

KS. TOMASZ DUTKIEWICZ*

TORUŃ

POMIĘDZY KAZUISTYKĄ A MORALNYM RELATYWIZMEM.
METAFIZYKA W SŁUŻBIE TEOLOGII MORALNEJ

WSTĘP

Rozważając w swej encyklice *Fides et ratio* służebną rolę, jaką filozofia pełni w odniesieniu do poszczególnych dyscyplin teologicznych, Jan Paweł II zwraca uwagę na szczególne znaczenie wsparcia, jakiego „służebnica mądrości” udziela teologii moralnej. „Teologia moralna – jak stwierdza Ojciec święty – jeszcze bardziej może [aniżeli, wspomniane wcześniej, teologia fundamentalna i dogmatyczna – przyp. wł.] potrzebuje wsparcia filozofii. W Nowym Przymierzu bowiem życie ludzkie jest regulowane przepisami w znacznie mniejszym stopniu niż w Starym. Życie w Duchu Świętym prowadzi wierzących do wolności i odpowiedzialności, które wykraczają poza samo Prawo”¹. Oparcie rozważań teologiczno-moralnych na fundamencie realistycznej filozofii ma, według logiki papieskiego wywodu, uchronić je przed skrajnościami, wyrażającymi się z jednej strony w nadmiernie for-

* Autor jest doktorem filozofii oraz adiunktem w Zakładzie Teologii Fundamentalnej i Religiologii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

¹ *Fides et ratio*, 68.

malistycznym i jurydycznym podejściu do podejmowanych w ramach tych rozważań kwestii, z drugiej zaś w osunięciu się w kwestionujący istnienie obiektywnie obowiązujących norm subiektywizm i utylitaryzm. „Teologia moralna – wskazuje Jan Paweł II – winna posłużyć się etyką filozoficzną, która odwołuje się do prawdy o dobru, a więc nie jest ani subiektywna, ani utylitarystyczna. Taki typ etyki implikuje i zakłada określoną antropologię filozoficzną i metafizykę dobra”².

1. DEFORMACJE MYŚLI TEOLOGICZNO-MORALNEJ

Wskazanie, jakie pod adresem teologii moralnej zawarł w swoim nauczaniu Jan Paweł II, dotyczące oparcia prowadzonej w jej ramach refleksji na fundamencie realistycznej metafizyki oraz związanej z nią antropologii filozoficznej, szczególnej wyrazistości nabiera w kontekście różnego rodzaju deformacji, którym w czasach nowożytnych ulegała oraz ulega współcześnie myśl teologiczno-moralna. W toku niniejszych rozważań skupić pragniemy się na dwóch spośród nich, charakterystycznych dla epoki nowożytnej oraz czasów współczesnych. Na pierwszą ze wspomnianych deformacji zwracają uwagę kontynuatorzy myśli św. Tomasza z Akwinu, wskazując na wartość uprawianej przez tego autora teologii moralnej oraz jej niekwestionowaną wyższość nad panującą w późniejszych stuleciach kazuistyką³. Drugą deformację, charakterystyczną dla współczesnych tendencji naznaczonych subiektywizmem i relatywizmem, krytykuje w encyklice *Veritatis splendor* sam Papież, zwracając uwagę na fakt, że także w seminariach oraz na wydziałach teologicznych rozpowszechniane są poglądy teologiczne niezgodne z nauczaniem Kościoła⁴. Wydaje się, że obie wymienione deformacje, chociaż z pozoru bardzo od siebie odległe, łączy wspólne źródło, jakim jest oderwanie refleksji moralnej od podstaw wypracowanych na terenie realistycznej metafizyki.

Kryzys metafizyki, jaki nastąpił w czasach nowożytnych, doprowadził na terenie teologii moralnej do marginalizacji refleksji nad ostatecznym powołaniem człowieka, nad dostępnymi mu już na obecnym etapie antycypacjami życia wiecznego, a także nad cnotami jako jego wewnętrznymi moralnymi dynamizmami, wspomagającymi ludzkie dążenie ku

² Tamże, 98.

³ Np. M. D. Chenu, J. Salij czy też S. Swieżawski.

⁴ Zob. *Veritatis splendor*, 4.

dobru. W wyniku zaistniałej deformacji nowożytna myśl moralna przejęła w znacznej mierze kantowską redukcję etyki do nauki o powinnościach moralnych⁵. Warto zauważyć, że filozofia moralna, w której istotną rolę odgrywa istniejąca realnie rzeczywistość, z konieczności kładć musi akcent na cnoty, jako intelektualne oraz moralne sprawności, na ich sprawnie dokonującą się aktualizację, a także na najogólniejsze normy obowiązującej obiektywnie moralności⁶. Myśl moralna oderwana od metafizyki natomiast, z podobną koniecznością skazana jest bądź to na oparcie się na szczegółowych przepisach i – co za tym idzie – popadnięcie w siła kazuistyki, bądź też na osunięcie się w moralny relatywizm.

