

TADEUSZ STYCZEŃ SDS

## KRYZYS W TEOLOGII MORALNEJ?

### Wstęp

Na czym może polegać kryzys w teologii? Jak można go rozpoznać? W jaki sposób można go przezwyciężyć, gdy już istnieje? Jak mu zapobiegawczo przeciwdziałać?

Pytania takie można stawiać poniekąd niezależnie od tego, czy w danym momencie teologia znajduje się w stanie kryzysu czy w stanie rozkwitu. Podobnie jak konstruktor, który z góry przewiduje, z jakiej strony i jakie awarie mogą zagrażać mechanizmom zbudowanym wedle jego pomysłu, nawet jeśli w danym momencie poszczególne mechanizmy sprawnie funkcjonują. I jeśli nawet sam fakt awarii może zaskoczyć konstruktora, to nie zaskoczy go tak, by konstruktor zaraz nie rozpoznał, na czym awaria polega i w jaki sposób daje się usunąć.

Teologia nie jest jednak mechanizmem. Analogia kuleje. Mimo to nie można nie zauważyć pewnego podobieństwa, teologia jest bowiem *sui generis* konstrukcją. Jest nią jako ład wprowadzony przez człowieka w dziedzinę myśli na temat tego wszystkiego, co stanowi z jednej strony przedmiot jego własnych naturalnych rozpoznań dotyczących jego miejsca w całości rzeczywistości, z drugiej zaś strony przedmiot jego wiary nadprzyrodzonej, czyli treść dotyczących go komunikatów, uznanych przez niego za prawdziwe na mocy zaufania do /wiarygodności autorytetu/ instytucji, która mu treści te przekazała.

### 1. Rozum i filozofia a wiara i teologia

Potrzeba wprowadzenia ładu w dziedzinę rozpoznań dotyczących miejsca i rangi człowieka w otaczającej go rzeczywistości, jego początku i celu ostatecznego, jest jedną z elementarnych potrzeb lu-

dzkich. Człowieka nie może nie intrygować to, że jest, oraz to, kim jest. Fakt, że istnieje, oraz fakt, że istnieje jako człowiek właśnie, zdumiewa go i wyzwala w nim zasadnicze pytania. Szukając - i udzielając sobie - odpowiedzi na te pytania, człowiek usiłuje odpowiedzi te uzasadniać, chce innymi słowami zobaczyć racje, w świetle których "pytania ustają", ustępując miejsca oglądowi poznanej prawdy. Człowiek, uzasadniając odpowiedzi na pytania porządkuje i wiąże je z sobą, włączając w ten sposób w jeden wewnętrznie zwarty system wyjaśniający. W taki sposób powstaje to, co nazywamy filozofią.

Obcowanie z filozofią sprawia jednak, że u jej kresu człowiek doznaje niejako poznawczego niedosytu. Poczucie tego niedosytu bywa u niego tym bardziej dotkliwie, że właśnie tam, u kresu filozofowania, człowiek staje się coraz bardziej świadom nieprzekraczalnych granic swego poznania, swej zasadniczej ograniczoności poznawczej. Ograniczoność ta ujawnia dysproporcję pomiędzy tym, co człowiek jeszcze chciałby, a nawet by pilnie potrzebował, wiedzieć o samym sobie, a czego już - przynajmniej na podstawie własnych możliwości poznawczych - wiedzieć nie może.

Zetknięcie się człowieka w takiej sytuacji z faktem Objawienia jest przeżyciem "radosnej nowiny", czyli przeżyciem zetknięcia się z informacją szokującą, gdyż nieoczekiwaną i nadspodziewaną w perspektywie znanych i uznawanych dotąd źródeł informacji. Jest też przeżyciem "radosnej nowiny" dlatego, że te nieoczekiwane informacje nie tylko dotyczą wprost samego sedna spraw ludzkich i nie tylko sprawy te zupełnie na nowo naświetlają. Jest przeżyciem "radosnej nowiny" także, a nawet przede wszystkim dlatego, że naświetlenie to odsłania zarazem człowiekowi realną szansę wyjścia z sytuacji, którą człowiek w wyniku swego naturalnego samopoznania musiałby uznać za sytuację bez wyjścia. Objawienie zwiastuje człowiekowi szansę ocalenia.

Człowiek, stając z własnymi rozpoznaniem na swój własny temat wobec faktu Objawienia, nie przestaje jednak - i nie wolno mu przestać - być istotą racjonalną. Może się to wyrazić i winno wyrazić w dwojaki co najmniej sposób: w obliczu światła, które go oświeca, człowiek musi poddać i siebie samego, i instancję oświecającą "racjonalnej kontroli". Musi bowiem unikać zarówno tego, by "widzieć, czego nie ma", jak i tego, by "nie widzieć tego, co jest". Musi się wtedy strzec, aby się nie stać ofiarą iluzji, ofiarą "myślenia we-

