



The Holy See

IOANNES PAULUS PP. II

VERITATIS SPLENDOR

**Do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego
o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła**

Blessing

*Czcigodni Bracia w Biskupstwie,
pozdrawienie i Apostolskie Błogosławieństwo!*

BLASK PRAWDY jaśnieje we wszystkich dziełach Stwórcy, w szczególny zaś sposób w człowieku, stworzonym na obraz i podobieństwo Boga (por. *Rdz 1, 26*): prawda oświeca rozum i kształtuje wolność człowieka, który w ten sposób prowadzony jest ku poznaniu i umiłowaniu Pana. Dlatego psalmista woła: „Wzniesź ponad nami, o Panie, światłość Twojego oblicza!” (*Ps 4, 7*).

Jezus Chrystus, prawdziwe światło, które oświeca każdego człowieka

1. Powołani do zbawienia poprzez wiarę w Jezusa Chrystusa, „światłość prawdziwą, która oświeca każdego człowieka” (*J 1, 9*), ludzie stają się „światłością w Panu” i „dziećmi światłości” (por. *Ef 5, 8*) i uświęcają się przez „posłuszeństwo prawdzie” (por. *1 P 1, 22*).

To posłuszeństwo nie zawsze jest łatwe. W następstwie tajemniczego grzechu pierworodnego, popełnionego za poduszczeniem Szatana, który jest „kłamcą i ojcem kłamstwa” (*J 8, 44*), człowiek ustawicznie doznaje pokusy, by odwrócić wzrok od Boga żywego i prawdziwego i skierować go ku bożkom (por. *1 Tes 1, 9*), przemieniając „prawdę Bożą w kłamstwo” (por. *Rz 1, 25*); przytępia to również jego zdolność poznawania prawdy i osłabia wolę poddania się jej. W konsekwencji człowiek, ulegając relatywizmowi i sceptycyzmowi (por. *J 18, 38*), zaczyna szukać złudnej

wolności poza samą prawdą.

Ciemności błędu i grzechu nigdy jednak nie zdołają do końca zgasić w człowieku światła Boga Stwórcy. W głębi serca stale tęskni on za absolutną prawdą i pragnie w pełni ją poznać, czego wymownym dowodem są niestrudzone poszukiwania, jakie człowiek prowadzi na każdym polu i w każdej dziedzinie. Jeszcze dobitniej tego dowodzi jego poszukiwanie *sensu życia*. Rozwój nauki i techniki bowiem, choć stanowi wspaniałe świadectwo inteligencji i wytrwałości człowieka, nie odpowiada jeszcze na ostateczne pytania religijne ludzkości, ale raczej jest dla niej bodźcem, by podjąć najboleśniej i rozstrzygające zmagania, które toczą się w sercu i sumieniu.

2. Żaden człowiek nie może się uchylić od podstawowych pytań: *Co powinienem czynić? Jak odróżniać dobro od zła?* Odpowiedź można znaleźć tylko w blasku prawdy, która jaśnieje w głębi ludzkiego ducha, jak zaświadcza psalmista: „«Któż nam ukaze dobro?» Wzniesź ponad nami, o Panie, światłość Twojego oblicza!” (por. *Ps 4, 7*).

Światłość Bożego oblicza jaśnieje pełnią swego piękna w obliczu Jezusa Chrystusa, w tym „obrazie Boga niewidzialnego” (por. *Kol 1, 15*) i „odblasku Jego chwały” (por. *Hbr 1, 3*), „pełnym łaski i prawdy” (por. *J 1, 14*): On jest „drogą i prawdą i życiem” (*J 14, 6*). Dlatego ostatecznej odpowiedzi na każde pytanie człowieka, zwłaszcza na jego pytania religijne i moralne, udziela jedynie Jezus Chrystus. Więcej: sam Jezus Chrystus jest odpowiedzią, jak przypomina Sobór Watykański II: „*Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego*. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie”¹.

Jezus Chrystus, „światłość narodów”, rozjaśnia oblicze swojego Kościoła, posłanego przezeń na cały świat, aby głosić Ewangelię wszelkiemu stworzeniu (por. *Mk 16, 15*)². Dzięki temu Kościół, Lud Boży pośród narodów³, świadom nowych wyzwań historii i ludzkich wysiłków w poszukiwaniu sensu życia, przynosi wszystkim odpowiedź, której źródłem jest prawda Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelii. Zawsze żywa pozostaje w Kościele świadomość, że ma on „obowiązek badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii, tak aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie”⁴.

3. Pasterze Kościoła, w jedności z Następcą św. Piotra, podejmują ten trud wraz z wiernymi, wspomagają ich i prowadzą swoim nauczaniem, znajdując wciąż nowe słowa miłości i miłosierdzia, by przemawiać nie tylko do wierzących, ale do wszystkich ludzi dobrej woli. Sobór Watykański II pozostaje niezwykłym świadectwem tej postawy Kościoła, który jako „znawca spraw ludzkich”⁵ pragnie służyć każdemu człowiekowi i całemu światu⁶.

Kościół wie, że zagadnienia moralne nurtują każdego człowieka i angażują wszystkich, także tych,

którzy nie znają Chrystusa i Jego Ewangelii, a nawet nie znają samego Boga. Wie, że właśnie *poprzez życie moralne otwiera się przed wszystkimi droga zbawienia*, o czym jasno przypomina Sobór Watykański II, gdy pisze: „Ci (...) którzy bez własnej winy, nie znając Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym sercem jednak szukają Boga i wolę Jego przez nakaz sumienia poznają starają się pod wpływem łaski pełnić czynem, mogą osiągnąć wieczne zbawienie”. I dodaje Sobór: „Nie odmawia też Opatrzność Boża koniecznej do zbawienia pomocy takim, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłując, nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie. Cokolwiek bowiem znajduje się w nich z dobra i prawdy, Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii i jako dane im przez Tego, który każdego człowieka oświeca, aby ostatecznie posiadał życie” ⁷.

Przedmiot niniejszej encykliki

4. Zawsze, ale zwłaszcza w ciągu ostatnich dwóch stuleci, Papieże starali się osobiście lub w łączności z Kolegium Biskupów rozwijać i głosić naukę moralną dotyczącą licznych i *różnorodnych dziedzin* ludzkiego życia. W imię Jezusa Chrystusa i mocą Jego autorytetu ujawniali zło, udzielali wskazań i wyjaśnień; wierni swojej misji walczyli o dobro człowieka, umacniając go, wspomagając i pocieszając; dzięki niezawodnej pomocy Ducha prawdy przyczyniali się do lepszego zrozumienia wymagań moralnych w dziedzinie ludzkiej płciowości, w zakresie rodziny, życia społecznego, gospodarczego i politycznego. W tradycji Kościoła i w historii ludzkości ich nauczanie przyczynia się do nieustannego pogłębiania wiedzy moralnej⁸.

Dziś jednak wydaje się *konieczna refleksja nad całością nauczania moralnego Kościoła*, której konkretnym celem jest przypomnienie niektórych fundamentalnych prawd doktryny katolickiej w kontekście współczesnych prób ich podważenia lub zniekształcenia. *Wewnątrz samej społeczności chrześcijańskiej ukształtowała się bowiem nowa sytuacja*, w której wobec nauczania moralnego Kościoła rozpowszechniane są coraz liczniejsze wątpliwości i zastrzeżenia natury humanitarnej i psychologicznej, społecznej i kulturowej, religijnej, a także w ścisłym sensie teologicznej. Nie jest to już krytyka częściowa i doraźna, ale próba globalnego i systematycznego zakwestionowania dziedzictwa doktryny moralnej opartej na określonych koncepcjach antropologicznych i etycznych. U źródeł tej krytyki można dostrzec mniej lub bardziej ukryty wpływ nurtów myślowych, które prowadzą do rozerwania istotnej i konstytutywnej więzi pomiędzy ludzką wolnością a prawdą. W ten sposób odrzuca się tradycyjną doktrynę o prawie naturalnym, o powszechności i niezmiennej ważności jej nakazów; uważa się, że niektóre elementy nauczania moralnego Kościoła są po prostu nie do przyjęcia; że Magisterium może się wypowiadać w kwestiach moralnych tylko po to, by „zachęcać sumienia” i „proponować wartości”, z których każdy będzie sam czerpał inspirację dla autonomicznych decyzji i wyborów życiowych.

W szczególności należy zwrócić uwagę *na rozdźwięk między tradycyjnym nauczaniem Kościoła a pewnymi poglądami teologicznymi*, rozpowszechnianymi także w Seminariach i na Wydziałach Teologicznych, *na temat zagadnień o ogromnym znaczeniu dla Kościoła i dla zgodnego z wiarą*

życia chrześcijan, a także dla relacji międzyludzkich. Podnosi się pytania takie, jak: czy Boże przykazania, wpisane w serce człowieka i stanowiące element Przymierza, mogą rzeczywiście być światłem dla codziennych decyzji podejmowanych przez poszczególnych ludzi i całe społeczności? Czy można być posłusznym Bogu, a więc miłować Boga i bliźniego, nie przestrzegając tych przykazań w każdej sytuacji? Rozpowszechniona jest także opinia, która poddaje w wątpliwość istnienie wewnętrznego i nierozzerwalnego związku pomiędzy wiarą a moralnością, tak jakoby tylko wiara miała decydować o przynależności do Kościoła i o jego wewnętrznej jedności, natomiast byłby do przyjęcia pluralizm opinii i sposobów postępowania, uzależnionych od indywidualnego osądu subiektywnego sumienia lub od złożoności uwarunkowań społeczno-kulturowych.

5. W takim kontekście, aktualnym do dziś, dojrzała we mnie decyzja napisania - co zapowiedziałem już w Liście Apostolskim *Spiritus Domini*, opublikowanym 1 sierpnia 1987 r. z okazji dwusetnej rocznicy śmierci św. Alfonsa Marii Liguori - Encykliki poświęconej „szerszemu i głębszemu omówieniu problemów dotyczących samych fundamentów teologii moralnej”⁹, podważanych przez niektóre nurty myśli współczesnej.

Zwracam się do Was, Czcigodni Bracia w Biskupstwie, dzielący ze mną odpowiedzialność za zachowanie „zdrowej nauki” (2 Tm 4, 3), z zamiarem *uściślenia niektórych aspektów doktrynalnych, istotnych dla przezwyciężenia sytuacji, którą bez wątpienia uznać trzeba za prawdziwy kryzys*, gdyż stwarza ona niezwykle poważne trudności, tak dla moralnego życia wiernych i dla komunii Kościoła, jak również dla sprawiedliwego i solidarnego życia społecznego.

Jeśli niniejsza Encyklika, od tak dawna oczekiwana, zostaje opublikowana dopiero teraz, to między innymi dlatego, że wydało się wskazane, by poprzedziło ją ogłoszenie *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, który zawiera kompletny i systematyczny wykład chrześcijańskiej doktryny moralnej. Katechizm ukazuje życie moralne wierzących, jego fundamenty i jego wieloraką treść, jako życie „dzieci Bożych”: „Uznając w wierze swoją nową godność, chrześcijanie są powołani, by postępować teraz «w sposób godny Ewangelii» (Flp 1, 27). Poprzez sakramenty i modlitwę otrzymują łaskę Chrystusa i dary Ducha Świętego, które ich uzdalniają do takiego nowego życia”¹⁰. Odsyłając zatem do tekstu Katechizmu, traktowanego jako „pewny i autentyczny punkt odniesienia w nauczaniu doktryny katolickiej”¹¹, Encyklika ograniczy się do omówienia *niektórych podstawowych kwestii nauczania moralnego Kościoła*, czyniąc to w formie niezbędnego rozeznania problemów, stanowiących przedmiot kontrowersji między specjalistami w dziedzinie etyki i teologii moralnej. To właśnie jest szczególnym przedmiotem niniejszej Encykliki, która na tle omawianych problemów zamierza ukazać racje nauczania moralnego opartego na Piśmie Świętym i na żywej Tradycji apostoelskiej¹², ujawniając zarazem przesłanki i konsekwencje krytyki wymierzonej przeciw temu nauczaniu.

„A oto podszedł do niego pewien człowiek” (Mt 19, 16)

6. *Rozmowa Jezusa z bogatym młodzieńcem* przytoczona w 19. rozdziale Ewangelii św. Mateusza, daje nam sposobność do *ponownego wysłuchania Jego nauczania moralnego*, ujętego w żywej i wyrazistej formie: „A oto przyszedł do Niego pewien człowiek i zapytał: «Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?» Odpowiedział mu: «Dlaczego Mnie pytasz o dobro? Jeden jest tylko Dobry. A jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania». Zapytał Go: «Które?» Jezus odpowiedział: «Oto te: Nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie, czcij ojca i matkę oraz miłuj swego bliźniego jak siebie samego!» Odrzekł Mu młodzieniec: «Przestrzegałem tego wszystkiego, czego mi jeszcze brakuje?» Jezus mu odpowiedział: «Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną!» (Mt 19, 16-21) ¹³.

7. „A oto podszedł pewien człowiek”. W młodzieńcu, którego Ewangelia Mateusza nie podaje, możemy rozpoznać *każdego człowieka, zbliżającego się świadomie lub nieświadomie do Chrystusa, Odkupiciela człowieka, i stawiającego Mu pytanie moralne*. Młodzieniec pyta nie tyle o to, jakich zasad należy przestrzegać, ale *jak osiągnąć pełny sens życia*. To dążenie bowiem stanowi rzeczywiste podłoże każdej ludzkiej decyzji i działania, to ukryte poszukiwanie i wewnętrzny impuls porusza ludzką wolność. Pytanie młodzieńca odwołuje się ostatecznie do Dobra absolutnego, które nas pociąga i wzywa, jest echem Bożego powołania, źródła i celu życia człowieka. Właśnie w tej perspektywie Sobór Watykański II zachęcał do takiego doskonalenia teologii moralnej, by jej prezentacja rzucała światło na najwyższe powołanie, jakie wierni otrzymali w Chrystusie¹⁴ - jedynej odpowiedzi, która zaspokaja pragnienie serca człowieka.

Aby umożliwić ludziom to „spotkanie” z Chrystusem, Bóg dał im swój Kościół. Istotnie, „Kościół temu jednemu pragnie służyć, ażeby każdy człowiek mógł odnaleźć Chrystusa, aby Chrystus mógł z każdym iść przez życie” ¹⁵.

„Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?” (Mt 19, 16)

8. Z głębi serca wypływa pytanie bogatego młodzieńca skierowane do Jezusa z Nazaretu. *Pytanie, które ma kluczowe znaczenie w życiu każdego człowieka i nikt nie może się od niego uchylić*: ono bowiem dotyczy dobra moralnego, które należy czynić oraz życia wiecznego. Rozmówca Jezusa wyczuwa, że istnieje związek między dobrem moralnym a wypełnieniem własnego przeznaczenia. Jest pobożnym Izraelitą, wyrosłym - by tak rzec - w cieniu Bożego prawa. Możemy się więc domyślać, że jeśli pyta Jezusa, to nie dlatego, że nie zna odpowiedzi zawartej w Prawie. Jest bardziej prawdopodobne, iż to fascynacja osobą Jezusa rozbudziła w nim nowe pytania o dobro moralne. Młodzieniec odczuwa potrzebę konfrontacji z Tym, który rozpoczął swą działalność, głosząc nowe i radykalne orędzie: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię!” (Mk 1, 15).

Również człowiek współczesny winien zwrócić się na nowo do Chrystusa, aby uzyskać od Niego odpowiedź na pytanie, co jest dobrem, a co złem. To Chrystus jest Nauczycielem,

Zmartwychwstałym, który ma życie w sobie i pozostaje zawsze obecny w Kościele i w świecie. To On otwiera wiernym księgę Pisma i objawiając w pełni wolę Ojca, naucza prawdy o postępowaniu moralnym. Jako źródło i szczyt ekonomii zbawienia, Alfa i Omega ludzkich dziejów (por. *Ap 1, 8; 21, 6; 22, 13*), Chrystus objawia kondycję człowieka i pełnię jego powołania. Dlatego „człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca - nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty - musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie «przyswoić», zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć. Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym” ¹⁶.

Jeśli chcemy zatem dotrzeć do sedna ewangelicznej moralności i pojąć jej głęboką i niezmienną treść, musimy się uważnie zastanowić nad sensem pytania zadanego przez bogatego młodzieńca z Ewangelii, a bardziej jeszcze nad sensem odpowiedzi Jezusa, pozwalając, by On nas prowadził. Jezus bowiem odpowiada na pytanie młodzieńca z delikatnością wychowawcy, wiodąc go jakby za rękę, krok za krokiem, ku pełni prawdy.

„Jeden tylko jest dobry” (Mt 19, 17)

9. Mówi Jezus: „Dlaczego Mnie pytasz o dobro? Jeden tylko jest Dobry. A jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania” (*Mt 19, 17*). W relacji ewangelistów Marka i Łukasza pytanie sformułowane jest następująco: „Czemu nazywasz Mnie dobrym? Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg” (*Mk 10, 18; por. Łk 18, 19*).

Zanim odpowie na pytanie, Jezus pragnie, aby młodzieniec sam dobrze zrozumiał, dlaczego je zadał. „Nauczyciel dobry” wskazuje swemu rozmówcy - i nam wszystkim - że odpowiedzi na pytanie: „co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?” nie można znaleźć inaczej, jak tylko kierując umysł i serce ku Temu, który „sam jest dobry”: „Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg” (*Mk 10, 18; por. Łk 18, 19*). *Tylko Bóg może odpowiedzieć na pytanie o dobro, ponieważ On sam jest Dobrem.*

Istotnie, *zadać pytanie o dobro* znaczy w ostatecznej analizie *zwrócić się ku Bogu* - pełni dobra. Jezus ukazuje, że pytanie młodzieńca jest w istocie *pytaniem religijnym* i że dobroć, która pociąga człowieka a zarazem go zobowiązuje, ma swoje źródło w Bogu, a wręcz jest samym Bogiem: Tym, który jedynie jest godzien, by Go kochać „całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem” (*Mt 22, 37*); Tym, który jest źródłem szczęścia człowieka. Jezus sprowadza pytanie o to, jakie postępowanie jest moralnie dobre, do jego korzeni religijnych, do uznania Boga - jedyne dobra, pełni życia, ostatecznego celu ludzkiego działania, doskonałego szczęścia.

10. Kościół, pouczony słowami Nauczyciela, wierzy, że *najwyższym celem* życia człowieka,

uczynionego na obraz Stworzyciela, odkupionego krwią Chrystusa i uświęconego obecnością Ducha Świętego, jest *istnieć „ku chwale majestatu”* Boga (por. *Ef 1, 12*), postępując tak, by każdy czyn odzwierciedlał Jego blask. „Poznaj zatem samą siebie, o piękna duszo: jesteś *obrazem Boga* - pisze św. Ambroży. Poznaj samego siebie, człowiecze: jesteś *chwałą Boga* (*1 Kor 11, 7*). Posłuchaj, w jaki sposób jesteś Jego chwałą. Prorok mówi: *Przedziwna dla mnie jest wiedza Twoja* (*Ps 138, 6*), to znaczy: moje dzieło pełniej ukazuje wspaniałość Twego majestatu, Twoja mądrość zostaje wywyższona w umyśle człowieka. Gdy przyglądam się samemu sobie, którego tajemne myśli i ukryte uczucia Ty przenikasz, dostrzegam tajemnice Twojej wiedzy. Poznaj zatem, człowiecze, jak jesteś wielki i czuwaj nad sobą” ¹⁷.

To, kim jest człowiek i co powinien czynić, ujawnia się w momencie, gdy Bóg objawia samego siebie. Istotnie, fundament Dekalogu stanowią słowa: „Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli. Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie!” (*Wj 20, 2-3*). W „dziesięciu słowach” Przymierza zawartego między Bogiem a Izraelem i w całym Prawie Bóg pozwala się poznawać i rozpoznawać jako Ten, który „jeden tylko jest Dobry”; jako Ten, który mimo grzechu człowieka pozostaje „wzorem” moralnego postępowania, zgodnie z własnym wezwaniem: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!” (*Kpł 19, 2*); jako Ten, który pozostaje wierny swej miłości do człowieka i obdarza go swoim Prawem (por. *Wj 19, 9-24; 20, 18-21*), aby przywrócić pierwotną harmonię ze Stwórcą i z całym stworzeniem, a bardziej jeszcze, aby wprowadzić go w swoją miłość: „Będę chodził wśród was, będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem” (*Kpł 26, 12*).

Życie moralne jawi się jako właściwa odpowiedź na bezinteresowne działania, które miłość Boża wielokrotnie podejmuje wobec człowieka. Jest odpowiedzią miłości, zgodną z formułą najważniejszego przykazania zawartą w Księdze Powtórzonego Prawa: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem - Panem jedynym. Będziesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił. Niech pozostaną w twym sercu te słowa, które ja ci dziś nakazuję. Wpoisz je twoim synom” (*Pwt 6, 4-7*). Tak więc życie moralne, włączone w darmość Bożej miłości, ma odzwierciedlać Jego chwałę: „dla tego, kto kocha Boga, wystarczy, gdy podoba się Temu, którego miłuje: nie można bowiem szukać innej nagrody, większej niż sama miłość, miłość zaś pochodzi od Boga, jako że Bóg sam jest miłością” ¹⁸.

11. Stwierdzenie, że „jeden tylko jest Dobry”, odsyła nas zatem do „pierwszej tablicy” przykazań, która wzywa do uznania Boga jako jedynego i absolutnego Pana i do oddawania czci tylko Jemu ze względu na Jego nieskończoną świętość (por. *Wj 20, 2-11*). *Dobro to przynależność do Boga, posłuszeństwo wobec Niego*, pokorne obcowanie z Nim, pełnienie sprawiedliwości i umiłowanie życzliwości (por. *Mi 6, 8*). *Uznanie Pana jako Boga stanowi najgłębszą istotę, samo serce Prawa*, z którego wypływają i ku któremu prowadzą nakazy szczegółowe. Poprzez moralność przykazań ujawnia się przynależność ludu Izraela do Pana, ponieważ tylko Bóg jest Tym, który jest dobry. Takie świadectwo daje Pismo Święte, którego każda stronica jest przeniknięta żywą świadomością absolutnej świętości Boga: „Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów” (*Iz 6, 3*).

Jeśli jednak tylko Bóg jest Dobrem, to człowiek sam, choćby najściślej przestrzegał przykazań, nigdy nie zdoła o własnych siłach „wypełnić” Prawa, to znaczy uznać Pana jako Boga i oddać Mu czci należnej tylko Jemu (por. *Mt 4, 10*). „Wypełnienie” może nastąpić tylko jako dar Boży: jako dar uczestnictwa w Boskiej Dobroci, objawiającej się i udzielającej w Jezusie, którego bogaty młodzieniec nazywa „Nauczycielem dobrym” (por. *Mk 10, 17; Łk 18, 18*). To, co na razie młodzieniec być może tylko przeczuwa, zostanie przy końcu dialogu w pełni objawione przez samego Jezusa w wezwaniu: „przyjdź i chodź za Mną!” (*Mt 19, 21*).

„Jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania” (*Mt 19, 17*)

12. Tylko Bóg może odpowiedzieć na pytanie o dobro, bo sam jest Dobrem. Ale Bóg już dał odpowiedź na to pytanie: uczynił to, *gdy stworzył człowieka* i gdy w swej mądrości i miłości *nadał jego istnieniu cel*, wpisując w jego serce prawo (por. *Rz 2, 15*) - „prawo naturalne”. Nie jest ono „niczym innym jak światłem rozumu wlanym w nas przez Boga. Dzięki niemu poznajemy, co należy czynić i czego należy unikać. To światło i to prawo Bóg podarował nam w akcie stworzenia”¹⁹. Uczynił to później także *w dziejach Izraela*, zwłaszcza poprzez „dziesięć słów”, czyli *przykazań nadanych na Synaju*, na których On oparł istnienie ludu Przymierza (por. *Wj 24*), powołując go, by był Jego „własnością pośród wszystkich narodów”, „ludem świętym” (*Wj 19, 5-6*), by ukazywał blask Jego świętości wszystkim ludom (por. *Mdr 18, 4; Ez 20, 41*). Dar Dekalogu jest obietnicą i znakiem *Nowego Przymierza*, w którym prawo zostanie na nowo i ostatecznie zapisane w sercu człowieka (por. *Jr 31, 31-34*), zastępując prawo grzechu, które to serce skaziło (por. *Jr 17, 1*). Zostanie więc dane serce „nowe”, ponieważ zamieszka w nim „nowy duch”, Duch Boży (por. *Ez 36, 24-28*)²⁰.

Dlatego Jezus, podkreśliwszy najpierw, że „jeden tylko jest Dobry”, odpowiada młodzieńcowi: „Jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania” (*Mt 19, 17*). Stwierdza w ten sposób istnienie *ściślej więzi między życiem wiecznym a przestrzeganiem Bożych przykazań*: to właśnie przykazania wskazują człowiekowi drogę życia i prowadzą do niego. Przez usta samego Jezusa, nowego Mojżesza, zostają raz jeszcze dane ludziom przykazania Dekalogu; On sam potwierdza je ostatecznie i nam przedstawia jako drogę i warunek zbawienia. *Przykazanie wiąże się z obietnicą*: w Starym Przymierzu przedmiotem obietnicy było objęcie na własność ziemi, która miała umożliwić ludowi życie w wolności i sprawiedliwości (por. *Pwt 6, 20-25*); w Nowym Przymierzu przedmiotem obietnicy jest „królestwo niebieskie”. Stwierdza to Jezus na początku „Kazania na Górze” - mowy zawierającej najszerze i najpełniejsze ujęcie Nowego Prawa (por. *Mt 5-7*) - wyraźnie nawiązującego do Dekalogu przekazanego przez Boga Mojżeszowi na górze Synaj. Do tej samej rzeczywistości królestwa nawiązują słowa o „życiu wiecznym”, które jest udziałem w życiu samego Boga; osiąga ono swą doskonałość dopiero po śmierci, ale dla wierzącego jest już teraz światłem prawdy, źródłem sensu życia, załączkiem uczestnictwa w pełni naśladowania Chrystusa. W istocie, po spotkaniu z bogatym młodzieńcem Jezus mówi do uczniów: „każdy, kto dla mego imienia opuści dom, braci lub siostry, ojca lub matkę, dzieci lub pole, stokroć tyle otrzyma i życie wieczne odziedziczy” (*Mt 19, 29*).

13. Młodzieńcowi nie wystarczy odpowiedź Jezusa, pyta więc dalej Mistrza o przykazania, których należy przestrzegać: „Zapytał Go: «Które?»» (Mt 19, 18). Pyta, co ma czynić w życiu, aby świadczyło ono wyraźnie o uznaniu świętości Boga. Jezus, skierowawszy uprzednio uwagę młodzieńca ku Bogu, przypomina mu teraz przykazania Dekalogu dotyczące bliźniego: „Jezus odpowiedział: «Oto te: Nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie, czcij ojca i matkę oraz miłuj swego bliźniego jak siebie samego!»» (Mt 19, 18-19).

Z kontekstu rozmowy, a zwłaszcza z porównania zapisu Mateuszowego z paralelnymi fragmentami Ewangelii Marka i Łukasza wynika, że Jezus nie zamierzał wymienić poszczególnych przykazań, które trzeba zachowywać, aby „osiągnąć życie”, ale raczej uświadomić młodzieńcowi *centralne znaczenie Dekalogu* w stosunku do wszystkich innych przykazań, jako wykładni tego, co dla człowieka oznaczają słowa: „Ja jestem Pan, twój Bóg”. Trudno jednak nie zauważyć, które przykazania Prawa Jezus przypomina młodzieńcowi: są to niektóre przykazania z tak zwanej „drugiej tablicy” Dekalogu, której streszczeniem (por. Rz 13, 8-10) i fundamentem jest *przykazanie miłości bliźniego*: „miłuj swego bliźniego jak siebie samego” (Mt 19, 19; por. Mk 12, 31).

Przykazanie to wyraża w pełni *wyjątkową godność ludzkiej osoby*, będącej „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego” ²¹. Poszczególne przykazania Dekalogu to w istocie tylko różne ujęcia jednego przykazania, mającego na względzie dobro osoby, odniesionego do wielorakich dóbr związanych z jej tożsamością jako istoty duchowej i cielesnej, która pozostaje w relacji z Bogiem, z bliźnim i ze światem rzeczy. Jak czytamy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, „dziesięcioro przykazań stanowi część Objawienia Bożego. Zarazem pouczają nas one o prawdziwym człowieczeństwie człowieka. Ukazują w pełnym świetle najważniejsze powinności, a więc pośrednio także fundamentalne prawa, wynikające z natury ludzkiej osoby” ²².

Celem przykazań, przypominanych przez Jezusa młodemu rozmówcy, jest ochrona *dobra* osoby, obrazu Bożego, poprzez zabezpieczenie jej *dóbr*. „Nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie” - to zasady moralne sformułowane jako zakazy. Normy negatywne szczególnie dobitnie wyrażają bezwarunkową konieczność ochrony życia ludzkiego, więzi osób w małżeństwie, własności prywatnej, uczciwości i dobrego imienia.

Przykazania stanowią zatem podstawowy warunek miłości bliźniego, a jednocześnie jej sprawdzian. Są *pierwszym, niezbędnym etapem drogi ku wolności*, jej początkiem: „Pierwsza wolność - pisze św. Augustyn - polega na niepopelnianiu przestępstw (...) takich jak zabójstwo, cudzołóstwo, rozpusta, kradzież, oszustwo, świętokradztwo i tym podobne. Gdy człowiek zaczyna unikać tych przestępstw (a nie powinien ich popełniać żaden chrześcijanin), zaczyna podnosić wzrok ku wolności, ale jest to dopiero początek wolności, a nie doskonała wolność” ²³.

14. Nie znaczy to oczywiście, że Jezus stawia na pierwszym miejscu miłość bliźniego czy wręcz oddziela ją od miłości Boga, o czym świadczy Jego rozmowa z uczonym w Prawie, który zadaje pytanie bardzo podobne do pytania młodzieńca. Jezus odsyła go do *dwóch przykazań - miłości*

Boga i miłości bliźniego (por. Łk 10, 25-27) - i przypomina, że tylko ich przestrzeganie prowadzi do życia wiecznego: „To czyn, a będziesz żył” (Łk 10, 28). Znamienne jest jednak, że właśnie drugie z tych przykazań wzbudza ciekawość uczonego w Prawie i prowadzi do następnego pytania: „A kto jest moim bliźnim?” (Łk 10, 29), na co z kolei Nauczyciel odpowiada przypowieścią o dobrym Samarytaninie, która jest kluczem do pełnego zrozumienia przykazania miłości bliźniego (por. Łk 10, 30-37).

Dwa przykazania, na których „opiera się całe Prawo i Prorocy” (Mt 22, 40), są głęboko ze sobą związane i wzajemnie się przenikają. O *ich nierozzerwalnej jedności* Jezus świadczy słowem i życiem: zwieńczeniem Jego misji jest Krzyż odkupienia (por. J 3, 14-15), znak Jego niepodzielnej miłości do Ojca i do ludzkości (por. J 13, 1).

Zarówno Stary, jak i Nowy Testament stwierdzają wyraźnie, że bez *miłości bliźniego*, przejawiającej się konkretnie w przestrzeganiu przykazań, *nie jest możliwa prawdziwa miłość Boga*. Pisze o tym z niezwykłą mocą św. Jan: „Jeśliby ktoś mówił: «Miłuję Boga», a brata swego nienawdził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (1 J 4, 20). Słowa Ewangelisty są echem nauczania moralnego Chrystusa, wspaniale i jednoznacznie ujętego w przypowieści o dobrym Samarytaninie (por. Łk 10, 30-37), a także w „mowie” o sędzie ostatecznym (por. Mt 25, 31-46).

15. W Kazaniu na Górze, stanowiącym *magna charta* ewangelicznej moralności²⁴, Jezus mówi: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” (Mt 5, 17). Chrystus jest kluczem do zrozumienia Pisma: „Badacie Pisma: one dają o Mnie świadectwo” (por. J 5, 39); stanowi centrum ekonomii zbawienia, ujmuje w sobie Stary i Nowy Testament, obietnice Prawa i ich wypełnienie w Ewangelii; jest żywą i wieczną więzią między Starym i Nowym Przymierzem. Komentując słowa św. Pawła: „kresem Prawa jest Chrystus” (Rz 10, 4), św. Ambroży pisze: „kres nie oznacza tu usunięcia Prawa, ale jego pełnię: realizuje się to w Chrystusie (*plenitudo legis in Christo est*), jako że przyszedł On nie po to, by znieść Prawo, ale by je wypełnić. Podobnie jak istnieje Stary Testament, ale każda prawda zawarta jest w Nowym Testamencie, tak też się dzieje z Prawem: to, które zostało nadane za pośrednictwem Mojżesza, jest figurą prawdziwego Prawa. A zatem Prawo Mojżeszowe jest odbiciem prawdy²⁵.

Jezus prowadzi do wypełnienia Bożych przykazań, zwłaszcza przykazania miłości bliźniego, nadając jego wymaganiom charakter wewnętrzny i bardziej radykalny: miłość bliźniego wypływa z serca, które kocha i które - właśnie dlatego, że kocha - gotowe jest spełniać w życiu najwyższe wymagania. Jezus wskazuje, że przykazań nie można traktować tylko jako progu minimalnych wymagań, którego nie należy przekraczać, ale raczej jako otwartą drogę doskonałości moralnej i duchowej, której istotę stanowi miłość (por. Kol 3, 14). W ten sposób przykazanie „nie zabijaj” staje się wezwaniem do czynnej miłości, która ochrania i troszczy się o rozwój życia bliźniego; zakaz cudzołóstwa staje się zachętą do czystego spojrzenia na ciało, z szacunkiem dla jego sensu oblubieńczego: „Słyszeliście, że powiedziano przodkom: *Nie zabijaj!*; a kto by się dopuścił

zabójstwa, podlega sądowi. *A Ja wam powiadam*: Każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi. (...) Słyszeliście, że powiedziano: *Nie cudzołóż!* *A Ja wam powiadam*: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (*Mt 5, 21-22. 27-28*). *Jezus sam jest żywym „wypełnieniem” Prawa*, ponieważ swoim życiem urzeczywistnia autentyczny sens Prawa poprzez całkowity dar z siebie: *On sam staje się Prawem żywym i osobowym*, które wzywa do naśladowania Go, daje poprzez Ducha Świętego łaskę udziału w Jego własnym życiu i miłości oraz obdarza człowieka mocą, by mógł świadczyć o Nim swoimi decyzjami i czynami (por. *J 13, 34-35*).

„Jeśli chcesz być doskonały” (*Mt 19, 21*)

16. Odpowiedź dotycząca przykazań nie zadowala młodzieńca, który dalej pyta Jezusa: „Przestrzegałem tego wszystkiego, *czego mi jeszcze brakuje?*” (*Mt 19, 20*). Niełatwo jest powiedzieć z czystym sumieniem: „przestrzegałem tego wszystkiego”, skoro z trudem tylko ogarnąć można rzeczywisty zasięg wymagań zawartych w Prawie Bożym. Ale nawet jeśli bogaty młodzieniec może tak powiedzieć, jeśli od dzieciństwa konsekwentnie i z poświęceniem dążył do osiągnięcia ideału doskonałości, to jednak ma świadomość, że daleko jest jeszcze od celu: stając przed Jezusem odczuwa, że nadal czegoś mu brakuje. Właśnie do świadomości tego braku odwołuje się Jezus w swej ostatniej odpowiedzi: wyczuwając *tęsknotę za pełnią, która wykracza poza legalistyczną interpretację przykazań*, Nauczyciel dobry zaprasza młodzieńca, by wszedł *na drogę doskonałości*: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną!” (*Mt 19, 21*)

Podobnie jaki poprzedni fragment odpowiedzi Jezusa, tak i ten należy odczytywać i interpretować w kontekście całego orędzia moralnego Ewangelii, a zwłaszcza w kontekście Kazania na Górze, w świetle błogosławieństw (por. *Mt 5, 3-12*), z których pierwsze to właśnie błogosławieństwo ubogich - „ubogich w duchu”, jak uściśla św. Mateusz (por. *Mt 5, 3*), to znaczy pokornych. W tym sensie można powiedzieć, że także błogosławieństwa wchodzą w przestrzeń otwartą przez odpowiedź, jakiej Jezus udzielił na pytanie młodzieńca: „co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?”. Istotnie, każde błogosławieństwo, we właściwej sobie perspektywie, obiecuje właśnie owo „dobro”, które otwiera człowieka na życie wieczne, więcej - jest samym życiem wiecznym.