Kazuistyka rodziła się w wyniku usiłowań pokonania dramatycznych napięć, jakie narastały w gwałtowny sposób wskutek zmieniających się warunków społeczno-ekonomicznych, rodzących coraz to nowe, nieprzewidziane wcześniej sytuacje, do których nie przystawały formułowane uprzednio drobiazgowo wskazania i przepisy. Powstawały w ten sposób liczne opracowania o charakterze encyklopedycznym, stanowiące swego rodzaju *summy* kazuistyczne oraz „podręczniki moralności”, pisane na użytek spowiedników, jak również obszerne monografie, dotyczące poszczególnych *casusów*⁷. Kazuistyka łączyła się wprost z problemem sumienia, które miała w swoim zamiarze odciążyć od niełatwego obowiązku samodzielnej oceny moralnej, hołdując przeświadczeniu, że im większy uda się zgromadzić skarbiec opracowanych dokładnie *casusów*, tym łatwiejszym będzie odnalezienie w nim w razie potrzeby gotowego rozstrzygnięcia, pasującego do zaistniałej sytuacji. W rzeczywistości jednak prowadziła ona do degradacji sumienia, powodując, że zatracano ono sprawność aktualizowania się wobec coraz to nowych sytuacji, przeobrażając się w magazyn gromadzący niezliczoną ilość gotowych „recept moralnych”. Kazuistyczna teologia moralna, stanowiąca zbiór drobiazgowych przepisów, coraz to bardziej oddalać się musiała od etyki, zbliżać się natomiast do prawa, stając się tym samym domeną nie tyle teologów, co prawników, do których zwracano się o radę w sprawach szczególnej doniosłości⁸.

Powstały w ten sposób klimat etyczny sprzyjał mnożeniu się skrupułów, karmiących się nieustannymi wątpliwościami związanymi z fak-

⁵ Por. J. Salij, *Słowo wstępne*, w: M. D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997, s. 10–11.

⁶ Por. S. Swieżawski, *U źródeł nowożytnej etyki*, Kraków 1987, s. 74.

⁷ Por. tamże, s. 74–75.

⁸ Por. tamże, s. 75.

tem, czy omówiony oraz rozstrzygnięty *casus* daje się faktycznie odnieść do konkretnego, szczegółowego wypadku. Samo zaś naiwne dążenie do opracowania doskonałego zbioru recept „na każdą okazję” interpretować należy jako przejaw esencjalizacji etyki, oparty na fałszywym założeniu, w myśl którego możliwe jest zdefiniowanie rzeczy jednostkowych, oraz że powtarzalnymi są identyczne, konkretne sytuacje⁹.

Daleki od przedstawionego wydaje się klimat związany ze współczesnym relatywizmem moralnym, kwestionującym istnienie niezmiennych i obiektywnych norm oraz przypisującym sumieniu funkcję kreatywną w odniesieniu do prawdy o dobru i złu moralnym, jaki wytworzył się również w niektórych środowiskach katolickich. Źródeł tej deformacji myśli teologiczno-moralnej dopatrywać można się w radykalnych przemianach, jakie nastąpiły po Soborze Watykańskim II, który w swoich dokumentach zalecił rewizję dotychczasowych podręcznikowych ujęć oraz udoskonalenie teologii moralnej poprzez głębsze oparcie prowadzonych w jej ramach rozważań o teksty Pisma św.¹⁰ W praktyce jednak nastąpił odwrót od filozofii ku Biblii, wyrażający się w krytyce oraz odrzuceniu dotychczasowej, neotomistycznej terminologii. Zastąpienie wypracowanych na terenie filozofii pojęć językiem biblijnym początkowo jedynie ożywiło teologię moralną, w dalszej bowiem perspektywie biblicyzm ten okazał się niewystarczający, poszukując zaś racjonalnych uzasadnień moralności teologowie nawiązywać zaczęli do nauk humanistycznych – etnologii, psychologii, socjologii i historii – w nadziei uzyskania pełniejszego obrazu człowieka, jako podmiotu moralności¹¹. Niemieccy teologowie w swoich przemysleniach sięgać zaczęli także do silnie nasyconej

⁹ Por. tamże, s. 74. Definicja ze swej natury pomija cechy jednostkowo-konkretnie bytów, obejmując jedynie to, co stanowi zbiór cech wspólnych desygnatom danego pojęcia, każdy bowiem konkret jest jedyny i niepowtarzalny. Podobnie zatem, na co zwrócił uwagę już Arystoteles, z konieczności ogólny charakter ma każde prawo. Zob. tenże, *Etyka Nikomachejska*, V, 10.

¹⁰ Zob. A. Szostek, *Normy i wyjątki*, Lublin 1980, s. 37 nn. Szerzej na ten temat pisze również T. Biesiaga. Zob. tenże, *Personalizm K. Rahnera a personalizm K. Wojtyły w sporze o teologię moralną*, „Analecta Cracoviensia” 32 (2000), s. 89–100.

¹¹ Por. tamże, s. 39. Na omówione powyżej zjawiska, jako istotne zagrożenia dla teologii zwraca uwagę Jan Paweł II w *Fides et ratio*, poddając krytyce zarówno biblicyzm, „który chciałby – jak pisze Papież – uczynić lekturę Pisma Świętego i jego egzegezę jedynym miarodajnym punktem odniesienia” (n. 55), jak i „antyfilozoficzne” nastawienie, które sprawia, że teolog nie chcąc posługiwać się filozofią „będzie uprawiał filozofię nieświadomie i zamknie się w strukturach myślowych mało przydatnych dla zrozumienia wiary” (nr 77).

idealizmem rodzimej tradycji filozoficznej, reprezentowanej przez Kanta, Hegla, Husserla czy Heideggera¹².