dług życzeń", musi się jednak uchronić także przed tym, aby nie stać się ofiarą samoosłepienia w sytuacji, która była szansą ujrzenia spraw dla siebie najważniejszych. Nie zobaczy tego, co jest w imię rzekomej racjonalności, i odrzucić szansę zobaczenia w sytuacji, gdy instancja oświecająca dała wystarczające dla rozumu kryteria swej wiarogodności, jest rzeczą nieracjonalną. Może też być sprawą moralnie obciążającą. Człowiek, rzecz jasna, musi "wiedzieć, komu uwierzył", by mógł pozostać istotą racjonalną, czyli samym sobą. Czy człowiek jest jednak jeszcze istotą racjonalną, gdy w imię racjonalności wyklucza możliwość uznania czegośkolwiek za prawdę, czego sam wprost nie stwierdził, nawet jeśli instancja komunikująca odnośnie prawdy dała takie dowody swej wiarogodności, że nieuznanie ich ze strony człowieka oznaczać musi lekceważenie swej własnej rozumności? Akt wiary i zaufania, na mocy którego człowiek przyjmuje jako prawdziwy komunikat Objawienia, nie jest aktem wiedzy. Pozostając aktem wiary i zaufania, nie przestaje jednak być aktem racjonalnym, owszem, jest nim dopiero i tylko wówczas, gdy staje się aktem wiary i zaufania. Swoista dialektyka aktu wiary religijnej polega na tym właśnie, że odmowa w danych okolicznościach tego aktu okazuje się nie tylko odmową zaufania, wobec Kogoś, kto na nie przedmiotowo zasługuje, czyli aktem moralnej autodyskwalifikacji, ale równocześnie aktem irracjonalnym, aktem nierozumnym. Z właściwą sobie zwięzłością zauważa w tej sprawie Pascal: "Jest dość światła, aby rozumną była wiara tych, którzy wierzą i aby nierozumną stała się niewiara tych, którzy nie wierzą. Jest jednak też dość mroków, aby wiara tych, którzy wierzą, była zasługą" /"Myśli"/.

Przyjąwszy już jednak mocą racjonalnego /w taki sposób/ aktu wiary światło Objawienia człowiek widzi zupełnie w nowy sposób, tj. nieporównanie głębiej niż dotąd, cały rezultat wszystkich swych dotychczasowych wysiłków w zakresie porządkowania rozpoznań na swój własny temat i na temat swego miejsca w całokształcie rzeczywistości. Spogląda, innymi słowy, w nowy sposób na filozofię. Zostaje tu zachowany cały wprowadzony w nią - i przy jej pomocy - ład w dziedzinie samorozumienia człowieka, a równocześnie samorozumienie to nabiera zupełnie nowej wymowy. Ta nowa wymowa to wynik zobaczenia filozofii w świetle Objawienia, jest wymową płynącą z prześwielenia filozofii Objawieniem. To właśnie zrewelacjonizowanie filozofii czyli z niej teologię. Z tego punktu widzenia teologia to rewelacjoni-

zacja filozofii.

Nie ulega wątpliwości, że nie każda filozofia /nie każdy faktycznie przedstawiony system filozoficzny/ nadaje się do takiej rewelacjonizacji. Z całą pewnością nie może to być filozofia, której tezy w jakiejkolwiek bodaj swej części byłyby sprzeczne z Objawieniem. Czy jednak filozofia, która stanowi jedynie rodzaj refleksji wyjaśniającej fakty, których stwierdzenie wprowadza człowieka w zdumienie, może kiedykolwiek sformułować tezę sprzeczną z Objawieniem? Czy filozofia taka nie jest z natury swej niejako otwarta na światło Objawienia? Czy na światło takie nie "czeka"?

Filozofia znajdując swe pogłębienie i dopełnienie w Objawieniu wnosi w nie wraz z sobą panujący już w niej ład myśli. Pozwala porządkować i systematyzować treści przekazu objawionego. Teologia widziana od tej strony jawi się jako "intellectus fidei", jako racjonalna podbudowa Objawienia. Rewelacjonizacji filozofii odpowiada więc *sui generis* racjonalizacja Objawienia. Obie funkcje warunkują się wzajemnie i zarazem dopełniają. Pamiętając o tym, można więc pozostać przy klasycznym określeniu teologii jako "intellectus fidei", określeniu klasycznym także dlatego, że celuje swą zwiezłością, pamiętając oczywiście, że najdojrzalszym wyrazem owego rozumienia, "intellectus", jest możliwie najdojrzalsza filozofia jako szczytowe osiągnięcie człowieka w zakresie naturalnego poznania z jednej strony, z drugiej zaś, że nazwa "fides", wiara, oznacza tu całą zawartość przekazu objawionego /"fides quae creditur"/, zawartość, przyjętą na mocy aktu zaufania w wiarogodność autorytetu objawiającego /"fides qua creditur"/, co /jak wyżej wspomniano/ nie tylko nie wyklucza, lecz domaga się wręcz racjonalności tego aktu.

Jeśli ta definicja teologii jest trafna, to można na jej podstawie z góry niejako wskazać najogólniej na dwa możliwe źródła kryzysu teologii. Może on dotyczyć bądź samej wiary danego teologa lub teologów, tj. ich osobistego stosunku do faktu Objawienia jako całości lub tylko poszczególnych treści w tej całości, bądź też może dotyczyć samej filozofii, za pomocą której dany teolog przystępuje do "porządkowania" danych Objawienia, bądź wreszcie może on dotyczyć zarówno wiary, jak i filozofii danego teologa. Jedynie trafna diagnoza kryzysowego zjawiska umożliwia skuteczną terapię. Stąd w przypadku stwierdzenia zjawisk kryzysowych w teologii trzeba przede wszystkim zlokalizować ich źródło.