Błogosławieństwa nie mówią bezpośrednio o konkretnych normach postępowania, raczej o życiowych postawach i o wewnętrznym usposobieniu, a więc *nie pokrywają się ściśle z przykazaniami*. Z drugiej strony, *nie istnieje rozdział czy też rozbieżność* między błogosławieństwami a przykazaniami: jedno i drugie odwołują się do dobra, do życia wiecznego. Kazanie na Górze rozpoczyna się ogłoszeniem błogosławieństw, ale zawiera także wzmiankę o przykazaniach (por. *Mt 5, 20-48*). Zarazem Kazanie ukazuje, że przykazania są otwarte i ukierunkowane na perspektywę doskonałości, właściwą dla błogosławieństw. Te ostatnie to przede wszystkim *obietnice*, z których pośrednio wypływają także *wskazania normatywne* dotyczące życia moralnego. W swojej pierwotnej głębi są one swoistym *autoportretem Chrystusa* i

właśnie dlatego stanowią *zaproszenie do naśladowania Go i do komunii życia z Nim*²⁶.

17. Nie wiemy, jak dalece młodzieniec z Ewangelii pojął głęboki i trudny sens pierwszej odpowiedzi Jezusa: „jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania”; jest jednak pewne, że zaangażowanie młodzieńca w spełnianie wszystkich moralnych wymogów zawartych w przykazaniach stanowi niezbędne podłoże, na którym może się zrodzić i dojrzeć pragnienie doskonałości, czyli realizacji ich wewnętrznego sensu w naśladowaniu Chrystusa. Rozmowa Jezusa z młodzieńcem pozwala nam zrozumieć, jakie są *warunki moralnego wzrostu człowieka powołanego do doskonałości*: młodzieniec, który zachowywał dotąd wszystkie przykazania, okazuje się niezdolny, by o własnych siłach uczynić następny krok. Aby go postawić, potrzeba dojrzałej ludzkiej wolności: „jeśli chcesz” i Boskiego daru łaski: „przyjdź i chodź za Mną!”.

Doskonałość domaga się tej dojrzałości w darze z siebie, do której powołana jest ludzka wolność. Jezus wskazuje młodzieńcowi przykazania jako pierwszy niezbędny warunek osiągnięcia życia wiecznego; natomiast słowa o porzuceniu przez młodzieńca wszelkiej majątności i pójścia za Panem mają charakter propozycji: „Jeśli chcesz...”. Jezus objawia tu szczególną dynamikę wzrastania wolności ku pełnej dojrzałości, a jednocześnie *potwierdza istnienie fundamentalnej więzi między wolnością a prawem Bożym*. Wolność człowieka i Boże prawo nie są ze sobą sprzeczne, ale przeciwnie - wzajemnie się do siebie odwołują. Uczeń Chrystusa wie, iż jego powołanie jest powołaniem do wolności. „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności” (Ga 5, 13), woła z radością i dumą apostoł Paweł. Natychmiast jednak dodaje: „Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie!” (tamże). Stanowczość, z jaką Apostoł przeciwstawia się tym, którzy wiążą swoje usprawiedliwienie z Prawem, nie ma nic wspólnego z „wyzwoleniem” człowieka od przykazali, które - przeciwnie - służą praktykowaniu miłości: „Kto bowiem miłuje bliźniego, wypełnił Prawo. Albowiem przykazania: *nie cudzołóż, nie zabijaj, nie kradnij, nie pożądaj* i wszystkie inne - streszczają się w tym nakazie: *miłuj bliźniego swego jak siebie samego*” (Rz 13, 8-9). Św. Augustyn, gdy mówi o przestrzeganiu przykazań jako o pierwszej niedoskonaliej wolności, dodaje: „Dlaczego - zapyta ktoś - jeszcze niedoskonaliej? Ponieważ «w członkach moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu» (...). Częściowa wolność, częściowa niewola: wolność na razie nie jest całkowita, nie jest czysta, nie jest pełna, bo nie osiągnęliśmy jeszcze wieczności. Po części podlegamy nadal słabości, a po części zyskaliśmy już wolność. Wszystkie nasze grzechy zostały zgładzone przez chrzest, czy jednak wraz ze zniszczeniem niegodziwości zniknęła także słabość? Gdyby ona zniknęła, żylibyśmy na ziemi bez grzechu. Któż ośmieli się powiedzieć, że tak jest, jeśli nie człowiek pełen pychy, niegodny miłosierdzia wyzwoliciela? (...) Ponieważ więc nadal podlegamy słabości, śmiem twierdzić, że jesteśmy wolni w takiej mierze, w jakiej służymy Bogu, o ile zaś idziemy za prawem grzechu, o tyle jesteśmy niewolnikami”²⁷.

18. Kto więc żyje „według ciała”, odczuwa prawo Boże jako ciężar, więcej - jako zaprzeczenie, a w każdym razie ograniczenie swojej wolności. Kto zaś ożywiany miłością „postępuje według ducha”

(por. *Ga 5, 16*) i pragnie służyć innym, znajduje w prawie Bożym pierwszą i niezastąpioną drogę czynnego okazywania miłości, dobrowolnie wybranej i przeżywanej. Co więcej, odczuwa wewnętrzne przynaglenie - które jest prawdziwą i właściwą „koniecznością”, a nie tylko zewnętrznym przymusem - by nie ograniczać się do wypełniania minimum wymaganego przez prawo, ale by żyć jego „pełnią”. Dopóki pozostajemy na ziemi, doznajemy na tej drodze niepewności i słabości, możemy jednak nią iść dzięki łasce, która pozwala nam osiąść pełną „wolność dzieci Bożych” (por. *Rz 8, 21*), a więc odpowiedzieć w życiu moralnym na wzniosłe powołanie, by być „synami w Synu”.

To powołanie do doskonałej miłości nie jest zastrzeżone wyłącznie dla jakiegoś kręgu ludzi. *Zachęta*: „idź, sprzedaj, co posiadasz i rozdaj ubogim”, wraz z obietnicą: „będziesz miał skarb w niebie”, *dotyczy wszystkich*, ponieważ jest bardziej radykalną formą przykazania miłości bliźniego, podobnie jak następne wezwanie: „przyjdź i chodź za Mną” jest nowym, konkretnym wyrazem przykazania miłości Boga. Zarówno przykazania, jak zaproszenie Jezusa skierowane do bogatego młodzieńca, służą jednej i niepodzielnej miłości, która spontanicznie dąży do doskonałości, a której miarą jest sam Bóg: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (*Mt 5, 48*). W Ewangelii św. Łukasza Jezus uściśla jeszcze sens tej doskonałości: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (*Łk 6, 36*).

„Przyjdź i chodź za mną” (*Mt 19, 21*)

19. Drogą, a zarazem treścią tej doskonałości jest *naśladowanie Chrystusa*, pójście za Nim, wyrzekłszy się wpieryw własnych dóbr i siebie samego. Tak właśnie kończy się rozmowa Jezusa z młodzieńcem: „Potem przyjdź i chodź za Mną” (*Mt 19, 21*). Jest to wezwanie, którego cudowną głębię uczniowie pojmą dopiero po zmartwychwstaniu Chrystusa, gdy Duch Święty doprowadzi ich do całej prawdy (por. *J 16, 13*).

Sam Jezus podejmuje tu inicjatywę i wzywa, by iść za Nim. Ta zachęta skierowana jest przede wszystkim do tych, którym powierza On szczególną misję, poczynając od Dwunastu; ale jest też oczywiste, że miano ucznia Chrystusa przysługuje każdemu wierzącemu (por. *Dz 6, 1*). Dlatego *naśladowanie Chrystusa jest pierwotnym i najgłębszym fundamentem chrześcijańskiej moralności*: jak lud Izraela szedł za Bogiem, który prowadził go przez pustynię do Ziemi Obiecanej (por. *Wj 13, 21*), tak uczeń ma iść za Jezusem, ku któremu pociąga go sam Ojciec (por. *J 6, 44*).

Naśladowanie to nie polega jedynie na słuchaniu nauki i na posłusznym przyjmowaniu przykazań. Oznacza ono coś bardziej radykalnego: *przyłgnięcie do osoby samego Jezusa*, uczestnictwo w Jego życiu i przeznaczeniu, udział w Jego dobrowolnym i pełnym miłości posłuszeństwie woli Ojca. Naśladowując przez wiarę Tego, który jest Mądrością wcieloną, uczeń Jezusa staje się naprawdę *ucznem Boga* (por. *J 6, 45*). Jezus bowiem jest światłością świata, światłem życia (por. *J 8, 12*), jest pasterzem, który prowadzi i karmi owce (por. *J 10, 11-16*), jest drogą, prawdą i życiem (por. *J 14, 6*), jest Tym, który prowadzi do Ojca, tak że zobaczyć Jego, Syna, znaczy

zobaczyć Ojca (por. *J 14, 6-10*). Dlatego naśladować Syna, „obraz Boga niewidzialnego” (por. *Kol 1, 15*), znaczy naśladować Ojca.

20. Jezus domaga się, by Go naśladować i iść za Nim drogą miłości, która oddaje się bez reszty braciom dla miłości Boga: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, *tak jak* Ja was umiłowałem” (*J 15, 12*). Owo „jak” domaga się *naśladowania* Jezusa, Jego miłości, której znakiem jest umycie nóg: „Jeżeli więc Ja, Pan i Nauczyciel, umyłem wam nogi, to i wyście powinni sobie nawzajem umywać nogi. Dałem wam bowiem przykład, abyście i wy *tak* czynili, *jak* Ja wam uczyniłem” (*J 13, 14-15*). Postępowanie Jezusa i Jego słowa, Jego czyny i Jego nakazy stanowią moralną regułę życia chrześcijańskiego. Czyny te bowiem, a zwłaszcza Jego męka i śmierć na krzyżu, są żywym objawieniem Jego miłości do Ojca i do ludzi. Jezus żąda, by tę właśnie miłość naśladowali ci, którzy idą za Nim. *Jest to „nowe” przykazanie*: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, *tak jak* Ja was umiłowałem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie. Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (*J 13, 34-35*).

Owo „jak” wyznacza także *miarę*, jaką Jezus miłował i jaką winni się wzajemnie miłować Jego uczniowie. Po słowach: „To jest moje przykazanie: abyście się wzajemnie miłowali, *tak jak* Ja was umiłowałem” (*J 15, 12*), Jezus mówi dalej o ofierze z życia złożonej na krzyżu, jako o świadectwie miłości „do końca” (*J 13, 1*): „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (*J 15, 13*).

Wzywając młodzieńca, by szedł za Nim drogą doskonałości, Jezus żąda od niego, by doskonale wypełnił przykazanie miłości, „Jego” przykazanie: by włączył się w Jego doświadczenie całkowitego daru z siebie, by naśladował i sam przeżył miłość „dobrego Nauczyciela” - Tego, który umiłował „do końca”. Jezus żąda tego od każdego człowieka, który chce iść za Nim: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladowuje” (*Mt 16, 24*).

21. *Pójście za Chrystusem* nie jest zewnętrznym naśladownictwem, gdyż dotyka samej głębi wnętrza człowieka. Być uczniem Jezusa znaczy *upodobnić się do Niego*, który stał się sługą aż do ofiarowania siebie na krzyżu (por. *Flp 2, 5-8*). Przez wiarę Chrystus zamieszkuje w sercu wierzącego (por. *Ef 3, 17*), dzięki czemu uczeń upodabnia się do swego Pana i przyjmuje Jego postać. Jest to *owocem łaski*, czynnej obecności Ducha Świętego w nas.

Włączony w Chrystusa, chrześcijanin staje się *członkiem jego Ciała, którym jest Kościół* (por. *1 Kor 12, 13. 27*). Pod działaniem Ducha Świętego Chrzest w sposób radykalny upodabnia człowieka wierzącego do Chrystusa w paschalnej tajemnicy Jego śmierci i zmartwychwstania, „przyobleka” go w Chrystusa (por. *Ga 3, 27*): „Radujmy się i składajmy dzięki - woła św. Augustyn do ochrzczonych - staliśmy się nie tylko chrześcijanami, ale samym Chrystusem (...). Cieszcie się pełni zdumienia: staliśmy się Chrystusem!” ²⁸. Umierając dla grzechu, ochrzczony otrzymuje nowe

życie (por. *Rz 6, 3-11*): żyjąc dla Boga w Jezusie Chrystusie, jest powołany, by postępować według Ducha i by przynosić w życiu Jego owoce (por. *Ga 5, 16-25*). Zaś udział w Eucharystii, sakramencie Nowego Przymierza (por. *1 Kor 11, 23-29*), jest najwyższym przejawem upodobnienia się do Chrystusa, źródłem „życia wiecznego” (por. *J 6, 51-58*), fundamentem i mocą całkowitego daru z siebie, którego pamiątkę Jezus - według Pawłowego świadectwa - każe nam obchodzić w liturgii i w życiu: „Ilekcroć bowiem spozywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie” (*1 Kor 11, 26*).

„U Boga wszystko jest możliwe” (Mt 19, 26)

22. Zakończenie rozmowy Jezusa z bogatym młodzieńcem zawiera odcień goryczy: „Gdy młodzieniec usłyszał te słowa, odszedł zasmucony, miał bowiem wiele posiadłości” (*Mt 19, 22*). Nie tylko on, ale nawet sami uczniowie przełękli się wezwania Jezusa do naśladowania Go, bowiem wiązało się ono z wymogami, które przekraczają ludzkie pragnienia i siły: „Gdy uczniowie to usłyszeli, przerazili się bardzo i pytali: któż więc może się zbawić?” (*Mt 19, 25*). Ale *Nauczyciel przypomina im o wszechmocy Bożej*: „U ludzi to niemożliwe, lecz u Boga wszystko jest możliwe” (*Mt 19, 26*).

W tym samym rozdziale Ewangelii Mateusza (*19, 3-10*) Jezus interpretuje Prawo Mojżeszowe dotyczące małżeństwa i odrzuca przepis dopuszczający oddalenie żony; odwołuje się przy tym do „początku” - zasady bardziej pierwotnej i miarodajnej niż Prawo Mojżeszowe: do pierwszego zamysłu Boga wobec człowieka, zamysłu, które ma jednak człowiek po grzechu nie potrafi już sprostać: „Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych pozwolił wam Mojżesz oddalać wasze żony, lecz od początku tak nie było” (*Mt 19, 8*). Odwołanie się do „początku” wprowadza w zakłopotanie uczniów, którzy tak komentują słowa Jezusa: „Jeśli tak ma się sprawa człowieka z żoną, to nie warto się żenić” (*Mt 19, 10*). Jezus zaś, nawiązując bezpośrednio do charyzmatu bezżenności „dla królestwa niebieskiego” (*Mt 19, 12*), ale ogłaszając zarazem zasadę ogólną, zwraca uwagę na nową i zaskakującą możliwość otwartą dla człowieka przez łaskę Bożą: „On im odpowiedział: «Nie wszyscy to pojmują, lecz tylko ci, którym to jest dane»” (*Mt 19, 11*).

Człowiek nie potrafi o własnych siłach naśladować i przeżywać miłości Chrystusa. Staje się *zdolny do takiej miłości jedynie mocą udzielonego mu daru*. Pan Jezus, tak jak przyjmuje miłość swego Ojca, podobnie sam udziela jej darmo swoim uczniom: „Jak Mnie umiłował Ojciec, tak i Ja was umiłowałem. Wytrwajcie w miłości mojej” (*J 15, 9*). *Darem Chrystusa jest Jego Duch*, którego pierwszy „owoc” (por. *Ga 5, 22*) to miłość: „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (*Rz 5, 5*). Św. Augustyn zapytuje: „Czy to miłość sprawia, że przestrzegamy przykazań, czy też raczej ich przestrzeganie rodzi miłość?”. I odpowiada: „Któż może mieć wątpliwości, że to miłość poprzedza zachowywanie przykazań? Kto bowiem nie miłuje, pozbawiony jest motywacji dla ich przestrzegania” ²⁹.

23. „Prawo Ducha, który daje życie w Chrystusie Jezusie, wyzwoliło cię spod prawa grzechu i

śmierci” (Rz 8, 2). Tymi słowami apostoł Paweł kieruje naszą uwagę na *relację między Prawem (starym) a łaską (nowym Prawem)* w perspektywie historii zbawienia, która znajduje swe wypełnienie w Chrystusie. Uznaje wychowawczą rolę Prawa, które pozwala człowiekowi grzesznemu uświadomić sobie swoją bezsilność i wyzbyć się pretensji do samowystarczalności, a tym samym skłania go, by prosił o „życie w Duchu” i przyjął je. Tylko w tym nowym życiu możliwe jest wypełnienie Bożych przykazań. Osiągamy bowiem usprawiedliwienie przez wiarę w Chrystusa (por. Rz 3, 28): „sprawiedliwość”, której Prawo wymaga, ale której nie może nikomu udzielić, każdy wierzący znajduje objawioną w Jezusie Chrystusie i od Niego ją otrzymuje. W ten oto sposób św. Augustyn doskonale streszcza Pawłową dialektykę prawa i łaski: „Prawo bowiem zostało dane, aby przyzywać łaskę, zaś łaska została dana, aby zachowywać prawo” ³⁰.

Miłości i życia zgodnego z Ewangelią nie można pojmować przede wszystkim w kategoriach nakazu, ponieważ ich wymogi przekraczają ludzkie siły: stają się one możliwe jedynie jako owoc daru ofiarowanego przez Boga, który uzdrawia i przemienia swoją łaską serce człowieka: „Podczas gdy Prawo zostało nadane przez Mojżesza, łaska i prawda przysły przez Jezusa Chrystusa” (J 1, 17). Dlatego obietnica życia wiecznego jest związana z darem łaski, zaś dar Ducha Świętego, którego otrzymaliśmy, jest już „zadatkem naszego dziedzictwa” (Ef 1, 14).

24. Odślania się w ten sposób autentyczna i pierwotna postać przykazania miłości, a także doskonałości, ku której ono zmierza: chodzi o *możliwość, którą otwiera człowiekowi jedynie łaska*, dar Boga, Jego miłość. Z drugiej strony, to właśnie świadomość otrzymania daru, posiadania w Jezusie Chrystusie miłości Bożej, rodzi i ustawicznie podtrzymuje *świadomą odpowiedź* miłości ku Bogu i ku braciom, o której z naciskiem przypomina apostoł Jan w swoim *Pierwszym Liście*: „Umiłowani, miłujmy się wzajemnie, ponieważ miłość jest z Boga, a każdy kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością. (...) Umiłowani, jeśli Bóg tak nas umiłował, to i my winniśmy się wzajemnie miłować. (...) My miłujemy [Boga], ponieważ Bóg sam pierwszy nas umiłował” (1 J 4, 7-8. 11. 19).

Ten nierozzerwalny związek między łaską Boga a wolnością człowieka, między darem i zadaniem, św. Augustyn wyraził w prostych i głębokich słowach modlitwy: „*Da quod iubes et iube quod vis*” (daj to, czego żądasz, i żądaj, czego chcesz) ³¹.

Dar nie umniejsza, lecz wzmacnia moralne wymaganie miłości: „Przykazanie zaś jego jest takie: abyśmy wierzyli w imię Jego Syna, Jezusa Chrystusa, i miłowali się wzajemnie tak, jak nam nakazał” (1 J 3, 23). Można „trwać” w miłości, jeśli tylko zachowuje się przykazania, jak naucza Jezus: „Jeśli będziecie zachowywać moje przykazania, będziecie trwać w miłości mojej, tak jak Ja zachowałem przykazania Ojca mego i trwam w Jego miłości” (J 15, 10).

Ujmując istotę orędzia moralnego Jezusa i przepowiadania Apostołów oraz streszczając trafnie wielką tradycję Ojców Wschodnich i Zachodnich, a zwłaszcza św. Augustyna³², św. Tomasz pisze, że *Nowe Prawo to łaska Ducha Świętego udzielona poprzez wiarę w Chrystusa*³³. Zewnętrzne

nakazy, o których mówi także Ewangelia, usposabiają do przyjęcia tej łaski lub sprawiają, że w życiu człowieka dojrzewają jej owoce. Nowe Prawo nie ogranicza się bowiem do określenia tego, co należy czynić, ale udziela także mocy, by „spełniać wymagania prawdy” (por. *J 3, 21*). Również św. Jan Chryzostom powiedział, że Nowe Prawo zostało ogłoszone właśnie w chwili, gdy Duch Święty zstąpił z nieba w dniu Pięćdziesiątnicy i że Apostołowie „nie zeszli z góry, niosąc - jak Mojżesz - w dłoniach kamienne tablice, ale szli niosąc Ducha Świętego w sercach (...) stawszy się dzięki łasce żywym prawem, żyjącą księgą” ³⁴.

„A oto ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20)

25. Rozmowa Jezusa z bogatym młodzieńcem *toczy się* w pewnym sensie w *każdej epoce dziejów*, także dzisiaj. Pytanie: „Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?” Rodzi się w sercu każdego człowieka i tylko Jezus potrafi zawsze udzielić na nie pełnej i ostatecznej odpowiedzi. Nauczyciel, który naucza Bożych przykazań, wzywa do pójścia za sobą i udziela łaski na nowe życie, jest zawsze obecny i działa wśród nas, zgodnie z obietnicą: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (*Mt 28, 20*). *Stała obecność Chrystusa przy człowieku każdej epoki urzeczywistnia się w jego ciele, którym jest Kościół*. Dlatego Chrystus obiecał swoim uczniom Ducha Świętego, który miał im „przypomnieć” i wyjaśnić Jego przykazania (por. *J 14, 26*), i stać się źródłem nowego życia w świecie (por. *J 3, 5-8; Rz 8, 1-13*).

Reguły moralne, które Bóg nadał w Starym Przymierzu i które w Nowym i Wiecznym Przymierzu osiągnęły doskonałość w osobie Wcielonego Syna Bożego, muszą być *wiernie strzeżone i nieustannie wypełniane* w różnych kulturach powstających w ciągu dziejów. Zadanie ich interpretacji Jezus powierzył Apostołom i ich następcom, zapewniając im specjalną pomoc Ducha prawdy: „Kto was słucha, Mnie słucha” (*Łk 10, 16*). Dzięki światłu i mocy tego Ducha Apostołowie mogli wypełnić misję głoszenia Ewangelii i wskazywania „drogi” Pańskiej (por. *Dz 18, 25*), nauczając przede wszystkim, jak iść za Chrystusem i naśladować Go: „Dla mnie (...) żyć - to Chrystus” (*Fip 1, 21*).

26. Na *katechezę moralną Apostołów* składają się napomnienia i wskazania związane z kontekstem historycznym i kulturowym, a także nauczanie etyczne obejmujące ściśle określone zasady postępowania. Zauważamy to w ich *Listach* zawierających ukształtowaną pod kierownictwem Ducha Świętego interpretację Bożych nakazów, które mają wypełniać ludzie żyjący w różnych warunkach kulturowych (por. *Rz 12-15; 1 Kor 11-14; Ga 5-6; Ef 4-6; Kol 3-4; 1 P i Jk*). Obarczeni misją głoszenia Ewangelii, Apostołowie od początku istnienia Kościoła mocą swej pasterskiej odpowiedzialności *czuwali nad poprawnością postępowania chrześcijan*³⁵, podobnie jak czuwali nad czystością wiary i nad przekazywaniem Bożych darów w sakramentach³⁶. Pierwsi chrześcijanie, wywodzący się zarówno z narodu żydowskiego, jak i z innych ludów, odróżniali się od pogan nie tylko wiarą i liturgią, ale także świadectwem moralnego postępowania, czerpiącego inspirację z Nowego Prawa³⁷. Kościół bowiem jest zarazem komunią wiary i życia; jego normą jest

„wiara, która działa poprzez miłość” (Ga 5, 6).

Żadne rozdarcie nie powinno zagrażać *harmonii między wiarą a życiem: jedność Kościoła* zostaje naruszona nie tylko przez chrześcijan, którzy odrzucają lub zniekształcają prawdy wiary, ale i przez tych, którzy nie doceniają wagi powinności moralnych, jakie nakłada na nich Ewangelia (por. 1 Kor 5, 9-13). Apostołowie zdecydowanie przeciwstawiali się wszelkim próbom rozrywania więzi między wyborem serca a czynami, które wybór ten wyrażają i potwierdzają (por. 1 J 2, 3-6). Zaś Pasterze Kościoła już od czasów apostoelskich jednoznacznie potępiali działanie tych, którzy swoim nauczaniem i postępowaniem doprowadzali do podziałów³⁸.

27. Szerzyć wiarę i zasady moralnego życia oraz strzec ich w jedności Kościoła - oto zadanie powierzone przez Jezusa - Apostołom (por. Mt 28, 19-20), które trwa w posłudze ich następców. To właśnie stanowi treść *żywej Tradycji*, poprzez którą - jak stwierdza Sobór Watykański II - „Kościół w swej nauce, w swym życiu i kulcie uwiecznia i przekazuje wszystkim pokoleniom to wszystko, czym on jest, i to wszystko, w co wierzy. Tradycja ta, wywodząca się od Apostołów, rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego”³⁹. W Duchu Świętym Kościół przyjmuje i przekazuje Pismo jako świadectwo „wielkich rzeczy”, których Bóg dokonuje w dziejach (por. Łk 1, 49); wyznaje ustami Ojców i Doktorów prawdę o Wcielonym Słowie, wprowadza w czyn Jego nakazy i Jego miłość w życiu świętych oraz w ofierze męczenników, świętuje Jego nadzieję w liturgii: poprzez tę samą Tradycję chrześcijanie słyszą „żywy głos Ewangelii”⁴⁰, wiernie wyrażający mądrość i wolę Bożą.

Wewnątrz Tradycji rozwija się pod opieką Ducha Świętego *autentyczna interpretacja* prawa Bożego. Ten sam Duch, który stoi u źródeł objawienia przykazań i nauczania Jezusa, gwarantuje, że są one pieczołowicie strzeżone i poprawnie stosowane w zmieniających się epokach i okolicznościach. Ta „aktualizacja” przykazań jest oznaką i skutkiem głębszego przeniknięcia Objawienia w życie ludzi oraz rozumienia nowych sytuacji historycznych i kulturowych w świetle wiary. Tym niemniej, potwierdza ona jedynie trwałą ważność Objawienia i idzie śladem jego interpretacji zawartej w wielkiej Tradycji nauczania i życia Kościoła, poświadczonej przez naukę Ojców, życie świętych, liturgię Kościoła i wypowiedzi Magisterium.

W szczególności zaś, jak stwierdza Sobór, „zadanie (...) *autentycznej interpretacji słowa Bożego, spisane go czy przekazane go przez Tradycję, powierzone zostało samemu tylko żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który autorytatywnie działa w imieniu Jezusa Chrystusa*”⁴¹. Tak więc Kościół w swoim życiu i w swoim nauczaniu jawi się jako „filar i podpora prawdy” (por. 1 Tm 3, 15), w tym także prawdy o zasadach moralnego postępowania. Ma on bowiem zadanie „głoszenia zawsze i wszędzie zasad moralnych również w odniesieniu do porządku społecznego oraz wypowiedzania oceny o wszystkich sprawach ludzkich, na ile wymagają tego fundamentalne prawa osoby ludzkiej i zbawienie człowieka”⁴².

Urząd Nauczycielski, wierny Jezusowi Chrystusowi i nieprzerwanej Tradycji Kościoła, poczuwa się

do szczególnego obowiązku, by wypowiedzieć się właśnie na temat zagadnień, które stały się przedmiotem współczesnej dysputy moralnej i wokół których wyłoniły się nowe kierunki myślenia i teorie; by w ten sposób podzielić się swoim rozeznaniem oraz dopomóc człowiekowi w jego dążeniu do prawdy i wolności.

Nauczać tego, co jest zgodne ze zdrową doktryną (por. Tł 2, 1)

28. Analiza rozmowy Jezusa z bogatym młodzieńcem pozwoliła nam wydobyć istotne elementy Objawienia Starego i Nowego Testamentu na temat postępowania moralnego. Są nimi: *podporządkowanie człowieka i wszystkiego co czyni — Bogu, Temu, który „jeden tylko jest Dobry”*; *związek pomiędzy moralnym dobrem ludzkich czynów a życiem wiecznym; naśladowanie Chrystusa* otwierające przed człowiekiem perspektywę doskonałej miłości, a wreszcie *dar Ducha Świętego* jako źródło i moc życia moralnego „nowego stworzenia” (por. *1 Kor 5, 17*).

W swojej refleksji moralnej *Kościół* pamiętał zawsze o słowach Jezusa skierowanych do bogatego młodzieńca: Pismo Święte pozostaje bowiem żywym i płodnym źródłem nauki moralnej Kościoła, jak przypomniał Sobór Watykański II, określając Ewangelię źródłem wszelkiej prawdy zbawiennej i normy moralnej⁴³. Strzeże on wiernie tego, czego słowo Boże naucza nie tylko o prawdach wiary, lecz także o postępowaniu moralnym, to znaczy takim, które podoba się Bogu (por. *1 Tes 4, 1*); dba przy tym o *rozwój doktryny* analogiczny do tego, jaki dokonuje się w dziedzinie prawd wiary. Wspomagany przez Ducha Świętego, który prowadzi go do całej prawdy (por. *J 16, 13*), *Kościół* nie przestał — i nigdy nie może przestać — zgłębiać „tajemnicę Słowa Wcielonego”, w której „wyjaśnia się naprawdę tajemnica człowieka”⁴⁴.

29. Refleksja moralna Kościoła, prowadzona zawsze w świetle Chrystusa, „dobrego Nauczyciela”, rozwijała się także w formie dyscypliny teologicznej, zwanej „*teologią moralną*”, która przyjmuje i bada Boże Objawienie, a zarazem spełnia wymogi ludzkiego rozumu. Teologia moralna jest refleksją, która dotyczy „moralności”, czyli dobra i zła ludzkich czynów oraz osoby, która ich dokonuje, i w tym sensie jest otwarta na wszystkich ludzi; ale jest także „teologią”, jako że za początek i cel moralnego działania uznaje Tego, który „jeden tylko jest Dobry” i który ofiarując się człowiekowi w Jezusie Chrystusie, obdarza go szczęściem Boskiego życia.

Sobór Watykański II wezwał teologów, by *szczególną troskę skierowali „ku udoskonaleniu teologii moralnej*, której naukowy wykład, karmiony w większej mierze nauką Pisma Świętego, niech ukazuje wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przynoszenia owocu w miłości za życie świata”⁴⁵. Ten sam Sobór zachęcił teologów, „żeby przy zachowaniu metod i wymogów właściwych nauce teologicznej, wciąż szukali *coraz to bardziej odpowiedniego sposobu podawania* doktryny ludziom sobie współczesnym; bo czym innym jest sam depozyt wiary, czyli jej prawdy, a czym innym sposób jej wyrażania, przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia”⁴⁶. Z tym wiąże się kolejne wezwanie Soboru, skierowane do wszystkich wiernych, ale w szczególny sposób do teologów: „Niech więc wierni żyją w najściślejszej łączności z ludźmi

swoich czasów i starają się dokładnie uchwycić ich sposoby myślenia i odczuwania, znajdujące wyraz w ich kulturze umysłowej” 47.

Praca licznych teologów, wspartych zachętą Soboru, przyniosła już owoce w postaci interesujących i pożytecznych rozważań nad prawdami wiary, podanymi do wierzenia i stosowania w życiu, a przedstawianymi w sposób bardziej odpowiadający wrażliwości i problemom ludzi naszych czasów. Kościół, a zwłaszcza Biskupi, którym Jezus Chrystus powierzył przede wszystkim posługę nauczania, przyjmują z wdzięcznością te wysiłki i zachęcają teologów do dalszej pracy, ożywianej głęboką i szczerą bojaźnią Pańską, która jest początkiem mądrości (por. *Prz 1, 7*).

W tym samym okresie w obrębie posoborowych dysput teologicznych pojawiły się jednak *pewne interpretacje moralności chrześcijańskiej, których nie sposób pogodzić ze „zdrową nauką”* (por. *2 Tm 4, 3*). Urząd Nauczycielski Kościoła nie zamierza oczywiście narzucać wiernym żadnego określonego systemu teologicznego ani tym bardziej filozoficznego. Aby jednak „święcie strzec i wiernie wyjaśniać Słowo Boże” 48, zobowiązany jest zabrać głos wtedy, gdy określone nurty myśli teologicznej i pewne twierdzenia filozoficzne są niezgodne z prawdą objawioną⁴⁹.

30. Kierując tę Encyklikę do Was, Współbracia w Biskupstwie, pragnę sformułować w niej *niezbędne zasady rozeznawania tego, co sprzeczne ze „zdrową nauką”* i zwrócić uwagę na te elementy doktryny moralnej Kościoła, które wydają się dziś najbardziej narażone na błędne, wieloznaczne interpretacje lub na zapomnienie. Są to bowiem elementy, od których zależy „odpowiedź na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji, które jak niegdyś, tak i teraz do głębi poruszają ludzkie serca: jaka jest natura człowieka, jaki jest sens i cel jego życia, co jest dobrem, a co grzechem, jakie jest źródło i jaki cel cierpienia, na jakiej drodze można osiągnąć prawdziwą szczęśliwość, czym jest śmierć, sąd i wymiar sprawiedliwości po śmierci, czym wreszcie jest owa ostateczna i niewysłowiona tajemnica, ogarniająca nasz byt, z której bierzemy początek i ku której dążymy” 50.

Te i inne pytania — jak na przykład: co to jest wolność i co łączy ją z prawdą zawartą w Bożym prawie? Jaką rolę odgrywa sumienie w kształtowaniu moralnego oblicza człowieka? Jak rozpoznać, w zgodzie z prawdą o dobru, konkretne prawa i obowiązki człowieka? — można zawrzeć w *podstawowym pytaniu*, które młodzieniec z Ewangelii postawił Jezusowi: „Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?” Posłany przez Jezusa, aby głosić Ewangelię i „nauczać wszystkie narody, (...) ucząc je zachowywać wszystko, co On przykazał” (por. *Mt 28, 19-20*), *Kościół udziela dziś tej samej odpowiedzi, co niegdyś Nauczyciel: światło i moc w niej zawarte zdolne są rozstrzygnąć najbardziej sporne i skomplikowane kwestie. To samo światło i moc każe Kościołowi nieustannie rozwijać refleksję moralną w kontekście interdyscyplinarnym, co jest niezbędne zwłaszcza ze względu na nowe problemy*⁵¹.

W tym świetle i tą mocą *Urząd Nauczycielski Kościoła prowadzi nieustannie swe dzieło*

rozeznania, przyjmując i wypełniając słowa, którymi apostoł Paweł napominał Tymoteusza: „Zaklinam cię wobec Boga i Chrystusa Jezusa, który będzie sędzią żywych i umarłych, i na Jego pojawienie się, i na Jego królestwo: głoś naukę, nastawaj w porę, nie w porę, [w razie potrzeby] wykaż błąd, poucz, podnieś na duchu z całą cierpliwością, ilekroć nauczasz. Przyjdzie bowiem chwila, kiedy zdrowej nauki nie będą znosili, ale według własnych pożądań — ponieważ ich uszy świerzbią — będą sobie mnożyli nauczycieli. Będą się odwracali od słuchania prawdy, a obrócają się ku zmyślonym opowiadaniom. Ty zaś czuwaj we wszystkim, znoś trudy, wykonaj dzieło ewangelisty, spełnij swe posługiwanie!” (2 Tm 4, 1-5; por. Tt 1, 10. 13-14).

„Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32)

31. Ludzkie problemy najszerszej dyskutowane i rozmaicie rozstrzygane we współczesnej refleksji moralnej sprowadzają się wszystkie — choć na różne sposoby — do zasadniczej kwestii: do kwestii *wolności człowieka*.

Można z całą pewnością stwierdzić, że w naszych czasach ukształtowała się szczególna wrażliwość na kwestię wolności. „W naszej epoce ludzie coraz bardziej uświadamiają sobie godność osoby ludzkiej” — stwierdza już soborowa deklaracja *Dignitatis humanae* o wolności religijnej⁵². Stąd postuluje się, aby „w działaniu ludzie cieszyli się i kierowali własną rozważą i odpowiedzialną wolnością, nie przymuszani, lecz wiedzeni świadomością obowiązku”⁵³. Zwłaszcza prawo do wolności religijnej oraz szacunek dla sumienia poszukującego prawdy uważane są coraz powszechniej za fundament integralnie pojętych praw osoby⁵⁴.