Oderwanie refleksji teologiczno-moralnej od podstaw realistycznej metafizyki przyczyniło się w swych konsekwencjach do pogłębiającego się relatywizmu, wyrażającego się w przekonaniu, że jedynie indywidualne ludzkie sumienie rozstrzygać może w poszczególnych przypadkach o tym, co jest dobre, a co złe. Przedstawiciele tzw. nowej teologii moralnej odwołując się do oczywistego skądinąd faktu, że normy moralne posiadają charakter ogólny, podkreślać zwykli niemożność ich bezwzględnego stosowania w jednostkowych sytuacjach. Normy te, jak twierdzą owi teologowie, nie są bowiem w stanie ogarnąć całej niepowtarzalnej specyfiki konkretnych czynów ludzkich, stąd też mogą one co najwyżej dopomagać w pewnej mierze we właściwej ocenie moralnej danej sytuacji, nie mogą jednak zastąpić człowieka w podjęciu osobistej decyzji dotyczącej tego, jak powinien postąpić w zaistniałym przypadku¹³. Charakterystycznym jest w powyższym kontekście – jak zauważa Jan Paweł II – samo użycie słowa „decyzja” tam, gdzie etyka oraz teologia moralna zwykły posługiwać się terminem „sąd”¹⁴.

Chociaż przedstawiona w ten sposób deformacja myśli moralnej, podważająca uniwersalny charakter norm moralnych oraz podkreślająca kreatywny charakter sumienia, wydaje się w swoich konsekwencjach biegunowo przeciwna w stosunku do omówionej wcześniej deformacji związanej z kazuistyką, zmierzającej do zwolnienia sumienia z trudu dokonywania własnych ocen, to jednak co do przyczyn, jest jej, jak już wcześniej wspomnieliśmy, zaskakująco bliska. W przypadku obydwu wspomnianych deformacji, jakim ulegała i ulega prowadzona w czasach nowożytnych i współczesnych refleksja moralna, ich swoistym grzechem pierwotnym pozostaje, jak już zostało wcześniej powiedziane, oderwanie tej refleksji od fundamentu realistycznej metafizyki, skutkiem czego obiektywny porządek dobra zastąpiony zostaje bądź to przez system drobiazgowych przepisów, bądź też przez samowolę źle uformowanego sumienia.

¹² W szczególności wymienić tutaj można takich teologów, jak K. Rahner, J. Fuchs, czy K. Demmer. Zob. A. Szostek, *Człowiek jako autokreator. Antropologiczne podstawy odrzucenia encykliki „Humanae vitae”*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 25 (1989) nr 2, s. 49.

¹³ Por. *Veritatis splendor*, 55.

¹⁴ Sumienie jest, w jego klasycznym ujęciu, „sądem rozumu”. Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1778.

2. METAFIZYCZNY FUNDAMENT ETYKI

Celem wskazania metafizycznych podstaw, na których opiera się etyka, odwołać się trzeba do rozważanego na gruncie filozofii bytu zagadnienia tzw. transcendentaliów. Mianem tym metafizyka zwykła określać właściwości bytu oraz odpowiadające tym właściwościom pojęcia pokrywające się zakresowo z samym bytem¹⁵. Stąd właśnie ich nazwa „transcendentalia”, jako że przekraczają one (łac. *transcendent*) granice charakterystyczne dla tzw. uniwersaliów, a więc używanych powszechnie pojęć, odnoszących się jedynie do pewnej, ściśle określonej grupy przedmiotów. Wylicza się zazwyczaj sześć takich właściwości oraz wyrażających je określeń: rzecz (*res*), jedność (*unum*), odrębność (*aliquid*), prawdę (*verum*), dobro (*bonum*) oraz piękno (*pulchrum*)¹⁶. Z punktu widzenia etyki na szczególną uwagę zasługiwać będą dwa spośród nich – prawda i dobro.

Transcendentale prawda wskazuje na związek, jaki zachodzi pomiędzy bytem oraz intelektem jego Stwórcy, bądź też, w przypadku dzieł człowieka, jego twórcy. Posługując się pojęciem prawdy, mamy zazwyczaj na myśli prawdę w znaczeniu logicznym, pojmowaną w myśl swej klasycznej definicji jako „zgodność umysłu (obecnego w ludzkim intelekcie sądu dotyczącego rzeczywistości) z samą rzeczywistością”¹⁷. Prawda logiczna, będąc następstwem ludzkiego poznania, jest jednak zawsze czymś wtórnym w stosunku do prawdy metafizycznej, obecnej po stronie poznawanego przedmiotu, jako pewien zapisany w nim projekt. Fakt, że konkretne byty mogą stanowić przedmiot poznania, czyli, jak określa to metafizyka, są inteligibilne, wskazuje bowiem na ich istotny związek z intelektem ich autora. Święty Tomasz z Akwinu opisując tę podwójną zależność powie, że rzecz naturalna jest „postawiona między

¹⁵ Używa się niekiedy zamiennie następujących określeń: „właściwości”, „pojęcia”, oraz „wyrażenia transcendentalne”. Właściwości istnieją po stronie bytu, pojęcia stanowią ich odwzorowanie w intelekcie poznającego je podmiotu, wyrażenia natomiast stanowią odpowiadające im językowe znaki, jakimi posługuje się człowiek w celu komunikacji.

