viro honesto et bono sive ab ineunte aetate formando*, wyd. pol.: *Mowa o kształtowaniu człowieka uczciwego i dobrego obywatela*, tłum. J. Nowak-Dłużewski, [w:] S. Konarski, *Pisma wybrane*, t. 2, Warszawa 1955, s. 112.

¹⁷⁹ Por. S. Litak, *Od reformacji do oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*, Lublin 1994, s. 115–216; J. Maciejewski, *Uniwersalizm i swoistość polskiego oświecenia*, [w:] *Uniwersalizm i swoistość kultury polskiej*, t. 1, red. J. Kłoczowski, Lublin 1989, s. 271–297.

¹⁸⁰ H. Kołłątaj, *Anonima listów kilka. Prawo polityczne narodu polskiego (1788–1790)*, red. B. Leśniodorski, H. Wereszycka, t. 2, cz. 3, Warszawa 1958, s. 85. Kołłątaj był także autorem traktatu o naturze praw, które wprowadzają porządek zarówno w świecie fizycznym, jak i ludzkiego działania. To drugie reguluje prawo moralne. Między nimi „jest jedno z najważniejszych: że

Z tej perspektywy w procesie kształcenia i wychowania młodzieży ważną rolę odgrywała formacja moralna oparta na elementach prawa natury, która dotyczyła powinności wychowanka w ramach trzech kręgów odniesień: stosunku do ludzi z najbliższego otoczenia, do rodziców i wychowawców oraz do społeczeństwa. Takie cele stawiali sobie pijar ks. Antoni Popławski, autor *Edukacji obywatelskiej* (Warszawa 1774) i trzytomowej *Moralnej nauki dla szkół narodowych* (t. 1–2, Warszawa 1778, t. 3, Kraków 1787), ks. Sebastian J.K. Czochron (*Uwagi moralne gruntujące się na prawie natury i religii dla wiadomości i pożytku młodzieży narodowej* (Kraków 1782)), eks-pijar Franciszek Ksawery Dmochowski (*O cnotach towarzyskich i występkach im przeciwnych* (Warszawa 1787)), pijar ks. Józef Kajetan Skrzetuski (*Prawidła początkowe nauki obyczajów dla pojęcia uczącej się młodzi przystosowane* (Warszawa 1793) oraz *Katechizm narodowy* z 1791 roku), który uczył, że „być szlachcicem to jest myśleć szlachetnie, że cnota jest jednoznaczna z użytecznością dla drugich, ukazywał czym jest wolność i jakie są szczególniejsze powinności obywatela wobec ojczyzny. (...) Nieposłuszeństwo prawu, przekupstwo, zaprzędawanie swoich współziomków na rzecz obcych mocarstw uznano za największą hańbę”¹⁸¹. W pracach Komisji próbowano zharmonizować programy reformatorskie w duchu oświecenia z głęboko zakorzenioną w tradycji polskiej religijnością i moralnością opartą na wierze chrześcijańskiej, a zwłaszcza katolickiej (choć mocno podkreślano też wagę tolerancji religijnej). Tę wiarę postrzegano jako narzędzie motywujące do moralnej odnowy i wychowania światłego obywatela, będącego użytecznym dla rozwoju Rzeczypospolitej. Odniesienie do Boga i religii stanowiło zatem ważny punkt owej formacji, na co zwracali uwagę członkowie Komisji ks. Antoni Popławski i jezuita Grzegorz Piramowicz. Ten ostatni pisał, zgodnie z duchem oświeceniowych idei:

wiara w prawdziwego Boga, zawierająca wszystkie prawdy objawione i nauki cnót chrześcijańskich, jest dla człowieka najpotrzebniejszym do prawdziwego oświecenia światłem, najpotężniejszą do pocziwego życia pomocą, słodką i pewną w przeciwnościach pociechą. Pobudki, które nam ona podaje, są najwyższe, jako to: miłość i bojaźń Boga, nadzieja wiecznej nagrody i szczęśliwości, a bojaźń utraty onejże. Ona pokazuje, na czym prawdziwa, gruntowna pobożność zależy, jaka

każdy człowiek rodzi się z pewnymi należytościami sobie jedynie właściwymi, do których są przywiązane powinności, jak gdyby warunki, pod którymi ma używać swych należytości”, H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny o należytościach i powinnościach człowieka*, Warszawa 1912, s. 81–82.

¹⁸¹ M. Mitera-Dobrowolska, *Kształtowanie postaw ideowych młodego pokolenia w szkołach Komisji Edukacji Narodowej (1773–1794)*, „Roczniki Humanistyczne” 25 (1977), z. 2, s. 181. Por. S. Tync, *Nauka moralna w szkołach Komisji Edukacji Narodowej*, Kraków 1922.

jest cześć i służba, która się Bogu podoba. I tę to wiarę, tę cześć i służbę bożą jednym słowem nazywamy religią. Tę religię w młodych sercach i umysłach wszczepiać należy¹⁸².

b) Nauczanie teologii moralnej

Wprowadzane reformy oświatowe dotyczyły także nauki teologii moralnej w seminariach duchownych, gdyż rzeczywiście nie stała ona wówczas na wysokim poziomie, podobnie jak cała formacja intelektualna.

Począwszy od 1676 roku, kiedy papież Innocenty XI zalecił formację seminaryjną Księżom Misjonarzom, kierowali oni większością zakładów duchownych w Polsce (w Koronie i na Litwie). Spośród 31 istniejących, 22 były w rękach misjonarzy. W seminarium dwa lata przeznaczano na filozofię i kolejne dwa na teologię¹⁸³. Wykłady teologii ograniczano do koniecznych w pracy księdza przedmiotów i skracano czas pobytu w seminarium, tak aby jak najszybciej kandydat mógł podjąć pracę duszpasterską. Skutkiem tego było powszechne przekonanie o niskim poziomie kształcenia kandydatów do kapłaństwa¹⁸⁴, choć nieraz te opinie były tendencyjne, inspirowane mentalnością oświeceniową niezbyt przychylną naukom teologicznym. W 1773 roku Komisja Edukacyjna usunęła ze szkół filozofię i teologię, bowiem jak twierdził ks. Stanisław Staszic, zgodnie z jego naturalistycznym i pozytywistycznym spojrzeniem na religię: „Zepsułyby umysł młody, bo człowiek do metafizyki nie rodzi się, on wszystkiego przez swoje zmysły dochodzi. W nauce zaś Boskiej doświadczenie w błąd wprowadza, a sama wiara doskonałym czyni. Niechaj wróci się teologia do seminarium, jak od początku w Kościele bywało”¹⁸⁵. Natomiast podniesienie poziomu wykształcenia

¹⁸² *Powinności nauczyciela oraz wybór mów i listów*, red. K. Mrozowska, Wrocław 1960, s. 67–68. Por. *Komisja Edukacji Narodowej. Wybór źródeł*, Wrocław 1954, s. 647–651.

¹⁸³ Por. W. Wicher, *Nauka teologii moralnej w dawnych seminariach misjonarskich*, NP 3 (1947), s. 162–180.

¹⁸⁴ H. Kołłątaj tak charakteryzował tę część formacji kleryckiej: „Wielka rzecz, gdy ksiądz skończył kurs teologii moralnej, większa, gdy miał jakiego w tej mierze dobrego autora. Zwyczajne co do teologii moralnej książki znajdowały się w ręku naszych plebanów, dzieło Pekulskiego, Bernardyna, wydane we Lwowie i *Medulla teologii* Busenbauma, jezuita. Kongregacje dekanalne, zależały na roztrząsaniu *casuum conscientiae*, te jednak później zniesione po wielu miejscach, jako nie użyteczne”, H. Kołłątaj, *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750–1764)*, Warszawa 1905, s. 178. Por. S. Chodyński, *Seminaria duchowne w Polsce*, [w:] *Encyklopedia Kościelna*, t. 25, Warszawa 1902, s. 41.

¹⁸⁵ J. Łukaszewicz, *Historia Szkół w Koronie i Wielkim Księstwie Litewskim*, Poznań 1850–1851, s. 191–192. Ks. Władysław Wicher wskazuje także, że jedną z przyczyn niechęci w stosunku do Księży Misjonarzy, którzy prowadzili formację intelektualną w seminariach, było tłumaczenie z francuskiego książki Mikołaja Jamin, *Mysli ściągające się do błędów tegoczesnych*, Warszawa

księży było jednym z podstawowych warunków powodzenia przemian oświeceniowych w Polsce. W rezultacie, rezygnowano stopniowo z klasycznych podręczników Hermanna Busenbauma (1600–1668), *Medulla theologiae moralis*¹⁸⁶, którego używano wówczas w całej Europie, i Pierre’a Collet’a CM (1693–1770): *Institutiones theologiae moralis*, używanego w wielu seminariach we Francji, Włoszech i Niemczech¹⁸⁷. Podręcznik Collet’a, konsekwentnego zwolennika probabilizmu, stąd też ostro atakowanego przez jansenistów, był za obszerny na użytek seminaryjnych wykładów, dlatego ks. Andrzej Pohl CM (1742–1820) wydał jego skróconą wersję, która była bardziej przystępna i praktyczna¹⁸⁸. Jego układ teologii moralnej ma charakter raczej katechizmowy, gdzie autor usunął obszerne dowodzenia scholastyczne i wiele odniesień do źródeł, a poszczególne zagadnienia są zredagowane w formie pytań i odpowiedzi. Z tego względu jego poziom naukowy był znacznie niższy. W seminariach prowadzonych przez misjonarzy używano także podręcznika ks. Antoniego Putiatyckiego CM (1787–1862), który był pomocny dla kapłanów pracujących w duszpasterstwie, gdyż zawierał również przepisy prawa kanonicznego¹⁸⁹.

W zaborze austriackim pod wpływem józefinizmu przeprowadzono gruntowną reformę studiów teologicznych, którą kierował Franz Stephan Rautenstrauch OSB (1734–1785). Wprowadzono nowy program kształcenia oraz nowe podręczniki teologiczne. Do nauczania teologii moralnej, m.in. w galicyjskim Seminarium Generalnym, używano podręcznika rektora uniwersytetu w Brnie, ks. Václava Schanza (1746–1788)¹⁹⁰, który reprezentował tendencje jansenistyczne, oraz podręcznika profesora z Grazu, ks. Antona Luby (1749–1802)¹⁹¹, który do uzasadniania rozstrzygnięć kazusów skłonny był używać, w duchu oświeceniowych tendencji racjonalistycznych, niemal matematycznej logiki (*mathematischen Methode*).

1811. „Dzieło to dostało się na indeks policji warszawskiej w r. 1812, gdyż zwracało się przeciwko masonerii, a masonem był ówczesny szef Edukacji Narodowej Stanisław Potocki, minister sprawiedliwości Łubieński i spraw wewnętrznych Łuszczewski”, W. Wicher, *Nauka teologii moralnej w dawnych seminariach misjonarskich*, dz. cyt., s. 177.

¹⁸⁶ H. Busenbaum, *Medulla theologiae moralis*, Köln 1645. W Polsce został wydany w Lublinie w 1665.

¹⁸⁷ P. Collet, *Institutiones theologiae moralis*, t. 1–5, Paris 1744. W Polsce opublikowano go w 1765 r. w Chełmnie i w 1784 r. w Wilnie. Wizytator seminariów misjonarzy Piotr Śliwicki wprowadził go w 1767 r. do studiów w seminarium włocławskim.

¹⁸⁸ A. Pohl, *Institutiones theologiae moralis ad usum seminariorum*, t. 1–2, Wilno 1809.

¹⁸⁹ A. Putiatycki, *Theologia moralis in usum cleri diaecesani conscripta*, t. 1–2, Warszawa 1857.

¹⁹⁰ V. Schanz, *De theologia moralis positiones*, t. 1–2, Wien 1781; tenże, *Theologia moralis christiana in systema redacta*, t. 1–4, Wien 1785. Por. J. Healy, *The Just Wage. 1750–1890. A Study of Moralists from Saint Alfonsus to Leo XIII*, Berlin 1966, s. 197–212.

¹⁹¹ A. Luby, *Theologia moralis in systema redactae*, t. 1–3, Graz 1782.

Podręcznik ten został zatwierdzony w 1821 roku przez Komisję Rządową Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego.

Na Uniwersytecie w Wilnie używano podręcznika Jana Kantego Chodaniego (1767–1823), który korzystał z podręcznika wiedeńskiego profesora Antoniego Karla Reybergera OSB i dokonał jego przekładu na język polski, gdyż od 1816 roku zaczął wyklądać teologię moralną w języku polskim¹⁹². Korzystał także z podręcznika ks. Franciszka Pollaschka¹⁹³. Na Uniwersytecie Warszawskim, powołanym do życia przez cara Aleksandra I w 1816 roku, wydział teologiczny pojawił się w roku akademickim 1817–1818, a do wykładów używano zasadniczo tych samych podręczników co w Wilnie. Z kolei na Uniwersytecie Jagiellońskim teologię moralną wykładali najpierw od roku 1795 ks. Franciszek Kolondowicz, ks. Franciszek Zglenicki i ks. Michał Charłampowicz, a od 1807 roku profesor przybyły z Grazu o. Herman Reismüller OSB (1773–1850), ponieważ wówczas wydział teologiczny był prawie w całości zgermanizowany przez austriackiego zaborcę. W późniejszym okresie wykłady przejęli Polacy: ks. Tymoteusz Raczyński CM, ks. Jan Maciej (Mikołaj) Janowski, a od 1833 roku dziekan Wydziału Teologicznego ks. Jan Stanisław Przybylski, który korzystał z podręcznika ks. Josepha Stapfa (1785–1844), profesora w Innsbrucku, i był przeciwnikiem zarówno probabilistów, jak i tutorystów¹⁹⁴. W tamtym okresie teologia moralna św. Alfonsa Liguori była niemal nieznana i nieuwzględniana w programach nauczania. Jednak pod koniec XVIII wieku, po ogłoszeniu św. Alfonsa Doktorem Kościoła, wzrosło zainteresowanie jego teologią moralną, jako efekt stopniowego odchodzenia od moralności legalistycznej i zbyt rygorystycznej poprzedniego okresu. Podejmowano wykłady w duchu św. Alfonsa, wzorując się na podręcznikach Jeana Pierre'a Gury'ego SJ (1801–1866)¹⁹⁵ i Holendra Jozefa Aertnysa CSsR (1828–1915)¹⁹⁶. Zaczęto także tłumaczyć jego dzieła na język polski¹⁹⁷.

Wytyczne Komisji Edukacji Narodowej, zawarte w *Ustawach* z 1783 roku, sugerowały zmiany w wykładaniu teologii, takie jak częste sięganie do źródeł,

¹⁹² J.K. Chodani, *Etyka chrześcijańska czyli Teologia moralna do użycia szkolnego zastosowana przez Antoniego Karola Reybergera*, t. 1–3, Wilno 1821–1822.

¹⁹³ F. Pollaschek, *Moralis christiana*, Olomuncii 1803.

¹⁹⁴ J. Stapf, *Theologia moralis*, t. 1–4, Innsbruck 1827–1831. Por. M. Kanior, *Wydział Teologiczny w dziejach Uniwersytetu Krakowskiego (1780–1788)*, Kraków 1998.

¹⁹⁵ J.P. Gury, *Compendium theologiae moralis*, t. 1–2, Ratyżbna 1850.

¹⁹⁶ J. Aertnys, *Theologia moralis iuxta doctrinam S. Alfonsi de Liguori*, Tournai 1886–1887.

¹⁹⁷ A. Derdziuk, *Kapucyńskie tłumaczenia dzieł św. Alfonsa Liguori*. „Studia Franciszkańskie” 9 (1998), s. 31–48; J. Wichrowicz, *Z historii katolickiej teologii moralnej w Polsce*, [w:] J. Przymont, *Historia teologii moralnej*, Warszawa 1987, s. 372; D. Olszewski, *Kultura i życie religijne społeczeństwa polskiego w XIX wieku*, Lublin 2014, s. 87–102.

w tym Pisma Świętego i Tradycji, a unikanie scholastycznych spekulacji i roztrząsania kwestii spornych i wątpliwych. Dotyczyły także przygotowania nowych programów nauczania i podręczników¹⁹⁸. Zadania tego podjęli się ks. Jakub Jachimowski, rektor Zamkowego Seminarium na Wawelu, ale bez większego powodzenia, a na uniwersytecie w Krakowie (przemianowanym na Szkołę Główną Koronną) – ks. Franciszek Kolendowicz, którego program wykładów Komisja oceniała pozytywnie, oraz ks. Józef Konstanty Bogusławski (1754–1819), profesor uniwersytetu w Wilnie (Szkoła Główna Litewska). Niemniej jednak wysiłki te, z różnych przyczyn, nie doczekały się rozwinięcia¹⁹⁹.

6. Ruch iluminatów

Szczególnym przejawem ducha oświecenia były stowarzyszenia iluminatów, bardziej czy mniej sformalizowane struktury, które stawiały sobie za cel duchowe doskonalenie człowieka i całych społeczeństw oraz budowanie braterstwa między ludźmi różnych narodowości i ras różniących się między sobą poglądami politycznymi czy religią. Środkiem do tego celu miało być szerzenie oświaty w duchu idei oświeceniowych. Spośród nich najbardziej znanym jest wolnomularstwo (właściwie „wolne mularstwo”), zwane też masonerią od franc. *maçon* – murarz i ang. *freemasons* – korporacja ludzi zajmujących się w średniowieczu wolnymi zawodami, najczęściej zaangażowanych w budowę katedr i zamków.

Pierwsze stowarzyszenia (tzw. loże) powstały w Szkocji i Anglii, a za początek masonerii uważa się połączenie czterech łóż, które miało miejsce 24 czerwca 1717 roku w Londynie (data ta jest największym świętem wolnomularstwa). Pierwszą konstytucję ułożył jeden ze współzałożycieli, szkocki pastor prezbiteriański James Anderson w 1723 roku. Określała one zasadnicze cele stowarzyszenia. Syntetyczną charakterystykę wolnomularstwa odnajdujemy w deklaracji Wielkiego Wschodu Francji:

Wolnomularstwo – instytucja w swej istocie: filantropijna, to znaczy kochająca ludzkość; filozoficzna, to znaczy kochająca mądrość; postępową, to znaczy nie zamykającą się w przeszłości, ma za cel poszukiwanie prawdy, pogłębianie moralności i urzeczywistnianie solidarności. W swoim działaniu zmierza do materialnego

¹⁹⁸ Por. *Memoriał w sprawie reformy Akademii Krakowskiej*, [w:] *Komisja Edukacji Narodowej. Wybór źródeł*, Wrocław 1954, s. 95. Na temat podręczników teologii moralnej używanych w Polsce w XVIII w. zob. A. Derdziuk, *Grzech w XVIII wieku. Nurty w polskiej teologii moralnej*, Lublin 1996, s. 44–107.

¹⁹⁹ Por. F. Greniuk, *Komisja Edukacji Narodowej w dziejach polskiej teologii moralnej*, RH 25 (1977), z. 2, s. 225–232.

ulepszenia oraz intelektualnego i społecznego udoskonalenia ludzkości, do powszechnej zgody. Wolnomularstwo jest powszechnym braterstwem. Jego zasadami są: tolerancja, szacunek dla każdego i dla siebie samego oraz absolutna wolność sumienia²⁰⁰.

Wśród wielu tematów mocno podkreślany jest wątek religijno-moralny, a wśród najważniejszych celów wymienia się doskonalenie etyczne człowieka²⁰¹. We wspomnianej *Konstytucji* Andersona już w pierwszym artykule stwierdza się, że wolnomularz nie powinien być „bezmyślnym ateistą i libertynem nie uznającym żadnej religii”, choć w dobie wolności religijnej wskazane jest „nakłanianie do postrzegania religii, co do której wszyscy ludzie są zgodni”. Oznacza to, że autor odwołuje się do oświeceniowego pojęcia religii naturalnej, możliwej do przyjęcia przez rozum i niezależnej od sformalizowanych systemów wyznaniowych, a która polega na tym, by „być dobrym, szczerym, skromnym i honorowym, niezależnie od tego, jak się człowiek nazywa i jakie jest jego wyznanie”. Członek loży powinien także przestrzegać prawa moralnego, tak aby cieszył się dobrą reputacją i budził zaufanie, a niedopuszczalne jest życie „bez moralności lub w sposób skandaliczny” (art. 2). Wspólnota członków i wzajemne braterstwo wymagają tolerancji i dlatego „niedopuszczalne są sprzeczki i kłótnie osobiste, a tym bardziej dysputy dotyczące Boga, narodu czy polityki państwa” (art. 6.2). Tolerancja i otwartość wykluczają wszelki dogmatyzm, jaki m.in. reprezentują oficjalne wyznania. W uchwałach Konwentu Wielkiego Wschodu Francji z 1877 roku zapisano:

Pozostawmy teologom rozważania na temat dogmatów (...). Ale Masoneria niech pozostanie tym, czym ma być, to znaczy organizacją otwartą na postęp, na wszelkie wyższe idee i poglądy moralne, na wszelkie szerokie i liberalne aspiracje. (...) Zgromadzenie, wychodząc z założenia, że Masoneria nie jest religią, nie musi więc w swojej Konstytucji głosić doktryn ani dogmatów²⁰².

²⁰⁰ Cyt. za: *Wolnomularstwo w świetle encyklopedyj*, br. aut., Warszawa 1934, s. 91.

²⁰¹ „Ograniczenie antropologii wolnomularskiej do kwestii doskonalenia etycznego może budzić podejrzenia, że myśl masońska opiera się na immanentnym materializmie. Nie jest to zgodne z prawdą, ponieważ masoneria – oprócz etyki – bierze pod uwagę inne aspekty ludzkiej natury, chociaż pozostawia je do pewnego stopnia w tle. W celu uniknięcia nieporozumień wprowadzono ideę transcendencji wcieloną w postać Wielkiego Architekta Wszechświata; jest ona obiektywnym punktem odniesienia dla subiektywnie wyznawanych wartości moralnych; z niej bierze swój początek idea doskonalenia się etycznego człowieka”, G. Di Bernardo, *Definicja masonerii*, „Ars Regia” nr 1 (2) (1993), s. 11. „Ars Regia” jest jednym z dwu, obok „Wolnomularza Polskiego”, pism wolnomularskich ukazujących się w Polsce.

²⁰² Cyt. za: M. Jaskólski, *Wolnomularstwo, Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 1570.

Kwestia wiary w Boga zaowocowała w przyszłości głębokim sporem światopoglądowym, sprawiając, że masoneria anglosaska pozostała deistyczna, natomiast Wielki Wschód Francji zrezygnował z odniesień do Boga, a na Ołtarzu Przysięg obecną tam dotąd Biblię zastąpiono księgą o niezapisanych kartach.

Kierując się takimi założeniami, wolnomularstwo tradycyjnie wiązało się z wszelkimi ruchami liberalnymi, promującymi tolerancję, idee i działania postępowe, niezależnie od tego, jak definiowano sam postęp, oraz antyklerykalnymi, opowiadającymi się za daleko idącą sekularyzacją państwa (m.in. postulującymi wycofanie nauczania religii w szkołach), czy republikańskimi. Wielu członków masonerii angażowało się czynnie w przeprowadzenie reformy edukacji, która miała być uwolniona od wpływu religijnego, a skoncentrowana na racjonalizmie i naturalizmie. Wiele symboli masońskich jest związanych z wiedzą: *Słońce* jest symbolem rozumu. *Gwiazda* to symbol światła, wiedzy, doskonałości. *Trójkąt* jest symbolem nauki. *Oko* – symbolizuje świadomość, mądrość Wielkiego Architekta. *Cyrkiel* – symbol mądrości, wiedzy, rozumu, twórczych i aktywnych sił Boga i człowieka. *Litera G* – umieszczana często w centrum płonącej pięcio- bądź sześcioramiennej gwiazdy jest nawiązaniem do geometrii oraz greckiego *gnosis* – wiedza.

Idee masońskie szybko zdobywały zwolenników, co prowadziło do powstawania nowych łóż w różnych częściach Europy i Stanów Zjednoczonych. W 1729 roku powstała pierwsza loża w Warszawie. Ich członkami byli ludzie zajmujący wysoką pozycję społeczną: urzędnicy, duchowni, filozofowie, arystokraci, którzy mieli wpływ na kształtowanie życia społecznego i politycznego. Nic więc dziwnego, że idee masońskie odegrały inspirującą rolę w kształtowaniu ustawodawstwa państwowego. Odnajdujemy je m.in. w tekstach Konstytucji Stanów Zjednoczonych, francuskiej Deklaracji Praw Człowieka czy polskiej Konstytucji 3 Maja (maso- nami byli król Polski Stanisław August Poniatowski, Stanisław Kostka Potocki – inicjator powstania Uniwersytetu Warszawskiego, książę Józef Poniatowski czy prymasi, jak np. Gabriel Podoski, oddany sługa carycy Katarzyny, oraz Michał Jerzy Poniatowski, wiceprezes Komisji Edukacji Narodowej)²⁰³.

Kościół wielokrotnie wypowiadał się negatywnie na temat masonerii, podkreślając, że przynależności do niej nie da się pogodzić z przynależnością do Kościoła katolickiego²⁰⁴.

²⁰³ Por. L. Hass, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1982.

²⁰⁴ Por. Klemens XII, Bulla *In eminenti apostolatus specula* (28 kwietnia 1738); Benedykt XIV, Bulla *Providas* (18 maja 1751); Pius VII, List apost. *Ecclesiam a Jesu Christo* (13 września 1821); Leon XII, Bulla *Quo graviora* (13 marca 1825); Pius VIII, Encyklika *Traditi* (24 maja 1829);

W najbardziej obszernym dokumencie, poświęconym wprost temu zagadnieniu, encyklice Leona XIII *Humanum genus*²⁰⁵, papież podkreśla między innymi zgubne konsekwencje idei wolnomularstwa dla formacji moralnej człowieka. „Toteż jedyną moralnością, która znalazła uznanie u adeptów sekty masońskiej i według której chcieliby wychowywać młodzież, to moralność zwana przez nich «moralnością świecką», «niezależną» lub «wolną», inaczej mówiąc moralność, w której nie ma miejsca dla jakiegokolwiek idei religijnej”²⁰⁶. Odrzucenie fundamentu życia moralnego, jakim jest Bóg, skutkuje tym, że „gdzie zająwszy miejsce moralności chrześcijańskiej zaczęła swobodniej panować, tam szybko można było dostrzec zanik uczciwości i upadek obyczajów, umacnianie się najbardziej wynaturzonych poglądów i powszechny zalew zuchwałej przestępczości”²⁰⁷. Tym celom ma służyć także zmiana modelu wychowawczego: „iż należy systemowo dążyć do tego, aby najszerze warstwy przepoić rozwiążnością bez żadnych hamulców, gdyż wtedy będą je mieli całkowicie w swych rękach, jako narzędzie do wykonania swych najzuchwalszych zamysłów”²⁰⁸.

W konsekwencji papież stwierdza jednoznacznie: „ponieważ fundamentalna zasada i racja istnienia tej sekty całkowicie są występne, nie może być dozwolone przyłączanie się do niej ani popieranie jej w jakikolwiek sposób”, co zostało później potwierdzone w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 roku, w którym zakazano pod karą ekskomuniki członkostwa w sekcie masońskiej (kan. 2335). W nowym Kodeksie z 1983 roku nie ma już takiego zapisu. Zastąpił go kanon 1374, który ogólnie sformułował zakaz zapisywania się do wszelkich stowarzyszeń spisujących przeciw Kościołowi (*contra Ecclesiam machinatur*). Ten, kto zapisuje się do takiego stowarzyszenia, powinien być ukarany „sprawiedliwą karą”, natomiast ten, kto je popiera (*promovet*) lub nim kieruje (*moderatur*), „powinien być ukarany interdyktem”. Natomiast fakt, że zasady, jakimi kierują się stowarzyszenia masońskie, są nie do pogodzenia z doktryną Kościoła, potwierdziła w tym samym roku Kongregacja Nauki Wiary²⁰⁹.

Grzegorz XVI, Encyklika *Mirari vos* (15 sierpnia 1832); Pius IX, Encyklika *Qui pluribus* (9 listopada 1846), *Multiplies inter* (25 września 1865), *Apostolicae Sedis* (12 listopada 1873), *Etsi multa* (21 listopada 1873); Leon XIII, *Humanum genus* (20 kwietnia 1884). Por. Św. J.S. Pelczar, *Masoneria. Jej istota, zasady, dążności, początki, rozwój, organizacja, ceremoniał i działanie*, Krzeszowice 2004; J.M.C. Rodriguez kard., *Wolnomularstwo i jego tajemnice*, Krzeszowice 1998.

²⁰⁵ Por. Leon XIII, Enc. *Humanum genus* (20 kwietnia 1884), ASS 16 (1883–1884), s. 417–433.

²⁰⁶ Tamże, ASS 16 (1883–1884), s. 427.

²⁰⁷ Tamże.

²⁰⁸ Tamże.

²⁰⁹ „Pozostaje (...) niezmieniona negatywna opinia Kościoła w sprawie stowarzyszeń masońskich, ponieważ ich zasady zawsze były uważane za niezgodne z nauką Kościoła i dlatego przynależ-

Mimo tej zasadniczej rozbieżności między katolikami i członkami masonerii, dopuszczalny jest, a nawet zalecany, dialog w zakresie wartości etycznych odnoszących się do sfery społecznej (obrona i promocja praw ludzkich, promocja wolności i solidarność, poszanowanie ludzkiego sumienia itp.) oraz współpraca w rozwiązywaniu wielkich problemów życia społecznego (działania na rzecz pokoju, sprawiedliwości społecznej, troska o edukację, poszanowanie godności ludzkiej, obrona przed manipulacjami genetycznymi itp.).

7. Wpływ idei oświecenia na antropologię

Dualizm psychofizyczny Kartezjusza oraz oświeceniowy racjonalizm miał nie tylko negatywny wpływ na rozdział między rozumem i wiarą w drodze poszukiwania prawdy, ale także zasadnicze konsekwencje dla antropologii, która jest fundamentem dla refleksji teologicznomoralnej. Dokonując racjonalizacji wszystkich zjawisk istniejących w świecie, również w opisie człowieka i jego działania stosowano naturalizm i mechanycyzm. Postrzegano człowieka jako dobrze funkcjonującą maszynę, której wszystkie funkcje nie mają już źródła w duszy, ale kierowane są fizjologią. Klasycznym przykładem takiej antropologii był Julien Offray de La Mettrie (1709–1751), autor rozprawy *L'homme-machine*²¹⁰. Twierdził on, że podobnie jak materialny człowiek rozwinął w sobie zdolność myślenia, tak też nie można wykluczyć, że inna materia rozwinie kiedyś w sobie duchowe zdolności: „Ponieważ zdolność myślenia rozwija się widocznie wraz z narządami cielesnymi, czemuż ich materia, uzyskując z czasem zdolność czucia, nie miałaby być również wrażliwa na wyrzuty sumienia?”²¹¹.

Ta redukcjonistyczna wizja, rozwijana szczególnie od XVIII wieku, przyczyniała się stopniowo do filozoficznej degradacji człowieka, który – jak wyraził ks. Józef Tischner, używając analogii śmierci – umierał najpierw w sceptycyzmie, odbierającym mu prawo do prawdy, umierał w determinizmie, który odbierał mu wolność, by wreszcie umierać w ateizmie, który negował ostateczną

ność do nich pozostaje zakazana. Wierni, którzy należą do stowarzyszeń masońskich, są w stanie grzechu ciężkiego i nie mogą przystępować do Komunii Świętej”, Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Quaestium est* (26 listopada 1983), AAS 76 (1984), s. 300, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary (1966–1994)*, tłum. i red. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 209.

²¹⁰ Por. J.O. de La Mettrie, *Człowiek maszyna*, tłum. S. Rudniański, Warszawa 2011. Opublikował także inne dzieła w duchu naturalizmu: *L'homme-plante*, 1748 (*Człowiek-roślina*); *Histoire naturelle de l'âme*, 1745 (*Naturalna historia duszy*).

²¹¹ J.O. de La Mettrie, *Człowiek maszyna*, dz. cyt., s. 109.

perspektywę jego życia, odmawiając mu prawa do szczęścia w Bogu²¹². Na antropologiczne konsekwencje idei oświeceniowych zwrócił uwagę Jan Paweł II w czasie przemówienia w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, wskazując, że prowadzą one do immanencji człowieka względem świata, co owocuje redukcjonizmem antropologicznym, sprowadzając go do jednego z całkowicie materialistycznych bytów.

Okres oświecenia, bardziej jeszcze wiek XIX, rozwinął tezę o antynomii pomiędzy nauką a religią. Antynomia ta zrodziła też pogląd, zwłaszcza w marksizmie, o charakterze alienacyjnym wszelkiej religii. Zawarta w tym poglądzie redukcja „człowieka w świecie” do wymiarów bezwzględnej immanencji „człowieka” względem „świata” niesie wraz z sobą nie tylko nietzscheańską problematykę „śmierci Boga”, ale – jak stopniowo zauważono – perspektywę „śmierci” również „człowieka”, który w tej zasadniczo „materialistycznej” wizji rzeczywistości nie dysponuje w sensie ostatecznym, eschatologicznym innymi możliwościami, jak cała reszta przedmiotów widzialnego wszechświata. Stanowisko powyższe bywało głoszone ze stanowczością i postulowane, a nawet „wymagane” w odnośnych środowiskach jako synonim jedynie naukowej metody, co więcej, „naukowego światopoglądu”²¹³.

Jan Paweł II, choć przyznaje, że oświecenie przyniosło wiele dobrych owoców (idee wolności, równości i braterstwa, co wpłynęło na lepsze zrozumienie praw człowieka), to jednak widzi w dramatycznych wydarzeniach czasów nowożytnych, w których naruszano godność człowieka (ideologie komunizmu i narodowego socjalizmu, eksterminacje poszczególnych narodów, ale także aborcja, uznanie związków homoseksualnych za inną postać rodziny), spuściznę niektórych idei oświeceniowych. „Dzieje się to po prostu dlatego – pisze – że odrzucono Boga jako Stwórcę, a przez to jako źródło stanowienia o tym, co dobre, a co złe. Odrzucono to, co najgłębiej stanowi o człowieczeństwie, czyli pojęcie «natury ludzkiej» jako «rzeczywistości», zastępując ją «wytworem myślenia» dowolnie kształtowanym i dowolnie zmienianym według okoliczności”²¹⁴.

* * *

²¹² Por. J. Tischner, *Śmierć człowieka*, „Akcent” 3 (1998), s. 180.

²¹³ Jan Paweł II, *Odpowiedzialność za prawdę poznawaną i przekazywaną* (9 czerwca 1987), 7, [w:] Jan Paweł II, *„Do końca ich umiłował”. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8–14 czerwca 1987 roku*, Watykan 1987, s. 47–49.

²¹⁴ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 20.

Kierunek refleksji etycznej, zainicjowany przez myślicieli oświecenia, będzie w kolejnych wiekach podejmowany przez kolejnych autorów, którzy wychodząc od różnych założeń filozoficznych, będą budować własne koncepcje etyczne, dając początek autonomicznemu rozwojowi tej nauki. Niektóre rozwiązania będą inspirujące dla teologii moralnej, z innymi zaś będzie ona polemizowała. Historia tego rozwoju przekracza jednak ramy naszego studium.

II. Próby odnowy teologii moralnej w XIX wieku

Poświęciliśmy sporo uwagi myśli filozoficznej oświecenia. Mimo iż nie stanowi ona części klasycznie rozumianej historii teologii moralnej, miała jednak istotny na nią wpływ. Zajmowanie się moralnością przestało być wyłącznie domeną teologów, a stało się popularne wśród filozofów, dla których Bóg był co najwyżej hipotetycznym założeniem. Refleksje te, nie czując się związane schematem klasycznego wykładu moralności, swobodnie poruszały różnorodne zagadnienia dotyczące zarówno samych fundamentów moralności, jak i szczegółowych problemów, które stawały się w danym momencie historycznym niezmiernie aktualne i budziły żywe zainteresowanie odbiorców. Ich ujęcie było często kontrowersyjne dla klasycznej teologii moralnej i stanowiło dla niej wielkie wyzwanie, na które nie od razu potrafiła odpowiedzieć. Niemniej jednak, idee wówczas sformułowane stanowią do dzisiaj zarówno punkt odniesienia, jak i treść polemicznych refleksji moralnych. Wówczas jednak, w okresie intelektualnego ożywienia bazującego na swoistym wyzwoleniu „racjonalności”, propozycja teologii moralnej jawiła się jako skostniała, abstrakcyjna, a przez to także mało atrakcyjna i pociągająca. To sprawia, że mówi się powszechnie o okresie kryzysu teologii moralnej i potrzeby jej odnowienia.

Do tej pory teologia moralna w trosce o precyzyjne rozróżnienie, co jest grzechem, a co nim nie jest, sięgała do złożonych modeli prawniczych, aby określić stopień prawdopodobieństwa moralnie poprawnego działania, co spowodowało spekulacyjne analizy, niezrozumiałe dla przeciętnego chrześcijanina i wręcz

niemożliwe do zastosowania. Siedemnastowieczny moralista Miguel Elizalde SJ (1617–1678) w dziele *De recta doctrina morum* (Lyon 1670) ubolewał wręcz nad tym, że czytając tak skonstruowane podręczniki do teologii moralnej, z trudem można odnaleźć w nich ewangeliczne przesłanie Chrystusa. W przejaskrawionej być może krytyce pisał:

Przejrzałem ostatnio wielotomową sumę traktującą o moralności. Szukałem Chrystusa; nie było Go tam. Szukałem Ewangelii; nie było jej tam. (...) Ewangelia jest prosta i przeczy wszelkiej dwoistości języka; ona zna tylko „tak, tak”, „nie, nie”. Nowoczesny moralizm nie jest jednak prosty, lecz posługuje się ową dwoistością językową probabilizmu, „tak i nie” występują tam razem, ponieważ jego regułą stanowi probabilność sprzecznych zdań¹.

Joachim Piegsa, w charakterystyczny dla niemieckiej teologii moralnej sposób, zwraca uwagę na istniejący w teologii kazuistycznej konflikt między normą a głosem indywidualnego sumienia, któremu w dobie probabilistycznych podręczników nie ufano. To napięcie, zawsze istniejące, pod wpływem myśli oświeceniowej podkreślającej wolność, będzie stopniowo przechylać się na korzyść sumienia, aż do przyznania mu niemal pełnej autonomii. Na problem ten zwróci uwagę encyklika *Veritatis splendor*, podkreślając wzajemną zależność prawa i sumienia: „wolność człowieka i prawo Boże spotykają się i są powołane, aby się wzajemnie przenikać”².

Historia usamodzielnienia się teologii moralnej jest częścią szerszej tendencji w łonie teologii, która pretenduje do podziału świętej doktryny na różne dyscypliny, zgodnie z różnymi przedmiotami materialnymi, którymi się zajmuje. Do rozdziału teologii moralnej od dogmatyki doszło jeszcze wyodrębnienie się samodzielnych dyscyplin: ascetyki i mistyki, które zajmują się szeroko rozumianym życiem duchowym człowieka. W rezultacie tych tendencji teologia moralna, pozbawiona perspektyw dogmatycznych i charyzmatycznego wymiaru życia chrześcijańskiego, które zarazem fundowały, jak i dopełniały refleksję moralną, została zredukowana do roli swoistej „nauki o grzechach”³, oddalając się stopniowo od wielkich duchowych prądów epoki. Wyrazem tego był wyraźnie zarysowany podział na przykazania, które ściśle obowiązywały wszystkich chrześcijan, i rady ewangeliczne, które są swoistym nadobowiązkowym dodatkiem, mogącym ubogacić życie duchowe, ale niebędącym zasadniczym elementem kształtującym

¹ Cyt. za: J. Piegsa, *Człowiek istota moralna*, t. 1, *Teologia moralna fundamentalna*, Opole 2002, s. 87–88.

² Jan Paweł II, Enc. *Veritatis splendor*, 41. Por. tamże, 46–54.

³ Por. J.R. Flecha Andrés, *Teología moral fundamental*, Madryt 1994, s. 58.

moralne życie człowieka. Przykład takiego podejścia widać we wskazówkach duchowych, jakie św. Alfons Liguori kieruje do wiernych na temat prowadzenia głębokiego życia religijnego i dążenia do świętości. Zaznacza na początku, że najpierw konieczna jest decyzja co do wyboru określonego stanu życia: „Najpierw więc powinniśmy rozważać, czy mamy pozostać w granicach przykazań Bożych, czy też poświęcić się spełnianiu rad ewangelicznych. Jeżeli rozeznamy w duszy natchnienie do spełniania rad ewangelicznych, powinniśmy rozważyć, czy mamy je wypełniać w życiu rodzinnym czy też odosobnionym”⁴.

Odcięta od źródeł biblijnych i od bogatej tradycji teologicznej refleksji nad człowiekiem i jego działaniem, inspirowanym żywą wiarą i pobożnością, teologia moralna stawiała się coraz bardziej dziedziną hermetyczną, swoistym regulaminem postępowania chrześcijanina, który trzeba przestrzegać pod określonymi sankcjami. Charakteryzując potrydencką teologię moralną, ks. Greniuk wskazuje na pięć jej zasadniczych cech. Odnacza się ona przesadnym legalizmem, przypisując prawu nadmierną rolę w życiu moralnym, oraz minimalizmem, który zawęży perspektywę moralną do niezbędnego minimum, które pozwala zachować normę prawa i nie popaść w grzech. Ma charakter kazuistyczny, czyli koncentruje się na analizie poszczególnych przypadków sumienia, gubiąc szerszą perspektywę fundamentów moralnych, z których wypływają normy. Ze względu na swoje priorytety, jakimi są przygotowanie do sprawowania sakramentów i swoisty „nadzór” nad ich szafowaniem, zwłaszcza sakramentu pokuty, staje się teologią dla profesjonalistów (duchownych), a nie jest przeznaczona dla szerszego kręgu wiernych. Wreszcie, widoczny jest w niej rozdźwięk, czy raczej zapoznanie fundamentów dogmatycznych i wagi ascetyki, a nawet przeciwstawienie porządku przyrodzonego i nadprzyrodzonego⁵.

W tej sytuacji pojawiają się coraz częściej postulaty odnowy teologii moralnej, której zasadniczym elementem ma być powrót do źródeł, przede wszystkim do Pisma Świętego, nie tyle po to, aby poszukiwać w tekstach objawionych konkretnych wskazań i zapisów *expressis verbis* dotyczących kwestii moralnych, ale

⁴ Św. Alfons Liguori, *Droga do świętości. O ćwiczeniach duchowych*, dz. cyt. s. 113. „Rozróżnienie to stwarza prawdziwy rozdział; pogłębia go nieufność wobec spontaniczności w nauce moralnej zbudowanej na przymusie prawa, i nieufność wobec mistyki uważanej za jakieś nadzwyczajne zjawisko. Podział ten dokona się w obrębie Kościoła i przybierze nawet charakter socjologiczny: będzie to podział na ogół chrześcijan, od których wymaga się tylko praktykowania moralności, i na zakonników, którzy z racji swego stanu poświęcają się wyższemu, lepszemu życiu”, S.Th. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, Poznań 1994, s. 241.

⁵ Por. F. Greniuk, *Katolicka teologia moralna w poszukiwaniu własnej tożsamości*, Lublin 1993, s. 172.

w celu odkrycia zasadniczych linii moralnego projektu życia, które przewijają się przez cały historyczny proces dziejowo-zbawczy, a które mogą porządkować wykład moralnej. Zasadniczą rolę w tej dziedzinie odegrała szkoła w Tybindze.

1. Teologowie szkoły tybińskiej

Niektórzy spośród niemieckich teologów, którzy krytycznie podchodzili do racjonalizmu oświeceniowego, a bliscy byli duchowi romantyzmowi, próbowali przezwyciężyć dychotomię między wiarą i rozumem, a także przeciwstawiając się idealizmowi Hegla, rozwijali w tym celu krytyczne studia nad historycznością Objawienia i teologii. Ich celem miało być ukazanie wewnętrznej spójności procesu historycznego, który jest nie tylko intelektualnym zrozumieniem doktryny, ale przede wszystkim wydarzeniem egzystencjalnym (tzw. *Lebenstheologie*). Chrześcijaństwo zatem, bardziej niż ideą, jest historią świętą, która polega na objawieniu się Boga w czasie i Jego dialogu z człowiekiem, który mu odpowiada. Badania te zainicjował Johann Sebastian Drey (1777–1853), przedstawiając swój program studiów w dziele *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie* (Tübingen 1819), a szczególną rolę w tej dziedzinie odegrał Johann Adam Möhler (1796–1838), który podkreślał, że Pismo Święte i Tradycja nie są dwoma równoległymi niezależnymi źródłami dla teologii, lecz wzajemnie się warunkują, dlatego że Tradycję cechuje żywotny dynamizm, wewnętrzny w stosunku do wiary, będącej owocem działania Ducha Świętego. Tradycja nie jest zatem czymś zewnętrznym dla człowieka wierzącego, ale jest wynikiem lepszego zrozumienia i przyswojenia pierwotnego daru, który rozwija się w Kościele ożywionym przez Ducha⁶.

a) Johann Michael Sailer

W dziedzinie teologii moralnej ważnymi postaciami byli dwaj przedstawiciele tej szkoły: biskup Regensburga Johann Michael Sailer SJ (1751–1832)⁷, autor

⁶ Por. J.A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Princip des Katholicismus*, Tübingen 1825. W swoim głównym dziele *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (Mainz 1832) przedstawił studium porównawcze katolickich i protestanckich doktryn o Kościele. Dzieło to miało ponad trzydzieści wydań, także w języku polskim: *Symbolika czyli wykład dogmatycznych niezgodności pomiędzy katolikami i protestantami podług ich publicznych wyznań wiary*, Warszawa 1871.

⁷ Por. J. Pryszmont, *Historia teologii moralnej*, dz. cyt., s. 159–165; J. Diebolt, *La théologie morale catholique en Allemagne (1750–1850)*, Strasbourg 1926.

podręcznika *Handbuch der Christlichen Moral* (Monachium 1817)⁸, i ks. Johann Baptist Hirscher (1788–1865)⁹, autor trzytomowego podręcznika *Die Christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit* (Tübingen 1835–36).

Zgodnie z założeniami szkoły, podstawą teologii jest dla nich osobowe spotkanie z Chrystusem i odpowiedź na wezwanie Boga skierowane do człowieka w tajemnicy wcielenia i odkupienia. W tej perspektywie, dla teologii moralnej rozwijanej przez Sailera punktem odniesienia i fundamentem jest Kazanie na Górze, a ideą centralną chrześcijańskiej moralności – miłość. Dokonuje on zasadniczego przemodelowania dotychczasowego układu teologii moralnej, przedstawiając ją zgodnie z tradycją szkoły tybińskiej, w perspektywie historii zbawienia. Historia ta ma trzy zasadnicze etapy: odejście człowieka od Boga, jego powrót do Boga i wreszcie życie w jedności z Bogiem. Stąd teologia moralna powinna dostosować się do tych etapów, stawiając przed człowiekiem trzy cele: *nosce teipsum* (poznaj siebie), *emenda teipsum* (popraw swoje życie) i *perfice teipsum* (udoskonalaj siebie). Istotne miejsce w wykładzie moralności przyznaje nawróceniu człowieka, podkreślając nie tylko podporządkowanie się prawu Bożemu, ale radykalne przeorientowanie jego życiowej postawy, która owocuje powrotem do Boga. Dokonuje się to dzięki łasce, która jest także zasadniczą siłą nadającą dynamikę chrześcijańskiemu życiu. Dopiero w tej perspektywie omawia tradycyjne zagadnienia moralne, jakimi są przykazania, powinności, cnoty czy grzechy.

W jego ujęciu widać wyraźnie wpływ idei oświeceniowych, które po części próbował zasymilować, podkreślając bardzo mocno rolę ludzkiej wolności w procesie nawrócenia oraz rolę indywidualnego sumienia, poprzez które człowiek doświadcza Boga jako najwyższego Prawodawcę. Jako biskupowi zatroskaniemu o chrześcijańską formację swoich wiernych bliższy mu był styl duszpasterski niż ściśle naukowe metody pracy. Stąd też zarzucano jego teologii moralnej, że jest bardziej pastoralną refleksją, pisaną w stylu ewangelicznego pouczenia, co nadawało jej charakter bardziej teologii serca, niż metodycznie uporządkowanego wykładu opartego o źródłową analizę i logiczną argumentację. Te skłonności autora widać także w tym, że w trosce o wykształcenie duchowieństwa i odnowienie stylu duszpasterskiego przygotował podręcznik teologii pastoralnej,

⁸ Jego pełna nazwa wskazuje na to, że był on przeznaczony nie tylko dla duszpasterzy, ale także dla każdego wykształconego chrześcijanina: *Handbuch der Christlichen Moral zunächst für künftige katholische Seelsorger und dann für jeden gebildeten Christen*.

⁹ Por. E. Keller, *Johann Baptist Hirscher*, Graz 1969; *Historia teologii*, t. 4. *Epoka nowożytna*, red. G. Angelini, G. Colombo, M. Vergottini, Kraków 2008, s. 318–322.

przetłumaczony także na język polski, stał się tym samym jednym z pionierów tej dziedziny teologicznej¹⁰. Pozostawił także dzieła z zakresu duchowości, z których jedno również zostało przetłumaczone na język polski¹¹.

b) Johann Baptist Hirscher

Dla Hirschera ideą przewodnią dla systematyzacji teologii moralnej jest urzeczywistnienie Królestwa Bożego (*Herrschaft*) w świecie. W tej kategorii biblijnej widzi on centralną ideę, w której zawierają się wszystkie inne prawdy wiary i wokół której powinny ogniskować się ludzkie działania na drodze do zbawienia. Inspirując się metodą historycznych badań nad Objawieniem, jaka dominowała w Tybindze, analizuje życie moralne w dynamicznej perspektywie nieustannego wzrostu, jakim cechują się żywe organizmy (nie bez znaczenia dla takiej wizji miał wpływ oświeceniowych idei postępu i przemian, które kształtują historię). Podobnie też relacje człowieka z Bogiem posiadają dynamiczny charakter, którego człowiek jest aktywnym podmiotem, dlatego że jest do tego predysponowany dzięki władzy poznawania prawdy, zdolności wolnego wyboru oraz sumieniu, które daje możliwość rozeznania dobra i zła oraz związanych z tym powinności moralnych.

Trzytomowy podręcznik teologii moralnej rozpoczyna się omówieniem historii upadku człowieka i jego skutkami, drugi tom mówi o misji zbawczej Chrystusa, która realizuje się w Kościele poprzez kerygmę i liturgię, a zwłaszcza przez sakramenty i prawo moralne, które prowadzą człowieka do doskonałości, trzeci wskazuje drogi urzeczywistniania się Królestwa Bożego, które dokonuje się poprzez ścisłą relację człowieka z Bogiem w czynnej miłości. Ta miłość powinna się wyrażać we wszystkich przejawach ludzkiego życia i jego aktywności, dlatego porusza takie zagadnienia jak poszanowanie ludzkiego ciała, stosunek do dóbr doczesnych i zaangażowanie w życie społeczne i państwowe¹².

¹⁰ J.M. Sailer, *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie*, t. 1–3, München 1788–1789, wyd. pol.: *Teologia pasterska*, t. 1–2, Warszawa 1879. Por. F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, Lublin 1970, t. 1, s. 3–23.

¹¹ J.M. Sailer, *Heilendes Wort. Kleine Krankenbibel*, Kevelaer 1783, wyd. pol.: *Słowa życia. Biblia dla chorych*, Warszawa 1989. W równej mierze jak moralistę postrzega się go jako pisarza ascetycznego, który w formacji duchownych podkreślał pierwszeństwo poznania sercem przed poznaniem rozumowym. Przetłumaczył także na język niemiecki *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza à Kempisa. Por. J. Lanczkowski, *Sailer Johan Michael*, [w:] *Leksykon mistyki. Żywoty-pisma-przeżycia*, red. P. Dinzelbacher, Warszawa 2002, s. 287.

¹² Por. E. Scharl, *Freiheit und Gesetz. Die theologische Begründung der christlichen Sittlichkeit in der Moralthologie Johann Baptist Hirschers*, Regensburg 1958; J. Pryszmont, *Historia teologii moralnej*, dz. cyt. s. 165–173.

Teologia moralna Hirschera pragnie zdystansować się od etyki filozoficznej, wywodzącej normy moralne i powszechność ich stosowania z zasad rozumowego wnioskowania. Zakłada natomiast ściśle powiązanie z teologią dogmatyczną, jest jej praktycznym zastosowaniem w życiu. Podstawowym odniesieniem dla niej jest nauczanie i przykład życia Jezusa Chrystusa oraz nauczanie Magisterium jako autentycznego interpretatora słów Objawienia. Właściwym miejscem „rodzenia” się norm moralnych jest wiara zdolna otwierać się na prawdę ewangeliczną i kierować postępowanie człowieka ku naśladowaniu Jezusa i realizowaniu Jego woli w dziejach, zarówno osobistych, jak i świata. W ten sposób Hirscher chce zerwać ze scholastycznym formalizmem, który w swojej zasadniczej treści opierał życie moralne na posłuszeństwie. Podawanie przykazań i norm, bez wskazania ich zasadniczych fundamentów oraz odniesienia do natury ludzkiej, rozumnej, ale też zdolnej do wolnych wyborów, może mieć tylko charakter nakazu, trudnego do zaakceptowania przez człowieka. Tymczasem wiara, będąca aktem osobistego przyjęcia prawdy objawionej, zarazem implikuje, jak i autentycznie angażuje ludzką wolność do moralnego działania. Sam Hirscher wyjaśnia założenia swojej teologii w piśmie *Letzte Ansprache an meine Zuhörer*:

Nigdy nie uczyłem takiej teologii moralnej, którą rozum mógłby przedstawić w *summie* abstrakcyjnych pojęć etycznych, pozbawionych wewnętrznych odniesień, powiązań i głębszego uzasadnienia. Wychodziłem z idei objawienia tego, że istnieje Królestwo Boże i że ma ono swą prowincję także na ziemi. A więc nie z takiego czy innego zdania abstrakcyjnego, lecz z żywej myśli, z idei Królestwa, do którego należymy my sami. Mówiłem o etycznych mocach i prawach człowieka, ale nie o każdym z nich w oderwaniu, lecz w ich wzajemnych powiązaniach i w ich związkach z Królestwem Bożym na ziemi¹³.

Jednak jego opozycja w stosunku do scholastycznej tradycji teologicznej i pragnienie reform w Kościele były czasem zbyt gorliwe i posuwały się za daleko (m.in. opowiadał się za dobrowolnym celibatem duchownych), tak że dwie jego książki znalazły się w *Indeksie*. Natomiast w dziedzinie katechetycznej był jedną z ważniejszych postaci w swoim czasie. Jego dzieło *Katechismus der christkatholischen Religion* (Fryburg 1842) zapoczątkowało rozwój katechetyki jako odrębnej dziedziny teologicznej.

¹³ Historia teologii, t. 4. Epoka nowożytna, dz. cyt., s. 321.

c) Kontynuatorzy tradycji tybińskiej

Autorów tego nurtu odnowy było w Niemczech w owym czasie bardzo wielu¹⁴. Wspomnijmy niektórych z nich.

Ferdinand Probst (1816–1899), który przez pewien czas był rektorem Uniwersytetu we Wrocławiu¹⁵, pozostawił po sobie dwutomowy podręcznik *Katholische Moralthologie* (Tübingen 1848–1853). W swoim podręczniku starał się powiązać pozytywny wykład dawnych moralistów z psychologiczno-organicznym rozwojem życia moralnego – spojrzenia tak charakterystycznego dla swojej epoki. Podręcznik ten był tak dobrze przyjęty, że Uniwersytet w Tybindze nadał autorowi w 1851 roku doktorat *honoris causa*.

Magnus Jocham (1808–1893), autor podręcznika *Moralthologie, oder die Lehre vom christlichen Leben* (t. 1–3, Sulzbach 1852–1854), prezentującego życie moralne w ujęciu dynamicznym, odpowiadającym idei rozwoju, tak mocno obecnej w Tybindze. Moralność jawi się jako ugruntowanie w dobrym dzieci Bożych, zrodzonych do nowego życia przez sakramenty.

Najwybitniejszym kontynuatorem linii odnowy w duchu Sailera i Hirschera był Franz Xavier Linsenmann (1835–1898), autor *Lehrbuch der Moralthologie* (Freiburg 1878). Według niego głównym zadaniem teologii moralnej jest ukazanie, jak Bóg w ewolucyjny sposób, coraz jaśniej i zobowiązująco, powołuje człowieka od tego, co jest tylko zewnętrznym nakazem, do pełnej wolności dzieci Bożych, którą kieruje wewnętrzne prawo miłości. Przecistawiając się legalistycznej tendencji w moralności, nie neguje jednak wartości prawa, ale jest przekonany, że ujmuje ono jedynie niewielką część powinności moralnych, o wiele większa pozostaje wyzwaniem dla ludzkiej wolności. „Linsenmann – ocenia Häring – ustrzegł się jakimś zbawiennym sposobem od wszelkiego zabarwienia antyscholastycznego. I mimo swej walki przeciw przepajaniu moralnej prawem, uznaje znaczenie kazuistyki i badania prawa”¹⁶.

Moralisci niemieccy, ideowo związani ze szkołą w Tybindze, próbowali, pozostając wierni teologicznym fundamentom dogmatyki, otwierać się zarazem na idee oświecenia, szczególnie te związane z akcentowaniem roli ludzkiej wolności i związanej z tym dynamicznej wizji dziejów, której wyrazem jest dążenie do postępu. Owocem tych poszukiwań były dziejzobawcze kategorie (rozwój Królestwa Bożego, dążenie do ideału Kazania na Górze), opisujące stopniowe

¹⁴ Por. B. Häring, *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, t. 1, Poznań 1962, s. 56–60.

¹⁵ Por. A. Młotek, *Teologia katolicka na Uniwersytecie Wrocławskim ze szczególnym uwzględnieniem dziejów teologii moralnej*, Wrocław 1988, s. 33–38.

¹⁶ Por. B. Häring, *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, t. 1, dz. cyt., s. 58–59.

wzrastanie w wierze i doskonalenie ludzkiego działania. Widać w nich uwzględnianie historycznego statusu ludzkiej osoby, będącej wciąż w drodze. Dlatego tak obce im były modele statyczne moralności, opisujące pewien „stan posiadania” chrześcijanina wynikający z darów stworzenia (rozum i wolność) i odkupienia (łaska i dary Ducha Świętego), realizujących się w cnotach.

2. Neotomizm

W drugiej połowie XIX wieku zarysowała się tendencja przeciwna, w stosunku do moralistyki tybińskiej, w dążeniu do odnowy teologii moralnej. Przejawiała się ona pragnieniem twórczego powrotu do klasyków myśli teologicznej, którego sztandarową postacią uznaje się św. Tomasza. Tak rodzi się nurt w teologii określany pojęciem neotomizmu (lub szerzej, neoscholastyki, choć te dwa pojęcia trudno precyzyjnie rozróżnić¹⁷). Renesans myśli scholastycznej miał wiele przyczyn o różnej naturze: politycznej, społecznej i kulturowej, a także religijnej.

a) Kontekst kulturowo-społeczny

Idee oświeceniowe, zerwawszy z realizmem obiektywnej prawdy, rozpoczęły swobodną podróż intelektualną, kończąc w wielu wypadkach na utopijnych wizjach historii, stosunków społecznych, programów politycznych, a w ostatecznym sensie (czy raczej pierwotnym i podstawowym dla wszystkich innych) utopii antropologicznej. Idee wolnościowe prowadziły do opozycji i krytyki, a także czynnego sprzeciwu wobec ustanowionych autorytetów: władzy monarchicznej i Kościoła.

Te tendencje zaowocowały ruchami wolnościowymi znanymi pod hasłem Wiosny Ludów, kiedy stabilny porządek w Europie, ustanowiony po okresie dominacji Napoleona traktatem wersalskim z 1815 roku, uległ zachwianiu. W 1848 roku rozpoczęła się seria zrywów rewolucyjnych i narodowych, które objęły wiele państw europejskich. Ich cele były zróżnicowane, od narodowych – walczących o autonomię i niepodległość, poprzez ustrojowe – dążące do rzeczywistego udziału w rządzeniu państwem, aż do społecznych – domagających się poprawy warunków życia (zniesiono ostatecznie pańszczyznę). W ich rezultacie upadło wiele monarchii (abdykacja króla Ludwika Filipa I we Francji i powołanie republiki, w Austrii abdykacja cesarza Ferdynanda I Habsburga) i zmieniła się społeczna struktura państw (wzrosło znaczenie burżuazji).

¹⁷ Por. *Historia teologii*, t. 4, *Epoka nowożytna*, dz. cyt., s. 388–394.

We Włoszech ruchy narodowościowe zagrażały Państwu Kościelnemu, co postrzegano jako możliwe ograniczenie niezależności samego papieża. W 1870 roku Państwo Kościelne stało się częścią zjednoczonych Włoch, a papież Pius IX pozostał, jak to określono, „więźniem Watykanu”. Owo uwięzienie wpłynęło na duchowe i religijne nastawienie niektórych katolików, określane później pojęciem „mentalności oblężonej twierdzy”. W Niemczech ujawniły się dążenia władców Prus, a zwłaszcza Ottona von Bismarcka, do zjednoczenia Niemiec nie tylko w wymiarze politycznym, ale także duchowym (polityka *Kulturkampf*). Bismarck, wychowany w duchu protestanckiego Kościoła skłonnego podporządkować się państwu, tego samego oczekiwał od Kościoła katolickiego, a jego niezależność traktował jako przejaw nieugiętego uporu i wrogości (zapowiedzią takiego nastawienia władz pruskich było już aresztowanie w 1837 roku kolońskiego arcybiskupa Klemensa Augusta Droste-Vischeringa, spowodowane jego sprzeciwem wobec polityki państwa w stosunku do małżeństw mieszanych). Skutkiem tego, po roku 1848 wielu duchownych, ale także wiernych, dostrzegało wybawienie w powrocie do tradycyjnego modelu religijności i funkcjonowania Kościoła. Forum prezentacji takich poglądów stał się dziennik „Civiltà Cattolica”, wydawany przez jezuitów. Inni, przeciwnie, byli skłonni otworzyć się w pewnej mierze na wartości liberalne, szczególnie te, które podkreślały prawa człowieka, lub zaakceptować autonomię rzeczywistości ziemskich (choć nie rozumiano tego określenia w takim sensie, w jakim później nada mu nauczanie Soboru Watykańskiego II¹⁸). Ową autonomię postrzegano wówczas raczej jako całkowitą niezależność nie tylko od władz kościelnych, ale także od Boga.

W sytuacji ścierania się tych dwóch tendencji papież Pius IX uznał za stosowne wyrażenie stanowiska wobec liberalizmu, podobnie jak uczynił to już papież Grzegorz XVI w encyklice *Mirari vos* (15 sierpnia 1832), czując się przynaglony stanowczo odrzucić błędy liberalizmu i indyferentyzmu religijnego, gdyż „wzma-ga się bezbożność, bezwstydną nauka, wyuzdana wolność. Już poszły w pogardę święte tajemnice, a ze wszech miar niezbędne i konieczne okazywanie czci Boskiej jest poniewierane, wyszydzane i wystawione na bluźnierstwa przez złośliwych ludzi. Nie są wolne od tych bluźnierczych języków ani święte tajemnice, ani żadne prawa, ani najświętsze zwyczaje, ani wszelka zwierzchność”¹⁹.

¹⁸ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 36.

¹⁹ Grzegorz XVI, *Mirari vos*, 5. Papież odrzuca także postulaty dotyczące wolności sumienia: „Ze stęchłego źródła indyferentyzmu wypływa również owo niedorzeczne i błędne mniemanie, albo raczej omamienie, że każdemu powinno się nadać i zapewnić wolność sumienia. Do tego

Pius IX w swojej encyklice *Qui pluribus* (9 listopada 1846) potępia błędy tych, którzy powołując się na siłę i wzniosłość rozumu ludzkiego, wynoszą go przeciw najświętszej wierze Chrystusowej i twierdzą, że kłóci się ona z rozumem ludzkim²⁰. W 1864 roku wydaje encyklikę *Quanta cura* (8 grudnia 1864) wraz z dołączoną do niej listą osiemdziesięciu twierdzeń modernistycznych niemożliwych do przyjęcia – *Syllabus errorum*²¹. Niektóre z nich stanowiły oczywiste herezje, inne były uzasadnionym ostrzeżeniem, ale część z nich wzbudziła zaskoczenie u tych katolików, którzy otwierali się na ducha czasów, gdyż poczuli się jakby zostali potępieni. Paragraf siódmy dotyczył błędów w zakresie etyki naturalnej i chrześcijańskiej (nr 56–64). Jeszcze tego samego roku papież zapowiedział zwołanie Soboru do Watykanu, który ostatecznie 18 lipca 1870 roku przyjmie dogmat o nieomyślności papieża w kwestiach wiary i moralności²².

Dla mentalności oświeceniowej było to istne obrazoburstwo i herezja. W przyszłości kwestia nieomyślności papieża, i szerzej kompetencji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, wypowiadającego się szczególnie w kwestiach dotyczących moralności, będzie przedmiotem kontrowersji, a nawet wyraźnego sprzeciwu ze strony niektórych teologów, co ujawniło się szczególnie ostro w kontekście encykliki Pawła VI *Humanae vitae*. Komentując to postanowienie Soboru, papież Benedykt XVI podkreśla, że autorytatywne orzeczenia papieża są wyrazem żywej Tradycji Kościoła, zapewniają jedność Kościoła z przeszłością, teraźniejszością i przyszłością, a przede wszystkim zapewniają jedność z Jezusem Chrystusem. Jak pisze Benedykt, postanowienie Soboru mówi:

Istnieje nieodwołalne rozstrzygnięcie! Nie wszystko pozostaje otwarte! Papież może w pewnych okolicznościach i pod pewnymi warunkami podjąć ostatecznie

zaraźliwego błędu wprost doprowadza niewstrzemiężliwa i niczym nie pohamowana dowolność poglądów, która wszędzie się szerzy ze szkodą dla władzy duchownej i świeckiej, za sprawą niektórych bezwstydników, którzy odważają się głosić, że z tego powodu religia odnosi jakąś korzyść”, tamże, 14. Przykład ten pokazuje, jakie wzajemne niezrozumienie panowało w odniesieniu nie tylko do idei, ale także używanych pojęć, które w różny sposób interpretowano. Jedni rozumieli przez wolność sumienia prawo do swobodnego poszukiwania prawdy, inni – swoiste prawo do błędu. Trzeba będzie Soboru Watykańskiego II i deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, aby wyjaśnić te nieporozumienia i uznać, że wszyscy ludzie są zobowiązani do poszukiwania prawdy, a ta „narzuca się sumieniu tylko siłą samej siebie i ogrania umysły łagodnie, a zarazem zdecydowanie”, Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 1.

²⁰ Por. Pius IX, Enc. *Qui pluribus*, 5, [w:] BF-2, 512–517.

²¹ Tekst *Syllabus errorum*, AAS 3 (1867), s. 163–176, [w:] BF-2, 554–634.

²² Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*, rozdz. IV, 36, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 925–927.

wiążącą decyzję, dzięki której będzie jasne, co jest wiarą Kościoła, a co nią nie jest. (...) Papież może powiedzieć: To jest wiara Kościoła i może wypowiedzieć swoje „nie” temu, co tą wiarą nie jest²³.

Wydaje się ważne to, na co Benedykt XVI zwraca uwagę w swojej wypowiedzi na temat nieomylnego nauczania papieża: że jego zasadniczym przedmiotem i celem jest wiara, tożsamość Kościoła, to, „co jest wiarą Kościoła, a co nią nie jest”. Orzeczenia papieskie nie przesądzają o racjonalności, czy też nie, pewnych poglądów istniejących w świecie. Nie są walką z rozumem, który zresztą może się mylić, czego dowody zna historia, podobnie zresztą jak Kościół się mylił, kiedy wypowiadał się na tematy, które nie należały do jego kompetencji. Kościół nie neguje wartości ludzkiego rozumu i jego zdolności do poszukiwania prawdy, czego zresztą będzie wielokrotnie bronił. Zarazem jednak Kościół daleki jest od tego, by wszystko to, w co wierzy i czym on żyje, było wynikiem racjonalnych odkryć i uzasadnień, bowiem zasadnicze prawdy wiary wykraczają poza możliwości rozumu, a jednak są podstawą życia Kościoła: prawda o Wcieleniu, prawda o zbawieniu, o życiu wiecznym itd. Analogicznie sprawy się mają w odniesieniu do praktyki życia Kościoła, w tym także do moralności, które mogą być „racjonalnie niezrozumiałe”, mogą być – mówiąc za św. Pawłem, który wskazuje Chrystusa ukrzyżowanego – „zgorszeniem dla Żydów i głupstwem dla pogan” (1 Kor 1, 23), ale były i są wiarą i życiem Kościoła.

Mimo iż papieże nie ogłosili żadnego dogmatu dotyczącego *sensu stricto* kwestii moralnych, to jednak wielokrotnie będą się wypowiadać stanowczo na temat niektórych szczegółowych zagadnień, nie tyle dokonując ich jednorazowego potępienia (choć będzie to miało miejsce, jak np. w encyklice Jana Pawła II *Evangelium vitae* w odniesieniu do niektórych czynów godzących w ludzkie życie²⁴), ile bardziej wskazując na fałszywe założenia filozoficzne czy ideowe, z których wynikają błędne postawy moralne, lub przestrzegając przed zgubnymi konsekwencjami, które mogą nastąpić. Dlatego też interwencje te można traktować bardziej jako wskazówki dla „ludzi dobrej woli”, niż akty dogmatycznego potępienia.

Od tamtych czasów zagości na dobre upraszczający, a często krzywdzący podział na katolików „liberalnych” i „konserwatywnych”, używany zarówno w kręgach kościelnych, jak i wśród przeciwników Kościoła, często wręcz jako synonim inwektywy.

²³ Benedykt XVI, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu. Rozmowa z Peterem Seewaldem*, Kraków 2011, s. 20.

²⁴ Por. Jan Paweł II, Enc. *Evangelium vitae* (25 marca 1995), 57, 62, 65.

b) Prekursorzy neoscholastyki

W takim kulturowo-religijnym klimacie – w którym podważano wszystkie autorytety, a zamiast nich promowano wszelką swobodę myśli, uwolnionej od metafizycznych pryncypiów, której towarzyszyła naiwna wiara w postęp, charakteryzująca się otwartością na każdą nowość – wydawało się, że zachwiane zostały fundamenty samej teologii, w tym także refleksji moralnej. Jako przeciwwaga i antidotum na zagrożenia, które niesie nowe myślenie, pojawiają się tendencje do powrotu do światopoglądu wcześniejszych epok, które mogą stanowić trwałe podstawy pod budowę jasnej i pewnej nauki, chociaż wyrażanej już w nowy sposób.

Inicjatywy powrotu do klasycznych autorów, aczkolwiek odczytywanych na nowo w aktualnym kontekście, zaznaczyły się już przy okazji kanonizacji św. Alfonsa Liguoriego w 1839 roku oraz w związku z nadaniem mu tytułu Doktora Kościoła w 1871 roku. W wielkim stopniu przyczyniły się do tego takie osobistości jak Pio Bruno Lanteri (1759–1830), założyciel oblatów Maryi Panny i stowarzyszenia L'Amicizia Cattolica, którego celem była pogłębiona formacja chrześcijańska przedstawicieli rodzin arystokratycznych i studentów, a także kardynał Tomasz Gousset (1792–1866), który wskazywał na rozwiązania moralne św. Alfonsa Liguoriego w kontekście popularnego wciąż rygoryzmu moralnego²⁵. Do najbardziej znanych reprezentantów moralności alfonsjańskiej należeli: jezuita Jean Pierre Gury (1801–1886), autor dwutomowego *Compendium theologiae moralis* (1850) oraz *Casus conscientiae* (1862), znanego także w Polsce; jezuita Antonio Ballerini (1805–1881), autor *De morali systemate S. Alphonsi dissertatio* (1863), choć w wielu miejscach krytycznie odnosił się do nauki św. Alfonsa, co powodowało polemiki z redemptorystami; jezuita Domenico Palmieri (1829–1909), a w późniejszym okresie belgijski jezuita Édouard Génicot (1856–1900), autor wielokrotnie wznawianych dzieł: *Theologiae moralis institutiones* (1896) i *Casus conscientiae* (1901)²⁶.