Czy jednak można mówić o kryzysie we współczesnej teologii? Poniżej przytoczone - raczej tylko wrywkowo - przykłady posiadają jednoznaczny wymowę faktów. Czy źródłem tego kryzysu jest kryzys wiary teologów? Hans Urs von Balthasar powiada w zakończeniu do swej niezwykle ważnej - i zdumiewająco mało znanej - rozprawy na temat sytuacji we współczesnej teologii, że kryzys teologii współczesnej ma swe źródło w tym, że do rzadkości należy obecnie wśród teologów unia mędrca i świętego<sup>1</sup>. Trudno przejść obojętnie obok tej smutnej diagnozy, trudno jednak również podejmować jakies dalsze badanie w tym kierunku. Czy nie trzeba by sobie uzurpować tytułu "króla ludzkich sumień"?

Jeżeli zaś źródło kryzysu ma miejsce w obrębie "intellectus" teologa wedle przedstawionej definicji teologii jako "intellectus fidei", czyli w obrębie szeroko pojętej filozofii, na bazie której dany teolog uprawia teologię, to czego bliżej może w tym przypadku kryzys ten dotyczyć i jakich warstw sięgać? Czy w szczególności kryzys ten dotyczyłby jakichś nieprawidłowości w obrębie samej refleksji nad faktami, które filozof stwierdziwszy ma ostatecznie wyjaśniać, czy też kryzys ten sięgałby jeszcze głębiej i wyrażał się w jakimś niedostrzeganiu bądź ignorowaniu samych faktów? Wydaje się, że takie podejrzliwe pytanie należy postawić już dlatego, aby również i na tę stronę uwrząliwić badacza szukającego źródeł wspomnianego kryzysu. W nauce nie udziela się kredytów, a odnośne pytanie należy postawić chociażby dlatego, by móc definitywnie wykluczyć wszelkie podejrzenia, gdy tylko okażą się bezzasadne.

Przejdźmy jednak do przedstawienia niektórych konkretnych faktów ze współczesnej literatury teologicznej, przy czym interesować nas będzie przede wszystkim teologia moralna.

## 2. E. Chiavacci: człowiek /s/twórcą swej natury - wielkość zawrotna czy przewrotna?

Oto wypowiedź włoskiego teologa-moralisty E. Chiavacciego pochodząca z artykułu "La legge naturale ieri e oggi" /"Prawo naturalne wczoraj i dziś"/: "Samorozumienie człowieka stanowi do tego stopnia element istotny jego natury, że natura ludzka podlega zmianom wraz z nieustającą i nieuniknioną zmiennością samorozumienia, jakie ma o sobie samym dany człowiek czy dana grupa społeczna"<sup>2</sup>.

Zdanie to nie może nie zaskakiwać czytelnika. Autorowi nie cho-

dzi najwyraźniej o tę banalną konstatację, że człowiek wciąż doskonali wiedzę antropologiczną; usuwa błędy, odkrywa dotąd nieznane prawdy o sobie samym. Mowa jest o takich zmianach samorozumienia, których efektem jest zmiana natury ludzkiej, a więc elementów konstytuujących człowieczeństwo człowieka! I ta zmienność jest - zdaniem Chiavacciego - nieustanna, nieunikniona! Czy rzeczywiście człowiek nie jest w stanie odkryć - i czy nie musi uznać - podstawowych prawd o sobie w sposób co prawda niepełny, ale rzetelny i nieodwołalny? A zresztą, niezależnie od odpowiedzi na to pytanie, teza teologa włoskiego zdaje się prowadzić do błędnego koła uniemożliwiającego akt samorozumienia. Przyjąwszy, że oznacza ono samoodkrycie, zakłada ową zdolność człowieka do swoistego "zdwojenia" na podmiot poznający i przedmiot poznawany. Jak jednak respektować to właściwe aktom samopoznawania zdwojenia, jeśli sam akt poznania /samorozumienia/ traktuje się jako element tego, co poznawane /natury ludzkiej/? Czyżby tego prostego paradoksu nie dostrzegł uczony tej miary co Chiavacci?

Owszem, istnieje możliwość takiego zinterpretowania cytowanej wypowiedzi, w świetle której unika ona tego rodzaju logicznych pułapek, choć bynajmniej nie przestaje wywoływać zdumienia i sprzeciwu, owszem, dopiero wtedy wypowiedź ta zaczyna szokować. Oto sens, jaki Chiovacci nadaje samorozumieniu, staje się "samozrozumiały" jedynie i tylko, gdy znaczy ono tyle co nadawanie sobie przez jednostkę ludzką lub grupę społeczną swymi własnymi aktami - zwanymi przez naszego autora nie wiadomo dlaczego aktami samorozumienia, a nie po prostu aktami woli - swej własnej natury. Oto dlaczego też natura ta podlega, według Chiavacciego, nieustającym i nieuniknionym zmianom.