¹⁶ Niekiedy również, jako poprzedzające wymienione, wymienia się jeszcze sam „byt”, otrzymując w ten sposób listę siedmiu transcendentaliów. Zob. np. A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, Lublin 2000, t. IV, s. 18 nn.

¹⁷ Jest to tzw. „korespondencyjna” definicja prawdy, odwołująca się do zgodności pomiędzy ludzkim poznaniem a jego przedmiotem. Jej autorem jest najprawdopodobniej Awicenna, choć długo i niesłusznie definicję tę przypisywano Izaakowi Israellemu. Zob. S. Wielgus, *Izaak Israeli*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VII, Lublin 1997, col. 586.

dwoma intelektami” – intelektem Stwórcy oraz intelektem poznającego tę rzecz podmiotu¹⁸. Zgodność rzeczy z intelektem Stwórcy realizuje się jako zapisana w jej naturze prawda w znaczeniu metafizycznym (*adequatio rei et intellectus*), jej wierne odzwierciedlenie w umyśle poznającym wyraża się natomiast jako prawda logiczna (*adequatio intellectus et rei*). Wydaje się, że przykładu dobrze ilustrującego tę podwójną zależność może dostarczyć doświadczenie wędrowni po salonie meblowym, w którym wystawione na sprzedaż artykuły opatrzone bywają zazwyczaj opisem zawierającym nazwę oraz cenę. Odnieść można wówczas wrażenie, że umieszczone na poszczególnych sprzętach napisy typu: „stół”, „ława”, „sofa”, czy „szafka na buty”, są całkowicie zbędne zważywszy, że stosunkowo nietrudno sami możemy odgadnąć ich przeznaczenie. Warto zauważyć, że możliwość ta pozostaje w ścisłym związku z faktem, iż wymienione przedmioty stanowią dzieło istoty (istot) rozumnej i zawierają w sobie wpisany w nie projekt, który wcześniej pojawił się w intelekcie ich twórcy (projektanta).

Odkrywana przez ludzki intelekt prawda zapisana w naturze bytu posiada charakter opresywny, tzn. pociąga za sobą pewien imperatyw dotyczący porządku ludzkiego działania, określając właściwy sposób traktowania konkretnego przedmiotu. Metafizyczny namysł nad rzeczywistością pozwala bowiem dostrzec w niej pluralizm bytów, różniących się realnie pomiędzy sobą, co do swych natur¹⁹. Już w starożytności zwrócono uwagę na fakt, że otaczającą człowieka przyrodę podzielić można na ożywioną i nieożywioną, odwołując się do kryterium ruchu, który pierwotnie traktowano jako synonim życia²⁰. W ramach przyrody ożywionej wyszczególniono z kolei pewne zasadnicze poziomy, na których życie (ruch) się realizuje. W ten sposób pojawiło się klasyczne rozróżnienie życia wegetatywnego, właściwego roślinom, których ruch związany jest zasadniczo z ich wzrostem (choć obserwuje się również tzw. tropizmy, a więc delikatne ruchy roślin np. w kierunku wody czy światła); życia zmysłowego, charakteryzującego zwierzęta, posiadające zdolność postrzegania, odczuwania bólu, przyjemności itp., a także

¹⁸ *De veritate*, I, 2.

¹⁹ Oczywiście błędem metafizycznym jest stanowisko monistyczne, które utrzymuje, że różnice pomiędzy poszczególnymi bytami mają jedynie charakter czysto zjawiskowy. Zob. A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, Lublin 1999, s. 34 nn.

²⁰ Posługując się tym kryterium, Tales z Miletu twierdził np. że decydującą o życiu duszę posiada magnez, o czym świadczyć miała jego zdolność poruszania żelaza. Zob. Arystoteles, *O duszy*, A 2, 405.

znaczną swobodę, jeśli chodzi o przemieszczanie się w przestrzeni; oraz życia intelektualnego, duchowego, będącego udziałem człowieka, który dzięki posiadanej przezeń duszy rozumnej zdolny jest docierać swoją myślą w najdalsze zakamarki wszechświata.

Rozpoznana przez ludzki intelekt natura bytu określa właściwy sposób działania, którego byt ten staje się przedmiotem, bądź to jako środek służący do osiągnięcia zamierzonego celu, bądź też jako sam cel. Sięgając zatem do samych metafizycznych fundamentów etyki sformułować można następującą zasadę, dotyczącą porządku działania: moralnie godziwym będzie jedynie takie postępowanie, w którym byt zostaje potraktowany w sposób zgodny z jego naturą. Zło moralne będzie zatem w tej perspektywie niczym innym, jak pojawiającym się dysonansem, niezgodnością podjętego działania z naturą jego adresata. Z tego też względu niegodziwym będzie np. potraktowanie zwierzęcia tak, jak traktuje się martwy przedmiot (w tym wypadku w pełni zgodzić się można z głoszonym przez ekologów hasłem: „zwierzę nie jest rzeczą”), nie liczące się z faktem, że posiada ono zdolność odczuwania bólu. Podobnie zresztą, jak nieuporządkowanym moralnie będzie, co należy podkreślić, postępowanie, w którym ofiarą nadmiernej troski o zwierzęta pada sam człowiek²¹.