W duchu alfonsjańskim opracowany jest także podręcznik Hieronima Noldina SJ (1838–1922) pt. *Summa theologiae moralis*²⁷. Był to podręcznik o charakterze jurydyczno-kazuistycznym, oparty na wykładzie powinności skoncentrowanych na przykazaniach. W najobszerniejszym tomie drugim, *De praeceptis*, najpierw omawia powinności związane z cnotami teologicznymi, które określa jako przykazania: *De praeceptis virtutum theologiarum*, potem obszernie

²⁵ Por. T. Gousset, *Justification de la théologie du b. Alphonse de Liguori*, Besancon 1832.

²⁶ F. Greniuk, *Katolicka teologia moralna w poszukiwaniu własnej tożsamości*, dz. cyt., s. 73–87.

²⁷ H. Noldin, *Summa theologiae moralis*, t. 1–3, Innsbruck 1896–1899. Wielokrotnie wznawiany, miał trzydzieści trzy wydania, a ostatnie miało miejsce w 1962 (t. 1–2) i 1963 (t. 3).

przykazania Dekalogu (*De praeceptis decalogi*), szczególnie drobiazgowo analizując przykazanie siódme, ale zupełnie pomija omówienie przykazań szóstego i ostatnich dwóch, przy czym tematykę dziesiątego przykazania włączył do przykazania siódmego. W dalszym ciągu następują przykazania kościelne (*De praeceptis ecclesiae*) oraz obowiązki dla określonych grup ludzi świeckich i kapłanów (*De praeceptis particularibus*). W trzecim tomie omawia moralność sakramentalną (*De sacramentis*). Przeznaczony przede wszystkim do formacji kapłanów, rozumianej jako techniczne przygotowanie do sprawowania sakramentów, był bardzo popularny i używany aż do czasu Soboru Watykańskiego II. Znany i używany był także w Polsce, choć po II wojnie został stopniowo zastąpiony przez podręcznik Dominika Prümmera.

Szczególnym jednak punktem odniesienia dla neoscholastyki stała się filozofia i teologia Tomasza z Akwinu, który doczekał się wtórnego renesansu swojej myśli.

Prekursorem takiego myślenia był we Włoszech ks. Vincenzo Buzzetti (1777–1824), profesor filozofii w Piacenza, gdzie zaczęto wydawać czasopismo „Divus Thomas”, publikujące teksty ukazujące uniwersalne, a przez to ponadczasowe wartości doktryny Tomasza. Buzzetti był autorem dzieła *Institutiones philosophicae iuxta D. Thome et Aristotelis inconcussa comparatae*²⁸, w którym broni zasadniczych tez filozofii scholastycznej, jak realne rozróżnienie między istotą i istnieniem, prawda o substancjalnej jedności duszy i ciała oraz scholastyczna doktryna poznania i prawdy. Jego dzieło traktowano jako manifest powrotu do tradycji scholastycznej, a szczególnie św. Tomasza. Mimo iż zmarł bardzo wcześnie, bo w wieku 47 lat, zyskał wielu uczniów, wśród których był także Giuseppe Pecci (1807–1899) – brat Leona XIII – oraz Giovanni Maria Cornoldi SJ (1822–1892) – współzałożyciel Akademii Rzymskiej św. Tomasza z Akwinu. Wywarli oni wielki wpływ na przygotowanie encykliki Leona XIII *Aeterni Patris*. Ważnymi postaciami rodzenia się neotomizmu byli także Salvatore Roselli OP (1722–1784), ks. Gaetano Sanseverino (1811–1865), założyciel Accademia di San Tomaso d'Aquino, oraz Matteo Liberatore (1810–1892).

Prekursorami w Niemczech byli teologowie szkoły w Moguncji, skupieni wokół pisma „Der Katholik”, a zwłaszcza jezuita Joseph Kleutgen (1811–1883), wpływowy teolog, któremu powierzono opracowanie najważniejszych tekstów Soboru Watykańskiego I. W dwu swoich dziełach omawiających historyczny rozwój doktryny (jedno dotyczyło teologii, drugie filozofii²⁹) podkreślał, inspirując

²⁸ Pierwsze wydanie ukazało się dopiero w 1940–1941 roku: *Institutiones logicae et metaphysicae*.

²⁹ J. Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit*, t. 1–3, Münster 1853–1860; *Die Philosophie der Vorzeit*, t. 1–2, Münster 1860–1863.

się metodologią wypracowaną w przeszłości przez Melchiora Cano, walor normatywny Pisma Świętego i Tradycji oraz rolę Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, nie tylko na poziomie nauczania soborowego i papieskiego, ale też magisterium zwyczajnego zawartego w nauczaniu biskupów w jedności z papieżem. Tym samym wzmacniał rolę Kościoła i jego tradycyjnego nauczania w konfrontacji z „nowinkami” filozoficznymi, a zwłaszcza teologicznymi (przyczynił się do odrzucenia semiracjonalistycznych twierdzeń G. Hermesa i A. Günthera). W obu dziełach powoływał się bardzo mocno na św. Tomasza, co sprawiło, że nadano mu tytuł *Thomas redivivus* (Tomasz odrodzony).

W Polsce do pionierów neotomizmu należeli w Krakowie Marian Ignacy Morawski SJ (1845–1901) – profesor teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Jagiellońskim, ks. Franciszek Gabryl (1866–1916) – profesor filozofii i teologii na tym samym Uniwersytecie, a we Lwowie i w Przemyśle profesor ks. Kazimierz Wais (1861–1934), którego książka *Ontologia*³⁰ wywarła silne wrażenie na młodym studencie Karolu Wojtyłe³¹. Do grona neotomistów należał także ks. Idzi Radziszewski (1871–1922), współzałożyciel i pierwszy rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz założyciel miesięcznika teologicznego „Ateneum Kapłańskie”, wydawanego we Włocławku od 1909 roku.

W dążeniach tych uczonych chodziło o sięganie do oryginalnych idei Tomasza, nie zaś do tomizmu rozwijanego później przez jego komentatorów, najczęściej w wydaniu scholarnym. Nie zamierzano również dosłownie powtarzać wszystkich twierdzeń i opinii Tomasza, ale dążono do wydobycia zasadniczych idei, które kształtowały myśl filozoficzną i teologiczną Akwinaty, a które pozostają fundamentalną prawdą w opisie rzeczywistości mogącą inspirować współczesną refleksję, zwłaszcza w konfrontacji z różnymi nurtami oświeceniowego myślenia. Chodziło zatem z jednej strony o twórczą adaptację tomizmu, z drugiej zaś o wypracowanie nowego wokabularium, bardziej zrozumiałego dla współczesnej mentalności.

³⁰ K. Wais, *Ontologia czyli metafizyka ogólna*, Lwów 1926.

³¹ Będąc alumnem konspiracyjnego seminarium i jednocześnie pracując w fabryce Solvay, dostał do lektury ten podręcznik, który stanowił dla niego wielkie intelektualne odkrycie. „Po egzaminie powiedziałem profesorowi, że ważniejsze od noty, jaką otrzymuję, jest nowe zrozumienie świata, które z tego samodzielnego zmagania się z podręcznikiem wyniosłem. Tak jest. Nie przesadzę, jeśli powiem, że świat, którym żyłem dotąd w sposób intuicyjny, a także emocjonalny, został od tego czasu potwierdzony na gruncie racji najgłębszych i zarazem najprostszych”, Jan Paweł II, *„Nie lękajcie się”*. Rozmowy z André Frossardem, Watykan 1982, s. 18–19.

c) Encyklika *Aeterni Patris*

Szczególnym impulsem do rozwoju neotomizmu była encyklika Leona XIII *Aeterni Patris*, opublikowana 4 sierpnia 1879 roku. W obliczu polaryzujących się coraz wyraźniej stanowisk w teologii w postaci z jednej strony semiracjonalizmu, a z drugiej tradycjonalizmu, wobec których wypowiedział się już Sobór Watykański I, Leon XIII zamierzał znaleźć stosowne antidotum, które pozwoliło-
by rzucić właściwe światło na delikatną relację między wiarą i rozumem.

Papież zauważa, że życie społeczne narażone jest na wielkie niebezpieczeństwo „ze strony owej plagi przewrotnych opinii”, które mają bezpośredni wpływ na kształtowanie praktycznych rozwiązań wielu problemów współczesnego świata i to zarówno na płaszczyźnie życia indywidualnego, jak i społecznego. Ponieważ filozofia praktyczna wyprowadza swe zasady z filozofii spekulatywnej, potrzebna jest zdrowa doktryna, zgodna z nauczaniem Kościoła, która dawałaby solidne fundamenty dla refleksji nad człowiekiem i światem. Doktryna ta powinna być w naturalny sposób otwarta na prawdę objawioną przez Boga. Dlatego też w pierwszej części encyklika omawia relację pomiędzy wiarą i rozumem i wskazuje, w jaki sposób rozum może i powinien służyć wierze zarówno przed jej przyjęciem, jak i po uwierzeniu. Ta relacja analogicznie odnosi się także do filozofii i teologii. Filozofia przygotowuje rozum do tego, aby mógł poznać te prawdy, które stanowią niejako *preambula fidei*³², a po uwierzeniu filozofia przydatna jest do jaśniejszego zrozumienia (*lucidior intelligentia*) tajemnic przez uchwycenie wzajemnych powiązań między nimi (*nexus mysteriorum*)³³ oraz może spełniać funkcję apologetyczną w obronie prawd objawionych³⁴.

W drugiej części, która jest historycznym przedstawieniem, w jaki sposób owa relacja dokonywała się w przeszłości, zarówno w epoce patrystycznej, jak i w średniowieczu, papież stwierdza, że „pośród wszystkich doktorów scholastycznych wzniosł się ich książę i nauczyciel, Tomasz z Akwinu”³⁵, który dogłębnie przebadał naukę starożytnych doktorów, starannie zebrał i „usystematyzował w godnym podziwu porządku i tak znakomicie dopracował, że zdobył tym sobie, zasłużenie i sprawiedliwie mu przysługujące, miano znakomitego obrońcy

³² „Filozofia, jeśli tylko jest właściwie wykorzystywana przez uczonych, jest zdolna w jakiś sposób utorować i zabezpieczyć drogę do prawdziwej wiary i jak najstosowniej przysposobić umysły swoich wychowanków na przyjęcie Objawienia”, Leon XIII, Enc. *Aeterni Patris*, 4, ASS 12 (1879), s. 100.

³³ Por. tamże, 6, ASS 12 (1879), s. 102.

³⁴ Por. tamże, 7, ASS 12 (1879), s. 102

³⁵ Tamże, 17, ASS 12 (1879), s. 108.

i ozdoby Kościoła katolickiego”³⁶. Doktryna zawarta w jego dziełach jawi się jako najbardziej odpowiednia do zbudowania integralnej wizji rzeczywistości, tej do-
czesnej i nadprzyrodzonej.

Nie ma takiej dyscypliny filozoficznej, której by solidnie i przenikliwie nie przeba-
dał: o prawach rozumowania, o Bogu, o substancjach niecielesnych, o człowieku
i bytach cielesnych, o działaniach ludzkich i ich zasadach rozprawiał tak doskona-
le, że już nie można żądać ani większego bogactwa zagadnień, ani bardziej stosow-
nej systematyzacji materiału, ani lepszej metody postępowania, ani większej nie-
naruszalności zasad czy siły argumentacji, ani większej zrozumiałości czy celności
wypowiedzi, ani też łatwości wyjaśniania zawiłych i niezrozumiałych rzeczy³⁷.

Z tego względu papież zachęca do powrotu do autentycznych źródeł Tomasza,
aby czerpać nie tyle z jego systemu filozoficznego, rozumianego w sensie szkol-
nym (z całym zespołem określonych pojęć czy definicji), ale z jego mądrości:

Was wszystkich, Czcigodni Bracia, wytrwale zachęcamy, abyście dla ochro-
ny i ozdoby wiary katolickiej, dla dobra społeczeństwa, dla rozwoju wszystkich
dyscyplin naukowych przywrócili do dawnej świetności złotą mądrość święte-
go Tomasza i jak najszerzej ją rozpropagowali. Powiadamy – mądrość świętego
Tomasza. Jeśli bowiem coś zostało przez uczonych scholastycznych przebadane ze
zbytnią prostotą, bądź za mało rozważnie przekazane, jeśli jest niezbyt przystające
do osiągnięć naukowych późniejszych stuleci, lub wreszcie z jakiegokolwiek inne-
go powodu jest nie do przyjęcia, tego oczywiście nie należy pod żadnym zobowią-
zaniem podawać naszym współczesnym³⁸.

Konkretnym wyrazem tych wysiłków powinno być – co gorąco zalecał Leon XIII
– tworzenie różnych instytutów i fundacji wspierających poznawanie i naucza-
nie doktryny Tomasza. Odezwe na apel papieża okazał się szeroki i w następnych
dziesięcioleciach powstało wiele ośrodków pogłębiających studia nad tomizmem
bądź inicjujących odnowę teologii w duchu św. Tomasza, jak np. specjalna sekcja
studiów w Lowanium École S. Thomas d'Aquin, powstała z inicjatywy kardynała
Désiré-Josepha Mercier'a (1851–1926), nowo powstały uniwersytet w Mediolanie
„Sacro Cuore” czy Katolicki Uniwersytet w Lublinie założony w 1918 roku.

Również Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany przez Benedykta XV
bullą *Providentissima Mater Ecclesia* 27 maja 1917 roku w kan. 589 oraz 1366 za-
leca w studiach kościelnych kierować się nauką św. Tomasza³⁹. Podobne wskaza-

³⁶ Tamże, 17, ASS 12 (1879), s. 108.

³⁷ Tamże, 17, ASS 12 (1879), s. 108.

³⁸ Tamże, 31, ASS 12 (1879), s. 114.

³⁹ Mówiąc o doktrynie wykładanej na uczelniach katolickich i w seminariach Kodeks postana-
wia: „Philosophiae rationalis et theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem

nia, zalecające kierowanie się nauczaniem św. Tomasza, zachował Kodeks z 1983 roku w kan. 252 §3.

Kolejni papieże potwierdzali doniosłość nauki św. Tomasza, którego doktryna stała się światłem dla poszukiwania prawdy. Pius X w motu proprio *Doctoris Angelici* stwierdził, że „po śmierci św. Doktora nie odbył się w kościele żaden Sobór, w którym nie brał on udziału mocą swej doktryny”⁴⁰. Benedykt XV w encyklice *Fausto appetente die*, opublikowanej z okazji 750. rocznicy śmierci św. Dominika, w odniesieniu do św. Tomasza napisał, że w jego doktrynie Kościół się wypowiedział (*Thomae doctrinam Ecclesia suam propriam edixit*)⁴¹. Papież Pius XI jeszcze raz wskazał na ważność nauki św. Tomasza i przydatność jego studiowania, zwłaszcza dla formacji młodzieży duchownej, w encyklice na sześćsetlecie kanonizacji Doktora Anielskiego *Studiorum Ducem* (29 czerwca 1923)⁴², stwierdzając, że jest on wzorem studium spraw Bożych: „Trzy są światła konieczne do pokierowania nauką rzeczy Bożych: zdrowy rozum, wlana weń wiara i dary Ducha Świętego, udoskonalające działalność umysłu: otóż nikt w pełniejszej mierze nie posiadał tego zespołu światła, co Tomasz”⁴³. Papież wyliczając dziedziny nauki, w których osiągnięcia Tomasza są ponadczasowe, mówi o filozofii, zwłaszcza metafizyce, apologetyce, dogmatyce, ascetyce i mistyce, a także teologii moralnej⁴⁴. Wszystko to sprawia, że Tomasz jest tym, którego doktrynę Kościół z szacunkiem podziwia i przyjmuje za swoją. Jednocześnie papież zaznacza, iż nie może to oznaczać zakazu studiowania innych mistrzów teologii: „nie wolno bowiem nikomu zakazywać, aby tam, gdzie najwybitniejsi myśliciele szkół

professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sanctae teneant”, kan. 1366 §2.

⁴⁰ Pius X, *Doctor Angelici* (29 czerwca 1914), AAS 6 (1914), s. 336–341.

⁴¹ Benedykt XV, *Fausto appetente die* (29 czerwca 1921), AAS 13 (1921), s. 332.

⁴² Por. Pius XI, *Studiorum Ducem*, AAS 15 (1923), s. 309–329.

⁴³ Pius XI, *Studiorum Ducem*, AAS 15 (1923), s. 315.

⁴⁴ „Dał on nam następnie bardzo gruntowną doktrynę teologiczną o życiu moralnym, zdolną pokierować wszystkimi czynami ludzkimi, zgodnie z wymaganiami celu nadprzyrodzonego. Obejmując całokształt teologii moralnej, zawiera ona, jak już to powiedzieliśmy, mocne zasady i wskazania, nie tylko dla pojedynczych ludzi, ale i dla społeczności ludzkich, czy to rodziny czy też państwa w zakresie spraw gospodarczych i politycznych. Stąd te trafne nauki zawarte w drugiej części Sumy, traktujące o władzy rodzicielskiej i domowej, o uprawnieniach czy to państwa czy narodu, o prawie przyrodzonym i prawie międzynarodowym, o pokoju i wojnie, o sprawiedliwości i własności, o prawach i uległości im należnej, o obowiązku przychodzenia z pomocą czy to jednostkom, gdy są w potrzebie, czy też dobru publicznemu i to zarówno w dziedzinie przyrodzonej jak i nadprzyrodzonej”, Pius XI, *Studiorum ducem* (29 czerwca 1923), AAS 15 (1923), s. 319.

katolickich różnią się między sobą w poglądach, każdy szedł za zapatrywaniem, które uważa za bliższe prawdy⁴⁵.

Ponownie wyraził ten pogląd w konstytucji *Deus scientiarum Dominus* (24 maja 1931)⁴⁶.

3. Neotomizm w teologii moralnej

Gorącym rzecznikiem odnowy teologii moralnej w duchu powrotu do wielkich źródeł, jakimi są teologia dogmatyczna, a także dziedzictwo Augustyna i dojrzałej scholastyki, szczególnie św. Tomasza, był Joseph Mausbach (1861–1931), profesor, a także rektor uniwersytetu w Münster. Jego najważniejszym dziełem był podręcznik *Katholische Moraltheologie*, który cieszył się wielką popularnością⁴⁷. Zdecydowanie porzucił wykład kazuistyczny. Chociaż układ podręcznika jest skonstruowany według Dekalogu, to za zasadniczą powinność uznaje się dążenie do cnót, a nie ograniczanie się do zachowania przykazań. Cnotom więc i towarzyszącym im radom ewangelicznym poświęca najwięcej uwagi, widząc w nich źródło wszystkich powinności moralnych. Dla Mausbacha podstawową zasadą życia moralnego jest chwała Boża, którą człowiek realizuje poprzez dążenie do doskonałości. To jest próba przełożenia na praktykę życia Tomaszowej idei celu ostatecznego. Po II wojnie światowej podręcznik ten wydał ponownie profesor z Paderborn, Gustav Ermecke (1907–1987), wypuklając jeszcze bardziej chrystocentryzm życia moralnego oraz dodając omówienie szeregu nowych zagadnień moralnej szczegółowej, które Mausbachowi nie były jeszcze znane, szczególnie te związane z problematyką życia społecznego. Sam był autorem wielu dzieł z tego zakresu⁴⁸.

Sulpicianin Adolphe Tanquerey (1854–1932) był profesorem zajmującym się wieloma dziedzinami teologii, ale jako formatorowi i wychowawcy braci zakonnych bliska mu była teologia moralna i ascetyka. Był autorem popularnej *Synopsis*

⁴⁵ Pius XI, *Studiorum Ducem*, AAS 15 (1923), s. 323.

⁴⁶ Pius XI, *Deus scientiarum Dominus* (24 maja 1931), AAS 23 (1931), s. 253.

⁴⁷ J. Mausbach, *Katholische Moraltheologie*, t. 1–3, Münster 1914–1918. Był także autorem: *Die katholische Moral und ihre Gegner* (Köln 1901), *Die Ethik des heiligen Augustinus*, t. 1–2 (Freiburg im Breisgau 1909), *Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem heiligen Thomas von Aquin* (Freiburg im Breisgau 1911).

⁴⁸ Por. G. Ermecke, *Das Sozialapostolat*, Schöningh 1952; *Die soziale Bedeutung des geistigen Eigentums*, Vahlen 1963; *Christliche Politik, Utopie oder Aufgabe?*, Bachem 1966; *Beiträge zur Christlichen Gesellschaftslehre*, Bonifatius 1982.

theologiae moralis et pastoralis (Paris 1902–1905)⁴⁹, która doczekała się aż czterestu wydań (ostatnie w 1955 roku). Charakteryzowała się solidnym i uporządkowanym wykładem doktrynalnym w duchu św. Tomasza i św. Alfonsa Liguori, z uwzględnieniem współczesnych mu problemów moralnych, prezentowanych jasnym i rzeczowym językiem. Pierwszy tom ma charakter dogmatyczny, w którym omawia naturę szczególnie sakramentu pokuty, a także kapłaństwa i małżeństwa jako dwu zasadniczych form życia chrześcijańskiego, z którymi związane są określone powinności moralne. Dwa pozostałe tomy przedstawiają aretologię w układzie Tomaszowej *Sumy*, z tym jednakże, że cnotę pobożności umieścił on zaraz po cnotach teologalnych, a nie w ramach cnoty sprawiedliwości, jak to czyniła tradycja tomistyczna – według niego przerasta ona swą godnością pozostałe cnoty moralne. Wykład aretologii dopełnia w drugim tomie omówienie przykazań Bożych i kościelnych, z uwzględnieniem kościelnych postanowień prawnych w tym względzie oraz cenzur. Ten element wykładu należał do tradycji podręczników kazuistycznych, z którego Tanquerey nie rezygnuje, ale omawia go w sposób roztropnie ograniczony.

O tym, że Tanquerey nie zamykał się w ramy ścisłej kazuistyki, świadczy fakt, że pisał także dzieła z teologii duchowości i to przeznaczone nie tylko dla kandydatów do kapłaństwa. Z dzieł ascetycznych najbardziej znane i przetłumaczone na wiele języków jest *Précis de théologie ascétique et mystique*⁵⁰, opisujące drogę życia duchowego w trzech klasycznych etapach: oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia z Bogiem.

Do grona neotomistów tamtego okresu zaliczany bywa także belgijski jezuita Arthur Vermeersch (1858–1936). Zanim wstąpił do zakonu, odbył studia prawnicze, ukończone doktoratem z prawa cywilnego, a swoją formację filozoficzno-teologiczną także zakończył doktoratem, tym razem z prawa kanonicznego. W tej dziedzinie opublikował wiele dzieł oraz brał udział w przygotowaniu Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku⁵¹. Zajmował się także problematyką społeczną, komentując encykliki papieskie, oraz współtworzył Société d'Etudes Morales, Sociales et Juridiques. W zakresie teologii moralnej był autorem wielu

⁴⁹ A.A. Tanquerey, *Synopsis theologiae moralis et pastoralis*, t. 1–3, Paris 1902–1905. Opracował także skróconą wersję tego dzieła: *Brevior synopsis theologiae moralis et pastoralis*, Paris 1913.

⁵⁰ A.A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, t. 1–2, Paris 1923–1924, wyd. pol.: *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 1–2, tłum. P. Mańkowski, Kraków 1928.

⁵¹ Był współautorem dwu podręczników opartych na nowym Kodeksie: *Summa novi iuris*, Mechelen 1918; *Epitome iuris canonici*, t. 1–3, Mechelen 1921–1923.

rozpraw podejmujących szczegółowe kwestie etyczne⁵², a przede wszystkim opracował podręcznik *Theologiae moralis principia*⁵³. Ze względu na swoją formację prawniczą jego podręcznik posiada charakter bardziej jurystyczny niż teologiczny, a nawiązania do św. Tomasza są raczej sporadyczne i to tylko w kwestiach szczegółowych. Autor pominął zupełnie, tak charakterystyczne dla Tomasza, zagadnienie celu ostatecznego, które odpowiadając naturalnym dążeniom człowieka, sytuuje ludzki etos w jasnej perspektywie zbawczej.

Do klasycznych podręczników w duchu neotomistycznym bez wątpienia zaliczyć trzeba trzytomowe dzieło dominikanina Benedykta H. Merkelbacha (1871–1942) *Summa theologiae moralis*⁵⁴. We wprowadzeniu autor przedstawia trzy kryteria, którymi będzie się kierował w swojej pracy. Pierwszym jest odwołanie się do metody scholastycznej, dzięki której przez racjonalną analizę zamierza wydobyć wewnętrzne racje przedstawianych norm moralnych, a nie tylko opierać się na tradycyjnych autorytetach. Po drugie, zamierza skoncentrować się na pozytywnym wykładzie w oparciu o cnoty poszerzone o rady ewangeliczne, dlatego że taki układ w przeciwieństwie do nauki o grzechach pozwala wydobyć zasadnicze przesłanie nauki moralnej, którym jest dążenie do doskonałości. Wiąże się z tym tak bliski neotomistom aspekt edukacyjny, czyli wychowanie człowieka, aby odpowiedzialnie kierował swoją wolnością w dokonywaniu moralnych wyborów. Trzecie założenie polega na możliwie jak najpełniejszym korzystaniu z osiągnięć nauk pomocniczych dla teologii, takich jak psychologia, polityka, nauki społeczne i ekonomiczne, które pozwalają lepiej poznać kontekst ludzkiego działania. Ten postulat pozwalał mu przy zachowaniu tradycji otwierać się na współczesne problemy, także przez dobieranie aktualnej problematyki, i poddawać je moralnej ocenie⁵⁵. Pierwszy tom podręcznika omawia klasyczne dla moralnej fundamentalnej zagadnienia celu ostatecznego, natury czynów ludzkich, sumienia, prawa moralnego i grzechu oraz wykład na temat cnót w ogólności i cnót teologicznych. Drugi zajmuje się cnotami kardynalnymi i im pokrewnymi, a trzeci poświęcony jest kwestiom sakramentów. Mówiąc o cnocie miłości, nie waha się poszerzyć go o elementy ascetyki i mistyki, próbując tym samym zintegrować nieco obie

⁵² A. Vermeersch, *Quaestiones de iustitia*, Bruges 1901; *Quaestiones de virtutibus religionis et pietatis*, Bruges 1912; *De castitate*, Roma 1919; *La tolérance*, Louvain 1912; *Catéchisme du mariage chrétien d'après l'encyclique „Casti connubii”*, Bruges 1931, wyd. pol.: *Katechizm małżeństwa chrześcijańskiego według encykliki „Casti connubii”*, Przemyśl 1932.

⁵³ A. Vermeersch, *Theologiae moralis principia*, t. 1–4, Roma 1922–1924.

⁵⁴ B.H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, t. 1–3, Paris 1931–1933.

⁵⁵ O tej otwartości świadczy wcześniejsza jego praca *De embryologia et de sterilisatione*, Liège 1927.

rozdzielone dyscypliny teologiczne. Natomiast zagadnienia o charakterze prawnym, niezbędne w pewnych punktach, przedstawił dostosowując je już do nowo promulgowanego Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku (oba swoje założenia metodologiczne, to znaczy odwołanie się do tradycji św. Tomasza i norm Kodeksu, zasygnalizował w podtytule swego dzieła: *Ad mentem D. Thomae et ad normam Iuris novi*). Podręcznik ten cieszył się dużym uznaniem, był wielokrotnie wznawiany (w 1962 r. ukazało się jedenaste wydanie) i wykorzystywany jako pomoc w wykładach na wielu uczelniach katolickich. Jako pastoralista zajmował się także praktyczną stroną sprawowania sakramentu pokuty, publikując kilka monografii przeznaczonych przede wszystkim dla duszpasterzy⁵⁶.

Równie popularnym, a nawet częściej używanym podręcznikiem było dzieło również dominikanina, pochodzącego z Niemiec, a wykładającego na uniwersytecie we Fryburgu Szwajcarskim, Dominika Prümmera (1866–1931) *Manuale Theologiae Moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*⁵⁷. Autor zdecydowanie odcina się od kazuistyki i świadomie pragnie dać pozytywny wykład nauki moralnej, wybierając w tym celu układ św. Tomasza według cnót teologalnych i kardynalnych wraz z cnotami im pokrewnymi, a także omawia wady im przeciwne. Układ trzytomowego dzieła jest klasyczny, w pierwszym omawia ogólne zasady teologii moralnej oraz cnoty teologalne i roztropność, w drugim cnoty kardynalne, a trzeci poświęcony jest sakramentom. Nowością redakcyjną jest wykaz kilkuset autorów piszących na tematy moralne wraz z krótką charakterystyką ich życia i oceną dzieł, który umieścił jako dodatek do pierwszego tomu. Z punktu widzenia historii teologii moralnej jest to bardzo cenne opracowanie.

4. Neotomizm w Polsce

W Polsce teologię moralną w duchu św. Tomasza rozwijał zwłaszcza o. Jacek (imię chrzcielne Adam) Woroniecki OP (1878–1949). Po studiach we Fryburgu Szwajcarskim, gdzie uzyskał stopień doktora na podstawie rozprawy *Principes fondamentaux de sociologie thomiste*, i powrocie do kraju rozpoczął działalność naukową i dydaktyczną na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim⁵⁸. Z tego okresu

⁵⁶ Por. B.H. Merkelbach, *De variis poenitentium categoriis*, Liège 1928; *De partibus poenitentiae et dispositionibus poenitentis*, Liège 1928; *De poenitentiae ministro eiusque officiis*, Liège 1928; *De variis peccatis in sacramentali confessione medendis*, Liège 1935.

⁵⁷ D. Prümmer, *Manuale Theologiae Moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, t. 1–3, Freiburg im Breisgau 1915.

⁵⁸ Por. S. Bareła, O. Jacek Woroniecki, RTK 6 (1959), z. 1–2, s. 9–32; tenże, *Spis publikacji O. Jacka Woronieckiego OP*, RTK 6 (1959), z. 1–2, s. 77–88; M. Filipiak, *Bibliografia podmiotowa i przed-*

pochodzi dzieło *Metoda i program nauczania teologii moralnej. Studium nad kardynalną cnotą roztropności* (Wilno 1922) oraz *Katolickość tomizmu* (Lublin 1924). Jego zasadniczą pracą moralną jest trzytomowa *Katolicka etyka wychowawcza*. Tom pierwszy, *Etyka ogólna*, ukazał się w 1925 roku w Poznaniu, zaś pozostałe dwa tomy *Etyki szczegółowej* w 1948 roku w Krakowie⁵⁹. We wstępie do swojej etyki zaznacza, że będzie się powoływał na Akwinatę, uznając go za „największego myśliciela-moralistę, jakiego Kościół posiadał”⁶⁰, a jego *Sumę teologiczną* za „najgenialniejsze dzieło w tej materii”. Nie traktował Tomaszowego dzieła jako filozofii partykularnej, opisującej rzeczywistość z jednego punktu widzenia charakterystycznego dla jednego autora, ale podkreślał jej wymiar uniwersalny, systematyzujący dotychczasowe osiągnięcia myśli ludzkiej (także przedchrześcijańskiej), a zarazem otwarty na nowe osiągnięcia i współczesne badania⁶¹. Z tego też względu można go traktować jako system ponadczasowy. Natomiast przeżywany kryzys teologii moralnej wiązał się w jego przekonaniu z dwoma czynnikami. Z jednej strony był to intelektualizm moralny, który przyznawał prymat rozumowi, a marginalizował rolę ludzkiej woli. To, co jest moralną powinnością, wynika głównie z poznania prawdy, a w mniejszym wymiarze z potencjału wolitywnego człowieka i uwarunkowań, które wpływają na działanie ludzkiej wolności. Z drugiej strony kryzys ten upatrywał w intelektualizmie obecnym bardzo wyraźnie w okresie odrodzenia i reformacji. Indywidualizm ten oddzielał etykę od problemów życia społecznego i jego oddziaływania na kształtowanie się moralnych postaw człowieka. Dlatego postulował oparcie się teologii moralnej na solidnych podstawach, oprócz teoretycznych, także praktycznych, zwłaszcza z dziedziny pedagogicznej i pastoralnej, ponieważ pozwoli to wypracować adekwatne normy moralne w odniesieniu do takich dziedzin ludzkiego życia, które do tej pory były traktowane marginalnie⁶².

miotowa Jacka Woronieckiego OP, [w:] *Człowiek – moralność – wychowanie. Życie i myśl Jacka Woronieckiego*, Lublin 2000, s. 277–297; J. Kopciński, *Polska teologia moralna XX wieku*, Kraków 2002, s. 110–114.

⁵⁹ Pierwsze kompletne wydanie *Katolickiej etyki wychowawczej* w trzech tomach: t. I, t. II/1–2 ukazało się w Lublinie w 1986 roku.

⁶⁰ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, Lublin 1986, s. 9.

⁶¹ „System ten przekracza ramy, w których zwykło się klasyfikować poszczególne kierunki filozoficzne, że znajduje się do nich w stosunku czegoś całego, pełnego, do czegoś częściowego i ułamkowego, że dominuje on swym uniwersalizmem nad partykularnymi usiłowaniami poszczególnych umysłów w zabiegach o rozwiązanie najważniejszych zagadnień filozoficznych”, tamże, t. I, s. 50. Charakterystykę etyki tomistycznej przedstawił Woroniecki w rozdziale *Etyka dzieła zbiorowego Zarys filozofii*, t. 2, Lublin 1929, s. 179–281.

⁶² Por. P.S. Gałuszka, *Karol Wojtyła i Humanae vitae*, Warszawa 2018, s. 26–54.

Swój wykład moralności Woroniecki opracował z perspektywy pedagogicznej, w przekonaniu, że nauka moralności winna oddziaływać na praktyczną formację człowieka, przygotowując go do podejmowania odpowiedzialnych wyborów życiowych. Pedagogikę zaś uważał za główną część składową etyki, która zarazem jest jej sprawdzianem i ukoronowaniem. Ponieważ kierował swoje dzieło do jak najszerszego kręgu odbiorców, świadomie zrezygnował z bogatego aparatu naukowego w postaci przypisów czy odsyłaczy w tekście. Jak sam pisze, „pytany, czy to będzie praca naukowa, odpowiadałem, że robię co mogę, aby nią była jak najmniej”⁶³.

Pierwszy tom *Katolickiej etyki wychowawczej* stanowią *principia* teologii moralnej, czyli zagadnienia fundamentalne zgodnie z Tomaszowym ujęciem: pojęcie celu ostatecznego, rola władz umysłowych i zmysłowych człowieka, prawo moralne, natura dobra i zła moralnego, zagadnienie łaski oraz rozdział o wychowaniu, co stanowi punkt centralny jego etyki.

Osią wykładu, zwłaszcza części szczegółowej (tom drugi), są, zgodnie z Tomaszowym dziedzictwem, cnoty: zarówno teologiczne, jak i moralne. Szczególną rolę w życiu moralnym odgrywają cnoty kardynalne, spośród nich podkreśla zwłaszcza rolę roztropności, którą określa jako cnotę dobrze wychowanego sumienia⁶⁴. Cnotom tym towarzyszą inne cnoty pokrewne, które są konkretnym zastosowaniem do poszczególnych okoliczności ogólnej sprawności danej cnoty głównej. Cnoty kardynalne odpowiadają zasadniczej strukturze osobowej człowieka, na którą składa się rozum (jego działanie usprawnia cnota roztropności), wola (zasadnicza cnota, która ją doskonali, to sprawiedliwość) oraz uczucia w podwójnym aspekcie: pożądawczym i popędliwym, którym odpowiadają cnoty umiarkowania i męstwa.

Jakość życia moralnego zależy od zachowania spójności i organicznej jedności wszystkich cnót, a uwidacznia się ona najwyraźniej w pojęciu charakteru,

⁶³ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, s. 10. Być może w tym założeniu metodologicznym leży przyczyna, przynajmniej częściowa, niedociągnięć, na jakie wskazywano w jego opracowaniu. Przede wszystkim podkreślano, że jest zbyt mało biblijna, w niewielkim stopniu powołująca się na teksty Pisma Świętego czy kategorie ściśle biblijne, a także teologiczne. W niewielkim stopniu uwzględniał także nauczanie Magisterium Kościoła. Wskazywano również na zbyt dalekie nowatorstwo w poszukiwaniu polskiej terminologii dla ściśle technicznych pojęć teologicznych, jakie wypracowała łacina. Ten jednak problem pojawia się zawsze, kiedy rodzi się potrzeba wyrażenia teologii w innym kręgu kulturowym i innym języku, niż kształtowała się pierwotnie.

⁶⁴ „Roztropność jest cnotą dobrze wychowanego sumienia, a to wychowanie zapewnia mu prawość woli”, tamże, t. II/1, s. 27.

które jest właściwe dla pedagogiki. „W ostatnim wieku ustalił się nowy termin dla oznaczenia tego zespołu cnót moralnych, nadającego postępowaniu człowieka cechę stałości, umiaru i jednolitości moralnej; własność tę nazywamy mianem charakter, co oznacza z greckiego piętno, odbicie, a zatem cechę własną”⁶⁵. Wypracowanie tak rozumianego charakteru jest zadaniem pedagogiki, która musi być realizacją programu moralnego. Zależnie od tego „będziemy mieli ludzi albo bez charakteru, albo ze złym charakterem, albo wreszcie z dobrym, a źródłem tych różnic będzie wysiłek, jaki każdy zechce sobie zadać w pracy samowychowawczej”⁶⁶. Celem teologii moralnej, jako nauki praktycznej, jest udoskonalenie indywidualnej natury człowieka, która została mu powierzona przez Boga w akcie stworzenia, i poprzez stałą pracę nad wyrobieniem i umocnieniem w sobie cnót doprowadzenie do tej pełni, jaką Bóg zamierzył w człowieku, stwarzając go na swój obraz i podobieństwo.

Piękny charakter moralny dojrzałego człowieka świadomego swego celu i umiejącego sprawnie rządzić sobą w jego urzeczywistnieniu jest szczytem tego podobieństwa do Boga, do jakiego możemy w tym życiu dojść. Słusznie winien on być uważany za największe doczesne dobro, o które ponad wszystkie inne winniśmy zabiegać⁶⁷.

Trzeci tom poświęcony jest omówieniu obowiązków moralnych, jakie stawia przed człowiekiem przykazanie miłości bliźniego. Te powinności wiąże Woroniecki z realizacją cnoty sprawiedliwości w trzech jej odmianach: sprawiedliwości współdzielczej (szczególnie w odniesieniu do stosunków rodzinnych, co odpowiada czwartemu przykazaniu dekalogu), wymiennej (którą wiąże z realizacją przykazań drugiej części Dekalogu, od piątego do dziesiątego) oraz sprawiedliwości rozdzielczej (społeczne obowiązki wobec dobra wspólnego).

W opinii o. Woronieckiego etyka chrześcijańska jest i powinna być przede wszystkim skoncentrowana na ukształtowaniu stałych usposobień moralnych człowieka, czyli sprawności, z których wypływają wszystkie poszczególne uczynki moralne człowieka. W etyce nie chodzi tylko o to, aby jednostkowo oceniać poszczególne czyny człowieka i regulować je określoną normą, ale poprawnie ukształtować (tzn. wychować) sam podmiot tych czynów, co gwarantują cnoty. „Etyka chrześcijańska jest wybitnie habitualistyczną, w przeciwieństwie do etyki

⁶⁵ Tamże, t. I, s. 381.

⁶⁶ Tamże, t. I, s. 382–383.

⁶⁷ Tamże, t. I, s. 385. Por. M.J. Kempys. *Rola cnót moralnych w dążeniu ku pełni człowieczeństwa w świetle pism o. Jacka Woronieckiego*, Kraków 2005; J. Horowski, *Wychowanie moralne według pedagogiki neotomistycznej*, Toruń 2015, s. 142–187.

nowożytniej wszystkich kierunków wybitnie aktualistycznej, zapoznającej zagadnienie usposobień do czynów, a zajmującej się samymi czynami”⁶⁸. Praktyczną realizacją tego założenia metodologicznego jest właśnie jego *Katolicka etyka wychowawcza*.

Kardynał Karol Wojtyła, oceniając dzieło o. Woronieckiego, wskazywał, że było to dzieło skoncentrowane przede wszystkim na formowaniu ludzkiej osobowości i dojrzałego człowieczeństwa i stanowi swoisty łącznik między klasyczną moralnością tomistyczną a moralnością współczesną, która domaga się opracowania.

Katolicka myśl społeczna jest na takim etapie, że dopiero kształtują się elementy, które można by wymienić w „sumie” Jacka Woronieckiego, a pośrednio w *Sumie* św. Tomasza. Natomiast jeszcze sumy nie ma. Dlatego też *Katolicka etyka wychowawcza* jest na pewno niezastąpionym podręcznikiem, jednak podręcznikiem dla nowych pokoleń⁶⁹.

Innym polskim moralistą tomistycznym był ks. Walenty Urmanowicz (1898–1969), profesor w Wilnie i Warszawie. Był autorem gruntownego opracowania roli prawa naturalnego w myśli Tomasza, ze szczególnym uwzględnieniem jej zastosowania w życiu społecznym⁷⁰. Uwzględniając nowsze osiągnięcia filozofów moralności, podkreślał w swoich badaniach teologicznomoralnych rolę antropologii i złożonych uwarunkowań ludzkiej kondycji psychicznej w dokonywaniu moralnych wyborów⁷¹. Jego głównymi dziełami z zakresu teologii moralnej są: *Zasady moralności*⁷² oraz *Teologia moralna ogólna*⁷³.

Wspomnieć należy jeszcze ks. Antoniego Borowskiego (1884–1968), profesora Uniwersytetu Warszawskiego, na którym uzyskał stopień doktora w 1924 roku, a później był profesorem teologii moralnej od 1927 do 1949 roku. Jeszcze jako rektor seminarium duchownego we Włocławku założył i zorganizował w 1919 roku Związek Zakładów Teologicznych w Polsce im. Św. Jana Kantego⁷⁴. W cza-

⁶⁸ J. Woroniecki, *Etyka*, [w:] *Zarys filozofii*, dz. cyt., s. 279.

⁶⁹ K. Wojtyła, *O Jacku Woronieckim*, „W drodze” 2 (1974), 8, s. 10.

⁷⁰ W. Urmanowicz, *Zasięg prawa naturalnego w nauce św. Tomasza z Akwinu*, CT 28 (1957), s. 393–427; tenże, *Źródła władzy państwowej*, AK 47 (1947), s. 132–154, 241–262, 340–382; 48 (1948), s. 14–34, 128–146.

⁷¹ Tenże, *Założenia antropologiczne podmiotu moralności w etyce chrześcijańskiej*, STV 2 (1964), z. 1–2, s. 31–77.

⁷² Tenże, *Zasady moralności*, Warszawa 1955.

⁷³ Tenże, *Teologia moralna ogólna*, Warszawa 1958.

⁷⁴ Por. K. Skoczylas, *Związek Zakładów Teologicznych im. Św. Jana Kantego w Polsce*, „Studia Włocławskie” 20 (2018), s. 25–42.

sie wojny był więziony przez gestapo (1939–1940), a po zwolnieniu z więzienia prowadził tajne nauczanie w Generalnej Guberni. Po wojnie, kiedy nie mógł ze względu na komunistyczną władzę pracować na Uniwersytecie, kontynuował wykładanie teologii moralnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1957–1962).

Oprócz wielu monografii z teologii moralnej dotyczących problematyki sumienia, cnót moralnych i zagadnień społecznych⁷⁵, był autorem dwutomowego podręcznika *Teologia moralna*⁷⁶. Stanowi ona część pierwszą większego opracowania, które miało być w zamierzeniu dwuczęściowym wykładem teologii moralnej. Część pierwsza to *Teologia moralna ogólna*, część druga, która nigdy się nie ukazała, miała być *Teologią moralną szczegółową*. Teologia ta jest napisana w duchu neotomizmu i jej wykład opiera się na drugiej części *Sumy teologicznej* św. Tomasza, o czym sam autor informuje na wstępie.

Cennym wkładem ks. Borowskiego dla historii teologii moralnej było także opracowanie polskiej bibliografii z teologii moralnej⁷⁷ oraz słownika łacińsko-polskiego terminów z teologii moralnej⁷⁸, co było ważne ze względu na konieczność ujednolicenia polskiej terminologii teologicznomoralnej w coraz liczniejszych publikacjach w języku polskim z tej dziedziny teologicznej.

5. Poszukiwania nowych form układu teologii moralnej

Zapoczątkowane w XIX wieku przez Sailera i Hirschera prace nad nowym sposobem wykładu teologii moralnej poprzez odwołanie się do zasadniczej idei biblijnej (Królestwa Bożego), będącej przewodnią kategorią, która pozwala głębiej zrozumieć zasadnicze przesłanie, a przez to także treść norm chrześcijańskiego życia moralnego, były kontynuowane w następnych dziesięcioleciach⁷⁹.

Na początku XX wieku ukazuje się podręcznik *Handbuch der katholischen Sittenlehre*. Jest to pięciotomowy podręcznik, wydany w latach 1934–1938 przez Fritza Tillmanna (1874–1953), przy współpracy Teodora Steinbüchela

⁷⁵ Por. F. Greniuk, *Bibliografia prac naukowych ks. prof. dr Antoniego Borowskiego*, ZN KUL 12 (1969), z. I, s. 152–153; W. Dudek, *Teologiczno-naukowy dorobek Włocławskiego Seminarium Duchownego*, AK 72 (1969), s. 267–300.

⁷⁶ Por. A. Borowski, *Teologia moralna*, cz. I, t. 1, Włocławek 1939; cz. I, t. 2, Włocławek 1945.

⁷⁷ Por. tenże, *Polska bibliografia teologicznomoralna*, Włocławek 1947.

⁷⁸ Por. tenże, *Terminologia teologiczno-moralna (łacińsko-polska)*, AK 47 (1947); 52 (1950).

⁷⁹ J. Kowalski, *Układ współczesnych podręczników teologii moralnej*, [w:] *Tożsamość i metodyka nauczania teologii moralnej*, Materiały ze spotkania naukowego Sekcji Teologów Moralistów Polskich, Zakopane-Księżówka 30.04–2.05 1997, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1997, s. 77–92.

(1888–1949) i Teodora Münckera (1887–1960), który ukazuje Chrystusa jako najdoskonalszy ideał moralny, który chrześcijanin winien przez życie moralne naśladować: postępuj tak, jak na twoim miejscu postąpiłby Chrystus⁸⁰.

W poszukiwaniu odnowy teologii moralnej Tillmann postuluje przede wszystkim powrót do źródeł i to tych, które czynią z teologii moralnej właśnie naukę teologiczną. Spośród nich zasadnicze miejsce zajmuje Pismo Święte, które jest dla niego najdoskonalszym źródłem, z którego teologia moralna czerpie swoje poznanie i wymagania moralne. Przez wiele lat był profesorem egzegezy biblijnej (z biblistyki napisał swoją pracę habilitacyjną) i ten temat był mu bardzo bliski. Tillmann zwraca uwagę, że biblijny przekaz moralny, przede wszystkim zawarty w nauczaniu Chrystusa, nie ma charakteru systematycznego wykładu, prezentującego wyczerpujący zestaw norm moralnych. Nauczanie moralne Chrystusa pojawiało się spontanicznie, pod wpływem zaistnienia jakiejś konkretnej sytuacji bądź w sposób metaforyczny przez przypowieści. Z tych treści uczniowie Chrystusa musieli wyprowadzać zasady, jakimi powinni się kierować, chcąc zaliczać się do Jego naśladowców, a jednocześnie chcąc odpowiedzieć na problemy pojawiające się w świecie, w którym żyli. Tak to czyni np. św. Paweł, który nieraz przyznaje, że co do pewnych spraw nie ma „nakazu Pańskiego”. Stąd też Tillmann twierdzi, że obok tradycyjnych źródeł poznania teologicznego, konieczne jest także poznanie „żywej osobowości Chrystusa”, aby w przyszłości móc działać tak, jak uczyniłby to sam Jezus. W odniesieniu do innych źródeł postuluje powrót do ściślejszego związku z dogmatyką, który to związek został rozluźniony, powodując przesunięcie w stronę refleksji filozoficznej i prawniczej, co sprawiło że teologia moralna z nauki o cnotach stała się jurydyczną nauką o grzechach. Tymczasem powinna ona dawać pozytywny wykład chrześcijańskiego życia moralnego, czyli być ujęta od strony cnoty, ideału i dążenia do doskonałości, czego nie można osiągnąć bez bliskiej relacji z Bogiem, Jego znajomości oraz życia Jego łaską. Odrzuca zatem kazuistyczną metodę, a opowiadając się za metodą pozytywno-spekulatywną proponuje kategorię naśladowania Chrystusa jako najbardziej do tego odpowiednią. Tak też definiuje swoją teologię moralną: „jest naukowym wykładem naśladowania Chrystusa w życiu jednostkowym i społecznym”⁸¹.

Podstawą naśladowania jest fakt włączenia człowieka przez sakrament chrztu w życie samego Chrystusa, a osiągnięcie swojej pełni w Eucharystii. To włączenie

⁸⁰ Por. T. Chmura, *Rola idei naśladowania Chrystusa w teologii moralnej F. Tillmanna*, ACr 14 (1982), s. 375–426.

⁸¹ F. Tillmann, *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, t. 3 *Die Idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf 1953, s. 9.

definiuje Tillmann przy użyciu biblijnych kategorii „narodzenia z Boga” lub „odrodzenia”, które polega na duchowej przemianie, dającej człowiekowi nowy sposób bytowania, „nowe stworzenie”, którego ontyczną cechą jest szczególna relacja do Boga, wyrażająca się w pojęciu „dzieciństwa Bożego”. Z tego stanu faktycznego wynikają dla chrześcijanina określone zadania i zobowiązania, które stanowią treść powinności moralnych. Są nimi – na wzór Chrystusa – przede wszystkim dążenie do doskonałej miłości, aż do miłości nieprzyjaciół, gotowość do każdej ofiary, jeśli tego wymaga miłość, oraz pełne posłuszeństwo woli Ojca. Dynamicznymi siłami nadprzyrodzonymi, które uzdalniają do takiego działania, są: łaska Boża, będąca żywą obecnością Ducha Bożego w chrześcijaństwie ze wszystkimi Jego darami, oraz bliska więź z Chrystusem poprzez sakramenty i modlitwę. Owo „bycie w Chrystusie” – pisze Tillmann – z całą słuszością wolno określić jako podstawę wszelkiego życia chrześcijańskiego, jako istotę każdego chrześcijańskiego zobowiązania moralnego i jako istotnie chrześcijańską normę moralną⁸². Przywołując Pawłową formułę: „W Jezusie Chrystusie” (por. np. 1 Kor, 1, 2; Ef 1, 1; Flp 1, 1), której ten często używa, zwracając się do chrześcijan założonych przez siebie Kościołów, Tillmann pisze, że

Chrystus stał się zasadą ich nowego życia, że weszli oni w najściślejszą wspólnotę życia z Chrystusem, która nie tylko uwarunkowana jest łaską, lecz zawiera w sobie także pełnię religijno-moralnych wymagań. Z tego bytowego i życiowego stosunku – będącego wprawdzie mistyczną, ale pełną życia rzeczywistością – wyrasta dla każdego chrześcijanina nieuniknione wymaganie, by swoje religijno-moralne życie kształtował i przeżywał zgodnie z tą wspólnotą z Chrystusem⁸³.

Tillmann przekracza tym samym zawężone rozumienie idei naśladowania jako „odtworzenie wzoru”. Naśladowanie ma w jego rozumieniu raczej charakter wewnętrzny i polega na byciu prowadzonym, przy aktywnej współpracy wolnej woli człowieka, przez Chrystusa, z którego wolą się utożsamia. Przez dar usynowienia w Chrystusie człowiek zostaje wewnętrznie uzdolniony do tego, by identyfikować się z Chrystusem także w działaniu moralnym.

W praktycznym wymiarze tego naśladowania Chrystusa chrześcijanin winien wypracować tzw. osobowość moralną, czyli taki sposób osobowego życia, w którym realizuje siebie w dynamicznym procesie dojrzewania do tego, do czego Bóg go zamierzył i powołał już w akcie stworzenia, a w sposób nowy w akcie odkupienia. Ten proces winien obejmować zarówno indywidualny wymiar życia, jak

⁸² Tamże, s. 104.

⁸³ Tamże, s. 54.

i wymiar społeczny, stąd Tillmann systematyzuje swój wykład moralnej w ramy trzech kręgów odniesień: do Boga, do siebie i do bliźnich. To jest zasadnicze zadanie teologii moralnej.

Osobowością moralną nazywamy więc tego, kto swoje cielesno-duchowe siły w wewnętrznej wolności i samostanowieniu oraz w stałej świadomości swego zobowiązania wobec społeczeństwa i w życiowym udziale w jej duchowym i kulturalnym dziedzictwie doprowadza do pełnego i równomiernego rozwoju odpowiadającego jego odrębności⁸⁴.

Uznając wielką wartość Tillmannowskiego podręcznika, przede wszystkim za jego chrystocentryczne ukierunkowanie moralnego wykładu, krytycy zwracali uwagę, że zbyt radykalnie oddziela w nim część teologiczną od filozoficznych i psychologicznych przesłanek moralności, co zubożyło teologię moralną, doprowadzając do pominięcia wielu zagadnień i problemów moralnych, przede wszystkich tych, których nie da się bezpośrednio wyprowadzić z przesłanek biblijnych. Poza tym, idea naśladowania, poza ideowymi założeniami, nie przenika całego wykładu moralności. Dodatkowo idea naśladowania może sugerować jedynie zewnętrzne naśladownictwo, podczas gdy życie moralne winno być zanurzone w Chrystusie, co lepiej oddaje kategoria „życie w Chrystusie”. Takiego zdania był Otto Schilling, a w Polsce ks. Stanisław Olejnik, który jednak przyznaje, że dzieło Tillmanna „pozostaje pomnikiem krytycznej myśli teologicznomoralnej najwyższej klasy”⁸⁵. Niemniej jednak, idea naśladowania jest właśnie próbą praktycznej realizacji chrystocentrycznego wymiaru teologii moralnej, choć było to ujęcie cząstkowe, które nie obejmowało całości ludzkiego etosu⁸⁶.

Jednym z krytyków podręcznika Tillmanna był Otto von Schilling (1874–1956), również wychowanek szkoły tybińskiej. Swój trzypięciotomowy podręcznik *Handbuch der Moraltheologie*⁸⁷ oparł także na biblijnej idei – jego zdaniem znacznie pojemniejszej teologicznie – jaką jest miłość *caritas*, która jest formą wszystkich cnót. Ona też, jako że prowadzi do zjednoczenia z Bogiem i je urzeczywistnienia, stanowi najwyższy cel życia człowieka. Prawo moralne jest dla niego wyrazem wewnętrznych wymagań życia miłości, które objawił Chrystus. Kierując się tym

⁸⁴ Tamże, s. 67.

⁸⁵ S. Olejnik, *Dar – Wezwanie – Odpowiedź. Teologia moralna*, t. 1, Wprowadzenie i idea wiodąca, Warszawa 1988, s. 109.

⁸⁶ Por. A. Derdziuk, *Teologia moralna w służbie wiary Kościoła*, I, III, *Chrystocentryzm w teologii moralnej*, Lublin 2010, s. 117–122.

⁸⁷ O. Schilling, *Handbuch der Moraltheologie*, t. 1–3, Stuttgart 1952–1956. Wcześniej wydał także: *Moraltheologie*, Freiburg im Breisgau 1922; *Lehrbuch der Moraltheologie*, t. 1–2, München 1928; *Apologie der katholischen Moral*, Paderborn 1936.

założeniem, swój wykład teologii moralnej uporządkował nie wedle klasycznego układu cnót, ale według trzech kręgów odniesień, wokół których koncentrują się wszystkie wymagania miłości: wobec Boga, siebie samego i bliźniego. Idąc za potrzebami czasu, szczególną uwagę poświęca Schilling zagadnieniom życia społecznego. Na wzór ówczesnych encyklik papieskich analizuje te zagadnienia, odwołując się do kategorii prawa naturalnego. W tej dziedzinie opublikował szereg odrębnych dzieł, włącznie z katechizmem socjalnym *Sozialer Katechismus*⁸⁸.

Inni niemieccy moralisci: Friedrich Jürgensmeier (1888–1946) i Emile Mersch SJ (1890–1940), propagowali zastosowanie do wykładu teologii moralnej idei Mistycznego Ciała Chrystusa. Jürgensmeier w swoim głównym dziele *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik*⁸⁹, które miało charakter traktatu moralnego o charakterze ascetycznym, postulował większe podkreślenie roli łaski i sakramentów jako środków łączności z Chrystusem i elementów budowy Jego mistycznego Ciała.

Emile Mersch, wykładając filozofię w Namur i będąc zarazem ojcem duchownym w tamtejszym seminarium, opracował swoje pierwsze studium z zakresu teologii moralnej w dziele *L'obligation morale principe de liberté*⁹⁰, w którym przedstawiał obowiązki moralne w perspektywie wolnej odpowiedzi człowieka. Zasadniczą jednak kategorią teologiczną, która stała się ideą przewodnią jego badań, było Mistyczne Ciało Chrystusa, które wyrażało naturę Kościoła jako wspólnoty ludzi żyjących życiem Chrystusa, analogicznie jak ciało jest ożywiane duchem (por. 1 Kor 12, 12–13). Swoje teologiczne poszukiwania zawarł w pracy *Le Corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique*⁹¹. Życie Chrystusa w Jego mistycznym Ciele realizuje się w dwu wymiarach. Najpierw jest to zjednoczenie ontyczne człowieka z Bogiem dzięki łasce usynowienia w Chrystusie (*fili in Filio*). Ten nowy status człowieka umożliwia mu wewnętrzne naśladowanie Chrystusa, który jest modelem wszystkich cnót, by w konsekwencji budować nowe relacje z bliźnimi. I to jest drugi, moralny wymiar życia Mistycznego Ciała Chrystusa, wyrażający się we wzajemnym zjednoczeniu między ludźmi jako braćmi w Chrystusie. Przejawia się ono w konkretnych aktach miłości. Temu

⁸⁸ Tenże, *Sozialer Katechismus*, Rottenburg 1935.

⁸⁹ F. Jürgensmeier, *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik. Aufbau des religiösen Lebens und Strebens aus dem Corpus Christi Mysticum*, Paderborn 1933, wyd. pol.: *Mistyczne Ciało Chrystusowe jako podstawa ascetyki, rozbudowy i dążeń życia religijnego*, Lublin 1939.

⁹⁰ E. Mersch, *L'obligation morale principe de liberté*, Leuven 1927.

⁹¹ Tenże, *Le Corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique*, t. 1–2, Leuven 1933; *Le théologie du Corps mystique*, t. 1–2, Leuven 1946.

tematowi poświęcił pracę z zakresu teologii moralnej: *Morale et Corps mystique*⁹². Takie ujęcie teologii moralnej wiąże ją ściśle z dogmatyką, pokazując, że życie człowieka wierzącego, także to doczesne, realizujące się w konkretnych uwarunkowaniach czasu i przestrzeni, jest ściśle zanurzone w wewnętrzną relację trynitarną Boskich Osób. Dzięki sakramentom miłość łącząca Ojca i Syna w Duchu Świętym staje się tą samą miłością, która przenika także ludzkie działanie, tak jak energia witalna ożywia wszystkie członki ludzkiego ciała. Idee teologiczne Merscha znalazły potwierdzenie w nauczaniu Piusa XII: w encyklice *Mystici Corporis Christi* (29 czerwca 1943), a także w encyklice o liturgii *Mediator Dei* (20 listopada 1947).

⁹² Tenże, *Morale et Corps mystique*, Paris 1937.

III. Filozoficzne inspiracje teologii moralnej XX wieku

Człowiek w jego dziejowym procesie zbawienia od zawsze pozostawał w centrum zainteresowania teologii moralnej. Stworzony przez Boga jako istota rozumna i wolna, jest zdolny odpowiedzieć na skierowane do niego Boże wezwanie i poprzez swoje czyny odpowiedzieć Bogu, realizując podstawowe wymagania miłości Jego samego oraz bliźniego. Pomagając mu w rozpoznawaniu wymagań stawianych przez życie, teologia moralna formułowała konkretne normy i zasady postępowania. Wzorem, normą, a także konieczną pomocą jest zawsze Chrystus. Drogą zaś do zbawienia jest naśladowanie, więcej nawet, utożsamienie się z Nim przez dar dziecięstwa Bożego, a wreszcie przez bycie świadkiem (także w sensie *martyr*) Chrystusa. Stopniowo jednak wysiłek teologii moralnej, aby bezpiecznie prowadzić człowieka w złożonych sytuacjach życiowych, przybierał postać autonomicznego systemu, w którym człowiek stał się niejako „przedmiotem”, którego należy prowadzić do zbawienia, wyznaczając mu precyzyjnie drogę przez wskazania prawa moralnego. Takie założenie leżało u podstaw moralności kazuistycznej.

Odchodząc stopniowo od legalistyczno-kazuistycznej metody, zaczęto coraz bardziej koncentrować się na samym człowieku, traktując go jako podmiot moralności. W tym kontekście dwa nurty filozoficznego myślenia odcisnęły szczególne piętno na kulturowej mapie Europy pierwszej połowy XX wieku, zdobywając stopniowo coraz większy wpływ na refleksję teologicznomoralną. Oba skoncentrowane były wokół problemu człowieka jako podmiotu swego działania. Jeden koncentrował się wokół zagadnienia natury człowieka jako osoby

ludzkiej, drugi wokół jej zewnętrznych uwarunkowań, w których człowiek jest twórczo zaangażowany, czyli egzystencji, która zarazem oddziałuje na rozumienie samego siebie.

W pierwszym przypadku chodziło o uchwycenie istotnej prawdy o człowieku, która determinuje jego działanie, w drugim o egzystencję człowieka, która wpływa (określa) na rozumienie samego człowieka. Oba kierunki myślenia mogą być komplementarne wobec siebie, ale mogą też przeciwstawiać się sobie. Do obu z nich teologia moralna będzie się w przyszłości często odwoływać, albo korzystając z lepszego poznania człowieka, które te filozofie ofiarowały, albo broniąc prawdy o człowieku, która została objawiona najpełniej w Chrystusie.

1. Personalizm

Kierunkiem filozoficznym rozwijającym się na początku XX wieku, który dał nowy impuls do rozwoju myśli teologicznomoralnej, był personalizm stawiający w centrum swojej refleksji człowieka jako osobę (łac. *persona*), jako świadomy siebie i wolny podmiot działania¹. Człowiek jako osoba łączy w swoim jedynym bycie wszystkie elementy stworzonego świata: wymiar materialny i fizyczny, biologiczny, duchowy związany ze świadomością i racjonalnością, ale także zdolność do integracji wszystkich tych elementów w jednej podmiotowości określającej jego tożsamość oraz zdolność do transcendowania siebie w działaniu i budowaniu relacji zarówno ze światem zewnętrznym, jak i innymi osobami, w tym osobą Boga. Filozofia personalistyczna koncentruje swoje refleksje wokół tego wszystkiego, co konstytuuje człowieka jako osobę, podkreślając takie elementy jak: substancjalność, podmiotowość, natura, duchowość (gr. *nous*), racjonalność, świadomość, cielesność, jednostkowość, relacyjność.

Dopełnieniem tych refleksji jest personalistyczna teologia, która bada nadprzyrodzone uwarunkowania osobowego istnienia oraz eschatologiczne spełnienie osobowego istnienia w Bogu. W jej rozumieniu podstawa osobowego bytu człowieka związana jest integralnie ze stworzeniem człowieka na obraz i podobieństwo Boga. Podejmując ten wątek, Papieska Komisja Biblijna w dokumencie poświęconym moralności w Biblii wskazuje pod pojęciem obrazu Bożego sześć charakterystycznych cech: 1) rozumność, czyli zdolność do poznania i zrozumienia stworzonego świata, czyli odczytania woli Bożej wyrażonej w stworzeniu;

¹ Samo pojęcie, w wersji niemieckiej (*der Personalismus*), zostało użyte już w końcu XIX wieku w teologii niemieckiej przez Friedricha Schleiermachera w *Dysputach*, dla uzasadnienia idei Boga osobowego. Por. *Słownik wyrazów obcych*, red. W. Doroszewski, Warszawa 1996, t. 8, s. 490.

2) wolność, czyli zdolność do dokonywania wyborów, z którą wiąże się moralne rozróżnienie, co jest dobre, a co złe; 3) „pozycja przewodnika”, czyli zdolność do twórczego kształtowania stworzonego świata, z którą wiąże się odpowiedzialność przed Bogiem za to działanie; 4) naśladowanie Boga, który jest archetypem człowieka; 5) godność bycia osobą, czyli istotą pozostającą w relacji do drugiego, przede wszystkim do Boga; 6) świętość życia ludzkiego (jego poszanowanie) oraz dążenie do osobistej świętości².

W zależności od tego, w jaki sposób poszczególni filozofowie rozumieją owe pojęcia oraz wokół których szczególnie koncentrują swoje refleksje, uważając je za podstawowe, rozwinęły się różne nurty personalizmu: personalizm metafizyczny, odwołujący się do klasycznej filozofii bytu (J. Maritain, É. Gilson, K. Wojtyła), egzystencjalistyczny (G. Marcel, M. Nédoncelle, lubelska szkoła filozofii: m.in. W. Granat, M. Krąpiec, S. Kowalczyk), społeczny (M. Blondel, E. Mounier), etyczny (T. Styczeń, A. Szostek), fenomenologiczno-aksjologiczny (M. Scheler, J. Guitton, R. Guardini, D. von Hildebrand, R. Ingarden), personalizm uniwersalistyczny (C. Bartnik)³. Można także spotkać inne podziały, gdyż autorzy inspirowani się personalistycznym nurtem reprezentowali różne szkoły filozoficzne, teologiczne czy społeczne, a także przekonania polityczne, czasem nawet przeciwnie sobie (możemy spotkać personalizm ateistyczny, jak również teistyczny, w tym chrześcijański)⁴. Wszystkich ich łączyło przekonanie o wyjątkowym miejscu osoby w świecie i historii. Tak to charakteryzował pionier współczesnego personalizmu, Charles Renouvier (1815–1903): jest on „doktryną o osobowości i stawia sobie jako zadanie, by wykazać za pomocą racji przede wszystkim logicznych, a następnie moralnych, że poznanie osoby jako świadomości i woli jest fundamentem wszystkich poznań ludzkich”⁵.

² Por. Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego* (11 maja 2008), 8, 11, Kielce 2009, s. 22–23, 26–28.

³ Por. T. Guz, *Personalizm*, EK, t. 15, kol. 337–338; W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 76–78; S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010; C. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995; K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, „Znak” 13 (1961), s. 664–674; K. Wojtyła, *Osoba. Podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976), z. 2, s. 6–39; I. Dec, *Personalizm czy personalizmy?*, [w:] *Osoba i realizm w filozofii*, Lublin 2002, s. 47–65.

⁴ E. Mounier pisał: „Można być chrześcijaninem i personalistą, socjalistą i personalistą, a też dławczego nie? – komunistą i personalistą”, *Qu'est-ce que le personnalisme*, Paris 1947, s. 8.

⁵ Ch. Renouvier, *Le personnalisme, suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force*, Paris 1903, wyd. pol.: *Personalizm*, tłum. B. Gacka, U. Paprocka-Piotrowska, Lublin 1999, (z przedmowy).

Personalisci głoszą prymat osoby w porządku ontycznym, jako że cały dynamizm bytu osiąga swój szczyt w osobowości i dlatego osoba jest centralną rzeczywistością wszechświata. Istnienie osobowe stoi ponad wszelkimi innymi sposobami istnienia, które pozostają wtórne i zależne od personalnego, a stanowią jedynie narzędzie jego manifestacji i komunikowania się między osobami. W konsekwencji personalizm sprzeciwia się każdej doktrynie filozoficznej, która redukuje osobę czy to do jednej rzeczy więcej w świecie bytów (różne formy materializmu), czy do zwykłej epifanii, formy jakiejś wyższej zasady (idealizm i absolutyzm). W personalizmie chrześcijańskim wartość osoby ma swoje źródło w uznaniu ścisłego związku personalnego człowieka z Bogiem, który jako Stwórca jest źródłem osobowego istnienia człowieka i jako Odkupiciel jest celem tego istnienia w jednoczącej komunii między człowiekiem i Bogiem.

Dla teologii moralnej, która zajmuje się ludzkimi czynami, personalizm jest pomocnym narzędziem w dwu kwestiach. Po pierwsze, pozwala lepiej poznać osobowe uwarunkowania ludzkiego działania, tak aby teologia moralna mogła wypracować adekwatne normy działania. Adekwatne, to znaczy, że normy te muszą odpowiadać ludzkiej godności, wielkości jego powołania, ale zarazem uwzględniać wielorakie ograniczenia, zarówno te naturalne, jak i wynikające ze zranienia grzechem pierworodnym. Po drugie, poznanie człowieka pozwala lepiej, a przez to bardziej sprawiedliwie ocenić od strony moralnej konkretne działanie i wypracować odpowiednie metody i wskazówki do walki z grzechem.

Integralna prawda o człowieku stoi u podstaw wszystkich zasad ludzkiej moralności. Istnieje bowiem ścisła korelacja między osobą a jej działaniem, czyli w konsekwencji między osobą a moralnością, bo każdy świadomy i wolny akt ma ze swej natury wymiar etyczny. Z jednej strony czyn ujawnia osobę, z drugiej zaś osoba wyraża się w czynie. W sposób najbardziej klasyczny wyraził tę prawdę Karol Wojtyła w swoim dziele *Osoba i czyn*:

Moralność jako rzeczywistość egzystencjalna pozostaje zawsze w ścisłym związku z człowiekiem jako osobą. W osobie ma swój żywotny korzeń. W rzeczywistości nie istnieje ona poza spełnianiem czynu oraz poza spełnianiem siebie poprzez czyn. Spełnianie siebie poprzez czyn to tyle co urzeczywistnianie samo-panowania oraz samo-posiadania dzięki samo-stanowieniu. Tylko w takim dynamicznym cyklu możliwa jest moralność jako fakt, jako rzeczywistość. Moralność jako rzeczywistość aksjologiczna polega na zupełnie szczególnym rozszczepieniu czy nawet wręcz przeciwstawieniu dobra i zła – wartości moralnych – wewnątrz człowieka⁶.

⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985², s. 186.

Jednocześnie refleksja personalistyczna służy pomocą w obronie człowieka przed wszelkiego rodzaju redukcjonistycznymi tendencjami zawężającymi rozumienie jego natury, a przez to stanowiącymi zagrożenie dla jego godności.

Samo pojęcie godności osoby ludzkiej jest owocem refleksji personalistycznej, można wręcz powiedzieć, że jest sztandarową kategorią personalistyczną, choć jego geneza jest wcześniejsza. Refleksja nad naturą osoby prowadzi do stwierdzenia, że ze względu na jej podmiotowość, to znaczy fakt świadomości i wolności działania, nie da się jej sprowadzić do żadnej rzeczy ani też nie da się jej traktować jak rzecz. Z tego względu nie może być nigdy przedmiotem użycia. Stąd płynie jej wyjątkowa wartość. Jednak pojęcia wartości najczęściej używamy w odniesieniu właśnie do rzeczy. Wartość jest właściwością pozwalającą mierzyć rzeczy, ich wewnętrzną jakość oraz przydatność. Jedne rzeczy mają większą wartość, inne mniejszą. Natomiast „jakość” osoby znajduje się poza ramami wymiernymi, ponieważ osoba jest sama dla siebie wartością jedyną i niepowtarzalną, co więcej, to ona stanowi kryterium oceny wartości innych rzeczy. Nie można jej porównywać ani do rzeczy, ani do innych osób. Osoba posiada wartość wewnętrzną, jest sama dla siebie wartością, nie może być mierzona w porównaniu z innymi. Jak pisze Tomasz z Akwinu: *dignitas significat bonitatem alicuius propter seipsum* – godność oznacza czyjąś dobroć posiadaną ze względu na samego siebie, a nie ze względu na coś innego, bo wówczas mówimy o użyteczności (*utilitas*)⁷. Człowieka mierzy się miarą godności (*dignitas*), a nie użyteczności (*utilitas*).

Dlatego też pojęcie wartości niezbyt dobrze pasuje do tego, by oddać wyjątkowość osoby. Z tego względu Kant zaproponował inny termin, pojęcie godności. „Wszystko ma jakąś cenę – pisze – albo godność. To, co ma cenę, można zastąpić także przez coś innego, jako jego równoważnik, co zaś wszelką cenę przewyższa, a więc nie dopuszcza żadnego równoważnika, posiada godność”⁸. Jako pierwszy pojęcia godności użył Marcus Tullius Ciceron (106–43 przed Chr.) (*dignitas hominis*) w kontekście określonych zachowań, które nie przystoją, nie są odpowiednie, stosowne (łac. *dignus* – stosowny, odpowiedni) do działań istoty rozumnej. Fakt, że człowiek jest istotą rozumną, stawia go wyżej nad inne stworzenia i dlatego powinien postępować szlachetnie.