Tak zatem pogłębiona wrażliwość na godność ludzkiej osoby i na jej wyjątkowość, a także należny respekt dla decyzji sumienia stanowi niewątpliwie pozytywny dorobek współczesnej kultury. Wrażliwość ta, sama w sobie autentyczna, wyrażana jest na różne sposoby, mniej lub bardziej odpowiednie. Niektóre z nich jednak odchodzą od prawdy o człowieku jako stworzeniu Boga i Jego obrazie i dlatego muszą zostać skorygowane lub oczyszczone w świetle wiary⁵⁵.

32. I tak, w niektórych nurtach myśli współczesnej *do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wartości*. W tym kierunku idą doktryny, które zatracają zmysł transcendencji lub które otwarcie deklarują się jako ateistyczne. Sumieniu indywidualnemu przyznaje się prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego, która kategorycznie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe. Do tezy o obowiązku kierowania się własnym sumieniem niestudnie dodano tezę, wedle której osąd moralny jest prawdziwy na mocy samego faktu, że pochodzi z sumienia. Wskutek tego zanikł jednak nieodzowny wymóg prawdy, ustępując miejsca kryterium szczerości, autentyczności, „zgody z samym sobą”, co doprowadziło do skrajnie subiektywistycznej interpretacji osądu moralnego.

Jak łatwo zrozumieć, istnieje związek między tą ewolucją a *kryzysem wokół zagadnienia prawdy*. Zanik idei uniwersalnej prawdy o dobru, dostępnym poznawczo dla ludzkiego rozumu, w

nieunikniony sposób doprowadził także do zmiany koncepcji sumienia: nie jest już ono postrzegane w swojej rzeczywistości pierwotnej, czyli jako akt rozumowego poznania dokonywany przez osobę, która w określonej sytuacji ma zastosować wiedzę uniwersalną o dobru i tym samym wyrazić swój sąd o tym, jaki sposób postępowania należy uznać tu i teraz za słuszny. Powstała tendencja, by przyznać sumieniu jednostki wyłączny przywilej autonomicznego określania kryteriów dobra i zła oraz zgodnego z tym działania. Wizja ta łączy się z etyką indywidualistyczną, według której każdy człowiek staje wobec własnej prawdy, różnej od prawdy innych. Posunięty do skrajnych konsekwencji, indywidualizm prowadzi do zaprzeczenia samej idei natury ludzkiej.

Te różnorodne koncepcje stanowią podłoże nurtów myślowych, według których istnieje antynomia między prawem moralnym a sumieniem, między naturą a wolnością.

33. Paradoksalna sprzeczność polega na tym, że choć *współczesna kultura* przyznaje tak wielkie znaczenie wolności, *zarazem radykalnie tę wolność kwestionuje*. Dyscypliny naukowe określane wspólnym mianem „nauk o człowieku” słusznie zwróciły uwagę na uwarunkowania natury psychologicznej i społecznej, które wpływają na sposób, w jaki człowiek korzysta z wolności. Wiedza o tych uwarunkowaniach oraz uwaga im poświęcona to ważne osiągnięcia nauki, które znalazły zastosowanie w różnych dziedzinach życia, na przykład w pedagogice lub w wymiarze sprawiedliwości. Niektórzy jednak posuwają się dalej i wychodząc poza uprawnione wnioski, jakie można wyciągnąć z tego rodzaju obserwacji, podają w wątpliwość lub wręcz negują samą realność ludzkiej wolności.

Należy także wspomnieć o pewnych nadużyciach w interpretacji badań naukowych w dziedzinie antropologii. Wskazując na wielką różnorodność tradycji, obyczajów i instytucji, istniejącą w ramach ludzkiej cywilizacji, dochodzi się, jeśli nie zawsze do negacji istnienia uniwersalnych ludzkich wartości, to przynajmniej do relatywistycznej koncepcji moralności.

34. „Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?” *Pytanie moralne*, na które odpowiada Chrystus, *nie może pomijać zagadnienia wolności, przeciwnie — stawia je w samym centrum*, ponieważ nie istnieje moralność bez wolności: „Człowiek (...) może zwracać się do dobra tylko w sposób wolny” ⁵⁶. *Ale o jakiej wolności tu mowa?* Wypowiedź Soboru skierowana do ludzi współczesnych, którzy „wysoko sobie cenią wolność” i „żarliwie o nią zabiegają”, ale często „sprzyjają jej w sposób fałszywy, jako swobodzie czynienia wszystkiego, co tylko się podoba, w tym także i zła”, ukazuje im „*prawdziwą*” wolność: „Wolność prawdziwa (...) to szczególny znak obrazu Bożego w człowieku. Bóg bowiem zechciał człowieka pozostawić w ręku rady jego (por. *Syr 15, 14*), żeby Stworzyciela swego szukał z własnej ochoty i Jego się trzymając, dobrowolnie dochodził do pełnej i błogosławionej doskonałości” ⁵⁷. Jeśli istnieje prawo do poszukiwania prawdy na własnej drodze, to bardziej podstawowy w stosunku do niego jest ciężący na każdym człowieku poważny obowiązek moralny szukania prawdy i trwania przy niej, gdy się ją odnajdzie⁵⁸. To miał na myśli kard. J. H. Newman, wybitny obrońca praw sumienia, gdy głosił z naciskiem, że „sumienie ma swoje prawa ponieważ ma obowiązki” ⁵⁹.

Niektóre nurty współczesnej teologii moralnej, pozostając pod wpływem wspomnianych tendencji subiektywistycznych i indywidualistycznych, interpretują w nowy sposób związek wolności z prawem moralnym, z naturą ludzką i z sumieniem, proponując nowe kryteria moralnej oceny czynów. Nurty te, choć różnorodne, mają jedną cechę wspólną: osłabiają lub wręcz negują *zależność wolności od prawdy*.

Jeśli zamierzamy dokonać krytycznego ich rozeznania, aby odkryć wszystko, co jest w nich słuszne, pożyteczne i cenne, a zarazem wskazać niejasności, niebezpieczeństwa i błędy, musimy je zbadać w świetle fundamentalnej zasady, iż wolność jest zależna od prawdy; zasady, którą tak jasno i dobitnie wyraził Chrystus w słowach: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32).

I.

Wolność a prawo

„Z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść” (Rdz 2, 17)

35. Czytamy w *Księdze Rodzaju*: „Pan Bóg dał człowiekowi taki rozkaz: «Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania; ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz»” (Rdz 2, 16-17).

Poprzez ten obraz Objawienie poucza nas, że *władza decydowania o dobru i złu nie należy do człowieka, ale wyłącznie do Boga*. Człowiek oczywiście jest wolny od chwili, kiedy może pojąć i przyjąć Boże przykazania. Cieszy się wolnością niezwykle rozległą, może bowiem jeść „z wszelkiego drzewa tego ogrodu”. Nie jest to jednak wolność nieograniczona: musi się zatrzymać przed „drzewem poznania dobra i zła”, została bowiem powołana, aby przyjąć prawo moralne, które Bóg daje człowiekowi. W rzeczywistości właśnie przez to przyjęcie prawa moralnego, ludzka wolność naprawdę i w pełni się urzeczywistnia. „Jeden tylko Dobry” wie bowiem doskonale, co jest dobre dla człowieka i dlatego z miłości doń dobro to mu nakazuje w przykazaniach.

Prawo Boże nie umniejsza zatem, a tym bardziej nie eliminuje wolności człowieka, przeciwnie — jest jej gwarancją i sprzyja jej rozwojowi. W zupełnie innym kierunku zmiernają 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 suwerenność*.

36. Współczesny postulat autonomii *wywarł wpływ także na katolicką teologię moralną*. Choć oczywiście nie zamierzała ona nigdy przeciwstawić ludzkiej wolności prawu Bożemu ani podważać istnienia ostatecznego religijnego fundamentu norm moralnych, to jednak została pobudzona do głębokiego przemyślenia roli rozumu i wiary w określaniu tych norm, dotyczących konkretnych zachowań „wewnątrz światowych”, to znaczy tych, poprzez które człowiek zwraca się ku samemu sobie, ku innym i do świata rzeczy.

Trzeba przyznać, że u źródeł tych przemyśleń odnaleźć można *szereg cennych idei*, należących zresztą w dużej mierze do najlepszej tradycji myśli katolickiej. Zgodnie z zachętą Soboru Watykańskiego I⁶⁰ zamierzano rozwinąć dialog ze współczesną kulturą, ukazując w pełnym świetle charakter racjonalny — a więc powszechnie zrozumiały i przekazywalny — norm moralnych, które należą do dziedziny naturalnego prawa moralnego⁶¹. Starano się także podkreślić wewnętrzny charakter wymogów etycznych, które wypływając z tego prawa, nie narzucają się woli człowieka jako powinność inaczej, jak tylko na mocy uprzedniego uznania ich przez rozum ludzki, a dokładnie — przez indywidualne sumienie.

Ponieważ jednak zapomniano o zależności rozumu od Mądrości Bożej oraz o konieczności — w obecnym stanie upadłej natury — Bożego Objawienia w poznaniu prawd moralnych, także tych, które należą do porządku naturalnego⁶², doszło do powstania teorii *całkowitej suwerenności rozumu* w dziedzinie norm moralnych służących właściwemu uporządkowaniu życia w tym świecie. Normy te miałyby stanowić obszar moralności wyłącznie „ludzkiej”, to znaczy wyrażać prawo, które człowiek autonomicznie nadaje samemu sobie i którego wyłącznym źródłem jest ludzki rozum. Nie można by w żaden sposób uznać Boga za Autora tego prawa, co najwyżej w tym sensie, że rozum ludzki korzysta ze swej prawodawczej autonomii na mocy pierwotnego i nieograniczonego mandatu, udzielonego człowiekowi przez Boga. Otóż te właśnie kierunki myślowe doprowadziły do negacji prawdy — zawartej w Piśmie Świętym i w niezmiennym nauczaniu Kościoła — iż naturalne prawo moralne ma Boga za twórcę i że człowiek przez swój rozum uczestniczy w odwiecznym prawie, którego sam nie ustanawia.

37. Aby jednak życie moralne pozostało osadzone w kontekście chrześcijańskim, niektórzy teologowie moralisci wprowadzili wyraźne rozgraniczenie — sprzeczne z nauką katolicką⁶³ — między *porządkiem etycznym*, który miałby pochodzić od człowieka i odnosić się wyłącznie do *świata*, a *porządkiem zbawienia*, dla którego istotne byłyby jedynie pewne wewnętrzne intencje i postawy wobec Boga i bliźniego. W konsekwencji doszli do stwierdzenia, że Boże Objawienie nie zawiera żadnej konkretnej i określonej treści moralnej, trwale i powszechnie obowiązującej: 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. Oczywiście, taka koncepcja autonomii prowadzi też do odrzucenia szczególnej kompetencji doktrynalnej Kościoła i jego Magisterium w odniesieniu do norm moralnych dotyczących tzw. „dobra człowieka”, które jakoby nie są zawarte w Objawieniu i same w sobie nie mają znaczenia w porządku zbawienia.

Trudno nie zauważyć, że taka interpretacja autonomii ludzkiego rozumu oznacza przyjęcie też niezgodnych z nauką katolicką.

W tym kontekście absolutnie konieczne jest wyjaśnienie — w świetle Słowa Bożego i żywej Tradycji Kościoła — podstawowych pojęć dotyczących ludzkiej wolności i prawa moralnego, a także głębokich, wewnętrznych powiązań między nimi. Tylko w ten sposób będzie można dać odpowiedź na uzasadnione roszczenia ludzkiego rozumu, przyjmując słuszne elementy niektórych nurtów współczesnej teologii moralnej, nie dopuszczając jednak, aby tezy oparte na błędnym pojęciu autonomii naruszyły dziedzictwo nauczania moralizacyjnego Kościoła.

Bóg zechciał pozostawić człowieka „w ręku rady jego” (por. Syr 15, 14)

38. Cytując słowa Syracha, Sobór Watykański II tak wyjaśnia sens „prawdziwej wolności”, która jest w człowieku „szczególnym znakiem obrazu Bożego”: „Bóg bowiem zechciał człowieka pozostawić w ręku rady jego, żeby Stworzyciela swego szukał z własnej ochoty i Jego się trzymając, dobrowolnie dochodził do pełnej błogosławionej doskonałości”⁶⁴. Słowa te odkrywają wspaniałą głębię *uczestnictwa w Bożym panowaniu*, do którego został powołany człowiek: wskazują, że władza człowieka rozciąga się w pewnym sensie na samego człowieka. Ten aspekt jest nieustannie podkreślany w teologicznej refleksji nad ludzką wolnością, interpretowaną w kategoriach swoistej królewkości. Św. Grzegorz z Nyssy pisze na przykład: „Dusza ujawnia swą królewskość i wielkość (...) przez to, że jest niezależna i wolna, rządzi sobą samowładnie, kierując się własną wolą. Komuż innemu jest to dane, jeśli nie królowi? (...) Tak więc natura ludzka, stworzona, by władać innymi stworzeniami, przez podobieństwo do Władcy wszechświata została ustanowiona jak gdyby Jego żywym obrazem, dostąpiła udziału w godności i imieniu Pierwowzoru”⁶⁵.

Już samo *panowanie nad światem* jest dla człowieka wielkim zadaniem i poważną odpowiedzialnością, która zobowiązuje jego wolność do posłuszeństwa wobec Stwórcy: „Zaludniajcie ziemię i czyńcie ją sobie poddaną” (por. *Rdz 1, 28*). W tej dziedzinie zarówno pojedynczy człowiek, jak i ludzka społeczność mają prawo do słusznej autonomii, której szczególną uwagę poświęca soborowa Konstytucja *Gaudium et spes*. Ta autonomia rzeczywistości ziemskich oznacza, iż „rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować”⁶⁶.

39. Jednakże nie tylko świat, ale i *sam człowiek został powierzony własnej trosce i odpowiedzialności*. Bóg pozostawił go „w ręku rady jego” (por. *Syr 15, 14*), aby szukał swego Stwórcy i dobrowolnie dochodził do doskonałości. Dochodzić — znaczy *własnym wysiłkiem budować w sobie tę doskonałość*. Istotnie, podobnie jak rządząc światem człowiek kształtuje go wedle własnego rozumienia i woli, tak też spełniając czyny moralnie dobre potwierdza, rozwija i umacnia w sobie podobieństwo do Boga.

Sobór przestrzega jednak przed fałszywą koncepcją autonomii rzeczywistości ziemskich, tą mianowicie, która utrzymuje, że „rzeczy stworzone nie zależą od Boga, a człowiek może ich używać bez odnoszenia ich do Boga” ⁶⁷. Koncepcja ta jest szczególnie szkodliwa, gdy zostaje odniesiona do człowieka, nabierając ostatecznie charakteru ateistycznego: „Stworzenie bowiem bez Stworzyciela zanika. (...) Co więcej, samo stworzenie zapada w mroki przez zapomnienie o Bogu” ⁶⁸.

40. Nauczanie soborowe podkreśla z jednej strony *czynny udział ludzkiego rozumu* w odkrywaniu i stosowaniu prawa moralnego: życie moralne wymaga twórczego myślenia i inteligencji właściwych osobie, która jest źródłem i przyczyną własnych świadomych czynów. Z drugiej strony, rozum czerpie swą prawdę i swój autorytet z odwiecznego prawa, które nie jest niczym innym jak mądrością samego Boga⁶⁹. U podstaw życia moralnego leży zatem zasada „słusznej autonomii” ⁷⁰ człowieka, osobowego podmiotu swoich czynów. *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*. Jak bowiem widzieliśmy, prawo naturalne „nie jest niczym innym jak światłem rozumu wlanym nam przez Boga. Dzięki niemu wiemy, co należy czynić, a czego unikać. To światło, czyli to prawo Bóg podarował nam w akcie stworzenia” ⁷¹. Słuszna autonomia rozumu praktycznego oznacza, że człowiek posiada w samym sobie własne prawo, otrzymane od Stwórcy. Niemniej *autonomia rozumu nie może oznaczać tworzenia przez sam rozum wartości i norm moralnych*⁷². Gdyby ta autonomia prowadziła do negacji uczestnictwa rozumu praktycznego w mądrości Stwórcy i Boskiego Prawodawcy, albo gdyby miała wskazywać na wolność tworzenia norm moralnych, zależnie jedynie od okoliczności historycznych lub od potrzeb ludzkich społeczeństw i kultur, to taka rzekoma autonomia sprzeciwiałaby się prawdzie o człowieku, której naucza Kościół⁷³. Oznaczałaby śmierć prawdziwej wolności: „ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz” (*Rdz 2, 17*).

41. *Prawdziwa autonomia moralna* człowieka nie oznacza bynajmniej odrzucenia, ale właśnie przyjęcie prawa moralnego, Bożego przykazania: „Pan Bóg dał człowiekowi taki rozkaz” (*Rdz 2, 16*). Wolność człowieka i prawo Boże spotykają się i są powołane, aby się wzajemnie przenikać, czego wyrazem jest dobrowolne posłuszeństwo człowieka wobec Boga oraz bezinteresowna dobroć Boga wobec człowieka. I dlatego posłuszeństwo Bogu nie ma — jak sądzą niektórzy — *charakteru heteronomicznego*, tak jakby życie moralne było podporządkowane woli absolutnej wszechmocy, zewnętrznej wobec człowieka i przeciwnej jego wolności. W istocie rzeczy, gdyby heteronomia moralności oznaczała negację samostanowienia człowieka lub narzucanie mu norm przeciwnych jego dobru, pozostawałaby w sprzeczności z objawieniem Przymierza i odkupieńczego Wcielenia. Tego rodzaju heteronomia byłaby jedynie formą alienacji, sprzeczną z Bożą mądrością i z godnością ludzkiej osoby.

Słusznie mówią niektórzy o *teonomii* lub też o *teonomii uczestniczącej*, jako że dobrowolne posłuszeństwo człowieka prawu Bożemu implikuje rzeczywisty udział rozumu i woli człowieka w Bożej mądrości i opatrności. Zakazując człowiekowi „jedzenia z drzewa poznania dobra i zła”,

Bóg stwierdza, że człowiek nie posiada od początku tego „poznania”, ale jedynie ma w nim udział dzięki światłu naturalnego rozumu i Bożego Objawienia, które ukazują mu wymogi i wezwania odwiecznej mądrości: poddając się prawu, wolność poddaje się prawdzie stworzenia. Dlatego trzeba dostrzec w wolności człowieka obraz i bliskość Boga, który jest obecny we wszystkich (por. *Ef 4, 6*); podobnie należy głosić majestat Boga wszechświata i czcić świętość prawa ustanowionego przez Boga nieskończenie transcendentnego. *Deus semper maior*⁷⁴.

Szczęśliwy mąż, który ma upodobanie w prawie Pana (por. Ps 1, 1-2)

42. Ukształtowana na wzór wolności Bożej, wolność człowieka nie zostaje zniesiona przez jego posłuszeństwo Bożemu prawu. Wprost przeciwnie: jedynie dzięki temu posłuszeństwu trwa w prawdzie i w pełni odpowiada ludzkiej godności, jak stwierdza wyraźnie Sobór: „godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo, od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego lub też zgoła przymusu zewnętrznego. Taką zaś wolność zdobywa człowiek, gdy uwalniając się od wszelkiej niewoli namiętności, dąży do swego celu drogą wolnego wyboru oraz zapewnia sobie skutecznie i pilnie odpowiednie pomoce”⁷⁵.

W swoim dążeniu ku Bogu, który „jeden tylko jest Dobry”, człowiek powinien dobrowolnie czynić dobro, a unikać zła. Aby to jednak było możliwe, musi *umieć odróżniać dobro od zła*. Dokonuje tego przede wszystkim dzięki światłu naturalnego rozumu, które jest w człowieku odbłaskiem Bożego oblicza. To ma na myśli św. Tomasz, gdy komentując jeden z wersetów Psalmu 4 pisze: „Po słowach: Składajcie ofiarę sprawiedliwości (*Ps 4, 6*). Psalmista — jak gdyby zapytany o wyjaśnienie, co to są dzieła sprawiedliwości, dodaje: *Wielu powiada: Któż nam ukaże dobro?* I odpowiadając na pytanie, mówi: *Światłość Twojego oblicza, o Panie, pozostawiła na nas swoje znamię*. Jak gdyby chciał powiedzieć, że światło naturalnego rozumu, którym odróżniamy dobro od zła — co należy do dziedziny prawa naturalnego — jest w nas odbiciem światła Bożego”⁷⁶. Pozwala to też zrozumieć, z jakiego powodu prawo to jest nazywane *naturalnym*: mówimy tak o nim nie przez odniesienie do natury istot nierozumnych, ale dlatego, że rozum, który to prawo ogłasza, należy do ludzkiej natury⁷⁷.

43. Sobór Watykański II przypomina, że „najwyższą normą ludzkiego życia jest samo prawo Boże, wieczne, obiektywne i uniwersalne, którym Bóg, wedle planu mądrości i miłości swojej, porządkuje, kieruje i rządzi całym światem i losami wspólnoty ludzkiej. Tego to prawa uczestnikiem czyni człowieka Bóg, aby za miłosiernym zrządzeniem Bożej Opatrzności mógł on +coraz lepiej poznawać niezmienną prawdę”⁷⁸.

Sobór odsyła do klasycznej nauki o *odwiecznym prawie Bożym*. Św. Augustyn określa je jako „rozum czy wolę Bożą, która pozwala zachować porządek naturalny i zabrania go naruszać”⁷⁹; św. Tomasz utożsamia je z „zasadą Boskiej mądrości, która wszystko porusza ku właściwemu celowi”⁸⁰. A mądrość Boża to opatrność, to troskliwa miłość. To sam Bóg zatem miłuje całe

stworzenie i troszczy się o nie w najbardziej dosłownym i fundamentalnym sensie (por. *MDr 7, 22; 8, 11*). O ludzi jednak Bóg dba w inny sposób, niż o istoty, które nie są osobami: nie „od zewnątrz”, poprzez prawa natury fizycznej, ale „od wewnątrz”, za pośrednictwem rozumu, który poznając dzięki przyrodzonemu światłu odwieczne prawo Boże, jest w stanie wskazać człowiekowi właściwy kierunek wolnego działania⁸¹. W ten sposób Bóg powołuje człowieka do uczestnictwa w swojej opatrzności, pragnąc za pośrednictwem jego samego, to znaczy poprzez jego rozumne i odpowiedzialne zaangażowanie, kierować światem: nie tylko światem natury, ale i światem osób ludzkich. W tym kontekście jako ludzki wyraz odwiecznego prawa Bożego jawi się *prawo naturalne*: „W porównaniu do innych stworzeń — pisze św. Tomasz — stworzenie rozumne poddane jest Bożej opatrzności w sposób bardziej szlachetny, jako że samo staje się uczestnikiem opatrzności, troszcząc się o siebie i o innych: dostępuje zatem udziału w odwiecznym rozumie, dzięki czemu ma naturalną skłonność do słusznego działania i celu; ten udział rozumnego stworzenia w odwiecznym prawie nazywany jest prawem naturalnym”⁸².

44. Kościół powoływał się często na tomistyczną doktrynę prawa naturalnego, włączając ją do swego nauczania moralnego. I tak, mój czcigodny poprzednik papież Leon XIII podkreślał, że *ludzki rozum i prawo są w istotny sposób podporządkowane Mądrości Boga i jego Prawu*. Stwierdziwszy, że „prawo naturalne zostało wypisane i wyrte w duszy wszystkich ludzi i każdego człowieka, nie jest to bowiem nic innego, jak sam ludzki rozum, który nakazuje nam czynić dobro i zabrania grzeszyć”, Leon XIII powołuje się na „wyższy rozum” Boskiego Prawodawcy: „Nakazy ludzkiego rozumu nie mogłyby jednak mieć mocy prawa, gdyby nie był on głosem i rzecznikiem wyższego rozumu, któremu nasz duch i nasza wolność muszą być poddane”. Istotnie, moc prawa polega na tym, że może ono nakładać obowiązki, udzielać uprawnień i ustanawiać sankcje określonego postępowania: „Otóż to wszystko nie byłoby dla człowieka możliwe, gdyby to on sam, jako najwyższy prawodawca, ustanawiał normy własnego postępowania”. „Wynika stąd — konkluduje Leon XIII — że prawo naturalne jest *samym prawem odwiecznym*, które zostało wpisane w naturę istot obdarzonych rozumem i skłania je ku *właściwemu działaniu i celowi*; jest ono odwiecznym zamysłem samego Stwórcy i Rządcy wszechświata”⁸³.

Człowiek może rozpoznać dobro i zło dzięki temu rozeznaniu dobra i zła, którego sam dokonuje z pomocą rozumu, w szczególności zaś z pomocą *rozumu oświeconego przez Boże Objawienie i wiarę*, umocniony prawem, jakie Bóg nadał narodowi wybranemu, poczynając od przykazań otrzymanych na Synaju. Izrael został powołany, by przyjąć i wypełniać w życiu *Boże prawo* jako *szczególne dar i znak wybrania przez Boga i przymierza z Nim*, a zarazem jako rękojmię Bożego błogosławieństwa. Dlatego Mojżesz mógł pytać synów Izraela: „Któryż naród wielki ma bogów tak bliskich, jak Pan, Bóg nasz, ilekroć Go wzywamy? Któryż naród wielki ma prawa i nakazy tak sprawiedliwe, jak całe to Prawo, które ja wam dziś daję?” (*Pwt 4, 7-8*). Psalmi zaś wyrażają uwielbienie, wdzięczność i cześć, jakimi naród wybrany miał otaczać prawo Boże, a jednocześnie zachętę, by je poznawać, rozważać i wypełniać w życiu: „Szczęśliwy mąż, który nie idzie za radą występnych, nie wchodzi na drogę grzeszników i nie siada w kole szyderców, lecz ma upodobanie w Prawie Pana, nad Jego Prawem rozmyśla dniem i nocą” (*Ps 1, 1-2*); „Prawo Pana doskonałe —

krzepi ducha; świadectwo Pana niezawodne — poucza prostaczka; nakazy Pana słuszne — radują serce; przykazanie Pana jaśniej i oświeca oczy” (*Ps 19 [18], 8-9*).

45. Kościół z wdzięcznością przyjmuje cały depozyt Objawienia, strzeże go z miłością i otacza religijną czcią, pełniąc swą misję autentycznego interpretowania prawa Bożego w świetle Ewangelii. Przyjmuje ponadto w darze *nowe Prawo*, które stanowi „wypełnienie” prawa Bożego w Jezusie Chrystusie i w Jego Duchu: jest to prawo „wewnętrzne” (por. *Jr 31, 31-33*), napisane „nie atramentem, lecz duchem Boga żywego; nie na kamiennych tablicach, lecz na żywych tablicach serc” (*2 Kor 3, 3*); prawo doskonałości i wolności (por. *2 Kor 3, 17*); „prawo Ducha, które daje życie w Chrystusie Jezusie” (*Rz 8, 2*). O tym prawie tak pisze św. Tomasz: „Prawo to może oznaczać — po pierwsze — samego Ducha Świętego. Sens jest wówczas następujący: Prawo Ducha — czyli prawo, które jest Duchem. (...) Mieszka (On) w duszy i nie tylko poucza o powinnościach, oświecając umysł w sprawach tego, co należy czynić, ale również nakłania do słusznego działania. (...) Po wtóre, prawo Ducha może oznaczać dzieło własne Ducha Świętego, czyli wiarę działającą przez miłość (*Ga 5, 6*). Poucza ona od wewnątrz o tym, co należy czynić (...) i wpływa na podjęcie działania” ⁸⁴.

Chociaż w refleksji teologiczno-moralnej odróżnia się zwykle prawo Boże pozytywne, czyli objawione, od prawa naturalnego, zaś w ekonomii zbawienia prawo „stare” od „nowego”, nie należy zapominać, że te i inne pożyteczne rozróżnienia odnoszą się zawsze do prawa, którego twórcą jest ten sam jedyny Bóg, i że prawa te przeznaczone są dla człowieka. Różne sposoby sprawowania przez Boga w dziejach pieczy nad światem i człowiekiem nie tylko nie wykluczają się nawzajem, ale przeciwnie — wspomagają się i przenikają. Ich wspólnym źródłem i celem jest odwieczny zamysł, pełen mądrości i miłości, na mocy którego Bóg przeznacza ludzi, „by się stali na wzór obrazu Jego Syna” (*Rz 8, 29*). Zamysł ten nie stanowi żadnego zagrożenia dla prawdziwej wolności człowieka; przeciwnie, przyjęcie go to jedyna droga potwierdzenia wolności.

„Treść prawa wypisana jest w ich sercach” (*Rz 2, 15*)

46. W dzisiejszych czasach znowu mówi się o rzekomym konflikcie między wolnością a prawem, kładąc szczególny nacisk na jego odniesienie do prawa naturalnego, a zwłaszcza do natury. W rzeczywistości *dysputy o naturze i wolności* zawsze towarzyszyły refleksji moralnej, przybierając charakter ostrych sporów w okresie Odrodzenia i Reformacji, czego świadectwo można znaleźć w nauczaniu Soboru Trydenckiego⁸⁵. Podobne napięcie znamionuje także, choć w innym sensie, epokę współczesną: upodobanie do obserwacji empirycznej, procedury naukowej obiektywizacji, postęp techniczny i pewne formy liberalizmu doprowadziły do przeciwstawienia sobie tych dwóch pojęć, tak jakby dialektyka — jeśli nie wręcz konflikt — pomiędzy wolnością i naturą stanowił strukturalną cechę ludzkiej historii. W innych epokach sądzono, że człowiek jest całkowicie podporządkowany „naturze”, a nawet przez nią determinowany. Jeszcze dzisiaj wielu uważa, że współrzędne czasoprzestrzenne świata postrzegalnego zmysłowo, stałe fizyczno-chemiczne, siły cielesne, skłonności psychiczne i uwarunkowania społeczne to jedyne czynniki, które mają

naprawdę decydujący wpływ na ludzką rzeczywistość. W takim kontekście nawet zjawiska moralne, mimo swej odrębności, są często traktowane tak, jakby można je było sprowadzać do zbioru danych statystycznie sprawdzalnych, czy do zachowań dostępnych obserwacji i wyjaśnianych jedynie w kategoriach mechanizmów psychospołecznych. W konsekwencji *niektórzy specjaliści w dziedzinie etyki*, których zawodową powinnością jest badanie zjawisk i działań ludzkich, mogą ulegać pokusie opierania swojej wiedzy albo nawet słuszności zalecanych przez siebie norm na bazie statystycznie przeważających konkretnych ludzkich zachowań i poglądów moralnych uznawanych przez większość.

Inni moralisci natomiast, świadomi potrzeby wychowania do wartości, nie przestają dostrzegać wybitnej roli wolności, ale często pojmują ją w opozycji lub w kontraście z naturą materialną i biologiczną, nad którą wolność winna jakoby zdobywać stopniowo przewagę. Różne koncepcje na ten temat mają jedną wspólną cechę: zapominają o naturze jako stworzeniu i nie dostrzegają jej integralności. *Dla niektórych* natura jest jedynie materiałem podlegającym działaniu i władzy człowieka: powinna zostać głęboko przetworzona, a nawet przewyżczona przez wolność, jako że stanowi rzekomo jej ograniczenie i zaprzeczenie. *Według innych*, tworzenie wartości ekonomicznych, społecznych, kulturowych, a także moralnych miałyby się dokonywać drogą nieograniczonego rozszerzania władzy człowieka, czyli jego wolności: natura miałaby oznaczać wszystko to, co w człowieku i w świecie znajduje się poza zasięgiem wolności. Tak rozumiana natura obejmowałaby przede wszystkim ludzkie ciało, jego budowę i jego dynamizmy: przeciwieństwem tej rzeczywistości fizycznej miałoby być wszystko to, co „wytworzone”, a więc „kultura” jako dzieło i owoc wolności. Tak pojmowaną naturę ludzką można by rozpatrywać i traktować wyłącznie jako materiał biologiczny czy społeczny, którym wolno swobodnie dysponować. Prowadzi to ostatecznie do definiowania wolności przez nią samą i do uznania jej za instancję tworzącą samą siebie i swoje wartości. W ten sposób człowiek nie miałby własnej natury, lecz kształtowałby siebie jedynie według własnego projektu. Nie byłby niczym innym, jak tylko własną wolnością!

47. W takim kontekście podniesiono *zarzuty fizycyzmu i naturalizmu* przeciwko tradycyjnej koncepcji *prawa naturalnego*. Błędy te miałyby polegać na tym, że prawom biologicznym nadaje się rangę praw moralnych. Wskutek tego, zbyt pochopnie przypisano niektórym ludzkim zachowaniom charakter trwały i niezmienny, a na tej podstawie usiłowano sformułować normy powszechnie obowiązujące. Według niektórych teologów, tego rodzaju „argumentację biologistyczną lub naturalistyczną” znaleźć można także w pewnych dokumentach Magisterium Kościoła, zwłaszcza w tych, które dotyczą dziedziny etyki seksualnej i małżeńskiej. Na podstawie takiej, ich zdaniem naturalistycznej, koncepcji aktu płciowego uznano za moralnie niedopuszczalne takie praktyki jak: antykoncepcja, bezpośrednia sterylizacja, masturbacja, współżycie przedmałżeńskie, stosunki homoseksualne, a także sztuczne zapłodnienie. W opinii wspomnianych teologów moralnie negatywna ocena takich aktów nie uwzględnia w należytej mierze rozumności i wolności człowieka ani też kulturowych uwarunkowań każdej normy moralnej. Twierdzą oni, że człowiek jako istota rozumna nie tylko może, ale wręcz *powinien swobodnie*

nadawać sens swoim zachowaniom. To „nadawanie sensu” musi oczywiście uwzględniać liczne ograniczenia, jakie nakłada na człowieka jego kondycja istoty cielesnej i historycznej. Musi ono także brać po uwagę przyjęte wzorce zachowań oraz znaczenia, jakie mają one w określonej kulturze. Przede wszystkim zaś winno pozostawać w zgodzie z najważniejszym przykazaniem miłości Boga i bliźniego. Bóg jednak — twierdzą ci sami teologowie — stworzył człowieka istotą rozumnie wolną, pozostawił go „w rękę rady jego” i oczekuje od niego, że sam nada rozumny kształt swemu życiu. Miłość bliźniego miałaby oznaczać przede wszystkim lub wyłącznie poszanowanie dla jego prawa do wolnego decydowania o sobie samym. Mechanizmy ludzkich zachowań, a także tak zwane „skłonności naturalne” wskazują — twierdzi się — co najwyżej ogólny kierunek właściwego postępowania, nie mogą jednak przesądzać o moralnej ocenie konkretnych ludzkich czynów, osadzonych przecież w bardzo złożonych sytuacjach.

48. Stając wobec takiej interpretacji, należy się ponownie głęboko zastanowić nad tym, jaka jest właściwa relacja między wolnością a naturą ludzką, a zwłaszcza *jakie miejsce zajmuje ludzkie ciało w kwestiach prawa naturalnego*.

Wolność, która uważa się za absolutną, prowadzi do traktowania ciała człowieka jako surowca, pozbawionego znaczeń i wartości moralnych, dopóki ona nie ukształtuje go według własnego zamysłu. W konsekwencji natura ludzka i ciało jawią się jako *wstępne dane czy przesłanki* dla wyborów dokonywanych przez wolność, materialnie *niezbędne, ale zewnętrzne* wobec osoby, wobec podmiotu i ludzkiego działania. Dynamizmy ludzkiej natury nie mogą jakoby mieć moralnie wiążącej rangi, ponieważ celem tych skłonności są jedynie *dobra* „fizyczne”, zwane przez niektórych „przed-moralnymi”. Próby powoływania się na nie i szukania w nich racjonalnych wskazań dla porządku moralnego należy zgodnie z tym poglądem traktować jako przejaw fizycyzmu lub biologizmu. W tym kontekście napięcie między wolnością a tak zredukowaną naturą oznacza rozłam w samym człowieku.