Drugim z transcendentaliów, które obok transcendentale prawda pozwala wyznaczyć metafizyczny fundament etyki jest transcendentale dobro. Transcendentale to wyraża fakt, że wszystko to, co istnieje, stanowiło oraz stanowi przedmiot aktu woli Stwórcy, a więc istnieje jako przez Niego chciane²². Powyższy związek bytu z wolą jego Stwórcy (twórcy) zapisany w jego naturze w formie celu, odczytujemy odkrywa-

²¹ Powyższą prawdę dobrze oddaje *Katechizm Kościoła Katolickiego*, stwierdzając: „Bóg powierzył zwierzęta panowaniu człowieka, którego stworzył na swój obraz. Jest więc uprawnione wykorzystywanie zwierząt jako pokarmu i do wytwarzania odzieży. Można je oswajać, by towarzyszyły człowiekowi w jego pracach i rozrywkach. Doświadczenia medyczne i naukowe na zwierzętach, jeśli tylko mieszczą się w rozsądnych granicach, są praktykami moralnie dopuszczalnymi, ponieważ przyczyniają się do leczenia i ratowania życia ludzkiego. Sprzeczne z godnością ludzką jest niepotrzebne zadawanie cierpień zwierzętom lub ich zabijanie. Równie niegodziwe jest wydawanie na nie pieniędzy, które mogłyby w pierwszej kolejności ulżyć ludzkiej biedzie”. Tamże, 2417–2418.

²² Stworzenie świata w ujęciu metafizycznym nie jest jednorazowym aktem Boga, ale trwa nadal (tzw. *creatio continua*) ze względu na konieczność podtrzymywania bytów przygodnych w ich istnieniu, co dobrze oddaje *adagium* głoszące, że „świat był i jest dziełem stwarzania”.

jąc, że rzeczy realnie istniejące stanowią mogą cel dążenia poznającego je podmiotu. Analogicznie do przywołanego wcześniej stwierdzenia św. Tomasza dotyczącego prawdy, powiedzieć można zatem, że rzecz postawiona jest pomiędzy dwiema wolami, będąc chcianą przez swego Stwórcę, a zarazem stanowiąc przedmiot woli podmiotu, który nawiązuje z nią poznawczy kontakt.

Jak każde z wymienionych, również transcendentale dobro utożsamia się zakresowo z bytem, co zwykło się wyrażać przy pomocy formuły *bonum et ens convertuntur* („dobro i byt mogą być stosowane zamiennie, są tym samym”). Z punktu widzenia rozważań etycznych na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, że podobnie jak sam byt, tak też i dobro nie jest czymś jednoznacznym. Filozofia odwołując się tu do pojęcia analogii zwraca uwagę na fakt „niepodobnego podobieństwa”, jakie zachodzi pomiędzy poszczególnymi bytami. Podobieństwo to wyraża się w samym fakcie istnienia oraz w podobnej strukturze bytowej obejmującej wewnątrzbytowe złożenia – z istoty i istnienia, z materii i formy itd. Przejawem niepodobieństwa będzie natomiast fakt, że nie sposób na równi postawić istnień np. rośliny, człowieka i Boga. Bóg spośród wszystkiego, co istnieje jest Tym, który najbardziej JEST, będąc pełnią istnienia (*ipsum esse*), istnieniem nieskończonym i nieprzemijającym. Podobnie też człowiek – bardziej „jest” aniżeli roślina, czy też zwierzę, dzięki posiadanej przezeń duszy niematerialnej itd.

W podobny sposób wskazać można na naturalną hierarchię dóbr, wśród których dobrem najwyższym w oczywisty sposób będzie Ten, który najpełniej jest bytem. Analogiczny charakter dobra, w szczególności zaś zróżnicowany sposób w jaki człowiek ustosunkowuje się wobec poszczególnych dóbr w aktach ich pożądania, stał się podstawą wyróżnienia trzech wielkich dziedzin dobra: dobra godziwego (*bonum honestum*), dobra przyjemnego (*bonum delectabile*) oraz dobra użytecznego (*bonum utile*)²³. Cel wpisany w poszczególne byty predysponuje bowiem niektóre z nich do tego, by były obiektem pożądania ze względu na nie same, na ich wewnętrzną dobroć (np. osoba ludzka), inne, by dostarczały przyjemności (np. słodycze), jeszcze inne natomiast, by służyły jako środki do osiągnięcia celów różnych niż one same (np. narzędzia lub lekarstwa). Przynależność konkretnego bytu do określonej dziedziny dobra determinować będzie właściwy sposób, w jaki byt ten winien być