Nie chodzi nam tu o szokujące konsekwencje etyczne, jakie z tak pojętej "natury" wynikają. Chiavacci zapewne ten szok zamierzył i celowo usiłuje z nim oswoić swych czytelników, głosząc nadzieje czasu na nową moralność, zwłaszcza w dziedzinie życia małżeńskiego. Niezależnie jednak od tego, co sądzić o samym programie Chiavacciego, który wraz z grupą autorów o renomie międzynarodowej usiłuje otworzyć "nowe perspektywy" przed teologią moralną w podejmowaniu problemów etycznych, interesuje nas przede wszystkim metodologiczna prawomocność jego propozycji. Czy wolno nam poważnie traktować i samą propozycję, i jej autora, skoro ceną za jej przyjęcie musi być zignorowanie elementarnego faktu z zakresu po-

znania, jakim jest fakt transcendencji prawdziwości poznania w stosunku do aktu poznania? Czy bez uznania tego faktu wolno akt poznania /rozumienia/ nazywać jeszcze poznaniem /rozumieniem/? Czy Chiavacci w ogóle nie pomyślał, że jego pogląd wymagałby dla swej legitymacji przyjęcie absurdalnej przesłanki, że człowiek jest swym własnym stwórcą? Cóż by jednak wówczas począć z faktem przygodności /istnienia/ człowieka? Trzeba by go znowu zignorować bądź co najmniej nie widzieć. Ale czy przez to fakt przestaje być faktem? I czy nie przestając być faktem, nie pozostaje instancją definitywnie dyskwalifikującą iluzje Chiavacciego na temat prawdziwości twórczej mocy jednostek i grup społecznych w zakresie określania treści natury ludzkiej?

Nasze pytanie pod adresem przykładowo wymienionego teologa: "Gdzie tkwi źródło kryzysu jego teologii?" wydaje się być pytaniem retorycznym. Narzuca się prosta odpowiedź: źródło to leży w kryzysie jego filozofii. Ale i tu odpowiedź wymaga dalszego precyzującego zróżnicowania. Pomocne w tym celu będzie pytanie: Gdzie właściwie zaczyna się filozofia? Czy początkiem jej nie jest zdumienie nad faktami, które niejako prowokują do stawiania pytań - par excellence filozoficznych - pod ich adresem? Jeśli jednak filozofia rodzi się dopiero ze zdumienia nad faktami, to trzeba chyba uznać, iż samo ich stwierdzenie wyprzedza poniekąd refleksję filozoficzną sensu stricto. Fakty są niejako z zewnątrz filozofii, na jej przedpolu. Nie trzeba być wcale dopiero filozofem, by je stwierdzić. W tym sensie stwierdzenie faktów /zdania o faktach/ jest od filozofii niezależne. Zdania stwierdzające fakty nie są tedy wnioskami z systemu filozofii, stanowią jednak dla niej nieodzowne przesłanki i przez to samo doświadczalną podstawę prawomocności czegokolwiek, co tylko filozof - a potem i teolog - może odpowiedzialnie twierdzić lub czemukolwiek zaprzeczyć. Cóż byłaby warta i kogo mogłaby interesować jeszcze filozofia teologa, który dawałby dowody zdumiewającej niewrażliwości na fakty - w miejsce zdumienia nad faktami?

Kryzys więc, o którym tu mowa, jest szczególnie głęboko osadzony. Dotyczy samych korzeni rzetelnego myślenia filozoficznego. Polega zaś na nieliczeniu się z elementarnymi faktami dotyczącymi sposobu istnienia człowieka, czyli z instancją, wobec której musi się wylegitymować wszelka wiedza o człowieku, o ile chce w ogóle

pretendować do tytułu odpowiedzialnego poznania człowieka.

Czy jednak E. Chiavacci, autor m. in. wprowadzającego rozdziału do zbiorowego tomu teologów moralistów "Perspektywy i problemy teologii moralnej"<sup>3</sup>, miałby nie posiadać tak elementarnej świadomości metodologicznej podstaw tego, co wolno nazwać teologią moralną i z czym wolno się zwracać do kogokolwiek pod jej imieniem? Przytoczony wyżej fragment jego artykułu zdaje się to potwierdzać bez tego nawet komentarza, który wyżej uczyniono. Fragment ten ujawnia też w sposób namacalny, gdzie pulsują źródła kryzysu współczesnej teologii, czego dalsze przykłady przytoczymy niebawem. Jest to głównie kryzys w zakresie metodologicznej samoświadomości uprawianej przez teologa dyscypliny. Świadomość ta jest warunkiem sine qua non naukowej odpowiedzialności za słowa wypowiedane z powołaniem się na uprawianą przez siebie dyscyplinę. Czym zatem musi się okazać i być brak tej świadomości? I jak temu zaradzić? Jak obudzić wrażliwość na elementarny fakt dotyczący sposobu istnienia człowieka, który to fakt okazuje się skądinąd podstawowym wyznacznikiem aktualnej obecności in Persona jako Stwórcy w swym świecie jako Jego dzieła in actu? *Actiões sunt suppositorum!* Jak pojąć "oporność" na widzenie tego faktu u kogoś, kto znając i wyznając treść I artykułu "Credo" korzysta *gratis* niejako z okularów ułatwiających dostrzeżenie przygodności istnienia świata i człowieka, jak i dostrzeżenie faktu, że poznanie jest ... poznaniem: stwierdzeniem - nie zaś stwarzaniem - tego, co jest. Uczony nie jest dzieckiem, aby mu można było wraz z M. Konopnicką powiedzieć: "Dziecię, ja cię uczę każę"! Poza tym niełatwo jest uczyć ... widzenia. Czy to wszystko zwalnia jednak od wyrażenia przestrogi pod adresem tych wszystkich, którzy biorąc do rąk tekst, z którego pochodzi cytowany fragment, darzą jego autora zrozumiałym w tym wypadku kredytem zaufania do teologa moralisty, zaufania podbudowanego uznaniem dla niekwestionowanej zresztą jego erudycji. Czy właśnie ona nie czyni "prawdopodobnymi" także tych opinii autora, które już niczego nie mają wspólnego z prawdą?