Godność jest przyrodzona, jako że jest związana z samą naturą człowieka, a przez to także jest niezbywalna, to znaczy że nie można jej nikomu odmówić, sam człowiek nie może się jej wyzbyć ani zrzec, bo taki akt jest nieważny, bowiem nikt nie może się zrzec swojego człowieczeństwa.

⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Super libros Sententiarum*, III, distincto 35, q. 1, a. 4qc.

⁸ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty 2001, s. 51.

Nie może dziwić fakt, że personalizm, zwłaszcza personalizm chrześcijański postrzegający człowieka w świetle Objawienia jako stworzonego na obraz i podobieństwo Boga (będącego jednością Osób Bożych – *communio personarum*), odkupionego przez Chrystusa i przeznaczonego do wiecznej komunii z Bogiem, odegrał i nadal odgrywa znaczącą rolę w rozwoju teologii moralnej. Nie chodzi tylko o samą wewnętrzną prawdę o człowieku, ale o praktyczne konsekwencje tej prawdy, które ujawniają się najbardziej wyraziście w miłości. Człowiek jako osoba jest zdolny do miłości, co więcej, jest do niej wezwany i to wezwanie znamionuje całe jego życie, jest podstawowym wymaganiem moralnym. W miłości człowiek transcenduje siebie w stronę drugiej osoby (zarówno osoby Boga, jak i bliźniego), a w akcie tym najpełniej realizuje swoje człowieczeństwo. Wymaganie miłości jest zatem najbardziej humanistycznym i twórczym wkładem teologii moralnej w proces dojrzewania ludzkiej osoby, a w konsekwencji w rozwój kultury ludzkiej.

Zasadnicze idee personalizmu, w duchu którego Karol Wojtyła uprawiał swoją filozofię w trakcie kariery naukowej w Polsce, stały się także inspirujące dla jego nauczania jako Papieża Jana Pawła II. Idea człowieka jako obrazu Boga Miłości, „stworzonego z miłości i do miłości”, przewijała się w całym jego nauczaniu. Miłość jest zasadniczym sposobem istnienia człowieka i najbardziej adekwatnym odniesieniem do człowieka, a prawdę tę wyraził w książce *Miłość i odpowiedzialność* pod postacią tzw. „normy personalistycznej”⁹. Kierując się taką normą, człowiek nie tylko czyni zadość wymaganiom moralnym wobec bliźniego, nie tylko buduje autentyczną wspólnotę, ale także realizuje siebie. Zasadniczym bowiem znamieniem ludzkiej natury jest bycie bezinteresownym darem dla drugiego, na co wskazywał Sobór Watykański II w Konstytucji *Gaudium et spes*, pisząc, że „człowiek, będący na ziemi jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał ze względu na nie samo, nie może się w pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez szczery dar z siebie samego”¹⁰. Ten fragment nauczania soborowego jest jednym z najczęściej przywoływanych cytatów przez Jana Pawła II, a całe nauczanie Soboru, już w trakcie jego trwania, określał jako personalistyczne¹¹.

⁹ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 41–45.

¹⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 24. Por. Jan Paweł II: „Człowiek najpełniej afirmuje siebie, dając siebie”, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 150.

¹¹ Por. B. Gacka, *Personalizm chrześcijański kluczem Soboru Watykańskiego II*, „Teologia w Polsce” 6 (2012), nr 1, s. 63–75.

Przeciwieństwem takiej postawy jest egoizm, który rodzi indywidualizm. W *Liście do rodzin* Jan Paweł II wprost pisał o personalizmie jako postawie biegunowo przeciwnej indywidualizmowi:

(...) jesteśmy tutaj *na tropie antytezy pomiędzy indywidualizmem a personalizmem*. Miłość i cywilizacja miłości związane są z personalizmem. Dlaczego właśnie z personalizmem? *Dlaczego indywidualizm zagraża cywilizacji miłości?* Klucz odpowiedzi stanowi soborowe wyrażenie „bezinteresowny dar”. Indywidualizm oznacza także użycie wolności, w którym podmiot czyni to, co sam chce. Nie przyjmuje, aby ktoś „chciał”, wymagał od niego w imię obiektywnej prawdy. Nie chce drugiemu „dawać”, stawiać się darem „bezinteresownym” w prawdzie. Indywidualizm pozostaje egocentryczny i egoistyczny. Antyteza pomiędzy nim a personalizmem rodzi się nie tyle na gruncie teorii, ile *na gruncie „etosu”*. „Etos” personalizmu jest altruistyczny¹².

2. Moralne idee klasyków personalizmu

a) Charles Bernard Renouvier

Można przyjąć, że prekursorem personalizmu był Charles Bernard Renouvier (1815–1903)¹³. Jego personalizm rodził się paradoksalnie z kontynuacji myśli Kanta (w myśli Kanta pociągały go wątki personalistyczne), jak również z jego krytyki tej myśli. Modyfikując Kantowską ideę kategorii, tworzy swój własny katalog kategorii, spośród których najbardziej ogólną i abstrakcyjną jest kategoria relacji (już samo poznanie zakłada stosunek relacji przedmiotu poznawanego do poznającego podmiotu), a najbardziej konkretną kategorią jest osobowość. Osoba ludzka jest tym, gdzie splatają się w jedno różne siły decydujące o działaniu (rozum, wola, uczucia). Tę zasadę będzie stosował także w refleksji moralnej, postrzegając moralne działanie jako wyraz całej osoby, w którym rolę odgrywa nie tylko obowiązek (jak u Kanta), ale powinny mu towarzyszyć także uczucia.

Swoje idee personalistyczne stosował również do filozofii moralności. Podkreślał wolność człowieka, nie ograniczając kwestii moralnych do prawa i obowiązku. Pojęcie obowiązku rozumiał szerzej, wyróżniając nie tylko obowiązek spełniania swoich powinności (*devoir-faire*), ale także bardziej pierwotny

¹² Jan Paweł II, *List do Rodzin Gratissimam sane* (2 lutego 1994), 14.

¹³ Zasadniczym dziełem poruszającym fundamentalne kwestie natury filozofii, w którym zarazem przedstawia swoje założenia filozoficzne, jest *Essais de critique générale*, t. 1–4, Paris 1854–1856. Zaś jego dzieło dotyczące personalizmu ukazało się w roku śmierci autora: *Le personnalisme, suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force*, Paris 1903, wyd. pol.: *Personalizm*, tłum. B. Gacka, U. Paprocka-Piotrowska, Lublin 1999.

obowiązek osoby, by urzeczywistniała swój idealny model istnienia, by być w pełni sobą (*devoir-être*)¹⁴. Był zdecydowanym zwolennikiem wolności i jej poszanowania przez wszystkie strony życia społecznego. W tej kwestii był spadkobiercą dziedzictwa oświecenia. Sprzeciwiał się wszelkim próbom traktowania państwa jako bytu samoistnego, który posiada wartość wyższą niż zbiór jednostek ludzkich go tworzących. Za zasadniczą zasadę życia społeczeństwa uznawał poszanowanie poszczególniej osoby jako wolnego podmiotu działania¹⁵. Kierując się takimi przesłankami, podejmował także krytykę dogmatyzmu i autorytaryzmu w życiu religijnym, co czyniło z niego zdecydowanego antyklerykała, ale nie oznaczało to, że nie był religijny, czy że był ateistą.

b) Emmanuel Mounier

W kręgu filozofii francuskiej szczególnie aktywnym propagatorem personalizmu był Emmanuel Mounier (1905–1950). Wychował się w katolickiej rodzinie, co miało wpływ na jego personalizm o wyraźnie chrześcijańskim charakterze, ugruntowanym jeszcze wpływem twórczości Charlesa Péguy (1873–1914), poety i dramaturga, oraz rosyjskiego myśliciela prawosławnego Mikołaja Bierdiajewa (1874–1948), charyzmatycznego zwolennika personalizmu¹⁶. Łączyła go z nimi wrażliwość na konkretnego człowieka w starciu z różnymi systemami, czy to proveniencji idealistycznej, czy materialistycznej, które czynią z człowieka jedynie pośredni przedmiot swoich zainteresowań, traktując go jako część ważniejszych idei. W tym kontekście Mounier postrzegał personalizm jako autentyczną filozofię człowieka, będącą reakcją na nadużycia filozofii idei i rzeczy¹⁷. Przyjaźnił się także z Jacques'em Maritainem, u którego był częstym gościem

¹⁴ Nauce o moralności poświęcił dzieło: *La science de la morale*, t. 1–2, Paris 1869.

¹⁵ Por. Ch. Renouvier, *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, Paris 1848, wyd. pol.: *O obowiązkach społecznych człowieka i obywatela*, tłum. K. Drzewiecki, Warszawa 1906.

¹⁶ Bierdiajew w swojej filozofii personalistycznej postuluje bardzo mocno potrzebę powrotu do antropologii zbudowanej na tajemnicy Wcielenia, mówiącej o tym, że Bóg w osobie Chrystusa przyjął wszystko to, co prawdziwie ludzkie, by je przemienić swoją Boską miłością i energią. Dlatego tylko w świetle tej tajemnicy można zrozumieć wszystko to, co stanowi świat prawdziwie ludzki, a przede wszystkim zrozumieć samego człowieka. Por. M. Bierdiajew, *Niewola i wolność człowieka. Zarys filozofii personalistycznej*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2003; tenże, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2001; tenże, *Nowe średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2003; tenże, *Sens historii. Filozofia losu człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002; tenże, *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002. Por. K. Gryz, *Antropologia przeobstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*, Kraków 2009, s. 211–231.

¹⁷ Dał temu wyraz w swoim studium *Introduction aux existentialismes*, Paris 1946, wyd. pol.: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, tłum. E. Krasnowolska, Kraków 1964.

w jego podparyskim mieszkaniu w Meudon, będącym miejscem spotkań szerokiej grupy intelektualistów i ludzi kultury. Zaprosił Maritaina do współpracy przy wydawaniu miesięcznika „Esprit”, czasopisma, które miało propagować idee personalistyczne, założonego przez Mouniera w 1932 roku. Wkrótce potem, w 1935 roku, opublikował *Révolution personnelle et communautaire*¹⁸ oraz swoisty program personalizmu *Manifeste au service du personalisme*¹⁹. W późniejszych latach, oprócz innych pism, wydał także *Qu'est-ce la personalisme?*²⁰ oraz *Le personalisme*²¹. W swoich pracach podkreślał, że personalizm nie jest żadnym systemem, w tym sensie, że nie jest zamkniętą konstrukcją myślową, dlatego że człowiek jako istota wolna i twórcza nie poddaje się żadnej systematyzacji. Jest natomiast filozofią, która koncentruje się wobec podstawowej idei, jaką jest centralna wartość osoby ludzkiej²².

W przekonaniu Mouniera człowieka nie da się sprowadzić jedynie do materialnego bytu, ale też nie jest on czystym duchem. Jest integralną jednością obu tych wymiarów: „jest cały «ciałem» i cały «duchem»”²³. Człowiek jest istnieniem wcielonym, jest częścią natury, ale też ze względu na ducha może tę naturę przekraczać i nad nią panować²⁴. Koncentrując się na wyjątkowości człowieka, Mounier wyraźnie odróżnia osobę od indywiduum, którym to pojęciem opisuje człowieka egocentrycznego, oderwanego od wspólnoty. Natomiast osoba, przeciwnie, jest wezwana do bycia we wspólnocie i w tej wspólnocie się zarazem spełnia, realizując swoje własne i niepowtarzalne powołanie. W swoim manifestie personalistycznym wyraża przekonanie, że osoba nie może być w pełni poznana i zdefiniowana, bo jest pewnym całościowym absolutem możliwym do poznania jedynie na sądzie ostatecznym, gdyż jej pierwowzorem jest osobowy Bóg.

¹⁸ E. Mounier, *Révolution personnelle et communautaire*, Paris 1935, wyd. pol.: *Rewolucja personalistyczna i wspólnotowa*, [w:] *Filozofia współczesna*, Warszawa 1983, t. 1, s. 345–350.

¹⁹ E. Mounier, *Manifeste au service du personalisme*, Paris 1936, wyd. pol.: T. Płużański, *Mounier*, Warszawa 1967, s. 195–201.

²⁰ E. Mounier, *Qu'est-ce la personalisme?*, Paris 1946, wyd. pol.: *Co to jest personalizm?*, tłum. A. Krasieński, Kraków 1960.

²¹ E. Mounier, *Le personalisme*, Paris 1950, wyd. pol.: *Personalizm*, tłum. A. Bukowski, [w:] *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, Kraków 1964, s. 7–19.

²² Por. T. Płużański, *Mounier*, Warszawa 1967; W. Słomski, *Duch personalizmu*, Warszawa 2008; M. Apiecionek, *Idea personalizmu Emmanuela Mouniera*, „Filozofia Chrześcijańska” 13(2016), s. 147–156.

²³ E. Mounier, *Le personalisme*, Paris 1950, wyd. pol.: *Personalizm*, tłum. A. Bukowski, [w:] *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, dz. cyt., s. 21.

²⁴ Por. W. Granat, *Idea osoby w pismach Emmanuela Mouniera*, ZNKUL 2 (1959), z. 1, s. 13–34.

Osoba to nie to samo co jednostka, ani też nie utożsamia się z osobowością, która jest jedynie przejawem, swoistą epifanią osoby. Osoba to byt duchowy, który ustanawia w nim samą sposob trwania i rodzaj niezależności bytowej. Podtrzymuje on owo trwanie, przystając na pewną hierarchię wartości – swobodnie przyjętą, przyswojoną, i przeżywaną – przez odpowiedzialne zaangażowanie się i stałą konwersję. Jednocześnie całe swe działanie w wolności, a ponadto rozwija, za pomocą twórczych czynów, swe niepowtarzalne powołanie.

Osoba jest tym, co wyraża całego człowieka. Jest ona równowagą między długością, szerokością i głębokością, napięciem, które zachodzi w każdym człowieku między tymi duchowymi wymiarami: tym, który pnie się od dołu i wyposaża ją w ciało; tym, który jest skierowany ku górze i podnosi ją ku powszechności; tym, który jest skierowany wszcz i prowadzi ją ku wspólnocie. Powołanie, wcielenie, wspólnota, to trzy wymiary osoby²⁵.

Mounier wskazuje na osobę jako klucz do moralnej oceny życia społecznego, a zarazem drogę do rozwiązywania wszystkich problemów, które w tej sferze się pojawiają. Ponieważ to osoba, jako świadomy, wolny i transcendentny wobec świata materialnego podmiot, jest źródłem wszystkich relacji społecznych, a ich rozwój i kształt ma ostatecznie służyć osobie.

W oparciu o takie rozumienie osoby, podkreślające jej autonomię wobec wszystkich możliwych struktur i koncepcji społecznych, ale zarazem wolnej i zdolnej do odpowiedzialnego działania, co więcej obarczonej wewnętrzną powinnością takiego działania, Mounier widzi możliwość budowy autentycznie ludzkiego porządku społecznego we wszystkich dziedzinach życia: politycznego, społecznego, ekonomicznego itp. To zaangażowanie Mounier realizował także w swoim życiu osobistym (współpracował z ruchem oporu w czasie wojny, za co został aresztowany), był także wrażliwy na kwestie socjalne, co sprawiało, że w niektórych kręgach katolickich był uważany nawet za marksistę z powodu swojej publikacji na temat własności²⁶. Uważał analizy Marksa dotyczące kapitalizmu zasadniczo za słuszne, ale rozwiązania, jakie marksizm proponował, uznawał za niewystarczające, bo nie dotyczą zasadniczej kwestii, jaką jest osoba. „Personalizm – pisał – nie może być zwolennikiem walki klas. Jednakże walka

²⁵ E. Mounier, *Osoba – osobowość – jednostka*, [w:] T. Płużański, *Mounier*, dz. cyt., s. 145–146.

²⁶ Por. E. Mounier, *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*, Paris 1936. W latach 60. personalizm Mouniera był w Polsce przedmiotem zainteresowania środowisk katolików świeckich skupionych wokół „Tygodnika Powszechnego”, „Znaku”, Klubów Inteligencji Katolickiej oraz miesięcznika „Więzi”, postrzegających go jako możliwą płaszczyznę dialogu w istniejących wówczas warunkach socjalistycznej filozofii. Por. S. Popławski, *Personalizm w Polsce. Problemy rewolucji osobowo-wspólnotowej w mounieryzmie „Więzi”*, Warszawa 1975.

klas jest faktem, który moralność może potępiać, ale który wyeliminować może jedynie drogą zwalczania jego przyczyn”²⁷. Walka i konfrontacja klas społecznych nie przyniesie dobrych owoców. Współpraca między klasami jest możliwa tylko wtedy, kiedy zaistnieje społeczność ustanowiona na ogólnoludzkich zasadach, gdzie punktem centralnym jest osoba, a nie kapitał.

c) Maurice Nédoncelle

Inny myśliciel francuski, związany z personalizmem, ks. Maurice Nédoncelle (1905–1976), w przeciwieństwie do Mouniera nie był tak skłonny do aktywności społeczno-politycznej. Swoją filozofię rozwijał, koncentrując się przede wszystkim na zgłębianiu metafizycznych fundamentów życia osobowego, szczególnie badając naturę ludzkiej miłości, wyrażającej się w międzyosobowej relacji „ja–ty”, która dzięki miłości tworzy międzyosobową więź w postaci „my”. W tym duchu postrzegał życie religijne jako najbardziej wyrazisty przejaw życia osobowego człowieka: ludzka miłość jest uczestnictwem w darze Bożej miłości i jako najbardziej fundamentalna relacja osobowa jest fundamentem wszystkich społecznych relacji²⁸. Co do społecznego wymiaru jego myśli, to postrzegał personalizm jako swoisty probierz etycznej godziwości różnych rozwiązań programowych, których zamiarem jest organizacja życia wspólnotowego. Jeśli są to idee czy rozwiązania społeczne naruszające prawa osoby lub godzące w jej wolność, to takie systemy nie dadzą się pogodzić z personalizmem, a w konsekwencji nie służą także człowiekowi. Był jednak sceptyczny co do tego, aby nawet przez odwołanie się do personalizmu można było rozwiązać wszystkie problemy społeczne na drodze rewolucyjnych rozwiązań²⁹. Być może dlatego, że Nédoncelle nie rozwijał praktycznego zastosowania swojej filozofii, jego myśl pozostawała nieco w cieniu i nie odgrywała większego wpływu na życie społeczne. Niemniej jednak, jego głębokie analizy na temat natury miłości były inspiracją w przygotowaniu soborowej Konstytucji *Gaudium et spes*, szczególnie w tych miejscach, w których jest mowa o osobie i wspólnocie³⁰.

²⁷ E. Mounier, *Zasady ekonomii w służbie osoby*, [w:] T. Płużański, *Mounier*, dz. cyt., s. 200–201.

²⁸ Por. M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Paris 1942; tenże, *Personne humaine et nature. Étude logique et métaphysique*, Paris 1943; tenże, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris 1957; tenże, *Conscience et logos. Horizons et méthodes d'une philosophie personnaliste*, Paris 1961. W języku polskim ukazały się: *Wartość miłości i przyjaźni*, tłum. K. Bukowski, Kraków 1993; *Prośba i modlitwa. Notatki fenomenologiczne*, tłum. M. Tarnowska, wstęp M. Jędraszewski, Kraków 1995. Por. K. Bukowski, *Miłość czynnikiem konstytutywnym osoby w ujęciu Maurice'a Nédoncelle'a (1905–1976)*, Kraków 1984.

²⁹ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, dz. cyt., t. 9, s. 310.

³⁰ Por. J. Kruszewski, *Miłość relacją wzajemności według Nédoncelle – tło Gaudium et spes*, „Studia Teologiczne” 11 (1993), s. 135–147; Ph. Delhay, *Personalismo y Transcendencia en el actuar*

Przykład tych dwóch myślicieli francuskich pokazuje, że personalizm od samego początku nie był filozofią jednorodną. Wielu filozofów, których zaliczamy do personalistów, nie zawsze identyfikowało się z tym nurtem, ale byli myślicielami reprezentującymi różne systemy filozoficzne związane z określoną metodą dochodzenia do prawdy, których refleksje skoncentrowane były jednak zasadniczo na osobie. Choć mogło to być źródłem daleko idących różnic w tworzonych przez nich antropologiach, a nawet radykalnych sporów, to jednak różne punkty wyjścia ich filozofii pozwalały ubogacić spojrzenie na człowieka, co dla teologii moralnej stanowi nieocenioną pomoc w poznaniu zarówno samego podmiotu działającego, jak i uwarunkowań, w których rodzi się ludzkie działanie.

d) Max Scheler

Personalizm w swej początkowej fazie był obecny nie tylko w kręgu w filozofii francuskiej. W Niemczech refleksję personalistyczną o charakterze psychologiczno-pedagogicznym podejmowali psycholog William (Ludwig Wilhelm) Stern (1871–1938), współzałożyciel uniwersytetu w Hamburgu, autor trzypięciotomowego dzieła *Person und Sache*³¹, i Wilhelm Wundt (1832–1920). Za twórcę przyszłej psychologii moralności uznaje się fryburskiego profesora Theodora Münckera (1887–1960), autora pracy na temat moralnych aspektów przymusu psychicznego *Der psychische Zwang und seine Beziehungen zur Moral und Pastoral*³². Na gruncie amerykańskim personalizm propagował profesor w Bostonie i kaznodzieja Kościoła Metodystycznego Borden Parker Bowne (1847–1910), wzorując się na dziele Renouvier'a³³.

Szczególnie wyrazistym filozofem niemieckiego personalizmu był Max Scheler (1875–1928), który uprawiał go, wychodząc z założeń fenomenologicznych. Pozostawał pod wpływem filozofii Edmunda Husserla i pozostał wierny fenomenologii, chociaż zbudował własną wersję tego nurtu filozoficznego. Stworzył w Monachium silny ośrodek fenomenologiczny, w którym studiowali m.in. Edith

moral y social, [w:] *Ética y Teología ante la crisis contemporánea. I Simposio Internacional de Teología*, red. J.L. Illanes, Pamplona 1980, s. 49–86.

³¹ W. Stern, *Person und Sache. System des kritischen Personalismus*, t. 1–3, Leipzig 1906–1924. Por. A. Celińska-Miszczuk, Czy Williama Sterna koncepcja osoby ludzkiej jest wciąż inspirująca?, [w:] *Wielkie teorie osobowości. Koniec czy początek?*, Lublin 2010, s. 151–165. Zasadnicza twórczość naukowa Sterna dotyczyła zagadnień psychologicznych, w opracowaniu których rzeczywistość osoby była kategorią kluczową.

³² Th. Müncker, *Der psychische Zwang und seine Beziehungen zur Moral und Pastoral*, Düsseldorf 1922.

³³ B.P. Bowne, *Personalism*, Boston 1908.

Stein³⁴ oraz polski fenomenolog Roman Ingarden³⁵. Zagadnienie człowieka prze-wija się przez wszystkie jego pisma (jemu przypisuje się wprowadzenie do języka naukowego określenia „antropologia filozoficzna”).

Tym, co odróżnia człowieka od zwierząt, jest jego osobowe życie, to że jest istotą duchową objawiającą się i realizującą zarazem w spełnianych przez siebie aktach. Dla Schelera, jako fenomenologa, osoba jest przede wszystkim jednością różno-rodnych aktów (nie traktuje jej jako bytu substancjalnego) – stąd osobę można poznać w przeżyciu, doświadczając ją poprzez i w spełnianych przez nią aktach³⁶. Szczególnie intensywną formę poznanie to przybiera w doświadczeniu miłości: człowiek jest bowiem ukierunkowany na miłość, jest zdolny do miłości, a zarazem potrzebuje miłości, chce kochać i być kochanym. Człowiek jest *ens amans* – istotą kochającą i to właśnie nadaje mu ową wyjątkową pozycję w świecie³⁷.

Filozofię Maxa Schelera, zwłaszcza w jego wymiarze etycznym, zawartą przede wszystkim w dziele *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*³⁸, badał Karol Wojtyła, który to opracowanie uczynił podstawą swojego przewodu habilitacyjnego³⁹. Scheler budował swoją etykę w opozycji do czysto formalnej etyki Kanta opartej na prawie, które jest wyrazem rozumu praktycznego. To ono określa wartość moralną ludzkiego działania, nie zaś sam przedmiot tego dzia-łania. W przeciwieństwie do tych założeń Scheler próbował wypracować system etyczny oparty na wartościach moralnych, które są rodzajem obiektywnych jako-ści materialnych. Jako takie mogą być przedmiotem doświadczenia, które ujawnia się w ludzkich przeżyciach (dla Schelera jest to doświadczenie fenomenolo-giczne związane z tzw. redukcją transcendentálną dającą czysty ogląd przedmiotu

³⁴ Por. E. Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, Freiburg im Breisgau 2004, wyd. pol.: *Budowa osoby ludzkiej. Wykład z antropologii filozoficz-nej*, Kraków 2015.

³⁵ Por. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1998.

³⁶ Por. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928, wyd. pol.: *Stanowisko człowieka w kosmosie*, [w:] *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 43–149.

³⁷ Por. M. Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*, Halle 1913. Por. A. Duk, *Zagadnienie miłości w filozofii Maxa Schelera i Edyty Stein*, Kraków 2008.

³⁸ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Um ein Vorwort vermehrt*, Halle 1916.

³⁹ K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, Lublin 1959. Przewód habilitacyjny miał miejsce 3 grudnia 1953 roku, ale rozprawa ukazała się drukiem dopiero w roku 1959 ze względu na trudności stawiane przez komuni-styczną cenzurę. Recenzentami pracy byli: prof. Stefan Świeżawski, ks. prof. Aleksander Uso-wicz CM i ks. prof. Władysław Wicher.

samego w sobie). Wartości te tworzą pewną hierarchię (religijne, duchowe, witalne, hedonistyczne, utylitarne), w których wartość niższa służy wyższej, co implikuje moralny charakter aktu wyboru określonych wartości. Doświadczając wartości, człowiek rozpoznaje jednocześnie powinność respektowania ich hierarchii, w rezultacie czego moralnie dobre są te działania, w których realizowane są w pierwszym rzędzie wartości wyższe.

Scheler nie definiuje wartości, nie pisze, czym ona jest sama w sobie, ale stwierdza, że nie jest żadnym przymiotem rzeczy, ani też jej dyspozycją, ani właściwością. Wartość odkrywa się w przeżyciu intencjonalnym, to znaczy w emocjonalnym poznaniu intuicyjnym. Szczególną formą tego przeżycia jest miłość lub jej przeciwieństwo, czyli nienawiść. Miłość jest aktem spontanicznego doświadczenia wartości, rodzi się ona sama w zetknięciu z wartością. W przeciwieństwie jednak do klasycznej etyki, miłość nie jest u Schelera zwróceniem się ku dobru, które jest celem pożądania. Miłość natomiast wydobywa dobro z przedmiotu, ku któremu spontanicznie się zwraca, jest swoistym pasem transmisyjnym dla doświadczenia wartości. Tak rozumiana miłość, sama w sobie, nie ma dla Schelera charakteru etycznego, nabiera go tylko w odniesieniu do osoby⁴⁰.

Podstawowym projektem naukowym rozprawy Wojtyły było zbadanie, czy system etyczny Maxa Schelera nadaje się do interpretacji etyki chrześcijańskiej i w tym sensie czy może być pomocny dla teologii moralnej. W konkluzji swojej rozprawy autor daje odpowiedź negatywną: „Jakkolwiek bowiem przez określenie wartości etycznych jako wartości osobowych nawiązuje wyraźny kontakt z etyczną treścią źródeł objawionych, to jednak na skutek swoich założeń fenomenologicznych oraz emocjonalistycznych nie wystarcza do pełnego zobrazowania i naukowego ujęcia tejsze treści. W szczególności zaś nie wystarcza do ich ujęcia teologicznego, które jest konieczne wobec faktu, że są to źródła objawione, które stanowią przedmiot nadprzyrodzonej wiary”⁴¹.

⁴⁰ „Jakkolwiek miłość sama jest podmiotem dobra i dzięki tej swojej wewnętrznej mocy może ujawnić wartości we wszystkich przedmiotach, do których się zwraca, to jednak przez to samo nie posiada ona jeszcze znaczenia aktu etycznego. Znaczenia aktu etycznego nabiera dopiero wówczas, kiedy zwraca się do osoby jako do swego przedmiotu”, K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, dz. cyt., s. 27–28 [wg wydania: Lublin 1991]. Por. J. Trębicki, *Etyka Maxa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*, Warszawa 1973; J. Galarowicz, *Fenomenologiczna etyka wartości. Max Scheler, Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand*, Kraków 1997, s. 35–122.

⁴¹ K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, dz. cyt., s. 119 [wg wydania: Lublin 1991].

Mimo tak jednoznacznej oceny, Wojtyła stwierdza, że system ten może być pomocny dla pracy naukowej nad etyką chrześcijańską. Zasadniczą wartość widzi w zwróceniu uwagi przez Schelera na rolę doświadczenia fenomenologicznego w pracach etycznych. Po pierwsze, niezmiennie istotny dla badań naukowych jest fakt doświadczenia, które obiektywizuje formułowane twierdzenia. Dla badania faktu etycznego jest to doświadczenie wewnętrzne, ale nie to, jakim posługuje się psychologia, lecz doświadczenie fenomenologiczne, które ujmuje przeżycie wraz z odpowiadającą jej treścią. Za jego pomocą można ująć fakt etyczny jako przeżycie wartości⁴². To właśnie wartość stanowi obiektywny pierwiastek, który od wewnątrz kształtuje to przeżycie, nadając mu charakter moralny. „Tę metodę doświadczalnego badania możemy – stwierdza Wojtyła – zastosować również do etyki chrześcijańskiej”⁴³.

Po wtóre, metoda fenomenologiczna pozwala odkryć prawidłowości przeżycia etycznego wynikającego ze spotkania z wartościami – co jest cennym ubogaceniem dla teologii moralnej, niemniej jednak nie jest w stanie wskazać na obiektywną podstawę, ze względu na którą coś jest wartością, jest dobrem, a coś nim nie jest. „Przy tym zadaniu (...) system Schelera nie może nam już pomóc. Musimy tu sięgnąć do metody metafizycznej, która pozwoli nam określić chrześcijański, objawiony porządek dobra i zła moralnego w świetle obiektywnej zasady”⁴⁴.

Po latach, już jako Jan Paweł II wspominał, że studia nad filozofią Schelera i spotkanie z metodą fenomenologiczną w połączeniu z wcześniejszą formacją arystotelesowsko-tomistyczną pozwoliły mu podjąć szereg projektów naukowych, których uwieńczeniem była książka *Osoba i czyn*. W ten sposób włączył się „w nurt współczesnego personalizmu filozoficznego, a to studium wydaje także pewne owoce duszpasterskie. (...) Ta formacja w kontekście kulturowym personalizmu uświadomiła mi głębiej, że każdy jest osobą jedyną i niepowtarzalną, a to jest dla kapłana i duszpasterza bardzo ważne”⁴⁵.

⁴² Por. S. Kurlandzki, *Koncepcja doświadczenia moralnego u Maxa Schelera*, Warszawa 2003.

⁴³ K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, dz. cyt., s. 124 [wg wydania: Lublin 1991]. Kilkanaście lat później, pisząc rozprawę filozoficzną *Osoba i czyn*, Wojtyła zastosuje ten wniosek i rozpocznie swoją książkę od zwrócenia uwagi na doświadczenie człowieka, jako punkt wyjścia do jego poznania. Pierwsze zdanie książki brzmi: „Studium niniejsze powstaje z potrzeby obiektywizacji w dziedzinie tego wielkiego procesu poznawczego, który można określić u podstaw jako doświadczenie człowieka”, K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985², s. 5. Pierwsze wydanie książki ukazało się w 1969 roku.

⁴⁴ K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, dz. cyt., s. 125 [wg wydania: Lublin 1991].

⁴⁵ Jan Paweł II, *Dar i tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996, s. 90–91.

e) Dietrich von Hildebrand

Filozofią moralną Schelera inspirował się także Dietrich von Hildebrand (1889–1977), który badał związek moralności z filozofią fenomenologiczną, rozwijając przy tym etykę wartości. Był uczniem Husserla, który był promotorem jego doktoratu dotyczącego zagadnienia *Natury działania moralnego*, obronionego w 1912 roku. Wierny metodzie fenomenologicznej odszedł jednak od założeń filozofii swojego mistrza i stał się jednym z twórców fenomenologicznej etyki aksjologicznej. Zasadniczą koncepcję swojej etyki zawarł w dziele opublikowanym pierwotnie w języku angielskim *Christian Ethics*⁴⁶.

Podstawą refleksji etycznej jest dla niego pierwotne doświadczenie, które polega na intuicyjnym spostrzeżeniu ujmującym podstawowe dane moralne. Aby mogło być ono w pełni czyste, a przez to prawdziwe, musi być uwolnione od wszystkich pierwotnych wyjaśnień, interpretacji i teorii, które zniekształcają dane doświadczenia. W tym celu należy zastosować tzw. redukcję ejdetyczną, sięgającą samej istoty rzeczy (gr. *eidētikós* – idealny, od *eidos* – postać, wygląd), która pozwoli wydobyć pierwotne dane, będące samym przesłaniem, ujawnieniem się bytu. Trzeba „wysłuchać głosu bytu” (*die Stimme des Seienden*). Takie myślenie według wartości nie potrzebuje już żadnego metafizycznego dopełnienia czy uzasadnienia. A wszelkie osiągnięcia wielkich filozofów z przeszłości, ich interpretacje i systemy, nie mogą zastąpić faktu doświadczenia, mogą jedynie pomóc w ich odkryciu.

W dziedzinie etycznej tym przesłaniem bytu są wartości moralne. Należą one do kategorii rzeczywistości pierwotnych (*Urgegebenheiten*) i z tego powodu nie dają się ściśle zdefiniować. Wartości mogą być uchwycone jedynie na drodze intuicyjnej (*Wertfühlen*). Owo doświadczenie wartości może przybierać dwie formy: człowiek może wnikać w wartości, niejako je „smakować”, lub pozwolić, by

⁴⁶ D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, New York 1952, wyd. niem.: *Ethik*, Berlin-Köln-Mainz 1973. Kwestie moralne porusza m.in. w: *Die Ideen der sittlichen Handlung*, JPPF 3 (1916), s. 126–252; *Sittliche und ethische Werterkenntnis*, JPPF 5 (1921), s. 463–602; tenże, *Die Ehe*, München 1928, wyd. pol.: *Małżeństwo*, tłum. J. Kubaszczyk, Poznań 2017; *Sittliche Grundhandlungen*, Mainz 1933, wyd. pol.: *Fundamentalne postawy moralne*, tłum. E. Seredyńska, [w:] *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 10–50; *Die Umgestaltung in Christus*, Regensburg 1940, wyd. pol.: *Przemienienie w Chrystusie*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1982; *True Morality and Its Counterparts. A Critical Analysis of Existential Ethics*, New York 1955; *Über das Herz. Zur menschlichen und gottmenschlichen Affektivität*, Regensburg 1967, wyd. pol.: *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1985; *The Art of Living*, Chicago 1965; *Das Wesen der Liebe*, Regensburg 1971; *Situationsethik und kleinere Schriften*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1973. Był obrońcą encykliki *Humanae vitae*: *Die Enzyklika „Humanae vitae”. Ein Zeichen des Widerspruchs*, Regensburg 1968.

wartości przenikały człowieka, docierały do jego wnętrza. Z takiego doświadczenia wartości rodzi się ich znajomość, która jest teoretyczną wiedzą wyrosłą na bazie oglądu intuicyjnego. Spośród wszystkich wartości to właśnie te moralne stawiał najwyżej w hierarchii, stąd też one stanowią węzłowy problem świata, ich pielęgnowanie jest wyznacznikiem postępu, przeciwnie, ich brak stanowi największe zło, gorsze niż cierpienie, choroba i śmierć⁴⁷. Przypisywał im siedem podstawowych cech⁴⁸. Są wartościami osobowymi, to znaczy odnoszą się do człowieka i tylko przez niego mogą być urzeczywistniane. Wartości nie istnieją bez człowieka, a człowiek bez nich nie żyje w pełni po ludzku.

Umiejętność dostrzegania wartości i dążenia do nich – czyli gotowość odpowiadania na wołanie, które od nich płynie – oto podstawa wszelkiej wartości moralnej człowieka⁴⁹.

To fundamentalne związanie wartości z osobą ludzką sprawia, że można uznawać Hildebranda w pełni za filozofa personalistę. Wszystkie pozostałe przyimoty, jakie posiadają wartości, wynikają z tego podstawowego faktu, że mają one charakter osobowy. Są zatem niezbędne do życia w pełni osobowego i posiadają pierwszeństwo przed innymi wartościami. Jako że człowiek jest istotą wolną, to z wartościami moralnymi nierozdzielnie związana jest odpowiedzialność oraz kategorie nagrody i kary za dokonany wybór, którym kieruje głos sumienia. Wreszcie, wartości moralne posiadają ścisły związek ze sferą religijną. Całe wyższe życie moralne człowieka jest z natury ugruntowane na Bogu, bowiem wszystkie wartości obecne w świecie są przejawem Jego doskonałości, a absolutną realność osiągają tylko w Nim⁵⁰.

Doświadczenie wartości i rozpoznanie tkwiącej w niej doniosłości (*Bedeut-samkeit*)⁵¹, czyli tego, co dla człowieka jest nieobojętne, domaga się z jego strony

⁴⁷ Por. D. von Hildebrand, *Sittliche Grundhandlungen*, Mainz 1933, wyd. pol.: *Fundamentalne postawy moralne*, tłum. E. Seredyńska, [w:] *Wobec wartości*, dz. cyt., s. 10. Za podstawowe wartości dla życia moralnego uznał: prawość, wierność, poczucie odpowiedzialności, poszanowanie prawdy i dobroć, i im poświęcił uwagę w swojej książce.

⁴⁸ Por. D. von Hildebrand, *Ethik*, dz. cyt., s. 177–188.

⁴⁹ D. von Hildebrand, *Fundamentalne postawy moralne*, tłum. E. Seredyńska, [w:] *Wobec wartości*, dz. cyt., s. 13.

⁵⁰ Por. *Das Wesen der Liebe*, Regensburg 1971; *Religia i moralność*, tłum. J. Szewczyk, WDr 3, 7 (1975).

⁵¹ „Moralnie doniosłe wartości to takie wartości, o których można orzec, że zainteresowanie nimi, dostosowanie się do nich, motywowanie się nimi, jest czymś moralnie dobrym, w pełnym tego słowa znaczeniu”, D. von Hildebrand, *Ethik*, dz. cyt., s. 289. W innym swoim dziele stwierdził, że moralnie doniosłymi wartościami są te, które stanowią obiektywne dobro dla człowieka, por. tenże, *Moralia*, Regensburg 1980, s. 445–467.

adekwatnej odpowiedzi (*Wertantwort*), która określa postawę moralną człowieka, pobudza uczucia i motywuje wolę do działania. Stąd rodzi się powinność moralna, jest ona *implicite* zawarta w doświadczeniu wartości, nie zaś w jakimś zewnętrznym źródle (np. prawie czy też w powinności związanej z wewnętrzną naturą bycia osobą, to znaczy spełniania siebie jako osoba). Odpowiedź ta dokonuje się w akcie wolności, która pełni zasadniczą rolę w urzeczywistnianiu wartości i tym samym jest rzeczywistym fundamentem moralności. To właśnie wolności przypisuje Hildebrand zasadniczą rolę w dziedzinie moralnej, jest ona z jednej strony zdolnością do autodeterminacji, z drugiej zaś zdolnością do realizacji określonych czynów⁵². Odnośnie do aktu wyboru Hildebrand wprowadza pojęcie intencji podstawowej (*Grundintention*), która jest zasadniczą postawą otwartości i akceptacji całego świata wartości. To z niej wypływają wszystkie akty jednostkowe wyboru poszczególnych wartości.

Etyka filozoficzna zbudowana na wartościach, jak też samo filozofowanie według wartości, było poddawane zasadniczej krytyce, która wskazywała, że nie ma ona nic wspólnego z metafizyką, to znaczy refleksją na temat bytu, bowiem wartości nie posiadają obiektywnego bytu⁵³. Z punktu widzenia teologii moralnej ważniejszym wydaje się pytanie o źródła powinności moralnej, z których wynika w konsekwencji ocena ludzkiego działania. Dla Hildebranda takim źródłem jest zasadniczo przeżycie wartości, ono automatycznie implikuje powinność. „Samo intuicyjne przeżycie powinności moralnej wystarcza i nie powinniśmy pytać o jej osadzenie w czymkolwiek”⁵⁴. Czy jednak to wystarcza? Dlaczego człowiek przeżywa coś jako wartość właśnie? Czy jest to uzależnione od apriorycznego założenia, przyzwyczajenia, wychowania, czy może od czegoś, co jest „nielogiczne”, czyli w żaden sposób nieumotywowane i nieuzasadnione? Niewątpliwie doświadczenie wartości rodzi powinność, ale samo odkrycie czegoś jako wartość winno mieć swoje ostateczne ugruntowanie. Na to, w gruncie rzeczy, wskazywał Wojtyła, analizując propozycję etyczną Schelera. Odwołując się do fenomenologicznych źródeł jego etyki, Wojtyła dochodzi do wniosku, że przechodzi w niej „na pozycję intencjonalną, na której badamy wartości etyczne, kiedy «pojawiają

⁵² Por. T. Biesaga, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Lublin 1989; J. Galarowicz, *Fenomenologiczna etyka wartości. Max Scheler, Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand*, Kraków 1997.

⁵³ Zdecydowanym krytykiem był m.in. M. Heidegger. Por. *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 181–183; tenże, *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, [w] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 111.

⁵⁴ Por. K. Stachewicz, *W poszukiwaniu podstaw moralności. Tomistyczna etyka prawa naturalnego a etyka wartości Dietricha von Hildebranda*, Kraków 2001, s. 235.

się» w odczuciu osoby. Zmienia się wówczas właściwy przedmiot badań; nie zajmujemy się etyką, lecz etosem⁵⁵. Stąd też filozoficznej refleksji nad wartościami może grozić subiektywizm i relatywizm.

Może się zdarzyć, że pewne wartości, których człowiek, nawet najbardziej duchowo dysponowany, może nie rozpoznać, mogą nie pojawić się w polu jego doświadczenia, jego etosu. Czyż taka sytuacja nie miała miejsca podczas rozmowy Jezusa z faryzeuszami, którzy niewątpliwie byli znawcami prawa, na temat nierozzerwalności małżeństwa (por. Mt 19, 1–9)? Jako gorliwi wyznawcy przymierza posiadali wrażliwość moralną, a jednak dopuszczali możliwość oddalenia swojej żony, Chrystus wskazuje im jednak, że się mylą, gdyż „na początku tak nie było”. Ów „początek” jest zasadniczym fundamentem powinności moralnej. Dla chrześcijanina ostatecznym uzasadnieniem powinności moralnej nie jest natura, rozumiana jako fizyczny *status quo*, nie jest też prawo, jako sformułowana jurydycznie norma, ale jest nim wola Boża wyrażona w prawdzie stworzenia, objawiona w przymierzach na przestrzeni dziejów i ostatecznie potwierdzona w osobie Chrystusa. Podstawą ludzkiej moralności nie jest jakikolwiek byt przedmiotowy, ale osoba Boga Stwórcy i Odkupiciela.

Ten moment był u Hildebranda wyraźnie obecny, choć w czysto filozoficznych analizach fenomenologicznych nie zawsze był jasno widoczny. Dla Hildebranda wartości nie są czystą projekcją ludzkich przeżyć, one mają charakter obiektywny i mają swoją realną podstawę, którą jest Bóg. Chociaż Hildebrand zdecydowanie broni autonomiczności poznania filozoficznego i doświadczenia wartości wobec wszelkich założeń i systemów, to jednak uznaje, że wartości znajdują swe ostateczne źródło w Bycie Absolutnym, w Bogu, On jest ich najpełniejszym urzeczywistnieniem, a zarazem ich „dawcą” dla stworzenia. O ile przeżycie wartości jest bezpośrednim źródłem powinności, o tyle jednak sama wartość jest odbiciem Bożej doskonałości. Tak to ocenia ks. Paweł Góralczyk:

Koniecznościowe odniesienie wszelkiej prawdy i wszelkiej wartości do Boga – pisze ks. Góralczyk – stanowi zasadniczy rys myślenia filozoficznego i etycznego Hildebranda. Pełne wyjaśnienie wartości oznacza dla Hildebranda ustawienie jej w relacji do Boga, a to z tej prostej przyczyny, że każda prawdziwa wartość stanowi odzwierciedlenie Bożego obrazu, posiada swe zakorzenienie w Bogu⁵⁶.

⁵⁵ K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, dz. cyt., s. 121 [wg wydania: Lublin 1991].

⁵⁶ P. Góralczyk, *Możliwość uwzględnienia założeń systemowych etyki Dietricha von Hildebranda w teologii moralnej*, Poznań 1989, s. 101.

Z tego też powodu autor jest skłonny postrzegać filozofię Hildebranda bardziej jako fenomenologię o charakterze realistycznym, niż fenomenologię transcendentnego idealizmu Husserla. Co więcej, Hildebrand nadaje swojej etyce wyraźne znamiona chrześcijańskie przez odniesienie do Objawienia i nauczania Kościoła, które to należy traktować jako jedne z danych pozwalających uchwycić istotę wartości⁵⁷. Takie ugruntowanie wartości w osobie Boga, który na różny sposób ofiaruje się człowiekowi, sprawia, że spełnienie człowieka, dokonujące się poprzez odkrycie i realizację wartości, musi prowadzić do bliskiej relacji z Bogiem, co więcej do jego upodobnienia się do Niego. Dlatego nie dziwi, że książka, będąca niejako kulminacją okresu, w którym Hildebrand krystalizuje swoją filozofię wartości, traktuje o tym właśnie i nosi znamienity tytuł *Przemienienie w Chrystusie*. Autor uznaje, że to jest zasadniczy cel osobowego życia człowieka, życia nie tylko według wartości, ale życia łaską. We wstępie wprost to deklaruje:

Bóg powołał nas do tego, abyśmy się stali nowymi ludźmi w Chrystusie (...). Celem bowiem, do którego wezwało nas niepojęte miłosierdzie Boga, jest nie tylko doskonałość moralna, nie różniąca się swym charakterem od naturalnej i tylko dzięki ukrytej łasce obdarzona znaczeniem nadnaturalnym, lecz pełnia nadprzyrodzonej cnoty Chrystusowej, która również pod względem jakościowym jest czymś zupełnie nowym w porównaniu z wszelką cnotą jedynie naturalną⁵⁸.

Można powiedzieć, że książka jest swoistym podręcznikiem teologii moralnej, zbudowanym wokół wartości i omawiającym postawy charakterystyczne dla „nowego człowieka” w Chrystusie i wskazującym drogi prowadzące do Źródła wszelkiej wartości, którym jest Bóg. Hildebrand-filozof przyjmuje w niej dogmatyczne założenia wypracowane przez klasyczną teologię, poczynawszy od Ojców Kościoła, uwzględniając szczególnie św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu.

Filozofia Hildebranda, skoncentrowana wokół wartości, była w pełni zgodna z jego osobistą historią życia, a raczej jego życie było egzemplifikacją tej filozofii. Urodził się i wychował w zlaicyzowanej rodzinie protestanckiej, ale już od dzieciństwa nosił w sobie głębokie przekonanie o Bogu. Dał temu wyraz w 1914 roku, kiedy po uzyskaniu habilitacji przeszedł na katolicyzm. Przeżywał swoją wiarę gorliwie, o czym świadczy fakt, że – jak wspomina Alice von Hildebrand, żona filozofa i autorka jego biografii – do końca życia codziennie przyjmował Komunię

⁵⁷ Tamże, s. 245.

⁵⁸ D. von Hildebrand, *Die Umgestaltung in Christus*, Regensburg 1940, wyd. pol.: *Przemienienie w Chrystusie*, dz. cyt., s. 5.

świętą⁵⁹, a pod wpływem jego świadectwa około stu osób, jego znajomych i przyjaciół, zostało katolikami⁶⁰. Chrześcijański system wartości kazał mu być zdecydowanym przeciwnikiem ideologii nacjonalistycznej i polityki Hitlera (podobnie jak i ideologii komunistycznej, bo w obu dostrzegał ubóstwienie państwa jako owoc totalitaryzmu i ateizmu), w wyniku czego emigrował do Austrii i wykładał na uniwersytecie w Wiedniu, gdzie był szykanowany przez grono pronazistowskich profesorów. Po aneksji Austrii przez hitlerowskie Niemcy emigrował do Francji, a później do Stanów Zjednoczonych, gdzie pozostał do końca życia.

f) Jacques Maritain

Inną drogą do personalizmu dochodził Jacques Maritain (1882–1973). Była ona związana nie tylko z jego naukowymi poszukiwaniami w czasie studiów filozoficznych na Sorbonie, ale także z osobistymi poszukiwaniami sensu życia. Urodził się i wychował w rodzinie protestanckiej, ale zlaicyzowanej, o nastawieniach liberalnych i antyklerykalnych. Na studiach poznał swoją przyszłą żonę, która była rosyjską Żydówką z Rostowa nad Donem – Raïssę Umancow. Atmosfera filozoficzno-duchowa ówczesnego środowiska naukowego Sorbony, w której królował pozytywizm i scjentyzm, rozczarowała oboje. Postanowili sobie dać rok na znalezienie sensu życia, w przeciwnym razie zamierzali popełnić samobójstwo. „Jeśli nie można żyć w prawdzie – wspominała Raïssa – chcieliśmy umrzeć i nasza śmierć miała być świadomym protestem”⁶¹. Rok po tym wydarzeniu, m.in. pod wpływem katolickiego pisarza Léona Bloya, oboje przyjęli chrzest w Kościele katolickim (było to w 1906 roku).

Równie złożona była droga jego naukowych i filozoficznych poszukiwań. Od zainteresowania scjentyzmem, przez kontakty z nacjonalizmem Charlesa Maurasa, jednego z przywódców Action Française, spotkanie z filozofią Henriego Bergsona, studia biologii w Heidelbergu, aż ostatecznie, pod wpływem swojego kierownika duchowego dominikanina o. Humberta Clérissac, do odkrycia Tomasza z Akwinu. W efekcie tego rozpoczyna – wraz z żoną – intensywne studiowanie jego dzieł, zwłaszcza *Sumy teologicznej*. „To odkrycie stało się

⁵⁹ Por. Alice von Hildebrand, *Soul of a Lion. Dietrich Von Hildebrand. A Biography*, San Francisco 2000, wyd. pol.: *Dusza lwa*, tłum. J. Franczak, Warszawa-Ząbki 2008, s. 158. Alice (1923–2022) była od 1959 roku drugą żoną Dietricha (jego pierwsza żona zmarła w 1957). Była profesorem filozofii i teologii w Hunter College w Nowym Jorku. 30 października 2013 roku została odznaczona przez papieża Franciszka Orderem Świętego Grzegorza Wielkiego.

⁶⁰ Por. tamże, s. 172.

⁶¹ R. Maritain, *Wielkie przyjaźnie. Poszukiwanie sensu w czasach zwątpienia*, Warszawa 1962, s. 39nn.

decydujące dla dalszego ukierunkowania Maritaina, który później zwierzał się: Doświadczyłem w tym jakby olśnienia rozumu; moje filozoficzne powołanie zostało mi w pełni zwrócone”⁶².

Bogata i wieloaspektowa droga naukowa Maritaina wskazywała na szeroki horyzont jego zainteresowań, ale brakowało mu idei wiążącej, która nadawałaby filozofii spójny charakter. Tę ideę odnalazł u św. Tomasza i stał się gorącym zwolennikiem tomizmu, filozofii realizmu krytycznego, cechującego się zaufaniem dla rozumu ludzkiego zdolnego do obiektywnego poznania rzeczywistości, która cechuje się istnieniem wewnętrznego porządku i posiadającej wewnętrzny sens, który przenika historię świata. W swojej działalności naukowej i publicystycznej próbował stosować myśl Akwinaty do czasów i problemów współczesnych. Można powiedzieć, że Maritain uchwycił samego ducha filozofii Tomasza i próbował go wyrazić w nowy sposób i przy pomocy nowych pojęć, bardziej zrozumiałych dla współczesnej mentalności. Zajmował się wieloma dziedzinami filozofii: epistemologią, metafizyką, antropologią, pedagogiką, filozofią przyrody⁶³, ale tym, co najbardziej oddziaływało na współczesnych, była jego filozofia moralności, dotycząca zarówno fundamentalnych zagadnień moralności indywidualnej⁶⁴, jak i moralności społeczno-politycznej⁶⁵. Swoją filozofię oparł na dwu filarach. Z jednej strony była to klasyczna metafizyka, której przedmiotem jest byt sam w sobie, byt jako byt: *ens secundum quod est ens*. „Byt jako byt – pisał – to nie byt wyodrębniony z nauk przyrodniczych, ani nieokreślony byt w znaczeniu potocznym, ani byt odrealniony prawdziwej logiki, ani pseudo-byt pseudo-logiki; jest to byt rzeczywisty w całej czystości i w pełnym zakresie właściwej sobie dostępności dla umysłu i właściwej sobie tajemnicy”⁶⁶.

⁶² M. Maurin, *Życie i duchowe orędzie Jakuba i Raissy Maritain*, [w:] J.R. Maritain, *Kontemplacja w świecie*, Poznań 1994, s. 18.

⁶³ Por. K. Klósak, *Filozofia przyrody w ujęciu Jakuba Maritaina*, Lwów 1939.

⁶⁴ Por. J. Maritain, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris 1950, wyd. pol.: *Dziesięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, tłum. J. Merecki, Lublin 2001; *La philosophie morale*, Paris 1960. Por. K. Klósak, *Maritainowa analiza stosunku filozofii moralnej do teologii*, Lwów 1938.

⁶⁵ Por. J. Maritain, *De la justice politique*, Paris 1940; *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, New York 1942; *Christianisme et démocratie*, New York 1943; *Les principes d'une politique humaniste*, New York 1944; *La personne et le bien commune*, Paris 1947; *Man and the State*, Chicago 1951, wyd. pol.: *Człowiek i państwo*, Kraków 1993; *Scholastique and Politics*, New York 1960, wyd. pol. (fragment): *Osoba ludzka i społeczeństwo*, [w:] J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 327–345. Por. T. Mrówczyński, *Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka*, Warszawa 1964; S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992.

⁶⁶ J. Maritain, *Intuicja bytu*, [w:] J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 146.

Maritain był przekonany, że podstawowe doświadczenie realności bytu, jego istnienia, zawiera w sobie z jednej strony poczucie pewności i nieodwołalności, z drugiej zaś świadomość pewnej niestałości, to znaczy faktu śmierci i potencjalnej nicości, związanej z możliwością nieistnienia bytu. To doświadczenie implikuje konieczność jakiegoś istnienia absolutnego, całkowicie wolnego od nicości, które może być podstawą faktu, że coś jednak istnieje. „Ten wewnętrzny dynamizm intuicji istnienia czy poznawalnej wartości bytu ukazuje mi, że istnienie absolutne czyli Byt-bez-nicości przewyższa całą naturę; i oto stoję wobec istnienia Boga”⁶⁷. Taki byt może być, i w rzeczywistości jest, fundamentem dla wszystkich bytów, a zarazem jest dla nich punktem odniesienia, co sprawia, że można mówić o pewnej hierarchii bytów. Odpowiednio do tego metafizyka stoi na szczycie hierarchii nauk, wyżej od niej jest teologia, ale ona posiada inną naturę, gdyż nie jest owocem czysto racjonalnego myślenia, lecz opiera się na Objawieniu.

Przypisując tak wielką wagę metafizyce, Maritain przyznaje, że nie jest ona użyteczna z punktu widzenia czysto praktycznego, ale ma zasadniczą, fundamentalną wartość dla wszystkich praktycznych działań człowieka, gdyż ukazuje mu autentyczne wartości i ich hierarchię. Bez tego trudno jest budować system etyczny, dla którego kluczową kategorią jest to, co dobre, względnie lepsze – a więc opiera swoje normy na określonej hierarchii wartości⁶⁸.

Drugim filarem filozofii Maritaina był personalizm. Człowieka rozumie jako integralną całość. Jest on istotą o duchowej naturze, istniejącą w konkretnej cieleśnej postaci. Idee personalistyczne i jej konsekwencje społeczne wyraził Maritain w książce *Humanizm integralny*⁶⁹, która jest swoistym programem jego filozofii. Istotne dla Maritaina jest rozróżnienie między jednostką a osobą, choć nie należy ich przeciwstawiać sobie: człowiek jest zarazem jednostką i osobą. Człowiek jest istotą graniczną, zawieszoną między dwoma biegunami, między biegunem swojego materialnego wymiaru a biegunem życia duchowego. Odwołując się do Tomaszowej koncepcji hylemorfizmu, Maritain stwierdza, że człowiek jest substancjalną jednością duszy i materialnego ciała. To właśnie ów element materialności (rozumianej w sensie filozoficznym jako czystej potencjalności, *materia prima*) jest wyznacznikiem jednostkowości człowieka. Dzięki niej człowiek jest jednym z wielu podobnych elementów, częścią większej całości i zbiorowości, tak

⁶⁷ J. Maritain, *Naturalne, przedfilozoficzne poznanie Boga*, [w:] J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 165.

⁶⁸ Por. J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris 1932, s. 10 nn.

⁶⁹ Por. J. Maritain, *Humanisme intégral*, Paris 1936, wyd. pol.: *Humanizm integralny*, Londyn 1960.

jak materia jest bytem złożonym⁷⁰. Natomiast tym, co różnicuje człowieka spośród innych, co go wyróżnia, to jest jego wymiar duchowy. Dzięki niemu osoba jest rozumnym i wolnym podmiotem i stanowi całość niezależną od świata. Nie jest to jednak całość zamknięta w sobie i skoncentrowana na sobie, przeciwnie, z racji swojej duchowej natury jest predysponowana do wychodzenia na zewnątrz przez akt poznania i wyboru, czyli miłości. Stąd też osobę najpełniej rozpoznaje się w miłości, bowiem osoba jest takim sposobem istnienia, które ukierunkowane jest na miłość. Osoba jest istnieniem „zdolnym do dawania i do dawania siebie – i zdolnym do przyjmowania nie tylko tego, czy innego daru od kogoś innego, lecz również innego «ja» jako daru i jako dającego”⁷¹. Co więcej, osoba charakteryzuje się pragnieniem Absolutu, zarówno w swoim poznaniu, jak i w miłości. Ta głęboko zakorzeniona potrzeba ma swoją przyczynę w stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga. Reasumując, można powiedzieć słowami Maritaina: „osoba to rzeczywistość, która substytuując duchowo, tworzy świat sam w sobie i niezależną (względnie niezależną) całość w wielkiej całości wszechświata i wobec Całości transcendentnej, którą jest Bóg”⁷².

Konsekwencją takiego rozumienia osoby jest wniosek natury praktycznej, który koniecznie trzeba zastosować we wszystkich aspektach życia społecznego:

Humanizm jednostki i demokracja jednostki, w których dziewiętnasty wiek pokładał nadzieję, muszą być dziś zastąpione – jeśli chcemy uratować cywilizację – przez humanizm osoby i demokrację osoby⁷³.

Przekonanie to osobiście wprowadzał w życie. Podczas II wojny światowej Maritain przebywał w Stanach Zjednoczonych (mieszkał tam do 1960 roku), gdzie wykładał na uniwersytetach Columbia i Princeton. Wtedy też powstała książka poświęcona prawom człowieka, w której postulował sformułowanie karty praw dla całej ludzkości⁷⁴. Kiedy powołana została do życia Organizacja Narodów Zjednoczonych Maritain wysyłał petycje w tej sprawie do amerykańskiego rządu. Dzięki jego staraniom UNESCO podjęła prace w tym kierunku, wysyłając ankietę do międzynarodowych środowisk kultury i nauki z prośbą

⁷⁰ „Dlatego że jesteśmy jednostkami, każdy z nas jest okruczem gatunku, częścią wszechświata, jednym punkcikiem w ogromnym układzie sił i wpływów, kosmicznych, etnicznych, historycznych, których prawom jesteśmy posłuszni”, J. Maritain, *Osoba ludzka i społeczeństwo*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 332.

⁷¹ Tamże, s. 333.

⁷² Tamże, s. 333.

⁷³ J. Maritain, *Osoba ludzka i społeczeństwo*, [w:] J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 327.

⁷⁴ Por. J. Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, New York 1942.

o sugestie co do treści takiej deklaracji. Maritain także wypowiedział się w ankiecie, a w listopadzie 1947 roku na kongresie UNESCO w Meksyku to właśnie jemu powierzono opracowanie konkluzji z obrad, które służyły za podstawę do zredagowania ostatecznej wersji *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, przyjętej później przez Zgromadzenie Ogólne ONZ 10 grudnia 1948⁷⁵.

Refleksje Maritaina na temat praw człowieka były konsekwencją jego koncepcji prawa naturalnego, sięgającej do korzeni tomistycznych. Maritain krytykuje różne doktrynalne rozwinięcia prawa naturalnego, zwłaszcza inspirowane oświeceniową filozofią, która postrzegała w nim przejaw idealnej natury i rozumu. U podstaw koncepcji prawa naturalnego leży rozróżnienie, które czyni Maritain, na dwa rodzaje poznania wartości etycznych, jednym jest poznanie filozoficzne, drugim zaś poznanie naturalne (przedfilozoficzne). Jest ono intuicyjne, związane z samym faktem istnienia, które poprzedza rozumowe wyjaśnienia. Jest ono wyrazem własnego istnienia, w którym przejawia się specyfika tego istnienia. Człowiek intuicyjnie niejako „chwytą” to, co odpowiada jego naturze. To poznanie dokonuje się nie tyle przez działanie rozumu i formułowanie pojęć, ile przez doświadczenie istnienia w człowieku pewnych trwałych skłonności. Rozróżniał w człowieku zasadniczo dwie grupy takich skłonności. Jedne mają swe korzenie w biologicznej, „zwierzęcej” naturze człowieka, drugie zaś w naturze racjonalnej. Pierwsze skłonności są przejęte, jakby wchłonięte przez drugie i na sposób specyficznie ludzki zinterpretowane, jak pisze Maritain: „natura obmyła się w wodach intelektu”⁷⁶.

W rzeczywistości (...) poznanie naturalne wartości etycznych, jakkolwiek nie racjonalne, jest racjonalne w swych korzeniach; jest to poznanie przez skłonność, lecz skłonności, o których mowa, są skłonnościami natury jako tej, której wszczepiono rozum. I z pewnością razem z rozwojem kultury poznanie naturalne wartości etycznych implikuje również wzrastającą liczbę elementów pojęciowych, sądów przez poznanie, rozumowań⁷⁷.

Taka jest geneza prawa naturalnego. Sprawia to, że poznanie go przez człowieka ma charakter spontaniczny, a nie jest wynikiem rozumowego dyskursu, jak to ma miejsce w przypadku poznawania prawa stanowionego. Po wtóre, człowiek

⁷⁵ Por. F. Mazurek, *Koncepcja praw osoby ludzkiej i jej wpływ na Powszechną Deklarację Praw Człowieka*, [w:] *Ku prawdzie we wspólnocie człowieka i Boga. Studia dedykowane Ks. Stanisławowi Kowalczykowi*, red. E. Balawajder, P. Nitecki, A. Jabłoński, Sandomierz 1997, s. 241–242; S. Olejnik, *Prawa człowieka według Jacquesa Maritaina i Jana Pawła II*, „Chrześcijanin w świecie” 129 (1984), s. 60–69.

⁷⁶ J. Maritain, *Poznanie „naturalne” wartości etycznych*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 270.

⁷⁷ Tamże, s. 278–279.

ma do niego dostęp niezależnie od jego filozoficznego uzasadnienia. I po trzecie, istnieje ono niezależnie od ludzkiego intelektu, w tym sensie, że jest uprzednie i człowiek go nie tworzy. Według Maritaina prawo naturalne posiada dwa aspekty: ontologiczny i poznawczy (gnoseologiczny). Pierwszy związany jest z „normalnością funkcjonowania ludzkiej istoty”⁷⁸, to znaczy, z tym, co odpowiada jego specyfice bytowej, z tym, kim jest jako człowiek. Ta „normalność funkcjonowania” wyznacza człowiekowi drogę własnego spełnienia, to znaczy zrealizowania celów właściwych jego osobowemu istnieniu. Człowiek rozpoznaje ową regułę funkcjonowania jako powinność, a wobec faktu, że jest istotą wolną, zdolną do dokonywania autonomicznych wyborów, powinność ta nabiera charakteru moralnego.

Natomiast prawo naturalne w sensie poznawczym oznacza, że „jest poznawane w sposób naturalny: to znaczy poznawane przez skłonność, przez upodobanie, a nie drogą poznania pojęciowego i drogą rozumowania”⁷⁹. Nie jest racjonalnie „wypracowane”, lecz odkryte i w tym znaczeniu jest rzeczywiście prawem „niepisanym”. Zarazem jednak jest później ujęte w określone formuły i reguły postępowania, których sformułowanie jest owocem moralnego rozwoju człowieka. I w tym właśnie sensie prawo naturalne może podlegać zmianom i rozwojowi, ma dynamiczny charakter.

Fundamentem zaś i źródłem prawa naturalnego jest Prawo Odwieczne, które utożsamia się z samym Bogiem, będącym pierwszą przyczyną wszelkiego bytu. „Jest rzeczą oczywistą, że szukając źródeł prawa naturalnego musimy uciec się do tego Prawa Odwiecznego. Każde prawo jest dziełem rozumu, a więc u podstaw prawa naturalnego musi leżeć rozum: nie rozum ludzki, lecz Rozum substytujący, intelekt stanowiący jedno z samą pierwszą prawdą”⁸⁰.

Idee personalistyczne Maritaina znalazły odzwierciedlenie nie tylko w sferze życia społecznego, ale także w nauczaniu Kościoła, a konkretnie w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Kiedy w okresie powojennym, w latach 1945–1948 Maritain pełnił szaczną funkcję ambasadora Francji przy Stolicy Apostolskiej, był tam już znany, bowiem pracownik watykańskiego Sekretariatu Stanu ks. Giovanni Battista Montini, późniejszy papież Paweł VI, był znawcą i tłumaczem na język włoski dzieł Maritaina (m.in. książki *Humanizm integralny*). Mawiał nawet że jest „ucznem Maritaina”. Nie dziwi zatem fakt, że na zakończenie Soboru Watykańskiego II Paweł VI właśnie na ręce Maritaina przekazał soborowe orędzie do intelektualistów świata.

⁷⁸ J. Maritain, *Prawo naturalne i prawo moralne*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 249.

⁷⁹ Tamże, s. 250.

⁸⁰ Tamże, s. 254.

Chociaż Sobór, co oczywiste, nie odnosi się wprost do Maritaina, to jego idee możemy odnaleźć w wielu punktach soborowego nauczania⁸¹. Konstytucja *Gaudium et spes* wspomina o rodzącym się w świecie nowym humanizmie, który określa człowieka przez jego odpowiedzialność za innych w budowaniu nowego świata⁸². Podobnie też, kiedy mówi o konieczności poszanowania praw człowieka czy dialogu między ludźmi i religiami⁸³. Idee Maritaina są obecne także w tekstach mówiących o niezależności i autonomii, jakie powinny cechować relacje wspólnoty politycznej i Kościoła⁸⁴. Maritainowskie inspiracje zauważyć można również w tekstach mówiących o dobru wspólnym czy też o powołaniu świeckich w Kościele i ich roli w życiu społecznym. Takich tematów można odnaleźć wiele⁸⁵.

Sam Maritain podziwiał dzieło Soboru i widział w nim owoc działania Bożej Opatrzności. Jednocześnie nie akceptował wielu reform, które zbyt pochopnie i powierzchownie wprowadzano w życie Kościoła. Dał temu wyraz w książce *Wieśniak znad Garonny*⁸⁶. On, który postulował większą rolę świeckich w Kościele i otwarcie Kościoła na społeczne problemy współczesnego świata, dostrzegał zmarginalizowanie tych form życia religijnego, które od zawsze były fundamentem chrześcijańskiej formacji, kwestionowanie podstawowych norm moralnych i rozluźnienie dyscypliny kościelnej. Życie czynne, może nawet zbyt czynne, zaczęło zastępować życie kontemplacyjne i troskę o osobistą świętość, spychając je na margines. Zamierzone przez Sobór otwarcie na świat zamieniało się w wielu wypadkach na upodobnienie się do świata i przyjęcie jego etosu, który odbiegał od eschatologicznej perspektywy, która była i jest misją Kościoła.

⁸¹ Por. *History of Vatican II*, t. 5 *The Council and the Transition. The Fourth Period and the End of the Council. September 1965–December 1965*, red. G. Alberigo, J.A. Komonchak, M.J. O'Connell, Maryknoll 2006, s. 548–549.

⁸² Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 55.

⁸³ Por. Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 6.

⁸⁴ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 76.

⁸⁵ Por. J. Kalinowski, S. Swieżawski, *Filozofia w dobie Soboru*, Warszawa 1995; J. Grzybowski, *Jacques Maritain i Sobór Watykański II*, „Saeculum Christianum. Pismo historyczno-społeczne” 10 (2003), nr 1, s. 135–153; O. Lacombe, *Jacques Maritain – prekursor soborowego humanizmu. Myśl filozoficzno-teologiczna Jacquesa Maritaina*, Lublin 1992.

⁸⁶ J. Maritain, *Le paysan de Garonne*, Paris 1966, wyd. pol.: *Wieśniak znad Garonny*, tłum. A. Ziernicki, Poznań 2017. Tytuł książki jest parafrazą francuskiego powiedzenia *le paysan de Danube* („Wieśniak znad Dunaju”), którym określano człowieka twardo broniącego swojego zdania i mówiącego prawdę prosto w oczy, bez ogródek.

Pod koniec swojego życia, po śmierci żony w 1960 roku, Maritain zamieszkał we wspólnocie Małych Braci od Jezusa, założonych przez Karola de Foucauld w Rangueil pod Tulużą. Żyjąc w ubogich warunkach, poświęcił się modlitwie oraz pracy nad wydaniem pism swojej żony. Sam też kontynuował pracę intelektualną, której owocem były kolejne publikacje, tym razem mające już charakter bardziej teologiczny, a nawet mistyczny⁸⁷. Dziesięć lat później, w 1971 roku, po odbyciu nowicjatu postanowił przywdziać habit, a dwa lata później umiera już jako Mały Brat Jacques.

W setną rocznicę urodzin Maritaina Jan Paweł II, który wysoko cenił paryskiego filozofa – od czasu, gdy jako profesor na KUL-u zapoznał się z książką *Humanizm integralny*, poleconą mu przez prof. Stefana Świeżawskiego – skierował w 1982 roku do uczestników sympozjum z okazji setnej rocznicy urodzin Maritaina list, w którym nakreślił duchową i naukową sylwetkę filozofa, wskazując na to, że jego myśl w wielu punktach wyprzedzała swoją epokę i stała się inspiracją dla nauczania Soboru Watykańskiego II⁸⁸.

3. Egzystencjalizm

Również w pierwszej połowie XX wieku zaznacza się oddziaływanie na refleksję etyczną filozofii egzystencjalnej, która w reakcji na kartezjański racjonalizm, a także na pozytywizm, scjentyzm i naturalizm, podkreślała centralną rolę człowieka jako istoty świadomej siebie i mogącej kształtować siebie poprzez akt wolnego wyboru. Wolność jest głównym wymiarem jego człowieczeństwa. Dzięki

⁸⁷ J. Maritain, *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, Bruges 1967, wyd. pol.: *Łaska i człowieczeństwo Chrystusa*, tłum. A. Ziernicki, Warszawa 2001; oraz *De l'Eglise du Christ*, Paris 1970.