²³ Zagadnienie to sięgające korzeniami etyki arystotelesowskiej omawia św. Tomasz w swojej *Sumie teologicznej*. Zob. tamże, I, 5, 6.

pożądany. Stąd też pożądanie danego dobra w sposób niezgodny z jego naturą, mieć będzie charakter wykroczenia o charakterze moralnym. Zwykliśmy np. z naganą mówić o „przedmiotowym” podejściu do człowieka w sytuacji, gdy nie zostaje on potraktowany jako dobro godziwe, z którego samej natury wynika, że winno być przedmiotem pożądania ze względu na nie samo, ale jedynie jako dobro przyjemne, bądź też użyteczne²⁴. Nieuporządkowanym moralnie będzie również pożądanie dobra, które z natury predysponowane jest do tego, by jako narzędzie służyć osiągnięciu celów-dóbr innych aniżeli ono samo tak, jak gdyby było ono celem samym w sobie, itd.

3. DOBRO ŹRÓDŁEM PRAWA MORALNEGO

W przypadku znakomitej większości osób znajomość prawa moralnego związana jest z otrzymanym przez nie wychowaniem religijnym, którego istotną część stanowi nauka norm, jakimi człowiek winien kierować się w swoim postępowaniu. W przypadku wyznawców Chrystusa normy te zostały ujęte w zwięzłej formie w postaci Dekalogu, przykazania miłości Boga i bliźniego, oraz innych wskazań zawartych w tekstach objawionych²⁵. Normy te mają charakter drogowskazów wytyczających szlak, którym winien podążać człowiek zmierzając do dobra, jakim jest wieczne zbawienie. Fakt ten ilustruje przedstawiona w Ewangelii rozmowa Pana Jezusa z bogatym młodzieńcem, który w odpowiedzi na pytanie, co czynić, aby osiągnąć życie wieczne, słyszy z ust Zbawiciela proste i jasne polecenie: „zachowaj przykazania”²⁶. Jan Paweł II od powyższej relacji przedstawionej przez św. Mateusza, rozpoczyna swoją encyklikę poświęconą podstawowym problemom dotyczącym nauczania moralnego Kościoła, *Veritatis splendor*. Papież zwraca w swych rozważaniach uwagę na fakt niezmiernie doniosły – na pytanie postawione Chrystusowi przez młodego rozmówcę Bóg udzielił już odpowiedzi i uczynił to już dwukrotnie: „uczynił to, gdy stworzył człowieka i gdy w swojej mądrości i miłości nadał jego istnieniu cel, wpisując w jego serce prawo – «prawo

²⁴ Arystoteles rozważając fałszywe formy przyjaźni wymienia relacje, w których motywem towarzyszącym ich zawieraniu jest korzyść lub przyjemność. Zob. *Etyka Nikomachejska*, VIII, 2–3.

²⁵ Jak np. słynna „złota zasada”: „Wszystko, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili i wy im czyńcie” (Mt 7, 12).

²⁶ Mt 19, 17.

naturalne» [...] Uczynił to później także w dziejach Izraela, zwłaszcza poprzez «dziesięć słów» czyli przykazań nadanych na Synaju²⁷.

Poznanie norm moralnych jest zatem dostępne każdemu człowiekowi, nawet wówczas, gdy nie zetknął się on z nadprzyrodzonym Objawieniem, dzięki prawu zapisanemu w ludzkiej naturze. Poznanie to dokonuje się w sposób pośredni w wyniku uświadomionego przezeń naturalnego dążenia do określonych dóbr, takich jak życie, zdrowie, rodzina, dobre imię itp.²⁸ To właśnie te dobra przemawiają do człowieka językiem powinności oraz prawa nakazującego ich ochronę – „nie zabijaj”, „nie cudzołóż”, „nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu”, itd. Na szczególne podkreślenie zasługuje w tym kontekście fakt, że najbardziej podstawowe z ludzkich dążeń, jakim jest dążenie do szczęścia, nie znajduje właściwego sobie przedmiotu w żadnym spośród dóbr doczesnych, wskazując tym samym na naturalne ukierunkowanie człowieka na Dobro Najwyższe, jakim jest sam Bóg²⁹.

Charakterystycznym dla etyki opartej na fundamencie metafizyki realistycznej, a także posiłkującej się jej ustaleniami teologii moralnej, jest zatem prymat dobra przed powinnością oraz przed prawem. To dobro dyktuje powinność, nie zaś powinność określa dobro³⁰. Ostateczną zatem racją zachowania norm jest fakt, że stoją one na straży poszczególnych

²⁷ *Veritatis splendor*, 12. W pierwszym przypadku zwykło się mówić o „prawie naturalnym”, w drugim zaś o „objawionym Prawie Bożym”. Obydwa stanowią odbicie tego samego wiecznego Prawa istniejącego w Bogu, które, jak wyjaśnia to św. Augustyn, na podobieństwo pieczęci odbijającej się w wosku, najpierw odbija się w sercu człowieka, później zaś na kamiennych tablicach Dekalogu. Drugie nadanie prawa moralnego, jakie dokonało się na górze Synaj, miało w zamiśle Boga stanowić pomoc dla człowieka, który wskutek grzechu nie postrzega przykazań prawa naturalnego w sposób jasny i bezpośredni. Dobrze oddają to cytowane w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* słowa biskupa Hippony: „Bóg zapisał na tablicach Prawa to, czego ludzie w swych sercach nie odczytali”. Tamże, 1962.