Taka teoria moralności jest niezgodna z prawdą o człowieku i o jego wolności. Sprzeciwia się *nauczaniu Kościoła o jedności ludzkiej istoty*, której rozumna dusza jest *per se et essentialiter* formą ciała⁸⁶. Dusza duchowa i nieśmiertelna jest zasadą jedności człowieka, jest tym, dzięki czemu istnieje on jako całość — „*corpore et anima unus*”⁸⁷ — jako osoba. Powyższe definicje oznaczają nie tylko to, że również ciało, któremu przyrzeczone zostało zmartwychwstanie, będzie miało udział w chwale; przypominają także o więzi łączącej rozum i wolną wolę z wszystkimi władzami cielesnymi i zmysłowymi. *Cała osoba, włącznie z ciałem, zostaje powierzona samej sobie i właśnie w jedności duszy i ciała jest podmiotem własnych aktów moralnych*. Prowadzona przez światło rozumu i wspomagana przez cnotę odkrywa we własnym ciele znaki, które są zapowiedzią, wyrazem i obietnicą daru z siebie, zgodnie z mądrym zamysłem Stwórcy. Właśnie w świetle prawdy o godności ludzkiej osoby, którą należy afirmować dla niej samej, rozum jest w stanie ocenić, jaką wartość moralną mają określone dobra, ku którym osoba odczuwa naturalną skłonność. Skoro zaś osoba ludzka nie może być sprowadzana jedynie do samoprojektującej się wolności, ale posiada określoną strukturę duchową i cielesną, to pierwotny nakaz moralny, by

miłować i szanować osobę jako cel, a nigdy jako zwykły środek działania, z natury zakłada także potrzebę szacunku dla pewnych podstawowych dóbr; brak tego szacunku prowadzi do relatywizmu i do samowoli.

49. *Doktryna odrywająca akt moralny od jego wymiarów cielesnych jest sprzeczna z nauką Pisma Świętego i Tradycji*, przejmując w nowej postaci stare błędy, które Kościół zawsze zwalczał, ponieważ w ich świetle ludzka osoba to wyłącznie wolność „duchowa”, czysto formalna. Ta redukcyjna wizja nie uwzględnia moralnego znaczenia ciała i czynów z nim związanych (por. *1 Kor 6, 19*). Apostoł Paweł ogłasza, że nie odziedziczą Królestwa niebieskiego „rozpustnicy ani bałwochwalcy, ani cudzołóżnicy, ani rozwieżli, ani mężczyźni współżyjący z sobą, ani złodzieje, ani chciwi, ani pijacy, ani oszczercy, ani zdziery” (por. *1 Kor 6, 9-10*). Sobór Trydencki potwierdza to potępienie⁸⁸, uznając za „grzechy śmiertelne” i „niegodziwe praktyki” pewne określone czyny, których dobrowolne spełnianie pozbawia wierzących udziału w obiecany m dziedzictwie. *Ciało i dusza są bowiem nierozłączne*: w łonie ludzkiej osoby, w podmiocie działającym dobrowolnie i w czynie świadomie dokonanym *razem trwają lub razem idą na zatracenie*.

50. Możemy teraz zrozumieć prawdziwy sens prawa naturalnego: odnosi się ono do pierwotnej natury właściwej człowiekowi, do „natury osoby ludzkiej”⁸⁹, którą jest *sama osoba jako jedność duszy i ciała*, jako jedność wszystkich jej skłonności zarówno duchowych, jak biologicznych, oraz wszelkich innych właściwości, które są jej niezbędne, by mogła dążyć do swego celu. „Naturalne prawo moralne wyraża i wskazuje cele, uprawnienia i obowiązki, których podstawą jest cielesna i duchowa natura osoby ludzkiej. Przeto nie może być ono pojmowane po prostu jako zbiór norm biologicznych, lecz winno być określane jako rozumny porządek, według którego człowiek jest powołany przez Stwórcę do kierowania i regulowania swoim życiem i swoim działaniem, a w szczególności do używania i dysponowania swoim ciałem”⁹⁰. Na przykład źródłem i uzasadnieniem obowiązku bezwarunkowego poszanowania życia ludzkiego jest godność osoby, a nie jedynie naturalna skłonność do zachowania własnego życia fizycznego. Dlatego nawet życie ludzkie, choć jest fundamentalnym dobrem człowieka, zyskuje sens moralny dopiero przez odniesienie do dobra osoby, którą zawsze należy afirmować dla niej samej: podczas gdy zabójstwo niewinnej ludzkiej istoty pozostaje zawsze niedozwolone, to oddanie własnego życia (por. *J 15, 13*) dla miłości bliźniego lub na świadectwo prawdzie może być czynem dozwolonym i chwalebny, a nawet obowiązkiem. W rzeczywistości więc jedynie przez odniesienie do tego, czym jest ludzka osoba jako „integralna jedność”, to znaczy jako „dusza, która się wyraża poprzez ciało, i ciało formowane przez nieśmiertelnego ducha”⁹¹, można odczytać ów szczególny ludzki sens ciała. Naturalne skłonności zyskują bowiem znaczenie moralne jedynie o tyle, o ile odnoszą się do ludzkiej osoby i do jej prawdziwego urzeczywistnienia, które może się dokonać wyłącznie w ramach ludzkiej natury. Kościół, uznając za niedopuszczalne wszelkie manipulacje cielesnością, które zniekształcają jej ludzki sens, służy człowiekowi i wskazuje mu drogę prawdziwej miłości, jedynie na niej bowiem może on znaleźć prawdziwego Boga.

Tak rozumiane prawo naturalne nie pozostawia miejsca na rozdział między wolnością a naturą.

Ukazuje raczej ich wewnętrzną harmonię i wzajemne odniesienie.

„Lecz od początku tak nie było” (Mt 19, 8)

51. Rzekomy konflikt między wolnością a naturą odbija się także na interpretacji niektórych konkretnych aspektów prawa naturalnego, przede wszystkim na jego *powszechności i niezmienności*. „Gdzie zatem zapisane są te prawa — zapytywał św. Augustyn — jeśli nie w księdze owego światła, które zwie się prawdą? To stąd wywodzi się wszelkie prawo sprawiedliwe i stąd przenosi się nieskażone do serca człowieka postępującego sprawiedliwie, nie czyni jednak zeń swej nowej siedziby, a jedynie odciska jakby na nim swój ślad, niczym wizerunek wyryty na pierścieniu, który odciska się w wosku, ale nie znika z pierścienia” ⁹².

Właśnie dzięki tej „prawdzie” *można mówić o powszechności prawa naturalnego*. Jako wpisane w rozumną naturę osoby, obowiązuje ono każdą istotę obdarzoną rozumem, żyjącą w różnych epokach historycznych. Dążąc do doskonałości we właściwym sobie porządku, musi ona czynić dobro i unikać zła, troszczyć się o przekazywanie i zachowanie życia, pomnażać i rozwijać bogactwa otaczającego świata, kultywować życie społeczne, poszukiwać prawdy, spełniać dobre czyny, kontemplować piękno⁹³.

Rozdział między wolnością jednostek a naturą wspólną wszystkim ludziom, wprowadzony przez pewne teorie filozoficzne, wywierające wielki wpływ na współczesną kulturę, utrudnia rozumowi dostrzeżenie powszechności prawa moralnego. Ponieważ jednak prawo naturalne wyraża godność ludzkiej osoby i kładzie podwaliny jej fundamentalnych praw i obowiązków, jego nakazy mają znaczenie uniwersalne, jest ono zatem wiążące dla wszystkich ludzi. *Ta uniwersalność nie ignoruje odrębności poszczególnych istot ludzkich*, nie przeczy jedyności i niepowtarzalności każdej osoby: przeciwnie, ogarnia u samego korzenia każdy z jej wolnych aktów, które powinny świadczyć o powszechności prawdziwego dobra. Podporządkowując się wspólnemu prawu, nasze czyny budują prawdziwą komunię osób i z pomocą łaski Bożej szerzą miłość, która jest „więzią doskonałości” (*Kol 3, 14*). Kiedy natomiast wyrażają lekceważenie prawa czy choćby tylko jego nieznajomość, zawinioną lub nie, naruszają komunię osób ze szkodą dla każdego.

52. Jest rzeczą słuszną i dobrą — zawsze i dla wszystkich — służyć Bogu, oddawać Mu należną cześć i prawdziwie szanować rodziców. Tego rodzaju *normy pozytywne*, które nakazują wypełnianie takich właśnie czynów i rozwijanie takich postaw obowiązują powszechnie i są niezmiennie⁹⁴: jednoczą wokół tego samego wspólnego dobra wszystkich ludzi żyjących w każdej epoce historycznej, stworzonych dla „tego samego powołania i przeznaczenia” ⁹⁵. Te uniwersalne i wieczyste prawa są odpowiednikiem wiedzy praktycznego rozumu i zostają zastosowane do konkretnych czynów poprzez osąd sumienia. Podmiot działający przyswaja sobie osobiście prawdę zawartą w prawie: przejmuje na własność tę prawdę swojego bytu poprzez czyny i związane z nimi cnoty. *Normy negatywne* prawa naturalnego mają moc uniwersalną: obowiązują wszystkich i każdego, zawsze i w każdej okoliczności. Chodzi tu bowiem o zakazy, które

zabraniają określonego działania *semper et pro semper*, bez wyjątku, ponieważ wyboru takiego postępowania w żadnym przypadku nie da się pogodzić z dobrocią woli osoby działającej, z jej powołaniem do życia z Bogiem i do komunii z bliźnim. Nikogo i nigdy nie wolno łamać przykazań, które bezwzględnie obowiązują wszystkich do nieobrażania w drugim człowieku, a przede wszystkim w samym sobie, godności osoby wspólnej wszystkim ludziom.

Z drugiej strony fakt, że tylko przykazania negatywne obowiązują zawsze i w każdej sytuacji, nie oznacza, że w życiu moralnym zakazy są donioślejsze od obowiązku czynienia dobra, na który wskazują przykazania pozytywne. Ma to następujące uzasadnienie: przykazanie miłości Boga i bliźniego ze względu na swą pozytywną dynamikę nie wyznacza żadnej górnej granicy; określa natomiast granicę dolną, którą przekraczając człowiek łamie przykazanie. Ponadto, to co należy czynić w danej sytuacji, zależy od okoliczności, których nie można z góry dokładnie przewidzieć; natomiast istnieją zachowania, które nigdy i w żadnej sytuacji nie mogą uchodzić za działanie właściwe — to znaczy zgodne z ludzką godnością. Wreszcie, jest zawsze możliwe, że przymus lub inne okoliczności mogą przeszkodzić człowiekowi w doprowadzeniu do końca określonych dobrych działań; nie sposób natomiast odebrać mu możliwość powstrzymania się od zła, zwłaszcza jeżeli on sam gotów jest raczej umrzeć niż dopuścić się zła.

Kościół zawsze nauczał, że nie należy nigdy popełniać czynów zabronionych przez przykazania moralne, ujęte w formie negatywnej w Starym i Nowym Testamencie. Jak widzieliśmy, sam Jezus potwierdza, że zakazy te nie mogą zostać zniesione: „Jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania (...): Nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie” (*Mt 19, 17-18*).

53. Wielka wrażliwość, jaką przejawia współczesny człowiek wobec uwarunkowań historycznych i kultury, skłania niektórych do kwestionowania *niezmienności prawa naturalnego*, a tym samym istnienia „obiektywnych norm moralności” ⁹⁶, które podobnie jak w przeszłości obowiązują wszystkich ludzi pokoleń współczesnych i przyszłych: czyż bowiem można głosić powszechną ważność i trwałość jakichś racjonalnych rozstrzygnięć normatywnych sformułowanych w przeszłości, kiedy nie przewidywano jeszcze postępu, który miał się dokonać w dziejach ludzkości?

Nie można zaprzeczyć, że człowiek istnieje zawsze w ramach określonej kultury, ale prawdą jest też, że nie wyraża się on cały w tej kulturze. Zresztą sam fakt rozwoju kultur dowodzi, że w człowieku jest coś, co wykracza poza kulturę. To „coś” to właśnie *ludzka natura*: to ona jest miarą kultury i to dzięki niej człowiek nie staje się więźniem żadnej ze swych kultur, ale umacnia swoją osobową godność, żyjąc zgodnie z głęboką prawdą swojego bytu. Podanie w wątpliwość istnienia trwałych elementów strukturalnych człowieka, powiązanych także z jego wymiarem cielesnym, nie tylko zaprzeczaloby powszechnemu doświadczeniu, ale czyniłoby niezrozumiałym fakt, że *Jezus odwołuje się do „początku”*, i to właśnie w dyspucie o pewnych normach moralnych, których pierwotny sens i rola zostały zniekształcone pod wpływem uwarunkowań społecznych i kulturowych epoki (por. *Mt 19, 1-9*). W tym znaczeniu „Kościół utrzymuje (...), że u podłoża

wszystkich przemian istnieje wiele rzeczy nie ulegających zmianie, a mających *swą ostateczną podstawę w Chrystusie*, który jest Ten sam wczoraj, dziś i na wieki” ⁹⁷. To On jest „Początkiem”, który przyjąwszy ludzką naturę ukazał ostatecznie jej elementy konstytutywne i jej dynamikę miłości do Boga i bliźniego⁹⁸.

Oczywiście, należy poszukiwać i znajdować coraz *właściwsze ujęcia* uniwersalnych i trwałych norm moralnych, aby bardziej odpowiadały one różnym kontekstom kulturowym, by zdolne były lepiej wyrażać ich niezmienną aktualność w każdym kontekście historycznym, by pozwalały prawidłowo rozumieć i interpretować zawartą w nich prawdę. Ta prawda prawa moralnego, podobnie jak prawda „depozytu wiary”, ujawnia się stopniowo w ciągu stuleci: wyrażające ją normy w swej istocie pozostają w mocy, muszą jednak być uściślane i definiowane „*eodem sensu eademque sententia*” ⁹⁹ w świetle historycznych okoliczności przez Magisterium Kościoła, którego decyzję poprzedza i wspomaga proces ich odczytywania i formułowania, dokonujący się w umysłach wierzących i w ramach refleksji teologicznej¹⁰⁰.

II.

Sumienie a prawda

Sanktuarium człowieka

54. Wiąż między wolnością człowieka a prawem Bożym ma swą żywą siedzibę w „sercu” osoby, czyli w jej *sumieniu*. „W głębi sumienia — pisze Sobór Watykański II — człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos wzywający go zawsze tam, gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia dobra, a unikania zła, rozbrzmiewa w sercu nakazem: czyń to, tamtego unikaj. Człowiek bowiem ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony (por. Rz 2, 14-16)” ¹⁰¹.

Dlatego sposób, w jaki pojmuje się relację między wolnością a prawem, jest ściśle związany z koncepcją sumienia. W tym znaczeniu wspomniane wyżej nurty kulturowe, które przeciwstawiają, a także wprowadzają rozdział między wolnością a prawem i otaczają bałwochwalczym kultem wolność, prowadzą do „*kreatywnej*” *interpretacji sumienia*, koncepcji oddalającej się od tradycyjnego stanowiska Kościoła i jego Urzędu Nauczycielskiego.

55. Według opinii niektórych teologów rola sumienia została sprowadzona, przynajmniej w pewnym zakresie przeszłości, jedynie do stosowania ogólnych norm moralnych w konkretnych sytuacjach ludzkiego życia. Jednakże normy te — twierdzą owi teologowie — nie są w stanie ogarnąć i uwzględnić całej niepowtarzalnej specyfiki wszystkich konkretnych czynów ludzkich; mogą co prawda dopomóc w pewnej mierze w poprawnej *ocenie* danej sytuacji, nie mogą jednak

zastąpić człowieka w podjęciu osobistej *decyzji* o tym, jak powinien postąpić w konkretnych przypadkach. Co więcej, opisana powyżej krytyka tradycyjnej koncepcji natury ludzkiej i jej znaczenia w życiu moralnym skłania niektórych autorów ku pogładowi, że normy te stanowią nie tyle obiektywne i wiążące kryteria sądu sumienia, ile raczej tworzą *ogólną perspektywę*, która w pewnym przybliżeniu wskazuje człowiekowi, jak powinien uporządkować swoje życie osobiste i społeczne. Autorzy ci zwracają także uwagę na *złożoność* zjawiska sumienia: jest ono głęboko powiązane z całą sferą psychiki i uczuć oraz podlega wielorakim wpływom środowiska społecznego i kulturowego człowieka. Z drugiej strony, z naciskiem podkreśla się wartość sumienia, które sam Sobór nazwał „sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa” ¹⁰². Głos ten — twierdzi się — skłania człowieka nie tyle do skrupulatnego przestrzegania uniwersalnych norm, ile do twórczego i odpowiedzialnego podjęcia zadań osobistych, które Bóg jemu powierza.

Pragnąc uwypuklić „kreatywny” charakter sumienia, niektórzy autorzy określają jego akty już nie mianem „sądów”, ale „decyzji”: tylko poprzez „autonomiczne” podejmowanie tych decyzji człowiek może według nich osiągnąć moralną dojrzałość. Nie brak także zwolenników poglądu, iż przeszkodę dla tego procesu dojrzewania stanowi nazbyt kateryczne stanowisko, jakie w wielu kwestiach moralnych zajmuje Magisterium Kościoła, którego wypowiedzi jakoby wywołują na wiernych niepotrzebne *konflikty sumienia*.

56. Aby uzasadnić te poglądy, niektórzy proponują przyjęcie swego rodzaju podwójnego statusu prawdy moralnej. Obok płaszczyzny doktrynalnej i abstrakcyjnej należałoby uznać odrębność pewnego ujęcia egzystencjalnego, bardziej konkretnego. Ujęcie to, uwzględniające okoliczności i sytuację, mogłoby dostarczać uzasadnień dla *wyjątków od reguły ogólnej* i tym samym pozwalać w praktyce na dokonywanie z czystym sumieniem czynów, które prawo moralne uznaje za wewnętrznie złe. W ten sposób wprowadza się w niektórych przypadkach rozdział lub nawet opozycję między doktryną wyrażoną przez nakaz o znaczeniu ogólnym a normą indywidualnego sumienia, które w praktyce miałyby stanowić ostateczną instancję orzekającą o dobru i złu. Na tej podstawie próbuje się uzasadnić tak zwane rozwiązania „pastoralne”, sprzeczne z nauczaniem Magisterium i usprawiedliwić „twórczą” hermeneutykę, według której poszczególne normy negatywna bynajmniej nie we wszystkich przypadkach jest wiążąca dla sumienia.

Trudno nie zauważyć, że tezy te podważają *samą tożsamość sumienia* w jego relacji do wolności człowieka i prawa Bożego. Tylko przedstawione wcześniej wyjaśnienia na temat więzi między wolnością a prawem, opartej na prawdzie, umożliwiają właściwą *ocenę* tej „kreatywnej” koncepcji sumienia.

Osąd sumienia

57. Ten sam fragment *Listu do Rzymian*, który pozwolił nam uchwycić istotę prawa naturalnego, ukazuje także *biblijny sens sumienia*, zwłaszcza w jego *specyficznym związku z prawem*: „gdy

poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające” (Rz 2, 14-15).

Według słów św. Pawła sumienie w pewnym sensie stawia człowieka wobec prawa, samo stając się „świadkiem” w jego sprawie: świadkiem jego wierności lub niewierności prawu, to znaczy jego istotnej prawości lub niegodziwości moralnej. Sumienie jest świadkiem *jedynym*: to, co dokonuje się we wnętrzu osoby, jest zasłonięte przed oczyma jakiegokolwiek zewnętrznego obserwatora. Sumienie składa swoje świadectwo wyłącznie wobec samej osoby. Z kolei tylko ona sama zna własną odpowiedź na głos sumienia.

58. Nie sposób przecenić znaczenia tego wewnętrznego *dialogu człowieka z samym sobą*. W rzeczywistości jednak jest to *dialog człowieka z Bogiem*, Twórcą prawa, pierwszym Wzorem i ostatecznym Celem człowieka. „Sumienie — pisze św. Bonawentura — jest jakby Bożym zwiastunem i posłańcem, tak że nie głosi nakazów własnych, ale nakazy pochodzące od Boga, na sposób herolda, który ogłasza królewskie rozporządzenia. Dlatego właśnie sumienie ma moc wiążącą” ¹⁰³,

Można zatem powiedzieć, że sumienie jest świadectwem o prawości lub niegodziwości człowieka składanym samemu człowiekowi, ale zarazem — a nawet przede wszystkim — *jest świadectwem samego Boga*, którego głos i sąd przenikają wewnątrz człowieka aż do tajników jego duszy, przywołując go *fortiter et suaviter* do posłuszeństwa: „Sumienie nie zamyka człowieka w niedostępnej i nieprzeniknionej samotności, ale otwiera go na wołanie, na głos Boga. W tym właśnie i w niczym innym kryje się tajemnica i godność sumienia, że jest ono miejscem, świętą przestrzenią, w której Bóg przemawia do człowieka” ¹⁰⁴.

59. Św. Paweł nie ogranicza się do stwierdzenia, że sumienie jest „świadkiem”, ale ukazuje także, w jaki sposób spełnia ono tę funkcję. Mówi mianowicie o „myślach”, które oskarżają lub uniewinniają pogan w zależności od ich postępowania (por. Rz 2, 15). Słowo „myśli” zwraca uwagę na rzeczywisty charakter sumienia jako instancji *moralnego osądu człowieka i jego czynów*: jest to osąd uniewinniający albo potępiający w zależności od tego, czy czyny człowieka są zgodne, czy niezgodne z prawem Bożym zapisanym w jego sercu. Właśnie o sędzię nad czynami, a jednocześnie o ich sprawcy, oraz o czasie, w którym sąd ten ostatecznie się dokona, mówi apostoł Paweł w cytowanym tekście: „[Okaze się to] w dniu, w którym Bóg sądzić będzie przez Jezusa Chrystusa ukryte czyny ludzkie według mojej Ewangelii” (Rz 2, 16).

Osąd sumienia jest *osądem praktycznym*, to znaczy sądem, który wskazuje człowiekowi, co powinien czynić lub czego unikać, albo że ocenia czyn już przezeń dokonany. Jest osądem konkretnej sytuacji opartym na racjonalnym przeświadczeniu, że należy miłować i czynić dobro, a unikać zła. Ta pierwsza zasada rozumu praktycznego należy do prawa naturalnego, stanowiąc

wręcz jego fundament, wyraża bowiem owo pierwotne rozumienie istoty dobra i zła, będące odbłaskiem stwórczej mądrości Boga, które niczym niezniszczalna iskra (*scintilla animae*) rozjaśnia serce każdego człowieka. Podczas gdy prawo naturalne zawiera obiektywne i powszechne normy dotyczące dobra moralnego, to sumienie jest zastosowaniem prawa do konkretnego przypadku, dzięki czemu prawo staje się dla człowieka wewnętrzną regułą, wezwaniem do czynienia dobra w konkretnej sytuacji. Sumienie formułuje zatem *obowiązek moralny* w świetle prawa naturalnego: jest to obowiązek czynienia tego, co człowiek poprzez akt sumienia poznaje jako dobro powierzone mu *tu i teraz*. Charakter uniwersalny prawa i powinności nie zostaje zniesiony, ale raczej potwierdzony przez fakt, że rozum określa ich zastosowanie w konkretnej sytuacji. Osąd sumienia jest „ostateczną” instancją, która orzeka o zgodności konkretnego zachowania z prawem; formułuje on normę bezpośrednią moralności dobrowolnego aktu, a tym samym dokonuje „zastosowania prawa obiektywnego do konkretnego przypadku” ¹⁰⁵.

60. Podobnie jak samo prawo naturalne i każda wiedza praktyczna, także sąd sumienia ma charakter imperatywny: człowiek *powinien działać* zgodnie z nim. Jeżeli działa wbrew temu sądowi albo jeśli popełnia określony czyn nie będąc pewnym, czy jest on słuszny i dobry, zostaje potępiony przez własne sumienie, stanowiące *bezpośrednią normę osobistej moralności*. Godność tej rozumowej instancji oraz autorytet jej głosu i osądów wyływają z *prawdy* o moralnym dobru i złu, w którą sumienie ma się wsłuchiwać i ją wyrażać. Prawdę tę wskazuje „prawo Boże”, *uniwersalna i obiektywna norma moralności*. Sąd sumienia nie ustanawia prawa, ale poświadcza autorytet prawa naturalnego i praktycznego rozumu w odniesieniu do najwyższego dobra, które pociąga człowieka, tak że przyjmuje on jego przykazania: „Sumienie nie jest więc autonomicznym i wyłącznym źródłem stanowienia o tym, co dobre i złe; głęboko natomiast jest w nie wpisana zasada posłuszeństwa względem normy obiektywnej, która uzasadnia i warunkuje słuszność jego rozstrzygnięć nakazami i zakazami, leżącymi u podstaw ludzkiego postępowania” ¹⁰⁶,

61. Prawda o dobru moralnym, wyrażona w prawie rozumu, jest w praktyce i w konkretnej sytuacji rozpoznawana przez osąd sumienia, co prowadzi do przyjęcia odpowiedzialności za dokonane dobro lub popełnione zło: jeśli człowiek dopuszcza się zła, prawidłowy osąd sumienia trwa w nim jako świadek uniwersalnej prawdy o dobru, a zarazem uświadamia mu zło dokonanego przezeń wyboru. Ale wyrok sumienia pozostaje w człowieku także jako rękojmia nadziei i miłosierdzia: podczas gdy stwierdza, że popełnił zło, zarazem przypomina, iż powinien prosić o przebaczenie, czynić dobro i z pomocą łaski Bożej nieustannie ćwiczyć się w cnocie.

Tak więc *praktyczny osąd sumienia*, który nakłada na człowieka powinność dokonania określonego czynu, *ujawnia więź łączącą wolność z prawdą*. Właśnie dlatego sumienie wyraża się poprzez akty „sądu”, odzwierciedlające prawdę o dobru, a nie poprzez arbitralne „decyzje”. Zaś miarą dojrzałości i odpowiedzialności tych sądów — a ostatecznie samego człowieka jako ich podmiotu — nie jest wyzwolenie sumienia od obiektywnej prawdy, prowadzące do rzekomej autonomii jego decyzji, ale przeciwnie — intensywne poszukiwanie prawdy oraz kierowanie się nią w działaniu.

Poszukiwanie prawdy i dobra

62. Sumienie, jako osąd czynu, nie jest wolne od niebezpieczeństwa błędu. „Często (...) zdarza się — pisze Sobór — że sumienie błądzi na skutek niepokonalnej niewiedzy, ale nie traci przez to swojej godności. Nie można jednak tego powiedzieć w przypadku, gdy człowiek niewiele dba o poszukiwanie prawdy i dobra, a sumienie z nawyku do grzechu powoli ulega niemal zaślepieniu”¹⁰⁷. W tych zwięzłych słowach Sobór zawarł syntezę doktryny o *błędym sumieniu*, wypracowanej przez Kościół w ciągu wieków.

Nie ulega wątpliwości, że aby mieć „dobre sumienie” (1 Tm 1, 5), człowiek musi szukać prawdy i według niej sądzić. Jak powiada apostoł Paweł, sumienie powinno być oświecone przez Ducha Świętego (por. Rz 9, 1) i „czyste” (por. 2 Tm 1, 3), nie powinno podstępnie fałszować słowa Bożego, lecz ukazywać prawdę (por. 2 Kor 4, 2). Z drugiej strony tenże Apostoł upomina chrześcijan słowami: „Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe” (Rz 12, 2).

Tym napomnieniem Paweł pobudza nas do czujności i przestrzega, że w osądach naszego sumienia kryje się zawsze niebezpieczeństwo błędu. Sumienie *nie jest sędzią nieomylnym*: może zbłądzić. Błąd sumienia bywa skutkiem *niewiedzy niepokonalnej*, to znaczy takiej, której sam podmiot nie jest świadom i od której nie może się o własnych siłach uwolnić.

W przypadku, gdy ta niepokonalna niewiedza nie jest zawiniona, sumienie — jak przypomina Sobór — nie traci swej godności, ponieważ nawet gdy kieruje naszym postępowaniem w sposób faktycznie niezgodny z obiektywnym porządkiem moralnym, nie przestaje przemawiać w imieniu owej prawdy o dobru, której człowiek ma szczerze poszukiwać.

63. Jednakże źródłem godności sumienia jest zawsze prawda: w przypadku sumienia prawego mamy do czynienia z przyjętą przez człowieka *prawdą obiektywną*, natomiast w przypadku sumienia błędnego — z tym, co człowiek *subiektywnie* uważa mylnie za prawdę. Nie wolno jednak nigdy mylić błędnego „*subiektywnego*” mniemania o dobru moralnym z prawdą „obiektywną”, ukazaną rozumowi człowieka jako droga do jego celu, ani też twierdzić, że czyn dokonany pod wpływem prawego sumienia ma taką samą wartość jak czyn, który człowiek popełnia, idąc za osądem sumienia błędnego¹⁰⁸. Zło dokonane z powodu niepokonalnej niewiedzy lub niezawinionego błędu sumienia może nie obciążać człowieka, który się go dopuścił, ale także w tym przypadku nie przestaje być złem, nieporządkiem w stosunku do prawdy o dobru. Co więcej, dobro nie rozpoznane nie przyczynia się do wzrostu moralnego osoby, która je czyni, gdyż jej nie doskonalą i nie pomagają jej zwrócić się ku najwyższemu dobru. Tak więc, zanim znajdziemy łatwe usprawiedliwienie, zasłaniając się własnym sumieniem, powinniśmy rozważyć słowa Psalmu: „kto jednak dostrzega swoje błędy? Oczyść mnie od tych, które są skryte przede mną” (Ps 19 [18], 13). Istnieją winy, których nie dostrzegamy, ale które mimo to nie przestają nimi być, ponieważ to my

nie chcieliśmy dotrzeć do światła (por. *J 9, 39-41*).

Sumienie jako ostateczna instancja osądzająca konkretny czyn sprzeniewierza się swojej godności, gdy jest *błędne z winy człowieka*, to znaczy „gdy człowiek niewiele dba o poszukiwanie prawdy i dobra, a sumienie z nawyku do grzechu powoli ulega niemal zaślepieniu” ¹⁰⁹. Na to właśnie niebezpieczeństwo zniekształceń sumienia, zwraca uwagę Jezus, gdy napomina: „Światłem ciała jest oko. Jeśli więc twoje oko jest zdrowe, całe twoje ciało będzie w świetle. Lecz jeśli twoje oko jest chore, całe twoje ciało będzie w ciemności. Jeśli więc światło, które jest w tobie, jest ciemnością, jakże wielka to ciemność!” (*Mt 6, 22-23*).

64. W przytoczonych wyżej słowach Jezusa znajdujemy także wezwanie do *formacji sumienia*, tak by stało się ono przedmiotem nieustannego nawracania ku prawdzie i dobru. Analogiczny sens ma zachęta Apostoła, by nie brać wzoru z tego świata, lecz przemieniać się przez odnawianie umysłu (por. *Rz 12, 2*). W rzeczywistości to właśnie „serce” nawrócone ku Bogu i ku miłości dobra jest źródłem *prawdziwych* osądów sumienia. Istotnie, aby umieć „rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe” (*Rz 12, 2*), ogólna znajomość prawa Bożego jest konieczna, ale nie wystarczająca: niezbędna jest swego rodzaju *współmierność* (*connaturalitas*) *człowieka z prawdziwym dobrem*¹¹⁰. Ta „connaturalitas” jest zakorzeniona w cnotach samego człowieka i dzięki nim się rozwija: w roztropności i innych cnotach kardynalnych, a przede wszystkim w teologicznych cnotach wiary, nadziei i miłości. Taki jest sens słów Jezusa: „Kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła” (*J 3, 21*).

W kształtowaniu sumienia *bardzo pomaga* chrześcijanom *Kościół i jego Magisterium*, o czym tak pisze Sobór: „Chrześcijanie zaś w kształtowaniu swego sumienia powinni pilnie baczyć na świętą i pewną naukę Kościoła. Z woli bowiem Chrystusa Kościół katolicki jest nauczycielem prawdy i ciąży na nim obowiązek, aby głosił i autentycznie nauczał Prawdy, którą jest Chrystus, a zarazem powagą swoją wyjaśniał i potwierdzał zasady porządku moralnego, wynikające z samej natury ludzkiej” ¹¹¹. Tak więc władza Kościoła, gdy wypowiada się w kwestiach moralnych, nie narusza w żaden sposób wolności sumienia chrześcijan: nie tylko dlatego, że wolność sumienia nie jest nigdy wolnością „od” prawdy, ale zawsze i wyłącznie „w” prawdzie, lecz także dlatego, iż Magisterium nie wprowadza do chrześcijańskiego sumienia prawd mu obcych, a tylko objawia prawdy, które sumienie powinno już znać i rozwijać je, wychodząc od pierwotnego aktu wiary. Kościół pragnie jedynie *służyć sumieniu*, pomagać mu, aby nie poruszał nim każdy powiew nauki na skutek oszustwa ze strony ludzi (por. *Ef 4, 14*) i aby nie odchodziło ono od prawdy o dobru człowieka, ale by — zwłaszcza w sprawach trudniejszych — mogło pewną drogą dojść do prawdy i w niej trwać.

III.

Wybór podstawowy i konkretne postępowanie

„Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału” (*Ga 5, 13*)

65. Żywe zainteresowanie, jakie otacza dzisiaj problematykę wolności, skłania wielu przedstawicieli nauk humanistycznych i teologicznych do podjęcia bardziej wnikliwej analizy ich natury i ich dynamizmów. Słusznie podkreśla się, że wolność nie polega jedynie na wyborze takiego czy innego działania; dokonując wyboru, człowiek *decyduje zarazem o sobie samym*, opowiada się swoim życiem za Dobrem lub przeciw niemu, za lub przeciw Prawdzie i ostatecznie za lub przeciw Bogu. Słusznie zwraca się uwagę na szczególne znaczenie pewnych wyborów, nadających „kształt” całemu życiu moralnemu człowieka i wyznaczających swoistą przestrzeń, wewnątrz której może on na co dzień podejmować i realizować także inne konkretne wybory.

Niektórzy autorzy proponują jednak daleko bardziej radykalną rewizję poglądów na *zależność między osobą a jej czynami*. Mówią oni o „wolności fundamentalnej”, głębszej i różnej od wolności wyboru; twierdzą, że jeśli nie bierze się jej pod uwagę, nie można zrozumieć ani prawidłowo ocenić ludzkich czynów. Według tychże autorów należałoby przyjąć, że *kluczową rolę w życiu moralnym* odgrywa „opcja fundamentalna” podjęta na gruncie owej fundamentalnej wolności, mocą której osoba decyduje całościowo o sobie samej nie poprzez treściowo określony, świadomy i przemyślany wybór, ale w sposób „transcendentalny” i „atematyczny”. *Konkretne czyny*, których źródłem jest owa opcja, stanowią według tej koncepcji jedynie częściowe i nigdy nie rozstrzygające próby wyrażenia jej, są wyłącznie jej „znakami” lub przejawami. Bezpośrednim przedmiotem tych czynów — twierdzi się — nie jest Dobro absolutne (w stosunku do którego miałyby zajmować stanowisko wolność osoby na płaszczyźnie transcendentalnej), ale dobra konkretne (zwane także „kategorialnymi”). Otóż w opinii niektórych teologów żadne z tych dóbr, z samej swej natury częściowych, nie jest w stanie zdeterminować ukierunkowania wolności człowieka jako osoby pojętej jako całość, chociaż tylko przez ich urzeczywistnienie lub odrzucenie człowiek może wyrażać swoją opcję fundamentalną.

W konsekwencji zostaje wprowadzone *rozdzielenie pomiędzy opcją fundamentalną a świadomymi aktami wyboru dotyczącymi konkretnego postępowania* — rozdzielenie, które u części autorów prowadzi do całkowitego *rozdzielenia* tych dwóch sfer ludzkiej wolności, jako że twierdzą oni wyraźnie, iż o „dobru” i „złu” moralnym można mówić jedynie w wymiarze transcendentalnym, właściwym dla opcji fundamentalnej, natomiast decyzje o konkretnych działaniach „wewnątrz światowych”, to znaczy takich, poprzez które człowiek zwraca się ku samemu sobie, ku innym i do świata rzeczy, określają jako „słuszne” lub „niesłuszne”. W ten sposób wewnątrz rzeczywistości ludzkiego działania zarysowuje się jakby podział na dwie płaszczyzny moralności: na porządek dobra i zła, zależny od woli, oraz sferę konkretnych czynów, które oceniane są jako moralnie słuszne lub niesłuszne wyłącznie na podstawie technicznego obliczenia proporcji między dobrem i złem, „przed-moralnym” lub „fizycznym”, które jest rzeczywistym następstwem czynu. Podział ten sięga tak daleko, że konkretne działanie, nawet będące skutkiem wolnej decyzji, rozpatruje się jako proces czysto fizyczny, nie zaś w kategoriach właściwych dla czynu ludzkiego. Skutkiem takiego ujęcia jest ograniczenie moralnej oceny osoby w oparciu o dokonaną przez nią opcję fundamentalną, wyłączając z tej oceny, całkowicie lub częściowo, poszczególne czyny i konkretne zachowania.