### 3. J.-M. Aubert: człowiek - /s/twórca swego człowieczeństwa władny decydować o człowieczeństwie innych

W tym samym tomie zbiorowym Jean-Marie Aubert, autor artykułu "Szacunek dla życia cielesnego"<sup>4</sup>, dokonuje próby reinterpretacji



normy zakazującej przerywanie ciąży. Oto dotychczasowa teologia moralna utrzymywała, że przerwanie ciąży jest zabójstwem człowieka, wychodząc z założenia, że płód ludzki od momentu poczęcia jest człowiekiem. Jest przy tym zabójstwem człowieka zupełnie niewinnego i skrajnie bezbronny, co wyklucza możliwość usprawiedliwienia zabójstwa przez powołanie się na prawo do samoobrony przed agresorem. Ale dzisiaj, zauważa Aubert, znamy fakty biologiczne, o których nie wiedzieli dotąd teologowie moralisci. Są to fakty samoczynnych poronień mających miejsce w pierwszym stadium poczętego życia, poronień zupełnie niezauważalnych. Nie wie o nich nawet matka. Czy zatem w świetle tych faktów, zapytuje Aubert, nie trzeba w nowy sposób spojrzeć na normę etyczną zakazującą absolutnie przerywania ciąży, skoro - jak się okazuje - sama natura wprowadza tutaj samoczynnie tak liczne wyjątki?<sup>5</sup> Czy w obliczu ujawnionych faktów nie trzeba by uznać natury za dość kapryśną w udzielaniu przywileju życia niektórym tylko poczętym dzieciom, a skazywaniu innych na przedwczesną śmierć? Co więcej, czy - idąc szlakiem myśli autora - nie trzeba by w końcu samego Stwórcy natury uznać za krzywdziciela w obchodzeniu się z pewną grupą nienarodzonych? Skoro zaś - jak autor zda się sugerować swym czytelnikom - nikt z nas nie zechce natury i jej Stwórcy posądzać o masowe zabijanie osób ludzkich, to czy nie można widzieć w ujawnionym fakcie wskazówki dla ludzi w kierunku bardziej zróżnicowanego niż dotąd traktowania sprawy początku życia w szczególności zaś zakazu przerywania ciąży? Czyż w normowaniu postępowania nie należy iść śladami natury?

Nie bez związku z ujawnieniem wspomnianych faktów biologicznych Aubert wskazuje na znamieny fakt społeczny. Chodzi o zaznaczającą się coraz wyraźniej zmianę w faktycznym ocenianiu społecznym przerywania ciąży idącym w kierunku od początkowego potępienia do jego stopniowego łagodzenia aż po jego usprawiedliwienie, a w każdym razie do jego społeczno-prawnej legalizacji /wyniki plebiscytów/. Szczególnie wymownym etycznie przypadkiem psychospołecznego faktu zmian w ocenianiu praktyki przerywania ciąży jest, zdaniem Auberta, ulegająca zróżnicowaniu opinia w tej sprawie Konferencji Episkopatu Francuskiego, wyrażona zwłaszcza w dwu kolejnych oświadczeniach, wydanych w krótko następujących po sobie odstępach czasu lat siedemdziesiątych. "Deklaracja [...] z 20 czerwca 1973 mówi o przerywaniu ciąży w terminach klęski czy nie-

powodzenia" - pisze Aubert i zaraz dodaje, że "nowsza wypowiedź z 15 listopada 1974 roku nie mówi już nawet o zbrodni, ale tylko o radykalnej szkodliwości dla życia ludzkiego"<sup>6</sup>. Autor artykułu "Szacunek dla życia cielesnego" nie precyzuje już bliżej, czy chodzi o szkodliwość dla życia matki tylko, czy dziecka także, czy o szkodliwość dla życia ludzkiego ... w ogóle.

W poniższych uwagach nie chodzi mi głównie o podjęcie merytorycznej dyskusji ze stanowiskiem Auberta na temat przerywania ciąży ani też ze stanowiskiem instancji, której opinię przytacza. Chodzi mi przede wszystkim o ujawnienie samego sposobu argumentacji, którą Aubert stosując de facto uważa tym samym za argumentację właściwą de iure, czyli za zasadniczo właściwą, dla teologii moralnej jako takiej.