²⁸ Metafizyka i etyka odwołują się tutaj, rzecz jasna, do dążeń charakterystycznych dla ludzkiej natury, a więc przejawianych przez człowieka jako takiego, co nie wyklucza możliwych przeciwnych nastawień patologicznych, wyrażających się np. w agresji przeciwko własnemu życiu.

²⁹ „Jedynie Bóg nasycy” – tymi słowami św. Tomasz wyraża prawdę centralną dla antropologii chrześcijańskiej. Naturalne pragnienie szczęścia, jak naucza *Katechizm*, ma swoje Boskie pochodzenie. „Bóg wszczepił je w serce człowieka, by pociągnąć je do siebie, ponieważ tylko On może je zaspokoić”. Tamże, 1718.

³⁰ Odwrócenie tego porządku, charakterystyczne dla filozofii kantowskiej, stanowi tzw. drugi przewrót kopernikański dokonany przez myśliciela z Królewca (pierwszy dotyczy teorii poznania, drugi etyki).

ludzkich dóbr. Istotny związek pomiędzy prawem a dobrem pozwala z powodzeniem dokonywać właściwych etycznych rozstrzygnięć w sytuacjach, w których dobra te znajdują w konflikcie³¹, a także unikać faryzejskiego formalizmu, stawiającego wyżej zachowanie litery prawa aniżeli troskę o dobro, któremu prawo to, zgodnie z intencją towarzyszącą prawodawcy, miało służyć³².

4. SĄD SUMIENIA ZASTOSOWANIEM PRAWA DO KONKRETNego PRZYPADKU

Zastosowanie ogólnych i niezmiennych norm prawa moralnego do konkretnego przypadku pozostaje istotnym zadaniem, jakie staje przed ludzką władzą poznawczą, której sąd odnoszący ten przypadek do posiadanej ogólnej wiedzy o dobru nosi nazwę sumienia³³. W odniesieniu do natury sumienia Jan Paweł II w swoim nauczaniu mocno podkreśla dwie kwestie: po pierwsze – zwraca uwagę na fakt, że sumienie jest sądem rozumu, odcinając się w ten sposób od rozpowszechnionego współcześnie błędu, polegającego na redukcji rozumienia sumienia do doświadczanego w sferze emocjonalnej przeżycia winy; po drugie – przypomina, że nie jest ono autonomicznym i wyłącznym źródłem stanowienia o tym, co dobre, a co złe, ale że w samą jego naturę wpisana jest głęboko zasada posłuszeństwa względem normy obiektywnej³⁴.

Sumienie – jak naucza Ojciec Święty – formułuje obowiązek moralny w świetle obiektywnego prawa wskazując na dobro powierzone człowiekowi „tu i teraz”. Uniwersalny charakter prawa nie zostaje tym samym zniesiony, ale wprost przeciwnie – zostaje on potwierdzony poprzez fakt, że rozum określa jego zastosowanie w konkretnej sytuacji. W tym

³¹ Gdy np. ratowanie życia ludzkiego pociągać będzie za sobą konieczność naruszenia czyjejś własności prywatnej.

³² Na konieczność, by przy wypełnianiu prawa na uwadze mieć tzw. *mens legislatoris*, a więc intencję prawodawcy, zwrócił uwagę już Arystoteles, wyjaśniając, że należy w zaistniałym wypadku prawo interpretować tak, „jakby ustawodawca sam orzekł, gdyby był przy tym obecny, i jakby sam postanowił być, gdyby był z góry znany wypadek”. Tenże, *Etyka Nikomachejska*, V, 10.

³³ Etyka i teologia katolicka za św. Tomaszem definiują sumienie jako „sąd rozumu przez który osoba ludzka rozpoznaje jakość moralną konkretnego czynu”. Zob. KKK, 1778.

³⁴ Por. *Veritatis splendor*, 59–60.

też sensie sumienie stanowi instancję „ostateczną”, orzekającą o zgodności konkretnego zachowania z prawem moralnym, dokonując zastosowania obiektywnego prawa moralnego do konkretnego przypadku³⁵.

Przedstawiona w ten sposób nauka o sumieniu pozwala uniknąć błędnych ujęć sumienia charakterystycznych dla przywołanych wcześniej deformacji myśli moralnej. Błąd kazuistyki wyrażał się bowiem w dążeniu do zwolnienia sumienia z wysiłku samodzielnej oceny moralnej oraz poszukiwania zgodności pomiędzy konkretnym aktem a obiektywną normą i poprzestaniu na sprawnym przywołaniu z pamięci możliwie bliskiego danej sytuacji *casusu*, mogącego stanowić praktyczną wskazówkę. Błąd deformacji wynikał z rozerwania wspomnianej przez Jana Pawła II naturalnej więzi sumienia z obiektywną normą moralności, a więc ostatecznie z obiektywnym porządkiem dobra, zmierza z kolei do przypisania sumieniu kompetencji, których sumienie nie posiada, gdyż prawdę o wartości moralnej czynu z samej swej natury jedynie odczytuje, nie zaś ustanawia.