66. Nie ulega wątpliwości, że chrześcijańska doktryna moralna, w samych swych źródłach biblijnych, potwierdza szczególne znaczenie wyboru podstawowego, który określa jakość życia moralnego i skłania wolność do przyjęcia radykalnych zobowiązań wobec Boga. Jest to *wybór wiary, posłuszeństwa wierze* (por. Rz 16, 26), „poprzez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując «pełną uległość rozumowi i woli»”¹¹². Ta wiara, która „działa przez miłość” (Ga 5, 6), wypływa z głębi człowieka, z jego „serca” (por. Rz 10, 10) i stamtąd ma owocować czynami (por. Mt 12, 33-35; Łk 6, 43-45; Rz 8, 5-8; Ga 5, 22). W Dekalogu różne przykazania rozpoczynają się od fundamentalnej formuły: „Ja jestem Pan, twój Bóg” (Wj 20, 2), która podkreślając pierwotny sens licznych i zróżnicowanych przepisów szczegółowych nadaje moralności Przymierza charakter uniwersalności, jedności i głębi. Podstawowy wybór Izraela dotyczy zatem fundamentalnego przykazania (por. Joz 24, 14-25; Wj 19, 3-8; Mi 6, 8). Także nad moralnością Nowego Przymierza dominuje fundamentalne wezwanie Jezusa do „pójścia” za Nim, czego przykładem są Jego słowa skierowane do młodzieńca: „Jeśli chcesz być doskonały, (...) przyjdź i chodź za Mną!” (Mt 19, 21); na to wezwanie uczeń odpowiada radykalną decyzją i wyborem. Ewangeliczne przypowieści o skarbie i o drogocennej perle, dla której człowiek sprzedaje wszystko, co posiada, ukazują wymownie i przekonywująco, jak radykalnego i bezwarunkowego wyboru domaga się od niego Królestwo Boże. Radykalizm decyzji o pójściu za Chrystusem wspaniale wyrażają Jego własne słowa: „kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z powodu Mnie i Ewangelii, zachowa je” (Mk 8, 35).

Jezusowe wezwanie: „przyjdź i chodź za Mną” jest największym wywyższeniem ludzkiej wolności, a zarazem poświadcza prawdziwość i moc wiążącą aktów wiary i decyzji, które można określić mianem opcji fundamentalnej. Podobne wywyższenie wolności znajdujemy w słowach św. Pawła: „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności” (Ga 5, 13). Ale Apostoł natychmiast dodaje poważną przestrożę: „Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału” (Ga 5, 13). W tej przestrożę słyhać echo jego wcześniejszych słów: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli” (Ga 5, 1). Apostoł Paweł wzywa nas do czujności: wolności zawsze zagraża niewola. Tak właśnie dzieje się w przypadku aktu wiary pojętego jako opcja fundamentalna, który — w myśl omówionych wyżej tendencji — zostaje oderwany od wyboru określonych czynów.

67. Tendencje te są sprzeczne z nauczaniem samego Pisma Świętego, według którego opcja fundamentalna to prawdziwy i autentyczny wybór wolności, ściśle powiązany z określonymi czynami. Poprzez wybór podstawowy człowiek może nadać kierunek własnemu życiu i z pomocą łaski Bożej dążyć do swego celu, idąc za Bożym powołaniem. Ta możliwość jednak urzeczywistnia się w aktach wyboru określonych czynów, poprzez które człowiek świadomie kształtuje swoje życie zgodnie z wolą, mądrością i prawem Bożym. Trzeba zatem stwierdzić, że *tak zwana opcja fundamentalna, o ile jest czymś różnym od jakiejś nieokreślonej intencji, nie ujętej jeszcze w formę zobowiązującą dla wolności, urzeczywistnia się zawsze poprzez świadome i wolne decyzje*. Właśnie dlatego *ta opcja zostaje odwołana wówczas, gdy człowiek wykorzystuje swą wolność, by dokonywać świadomych wyborów sprzecznych z nią, a dotyczących poważnej materii moralnej*.

Oderwanie opcji fundamentalnej od treściowo określonych czynów jest równoznaczne z zaprzeczeniem istotnej niepodzielności, czyli osobowej jedności podmiotu moralnego, obejmującej jego ciało i duszę. Koncepcja opcji fundamentalnej, która nie uwzględnia bezpośrednio możliwości, jakie wybór ten otwiera ani określonych konsekwencji, które go wyrażają, nie oddaje prawdy o rozumnej celowości wpisanej w naturę działania człowieka oraz każdej z jego świadomych decyzji. W rzeczywistości o moralnym znaczeniu ludzkich czynów nie decyduje jedynie intencja, ogólne nastawienie czy opcja fundamentalna, rozumiana jako intencja, która nie ma ściśle określonej i zobowiązującej treści lub której nie towarzyszy realny wysiłek wypełniania różnych powinności życia moralnego. Nie można wydawać ocen moralnych, jeśli nie bierze się pod uwagę zgodności lub niezgodności świadomego wyboru określonego czynu z godnością i integralnym powołaniem osoby ludzkiej. Każda decyzja oznacza zawsze, że świadoma wola zajmuje stanowisko wobec różnych postaci dobra i zła, oznaczonych przez prawo naturalne jako dobro, którego należy poszukiwać lub zło, którego należy unikać.

W przypadku pozytywnych nakazów moralnych trzeba przede wszystkim roztropnie ocenić, czy rzeczywiście znajdują one zastosowanie w określonej sytuacji, zastanawiając się na przykład, czy nie istnieją jakieś inne, być może ważniejsze lub pilniejsze powinności. Ale przykazania moralne negatywne, to znaczy zakazujące pewnych czynów i zachowań jako z natury złych, nie dopuszczają żadnych uprawnionych wyjątków; nie pozostawiają żadnej możliwości — która byłaby do przyjęcia z moralnego punktu widzenia — dla „tworzenia” norm z nimi sprzecznych. Gdy w konkretnym wypadku zostanie rozpoznany rodzaj moralny czynu zakazanego przez uniwersalną zasadę, to jedynie aktem moralnie dobrym jest posłuszeństwo prawu moralnemu i powstrzymanie się od tego, czego ono zakazuje.

68. Trzeba tu jeszcze dodać bardzo ważną uwagę pastoralną. Zgodnie z logiką przytoczonych wyżej poglądów człowiek mógłby — mocą opcji fundamentalnej — dochowywać wierności Bogu niezależnie od tego, czy niektóre jego akty wyboru i czyny byłyby zgodne ze szczegółowymi normami i przepisami moralnymi. Na skutek pierwotnej opcji na rzecz miłości, człowiek miałby pozostawać moralnie dobrym, trwać w łasce Bożej i osiągnąć własne zbawienie, nawet gdyby poprzez niektóre swoje czyny sprzeciwiał się świadomie i w rzeczy ważnej przykazaniom Bożym przedstawionym na nowo przez Kościół.

W rzeczywistości człowiek nie idzie na zatracenie tylko na skutek niewierności wobec tej opcji fundamentalnej, poprzez którą „z własnej woli cały powierza się Bogu” ¹¹³. Za każdym razem, gdy świadomie popełnia grzech śmiertelny, obraża Boga, który nadał mu prawo i tym samym staje się winnym wobec całego prawa (por. *Jk 2, 8-11*); choć zachowuje wiarę, traci „łaskę uświęcającą”, „miłość”, i „szczęśliwość wieczną” ¹¹⁴. „Raz otrzymaną łaskę usprawiedliwienia — naucza Sobór Trydencki — można utracić nie tylko na skutek niewierności, która prowadzi aż do utraty wiary, ale także przez jakikolwiek inny grzech śmiertelny” ¹¹⁵.

Grzech śmiertelny i powszedni

69. Jak zauważyliśmy, rozważania na temat opcji fundamentalnej skłoniły niektórych teologów do poddania głębokiej rewizji także tradycyjnego rozróżnienia grzechów na *śmiertelne i powszednie*. Podkreślają oni, że do sprzeciwu wobec prawa Bożego, który powoduje utratę łaski uświęcającej, a w przypadku śmierci w tym grzesznym stanie — wieczne potępienie, może doprowadzić jedynie akt ogarniający osobę pojętą jako całość, a więc akt opcji fundamentalnej. Według tych teologów grzechem śmiertelnym, oddzielającym człowieka od Boga, może być jedynie odrzucenie Boga, dokonane na takim poziomie wolności, którego nie sposób utożsamiać z aktem wyboru ani osiągnąć w drodze świadomej refleksji. W tym sensie — dodają — trudno jest przyjąć, przynajmniej z psychologicznego punktu widzenia, że chrześcijanin, który pragnie zachować jedność z Jezusem Chrystusem i Jego Kościołem, mógłby popełniać grzechy śmiertelne tak łatwo i tak często, jak na to zdaje się wskazywać sama „materia” jego czynów. Równie trudno przyjąć tezę, że człowiek jest zdolny w krótkim odstępie czasu zerwać całkowicie więź komunii z Bogiem i nawrócić się do Niego przez szczerą pokutę. Prowadzi to do wniosku, że mierząc ciężkość grzechu należy kierować się raczej stopniem zaangażowania wolności osoby, która dany czyn popełnia, niż samą materią tego czynu.

70. Posynodalna Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia* potwierdziła wagę i niezmienną aktualność rozróżnienia grzechów na śmiertelne i powszednie, zgodnie z Tradycją Kościoła. Synod Biskupów obradujący w 1983 r., którego owocem była ta Adhortacja, „nie tylko powtórzył to, co stwierdził i ogłosił Sobór Trydencki o istnieniu i naturze grzechów *śmiertelnych i powszednich*, ale pragnął przypomnieć, że *grzechem śmiertelnym* jest ten, który dotyczy materii poważnej i który nadto został popełniony z pełną świadomością i całkowitą zgodą” ¹¹⁶,

Wypowiedź Soboru Trydenckiego nie tylko zwraca uwagę na „poważną materię” grzechu śmiertelnego, ale przypomina też, że jego koniecznym warunkiem jest „pełna świadomość i całkowita zgoda”. Zresztą zarówno teologia moralna, jak praktyka duszpasterska dobrze znają przypadki, w których czyn poważny ze względu na swoją materię nie stanowi grzechu śmiertelnego z powodu braku pełnej świadomości lub całkowitej zgody osoby, która go dokonuje. Z drugiej strony jednak „powinno się unikać sprowadzania grzechu śmiertelnego do aktu «*opcji fundamentalnej*» — jak się dzisiaj zwykło mówić — przeciwko Bogu”, rozumiejąc przez to wyraźne i formalne wzgardzenie Bogiem i bliźnim, czy też pośrednie i nieświadome odrzucenie miłości. „Mamy bowiem do czynienia z grzechem śmiertelnym także wtedy, gdy człowiek świadomie i dobrowolnie, dla jakiegokolwiek przyczyny, wybiera coś, co jest poważnym nieporządkiem. W rzeczy samej taki wybór już zawiera w sobie wzgardę Bożym przykazaniem, odrzucenie miłości Boga do ludzkości i całego stworzenia: człowiek sam się oddala od Boga i traci miłość. To *nastawienie podstawowe może zatem ulec zasadniczej zmianie przez poszczególne akty*. Niewątpliwie mogą zaistnieć sytuacje bardzo złożone i niejasne pod względem psychologicznym, które wywierają wpływ na podmiotową poczytalność grzesznika. Jednakże od rozważań ze sfery psychologii nie można przejść do budowania kategorii teologicznej, jaką jest właśnie «*opcja fundamentalna*» rozumiana w taki sposób, że przedmiotowo zmienia lub podaje w wątpliwość tradycyjne pojęcie grzechu śmiertelnego” ¹¹⁷.

Tak więc rozdział pomiędzy opcją fundamentalną a świadomymi wyborami poszczególnych czynów — nie uporządkowanych ze swej natury lub ze względu na okoliczności — które niekoniecznie ją podważają, oznacza odrzucenie katolickiej nauki o grzechu śmiertelnym: „Wraz z całą Tradycją Kościoła nazywamy *grzechem śmiertelnym* ten akt, którym człowiek dobrowolnie i świadomie odrzuca Boga, Jego prawo, ofiarowane człowiekowi przez Boga przymierze miłości, gdyż woli zwrócić się do siebie samego, do jakiejś rzeczywistości stworzonej i skończonej, do czegoś przeciwnego woli Bożej (*conversio ad creaturam*). Może stać się to w sposób bezpośredni i formalny, jak w grzechach bałwochwalstwa, odstępstwa, ateizmu lub w sposób równoważny, jak we wszelkim nieposłuszeństwie przykazaniom Bożym w materii ciężkiej” ¹¹⁸.

IV.

Akt moralny

Teologia i teologizm

71. Relacja między ludzką wolnością a prawem Bożym, której żywą siedzibą, ukrytą we wnętrzu osoby, jest sumienie, ujawnia się i urzeczywistnia w *ludzkich czynach*. Właśnie poprzez swoje czyny człowiek doskonali się jako człowiek powołany do tego, żeby z własnej woli poszukiwał swego Stwórcy i by trwając przy Nim dochodził w sposób wolny i pełny do błogosławionej doskonałości¹¹⁹.

Czyny ludzkie są *aktami moralnymi*, bo to one wyrażają i stanowią, czy człowiek, który ich dokonuje, jest dobry, czy zły¹²⁰. Nie tylko prowadzą do zmiany stanu rzeczy zewnętrznych wobec człowieka, ale jako następstwo świadomych decyzji kwalifikują moralnie osobę, która je podjęła i określają jej *wewnętrzne duchowe oblicze*. Przekonująco mówi o tym św. Grzegorz z Nyssy: „Wszystkie istoty podlegające wzrastaniu nie pozostają na zawsze takie same, ale przechodzą wciąż z jednego stanu do innego, poddane nieustannej przemianie na lepsze lub na gorsze (...). Otóż podlegać przemianie znaczy rodzić się wciąż na nowo (...). Tu jednak narodziny nie są następstwem działania zewnętrznego, jak to jest w przypadku istot cielesnych (...). Są skutkiem wolnego wyboru, tak że w pewien sposób to *my sami jesteśmy własnymi rodzicami*, samodzielnie stwarzamy samych siebie i poprzez nasze wybory nadajemy sobie kształt, jakiego pragniemy” ¹²¹.

72. O *moralnej jakości czynów* stanowi relacja między wolnością człowieka a prawdziwym dobrem. Dobro to ustanowione jest, jako odwieczne prawo, przez Mądrość Bożą, która każe każdej istocie zmierzać do jej celu. To odwieczne prawo jest poznawane zarówno poprzez naturalny rozum człowieka (i dlatego stanowi „prawo naturalne”), jak i — w sposób integralny i doskonały — poprzez nadprzyrodzone Objawienie Boże (i stąd nazwa „prawo Boże”). Działanie jest moralnie dobre, kiedy wybory dokonywane przez wolność są *zgodne z prawdziwym dobrem człowieka* i tym samym wyrażają dobrowolne podporządkowanie osoby jej ostatecznemu celowi, to znaczy samemu Bogu: najwyższemu dobru, w którym człowiek znajduje pełne i doskonałe szczęście. Pierwsze pytanie zadane przez młodzieńca Jezusowi: „co dobrego mam czynić, aby

otrzymać życie wieczne” (Mt 19, 16) zwraca od razu uwagę na *istotną więź między moralną wartością czynu a ostatecznym celem człowieka*. Jezus w swojej odpowiedzi potwierdza to przeświadczenie rozmówcy: spełnianie dobrych czynów, nakazanych przez Tego, który „jeden tylko jest Dobry”, stanowi niezbędny warunek wiecznej szczęśliwości i drogę do niej: „jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania” (Mt 19, 17). Odpowiedź Jezusa i odwołanie się do przykazań oznacza też, że drogą do celu jest przestrzeganie Bożych praw, które chronią dobro człowieka. *Tylko czyn zgodny z dobrem może być drogą wiodącą do życia.*

Racjonalne skierowanie ludzkiego czynu ku dobru w jego prawdzie oraz dobrowolne dążenie do tego dobra, poznane przez rozum — oto na czym polega moralność. Nie można zatem uznać ludzkiego działania za moralnie dobre jedynie na tej podstawie, że prowadzi ono do osiągnięcia takiego czy innego celu, albo tylko dlatego, że intencja podmiotu jest dobra¹²². Działanie jest moralnie dobre, gdy poświadcza i wyraża dobrowolne podporządkowanie osoby jej ostatecznemu celowi oraz zgodność konkretnego działania z dobrem człowieka, rozpoznanym w jego prawdzie przez rozum. Jeśli ten przedmiot działania nie współbrzmi z prawdziwym dobrem osoby, to wybór takiego działania sprawia, że nasza wola i my sami stajemy się moralnie źli, to znaczy, że sprzeciwiamy się naszemu ostatecznemu celowi i najwyższemu dobru — czyli samemu Bogu.

73. Dzięki Bożemu Objawieniu i dzięki wierze chrześcijanin poznaje „nowość”, jaką odznacza się moralność jego czynów: mają one wyrażać jego wierność — lub niewierność — wobec tej godności i powołania, które zostały mu dane przez łaskę: w Jezusie Chrystusie i w Jego Duchu chrześcijanin jest „nowym stworzeniem”, synem Bożym, a poprzez swoje czyny objawia swe podobieństwo lub niepodobieństwo do obrazu Syna — pierwotnego między wielu braćmi (por. Rz 8, 29), okazuje w życiu wierność lub niewierność darowi Ducha Świętego i otwiera się lub zamyka na życie wieczne, na komunie wizji uszczęśliwiającej, miłości i szczęśliwości z Bogiem Ojcem, Synem i Duchem Świętym¹²³. Chrystus „kształtuje nas na swój obraz — pisze św. Cyryl Aleksandryjski — tak że rysy Jego Boskiej natury jaśnieją w nas poprzez świętość i sprawiedliwość, przez życie dobre i cnotliwe (...). Piękno tego obrazu promieniuje w nas, którzy jesteśmy w Chrystusie, gdy przez nasze czyny okazujemy się dobrymi ludźmi” ¹²⁴.

W tym sensie życie moralne ma *charakter* głęboko „*teologiczny*”, ponieważ polega na świadomym przyporządkowaniu ludzkich czynów Bogu — najwyższemu dobru i ostatecznemu celowi (*telos*) człowieka. Świadectwo tego znajdujemy raz jeszcze w pytaniu, jakie młodzieniec stawia Jezusowi: „co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?”. Ale to przyporządkowanie czynów ostatecznemu celowi to nie wymiar subiektywny, zależny wyłącznie od intencji. Zakłada ono, że czyny te same w sobie mogą zostać przyporządkowane owemu celowi dzięki swej zgodności z autentycznym dobrem moralnym człowieka, chronionym przez przykazania. O tym właśnie przypomina sam Jezus w odpowiedzi udzielonej młodzieńcowi: „jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania” (Mt 19, 17).

Rzecz jasna, musi to być przyporządkowanie rozumne i wolne, świadome i rozmyślne, na mocy

kórego człowiek jest „odpowiedzialny” za swoje czyny i podlega sądowi Boga, sędziego sprawiedliwego i dobrego, który za dobro wynagradza, a za zło karze, jak nam przypomina apostoł Paweł: „Wszyscy bowiem musimy stanąć przed trybunałem Chrystusa, aby każdy otrzymał zapłatę za uczynki dokonane w ciele, złe lub dobre” (2 Kor 5, 10).

74. Od czego jednak zależy jakość moralna wolnego działania człowieka? Co jest kryterium wolnego działania człowieka? Co jest kryterium owego *przyporządkowania ludzkich czynów Bogu*? Czy jest nim *intencja* działającego podmiotu, czy *okoliczności* — zwłaszcza konsekwencje — jego działania, czy też sam *przedmiot* działania?

Oto problem zwany tradycyjnie problemem „źródeł moralności”. Właśnie wokół niego rozwinęły się w ostatnich dziesięcioleciach nowe — lub przejęte z przeszłości — normy kulturowe i teologiczne, które wymagają wnikliwego rozeznania przez Magisterium Kościoła.

Niektóre *teorie etyczne*, zwane „*teologicznymi*”, wysuwają na czoło zgodność ludzkich czynów z celami, do których zmierza działający podmiot i z wartościami, które on przez swe działanie chce osiągnąć. Kryteria oceny słuszności moralnej działania są formułowane *w oparciu o bilans pozamoralnych czy przedmoralnych dóbr*, będących następstwem działania i odpowiadających im pozamoralnych czy przedmoralnych wartości. Według niektórych, określone postępowanie miałoby być słuszne lub niesłuszne w zależności od tego, czy jest ono w stanie wytworzyć, jako swój skutek, stan rzeczy lepszy dla wszystkich osób, których dotyka: postępowanie byłoby zatem słuszne w miarę „maksymalizowania” dobra, a „minimalizowania” zła.

Wielu moralistów katolickich, zwolenników tego kierunku, stara się przy tym odciąć od utylitarystyki i pragmatyzmu, oceniających moralność ludzkich czynów bez odwoływania się do prawdziwego ostatecznego celu człowieka. Słusznie uważają oni, że należy poszukiwać coraz bardziej przekonujących argumentów racjonalnych dla usprawiedliwienia wymogów i uzasadnienia norm życia moralnego. To poszukiwanie jest uprawnione i konieczne, jako że porządek moralny, ustanowiony przez prawo naturalne, jest zasadniczo dostępny dla ludzkiego rozumu. Poszukiwanie to odpowiada też potrzebom dialogu i współpracy z niekatolikami i niewierzącymi, zwłaszcza w społeczeństwach pluralistycznych.

75. Jednakże próby wypracowania tego rodzaju racjonalnej moralności, nazywanej też czasem „moralnością autonomiczną”, prowadzą nieraz do *falszywych rozwiązań, wynikających zwłaszcza z niewłaściwego rozumienia przedmiotu działania moralnego*. Niektórzy nie doceniają w sposób dostateczny znaczenia faktu, że wola jest zaangażowana w konkretne wybory, których sama dokonuje: to od nich zależy odtąd jej moralna dobroć i jej przyporządkowanie ostatecznemu celowi osoby. *Inni* znów czerpią inspirację z koncepcji wolności, która nie bierze pod uwagę rzeczywistych warunków jej funkcjonowania, jej obiektywnego związku z prawdą o dobru, ani też faktu, że określa się ona poprzez decyzje dotyczące konkretnych czynów. Tak więc — według tych teorii — wolna wola ani nie byłaby moralnie podległa określonym powinnościom, ani też nie

byłaby kształtowana przez własne akty wyboru, choć zarazem miałaby pozostawać odpowiedzialna za swoje czyny i za ich konsekwencje. „*Teologizm*” ten, jako metoda odkrywania norm etycznych, bywa — według terminologii zapożyczonych od różnych nurtów myślowych — określany także mianem „*konsekwencjonalizmu*” lub „*proporcjonalizmu*”. Pierwszy, usiłuje formułować kryteria słuszności określonego działania analizując przewidywane skutki realizacji konkretnego wyboru. Drugi natomiast, porównując wartości i dobra osiągnięte, koncentruje się raczej na proporcji pomiędzy skutkami dobrymi i złymi, mając na względzie „większe dobro” lub „mniejsze zło”, którego zaistnienie jest możliwe w danej sytuacji.

Chociaż *teologiczne teorie etyczne (proporcjonalizm, konsekwencjalizm)* przyznają, że wartości moralne wyznaczone są przez rozum i Objawienie, to jednak nie uważają, że istnieją absolutnie zakazane sposoby postępowania, czyli takie, które w każdych okolicznościach i w każdej kulturze sprzeciwiają się tymże wartościom. Podmiot działający byłby, owszem, odpowiedzialny za realizację wartości, do których zmierza, ale byłby nim dwojako: z jednej strony wartości czy dobra wchodzące w skład ludzkiego czynu należałyby mianowicie *do porządku moralnego* (a to ze względu na swe odniesienie do wartości ściśle moralnych, takich jak miłość Boga, życzliwość względem bliźniego, sprawiedliwość itd.), z drugiej zaś strony należałyby *do porządku przedmoralnego*, zwanego także pozamoralnym lub fizycznym czy ontycznym (a to ze względu na odniesienie do korzyści i szkód, jakich doznaje zarówno osoba działająca, jak i inne osoby, dotknięte skutkami jej czynu, jak na przykład zdrowie lub okaleczenie, integralność fizyczna, życie, śmierć, utrata dóbr materialnych itd.). W świecie, w którym dobro jest jakoby zawsze zmieszane ze złem, a każdemu dobremu skutkowi towarzyszą skutki złe, moralność danego czynu oceniałoby się w sposób zróżnicowany: o jego „dobroci” moralnej decydowałaby intencja podmiotu odnosząca się do dóbr moralnych, o jego „słuszności” natomiast decydowałaby ocena przewidywalnych skutków i konsekwencji oraz ich wzajemna proporcja. W wyniku tego konkretne czyny można by określić jako „słuszne” albo „niesłuszne”, co jednak nie pozwalałoby orzec, że wola osoby, która czyny te spełnia, jest już przez to samo moralnie „dobra” lub „zła”. W ten sposób czyn sprzeczny z powszechną normą negatywną, nawet gdy bezpośrednio narusza dobra uważane za przedmoralne, mógłby być uznany za moralnie dopuszczalny, jeśli intencja podmiotu, ukształtowana w drodze „odpowiedzialnej” refleksji nad dobrami zaangażowanymi w konkretne działanie, odnosiłaby się do wartości moralnej, uznanej w danej okoliczności za decydującą.

Ocena konsekwencji czynu, oparta na proporcjach między czynem a jego skutkami oraz między samymi skutkami, odnosiłaby się wyłącznie do porządku przedmoralnego. O jakości moralnej czynów, czyli o ich dobroci lub złu, miałaby decydować wyłącznie wierność osoby względem najwyższych wartości, takich jak miłość i roztropność, choć wierność ta niekoniecznie musi wykluczać wybory sprzeczne z pewnymi szczegółowo zdeterminowanymi normami moralnymi. Także w poważnej materii te ostatnie należałoby traktować jako zawsze relatywne i dopuszczające wyjątki normy operatywne.

W tej perspektywie świadome przyzwolenie na pewne czyny, według tradycyjnej moralności

uznane za niegodziwe, nie musiałyby zakładać obiektywnego zła moralnego.

Przedmiot świadomego aktu

76. Teorie te mogą trafiać do przekonania dzięki swemu pokrewieństwu z naukowym sposobem myślenia, który słusznie dąży do uporządkowania różnych form aktywności technicznej i ekonomicznej na zasadzie rachunku kosztów i zysków, działania i skutków. Pragną one uwolnić człowieka od więzów moralności przymusu, woluntarystycznej i arbitralnej, która może się wydawać nieludzka.

Tego rodzaju teorie sprzeciwiają się jednak nauczaniu Kościoła, kiedy przypisują sobie zdolność usprawiedliwienia — to znaczy uznania za moralnie dobre — świadomych decyzji, które prowadzą do czynów sprzecznych z przykazaniami prawa Bożego i naturalnego.

Teorie te nie mogą powoływać się na tradycję katolickiej moralności: chociaż jest prawdą, że w tej tradycji rozwinęła się kazuistyka analizująca w niektórych konkretnych sytuacjach większe możliwości zaistnienia dobra, to jednak należy podkreślić, że dotyczyło to tylko wypadków, w których prawo było niepewne, i dlatego postępowanie takie nie podawało w wątpliwość absolutnej ważności przykazań moralnych negatywnych, obowiązujących bez wyjątku.

Wierni mają obowiązek uznawać i zachowywać szczegółowe normy moralne, ogłoszone i nauczone przez Kościół w imię Boga, Stwórcy i Pana¹²⁵. Kiedy apostoł Paweł stwierdza, że przykazanie miłowania bliźniego jak siebie samego, stanowi wypełnienie całego prawa (por. Rz 13, 8-10), nie osłabia znaczenia przykazań, ale raczej je potwierdza, ukazuje bowiem ich wymogi i ich powagę. *Miłość Boga i miłość bliźniego jest nieodłączna od zachowywania przykazań Przymierza* odnowionego przez krew Chrystusa i przez dar Ducha Świętego. Chrześcijanie szczerzą się tym, że słuchają raczej Boga niż ludzi (por. Dz 4, 19; 5, 29), co gotowi są poświadczyć nawet męczeństwem, jak to uczynili święci i święte Starego i Nowego Testamentu, którzy zasłużyli sobie na to miano, ponieważ woleli oddać życie raczej niż dokonać jakiegoś czynu sprzecznego z wiarą lub cnotą.

77. Aby sformułować racjonalne kryteria słusznej decyzji moralnej, omawiane tu teorie biorą pod uwagę *intencje i konsekwencje* ludzkiego działania. Z pewnością należy przywiązywać wielkie znaczenie zarówno do intencji — czego stanowczo żąda Jezus, przeciwstawiając się otwarcie uczonym w Piśmie i faryzeuszom, którzy tworzyli drobiazgowy przepisy odnośnie do pewnych uczynków zewnętrznych, a nie zważali na to, co dzieje się w sercu człowieka (por. Mk 7, 20-21; Mt 15, 19) — jak i do następstw określonego czynu, czyli do dobra, które spełnił i zła, którego uniknął. Chodzi tu o wymóg odpowiedzialności. Jednakże sama ocena konsekwencji, podobnie jak intencji, to za mało, by orzec o moralnej jakości konkretnego wyboru. Rozważanie dobrych i złych skutków, jakie prawdopodobnie przyniesie dane działanie, nie jest właściwą metodą, która pozwoliłaby orzec, czy wybór określonego postępowania jest „według swego rodzaju” lub „sam w sobie”

moralnie dobry czy zły, dozwolony czy niedozwolony. Przewidywalne konsekwencje należą do tych okoliczności czynu, które wprawdzie mogą zmodyfikować powagę złego czynu, ale nie mogą zmienić jego rodzaju moralnego.

Każdy zresztą doświadcza trudności, a właściwie niemożliwości oceny wszystkich konsekwencji własnych czynów oraz wszystkich ich dobrych i złych skutków, zwanych przedmoralnymi: wyczerpująca i racjonalna kalkulacja nie jest tu możliwa. Jak zatem należy określać proporcje, jeśli opierają się one na ocenie, której kryteria pozostają niejasne? Czyż można uzasadnić jakieś absolutne zobowiązanie, powołując się na tak wątpliwe kalkulacje?

78. *Moralność ludzkiego czynu zależy przede wszystkim i zasadniczo od przedmiotu rozumnie wybranego przez świadomą wolę*, czego dowodzi także wnikliwa i do dziś aktualna analiza św. Tomasza¹²⁶. Aby określić przedmiot danego czynu, decydujący o jego jakości moralnej, należy przyjąć *perspektywę osoby działającej*. Przedmiot aktu chcenia stanowi bowiem czyn wybrany w sposób wolny. O ile jest on zgodny z porządkiem rozumu, sprawia, że wola jest dobra, doskonali nas moralnie i uzdalnia do rozpoznania naszego ostatecznego celu w doskonałym dobru, w pierwotnej miłości. Za przedmiot określonego aktu moralnego nie można zatem uznać jakiegoś procesu czy wydarzenia należącego wyłącznie do porządku fizycznego i godnego uwagi tylko dlatego, że wywołuje określony stan rzeczy w świecie zewnętrznym. Przedmiot ten jest wszak bezpośrednim celem świadomego wyboru, który określa akt chcenia osoby działającej. W tym sensie, jak czytamy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, „istnieją konkretne zachowania, których wybór jest zawsze błędem, ponieważ prowadzi do nieporządku woli, to znaczy do zła moralnego”¹²⁷. „Zdarza się często — pisze znowu Akwinata — że człowiek działa w dobrej intencji, ale bez duchowego pożytku, ponieważ zabrakło mu prawej woli; dzieje się tak wówczas, gdy na przykład ktoś kradnie, aby nakarmić biednego: w tym przypadku, chociaż intencja jest dobra, brakuje prawości woli. W konsekwencji, nie można usprawiedliwić żadnego złego czynu dokonanego w dobrej intencji: «A czyż mamy (jak nas powtarzają i jak niektórzy powiadają, że mówimy) czynić złe rzeczy, aby z nich wyszły dobre? Potępienie takich jest sprawiedliwe» (por. Rz 3, 8)”¹²⁸.

Powodem zaś, dla którego nie wystarcza dobra intencja, ale musi za nią iść prawidłowy wybór czynów, jest fakt, że ludzki czyn zależy od swego przedmiotu, to znaczy od tego, czy może on zostać skierowany ku Bogu, ku Temu, „który sam jest dobry”, i czy w ten sposób prowadzi osobę ku doskonałości. Czyn jest zatem dobry, jeśli jego przedmiot odpowiada dobru osoby przez to, że uwzględnia dobra, które są dla niej istotne z punktu widzenia moralnego. Tak więc etyka chrześcijańska, choć zwraca szczególną uwagę na przedmiot moralny, nie lekceważy wewnętrznej „teleologii” działania, to znaczy jego ukierunkowania ku prawdziwemu dobru osoby, ale uznaje, że dążenie do dobra jest prawdziwe tylko pod warunkiem poszanowania istotnych elementów ludzkiej natury. Ludzki czyn, dobry ze względu na swój przedmiot, jest zarazem przyporządkowany ostatecznemu celowi. Ten sam czyn osiąga następnie swą ostateczną i istotną doskonałość, gdy wola *rzeczywiście zwraca* go ku Bogu poprzez miłość. W tym sensie Patron moralistów i spowiedników naucza: „nie wystarczy spełniać dobre uczynki, trzeba jeszcze spełniać

je dobrze. Aby zaś nasze czyny były dobre i doskonałe, musimy je spełniać jedynie z tą myślą, by podobać się Bogu” ¹²⁹.

„Zło wewnętrzne”: nie wolno czynić zła, aby uzyskać dobro (por. Rz 3, 8)

79. *Należy zatem odrzucić tezę właściwą dla teorii teologicznych i proporcjonalistycznych, wedle której nie można uznać, jako moralnie złego ze względu na swój rodzaj — swój „przedmiot” — świadomego wyboru pewnych określonych czynów i zachowań nie uwzględniając intencji, która kierowała tym wyborem, lub całokształtu przewidywalnych konsekwencji, jakie akt ten ma dla wszystkich zainteresowanych osób.*

Pierwszym i decydującym elementem oceny moralnej jest przedmiot ludzkiego czynu, który decyduje o tym, *czy można go przyporządkować ostatecznemu dobru i celowi, którym jest Bóg*. To przyporządkowanie rozum dostrzega w samym bycie człowieka, rozpatrywanego w świetle całej prawdy o nim, czyli w jego naturalnych skłonnościach, jego dążeniach i celach, mających zawsze także wymiar duchowy: to właśnie one stanowią treść prawa naturalnego, a więc tego uporządkowanego zespołu „dóbr dla osoby”, które służą „dobru osoby” — dobru, jakim jest ona sama i jej doskonałość. Tych też dóbr strzegą przykazania, w których według św. Tomasza zawarte jest całe prawo naturalne¹³⁰.

80. Dzięki świadectwu rozumu wiemy jednak, że istnieją przedmioty ludzkich aktów, których nie można przyporządkować Bogu, ponieważ są one radykalnie sprzeczne z dobrem osoby, stworzonej na Jego obraz. Tradycyjna nauka moralna Kościoła mówi o czynach, które są „wewnętrznie złe” (*intrinsece malum*): są złe zawsze i same z siebie, to znaczy ze względu na swój przedmiot, a niezależnie od ewentualnych intencji osoby działającej i od okoliczności. Dlatego nie umniejszając w niczym wpływu okoliczności, a zwłaszcza intencji na moralną jakość czynu, Kościół naucza, że „istnieją akty, które jako takie, same w sobie, niezależnie od okoliczności, są zawsze wielką niegodziwością ze względu na przedmiot” ¹³¹. Sam Sobór Watykański II, mówiąc o szacunku należnym ludzkiej osobie, wymienia wiele przykładów takich czynów: „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 zwykłe narzędzia zysku, a nie jak wolne, odpowiedzialne osoby; wszystkie te i tym podobne sprawy i praktyki są czymś haniebnym; zakazają cywilizację ludzką, bardziej hańbią tych, którzy się ich dopuszczają, niż tych, którzy doznają krzywdy i są jak najbardziej sprzeczne z czcią należną Stwórcy” ¹³².