Istota zabiegu, o który tu chodzi, sprowadza się do błędu "normatywizacji faktu", czyli do błędu przejścia od "jest" do "powinno się" lub "wolno", błędu, nazwanego przez G. E. Moore'a przed laty "złudzeniem naturalistycznym" /"naturalistic fallacy"/. Skoro sama natura w tak licznych przypadkach niszczy życie u jego początku /"więcej niż połowa zapłodnionych jaj - które musielibyśmy uważać za osoby - jest wydalana z organizmem"/, to ... wolno je niszczyć, wolno nie uważać zapłodnionych jaj ludzkich za osoby /por. s. 255/. Rozumując wedle tego schematu, Aubert powinien by się właściwie zgodzić również na następujące rozumowanie: Skoro ta sama natura nie tylko w niektórych, lecz we wszystkich przypadkach /a więc daleko więcej niż w "więcej niż połowę"!/ pozbawia ludzi życia, jak to się dzieje w momencie zwanym śmiercią, to wolno zabierać ludziom życie u jego kresu; wolno ludzi nie traktować jako osoby, skoro sama natura się z nimi obchodzi jak z nie-osobami przez fakt zabierania im życia.

Szkoda tylko, że Dostojewski nie miał możliwości w porę zaznaczyć się z tego rodzaju "teologią moralną"! Nie napisałby wtedy tak ponurej powieści jak "Zbrodnia i kara" i nie straszylby widmem Raskolnikowa tych wszystkich, którzy jedynie imitując naturę nie uznali niektórych ludzi za osoby przez sam fakt ich zabijania! Lecz Dostojewski żyjąc zbyt krótko mógł zetknąć się zaledwie z niedoskonałą antycypacją poglądów przedstawionych tak jasno i prosto w artykule Auberta "Szacunek dla życia cielesnego", z ich antycypacją u F. Nietzschego.

Wróćmy jednak do współcześnie upowszechniających się wśród teologów form błędu "normatywizacji faktu", teologicznej formy socjologizmu, psychologizmu i biologizmu i do ujawnienia ich filozoficznych presupozycji.

Oto socjologia zgodnie ze swą optyką i metodą stwierdza, że ludzie zachowują się - w swej większości lub mniejszości - de facto w określony sposób. Socjologia bada nadto, w jaki sposób zachowują się ludzie wyróżnionej grupy w określonym czasie w porównaniu z zachowaniem ludzi tejże grupy w określonym czasie w przeszłości. Opierając się na takich badaniach porównawczych faktycznych zachowań w czasie socjologia ustala fakt trwałości lub zmiany w sposobie zachowania ludzi, rejestruje wzrastające lub malejące tendencje w tym zakresie. W optyce socjologii i zasięgu jej metody nie leży jednak wygłaszanie twierdzenia, które z faktycznie zachodzących zachowań ludzi jest moralnie słuszne lub moralnie niesłuszne. Socjologia jako socjologia poprzestaje na ustaleniu faktu odnośnych zachowań rezygnując programowo z ich oceny, z ich wartościowania i normowania moralnego w szczególności. Zdarza się jednak, że socjologowie wykraczając poza granice określone metodą ich dyscypliny naukowej zaczynają wartościować stając się nieświadomie lub świadomie socjologistami: uważają, że ich metoda pozwala im - a nawet, że tylko ich metoda pozwala - na wnioski normatywno-wartościujące. Znajduje to najczęściej wyraz w postaci rozumowania wedle schematu: To, co ludzie czynią de facto w swej większości, jest normalne. To, co jest normalne, jest wyrazem natury ludzkiej, czyli eo ipso z nią zgodne. To zaś, co jest zgodne z naturą, jest z definicji moralnie dobre i słuszne. Zatem stwierdzenie, że - i jak - ludzie w swej większości postępują /naukowo do tego uzbrojona jest właśnie socjologia/, jest równoznaczne z ujawnieniem tego, co moralnie właściwe, i to w sposób naukowy. Socjologia prowadzi wprost do naukowej ... etyki.

Co więcej, socjologia zauważając fakt zmian w zakresie zachowań ludzkich potrafi także wykrywać w sposób naukowy mechanizmy kierujące tymi zmianami. Znajomość tych mechanizmów daje naukowe podstawy do tego, aby można było nimi odpowiednio pokierować dla uzyskania ... pożądanych zachowań ludzkich, dla uzyskania pożądanej większości, pożądanej m.in. również dla okazania w sposób naukowy moralnej słuszności danego zachowania się ludzi! Tak oto socjologizm rozpędem własnej logiki nie poprzestaje na wyręczeniu etyki poprzez socjologię, ale otwiera perspektywę stwarzania wręcz jej

przedmiotu: kreowanie tego, co moralnie powinno i słuszne. Konsekwencji stało się zadość. Konsekwencja w błędzie prowadząc - na szczęście - do ewidentnie obłądnych pozycji zawiera w sobie moce zdolne wywołać ozdrowieńcze wytrzeźwienie i przejrzenie. Stąd też jednym ze sposobów skutecznego ujawniania błędu w rozpoznaniu realnego stanu rzeczy jest ujawnianie jego absurdalnych konsekwencji. Tą pośrednią drogą można obudzić wrażliwość na niedostrzeżony bądź zignorowany stan rzeczy.