⁸⁸ „Wiele aspektów tej myśli, która wyprzedzała swój czas, później stało się własnością wspólną; są to takie aspekty, jak czynny udział wszystkich w życiu polityczno-społecznym, wystrzone poczucie sprawiedliwości w świecie haniebnych nierówności, solidarność z ubogimi, zepchniętymi na margines, z małuczkami tego świata; nowa integracja mas. Był człowiekiem dialogu. Bezkompromisowy, kiedy chodziło o prawdę, nigdy nie toczył walk o własne idee, zwłaszcza kiedy były one dyskusyjne. W tym sensie rzucił wyzwanie godne podjęcia przez każdego, kto zamierza być lojalnym sługą prawdy, która do niego nie należy, ponieważ go przewyższa (...) otwarciem na to, co przychodzi jako wkład objawienia, wobec którego trzeba przyjąć postawę wiary i miłości. W tym Maritain był prawdziwym mistrzem. Także dzięki temu myśl jego pozostaje we wzorowej zgodzie z wielkim programem Magisterium Kościoła dla doby obecnej: wszystko ożywić na nowo i odnowić w Chrystusie, przybliżając wiarę kulturze i kulturę wierze”, Jan Paweł II, *Świadek nadziei i herold rozumu. List do uczestników sympozjum zorganizowanego przez Katolicki Uniwersytet Sacro Cuore z okazji 100. rocznicy urodzin Jacquesa Maritaina* (15 sierpnia 1982), [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie Papieskie. Rok 1982*, t. V–2, Poznań 1996, s. 278–280.

wolności człowiek rozgrywa swój dramat istnienia zanurzonego w egzystencji naznaczonej z jednej strony pragnieniem wzniosłości i szlachetności, z drugiej zaś napiętnowanej znamieniem przemijalności i śmierci.

Wyrazem tych dylematów była filozofia, czy raczej rodzaj poetyckiego myślenia religijnego, Sørensa Kierkegaarda (1813–1855), pozostającego pod wpływem poezji romantycznej, a zarazem buntującego się wobec racjonalizmu i heglowskiego idealizmu, dla którego jednostka, ze swoimi osobistymi problemami i życiowymi dylematami, zatracala się w dominacji absolutnego ducha⁸⁹. Z tej też racji zwykło się uważać Kierkegaarda za jednego z prekursorów filozofii egzystencjalnej, tym bardziej, że jego osobista historia życia była bardzo złożona i naznaczona bolesnymi wydarzeniami⁹⁰.

Szczególnym problemem egzystencjalnym, którego doświadczał Kierkegaard i nad którym próbował reflektować, była prawda o znikomości i przemijalności ludzkiego życia i nieuchronność śmierci (przeżył wczesną śmierć kilkoro rodzeństwa i matki) w kontekście wiary, bądź niewiary, we wszechmoc i nieskończoność Boga⁹¹. Doświadczeniu temu towarzyszy poczucie winy, lęk, a nawet rozpacz. Drogą wyjścia z tego stanu swoistej niedojrzałości ducha jest powrót grzesznika do Boga, w którym odnajdzie on pełnię samego siebie⁹². Ta relacja z Bogiem musi być jak najbardziej osobista, zbudowana na dojrzałej i zaangażowanej wierze, która powinna być „największą namiętnością człowieka”⁹³, a nie na sformalizowanej religijności, którą krytykował, wraz ze zinstytucjonalizowanym Kościołem protestanckim.

Ten wielki duchowy niepokój, wyrażony przez Kierkegaarda, który przeżywa konkretny człowiek, domaga się równie konkretnej refleksji, która pozwoli

⁸⁹ W swoim *Dzienniku* napisał: „Gdybym miał prosić o epitafium na mój grób, poprosiłbym jedynie o takie: «ta jednostka», chociaż taka kategoria nie byłaby obecnie rozumiana. Później będzie rozumiana (...) jednostka jest i będzie punktem odniesienia, który ma zatrzymać ten panteistyczny zamęt”, *Dziennik*, t. 6, 1849, A. 482, [w:] *Dziennik (Wybór)*, tłum. A. Szwed, Lublin 2000.

⁹⁰ Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1980; P. Prini, *Storia dell'esistenzialismo. Da Kierkegaard a oggi*, Roma 1989.

⁹¹ „Osobowość jest uświadomioną syntezą nieskończoności i skończoności, która jest związana sama z sobą, której zadaniem jest stanie się sobą, co może nastąpić tylko przez związek z Bogiem”, S. Kierkegaard, *Sygdommen til døden*, København 1948, wyd. pol.: *Choroba na śmierć*, [w:] *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969, s. 165.

⁹² Por. S. Kierkegaard, *Begrebet Angest*, København 1844, wyd. pol.: *Pojęcie lęku*, tłum. A. Szwed, Warszawa 1996; *Frygt og Bæven*, København 1843, wyd. pol.: *Bojaźń i drżenie*. Por. S. Kierkegaard, *O trudnościach bycia chrześcijaninem. Antologia*, wybór i oprac. K. Frączek, Kraków 2004.

⁹³ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, dz. cyt., s. 136.

rozjaśnić tajemnicę ludzkiego losu i wskazać drogę do spełnienia siebie, mimo targanych nim wewnętrznie przeciwstawnych sił. To pragnienie zrodziło nurt myślowy, który będzie określany mianem egzystencjalizmu.

Egzystencjalizm nie był filozofią jednorodną, lecz w zależności od ogólnych założeń filozoficznych (epistemologicznych i metafizycznych) przybierał też różne formy, od egzystencjalizmu ateistycznego, negującego istnienie Boga w imię zachowania ludzkiej wolności (Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Maurice Merleau-Ponty), po egzystencjalizm chrześcijański (Søren Kierkegaard, Gabriel Marcel), dla którego cenną inspirację stanowiły prace filozoficzne Emmanuela Lévinasa (1906–1995) czy Karla Jaspersa (1883–1969), filozofującego psychologa.

Dla Lévinasa szczególnym wymiarem egzystencji ludzkiej jest interpersonalne spotkanie z Drugim w bezpośrednim doświadczeniu „twarzą w twarz”: „twarz” sygnalizuje moralne zobowiązanie wobec konkretnego człowieka. Owocem takiego spotkania jest odpowiedzialność za Drugiego, a autentyczne istnienie realizuje się w służbie Drugiemu. Rozwijając hermeneutykę twarzy, stwierdza, że odbija się w niej obecność Nieskończonego, jest ona objawieniem się Boga⁹⁴. Z kolei dla Jaspersa egzystencja jest niedefiniowalnym doświadczeniem wolności i możliwości, które człowiek doświadcza zwłaszcza w tzw. sytuacjach granicznych (*Grenzsituationen*), które ujawniają słabość ludzkiego istnienia (śmierć, cierpienie, walka, wina). Egzystencja, będąc niewystarczająca dla samej siebie, jest ukierunkowana na Transcendencję, która stanowi ostateczną podstawę wolności człowieka, choć nie wiązał ją z Bogiem osobowym i konkretną postacią religii, które uważał za zbyt skostniałe⁹⁵.

⁹⁴ Por. E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Haga 1961, wyd. pol.: *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998; *De l'existence à l'existant*, Paris 1947, wyd. pol.: *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2006; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Haga 1974, wyd. pol.: *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000; *Dieu, la mort et le temps*, Paris 1993, wyd. pol.: *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Kraków 2008; *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris 1982, wyd. pol.: *Etyka i Nieskończony: rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991. Por. M. Jędraszewski, *Wobec innego: relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań 1990; B. Mielec, *Próba oceny myśli etycznej Emmanuela Lévinasa w świetle zasad teologii moralnej*, Kraków 2000.

⁹⁵ Por. K. Jaspers, *Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen*, Berlin 1938, wyd. pol.: *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, tłum. A. Wołkowicz, D. Lachowska, Warszawa 1990; *Von der Wahrheit*, München 1947; *Vernunft und Existenz*, München 1969, wyd. pol.: *Rozum i egzystencja. Nietzsche i chrześcijaństwo*, tłum. C. Piecuch, Warszawa 1991; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, wyd. pol.: *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999; *Philosophische Autobiographie*, München 1977, wyd. pol.: *Autobiografia filozoficzna*, tłum. S. Tyrowicz, Toruń 1993.

Egzystencjalizm chrześcijański odnajdywał w Bogu zasadniczy fundament ludzkiej egzystencji, nadawał sens życia i stanowił dla człowieka fundament nadziei. Dla nich egzystencjalizm nie jest tylko opisem zbioru poszczególnych sytuacji, doświadczeń i przeżyć jednostki, tworzących swobodny, a nawet przypadkowy zbiór, ale znajdują one zawsze swoje obiektywne źródło i uzasadnienie w Bogu.

W dziedzinie *praxis* egzystencjalizm podkreślał jednostkowe, konkretne i niepowtarzalne doświadczenie, którego nie można ująć w ramach ogólnych norm etycznych. Egzystencja ludzka jest bytowo uwarunkowana złożonymi konkretami ludzkiego życia, a zarazem jest uzależniona od indywidualnego sposobu ich doświadczania i przeżywania. Człowiek w akcie wolności pozostaje zawsze samotny w tym sensie, że tylko na nim samym ciąży odpowiedzialność za swój wybór, nie zaś na zewnętrznych autorytetach, które przez swoje normatywne konstrukcje współuczestniczą niejako w dźwiganiu brzemienia wolności. Z takiej egzystencjalistycznej analizy można wyprowadzać różne konsekwencje etyczne. Dla jednych będzie to wezwanie do odpowiedzialnego podjęcia wyzwań stawianych przez konkretne sytuacje, wobec których nie można przejść obojętnie. Postawę tę wyrażała tzw. etyka autentycznego zaangażowania, dostrzegając w egzystencjalnych sytuacjach przejaw obiektywnych norm moralnych (np. niemiecki moralista Th. Steinbüchel). Inną drogą szedł skrajny egzystencjalizm, który odcinał się od normatywnej etyki, przyjmując postać subiektywistycznego kreacjonizmu wartości (np. J.-P. Sartre).

Egzystencjalizm, ze względu na swoją tendencję do koncentrowania się na jednostkowych i niepowtarzalnych uwarunkowaniach ludzkiego życia, rodzi dla refleksji etycznej niebezpieczeństwo sytuacjonizmu. Karol Wojtyła w studium *Miłość i odpowiedzialność* stwierdza, że sytuacjonizm etyczny pozostaje w ścisłym związku z egzystencjalizmem, dla którego konkretne sytuacje, z jakich składa się egzystencja ludzka, „same z siebie stanowią już jakby normę działania. (...) Życie ludzkie nie przyjmuje żadnych ogólnych i abstrakcyjnych norm, które znajdują się «poza sytuacją», są one zbyt sztywne i esencjalne, podczas gdy życie jest zawsze na wskroś konkretne i egzystencjalne”⁹⁶. Takie stanowisko – zdaniem Wojtyły – podważa samą istotę ludzkiej wolności, która realizuje się w wyborze dobra na podstawie prawdy o dobru rozpoznanym w poznaniu. Z tego poznania prawdy rodzi się moralna powinność, która niejako inicjuje akt wolności. Wobec bowiem powinności człowiek może albo odpowiedzieć pozytywnie, realizując jej wezwanie, albo ją odrzucić. „Sytuacjonizm i egzystencjalizm, który odrzuca

⁹⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 106–107.

powinność uzasadnioną obiektywnie rzekomo w imię wolności, przez to samo właśnie odcina się od realnie pojętej wolności woli, w każdym razie od tego, co tę wolność najpełniej uwydatnia⁹⁷.

Dodajmy, że w późniejszych wydaniach dzieła Wojtyły do tego fragmentu poświęconego krytyce sytuacjonizmu dołączono w przypisie komentarz (zapewne za wiedzą samego Autora), wyjaśniający, że Autor nie analizował całościowo samego sytuacjonizmu, ale wskazał jedynie na jego jeden aspekt, odnoszący się do przeżycia miłości⁹⁸. Chodzi o koncentrację na subiektywizacji tego przeżycia (aktualnego usposobienia), kosztem uwzględnienia jego obiektywnych uwarunkowań, jakimi jest osoba, ku której się ono kieruje. Poza tym, zaznacza się, że sam sytuacjonizm doświadczył z biegiem lat ewolucji, rozluźniając swój związek z egzystencjalizmem, przez co mógł stać się użytecznym narzędziem refleksji także dla teologów. Niemniej jednak, uwagi Wojtyły, wskazujące na pewne realne niebezpieczeństwo tkwiące zarówno w egzystencjalizmie, jak i sytuacjonizmie, pozostają wciąż aktualne.

a) Martin Heidegger

Egzystencjalizm rozwinął się na kanwie nowej ontologii, którą zaproponował Martin Heidegger (1889–1976), jeden z najbardziej znaczących i wpływowych filozofów XX wieku. Heideggera nie satysfakcjonowała dotychczasowa ontologia skoncentrowana wokół zagadnienia bytu ujmowanego zbyt statycznie. Zasadnicze idee swojej filozofii wyraził w dziele *Bycie i czas*⁹⁹, wprowadzając jednocześnie do filozofii cały zespół nowych pojęć o metaforycznym i wielopoziomowym znaczeniu. Najbardziej znanym z nich, i kluczowym zarazem, jest pojęcie *Dasein*, różnie tłumaczone na język polski jako „jestestwo”, „bycie-tu-oto”, „przytomność”, „obecność”, czy w najszerszym znaczeniu: istniejący tu i teraz człowiek. We wprowadzeniu do dzieła czytamy: „Zdając sobie sprawę z niezgrabności i braku «elegancji» wyrażeń użytych w ramach poniższej analizy, dorzucmy taką uwagę: czym innym jest snuć opowieści o *bycie*, a czym innym ujmować go w jego *byciu*. Dla tego ostatniego zadania nie dostaje zwykle nie tylko słów, ale przede wszystkim «gramatyki»”¹⁰⁰.

⁹⁷ Tamże, s. 107.

⁹⁸ Tak jest np. w wydaniu lubelskim z 1986 roku, którego redaktorami byli: T. Styczeń, J. W. Gałkowski, A. Rodziński i A. Szostek.

⁹⁹ Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1927, wyd. pol.: *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994. Por. O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, Warszawa 2002.

¹⁰⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 49.

Swoją filozofię sam autor określa pojęciem ontologii fundamentalnej. Heideggera nie tyle interesuje sam byt w jego istocie czy naturze, ile jego sposób bycia, chodzi o bycie bytu. Narzędziem, które ma umożliwić taki ogląd i poznanie, jest fenomenologia.

Takie założenia metafizyczne mają swoje reperkusje dla antropologii i w konsekwencji dla etyki. Byt nie może być postrzegany jako statyczny, jako coś niezmiennego, co wyrażało klasyczne pojęcie substancji jako podstawy każdego bytu (od łac. *sub-stare* – „stać pod”). W odniesieniu do człowieka nie można twierdzić, że istnieje analogiczna do substancji natura człowieka, jako coś uniwersalnego, co stoi u podstaw każdego jednostkowego indywiduum. Ponieważ człowieka nie można opisywać w kategoriach przedmiotowych, jako że jest istotą dynamicznie realizującą siebie w upływającym czasie, nie można także wskazać na trwałe przymioty jego natury. Stałe kategorie używane w klasycznej metafizyce zastępują egzystencjały: człowiek jest przede wszystkim egzystencją. Realizując się w aktach wolnych wyborów, uaktualnia swoje możliwości projektując niejako sam siebie. Tym samym – jak twierdzi Heidegger w *Bycie i czasie*: „«substancją» człowieka jest egzystencja”¹⁰¹. Podstawowym egzystencjałem jest „bycie-w-świecie” (*In-der-Welt-sein*). To zanurzenie w świecie oznacza zarazem otwarcie na świat, które cechuje pewna dwubiegunowość: z jednej strony człowiek poznaje świat, doświadcza go i tworzy, z drugiej strony jest „tworzony” przez świat, w którym egzystuje.

W całej filozofii Heideggera istotną rolę odgrywają kategorie wolności i czasu. Te elementy decydują o historyczności człowieka. Nie można właściwie powiedzieć, że coś „jest”, bowiem w tym samym momencie przestaje już „być”, przechodząc w nowy etap egzystencjalnej drogi. Ta droga wiedzie od przeszłości ku przyszłości, których granice zlewają się w nieuchwytną teraźniejszość, wyznaczając historyczny proces – nie wiedzieć dlaczego – zawsze w stronę postępu. Sama zmienność staje się niemal synonimem postępu i nabiera charakteru aksjologicznego: jest dobrem. Ten paradygmat myślowy będzie bardziej czy mniej widoczny niemal we wszystkich odmianach egzystencjalizmu.

Zgodnie ze swoją wizją bytu jako bycia Heidegger odrzuca klasyczną tradycję myślenia etycznego, która zbudowana była na metafizyce statycznego bytu. Kategorie moralne nie są swoistą emanacją istniejącego bytu, ale odsłaniają się w doświadczeniu bycia, które to doświadczenie jest zawsze bezpośrednio związane z egzystencją, co naznacza etyczne myślenie Heideggera historyzmem.

¹⁰¹ Tamże, s. 167.

„Wydaje się, że przy takim postawieniu sprawy nie ma możliwości ucieczki od relatywizmu, przynajmniej w jego słabej indywidualistycznej wersji. Nie ma tu też ucieczki od sytuacjonizmu i swoistego «monadyzmu» etycznego”¹⁰². Zasadniczą zasadą moralną jest zgodność z własnym byciem, to znaczy byciem sobą, byciem autentycznym. Przeciwnie, fundamentalnym złem moralnym jest nieautentyczna egzystencja, która jest wyrazem „bycia-nie-u-siebie” (*Unheimischensein*). Na drugim miejscu, jeśli w ogóle, pojawia się pytanie o treść tego bycia, o jego moralną wartość, którą w sobie zawiera. Samo pojęcie wartości również nie ma znaczenia dla Heideggera. Jest ono owocem statycznej metafizyki, czysto teoretyczną kategorią i nie jest w stanie przyciągać człowieka i w jakiś sposób zachęcać do działania czy wręcz obligować. „Człowiek żyje konkretnymi sytuacjami, a nie wartościami”¹⁰³. Dlatego zasadnicza odpowiedzialność moralna jest związana nie ze stosunkiem człowieka do wartości, ale w jego odniesieniu do wydarzenia bycia, odpowiedzialność wobec siebie, własnej egzystencji, czy też wydarzającej się prawdy bycia. Prawda bowiem, także prawda moralna, jest odkryciem bycia, nie zaś przymiotem rzeczy czy naturą relacji z przedmiotem. Skoro tak, to prawdy się nie poszukuje jako czegoś co istnieje apriorycznie, prawda się jedynie człowiekowi ujawnia, odsłania w doświadczeniu bycia. To z kolei sprawia, że w myśleniu Heideggera brak wskaźników, które pozwoliłyby odróżnić prawdę od fałszu¹⁰⁴.

Przeżycie swojego bycia tu i teraz, w doświadczeniu własnej egzystencji, powoduje, że nie da się przyjąć uniwersalności norm moralnych, a w konsekwencji niemożliwe jest zbudowanie etyki normatywnej, która byłaby jednakowo zobowiązująca dla wszystkich.

Być może takie postrzeganie moralności ułatwiło Heideggerowi związanie się w latach trzydziestych z ruchem narodowosocjalistycznym (od 1933 r. był członkiem NSDAP), które się „wydarzyło” i które określiło *Dasein* Heideggera, prowadząc go do publicznego poparcia dla narodowego socjalizmu w imię autentyczności bycia¹⁰⁵.

¹⁰² K. Stachewicz, *Martina Heideggera myślenie gruntu etyki*, „Etyka” 37 (2004), s. 129.

¹⁰³ Tamże, s. 132.

¹⁰⁴ Por. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970, s. 356–362.

¹⁰⁵ W jednym z listów do swojego brata, z 13 kwietnia 1933 roku, pisał: „Widać z dnia na dzień, na jak wielkiego męża stanu wyrasta Hitler. Świat naszego narodu i Rzeszy podlega przemianom i każdego, kto ma oczy do patrzenia, uszy do słuchania i serce do działania porywa entuzjazm i ogarnia prawdziwe, głębokie podniecenie – znów mamy wokół siebie wielką rzeczywistość i zarazem wielką presję, aby tę rzeczywistość wbudować w duchowy świat Rzeszy i w tajemne powołanie niemieckiej istoty”, https://pl.wikipedia.org/wiki/Martin_Heidegger (dostęp: 5.05.2019). Por. V. Farias, *Heidegger i narodowy socjalizm*, Warszawa 1997.

b) Friedrich Wilhelm Nietzsche

Temat twórczej wolności, tak charakterystyczny dla egzystencjalizmu, podjęty został już przez niemieckiego filozofa, którego można zaliczyć do grona prekursorów egzystencjalizmu, Friedricha Wilhelma Nietzschego (1844–1900). Nie był właściwie filozofem, był przede wszystkim poetą, dramaturgiem, ale został zaliczony w poczet filozofów, a raczej myślicieli reflektujących nad światem kultury¹⁰⁶. Zainspirowany dziełem Arthura Schopenhauera (1788–1860)¹⁰⁷, w którym kreśli on swoją filozofię opartą na pojęciu woli życia, Nietzsche wypracowuje koncepcję woli mocy (*der Wille zur Macht*). To, co konstytuuje człowieka, nadaje dynamizm jego działaniu i w efekcie kształtuje świat, to właśnie wola mocy: „Ten świat jest wolą mocy – i niczym więcej. Także ty jesteś wolą mocy i niczym więcej”¹⁰⁸. Zaś moc, która ma emanować wolą, tkwi w najgłębszych podstawach życia, w pierwotnych siłach witalnych, które są wcześniejsze niż „poznanie”, to znaczy racjonalne myślenie, świat ludzkiego ducha i kultury. Kierując się wolą mocy, człowiek winien wznieść się ponad to, co zwyczajne, pospolite i właściwe ogółowi ludzi, a co zostało prawnie ujęte i zinstytucjonalizowane w postaci państwa, moralności czy religii. Człowiek jest zdolny i powinien wyzwolić się z tych więzów, wznieść się na wyższy poziom swojej egzystencji, winien uczynić siebie nadczłowiekiem (*übermensch*), który może rządzić się swoimi prawami i swoją moralnością.

W rozprawie *Poza dobrem i złem* formułuje dwa typy moralności: moralność panów (*Herrenmoral*) i moralność niewolników (*Slavenmoral*)¹⁰⁹. Pierwszych charakteryzuje pragnienie i zdolność realizacji woli mocy wyrażające się w działaniu, w walce, drugich charakteryzuje bierność i skłonność do czczych rozmyślań, wrogiej zmysłom metafizyce i ucieczce w mgliste obietnice życia z Bogiem.

¹⁰⁶ Ks. Jan Piwowarczyk nie uważa Nietzschego za filozofa, dlatego że „był nie konstruktorem, lecz destruktozem, i to w wymiarach wręcz niesamowitych”, J. Piwowarczyk, *Wobec nowego czasu. (Z publicystyki 1945–1950)*, Kraków 1985, s. 90. Nietzsche napisał sam o sobie: „Jestem pierwszym immoralistą, a tym samym niszczyicielem *par excellence*”, E. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje, kim się jest*, tłum. B. Baran, Kraków 1996, s. 127.

¹⁰⁷ Por. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, t. 1–2, Lipsk 1819, wyd. pol.: *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1–2, Warszawa 1994–1995. Por. także: *Über den Willen in der Natur*, Frankfurt am Main 1836.

¹⁰⁸ F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe*, Leipzig 1901, wyd. pol.: *Wola mocy*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Kraków 1910, III, 917. Por. tenże, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, Leipzig 1908, wyd. pol.: *Ecce homo. Jak się staje, czym jesteśmy*, tłum. L. Staff, Warszawa 1909. Por. P. Pałasiński, *Pojęcie woli mocy Friedricha Nietzschego*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 1 (2016), s. 254–269.

¹⁰⁹ Por. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Leipzig 1886, wyd. pol.: *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1906.

Moralność panów może rządzić się swoimi prawami, może je sama ustanawiać, natomiast moralność niewolników odnosi się do ludzi słabych i bezsilnych. Jest zatem oparta na współczuciu, miłosierdziu i pokorze. Jedynie kasta wojowników jest zdolna dokonywać rzeczywistych przełomów, stymulujących rozwój ludzkości, i to im należy się podziw i szacunek. Natomiast kasta niewolników winna się im podporządkować. Przewartościowanie tego pierwotnego stanu dokonało się w historii za sprawą Żydów i ich duchowych spadkobierców w postaci chrześcijaństwa.

Arystokratyczne zrównanie wartości (...) właśnie Żydzi odważyli się ze straszną konsekwencją odwrócić w jego przeciwieństwo (...): „tylko nędzni są dobrymi, tylko ubodzy, pozbawieni mocy, niscy są dobrymi, cierpiący, potrzebujący, chorzy, szpetni są też jedynymi pobożnymi, jedynymi błogosławionymi w Bogu, tylko dla nich jest błogosławieństwo – natomiast wy, wy dostojni i potężni, wy jesteście po wsze czasy złymi, okrutnymi, lubieżnymi, nienasyconymi, bezbożnymi, i wy też po wiek wieków będziecie pozbawionymi błogosławieństwa, przekłętymi, potępionymi!”... Wiadomo, kto stał się spadkobiercą tego żydowskiego przewartościowania...¹¹⁰.

Z tej perspektywy Nietzsche dokonuje, jak sam pisze, przewartościowania wszelkich wartości, czyli tego wszystkiego, co stanowi owoc ludzkiego ducha: prawo, moralność, religia. Szczególnie zaś bezwzględnie zwraca się w stronę chrześcijańskiej moralności, choć sam był synem luterńskiego pastora.

Uważam chrześcijaństwo za najgubniejsze kłamstwo uwodzicielskie, jakie dotychczas istniało, za wielkie kłamstwo nieświęte (...), odpieram wszelkie połowiczne i częściowe stanowiska wobec niego – zmuszam do walki z nim. Moralność ludzi małych jako miara rzeczy: jest to najbrzydliwsze zwyrodnienie, jakim kultura dotychczas poszczycić się może. I ten rodzaj ideału zawieszony stale nad ludzkością, jako Bóg¹¹¹.

W konsekwencji Nietzsche twierdzi, że trzeba odrzucić pojęcie jednolitego, uniwersalnego i absolutnego prawa moralnego. Ten typ moralności jest właściwy dla klasy niewolników, natomiast człowiek wyższego rzędu sam tworzy swe własne wartości, pozwalające mu przekraczać dotychczasowe ramy życia, do pokonania własnych słabości i panowania nad rzeczami i ludźmi. Jeśli Bóg jest gwarantem istnienia uniwersalnych prawd, to trzeba postulować śmierć Boga, aby

¹¹⁰ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Leipzig 1887, wyd. pol.: *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 42. Por. K. Jaspers, *Nietzsche und das Christentum*, München 1962, wyd. pol.: *Rozum i egzystencja. Nietzsche i chrześcijaństwo*, tłum. C. Piecuch, Warszawa 1991.

¹¹¹ F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., nr 163, s. 78. Por. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, dz. cyt., s. 33–62; M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paris 1980, s. 133–159.

człowiek mógł się w pełni realizować: „Bóg nie żyje; litość nad człowiekiem przypisała Boga o śmierć”¹¹². Dynamizm ludzkiej egzystencji przeżywanego w pełni świadomie ku przekraczaniu siebie, ku transcendencji, musi zastąpić istniejącego Boga. Wraz z Jego śmiercią przestają mieć znaczenie dawne prawa, co więcej, przestają mieć znaczenie jakiegokolwiek prawa, poza tymi, które sam sobie stawia nadczłowiek: „skoro nic nie jest prawdziwe, wszystko jest dozwolone”¹¹³. Nietzsche przyznawał, że moralność, zwłaszcza ta wypracowana i ugruntowana przez chrześcijaństwo, była wielkim środkiem zaradczym przeciwko praktycznemu i teoretycznemu nihilizmowi¹¹⁴. Niemniej jednak, trzeba podjąć to wyzwanie odrzucenia chrześcijańskiej wizji świata, aby człowiek mógł się wyzwolić i utorować sobie drogę do nowego świata, choćby to wymagało gwałtownych wstrząsów społecznych: „Nastaną wojny – pisał Nietzsche – jakich jeszcze nie było na ziemi. Dopiero ode mnie poczyna się na ziemi wielka polityka”¹¹⁵.

Wiele elementów filozofii Nietzschego odpowiadało bądź wprost inspirowało ruch narodowosocjalistyczny w Niemczech: idea woli mocy, pierwotnej siły witalnej tkwiącej w silnym ciele, negacja Boga i wartości chrześcijańskich, odrzucenie „starych praw”, czy też budowanie nowego człowieka przyszłości. Nie dziwi więc, że już w parę miesięcy po dojściu Hitlera do władzy, w 1933 roku rozpoczęto wydawanie wszystkich jego dzieł w 40 tomach. Sam Hitler traktował Nietzschego jako swego ulubionego autora i rozdawał w prezencie jego dzieła, utożsamiając się z jego wizją świata. „Dlatego – jak pisał ks. Jan Piwowarczyk – Nietzschego można nazwać filozofem hitleryzmu, a Niemców z czasu Hitlera – narodem Nietzschego”¹¹⁶.

¹¹² F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, t. 1–4, Leipzig 1883–1885, wyd. pol.: *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Warszawa 1910–1911, sekcja 2. Por. „Bóg umarł: lecz taki jest już rodzaj ludzki, iż będą może jeszcze przez stulecia istniały jaskinie, w których będą pokazywali cień jego. – A my – my musimy jeszcze cień jego zwyciężać!”, tenże, *Die fröhliche Wissenschaft*, Leipzig 1882, wyd. pol.: *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1906–1907, sekcja 108; „Bóg umarł! Bóg nie żyje! Myśmy go zabili! Jakże się pocieszymy, mordercy nad mordercami? Najświętsze i najmłodniejsze, co świat dotąd posiadał, krwią spłynęło pod naszymi nożami – kto zetrze z nas tę krew? Jakaż woda obmyć by nas mogła? Jakież uroczystości pokutne, jakież igrzyska święte będziemy musieli wynaleźć? Nie jestże wielkość tego czynu za wielka dla nas? Czyż nie musimy sami stać się bogami, by tylko zdawać się jego godnymi?”, tenże, *Wiedza radosna*, dz. cyt., sekcja 125, s. 168–169.

¹¹³ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., s. 382. „Za «śmiercią Boga» w sposób nieuchronny pójdzie wcześniej lub później odrzucenie absolutnych wartości oraz idei obiektywnego i uniwersalnego prawa moralnego”, F. Copleston, *Historia filozofii*, dz. cyt., t. 7, s. 406.

¹¹⁴ Por. F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 20.

¹¹⁵ F. Nietzsche, *Ecce homo*, dz. cyt., s. 115.

¹¹⁶ J. Piwowarczyk, *Wobec nowego czasu*, dz. cyt., s. 30.

Te przekonania, wyrażone nieco innym tonem i z mniejszą bezwzględnością, będą inspirowały niektóre nurty współczesnej filozofii, ale także działalności kulturalnej, społecznej czy politycznej.

c) Jean-Paul Sartre

Egzystencjalizm uwrażliwił w sposób szczególny myśl filozoficzną na kwestię wolności, a sztandarowe podejście do niej z punktu widzenia egzystencjalistów reprezentował Jean-Paul Sartre (1905–1980). Francuski filozof podkreślał, że człowiek w akcie swojej wolności realizuje siebie, jest tym samym za siebie odpowiedzialny, ale także jest odpowiedzialny za innych, skoro jego działanie, jako akt zewnętrzny, wywołuje skutki, które mają różne konsekwencje społeczne. Poprzez swoją wolność człowiek wchodzi w szczególną interakcję z otaczającą go rzeczywistością. Ta interakcja ma obustronny charakter, jest z jednej strony oddziaływaniem na rzeczywistość, z drugiej zaś, to rzeczywistość oddziałuje na podmiot działania.

Obiektywna postać rzeczywistości nie jest jedynym jej aspektem, o wiele ważniejsze jest jej odniesienie do człowieka, to znaczy to, jak człowiek ją postrzega i jak ją przeżywa. Ten dynamizm egzystencjalny szczególnie wyraźnie sformułował Sartre, mówiąc o dwóch postaciach bytu: byt „w sobie” (*être en-soi*) i byt „dla siebie” (*être pour-soi*), to znaczy taki, jaki istnieje w polu świadomości¹¹⁷. To właśnie doświadczenie bytu poprzez akt świadomości w pewnym sensie stwarza go, nie tyle w sensie ontycznym, ale w znaczeniu stworzenia go dla siebie. To przekonanie, jak twierdzi Sartre wspólne dla wszystkich egzystencjalistów, wyraża się w jego stwierdzeniu: „Egzystencja wyprzedza esencję”¹¹⁸. Dotyczy to także człowieka, jest on zarówno bytem „w sobie”, czyli rzeczą, przedmiotem, jak i bytem „dla siebie”, świadomym siebie podmiotem. W akcie wolności człowiek, wybierając to, co należy do przyszłości, przechodzi od stanu bytu „w sobie” i wybiera siebie, którym jeszcze nie jest. Nie istnieje żadna stała „natura” człowieka, która określałaby jego byt i warunkowała akty ludzkie. Człowiek sam się stwarza, to od niego zależy, czym się stanie. W takim rozumieniu, które przyjmuje, że

¹¹⁷ Por. J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, Paris 1943, wyd. pol.: *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Ryziński, P. Małochleb, Kraków 2007. Krytyczne uwagi do dzieła Sartre'a przedstawił G. Marcel w książce *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris 1944, wyd. pol.: *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959, s. 243–271.

¹¹⁸ J.-P. Sartre, *Problem bytu i nicości. Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. M. Kowalska, J. Ki-jewski, Warszawa 2001, s. 59.

egzystencja człowieka wyprzedza jego istotę, kryje się pewna trudność, na którą zwraca uwagę Copleston, stawiając zasadnicze pytanie:

Co zatem istnieje najpierw? Odpowie się przypuszczalnie, że rzeczywistość zdolna do tworzenia siebie, do określenia własnej istoty. Ale czy rzeczywistość nie ma żadnych cech poza wolnością? Czy istnieje natura lub istota człowieka, stała, niezmienna, statyczna i niepodatna na oddziaływanie? To jest inne pytanie. Rzecz w tym, że bardzo trudno przyjąć, iż nie ma żadnej natury ludzkiej w jakimkolwiek sensie, dającej się odróżnić od natur lwów czy róż. Przecież, jeśli nawet bierzemy dosłownie to, co mówi Sartre, jest rzeczą jasną, że istoty ludzkie mają pewną wspólną istotę czy naturę, że są mianowicie istotami, które powodują, że są tym, czym się stają¹¹⁹.

Filozofia Sartre'a, która w sposób najbardziej wyrazisty podkreślała dynamiczny charakter ludzkiej egzystencji, zakłada, że ludzkiego działania nie da się ocenić według statycznych norm i reguł, one po prostu nie są adekwatne do egzystencji. Moralna zatem ocena musi uwzględniać zmienność uwarunkowań, w jakich rozgrywa się dramat egzystencji. Wynika z tego, że wolność, aktualizując swój potencjał w konkretnym działaniu, tworzy zarazem same reguły tego działania. Dlatego nie do przyjęcia jest dla Sartre'a istnienie Boga, bo wraz z Nim należałoby przyjąć istnienie pewnych niezmiennych wartości i norm. Tymczasem człowiek wolny sam kreuje swoje wartości i normy i właśnie przez to jest wolny i może kształtować swoją egzystencję. Tak więc, zdaniem Sartre'a, egzystencjalizm zakłada ateizm: „egzystencjalizm to tylko próba wyciągnięcia wszystkich wniosków ze stanowiska konsekwentnie ateistycznego”¹²⁰.

Odrzucenie możliwości istnienia Boga, jako konkurenta dla własnej wolności, jest konsekwencją założeń filozoficznych, czyniących z wolności wartość

¹¹⁹ F. Copleston, *Historia filozofii*, dz. cyt., t. 9, s. 345. W klasycznej filozofii osoba, jako podmiot posiadający trwale struktury, jest metafizycznym fundamentem ludzkiego działania. Na takim właśnie stanowisku stoi K. Wojtyła, pisząc swoje dzieło *Osoba i czyn*, kiedy twierdzi, że osoba jako podmiot działania jest *suppositum*: „«Suppositum» wskazuje na samo bycie podmiotem albo też wskazuje na podmiot jako byt. Ów podmiot jako byt tkwi u podstaw każdej struktury dynamicznej, każdego działania oraz dziania się, każdej sprawczości oraz podmiotowości. Jest to byt realny, byt-«człowiek» realnie istniejący, a w konsekwencji też realnie działający. Pomiedzy istnieniem a działaniem zachodzi ścisły związek, który stanowi temat jednego z najbardziej podstawowych ludzkich zrozumień, Filozof dał temu zrozumieniu wyraz w zdaniu *operari sequitur esse*, co w naszym języku wypadłoby chyba wyrazić tak: naprzód coś musi istnieć, aby następnie mogło działać”, K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 94. Por. M. Koza, *Osoba i nicość. Wolność w ujęciu Jana Pawła II i Jean-Paula Sartre'a*, „Studia z Historii Filozofii” 1 (2018), s. 95–112.

¹²⁰ J.-P. Sartre, *L'existentialisme es un humanisme*, dz. cyt., s. 94.

absolutną. To jednak nie odnosi się tylko do Boga, ale do każdego „innego”. W każdym spotkaniu tkwi fundamentalny konflikt, bowiem własna wolność o aspiracjach absolutystycznych spotyka się z drugą wolnością roszczącą sobie to samo prawo. Niemożliwe jest zatem spotkanie rozumiane jako akceptacja drugiego i w konsekwencji budowanie wspólnoty¹²¹. Tę konfliktogenną sytuację wyrażają słynne słowa Sartre’a z jego dramatu *Przy drzwiach zamkniętych*: „piekło to inni”¹²².

Za swoją twórczość literacką, szczególnie za autobiograficzną powieść *Słowa* (*Les Mots*), przyznano mu Nagrodę Nobla w 1964 roku, której jednak nie przyjął, twierdząc że nagrody i zaszczyty ograniczyłyby jego wolność.

Życiową partnerką Sartre’a była Simone de Beauvoir (1908–1986), która również zajmowała się filozofią. Jej założenia filozoficzne były zgodne z myślą Sartre’a, podkreślała w etyce prymat wolności nad bytem¹²³. To wolność określa człowieka i to wolność jest jego podstawowym dobrem. Posiadając duży talent pisarski, potrafiła lepiej niż jej partner wyjaśnić, w jaki sposób zachowanie wolności człowieka wymaga negacji Boga, którego samo istnienie byłoby ograniczeniem radykalnej wolności. Tę radykalną wolność manifestowała w sposób szokujący. Związek z Sartrem nie tylko nie był małżeństwem, ale był za obopólną zgodą „otwarty” na inne znajomości i relacje, także homoseksualne, kiedy Simone związała się z jedną ze swoich uczennic¹²⁴. Mimo iż nie była oryginalną myślicielką, to zapisała się w historii dzięki praktycznemu zastosowaniu egzystencjalnych idei absolutyzujących wolność do szczególnej dziedziny ludzkiego życia, jaką jest ludzka płciowość. Jej sztandarową pozycją w tej kwestii była książka *Druga płć*¹²⁵, która zyskała dużą popularność. Z tego względu jest uważana za jedną z pionerek feminizmu. Był to feminizm tzw. drugiej fali, który oprócz ubiegania się o podstawowe prawa dla kobiet w wielu dziedzinach życia, stawiał postulaty typu ideologicznego.

¹²¹ W wyniku takiego starcia następuje zniesienie wolności drugiego poprzez „uprzedmiotawiające spojrzenie”, redukujące drugiego jedynie do „bytu-w-sobie”, o czym pisze w *Byt i nicość*, dz. cyt., s. 326–388.

¹²² Por. J.-P. Sartre, *Dramaty. Muchy, Przy drzwiach zamkniętych, Ladacznica z zasadami, Niekrasow*, tłum. J. Lisowski, J. Kott, Warszawa 1956, s. 175. Por. J.L. Krakowiak, *Piekło to inni, czyli o niemożności bycia sobą w „Przy drzwiach zamkniętych”*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 19(2010), nr 1 (73), s. 255–271.

¹²³ Por. S. de Beauvoir, *Pour une morale de l’ambiguïté*, Paris 1946.

¹²⁴ Opisała swoje doświadczenia w książce *L’Invitée* (Paris 1943), która wywołała powszechne zgorszenie.

¹²⁵ S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris 1949, wyd. pol.: *Druga płć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Kraków 1972.

Dla Beauvoir kobieca płciowość jest niewątpliwie naznaczona ukierunkowaniem na macierzyństwo. To jest niejako wbudowane w jej biologiczny status. Pisz o tym szeroko w pierwszej części swojej książki, ale co charakterystyczne, pisząc o kobiecej płciowości, używa pojęcia *le femelle* – samica. Ta biologiczna konstytucja ciała nie stanowi jednak dla niej etycznego wyzwania, nie jest swoistą „mowa ciała”, którą należy odczytać i która w konsekwencji implikuje określone działanie. Jest wręcz przeciwnie, ów biologizm jest dla kobiety obciążeniem, jest zamknięciem w Sartrowskim „bycie w-sobie” i nie uniemożliwia pełnej realizacji wolności¹²⁶. Ideałem kobiety jest uwolnić się od tego płciowego obciążenia, by móc być w pełni sobą. Kobieta się nie jest ze względu na swoją naturę czy biologiczną strukturę, ale kobietą należy się stawać: „Nie rodzimy się kobietami – twierdzi de Beauvoir – stajemy się nimi”¹²⁷.

Zarówno Sartre, jak i Simone de Beauvoir, kierując się swoimi przekonaniem filozoficznymi, angażowali się osobiście we wszelkie przejawy manifestacji wolności, zarówno w życiu społecznym, politycznym, jak i osobistym, niezależnie od ideowej konotacji tych wolnościowych ruchów. Popierali zarówno marksizm (Sartre usprawiedliwiał wielki terror w Związku Sowieckim, pomniejszał znaczenie gułagów, ale był też przeciwko inwazji ZSSR w Czechosłowacji), ruchy wyzwolenie państw afrykańskich w latach 60., czynnie angażowali się w protesty studentów w 1968 roku, popierając różne organizacje lewicowe i ruchy feministyczne. Simone de Beauvoir aktywnie wspierała także działania na rzecz aborcji.

c) Gabriel Marcel

Zwykło się zaliczać Marcela (1889–1973) do grona egzystencjalistów, choć on sam odrzucał taką identyfikację, żeby nie być kojarzonym z Sartrem. Był oryginalnym myślicielem, kroczącym własną drogą, i jeśli już, to mógłby być traktowany jako neosokratysta, ze względu na dociekliwość stawianych pytań. Również religijna genealogia Marcela jest złożona. Ojciec był katolikiem, który stał się agnostykiem, matka pochodziła z rodziny żydowskiej, a po jej śmierci wychowywała go protestancka ciotka. On sam nawrócił się i przyjął chrzest w Kościele katolickim w 40. roku życia i był gorliwym katolikiem.

¹²⁶ „Ciało kobiety jest więc przeciwnikiem jej wolności i transcendencji; przez ciało kobieta jest «ujarzmiona przez gatunek» i «uwięziona w immanencji»”, J. Kupczak, *Teologiczna semantyka płci*, Kraków 2013, s. 24.

¹²⁷ S. de Beauvoir, *Druga pleć*, dz. cyt., s. 229. Simone de Beauvoir zainspirowała swoimi ideami na temat kobiecej płciowości inne feministki: Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, New York 1963; *The Second Stage*, New York 1981; *The Fountain of Age*, New York 2006. Por. R. Putnam Tong, *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, Warszawa 2002.

Doświadczenie I wojny światowej, którą, jako niezdolny do czynnej służby wojskowej, przeżył, pracując w Czerwonym Krzyżu, doprowadziło go do przekonania, że abstrakcyjna filozofia, reprezentowana przez idealizm Fichtego i Hegla, jest daleka od konkretnej egzystencji ludzi. Poszukując własnej drogi myślenia, co opisał w swoim *Dzienniku metafizycznym*¹²⁸, Marcel nabiera przekonania, że refleksowanie nad człowiekiem i światem musi mieć za punkt wyjścia konkretną rzeczywistość: „Przystępując do naszych badań musimy uznać fakt niewątpliwy – ani logiczny, ani racjonalny, ale egzystencjalny: jeśli istnienia nie ma na początku, to nie ma w ogóle”¹²⁹. Sposobem wejścia w realną egzystencję jest doświadczenie, ale nie rozumiane w znaczeniu empirycznym, bo ono pozostaje tylko na poziomie rzeczy, lecz chodzi o doświadczenie wewnętrzne, o przeżycie faktu egzystencji.

Filozofia Marcela nie da się sprowadzić do jakiegoś dającego się sklasyfikować systemu, jest to pewien zbiór określonych spostrzeżeń, które są wyrazem osobistych przeżyć i poszukiwań filozofa. Punktem wyjścia refleksji Marcela jest doświadczenie ludzkie i w tym sensie można rzeczywiście mówić o egzystencjalnej wrażliwości, ale nie sprowadza tego doświadczenia tylko do poziomu egzystencji, lecz poszukuje metafizycznego sensu w tym, co stanowi ludzką egzystencję. Nie zamyka się w analizie samej egzystencji w jej obiektywności, poddając ją procesowi analitycznemu (tzw. refleksja pierwsza), ale szuka jej metafizycznego sensu (refleksja druga)¹³⁰. Rozdzielenie tych dwu światów może być zgubne dla człowieka. Już w swoim wczesnym dramacie *Rozbity świat*¹³¹ i w filozoficznym komentarzu do niego przedstawia człowieka jako zdeintegrowane i pokawałkowane na funkcje indywiduum: „Jednostka zaczyna jawić się sobie jako i innym jako skupisko funkcji”¹³². To rozbicie w człowieku Marcel próbował opisać w pewnych kategoriach, które są przeciwstawnymi rozróżnieniami. Kluczowe z nich to rozróżnienie między byciem a posiadaniem (wszystko to, co jest w stosunku do człowieka czysto zewnętrzne, co można traktować przedmiotowo), rozróżnienie

¹²⁸ Por. G. Marcel, *Journal métaphysique*, Paris 1927, wyd. pol.: *Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, Warszawa 1987.

¹²⁹ G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, Paris 1940, wyd. pol.: *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965, s. 81.

¹³⁰ Por. G. Marcel, *Le mystère de l'être*, t. 1–2, Paris 1951, wyd. pol.: *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995.

¹³¹ G. Marcel, *Le monde cassé*, Paris 1933.

¹³² G. Marcel, *Positions et approches concrètes du mystère ontologique*, [w:] wyd. ang. G. Marcel, *Philosophy and Existence*, London 1948, s. 1.

między problemem i tajemnicą¹³³ oraz rozróżnienie między opinią i wiarą¹³⁴. Wszystkie te współlistniejące w człowieku przeciwstawieństwa może zintegrować z jednej strony miłość, z drugiej zaś otwarcie na Absolut, który stanowi fundament jedności bytowej.

Człowiek jako osoba jest nieustannym pielgrzymem, *homo viator*, zmierzającym ku ostatecznemu spełnieniu siebie. Osobie nie wystarcza bowiem terażniejszość, w którą jest zanurzony i czynnie zaangażowany, uczestnicząc w trudach życia, ale „która nie jest na miarę dążeń, z jakimi osoba się utożsamia. Jej dewizą nie jest *sum* ale *sursum*”¹³⁵. Dzieje się tak dlatego, że

osoba uczestniczy w niewyczerpalnej pełni bytu, z którego się wyłoniła. W tym tkwi głęboka przyczyna, dla której nie można pojąć osoby ani porządku osobowego w oderwaniu od tego, co jest poza nią i poza nim – w oderwaniu od rzeczywistości ponadosobowej, która kieruje wszystkimi jej poczynaniami i jest zarazem jej początkiem i końcem¹³⁶.

Szczególnym polem jego zainteresowań filozoficznych są stosunki osobowe, wynikające z otwartości na drugiego człowieka, opisywane pojęciem „ja-ty”, w przeciwieństwie do relacji „ja-on”, która jest relacją anonimową, niezaangażowaną i nietwórczą, oraz stosunek do Boga, jako absolutnego „Ty”, który w pełni zaspokaja w człowieku pragnienie miłości¹³⁷. W tle zaś tych rozważań jawi się zawsze pytanie o człowieka jako osobę, jako podmiot owych relacji¹³⁸. Punktem wyjścia tych relacji jest zasadnicza otwartość na drugiego (*disponibilité*), która

¹³³ „Problem jest czymś, na co się napotyamy, co nam zagraadza drogę. Cały znajduje się przede mną. Przeciwnie zaś, tajemnica jest czymś, w co zostaję zaangażowany, a więc w konsekwencji do istoty jej należy, że nie znajduje się cała przede mną”, G. Marcel, *Etre et avoir*, Paris 1935, wyd. pol.: *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1962, s. 118.

¹³⁴ Opinia odnosi się do rzeczy, która nie do końca została poznana, dlatego że zawsze zakłada dystans w stosunku do poznanego przedmiotu i jest wobec niego zewnętrzna. Natomiast wiara zakłada osobiste zaangażowanie, mobilizuje człowieka, jest najbardziej osobistym aktem, bo tkwi wewnątrz poznawanej „rzeczy”.

¹³⁵ G. Marcel, *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris 1944, wyd. pol.: *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959, s. 28.

¹³⁶ G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 29.

¹³⁷ Por. S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*, Wrocław, 1979, s. 397–412; K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 1993.

¹³⁸ Por. G. Marcel, *Być i mieć*, dz. cyt.; tenże, *La dignité humaine*, Paris 1964. Zasadnicze wątki antropologii Marcela przedstawił, czyniąc zarazem analizę porównawczą ze św. Tomaszem z Akwinu, bp Ignacy Dec, *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1995². Por. M. Panek, *Koncepcja człowieka w filozofii Gabriela Marcela*, SSHT 33 (2000), s. 191–199.

przekracza własny egoizm, pozwalając drugiemu niejako wejść we własny świat i budować międzyosobową jedność, czyli wspólnotę. Tyko myślenie o człowieku w kategoriach wartości, które stanowi dla własnego człowieczeństwa, pozwala go zaakceptować jako dar: „Drugi człowiek jest (...) tym, na którym ja powinienem się oprzeć, aby stawać się sobą. Drugi człowiek jest więc dla mnie darem, a nie – jak to jest u Sartre’a – zagrożeniem”¹³⁹. Spośród stosunków osobowych, wyjątkową rolę przypisuje miłości¹⁴⁰ i nadziei¹⁴¹, które są z jednej strony jakimś najgłębszym przejawem aktu wolności, a z drugiej kluczem do zrozumienia rzeczywistości.

Marcel krytycznie odnosi się do Sartre’owskiej koncepcji wolności, która zamyka się w stwierdzeniu, że jesteśmy skazani na wolność. Twierdzi, że w takim ujęciu wolność jawi się jako owoc pewnego ograniczenia czy braku, który boleśnie przeżywa człowiek, ma zatem cechy bardziej niewoli, niż zdobyczy, czegoś, od czego człowiek nie może się uwolnić, niż coś, co chce osiągnąć¹⁴². Dla Marcela przeciwnie, wolność nie jest ucieczką od czegoś, ale zwróceniem się ku czemuś, oddaniem się czemuś, a jeszcze bardziej komuś. Wolność jest narzędziem miłości, jest pozytywnym wyjściem ku drugiemu, bardziej niż ucieczką od czegoś jest związaniem się z drugim. To jest w gruncie rzeczy zasadnicza cecha życia jako takiego: „Żyć w pełnym znaczeniu tego słowa – to nie znaczy istnieć lub trwać, ograniczać się do istnienia lub trwania, ale rozporządzać sobą, oddawać się”¹⁴³.

Badania Marcela nad egzystencją człowieka, próbujące wskazać drogi wewnętrznej integracji człowieka, będącej kluczem do autentycznego bycia w świecie, oparte o głęboką postawę religijną, stanowią cenną inspirację dla teologii moralnej, której zadaniem jest z jednej strony być mocno zakotwiczoną w realnym życiu człowieka, z drugiej zaś oświeślać je i wskazywać kierunek postępowania, opierając się na niezmienniej prawdzie objawionej przez Boga.

Analizy Marcela wyrażone w kategorii „być i mieć” stały się inspiracją dla wyrażenia moralnego nauczania Kościoła o stosunku chrześcijanina do dóbr materialnych. Sobór Watykański II poruszając temat antropologicznego wymiaru działalności człowieka w świecie, wskazuje, że poprzez nie człowiek nie tylko zmienia rzeczywistość, ale kształtuje także siebie. Ten aspekt jest nawet

¹³⁹ Cyt. za: https://pl.wikipedia.org/wiki/Gabriel_Marcel (dostęp: 5.05.2019).

¹⁴⁰ Por. I. Dec, *Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela*, Wrocław 1996; tenże, *Komunia „ja-ty” w ujęciu Gabriela Marcela*, CS 13 (1981), s. 289–311.

¹⁴¹ Por. G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 33–94.

¹⁴² Por. tamże, s. 256.

¹⁴³ Por. tamże, s. 183.

ważniejszy, bowiem „wartość człowieka wyraża się bardziej w tym, czym jest, niż w tym, co posiada”¹⁴⁴. Do tego nauczania nawiązuje Jan Paweł II w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis*, wprost wskazując przy tym na współczesnego myśliciela, choć nie podaje jego imienia. W kontekście prymatu etyki nad techniką, wynikającego z prymatu osoby nad rzeczą, pisał: „Chodzi o rozwój osób, a nie tylko o mnożenie rzeczy, którymi osoby mogą się posługiwać. Chodzi o to, aby – jak to sformułował współczesny myśliciel, a powtórzył Sobór – nie tyle «więcej mieć», ile «bardziej być»”¹⁴⁵. Zachowanie tej relacji broni człowieka przed fundamentalnym zniewoleniem, nie tylko w wymiarze zewnętrznym, ale także wewnętrznym, zniewoleniem ducha. Ten temat papież rozwinął także w encyklice *Centesimus annus*: „Pragnienie, by żyć lepiej, nie jest niczym złym, ale błędem jest styl życia, który wyżej stawia dążenie do tego, by mieć, aniżeli być, i chce więcej mieć nie po to, aby bardziej być, lecz by doznać w życiu jak najwięcej przyjemności”¹⁴⁶. Natomiast podczas spotkania z młodzieżą na Westerplatte drugą część swojego przemówienia poświęcił rozwinięciu Marcelowskiej metafory w kontekście ewangelicznego spotkania młodzieńca z Chrystusem, który rezygnuje z pójścia za Nim, „miał bowiem wiele posiadłości” (Mk 10, 22): „Wasze powołania i zawody są różne. – mówił papież – Musicie dobrze rozważyć, w jakim stosunku – na każdej z tych dróg – pozostaje «bardziej być» do «więcej mieć». Ale nigdy samo «więcej mieć» nie może zwyciężyć. Bo wtedy człowiek może przegrać rzecz najcenniejszą: swoje człowieczeństwo, swoje sumienie, swoją godność. To wszystko, co stanowi też perspektywę «życia wiecznego»”¹⁴⁷.

¹⁴⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 35.

¹⁴⁵ Jan Paweł II, Enc. *Redemptor hominis* (4 marca 1979), 16.

¹⁴⁶ Jan Paweł II, Enc. *Centesimus annus* (1 maja 1991), 36.

¹⁴⁷ Jan Paweł II, *Więcej mieć czy bardziej być*. Homilia do młodzieży w czasie liturgii słowa na Westerplatte (12 czerwca 1987), 5, „L'Osservatore Romano” 5bis (1987), s. 3.

IV. Nowe prądy odnowy teologicznej

W pierwszej połowie XX wieku ma miejsce ożywienie w teologii, które było wypadkową z jednej strony mocniejszego zwrócenia się w stronę źródeł tradycji chrześcijańskiej: Pisma Świętego, liturgii i dziedzictwa patrystycznego (znakiem tego była seria wydawnicza jezuitów z Lyon-Fourvière *Sources chrétiennes* publikująca dzieła Ojców Kościoła oraz teksty wczesnochrześcijańskie), z drugiej zaś otwierania się na świat kultury, nową wrażliwość współczesnego człowieka i jego egzystencjalne problemy. Rodziło się przekonanie, że teologia powinna być wrażliwa na dynamicznie rozwijający się świat, niejako towarzyszyć mu w drodze i dawać odpowiedź na pytania, które stawia kultura, powinna być, jak twierdził protestancki teolog Paul Tillich (1886–1965), *answering theology*, teologią odpowiadającą na problemy czasów. Wymagało to nowego ujęcia problemów teologicznych i nowego języka, w którym byłyby one wyrażane. Problematykę tę podejmowali tacy teologowie jak: jezuici – Henri Bouillard, Jean Daniélou i Henri de Lubac – oraz dominikanie: Marie-Dominique Chenu i Yves Congar, z których wielu uczestniczyło później w komisjach przygotowawczych i pracach Soboru Watykańskiego II.

Nurt ten wyraźnie sprzeciwiał się scholastycznemu ujęciu teologii, który postrzegano jako skostniały i mało czytelny dla współczesnego człowieka. Podkreślano różnice między absolutnym i niezmiennym charakterem prawd objawionych a historycznym charakterem, jakim cechują się wypowiedzi dogmatyczne, które mogą ewoluować, dostosowując się do przemian kulturowych.

Wymagało to pełnego zrozumienia dialogu ze współczesnymi filozofiami i nurtami myślenia. Swoistym manifestem tych tendencji teologicznych był artykuł Jeana Daniélou (1905–1974) *Les orientations présentes de la pensée religieuse*¹, który wywołał ożywioną dyskusję. Polemizując z nowatorskimi poglądami, Reginald Garrigou-Lagrange OP (1877–1964) nazwał je „nową teologią” (*nouvelle théologie*)². Dopatrywano się w niej bardziej lub mniej wyraźnego relatywizmu teologicznego, a nawet ukrytego agnostycyzmu, a niektóre teksty teologów zwróciły nawet uwagę i krytykę Świętego Oficjum.

Do kwestii tych odniosła się także encyklika Piusa XII *Humani generis* (12 sierpnia 1950), która poświęcona była pewnym fałszywym poglądom zagrażającym podstawom nauki katolickiej. Przestrzegała przed nowymi tendencjami w teologii, które wprowadzają myślenie historyczno-ewolucyjne do rozumienia dogmatów, „podważając podstawy każdej prawdy absolutnej i absolutnego prawa tak w odniesieniu do filozofii, jak i dogmatów chrześcijańskich”³. Encyklika negatywnie ocenia próby wyrażania dogmatu w kategoriach zapożyczonych ze współczesnych kierunków filozoficznych (immanentyzmu, idealizmu, egzystencjalizmu) i uznaje za ponadczasowe ich sformułowanie, przypominając, że niektóre z pojęć zostały przez sobory „wykorzystane, a nawet usankcjonowane, tak, że nie wolno od nich odstępować”⁴. Papież przypominał także o wadze i kompetencjach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, któremu należy się posłuszeństwo, mimo że w opinii niektórych „postępowych” teologów jest on traktowany jako „hamulec postępu i przeszkoda dla wiedzy. Niektórzy katolicy uważają go za bezprawne wędzidło, którym powstrzymuje się światlejszych teologów od zrewidowania teologii”⁵.

Problemy, które ujawniły się w kontekście *nouvelle théologie*, dotyczyć będą także teologii moralną, która nadal poszukiwała dróg swojej odnowy. Napięcia dotyczyły takich problemów jak zagadnienia uniwersalności i niezmienności norm, a także konkretnych sytuacji egzystencjalnych, obiektywności prawa moralnego, czy wolności indywidualnego sumienia oraz autorytetu Magisterium Kościoła w kwestiach moralnych. Zagadnienia te stały się centralnymi punktami propozycji etycznych, które określamy pojęciem „etyki sytuacyjnej”.

¹ Por. J. Daniélou, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, Et 79 (1946), s. 5–21.

² Por. R. Garrigou-Lagrange, *La nouvelle théologie où va-t-elle?*, Ang 23 (1946), s. 126–145. Por. R. Winling, *Teologia współczesna 1945–1980*, Kraków 1990, s. 92–100.

³ Pius XII, *Humani generis*, AAS 42 (1950), s. 563.

⁴ Tamże, s. 566–567.

⁵ Tamże, s. 567.

1. Etyka sytuacyjna

a) Fundamenty filozoficzne

Etyka sytuacyjna wyrosła zasadniczo na gruncie filozofii egzystencjalizmu, a także swoiście rozumianego personalizmu. Egzystencjalizm był sprzeciwem wobec skrajnego idealizmu Hegla, dla którego zasadniczym elementem istnienia jest idea. Według niego wszystko, co istnieje, jest emanacją myśli. To ona jest pierwotna w stosunku do rzeczy, które są jej wytworem i dlatego posiadają logiczną strukturę, którą da się odczytać przez rozum. A skoro jest logiczna, to można także poznać zasady i normy, którymi się rządzi. Wprawdzie konkretny byt jest zróżnicowany i podlega rozwojowi, ale dokonuje się to wedle praw logicznych, którymi rządzi określona idea. Każdy rozwój jest jej emanacją i ostatecznie jest jej podporządkowany. Dotyczy to także człowieka. Obawiano się, że w takiej perspektywie filozoficznej człowiek ze swoją jednostkową podmiotowością i związaną z nią niepowtarzalnością zostanie zmarginalizowany, stając się jedynie elementem większej całości – idei – która przejmuje nad nim władzę i próbuje nim kierować, podporządkowując go sobie, co z kolei może prowadzić do totalitaryzmu.

Przeciwko takiej filozofii wystąpił egzystencjalizm, który we własnym przekonaniu chciał być obrońcą człowieka, jego wyjątkowości i odrębności (zwłaszcza mając w pamięci niedawne totalitaryzmy, które przeżyła Europa). Według zwolenników egzystencjalizmu ta niepowtarzalność człowieka ujawnia się w egzystencji, która jest zawsze jedyna, niepowtarzalna i wciąż podlegająca zmianom. Jako taka nie da się ująć żadną myślą, nie da się zamknąć w żadnej teorii. Człowiek nie może reflektować na temat swojej egzystencji, bo każda refleksja stałaby się *de facto* zamknięciem egzystencji w określonej formule, a tym samym przestałaby ona być sobą, czyli podlegająca ciągłym przemianom procesem. Z tego powodu można powiedzieć, że istnienie, egzystencja są poniekąd irracjonalne, w tym sensie, że nie może być „myślane”, lecz jedynie doświadczane, przeżywane. Istnienie nie podlega zatem obiektywizacji, lecz należy do dziedziny subiektywnej. W konsekwencji nie da się stworzyć ogólnej, obiektywnej teorii egzystencji, a co za tym idzie, nie można określić zasad, jakimi się ona kieruje, ani też norm, jakimi kierować się powinna. Normy te jawią się natomiast w indywidualnym przeżyciu danej chwili i sytuacji, w jakiej znajduje się człowiek. Zatem to konkretna sytuacja warunkuje zaangażowanie wolności człowieka, jego wybór, przed którym sam staje i który sam, kierowany własnym przekonaniem, powinien podjąć, bowiem

nikt nie może za człowieka przeżyć jego własnej egzystencji ani brać za nią odpowiedzialności. Wszystkie ogólne zasady i normy, etyczne doświadczenie ludzi nagromadzone w przeszłości, ani też zewnętrzny autorytet, nie mogą zmusić człowieka do określonego wyboru ani zastąpić jego indywidualnej decyzji. Mogą być dla niego jedynie pewnym punktem odniesienia, wskazówką i inspiracją.

Egzystencjaliści odrzucili zasadę, według której istota poprzedza istnienie. Nie ma żadnej istoty, poza istnieniem, stąd też nie można mówić o żadnej istocie człowieka ani też o żadnej niezmiennej naturze. Nikt też nie uczynił człowieka według jakiejś idei, nic nie przesądza jego właściwości, a to, kim będzie, zależy wyłącznie od niego samego, od tego, jakim sam się uczyni, przeżywając swoją własną egzystencję. Odrzucając pojęcie ludzkiej natury, zakwestionowano także to, co jest prawem naturalnym, a szczególnie jego powszechność i niezmienność. Tak jak człowiek sam siebie „tworzy”, reagując na wyzwania egzystencji, tak też „tworzy” swoje własne prawa, adekwatnie do wymogów sytuacji, w jakiej się znajduje, a także odpowiednio do indywidualnej dyspozycji i możliwości, jakie posiada w danej chwili i jakie rozpoznaje w swoim wnętrzu. Prawo moralne staje się swoistym subiektywnym poczuciem powinności: tego, co powinien i co może zrobić człowiek. Niewątpliwie, w takich założeniach ukryty jest subiektywizm i w konsekwencji relatywizm moralny.

W radykalnym ujęciu etyki sytuacyjnej ma miejsce zerwanie więzi między obiektywnym prawem moralnym a subiektywną decyzją i wyborem człowieka, który kieruje się egzystencjalną sytuacją i własnym jej rozeznaniem. Natomiast zwolennicy etyki sytuacyjnej wśród chrześcijańskich teologów próbują ją uzasadnić przez odwołanie się do głosu sumienia, poprzez które indywidualnie przemawia Bóg do człowieka. W głosie tym rozpoznaje on Boże wezwanie do podjęcia moralnej decyzji w jedynej i niepowtarzalnej rzeczywistości, w której się znajduje. W ten sposób, w ich ocenie, zostaje zachowana wolność człowieka, jego osobista odpowiedzialność przed Bogiem, a także większy autentyzm społecznego zaangażowania. To, co szczególnie jest podkreślane, to fakt, że etyka sytuacyjna najlepiej wyraża personalistyczny charakter chrześcijańskiej moralności, gdzie człowiek jest autentycznie podmiotem decyzji moralnych, odważnie i twórczo zaangażowany w poszukiwaniu odpowiedzi na moralne wyzwania, a nie ukrywa się za ogólnością fundamentalnych norm, które są abstrakcyjne w stosunku do konkretnego życia. Istotne jest to, że człowiek pozostaje szczery wobec siebie, a przez to także wobec Boga, który do niego bezpośrednio przemawia poprzez wewnętrzne natchnienie, nawet jeśli czyni coś, co jest przeciwne obiektywnemu prawu moralnemu.

Jeśli bowiem zjawi się konflikt między jakimkolwiek prawem a wymogami konkretnej sytuacji, wówczas powinny zwyciężyć wartości osobowe na niekorzyść prawa, np. gdy okoliczności będą wymagały odstępstwa od wiary i to się okaże życiowo konieczne, wtedy rzecz będzie dozwolona, mimo że obiektywna kwalifikacja nazwie to zaparciem się wiary. Analogiczne wypadki mogą zachodzić w pożyciu małżeńskim i w stosunkach seksualnych pozamałżeńskich⁶.

Dla Boga bowiem istotniejszą wartość ma prawa intencja i szczerza odpowiedź człowieka, niż przedmiotowa wartość moralna samego czynu. Tak rozumiana etyka sytuacyjna ma stanowić zwycięstwo ewangelicznej miłości nad duchem legalizmu.

Na egzystencjalistyczne źródło nowej moralności i konkretnego jej wyrazu, jakim była etyka sytuacyjna, zwracał uwagę Pius XII już w encyklice *Humani generis*. Filozofia ta – zdaniem papieża – inspirując się ewolucjonizmem, który podkreśla nieustanną ewolucję wszechświata, kwestionuje istnienie wszelkich niezmiennych prawd, zmiany dokonują się na drodze przypadkowości i przygodności zaistniałych warunków, z których wyłania się ciągle nowa rzeczywistość.

Fałszywe poglądy takiego ewolucjonizmu, odrzucającego wszelką absolutną, bezwzględnie stałą i nieodmienną prawdę, utworowały drogę nowej odmianie błędnej filozofii, która, idąc w zawody z idealizmem, immanentyzmem i pragmatyzmem, przybrała miano „egzystencjalizmu”, zaznaczając tym wyrazem, że wcale nie dba o niezmienną rzeczy istotę, a troszczy się tylko o samo poszczególnych rzeczy istnienie⁷.

W sukurs takim przekonaniom idzie także fałszywy historycyzm, który redukuje całą rzeczywistość jedynie do faktyczności życia ludzkiego, tego, co rzeczywiście istnieje w konkretnym miejscu i czasie, odrzucając istnienie absolutnych prawd i obiektywnego prawa.

Pojęcie etyki sytuacyjnej pojawiło się już w latach 30. XX w. za sprawą niemieckiego filozofa Eberharda Grisebacha (1880–1945), którego zainteresowania dotyczyły przede wszystkim zagadnień sensu kultury jako środowiska kształtującego człowieka. W swoim głównym dziele *Gegenwart: eine kritische Ethik* zawarł podstawowe idee dotyczące zmiennych kulturowo uwarunkowań ludzkiego działania⁸. Sam termin „etyka sytuacyjna” nie jest jednoznaczny, choć może sugerować jednolity i spójny system etyczny. Tymczasem jest to bardziej ruch umysłowy, wyrażający się zarówno w twórczości filozoficznej, teologicznej, jak i literackiej,

⁶ W. Granat, *Etyka sytuacyjna*, AK 56 (1958), s. 116.

⁷ Pius XII, *Humani generis*, AAS 42 (1950), s. 563.

⁸ Por. E. Grisebach, *Gegenwart: eine kritische Ethik*, Halle 1928, s. 193–211.

którego postulatem jest wypracowanie nowej koncepcji moralności, lepiej odpowiadającej współczesnemu człowiekowi świadomemu swojej wolności. Tę propozycję nowej moralności Pius XII określa pojęciami „egzystencjalizmu etycznego”, „aktualizmu etycznego”, czy wreszcie „indywidualizmu etycznego”, rozumianego w sensie ścisłym, który został nazwany *Situationsethik* – etyką sytuacji⁹.

Zwolennikami etyki sytuacyjnej wśród niemieckich teologów protestanckich byli Karl Barth, Emil Brunner, Helmut Thielicke i wspomniany Eberhard Grisebach, a w Wielkiej Brytanii anglikański biskup John A. Robinson (1919–1983), który odrzucał jednoznaczność przykazań Chrystusa, niemogących obowiązywać powszechnie, gdyż były jedynie praktyczną ilustracją – odpowiadającą czasom, w których żył Chrystus – stosowania zobowiązań wynikających z jedyne-go przykazania, jakim jest miłość¹⁰. W Stanach Zjednoczonych zwolennikiem etyki sytuacyjnej był prekursor bioetyki Joseph Fletcher (1905–1991)¹¹. Wśród teologów katolickich wskazuje się na Theodora Steinbüchela¹², a zwłaszcza Ernsta Michela¹³.

Inni teolodzy zasadniczo krytykując i odrzucając etykę sytuacyjną, próbują znaleźć nową interpretację prawa naturalnego, która byłaby bardziej personalistyczna (J. Fuchs SJ¹⁴, K. Rahner SJ¹⁵), uwzględniająca indywidualność człowieka. Jeszcze inni próbowali przyswoić pewne elementy obecne w etyce sytuacyjnej,

⁹ Por. Pius XII, *Soyez les bienvenus* (18 kwietnia 1952), AAS 44 (1952), s. 414. Por. R. Kondracki, *Etyka sytuacyjna w świetle orzeczeń Kościoła*, „Życie i Myśl” 3 (1957), s. 1–21; W. Granat, *Etyka sytuacyjna*, AK 56 (1958), s. 115–120; A. Fernández, *La reforma de la teología moral. Medio siglo de historia*, Burgos 1997, s. 69–101; T. Biesaga, *Sytuacjonizm etyczny*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, t. 9, Lublin 2008, s. 293–296; A. Drożdż, *Permisywizm moralny*, Kielce 2005, s. 135–156.

¹⁰ Por. J.A. Robinson, *Christian Morals Today*, Philadelphia 1964; tenże, *Honest to God*, London 1963, wyd. pol.: *Spór o uczciwość wobec Boga*, Warszawa 1966.

¹¹ Por. J. Fletcher, *Situation Ethics. The New Morality*, Philadelphia 1966.

¹² Por. M. Alcalá, *La ética de situación y Theodor Steinbüchel*, Barcelona 1963.

¹³ Por. E. Michel, *Der Partner Gottes. Weisungen zur christlichen Selbstverständnis*, Heidelberg 1946; *Renovatio zur Zwiesprache zwischen Kirche und Welt*, Stuttgart 1947. Jego książka o małżeństwie *Ehe – eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft*, Stuttgart 1948 została umieszczona w *Indeksie ksiąg zakazanych*. Por. AAS 44 (1952), s. 879.

¹⁴ Por. J. Fuchs, *Teologia moralna*, Warszawa 1974; *Situationsethik in theologischer Sicht*, „Scholastik” 27 (1952), s. 161–183; *Morale théologique et morale de situation*, NRT 76 (1954), s. 1073–1085; *Éthique objective et éthique de situation*, NRT 78 (1956), s. 798–818. Por. J. Merecki, *Spór o prawo naturalne. Analiza modelu argumentacji etycznej Josefa Fuchsa*, Lublin 2001; M.E. Graham, *Josef Fuchs on Natural Law*, Washington 2002; A. Filipowicz, *Josef Fuchs. Kroczyć śladami Chrystusa*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 2, Warszawa 2004, s. 125–132.