Na temat czynów wewnętrznie złych, związanych z praktykami antykonceptyjnymi, poprzez które akt małżeński zostaje z rozmysłem pozbawiony płodności, Paweł VI naucza: „W rzeczywistości

(...) chociaż wolno niekiedy tolerować mniejsze zło moralne dla uniknięcia jakiegoś zła większego lub dla osiągnięcia większego dobra, to jednak nigdy nie wolno, nawet dla najpoważniejszych przyczyn, czynić zła, aby wynikało z niego dobro. Innymi słowy, nie wolno wziąć za przedmiot pozytywnego aktu woli tego, co ze swej istoty narusza ład moralny — a co tym samym należy uznać za niegodne człowieka — nawet w wypadku, jeśli zostaje to dokonane w zamiarze zachowania lub pomnożenia dóbr poszczególnych ludzi, rodzin lub społeczeństwa” ¹³³.

81. Nauczając o istnieniu czynów wewnętrznie złych, Kościół opiera się na doktrynie Pisma Świętego. Apostoł Paweł stwierdza stanowczo: „Nie łudźcie się! Ani rozpustnicy, ani bałwochwalcy, ani cudzołóżnicy, ani rozwieżli, ani mężczyźni współżyjący z sobą, ani złodzieje, ani chciwi, ani oszczercy, ani zdziercy nie odziedziczą królestwa Bożego” (1 Kor 6, 9-10).

Jeśli czyny są wewnętrznie złe, dobra intencja lub szczególne okoliczności mogą łagodzić ich zło, ale nie mogą go usunąć: są to czyny „nieodwracalnie” złe, same z siebie i same w sobie niezdatne do tego, by je przyporządkować Bogu i dobru osoby: „Jeśli czyny są same z siebie grzechami. (*vum iam opera ipsa peccata sunt*) — pisze św. Augustyn — jak na przykład kradzież, cudzołóstwo, bluźnierstwo lub tym podobne, to któż ośmieliłby się twierdzić, że gdy dokonane zostają dla dobrych powodów (*causis bonis*), nie są już grzechami lub — co jeszcze bardziej nielogiczne — są grzechami usprawiedliwionymi?” ¹³⁴.

Tak więc okoliczności lub intencje nie zdołają nigdy przekształcić czynu ze swej istoty niegodziwego ze względu na przedmiot w czyn „subiektywnie” godziwy lub taki, którego wybór można usprawiedliwić.

82. Intencja zresztą jest dobra, gdy ma na celu prawdziwe dobro człowieka, widziane w perspektywie jego ostatecznego celu. Natomiast czyny, których przedmiot nie może być przyporządkowany Bogu i jest „niegodny ludzkiej osoby”, zawsze i w każdym wypadku sprzeciwiają się temu dobru. W tym sensie przestrzeganie norm, które zakazują tych czynów i obowiązują *semper et pro semper*, to znaczy nie dopuszczają żadnych wyjątków, nie tylko nie ogranicza dobrej intencji, ale stanowi wręcz jej fundamentalny wyraz.

Doktryna o przedmiocie czynu jako źródle moralności stanowi autentyczny wyraz biblijnej moralności Przymierza i przykazań, miłości i cnót. Moralna jakość ludzkiego działania zależy od tej wierności przykazaniom, wyrażającej posłuszeństwo i miłość. Właśnie dlatego — powtórzmy — należy odrzucić jako błędną opinię, która uważa za niemożliwą ocenę moralną świadomych wyborów pewnych zachowań lub określonych czynów jako moralnie złych ze względu na ich rodzaj, jeśli nie uwzględni się intencji, która kierowała ich wyborem lub całokształtu przewidywalnych konsekwencji, jakie dany akt ma dla wszystkich zainteresowanych osób. Bez tego rodzaju *racjonalnego określenia moralności ludzkiego działania* niemożliwe byłoby utrzymanie „obiektywnego porządku moralnego” ¹³⁵ i ustalenie jakiegokolwiek treściowo określonej normy moralnej, która obowiązywałaby bez wyjątków; to zaś przynosiłoby szkodę ludzkiemu

braterstwu i prawdzie o dobru, a zarazem osłabiało wspólnotę Kościoła.

83. Jak widać, w zagadnieniu moralnej jakości ludzkich czynów, a zwłaszcza w problemie istnienia czynów wewnętrznie złych koncentruje się w pewnym sensie *sam problem człowieka, prawdy o nim* oraz konsekwencji moralnych, jakie z niej wypływają. Uznając i głosząc istnienie wewnętrznego zła określonych czynów ludzkich, Kościół dochowuje wierności integralnej prawdzie o człowieku, a tym samym okazuje szacunek człowiekowi i pomaga mu wzrastać w jego godności i powołaniu. W konsekwencji Kościół musi odrzucić przedstawione wyżej teorie, które sprzeciwiają się tej prawdzie.

Istnieje jednak potrzeba, Bracia w Biskupstwie, byśmy nie poprzestawali jedynie na przestrzeganiu wiernych przed błędami i niebezpieczeństwami pewnych teorii etycznych. Musimy przede wszystkim ukazywać urzekający blask tej prawdy, którą jest sam Jezus Chrystus. W Nim, który jest Prawdą (por. *J 14, 6*), człowiek może w pełni zrozumieć i doskonale wypełniać, poprzez dobre czyny, swoje powołanie do wolności w posłuszeństwie prawu Bożemu, zawartemu w przykazaniu miłości Boga i bliźniego. To właśnie sprawia dar Ducha Świętego, Ducha prawdy, wolności i miłości: dzięki Niemu prawo zostaje zapisane w naszym wnętrzu, tak że możemy je postrzegać i przeżywać jako dynamikę prawdziwej osobowej wolności: „doskonałe Prawo, Prawo wolności” (*Jk 1, 25*).

„Ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (*Ga 5, 1*)

84. *Podstawowym zagadnieniem*, do którego wspomniane wyżej teorie moralne przywiązują szczególną wagę, jest kwestia relacji między wolnością człowieka a prawem Bożym, a ostatecznie *relacji między wolnością a prawdą*.

Według wiary chrześcijańskiej i nauki Kościoła „tylko wolność podporządkowana Prawdzie prowadzi osobę ludzką ku jej autentycznemu dobru. Dobrem osoby jest istnienie w Prawdzie i *czynienie Prawdy*” ¹³⁶,

Konfrontacja stanowiska Kościoła z dzisiejszą sytuacją społeczną i kulturową pozwala natychmiast dostrzec, że właśnie *wokół tej zasadniczej kwestii* powinna skupić się *intensywna praca duszpasterska samego Kościoła*: „świadomość tej podstawowej relacji: Prawda — Dobro — Wolność zanikła na znacznym obszarze współczesnej kultury, dlatego dopomożenie człowiekowi w odnalezieniu tej świadomości stanowi dzisiaj jeden z wymogów misji Kościoła, pełnionej dla zbawienia świata. «Cóż to jest prawda?» — to pytanie Piłata także dziś nurtuje pełnego niepewności człowieka, który często nie wie, *kim jest, skąd pochodzi, dokąd* zmierza. Dlatego nierzadko jesteśmy świadkami zastraszających przykładów postępującej autodestrukcji osoby ludzkiej. Niektóre panujące opinie stwarzają wrażenie, że nie ma już takiej wartości moralnej, którą należy uznawać za niezniszczalną i absolutną. Na oczach wszystkich okazuje się pogardę wobec ludzkiego życia — już poczętego, a jeszcze nie wydanego na świat; nieustannie narusza się

podstawowe prawa osoby; niegodziwie niszczy się dobra niezbędne dla ludzkiego życia. Co gorsza, człowiek już nie jest przekonany, że tylko w prawdzie może znaleźć zbawienie. Podaje się w wątpliwość zbawczą moc prawdy, pozostawiając samej wolności, oderwanej od wszelkich obiektywnych uwarunkowań, zadanie samodzielnego decydowania o tym, co dobre, a co złe. Relatywizm ten przeniesiony na grunt teologii prowadzi do braku ufności w mądrość Boga, który poprzez prawo moralne kieruje człowiekiem. Nakazom tego prawa moralnego przeciwstawia się tak zwane konkretne sytuacje i w gruncie rzeczy nie zważa się już na to, że prawo Boże zawsze pozostaje jedynym prawdziwym dobrem człowieka” ¹³⁷.

85. Zadanie oceny tych teorii etycznych przez Kościół nie polega tylko na ujawnianiu i odrzucaniu ich błędów, ale ma też cel pozytywny: należy mianowicie z wielką miłością pomagać wiernym w formacji sumienia, tak by wydając sądy i kształtując decyzje, kierowało się prawdą, do czego wzywa apostoł Paweł: „Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe” (Rz 12, 2). Oparciem dla tego dzieła Kościoła, stanowiącym „sekret” jego skuteczności formacyjnej, są nie tyle wypowiedzi doktrynalne czy pasterskie wezwania do czujności, ile *nieustanne wpatrywanie się w Chrystusa Pana*. Kościół każdego dnia wpatruje się z niesłabnącą miłością w Chrystusa, w pełni świadom, że tylko w Nim znaleźć może prawdziwe i ostateczne rozwiązanie problemu moralnego.

Zwłaszcza w *Chrystusie ukrzyżowanym znajduje Kościół odpowiedź* na nurtujące dziś tak wielu ludzi pytanie o to, czy posłuszeństwo wobec uniwersalnych i niezmiennych norm moralnych może wyrażać szacunek dla jedyności i niepowtarzalności każdej ludzkiej osoby i nie zagrażać jej wolności i godności. Kościół ma taką samą świadomość otrzymanej misji jak apostoł Paweł: „Posłał mnie Chrystus, (...) abym głosił Ewangelię, i to nie w mądrości słowa, by nie zniweczyć Chrystusowego krzyża (...) my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą” (1 Kor 1, 17. 23-24). *Chrystus ukrzyżowany objawia autentyczny sens wolności, w pełni go realizuje poprzez całkowity dar z siebie* i powołuje swoich uczniów do udziału w tej samej wolności.

86. Racjonalna refleksja i codzienne doświadczenie obnażają słabość, jaka znamionuje wolność człowieka. Jest to wolność prawdziwa, ale ograniczona: nie ma absolutnego i bezwarunkowego punktu wyjścia w sobie samej, ale w warunkach egzystencji, wewnątrz których się znajduje i które zarazem stanowią jej ograniczenie i szansę. Jest to wolność istoty stworzonej, a więc wolność dana, którą trzeba przyjąć niczym kiełkującą dopiero roślinę i troszczyć się odpowiedzialnie o jej wzrost. Stanowi konstytutywny składnik owego wizerunku istoty stworzonej, który leży u podstaw godności osoby: rozbrzmiewa w niej głos pierwotnego powołania, którym Stwórca wzywa człowieka do prawdziwego Dobra, a bardziej jeszcze — poprzez objawienie Chrystusa — do nawiązania przyjaźni z Nim, do udziału w życiu samego Boga. Jest zarazem niezbywalnym samoposiadaniem i uniwersalnym otwarciem na wszystko co istnieje, przez przekroczenie siebie

ku poznaniu i miłości drugiego¹³⁸. Wolność jest zatem zakorzeniona w prawdzie człowieka i skierowana ku wspólnocie.

Rozum i doświadczenie mówią nie tylko o słabości ludzkiej wolności, ale i o jej dramacie. Człowiek spostrzega, że w jego wolności ukryta jest tajemnicza skłonność do sprzeniewierzenia się owemu otwarciu na Prawdę i Dobro oraz że w rzeczywistości on sam nader często wybiera raczej dobra skończone, ograniczone i pozorne. Co więcej, w popełnianych przez siebie błędach i w niewłaściwych aktach wyboru odkrywa zaczątki radykalnego buntu, który każe mu odrzucić Prawdę i Dobro i uczynić się absolutną zasadą samego siebie: „Będziecie jak Bóg” (por. *Rdz 3, 5*). *Wolność potrzebuje zatem wyzwolenia. Jej wyzwolicielem jest Chrystus: to On „wyswobodził nas ku wolności”* (por. *Ga 5, 1*).

87. Chrystus objawia przede wszystkim, że warunkiem autentycznej wolności jest szczerze i otwarte uznanie *prawdy*: „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (*J 8, 32*)¹³⁹. To prawda pozwala zachować wolność wobec władzy i daje moc, by przyjąć męczeństwo. Potwierdza to Jezus przed Piłatem: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie” (*J 18, 37*). Prawdziwi czciciele winni zatem oddawać Bogu cześć „w Duchu i w prawdzie” (*J 4, 23*): *w ten sposób stają się wolni*. Więź z prawdą oraz oddawanie czci Bogu objawia się w Jezusie Chrystusie jako najgłębsze źródło wolności.

Jezus objawia ponadto — i to samym swoim życiem, a nie tylko słowami — że wolność urzeczywistnia się przez *miłość*, to znaczy przez *dar z siebie*. Ten, który mówi: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (*J 15, 13*), dobrowolnie idzie na Mękę (por. *Mt 26, 46*) i posłuszny Ojcu oddaje na krzyżu życie za wszystkich ludzi (por. *Flp 2, 6-11*). Tak więc kontemplacja Jezusa ukrzyżowanego to główna droga, którą Kościół musi podążać każdego dnia, jeśli pragnie w pełni zrozumieć, czym jest wolność: darem z siebie w *służbie Bogu i braciom*. Zaś komunია z Chrystusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym jest niewyczerpanym źródłem, z którego Kościół nieustannie czerpie, aby żyć w wolności, składać siebie w darze i służyć. Komentując werset z Psalmu 100 [99] *Służcie Panu z weselem*, św. Augustyn powiada: „W domu Pańskim niewolnicy są wolni. Wolni, ponieważ służba nie nakłada przymusu, ale nakazuje miłość (...). Miłość niech cię uczyni sługą, tak jak prawda uczyniła cię wolnym (...). Jesteś zarazem sługą i wolnym: sługą, ponieważ nim się stałeś; wolnym, ponieważ umiłował cię Bóg, twój Stwórca; więcej — jesteś wolny, bo możesz kochać swojego Stwórcę (...). Jesteś sługą Pana i jesteś wolny w Panu. Nie szukaj wyzwolenia, które oddaliłoby cię od domu twego wyzwoliciela!”¹⁴⁰.

Tak więc Kościół, a w nim każdy chrześcijanin jest powołany do udziału w *munus regale* Chrystusa na krzyżu (por. *J 12, 32*), w łasce i w posłannictwie „Syna Człowieczego, który nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (*Mt 20, 28*)¹⁴¹.

Jezus jest zatem żywą i osobową syntezą doskonałej wolności w całkowitym posłuszeństwie woli

Ojca. Jego ukrzyżowane ciało to pełne objawienie nierozzerwalnej więzi między wolnością a prawdą, zaś Jego powstanie z martwych to najwyższe świadectwo płodności i zbawczej mocy wolności przeżywanej w prawdzie.

Chodzić w światłości (por. 1J 1, 7)

88. Wzajemne przeciwstawienie, czy wręcz radykalne rozerwanie więzi między wolnością i prawdą, jest konsekwencją, przejawem i dopełnieniem innej, jeszcze *bardziej niebezpiecznej i szkodliwej dychotomii — tej mianowicie, która oddziela wiarę od moralności.*

Rozdział ten stanowi jedną z najpoważniejszych trosk duszpasterskich Kościoła w sytuacji szerzącego się sekularyzmu, w którym wielu — zbyt wielu — ludzi myśli i żyje tak, „jak gdyby Bóg nie istniał”. Stajemy tu wobec mentalności, której oddziaływanie, często głębokie, rozległe i wszechobecne, wpływa na postawy i zachowania samych chrześcijan i sprawia, że ich wiara traci żywotność oraz właściwą jej oryginalność jako nowa zasada myślenia i działania w życiu osobistym, rodzinnym i społecznym. W rzeczywistości kryteria sądów i wyborów, stosowane przez samych wierzących, którzy żyją w środowisku kultury w dużym stopniu zdechrystianizowanej, okazują się często obce Ewangelii lub nawet z nią sprzeczne.

Istnieje zatem pilna potrzeba, by chrześcijanie ponownie odkryli *nowość swej wiary oraz jej moc osądzania* kultury dominującej w ich środowisku: „Niegdyś bowiem byliście ciemnością — napomina nas apostoł Paweł — lecz teraz jesteście światłością w Panu: postępujcie jak dzieci światłości! Owocem bowiem światłości jest wszelka prawość i sprawiedliwość, i prawda. Badajcie, co jest miłe Panu. I nie miejcie udziału w bezowocnych czynach ciemności, a raczej piętnując, nawracajcie (...). Baczcie więc pilnie, jak postępujecie: nie jako niemądrzy, ale jako mądrzy. Wyzyskujcie chwilę sposobną, bo dni są złe” (*Ef 5, 8-11. 15-16; por. 1 Tes 5, 4-8*).

Trzeba ponownie odnaleźć i ukazać prawdziwe oblicze chrześcijańskiej wiary, która nie jest jedynie zbiorem tez wymagających przyjęcia i zatwierdzenia przez rozum. Jest natomiast poznaniem Chrystusa w wewnętrznym doświadczeniu, żywą pamięcią o Jego przykazaniach, *prawdą, którą trzeba żyć*. Słowo zresztą jest prawdziwie przyjęte dopiero wówczas, gdy wyraża się w czynach i urzeczywistnia w praktyce. Wiara to decyzja, która angażuje całą egzystencję. Jest spotkaniem, dialogiem, komunią miłości i życia między wierzącym a Jezusem Chrystusem: Drogą, Prawdą i Życiem (por. *J 14, 6*). Prowadzi ona do aktu zaufania i zawierzenia Chrystusowi i pozwala nam żyć tak, jak On żył (por. *Ga 2, 20*), to znaczy miłując ponad wszystko Boga i braci.

89. Wiara posiada również wymiar moralny: jest źródłem zgodnego z nią życiowego zaangażowania i zarazem takiego zaangażowania się domaga. Obejmuje i wydoskonala przyjęcie i zachowywanie Bożych przykazań. Jak pisze ewangelista Jan: „Bóg jest światłością, a nie ma w Nim żadnej ciemności. Jeżeli mówimy, że mamy z Nim współuczestnictwo, a chodzimy w ciemności, kłamiemy i nie postępujemy zgodnie z prawdą (...); po tym zaś poznajemy, że Go

znamy, jeżeli zachowujemy Jego przykazania. Kto mówi: «Znam Go», a nie zachowuje Jego przykazań, ten jest kłamcą i nie ma w nim prawdy. Kto zaś zachowuje Jego naukę, w tym naprawdę miłość Boża jest doskonała. Po tym właśnie poznajemy, że jesteśmy w Nim. Kto twierdzi, że w Nim trwa, powinien również sam postępować tak, jak On postępował” (1 J 1, 5-6; 2, 3-6).

Poprzez życie moralne wiara staje się „wyznaniem”, nie tylko wobec Boga, ale także przed ludźmi: staje się *świadcstwem*. Jezus powiedział: „Wy jesteście światłem świata. Nie może się ukryć miasto położone na górze. Nie zapala się też światła i nie stawia pod korcem, ale na świeczniku, aby świeciło wszystkim, którzy są w domu. Tak niech świeci wasze światło przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie” (Mt 5, 14-16). Uczynki te to przede wszystkim uczynki miłosierdzia (por. Mt 25, 31-46), uczynki prawdziwej wolności, która objawia się i realizuje poprzez dar z samego siebie — *aż po całkowity dar z siebie*, jaki złożył Jezus, gdy na krzyżu „umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie” (Ef 5, 25). Świadcstwo Chrystusa jest źródłem, wzorem i mocą świadectwa, jakie składa uczeń, powołany, by iść tą samą drogą: „Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Łk 9, 23). Zgodnie z wymogami ewangelicznego radykalizmu miłość może doprowadzić wierzącego aż do najwyższego świadectwa *męczeństwa*. Wskazując na przykład Chrystusa umierającego na krzyżu, św. Paweł pisze do chrześcijan w Efezie: „Bądźcie więc naśladowcami Boga, jako dzieci umiłowane i postępujcie drogą miłości, bo i Chrystus was umiłował i samego siebie wydał za nas w ofierze i dani na wdzięczną wonność Bogu” (Ef 5, 1-2).

Męczeństwo — najwyższe potwierdzenie nienaruszalnej świętości prawa Bożego

90. Wiąż między wiarą a moralnością ujawnia w pełni swój blask w *bezwartunkowym poszanowaniu niezaprzeczalnych wymogów wyływających z osobowej godności każdego człowieka*, wymogów chronionych przez normy moralne, które zakazują bez wyjątku dokonywania czynów wewnętrznie złych. Powszechność i niezmienność normy moralnej ujawnia, a zarazem stoi na straży godności osobowej, to znaczy nienaruszalności człowieka, na którego obliczu jaśnieje blask Boży (por. Rdz 9, 5-6).

Konieczność odrzucenia teorii etycznych „teologicznych” — „konsekwencjalizmu” i „proporcjonalizmu” — które zaprzeczają istnieniu norm moralnych negatywnych odnoszących się do określonych sposobów postępowania obowiązujących bez wyjątków, znajduje szczególnie wyraziste potwierdzenie w chrześcijańskim męczeństwie, które zawsze było i nadal jest obecne w życiu Kościoła.

91. Już w Starym Przymierzu spotykamy się z godnymi podziwu świadectwami wierności wobec świętego prawa Bożego, aż do dobrowolnego przyjęcia śmierci. Ich symbolem może być historia *Zuzanny*: dwaj niesprawiedliwi sędziowie, którzy grożą jej śmiercią, ponieważ nie chce ulec ich nieczystym żądom, słyszą odpowiedź: „jestem w trudnym ze wszystkich stron położeniu. Jeżeli to

uczynię, zasługuję na śmierć; jeżeli zaś nie uczynię, nie ujdę waszych rąk. Wolę jednak niewinna wpaść w wasze ręce, niż zgrzeszyć wobec Pana” (*Dn 13, 22-23*). Zuzanna, która wołała „niewinna wpaść” w ręce sędziów, daje świadectwo nie tylko wiary i zaufania do Boga, ale także posłuszeństwa wobec prawdy i absolutnych wymogów porządku moralnego: swoją gotowością przyjęcia męczeństwa głosi, że nie należy czynić tego, co prawo Boże uznaje za złe, aby uzyskać w ten sposób jakieś dobro. Wybiera dla siebie „lepszą część”: przejrzyste, bezkompromisowe świadectwo prawdzie dotyczącej dobra oraz świadectwo Bogu Izraela; w ten sposób przez swoje czyny ukazuje świętość Boga.

Występując u progu Nowego Testamentu, *Jan Chrzciciel* nie chciał pomijać milczeniem prawa Pańskiego i nie zgadzał się na kompromisy ze złem: dlatego „życie dał za prawdę i sprawiedliwość” ¹⁴², stając się zwiastunem Mesjasza także przez męczeństwo (por. *Mk 6, 17-29*). I tak „w ciemnościach więzienia zamknięto tego, który przyszedł, by dawać świadectwo o światłości i zasłużył sobie, by sama światłość, to jest Chrystus, nazwała go lampą, co płonie i świeci (...), we własnej krwi został ochrzczony ten, któremu dane było ochrzcić Odkupiciela świata” ¹⁴³.

W Nowym Przymierzu napotyka się liczne świadectwa *uczniów Chrystusa* — począwszy od diakona Szczepana (por. *Dz 6, 8-7. 60*) i apostoła Jakuba (por. *Dz 12, 1-2*) — którzy umierają śmiercią męczeńską, aby wyznać swoją wiarę i miłość do Mistrza i aby się Go nie wyprzeć. Naśladują w tym Pana Jezusa, który wobec Kajfasza i Piłata „złożył dobre wyznanie” (*1 Tm 6, 13*), ofiarą życia potwierdzając prawdę swego orędzia. Iluż innych niezliczonych męczenników wolało raczej wybrać prześladowania i śmierć niż wykonać bałwochwalczy gest okadzenia posągu władcy (por. *Ap 13, 7-10*). Wielu z nich odmawiało nawet pozorowania tego aktu kultu, dając tym samym przykład, że odrzucają każdy czyn sprzeczny z miłością Boga i ze świadectwem wiary. W duchu posłuszeństwa powierzali i oddali — jak sam Chrystus — swoje życie Ojcu, który mógł ich wybawić od śmierci (por. *Hbr 5, 7*).

Kościół ukazuje wiernym przykłady licznych *świętych mężczyzn i kobiet*, którzy głosili i bronili prawdę moralną aż do męczeństwa, albo woleli umrzeć niż popełnić choćby jeden grzech śmiertelny. Wyniósł ich do chwały ołtarzy, to znaczy kanonizował ich świadectwo i publicznie uznał za słuszne ich przekonanie, że miłość Boga każe bezwarunkowo przestrzegać Jego przykazań nawet w najtrudniejszych okolicznościach i nie pozwala ich łamać nawet dla ratowania własnego życia.

92. W męczeństwie, jako potwierdzeniu nienaruszalności porządku moralnego, jaśnieje świętość prawa Bożego, a zarazem nietykalność osobowej godności człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga. Godności tej nie wolno nigdy zbrukać ani działać wbrew niej, nawet w dobrej intencji i niezależnie od trudności. Jezus napomina nas z największą surowością: „Cóż bowiem za korzyść stanowi dla człowieka zyskać świat cały, a swoją duszę utracić?” (*Mk 8, 36*).

Męczeństwo odrzuca jako złudne i fałszywe wszelkie „ludzkie tłumaczenia”, jakimi usiłowałyby się

usprawiedliwić — nawet w „wyjątkowych” okolicznościach — akty moralnie złe ze swej istoty; co więcej, ujawnia, że akt taki jest w istocie *pogwałceniem „człowieczeństwa” człowieka*, i to bardziej nawet w tym, kto go popełnia, niż w tym, kto pada jego ofiarą¹⁴⁴. Męczeństwo jest więc także wywyższeniem doskonałego „człowieczeństwa” i prawdziwego „życia” człowieka, co poświadcza św. Ignacy Antiocheński w słowach skierowanych do chrześcijan Rzymu, gdzie poniósł śmierć męczeńską: „Wybaczcie mi, bracia. Nie wzbraniajcie żyć, nie chcecie, abym umarł (...), pozwólcie chłonąć światło nieskalane. Gdy je osiągnę, *będę pełnym człowiekiem*. Pozwólcie mi naśladować mękę mego Boga”¹⁴⁵,

93. Męczeństwo to wreszcie *wspaniały znak świętości Kościoła*: wierność wobec świętego prawa Bożego, poświadczona śmiercią, jest uroczystym przepowiadaniem i posługą misyjną, posuniętą *usque ad sanguinem*, aby blask prawdy moralnej nie został przyćmiony w obyczajach i w mentalności poszczególnych ludzi i całego społeczeństwa. Świadectwo to ma niezwykłą wartość, ponieważ pomaga uniknąć — i to nie tylko w społeczności cywilnej, ale także wewnątrz samych wspólnot kościelnych — najgroźniejszego niebezpieczeństwa, jakie może dotknąć człowieka: niebezpieczeństwa *zatarcia granicy między dobrem a złem*, co uniemożliwia budowę i zachowanie porządku moralnego jednostek i społeczności. Męczennicy, a wraz z nimi wszyscy święci Kościoła, dzięki wymownemu i porywającemu przykładowi ich życia, do głębi przemienionego blaskiem prawdy moralnej, rzucają jasny promień światła na każdą epokę dziejów, budząc zmysł moralny. Poprzez swoje świadectwo dobru stają się wyrzutem dla tych wszystkich, którzy łamią prawo (por. *Mdr 2, 12*), przypominając ciągłą aktualność słów proroka: „Biada tym, którzy zło nazywają dobrem, a dobro złem, którzy zamieniają ciemności na światło, a światło na ciemności, którzy przemieniają gorycz na słodycz, a słodycz na gorycz!” (*Iz 5, 20*).

Jeśli męczeństwo jest najwyższym świadectwem o prawdzie moralnej, do którego stosunkowo nieliczni są wezwani, to istnieje także obowiązek świadectwa, które wszyscy chrześcijanie winni być gotowi składać każdego dnia, nawet za cenę cierpień i wielkich ofiar. Wobec rozlicznych bowiem trudności czy też w najzwyczajniejszych okolicznościach wymagających wierności łaadowi moralnemu, chrześcijanin jest wezwany, z pomocą łaski Bożej wypraszaney na modlitwie, do heroicznego nieraz zaangażowania, wspierany przez cnotę męstwa, dzięki której — jak uczy św. Grzegorz Wielki — może nawet „kochać trudności tego świata w nadziei wiecznej nagrody”¹⁴⁶,

94. Składając to świadectwo absolutnemu charakterowi dobra moralnego, *chrześcijanie nie są osamotnieni*: znajdują potwierdzenie we wrażliwości moralnej ludów i we wszystkich wielkich tradycjach religijnych i mądrościowych Zachodu i Wschodu, w których także w sposób wewnętrzny i tajemniczy działa Duch Święty. Dla wszystkich powinny pozostawać w mocy słowa łacińskiego poety Juwenalia: „Miej to za największą podłość, gdy ktoś przedkłada życie nad honor, a pragnąc życie zachować, traci racje, dla których warto żyć”¹⁴⁷. Stanowczy głos sumienia zawsze przypomina człowiekowi, że istnieją prawdy i wartości moralne, dla których musi być gotów nawet oddać życie. W wyznawaniu, a nade wszystko w ofierze życia oddanego za wartości moralne, Kościół dostrzega to samo świadectwo o tej prawdzie, która jest już obecna w stworzeniu, a w

pełni jaśniej na obliczu Chrystusa: „ponieważ stoicy — pisze św. Justyn — wykazali się mądrością przynajmniej w tym, co mówili na temat obyczajów, jak to zdarza się czasem poetom dzięki ziarnu Słowa zasianego w naturze ludzkiej, zostali — jak wiemy — znieawidzeni i zabici”

[148.](#)

Powszechne i niezmiennie normy moralne w służbie osoby i społeczeństwa

95. Doktryna Kościoła, a zwłaszcza stanowczość, z jaką broni ona uniwersalnej i wieczystej ważności norm, które zakazują aktów ze swej istoty złych, jest nierzadko oceniana jako przejaw nieprzejednania, którego nie sposób zaakceptować, zwłaszcza w niezwykle złożonych i konfliktowych sytuacjach życia moralnego dzisiejszego człowieka i społeczeństwa: to nieprzejednanie miałyby się rzekomo sprzeciwiać macierzyńskiej naturze Kościoła, o którym mówi się, że okazuje w ten sposób brak wyrozumiałości i współczucia. W rzeczywistości jednak macierzyńskości Kościoła nie można nigdy odłączać od jego misji nauczania, gdyż musi ją zawsze wypełniać jako wierna Oblubienica Chrystusa, który jest Prawdą: „Jako Nauczyciel [Kościół] nieustannie głosi normę moralną (...). Nie jest bynajmniej autorem tej normy ani jej sędzią. Kościół, posłuszny prawdzie, którą jest Chrystus i którego obraz odbija się w naturze i godności osoby ludzkiej, tłumaczy normę moralną i przedkłada ją wszystkim ludziom dobrej woli, nie ukrywając, że wymaga ona radykalizmu i doskonałości” [149.](#)

W rzeczywistości prawdziwa wyrozumiałość i szczere współczucie muszą oznaczać miłość do osoby, umiłowanie jej prawdziwego dobra, jej autentycznej wolności. Z pewnością nie może to polegać na ukrywaniu lub osłabianiu prawdy moralnej, lecz na ukazywaniu, że w swej istocie jest ona promieniowaniem odwiecznej Mądrości Bożej, objawionej nam w Chrystusie, i służbą człowiekowi, która pomaga mu wzrastać w wolności i dążyć do szczęścia [150.](#)

Jednocześnie przejrzyste i żywe przedstawienie prawdy moralnej winno zawsze uwzględniać głęboki i szczery szacunek, ożywiony cierpliwą i ufną miłością, jakiej stale potrzebuje człowiek na swej drodze moralnej, często uciążliwej na skutek trudności, słabości i bolesnych sytuacji. Kościół, który nigdy nie może wyrzec się „zasady prawdy i wierności, dla której (...) nie zgadza się nazywać dobra złem, a zła dobrem” [151.](#), winien zawsze czuwać, by nie złamać trzciny nadłamaney i nie dogasić tlejącego się knotka (por. *Iz 42, 3*). Paweł VI napisał: „(...) jeśli wybitną formą miłości dla dusz jest nie pomniejszać w niczym zbawczej nauki Chrystusa, niechże się ta postawa łączy z wyrozumiałością i miłością, których przykład dawał sam Chrystus, rozmawiając i przestając z ludźmi. Przyszedłszy bowiem nie po to, aby świat sądzić, lecz aby go zbawić (por. *J 3, 17*), był On wprawdzie nieprzejednany wobec grzechu, ale cierpliwy i miłosierny dla grzeszników” [152.](#)

96. Stanowczość, z jaką Kościół broni uniwersalnych i niezmiennych norm moralnych, nie ma bynajmniej na celu umniejszać człowieka, ale służyć jego prawdziwej wolności: skoro nie istnieje wolność poza prawdą lub przeciw niej, należy uznać, że kategoryczna — to znaczy nie dopuszczająca ustępstw ani kompromisów — obrona absolutnie niezbywalnych wymogów, jakie

wypływają z osobowej godności człowieka, jest drogą do wolności i warunkiem samego jej istnienia.

Posługa ta jest skierowana ku *każdemu człowiekowi*, postrzeganemu w jedności i niepowtarzalności jego egzystencji: tylko w posłuszeństwie uniwersalnym normom moralnym znajduje człowiek pełne potwierdzenie swojej jedności jako osoba oraz możliwość prawdziwego wzrostu moralnego. I właśnie dlatego posługa ta jest skierowana ku *wszystkim ludziom*: nie tylko ku jednostkom, ale także ku wspólnotcie i ku społeczeństwu jako takiemu. Normy, o których mowa, stanowią bowiem solidny fundament i trwałą gwarancję sprawiedliwego i pokojowego współżycia ludzi, a tym samym prawdziwej demokracji, która może się narodzić i wrastać jedynie dzięki uznaniu równości wszystkich obywateli, posiadających takie same prawa i obowiązki. *Wobec norm moralnych, które zabraniają popełniania czynów wewnętrznie złych, nie ma dla nikogo żadnych przywilejów ani wyjątków*. Nie ma żadnego znaczenia, czy ktoś jest władcą świata, czy ostatnim „nędzarzem” na tej ziemi: wobec wymogów moralnych wszyscy jesteśmy absolutnie równi.

97. W ten sposób normy moralne, a przede wszystkim normy negatywne, które zakazują zła, ujawniają swoje *znaczenie i moc zarazem osobową i wspólnotową*. Broniąc nienaruszalnej osobowej godności każdego człowieka, służą one zachowaniu tkanki ludzkiej społeczności oraz jej prawidłowemu i owocnemu rozwojowi. Zwłaszcza przykazania z drugiej tablicy Dekalogu, o których także Jezus przypomina ewangelicznemu młodzieńcowi (por. *Mt 19, 18*), stanowią podstawowe zasady życia każdego społeczeństwa.

Te przykazania są sformułowane w kategoriach ogólnych. Jednakże fakt, że „osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich instytucji społecznych” ¹⁵³, pozwala wyrazić je ściślej i bardziej jednoznacznie w postaci szczegółowego kodeksu postępowania. Tak więc elementarne zasady moralne życia społecznego stanowią podstawę *określonych wymogów*, do których muszą się dostosować zarówno władze publiczne, jak i obywatele. Nawet dobre intencje i trudne nieraz okoliczności nie uprawniają nigdy władz państwowych ani poszczególnych osób do łamania fundamentalnych i niezbywalnych praw osoby ludzkiej. Jedynie bowiem moralność, która uznaje normy obowiązujące zawsze i wszystkich, bez żadnych wyjątków, może stanowić etyczny fundament współżycia społecznego, zarówno w poszczególnych krajach, jak i na płaszczyźnie międzynarodowej.

Moralność a odnowa życia społecznego i politycznego

98. Wobec szerzenia się groźnych form niesprawiedliwości społecznej i gospodarczej oraz korupcji politycznej, które dotyczą całych krajów i narodów, narasta oburzenie wielkiej rzeszy ludzi, których podstawowe prawa zostały podeptane i znieważone; coraz powszechniejsza i pilniejsza jest też *potrzeba radykalnej odnowy* jednostek i społeczeństw, zdolnej zapewnić sprawiedliwość, solidarność, uczciwość i jawność.