Przejdźmy jednak do innej jeszcze dyscypliny badającej również, ważne skądinąd dla etyki, fakty z obszaru rzeczywistości człowieka. Dyscypliną tą jest psychologia. Pośród faktów, które bada psychologia, znajdują się fakty wartościowania moralnego i związanych z nimi przeżyć oraz fakty zajmowania określonych postaw moralnych. Psychologia stwierdza, że ludzie w określonych sprawach dotyczących moralności mają takie lub inne przeświadczenia, czyli oceny, które w określony sposób wiążą się z innymi przeświadczeniami i przeżyciami - oraz że zajmują takie lub inne postawy bądź w swej większości, bądź w swej /odpowiednio/ mniejszości, a nadto, że oceny te i postawy u poszczególnych jednostek lub grup społecznych są lub nie są trwałe. Podlegając zaś zmianom wykazują określone tendencje malejące lub /odpowiednio/ wzrastające. Psychologia jednak pozostając w obrębie własnej optyki i metody stwierdza i bada fakt określonych przeświadczeń i innych przeżyć, jako fakt w jej optyce ostateczny. Psychologia nie wypowiada się na temat tego, czy stwierdzone przez nią oceny moralne jednostek czy grup społecznych są prawdziwe czy fałszywe, słuszne lub niesłuszne moralnie, a przeżycia uzasadnione czy nie.

Nie zawsze jednak psychologowie są wierni swej metodzie i nie poprzestając na stwierdzeniu faktu określonych przeświadczeń skłonni są uznawać przeświadczenia ludzi - zwłaszcza tej ich większości, do której dany psycholog sam się zalicza - za prawdziwe na mocy samego faktu, że są przeświadczeniami. Tak oto - niekiedy dla wielu psychologów w sposób niezauważalny - dochodzi do innej odmiany zjawiska "normatywizacji faktu": jest tak, ponieważ tak się uważa /przeżywa/! Lub inaczej to samo: jest tak naprawdę, ponieważ naprawdę tak się uważa /przeżywa/. Fakt ludzkich przeświadczeń /uważa się, że jest tak/ nabiera niepostrzeżenie mocy prawdotwórczej, mocy ustanawiania obiektywnej prawdy /więc jest tak/.

Dalsze konsekwencje psychologizmu bieżą już tym samym torem,

który pokazano przy socjologicznej wersji "normatywizacji faktu". Trzeba zresztą dodać, że socjologizm idzie na ogół w parze z psychologizmem i vice versa, często jeden i drugi tworzą nadto rodzaj symbiozy z biologizmem włączając w swą syntezę spreparowane wedle tego samego modelu fakty z obrębu nauk biologicznych, uznane za wyraz natury ludzkiej tout court, jak to właśnie widzimy na przykładzie Auberta, który mógłby się zresztą powołać na znane nazwisko K. Lorenza<sup>7</sup> i jego szkołę.

Ujawniając sam mechanizm błędu "normatywizacji faktu" można by go dalej nie analizować, gdyby nie to, że popełniają go nie tylko socjologowie, psychologowie czy biologowie, ale w ślad za nimi teologowie mający aspiracje "unaukowania teologii". Wydaje się, że już sam fakt stwierdzenia przypadków jego popełniania przez teologów pozwala na lokalizację źródeł kryzysu współczesnej teologii moralnej. Zbliżyła to nas w stronę trafnej diagnozy jej kryzysu, a przez to również w stronę wskazania sposobu jego przezwyciężenia.

Może jednak błąd nie leży w zakresie poprawności rozumowania, lecz w zakresie rozpoznania realnego stanu rzeczy? Wówczas najwłaściwszym sposobem odkrycia go błędzemu jest ukazanie mu intrygujących wniosków, jakie wynikają z jego stanowiska. Tą drogą można go pobudzić do rozbudzenia wrażliwości na fakty, których dotąd nie dostrzegał lub których obecność zignorował. Często wystarcza, aby nieświadomi popełnianego błędu autorzy zobaczyli jego konsekwencje, by go rozpoznać. I tak w kręgu etyków brytyjskich ciągle jeszcze wspomina się ów olśniewający wstrząs poznawczy, jakiego doznał doświadczający przez długi czas psychosocjologizmowi Bertrand Russell na wieść o praktykach masowej eksterminacji ludności żydowskiej przez Niemcy hitlerowskie. Nie można - powiedział wówczas Russell - stojąc na progu komory gazowej głosić nadal - jako swe "credo" etyczne - maksymy "De gustibus non est disputandum" i żyć tak samo pobłażliwy stosunek do przeświadczeń hitlerowców i usprawiedliwianych tymi przeświadczeniami praktyk zabijania, jak do koloru ich włosów. Słusznie. Gdyby jednak przeświadczenia hitlerowców - przez sam fakt bycia autentycznymi przeświadczeniami - miały, jak chcą psychosocjologowie, moc prawdotwórczą?! Gdyby nie było żadnej innej obiektywnej prawdy poza treścią tego, co przez daną jednostkę lub grupę społeczną jest de facto za prawdę uważane? Czy nie znaczyłoby to już, że prawda sądu jest ustanawiana przez sam fakt uważania jej za prawdę, czyli przez sam fakt - i akt - wydawania odnośnego sądu? Czy w