¹⁵ Por. K. Rahner, *Der Einzelne in der Kirche*, SdZ 72 (1947), s. 260–276; *Situationsethik und Sündenmystik*, SdZ 145 (1949–1950), s. 330–342; *Über die Frage einer formalen Existenzialethik*, [w:] *Schriften zur Theologie*, t. 2, Einsieden 1960, s. 227–246.

uznając ich przydatność do bardziej adekwatnego w stosunku do współczesnego świata przedstawienia chrześcijańskiej moralności. Należą do nich teolodzy z kręgu języka niemieckiego: Bruno Schüller SJ¹⁶, Franz Böckle¹⁷, Alfons Auer¹⁸, Walter Dirks¹⁹, Klaus Demmer, Johannes Gründel (urodzony w polskich Ołdrzychowicach Kłodzkich w 1929 r.)²⁰, Bernhard Häring, Wilhelm Korff²¹, Dietrich Mieth, Peter Knauer²², oraz innych krajów: Richard McCormick SJ, Charles Curran, John Giles Milhaven²³, Louis Janssens²⁴, Wilhelm van der Marck²⁵, Jean-Marie Aubert, E. Ciavacci, Antonio Molinaro²⁶. Podkreślają oni twórczą rolę indywidualnego sumienia w podejmowaniu moralnych decyzji. Niektórzy z nich czynią to w takim stopniu, że ogólne normy tracą swoją jednoznaczną siłę zobowiązującą, a wartość moralną czynu uzależniają ostatecznie od decyzji indywidualnego sumienia. Takie stanowisko ujawniło się wyraźnie wobec nauczania encykliki *Humanae vitae* (np. Franz Böckle, Bernhard Häring, Richard McCormick, Charles Curran).

Równie spore jest grono przeciwników i krytyków etyki sytuacyjnej, którzy widzą w niej zagrożenie dla autentycznej moralności chrześcijańskiej, co więcej, naruszenie samych fundamentów etyki jako nauki normatywnej, skoro reguły postępowania ustala sam dla siebie każdy działający podmiot. Do tego grona należeli: Richard Egenter²⁷, Johann Endres²⁸, Hans Hirschmann SJ, Marcel Reding²⁹, Hans Wulf SJ, w Polsce zaś jednogłośnie wszyscy teolodzy moraliści. Alternatywne rozwiązanie dla etyki sytuacyjnej zaproponował ks. Seweryn Rosik

¹⁶ Por. B. Schüller, *Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung*, Düsseldorf 1966.

¹⁷ Por. F. Böckle, *Gesetz und Gewissen*, Räter 1965; *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966; *Fundamental-moral*, München 1977.

¹⁸ Por. A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971.

¹⁹ W. Dirks, *Comment reconnaître ce que Dieu attend de moi?*, VS 18 (1951), s. 243–270.

²⁰ Por. J. Gründel, *Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie*, Düsseldorf 1967.

²¹ Por. W. Korff, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*, Freiburg/München 1985².

²² Por. P. Knauer, *Handlungsnetze – Über das Grundprinzip der Ethik*, Frankfurt am Main 2002.

²³ Por. J.G. Milhaven, *Toward a New Catholic Morality*, New York 1970.

²⁴ Por. L. Janssens, *Reading in Moral Theology*, New York 1979.

²⁵ Por. W. van der Marck, *Toward a Christian Ethic. Renewal in Moral Theology*, Shannon 1969.

²⁶ Por. A. Szostek, *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990, s. 20.

²⁷ Por. R. Egenter, *Kasuistik als christliche Situationsethik*, MThZ 1 (1950), s. 54–65.

²⁸ Por. J. Endres, *Situation und Entscheidung*, NO 6 (1952), s. 27–36.

²⁹ M. Reding, *Der Aufbau christlichen Existenz*, München 1952. Był profesorem w Grazu i autorem monumentalnego opracowania podręcznika *Handbuch der Moraltheologie*, t. 1–11, München 1953–1957.

w postaci tzw. sytuacjonizmu roztropnościowego. Idąc za wskazaniem zawartym w wystąpieniu Piusa XII, próbuje określić, w jaki sposób chrześcijańska cnota roztropności stanowi sprawność rozumu i woli w podejmowaniu właściwej decyzji moralnej w odniesieniu do konkretnej sytuacji. To dzięki niej człowiek w każdej okoliczności życia zachowuje umiejętność respektowania ogólnych zasad moralnych oraz stosowania ich do poszczególnych sytuacji życiowych³⁰.

b) Ocena Magisterium Kościoła

Pius XII dwukrotnie wypowiadał się krytycznie na temat etyki sytuacyjnej. Pierwszy raz w przemówieniu radiowym z 23 marca 1952 roku, w którym nawiązując do wcześniejszych refleksji na temat nowej teologii, mówił, że podobna tendencja rodzi się w dziedzinie *praxis* ludzkiego życia w postaci nowej moralności³¹. Jej pierwszym celem jest podważenie związku, jaki istnieje między normą moralną a autorytetem Kościoła, któremu Chrystus powierzył misję zachowania, wyjaśniania i przekazywania następnym pokoleniom prawa moralnego i przyznania tej roli indywidualnemu sumieniu. Zwolennicy nowej moralności zarzucają Kościołowi, że zamiast pobudzać i wspierać prawo wolności i miłości, powołuje się wyłącznie i z nadmiernym rygoryzmem na trwałość i niezmiennność prawa moralnego, używając takich wyrażen jak „jesteś zobowiązany” i „nie jest godziwe” w odniesieniu do konkretnych czynów człowieka³². Po wtóre, postulują absolutną autonomię, także w stosunku do prawa moralnego, tych obszarów życia społecznego, które nie należą do dziedziny religijnej, takich jak nauka, sztuka, polityka czy ekonomia. Papież przyznaje, że dziedziny te cieszą się słuszną autonomią ze względu na własną metodę, którą się kierują w ich uprawianiu, jednak nie może ona oznaczać autonomii od wartości moralnych. „Czysta i teoretyczna separacja nie ma sensu w życiu, które jest zawsze syntezą, ponieważ jedynym podmiotem wszystkich aktywności jest zawsze człowiek, którego wolne i świadome działanie nie może uciec od oceny moralnej”³³.

Kilka tygodni później, 18 kwietnia tego samego roku, w przemówieniu skierowanym do uczestników międzynarodowego kongresu młodych dziewcząt odniósł

³⁰ Por. S. Rosik, *Sytuacjonizm etyczny a chrześcijańska roztropność. Studium teologiczno-moralne*, Poznań 1986, s. 127–174.

³¹ Pius XII, *De conscientia christiana in iuvenibus recte efformanda*, AAS 44 (1952), s. 270–278. Tekst pol. [w:] *Sumienie chrześcijańskie jako przedmiot wychowania. Przemówienie radiowe z 23 marca 1952 roku*, [w:] *Sumienie. Głos Boga w duszy. Wybór tekstów*, oprac. M. Czeakański, Kraków 2002, s. 79–88.

³² Por. AAS 44 (1952), s. 274.

³³ Tamże, s. 276–277.

się wprost do błędów etyki sytuacyjnej³⁴. Niebezpieczeństwo, które niesie ona dla życia moralnego, można sprowadzić do trzech punktów: prymat indywidualnego sumienia przed obiektywnym prawem, prymat konkretnej sytuacji przed ogólną normą, szczerłość oraz autentyczność osobiście podejmowanej decyzji.

Po pierwsze, cechą charakterystyczną tej etyki jest to, że nie opiera się na uniwersalnych prawach moralnych, lecz na konkretnych uwarunkowaniach i okolicznościach, w których działa człowiek i według których indywidualne sumienie podejmuje osąd i dokonuje wyboru. Nawet jeśli nie neguje zupełnie istnienia uniwersalnych norm, to traktuje je drugorzędnie, do tego stopnia, że jeśli zajdzie jakaś okoliczność, która uniemożliwiałaby ich realizację, to człowiek postępując wbrew niej, może działać godziwie (papież podaje dwa przykłady, jeden dotyczy porzucenia wiary, drugi z dziedziny moralności seksualnej). Dla zwolenników etyki sytuacyjnej „szczerze sumienie, solidnie uformowane jest ważniejsze przed Bogiem, niż przykazanie lub prawo. Taka decyzja jest «aktywna» i «kreatywna» nie zaś «pasywna» i «receptywna» w stosunku do prawa»³⁵. W przeciwieństwie do takiego założenia papież przypomina, że podstawowe wymogi prawa moralnego bazują na istocie i naturze człowieka i fundamentalnych relacjach, które z nich wynikają i z tego względu zachowują swoją uniwersalną wartość.

Po wtóre, jest to etyka zdecydowanie indywidualistyczna, w której człowiek ze swoim sumieniem staje sam osobiście przed Bogiem bez pośrednictwa żadnego prawa czy autorytetu. „Istnieje tylko «ja» człowieka i «Ja» Boga osobowego; nie Boga prawa, ale Boga Ojca, z którym człowiek powinien zjednoczyć się w miłości”³⁶. Taka decyzja, podjęta osobiście przez człowieka, nadaje jej charakter szczerości i autentyczności i broni przed hipokryzją kryjącą się w faryzejskiej wierności prawu lub patologicznym skrupułem sumienia.

W efekcie, stwierdza papież, taka etyka „znajduje się tak daleko od prawa i zasad chrześcijańskich, że nawet dziecko znające katechizm potrafi zdać sobie z tego sprawę”³⁷. Jako remedium na błędy w niej zawarte przypomina podstawową naturę prawa powszechnego, które w sposób konieczny i intencjonalny obejmuje wszystkie przypadki szczegółowe, w których się urzeczywistniają jego normy. Papież formułuje także trzy fundamentalne zasady: 1) uznaje, że Bóg chce przede wszystkim

³⁴ Por. Pius XII, *Soyez les bienvenus*. Allocutio radiophonica ad Delegatas Conventui Internationali Sodalitatis vulgo nuncupatae „Fédération Mondiale des Jeunesse Féminines Catholiques” (18 kwietnia 1952), AAS 44 (1952), s. 413–419.

³⁵ Tamże, s. 415.

³⁶ Tamże, s. 416.

³⁷ Tamże, s. 416.

i zawsze prawej intencji, ale to nie wystarcza – On chce także dobrego czynu; 2) nie jest dozwolone czynić zło, aby osiągnąć dobry cel, a etyka sytuacji – być może nie zdając sobie z tego sprawy – sankcjonuje zasadę, że cel uświęca środki; 3) mogą się zdarzyć sytuacje, w których człowiek winien poświęcić wszystko, nawet życie, aby zbawić duszę. Tam zaś, gdzie nie ma norm zobowiązujących w sposób absolutny i bezwarunkowy, należy odwołać się do cnoty roztropności, jak to czyniła teologia moralna, idąc śladem św. Tomasza z Akwinu³⁸.

Kilka lat później, 2 lutego 1956 roku Święte Oficjum wydało instrukcję na temat etyki sytuacyjnej. Rekapitułując nauczanie Piusa XII, wskazuje na zasadnicze błędy, które są sprzeczne z chrześcijańską nauką moralną: 1) neguje zobowiązujący charakter obiektywnego prawa moralnego, przypisując pierwszorzędną rolę wewnętrznemu osądowi człowieka³⁹; 2) postuluje subiektywizm rozeznania moralnego, który nie może być mierzony żadną obiektywną normą⁴⁰; 3) podważa tradycyjną naukę na temat natury ludzkiej, opowiadając się za naturą egzystencjalną⁴¹; 4) relatywizuje prawo naturalne.

Instrukcja została zasadniczo pozytywnie przyjęta przez teologów katolickich, którzy szeroko ją komentowali. Niemniej jednak, niektóre wskazania zawarte w niej próbowano w złagodzonej formie wprowadzać do wykładu teologii moralnej, przychylając się tym samym ku ideom etyki sytuacyjnej. Dlatego w późniejszych latach kolejni papieże wskazywali przy różnych okazjach na zagrożenia, jakie dla moralności niosą z sobą idee etyki sytuacyjnej⁴². Czynił to także Jan Paweł II w adhortacji *Reconciliatio et paenitentia*⁴³, a zwłaszcza w encyklice *Veritatis splendor*⁴⁴.

³⁸ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II-II, q. 47–57.

³⁹ „Autorzy, którzy postępują za tym systemem, sądzą, że decydującą i ostateczną normą działania nie jest właściwy, obiektywny porządek określony przez prawo naturalne i na podstawie tego prawa w sposób pewny rozpoznawalny, lecz jakiś wewnętrzny osąd i światło umysłu każdego indywiduum, przez które jasne jest dla niego to, co ma czynić, gdy znajduje się w konkretnej sytuacji”, Sacra Congregatio Sancti Officii, *Instructio „De ethica situationis”* (2 lutego 1956), AAS 48 (1956), s. 144–145, wyd. pol. [w:] BF-2, 1097–1099.

⁴⁰ „Ten osąd, przynajmniej w wielu rzeczach, ostatecznie co do swojej słuszności i prawdy żadną obiektywną normą znajdującą się poza człowiekiem i niezależną od jego subiektywnego przekonania nie został zmierzony ani nie powinien być mierzony, ani nie jest możliwy do zmierzenia, lecz sobie samemu w pełni wystarcza”, tamże, 1097.

⁴¹ „Według tych autorów tradycyjna koncepcja natury ludzkiej nie wystarcza, lecz trzeba się odnieść do koncepcji egzystencjalnej natury ludzkiej, która w odniesieniu do większości rzeczy nie ma obiektywnej, absolutnej wartości, lecz tylko relatywną i dlatego zmienną”, tamże, 1098.

⁴² Por. Paweł VI, *Discursos*: (12 lutego 1969); (7 października 1970).

⁴³ Por. Jan Paweł II, Adhort. apost. *Reconciliatio et paenitentia* (2 grudnia 1984), 18.

⁴⁴ Por. Jan Paweł II, Enc. *Veritatis splendor* (6 sierpnia 1993), 54–64.

c) Uwagi krytyczne

Stosunek do norm moralnych

Teologia moralna przyjmuje obiektywny porządek rzeczy, na podstawie którego formułuje normy i zasady powszechnie obowiązujące, a przez to niezmiennie. Częścią tego porządku jest natura osoby ludzkiej, będąca fundamentem prawa naturalnego określającego podstawowe relacje człowieka do Boga, ludzi, a także wszystkich innych istot. Istotną więc wartością dla określenia moralnej jakości ludzkiego działania jest prawda⁴⁵. Owa zależność od prawdy określa wartość wolnych wyborów. W etycznej refleksji nad transcendencją osoby w czynie Karol Wojtyła pisał:

Transcendencja osoby w czynie to nie tylko samo-zależność, zależność od własnego „ja”. Wchodzi w nią również moment zależności od prawdy – i moment ten ostatecznie kształtuje wolność. Nie realizuje się ona bowiem przez podporządkowanie sobie prawdy, ale przez podporządkowanie się prawdzie. Zależność człowieka od prawdy określa granice właściwej osobie ludzkiej autonomii. Osobie ludzkiej przysługuje wolność nie jako czysta niezależność, ale jako samo-zależność, w której zawiera się zależność od prawdy⁴⁶.

Sumienie, które jest integralną częścią duchowego dynamizmu osoby, spełniające rolę formułowania powinnościowego nakazu bądź zakazu określonego działania w konkretnej sytuacji, musi uwzględniać obiektywny porządek, jego głos jest aplikacją normy do konkretnej sytuacji, nie zaś interpretacją normy w świetle tej sytuacji. Zasadniczy problem tkwi w tym, że rolą sumienia nie jest rozstrzyganie, czy stosować prawo w danej sytuacji, ale *jak* je stosować, aby działanie odpowiadało prawdzie wyrażonej w normie. Sumienie nie może normy zastąpić bądź ją zmodyfikować ze względu na sytuację, jeśli chce zachować swój własny charakter, nie zamieniając się w subiektywną jedynie opinię. Właśnie dlatego jego głos ma imperatywny charakter, że jest odzwierciedleniem obiektywnego systemu normatywnego, a nie własnym tworem – wówczas człowiek identyfikowałby się z nim całkowicie, nie zaś odczuwał swoiste „brzemienie” jego wymagań.

Sumienie nie jest więc autonomicznym i wyłącznym źródłem stanowienia o tym, co dobre i złe; głęboko natomiast jest w nie wpisana zasada posłuszeństwa

⁴⁵ Jak twierdzi Josef Pieper wszystkie prawa i normy moralne dają się w gruncie rzeczy sprowadzić do jednej kategorii, mianowicie do prawdy. Por. J. Pieper, *Traktat über die Klugheit*, München 1949, s. 27–28.

⁴⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 162.

względem normy obiektywnej, która uzasadnia i warunkuje słuszość jego rozstrzygnięć nakazami i zasadami, leżącymi u podstaw ludzkiego postępowania⁴⁷.

Teologia moralna zawsze przyznawała wielką rolę sumieniu, twierdząc, że jest ono subiektywną normą moralności i że zachowuje swą godność nawet wtedy, gdy błądzi. Czym innym jest jednak, gdy znajduje się ono w stanie niepokonalnie błędnym, a czym innym, gdy niezależnie od wskazań poznanej normy samo formułuje konkretne rozstrzygnięcie, czasem wbrew normie – co oznacza, że owa norma była rozpoznana jako norma właśnie. W ten sposób sumienie staje się autonomicznym wyznacznikiem tego, co dobre, i tego, co złe. Etyka sytuacyjna idealistycznie, a tym samym dość naiwnie, zapominając o stanie upadłej natury ludzkiej, która utrudnia właściwe poznanie prawdy, a także osłabia dynamizm woli, przyjmuje, że indywidualne sumienie jest zawsze zdolne samo wypracować poprawny moralnie osąd. Tymczasem to właśnie obiektywne prawo moralne, na które sumienie stale powinno być ukierunkowane, chroni sumienie przed błędem.

Etyka sytuacyjna relatywizuje także wartość obiektywnego prawa naturalnego, uznając jego niższość w stosunku do prawa Bożego, którego centralną normą jest miłość. Stąd też – twierdzi się – w konfrontacji z nią prawo naturalne traci swoją wartość zobowiązującą. Jeśli człowiek zachowuje zasadnicze odniesienie do Boga w wierze i miłości, to czyn sprzeczny z prawem naturalnym nie może tego przekreślić. Tymczasem moralność ewangeliczna, będąc doskonalszą od naturalnej, nie neguje jej norm, ale afirmuje, oczyszcza i dopełnia. Jedna i druga swoje ostateczne źródło znajduje w Bogu, Stwórcy całego porządku rzeczy, w który to porządek wpisana jest mądrość i wola Boga. Naruszenie tego porządku stoi zatem w sprzeczności z poszanowaniem Bożej woli, stąd też czyn taki nie może być godziwy moralnie.

Zwolennicy etyki sytuacyjnej albo odrzucają istnienie obiektywnej prawdy, która byłaby powszechnie zobowiązująca, jako że nie jest ona w stanie opisać jednostkowości konkretnej sytuacji, w jakiej znajduje się człowiek, albo relatywizują jej wartość normatywną, sprowadzając ją jedynie do pewnego ideału, który inspiruje ludzkie działanie bądź też traktuje je jako modelowy wzorzec dobra, który nigdy nie jest możliwy do osiągnięcia w obecnych uwarunkowaniach życia człowieka. W tej perspektywie norma moralna, wyrażająca prawdę o dobru, przestaje być zasadniczym elementem wartościowania moralnego, ale okoliczności, które ostatecznie stają się główną instancją rozsądzającą, co jest dobre lub złe. To może

⁴⁷ Jan Paweł II, Enc. *Dominum et vivificantem* (18 maja 1986), 43. Por. Jan Paweł II, Enc. *Veritatis splendor* (6 sierpnia 1993), 60.

prowadzić do relatywizmu moralnego, a w skrajnych przypadkach do odrzucenia pojęcia winy moralnej i grzechu, jako że obiektywnie moralnie złe działanie tłumaczyła lub usprawiedliwiała określona sytuacją⁴⁸.

Subiektywność wewnętrznego oświecenia

Zwolennicy etyki sytuacyjnej podkreślają wartość wewnętrznego, osobistego światła, dzięki któremu w pełni osobiście rozpoznają zobowiązujący głos Boga, który do nich przemawia i tym samym ich relacja z Bogiem nabiera bardziej personalistycznego charakteru, niż konfrontowanie się z bezosobową i sztywną normą. Nie podają jednak żadnego obiektywnego kryterium, które pozwoliłoby zidentyfikować to wewnętrzne natchnienie jako pochodzące od Boga, a nie od własnych przekonań, zdeformowanych skutkami grzechu pierwotnego, pożądań, czy będących przejawem ludzkiej słabości, a nawet przewrotności. To, co jest wewnętrznym natchnieniem, może być przecież głosem niewłaściwie uformowanego sumienia, czy nawet sumienia zdeformowanego. Sama autentyczność uczucia nie daje gwarancji, że jest ono świadectwem prawego sumienia, przez które przemawia Bóg. Tymczasem dla etyki sytuacyjnej to nie obiektywna treść, ale autentyzm i szczerość intencji nadaje wartość czynu.

Autentyczność wewnętrznego przekonania próbuje się utożsamiać z indywidualnym intuicyjnym sądem ujmującym zaistniałą sytuację. Tymczasem sąd intuicyjny dotyczy jedynie ogólnej zasady prawa naturalnego, która jest oczywista dla każdego człowieka. Jednak jeśli chodzi o zastosowanie owej zasady do konkretnej sytuacji, to nie można mówić o intuicyjnym poznaniu, bo jest ono wynikiem refleksji rozumu praktycznego. Jak pisze św. Tomasz „w dziedzinie postępowania nie we wszystkich jest ta sama prawda [rozpoznana – KG] lub poprawność działania, gdy chodzi o szczegóły, a tylko gdy chodzi o ogólne zasady. A i u tych, w których jest ta sama poprawność w poszczególnych sprawach, nie jest wszystkim znana w równym stopniu”⁴⁹. Dla każdego człowieka intuicyjnie jest rozpoznawana prawda, że należy czynić dobro, a unikać zła, ale już w konkretnej sytuacji, której towarzyszą różne okoliczności, nie ma takiej intuicyjnej pewności, rodzą się wątpliwości, niepewność, zawahanie, skutkiem czego potrzeba głębszego namysłu, rady

⁴⁸ „Łatwo zatracą się poczucie grzechu również na skutek zależności od etyki płynącej z pewnego relatywizmu historycznego. Może to być etyka, która relatywizuje normę moralną negując jej absolutną i bezwarunkową wartość i w konsekwencji negując istnienie aktów niegodziwych z natury niezależnie od okoliczności, w jakich zostaną spełnione”, Jan Paweł II, Adhort. apost. *Reconciliatio et paenitentia* (2 grudnia 1984), 18. Por. A. Hesnard, *Morale sans péché*, Paris 1954. Książka została potępiona przez Święte Oficjum 23 stycznia 1956, AAS 48 (1956), s. 95.

⁴⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I–II, q. 94, a. 4c.

innych, w tym przede wszystkim rady, jakie daje Kościół poprzez swoje nauczanie, czy wreszcie światła Ducha Świętego, aby podjąć właściwą decyzję.

Jest oczywiste zatem, że sama natura „sytuacji”, do której należy złożoność wielu różnych okoliczności, decydujących o jej niepowtarzalności, uniemożliwia intuicyjność sądu na temat oceny jej wartości moralnej.

Sytuacjonizm w teologii moralnej i rola roztropności

Teologowie moraliści zawsze byli przekonani, że ludzkie działanie jest wynikiem wielu czynników, które mają wpływ na podjęcie wyboru. W ten sposób wypracowano pojęcie „okoliczności”, łac. *circumstantia* (to, co okala, otoczenie), czyli pewne warunki, które towarzyszą czynności ludzkiej i mogą w pewnej mierze modyfikować jej wartość moralną.

Nawet teologia kazuistyczna, tak krytykowana ze względu na swój legalizm, była wyrazem swoistego sytuacjonizmu, kiedy dostrzegała zróżnicowaną sytuację, w jakiej działa człowiek i próbowała ją określić, tworząc kazusy, to znacząco szczegółowe i konkretne przypadki realizowania prawa moralnego. Była to bardziej kazuistyka „obiektywna”, bo uwzględniała zewnętrzne przypadłości czynu. Uwzględniano także w ocenie moralnej okoliczności subiektywne, jak choćby świadomość działania, uczucia, przymus, lęk, choć tego rodzaju okoliczności nie zawsze były brane pod uwagę w wystarczającym stopniu, ze względu na mniejszą znajomość psychologii. Zdawano sobie sprawę z tego, że wszystkie te uwarunkowania mają wpływ na ocenę moralną dokonanego czynu, powodując, że indywidualna odpowiedzialność człowieka mogła być mniejsza.

To wszystko pozwala mówić o pewnym „sytuacjonizmie” w etyce czy w teologii moralnej. Niemniej jednak, istnieje różnica między etyką sytuacyjną a sytuacjonizmem w etyce czy teologii moralnej. Ta pierwsza, bazując na filozofii egzystencjalnej, która postrzega rzeczywistość jako zbiór jednostkowych, niepowiązanych ze sobą aktów, odrzuca tym samym pojęcie istoty czy natury, która byłaby ich źródłem i fundamentem. W efekcie neguje istnienie uniwersalnego prawa moralnego, niezmiennego niezależnie od okoliczności i czasu. Tymczasem sytuacjonizm etyczny przeciwnie, przyjmuje istnienie niezmiennych norm moralnych, a jednocześnie postuluje uwzględnienie w refleksji moralnej jednostkowych sytuacji, w których znajduje się człowiek i usiłuje znaleźć roztropny sposób, w jaki można i trzeba zastosować w nich normy ogólne.

Cnota roztropności, jako sprawność rozumu praktycznego, pozwala z jednej strony rozpoznać ogólne zasady działania, jako że miarą rozumu jest zawsze

prawda rzeczy⁵⁰, którą ujmuję rozum. Z drugiej zaś rozpoznaje wartość jednostkowych sytuacji, bowiem jak pisze św. Tomasz: „Nie można zastosować czegoś do czegoś bez znajomości tego, co ma być zastosowane, i tego, do czego to ma być zastosowane. A ponieważ działania są dokonywane w przedmiotach szczegółowych, dlatego z konieczności człowiek roztropny ma znać zarówno powszechne pewniki rozumowe, jak i poszczególne przedmioty czynności”⁵¹. Rozpoznając szczegółowość sytuacji, roztropność wybiera najbardziej odpowiednie środki do tego, aby zastosować ogólną normę, nie zaś do usprawiedliwienia braku jej zastosowania. Roztropność jest zatem prawą zasadą działania moralnego, łączącą w sobie prawdę aktu moralnego i praktyczny sposób jego realizacji, jest – jak ją definiuje św. Tomasz – *recta ratio agibilium*⁵².

Roztropność jest złączona z ludzkimi przymiotami, takimi jak dobre poznanie samego siebie, zdolność przewidywania, poczucie realizmu, opieranie się na radach i opinii innych ludzi, powszechnie uważanych za rozważnych i mądrych, uwzględnianie skutków określonych działań, co stoicy wyrażali w sentencji: *quidquid agis, prudenter agas et respice finem*⁵³, czy wreszcie korzystanie z doświadczeń zgromadzonych w swoim życiu, jak również doświadczeń będących udziałem innych ludzi. To wszystko podkreśla jeszcze wyraźniej zdolność roztropności do rozeznania szczegółowych sytuacji. Zarazem także w sytuacjach szczególnie trudnych roztropność odwołuje się do Bożej pomocy w prośbie o dary Ducha Świętego, szczególnie dar mądrości, rozumu, rady i umiejętności. Łączy się z tym także prośba o szczególny dar „rozdzielenia duchów”, wszystko po to, aby podejmowana decyzja była w pełni zgodna z wolą Bożą, wyrażoną w Jego prawie.

Trzeba wreszcie stwierdzić, że teologia moralna zawsze podkreślała, że okoliczności są jedną ze składowych źródeł moralności czynu, lecz nie zasadniczą. Pozostałe, które odgrywają główną rolę, to przedmiot moralny czynu, czyli dobro, ku któremu kieruje się wola w akcie wyboru, oraz intencja, w której wyraża się zamierzony cel działającego. Jeśli któryś z tych elementów jest moralnie zły, to nie zmienia tego faktu żadne okoliczności. Nie usprawiedliwią one czynu, który sam w sobie jest moralnie niegodziwy lub podjęty ze złą intencją. Konkretna

⁵⁰ „Miarą i regułą cnoty umysłowej nie jest inny rodzaj cnoty, lecz sama rzecz (*ipsa res*)”, Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I–II, q. 65, a. 3, ad. 2. Św. Tomasz poświęcił cnotie roztropności dziesięć kwestii w swojej *Summie*: II–II, q. 47–56.

⁵¹ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II–II, q. 47, a. 3.

⁵² Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I–II, q. 57, a. 4.

⁵³ *Thesaurus. Skarbiec łacińskich sentencji, przysłów i powiedzeń w literaturze polskiej*, red. M. Korko, Warszawa 1967, s. 403.

sytuacja nie jest ostatecznym kryterium oceny moralnej, choćby nawet była ona na tyle trudna, że wymagać będzie od człowieka heroizmu. Na to zasadnicze przekonanie chrześcijańskiej moralności zwrócił uwagę Pius XII w swoim przemówieniu radiowym z 1952 roku:

Mogą zajść sytuacje, w których człowiekowi, a szczególnie chrześcijaninowi, nie wolno zapominać, że dla zbawienia duszy trzeba poświęcić wszystko, nawet życie. To nam przypominają wszyscy męczennicy, których nie brakuje nawet w naszych czasach. (...) Czyżby oni wszyscy wbrew „sytuacji” daremnie albo wprost bezmyślnie ponieśli śmierć krwawą? Na pewno nie: oni we krwi swojej są najwidoczniejszym świadectwem prawdy przeciw „nowej moralności”⁵⁴.

2. Teologia moralna w okresie przedsoborowym

Po zakończeniu II wojny światowej, w okresie powszechnego zamieszania, biedy i zamętu duchowego, pojawiła się także pełna nadziei chęć odnowy, odbudowy nie tylko zniszczeń materialnych, ale także nowych, lepszych relacji międzyludzkich. Szczególnie otwarta na nowe prądy stała się niemiecka teologia moralna. Z jednej strony kształtowała się ona od dłuższego czasu w opozycji do legalistycznych podręczników okresu kazuistycznego, i począwszy od XIX wieku wypracowywała model moralności opartej na biblijnych kategoriach, które pozwalały na tworzenie bardziej „otwartej” nauki moralnej uwzględniającej wewnętrzne uwarunkowania działającego podmiotu, biblijnej kategorii „serca”, które inspirowane natchnieniem Ducha Świętego jest zdolne uwolnić się od „niewoli prawa”. Z drugiej zaś strony, pokolenie teologów okresu powojennego, naznaczone piętnem dyktatury nazizmu, charakteryzowało się swoistym dystansem wobec wszystkiego, co miało znamiona jakiegokolwiek absolutyzmu. Hitlerowskie Niemcy były państwem, gdzie pojęcie jedyności przybrało zdeformowaną postać absolutyzmu: „jeden naród, jedna Rzesza, jeden wódz” (*Ein Volk, Ein Reich, Ein Führer*). Wszystko można było, i trzeba było, sprowadzić do tej formuły.

Ks. Jan Piwowarczyk w artykule opublikowanym tuż po zakończeniu II wojny światowej stawiał sobie pytanie, czy można znaleźć jakiś głębszy sens minionej wojny. Jego odpowiedzią jest teza, że była to wojna nie tyle z reżimem totalitarnym, ile z totalizmem jako takim⁵⁵. Po zakończeniu wojny ten sprzeciw, wyraża-

⁵⁴ Pius XII, *Soyez les bienvenus*, AAS 44 (1952), s. 417.

⁵⁵ „Ty jesteś niczym, naród – wszystkim” – brzmiała formuła III Rzeszy Hitlera. Jeśli ostatnia wojna miała jakiś sens etyczny, to chyba ten, że była to wojna z filozofią. Można zaryzykować twierdzenie: jak poprzednia wojna była rozprawą o wyzwolenie narodów, tak ta wojna była

jący się w dystansie do rygoryzmu prawa i władzy, przejawiał się w wielu dziedzinach życia kulturalnego, także i w teologii. Jednocześnie panowało ożywienie intelektualne. Joseph Ratzinger, wspominając początek swojej formacji kapłańskiej, pisze: „Ludzie wrócili z wojny, w której niejeden uczestniczył przez długie sześć lat, z reguły odczuwali głód duchowy i literacki, zastanawiali się nad pytaniami, które łączyły się z ich niedawnymi przeżyciami”⁵⁶. W tym też czasie zetknął się z książką katolickiego moralisty Theodora Steinbüchela, *Zwrot myśli*⁵⁷, w której autor analizował przejście w filozofii od neokantyzmu do myślenia personalistycznego, a która zrobiła na Ratzingerze duże wrażenie: „Dla mnie była to lektura o kluczowym znaczeniu”⁵⁸.

a) Theodor Steinbüchel

Theodor Steinbüchel (1888–1949), uczeń Tillmanna, był profesorem w Monachium, a później w Tybindze, gdzie pełnił też funkcję rektora (pierwszego po zakończeniu II wojny światowej). Oprócz teologii moralnej zajmował się także filozofią, szczególnie myślą Hegla, Heideggera, Jaspersa i personalizmem. Swoją drogę naukową rozpoczął w 1911 roku od doktoratu z filozofii, który dotyczył samego sedna nauczania św. Tomasza z Akwinu, mianowicie zagadnienia celowości jako fundamentalnego założenia jego filozofii⁵⁹. Natomiast doktorat z teologii zorientowany był już na palące problemy moralne współczesności, związane z doktryną marksistowską. Dotyczył on analizy idei moralnej socjalizmu w kontekście porównania jej z etyką chrześcijańską⁶⁰. Praca ta była wyrazem nie tylko gotowości do podejmowania aktualnych problemów, ale także jego osobistej wrażliwości na człowieka. Świadczy o tym pewne wydarzenie z dzieciństwa, kiedy

walką z totalizmem”, J. Piwowarczyk, *Etyczny sens tej wojny*, „Tygodnik Powszechny” 16 (1945), [w:] tenże, *Wobec nowego czasu*, Kraków 1985, s. 20.

⁵⁶ J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, Kraków 1997, s. 50.

⁵⁷ Th. Steinbüchel, *Umbruch des Denkens*, Regensburg 1936.

⁵⁸ J. Ratzinger, *Sól ziemi*, dz. cyt., s. 51. W innym miejscu Ratzinger pisze, że Steinbüchel, który swoje studia rozpoczął od Hegla i socjalizmu, w książce *Zwrot myśli* analizował wywołany przez Ferdynanda Ebnera zwrot ku personalizmowi. „Spotkanie z personalizmem, który potem zyskał nową wielką siłę przekonywania u wielkiego żydowskiego myśliciela Martina Bubera, stało się dla mnie istotnym duchowym przeżyciem. Personalizm ten kojarzył mi się mimowolnie z myślą Augustyna, który w *Wyznaniach* wyszedł mi niejako naprzeciw z całą swoją ludzką namiętnością i głębią”, J. Ratzinger, *Moje życie*, Częstochowa 2005², s. 50.

⁵⁹ Th. Steinbüchel, *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino*, Münster 1912.

⁶⁰ Th. Steinbüchel, *Der Sozialismus als sittliche Idee. Ein Beitrag zur christlichen Sozialethik*, Düsseldorf 1921.

jako dziesięcioletni chłopiec, przebywając u rodziny w Bensberg-Gladbacher, zbierał resztki węgla w hucie cynku, co było zabronione, bo chciał w ten sposób pomóc proletariuszom. Za to został surowo ukarany przez swoją ciotkę⁶¹. Te dwa wymiary naukowych zainteresowań Steinbüchela: z jednej strony zakorzenienie w klasycznej tradycji teologicznej, z drugiej zaś otwarcie na egzystencjalne problemy konkretnego człowieka, żyjącego w nowych uwarunkowaniach kulturowych i społecznych, naznaczyły jego dalszą karierę naukową i twórczość teologicznomoralną.

Po święceniach kapłańskich w 1913 roku pracował jako wikariusz w przemysłowych parafiach Zagłębia Ruhry, gdzie silne było środowisko robotnicze, z którym młody wikary i nauczyciel był blisko związany, przez co bywał nazywany „czerwonym kapłanem”. W 1922 roku uzyskał habilitację, która również dotyczyła praktycznych zagadnień moralnych, związanych ze sprawami społecznymi, nie została jednak opublikowana z powodu trudności gospodarczych, panujących w Niemczech po I wojnie światowej⁶². Następnie rozpoczął swoją pracę jako profesor, mocno związany z kręgiem teologów skupionych wokół Tillmana, postrzeganych jako awangarda katolickich teologów moralnych. Nawiązał także bliskie kontakty z teologami protestanckimi (Martin Buber, Paul Tillich), z którymi prowadził życzliwy dialog i był dobrze przez nich przyjmowany.

Centralną ideą, wokół której Steinbüchel budował swoją naukę moralną, inspirowaną wzorem swojego mistrza, który rozwijał ideę naśladowania Chrystusa, była kategoria Królestwa Bożego, które buduje się na miłości do Boga przenikającej wszystkie wymiary ludzkiego życia. Nie był autorem klasycznego podręcznika teologii moralnej, ale raczej interesowały go zasadnicze elementy określające i determinujące moralne działanie człowieka, zarówno od strony teologicznej, jak i filozoficznej, to, co zwykło się określać moralną fundamentalną⁶³. Jednocześnie żywo interesował się wszystkim tym, co stanowiło konkretny wymiar ludzkiego życia oraz samego człowieka, który jest zarówno podmiotem, jak i celem tej działalności⁶⁴. Ze względu na swoją wrażliwość na wszystko to, co stanowiło główne

⁶¹ Por. http://www.lienkamp-berlin.de/steinbuechel_biografie.html (dostęp: 30.05.2019).

⁶² Th. Steinbüchel, *Die Wirtschaft in ihrem Verhältnis zum sittlichen Werte*, b.m.w. 1922.

⁶³ Th. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, t. 1–2, Düsseldorf 1938.

⁶⁴ O tym świadczą jego prace wydane pośmiertnie: *Christliche Lebenshaltungen in der Krisis der Zeit und des Menschen*, Frankfurt am Main 1949; *Die Abstammung des Menschen. Theorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1951; *Religion und Moral im Lichte personaler christlicher Existenz*, Frankfurt am Main 1951; *Zerfall des christlichen Ethos im XIX. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1951.

nurty życia współczesności i człowieka zanurzonego w problemach tego świata, w którym buduje swój etos, Steinbüchel był kojarzony z etyką sytuacyjną⁶⁵. Zmarł nagle w wieku 60 lat, a ostatnie namaszczenie przyjął z rąk swojego ostatniego doktora, Alfonsa Auera. Dwa lata wcześniej, w 1947 roku, tytuł doktora uzyskał inny jego uczeń Bernhard Häring.

b) Bernhard Häring – moralista czasu przełomu

Charakterystyczną postacią dla teologii moralnej okresu przed i posoborowego był niemiecki redemptorysta Bernhard Häring (1912–1998). Łączył w swojej twórczości wszystkie elementy teologii moralnej przedsoborowej, szczególnie obecne w Niemczech, jak krytyczny stosunek do teologii kazuistycznej, biblijne ukierunkowanie właściwe dla szkoły w Tybindze oraz otwarcie na nowe nurty filozoficzne, takie jak personalizm i egzystencjalizm. Był także autorem dwu podręczników teologii moralnej, pierwszy, opublikowany przed Soborem Watykańskim II, postrzegany był jako pionierski dla odnowy tej dziedziny nauk teologicznych, cieszył się wielką popularnością, drugi ukazał się kilkanaście lat po jego zakończeniu. W trakcie obrad soborowych był jednym z ekspertów pracujących zwłaszcza nad przygotowaniem Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym.

Häring związał swoje życie ze zgromadzeniem ojców redemptorystów, u których w klasztorze Gars am Inn rozpoczął edukację gimnazjalną, kontynuowaną później w Günzburgu, by po zdaniu matury w 1933 wstąpić do zgromadzenia⁶⁶. Tam też kontynuował studia teologiczne. Spośród przedmiotów najwięcej zainteresowania okazywał filozofii, socjologii, historii Kościoła, dogmatyce i naukom biblijnym, natomiast teologia moralna nie budziła jego entuzjazmu. Jego zdaniem była skostniała i odległa od bieżących problemów współczesności. Dla przeciwwagi wczytywał się w dzieła wcześniejszych moralistów związanych ze szkołą w Tybindze: Sailera, Hirschera czy Tillmanna.

Zmobilizowany w czasie wojny do służby wojskowej jako sanitariusz, przebywał na froncie wschodnim, a w końcowej fazie także w Polsce, gdzie trafił do sowieckiej niewoli na Helu. Uwolnili go z niej Polacy, przebierając w sutannę⁶⁷. Przez kilka miesięcy pracował duszpastersko w Jastarni i Kuźnicy, by na jesieni 1945 roku powrócić do Tybingi i kontynuować studia teologiczne, przygotowując

⁶⁵ Por. M. Alcalá, *La ética de situación y Theodor Steinbüchel*, Barcelona 1963.

⁶⁶ Por. B. Häring, *Geborgen und frei. Mein Leben*, Freiburg-Basel-Wien 1997.

⁶⁷ Przeżycia z czasów wojny opisał w książce *Als es um's Überleben ging. Erinnerungen aus meinem Leben 1939–1945*, Graz-Wien-Köln 1977.

pod kierunkiem Theodora Steinbüchela doktorat, który obronił w 1947 roku⁶⁸. Już w następnym roku został wysłany do Rzymu, by współtworzyć Akademię Alfonsiańską (specjalizującą się w zakresie teologii moralnej), powołaną do życia 9 lutego 1949 roku. Prowadził wykłady, oprócz macierzystego Gars, także w Rzymie (na Uniwersytecie Laterńskim i Gregoriańskim) oraz w Stanach Zjednoczonych.

Autor podręczników

Przełomowym momentem w naukowej karierze Häringa było opublikowanie w 1954 roku trzypięciotomowego podręcznika teologii moralnej *Das Gesetz Christi*⁶⁹. Książka zyskała duże uznanie, m.in. papieża Jana XXIII, który wyraził je w liście do generała zakonu⁷⁰, a w konsekwencji także dużą popularność – była tłumaczona na wiele języków. Została wydana także w języku polskim, choć w zmienionym układzie. Trzypięciotomowe dzieło zostało uzupełnione o kilka innych prac Häringa (m.in. tekst jego doktoratu), w rezultacie czego ukazało się sześć tomów, pod również zmienionym tytułem: *Nauka Chrystusa*. Tę zmianę wymusił niejako opór państwowej cenzury, która nie chciała się zgodzić na wersję oryginalną *Prawo Chrystusa*⁷¹. Być może obawiano się, że taki tytuł może zrodzić przekonanie, że w komunistycznej Polsce mogłoby funkcjonować jeszcze jakieś inne prawo, które może organizować życie społeczne poza jedynym słusznym, jakim jest prawo państwowe.

Wskazuje się na różne cechy charakterystyczne podręcznika Häringa, odróżniające go od tradycyjnych układów⁷². Pierwszym, co zwraca uwagę w lekturze

⁶⁸ B. Häring, *Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug*, München 1950, wyd. pol.: *Świętość a dobro. Wzajemny stosunek religii i moralności*, [w:] *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, t. 4, tłum. J. Klenowski, Poznań 1963.

⁶⁹ B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg im Breisgau 1954. Swój podręcznik Häring wielokrotnie poprawiał i uzupełniał aż do ostatniego, ósmego wydania w 1967 r. (München-Freiburg). Wyd. pol. na podstawie szóstego wydania: *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, t. 1–3, tłum. J. Klenowski, Poznań 1962–1963. Pełną bibliografię prac Häringa można znaleźć w: O. Weiß, *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, t. 17, Herzberg 2000, kol. 562–587. Bibliografia polskich wydań w: A. Karaś, *Człowiek u podstaw odnowy teologii moralnej w ujęciu Bernarda Häringa*, Kraków 2009, s. 13–20.

⁷⁰ Por. B. Häring, *Meine Erfahrung mit der Kirche. Einleitung und Fragen von Gianni Licheri*, Freiburg-Basel-Wien 1989, s. 63.

⁷¹ Por. P. Przesmycki, *Bernhard Häring. Teologia moralna na III tysiąclecie*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 2, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2004, s. 169.

⁷² Por. V. Schurr, *Bernhard Häring. Die Erneuerung der Moraltheologie*, Salzburg 1970; V. Schurr, M. Vidal, *Häring y su nueva Teología Moral Católica*, Madrid 1989; A. Marcol, *Profesor Bernhard Häring – teolog moralista. Wstępna synteza*, STV 29 (1991), nr 2, s. 113–123; K.A. Cahalan,

podręcznika, a co także wpłynęło na nowatorski charakter ujęcia teologii moralnej niemieckiego moralisty, to język, w jakim jest napisany. Jest on inny w porównaniu do dotychczasowych podręczników, uwolniony od specjalistycznych wyrażen wypracowanych przez tradycyjną teologię, uprawianą w języku łacińskim. Zaletą tego stylu jest jego komunikatywność i zrozumiałość dla szerszego grona odbiorców, bliższy współczesnej mentalności, co miało także wpływ na popularność podręcznika (Häring nie chciał, aby jego opracowanie było przeznaczone tylko dla profesjonalistów, zajmujących się formacją sumienia, duszpasterstwem i sprawowaniem sakramentu pokuty). Natomiast jego wadą jest to, że utrudnia ściśle wyrażanie treści i może rodzić rozbieżności w interpretacji⁷³.

Sam układ wpisuje się w zasadnicze idee szkoły w Tybindze. Häring koncentruje swój wykład wokół zasadniczej idei królestwa Bożego, realizowanego w świecie przez naśladowanie Chrystusa i kierowanie się Jego podstawowym prawem, którym jest miłość⁷⁴. To sprawia, że jego teologia moralna jest zdecydowanie zorientowana chrystologicznie: „Chrystus jest normą, centrum i celem teologii moralnej” – deklaruje Häring we wstępie do swojego podręcznika⁷⁵. Realizuje się ona przez naśladowanie Chrystusa, które nie może być sprowadzone do czysto zewnętrznego wymiaru, ale wypływa z głęboko przeżywanej wewnętrznej relacji z Chrystusem formowanej przez łaskę, jest życiem w Chrystusie jako owoc wszczepienia w Chrystusa przez sakramenty święte. Odwołując się do tez ze swojego doktoratu, Häring kładzie silny nacisk na religijny fundament

Formed in the Image Christ. The Sacramental-Moral Theology of Bernhard Häring, CSsR, Collegeville 2004; 50 Jahre „Das Gesetz Christi”. *Der Beitrag Bernhard Häring zur Erneuerung der Moraltheologie. Mit Beiträgen von K. Arntz, R. Gallagher, B. Hidber, J. Römelt, E. Schockenhoff und M. Vidal*, Münster 2005; M. Machinek, *Znaczenie myśli Bernharda Häringa w posoborowym dziele odnowy teologii moralnej*, [w:] *Wybitni teologowie XX wieku. Krąg języka niemieckiego*, red. J. Jezierski, K. Parzych, Olsztyn 2006, s. 109–120; A. Karaś, *Człowiek u podstaw odnowy teologii moralnej w ujęciu Bernarda Häringa*, dz. cyt.

⁷³ Por. S. Olejnik, *Dar-wezwanie-odpowiedź. Teologia moralna*, t. 1, Warszawa 1988, s. 109. Ks. Olejnik zastanawia się jednak, czy podjęcie takiego ryzyka nie jest uzasadnione: „Kto wie jednak, czy jakakolwiek próba poważnego zbliżenia refleksji teologicznomoralnej do życia i wyrażenia jej interesująco, językiem zrozumiałym także dla świeckich, nie musi być okupiona odejściem od języka zbyt ściśłego, wypracowanego przez tradycję teologiczną”, tamże, s. 109–110.

⁷⁴ „Niniejsza praca ma ukazać najpierw doskonały ideał życia w Chrystusie i z Chrystusem, bezwzględne naśladowanie Chrystusa, streszczające się we wzniosłym celu Kazania na Górze: miłości Boga i bliźniego”, B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. 1, Poznań 1962, s. 10. To naśladowanie rodzi się z miłości i jest aktem miłości, która ożywia i przenika każdy akt posłuszeństwa. Häring określa to zwięźle: „Naśladowanie – pełnym miłości posłuszeństwem i posłuszną miłością”, *Nauka Chrystusa*, t. 4, dz. cyt., s. 178.

⁷⁵ B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. 1, dz. cyt., 7.

chrześcijańskiej moralności. Nie istnieje autonomiczna teologia moralna, ale jest ona wyrazem żywotnej, osobowej relacji człowieka z Bogiem, która polega na odpowiedzialnej odpowiedzi na Boże wezwanie. Mimo iż z filozoficznego punktu widzenia religia i moralność są różnymi rzeczywistościami, to dla chrześcijanina stanowią integralną jedność, bowiem są wyrazem odpowiedzi danej Bogu, która wyraża się zarówno w zewnętrznym kulcie, jak i w postawach miłości bliźniego.

Katolickie życie moralne musi całkowicie i ustawicznie czerpać pokarm z religijnego stosunku do Boga. Moralność katolicka nie śmie upatrywać w religii tylko swej zewnętrznej sankcji, lecz musi tkwić w samej religijności. To jest miarą jej słusznej oceny⁷⁶.

Temu założeniu odpowiada zasadniczy podział pierwszego tomu podręcznika. Część pierwsza, zatytułowana „Wezwanie Chrystusa”, poświęcona jest omówieniu podmiotu tego wezwania, którym jest człowiek z jego uzdolnieniami nadającymi jego życiu wymiar moralny, którymi są wolność, zdolność do poznania dobra moralnego i sumienie. Na drugim miejscu omawia formę i treść tego wezwania, którym jest prawo, ale uzupełnia ten element o refleksje na temat sytuacji, w jakiej znajduje się podmiot moralności, oraz motywy, jakie nim kierują. Druga część, zatytułowana „Odpowiedź człowieka”, omawia dwa możliwe sposoby, w jakie się ona urzeczywistnia. Może być to odpowiedź negatywna, której wyrazem jest grzech, bądź przeciwnie odpowiedź pozytywna, jaką jest nawrócenie, które prowadzi do coraz doskonalszej odpowiedzi w postaci życia cnotami. Takie podejście sprawia, że eliminuje się destrukcyjny dla człowieka rozbrat między życiem religijnym (czy raczej własną pobożnością) a życiem moralnym.

Responsoryczny charakter chrześcijańskiej moralności jest głęboko zakorzeniony w Objawieniu. Całe Pismo Święte jest świadectwem dialogu miłości między Bogiem, który w sposób absolutnie wolny, darmowy i niczym niezasłużony zechciał się objawić człowiekowi i nawiązać z nim dialog poprzez skierowane słowo, na które oczekuje wolnej odpowiedzi. Z tego też względu Häring jest przekonany, że Pismo Święte winno odgrywać zasadnicze miejsce w refleksji teologicznomoralnej. Od niego pochodzi zalecenie Soboru, skierowane do teologii moralnej, aby jej wykładanie było „nasycone w większym stopniu nauką Pisma Świętego”⁷⁷. Nie chodzi o to, aby było ono częściej cytowane i aby szukać w nim konkretnych norm i przykazań, ale aby orientowało całą myśl moralną i drogę moralnych poszukiwań. Sam Häring szuka w Biblii raczej centralnych

⁷⁶ B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. 1, dz. cyt., s. 69.

⁷⁷ Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, 16. Por. B. Häring, *Meine Erfahrung mit der Kirche*, dz. cyt., s. 73.

tematów i paradygmatów, które wyrażają i stanowią istotę dialogu miłości między człowiekiem i Bogiem. Zarazem wskazanie Soboru podkreśla, że to zwrócenie się do biblijnych źródeł ma na celu ukazanie „wzniosłości powołania wiernych w Chrystusie” i związany z tym „obowiązek przynoszenia plonu w miłości”, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Jest to wyraźne nawiązanie do dialogicznej idei Häringa „wezwanie–odpowiedź”, która winna być osią przewodnią wykładu teologii moralnej.

Jednym z wyrazów owego wezwania Bożego są przykazania i prawo, które należą do zasadniczych pojęć chrześcijańskiej moralności. Häring postrzega je jako przejaw Bożej miłości, a ich przestrzeganie przez człowieka również powinno być wyrazem miłości: zachowanie przykazań jest – jak to określa – posłuszeństwem miłości. Takie spojrzenie na prawo zostało zaciemnione z jednej strony przez nominalizm, traktujący przykazania jedynie jako wyraz arbitralnej woli Boga, z drugiej zaś przez racjonalistyczno-kantowskie pojęcie prawa, które jest wartością samą w sobie. Staje się ono przez to abstrakcyjne i zapoznaje indywidualne dary i uwarunkowania człowieka w jego osobistej odpowiedzi Bogu, w jego „usposobieniu”. Taka etyka „usposobienia” bardziej podkreśla wewnętrzną prawość niż samo tylko wybieranie i spełnianie obowiązku. Zarazem jednak musi się ona integralnie łączyć z „etyką prawa”:

Etyka usposobienia musi się zbrać z etyką przykazań. Wtedy obie będą prawdziwie dialogiczne. W przeciwnym razie źle zrozumiana etyka usposobienia, pozorując etykę subiektywnego doskonalenia siebie, sfałszuje moralność jeszcze gorzej niż połączenie doskonalenia siebie z etyką posłuszeństwa, która nie uwypukla znaczenia i piękna nakazu, a przez to za mało albo wcale nie podkreśla odpowiedzialności⁷⁸.

Jednym z ważnych elementów, który mocno inspirował jego teologię moralną, było ukierunkowanie pastoralne. Jako członek zgromadzenia redemptorystów, które kontynuowało ducha swojego założyciela św. Alfonsa Liguori, Häring starał się być zawsze blisko ludzkich problemów i podchodzić do nich z miłosiernym zrozumieniem, łagodnością i szanując wolność każdego człowieka. Poznawał te problemy w czynnej pracy duszpasterskiej, w którą się angażował, głosząc wiele serii rekolekcji (w 1964 roku wygłosił rekolekcje dla papieża Pawła VI i jego współpracowników), wygłaszając konferencje i odczyty dla różnych grup wiernych oraz w różnych częściach świata⁷⁹, co pozwalało mu poszerzać horyzonty w

⁷⁸ B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. 1, dz. cyt., s. 74.

⁷⁹ W 1971 roku, w dniach od 23 do 30 maja, przebywał także w Polsce, gdzie spotkał się z polskimi teologami na ATK i na KUL-u oraz prowadził tam okolicznościowe wykłady. Odwiedził także

spojrzeniu na zagadnienia moralne, obecne w różnych uwarunkowaniach społecznych, kulturowych czy ekonomicznych. Ta wrażliwość przejawiała się także w dążeniu do ożywienia życia modlitewnego. Był inicjatorem powstania w każdym domu zgromadzenia tzw. domu modlitwy, który byłby miejscem formacyjnym i pogłębiającym życie duchowe nie tylko współbraci, ale także osób świeckich. Bezpośrednie i duszpasterskie obcowanie z wiernymi pozwalało mu dostrzegać wszystkie uwarunkowania i ograniczenia sytuacji, w jakiej się oni znajdują. To wszystko sprawiało, że Häring był uważany za moralistę będącego blisko ludzi, a jego teologia nie była czysto teoretyczna i oderwana od życia, lecz starała się reagować na bieżące problemy ludzi.

Te doświadczenia duszpasterskie, odkrywające złożone bogactwo ludzkiego życia, połączone z ideą personalizmu, którego Häring był gorącym zwolennikiem, skłaniały go do postrzegania wyjątkowości i niepowtarzalności każdego człowieka i odnosi się to nie tylko do ogólnego stwierdzenia tego faktu, ale dotyczy także konkretnego moralnego działania człowieka. Häring był przekonany, że podobnie jak nie istnieje człowiek ogólny jako taki, lecz indywidualni ludzie, tak też nie istnieją ogólne wartości ludzkie, lecz wartość indywidualnego człowieka. Owszem, ogólne zasady moralne można wyprowadzić z niezmiennej wartości człowieka, ale nie wyczerpują one całości prawdy o ludzkim działaniu. „Ogólne definicje i podstawowe zasady mogą wytyczyć tylko granice, ale nie mogą wyczerpać indywidualnego bogactwa osoby”⁸⁰. Należy zatem uwzględnić cały szereg uwarunkowań, które dopełniają prawdę o moralnej wartości czynu, a której tradycja teologiczna uporządkowała pod pojęciem okoliczności, które z kolei scholastyczna kazuistyka próbowała szczegółowo analizować i uwzględniać dla moralnej oceny aktu. Mimo tych wysiłków, nie da się naukowo zinterpretować całego bogactwa szczegółowych sytuacji i wówczas w grę wchodzi cnota roztropności, której Häring przypisuje wielką rolę. Jej osąd „nie orzeka nigdy czegoś, co jest przeciw ogólnemu obowiązywaniu zasad i typowości wypadków, ale jeszcze coś więcej”⁸¹. Doskonałość zaś roztropności można osiągnąć tylko dzięki darom Ducha Świętego, które czynią człowieka wrażliwymi na poruszenia łaski, bowiem Bóg przemawia do człowieka nie tylko od zewnątrz, poprzez rzeczy i sytuacje, ale czyni to także od wewnątrz, co pozwala właściwie rozeznąć moralną powinność.

seminaria w Tuchowie i Tarnowie oraz parafię w Jastarni, gdzie duszpasterzował kilka miesięcy w czasie wojny. Por. I. Kałucki, *Pobyt o. B. Häringa w Polsce*, CTh 42 (1972), z. 2, s. 100–110.

⁸⁰ B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. 1, dz. cyt., s. 285.

⁸¹ Tamże, s. 290.

Sam Häring odżegnywał się od etyki sytuacyjnej, odrzucającej normatywność zasad opartych na istocie rzeczy⁸², ale był zwolennikiem etyki sytuacji, to znaczy takiej, która realnie bierze pod uwagę złożoną specyfikę każdego aktu, będąc przekonanym, że jest to etyka w pełni ludzka, uwzględniająca zarówno uwarunkowania samego człowieka, jak i okoliczności towarzyszące jego działaniu. Pomijanie tego wymiaru ludzkich działań prowadzi do bezdusznego legalizmu pozytywnego prawa, które Häring traktuje jako bliskiego „krewniaka” etyki sytuacyjnej, bowiem oba stanowiska nie troszczą się o istotne prawa zapisane w sercu człowieka, lecz bazują na czymś, co jest zewnętrzne w stosunku do tego. Etyka sytuacyjna opiera się na zmienności życia, legalizm na ścisłym przestrzeganiu litery pozytywnego prawa.

Jego zdaniem katolicka teologia moralna różni się od etyki sytuacyjnej trzema cechami. Po pierwsze, wezwanie moralne zawarte w konkretnej sytuacji (*kairós*) nigdy nie lekceważy ogólnych i istotnych wymagań, lecz raczej zachęca do sięgania po większe dobro. Po drugie, indywidualne doświadczenie wartości w konkretnej sytuacji ma zawsze służyć dobru ogółu, musi być wyrazem „solidarności w zbawieniu”. Po trzecie, różni się surowym badaniem motywu i odpowiedzialności w podejmowaniu decyzji⁸³.

Dla Häringa kluczem dla zachowania prawości ludzkiego działania, uwzględniającym złożoność sytuacji, a jednocześnie zabezpieczającym przed etyką sytuacyjną, jest prawe sumienie. Jest ono wewnętrznym echem wezwania Chrystusa do naśladowania Go, dlatego też nie jest autonomiczne, tzn. w pełni własne i niezależne.

Sumienie nie jest wyrocznią, która sama z siebie, z nieprzeniknionych głębi, mogłaby wydobywać lub nawet rodzić prawdę. Sumienie jako uzdolnienie psychiczne ma tę właściwość, że pobudza do uzgadniania woli z poznaną prawdą, do poszukiwania prawdy przed decyzją. Tak więc sumienie i obiektywne prawa, a ostatecznie uczący nas Bóg, łączą się ściśle ze sobą⁸⁴.

Ze względu na swą wewnętrzną naturę sumienie jest wyrazem najbardziej własnego i osobistego przejawu odpowiedzi danej Bogu. Dlatego indywidualnemu głosowi sumienia przyznaje priorytet: ono ma gwarantować zachowanie niezmiennych norm, a zarazem być wyrazem wolności człowieka. Zarazem jednak

⁸² „Musi istnieć ogólna etyka opierająca się na istocie (...). Istnieją stałe, zasadnicze, wciąż stawiające wymagania wartości, a w skutek tego i stałe, zasadnicze prawa, gdyż istnieją stałe istoty”, B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. 1, dz. cyt., s. 289.

⁸³ B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. 1, dz. cyt., s. 291–292.

⁸⁴ Tamże, s. 165–166.

Häring przypomina, że nie istnieje absolutna wolność sumienia, ponieważ ono nie może uwalniać od prawa, lecz raczej poddaje człowieka prawu, temu prawu, które wyraża dobro zawarte w Bożym wezwaniu.

Istotną cechą podręcznika Häringa było także i to, że w sposób zdecydowany przesunął ciężar rozważań moralnych z kwestii prawnych na rolę wolności, która od czasu oświecenia zyskiwała coraz bardziej na znaczeniu w szerokiej przestrzeni intelektualnej, a na początku XX wieku stała się jednym z centralnych tematów filozofii personalistycznej i egzystencjalnej. Wolność staje się kluczem do zrozumienia moralności chrześcijańskiej, która jest odpowiedzialną odpowiedzią człowieka na wezwanie Boga, odczytane w każdej konkretnej sytuacji, w jakiej się on znajduje. Poprzez taki akt wolności człowiek jest najbardziej, jak to tylko możliwe, osobiście zaangażowany w budowanie królestwa Bożego.

Zatrzymaliśmy się nieco dłużej nad prezentacją głównych idei podręcznika teologii moralnej Häringa, ponieważ niewątpliwie jest to znaczące jego dzieło, które wskazuje nową orientację teologii moralnej. Autor przedstawia w nim klasyczne prawdy teologii moralnej w nowym, personalistycznym ujęciu, jako dialog człowieka z Bogiem, bo tylko taka relacja jest właściwa dla człowieka jako osoby, istoty rozumnej i wolnej, kogoś, kto jest zdolny do rozpoznania Bożego wezwania i dania wolnej odpowiedzi. Zarazem w podręczniku tym znajdują się wszystkie zasadnicze idee, które będą obecne w całym nauczaniu moralnym Häringa. Jest to program teologii moralnej dynamicznie zakorzenionej w Chrystusie w osobowej relacji z Nim, a poprzez Niego ze wspólnotą, nakazującą zachować wierność i ciągłość tradycji, ale poszukującą nowych sposobów jej wyrazu, przekraczając tym samym granice i wychodząc ku nowym czasom. Häring był przekonany, że jako uczniowie Chrystusa należy być ludźmi „wyprzedzającymi swoje czasy”, tak jak kiedyś to wezwanie podjęli apostołowie. W sposób syntetyczny ten program teologii moralnej zawarł w książce *Moralność jest dla ludzi*, która była owocem wykładów na Katolickim Uniwersytecie w Waszyngtonie w 1967 roku. Wyznał w niej, że jako teolog przez całe życie starał się „propagować w egzystencjalnym kontekście personalistyczny sposób myślenia”⁸⁵. Pisał we wstępie:

My, teolodzy, stoimy przed dręczącym pytaniem: czy dochowujemy wierności naszemu zawodowemu *ethos*, jak je wyraził sam Chrystus, kiedy powiedział, że „szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabat”. W każdej epoce potrzebne jest przebadanie na nowo całego podejścia do etyki, a w istocie

⁸⁵ B. Häring, *Morality is for Persons. The Ethics of Christian Personalism*, 1971, wyd. pol.: *Moralność jest dla ludzi. Etyka chrześcijańskiego personalizmu*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1978, s. 5.

do każdej z osobna zasady moralnej, moralność musi być uzasadniona dobrem osób ludzkich we wspólnocie i samą wspólnotą osób. Człowiek nigdy nie może być podporządkowany etyce czy kodeksowi moralnemu, które urażałyby godność osoby ludzkiej i jej poczucie odpowiedzialności za społeczeństwo i przyszłość ludzkości⁸⁶.

Wspomnianą w tekście konieczność spojrzenia na nowo na wszystkie problemy moralne urzeczywistnił Häring osobiście w drugim zrealizowanym projekcie podręcznika teologii moralnej, w którym zamierzał w większym stopniu uwzględnić wszystkie konsekwencje wynikające – jego zdaniem – z soborowego nauczania, a które już doprowadziły do zasadniczych przemian niemal we wszystkich wymiarach ludzkiego życia. Podręcznik ten ukazał się najpierw w języku angielskim pod tytułem *Free and Faithful in Christ*⁸⁷, a jego podtytuł wskazywał, że jest przeznaczony zarówno dla księży, jak i świeckich. W porównaniu z pierwszym dziełem, znika z tytułu pojęcie prawa, które zostaje zastąpione wolnością i wiernością. Ta zmiana jest charakterystyczna i oddaje całą zasadniczą strukturę podręcznika, którego wykład koncentruje się wokół tych dwu rzeczywistości. Moralność chrześcijańska musi być przede wszystkim osobistą, to znaczy w pełni wolną odpowiedzi Chrystusowi daną w konkretnych sytuacjach, co wymaga kreatywności i twórczego zaangażowania. Jedyną granicą owej twórczej wolności jest wierność Chrystusowi i Jego zasadniczemu wezwaniu moralnemu, jakim jest miłość. Jednak nawet owa wierność musi być kreatywna i twórcza⁸⁸. Nie da się ukryć, że Häring przyznaje zdecydowanie priorytet wolności, co sugeruje tytuł niemieckiego wydania *Frei in Christus*⁸⁹.

Podręcznik bazuje na zasadniczym schemacie wypracowanym wcześniej, mianowicie kategorii powołania i odpowiedzi, która przewija się w całym biblijnym przekazie Objawienia. Moralny wymiar przeżywania tej dialogicznej relacji człowieka z Bogiem mieści się w pojęciu odpowiedzialności. Podobnie jak w pierwszym podręczniku, kategoria odpowiedzialności jest dla Häringa bardziej personalistyczna i lepiej wyraża osobowy stosunek do prawa moralnego; jest to moralność odpowiedzialności, a nie moralność posłuszeństwa, które może być nawet ślepe. Takie ujęcie daje więcej przestrzeni dla kreatywnej wolności, co

⁸⁶ Tamże, s. 6.

⁸⁷ B. Häring, *Free and Faithful in Christ. Moral Theology for Clergy and Laity*, t. 1–3, New York 1978–1981. Por. G. Schmidt, *Nowa synteza teologii moralnej*, CT 51 (1981), nr 1, s. 185–192.

⁸⁸ Por. tamże, s. 37–47.

⁸⁹ B. Häring, *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens*, t. 1–3, Freiburg–Basel–Wien 1979–1981.

może skutkować poszerzaniem granic moralnych zachowań. Tę tendencję do bardziej „otwartej” przestrzeni interpretacji powinności moralnej widać w rozróżnieniu, jakie stosuje autor w odniesieniu do przykazań. Jego zdaniem można mówić o dwu ich rodzajach: jedne to przykazania do wypełnienia (*Erfüllungsgebote*), inne to przykazania wskazujące na cel (*Zielgebote*). Te drugie mają zasadniczo orientować całe moralne postępowanie, co może sugerować, że ich treść mogłaby modyfikować jednoznaczność konkretnych przykazań⁹⁰. Choć sam Häring zaznacza, że nie należy ich traktować jako niezobowiązujących ideałów, lecz jako coś, co nadaje zasadniczy sens i cel wszystkim przykazaniom, to jednak kryje się w tym ukryta tendencja do ich minimalizowania. Widać to także w kategorii opcji fundamentalnej (*Grundentscheidung*), do której się odwołuje autor, jako najbardziej podstawowego wezwania i motywacji, która ukierunkowuje szczegółowe wybory. Za nie odpowiada zaś indywidualne sumienie człowieka, które określa jako „sanktuarium twórczej wierności i wolności”⁹¹. Jeśli ten wybór fundamentalny jest skierowany przeciwko Bogu, lub polega na odrzuceniu Boga na rzecz bogów fałszywych, to będzie miał śmiertelny charakter dla życia człowieka i tak właśnie interpretuje pojęcie grzechu śmiertelnego. Häring odróżnia tę sytuację od grzechu ciężkiego, który ma charakter nie tyle śmierci, ile poważnej choroby, która jednak nie niszczy zasadniczej relacji z Bogiem.

Podobnie jak w pierwszym podręczniku, rozdział o sumieniu poprzedza rozdział na temat prawa moralnego. Häring jest przekonany, że w teologii Pawłowej pojęciem sumienia można by zastąpić pojęcie prawa, nie zmieniając ducha i istoty nauki Apostoła. W odniesieniu do prawa naturalnego postuluje konieczność dostrzegania uwarunkowań historycznych, które miały wpływ na określone normy. Podobne rozeznanie jest potrzebne przy odczytaniu prawa obecnego w Piśmie Świętym, które wymaga wnikliwej egzegezy i hermeneutyki, bowiem to nauczanie jest także uwarunkowane kulturowo i z tego względu może być zróżnicowane pod względem normatywnym. Jako metodę poprawnego odczytania tego prawa proponuje stosowanie dwóch kryteriów: deontologicznego (są to cechy i wymagania miłości Chrystusa) oraz teleologicznego, którymi są przewidywane i pożądane konsekwencje czynów. Przyznaje konieczność rozeznania sytuacji i okoliczności przy ocenie moralności czynów, odrzucając jednak etykę sytuacyjną Fletchera czy Robinsona jako nierealną, bo człowiek rzadko sam potrafi być w doskonały sposób otwarty na dobro. Dlatego potrzebuje pomocy norm, w tym

⁹⁰ Por. tamże, t. 1, s. 98.

⁹¹ Por. tamże, t. 1, s. 226.

także pewnych szczegółowych norm absolutnych, które należy prawidłowo rozpoznać, a jednym z kryteriów ich autentyczności jest to, że nie prowadzą one do ucisku ani też nie powodują szkodliwych konfliktów.

Drugi tom podręcznika poświęcony jest zagadnieniom szczegółowym, uporządkowanym według cnót teologicznych, a tom trzeci omawia zagadnienia bioetyczne i społeczne.

Häring i Magisterium Kościoła

Kiedy dojrzewała idea zwołania nowego soboru, Häring miał już ugruntowaną pozycję i autorytet wśród teologów moralistów. Był także znany w Stolicy Apostolskiej, dlatego już we wczesnym okresie przygotowań do Soboru, w 1959 roku został mianowany członkiem Komisji Teologicznej, zaś w 1961 roku został włączony do grona ekspertów (*periti*). Czynnie uczestniczył w pracach dwóch podkomisji zajmujących się kwestiami moralnymi oraz tematami czystości, dziewictwa, małżeństwa i rodziny, w których podczas przygotowania projektu dokumentu na temat małżeństwa postulował przewyższenie prawnego spojrzenia na małżeństwo i podkreślenie miłości jako jego elementu centralnego⁹².

Podczas obrad soborowych interweniował w redakcji Konstytucji *Lumen gentium*, gdzie wspólnie z teologiem Gustavem Thillsem i teologiem papieskim Carlo Colombo postulowali wprowadzenie rozdziału piątego, traktującego o powszechnym powołaniu do świętości, a także brał udział w przygotowaniu deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* i dekretu o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, w której jak wyżej wspomniano, opracował tekst dotyczący nauczania teologii moralnej. Szczególnie znaczący był jego udział w opracowaniu Konstytucji *Gaudium et spes*. Häring został sekretarzem komisji, która przygotowała projekt nowego jej schematu, po odrzuceniu dwu poprzednich, przyjętego później po wielu poprawkach jako oficjalny tekst Konstytucji.