Droga, którą trzeba przejść, jest z pewnością długa i uciążliwa. Liczne i wielkie są zadania, jakie należy podjąć, aby tego rodzaju odnowa stała się możliwa, także ze względu na wielorakość i powagę przyczyn, które rodzą różne formy niesprawiedliwości, istniejące w dzisiejszym świecie. Jak jednak uczy nas historia i doświadczenie, u podstaw tych sytuacji nietrudno jest odnaleźć przyczyny w swej istocie „kulturowe”, to znaczy związane z określonymi wizjami człowieka, społeczeństwa i świata. W rzeczywistości istotę *kwestii kulturowej* stanowi *zmysł moralny*, którego podłożem i wypełnieniem jest zmysł religijny¹⁵⁴.

99. Tylko Bóg, najwyższe Dobro, stanowi niewzruszoną podstawę i niezastąpiony warunek moralności, to znaczy przykazań, zwłaszcza przykazań negatywnych, które zabraniają, zawsze i w każdym przypadku, postępowania i czynów sprzecznych z osobową godnością każdego człowieka. Tak więc najwyższe Dobro i dobro moralne spotykają się w *prawdzie*: w prawdzie Boga Stwórcy i Odkupiciela oraz w prawdzie człowieka przez Niego stworzonego i odkupionego. Tylko na fundamencie tej prawdy można budować odnowione społeczeństwo i rozwiązać najbardziej złożone i poważne problemy, które nim wstrząsają, a przede wszystkim przezwyciężyć różne formy *totalitaryzmu*, aby otworzyć drogę wiodącą ku autentycznej *wolności* osoby. „Totalitaryzm rodzi się z negacji obiektywnej prawdy: jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi. Istotnie, ich klasowe, grupowe i narodowe korzyści nieuchronnie przeciwstawiają jednych drugim. Jeśli się nie uznaje prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy i każdy dąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucenia własnej korzyści czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych. (...) Tak więc nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej, będącej widzialnym obrazem Boga niewidzialnego i właśnie dlatego z samej swej natury podmiotem praw, których nikt nie może naruszać: ani jednostka czy grupa, ani też klasa, naród lub państwo. Nie może tego czynić nawet większość danego społeczeństwa, zwracając się przeciw mniejszości, spychając ją na margines, uciskając, wyzyskując, czy usiłując unicestwić”¹⁵⁵.

Dlatego nierozzerwalny związek prawdy z wolnością — która wyraża istotną więź między mądrością a wolą Bożą — ma niezwykle doniosłe znaczenie dla życia ludzi na płaszczyźnie społeczno-ekonomicznej i społeczno-politycznej, jak to wynika z nauki społecznej Kościoła, która „należy (...) do dziedziny (...) teologii, zwłaszcza teologii moralnej”¹⁵⁶ — oraz z jej prezentacji przykazań, które rządzą życiem społecznym, gospodarczym i politycznym nie tylko w kategoriach ogólnych postaw, ale także w odniesieniu do określonych sposobów postępowania i konkretnych czynów.

100. I tak, *Katechizm Kościoła Katolickiego* najpierw stwierdza, iż „w dziedzinie gospodarczej nakaz poszanowania ludzkiej godności oznacza, że należy praktykować cnotę *umiarkowania*, aby ograniczać przywiązaną do dóbr tego świata; cnotę *sprawiedliwości*, aby respektować prawa bliźniego i oddać mu to, co mu się należy; cnotę *solidarności* — w myśl złotej zasady i na wzór wielkoduszności Chrystusa, który «będąc bogaty», dla nas stał się ubogi, aby nas «ubóstwem

swym ubogacić» (2 Kor 8, 9)” ¹⁵⁷. Następnie Katechizm wymienia zachowania i czyny, które sprzeciwiają się ludzkiej godności: kradzież, umyślne przetrzymywanie rzeczy pożyczonych lub znalezionych, oszustwo w handlu (por. Pwt 25, 13-16), niesprawiedliwe wynagradzanie za pracę (por. Pwt 24, 14-15; Jk 5, 4), podnoszenie cen, z wykorzystywaniem niewiedzy lub pilnych potrzeb innych (por. Am 8, 4-6), przywłaszczanie sobie i wykorzystywanie dla prywatnych celów dóbr należących do społeczeństwa lub przedsiębiorstwa, złe wykonywanie pracy, oszustwa podatkowe, fałszowanie czeków i rachunków, nadmierne wydatki, marnotrawstwo itp. ¹⁵⁸. Dalej zaś czytamy: „Siódme przykazanie zabrania czynów i przedsięwzięć, które kierując się jakąkolwiek motywacją — egoistyczną czy ideologiczną, handlową czy totalitarną — prowadzą do *zniewolenia istot ludzkich*, do przesłonięcia ich osobowej godności, do kupowania ich, sprzedawania i wymieniania, jak gdyby były towarem. Sprowadzanie człowieka przemocą do roli przedmiotu użytkowego lub źródła dochodu jest grzechem przeciwko jego godności i fundamentalnym prawom. Św. Paweł nakazywał chrześcijańskiemu panu, aby traktował niewolnika-chrześcijanina «już nie jako niewolnika, lecz (...) jako brata (...) w Panu» (Flm 16)” ¹⁵⁹.

101. W odniesieniu do dziedziny polityki należy podkreślić, że uczciwość w kontaktach między rządzącymi a rządzonymi, jawność w administracji publicznej, bezstronność w rozstrzyganiu spraw publicznych, poszanowanie praw przeciwników politycznych, ochrona praw ludzi oskarżonych w procesach i sądach doraźnych, sprawiedliwe i uczciwe wykorzystanie pieniędzy publicznych, odrzucenie niegodziwych metod zdobywania, utrzymywania i poszerzania władzy za wszelką cenę — to zasady, które znajdują swe najgłębsze źródło, a jednocześnie uzasadnienie wartości osoby, w transcendentnej wartości osoby i w obiektywnych nakazach moralnych, dotyczących funkcjonowania państw¹⁶⁰. Gdy zasady te nie są przestrzegane, zanika sam fundament politycznego współistnienia, a całe życie społeczne wystawiane jest stopniowo na ryzyko, zagrożenie i rozkład (por. Ps 14 [13], 3-4; Ap 18, 2-3. 9-24). Po upadku w wielu krajach ideologii, które wiązały politykę z totalitarną wizją świata — przede wszystkim marksizmu — pojawia się dzisiaj nie mniej poważna groźba zanegowania podstawowych praw osoby ludzkiej i ponownego wchłonięcia przez politykę nawet potrzeb religijnych, zakorzenionych w sercu każdej ludzkiej istoty: jest to *groźba sprzymierzenia się demokracji z relatywizmem etycznym*, który pozbawia życie społeczności cywilnej trwałego moralnego punktu odniesienia, odbierając mu, w sposób radykalny, zdolność rozpoznawania prawdy. Jeśli bowiem „nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” ¹⁶¹.

Tak więc w każdej dziedzinie życia osobistego, rodzinnego, społecznego i politycznego moralność — oparta na prawdzie i w niej otwierająca się na autentyczną wolność — odgrywa niepowtarzalną, niezastąpioną i niezwykle doniosłą rolę, służąc nie tylko pojedynczej osobie i jej wzrastaniu ku dobru, ale także społeczeństwu i jego prawdziwemu rozwojowi.

Łaska i posłuszeństwo prawu Bożemu

102. Także w sytuacjach najtrudniejszych człowiek powinien przestrzegać normy moralnej, aby okazać posłuszeństwo świętemu przykazaniu Bożemu i postąpić zgodnie ze swą osobową godnością. Harmonia między wolnością a prawdą na pewno wymaga niekiedy niezwykle ofiar i trzeba za nią płacić wysoką cenę: może prowadzić nawet do męczeństwa. Jak jednak dowodzi powszechne i codzienne doświadczenie, człowiek doznaje pokusy, by zniszczyć tę harmonię: „nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę (...). Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę” (Rz 7, 15. 19).

Co jest najgłębszym źródłem tego wewnętrznego rozdarcia człowieka? Rozpoczyna on swoje dzieje grzechu, gdy nie uznaje już Boga za swego Stwórcę i chce sam — w duchu całkowitej niezależności — decydować o tym, co jest dobre, a co złe. „Tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Rdz 3, 5) — jest to pierwsza pokusa, a jej echem są wszystkie pokusy, którym człowiek, zraniony przez grzech pierworodny, ulega jeszcze łatwiej.

Ale pokusy można odeprzeć, grzechów można unikać, ponieważ wraz z przykazaniami Pan daje nam możliwość ich zachowywania: „Oczy Jego patrzą na bojących się Go — On sam poznaje każdy czyn człowieka. Nikomu On nie przykazał być bezbożnym i nikomu nie zezwolił grzeszyć” (Syr 15, 19-20). W określonych sytuacjach przestrzeganie prawa Bożego może być trudne, nawet bardzo trudne, nigdy jednak nie jest niemożliwe. To niezmiennie nauczanie Tradycji Kościoła tak ujmuje Sobór Trydencki: „Żaden człowiek, choć usprawiedliwiony, nie może się uważać za zwolnionego z przestrzegania przykazań; nikt nie powinien podzielać tego błędnego mniemania, potępionego przez Ojców, wedle którego przestrzeganie Bożych przykazań jest dla człowieka usprawiedliwionego niemożliwe. Bóg bowiem nie nakazuje tego, co niemożliwe, lecz nakazując przynagla cię, byś czynił wszystko, co możesz, a prosił o to, czego nie możesz, On zaś pomoże ci, byś mógł; albowiem «przykazania Jego nie są ciężkie» (1 J 5, 3), a «jarzmo Jego jest słodkie i brzemień lekkie» (por. Mt 11, 30)” ¹⁶².

103. Dzięki *pomocy łaski Bożej* i przy *współpracy ludzkiej wolności* zawsze pozostaje dla człowieka otwarta duchowa przestrzeń nadziei.

W zbawczym Krzyżu Chrystusa, w darze Ducha Świętego, w sakramentach, które wypływają z przebitego boku Odkupiciela (por. J 19, 34), wierzący znajduje źródło łaski i mocy, by zachowywać zawsze, nawet wśród najpoważniejszych trudności, święte prawo Boże. Jak powiada św. Andrzej z Krety, samo prawo „zostało ożywione przez łaskę, i oddane jej na służbę, tworząc z nią harmonijną i płodną całość. I łaska, i prawo zachowały swoje cechy bez zmian i zniekształceń. Jednakże Bóg sprawił, że prawo, które przedtem było uciążliwym obowiązkiem i przymusem, stało się lekkim brzemieniem i źródłem wolności” ¹⁶³.

Tylko w tajemnicy Chrystusowego Odkupienia ukryte są „konkretne” możliwości człowieka. „Byłoby bardzo poważnym błędem wyciągać (...) wniosek, że norma, której naucza Kościół, sama w sobie jest tylko «ideałem», jaki należy następnie przystosować, uczynić proporcjonalnym,

odpowiednim do tak zwanych konkretnych możliwości człowieka: według «bilansu różnych korzyści w tym zakresie». Jakie są jednak «konkretne możliwości człowieka»? I o *jakim* człowieku mowa? O człowieku *opanowanym* przez pożądanie, czy o człowieku *odkupionym* przez *Chrystusa*? Bowiem chodzi właśnie o to: o *rzeczywistość* odkupienia dokonanego przez Chrystusa. *Chrystus nas odkupił!* Znaczy to, że obdarzył nas *możliwością* realizacji *całej* prawdy naszego istnienia; że wyzwolił naszą wolność spod *władzy* pożądania. Skoro więc odkupiony człowiek wciąż grzeszy, nie świadczy to o niedoskonałości Chrystusowego aktu odkupienia, ale o *woli* człowieka, chcącej wymknąć się łasce, jaka płynie z tego aktu. Przykazanie Boga jest na pewno proporcjonalne do zdolności człowieka, ale do zdolności człowieka obdarowanego Duchem Świętym; człowieka, który nawet jeśli zgrzeszył, zawsze może otrzymać przebaczenie i cieszyć się obecnością Ducha Świętego” ¹⁶⁴.

104. W tym kontekście otwiera się odpowiednia przestrzeń dla *Bożego Miłosierdzia* wobec grzechu człowieka, który się nawraca, oraz dla *wyrozumiałości* wobec *ludzkiej słabości*. Ta wyrozumiałość nie oznacza nigdy zniekształcenia ani zafałszowania miary dobra i zła w celu dostosowania jej do okoliczności. Podczas gdy bardzo ludzka jest postawa człowieka, który zgrzeszywszy uznaje swą słabość i prosi o przebaczenie winy, to nie sposób zgodzić się z rozumowaniem kogoś, kto z własnej słabości czyni kryterium prawdy o dobru, tak że może czuć się usprawiedliwiony przez samego siebie bez uciekania się do Boga i Jego miłosierdzia. Tego rodzaju postawa prowadzi do rozkładu moralności całego społeczeństwa, ponieważ podaje w wątpliwość obiektywność prawa moralnego w ogóle i neguje absolutny charakter moralnych zakazów, dotyczących określonych czynów ludzkich, a ostatecznie wprowadza zamęt w dziedzinę wszelkich sądów o wartościach.

Należy raczej przyjąć *przesłanie ewangelicznej przypowieści o faryzeuszu i celniku* (por. Łk 18, 9-14). Celnik mógłby może znaleźć jakieś usprawiedliwienia dla popełnionych grzechów, które zmniejszałyby jego odpowiedzialność. Jednak w swojej modlitwie nie wspomina o nich, ale wyraża własną niegodność wobec nieskończonej świętości Boga: „Boże, miej litość dla mnie, grzesznika!” (Łk 18, 13). Faryzeusz natomiast usprawiedliwił się sam, znajdując być może jakieś wytłumaczenie dla swoich uchybień. Stajemy w ten sposób wobec dwóch odmiennych postaw sumienia spotykanych u ludzi wszystkich czasów. Celnik stanowi przykład sumienia „skruszonego”, które jest w pełni świadome swojej natury i swoich niedostatków — jakiegokolwiek mogłyby być ich subiektywne usprawiedliwienia — widzi potwierdzenie tego, że potrzebuje odkupienia. Faryzeusz natomiast, to przykład sumienia „zadowolonego z samego siebie”, żywiącego złudzenie, że może przestrzegać prawa bez pomocy łaski i przekonanego, że nie potrzebuje miłosierdzia.

105. Wszyscy muszą zachować wielką czujność, aby nie przesiąknąć postawą faryzejską, która stara się usunąć z sumienia świadomość własnych ograniczeń i grzechów, i której wyrazem są dziś próby przystosowania normy moralnej do własnych możliwości i interesów albo wręcz odrzucenia samego pojęcia normy. Natomiast uznanie „dysproporcji” między prawem a ludzkimi

możliwościami, to znaczy możliwościami samych tylko sił moralnych człowieka pozostawionego samemu sobie, rozpala pragnienie łaski i przygotowuje na jej przyjęcie. „Któż mnie wyzwoli z ciała, [co wiecie ku] tej śmierci?” — pyta apostoł Paweł. I odpowiada wyznaniem pełnym radości i wdzięczności: „Dzięki niech będą Bogu przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego” (Rz 7, 24).

Taką samą świadomość wyraża modlitwa św. Ambrożego z Mediolanu: „Nic nie jest wart człowiek, jeśli Ty go nie nawiedzasz. Nie zapominaj o tym, kto słaby, pamiętaj, że uczyniłeś mnie z prochu. Jakże będę mógł wytrwać, jeśli Ty nie patrzysz na mnie bezustannie, by stwardniała ta glina i by moja moc płynęła z Twojego oblicza? Gdy skryjesz swe oblicze, wszystko marnieje (por. *Ps 104 [103], 29*): jeśli na mnie patrzysz, biada mi! Nie znajdziesz we mnie nic innego, jak tylko brud występków; nie jest dobrze ani być porzuconym, ani być widzianym, ponieważ gdy jesteśmy oglądani, budzimy niesmak. Możemy wszakże twierdzić, że Bóg nie odrzuca tych, których widzi, ponieważ oczyszcza tych, na których patrzy. Przed Jego obliczem płonie ogień, który pożera winę (por. *Jl 2, 3*)” ¹⁶⁵.

Moralność a nowa ewangelizacja

106. Ewangelizacja jest największym i najbardziej porywającym wyzwaniem, wobec którego Kościół staje od początku swego istnienia. Rzeczywistym źródłem tego wyzwania są nie tyle różne sytuacje społeczne i kulturowe, z jakimi styka się on w dziejach, ile nakaz Jezusa Chrystusa zmartwychwstałego, określający samą rację istnienia Kościoła: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!” (*Mk 16, 15*).

Jednakże moment historyczny, który obecnie przeżywamy, a w każdym razie przeżywają go liczne narody, stanowi wielkie wezwanie do „nowej ewangelizacji”, to znaczy do głoszenia Ewangelii zawsze nowej i zawsze niosącej nowość; do ewangelizacji, która musi być prowadzona „z nową gorliwością, nowymi metodami i z zastosowaniem nowych środków wyrazu” ¹⁶⁶,

Dechrystianizacja, dotykająca boleśnie całe narody i społeczności, w których niegdyś kwitła wiara i życie chrześcijańskie, nie tylko powoduje utratę wiary lub w jakiś sposób pozbawia ją znaczenia w życiu, ale nieuchronnie prowadzi też *do rozkładu i zaniku zmysłu moralnego*: do zatarcia się świadomości niepowtarzalnego charakteru moralności ewangelicznej, jak i usunięcia w cień fundamentalnych zasad i wartości etycznych. Rozpowszechnione dzisiaj szeroko tendencje subiektywistyczne, utylitarystyczne i relatywistyczne przedstawiane są nie tylko jako postawy pragmatyczne czy elementy obyczaju, ale jako postawy teoretycznie ugruntowane, domagające się pełnego uznania kulturowego i społecznego.

107. *Ewangelizacja* — a tym samym „nowa ewangelizacja” — *jest również przepowiadaniem i propozycją określonej moralności*. Sam Jezus, głosząc Królestwo Boże i swoją zbawczą miłość, wzywał do wiary i do nawrócenia (por. *Mk 1, 15*). Piotr natomiast, a wraz z nim inni Apostołowie, głosząc zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu, proponują nowy sposób życia — „drogę”, którą

trzeba iść, aby być uczniem Zmartwychwstałego (por. *Dz 2, 37-41; 3, 17-20*).

Tak jak w dziedzinie prawd wiary, a bardziej jeszcze wówczas, gdy ukazuje fundamenty i treść chrześcijańskiej moralności — nowa ewangelizacja ujawnia swą autentyczność i równocześnie wyzwala cały swój dynamizm misyjny, jeśli dokonuje się nie tylko przez dar słowa *głoszonego*, ale także przez dar słowa *przeżywanego*, to znaczy przez świadectwo życia. Zwłaszcza *świętość*, jaśniejąca w *życiu* wielu członków Ludu Bożego, skromnych i często ukrytych przed oczami ludzi, to najprostsza i najbardziej pociągająca droga, na której można bezpośrednio doświadczyć, jak piękna jest prawda, jak wyzwalającą moc ma miłość Boża i jaka jest wartość bezwarunkowej wierności wobec wszystkich wymogów prawa Pańskiego, nawet w najtrudniejszych okolicznościach. Dlatego Kościół, stosując mądre zasady swej pedagogii moralnej, zawsze zachęcał wierzących, aby w postaciach świętych mężczyzn i kobiet, a zwłaszcza w Dziewiczej Matce Boga, „łaski pełnej” i „najświętszej”, szukali i znajdowali wzór, moc i radość życia zgodnego z przykazaniami Bożymi i z ewangelicznymi błogosławieństwami.

Życie świętych, odblask dobroci Boga — Tego, który „jeden tylko jest Dobry” — nie jest tylko prawdziwym wyznaniem wiary i zachętą do przekazywania jej innym, ale także uwielbieniem Boga i Jego nieskończonej świętości. Życie w świętości pozwala zatem w pełni wyrazić i zrealizować potrójne i zarazem jedyne *munus propheticum, sacerdotale et regale*, które każdy chrześcijanin otrzymuje w darze, gdy przez chrzest odradza się „z wody i z Ducha” (*J 3, 5*). Jego życie moralne ma walor „rozumnej służby Bożej” (*Rz 12, 1*; por. *Flp 3, 3*), która wypływa i bierze moc z tego niewyczerpanego źródła świętości i uwielbienia, jakim są Sakramenty, zwłaszcza Eucharystia. Uczestnicząc bowiem w ofierze Krzyża, chrześcijanin dostępuje udziału w ofiarnej miłości Chrystusa i zostaje uzdolniony oraz zobowiązany do okazywania tejże miłości w życiu poprzez wszystkie swoje postawy i czyny. W życiu moralnym objawia się i urzeczywistnia także królewska posługa chrześcijanina: im bardziej jest on posłuszny — z pomocą łaski — nowemu prawu Ducha Świętego, tym bardziej wzrasta w wolności, do której jest powołany poprzez posługę prawdy, miłości i sprawiedliwości.

108. Źródłem nowej ewangelizacji oraz nowego życia moralnego, które on głosi i wzbudza, przynosząc owoce świętości i misyjności, jest *Duch Chrystusa*, zasada i moc owocnej posługi świętej Matki Kościoła. Przypomina o tym Paweł VI: „Nigdy nie może zaistnieć przepowiadanie bez pomocy Ducha Świętego” ¹⁶⁷. Duchowi Jezusa, przyjętemu przez pokorne i uległe serce wierzącego, zawdzięczamy zatem rozkwit chrześcijańskiego życia moralnego i świadectwo świętości, widoczne w wielkiej różnorodności powołań, darów i urzędów oraz stanów i życiowych sytuacji: Duch Święty — jak podkreślał już Nowacjan, wyrażając w ten sposób autentyczną wiarę Kościoła — „jest Tym, który napełnił męstwem dusze i umysły uczniów, odsłonił przed nimi ewangeliczne tajemnice, rozjaśnił w nich zrozumienie spraw Bożych; przez Niego umocnieni, nie lękali się znosić więzienia ani kajdanów dla imienia Pańskiego; przeciwnie, za nic mieli moce i udręki tego świata, zostali bowiem przez Niego uzbrojeni i utwierdzeni, nosząc w sobie dary, którymi nie sam Duch obdarza Kościół i zsyła je niczym klejnoty Oblubienicy Chrystusowej. To On

bowiem wzbudza w Kościele proroków, udziela wiedzy nauczycielom, każe mówić językom, dokonuje cudów i uzdrowień, spełnia wielkie dzieła, udziela umiejętności rozeznawania duchów, przydziela zadania rządzącym, służy radą, rozdaje i łączy w harmonijną całość wszelkie inne charyzmaty, a tym samym czyni Kościół Pański całkowicie doskonałym wszędzie i we wszystkim” [168](#).

W tym żywym kontekście nowej ewangelizacji, zmierzającej do rozbudzenia i umocnienia „wiary, która działa przez miłość” (*Ga 5, 6*), oraz w powiązaniu z dziełem Ducha Świętego możemy teraz zrozumieć, jaką rolę odgrywa w Kościele, wspólnocie wierzących, *refleksja o życiu moralnym, którą ma rozwijać teologia*, jak również możemy przedstawić misję i odpowiedzialność właściwą teologom moralistom.

Posługa teologów moralistów

109. Do ewangelizacji i do dawania życiem świadectwa wiary powołany jest cały Kościół, który stał się uczestnikiem *munus propheticum* Chrystusa Pana, gdy otrzymał dar Jego Ducha. Dzięki nieustannej obecności w nim Ducha Prawdy (por. *J 14, 16-17*) „ogół wiernych, mających namaszczenie od Świętego (por. *1 J 2, 20. 27*), nie może zbłądzić w wierze i tę szczególną swoją właściwość ujawnia przez nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu, gdy «poczynając od biskupów, aż po ostatniego z wiernych świeckich» ujawnia on swą powszechną zgodność w sprawach wiary i obyczajów” [169](#),

Aby wypełniać swą prorocką misję, Kościół musi nieustannie rozbudzać i „rozpalać” w sobie życie wiary (por. *2 Tm 1, 6*), przede wszystkim poprzez coraz głębszą refleksję, podejmowaną pod kierownictwem Ducha Świętego nad treścią samej wiary. Właśnie tej „wierze szukającej zrozumienia” służy w konkretny sposób „*powołanie*” teologa w Kościele: „Pośród powołań wzbudzanych przez Ducha Świętego w Kościele — czytamy w Instrukcji *Donum veritatis* — wyróżnia się powołanie teologa, którego szczególnym zadaniem jest zdobywanie, w łączności z Magisterium, coraz głębszego rozumienia Słowa Bożego, zawartego w natchnionym Piśmie Świętym i przekazanego przez żywą Tradycję Kościoła. Wiara ze swej natury dąży do zrozumienia, ona bowiem objawia człowiekowi prawdę o jego przeznaczeniu i drogę do jego osiągnięcia. Nawet jeśli wyrażenie w słowach prawdy objawionej przekracza nasze możliwości i jeśli nasze pojęcia są niedoskonałe wobec jej wielkości, która ostatecznie jest niezgłębiona (por. *Ef 3, 19*), to jednak dla rozumu, będącego danym przez Boga narzędziem poznawania prawdy, stanowi ona zaproszenie do wejścia w jej światło, które umożliwi zrozumienie, przynajmniej w jakiejś mierze, tego, w co uwierzył. Teologia jako nauka, która odpowiadając na wezwanie prawdy, poszukuje zrozumienia wiary, pomaga Ludowi Bożemu w uzasadnieniu nadziei wobec tych wszystkich, którzy tego się domagają, zgodnie z zaleceniem apostoelskim (por. *1 P 3, 15*)” [170](#).

Dla określenia tożsamości teologii, a w konsekwencji także dla wypełnienia właściwej jej misji, istotne jest uznanie jej *głębokiej więzi z Kościołem, z jego tajemnicą, jego życiem i misją*:

„Teologia to nauka eklezjalna, ponieważ rozwija się w Kościele i na niego oddziałuje. (...) Służy Kościołowi, winna zatem czuć się dynamicznie włączona w misję Kościoła, zwłaszcza w jego misję prorocką” 171. Ze względu na swą naturę i dynamikę autentyczna teologia może dojrzewać i rozwijać się jedynie poprzez szczere i odpowiedzialne uczestnictwo w życiu Kościoła i przez „przynależność” do niego jako do „wspólnoty wiary”, podobnie jak dla tegoż Kościoła i dla jego życia w wierze przeznaczone są owoce teologicznych poszukiwań i refleksji.

110. Wszystko, co zostało powiedziane o teologii w ogólności, można i należy powtórzyć w odniesieniu do *teologii moralnej*, rozumianej jako odrębna dziedzina naukowej refleksji nad Ewangelią jako darem i *przykazaniem nowego życia*, nad życiem „prawdziwie w miłości” (*Ef 4, 15*), nad życiem Kościoła w świętości, w którym jaśnieje prawda o dobru doprowadzonym aż do doskonałości. Nie tylko dziedzina prawd wiary, ale także nierozzerwalnie z nią związana dziedzina moralności stanowi przedmiot interwencji *Magisterium Kościoła*, którego zadaniem „jest rozstrzyganie, poprzez wiążące sumienia wiernych sądy normatywne, które działania ze swej natury są zgodne z wymogami wiary i przyczyniają się do jej ukazania w życiu, które zaś są z nimi sprzeczne z powodu ich wewnętrznego zła” 172. Głosząc przykazania Boże i miłość Chrystusa, *Magisterium Kościoła* poucza wiernych także o szczegółowych i treściowo określonych nakazach i żąda od nich, by uważali je w sumieniu za moralnie obowiązujące. Wypełnia również doniosłą misję czuwania, ostrzegając wiernych przed ewentualnymi błędami, jakie im zagrażają — choćby tylko pośrednio — gdy ich sumienie nie potrafi uznać słuszności i prawdy zasad moralnych, których naucza *Magisterium*.

W tę misję włączone jest też specyficzne zadanie tych, którzy z mandatu prawomocnych pasterzy nauczają teologii moralnej w Seminariach i na Wydziałach Teologicznych. Spoczywa na nich poważny obowiązek pouczania wiernych — zwłaszcza przyszłych duszpasterzy — o wszystkich przykazaniach i normach praktycznych, które Kościół autorytatywnie ogłasza 173. Choć czysto ludzka argumentacja przedstawiana przez *Magisterium* może się okazać ograniczona, zadaniem teologów moralistów jest poszukiwanie coraz głębszych rozumowych uzasadnień dla jego nauczania, przekonywanie o słuszności jego nakazów oraz o ich ważności poprzez ukazywanie ich wzajemnych powiązań oraz ich odniesienia do ostatecznego celu człowieka 174. Teologowie moralisci mają wyklądać doktrynę Kościoła i wypełniać swoją posługę tak, by dawać przykład lojalnej akceptacji — wewnętrznej i zewnętrznej — nauczania *Magisterium* zarówno w dziedzinie dogmatu, jak i moralności 175. Jednocząc siły we współpracy z hierarchicznym *Magisterium*, teologowie winni dążyć do coraz pełniejszego naświetlenia podstaw biblijnych, znaczeń etycznych oraz motywacji antropologicznych, które stanowią podłoże głoszonej przez Kościół doktryny moralnej i wizji człowieka.

111. Posługa, do której powołani są dziś teologowie moralisci, ma pierwszorzędne znaczenie nie tylko dla życia i misji Kościoła, ale także dla społeczeństwa i ludzkiej kultury. Zachowując ścisłą i niezbędną więź z teologią biblijną i dogmatyczną, mają oni w swej naukowej refleksji podkreślać „aspekt dynamiczny moralności, to znaczy poświęcić szczególną uwagę odpowiedzi, jakiej na

Boże wezwanie winien udzielić człowiek w procesie swego wzrastania w miłości, w łonie zbawczej wspólnoty. W ten sposób teologia moralna zyska wewnętrzny wymiar duchowy, uwzględniając potrzebę rozwoju *imago Dei*, ukrytego w człowieku oraz prawa procesu duchowego, opisanego przez chrześcijańską ascetykę i mistykę” 176.

Teologia moralna i jej nauczanie stoją dziś niewątpliwie wobec szczególnych trudności. Skoro moralność Kościoła musi mieć *wymiar normatywny*, nie może sprowadzać teologii moralnej do rzędu dyscypliny wiedzy ukształtowanej wyłącznie w kontekście tak zwanych *nauk o człowieku*. Podczas gdy te ostatnie zajmują się moralnością jako zjawiskiem historycznym i społecznym, teologia moralna — choć musi oczywiście wykorzystywać nauki humanistyczne i przyrodnicze — to jednak nie może być podporządkowana bez reszty wynikom obserwacji naukowej lub analizy fenomenologicznej. W rzeczywistości przydatność nauk humanistycznych dla teologii moralnej należy zawsze oceniać w świetle podstawowego pytania: *co jest dobrem, a co złem? Co czynić, aby osiągnąć życie wieczne?*

112. Teolog moralista musi zatem dokonywać wnikliwego rozeznania w kontekście współczesnej kultury o przewadze naukowej i technicznej, narażonej na niebezpieczeństwo relatywizmu, pragmatyzmu i pozytywizmu. Z teologicznego punktu widzenia zasady moralne nie są uzależnione od momentu historycznego, w którym zostają odkryte. Fakt, że niektórzy wierzący nie stosują się w swoim postępowaniu do pouczeń Magisterium lub też błędnie uważają, że są moralnie poprawne pewne działania, które ich Pasterze uznali za sprzeczne z prawem Bożym, nie może stanowić uzasadnienia dla odrzucenia prawdziwości norm moralnych nauczanych przez Kościół. Formułowanie zasad moralnych nie należy do kompetencji metod właściwych naukom szczegółowym. Nie negując wartości tych metod, ale nie zacieśniając też do nich swojej perspektywy, teologia moralna — wierna nadprzyrodzonemu zmysłowi wiary — rozpatruje przede wszystkim *duchowy wymiar ludzkiego serca i jego powołanie do Boskiej miłości*.

Podczas gdy nauki humanistyczne, podobnie jak wszystkie nauki doświadczalne, rozwijają empiryczne i statystyczne pojęcie „normalności”, to wiara naucza, że tego rodzaju normalność zawiera w sobie ślady upadku człowieka, jego odejścia od pierwotnego stanu — to znaczy, że jest skażona przez grzech. Tylko wiara chrześcijańska wskazuje człowiekowi drogę powrotu „do początku” (por. *Mt 19, 8*) — drogę, która często bardzo różni się od drogi normalności empirycznej. W tym sensie nauki humanistyczne, mimo wielkiej wartości wiedzy, którą zgromadziły, nie mogą zostać uznane za najważniejsze wskaźniki norm moralnych. To Ewangelia odsłania pełną prawdę o człowieku i jego życiu moralnym i w ten sposób oświeca i napomina grzeszników, głosząc im miłosierdzie Boga, który działa nieustannie, by uchronić ich zarówno przed utratą nadziei na to, że zdołają poznać i zachować prawo Boże, jak również przed fałszywym przekonaniem, że zdołają zbawić się bez zasługi. Bóg przypomina im też o radości przebaczenia, które jako jedyne może dać im moc, by w prawie moralnym rozpoznali wyzwalającą prawdę, łaskę nadziei, drogę życia.

113. Nauczanie doktryny moralnej oznacza świadome podjęcie się tych zadań intelektualnych, duchowych i pastoralnych. Dlatego na teologach moralistach, którzy przyjmują misję nauczania doktryny Kościoła, ciąży poważny obowiązek takiego wychowywania wiernych, by byli zdolni do rozeznania moralnego, dążyli do prawdziwego dobra i z ufnością szukali pomocy w łasce Bożej.

Podczas gdy zgodność lub różnice opinii mogą stanowić normalny przejaw życia publicznego w systemie demokracji przedstawicielskiej, to nauka moralna z pewnością nie może zależeć od przestrzegania określonej procedury: jej treść bowiem nie jest bynajmniej ustalana według zasad i form właściwych dla rozstrzygnięć typu demokratycznego. *Odmienność poglądów*, wyrażana przez kontestację i polemiki w środkach masowego przekazu, *jest sprzeczna z eklezjalną komunią i z prawidłową wizją hierarchicznej struktury Ludu Bożego*. Sprzeciwu wobec nauczania Pasterzy nie można uznać ani za uprawniony wyraz chrześcijańskiej wolności, ani różnorodności darów Ducha Świętego. Pasterze mają zatem obowiązek reagować nań w sposób zgodny z ich apostolską misją, to znaczy domagać się, by zawsze szanowane było *prawo wiernych* do poznania nieskażonej i integralnej doktryny katolickiej: „Pamiętając zawsze, że sam także jest członkiem Ludu Bożego, teolog powinien darzyć go szacunkiem i starać się o przekazywanie mu takiego nauczania, które w żaden sposób nie narusza doktryny wiary” ¹⁷⁷.

Nasza odpowiedzialność jako pasterzy

114. Odpowiedzialność za wiarę i za zgodne z wiarą życie Ludu Bożego ciąży w sposób szczególny na Pasterzach i należy do ich misji, jak nam przypomina Sobór Watykański II: „Wśród głównych obowiązków biskupich szczególne miejsce zajmuje głoszenie Ewangelii. Biskupi są zwiastunami wiary, prowadzącymi nowych uczniów do Chrystusa i autentycznymi, czyli upoważnionymi przez Chrystusa nauczycielami, którzy powierzonemu sobie ludowi głoszą prawdy wiary, aby w nie wierzył i w życiu je stosował, i którzy w świetle Ducha Świętego treść wiary wyjaśniają, ze skarbca Objawienia dobywając rzeczy stare i nowe (por. *Mt 13, 52*), przyczyniają się do jej owocowania i od powierzonej sobie trzody czujnie oddalają grożące jej błędy (por. *2 Tm 4, 1-4*)” ¹⁷⁸.

Jest naszym wspólnym obowiązkiem, a przede wszystkim naszą wspólną łaską, jako Pasterzy i Biskupów Kościoła, nauczać wiernych tego, co prowadzi ich na drogę wiodącą ku Bogu, tak jak uczynił niegdyś Pan Jezus wobec młodzieńca z Ewangelii. Odpowiadając na jego pytanie: „Co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?”, Jezus odwołał się do Boga, Pana stworzenia i Przymierza; przypomniał przykazania moralne, objawione już w Starym Testamencie, ukazał ich ducha i ich radykalizm, wzywając młodzieńca, by naśladował Jego ubóstwo w pokorze i miłości: „Przyjdź i chodź za Mną!”. Prawda tej nauki została przypieczętowana na Krzyżu we krwi Chrystusa: w Duchu Świętym stała się nowym prawem Kościoła i każdego chrześcijanina.