PODSUMOWANIE

Jan Paweł II pisząc w swej encyklice *Fides et ratio* o wsparciu, jakiego udziela teologii filozofia, zwraca uwagę, że jest ono szczególnie potrzebne w dziedzinie teologii moralnej. Papież wiąże tę potrzebę z faktem, że w Nowym Przymierzu życie ludzkie w znacznie mniejszym stopniu regulowane jest szczegółowymi przepisami aniżeli w Starym. Aby uniknąć błędów subiektywizmu i relatywizmu konieczne jest, jak podkreśla Ojciec Święty, odwołanie się do etyki filozoficznej zbudowanej na fundamencie obiektywnej prawdy o dobru, zakładającej określoną antropologię filozoficzną oraz metafizykę dobra.

Pochodną charakterystycznego dla czasów nowożytnych kryzysu metafizyki stała się swoista deformacja katolickiej myśli moralnej, wyrażająca się w marginalizacji problematyki cnót oraz refleksji nad ostatecznym powołaniem człowieka, na rzecz dominujących tendencji o charakterze kazuistycznym. Refleksja teologiczno-moralna pozbawiona swego metafizycznego fundamentu, oderwana została tym samym od obiektywnego porządku dobra i zredukowana do nauki o szczegółowo rozpatrywanych powinnościach moralnych. Współczesnym przejawem

³⁵ Por. tamże, 59.

oderwania tej refleksji od jej metafizycznych korzeni, który w porządku psychologicznym interpretować można jako rezultat niechęci wobec uciążliwej drobiazgowości oraz rygoryzmu kazuistyki, są silne tendencje subiektywizujące i relatywizujące, charakterystyczne dla tzw. nowej teologii moralnej.

Powrót do filozofii o zasięgu metafizycznym, na konieczność którego wskazuje w swoim nauczaniu Jan Paweł II, ma zatem zagwarantować refleksji moralnej jej żywotną więź z obiektywną hierarchią dobra, które rozpoznane przez człowieka przemawia do niego językiem powinności, wyznaczając niezmiennie normy moralne, których zastosowanie do konkretnej życiowej sytuacji pozostaje zadaniem odpowiednio uformowanego sumienia. Uprawiana w tej perspektywie teologia moralna zdolna będzie uniknąć zarówno wspomnianych przerostów kazuistyki, jak i niebezpieczeństwa subiektywizmu i relatywizmu.

ZWISCHEN KASUISTIK UND MORALISCHEM RELATIVISMUS. METAPHYSIK IM DIENSTE DER MORALTHEOLOGIE.

ZUSAMMENFASSUNG

Papst Johannes Paul II schreibt in seiner Enzyklika *Fides et ratio* über einen Beitrag der Philosophie zu der Theologie und hebt zugleich hervor, dass eine solche Unterstützung vor allem auf dem Gebiet der theologischen Ethik erforderlich ist. Dies resultiert nach dem Papst daraus, dass bei dem Bund im Neuen Testament das menschliche Leben viel weniger durch detaillierte Vorschriften als im Alten Testament geregelt ist. Um die Fehler des Subjektivismus und Relativismus zu vermeiden, ist es für Papst unentbehrlich, auf die philosophische Ethik zurückzugreifen, die auf dem Fundament einer objektiven Wahrheit über das Gute gebaut wurde und eine bestimmte philosophische Anthropologie und Metaphysik des Guten voraussetzt.

Eine Folge der für die Neuzeit charakteristischen Krise der Metaphysik bildet eine eigenartige Deformation des katholischen moralischen Denkens, die ihren Ausdruck in der Marginalisierung der Problematik der Tugenden und der Reflexion über die endgültige Berufung des Menschen zugunsten der dominierenden kasuistischen Tendenzen findet. Die moraltheologische ihres metaphysischen Fundaments beraubte Reflexion wurde damit von der objektiven Ordnung des Guten getrennt und zu einer Wissenschaft über ausführlich betrachteten moralischen Pflichten reduziert. Den gegenwärtigen Ausdruck der Trennung dieser Reflexion von ihrer metaphysischen Wurzeln, der in der psychologischen Ordnung als Ergebnis eines Widerwillens gegen anstrengende übertriebene Genauigkeit und Rigorismus der Kasuistik interpretiert werden kann, bilden für die sog. neue Moraltheologie charakteristische starke subjektivierende und relativierende Tendenzen.

Die Rückkehr zur metaphysischen Theologie, auf deren Notwendigkeit Johannes Paul II in seiner Lehre hinweist, sollte daher der moralischen Reflexion ihre lebhafteste Verbindung mit der objektiven Hierarchie des Guten gewährleisten, das vom Menschen erkannt wird, ihn in Form einer 'Sprache von Pflichten' anspricht und unveränderliche moralische Normen festlegt, deren Anwendung in einer konkreten Lebenssituation die Aufgabe eines richtig geformten Gewissens bleibt. Eine theologische in solcher Perspektive betriebene Ethik wird im Stande, sowohl die genannten Gefahren von Subjektivismus und Relativismus als auch den Auswuchs von Kasuistik zu vermeiden.