Podczas prac soborowych nie tylko uczestniczył w przygotowywaniu dokumentów, ale także komentował i oceniał jego prace, między innymi wydając

⁹² Kilka lat wcześniej Häring opublikował dwie prace na temat małżeństwa: *Sociologie der Familie*, Salzburg 1954 oraz *Die Ehe in dieser Zeit*, Salzburg 1960, wyd. pol.: *Małżeństwo w dobie obecnej*, [w:] B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. 5, dz. cyt., Poznań 1966. Warto wspomnieć, że występuje w niej przeciwko antykoncepcji: „Jeżeli celem, do którego się dąży jest tylko zaspokojenie samego siebie i egoizm, to w doborze środków patrzy się jedynie na stosowność «techniki»: ma być lekka i możliwie oszczędna. (...) Dlatego propaguje się przerywany stosunek, a częściej sztuczne środki dla mężczyzn i kobiet, przez co oszczędza się wszelkich wysiłków do osiągnięcia opanowania siebie”, tamże, s. 298.

książkę *Sobór pod znakiem jedności*⁹³, która została bardzo dobrze przyjęta⁹⁴, a także w licznych wywiadach do mediów, które nieraz nadinterpretowały jego słowa. Nieporozumienia, które stąd wynikały, doprowadziły do tego, że Häring w końcowej fazie redagowania *Gaudium et spes* nie odgrywał już pierwszoplanowej roli, jak również przestał być sekretarzem podkomisji na temat małżeństwa i rodziny. Największe różnice zdań ujawniły się szczególnie w trakcie prac nad dokumentem dotyczącym demografii i regulacji urodzin. Poszukiwano możliwości uzyskania zgodności między dwoma postulatami, z których pierwszy odwoływał się przede wszystkim do sumienia małżonków i ich odpowiedzialnego podejścia do tych spraw, drugi zwracał uwagę na obiektywny porządek moralny i wewnętrzną prawdę samego małżeństwa⁹⁵. Komisja opracowała dwa raporty, z których jeden, podpisany przez większość członków, w tym także przez Häringa, nie został dopuszczony do głosowania, a do rąk papieża dotarł tzw. Raport mniejszości. Raport kolejnej komisji także nie uzyskał stuprocentowej jedności, przez co szczegółowe odniesienie do tej kwestii pozostawiono na później. W przyszłości, już po ukazaniu się encykliki *Humanae vitae*, Häring będzie krytycznie oceniał fakt odrzucenia „Raportu mniejszości”, widząc w tym przejaw autorytarnego sprawowania władzy w Kościele i nie liczenia się z jego kolegialnością.

W trakcie soborowych debat i spotkań komisji dały się zaznaczyć pierwsze rozbieżności między teologicznymi przekonaniami Häringa i nauczaniem Kościoła, oscylujące wokół fundamentalnej kwestii stosunku indywidualnego sumienia a zobowiązującym charakterem obiektywnych norm. Nieporozumienia te ujawniły się z większą mocą po opublikowaniu encykliki Pawła VI *Humanae vitae*, którą Häring poddawał wielokrotnej krytyce, nie tylko wspominając fakt pominięcia głosów większości w pracach komisji, ale też że nauczanie papieskie odchodzi od wizji małżeństwa, jaka została wypracowana przez Sobór Watykański II w Konstytucji *Gaudium et spes*⁹⁶. Za swoje wystąpienia został upo-

⁹³ B. Häring, *Das Konzil im Zeichen der Einheit*, Freiburg 1963, wyd. pol.: *Sobór pod znakiem jedności*, Poznań 1963.

⁹⁴ Sam papież Jan XXIII po jej przeczytaniu miał wyznać, że się z nią w pełni identyfikuje. Por. V. Schurr, M. Vidal, *Häring y su nueva Teología Moral Católica*, dz. cyt., s. 48.

⁹⁵ Por. F.V. Joannes, *Tradizione ed evoluzione nella morale coniugale. I documenti „segreti” della Commissione pontificia sulla natalità*, [w:] *Diritti del sesso e matrimonio*, red. T. Roberts, Milano 1968, s. 214–215. W dyskusji na ten temat czynnie uczestniczył także bp. Karol Wojtyła. Por. K. Wojtyła, *Vaticanum II: czas twórczego myślenia. Wypowiedzi soborowe*, red. A. Dobrzyński, Rzym 2014, s. 176–180. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Warszawa 2011, s. 371–386.

⁹⁶ B. Häring, *The Encyclical Crisis: Contradiction Can and Must be a Service to the Pope*, „Commonweal” 1968, s. 599–594; *Brennpunkt Ehe. Heutige Probleme und Perspektiven in Tradition*

mniany przez kard. Amleta G. Cicognaniego, który zarzucał mu występowanie przeciwko Magisterium, jak również kwestionowanie obowiązkowego celibatu dla duchownych. Zarzuty te nasiliły się jeszcze po ukazaniu się najpierw książki *Ethica medica*⁹⁷, w której dopatrywano się relatywizmu moralnego, a także artykułu komentującego deklarację o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej, opublikowaną przez Kongregację Wychowania Chrześcijańskiego *Persona humana* z 1975 roku⁹⁸.

Pod wpływem tych wszystkich wydarzeń Kongregacja Nauki Wiary w 1975 roku rozpoczęła przeciwko Häringowi postępowanie doktrynalne, skutkiem którego zostały mu przedstawione zarzuty (18 maja 1977) dotyczące odpowiedzialności teologa w odniesieniu do nauczania Magisterium Kościoła. Kongregacja domagała się „większej czujności i roztropności oraz unikania publikacji problematycznych i subiektywnych poglądów, nalegając równocześnie, aby w zakwestionowanych sprawach zadeklarował swój *consensus* z katolicką nauką, a na przyszłość unikał ustnych i pisemnych wypowiedzi mogących budzić wątpliwości”⁹⁹. W odpowiedzi Häring przesłał obszernie wyjaśnienie, deklarując swoje oddanie Kościołowi, które będzie określał pojęciem „krytycznej miłości”. Wymiana pism z Kongregacją będzie trwała przez kolejne lata i dotyczyła m.in. publikacji podręcznika *Free and Faithful in Christ* oraz innych późniejszych artykułów¹⁰⁰.

Symbolicznym wyrazem opozycyjnego nastawienia Häringa do Magisterium Kościoła był fakt podpisania przez niego tzw. *Deklaracji Kolońskiej* z 6 stycznia 1989 roku, która była wyrazem krytycznego stanowiska 163 teologów¹⁰¹ wobec Stolicy Apostolskiej i jej stylu sprawowania władzy w Kościele (procedura mianowania biskupów oraz traktowanie teologów), a także niektórych aspektów nauczania Jana Pawła II, m.in. odnoszących się do encykliki *Humanae vitae*, które

und Lehramt, Bergen 1968; *Krise um „Humanae vitae”*, Bergen 1968.

⁹⁷ B. Häring, *Ethica medica*, Roma 1972.

⁹⁸ Por. B. Häring, *Reflexionen zur Erklärung der Glaubekongregation über einige Fragen der Sexualethik*, ThPQ 124 (1976), s. 115–126.

⁹⁹ A. Marcol, *Profesor Bernhard Häring – teolog moralista*, dz. cyt., s. 116. Por. B. Häring, *Meine Erfahrung mit der Kirche*, dz. cyt., s. 156–160.

¹⁰⁰ Por. B. Häring, *25 Jahre Sexualethik*, SMor XX/1 (1982), s. 29–66; tenże, *Für ein neues Vertrauen in der Kirche*, ChG 41 (1989), nr 4, s. 29–30, oraz książka *Ausweglos. Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung. Ein Plädoyer*, Freiburg 1989, w której postulował rozwiązanie kwestii małżeństw niesakramentalnych na wzór praktyki istniejącej w Kościele prawosławnym.

¹⁰¹ Do nich dołączyło później 220 teologów kręgu języka niemieckiego z Niemiec, Austrii i Szwajcarii, a także Holandii. Pojawiły się także deklaracje kolejnych teologów solidaryzujących się z tekstem deklaracji z Francji, Belgii, Hiszpanii i Włoch.

to nauczanie – zdaniem autorów – degradowe sumienie do roli organu wykonawczego papieskiego Magisterium i pozbawia je tym samym godności¹⁰².

W tym trudnym dla Häringa okresie zmagał się on z chorobą raka krtani, a po przejściu na emeryturę powrócił do macierzystego klasztoru w Gars am Inn, gdzie przebywał aż do śmierci, kontynuując jednak pracę naukową i publicystyczną.

Niektórzy uważają Häringa za profetycznego teologa, który wyprzedzał swoje czasy, dając podwaliny pod odnowę, czy wręcz będącego twórcą nowej teologii moralnej, odważnie konfrontującego się z problemami współczesnego świata. Inni, przeciwnie, skłonni są postrzegać go jako, być może niezamierzonego, ale jednak prekursora subiektywizmu teologicznego i relatywistycznych tendencji w teologii moralnej. Tak czy inaczej, prawdą jest jednak, że w przyszłości w wielu środowiskach teologów moralistów, być może zbyt jednostronnie interpretujących myśl Häringa, prawo moralne będzie traktowane z podejrzliwością jako swoista narośl na zdrowym organizmie ewangelicznego orędzia, ograniczająca jego transcendentną głębię i uniwersalność.

Powstaje wciąż pytanie, czy postulat odważnego i odpowiedzialnego, to znaczy rozumianego jako pełna wierność rozpoznanej przez siebie samego prawdzie, przekraczania granic, sam może mieć jakieś granice, które tradycyjnie wyznaczało prawo? Czy to, co dla jednych będzie odważnym przekraczaniem granic, dla kogoś innego będzie wciąż świadectwem tradycjonalizmu, gdyż on już dawno przekroczył te granice w swoim życiu? Dylematy te uzmysławiają nam oczywistą prawdę, znaną od dawna: *nemo iudex in re sua*, trudno być sędzią we własnej sprawie i że potrzebny jest zewnętrzny, obiektywny osąd, który pozwoli z dystansem spojrzeć na dzieło i wskazać pojawiające się problemy czy niebezpieczeństwa. Potwierdza to, w sobie właściwy sposób, konieczność istnienia Magisterium Kościoła, rozumianego nie jako superrecenzenta twórczości teologicznej, ani nie jako jeden z głosów doradczych i pomocniczych wspomagających indywidualne sumienie, ale jako rzeczywistego przewodnika, wskazującego drogę, a w razie potrzeby korygującego trasę, którego autorytet wykracza poza ludzkie kategorie i znajduje swój fundament w Bogu.

W rok po *Deklaracji Kolońskiej* ukazała się Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis*¹⁰³, choć nie była ona bezpośrednią reakcją na dokument z Kolonii, lecz odnosiła się do okresu prac soborowych, kiedy rodziło

¹⁰² Por. B. Häring, *Meine Erfahrung mit der Kirche*, dz. cyt., s. 222.

¹⁰³ Kongregacja Nauki Wiary, *Donum veritatis* (24 maja 1990), AAS 82 (1990), s. 1550–1570.

się napięcie między różnymi stanowiskami teologicznymi w łonie Kościoła¹⁰⁴. Instrukcja omawia misję i zadania teologa w Kościele, przypomina naturę Urzędu Nauczycielskiego Kościoła oraz problem wzajemnych relacji między nimi. Dokument przypomina, że nieuzasadnionym i błędnym jest przekonanie, że teolog może podawać w wątpliwość lub nawet odrzucić nauczanie, które nie jest wprost określone jako nieomyślne, a odnosi się to zwłaszcza do dziedziny szczegółowych norm moralnych¹⁰⁵. Sprzeciwu wobec nauczania Kościoła nie można uzasadniać przekonaniem, że słuszność danej nauki nie jest oczywista albo że stanowisko przeciwne jest bardziej prawdopodobne. „Również nie wystarcza tu – konkluduje Instrukcja – osąd subiektywnego sumienia teologa, ponieważ nie jest ono ani autonomiczną, ani jedyną instancją oceny prawdziwości jakiejś nauki”¹⁰⁶.

Historia Häringa pokazuje, że problem relacji, jaka istnieje między indywidualnym sumieniem a ogólną normą o charakterze niezmiennym, pozostaje w teologii moralnej kwestią centralną, a określenie właściwego ich spotkania jest wynikiem nie tylko profesjonalnej refleksji naukowej, ale także pokornego otwarcia na prawdę. Do tego zagadnienia wróci encyklika Jana Pawła II *Veritatis splendor*, gdzie zostanie ono szczegółowo potraktowane.

¹⁰⁴ „W naszym wieku, zwłaszcza w okresie przygotowań do Soboru Watykańskiego II i podczas jego trwania, teologia wniosła swój wielki wkład w głębsze zrozumienie rzeczy i słów przekazanych, lecz także przeżyła i nadal przeżywa chwile kryzysu i napięcia”, tamże, 2.

¹⁰⁵ Tamże, 33.

¹⁰⁶ Tamże, 28.

V. Sobór Watykański II

Niewątpliwie jednym z najdonioślejszych wydarzeń z życia Kościoła ostatnich czasów było zwołanie Soboru Watykańskiego II i dokumenty, które pozostawił po sobie. Wydarzenie to stało się wielkim darem dla Kościoła, ale zarazem i trudnym – jak się nieraz okaże – wyzwaniem, które wciąż jest podejmowane i które ciągle domaga się głębokiej i autentycznej, czyli zgodnej z wolą i intencją samego Soboru, interpretacji¹.

1. Zwołanie i przebieg Soboru

Kiedy po śmierci Piusa XII wybrano 28 października 1958 roku na Urząd Piotrowy siedemdziesięciosiedmioletniego kard. Angela Giuseppe Roncallego, który przybrał imię Jana XXIII, wszyscy byli przekonani, że będzie to pontyfikat przejściowy. Jakież było jednak zaskoczenie, kiedy po kilku miesiącach urzędowania, 25 stycznia 1959 roku, w bazylice św. Pawła nowy papież zapowiedział wobec kolegium kardynałów zwołanie synodu diecezji rzymskiej, ale także soboru powszechnego².

¹ Zasadnicze idee tego rozdziału zostały przedstawione w moim artykule: K. Gryz, *Personalistyczne ujęcie chrześcijańskiej nauki moralnej w Magisterium Soboru Watykańskiego II*, „Teologia i moralność” 15 (2020), nr 2 (28), s. 119–142.

² Por. Jan XXIII, *Allocuzione con la quale il Sommo Pontefice annuncia il Sinodo Romano, il Concilio Ecumenico e l'aggiornamento del Codice di Diritto Canonico*, (25 stycznia 1959), AAS 51 (1959), s. 65–69.

Idea zwołania soboru pojawiała się już wcześniej w różnych kręgach Kurii Rzymskiej, jak również była przedstawiana przez kolejnych papieży. Poprzedni sobór, Watykański I, został przez Piusa IX bezterminowo zawieszony (*sine die*) 20 października 1870³ ze względu na wybuch wojny francusko-pruskiej, a później zajęcie Rzymu przez Królestwo Włoch, wobec czego papież uznał, że wznowienie prac soborowych jest niemożliwe. Pozostało jednak kilkadziesiąt projektów do przedyskutowania, w tym konstytucja o Kościele (*De Ecclesia*). Następcy Piusa IX rozważali wznowienie prac soborowych, a Pius XI w encyklice *Ubi arcano*⁴ wprost ten zamiar wyraził. Również Pius XII nosił się z zamiarem zwołania soboru, który miałby jasno wystąpić przeciwko niektórym błędom epoki i nawet podjął pewne kroki w tym kierunku, jednak ostatecznie projekt zaniechano. Z drugiej strony niektórzy teologowie sądzili, że sobór nie jest już potrzebny, skoro po ogłoszeniu dogmatu o nieomyślności papieża, może on sam ustalić to, co uzna za stosowne⁵.

Głównym celem nowego soboru – jak to określił Jan XXIII – miało być zmodyfikowanie (*aggiornamento*) Kodeksu Prawa Kanonicznego, jednak to, co miało odnosić się zasadniczo do dyscypliny kościelnej stało się procesem głębokich przemian w Kościele, a pojęcie *aggiornamento* („aktualizowanie”, „wprowadzanie zmian”, „modernizowanie”) stało się sztandarowym hasłem Soboru. Oficjalną zapowiedź zwołania Soboru wyraził papież w encyklice *Ad Petri Cathedram*, opublikowanej w czerwcu 1959 roku⁶, stwierdzając, że jego celem będzie „poruszenie wielkich problemów życia religijnego, a zwłaszcza promocja rozwoju Kościoła katolickiego, odnowienie zwyczajów ludu Bożego i dostosowanie do potrzeb naszych czasów praw, które kierują dyscypliną kościelną”⁷.

W maju tego samego roku powołano Komisję Przedprzygotowawczą (*Commissio anteparaeparatoria*), której przewodniczył sekretarz stanu kard. Domenico Tardini. Rozesłała ona prośby do biskupów, przełożonych zakonnych oraz wydziałów teologii i prawa kanonicznego, aby przesłali swoje sugestie na temat problematyki, która powinna być podjęta, co było nowością w przygotowywaniu prac soborowych. Dotychczas bowiem grono przygotowujących obrady

³ Por. Pius IX, List apost. *Postquam Dei munere* (20 października 1870), ASS 6 (1870–1871), s. 65–67.

⁴ Por. Pius XI, Enc. *Ubi arcano* (23 grudnia 1922), AAS 14 (1922), s. 673–700.

⁵ Por. J. Forget, *Conciles*, [w:] *Dictionnaire de Théologie Catholique*, red. A. Vacant, E. Mangeot, Paris 1906, kol. 669.

⁶ Por. Jan XXIII, Enc. *Ad Petri Cathedram* (29 czerwca 1959), AAS 51 (1959), s. 497–531.

⁷ Tamże, III.

soborowe liczyło kilkadziesiąt osób, najczęściej pracowników Kurii Rzymskiej. Nadeszło 2099 odpowiedzi (z Polski było ich 42), ale w większości nie były one zbyt inspirujące. Rok później, 5 czerwca 1960 roku, papież powołał dziesięć komisji przygotowawczych, które odpowiadały korpusowi kongregacji rzymskich, co zapowiadało nieco konformistyczne podejście, ale także dwa sekretariaty (do spraw prasy i widowisk oraz jedności chrześcijan), co było nowością i znakiem otwarcia na nowe czasy i problemy. Ich pracę koordynowała Komisja Centralna, której przewodniczył papież, a jej sekretarzem był abp Pericle Felici (jej członkiem był także kard. Stefan Wyszyński). Krótko przed rozpoczęciem Soboru komisje wysłały pierwszych siedem projektów konstytucji⁸, aby ojcowie mogli się z nimi zapoznać. Niektórym się wydawało, że projekty, przygotowane przez specjalistów rzymskich, będą szybko poddane pod głosowanie, a sam Sobór może zakończyć się po kilku tygodniach. Jednak projekty te nie zostały dobrze przyjęte, zgłaszano wiele uwag, a nawet postulowano, aby poddać je gruntownej rewizji. Z takimi propozycjami wystąpili m.in. belgijski kard. Léon-Joseph Suenens oraz kard. Joseph Frings z Kolonii (po konsultacji z młodym wówczas prof. Josephem Ratzingerem⁹). Było to zapowiedzią zupełnej reorientacji wszystkich prac soborowych i ostatecznych owoców, które one przyniosły.

Uroczysta inauguracja Soboru miała miejsce w bazylice św. Piotra 11 października 1962 roku w obecności 2540 ojców, a Jan XXIII w wygłoszonym przemówieniu nakreślił jego zasadnicze kierunki. Papież stwierdził, że zadaniem Soboru jest przekazanie nieskażonej i pełnej doktryny, bez jej umniejszania czy zniekształcenia, ale zarazem wyjście naprzeciw wyzwaniom naszych czasów. Dlatego celem Soboru nie jest jedynie przedyskutowanie takiego czy innego tematu fundamentalnej doktryny Kościoła – „do tego nie jest potrzebny Sobór” – jak napisał papież. Sobór powinien mieć charakter bardziej duszpasterski i raczej pokazywać wartość doktryny chrześcijańskiej niż ponawiać potępienia. Papież przyznał, że w przeszłości Kościół wielokrotnie sprzeciwiał się błędnym naukom i surowo je potępiał, natomiast „w obecnych czasach Oblubienica Chrystusa woli używać lekarstwa miłosierdzia bardziej niż surowości”¹⁰. I dalej stwierdził, że „duch chrześcijański i katolicki na całym świecie oczekuje kroku naprzód w stronę pogłębienia

⁸ Wśród nich były także te odnoszące się do kwestii moralnych: *De ordine morali christiano* i *De castitate, matrimonio, familia et virginitate*.

⁹ Por. J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VII/1 *O nauczaniu Soboru Watykańskiego II*, Lublin 2016, s. 211–252; 507–561.

¹⁰ Jan XXIII, *Allocutio Ioannis pp. XXIII in sollemni ss. Concilii inauguratione*, AAS 54 (1962), s. 792, „Tygodnik Powszechny” 43 (1962), s. 1–2.

doktrynalnego i kształtowania sumień, takiego, który lepiej i wierniej odpowiadałby prawdziwej doktrynie, która powinna być studiowana i wykładana przy pomocy metod badawczych i słownych formuł właściwych dla współczesnej myśli¹¹.

Między tymi dwoma biegunami, z jednej strony wierność nieskażonej doktrynie, z drugiej zaś otwartość na współczesny świat, będą się toczyć wszystkie debaty w trakcie trwania Soboru. Dały się one zauważyć już na etapie przygotowawczym, a później w trakcie redagowania dokumentów. Sprawozdania i opinie mediów, które po raz pierwszy z taką uwagą i bliskością śledziły obrady, opisywały te dyskusje w ramach politycznych kategorii tradycjonalistów lub progresistów¹². Ówczesny profesor Joseph Ratzinger wspomina, że w środowisku niemieckich teologów, ale też wiernych, dawało się odczuć atmosferę wzrastającego napięcia. „Coraz częściej miało się wrażenie – pisze Ratzinger – że w Kościele nie ma nic stałego, że wszystko podlega rewizji. Coraz częściej Sobór wydawał się wielkim parlamentem, który może wszystko zmienić i kształtować na swój sposób. Całkiem wyraźnie dało się odczuć wzrastającą niechęć do Rzymu i Kurii, postrzeganych jako wrogów wszelkiej nowości i postępu”¹³.

W trakcie trwania Soboru odbyły się cztery sesje, z których każda trwała od dwóch do trzech miesięcy, a zwoływane były każdej jesieni od 1962 do 1965 roku (obrady trwały w sumie 1154 dni), podczas których miało miejsce 168 posiedzeń plenarnych, w których łącznie brało udział 3058 ojców soborowych¹⁴,

¹¹ Tamże, s. 791.

¹² Obecność mediów, które na bieżąco śledziły, transmitowały i komentowały obrady soborowe, była wydarzeniem bezprecedensowym. Mówiono powszechnie, że media były wpływowym obserwatorem Soboru. Nie tylko informowały one opinię publiczną o tym, co się dzieje, ale także poniekąd formowały tę opinię, a także wpływały na samych ojców soborowych, którzy również czytali ich komentarze. Dziennikarze zapraszali także niektórych ojców oraz biegłych do komentowania wydarzeń, co nieraz rodziło nieporozumienia i wymagało wyjaśnień. Stąd też w 1963 roku wydano zalecenia dla ojców, aby wypowiadali się obiektywnie i roztropnie, a także powstrzymywali się od krytyki obrad. Akredytowano ponad 1200 dziennikarzy, a niemal wszystkie większe stacje telewizyjne miały swoje studia w Rzymie. Aby pomóc dziennikarzom w ich pracy, ale także zatroszczyć się o rzetelność przekazu, zrodził się pomysł, aby utworzyć specjalne biuro prasowe, które mogłoby koordynować przepływ informacji i relacje z mediami. Już 18 kwietnia 1961 roku powstało Biuro Prasowe Centralnej Komisji Przygotowawczej, przemianowane rok później na Biuro Prasowe Soboru, a po jego zakończeniu zaczęło funkcjonować jako znane dzisiaj Biuro Prasowe Stolicy Apostolskiej.

¹³ J. Ratzinger, *Moje życie. Autobiografia Benedykta XVI*, Częstochowa 2005, s. 113–114.

¹⁴ W Soborze, zgodnie z Kodeksem z 1917 r. kan. 223 §1, uczestniczyli: kardynałowie, patriarchowie, prymasi, arcybiskupi, biskupi diecezjalni i tytularni, opaci, prałaci tytularni oraz przełożeni wspólnot zakonnych, a Jan XXIII dołączył do nich także prefektów apostolskich, nawet jeśli nie byli biskupami. Najmłodszy biskup miał 34 lata, najstarszy zaś 100 lat.

w tym 59 z Polski (dla porównania Sobór Watykański I zgromadził 764 ojców)¹⁵. Uchwalono cztery konstytucje, dziewięć dekretów i trzy deklaracje. Zdaniem Ratzingera to one są prawdziwym dziedzictwem Soboru. „Staranna i gruntowna ich interpretacja chroni przed oboma skrajnościami i rzeczywiście otwiera drogę, która ma przed sobą długą przyszłość”¹⁶.

Na zakończenie Soboru ojcowie dokonali dwu znamiennych i symbolicznych aktów. Pierwszym było ogłoszenie, 7 grudnia 1965 roku, reformy Świętego Oficjum, które odtąd miało stanowić Świętą Kongregację Nauki Wiary¹⁷, urząd, który w nowy sposób, zgodnie z duchem soborowym, ma się troszczyć o pielęgnację wiary i jej głoszenie (w związku z tym zlikwidowano także Indeks Ksiąg Zakazanych). Drugim aktem było uroczyste zniesienie ekskomunik między Rzymem i Konstantynopolem (7 grudnia 1965)¹⁸, jako szczególny znak ekumenicznego ducha, którym Kościół chce się kierować wobec braci odłączonych, ale także jako wyraz postawy dialogu i otwartości wobec wszystkich szczerze poszukujących prawdy, co nie oznacza, że Kościół zrezygnuje w przyszłości ze wskazywania błędów i napominania.

Uroczystość zamknięcia Soboru odbyła się 8 grudnia 1965 roku na placu św. Piotra mszą św. odprawianą przez Pawła VI, po której papież przekazał orędzie Soboru dla siedmiu wybranych grup społecznych: rządzących, uczonych, artystów, kobiet, robotników, ubogich i chorych oraz do młodzieży.

2. Charakterystyka Magisterium Soborowego

We wstępie do polskiego wydania dokumentów soborowych abp Karol Wojtyła dokonał próby uporządkowania całego dorobku Vaticanum II i jego syntetycznej charakterystyki¹⁹. Mimo iż na temat Soboru i jego nauczania powstało

¹⁵ Por. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, Seria I (antepreparatoria), t. 1–16, seria II (praeparatoria), t. 1–8; *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenico Vaticani II*, t. 1–25, Typis Polyglottis Vaticanis, 1961–; *Storia del concilio Vaticano II*, t. 1–5, red. G. Alberigo, Bologna 1995–1999; G. Alberigo, *Krótką historia II Soboru Watykańskiego*, Warszawa 2005; *Atlas historyczny Soboru Watykańskiego II*, red. A. Melloni, Warszawa 2015.

¹⁶ J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo o Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*. Z kardynałem rozmawia Peter Seewald, dz. cyt., s. 64.

¹⁷ Paweł VI, *Motu proprio Integrare servandae*. Sacrae Congregationis S. Officii nomen et ordo immutantur (7 grudnia 1965), AAS 57 (1965), s. 952–955.

¹⁸ Wspólna deklaracja Pawła VI i patriarchy Atenagorasa o zdjęciu anatem z 1054 roku: List. apost. *Ambulate in dilectione* (7 grudnia 1965), AAS 58 (1966), s. 40–41.

¹⁹ Polskie wydanie dokumentów przygotowane przez wydawnictwo Pallottinum: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1967, zaś nowe tłumaczenie ukazało się w tym

wiele opracowań, zatrzymamy się na tekście Wojtyły nie tylko ze względu na jego przenikliwość, ale także dlatego, że najpierw jako arcybiskup w swojej diecezji w Krakowie, a w przyszłości jako papież, był niestrudzonym realizatorem autentycznego nauczania soborowego. Mówił o tym już w trakcie swojego pierwszego orędzia „Urbi et Orbi” następnego dnia po wyborze na Stolicę Piotrową. Przedstawiając zasadnicze linie swojego pontyfikatu, rozpoczął od podkreślenia znaczenia Soboru Watykańskiego II dla życia Kościoła: „Przed wszystkim chcemy przypomnieć o trwałym znaczeniu Powszechnego Soboru Watykańskiego II oraz przyjmujemy jako wyraźny obowiązek gorliwe wprowadzanie go w życie. (...) będziemy to czynić w sposób roztropny i równocześnie zachęcający”²⁰.

Najpierw arcybiskup Wojtyła przedstawia stronę metodologiczną powstawania dokumentów. Ich chronologia miała swoje uzasadnienie zarówno w czynnikach zewnętrznych, takich jak jakość przygotowanej propozycji (schematu) czy też czas poświęcony na refleksję i dyskusję nad nim, jak i w czynnikach wewnętrznych, jakimi było wspólne dojrzewanie ojców soborowych do prawdy. Ujawniała się ona stopniowo w trakcie refleksji, na którą składały się różne zgłaszane propozycje. Do każdej z nich Komisja Centralna się ustosunkowywała, wyjaśniając, dlaczego ją uwzględnia lub też dlaczego nie. „Pod tym względem – pisze Wojtyła – praca Soboru była niezmiernie cennym świadectwem poszanowania każdej myśli”²¹.

Od strony merytorycznej dokumenty można uporządkować według różnienia, które jeszcze przed rozpoczęciem Soboru zaproponował kard. Léon-Joseph Suenens: *Ecclesia ad intra – Ecclesia ad extra*. Najpierw Kościół próbował odpowiedzieć na pytanie, co myśli sam o sobie: *Ecclesia quid dicis de teipsa*? Drugim kierunkiem refleksji Soboru była odpowiedź na szereg pytań, które stawia sobie współczesna ludzkość, a przed którymi staje także Kościół, który jest odpowiedzialny za swoje dzieci, a także za wszystkich innych, którzy są wezwani przez Boga do życia wiecznego. Takie podejście znajduje również odzwierciedlenie w encyklice *Ecclesiam suam* (6 sierpnia 1964) Pawła VI, który przejął po śmierci Jana XXIII zadanie kontynuacji Soboru.

Formuła *Ecclesia ad intra – Ecclesia ad extra* dobrze oddawała – twierdzi Wojtyła – głęboko ekumeniczny charakter Soboru, wyraża się w niej z jednej

samym wydawnictwie w 2002 roku. Pomocnym narzędziem do studiowania tekstów soborowych jest *Synopsa tekstów Soboru Watykańskiego II*, red. T. Bielski, Poznań-Warszawa 1970.

²⁰ Jan Paweł II, Pierwsze orędzie radiowe i telewizyjne „Urbi et Orbi”. *Wierność Soborowi* (17 października 1978), [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie Papieskie*, dz. cyt., t. 1, s. 2.

²¹ K. Wojtyła, *Wstęp ogólny*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1967, s. 12.

strony skupienie na swej istocie, z drugiej poszerzenie i otwarcie nie tylko na braci odłączonych, ale na szeroko rozumiany świat, co w niczym nie umniejsza natury i powołania Kościoła. „Kościół, chociaż wychodzi na «zewnątrz» siebie, to przecież nie odchodzi od swej własnej istoty. Wstępuje bowiem w wielkie dzieła Boże, nie tylko w dzieło Stworzenia, ale także w dzieło Odkupienia w jego pełnym zasięgu”²², wszyscy bowiem zostali odkupieni przez Chrystusa. Z tej także perspektywy można mówić w najgłębszym sensie o duszpasterskim charakterze Soboru, nie tylko ze względu na bardziej praktyczne niż doktrynalne jego podejście. Karol Wojtyła podkreśla, że duszpasterskość Kościoła rodzi się z jego samoświadomości, z prawdy o tym, kim jest on sam, bez tego zrozumienia, które polega ostatecznie na wierze w Kościół, duszpasterstwo, czyli dialog ze światem, może przybrać niewłaściwe formy. Wiele późniejszych interpretacji nauki soborowej, które były kontrowersyjne, a nawet błędne, było wynikiem zapoznania tej integralnej relacji.

Refleksja Soboru w aspekcie *Ecclesia ad intra* wyraziła się przede wszystkim w takich fundamentalnych dokumentach jak konstytucje: o Kościele *Lumen gentium* (21 listopada 1964), uważanej za podstawowy dokument Soboru; o Objawieniu Bożym *Dei verbum* (18 listopada 1965) i o liturgii *Sacrosanctum Concilium* (4 grudnia 1963) – którą uchwalono jako pierwszą²³. Z ich treści wystają niejako pozostałe dokumenty dotyczące życia Kościoła i posłannictwa każdego z jego członków. Układają się one wokół struktury zawartej w układzie treści Konstytucji *Lumen gentium*. Należą do nich: dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* (28 października 1965), dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* (7 grudnia 1965) i korespondujący z nim dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius* (28 października 1965), dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* (28 października 1965) czy wreszcie dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (18 listopada 1965). Dopełniają je, jeśli chodzi o apostołskie posłannictwo Kościoła, dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica* (4 grudnia 1963) oraz deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* (28 października 1965).

W aspekcie refleksji nad Kościołem *ad extra* pierwszym wymiarem jest eklezjologia. Zagadnienie to poruszają przede wszystkim dekrety o Kościołach

²² Tamże, s. 13.

²³ Symbolicznym znakiem wprowadzenia postulowanych w niej reform była msza święta sprawowana 7 marca 1965 przez Pawła VI w jednej z rzymskich parafii w odnowionym rycie: w języku włoskim i przy ołtarzu zwróconym w stronę wiernych.

wschodnich *Orientalium Ecclesiarum* (21 listopada 1964) i o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (21 listopada 1964) oraz w poszerzonej wizji, jaką kierował się Sobór, dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* (7 grudnia 1965), bardzo doniosła deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (28 października 1965) oraz deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (7 grudnia 1965), która „dotyka samej podstawy ekumenizmu i dialogu”²⁴. Szczególne miejsce wśród dokumentów mówiących o relacji Kościoła ze współczesnym światem zajmuje Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7 grudnia 1965). Jest ona traktowana jako swego rodzaju odpowiednik Konstytucji o Kościele *Lumen gentium*.

To, co jest charakterystyczne dla tej Konstytucji to fakt, że jej przedmiotem są nie tyle same problemy współczesnego świata, ile rzeczywistość osoby, która zarazem jest twórcą złożonej sytuacji współczesnego świata, jak też sama doświadcza tych problemów, które są w nim obecne. Postrzeganie całej rzeczywistości przez pryzmat osoby jest „szczególną jakby wypadkową współczesności i potwierdzeniem «współczesnego», tj. zakrojonego na miarę naszych czasów myślenia Soboru”²⁵. Cały układ i treść *Gaudium et spes* koncentruje się wokół zagadnienia osoby, a czyni to dokument w dwojaki sposób. Najpierw dokonując opisu socjologicznego sytuacji, w jakiej znajduje się współczesny człowiek, po wtóre, dokonując analizy o charakterze normatywnej. Taki sposób prezentacji sprawia, że nabiera ona wymiaru etycznego. W analizie tej Sobór odwołuje się do zasad prawa naturalnego, które są szczególnie ważne we współczesnym kontekście, odnoszą się bowiem do problemów, które dotyczą wszystkich ludzi, nie tylko wierzących. Prawo naturalne wydaje się właściwym do tego narzędziem, bowiem łączy w sobie powszechną świadomość moralną rozumnego człowieka z zasadniczą treścią przekazu ewangelicznego: „prawo natury jest bowiem prawem rozumu potwierdzonym w Ewangelii”²⁶. Orędzie Kościoła skonstruowane w taki sposób nabiera wymiaru uniwersalnego, jest skierowane do wszystkich ludzi niezależnie od ich wyznania czy kultury, w której żyją, jest rzeczywistą misją *ad extra* Kościoła. „Dziedzina moralności międzyludzkiej, społecznej, międzynarodowej jest tą właśnie dziedziną – pisze Wojtyła – w której Kościół jako głosiciel Ewangelii najszerzej wychodzi *ad extra*, tzn. znajduje najszerszą płaszczyznę dialogu i porozumienia z całą ludzkością”²⁷.

²⁴ K. Wojtyła, *Wstęp ogólny*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, dz. cyt., s. 18.

²⁵ Tamże, s. 20.

²⁶ Tamże, s. 21.

²⁷ Tamże, s. 21.

Skoncentrowanie nauczania wokół centralnego tematu, jakim jest osoba ludzka, nie oznacza, że Kościół lekceważy tym samym sprawy społeczne, przeciwnie, stara się odśłonić ich najbardziej fundamentalne treści i znaczenie, bowiem podstawą każdej wspólnoty jest osoba. Dlatego właśnie jest ona tą szczególną wartością, według której należy kształtować postępowanie we wszystkich dziedzinach i wymiarach życia współczesnego świata. Takie też ujęcie sprawia, że Kościół wpisuje się w nurt personalistycznego myślenia etycznego i moralnego, charakterystycznego dla czasów współczesnych. Dodajmy, że w ten sposób Kościół otwiera się także na drugi wielki nurt myśli współczesnej, jakim jest egzystencjalizm, czyli refleksja nad fundamentalnymi treściami ludzkiej egzystencji w historii, odkrywając ich najgłębszy sens we właściwym sobie wymiarze soteriologicznym i eschatologicznym.

Jednocześnie to personalistyczne spojrzenie na sprawy całej ludzkości, które stanowi treść jego istnienia *ad extra*, pozwala Kościołowi na odniesienie do spraw należących do przestrzeni jego wewnętrznego życia – *ad intra*. W centrum życia Kościoła stoi bowiem człowiek z jego szczególnym, osobowym odniesieniem do Boga, które wyraża się poprzez właściwe tylko osobie zdolności do poszukiwania prawdy i dar wolności. W podejściu do osoby Kościół nie tylko wyraża swój stosunek do świata i jego problemów, ale także odnosi się do samego siebie. W takiej perspektywie sprawy świata i sprawy Kościoła nie jawią się jako tematy przeciwstawne, które konkurują ze sobą, czy nawet wzajemnie się wykluczają, ale stają się komplementarne w jedności. „Jeśli chodzi o Konstytucję duszpasterską *Gaudium et spes* – podsumowuje Wojtyła – to nie tylko ukazuje ona Kościół w jego stosunku do świata współczesnego, nie tylko więc ukazuje świat poprzez Kościół, ale zarazem ukazuje Kościół przez świat. Ukazuje Kościół skupiony nad każdą ważną i trudną sprawą człowieka – zwłaszcza nad tymi sprawami, które mają najszerzy zasięg w ludzkości – skupiony jako nad swoją własną sprawą”²⁸.

3. Moralne nauczanie Soboru

Wśród propozycji, które napłynęły do Komisji Przedprzygotowawczej, były także takie, które odnosiły się wprost do zagadnień moralnych i samej teologii moralnej. Oscyłowały one wokół dwu biegunów. Jedne głosy, pochodzące głównie ze środowisk rzymskich uczelni, postulowały skoncentrować się najpierw na obiektywnym porządku moralnym i przypomnieniu podstawowych zasad

²⁸ Tamże, s. 21.

moralnych oraz natury normy i powinności moralnej. Inni, przede wszystkim biskupi z różnych Kościołów lokalnych, sugerowali podjęcie tematów związanych z rolą ludzkiej wolności i religijnych uwarunkowań w teologii moralnej, tak, aby podkreślić pozytywne znaczenie chrześcijańskiej moralności, która nie sprowadza się tylko do przepisów prawa, ale realizuje się na drodze łaski poprzez sakramenty i cnoty, gdzie wolność człowieka jest aktywnie zaangażowana. Arcybiskup Wojtyła także nadesłał swoje uwagi, w których „proponował naukę moralną zbudowaną na pojęciu osoby, świadomego i wolnego podmiotu działania”²⁹.

a) Od schematu *De ordine morali christiano* do Konstytucji *Gaudium et spes*

W efekcie prac przygotowawczych Komisja przedstawiła projekt mający być podstawą dla prac soborowych, konstytucję dogmatyczną *De ordine morali christiano*, której autorami byli profesorowie rzymskich uczelni: Franz Hürth SJ (Gregorianum), Louis Bertrand Gillon OP (Angelicum) i Ermenegildo Lio OFM (Antonianum)³⁰. Zaproponowany schemat, który zawierał 86 punktów, z czego 28 dotyczyło potępienia różnych tez i doktryn, odpowiadał optyce pierwszej grupy respondentów, koncentrując się bardziej na zewnętrznym wymiarze teologii moralnej, nie uwzględniając wewnętrznych uwarunkowań człowieka. Był nadal bardziej legalistyczny niż teologiczny, opierał się bardziej na porządku prawnym niż porządku łaski, wynikającym z dziejzobawczej dynamiki, jaką niósł ze sobą porządek odkupienia. W trakcie dyskusji w Komisji Teologicznej projekt ten spotkał się z silną krytyką (swoje negatywne uwagi wyrazili m.in. B. Häring, P. Delhay i R. Laurentin), jednak został przychylnie przyjęty przez kard. Alfredo Ottavianiego i został przesłany do Komisji Centralnej. Nie zakończyło to długiej historii redakcji tego schematu, gdyż mimo iż zgłaszano wobec niego liczne zastrzeżenia (m.in. kard. J. Döpfner i G.B. Montini), w lipcu 1962 roku został rozesłany ojcom soborowym. Mimo dalszych prac nad dokumentem, który zamierzano włączyć w szerszy tekst soborowy o odniesieniu Kościoła do wartości życia społecznego, nazwanym *Schematem XVII (De Ecclesiae principiis et actione ad bonum societatis promovendum)*, w którym zamierzano położyć większy akcent na powołanie człowieka do życia Bożego, i przesłania go w rok później

²⁹ W. Giertych, *Rachunek sumienia teologii moralnej*, Kraków 2004, s. 51. Temat osoby przewijał się we wszystkich wystąpieniach bp. Wojtyły na Soborze. Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, dz. cyt., s. 357–359.

³⁰ Por. P. d'Ornellas, *Liberté, que dis-tu de toi-même? Une lecture des travaux du Concile Vatican II 15 janvier 1959–8 décembre 1965*, Sainte-Maur 1999.

do Komisji Koordynacyjnej, uważano go za wciąż niedopracowany. Wówczas ostatecznie zdecydowano, że moralne nauczanie Kościoła nie zostanie wyrażone w oddzielnym tematycznym dokumencie, ale będzie włączone w szersze nauczanie dotyczące relacji Kościoła do świata. Do tego zadania powołano nową komisję i tak zaczęły się prace nad późniejszą Konstytucją *Gaudium et spes*, w której uwzględniono, chociaż w zupełnie nowym ujęciu, pewne fragmenty projektowanej konstytucji *De ordine morali*³¹. Zaś pozostałe zagadnienia włączono do innych tekstów soborowych³².

Owoc pracy tej Komisji, która składała się z teologów różnych specjalności³³, był wypracowywany na spotkaniu w belgijskim Malines we wrześniu 1963 roku, a później został jeszcze poprawiony przez oddzielną komisję złożoną z biskupów, którzy spotkali się w lipcu 1964 w Zurychu i ostatecznie, po renumeracji stał się *Schematem XIII* pt. *De Ecclesia in mundo huius temporis*. W lipcu 1964 roku został przesłany ojcom soborowym, aby mógł być poddany dyskusji w czasie sesji październikowej. W dyskusję tę włączył się także abp Wojtyła, sugerując, by kwestie moralne były podawane nie tyle w moralizatorskim stylu, ile przez odwołanie się do argumentacji. Argumenty te powinny być zarówno natury racjonalnej, dlatego, że Kościół chce trafić do wszystkich ludzi, jak i teologicznej, wszyscy bowiem wiedzą, że w dokumencie tym przemawia Kościół. Sam też powołał w Krakowie oddzielną komisję teologów, którzy opracowali własny projekt³⁴. „Doczesność została w nim ukazana jako niebędąca w sprzeczności z wiecznością, tak jak natura nie jest sprzeczna z nadnaturą. Wyjaśniając ten projekt Wojtyła podkreślił, że nie tylko wola Boża jest u podłoża wszystkiego, ale również wolna wola człowieka, który dobrowolnie przylega do Kościoła. Spojrzenie zatem na miejsce człowieka w świecie i w Kościele może wychodzić od osoby ludzkiej”³⁵. Jest tak dlatego,

³¹ Por. J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VII/1 *O nauczaniu Soboru Watykańskiego II*, dz. cyt., s. 471–492.

³² Odnajdujemy je na przykład w uchwalonym na pierwszej sesji obrad soborowych dekrete *Inter mirifica*, gdzie jest mowa o obiektywnym porządku moralnym: „Sobór poucza, że wszyscy powinni bezwzględnie uznawać prymat obiektywnego porządku moralnego. Przewyższa on bowiem wszystkie inne porządki spraw ludzkich (...). Właśnie porządek moralny, o ile tylko jest w całości i wiernie zachowywany, prowadzi człowieka do osiągnięcia pełnej doskonałości i szczęścia”, Sobór Watykański II, Dekret o środkach społecznego przekazu *Inter mirifica*, 6.

³³ Do Komisji należeli: L. Cerfaux, G. Philips, A. Prignon, P. Delhay, G. Thils, A. Dondeyne OP, Ch. Moeller, Y. Congar OP, K. Rahner SJ, B. Rigaux OFM, R. Tucci SJ.

³⁴ Do komisji tej należeli, oprócz arcybiskupa: ks. Andrzej Deskur, ks. Józef Majka, ks. Andrzej Bardecki, o. Jan Sieg SJ, o. Augustyn Jankowski OSB i o. Tadeusz Styczeń SDS. Por. *Acta Synodalia*, t. 3, cz. 5, s. 301–314 (post allocutionem, Congr. Gen. CVT – 21.10.1964: schema *Ecclesia in Mundo huius temporis*).

³⁵ W. Giertych, *Rachunek sumienia teologii moralnej*, dz. cyt., s. 62.

że w samej strukturze ludzkich władz, poznawczych i wolitywnych, zawarta jest wzajemna współzależność obiektywnego porządku moralnego i wolnego aktu człowieka, który ten porządek rozpoznaje i dobrowolnie wybiera. Szczególną rolę w tym rozpoznaniu odgrywa sumienie, któremu należy się poszanowanie zarówno ze strony Kościoła, jak i władzy świeckiej. Sumienie zachowuje swoją godność, nawet jeśli jest błędne, ale powinno być ono stale formowane i temu właśnie ma służyć nauczanie Kościoła. Między innymi pod wpływem polskiego projektu w konstytucji *Gaudium et spes* pojawił się obszerny wykład na temat osoby ludzkiej i jej godności.

Uwzględniając wszystkie uwagi zgłaszane przez ojców w dyskusji, a także polski projekt i jeszcze jedną propozycję zgłoszoną przez biskupów hiszpańskich, na posiedzeniu rozszerzonej Komisji Centralnej, która od 1 do 6 lutego 1965 roku obradowała w Ariccia pod Rzymem (udział w niej brał także abp Wojtyła), wypracowano tekst będący podstawą do ostatecznego rozpatrzenia na jesiennym zgromadzeniu plenarnym Soboru. Po dodaniu kilku poprawek dokument, którego początek wiązał się z pracą nad zagadnieniami moralnymi i dyskusją wokół *ordine morali* Kościoła, został ostatecznie uchwalony jako Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*³⁶.

b) Zasadnicze linie moralnego wykładu *Gaudium et spes*

Siedem lat po zakończeniu Soboru Karol Wojtyła (wówczas już kardynał) przedstawił studium nad realizacją *Vaticanum II*, które uważane jest za jedną z najlepszych analiz nauczania soborowego³⁷. W ocenie kard. Wojtyły zasadniczy zamiar, jaki przyświecał ojcom Soboru, można wyrazić w dwu pojęciach: pierwszym było kształtowanie świadomości, drugim zaś kształtowanie postaw. Tak też zatytułował dwie części swojego studium. Dodajmy, że pierwsza część dotyczyła podstawowego postulatu całego Soboru, którym było wzbogacenie wiary, druga – praktyki życia chrześcijańskiego i ma wymiar moralny.

W nauczaniu Soboru całe życie moralne zasadza się w pierwszej kolejności na szczególnej więzi z Chrystusem. Wojtyła opisuje tę relację, używając pojęcia „uczestnictwa”. Jak je rozumieć? Otóż, życie chrześcijanina, w tym także życie moralne, jest świadectwem o Chrystusie nie na zasadzie czysto „zewnętrznej”, nawet nie tylko z wewnętrznym zaangażowaniem, co w naturalny sposób musi odpowiadać osobowemu działaniu, ale jest uczestnictwem w Chrystusie i w Jego

³⁶ Por. G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II*, Bologna 2000.

³⁷ Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972.

misji, tzn. jest nie tyle własną aktywnością, ile jest współdzieleniem Jego misji, której Chrystus nadał ludzki wyraz w postaci troistej władzy: kapłana, proroka i króla. Wojtyła zwraca uwagę, że władzy tej nie należy rozumieć w kategorii ludzkiego rządzenia, ale jest to „po pierwsze «zadanie», o czym mówi łaciński termin *munus* (*tria munera Christi*), oraz po drugie «moc» albo «zdolność» do wypełnienia odnośnych zadań”³⁸.

Spośród owej potrójnej władzy moralność chrześcijańska związana jest najbardziej z władzą królewską (*munus regale*). Powołując się na tekst Konstytucji o Kościele *Lumen gentium*, który mówi o „stanie królewskiej wolności”³⁹, Wojtyła podkreśla, że polega on w pierwszym rzędzie na pokonaniu w sobie panowania grzechu, jest samo-panowaniem, które jest warunkiem realizacji drugiego zadania, jakim jest budowanie królestwa Bożego poprzez służenie Chrystusowi w bliźnich⁴⁰. W ten sposób Wojtyła teologicznie, w najpełniejszym sensie tego pojęcia, ugruntowuje całą moralność chrześcijańską, w której nie chodzi tylko o etyczną poprawność ludzkiego działania, o to, aby ono było prawe, ale chodzi o głębszy wymiar, jakim jest uczestnictwo w misji zbawczej Chrystusa.

Postawa wynikająca z uczestnictwa w Chrystusowym *munus regale* staje się w świetle nauki Soboru szczególnym wyznacznikiem całej moralności chrześcijańskiej we właściwym dla niej odniesieniu do Chrystusa jako do najdoskonalszego wzoru⁴¹.

W sposób najpełniejszy wyraża się to moralne nauczanie Soboru w Konstytucji *Gaudium et spes*, która omawia stosunek chrześcijanina do świata i wszystkich spraw, którymi on żyje. Można powiedzieć, że stała się ona swoistym podręcznikiem teologii moralnej, który stanowi konieczny punkt odniesienia dla każdej refleksji teologicznomoralnej, jaka jest podejmowana, co potwierdziła późniejsza praktyka pokazująca, że we wszystkich pracach dotyczących zagadnień z teologii moralnej z pewnością pojawi się odniesienie do tego soborowego dokumentu⁴².

³⁸ Tamże, s. 192.

³⁹ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 36.

⁴⁰ „Każdy chrześcijanin, który naśladując Chrystusa, zdobywa panowanie nad grzechem, a przez to urzeczywistnia właściwe osobie ludzkiej samo-panowanie, jakby rys królewkości – przez to także uczestniczy w Chrystusowym *munus regale*, a zarazem przyczynia się do urzeczywistnienia Królestwa Chrystusa”, K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, dz. cyt., s. 226.

⁴¹ Tamże, s. 227. „Moralność, wartość moralna, została w nauczaniu soborowym przedstawiona jako integralna część posłannictwa chrześcijańskiego. Przepajanie różnych dziedzin życia wartością moralną jest zarazem przepajaniem ich duchem Chrystusa”, tamże, s. 230.

⁴² Papież Jan Paweł II niemal w każdym dokumencie, który wydał, a także prawie w każdym swoim wystąpieniu powołuje się na magisterium Soboru Watykańskiego II, a wśród nich bardzo

W wykładzie wstępnym Konstytucji, który omawia sytuację człowieka w świecie współczesnym, pojawia się kategoria „znaków czasu”⁴³, wprowadzona już wcześniej do języka teologicznego przez Jana XXIII, który idąc za wezwaniem samego Jezusa (por. Mt 16, 3), zachęcał do umacniania w Kościele nadziei wobec trudnych czasów⁴⁴. Niemniej Sobór rozszerzył jej znaczenie, sprawiając, że stała się ona jedną z podstawowych kategorii teologicznych, pozwalających na właściwe odczytanie relacji Kościoła ze światem. Kościół pragnie odczytać dziejowe przemiany zachodzące w świecie i określone sytuacje, które mają miejsce nie tylko w perspektywie socjologicznego opisu rzeczywistości, ale również z punktu widzenia wiary. „Znakami czasu będą wszelkie fenomeny, które przez swoje ogólne właściwości i wielką częstotliwość charakteryzują daną epokę, i w których wyrażają się oczekiwania i dążenia żyjących ludzi”⁴⁵. Są one swoistym głosem objawiającego się wciąż Boga, który wzywa Kościół do zbawczego zaangażowania w życie ludzkości w tym, czym ona na co dzień żyje, i poprzez to, czym żyje. Wiąże się z tym umiejętność dostrzeżenia istotnych problemów człowieka, ich roztropnej oceny w świetle ewangelicznej prawdy i wypracowanie stosownej strategii apostolskiej działalności Kościoła.

Zasadniczy tekst Konstytucji składa się z dwu części. Pierwsza z nich (11–45) jest poświęcona człowiekowi i stanowi swoisty wykład antropologii integralnej, która traktuje o godności człowieka, jego miejscu we wspólnocie, a także w świecie, oraz o jego ostatecznym powołaniu. Jest to problematyka, którą tradycyjnie podejmuje teologia moralna fundamentalna (natura człowieka, mądrość i rozum, wolność, sumienie, grzech, uświęcenie człowieka przez łaskę itd.). *Gaudium et spes* postrzega człowieka nie jako przedmiot zainteresowania teologii moralnej, ale jako świadomy i wolny podmiot w osobowej relacji z Bogiem, który jest jego Stwórcą, a dzięki sakramentalnemu włączeniu w Chrystusa staje się prawdziwie dzieckiem Bożym i uczestnikiem Bożego życia dzięki łasce, którą

często na Konstytucję *Gaudium et spes*. Także inne dokumenty posoborowego Magisterium często przywołują Konstytucję, np. w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* jest ich 167, najwięcej po Konstytucji *Lumen gentium*, których jest 297.

⁴³ „Kościół zawsze ma obowiązek badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii, tak aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich wieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie. Należy zatem poznawać i rozumieć świat, w którym żyjemy, a także jego nieraz dramatyczne oczekiwania, dążenia i właściwości”, Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 4.

⁴⁴ Por. Jan XXIII, Konst. apost. „*Humanae salutis*” (25 grudnia 1961), 4, AAS 54 (1962), s. 5–13.

⁴⁵ M. Fiałkowski, *Inspiracje Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym dla teologii znaków czasu*, „Roczniki Teologiczne” 63 (2016), s. 29.

rozlewa w nim Duch Święty. Jako taki jest zdolny do dania odpowiedzi na Boże wezwanie i stawania się darem dla Boga i bliźniego w miłości. Ta personalistyczna wizja, istotnie związana z chrystologią, streszcza się bodaj w jednym zdaniu, które charakteryzuje chrześcijańską antropologię i stanowi inspirację dla teologii moralnej: „człowiek, będący na ziemi jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał ze względu na nie samo, nie może się w pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez szczery dar z siebie samego”⁴⁶. Druga część (46–90) dotyczy ważniejszych problemów życia społecznego, które podzielone zostały na następujące dziedziny: małżeństwo i rodzina, kultura, życie gospodarczo-społeczne oraz życie wspólnoty politycznej⁴⁷.

Obie te części Konstytucji kard. Wojtyła ujmuje syntetycznie, sprowadzając je również do określonych pojęć. Części pierwszej odpowiada pojęcie „tożsamości”, części drugiej pojęcie „solidarności”. Stanowią one klucz do odczytania zasadniczego przesłania moralnego Soboru. W nich zamyka się cała głębia jego nauczania.

Najpierw człowiek musi odkryć własną tożsamość, która funduje się na prawdzie o jego godności jako osoby ludzkiej, ale także jako stworzenia Bożego, odkupionego przez Chrystusa i powołanego do zjednoczenia z Bogiem w wieczności. Zarazem człowiek jest częścią wspólnoty, dzięki której staje się uczestnikiem całego dziedzictwa ludzkości, mającego wpływ na jego osobowe dojrzewanie, i z tego powodu jest zobowiązany troszczyć się o dobro tej wspólnoty. Ta troska wyraża się w pojęciu solidarności, która nie jest zwykłym współdzieleniem się z potrzebującymi, ale – jak stwierdza dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* – zasadza się na teologicznej prawdzie Wcielenia Chrystusa, który stając się człowiekiem utożsamił się z każdym z nas: „Sam bowiem przyjmując naturę ludzką, związał ze sobą całą ludzkość osobistą nadprzyrodzoną miłością i solidarnością w jedną rodzinę i jako znak rozpoznawczy swoich uczniów ustanowił miłość tymi słowami: «Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali» (J 13, 35)”⁴⁸. Ten właśnie tekst czyni Wojtyła podstawą do komentowania drugiej części *Gaudium et spes*, podkreślając, że „przykazanie miłości

⁴⁶ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 24.

⁴⁷ Na temat szczegółowej charakterystyki dokumentu, jak również historii jego powstania, por. M. Florczyk, W. Misztal, *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 511–525.

⁴⁸ Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, 8.

stoi u podstaw całego porządku moralnego”, a Chrystus stanowi „w najszerszym zasięgu jakby nadprzyrodzone centrum ludzkiej solidarności”⁴⁹.

Osią całego wykładu moralnego Konstytucji jest człowiek i jego ostateczne dobro, które w wymiarze doczesnym przejawia się w takim działaniu, aby wszystko, z czym człowiek spotyka się i co czyni na ziemi, stawało się bardziej ludzkie: „Według niemal zgodnej opinii wierzących i niewierzących wszystko, co jest na ziemi, powinno być odnoszone do człowieka, jako do jego centrum i punktu szczytowego wszelkiego istnienia”⁵⁰. Ta podstawowa powinność moralna wyraża się w dwu wymiarach: indywidualnym i społecznym. „Jest to dążenie do realizacji godności osoby oraz prawdziwej wspólnoty pomiędzy ludźmi. Jedno i drugie łączy się najściślej z ewangelicznym porządkiem wartości oraz z całym chrześcijańskim etosem”⁵¹.

Zgodnie ze swoją optyką pozytywnego wykładu, kiedy Sobór wskazywał na negatywne i niemoralne zjawiska w życiu społecznym, przedstawiał je przede wszystkim w perspektywie personalistycznej, jako coś, co sprzeciwia się godności osoby ludzkiej i narusza jej fundamentalne prawa⁵². Formułując jasno swoją ocenę moralną, wyrażał to bardziej w kategoriach przestrogi, niż zakazu. Podkreślając powszechną i niezbywalną godność ludzką, zachęcał do troski o to wszystko, co pozwala prowadzić wszystkim życie prawdziwie ludzkie⁵³. Sobór unikał klasycznych formuł potępiających konkretne zachowania, z wyjątkiem

⁴⁹ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, dz. cyt., s. 244.

⁵⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 12.

⁵¹ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, dz. cyt., 241.

⁵² „Ponadto wszystko, co godzi w samo życie, jak wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, spędzanie płodu, eutanazja i dobrowolne samobójstwo; wszystko, cokolwiek narusza całość osoby ludzkiej, jak okaleczenia, tortury zadawane ciału i duszy, wysiłki w kierunku przymusu psychicznego; wszystko co ubliża godności ludzkiej, jak nieludzkie warunki życia, arbitralne aresztowania, deportacje, niewolnictwo, prostytutka, handel kobietami i młodzieżą; a także nieludzkie warunki pracy, w których traktuje się pracowników jak zwykle narzędzia zysku, a nie jak wolne, odpowiedzialne osoby: wszystkie te i tym podobne sprawy i praktyki są czymś haniebnym; zakazując cywilizację ludzką, bardziej hańbą tych, którzy się ich dopuszczają, niż tych, którzy doznają krzywdy, i są jak najbardziej sprzeczne z czcią należną Stwórcy”, Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 27.

⁵³ „Należy zatem udostępnić człowiekowi to wszystko, czego potrzebuje do prowadzenia życia prawdziwie ludzkiego, jak wyżywienie, odzież, mieszkanie, prawo do swobodnego wyboru stanu i do założenia rodziny, do wychowania i pracy, do dobrej sławy i szacunku, do odpowiedniej informacji i do postępowania według słusznej normy własnego sumienia, do ochrony życia prywatnego oraz do sprawiedliwej wolności także w dziedzinie religijnej”, Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 26.

wojny, na temat której wielokrotnie wypowiadało się już Magisterium Kościoła⁵⁴, chociaż wskazywał na pewne zjawiska, uznając je za niegodne i nieludzkie (np. totalitarne i dyktatorskie formy sprawowania władzy, nierówności społeczne powodujące nieludzkie warunki życia wielu osób). Nie wprowadził też żadnych szczegółowych rozstrzygnięć w kwestiach moralnych, choć noszono się z zamiarem odniesienia się do zagadnienia antykoncepcji i nawet podjęto pewne prace nad przygotowaniem stosownego dokumentu.

c) Kwestie moralne w innych dokumentach Soboru

Niejako ubocznym efektem dyskusji wokół zagadnień moralnych, z których zrodziła się *Gaudium et spes*, były także dwie kwestie, które zostały wyraźnie zaakcentowane w innych dokumentach soborowych.

Pierwszą była decyzja ojców, aby temat wolności religijnej wyłączyć z planowanego tekstu przyszłej *Gaudium et spes*, jednak nie umieszczać go – zgodnie z pierwotnym zamiarem – w dekreście o ekumenizmie, lecz poświęcić mu oddzielny dokument w postaci deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (gruntownie przepracowanej przez amerykańskiego jezuitę J.C. Murraya, a ostatecznej redakcji dokonał abp G.-M. Garonne, późniejszy kardynał i przewodniczący Papieskiej Rady ds. Kultury), która została uchwalona na ostatnim posiedzeniu plenarnym w 1965 roku razem z Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym.

Deklaracja stwierdza, że prawo do wolności religijnej jest zakorzenione w godności osoby ludzkiej, która jest rozpoznawalna zarówno przez rozum ludzki, jak i na podstawie objawienia. Z tego powodu „wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to jednostki, czy to grup społecznych i wszelkiej władzy ludzkiej, i to przynajmniej tak, żeby nikt nie był zmuszany do działania wbrew swemu sumieniu”⁵⁵. Aby jednak wolność religijna nie była rozumiana arbitralnie jako zupełna dowolność czysto subiektywnego wyboru, Sobór przypomina, że ta sama godność osoby ludzkiej, obdarzonej rozumem i wolną wolą, sprawia, że ludzie „są przynaglani i moralnie zobowiązani do poszukiwania prawdy – przede

⁵⁴ „Wszelkie działania wojenne, zmierzające bez żadnej różnicy do zniszczenia całych miast lub też większych połaci kraju z ich mieszkańcami, są zbrodnią przeciw Bogu i samemu człowiekowi, zasługującą na stanowcze i natychmiastowe potępienie”, Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 80. Niektórzy z ojców soborowych zgłaszali propozycje, aby umieścić także sformułowanie potępiające działania militarne związane z tzw. odstraszeniem nuklearnym i użyciem bomby atomowej. Jednak temat ten nie znalazł się w ostatecznym zapisie.

⁵⁵ Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 2.

wszystkim religijnej. Są też zobowiązani do przyłgnięcia do poznanej prawdy oraz porządkowania całego swego życia według jej wymagań⁵⁶. Powinność ta staje się jeszcze bardziej widoczna, kiedy uwzględnimy, że „najwyższą normą życia ludzkiego jest prawo Boskie, wieczne, obiektywne i powszechne”⁵⁷. I temu zagadnieniu Sobór poświęcił cały następny rozdział, czyniąc zadość oczekiwaniu ojców, aby prawu moralnemu przyznać należne miejsce wśród kwestii moralnych.

Drugą sprawą było nakreślenie wizji odnowy teologii moralnej, którą zawarto w dekrecie *Optatam totius*, stwierdzając, że powinna ona kierować się dwoma priorytetami⁵⁸. Pierwszy stanowi głębsze studium Pisma Świętego, którym teologia moralna winna się karmić (*doctrina S. Scripturae magis nutrita*), czyli jego słowa nie tylko powinny przenikać wszystkie aspekty moralnego nauczania, ale powinno ono oddawać samego ducha Bożego i Jego wolę zawarte w objawionych tekstach. To soborowe wskazanie nie oznacza, że jedynie Pismo Święte jest autentycznym źródłem dla teologii moralnej. Należy ten tekst odczytywać w kontekście tego, co na temat Objawienia mówi Konstytucja *Dei verbum*, która z Pismem Świętym ściśle łączy Tradycję i Urząd Magisterski Kościoła⁵⁹. Wokół tych tematów toczyła się wśród ojców (i towarzyszących im teologów) ożywiona dyskusja. Pojawiały się bowiem głosy, że zasadniczym źródłem objawienia jest Pismo Święte, a jedyną drogą do odczytania jego treści jest metoda historyczno-krytyczna, a nie żywa wiara Kościoła, co mogłoby oznaczać, że Kościół nie powinien nauczać niczego, co nie byłoby przez ową metodę potwierdzone. „Według takiej teorii – wspomina J. Ratzinger – «wierzyć» oznaczałoby «sądzić», «myśleć», posiadać opinię podlegającą ciągłym rewizjom”⁶⁰.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże, 3.

⁵⁸ Por. Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, 16.

⁵⁹ Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* w numerze siódmym stwierdza, że Pismo Święte jest „źródłem wszelkiej zbawiennej prawdy i moralnego porządku”, które zostało przez Apostołów przekazane „głoszeniem ustnym, przykładami i zorganizowanym działaniem”, po nich zaś czynili to ustanowieni przez nich biskupi jako ich następcy. „Ta przeto święta Tradycja i Pismo Święte obydwu Testamentów są jakby zwierciadłem; w nim Kościół pielgrzymujący na ziemi kontempluje Boga”. Istnieje zatem ścisła więź między Pismem Świętym i Tradycją, co potwierdza numer dziewiąty: „Święta Tradycja i Pismo Święte ściśle łączą się ze sobą i przenikają. Obydwa bowiem wypływają z tego samego Bożego źródła, zespalają się jakby w jedno i zmierzają do jednego celu”. Natomiast strażnikiem i interpretatorem ich obu jest Urząd Nauczycielski Kościoła, który „nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając jedynie tego, co zostało przekazane” (nr 10). Istnieje między nimi ścisła więź, do tego stopnia, że „jedno bez pozostałych nie może istnieć, a wszystkie razem, każde na swój sposób, pod wpływem Ducha Świętego skutecznie przyczyniają się do zbawienia dusz”, tamże.

⁶⁰ J. Ratzinger, *Moje życie. Autobiografia Benedykta XVI*, dz. cyt., s. 105.

Poza tym, w refleksji moralnej należy także odwoływać się tradycyjnie do prawa naturalnego, czego wzór dał sam Sobór. Na przykład Konstytucja *Gaudium et spes* wielokrotnie odwołuje się do prawa zapisanego w sercu człowieka: „Człowiek bowiem ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony”⁶¹, lub literalnie je przywołuje, kiedy kreśli moralne powinności życia społecznego⁶².

Drugim priorytetem jest orientacja chrystologiczna moralnego nauczania, czyli podkreślanie w moralnym nauczaniu „wzniosłości powołania wiernych w Chrystusie” i przynoszenia owoców miłości. Ten drugi wymóg należy interpretować w kontekście innej nowatorskiej myśli Soboru, jaką jest nauczanie o powszechnym powołaniu do świętości. Życie moralne nie może być sprowadzone do pewnego minimum dobra, jakie człowiek winien realizować, co starała się określać dotychczasowa nauka moralna, zwłaszcza w jej kazuistycznej formie. Prawdziwe życie w Chrystusie nie może się sprowadzać jedynie do unikania grzechów i przestrzegania jasno określonych przykazań i prawa, lecz jest wezwaniem do upodobnienia się do Chrystusa, który w posłuszeństwie dla Ojca oddał całego siebie braciom, aż do największej ofiary na Krzyżu. Najpełniejszą treścią życia moralnego ucznia Chrystusa jest zatem świętość.

Sobór mówi o tym w Konstytucji *Lumen gentium* już w drugim rozdziale, który charakteryzuje naturę i misję Ludu Bożego. Wierni włączeni w ciało Chrystusa są uczestnikami Jego kapłańskiej misji, której natura aktualizuje się w sakramentach i cnotach. Obdarzeni tymi darami wszyscy chrześcijanie „we wszystkich sytuacjach życiowych i w każdym stanie powołani są przez Pana, każdy na właściwej sobie drodze, do doskonałej świętości, jak i sam Ojciec jest doskonały”⁶³. Konstytucja poświęciła również temu tematowi oddzielny, piąty rozdział. Powołanie do świętości wypływa z faktu wezwania Chrystusa, zawartego w słowach „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48), jak też z całego dzieła odkupienia, dzięki któremu chrześcijanie stali się prawdziwie dziećmi Bożymi i uczestnikami Bożej natury. „Dlatego – konkluduje

⁶¹ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 16.

⁶² „Kościół na mocy swojej boskiej misji, głosząc wszystkim ludziom Ewangelię i rozdając skarby łaski, przyczynia się na całym świecie do utrwalenia pokoju i położenia mocnego fundamentu pod braterskie zespolenie ludzi przez to, że uczy poznawać prawo Boże i naturalne”, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 89. Por. tamże, 74, 79. W innym miejscu czytamy: „Dobro wspólne rodu ludzkiego kierowane jest zasadniczo przez prawo odwieczne”, w domyśle: które jest odczytywane przez prawy rozum, tamże, 78.

⁶³ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 11.

Sobór – dla wszystkich jest jasne, że wierni każdego stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego oraz doskonałości miłości⁶⁴. Droga do świętości jest zaś wiara i czynne praktykowanie miłości. Wierni osiągną ją, „jeśli z wiarą przyjmują wszystko z ręki niebieskiego Ojca i współdziałają z wolą Bożą, okazując także w służbie doczesnej wszystkim tę miłość, którą Bóg umiłował świat”⁶⁵. Dążenie to wspierają także różnorakie rady, których przestrzeganie zalecał swoim uczniom Chrystus, szczególnie zaś dar dziewictwa i celibatu, ubóstwa i posłuszeństwa. Mimo iż w Kościele od wieków istnieją trwałe formy praktykowania tych rad, to jednak są one darem i przeznaczeniem dla wszystkich. Tym samym Sobór koryguje wypracowany w teologii podział na tych wiernych, którzy zobowiązani są do zachowywania przykazań, i tych, którzy wznosząc się ponad to minimum, żyją według rad ewangelicznych jako należący do stanu doskonalszego.

Trzecią ważną kwestią, którą planowano włączyć w nauczanie soborowe, było zagadnienie odpowiedzialnego rodzicielstwa. Zostało ono już podjęte w pracach nad *Schematem XIII* w rozdziale dotyczącym małżeństwa i rodziny. Wyłoniły się wówczas dwa kierunki spojrzenia. Pierwszy, który na sali obrad soborowych przedstawił amerykański arcybiskup John Francis Dearden, podkreślał, że rodzice są powołani do wielkodusznego i świadomego ojcostwa, a odpowiedzialną decyzję o liczbie dzieci powinni podejmować sami małżonkowie kierowani sumieniem i roztropnością. Druga propozycja, zreferowana przez kard. Ernesto Ruffiniego, wskazywała przede wszystkim na obiektywny porządek rzeczy i sakramentalny charakter chrześcijańskiego małżeństwa, z którego wynikają zobowiązania małżonków, których nie można relatywizować, tylko jasno i wyraźnie formułować.

Podczas prac komisji, odbywających się w domu ojców paulinów w Ariccia w Górach Albańskich, wypracowano także zarys problematyki dotyczącej małżeństwa i rodziny, która w harmonijny sposób traktowała o dwu dobrach małżeństwa, jakim jest wzajemna miłość i płodność, wiążąc kwestię odpowiedzialnego rodzicielstwa zarówno z sumieniem małżonków, jak i z obiektywnym prawem Bożym. Arcybiskup Wojtyła, który brał udział w tych spotkaniach, wskazywał na ten właśnie moment jako najlepiej odpowiadający godności osoby ludzkiej: „Sobór uznaje, że różne powody, zarówno indywidualne, jak i społeczne, mogą wymagać regulacji poczęć, ale powinno się to odbywać w zgodzie z prawem moralnym, nie naruszając godności osoby ani czystości małżeńskiej”⁶⁶.

⁶⁴ Tamże, 40.

⁶⁵ Tamże, 41.

⁶⁶ K. Wojtyła, *Vaticanium II: czas twórczego myślenia. Wypowiedzi soborowe*, red. A. Dobrzyński, Rzym 2014, s. 179.