Tę „odповідź” na pytanie moralne Jezus Chrystus powierzył w szczególny sposób nam, Pasterzom Kościoła, powołanym do tego, aby uczynić ją przedmiotem naszego nauczania i

wypełnić w ten sposób nasze *munus propheticum*. Zarazem nasza pasterska odpowiedzialność za chrześcijańską doktrynę moralną musi się urzeczywistniać także w formie *munus sacerdotale*: dzieje się ,tak, gdy udzielamy wiernym darów łaski i uświęcenia, aby uzdolnić ich do posłuszeństwa wobec świętego prawa Bożego, i gdy wytrwałą i ufną modlitwą wspieramy ich, aby umieli sprostać wymogom wiary i żyć zgodnie z Ewangelią (por. *Kol 1, 9-12*). Chrześcijańska doktryna moralna powinna stanowić, zwłaszcza dzisiaj, jedną z najważniejszych dziedzin, w których mamy okazywać pasterską czujność i sprawować nasze *munus regale*.

115. Dlatego po raz pierwszy Magisterium Kościoła przedstawia tu szerzej podstawowe elementy tej doktryny, wskazując kryteria pasterskiego rozeznania, niezbędnego przy rozwiązywaniu złożonych i często kluczowych problemów praktycznych i kulturowych.

W świetle Objawienia oraz niezmiennego nauczania Kościoła, a zwłaszcza Soboru Watykańskiego II, przypomniałem pokrótce istotne cechy wolności, podstawowe wartości związane z godnością osoby oraz z prawdziwym znaczeniem jej czynów, tak aby móc uznać w posłuszeństwie wobec prawa moralnego łaskę i znak naszego przybrania za synów w jedynym Synu Jezusie Chrystusie (por. *Ef 1, 4-6*). W szczególności niniejsza Encyklika zawiera oceny niektórych współczesnych nurtów teologii moralnej. Przedstawiam je dzisiaj w duchu posłuszeństwa słowom Pana, który powierzył Piotrowi misję umacniania braci (por. *Łk 22, 32*), aby stały się one dla nas światłem i pomocą we współczesnym dziele rozeznania.

Każdy z nas wie, jak doniosła jest nauka stanowiąca centralny temat tej Encykliki, którą dziś przypomina z mocą swego autorytetu Następca Piotra. Każdy z nas jest w stanie dostrzec, jak wielką wagę — nie tylko dla pojedynczych osób, ale dla całej społeczności — ma *ponowne stwierdzenie powszechności i niezmienności przykazań moralnych*, a w szczególności tych, które bez wyjątku i zawsze zakazują *czynów wewnętrznie złych*.

Uznając te przykazania, serce chrześcijanina i nasza pasterska miłość idą za wezwaniem Tego, który „pierwszy nas umiłował” (*1 J 4, 19*). Bóg żąda od nas, byśmy byli święci, jak On jest święty (por. *Kpł 19, 2*), byśmy byli doskonali — w Chrystusie — jak On jest doskonały (por. *Mt 5, 48*); to przykazanie jest tak niewzruszone i wymagające, ponieważ znajduje oparcie w niewyczerpanej, miłosiernej miłości Bożej (por. *Łk 6, 36*), a jego celem jest prowadzenie nas, mocą łaski Chrystusa, ku pełni życia synów Bożych.

116. Jako Biskupi mamy obowiązek *dbać o wierne przekazywanie słowa Bożego*. Nasza pasterska posługa każe nam — drodzy Współbracia w Biskupstwie — czuwać nad wiernym przekazaniem przedstawionego tu nauczania moralnego oraz chronić wiernych, przy użyciu stosownych środków, przed wszelkimi doktrynami i teoriami, które sprzeciwiają się temu nauczaniu. W tym dziele korzystamy wszyscy z pomocy teologów; jednakże poglądy teologiczne nie stanowią ani reguły, ani normy naszego nauczania. Jego autorytet, wsparty pomocą Ducha Świętego i osadzony w komunii. *cum Petro et sub Petro*, ma źródło w naszej wierności wierze

katolickiej przejętej od Apostołów. Na nas, jako Biskupach ciąży poważny obowiązek *osobistego* czuwania nad tym, by w naszych diecezjach nauczano „zdrowej nauki” (1 Tm 1, 10) wiary i moralności.

Na Biskupach spoczywa szczególna odpowiedzialność za *instytucje katolickie*. Zarówno gdy chodzi o struktury duszpasterstwa rodzin czy grup społecznych, jak i o instytucje działające na polu oświaty i służby zdrowia, Biskupi mają prawo je powoływać, uznawać oraz powierzać im pewne zadania; nie mogą jednak nigdy czuć się zwolnieni z własnych obowiązków. Ich zadaniem, wypełnianym w komunii ze Stolicą Apostolską, jest przyznawanie lub w poważnych wypadkach odbieranie miana „katolickich” szkołom¹⁷⁹, uniwersytetom¹⁸⁰ i szpitalom, które powołują się na związek z Kościołem.

117. W sercu chrześcijanina, w najtajniejszym wnętrzu człowieka rozbrzmiewa wciąż pytanie, które ewangeliczny młodzieniec postawił niegdyś Jezusowi: „Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?” (Mt 19, 16). Każdy jednak musi zwrócić się z tym pytaniem do Nauczyciela dobrego, ponieważ tylko On może udzielić w pełni prawdziwej odpowiedzi w każdej sytuacji i w najbardziej różnorodnych okolicznościach. Kiedy zaś chrześcijanie zwracają się doń z pytaniem nurtującym ich sumienia, Chrystus odpowiada słowami Nowego Przymierza, które powierzył swemu Kościołowi. Zostaliśmy bowiem posłani, aby — jak mówi o sobie Apostoł — „głosić Ewangelię, i to nie w mądrości słowa, by nie zniweczyć Chrystusowego krzyża” (por. 1 Kor 1, 17). Dlatego odpowiedź Kościoła na pytanie człowieka niesie w sobie mądrość i moc Chrystusa ukrzyżowanego, Prawdy, która nam się udziela.

Gdy więc ludzie stawiają Kościołowi pytania nurtujące ich sumienia, gdy w Kościele wierni zwracają się do Biskupów i Pasterzy, w odpowiedzi Kościoła brzmi głos Jezusa Chrystusa, głos mówiący prawdę o dobru i złu. Słowo wypowiedziane przez Kościół rozbrzmiewa we wnętrzu człowieka głosem Boga, który „jeden tylko jest Dobry” (Mt 19, 17) i jeden tylko „jest miłością” (1 J 4, 8. 16).

Przez *namaszczenie Duchem Świętym* to łagodne, ale wymagające słowo staje się dla człowieka światłem i życiem. I znów u Apostoła Pawła znajdujemy wezwanie do ufności, ponieważ „możność nasza jest z Boga. On też sprawił, żeśmy mogli stać się sługami Nowego Przymierza, przymierza nie litery, lecz Ducha. (...) Pan zaś jest Duchem, a gdzie jest Duch Pański — tam wolność. My wszyscy z odsoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadło; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu” (2 Kor 3, 5-6. 17-18).

Maryja — Matka Miłosierdzia

118. Kończąc te rozważania powierzmy samych siebie, nasze cierpienia i radości, życie moralne wierzących i wszystkich ludzi dobrej woli — Maryi, Matce Boga i Matce Miłosierdzia.

Maryja jest Matką Miłosierdzia, ponieważ Jezus Chrystus, Jej Syn, został posłany przez Ojca jako objawienie Bożego Miłosierdzia (por. *J 3, 16-18*). Nie przyszedł, aby potępić, ale by przebaczyć, by okazać miłosierdzie (por. *Mt 9, 13*). Największe miłosierdzie polega zaś na tym, że On jest wśród nas i że nas wzywa, byśmy Go spotykali i wraz z Piotrem wyznawali jako „Syna Boga żywego” (por. *Mt 16, 16*). Żaden grzech człowieka nie może uchylić Bożego Miłosierdzia, nie może go powstrzymać przed ujawnieniem całej swej zwycięskiej mocy, jeśli tylko jej wezwiemy. Więcej, to grzech właśnie sprawia, że tym większym blaskiem jaśnieje miłość Ojca, który aby wykupić niewolnika, nie oszczędził Syna¹⁸¹: Jego miłosierdzie jest naszym odkupieniem. Miłosierdzie to osiąga pełnię w darze Ducha Świętego, który rodzi nowe życie i domaga się go. Jakkolwiek liczne i wielkie mogą być przeszkody wzniesione przez ludzką ułomność i grzech, możliwy jest — dzięki Duchowi, który odnawia oblicze ziemi (por. *Ps 104 [103], 30*) — cud doskonałego spełnienia dobra. Ta odnowa, dająca człowiekowi zdolność czynienia tego co dobre, szlachetne i piękne, co podoba się Bogu i zgodne jest z Jego wolą, stanowi w pewnym sensie owoc daru Miłosierdzia, które wyzwala z niewoli grzechu i daje moc, by już więcej nie grzeszyć. Poprzez dar nowego życia Jezus czyni nas uczestnikami swojej miłości i prowadzi nas w Duchu ku Ojcu.

119. Oto radosna prawda chrześcijańskiej wiary, której zawdzięcza ona swój głęboko ludzki charakter i swą *niezwykłą prostotę*. Dysputy wokół nowych, złożonych problemów moralnych stwarzają czasem wrażenie, że chrześcijańska moralność jest sama w sobie zbyt trudna, niezrozumiała i prawie niemożliwa do zrealizowania w praktyce. To nieprawda, ponieważ moralność ta, rozumiana w kategoriach ewangelicznej prostoty, polega na *naśladowaniu Jezusa Chrystusa*, na zawierzeniu Mu, na przyzwoleniu, by Jego łaska nas przekształcała, by odnowiło nas Jego Miłosierdzie udzielane nam w komunii życia Jego Kościoła. „Kto chce żyć — przypomina św. Augustyn — ma gdzie żyć i ma z czego żyć. Niech się przybliży, niech uwierzy i pozwoli się ogarnąć, aby zostać ożywionym. Niech się nie odcina od jedności członków”¹⁸². Tak więc istotną treść moralności chrześcijańskiej może zrozumieć — dzięki światłu Ducha Świętego — każdy człowiek, nawet najmniej wykształcony, a przede wszystkim ten, kto potrafi zachować „prostotę serca” (por. *Ps 86 [85], 11*). Z drugiej strony, ta ewangeliczna prostota nie pozwala uniknąć konfrontacji ze skomplikowaną rzeczywistością, może jednak prowadzić do zrozumienia głębszej prawdy o niej, ponieważ naśladowanie Chrystusa pomaga stopniowo poznać zasady autentycznej moralności chrześcijańskiej i jednocześnie przysparza życiowej energii, aby można było ją realizować. Magisterium Kościoła ma obowiązek czuwać nad tym, by praktyka naśladowania Chrystusa rozwijała się w sposób organiczny, by nic nie fałszowało ani nie przestaniało związanych z nim wymogów moralnych i wszystkich jego konsekwencji. Kto miłuje Chrystusa, zachowuje Jego przykazania (por. *J 14, 15*).

120. Maryja jest Matką Miłosierdzia także dlatego, że to Jej powierza Jezus swój Kościół i całą ludzkość. Gdy u stóp Krzyża przyjmuje Ona Jana za syna i gdy wraz z Chrystusem prosi Ojca o przebaczenie dla tych, którzy nie wiedzą, co czynią (por. *Łk 23, 34*), w postawie doskonałej uległości wobec Ducha Świętego doświadcza bogactwa i powszechności Bożej miłości, która

rozszerza Jej serce i pozwala ogarnąć nim cały rodzaj ludzki. Maryja staje się w ten sposób Matką nas wszystkich i każdego z nas, Matką, która wyprasza nam Boże Miłosierdzie.

Maryja jest świetlanym znakiem i wspaniałym przykładem życia moralnego. „Samo Jej życie jest pouczeniem dla wszystkich” — pisze św. Ambroży¹⁸³, który zwracając się do dziewic, ale mając na myśli rzeczywistość dostępną dla wszystkich, tak powiada: „Pierwsze, żarliwe pragnienie nauki budzi w nas szlachetna postać nauczyciela. Któż zaś jest szlachetniejszy niż Matka Boża? Któż jaśnieje mocniejszym światłem niż Ta, która wybrana została przez samą Światłość?”¹⁸⁴. Żyje i urzeczywistnia swoją wolność oddając się Bogu i przyjmując do swego wnętrza dar Boży. Chroni w swoim dziewiczym łonie Wcielonego Syna Bożego aż do dnia narodzin, otacza Go opieką i wychowuje, trwa przy Nim, gdy spełnia On akt najwyższej miłości, jakim jest całkowita ofiara z własnego życia. Przez dar z samej siebie Maryja uczestniczy w pełni w realizacji zamysłu Boga, który oddaje się światu. Przyjmując i rozważając w swym sercu wydarzenia nie zawsze dla Niej zrozumiałe (por. *Łk 2, 19*), staje się wzorem dla wszystkich, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je (por. *Łk 11, 28*), i zasługuje na tytuł „Stolicy Mądrości”. Tą Mądrością jest sam Jezus Chrystus, Odwieczne Słowo Boga, który objawia i doskonale wypełnia wolę Ojca (por. *Hbr 10, 5-10*). Maryja zaprasza każdego człowieka do przyjęcia tej Mądrości. Także do nas kieruje polecenie, które podczas uczyty w Kanie Galilejskiej wydała sługom: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie” (*J 2, 5*).

Maryja dzieli z nami naszą ludzką kondycję, jest jednak całkowicie otwarta na działanie łaski Bożej. Nie zaznawszy grzechu, potrafi współczuć z każdą słabością. Rozumie grzesznego człowieka i kocha go miłością Matki. Właśnie ze względu na tę miłość stoi po stronie prawdy i dzieli z Kościołem troskę o nieustanne przypominanie nakazów moralnych — zawsze i wszystkim. Z tej samej przyczyny nie zgadza się, by grzeszny człowiek był oszukiwany przez tych, którzy w imię fałszywie rozumianej miłości usprawiedliwialiby jego grzech, gdyż wie, że zniweczyłoby to ofiarę Chrystusa, Jej Syna. Żadne rozgrzeszenie, udzielone przez pobłażliwe doktryny, także filozoficzne czy teologiczne, nie może naprawdę uszczęśliwić człowieka: tylko Krzyż i chwała Chrystusa zmartwychwstałego mogą dać pokój jego sumieniu i obdarzyć zbawieniem.

O Maryjo,

*Matko Miłosierdzia, czuwaj nad wszystkimi,
aby nie był daremny Krzyż Chrystusa,
aby człowiek nie zagubił drogi dobra,
nie utracił świadomości grzechu
i umiał głębiej ufać Bogu
„bogatemu w miłosierdzie” (Ef 2, 4),
by z własnej woli spełniał dobre czyny,
które Bóg z góry przygotował (por. Ef 2, 10)*

i w ten sposób żył

„ku chwale Jego majestatu” (Ef 1, 12).

W Rzymie, u Św. Piotra, dnia 6 sierpnia 1993, w Święto Przemienienia Pańskiego, w piętnastym roku mego Pontyfikatu.

Jan Paweł II, papież

-
1. Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 22.
 2. Por. SOBÓR WAT. II, Konst. dogm. o Kościele *Lumen gentium*, 1.
 3. Por. *tamże*, 9.
 4. SOBÓR WAT. II, Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 4.
 5. PAWEŁ VI Przemówienie do Zgromadzenia Generalnego Narodów Zjednoczonych (4 października 1965) 1: AAS 57 (1965), 878; por. Enc. *Populorum progressio* (26 marca 1967), 13: AAS 59 (1967), 263-264.
 6. Por. SOBÓR WAT. II, Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 33.
 7. Konst. dogm. o Kościele *Lumen gentium*, 16.
 8. PIUS XII wskazał już na ten rozwój doktrynalny: por. Orędzie radiowe na 50. rocznicę Enc. *Rerum novarum* Leona XIII (1 czerwca 1941): AAS 33 (1941), 195-205. Podobnie również JAN XXIII, Enc. *Mater et Magistra* (15 maja 1961): AAS 53 (1961), 410-413.
 9. List apost. *Spiritus Domini* (1 sierpnia 1987): AAS 79 (1987), 1374.
 10. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 1692.
 11. Konst. apost. *Fidei depositum* (11 października 1992), 4.
 12. Por. SOBÓR WAT. II, Konst. dogm. o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 10.

13. Por. List apost. *Parati semper* do Młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży (31 marca 1985), 2-8: AAS 77 (1985), 581-600.
14. Por. Dekr. o formacji kapłanów *Optatam totius*, 16.
15. Enc. *Redemptor hominis* (4 marca 1979), 13: AAS 71 (1979), 282.
16. *Tamże*, 10: *I.c.*, 274.
17. *Exameron*, dies VI, sermo IX, 8, 50: CSEL 32, 241.
18. ŚW. LEON WIELKI, *Sermo XCII*, rozdz. III: PL 54, 454.
19. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. Prologus: Opuscula theologica*, II, n. 1129, Wyd. Taurinens (1954), 245; por. *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 1955.
20. Por. ŚW. MAKSYM WYZNAWCA, *Quaestiones ad Thalassium*, Q. 64: PG 90, 723-728.
21. SOBÓR WAT. II, Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 24.
22. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 2070.
23. *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 41, 10: CCL 36, 363.
24. Por. ŚW. AUGUSTYN, *De Sermone Domini in Monte*; I, 1, 1: CCL 35, 1-2.
25. *In Psalmum CXVIII Exposito*, sermo 18, 37: PL 15, 1541; por. ŚW. CHROMACJUSZ Z AKWILEI, *Tractatus in Mathaeum*, XX, I, 1-4: CCL 9/A, 291-292.
26. Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 1717.
27. *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 41, 10: CCL 36, 363.
28. *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 21, 8: CCL 36, 216.
29. *In Iohannis Evnngelium Tractatus*, 82, 3: CCL 36, 533.
30. *De spiritu et littera*, 19, 34: CSEL 60, 187.

31. *Confessiones*, X, 29, 40: CCL 27, 176; por. *De gratia et libero arbitrio*, XV: PL 44, 899.
32. Por. *De spiritu et littera*, 21, 36; 26, 46: CSEL 60, 189-190; 200-201.
33. Por. *Summa Theologiae*, I-II, q. 106, a. 1, zakończ. i ad 2um.
34. *In Matthaëum*, hom. I, 1: PG 57, 15.
35. Por. ŚW. IRENEUSZ, *Adversus haereses*, I, 26, 2-5; SCh 100/2, 718-729.
36. Por. ŚW. JUSTYN, *Apologia*, I, 66: PG 6, 427-430.
37. Por. 1 Pt 2, 12 nn.; *Didaché*; II, 2: *Patres Apostolici*, wyd. F.X. FUNK, I, 6-9; KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Paedagogus*, I, 10; II, 10: PG 8, 355-364; 497-536; TERTULIAN, *Apologeticum*, IX, 8: CSEL, 69, 24.
38. Por. ŚW. IGNACY z ANTIOCHII, *Ad Magnesios*, VI, 1-2: *Patres Apostolici*, wyd. F.X. FUNK, I, 234-235; ŚW. IRENEUSZ, *Adversus haereses*, IV 33, 1. 6. 7: SCh 100/2, 802-805; 814-815; 816-819.
39. Konst. dogm. o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 8.
40. Por. *tamże*.
41. *Tamże*, 10.
42. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 747, 2.
43. Por. Konst. dogm. o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 7.
44. SOBÓR WAT. II, Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 22.
45. Dekr. o formacji kapłanów *Optatam totius*, 16.
46. Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 62.
47. *Tamże*.
48. Por. SOBÓR WAT. II, Konst. dogm. o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 10.
49. Por. SOBÓR WAT. I, Konst. dogm. o wierze katol. *Dei Filius*, rozdz. 4: DS, 3018.

- 50.** SOBÓR WAT. II, Dekl. o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, 1.
- 51.** Por. SOBÓR WAT. II, Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 43-44.
- 52.** Dekl. o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 1, z nawiązaniem do: JAN XXIII, Enc. *Pacem in terris* (11 kwietnia 1963): AAS 55 (1963), 279; *tamże*, 165, oraz do: Plus XII, *Orędzie radiowe* (24 grudnia 1944): AAS 37 (1945), 14.
- 53.** Dekl. o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 1.
- 54.** Por. Enc. *Redemptor hominis* (4 marca 1979), 17: AAS 71 (1979), 295-300; Przemówienie do uczestników V Międzynarodowego Kolokwium Nauk Prawniczych (10 marca 1984), 4: Insegnamenti VII, 1 (1984), 656; KONGREGACJA NAUKI WIARY Instr. o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu *Libertatis conscientia* (22 marca 1986), 19: AAS 79 (1987), 561.
- 55.** Por. SOBÓR WAT. II, Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 11.
- 56.** SOBÓR WAT. II, Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 17.
- 57.** *Tamże*.
- 58.** Por. SOBÓR WAT. II, Dekl. o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 2; por. także GRZEGORZ XVI Enc. *Mirari vos arbitramur* (15 sierpnia 1832): *Acta Gregorii Papae XVI*, I, 169-174; PIUS IX, Enc. *Quanta cura* (8 grudnia 1864): *Pii IX P.M. Acta*, I, 3, 687-700; LEON XIII, Enc. *Libertas praestantissimum* (20 czerwca 1888): *Leonis XIII P.M. Acta*, VIII, Romae 1889, 2112-246.
- 59.** *A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk: Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching* (Uniform Edition: Longman, Green and Company, London, 1868-1881), t. 2, s. 250.
- 60.** Por. SOBÓR WAT. II, Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 40 i 43.
- 61.** Por. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 6; zob. także ad 5um.
- 62.** Por. PIUS XII, Enc. *Humani generis* (12 sierpnia 1950): AAS 42 (1950), 561-562.
- 63.** Por. SOBÓR TRYDENCKI, Sesja VI, Dekr. o usprawiedliwieniu *Cum hoc tempore*, kan. 19-21: DS 1569-1571.

64. Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 17.
65. *De hominis opificio*, rozdz. 4: PG 44, 135-136.
66. Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 36.
67. *Tamże*.
68. *Tamże*.
69. Por. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae*, I-II, q. 93, a. 3, ad 2um, ryt. przez: JAN XXIII, Enc. *Pacem in terris* (11 kwietnia 1963): AAS 55 (1963), 271.
70. SOBÓR WAT. II, Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 41.
71. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. Prologus: Opuscula theologica*, II, n. 1129, wyd. Taurinens (1954), 245.
72. Por. Przemówienie do grupy Biskupów ze Stanów Zjednoczonych z okazji wizyty „ad limina” (15 października 1988), 6: *Insegnamenti*, XI, 3 (1988), 1228.
73. Por. SOBÓR WAT. II, Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 47.
74. Por. ŚW. AUGUSTYN, *Enarriatio in Psalmum LXII*, 16: CCL 39, 804.
75. Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 17.
76. *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2.
77. Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 1955.
78. Dekl. o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 3.
79. *Contra Faustum*, ks. 22, rozdz. 27: PL 42, 418.
80. *Summa Theologiae*, I-II, q. 93, a. 1.
81. Por. *tamże*, I-II, q. 90, a. 4, ad lum.
82. *Tamże*, I-II, q. 91, a. 2.

- 83.** Enc. *Libertas praestantissimum* (20 czerwca 1888): *Leonis XIII P.M. Acta*, VIII, Romae 1889, 219.
- 84.** *In Epistulam ad Romanos*, rozdz. VIII, lect. 1.
- 85.** Por. Sesja VI, Dekr. o usprawiedliwieniu *Cum hoc tempore*, rozdz. 1: Ds, 1521.
- 86.** Por. SOBÓR W VIENNE, Konst. *Fidei catholicae*: DS, 902; V SOBÓR LATERANEŃSKI, Bulla *Apostolici regiminis*: DS, 1440. **87.** SOBÓR WAT. II, Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 14.
- 88.** Por. Sesja VI, Dekr. o usprawiedliwieniu *Cum hoc tempore*, rozdz. 15: DS, 1544. Posynodalna Adhortacja Apostolska o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła przytacza także inne teksty Starego i Nowego Testamentu, w których pewne czyny odnoszące się do ciała zostają napiętnowane jako grzechy śmiertelne: por. *Reconciliatio et paenitentia* (2 grudnia 1984), 17: AAS 77 (1985), 218-223.
- 89.** SOBÓR WAT. II, Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 51.
- 90.** KONGREGACJA NAUKI WIARY, Instr. o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania *Donum vitae* (22 lutego 1987), Wstęp 3: AAS 80 (1988), 74; por PAWEŁ VI, Enc. *Humanae vitae* (25 lipca 1968), 10: AAS 60 (1968), 487-488.
- 91.** Adhort. apost. *Familiaris consortio* (22 listopada 1981), 11: AAS 74 (1982), 92.
- 92.** *De Trinitate*, XIV 15, 21: CCL 50/A, 451.
- 93.** Por. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2.
- 94.** Por. SOBÓR WAT. II, Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 10; ŚW. KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja o niektórych kwestiach etyki seksualnej *Persona humana* (29 grudnia 1975), 4: AAS 68 (1976), 80: „W rzeczywistości jeśli Boże Objawienie oraz wiedza filozoficzna - we właściwym jej porządku - zwracają uwagę na autentyczne wymagania człowieczeństwa, to tym samym dowodzą jednoznacznie istnienia niezmiernych praw, które wpisane są w konstytutywne elementy ludzkiej natury i występują w tej samej postaci u wszystkich istot obdarzonych rozumem”.
- 95.** Por. SOBÓR WAT. II, Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 29.
- 96.** Por. *tamże*, 16.

97. *Tamże*, 10.

98. Por. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 1. Według św. Tomasza przyjęcie ludzkiej natury przez Słowo stanowi podstawę, na której opiera się nie tylko charakter formalny, ale także określona treść norm moralnych, również w obrębie Nowego Prawa.

99. ŚW. WINCENTY Z LERYNU, *Commonitorium primum*, rozdz. 23: PL 50, 668.

100. Rozwój doktryny moralnej Kościoła przebiega podobnie do rozwoju doktryny wiary: por. SOBÓR WAT. I, Konst. dogm. o wierze katol., *Dei Filius*, rozdz. 4: DS, 3020 i kan. 4: DS, 3024. Także do nauczania moralnego odnoszą się słowa Jana XXIII wypowiedziane z okazji otwarcia Soboru Watykańskiego II (11 października 1962): „Tę pewną i niezmienną doktrynę (tzn. integralną doktrynę chrześcijańską), która musi być wiernie zachowywana, należy pogłębiać i przedstawiać w sposób odpowiadający potrzebom naszych czasów. Czym innym bowiem jest sam depozyt wiary, to znaczy prawdy zawarte w naszej czcigodnej doktrynie, a czym innym jest forma, w jakiej prawdy te są przedstawiane pod warunkiem jednak, że zachowują ten sam sens i zasięg”: AAS 54 (1962), 792; por. „L'Osservatore Romano”, 12 października 1962, s. 2.

101. Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 16.

102. *Tamże*.

103. *In II Librum Sentent.*, dist. 39, a. 1, q. 3, zakończ.: wyd. Ad Claras Aquas, II, 907 b.

104. *Przemówienie* (Audiencja generalna, 17 sierpnia 1983), 2: *Insegnamenti*, VI, 2 (1983), 256.

105. KONGREGACJA ŚWIĘTEGO OFICJUM, Instr. o „etyce sytuacyjnej” *Contra doctrinam* (2 lutego 1956): AAS 48 (1956), 144.

106. Enc. *Dominum et vivificantem* (18 maja 1986), 43: AAS 78 (1986), 859; por. SOBÓR WAT. II, Konst. duszpast. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 16; Dekl. o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 3.

107. Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 16.

108. Por. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *De Veritate*, q. 17, a. 4.

109. SOBÓR WAT. II, Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 16.

110. Por. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae*, II-II, q. 45, a. 2.

111. Dekl. o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 14.

112. SOBÓR WAT. II, Konst. dogm. o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 5; por. Por. SOBÓR WAT. I, Konst. dogm. o wierze katol. *Dei Filius*, rozdz. 3: DS, 3008.

113. SOBÓR WAT. II, Konst. dogm. o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 5; por. Św. KONGREGACJA NAUKI WIARY, Dekl. o niektórych kwestiach etyki seksualnej *Persona humana* (29 grudnia 1975), 10: AAS 68 (1976), 88-90.

114. Por. Posynodalna Adhort. apost. *Reconciliatio et paenitentia* (2 grudnia 1984), 17: AAS 77 (1985), 218-223.

115. Sesja VI, Dekr. o usprawiedliwieniu *Cum hoc tempore*, rozdz. 15: DS, 1544; kan. 19: DS, 1569.

116. Posynodalna Adhort. apost. *Reconciliatio et paenitentia* (2 grudnia 1984), 17: AAS 77 (1985), 221.

117. *Tamże: I.c.*, 223.

118. *Tamże: I.c.*, 222.

119. SOBÓR WAT. II, Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 17.

120. Por. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 3: „Idem sunt actus morales et actus humani”.

121. *De vita Moysis*, II, 2-3: PG 44, 327-328.

122. Por. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae*, II-II, q. 148, a. 3.

123. W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym Sobór Watykański II stwierdza jednoznacznie: „Dotyczy to nie tylko wiernych chrześcijan, ale także wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercu działa w sposób niewidzialny łaska. Skoro bowiem za wszystkich umarł Chrystus i skoro ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, mianowicie Boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiarowuje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w tej paschalnej tajemnicy”: *Gaudium et spes*, 22.

124. *Tractatus ad Tiberium Diaconum sociosque, II. Responsiones ad Tiberium Diaconum sociosque*: ŚW. CYRYL ALEKSANDRYJSKI, *In D. Johannis Evangelium*, t. III, wyd. PHILIP EDWARD PUSEY, Bruxelles, Culture et Civilisation (1965), 590.

- 125.** Por. SOBÓR TRYDENCKI, Sesja VI, Dekr. o usprawiedliwieniu *Cum hoc tempore*, kan. 19: DS, 1569. Zob. także: KLEMENS XI, Konst. *Unigenitus Dei Filius* (8 września 1713) przeciw błędom Paschazego Quesnela, nn. 53-S6: DS, 2453-2456.
- 126.** Por. *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 6.
- 127.** *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 1761.
- 128.** *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. De dilectione Dei: Opuscula theologica*, II, n. 1168, wyd. Taurinens, (1954), 250.
- 129.** ŚW. ALFONS MARIA LIGUORI, *Pratica di amar Gesu Cristo*, VII, 3.
- 130.** Por. *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, a. 1.
- 131.** Posynodalna Adhort. apost. *Reconciliatio et paenitentia* (2 grudnia 1984), 17: AAS 77 (1985), 221; por. PAWEŁ VI, Przemówienie do członków Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela (wrzesień 1967): AAS 59 (1967) 962: „Należy zważać, aby nie szerzyć wśród wiernych odmiennej opinii, jakoby po Soborze były dziś dozwolone pewne czyny, które dawniej Kościół uznał jako z natury złe. Któż bowiem nie dostrzega, że prowadziłoby to do godnego ubolewania *relatywizmu moralnego*, który mógłby łatwo podważyć całe dziedzictwo doktryny Kościoła?”.
- 132.** Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 27.
- 133.** Enc. *Humanae vitae* (25 lipca 1968), 14: AAS 60 (1968), 490-491.
- 134.** *Contra mendacium*, VII, 18: PL 40, 528; por. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Quaestiones quodlibetales*, IX, q. 7, a. 2; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nn. 1753-1755.
- 135.** SOBÓR WAT. II, Dekl. o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 7.
- 136.** Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologii Moralnej (10 kwietnia 1986), 1: *Insegnamenti IX*, 1 (1986), 970.
- 137.** *Tamże*, 2; *l.c.*, 970-971.
- 138.** Por. SOBÓR WAT. II, Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 24.
- 139.** Por. Enc. *Redemptor hominis* (4 marca 1979), 12: AAS 71 (1979), 280-281.

140. *Enarratio in Psalmum XCIX, 7: CCL 39, 1397.*

141. Por. SOBÓR WAT. II, Konst. dogm. o Kościele *Lumen gentium*, 36; por. Enc. *Redemptor hominis* (4 marca 1979), 21: AAS 71 (1979), 316-317.

142. *Missale Romanum, In Passione S. Ioannis Baptistae, Collecta.*

143. ŚW. BEDA CZCIGODNY, *Homiliarum Evangelii Libri*, II, 23; CCL 122, 556-557.

144. Por. SOBÓR WAT. II, Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 27.

145. *Ad Romanos*, VI, 2-3: *Patres Apostolici*, wyd. F.X. FUNK, I, 260-261.

146. *Moralia in Job*, VII, 21, 24: PL 75, 778.

147. „Summum crede nefas animam praeferre pudori / et propter vitam vivendi perdere causas”: *Satirae*, VIII, 83-84.

148. *Apologia* II, 8: PG 6, 457-458.

149. Adhort. apost. *Familiaris consortio* (22 listopada 1981), 33: AAS 74 (1982), 120.

150. Por. *tamże*, 34: I.c., 123-125.

151. Posynodalna Adhort. apost. *Reconciliatio et paenitentia* (2 grudnia 1984), 34: AAS 77 (1985), 272.

152. Enc. *Humanae vitae* (25 lipca 1968), 29: AAS 60 (1968), 501.

153. SOBÓR WAT. II, Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 25.

154. Por. Enc. *Centesimus annus* (1 maja 1991), 24: AAS 83 (1991), 821-822.

155. *Tamże*, 44: I.c., 848-849; por. LEON XIII, Enc. *Libertas praestantissimum* (20 czerwca 1888): *Leonis XIII P.M. Acta*, VIII, Romae 1889, 224-226.

156. Enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987), 41: AAS 80 (1988), 571.

157. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 2407.

158. Por. *tamże*, nn. 2408-2413.

159. *Tamże*, n. 2414.

160. Por. Posynodalna Adhort. apost. *Christifideles laici* (30 grudnia 1988), 42: AAS 81 (1989), 472-476.

161. Enc. *Centesimus annus* (1 maja 1991), 46: AAS 83 (1991), 850.

162. Sesja VI, Dekr. o usprawiedliwieniu *Cum hoc tempore*, rozdz. 11: DS 1536; por. kan. 18: DS, 1568: Znane słowa św. Augustyna, cytowane przez Sobór w przytoczonym wyżej tekście, zaczerpnięte są z: *De natura et gratia*, 43, SO (CSEL 60, 270).

163. *Oratio I: PG 97, 805-806.*

164. Przemówienie do uczestników kursu na temat odpowiedzialnego rodzicielstwa (1 marca 1984), 4: *Insegnamenti*, VII, 1 (1984), 583.

165. *De interpellatione David*, IV 6, 22: CSEL, 32/2, 283-284.

166. Przemówienie do biskupów CELAM (9 marca 1983), III: *Insegnamenti*, VI, 1 (1983), 698.

167. Adhort. apost. *Evangelii nuntiandi* (8 grudnia 1975), 75: AAS 68 (1976), 64.

168. *De Trinitate*, XXIX, 9-10: CCL 4, 70.

169. SOBÓR WAT. II, Konst. dogm. o Kościele *Lumen gentium*, 12.

170. KONGREGACJA NAUKI WIARY, Instr. o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis* (24 maja 1990), 6: AAS 82 (1990), 1552.

171. Przemówienie do profesorów i studentów Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego (15 grudnia 1979), 6: *Insegnamenti*, II, 2 (1979), 1424.

172. KONGREGACJA NAUKI WIARY, Instr. o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis* (24 maja 1990), 16: AAS 82 (1990), 1557.

173. Por. KPK, kan. 252, 1; 659, 3.

174. Por. SOBÓR WAT. I, Konst. dogm. o wierze katol. *Dei Filius*, rozdz. 4: DS, 3016.

175. Por. PAWEŁ VI, Enc. *Humanae vitae* (25 lipca 1968), 28: AAS 60 (1968), 501.

177. KONGREGACJA NAUKI WIARY, Instr. o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis* (24 maja 1990), 11: AAS 82 (1990), 1554; por. szczególnie nn. 32-39 poświęcone problemowi różnicy zdań: *tamże, l.c.*, 1562-1568.

178. Konst. dogm. o Kościele *Lumen gentium*, 25.

179. Por. KPK, kan. 803, 3.

180. Por. *tamże*, kan. 808.

181. „O inaestimabilis dilectio caritatis: ut servum redimeres, Filium tradidisti”: *Missale Romanum, In Resurrectione Domini, Praeconium paschale*.

182. *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 26, 13: CCL, 36, 266.

183. *De Virginibus*, ks. II, rozdz. II, 15: PL 16, 222.

184. *Tamże*, ks. II, rozdz. II, 7: PL 16, 220.