Ostatecznie Sobór, uwzględniając wszystkie głosy, przyjął tekst, który podkreślał zarówno wagę miłości małżeńskiej, jak i zadanie przekazywania życia, które wypływa z owej miłości, na wzór Boga Stwórcy, który z miłości powołuje ludzi do istnienia. Przekazywanie życia jest własnym zadaniem małżonków, które powinni podejmować w duchu odpowiedzialności, po wyrobieniu sobie roztropnego osądu co do praktycznej realizacji tego zadania. „Osąd taki małżonkowie winni wyrobić sobie sami, w obliczu Boga”. Jednakże – na co dalej wskazuje tekst soborowy – „w sposobie postępowania małżonkowie chrześcijańscy niech będą świadomi tego, że nie mogą działać jedynie według własnego uznania, lecz zawsze powinni kierować się sumieniem zgodnym z prawem Bożym, posłuszni Nauczycielskiemu Urzędowi Kościoła, który interpretuje je w świetle Ewangelii”⁶⁷. W następnym punkcie Konstytucji, który podkreśla konieczność harmonijnego łączenia miłości małżeńskiej z powinnością poszanowania życia, ojcowie soborowi przyznają, że może zaistnieć sytuacja, iż w pewnych okolicznościach współczesnego życia „liczba potomstwa, przynajmniej przez pewien czas, nie może się zwiększyć”, jednak nie usprawiedliwia to działań, które są niezgodne z prawem Bożym, szczególnie tych, które zagrażają życiu dziecka. „Są tacy, którzy mają odwagę proponować niegodziwe rozwiązania tego rodzaju problemów, a nawet nie cofają się przed zabójstwem. Kościół jednak przypomina, że nie może być rzeczywistej sprzeczności pomiędzy Boskimi prawami przekazywania życia a pielęgowaniem prawdziwej miłości małżeńskiej”. Natomiast – dodaje – „aborcja i dzieciobójstwo są haniebnymi przestępstwami”⁶⁸.

Omawiając te tematy, Sobór nie wspomina o antykoncepcji. W przypisie do tego fragmentu zaznaczono, że pewne kwestie, które „wymagają innych, jeszcze wnikliwszych badań”, zostały na polecenie Ojca Świętego przekazane Komisji ds. Zaludnienia, Rodziny i Rozrodczości, tak aby na podstawie ich prac, papież mógł wydać orzeczenie, wobec czego w tym miejscu Sobór „nie zamierza bezpośrednio przedkładać konkretnych rozwiązań”. Jednocześnie przypis ten wskazuje na trzy wypowiedzi Magisterium. Pierwsza dotyczy encykliki Piusa XI *Casti connubii*, w której papież wyraźnie i jednoznacznie potępił działania w dziedzinie prokreacji, które zmierzają do tego, by „wystrzegać się go starannie, nie przez uczciwą wstrzemięźliwość (...) lecz gwałceniem aktu naturalnego”⁶⁹. Ponieważ, jak stwierdza papież, w dzisiejszych czasach takie poglądy są coraz jawniej

⁶⁷ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 50.

⁶⁸ Tamże, 51.

⁶⁹ Pius XI, *Casti connubii* (31 grudnia 1930), II, 1, AAS 22 (1930), s. 539–592.

głoszone, wobec tego obwieszcza: „Ktokolwiek użyje małżeństwa w ten sposób, by umyślnie udaremnić naturalną siłę rozrodczą, łamie prawo Boże oraz prawo przyrodzone i obciąża sumienie swoje grzechem ciężkim”⁷⁰. Papież potępia także działania aborcyjne, niezależnie od tego, czy są one kierowane wskazaniem lekarskim, czy z przyczyn społecznych lub eugenicznych⁷¹.

Drugą wypowiedzią jest przemówienie Piusa XII do położnych, w którym papież porusza trzy zasadnicze kwestie: przypomina o nienaruszalności życia ludzkiego, niezależnie od jakichkolwiek przyczyn, o niegodziwości działań zmierzających do uniemożliwienia poczęcia dziecka oraz o niegodziwości sztucznego zapłodnienia⁷². Trzecim dokumentem jest przemówienie Pawła VI do kolegium kardynałów, w którym podsumował wydarzenia pierwszego roku swego pontyfikatu, a także nakreślił zadania, jakie należy podjąć, w tym między innymi kwestię regulacji urodzin i związane z nim zagadnienie moralności życia małżeńskiego. Papież stwierdził, że Kościół dostrzega w tej dziedzinie wielorakie kompetencje małżonków, ale także swoją własną powinność i obowiązek rozpatrzenia tego problemu w świetle prawa Bożego. Dlatego zagadnienie to „zostało poddane refleksji w sposób najbardziej szeroki i głęboki jak to tylko możliwe, jak tego wymaga tak ważna materia”. Papież wyraził też nadzieję, że niebawem będzie mógł przedstawić wyniki tych prac w sposób najbardziej odpowiedni, do tego jednak czasu – zaznaczył – nie mamy wystarczającego powodu sądzić, jakoby nauczanie, które w tej kwestii sformułował Pius XII, straciło swą ważność i z tego powodu przestało obowiązywać („superate e perciò non obbliganti”), przeciwnie, należy je zachować w całej pełni⁷³.

W trzy lata po zakończeniu Soboru problematyka ta stanie się tematem encykliki Pawła VI *Humanae vitae*.

Kwestią podobnie gorąco dyskutowaną był temat celibatu. Już w ramach prac nad dekretem o posłudze kapłanów zastanawiano się nad podjęciem tematu celibatu, skoro Sobór powrócił do starożytnej tradycji diakonatu żonatych, o czym jest mowa w Konstytucji *Lumen gentium*. Papież jednak, w obawie przed nadmierną dyskusją, a nawet sporami, które mogłyby się przeciągać, poprosił ojców soborowych, za pośrednictwem dziekana kolegium kardynalskiego kard. Eugène

⁷⁰ Tamże, II, 1a.

⁷¹ Por. Tamże, II, 1b.

⁷² Por. Pius XII, Przemówienie podczas Kongresu Włoskich Położnych (29 października 1951), II, AAS 43 (1951), s. 835–854.

⁷³ Paweł VI, Przemówienie do Kolegium Kardynałów z okazji pierwszej rocznicy swojego wyboru (23 czerwca 1964), AAS 56 (1964), s. 589.

Tisserant'a, aby odłożono ten temat i pozostawiono go do jego osobistego rozstrzygnięcia, tak aby móc zakończyć Sobór 8 grudnia, w tym samym dniu, kiedy w 1959 roku zostało ogłoszone jego zwołanie⁷⁴. W efekcie kwestia celibatu nie była dyskutowana, a w 1967 roku Paweł VI ogłosił encyklikę *Sacerdotalis coelibatus*, w której potwierdził istniejącą w Kościele rzymskim tradycję święcenia kapłanów spośród osób bezżennych⁷⁵.

4. Owoce Soboru

Wszyscy uczestnicy Soboru mieli wewnętrzne przekonanie, że uczestniczą w wielkim wydarzeniu życia Kościoła i nie chodziło jedynie o aspekt ceremonialno-organizacyjny, ale o doświadczenie nowego wylania Ducha Świętego, sprawiającego że Sobór jest „wielkim darem dla Kościoła, dla wszystkich, którzy w nim uczestniczyli, jest darem dla całej rodziny ludzkiej, darem dla każdego z nas”⁷⁶. W parze z tym doświadczeniem, poniekąd nawet jako jego konsekwencja, idzie przekonanie, że Sobór wciąż pozostaje do odkrycia, wciąż wymaga głębszego zrozumienia, a przede wszystkim wcielania w życie. Podstawą jest jednak jego właściwe odczytanie, niezanieczyszczone uproszczeniami, powierzchownymi interpretacjami czy wręcz instrumentalnym wykorzystaniem jego nauki.

Zachodzi potrzeba – stwierdził Jan Paweł II – mówienia o Soborze, ażeby go interpretować w sposób właściwy, a bronić przed interpretacjami tendencyjnymi. Takie interpretacje bowiem istnieją, nie pojawiły się dopiero po Soborze, w pewnym sensie Sobór zastał je już w świecie, a nawet w Kościele, jako pewne dyspozycje albo antydyspozycje do jego przyjęcia i zrozumienia, a także wprowadzania w życie⁷⁷.

a) Recepcja Soboru

Niewątpliwie, nauczanie soborowe wymagało roztropnej i cierplivej asymilacji w życie Kościoła, poczynsz od Kościołów lokalnych, poprzez różne wspólnoty kościelne, a także środowiska teologiczne, w tym również moralistów. Asymilacja ta czasem przebiegała zbyt szybko i powierzchownie, wskutek czego wyraźnie zaczęły konkurować ze sobą dwa stanowiska.

Pierwsze wyrażało pewien niedosyt wobec reform zaproponowanych przez Sobór, który – zdaniem pewnych teologów i świeckich – zatrzymał się jakby

⁷⁴ Paweł VI, List do kard. E. Tisserant (10 października 1965), AAS 57 (1965), s. 898–899.

⁷⁵ Paweł VI, Enc. *Sacerdotalis coelibatus* (24 czerwca 1967), AAS 59 (1967), s. 657–697.

⁷⁶ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 123.

⁷⁷ Tamże, s. 123.

w połowie drogi, a na wiele pytań nie udzielił wystarczającej odpowiedzi. Rodziło to przekonanie o swoistej bezsilności teologii i nauczania Kościoła wobec współczesnych wyzwań, wzmocnione jeszcze klimatem epoki, zafascynowanej coraz bardziej naukowym duchem i zaufaniem w postęp. Owocem takiej postawy była pokusa znajdowania rozwiązań podyktowanych indywidualnym sumieniem, zgodnie z potrzebą chwili. Zaczęły pojawiać się grupy księży i świeckich, którzy powołując się na kolegialną odpowiedzialność w Kościele (w nawiązaniu do soborowej kolegialności), wypracowywały własny styl duszpasterstwa. Do tego dochodził jeszcze kryzys wśród duchowieństwa, które poczuło się jakby zagrożone w swojej własnej tożsamości i misji przez soborowe nauczanie na temat powszechnego kapłaństwa i wezwania świeckich do czynnej odpowiedzialności za apostołstwo. Zarazem mocno odczuwało ono presję ze strony coraz bardziej laicyzującego się świata, który nie rozumiał jego języka, a nowe problemy zamierzał rozwiązywać na swój własny sposób. Skutkiem tego wielu księży stawiało sobie pytanie, czy są jeszcze potrzebni. W rezultacie wzrosła liczba odejść z kapłaństwa księży diecezjalnych i zakonnych, a także wyraźnie zaczęła spadać liczba powołań.

Drugie stanowisko, przeciwnie, było zdania, że Sobór naruszył trwale fundamenty wiary i dyscypliny kościelnej, zmodyfikował czy nawet radykalnie zmienił tradycyjne nauczanie i formy życia religijnego. Jacques Maritain w głośnej książce *Wieśniak z Garonny*⁷⁸ wyraził swoje krytyczne uwagi pod adresem niektórych idei soborowych: krytykował teologów za odejście od tomizmu, duchownych za popadanie w modernizm, a chrześcijan za to, że dają się oczarować socjologii i psychoanalizie. Inny katolicki filozof i etyk Dietrich von Hildebrand w książce powstałej dwa lata po Soborze *Koń trojański w mieście Boga*⁷⁹ piętnuje modernistyczne nadużycia w Kościele. Swoją niepokój wyraża także Louis Bouyer w pracy *La décomposition du catholicisme* krytykując zarówno progresistów, jak i tradycjonalistów⁸⁰. We Francji krytycy Soboru gromadzili się wokół pisma „Itinéraires”, redagowanego przez Jeana Madirana, czy czasopisma „Le Monde et la vie”.

Skrajnym przejawem sprzeciwu wobec Soboru był abp Marcel Lefebvre (1905–1991), gorliwy misjonarz w Afryce, później nuncjusz papieski w Afryce Francuskiej i pierwszy biskup Dakaru. Był uczestnikiem Soboru, podpisał nawet część dokumentów, jednak później odrzucił jego nauczanie, wskazując na

⁷⁸ Por. J. Maritain, *Le paysan de Garonne*, Paris 1966, wyd. pol.: *Wieśniak znad Garonny*, tłum. A. Ziernicki, Poznań 2017.

⁷⁹ Por. D. von Hildebrand, *Koń trojański w mieście Boga*, tłum. J. Wocial, Warszawa 2000.

⁸⁰ Por. L. Bouyer, *La décomposition du catholicisme*, Paris 1968.

trzy zasadnicze niebezpieczeństwa: kolegialność, która jest formą demokratyzacji Magisterium, ekumenizm protestantyzujący Kościół i dekret o wolności religijnej relatywizujący wiarę chrześcijańską. Odrzucił także reformę Mszału Rzymskiego, pozostając przy tradycyjnym rycie sprawowania liturgii. Zgromadził wokół siebie grono księży i wiernych, zakładając seminarium w Écôn, a później Bractwo Kapłańskie Świętego Piusa X, które po wyświęceniu w 1975 roku trzech kapłanów bez zgody miejscowego ordynariusza, utraciło aprobatę Kościoła. Natomiast sam abp Lefebvre za wyświęcenie w 1988 roku czterech kapłanów na biskupów bez zgody Stolicy Apostolskiej, co uznano za akt schizmy, zaciągnął ekskomunikę (razem z wyświęconymi biskupami)⁸¹.

Dylematy te nie ominęły także teologii moralnej, która wszakże już w okresie przedsoborowym dostrzegała konieczność głębokiej przemiany nie tylko w wymiarze czysto metodologicznym, ale także w ujęciu poszczególnych tematów, tak aby odpowiadały one nowemu humanizmowi czasów współczesnych. Inspirując się personalistyczną ideą dialogu ze światem, którą kierował się Sobór, podejmuje się w coraz większym stopniu współpracę z naukami o człowieku i naukami społecznymi, aby z jednej strony znaleźć bardziej adekwatną odpowiedź na problemy współczesnego człowieka, a z drugiej, aby podawana argumentacja moralna była bardziej zrozumiała. Zdecydowanie bardziej podkreśla się także rolę wolności, w przeciwieństwie do kazuistycznego wykładu poprzednich epok. Zamiast kierować się posłuszeństwem wobec zespołu norm, które postrzegano jako abstrakcyjne prawo, postuluje się drogę wolnej i odpowiedzialnej odpowiedzi, będącej wyrazem miłości wobec osoby Chrystusa, który stawia przed człowiekiem moralne wyzwania. Czasem to podkreślanie wolności przybierało tak mocny charakter, że przyznawano jej niemal absolutną wartość, do tego stopnia, że to ona sama miałaby decydować o wartości moralnej czynów ludzkich. Na to niebezpieczeństwo zwróci później uwagę encyklika Jana Pawła II *Veritatis splendor* (1993).

Pojawiające się podręczniki dążą do skoncentrowania swojego wykładu wobec pewnych idei wiążących, które mają zdecydowanie personalistyczny charakter. Należą do nich takie kategorie jak: idea królestwa Bożego, odpowiedź na wezwanie Boże, idea powołania czy tajemnica Kościoła. Inni zaś rezygnowali z klasycznej formy podręczników, koncentrując się na opracowywaniu problemów szczegółowych, które pojawiały się wraz z coraz bardziej dynamicznie rozwijającym się życiem społecznym. Inspiracją takich pogłębionych studiów były często

⁸¹ Por. Jan Paweł II, *Motu proprio Ecclesia Dei* (2 lipca 1988), AAS 80 (1988), s. 1495–1498. Już po śmierci abp. Lefebvre, 21 stycznia 2009 roku, Benedykt XVI zdjął ekskomunikę z czterech wyświęconych biskupów.

teksty magisterialnego nauczania kolejnych papieży: Pawła VI, Jana Pawła II i Franciszka, którzy podejmowali tematy o wyrażenie moralnym charakterze, jak: sprawa pokoju, godność ludzkiej pracy, rodzina, godność kobiety, sprawowanie sakramentu pokuty, rola świeckich w Kościele i świecie, kwestie stosunku sumienia do prawa moralnego, świętowanie niedzieli, kwestie starości i cierpienia, miłosierdzie, szacunek do stworzonego świata, braterstwo między ludźmi.

W ramach przygotowania do Jubileuszu roku 2000 Jan Paweł II postawił szereg ważnych pytań dotyczących życia chrześcijańskiego i troski o dziedzictwo wiary, które otrzymaliśmy w spadku po minionych pokoleniach. Pytania te dotyczą także nauczania soborowego, a zarazem stanowią wskazania do autentycznego odczytywania jego przesłania:

Rachunek sumienia nie może pominąć także przyjęcia *nauki Soboru* – tego wielkiego daru Ducha, ofiarowanego Kościołowi u schyłku drugiego tysiąclecia. W jakiej mierze słowo Boże stało się, w pełniejszy sposób, duszą teologii i natchnieniem całego chrześcijańskiego życia, jak tego żądała Konstytucja *Dei verbum*? Czy liturgia jest przeżywana jako „źródło i szczyt” życia Kościoła, zgodnie z nauczaniem Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*? Czy w Kościele powszechnym i w Kościołach partykularnych umacnia się eklezjologia komunii, sformułowana w Konstytucji *Lumen gentium*, stwarzająca przestrzeń dla charyzmatów, posług, różnych form uczestnictwa Ludu Bożego, ale nie ulegająca demokratyzmowi ani socjologizmowi, które nie odzwierciedlają katolickiej wizji Kościoła i autentycznego ducha *Vaticanum II*? Żywotne znaczenie ma też pytanie, które należy zadać o styl relacji między Kościołem a światem. Zalecenia Soboru, zawarte w Konstytucji *Gaudium et spes* i w innych dokumentach, dotyczące dialogu otwartego, opartego na wzajemnym szacunku i życzliwości, któremu wszakże ma towarzyszyć staranne rozeznanie i odważne świadectwo o prawdzie, pozostają w mocy i wzywają nas do dalszych wysiłków⁸².

b) Synody powszechne

W czasie rozmowy Vittorio Messori z Janem Pawłem II wielokrotnie były przywoływane teksty soborowych dokumentów, szczególnie Konstytucji o Kościele i Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym. W ich świetle papież przedstawiał swoją analizę problemów duszpasterskich, życia Kościoła, ale także spraw społecznych czy kwestii odnoszących się do szeroko rozumianej kategorii kultury. Papież podkreślał dwie kwestie, które w jego mniemaniu były szczególnym owocem Soboru. Z jednej strony wskazał, że był on czasem odkrywania chrześcijańskiej tożsamości, odpowiedzią na pytanie, co to znaczy być

⁸² Jan Paweł II, List apost. *Tertio millennio adveniente* (10 listopada 1994), 36.

uczniem Chrystusa i jakie jest miejsce każdego w jednym Ludzie Bożym z własnym charyzmatem, czy to biskupa, kapłana, osób konsekrowanych czy świeckich: „Vaticanum II można by nazwać soborem tożsamości chrześcijan, mając na myśli różne powołania i «dary» odpowiadające im w każdym i we wszystkich”⁸³.

Świadomość tej tożsamości pozwala chrześcijaninowi nie tylko odkryć swoje osobiste miejsce w Kościele, ale także wejść w dialog ze współczesnym światem i konfrontować się ze wszystkimi problemami, którymi ten świat żyje. I to jest drugi ważny owoc Soboru. Wypracował on nowy styl komunikowania się w Kościele i Kościoła ze światem, który polega na dialogu. „Dzięki Vaticanum II – stwierdza Jan Paweł II – Kościół stał się szczególnie «otwarty», gotowy do dialogu. Zdobył świadomość, że jest «Kościołem całego świata»”⁸⁴. Kościół zrezygnował z formuły komunikowania i orzekania prawd ludowi wiernemu, ale otworzył się na wspólne poszukiwanie prawdy z zachowaniem należytej kompetencji. To ten styl dialogu jest właściwym kluczem do zrozumienia i opisywania prac Soboru, a nie postrzeganie ich w perspektywie sporu między różnymi frakcjami „progresistów” wobec „integrystów” czy pewnymi opcjami politycznymi w starciu z religijnymi. Styl ten stanie się w przyszłości naturalnym sposobem życia Kościoła.

Konsekwencją przyjęcia takiej dialogicznej postawy stała się praktyka częstszego zwoływania synodów, zarówno tych generalnych, gromadzących biskupów z całego świata, jak i tych lokalnych. Owocem obrad synodalnych były dokumenty w postaci adhortacji apostolskich, które reasumowały refleksje synodalne i formułowały konkretne wskazania i propozycje duszpasterskie lub rozstrzygnięcia dotyczące kwestii moralnych. Stały się one sposobem wyrażania odpowiedzialności za Kościół ze strony wszystkich wiernych, nie tylko hierarchii kościelnej. Za papieża Pawła VI odbyło się pięć takich synodów (w tym jeden nadzwyczajny), natomiast w trakcie pontyfikatu Jana Pawła II było ich siedem, za papieża za Benedykta XVI trzy i kolejne dwa za pontyfikatu papieża Franciszka. Niektóre z nich w sposób szczególny poświęcone były tematom o ważnym znaczeniu moralnym. Należały do nich synody o rodzinie w 1980 roku⁸⁵ i w 2015 roku⁸⁶, oraz o sprawowaniu sakramentu pokuty w 1983⁸⁷.

⁸³ „Nie lękajcie się”. André Frossard *Rozmowy z Janem Pawłem II*, Watykan 1982, s. 209.

⁸⁴ Tamże, s. 243.

⁸⁵ Jan Paweł II, Adhort. apost. *Familiaris consortio* (22 listopada 1981).

⁸⁶ Franciszek, Adhort. *Amoris laetitia* (19 marca 2016).

⁸⁷ Jan Paweł II, Adhort. apost. *Reconciliatio et poenitentia* (2 grudnia 1984).

c) Kodeks Prawa Kanonicznego

Pozostałe dwa owoce przybrały konkretny kształt w postaci najpierw przygotowania, a następnie wydania nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego. Jego opracowanie zostało zapowiedziane już przez Jana XXIII razem z inicjatywą zwołania nowego Soboru, 25 stycznia 1959 roku. Po wielu latach prac nowy Kodeks został promulgowany konstytucją apostolską *Sacrae disciplinae leges* 25 stycznia 1983 roku⁸⁸.

Nowy Kodeks jest bardzo ściśle związany z dziełem Soboru. Nie tylko dlatego, że jego idea leżała u początku Soboru, ale przede wszystkim dlatego, że jego ostateczny kształt oddaje nauczanie Soboru, bowiem ukazuje Kościół jako Lud Boży, nie tylko poprzez strukturalny układ, ale także poprzez sposób powstawania, był on bowiem owocem odpowiedzialnego zaangażowania całego Ludu Bożego, wielu osób i różnych środowisk, odpowiednio do właściwych każdemu kompetencji. W rezultacie, jak stwierdził Jan Paweł II w konstytucji *Sacrae disciplinae leges*, ten Kodeks „od naszej władzy pochodzi i posiada naturę prymatu”, a zarazem „powinien być uważany za owoc kolegalnej współpracy”⁸⁹.

Kodeks jest podstawowym dokumentem ustawodawczym Kościoła i ma służyć do tego, aby dar wiary i łaski, którą ofiarował nam Chrystus, mógł się rozwijać w sposób uporządkowany i dla dobra wszystkich. Jak stwierdza konstytucja: „celem Kodeksu nie jest bynajmniej zastąpienie w życiu Kościoła lub wiernych wiary, łaski, charyzmatów a zwłaszcza miłości. Przeciwnie, w Kodeksie chodzi raczej o to, aby rodził taki porządek społeczności kościelnej, który – przyznając główne miejsce miłości, łasce i charyzmatom – jednocześnie ułatwiałby ich uporządkowany postęp w życiu czy to w społeczności kościelnej, czy to poszczególnych ludzi, którzy do niej należą”⁹⁰. Jako taki Kodeks jest stałym punktem odniesienia dla teologii moralnej, która opierając się na jego postanowieniach określających reguły i normy działania, twórczo je rozwija i interpretuje. Winien on być „uważany za niezbędne narzędzie, dzięki któremu jest zachowany należyty porządek tak w życiu indywidualnym i społecznym, jak i w działalności Kościoła”⁹¹. Należy zaznaczyć, że Kościół pełniąc misję zbawczą jest nie tylko instytucją o charakterze

⁸⁸ Por. *Codex Iuris Canonici*, Roma 1983, wyd. pol.: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984. Wydanie drugie wraz z komentarzem: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011; *Kodeks Prawa Kanonicznego*, stan prawny na dzień 18 maja 2022, Poznań 2022.

⁸⁹ Jan Paweł II, Konst. apost. *Sacrae disciplinae leges* (25 stycznia 1983), AAS 75/2 (1983), s. VII–XIV, [w:] *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984, s. 11.

⁹⁰ Tamże, s. 11–13.

⁹¹ Tamże, s. 13.

czysto ludzkim, ale również wspólnotą powołaną przez Boga, aby prowadzić ludzi do zbawienia poprzez nadprzyrodzone środki, którymi dysponuje, przede wszystkim sakramenty, ale też stanowione przez siebie prawo. Dlatego też prawo to nie tylko zobowiązuje chrześcijan ze względu na sankcje prawne, ale także zobowiązuje w sumieniu⁹².

d) Katechizm Kościoła Katolickiego

Duszpasterskim dopełnieniem Kodeksu stał się nowy Katechizm Kościoła Katolickiego⁹³, w którym, pomimo wszystkich zastrzeżeń, jakie podnoszono co do sensowności takiego przedsięwzięcia w dzisiejszych czasach, „całe bogactwo nauki Kościoła po Soborze Watykańskim II otrzymało nową syntezę i nowe niejako ukierunkowanie”⁹⁴ i stanowi punkt odniesienia dla katechezy.

Katechizm poświęca zagadnieniom moralnym trzecią część, zatytułowaną *Życie w Chrystusie*⁹⁵. Już sam tytuł tej części mówi wiele o rozumieniu chrześcijańskiej moralności, co było postulatem pojawiającym się już w przedso-borowej refleksji teologów moralistów, a zostało potwierdzone w nauczaniu *Vaticanum II*. Nie jest ona w pierwszym rzędzie instrukcją unikania grzechów, ani nawet szczegółowym zbiorem wytycznych postępowania w konkretnych sytuacjach. Moralność jest przede wszystkim naśladowaniem Chrystusa, naśladowaniem Jego moralności, która objawiła się zarówno w słowach, jak i czynach. Naśladowanie Chrystusa nie oznacza tylko, że jest On najdoskonalszym wzorem, etycznym modelem ludzkiego postępowania. Naśladowanie oznacza życie tym samym Duchem, który wypełniał Jezusa, i pozostawanie w tej samej jedności z Ojcem, w jakiej trwał Chrystus. Oznacza to sakramentalny i mistyczny wymiar moralności. Tylko wtedy moralne reguły życia ludzkiego będą właściwie rozumiane i w konsekwencji realizowane, inaczej będą postrzegane jako uciążliwy ciężar, a w konsekwencji staną się przedmiotem kontestacji i odrzucenia⁹⁶.

⁹² Por. S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998, s. 25.

⁹³ Jan Paweł II, Konst. apost. *Fidei depositum* (11 października 1992). Wyd. pol.: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994. W 1998 roku ukazała się *Corrigenda*, uwzględniająca poprawki naniesione do niektórych punktów przez Kongregację Nauki Wiary. Por. *Wprowadzenie do Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Warszawa 1994.

⁹⁴ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 127.

⁹⁵ Por. *Życie w Chrystusie. Refleksje nad nauczaniem Katechizmu. Materiały ze zjazdu moralistów*, Konstancin-Jeziorna 29–30 maja 1995, red. A. Marcol, P. Morciniec, Opole 1995.

⁹⁶ Por. K. Gryz, *Religijny fundament chrześcijańskiej moralności. Refleksje na kanwie Katechizmu Kościoła Katolickiego*, „Homo Dei” 4 (1999), s. 8–18.

Część moralna zawiera dwie sekcje, które odpowiadają tradycyjnemu podziałowi przyjętemu w teologii moralnej: moralną fundamentalną i moralną szczegółową. Sekcja pierwsza nosi tytuł: *Powołanie człowieka. Życie w Duchu*, i omawia takie tematy jak godność osoby ludzkiej (rozdz. I), społeczny wymiar ludzkiego działania (rozdz. II) oraz stosunek między prawem i łaską (rozdz. III). W pierwszym rozdziale omówione zostały podstawowe kwestie tzw. moralności indywidualnej: wolności człowieka, moralności aktów ludzkich, sumienia, cnót, grzechu itp. Na szczególną jednak uwagę zasługuje uzupełnienie tego wymiaru moralności przez umieszczenie rozdziału o społecznym wymiarze ludzkiej działalności pt. *Wspólnota ludzka*. W klasycznych podręcznikach ta dziedzina umieszczana jest w kontekście społecznej nauki Kościoła, związanej najczęściej z siódmym przykazaniem i cnotą sprawiedliwości. Dawało to wrażenie, jakoby kwestią podstawową dla moralności był wymiar indywidualny, podczas gdy społeczne konsekwencje, wynikające z życia we wspólnocie, były mniejszej wagi. Tymczasem „życie społeczne – czytamy – nie jest czymś dodanym do osoby, lecz jest wymaganiem jej natury”⁹⁷, stworzonej na obraz Boga, który jest jednością we wspólnocie trzech Osób. Moralność człowieka nie jest sprawą jego prywatności, intymności własnego sumienia, ale ma reperkusje społeczne i to w dwu aspektach: najpierw wyraża się w *obowiązku* miłości bliźniego, a po wtóre, stanowi *prawo do apostołstwa*, czyli prawo do wpływania przez moralne postępowanie na zachowanie innych ludzi i obyczaje całych społeczeństw, to, co papież nazywał budowaniem „cywilizacji miłości”. W ten sposób Katechizm wyraźnie odrzuca te poglądy i tendencje, które dążą do zamknięcia chrześcijan w zakrystii bądź zepchnięcia na marginesy współczesnego świata. Z drugiej zaś strony jest odpowiedzią na wzrastającą w dzisiejszym świecie wrażliwość na sprawę jedności między ludźmi i problemy dotyczące całe grupy społeczne i narody, które żyją w „globalnej wiosce”. Nie bez znaczenia pozostają również echa ruchu socjalistycznego, który naznaczył XX w., a także „teologii wyzwolenia”, która zarzucała teologii katolickiej, że większy nacisk kładzie na zagadnienia moralności indywidualnej niż na problem jaskrawej niesprawiedliwości dokonującej się w krajach Trzeciego Świata.

Sekcja druga zatytułowana *Dziesięć przykazań* dotyczy zagadnień szczególnych moralności, które zostały uporządkowane i przedstawione według schematu Dekalogu. Ta sekcja dzieli się na dwie części, odpowiadające z jednej strony dwom tablicom Mojżesza, a z drugiej dwom przykazaniom miłości Boga

⁹⁷ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1879.

i bliźniego. Ten podział był przedmiotem krytyki ze strony niektórych teologów, widzących w nim powrót moralnej do okresu kazuistyki, która skupiała się na tworzeniu katalogów grzechów w oparciu o przykazania. Jak pokazuje historia teologii moralnej, istnieje wiele możliwych schematów podziału materii: według cnót teologicznych i moralnych, według różnych relacji czy odniesień, w jakich żyje człowiek – obowiązki wobec Boga, wobec bliźniego i wobec siebie samego, czy też według różnych sfer życia – rodziny, społeczeństwa, zawodu itp. Jeszcze inni proponują układ Ośmiu Błogosławieństw, jako najbardziej ewangeliczny.

Dlaczego Kościół wybrał właśnie schemat przykazań? Najpierw trzeba uświadomić sobie, że Katechizm nie jest podręcznikiem teologii moralnej i nie chce opowiadać się za określonym modelem układu teologii moralnej, czy też krytykować taki czy inny układ zagadnień, jaki proponuje teologia. Katechizm jest wykładem wiary i moralności, którą żyje uczeń Chrystusa, nie zaś refleksją teologiczną nad Objawieniem. Dekalog ma swoje biblijne źródło – jest słowem Boga, skierowanym do ludu wybranego, potwierdzonym przez Chrystusa. Po wtóre zaś, takie ujęcie ma też swoją bogatą tradycję katechetyczną właśnie dlatego, że jest czytelne i przejrzyste dla każdego człowieka, także niechrześcijanina.

Fakt, że Katechizm stał się światowym bestsellerem, świadczy – w ocenie Jana Pawła II – że „świat zmęczony ideologiami otwiera się w stronę prawdy”⁹⁸. Podobną opinię wyraził także Benedykt XVI w motu proprio zatwierdzającym i wprowadzającym w życie *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, będące skróconą, a przez to bardziej przystępną dla każdego, wersją Katechizmu⁹⁹. Zostało ono opracowane w odpowiedzi na prośby ze strony katechetów, aby przygotować skróconą wersję *Katechizmu*, tak aby mogło stanowić „pewien rodzaj *vademecum*, które pozwoli osobom wierzącym i niewierzącym objąć jednym rzutem oka całą panoramę wiary katolickiej”¹⁰⁰. *Kompendium* zachowuje układ *Katechizmu*, lecz jest zdecydowanie mniej obszerne, podczas gdy *Katechizm* liczy 2865 punktów, to *Kompendium* posiada ich 598, przy czym w każdym z nich umieszczono na marginesie odwołanie do kilku punktów *Katechizmu*.

⁹⁸ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 128.

⁹⁹ „Wielka użyteczność i wartość tego daru została potwierdzona przede wszystkim przez pozytywne i szerokie przyjęcie ze strony biskupów (...). Lecz została ona także potwierdzona przez przychylne i wielkoduszne jego przyjęcie przez wszystkich członków Ludu Bożego”, Benedykt XVI, Motu proprio *quibus «Compendium Catechismi Catholicae Ecclesiae» approbatur et promulgatur* (28 czerwca 2005), AAS 97/7 (2005), s. 801–802, [w:] *Motu proprio w celu zatwierdzenia i opublikowania Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, [w:] *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Kielce 2005, s. 5.

¹⁰⁰ Tamże, s. 6.

Zakończenie

Różne nurty myślenia filozoficznego rozwijające się w duchu tradycji oświeceniowej, a odnoszące się do zasadniczych kwestii moralnych, stanowiły niejednokrotnie inspirację i wyzwanie dla teologii moralnej. Podkreślając niepowtarzalną wartość osoby ludzkiej jako podmiotu, stanowiącego jedyny byt w świecie, który jest świadomy siebie, zdolny do refleksji nad sobą samym, a także do wnioskowania w prawdę rzeczy, dysponującego przy tym zdolnością autonomicznego wyboru, uwiarygodniały zobowiązania moralne i czyniły z nich autentycznie ludzkie działanie. Człowiek, rozumiany jako podmiot moralności, nie jest jedynie jej przedmiotem, w tym znaczeniu, że jest adresatem prawa i wymagań moralnych, które musi wykonać, ale jest rzeczywiście osobistym ich autorem poprzez akt wolnego wyboru.

Ten wątek przewija się bardzo wyraźnie w magisterium Soboru Watykańskiego II i był widoczny – w sposób być może najbardziej spektakularny – w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, której powstawaniu towarzyszyły wśród ojców soborowych spore dylematy: czy bowiem wolność człowieka zachowuje swoją wartość i moc nawet wobec autorytetu prawdy Objawionej, inaczej mówiąc: czy człowiek ma prawo do wolności wobec Boga, który do niego przemawia? Sobór jednoznacznie stwierdza, że „osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej”¹, wobec czego nie można jej zmuszać do przyjęcia prawdy, także religijnej: „człowiek powinien odpowiedzieć Bogu przez wiarę dobrowolnie; dlatego

¹ Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (7 grudnia 1965), 2.

nikogo nie wolno przymuszać do przyjęcia wiary wbrew jego woli”². Zarazem jednak Sobór podkreśla, że z tego samego powodu, iż są osobami ludzkimi obdarzonymi rozumem i wolną wolą, a przez to wyposażonymi w osobistą odpowiedzialność, „są przynaglani i moralnie zobowiązani do poszukiwania prawdy – przede wszystkim religijnej”³.

Z drugiej strony, wolność ta bywała wręcz absolutyzowana do tego stopnia, że samo prawo moralne musiało się jej podporządkować. Prawo moralne jawiło się już nie jako obiektywna rzeczywistość, ale jedynie jako sugestia czy propozycja podległa indywidualnej interpretacji. Niektórzy wręcz postrzegali ją nawet jako wytwór samej wolności ludzkiej, a przez to mogącej podlegać zmianie. Natomiast obiektywność prawdy zupełnie zakwestionowali postmoderniści, którzy są specyficznym owocem rozwoju skrajnego racjonalizmu, prowadzącego aż do zakwestionowania istnienia prawdy jako rzeczywistości nieziennej i możliwej do poznania przez wszystkich.

Stawiano pytanie, czy istnieje obiektywna prawda, która byłaby racjonalnie uzasadniona i przez to zobowiązująca dla wszystkich, zwłaszcza w kontekście moralnych wyborów. Filozofowie nurtu egzystencjalnego bardzo często podważali odwoływanie się do natury ludzkiej, która jest – według nich – zmienna i nieustannie kształtowana jednostkowymi uwarunkowaniami zmieniającej się historii. Również niektórzy teologowie moraliści akceptowali przekonanie, że „Słowo Boże miałoby moc wiążącą jedynie jako zachęta, ogólnikowe napomnienie, które później tylko autonomiczny rozum musi sam wypełnić konkretną treścią, ustanawiając normy moralne rzeczywiście «obiektywne», tzn. dostosowane do określonej sytuacji historycznej”⁴.

Tendencje te przenikały także do teologii moralnej i czasem owocowały rozwiązaniami, które nieraz tak dalece modyfikowały tradycyjne nauczanie moralne, że wręcz w niektórych kwestiach je negowały, jak to było w przypadku

² Tamże, 10.

³ Tamże, 2. W tym kontekście wymownie brzmią słowa Jana Pawła II wypowiedziane na Błoniach Krakowskich w trakcie pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny: „Człowiek jest wolny. Człowiek może powiedzieć Bogu: nie. Człowiek może powiedzieć Chrystusowi: nie. Ale – pytanie zasadnicze: czy wolno? I w imię czego «wolno»? Jaki argument rozumu, jaką wartość woli i serca można przedłożyć sobie samemu i bliźnim, i rodakom, i narodowi, ażeby odrzucić, ażeby powiedzieć «nie» temu, czym wszyscy żyliśmy przez tysiąc lat?! Temu, co stworzyło podstawę naszej tożsamości i zawsze ją stanowiło”, Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Błoniach Krakowskich (10 czerwca 1979), 2, [w:] *Pielgrzymka do Ojczyzny. Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Warszawa 1979, s. 302.

⁴ Jan Paweł II, Enc. *Veritatis splendor* (6 sierpnia 1993), 37.

recepcji encykliki Pawła VI *Humanae vitae* (25 lipca 1968). W trzydzieści lat po Soborze Watykańskim II odpowiedzią na te dylematy teologii moralnej stała się encyklika św. Jana Pawła II *Veritatis splendor* (6 sierpnia 1993). Odnosi się ona do tendencji kulturowych, wyrosłych z pewnych inspiracji filozoficznych dotyczących człowieka i jego wyborów moralnych, w których stawiana jest na pierwszym miejscu ludzka wolność, jako wartość nadrzędna dla bytu osobowego człowieka, która wręcz staje się autonomicznym instrumentem, kształtującym nie tylko samo moralne postępowanie, ale wręcz określającym prawdy moralne.

Prawo Boże nie umniejsza [...], a tym bardziej nie eliminuje wolności człowieka, przeciwnie – jest jej gwarancją i sprzyja jej rozwojowi. W zupełnie innym kierunku zmierzają jednak niektóre współczesne tendencje kulturowe, stanowiące podłoże dość licznych nurtów myśli etycznej, które podkreślają rzekomy konflikt między wolnością a prawem. Należą do nich doktryny, które przyznają poszczególnym jednostkom lub grupom społecznym prawo decydowania o tym, co jest dobre, a co złe: według nich ludzka wolność może „stwarzać wartości” i cieszy się pierwszeństwem przed prawdą do tego stopnia, że sama prawda uznana jest za jeden z wytworów wolności. Wolność zatem rościłaby sobie prawo do takiej autonomii moralnej, która w praktyce oznaczałaby zupełną jej suwerenność⁵.

Papież stwierdza, że wiele idei współczesnej refleksji filozoficzno-etycznej wpisuje się w tradycję myśli katolickiej, a sam Sobór Watykański II zachęcał do rozwijania dialogu ze współczesną kulturą, ukazując racjonalny charakter norm moralnych, należących do dziedziny prawa naturalnego, a także starano się podkreślić ich wewnętrzny charakter, przez co narzucają się woli człowieka nie tyle jako zewnętrzny nakaz, ale jako osobista powinność poprzez indywidualne sumienie. Sam rozum jednak, w obecnym porządku upadłej natury, nie jest w stanie w pełni poprawnie odczytać i rozpoznać prawdę moralną bez Bożego Objawienia. Ignorując ten fakt, doszło do powstania teorii całkowitej suwerenności rozumu w dziedzinie norm moralnych. Tymczasem – przypomina papież – „naturalne prawo moralne ma Boga za twórcę i że człowiek przez swój rozum uczestniczy w odwiecznym prawie, którego sam nie ustanawia”⁶.

W kontekście tych tendencji, które oddziaływały także na teologię moralną, pojawiła się konieczność wyjaśnienia podstawowych pojęć dotyczących ludzkiej wolności i prawa moralnego oraz wewnętrznych powiązań między nimi. To będzie przedmiotem refleksji teologów moralnych okresu posoborowego. O ile w przeszłości częściej przyznawano priorytet prawu moralnemu, o tyle

⁵ Tamże, 35.

⁶ Tamże, 36.

w epoce postoświeceniowej wskazywano na zasadniczą rolę ludzkiej wolności. Tymczasem, jak przypomniła encyklika *Veritatis splendor*, godząc niejako te dwie tendencje, „prawo moralne pochodzi od Boga i w nim ma zawsze swe źródło: mocą naturalnego rozumu, który bierze początek z mądrości Bożej, jest ono zarazem własnym prawem człowieka”⁷.

W tym kontekście kluczową rolę – przypomina Papież – odgrywa dobrze uformowane sumienie, gdyż jak stwierdza Jan Paweł II „więź między wolnością a prawem Bożym ma swą żywą siedzibę w «sercu osoby», czyli w jej sumieniu”⁸. To właśnie sumienie jest tym miejscem, w którym spotykają się ze sobą obiektywne i powszechne normy prawa Bożego z wyzwaniem, jakie stawia przed człowiekiem konkretna sytuacja, której musi on stawić czoła, podejmując prawą decyzję działania. Sumienie nie jest tylko instrumentem służącym do rozpoznania grzechu, jak w przeszłości nieraz próbowano ograniczyć jego rolę, ani też nie pełni roli twórczego kreatora prawa, jaką próbowano mu nadawać pod wpływem różnych nurtów filozofii wolności. Jest ono przede wszystkim wyrazem żywej relacji człowieka z Bogiem, które zarazem pozostaje wrażliwe na problemy życia codziennego, z którymi człowiek się spotyka. Ten wątek teologii moralnej będzie w okresie posoborowym mocno obecny w teologii moralnej, odpowiadając zarówno rzetelności rozważań teologicznych, jak i ludzkiej i duszpasterskiej konieczności.

W ten sposób encyklika *Veritatis splendor* doskonale podsumowuje ten okres dziejów teologii moralnej, który był przedmiotem niniejszego opracowania, a streszczający się w słowach „między sporem a inspiracją”, zarazem wskazuje drogi dalszej refleksji i rozwoju teologii moralnej, która jako nauka prawego życia pozostaje wciąż żywotną dziedziną teologiczną.

⁷ Tamże, 40.

⁸ Tamże, 54.

Bibliografia

Magisterium Kościoła

Sobory

Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando, Seria I (antepraeparatoria), t. 1–16, seria II (praeparatoria), t. 1–8; *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenico Vaticani II*, t. 1–25, Typis Polyglottis Vaticanis, 1960–1995.

Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*, rozdz. IV, 36, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 4, Kraków 2005, s. 913–927.

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (21 listopada 1964), AAS 57 (1965), s. 5–67.

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7 grudnia 1965), AAS 58 (1966), s. 1025–1115.

Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (7 grudnia 1965), AAS 58 (1966), s. 929–941.

Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (18 listopada 1965), AAS 58 (1966), s. 837–864.

Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłanów *Optatam totius* (28 października 1965), AAS 58 (1966), s. 713–727.

Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Poznań 1967, nowe tłumaczenie ukazało się w tym samym wydawnictwie w 2002 roku.

Nauczanie papieskie

Benedykt XIV, *Bulla Providas* (18 maja 1751).

Benedykt XV, *Fausto appetente die* (29 czerwca 1921), AAS 13 (1921), s. 329–335.

Benedykt XVI, Enc. *Deus caritas est* (25 grudnia 2005).

Benedykt XVI, Enc. *Spe salvi* (30 listopada 2007).

Benedykt XVI, *Motu proprio quibus «Compendium Catechismi Catholicae Ecclesiae» approbatur et promulgatur* (28 czerwca 2005), AAS 97/7 (2005), s. 801–802.

Benedykt XVI, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu. Rozmowa z Peterem Seewaldem*, Kraków 2011.

Benedykt XVI, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2004.

Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet. Wspomnienia i refleksje*. Przemówienie na uniwersytecie w Ratyźbonie (12 września 2006).

Benedykt XVI, *Wiara w miłość pobudza do miłości*, Orędzie na Wielki Post 2013.

Franciszek, Adhort. *Amoris laetitia* (19 marca 2016).

Franciszek, Enc. *Lumen fidei* (29 czerwca 2013).

Grzegorz XVI, Enc. *Mirari vos*, (15 sierpnia 1832).

Jan XXIII, *Allocutio Ioannis pp. XXIII in sollemni ss. Concilii inauguratione*, AAS 54 (1962), s. 786–796, „Tygodnik Powszechny” 43 (1962), s. 1–2.

Jan XXIII, *Allocuzione con la quale il Sommo Pontefice annuncia il Sinodo Romano, il Concilio Ecumenico e l'aggiornamento del Codice di Diritto Canonico*, (25 stycznia 1959), AAS 51 (1959), s. 65–69.

Jan XXIII, Enc. *Ad Petri Cathedram* (29 czerwca 1959), AAS 51 (1959), s. 497–531.

Jan XXIII, Enc. *Mater et magistra* (15 maja 1961), AAS 53 (1961), s. 401–464.

Jan XXIII, Enc. *Pacem in terris* (11 kwietnia 1963), AAS 55 (1963), s. 257–304.

Jan XXIII, Konst. apost. *Humanae salutis* (25 grudnia 1961), 4, AAS 54 (1962), s. 5–13.

Jan Paweł II, Adhort. apost. *Familiaris consortio* (22 listopada 1981).

Jan Paweł II, Adhort. apost. *Reconciliatio et poenitentia* (2 grudnia 1984).

Jan Paweł II, *Dar i tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996.

Jan Paweł II, Enc. *Centesimus annus* (1 maja 1991).

Jan Paweł II, Enc. *Dominum et Vivificantem* (18 maja 1986).

Jan Paweł II, Enc. *Evangelium vitae* (25 marca 1995).

- Jan Paweł II, Enc. *Fides et ratio* (14 września 1998).
- Jan Paweł II, Enc. *Redemptor hominis* (4 marca 1979).
- Jan Paweł II, Enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987).
- Jan Paweł II, Enc. *Veritatis splendor* (6 sierpnia 1993), AAS 85 (1993), s. 1134–1228.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Błoniach Krakowskich* (10 czerwca 1979), [w:] *Pielgrzymka do Ojczyzny. Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Warszawa 1979, s. 301–309.
- Jan Paweł II, Konst. apost. *Fidei depositum*, (11 października 1992), AAS 86 (1994), s. 113–118.
- Jan Paweł II, Konst. apost. *Fidei depositum*, (11 października 1992).
- Jan Paweł II, Konst. apost. *Sacrae disciplinae leges* (25 stycznia 1983), AAS 75/2 (1983), s. VII–XIV, [w:] *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984, s. 7–17.
- Jan Paweł II, List apost. *Tertio millennio adveniente* (10 listopada 1994).
- Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane* (2 lutego 1994).
- Jan Paweł II, *Motu proprio Ecclesia Dei* (2 lipca 1988), AAS 80 (1988), s. 1495–1498.
- Jan Paweł II, „Nie lękajcie się”. Rozmowy z André Frossardem, Watykan 1982.
- Jan Paweł II, *Odpowiedzialność za prawdę poznawaną i przekazywaną* (9 czerwca 1987), 7, [w:] Jan Paweł II, „Do końca ich umiłował”. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8–14 czerwca 1987 roku, Watykan 1987, s. 41–51.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, Pierwsze orędzie radiowe i telewizyjne „Urbi et Orbi”. *Wierność Soborowi* (17 października 1978), [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie Papieskie*, t. 1, Poznań–Warszawa 1987, s. 1–6.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
- Jan Paweł II, Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ (5 października 1995), [w:] *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 40–56.
- Jan Paweł II, *Świadek nadziei i herold rozumu. List do uczestników sympozjum zorganizowanego przez Katolicki Uniwersytet Sacro Cuore z okazji 100. rocznicy urodzin Jacquesa Maritaina* (15 sierpnia 1982), [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie Papieskie. Rok 1982*, t. V-2, Poznań 1996, s. 278–280.
- Jan Paweł II, *Teraźniejszość i przyszłość ewangelizacji w Ameryce Łacińskiej*, Puebla 28 stycznia 1979, 9, [w:] *Dokumenty społecznej nauki Kościoła*, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, t. 2, Rzym–Lublin 1987, s. 9–10.

- Jan Paweł II, *Więcej mieć czy bardziej być*. Homilia do młodzieży w czasie liturgii słowa na Westerplatte (12 czerwca 1987), 5, „L'Osservatore Romano” 5bis (1987), s. 2–3.
- Klemens XII, Bulla *In eminenti apostolatus specula* (28 kwietnia 1738), [w:] BF-2, 510–511.
- Klemens XIV, Breve *Dominus ac Redemptor* (21 lipca 1773).
- Leon XII, Bulla *Quo graviora* (13 marca 1825).
- Leon XIII, Enc. *Aeterni Patris*, 4. ASS 12 (1879), ASS 12 (1879), s. 97–115.
- Leon XIII, Enc. *Humanum genus* (20 kwietnia 1884), ASS 16 (1883–1884), s. 417–433.
- Paweł VI, List. apost. *Ambulate in dilectione* (7 grudnia 1965), AAS 58 (1966), s. 40–41.
- Paweł VI, *Discursos*: (12 lutego 1969); (7 października 1970).
- Paweł VI, Enc. *Sacerdotalis coelibatus* (24 czerwca 1967), AAS 59 (1967), s. 657–697.
- Paweł VI, List. apost. *Ambulate in dilectione* (7 grudnia 1965), AAS 58 (1966), s. 40–41.
- Paweł VI, List do kard. E. Tisseranrt (10 października 1965), AAS 57 (1965), s. 898–899.
- Paweł VI, Motu proprio *Integrare servandae*. Sacrae Congregationis S. Officii nomen et ordo immutantur (7 grudnia 1965), AAS 57 (1965), s. 952–955.
- Paweł VI, Przemówienie do Kolegium Kardynałów z okazji pierwszej rocznicy swojego wyboru (23 czerwca 1964), AAS 56 (1964), s. 581–589.
- Pius VII, List apost. *Ecclesiam a Jesu Christo* (13 września 1821).
- Pius VIII, Enc. *Traditi* (24 maja 1829).
- Pius IX, Allocutio *Multiplies inter* (25 września 1865), ASS 1 (1865–1866), s. 193–196.
- Pius IX, Enc. *Apostolicae Sedis* (12 listopada 1873), ASS 7 (1872–1873), s. 496–512.
- Pius IX, Enc. *Qui pluribus* (9 listopada 1846).
- Pius IX, *Etsi multa* (21 listopada 1873).
- Pius IX, List apost. *Postquam Dei munere* (20 października 1870), ASS 6 (1870–71), s. 65–67.
- Pius X, *Doctor Angelici* (29 czerwca 1914), AAS 6 (1914), s. 336–341.
- Pius XI, Enc. *Casti connubii* (31 grudnia 1930), AAS 22 (1930), s. 539–592.
- Pius XI, Enc. *Quadragesimo anno* (15 maja 1931), AAS 23 (1931), s. 177–228.
- Pius XI, Konst. *Deus scientiarum Dominus* (24 maja 1931), AAS 23 (1931), s. 241–262.

- Pius XI, *Studiorum Ducem* (29 czerwca 1923), AAS 15 (1923), s. 309–329.
- Pius XI, *Ubi arcano* (23 grudnia 1922), AAS 14 (1922), s. 673–700.
- Pius XII, *Adhort. Menti nostrae* (23 września 1950), AAS 42 (1950), s. 657–702.
- Pius XII, *De conscientia christiana in iuvenibus recte efformanda*, AAS 44 (1952), s. 270–278. Tekst pol. [w:] *Sumienie chrześcijańskie jako przedmiot wychowania. Przemówienie radiowe z 23 marca 1952 roku*, [w:] *Sumienie. Głos Boga w duszy. Wybór tekstów*, oprac. M. Czeakański, Kraków 2002, s. 79–88.
- Pius XII, *Enc. Humani generis* (12 sierpnia 1950), AAS 42 (1950), s. 561–577.
- Pius XII, Przemówienie podczas Kongresu Włoskich Położnych (29 października 1951), AAS 43 (1951), s. 835–854.
- Pius XII, *Przemówienie radiowe z okazji pięćdziesięciolecia ogłoszenia encykliki „Rerum novarum”*, AAS 33 (1941), s. 195–205.
- Pius XII, *Soyez les bienvenus. Allocutio radiophonica ad Delegatas Conventui Internationali Sodalitatis vulgo nuncupatae „Fédération Mondiale des Jeunesse Féminines Catholiques”* (18 kwietnia 1952), AAS 44 (1952), s. 413–419.

Inne dokumenty Kościoła

- Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, praefatione, fontium annotatione et indice analythico-alphabetico ab Emmo Pietro Card. Gasparri auctus, 27.05.1917, Romae 1917.
- Codex Iuris Canonici, Roma 1983, wyd. pol.: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984. Wydanie drugie wraz z komentarzem: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011; *Kodeks Prawa Kanonicznego*, stan prawny na dzień 18 maja 2022, Poznań 2022.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, wyd. pol., Poznań 1994. W 1998 roku ukazała się *Corrigenda*, uwzględniająca poprawki naniesione do niektórych punktów przez Kongregację Nauki Wiary.
- Kompedium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Kielce 2005.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Donum veritatis* (24 maja 1990), AAS 82 (1990), s. 1550–1570.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Libertatis nuntius. Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”* (6 sierpnia 1984), [w:] *Dokumenty społecznej nauki Kościoła*, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym-Lublin 1987, t. 2, s. 348–386.

- Kongregacja Nauki Wiary, *Libertatis conscientia. Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* (22 marca 1986), [w:] *Dokumenty społecznej nauki Kościoła*, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym–Lublin 1987, t. 2, s. 370–410.
- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Quaestium est* (26 listopada 1983), AAS 76 (1984), s. 300, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary (1966–1994)*, tłum. i red. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 209.
- Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego* (11 maja 2008), Kielce 2009.
- Papieska Rada Iustitia et Pax, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana 2004, wyd. pol., *Kompendium Nauki społecznej Kościoła*, Kielce, 2005.
- Sacra Congregatio Sancti Officii, *Instructio „De ethica situationis”* (2 lutego 1956), AAS 48 (1956), s. 144–145, wyd. pol. [w:] BF-2, 1097–1099.
- Sekretariat ds. Niewierzących, *De dialogo cum non credentibus* (28 sierpnia) AAS 60 (1968), s. 692–704.
- Syllabus errorum*, AAS 3 (1867), s. 163–176, [w:] BF-2, 554–634.
- Episkopat Polski, *List w sprawie ateizmu* (15 czerwca 1957), [w:] *Listy Pastorskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paris 1975, s. 495–501.
- Rada Społeczna przy Prymasie Polski, *Wytyczne w sprawie organizacji zawodowej społeczeństwa* (1935).
- Rada Społeczna przy Prymasie Polski, *Deklaracja w sprawie stanu gospodarczo-społecznego wsi polskiej* (1937).
- Rada Społeczna przy Prymasie Polski, *Deklaracja o uwłaszczeniu pracy* (1939).

Literatura źródłowa

- Aertnys J., *Theologia moralis iuxta doctrinam S. Alfonsi de Ligorio*, Tournai 1886–1887.
- Augustyn św., *De libero arbitrio*, wyd. pol.: *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, [w:] *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 493–649.
- Ballerini A., *De morali systemate S. Alphonsi dissertatio*, 1863.
- Beauvoir S. de, *Le deuxième sexe*, Paris 1949, wyd. pol.: *Druga płeć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Kraków 1972.
- Beauvoir S. de, *L'Invitée*, Paris 1943.
- Beauvoir S. de, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris 1946.

- Bentham J., *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, wyd. pol.: *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, Warszawa 1961.
- Bierdiajew M., *Niewola i wolność człowieka. Zarys filozofii personalistycznej*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2003.
- Bierdiajew M., *Nowe średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2003.
- Bierdiajew M., *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002.
- Bierdiajew M., *Sens historii. Filozofia losu człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002.
- Bierdiajew M., *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2001.
- Borowski A., *Polska bibliografia teologicznomoralna*, Włocławek 1947.
- Borowski A., *Teologia moralna*, cz. I, t. 1, Włocławek 1939, cz. I, t. 2, Włocławek 1945.
- Borowski A., *Terminologia teologiczno-moralna (łacińsko-polska)*, AK 47 (1947); 52 (1950).
- Busenbaum H., *Medulla theologiae moralis*, Köln 1645. W Polsce został wydany w Lublinie w 1665.
- Buzzetti V., *Institutiones logicae et metaphysicae*, 1940–1941.
- Chodani J.K., *Etyka chrześcijańska czyli Teologia moralna do użycia szkolnego zastosowana przez Antoniego Karola Reybergera*, t. 1–3, Wilno 1821–1822.
- Collet P., *Institutiones theologiae moralis*, t. 1–5, Paris 1744. W Polsce opublikowano go w 1765 r. w Chełmnie i w 1784 r. w Wilnie.
- Engels F., *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, Zürich 1884, wyd. pol.: *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 21, Warszawa 1969, s. 27–195.
- Engels F., *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1888, wyd. pol.: *Ludwig Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 21, Warszawa 1969, s. 291–345.
- Ermecke G., *Beiträge zur Christlichen Gesellschaftslehre*, Bonifatius 1982.
- Ermecke G., *Christliche Politik, Utopie oder Aufgabe?*, Bachem 1966.
- Ermecke G., *Das Sozialapostolat*, Schöningh 1952.
- Ermecke G., *Die soziale Bedeutung des geistigen Eigentums*, Vahlen 1963.
- Feuerbach L., *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1841, wyd. pol.: *Istota chrześcijaństwa*, Warszawa 1959.

- Feuerbach, *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*, Leipzig 1844.
- Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, Leipzig 1845.
- Feuerbach, *Theogonie nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Altertums*, Leipzig 1857.
- Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, Leipzig 1851, wyd. pol.: *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1953.
- Friedan B., *The Feminine Mystique*, New York 1963.
- Friedan B., *The Second Stage*, New York 1981.
- Friedan B., *The Fountain of Age*, New York 2006.
- Génicot É., *Casus conscientiae*, t. 1–2, Louvain 1906.
- Génicot É., *Theologiae moralis institutiones*, Louvain 1896.
- Gousset T., *Justification de la théologie du b. Alphonse de Liguori*, Besancon 1832.
- Gury J.P., *Compendium theologiae moralis*, t. 1–2, Ratyzbona 1850.
- Häring B., *Als es um's Überleben ging. Erinnerungen aus meinem Leben 1939–1945*, Graz-Wien-Köln 1977.
- Häring B., *Ausweglos. Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung. Ein Plädoyer*, Freiburg 1989.
- Häring B., *Brennpunkt Ehe. Heutige Probleme und Perspektiven in Tradition und Lehramt*, Bergen 1968.
- Häring B., *Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug*, München 1950, wyd. pol.: *Świętość a dobro. Wzajemny stosunek religii i moralności*, [w:] *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, tłum. J. Klenowski, t. 4, Poznań 1963.
- Häring B., *Das Gesetz Christi*, Freiburg im Breisgau 1954, wyd. pol.: *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, tłum. J. Klenowski, t. 1–6, Poznań 1962–1966.
- Häring B., *Das Konzil im Zeichen der Einheit*, Freiburg 1963, wyd. pol.: *Sobór pod znakiem jedności*, Poznań 1963.
- Häring B., *Etica medica*, Roma 1972.
- Häring B., *Free and Faithful in Christ. Moral Theology for Clergy and Laity*, t. 1–3, New York 1978–1981.
- Häring B., *Frei in Christus. Moralthologie für die Praxis des christlichen Lebens*, t. 1–3, Freiburg-Basel-Wien 1979–1981.
- Häring B., *Für ein neues Vertrauen in der Kirche*, ChG 41 (1989), nr 4, s. 29–30.
- Häring B., *Geborgen und frei. Mein Leben*, Freiburg-Basel-Wien 1997.
- Häring B., *25 Jahre Sexualethik*, StMor XX/1 (1982), s. 29–66.
- Häring B., *Krise um „Humanae vitae”*, Bergen 1968.

- Häring B., *Meine Erfahrung mit der Kirche. Einleitung und Fragen von Gianni Licheri*, Freiburg–Basel–Wien 1989.
- Häring B., *Morality is for Persons. The Ethics of Christian Personalism*, 1971, wyd. pol.: *Moralność jest dla ludzi. Etyka chrześcijańskiego personalizmu*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1978.
- Häring B., *Reflexionen zur Erklärung der Glaubenkongregation über einige Fragen der Sexualethik*, ThPQ 124 (1976), s. 115–126.
- Häring B., *Sociologie der Familie*, Salzburg 1954 oraz *Die Ehe in dieser Zeit*, Salzburg 1960, wyd. pol.: *Małżeństwo w dobie obecnej*, [w:] B. Häring, *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, tłum. J. Klenowski, t. 5, Poznań 1966.
- Häring B., *The Encyclical Crisis: Contradiction Can and Must be a Service to the Pope*, „Commonweal” 1968, s. 599–594.
- Heidegger M., *Brief über den Humanismus*, Bern 1947, wyd. pol.: *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, [w] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 76–127.
- Heidegger M., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, wyd. pol.: *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Warszawa 2000.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Halle 1927, wyd. pol.: *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.
- Hildebrand D. von, *Christian Ethics*, New York 1952, wyd. niem.: *Ethik*, Berlin–Köln–Mainz 1973.
- Hildebrand D. von, *Das Wesen der Liebe*, Regensburg 1971, wyd. pol.: *Religia i moralność*, tłum. J. Szewczyk, WDr 3, 7 (1975).
- Hildebrand D. von, *Die Ehe*, München 1928, wyd. pol.: *Małżeństwo*, tłum. J. Ku-baszczyk, Poznań 2017.
- Hildebrand D. von, *Die Enzyklika „Humanae vitae”. Ein Zeichen des Widerspruchs*, Regensburg 1968.
- Hildebrand D. von, *Die Ideen der sittlichen Handlung*, JPPF 3 (1916), s. 126–252.
- Hildebrand D. von, *Die Umgestaltung in Christus*, Regensburg 1940, wyd. pol.: *Przemienienie w Chrystusie*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1982.
- Hildebrand D. von, *Moralia*, Regensburg 1980.
- Hildebrand D. von, *Sittliche Grundhandlungen*, Mainz 1933, wyd. pol.: *Fundamentalne postawy moralne*, tłum. E. Seredyńska, [w:] *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 10–50.
- Hildebrand D. von, *Sittliche und ethische Werterkenntnis*, JPPF 5 (1921), s. 463–602.
- Hildebrand D. von, *Situationsethik und kleinere Schriften*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1973.

- Hildebrand D. von, *Soul of a Lion. Dietrich Von Hildebrand. A Biography*, San Francisco 2000, wyd. pol.: *Dusza lwa*, tłum. J. Franczak, Warszawa–Ząbki 2008.
- Hildebrand D. von, *The Art of Living*, Chicago 1965; *Das Wesen der Liebe*, Regensburg 1971.
- Hildebrand D. von, *The Trojan Horse in the City of God. The Catholic Crisis Explained*, Franciscan Herald Press 1967, wyd. pol.: *Koń trojański w mieście Boga*, tłum. J. Wocial, Warszawa 2000.
- Hildebrand D. von, *True Morality and Its Counterfeits. A Critical Analysis of Existential Ethics*, New York 1955.
- Hildebrand D. von, *Über das Herz. Zur menschlichen und gottmenschlichen Affektivität*, Regensburg 1967, wyd. pol.: *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, tłum. J. Koźbial, Poznań 1985.
- Hirscher J.B., *Die Christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit*, Tübingen 1835–1836.
- Holbach P.H., *Éléments de morale universelle, ou Catéchisme de la Nature*, 1790.
- Holbach P.H., *Ethocratie, ou Le gouvernement fondé sur la morale*, 1776, wyd. pol.: *Etokracja, czyli rząd oparty na moralności*, Warszawa 1979.
- Holbach P.H., *La Morale Universelle, ou Les devoirs de l'homme fondés sur la Nature*, 1776.
- Holbach P.H., *Le Christianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne*, London 1756.
- Holbach P.H., *La Contagion sacrée, ou Histoire de la superstition*, t. 1–2, London 1768.
- Hume D., *An Enquiry Concerning in the Principles of Morals*, wyd. pol.: *Badania dotyczące zasad moralności*, tłum. A. Hochfeld, Warszawa, 1975.
- Hume D., *Treatise on Human Nature*, wyd. pol.: *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 2015.
- Jamin M., *Myśli ściągające się do błędów tegoczesnych*, Warszawa 1811.
- Jaspers K., *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, wyd. pol.: *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999.
- Jaspers K., *Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen*, Berlin 1938, wyd. pol.: *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, tłum. A. Wołkowicz, D. Lachowska, Warszawa 1990.
- Jaspers K., *Nietzsche und das Christentum*, München 1962, wyd. pol.: *Rozum i egzystencja. Nietzsche i chrześcijaństwo*, tłum. C. Piecuch, Warszawa 1991.

- Jaspers K., *Philosophische Autobiographie*, München 1977, wyd. pol.: *Autobiografia filozoficzna*, tłum. S. Tyrowicz, Toruń 1993.
- Jaspers K., *Vernunft und Existenz*, München 1969, wyd. pol.: *Rozum i egzystencja. Nietzsche i chrześcijaństwo*, tłum. C. Piecuch, Warszawa 1991.
- Jaspers K., *Von der Wahrheit*, München 1947.
- Jürgensmeier F., *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik. Aufbau des religiösen Lebens und Strebens aus dem Corpus Christi Mysticum*, Paderborn 1933, wyd. pol.: *Mistyczne Ciało Chrystusowe jako podstawa ascetyki, rozbudowy i dążeń życia religijnego*, Lublin 1939.
- Kant I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, wyd. pol.: *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993.
- Kant I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1785, wyd. pol.: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1971.
- Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga 1788, wyd. pol.: *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, Kęty 2002.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1781, wyd. pol.: *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957.
- Kant I., *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie*, [w:] *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. M. Żelazny, T. Kupś, D. Pakalski, A. Grzebiński, Kęty 2005.
- Kartezjusz, *Discours de la methode pour bien conduire sa raison*, Leiden 1637, wyd. pol.: *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1988.
- Kartezjusz, *Meditationes de prima phisosophia*, Paris 1641, wyd. pol.: *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. zbiorowe, t. 1, Warszawa 1958.
- Kartezjusz, *Principia philosophiae*, wyd. pol.: *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1960.
- Kierkegaard S., *Begrebet Angst*, København 1844, wyd. pol.: *Pojęcie lęku*, tłum. A. Szwed, Warszawa 1996.
- Kierkegaard S., *Dziennik (Wybór)*, tłum. A. Szwed, Lublin 2000.
- Kierkegaard S., *Frygt og Baeven*, København 1843, wyd. pol.: *Bojaźń i drżenie*.
- Kierkegaard S., *O trudnościach bycia chrześcijaninem*. *Antologia*, wybór i oprac. K. Frączek, Kraków 2004.
- Kierkegaard S., *Sygdommen til doden*, København 1948, wyd. pol.: *Choroba na śmierć*, [w:] *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969.
- Ketteler W.E., *Die Arbeiterfrage und das Christenthum*, Mainz 1864.
- Ketteler W.E., *Die grossen sozialen Fragen der Gegenwart*, Mainz 1848.

- Ketteler W.E., *Freiheit, Autorität und Kirche*, Mainz 1862.
- Kleutgen J., *Die Philosophie der Vorzeit*, t. 1–2, Münster 1860–1863.
- Kleutgen J., *Die Theologie der Vorzeit*, t. 1–3, Münster 1853–1860.
- Kołątaj H., *Anonima listów kilka. Prawo polityczne narodu polskiego (1788–1790)*, red. B. Leśniodorski, H. Wereszycka, Warszawa 1958.
- Kołątaj H., *Porządek fizyczno-moralny o należyłościach i powinnościach człowieka*, Warszawa 1912.
- Kołątaj H., *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750–1764)*, Warszawa 1905.
- Komisja Edukacji Narodowej. *Wybór źródeł*, Wrocław 1954.
- Konarski S., *De viro honesto et bono sive ab ineunte aetate formando*, wyd. pol.: *Mowa o kształtowaniu człowieka uczciwego i dobrego obywatela*, tłum. J. Nowak-Dłużewski, [w:] S. Konarski, *Pisma wybrane*, t. 2, Warszawa 1955.
- La Mettrie J.O. de, *L'homme machine*, Leideen 1748, wyd. pol.: *Człowiek maszyna*, tłum. S. Rudniański, Warszawa 2011.
- La Mettrie J.O. de, *L'homme-plante*, Potsdam 1748.
- La Mettrie J.O. de, *Histoire naturelle de l'âme*, Haga 1745.
- Leibniz G.W., *Rozmyślenia nad ogólnym pojęciem sprawiedliwości*, tłum. M. Gordon, [w:] M. Gordon, *Leibniz*, Warszawa 1974.
- Leibniz G.W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Amsterdam 1765, wyd. pol.: *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbska, t. 1, Warszawa 1955.
- Lévinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Haga 1974, wyd. pol.: *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.
- Lévinas E., *De l'existence à l'existant*, Paris 1947, wyd. pol.: *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2006.
- Lévinas E., *Dieu, la mort et le temps*, Paris 1993, wyd. pol.: *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Kraków 2008.
- Lévinas E., *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris 1982, wyd. pol.: *Etyka i Nieskończony: rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991.
- Lévinas E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Haga 1961, wyd. pol.: *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Locke J., *A Letter Concerning Toleration*, wyd. pol.: *List o tolerancji*, tłum. L. Jachimowicz, Warszawa 1963.
- Locke J., *An Essay Concerning Human Understanding*, wyd. pol.: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. Gawęcki, Warszawa 1955.

- Locke J., *Two Treatises of Government*, wyd. pol.: *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992.
- Luby A., *Theologia moralis in systema redactae*, t. 1–3, Graz 1782.
- Łukaszewicz J., *Historia Szkół w Koronie i Wielkim Księstwie Litewskim*, Poznań 1850–1851.
- Malebranche N., *Traité de morale*, Roma 1684, wyd. pol., *Traktat o moralności*, tłum. P. Rak, Kęty 2013.
- Malebranche N., *Traité de la nature et de la grace*, Amsterdam 1680.
- Malebranche N., *Traité de l'amour de Dieu*, Paris 1697.
- Malebranche N., *Meditations chrétiennes*, Köln 1683, wyd. pol.: *Medytacje chrześcijańskie i metafizyczne*, Kraków 2002.
- Marcel G., *Du refus à l'invocation*, Paris 1940, wyd. pol.: *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965.
- Marcel G., *Etre et avoir*, Paris 1935, wyd. pol.: *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1962.
- Marcel G., *Homo viator. Prolégomènes à une métaphisique de l'espérance*, Paris 1944, wyd. pol.: *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959.
- Marcel G., *Journal métaphisique*, Paris 1927, wyd. pol.: *Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, Warszawa 1987.
- Marcel G., *Le monde cassé*, Paris 1933.
- Marcel G., *Le mystère de l'être*, t. 1–2, Paris 1951, wyd. pol.: *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995.
- Marcel G., *Positions et approches concrètes du mystère ontologique*, [w:] wyd. ang.: G. Marcel, *Philosophy and Existence*, London 1948.
- Maritain J., *Approches de Dieu*, Paris 1953, s. 9–19, wyd. pol.: *Naturalne, przedfilozoficzne poznanie Boga*, [w:] J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 162–168.
- Maritain J., *Christianisme et démocratie*, New York 1943.
- Maritain J., *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, Bruges 1967, wyd. pol.: *Łaska i człowieczeństwo Chrystusa*, tłum. A. Ziernicki, Warszawa 2001.
- Maritain J., *De la justice politique*, Paris 1940.
- Maritain J., *De l'Eglise du Christ*, Paris 1970.
- Maritain J., *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris 1932.
- Maritain J., *Humanisme intégral*, Paris 1936, wyd. pol.: *Humanizm integralny*, Londyn 1960.
- Maritain J., *La philosophie morale*, Paris 1960.

- Maritain J., *La personne et le bien commune*, Paris 1947.
- Maritain J., *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, New York 1942.
- Maritain J., *Le paysan de Garonne*, Paris 1966, wyd. pol.: *Wieśniak znad Garonny*, tłum. A. Ziernicki, Poznań 2017.
- Maritain J., *Les principes d'une politique humaniste*, New York 1944.
- Maritain J., *Man and the State*, Chicago 1951, wyd. pol.: *Człowiek i państwo*, Kraków 1993.
- Maritain J., *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris 1951, wyd. pol.: *Dziesięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, tłum. J. Merecki, Lublin 2001.
- Maritain J., *Poznanie „naturalne” wartości etycznych*, [w:] J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 268–279.
- Maritain J., *Prawo naturalne i prawo moralne*, [w:] J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 249–267.
- Maritain J., *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison speculative*, Paris 1934, s. 51–70, wyd. pol.: *Intuicja bytu*, [w:] J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 145–161.
- Maritain J., *Scholastique and Politics*, New York 1960, wyd. pol. (fragment): *Osoba ludzka i społeczeństwo*, [w:] J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 327–345.
- Maritain J., *Wielkie przyjaźnie. Poszukiwanie sensu w czasach zwątpienia*, Warszawa 1962.
- Marks K., *Das Kapital*, t. 1, Hamburg 1867, t. 2. Hamburg 1885, t. 3. Hamburg 1894, wyd. pol.: *Kapitał*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 23, Warszawa 1968, t. 24, Warszawa 1977.
- Marks K., *Tezy o Feuerbachu*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1961.
- Marks K., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, „Deutsch-französische Jahrbücher”, Paris 1844, wyd. pol.: *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa, Wstęp*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1962, s. 457–473.
- Marks K., *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1859, wyd. pol.: *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 13, Warszawa 1966, s. 3–186.
- Marks K., Engels F., *Dzieła*, t. 1–39, Warszawa 1960–79.

- Marks K., Engels F., *Die deutsche Ideologie*, Frankfurt am Main 1932, wyd. pol.: *Ideologia niemiecka*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1961, s. 9–619.
- Marks K., Engels F., *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*, Frankfurt am Main 1845, wyd. pol.: *Święta rodzina, czyli krytyka krytycznej krytyki*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 2, Warszawa 1961, s. 3–263.
- Marks K., Engels F., *Manifest der kommunistischen Partei*, London 1848, wyd. pol.: *Manifest komunistyczny*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 4, Warszawa 1962, s. 511–549.
- Mausbach J., *Katholische Moralthologie*, t. 1–3, Münster 1914–18.
- Mausbach J., *Die katholische Moral und ihre Gegner*, Köln 1901.
- Mausbach J., *Die Ethik des heiligen Augustinus*, t. 1–2, Freiburg im Breisgau 1909.
- Mausbach J., *Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem heiligen Thomas von Aquin*,
- Merkelbach B.H., *Summa theologiae moralis*, t. 1, Bruges, 1962.
- Merkelbach B.H., *Summa theologiae moralis*, t. 1–3, Paris 1931–33.
- Merkelbach B.H., *De embryologia et de sterilisatione*, Liège 1927.
- Merkelbach B.H., *De variis poenitentium categoriis*, Liège 1928.
- Merkelbach B.H., *De partibus poenitentiae et dispositionibus poenitentis*, Liège 1928.
- Merkelbach B.H., *De poenitentiae ministro eiusque officiis*, Liège 1928.
- Merkelbach B.H., *De variis peccatis in sacramentali confessione medendis*, Liège 1935.
- Mersch E., *L'obligation morale principe de liberté*, Leuven 1927.
- Mersch E., *Le Corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique*, t. 1–2, Leuven 1933.
- Mersch E., *Le théologie du Corps mystique*, t. 1–2, Leuven 1946.
- Mersch E., *Morale et Corps mystique*, Paris 1937.
- Mill J.S., *Utilitarianism*, London, 1863, wyd. pol.: *Utylitaryzm*, tłum. A. Kurlandzka, M. Ossowska, Warszawa, 1979.
- Möhler J.A., *Die Einheit in der Kirche oder das Princip des Katholicismus*, Tübingen 1825.
- Möhler J.A., *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Mainz 1832, wyd. pol.: *Symbolika czyli wykład dogmatycznych niezgodności pomiędzy katolikami i protestantami podług ich publicznych wyznań wiary*, Warszawa 1871.

- Montesquieu Ch.L. de, *De l'esprit des lois*, t. 1–2, Genève 1748, wyd. pol.: Monteskiusz, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2007.
- Mounier E., *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*, Paris 1936.
- Mounier E., *Introduction aux existentialismes*, Paris 1946, wyd. pol.: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, tłum., E. Krasnowolska, Kraków 1964.
- Mounier E., *Manifeste au service du personnalisme*, Paris 1936, wyd. pol.: fragmenty T. Płużański, Mounier, Warszawa 1967, s. 165–171.
- Mounier E., *Le personnalisme*, Paris 1950, wyd. pol.: *Personalizm*, tłum. A. Bukowski, [w:] *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, Kraków 1964, s. 7–19.
- Mounier E., *Qu'est-ce la personnalisme?*, Paris 1946, wyd. pol.: *Co to jest personalizm?*, tłum. A. Krasiński, Kraków 1960.
- Mounier E., *Révolution personnaliste et communautaire*, Paris 1935, wyd. pol.: *Rewolucja personalistyczna i wspólnotowa*, [w:] *Filozofia współczesna*, Warszawa 1983, t. 1, s. 345–350.
- Noldin H., *Summa theologiae moralis*, t. 1–3, Innsbruck 1896–99.
- Liberatore M., *Del composito umano*, Roma 1862.
- Liberatore M., *Institutiones philosophicae ad triennium accommodatae*, t. 1–2, Napoli 1840–1842.
- Liberatore M., *Istituzioni di etica e diritto naturale*, Roma 1863.
- Liberatore M., *Principi di economia politica*, Roma 1889.
- Nédoncelle M., *Conscience et logos. Horizons et méthodes d'une philosophie personnaliste*, Paris 1961.
- Nédoncelle M., *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Paris 1942.
- Nédoncelle M., *Personne humaine et nature. Étude logique et métaphysique*, Paris 1943.
- Nédoncelle M., *Prośba i modlitwa. Szkice fenomenologiczne*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1995.
- Nédoncelle M., *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris 1957.
- Nédoncelle M., *Warość miłości i przyjaźni*, tłum. K. Bukowski, Kraków 1993.
- Nietzsche F., *Also sprach Zarathustra*, t. 1–4, Leipzig 1883–1885, wyd. pol.: *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Warszawa 1910–1911.
- Nietzsche F., *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, Leipzig 1908, wyd. pol.: *Ecce homo. Jak się stajemy tym, czym jesteśmy*, tłum. L. Staff, Warszawa 1909.

- Nietzsche F., *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe*, Leipzig 1901, wyd. pol.: *Wola mocy*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1910.
- Nietzsche F., *Die fröhliche Wissenschaft*, Leipzig 1882, wyd. pol.: *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1906–1907.
- Nietzsche F., *Jenseits von Gut und Böse*, Leipzig 1886, wyd. pol.: *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1906.
- Nietzsche F., *Zur Genealogie der Moral*, Leipzig 1887, wyd. pol.: *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997.
- Pohl A., *Institutiones theologiae moralis ad usum seminariorum*, t. 1–2, Wilno 1809.
- Pollaschek F., *Moralis christiana*, Olomuncii 1803.
- Prieobrażenski J., *O moralności i normach klasowych*, Moskwa-Piotrogród 1923.
- Prümmer D., *Manuale Theologiae Moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, t. 1–3, Freiburg im Breisgau 1915.
- Putiatycki A., *Theologia moralis in usum cleri diaecesani conscripta*, t. 1–2, Warszawa 1857.
- Renouvier Ch.B., *Essais de critique générale*, t. 1–4, Paris 1854–1856.
- Renouvier Ch.B., *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, Paris 1848, wyd. pol.: *O obowiązkach społecznych człowieka i obywatela*, tłum. K. Drzewiecki, Warszawa 1906.
- Renouvier Ch.B., *La science de la morale*, t. 1–2, Paris 1869.
- Renouvier Ch.B., *Le personalisme, suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force*, Paris 1903, wyd. pol.: *Personalizm*, tłum. B. Gacka, U. Paprocka-Piotrowska, Lublin 1999.
- Reich W., *Die sexuelle Revolution*, Kopenhagen 1936.
- Rousseau J.J., *Discours sur les sciences et les arts*, wyd. pol.: *Rozprawa o naukach i sztukach*, [w:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 3–44.
- Rousseau J.J., *Discours sur l'Économie politique*, „L'Encyclopédie”, t. 5, 1755, wyd. pol.: *Ekonomia polityczna*, [w:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 279–339.
- Rousseau J.J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, wyd. pol.: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [w:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 107–276.
- Rousseau J.J., *Du contrat social ou principes du droit politique*, wyd. pol.: *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, Kęty 2007.

- Rousseau J.J., *Emile ou de l'éducation*, 1762, wyd. pol.: *Emil, czyli o wychowaniu*, tłum. W. Husarski, Wrocław 1955.
- Sailer J.M., *Handbuch der Christlichen Moral. Handbuch der Christlichen Moral zunächst für künftige katholische Seelsorger und dann für jeden gebildeten Christen*, Monachium 1817.
- Sailer J.M., *Heilendes Wort. Kleine Krankenbibel*, Kevelaer 1783, wyd. pol.: *Słowa życia. Biblia dla chorych*, Warszawa 1989.
- Sailer J.M., *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie*, t. 1–3, München 1788–1789, wyd. pol.: *Teologia pasterska*, t. 1–2, Warszawa 1879.
- Sartre J.-P., *Dramaty. Muchy, Przy drzwiach zamkniętych, Ladacznica z zasadami, Niekraś*, tłum. J. Lisowski, J. Kott, Warszawa 1956.
- Sartre J.-P., *L'être et le néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, Paris 1943, wyd. pol.: *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Kraków 2007.
- Sartre J.-P., *L'existentialisme es un humanisme*, Paris 1947, s. 17, wyd. pol.: *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. K. Szeżyńska-Mackowiak, J. Krajewski, Warszawa 1998.
- Schanz V., *De theologia moralis positiones*, t. 1–2, Wien 1781.
- Schanz V., *Theologia moralis christiana in systema redacta*, t. 1–4, Wien 1785.
- Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Um ein Vorwort vermehrt*, Halle 1916.
- Scheler M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928, wyd. pol.: *Stanowisko człowieka w kosmosie*, [w:] *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 43–149.
- Scheler M., *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*, Halle 1913.
- Schilling O., *Apologie der katholischen Moral*, Paderborn 1936.
- Schilling O., *Handbuch der Moraltheologie*, t. 1–3, Stuttgart 1952–1956.
- Schilling O., *Lehrbuch der Moraltheologie*, t. 1–2, München 1928.
- Schilling O., *Moraltheologie*, Freiburg im Breisgau 1922.
- Schilling O., *Sozialer Katechismus*, Rottenburg 1935.
- Schleiermacher F., *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, Kraków 1995.
- Schopenhauer A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, t. 1–2, Lipsk 1819, wyd. pol.: *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1–2, Warszawa 1994–1995.
- Schopenhauer A., *Über den Willen in der Natur*, Frankfurt am Main 1836.

- Spinoza B., *Ethica ordine geometrico demonstrata*, Amsterdam 1677, wyd. pol.: *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myśliński, Warszawa 1954.
- Spinoza B., *Tractatus theologico-politicus*, Hamburg 1670, wyd. pol.: *Traktaty, Kęty* 2003, s. 75–330.
- Steinbüchel Th., *Christliche Lebenshaltungen in der Krisis der Zeit und des Menschen*, Frankfurt am Main 1949.
- Steinbüchel Th., *Der Sozialismus als sittliche Idee. Ein Beitrag zur christlichen Sozialethik*, Düsseldorf 1921.
- Steinbüchel Th., *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino*, Münster 1912.
- Steinbüchel Th., *Die Abstammung des Menschen. Theorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1951.
- Steinbüchel Th., *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, t. 1–2, Düsseldorf 1938.
- Steinbüchel Th., *Religion und Moral im Lichte personaler christlicher Existenz*, Frankfurt am Main 1951.
- Steinbüchel Th., *Umbruch des Denkens*, Regensburg 1936.
- Steinbüchel Th., *Zerfall des christlichen Ethos im XIX. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1951.
- Stapf J., *Theologia moralis*, t. 1–4, Innsbruck 1827–31.
- Tanquerey A.A., *Brevior synopsis theologiae moralis et pastoralis*, Paris 1913.
- Tanquerey A.A., *Précis de théologie ascétique et mystique*, t. 1–2, Paris 1923–24, wyd. pol.: *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 1–2, tłum. P. Mańkowski, Kraków 1928.
- Tanquerey A.A., *Synopsis theologiae moralis et pastoralis*, t. 1–3, Paris 1902–1905.
- Taparelli d’Azeglio L., *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, t. 1–4, Palermo 1840–1843.
- Tillmann F., *Die Idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf 1953.
- Tillmann F., *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, t. 1–5, Düsseldorf 1934–1938.
- Urmanowicz W., *Teologia moralna ogólna*, Warszawa 1958.
- Urmanowicz W., *Założenia antropologiczne podmiotu moralności w etyce chrześcijańskiej*, SThV 2 (1964), z. 1–2, s. 31–77.
- Urmanowicz W., *Zasady moralności*, Warszawa 1955.
- Urmanowicz W., *Zasięg prawa naturalnego w nauce św. Tomasza z Akwinu*, CT 28 (1957), s. 393–427.

- Urmanowicz W., *Źródła władzy państwowej*, AK 47 (1947), s. 132–154, 241–262, 340–382; 48 (1948), s. 14–34, 128–146.
- Vermeersch A., *Catéchisme du mariage chrétien d'après l'encyclique „Casti connubii”*, Bruges 1931, wyd. pol.: *Katechizm małżeństwa chrześcijańskiego według encykliki „Casti connubii”*, Przemyśl 1932.
- Vermeersch A., *De castitate*, Roma 1919.
- Vermeersch A., *Epitome iuris canonici*, t. 1–3, Mechelen 1921–23.
- Vermeersch A., *La tolérance*, Louvain 1912.
- Vermeersch A., *Quaestiones de justitia*, Bruges 1901.
- Vermeersch A., *Quaestiones de virtutibus religionis et pietatis*, Bruges 1912.
- Vermeersch A., *Summa novi iuris*, Mechelen 1918.
- Vermeersch A., *Theologiae moralis principia*, t. 1–4, Roma 1922–24.
- Voltaire M. de (Wolter), *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée*, London 1782, wyd. pol.: *Uwagi nad rządem polskim*, Warszawa 1789, cyt. za: <https://pl.wikipedia.org/wiki/Voltaire>.
- Voltaire M. de (Wolter), *Eléments de la philosophie de Newton*, 1738, wyd. pol.: *Elementy filozofii Newtona*, tłum. H. Konczewska, Warszawa 1956.
- Voltaire M. de (Wolter), *Épître à l'auteur du livre des Trois imposteurs*, 1768, *Oeuvres complètes de Voltaire*, Paris 1877–1885, t. 10, s. 402–405.
- Voltaire M. de (Wolter), *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Genewa 1756.
- Voltaire M. de (Wolter), *L'Ingénu*, London 1767, wyd. pol.: *Filozof niewiedzy*, tłum. J. Guranowski, B. Baczko, [w:] *Filozofia francuskiego oświecenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, red. B. Baczko, Warszawa 1961, s. 92–99.
- Voltaire M. de (Wolter), *Traité de métaphysique*, wyd. H.T. Patterson, Manchester 1937.
- Voltaire M. de (Wolter), *Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas*, Genève 1763, wyd. pol.: *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, tłum. Z. Ryłko, A. Sowiński, Warszawa 1988.
- Wolff C., *Philosophia moralis sive ethica*, t. 1–5, Heilderberg 1750–1753.
- Wolff C., *Philosophia practica universalis*, t. 1–2, Lipsk 1738–1739.
- Woroniecki J., *Etyka*, [w:] *Zarys filozofii*, t. 2, Lublin 1929, s. 179–281.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, t. II/1–2, Lublin 1986.
- Woroniecki J., *Katolickość tomizmu*, Lublin 1924.
- Woroniecki J., *Metoda i program nauczania teologii moralnej, Studium nad kardynalną cnotą roztropności*, Wilno 1922.
- Załkind A., *Dwanaście przykazań płciowych rewolucyjnego proletariatu*, Moskwa 1924.

Literatura przedmiotu

- Alberigo G., *Krótką historia II Soboru Watykańskiego*, Warszawa 2005.
- Alcalá M., *La ética de situación y Theodor Steinbüchel*, Barcelona 1963.
- Alfons Liguori św., *Droga do świętości. O ćwiczeniach duchowych*, tłum. G. Dłutowska, P. Drobot, Kraków 2011.
- Apiecionek M., *Idea personalizmu Emmanuela Mouniera*, „Filozofia Chrześcijańska” 13(2016), s. 147–156.
- Armstrong A.H., Marcus R.A., *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, Warszawa 1964.
- Atlas historyczny Soboru Watykańskiego II*, red. A. Melloni, Warszawa 2015.
- Auer A., *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971.
- Bareła S., *O Jacek Woroniecki*, RTK 6 (1959), z. 1–2, s. 9–32.
- Bareła S., *Spis publikacji O. Jacka Woronieckiego OP*, [w:] *Człowiek – moralność – wychowanie. Życie i myśl Jacka Woronieckiego*, Lublin 2000, s. 77–88.
- Bartnik C., *Personalizm*, Lublin 1995.
- Bernardo G. di, *Definicja masonerii*, „Ars Regia” 1 (2) (1993), s. 7–13.
- Biesaga T., *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Lublin 1989.
- Biesaga T., *Sytuacjonizm etyczny*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, t. 9, Lublin 2008, s. 293–296.
- Blachnicki F., *Teologia pastoralna ogólna*, Lublin 1970.
- Bourke V.J., *Historia etyki*, Warszawa 1994.
- Bouyer L., *La décomposition du catholicisme*, Paris 1968.
- Bowne B.P., *Personalism*, Boston 1908.
- Böckle F., *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966.
- Böckle F., *Fundamentalmoral*, München 1977.
- Böckle F., *Gesetz und Gewissen*, Räter 1965.
- Brodala M., *Propaganda dla najmłodszych w latach 1948–1956. Instrument stalinowskiego wychowania*, [w:] *Przebudować człowieka. Komunistyczne wysiłki zmiany mentalności*, red. M. Kula, Warszawa 2001, s. 15–202.
- Bukowski K., *Miłość czynnikiem konstytutywnym osoby w ujęciu Maurice’a Nédoncell’a (1905–1976)*, Kraków 1984.
- Cahalan K.A., *Formed in the Image Christ. The Sacramental-Moral Theology of Bernhard Häring*, CSsR, Collegeville 2004.
- Cassirer E., *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932.

- Celińska-Miszczuk A., *Czy Williama Sterna koncepcja osoby ludzkiej jest wciąż inspirująca?*, [w:] *Wielkie teorie osobowości. Koniec czy początek?*, Lublin 2010, s. 151–165.
- Chaunu P., *Cywilizacja wieku oświecenia*, Warszawa 1989.
- Chmielowski B., *Nowe Ateny albo akademia wszelkiej scjencji*, Kraków 1966.
- Chmura T., *Rola idei naśladowania Chrystusa w teologii moralnej F. Tillmana*, ACr 14 (1982), s. 375–426.
- Chodyński S., *Seminaria duchowne w Polsce*, [w:] *Encyklopedia Kościelna*, t. 25, Warszawa 1902, s. 34–88.
- Chrzanowska H., *Pamiętniki, listy, notatki*, red. A. Rumun, M. Florkowska, Kraków 2018.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 6, *Od Wolffa do Kanta*, Warszawa 1996.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 7, *Od Fichtego do Nietzschego*, Warszawa 1995.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 8, *Od Benthamu do Russela*, Warszawa 1989.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 9, *Od Maine de Birana do Sartre'a*, Warszawa 2006.
- Daniélou J., *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, Et 79 (1946), s. 5–21.
- Dec I., *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1995².
- Dec I., *Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela*, Wrocław 1996.
- Dec I., *Komunia „ja-ty” w ujęciu Gabriela Marcela*, CS 13 (1981), s. 289–311.
- Dec I., *Personalizm czy personalizmy?*, [w:] *Osoba i realizm w filozofii*, Lublin 2002, s. 47–65.
- Delhaye Ph., *Personalismo y Transcendencia en el actuar moral y social*, [w:] *Etica y Theologia ante la crisis contemporanea. I Simposio Internacional de Theologia*, red. J.L. Illanes, Pamplona 1980, s. 49–86.
- Derdziuk A., *Grzech w XVIII wieku. Nurty w polskiej teologii moralnej*, Lublin 1996.
- Derdziuk A., *Kapucyńskie tłumaczenia dzieł św. Alfonsa Liguori*. „Studia Franciszkańskie” 9 (1998), s. 31–48.
- Derdziuk A., *Teologia moralna w służbie wiary Kościoła*, Lublin 2010.
- Diebolt J., *La théologie morale catholique en Allemagne (1750–1850)*, Strasbourg 1926.
- Dirks W., *Comment reconnaître ce que Dieu attend de moi?*, VS 18 (1951), s. 243–270.
- Długosz J., *Roczniki XI*, Warszawa 1985.

- D'Ornellas P., *Liberté, que dis-tu de toi-même? Une lecture des travaux du Concile Vatican II 15 janvier 1959–8 décembre 1965*, Sainte-Maur 1999.
- Drożdż A., *Permisywizm moralny*, Kielce 2005.
- Dudek W., *Teologiczno-naukowy dorobek Włocławskiego Seminarium Duchownego*, AK 72 (1969), s. 267–300.
- Duk A., *Zagadnienie miłości w filozofii Maxa Schelera i Edyty Stein*, Kraków 2008.
- Egenter R., *Kasustik als christliche Situationsethik*, MThZ 1 (1950), s. 54–65.
- Ehrlich L., *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, Warszawa 1968.
- Endres J., *Situation und Entscheidung*, NO 6 (1952), s. 27–36.
- Estreicher K. jr., *Dziennik wypadków*, t. 2 (1946–1960), red. A.M. Joniak, Kraków 2002.
- Falkenberg I., *Satira contra hereses et cetera nephanda Polonorum et eorum Regis Jaghel*, wyd. Z. Włodek, [w:] *La Satire de Jean Falkenberg. Texte inedit avec introduction*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum” 18 (1973), s. 51–95.
- Farias V., *Heidegger i narodowy socjalizm*, Warszawa 1997.
- Fernández A., *La reforma de la teología moral. Medio siglo de historia*, Burgos 1997.
- Fiałkowski M., *Inspiracje Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym dla teologii znaków czasu*, „Roczniki Teologiczne” 63 (2016), s. 27–34.
- Filipiak M., *Bibliografia podmiotowa i przedmiotowa Jacka Woronieckiego OP*, [w:] *Człowiek – moralność – wychowanie. Życie i myśl Jacka Woronieckiego*, Lublin 2000, s. 277–297.
- Filipowicz A., *Josef Fuchs. Kroczyć śladami Chrystusa*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 2., Warszawa 2004, s. 125–132.
- Firestone S., *The Dialectic of Sex: A Case for Feminist Revolution*, Morrow 1970.
- Fitzpatrick S., *Socjalizm i komunizm*, [w:] *Historia XX wieku*, red. R.W. Bulliet, Warszawa 2001.
- Flecha Andrés J. R., *Teología moral fundamental*, Madryt 1994.
- Fletcher J., *Situation Ethics. The New Morality*, Philadelphia 1966.
- Forget J., *Conciles*, [w:] *Dictionnaire de Théologie Catholique*, red. A. Vacant, E. Mangeot, Paris 1906, kol. 636–676.
- Fuchs J., *Éthique objective et éthique de situation*, NRTh 78 (1956), s. 798–818.
- Fuchs J., *Morale théologique et morale de situation*, NRTh 76 (1954), s. 1073–1085.
- Fuchs J., *Situationsethik in theologischer Sicht*, „Scholastik” 27 (1952), s. 161–183.
- Fuchs J., *Teologia moralna*, Warszawa 1974.
- Fukuyama F., *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996.

- Gacka B., *Personalizm chrześcijański kluczem Soboru Watykańskiego II*, „Teologia w Polsce” 6 (2012), nr 1, s. 63–75.
- Galarowicz J., *Fenomenologiczna etyka wartości. Max Scheler, Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand*, Kraków 1997.
- Gałoszka P.S., *Karol Wojtyła i Humanae vitae*, Warszawa 2018.
- Garrigou-Lagrangé R., *La nouvelle théologie où va-t-elle?*, Ang 23 (1946), s. 126–145.
- Giertych W., *Rachunek sumienia teologii moralnej*, Kraków 2004.
- Gilson É., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987.
- Góralczyk P., *Możliwość uwzględnienia założeń systemowych etyki Dietricha von Hildebranda w teologii moralnej*, Poznań 1989.
- Graham M.E., *Josef Fuchs on Natural Law*, Washington 2002.
- Granat W., *Etyka sytuacyjna*, AK 56 (1958), s. 115–120.
- Granat W., *Idea osoby w pismach Emmanuela Mouniera*, ZN KUL 2 (1959), z. 1, s. 13–34.
- Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.
- Greniuk F., *Bibliografia prac naukowych ks. prof. dr Antoniego Borowskiego*, ZN KUL 12 (1969), z. 1, s. 152–153.
- Greniuk F., *Katolicka teologia moralna w poszukiwaniu własnej tożsamości*, Lublin 1993.
- Greniuk F., *Komisja Edukacji Narodowej w dziejach polskiej teologii moralnej*, RH 25 (1977), z. 2, s. 225–232.
- Griesebach E., *Gegenwart: eine kritische Ethik*, Halle 1928.
- Gründel J., *Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie*, Düsseldorf 1967.
- Gryz K., *Antropologia przebóstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*, Kraków 2009.
- Gryz K., *Personalistyczne ujęcie chrześcijańskiej nauki moralnej w Magisterium Soboru Watykańskiego II*, „Teologia i moralność” 15 (2020), nr 2 (28), s. 119–142.
- Gryz K., *Religijny fundament chrześcijańskiej moralności. Refleksje na kanwie Katechizmu Kościoła Katolickiego*, „Homo Dei” 4 (1999), s. 8–18.
- Grzybowski J., *Jacques Maritain i Sobór Watykański II*, „Saeculum Christianum. Pismo historyczno-społeczne” 10 (2003), nr 1, s. 135–153.
- Gutiérrez G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima 1971, wyd. pol.: *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*, Warszawa 1976.
- Guz T., *Personalizm*, EK, t. 15, kol. 337–338.

- Hass L., *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1982.
- Healy J., *The Just Wage. 1750–1890. A Study of Moralists from Saint Alfonsus to Leo XIII*, Berlin 1966.
- Hesnard A., *Morale sans péché*, Paris 1954.
- Historia Kościoła*, t. 4, 1715–1848, red. L.J. Rogier, G. de Bertier de Sauvigny, J. Hajjar, Warszawa 1987.
- Historia Kościoła*, t. 5, *Od 1948 do czasów współczesnych*, red. R. Aubert, P.E. Crunican, J. Tracy Ellis, F.B. Pike, J. Bruls, J. Hajjar, Warszawa 1985.
- Historia teologii*, t. 4, *Epoka nowożytna*, red. G. Angelini, G. Colombo, M. Vergottini, Kraków 2008.
- History of Vatican II*, t. 5 *The Council and the Transition. The Fourth Period and the End of the Council. September 1965–December 1965*, red. G. Alberigo, J.A. Komonchak, M.J. O'Connell, Maryknoll 2006.
- Hof U. im, *Europa oświecenia*, Warszawa 1995.
- Horowski J., *Wychowanie moralne według pedagogiki neotomistycznej*, Toruń 2015.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1998.
- Janssens L., *Reading in Moral Theology*, New York 1979.
- Jaskólski M., *Wolnomularstwo*, [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 1562–1573.
- Jędraszewski M., *Wobec innego: relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań 1990.
- Joannes F.V., *Tradizione ed evoluzione nella morale coniugale. I documenti „segreti” della Commissione pontificia sulla natalità*, [w:] *Diritti del sesso e matrimonio*, red. T. Roberts, Milano 1968, s. 214–215.
- Judycki S., *Locke John*, EK, t. 10, kol. 1294–1297.
- Justyński J., *Historia doktryn politycznych czasów nowożytnych*, Toruń 1991.
- Kalinowski J., Swieżawski S., *Filozofia w dobie Soboru*, Warszawa 1995.
- Kałużki I., *Pobyt o. B. Häringa w Polsce*, CT 42 (1972), z. 2, s. 100–110.
- Kanior M., *Wydział Teologiczny w dziejach Uniwersytetu Krakowskiego (1780–1788)*, Kraków 1998.
- Karaś A., *Człowiek u podstaw odnowy teologii moralnej w ujęciu Bernarda Häringa*, Kraków 2009.
- Keller E., *Johann Baptist Hirscher*, Graz 1969.
- Kempys M.J., *Rola cnót moralnych w dążeniu ku pełni człowieczeństwa w świetle pism o. Jacka Woronieckiego*, Kraków 2005.

- Kłoczowski J.A., *Człowiek – bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha*, Lublin 1979.
- Kołąkowski L., *Główne nurty marksizmu*, t. 1–3, Paris 1976–1978.
- Kołąkowski L., *Szkice z filozofii katolickiej*, Warszawa 1955.
- Kowalski J., *Układ współczesnych podręczników teologii moralnej*, [w:] *Tożsamość i metodyka nauczania teologii moralnej*, Materiały ze spotkania naukowego Sekcji Teologów Moralistów Polskich, Zakopane-Księżówka 30.04–2.05 1997, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1997, s. 77–92.
- Kłósak K., *Filozofia przyrody w ujęciu Jakuba Maritaina*, Lwów 1939.
- Kłósak K., *Maritainowa analiza stosunku filozofii moralnej do teologii*, Lwów 1938.
- Knauer P., *Handlungsnetze – Über das Grundprinzip der Ethik*, Frankfurt am Main 2002.
- Korff W., *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*, Freiburg/München 1985².
- Kondracki R., *Etyka sytuacyjna w świetle orzeczeń Kościoła*, „Życie i Myśl” 3 (1957), s. 1–21.
- Kopciński J., *Polska teologia moralna XX wieku*, Kraków 2002.
- Kowalczyk S., *Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*, Wrocław 1979.
- Kowalczyk S., *Geneza i profil etyki marksistowskiej*, [w:] *Duchowość bezdroży*, Lublin 1995, s. 137–146.
- Kowalczyk S., *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010.
- Kowalczyk S., *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992.
- Kowalczyk S., *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, Warszawa 1977.
- Koza M., *Osoba i nicość. Wolność w ujęciu Jana Pawła II i Jean-Paula Sartre’a*, „Studia z Historii Filozofii” 1 (2018), s. 95–112.
- Krakowiak J. L., *Piekło to inni, czyli o niemożności bycia sobą w „Przy drzwiach zamkniętych”*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 19(2010), nr 1 (73), s. 255–271.
- Kruszewski J., *Miłość relacją wzajemności według Nédoncelle – tło Gaudium et spes*, „Studia Teologiczne” 11 (1993), s. 135–147.
- Kuby G., *Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności*, Kraków 2013.
- Kupczak J., *Teologiczna semantyka płci*, Kraków 2013.

- Kurlandzki S., *Koncepcja doświadczenia moralnego u Maxa Schelera*, Warszawa 2003.
- Lacombe O., *Jacques Maritain – prekursor soborowego humanizmu. Myśl filozoficzno-teologiczna Jacquesa Maritaina*, Lublin 1992.
- Lanczkowski J., *Sailer Johan Michael*, [w:] *Leksykon mistyki. Żywoty-pisma-przeżycia*, red. P. Dinzelbacher, Warszawa 2002, s. 287.
- Leonkiewicz L., *Pisarze wczesnochrześcijańscy wobec filozofii starożytnej*, „ELPIS” XV/XXVI (2013), z. 27 (40), s. 117–128.
- Litak S., *Od reformacji do oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*, Lublin 1994.
- Machinek M., *Nowy tęczyowy świat. Próba diagnozy*, Pelplin 2021.
- Machinek M., *Znaczenie myśli Bernharda Häringa w posoborowym dziele odnowy teologii moralnej*, [w:] *Wybitni teologowie XX wieku. Krąg języka niemieckiego*, red. J. Jezierski, K. Parzych, Olsztyn 2006, s. 109–120.
- Maciejewski J., *Uniwersalizm i swoistość polskiego oświecenia*, [w:] *Uniwersalizm i swoistość kultury polskiej*, red. J. Kłoczowski, t. 1, Lublin 1989, s. 271–297.
- Majka J., *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, Rzym 1986.
- Marcol A., *Profesor Bernhard Häring – teolog moralista. Wstępna synteza*, STV 29 (1991), nr 2, s. 113–123.
- Marksismus-Christentum*, red. H. Rolfes, Mainz 1974.
- Maurin M., *Życie i duchowe orędzie Jakuba i Raissy Maritain*, [w:] J.R. Maritain, *Kontemplacja w świecie*, Poznań 1994.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- MacIntyre A., *Krótką historia etyki*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1995.
- Makowski P., „Gilotyna Hume’a”, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 4 (2011), s. 1–15.
- Marck W. van der, *Toward a Christian Ethic. Renewal in Moral Theology*, Shannon 1969.
- Maślińska H., *O moralności komunistycznej*, Warszawa 1953.
- Mazurek F., *Koncepcja praw osoby ludzkiej i jej wpływ na Powszechną Deklarację Praw Człowieka*, [w:] *Ku prawdzie we wspólnocie człowieka i Boga. Studia dedykowane Ks. Stanisławowi Kowalczykowi*, red. E. Balawajder, P. Nitecki, A. Jabłoński, Sandomierz 1997, s. 241–242.
- Mączka J., *Scholastyczna recepcja greckiego i arabskiego systemu myśli naukowej i filozoficznej*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 24 (1999), s. 77–95.
- McCullagh F., *The Bolshevik Persecution of Christianity*, London 1924.

- Merecki J., *Spór o prawo naturalne. Analiza modelu argumentacji etycznej Josefa Fuchsa*, Lublin 2001.
- Michel E., *Der Partner Gottes. Weisungen zur christlichen Selbstverständnis*, Heidelberg 1946.
- Michel E., *Ehe – eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft*, Stuttgart 1948.
- Michel E., *Renovatio zur Zwiesprache zwischen Kirche und Welt*, Stuttgart 1947.
- Mielec B., *Próba oceny myśli etycznej Emmanuela Lévinasa w świetle zasad teologii moralnej*, Kraków 2000.
- Milhaven J.G., *Toward a New Catholic Morality*, New York 1970.
- Mitera-Dobrowolska M., *Kształtowanie postaw ideowych młodego pokolenia w szkołach Komisji Edukacji Narodowej (1773–1794)*, „Roczniki Humanistyczne” 25 (1977), z. 2, s. 163–195.
- Młotek A., *Teologia katolicka na Uniwersytecie Wrocławskim ze szczególnym uwzględnieniem dziejów teologii moralnej*, Wrocław 1988.
- Mondin B., *Teologowie wyzwolenia*, Warszawa 1988.
- Mrówczyński T., *Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka*, Warszawa 1964.
- Müncker Th., *Der psychische Zwang und seine Beziehungen zur Moral und Pastoral*, Düsseldorf 1922.
- Neusch M., *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paris 1980.
- Olejnik S., *Dar – Wezwanie – Odpowiedź. Teologia moralna*, t. 1–7, Warszawa 1988–1993.
- Olejnik S., *Prawa człowieka według Jacquesa Maritaina i Jana Pawła II*, „Chrześcijanin w świecie” 129 (1984), s. 60–69.
- Olejnik S., *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998.
- Olszewski D., *Kultura i życie religijne społeczeństwa polskiego w XIX wieku*, Lublin 2014.
- Pałasiński P., *Pojęcie woli mocy Friedricha Nietzschego*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 1 (2016), s. 254–269.
- Panek M., *Koncepcja człowieka w filozofii Gabriela Marcela*, SSHT 33 (2000), s. 191–199.
- Paszyński W., *Czarna legenda „Nowych Aten” Benedykta Chmielowskiego i próby jej przewyciężenia*, ZNUJ. Prace Historyczne 1 (2014), s. 37–59.
- Paszyński W., *Ksiądz Benedykt Chmielowski – życie i dzieło Diogenesa firlejowskiego*, NP 124 (2015), z. 2, s. 105–136.

- Pawłowski K., *Spotkane starożytnego chrześcijaństwa z filozofią grecką (w czasach Justyna Męczennika i Klemensa Aleksandryjskiego)*, „Collectanea Theologica” 86 (2016), nr 2, s. 69–84.
- Pelczar J.S., *Masoneria. Jej istota, zasady, dążności, początki, rozwój, organizacja, ceremoniał i działanie*, Krzeszowice 2004.
- Pesch H., *Lehrbuch der National-ökonomie*, Freiburg im Breisgau 1905–1923.
- Peters M.A., *Gender. Światowa norma polityczna i kulturowa*, Warszawa 2013.
- Petrycy S., *Etyka Arystotelesowa, to jest, jako się każdy ma na świecie rzędzić, z dokładem ksiąg dziesięciorga*, Kraków 1618.
- Piegsa J., *Człowiek istota moralna*, t. 1, *Teologia moralna fundamentalna*, Opole 2002.
- Pieper J., *Scholastyka*, Warszawa 1963.
- Pieper J., *Traktat über die Klugheit*, München 1949.
- Pinckaers S.Th., *Źródła moralności chrześcijańskiej*, Poznań 1994.
- Pipes R., *Rosja bolszewików*, Warszawa 2005.
- Piramowicz G., *Powinności nauczyciela oraz wybór mów i listów*, red. K. Mrozowska, Wrocław 1960.
- Prini P., *Storia dell'esistenzialismo. Da Kierkegaard a oggi*, Roma 1989.
- Piowarczyk J., *Etyczny sens tej wojny*, „Tygodnik Powszechny” 16 (1945), [w:] J. Piowarczyk, *Wobec nowego czasu*, Kraków 1985, s. 19–23.
- Piowarczyk J., *Katolicka etyka społeczna*, t. 1–2, Londyn 1960.
- Piowarczyk J., *Wobec nowego czasu. (Z publicystyki 1945–1950)*, Kraków 1985.
- Plużański T., *Mounier*, Warszawa 1967.
- Pomeau R., *La religion de Voltaire*, Paris 1956.
- Popławski S., *Personalizm w Polsce. Problemy rewolucji osobowo-wspólnotowej w mounieryzmie*, Warszawa 1975.
- Pöggeler O., *Droga myślowa Martina Heideggera*, Warszawa 2002.
- Pryszmont J., *Historia teologii moralnej*, Warszawa 1987.
- Przesmycki P., *Bernhard Häring. Teologia moralna na III tysiąclecie*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, t. 2, Warszawa 2004, s. 165–180.
- Putnam Tong R., *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, Warszawa 2002.
- Pyszka S., *Katolicka nauka społeczna*, [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 514–544.
- Rahner K., *Der Einzelne in der Kirche*, SdZ 72 (1947), s. 260–276.
- Rahner K., *Situationsethik und Sündenmystik*, SdZ 145 (1949–1950), s. 330–342.

- Rahner K., *Über die Frage einer formalen Existenzialethik*, [w:] *Schriften zur Theologie*, t. 2, Einsieden 1960, s. 227–246.
- Ratzinger J., *Moje życie*, Częstochowa 2005².
- Ratzinger J., *Opera omnia*, t. VII/1 *O nauczaniu Soboru Watykańskiego II*, Lublin 2016.
- Ratzinger J., *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, Kraków 1997.
- Reding M., *Der Aufbau christlichen Existenz*, München 1952.
- Reding M., *Handbuch der Moralthologie*, t. 1–11, München 1953–1957.
- Reiter J., *Modelle christocentrischer Ethik. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht*, Düsseldorf 1984.
- Robinson J.A., *Christian Moral Today*, Philadelphia 1964.
- Robinson J.A., *Honest to God*, London 1963, wyd. pol.: *Spór o uczciwość wobec Boga*, Warszawa 1966.
- Rodriguez J.M.C. kard., *Wolnomularstwo i jego tajemnice*, Krzeszowice 1998.
- Rosik S., *Sytuacjonizm etyczny a chrześcijańska roztropność. Studium teologiczno-moralne*, Poznań 1986.
- Roszkowski W., *Bezbożność, terror i propaganda*, Kraków 2024.
- Rzodkiewicz L., *Dialog chrześcijaństwa z kulturą antyczną w świetle encykliki Fides et ratio Jana Pawła II*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 1 (2002), s. 101–125.
- Sadowski J., *Rewolucja i kontrrewolucja obyczajów. Rodzina, prokreacja i przestrzeń życia w rosyjskim dyskursie utopijnym lat 20. i 30. XX wieku*, Łódź 2005.
- Saranyana J.I., Illanes J.L., *Historia teologii*, Kraków 1997.
- Scharl E., *Freiheit und Gesetz. Die theologische Begründung der christlichen Sittlichkeit in der Moralthologie Johann Baptist Hirschers*, Regensburg 1958.
- Schmidt G., *Nowa synteza teologii moralnej*, CT 51 (1981), nr 1, s. 185–192.
- Schurr V., *Bernhard Häring. Die Erneuerung der Moralthologie*, Salzburg 1970.
- Schurr V., Vidal M., *Häring y su nueva Teología Moral Católica*, Madrid 1989.
- Schüller B., *Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung*, Düsseldorf 1966.
- Skoczylas K., *Związek Zakładów Teologicznych im. Św. Jana Kantego w Polsce*, „Studia Włocławskie” 20 (2018), s. 25–42.
- Skrzypczak R., *Nadchodzą barbarzyńcy*, Kraków 2024.
- Skrzypczak R., *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Warszawa 2011.

- Stachewicz K., *Martina Heideggera myślenie gruntu etyki*, „Etyka” 37 (2004), s. 127–138.
- Stachewicz K., *W poszukiwaniu podstaw moralności. Tomistyczna etyka prawa naturalnego a etyka wartości Dietricha von Hildebranda*, Kraków 2001.
- Stein E., *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, Freiburg im Breisgau 2004, wyd. pol.: *Budowa osoby ludzkiej. Wykład z antropologii filozoficznej*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2015.
- Stern W., *Person und Sache. System des kritischen Personalismus*, t. 1–3, Leipzig 1906–1924.
- Storia del concilio Vaticano II*, t. 1–5, red. G. Alberigo, Bolonia 1995–1999.
- Strzeszewski C., *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994.
- Styczeń T., Szostek A., *Liberalizm po marksistowsku. Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii*, [w:] *Problem wyzwolenia człowieka*, Roma 1987, s. 123–144.
- Styczeń T., *W sprawie przejścia od zdań orzekających do powinnościowych*, RF 14 (1966), z. 2, s. 65–80.
- Synopsa tekstów Soboru Watykańskiego II*, red. T. Bielski, Poznań-Warszawa 1970.
- Szczur P., *Ojcowie greccy wobec kultury antycznej*, [w:] *Kościół a kultura*, red. A. Napiórkowski, Kraków 2024, s. 259–279.
- Szostek A., *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990.
- Szymański A., *Ekonomia i etyka*, Lublin 1936.
- Szymiczek H., *Gustavo Gutiérrez*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, t. 1, Warszawa 2003, s. 124–134.
- Ślipko T., *Marksizm a osoba ludzka*, [w:] *Aby poznać Boga i człowieka*, t. 2, Warszawa 1974, s. 177–204.
- Ślipko T., *Pojęcie człowieka w świetle współczesnej filozoficznej antropologii marksistowskiej w Polsce*, ZN KUL 10 (1967), z. 2, s. 3–16.
- Tarnowski K., *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 1993.
- Thesaurus. Skarbiec łacińskich sentencji, przysłów i powiedzeń w literaturze polskiej*, red. M. Korolko, Warszawa 1967.
- Tischner J., *Etyka solidarności oraz homo sovieticus*, Kraków 2005.
- Tischner J., *Polski kształt dialogu*, Kraków-Warszawa-Lublin, 1980.
- Tischner J., *Śmierć człowieka*, „Akcent” 3 (1998), s. 180–185.
- Toeplitz K., *Kierkegaard*, Warszawa 1795.

- Tomasz z Akwinu św., *Summa theologiae*, II-II, wyd. pol.: *Suma teologiczna*, tłum. P. Belch, Londyn 1966.
- Trębicki J., *Etyka Maxa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*, Warszawa 1973.
- Troska J., *Chrześcijaństwo – marksizm. Dialog wokół wartości moralnych*, Poznań 1989.
- Tugendhat E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970.
- Turbanti G., *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II*, Bologna 2000.
- Tync S., *Nauka moralna w szkołach Komisji Edukacji Narodowej*, Kraków 1922.
- Wais K., *Ontologia czyli metafizyka ogólna*, Lwów 1926.
- Walicki A., *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996.
- Wasył A.M., *Plus ratio quam vis. Od mimochodem rzuconej sentencji do dewizy Uniwersyteckiej*, „Terminus” 15 (2013), z. 1, s. 15–34.
- Weber E., *Action Française. Royalism and Reaction in twentieth Century France*, Stanford 1962.
- Weiß O., *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, t. 17, Herzberg 2000.
- Wicher W., *Nauka teologii moralnej w dawnych seminariach misjonarskich*, NP 3 (1947), s. 162–180.
- Wielgus S., *Polska średniowieczna doktryna „ius gentium”*, Lublin 1996.
- Wielomski A., *Nacjonalizm francuski 1886–1940. Geneza, przemiany i istota filozofii politycznej*, Warszawa 2007.
- Winling R., *Teologia współczesna 1945–1980*, Kraków 1990.
- Wojtyła K., *Dominanta powinności w przeżyciu etycznym (system Kanta)*, [w:] *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 39–49, 144–155.
- Wojtyła K., *Kazanie na Areopagu*, Kraków 2018.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.
- Wojtyła K., *Nowożytny utilitaryzm i próby jego przezwyciężenia*, [w:] *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 215–240.
- Wojtyła K., *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce na tle poglądów św. Tomasza z Akwinu, Hume’a i Kanta*, [w:] *Zagadnienia podmiotu moralności*, Lublin 1991, s. 213–229.
- Wojtyła K., *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, Lublin 1959.
- Wojtyła K., *O Jacku Woronieckim*, „W drodze” 2 (1974), nr 8, s. 6–10.
- Wojtyła K., *O poznawalności i poznawaniu Boga*, Kraków 2000.

- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.
- Wojtyła K., *Osoba. Podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976), z. 2, s. 6–39.
- Wojtyła K., *Personalizm tomistyczny*, „Znak” 13 (1961), s. 664–674.
- Wojtyła K., *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 1999.
- Wojtyła K., *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972.
- Wojtyła K., *Vaticanum II: czas twórczego myślenia. Wypowiedzi soborowe*, red. A. Dobrzyński, Rzym 2014, s. 176–180.
- Wojtyła K., *Wstęp ogólny*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1967, s. 9–23.
- Wolnomularstwo w świetle encyklopedyj*, br. aut., Warszawa 1934.
- Zinowiew A., *Homo sovieticus*, Kraków 1983.
- Życie w Chrystusie. Refleksje nad nauczaniem Katechizmu. Materiały ze zjazdu moralistów, Konstancin-Jeziorna 29–30 maja 1995*, red. A. Marcol, P. Morciniec, Opole 1995.
- 50 Jahre „Das Gesetz Christi”. *Der Beitrag Bernhard Häring zur Erneuerung der Moraltheologie. Mit Beiträgen von K. Arntz, R. Gallagher, B. Hidber, J. Römelt, E. Schockenhoff und M. Vidal*, Münster 2005.

Indeks osobowy

- A**
Aertnys Jozef CSsR 73
Adorno Theodor W. 53
Alcalá Manuel SJ 164p, 177p
Aleksander I, car Rosji 73
Alves Ruben 54p
Ambroży, św. 10
Anderson James 74–75
Apiecionek Michał CSSp 121p
Armstrong Artur Hilary 11p
Arouet François-Marie (Voltaire, pol. Wolter) 34
Arystoteles 11
Assman Hugo, ks. 54p
Aubert Jean-Marie, ks. 165
Augustyn z Hippony, bp, św. 10, 16, 17, 99, 132, 175p
Auer Alfons, ks. 165, 177
- B**
Baader Franz von 61
Bacon Robert OFM 27
Ballerini Antonio SJ 93
Bardecki Andrzej, ks. 203p
Bareła Stefan, bp 102p
Barth Karl 164
Bartnik Czesław, ks. 115
Bauer Bruno 44
Beauvoir Simone de 152–153
Benedykt XIV, papież 76
Benedykt XV, papież 97–98
Benedykt XVI, papież (zob. Ratzinger Józef) 22p, 25, 26p, 47, 59, 67, 91–92, 217, 219, 223
Bentham Jeremy 30
Bergson Henri 133
Bernardo Giuliano Di 75p
Bierdiajew Mikołaj 120p
Biesaga Tadeusz SDB 130p, 164p
Bismarck Otto von, kanclerz 90
Blachnicki Franciszek ks. 86p
Blondel Maurice 115
Bloy Léon 133
Boff Leonardo 54
Bogusławski Józef Konstanty, ks. 74
Bonald Luis de 61
Borowski Antoni, ks. 106–107
Bouillard Henri SJ 159
Bourke Vernon J. 23p, 49
Bouyer Louis 216
Bowne Borden Parker 124

- Boyle Robert 27
 Böckle Franz, ks. 165
 Brodala Marta 48p
 Brunner Emil 164
 Buber Martin 175p, 176
 Busenbaum Hermann SJ 71p, 72
 Buzzetti Vincenzo, ks. 94

Cahalan Kathleen A. 178p
 Camus Albert 142
 Cano Melchior OP, bp 95
 Cardijn Josef Leon, kard. 65, 67
 Cassirer Ernst 26p
 Celińska-Miszczuk Agata 124p
 Celsus 10
 Cerfaux Lucien, ks. 203p
 Chałampowicz Michał, ks. 73
 Chateaubriand François de 61
 Chaunu Pierre 15p
 Chenu Marie-Dominique OP 159
 Chmielowski Benedykt, ks. 20
 Chmura Tomasz, ks. 108p
 Chodani Jan Kanty, ks. 73
 Chodyński Stanisław, ks. 71p
 Chrzanowska Hanna, bł. 26p
 Ciavacci E. 165
 Cicognani Amleto Giovanni, kard. 189
 Clérissac Humbert OP 133
 Colombo Carlo, bp. 187
 Collet Pierre CM 72
 Congar Yves OP 159, 203
 Copleston Frederick 20p, 31p, 32p, 35p, 36p, 45p, 123p, 149p, 151
 Cornoldi Giovanni Maria SJ 94
 Curran Charles 165
 Czochron Sebastian J.K., ks. 70
 Cyцерон Marcus Tullius 11, 117

D'Alembert Jean le Rond 19
 Daniélou Jean SJ, kard. 159–160
 Darwin Karol 44
 Dearden John Francis, abp 212
 De la Tour du Pin René 63

 De Mun Adrien Albert 65
 Dec Ignacy, bp 115p, 155p, 156p
 Delhay Philippe, ks. 123p, 202, 203p
 De Maistre Joseph Marie 61
 Demmer Klaus, ks. 165
 Derdziuk Andrzej OFMCap 73p, 74p, 107p, 110p
 Descartes René (Kartezjusz) 15
 Deskur Andrzej Maria, kard. 203p
 Diebolt Joseph 84p
 Diderot Denis 19
 Dirks Walter 165
 Dmochowski Franciszek Ksawery SchP 70
 Dondeyne Albert OP 203p
 Doutreloux Victor-Joseph, bp 63
 Döpfner Julius, kard. 202
 Drey Johann Sebastian, ks. 84
 Droste-Vischering Klemens August, abp 90
 Drożdż Alojzy, ks. 164p
 Dudek Wincenty 107
 Duk Andrzej OFM 125
 Dussel Enrique 54p

Ebner Ferdynand 175p
 Egenter Richard, ks. 165
 Ehrlich Ludwik 61
 Ellacuría Ignacio SJ 54p
 Elizalde Miguel SJ 82
 Endres Johann 165
 Engels Friedrich 40–46, 51–53
 Ermecke Gustav Peter, ks. 99
 Estreicher Karol junior 61
 Euzebiusz z Cezarei 10

Falkenberg Jan OP 60
 Farias Victor 146p
 Fassbinder Klara Marie 57
 Felici Pericle, abp 195
 Ferdynand I Habsburg, cesarz austriacki 89
 Frings Joseph, kard. 195
 Fernández Aurelio, ks. 164p
 Feuerbach Ludwig 42, 44p
 Fichte Johann Gottlieb 154

Filipiak Marian, ks. 102p
 Filipowicz Artur SJ 164p
 Firestone Shulamith 53p
 Fitzpatrick Sheila 49p
 Flecha Andrés José Ramón, ks. 82p
 Fletcher Joseph 164, 186
 Foucauld Karol de OCSO, św. 140
 Francisco de Vitoria OP 59
 Franciszek, papież 22p, 133p, 218–219
 Friedan Betty 153p
 Fryderyk II, król Prus 36, 37p, 68p
 Fuchs Josef SJ 164
 Fukuyama Francis 46p

Gabryl Franciszek, ks. 95
 Gacka Bogumił MIC 115p, 118p
 Galarowicz Jan 126p, 130p
 Gałkowski Jerzy 144p
 Gałuszka Paweł Stanisław, ks. 103p
 Garonne G.-M., kard. 209
 Garrigou-Lagrange Reginald OP 160
 Génicot Édouard SJ 93
 Gilson Étienne 11p, 115
 Gillon Louis Bertrand OP 202
 Gousset Tomasz, kard. 93
 Görres Johann Joseph 61
 Góralczyk Paweł SAC 131
 Graham Mark E. 164p
 Granat Wincenty, ks. 115
 Greniuk Franciszek, ks. 74p, 83, 93p, 107p
 Grisebach Eberhard 163–164
 Grosseteste Robert OFM, bp 11p
 Gründel Johannes, ks. 165
 Gryz Krzysztof, ks. 120p, 193p, 221p
 Grzegorz XVI, papież 61p, 77p, 90
 Grzybowski Jacek, ks. 139p
 Guardini Romano, ks. 115
 Guitton Jean 115
 Gury Jean Pierre SJ 73, 93
 Günther Anton, ks. 95
 Gutiérrez Gustavo OP 54
 Guz Tadeusz, ks. 115p

Hajjar Joseph 21p, 68
 Häring Bernhard CSsR 88, 165, 177–191, 202
 Hass Ludwik 76p
 Healy James SJ 72p
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 41, 44, 84, 154, 161, 175
 Heidegger Martin 130p, 144–146, 175
 Herbert z Chisbury E. 22
 Hermes Georg, ks. 95
 Hesnard Angelo 171p
 Hildebrand Alice von 132, 133p
 Hildebrand Dietrich von 115, 128–133, 216
 Hirscher Johann Baptist, ks. 85–88, 107, 177
 Hirschmann Hans SJ 165
 Hitler Adolf 39, 133, 146p, 149, 174p
 Hitze Franz, ks. 63
 Hlond August, kard. 64
 Hof Ulrich im 15p
 Holbach Paul Henry de 22
 Horacy 18
 Horkheimer Max 53
 Horowski Jarosław 105
 Hozjusz Stanisław, kard. 68
 Hürth Franz SJ 202
 Hume David 27–30
 Husserl Edmund 124, 128, 132
 Hutcheson Francis 30

Illanes José Luis, ks. 54p, 124p
 Ingarden Roman 37p, 115
 Innocenty XI, papież, św. 71
 Ireneusz z Lyonu, św. 10

Jachimowski Jakub, ks. 74
 Jacobini Lodovico, kard. 64
 Jakub z Wenecji OSB 11p
 Jankowski Augustyn OSB 203
 Jan Paweł II, papież, św. (zob. Wojtyła Karol) 9, 10, 16p, 17, 22p, 39p, 40, 46,

- 47, 55, 57p, 61p, 65, 66p, 67p, 79, 82p,
92, 95p, 118, 119, 127, 140, 157, 168,
170p, 171p, 189, 191, 198p, 205, 215,
217, 218–221, 223, 226p, 227, 228
- Jan XXIII, papież, św. (zob. Roncalli
Angelo Giuseppe) 57, 67, 178, 193–
196, 198, 206, 220
- Janowski Jan Maciej (Mikołaj), ks. 73
- Janssens Louis 165
- Jarosławski Jemilian 50
- Jaskólski Marian 75p
- Jaspers Karl 142, 148p, 175
- Jędraszewski Marek, abp 123p, 142p
- Joannes F.V. 188p
- Jocham Magnus ks. 88
- Judycki Stanisław 28p
- Juncker Jean-Claude 48p
- Jürgensmeier Friedrich, ks. 111
- Justyn Mieczennik, św. 10
- Justyński Janusz 27p
- K**alinowski Jerzy 139p
- Kałucki Ignacy CSsR 182p
- Kanior Marian 73p
- Kant Immanuel 18–19, 23–24, 37–40, 117,
119, 125
- Karaś Antoni CSsR 178p, 179p
- Katarzyna, caryca Rosji 36, 68p, 76
- Kartezjusz (Descartes René) 15–17, 18p,
21, 27–28, 78
- Keller Erwin 85p
- Kellner Erich 57
- Kempys Michał Jerzy OCist 105p
- Ketteler Wilhelm Emanuel, abp 62–64
- Kierkegaard Søren 141–142
- Klemens Aleksandryjski, św. 10
- Klemens XII, papież 76p
- Klemens XIV, papież 68p
- Kleutgen Joseph SJ 94
- Kłoczowski Jan Andrzej OP 42p, 69p
- Kłósak Kazimierz, ks. 134p
- Knauer Peter, ks. 165
- Kolendowicz Franciszek, ks. 73–74
- Kolping Adolf, ks. bł. 64
- Kołąkowski Leszek 48p, 58p
- Kołątaj Aleksandra 52–53
- Kołątaj Hugo, ks. 69, 70p, 71p
- Konarski Stanisław SchP 69
- König Franz, kard. 57
- Kopciński Józef MS 103p
- Korff Wilhelm, ks. 165
- Kowalczyk Stanisław, ks. 42p, 47p, 57p,
115, 134p, 155p
- Kowalski Jan, ks. 107p
- Krakowiak Józef Leszek 152p
- Krąpiec Mieczysław Albert OP 115
- Kruszewski Jerzy, ks. 123p
- Kruszyńska Sabina 35p
- Koza Michał 151p
- Kuby Gabriele 53p
- Kupczak Jarosław OP 153p
- Kurlandzki Stanisław MIC 127p
- L**acombe Olivier 139p
- Lacordaire Jean Baptiste Henri de OP 61
- Lamennais Félicité Robert de, ks. 61
- Lanteri Pio Bruno OMI 93
- Lanczkowski Johanna 86p
- La Pira Giorgio, Sługa Boży 57
- Laurentin René, ks. 202
- Lefebvre Marcel, abp 216–217
- Leibniz Gottfried Wilhelm 23
- Lenin, Ulianow Władimir Iljicz 49–50, 52
- Leon XII, papież 76p
- Leon XIII, papież 47, 64–65, 77, 94, 96–97
- Leonkiewicz Łukasz 10p
- Le Play Frédéric 63
- Lévinas Emmanuel 142
- Liberatore Matteo, ks. 63, 94
- Liguori Alfons Maria CSsR, św. 73, 83, 93,
100, 181
- Lio Ermenegildo OFM 202
- Linsenmann Franz Xavier, ks. 88
- Litak Stanisław 69p
- Locke John 27–28, 35
- Lubac Henri de SJ, kard. 159

Luby Anton, ks. 72
 Ludwik Filip I, król Francji 89

Łukaszewicz Józef 71p
 Łunaczarski Anatolij 49

Machinek Marian MSF 54p, 179p
 Maciejewski Janusz 69p
 MacIntyre Alasdair 26p, 29p, 39
 Madiran Jean 216
 Majka Józef, ks. 59p, 60p, 61p, 203
 Makowski Piotr 29p
 Malebranche Nicolas Cor 24–25
 Marcel Gabriel 115, 142, 150p, 153–157
 Marcol Alojzy, ks. 178p, 189p
 Marck Wilhelm van der 165
 Marcus Robert Austin 11p
 Marcuse Herbert 53
 Merecki Jarosław SDS 164p
 Maritain Jacques 115, 120–121, 131–140, 216
 Maritain Raïssa (zob. Umancow Raïssa) 133
 Marks Karol 40–49, 51, 122
 Marleau-Ponty Maurice 142
 Marx Reinhard, kard. 48
 Maximianus 61
 Massalski Ignacy Jakub, bp 69
 Maślińska Halina 48p
 Maurin Moris IPFI 134p
 Maurras Charles Marie 62, 133
 Mausbach Joseph, ks. 99
 Mazurek Franciszek, ks. 137p
 Mączka Janusz 11p
 McCormick Richard A. SJ 165
 McCullagh Francis 50p
 Mercier Désiré-Joseph, kard. 64, 97
 Merkelbach Benedykt Henryk OP 25p, 101, 102p
 Mermillod Gaspard, kard. 64
 Mersch Emile SJ 111–112
 Messori Vittorio 47, 218
 Mettrie Julien Offray de la 78

Michel Ernst 164
 Mieth Dietrich 165
 Mikołaj II Romanow, car Rosji 50
 Mielec Bogusław, ks. 142p
 Milhaven John Giles 165
 Mill John Stuart 30
 Mitera-Dobrowolska Maria 70p
 Młotek Antoni, ks. 88p
 Mondin Battista 54p
 Molinaro Antonio 165
 Montalembert Charles René Forbes 61
 Monteskiusz (zob. Montesquieu Charles Louis) 34
 Montesquieu Charles Louis (zob. Monteskiusz) 34
 Montini Giovanni Battista (zob. Paweł VI, papież) 138, 202
 Morawski Marian Ignacy SJ 95
 Mounier Emmanuel 115, 120–123
 Mrówczyński Tadeusz 134p
 Möhler Johann Adam ks. 84
 Mun Adrien Albert de 65
 Murray John Courtney SJ 209
 Müller Adam 61
 Müncker Theodor, ks. 108, 124

Nédoncelle Maurice, ks. 115, 123
 Neusch Marcel 42p, 148p
 Newton Izaak 28, 34, 38
 Nietzsche Friedrich Wilhelm 147–149
 Noldin Hieronim SJ 93

Olejnisk Stanisław, ks. 110, 137p, 179p, 221p
 Olszewski Daniel, ks. 73p
 Orygenes 10
 Ottaviani Alfredo, kard. 202
 Ozanam Frédéric Antoine, bł. 64

Palmieri Domenico SJ 93
 Pałasiński Paweł 147
 Panek Marek, ks. 155p
 Paszyński Wojciech 20p

- Paweł z Tarsu, św. 9–10, 92, 108
 Paweł VI, papież (zob. Montini Giovanni Battista) 24p, 91, 138, 168p, 181, 188, 197–198, 199p, 214–215, 218–219, 227
 Pawłowski Kazimierz 10p
 Pecci Giuseppe SJ, kard. 94
 Péguy Charles 120
 Pelczar Józef Sebastian, bp. św. 21, 77p
 Périn Charles 63
 Pesch Heinrich SJ 63
 Petrycy Sebastian 11p
 Peeters Marguerite A. 53p
 Philips Gerard, ks. 203p
 Piegsa Joahim MSF 82
 Pieper Josef 11p, 169p
 Pierozzi Antonin OP, bp. 60p
 Pinckaers Servais Théodore OP 83p
 Pipes Richard 49p, 52p
 Piramowicz Grzegorz SJ 70
 Pius VII, papież 76p
 Pius VIII, papież 76p
 Pius IX, papież, bł. 77p, 90–91, 194
 Pius X, papież, św. 98, 217
 Pius XI, papież 62, 65, 98, 99p, 194, 213
 Pius XII, papież 62, 112, 160, 163–164, 166, 167p, 168, 174, 193–194, 214
 Piwowarczyk Jan, ks. 60p, 147p, 149, 174, 175p
 Płużański Tadeusz 121p, 122p
 Pohl Andrzej CM 72
 Pollaschek Franz, ks. 73
 Pomeau René 34p
 Poniatowski Józef, książę 76
 Poniatowski Michał Jerzy 76
 Poniatowski Stanisław August, król 69, 76
 Popławski Antoni SchP 70
 Popławski Stanisław 122p
 Potocki Stanisław Kostka 72p, 76
 Pottier Antoine, ks. 63
 Pöggeler Otto 144p
 Prieobrażenski Jewgienij 53
 Prignon Albert, ks. 203p
 Prini Pietro 141p
 Probst Ferdinand, ks. 88
 Prümmer Dominik OP 94, 102
 Przesmycki Piotr SDB 178p
 Przybylski Jan Stanisław, ks. 73
 Pryszmont Jan, ks. 73p, 84p, 86p
 Putiatycki Antoni CM 72
 Putnam Tong Rosemarie 153p
 Pyszka Stanisław SJ 65p

Raczyński Tymoteusz CM 73
 Radziszewski Idzi, ks. 95
 Rahner Karl Josef SJ 164, 203p
 Ratzinger Józef ks. (zob. Benedykt XVI, papież) 175, 195–197, 203p, 210
 Rautenstrauch Franz Stephan OSB 72
 Reding Marcel, ks. 165
 Reich Wilhelm 53p
 Reismüller Herman OSB 73
 Renouvier Charles Bernard 115, 119, 120p, 124
 Reyberger Anton Karl OSB 73
 Ricardo David 44
 Ricci Lorenzo SJ 68p
 Rigaux Béda OFM 203p
 Robinson John A. 164, 186
 Rodriguez José Maria Caro, kard. 77p
 Rodziński Adam 144p
 Roncalli Angelo Giuseppe (zob. Jan XXIII, papież, św.) 193
 Roselli Salvatore OP 94
 Rosik Seweryn, ks. 165, 166p
 Roszkowski Wojciech 54p
 Rousseau Jean Jacques 30–34
 Ruffini Ernesto, kard. 212
 Rzodkiewicz Leopold, ks. 10p

Sadowski Jakub 52p, 53p
 Sailer Johann Michael SJ, bp 24, 84–86, 88, 107, 177
 Sanseverino Gaetano, ks. 94
 Saranyana Josep Ignasi, ks. 54p
 Sartre Jean-Paul 142–143, 150–153, 156
 Schanz Václav, ks. 72

Scharl Eusebius OFM 86p
 Scheler Max 115, 124–128, 130
 Schilling Otto, ks. 110–111
 Schleiermacher Friedrich 22, 114p
 Schmidt Grzegorz SJ 1859
 Schopenhauer Arthur 147
 Schurr Victor 178p, 188p
 Schüller Bruno SJ 165
 Segundo Juan Luis SJ 54p
 Seneka Lucjusz Anneusz 11
 Sieg Jan SJ 203p
 Skoczylas Kazimierz, ks. 106p
 Skrzetuski Józef Kajetan SchP 70
 Skrzypczak Robert, ks. 54p, 188p, 202p
 Słomski Wojciech 121p
 Sobrino Jon SJ 54p
 Sombart Werner 60p
 Spinoza Baruch 22–23
 Stachewicz Krzysztof 130p, 146p
 Stalin Józef 49
 Stapf Joseph, ks. 73
 Staszic Stanisław, ks. 71
 Stein Edith – Teresa Benedykta od Krzyża
 OCD, św. 124–125
 Steinbüchel Teodor, ks. 107, 143, 164,
 175–178
 Stern William (Ludwig Wilhelm) 124
 Stirner Johann Kaspar 44p
 Strzeszewski Czesław 61p
 Styczeń Tadeusz SDS 29p, 47p, 115, 144p,
 203p
 Suárez Franciszek SJ 59
 Suenens Léon-Joseph, kard. 195, 198
 Swieżawski Stefan 125p, 139p, 140
 Szczur Piotr 11p
 Szostek Andrzej MIC 47p, 115, 144p,
 165p
 Szymański Antoni, ks. 64
 Szymiczek Henryk SVD 54p
Ślipko Tadeusz SJ 47p
Tarnowski Karol 155p

Tanquerey Adolphe Alfred PSS 99–100
 Taparelli d'Azeglio Lodovico, ks. 63
 Tardini Domenico, kard. 194
 Tertulian 10
 Thielicke Helmut 164
 Thils Gustave, ks. 203p
 Tillich Paul 159, 176
 Tillmann Fritz, ks. 107–110, 175, 177
 Tischner Józef, ks. 47–48, 58, 78, 79p, 130
 Tisserant Eugène, kard. 215
 Toeplitz Karol 141p
 Tomasz à Kempis 86p
 Tomasz z Akwinu OP, św. 11–12, 23, 60p,
 62–63, 89, 94–104, 106–107, 117,
 132–135, 155p, 168p, 171, 173, 175
 Trębicki Jerzy 126p
 Troska Jerzy, ks. 58p
 Tucci Roberto SJ 203p
 Tugendhat Ernst 146p
 Tync Stanisław 70p

Umancow Raïssa 133
 Urmanowicz Walenty, ks. 106
 Usowicz Aleksander CM 125p

Vermeersch Arthur SJ 100, 101p
 Vidal Marciano CSsR 178p, 188p
 Vogelsang Karl von 63
 Voltaire (zob. Arouet Francois-Marie,
 Wolter) 18p, 34, 35p, 36p, 37p

Wais Kazimierz, ks. 95
 Walicki Andrzej 48
 Wasyl Anna Maria 61p
 Weber Eugen 62p
 Weiß Otto 178p
 Wicher Władysław, ks. 71p, 72p, 125
 Wichrowicz Cyprian Jan OP 73p
 Wielgus Stanisław, bp 60p
 Wielomski Adam 62p
 Włodkowic Paweł, ks. 60, 61p
 Winling Raymond 160p

Wojtyła Karol ks. (zob. Jan Paweł II, papież, św.) 10p, 29p, 30p, 39p, 47p, 106, 115–116, 118, 125–127, 130, 131p, 143–144, 151p, 169, 188, 197–205, 207, 208p, 212
Wolff Christian 23
Wolter (zob. Arouet François-Marie, Voltaire) 31, 34, 36
Woroniecki Jacek OP 102–106

Wulf Hans SJ 165
Wundt Wilhelm 124
Wyszyński Stefan, kard. 195

Zalkind Aron 53
Załuski Andrzej, bp 23
Zglenicki Franciszek, ks. 73
Zinowiew Aleksandr 47

Ks. **Krzysztof Gryz** – dr hab., pracownik naukowy Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II; studia specjalistyczne z teologii moralnej w Universidad de Navarra (Pampeluna, Hiszpania); Dyrektor Instytutu Teologii Moralnej i Duchowości Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów. W 2010 roku habilitacja na podstawie pracy pt. *Antropologia przeobstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*.

Filozofia, zwłaszcza od czasu oświecenia, przestała być już tylko *ancilla theologiae*, narzędziem pomagającym zrozumieć wiarę i jej prawdy oraz niuanse ludzkiego działania. Filozofia zyskała pełną autonomię, co więcej, to jej przyznano prawo do wyłącznego opisu i analizy rzeczywistości i formułowania norm i zasad ludzkiego działania. Podczas gdy teologia moralna starała się dostosować naukę Kościoła do nowoczesnych wyzwań społecznych i naukowych – opierając się na tradycyjnych dla niej źródłach, jakimi są Objawienie, Tradycja i uznane autorytety teologiczne (w tym adaptacja nauczania Tomasza z Akwinu) – filozofowie moralności poszukiwali racjonalnych podstaw dla etyki, niezależnych od religii. (...) Niniejsze studium obejmuje okres rozwoju teologii moralnej od czasu oświecenia, kiedy refleksja nad ludzką moralnością zaczęła się stawać coraz bardziej autonomiczna i niezależna od wpływu teologii, aż do pierwszej połowy XX wieku, kiedy rodzące się idee filozoficzne wywierały wpływ na moralność, pozostając wciąż niezwykle żywe. Końcowym punktem jest Sobór Watykański II, który swoją syntezę wiary i moralności postanowił przedstawić w dialogicznym odniesieniu do myśli współczesnej, czego wyrazem jest szczególnie Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.