szczególności nie znacząłoby to, że prawdą o tym, kim w swej istocie lub naturze jest człowiek, jest to, co człowiek sam o sobie, czy to jako jednostka czy to jako grupa, sądzi? Czy o prawdzie tego, kim człowiek jest, nie rozstrzygałby wówczas sam fakt, iż dany człowiek /jednostka, grupa/ tak właśnie samego siebie swymi aktami sądzienia-rozumienia określa?

Pytania te mogą nas szokować, ponieważ obnażają całą - zda się - absurdalność stanowiska, które z jednej strony przekreśla w sposób oczywisty obiektywną prawdę, a z drugiej strony ludzi człowieka miarą wyposażenia go w moc kreowania prawdy o tym, kim jest obiektywnie. Ale coś innego, jeśli nie to właśnie stanowisko zostało równie jasno co zwięźle wyrażone w zdaniu: "Samorozumienie jest istotnym elementem jego natury tak dalece, że natura ludzka zmienia się wraz z nieustanną i nieuchronną zmianą samorozumienia, jakie człowiek albo grupa społeczna ma o sobie"<sup>8</sup>, którego autorem jest wyżej omawiany autor Chiavacci?

Okazuje się, że implikowany przez psychosocjologizm pogląd, iż człowiek ustanawia swym własnym mniemaniem-rozumieniem prawdę o sobie, jest co najmniej w przypadku takich teologów jak Chiavacci nie tylko jakimś przeoczeniem, lecz także wyraźnie zadeklarowanym, programowym wręcz stanowiskiem. Rzecz jasna, w świetle tego rodzaju deklaracji można już nie mieć konsekwentnie trudności z twierdzeniem, że o człowieczeństwie człowieka decyduje uznanie go za takiego we względnie dowolnym momencie przed urodzeniem bądź nawet dopiero po urodzeniu ze strony społeczeństwa /akceptacja społeczna/. Można też konsekwentnie nie żywić więcej zastrzeżeń względem tych, którzy odnośnie swe uznanie wyrazili jako demokratyczna większość cywilizowanego społeczeństwa opowiadając się za legalnością przerywania ciąży. Wszak zgodnie z prawdotwórczą mocą faktu uznania /bądź braku uznania/ społecznego sprawy przerywania ciąży można wówczas w ogóle nie traktować jako przypadek zabójstwa człowieka.

W rezultacie przyznanie człowiekowi mocy konstytuowania swej własnej natury aktami samorozumienia niesie z sobą zupełnie "nowe rozumienie" zasady personalizmu jako naczelnej zasady etycznej i przez to samo "nowe rozumienie" aktu miłości, rozumienie, które w rzeczywistości oznacza całkowite przekreślenie obiektywnego sensu i samej zasady, i aktu miłości. Oto bowiem w samym wnętrzu zasady personalizmu: "Osobie od osoby należna jest afirmacja dla niej sa-

mej, czyli miłość", zinterpretowanej wedle koncepcji człowieka, w której on sam swym samorozumieniem decyduje o tym, kim jest, zastępuje się "afirmacją osoby dla niej samej" na "afirmację osoby wedle jej własnego o sobie rozumienia". Miarą afirmacji osoby, czyli miarą jej miłości, przestaje już być to, kim ona obiektywnie jest /être, Sein/, lecz już tylko jej własne o sobie wyobrażenie, jej "samorozumienie" /paraître, Scheinen/. Wszak o całym jej "esse" decyduje już teraz wyłącznie jej własne o sobie "percipi".

Oznacza to wyrzucenie z naczelnej zasady etycznej, tj. z zasady personalizmu, istotnego jej rdzenia przy zwodniczym pozostawieniu jej całej zewnętrznej oprawy, zwłaszcza zaś personalistycznej retoryki. W oprawę tę - niczym w butlę opatrzoną etykietką "personalizm" - wstawiać można teraz odnośnie "samorozumienia" jednostek czy grup społecznych. W wyniku tego akty dwu lub więcej osób, spełniające warunek wzajemnego akceptowania własnych "samorozumień", stają się eo ipso aktami obiektywnie dobrymi i słusznymi pod względem moralnym, czyli aktami miłości, zupełnie niezależnie od swej przedmiotowej treści /czyli tzw. natury aktu/! Stają się takimi w sposób ostateczny. Nie istnieje bowiem żadna już nadrzędna instancja, w świetle której można by jeszcze - i wolno - było kwestionować czy weryfikować ich walor moralny, walor miłości względem drugiej osoby.

W taki oto sposób można uznać za miłość nie tylko coś, co jest jedynie jej pozorem, ale wręcz torować drogi najbardziej skrajnemu relatywizmowi moralnemu, a nawet otwierać bramy anty-humanizmowi i anty-teizmowi pod hasłami personalizmu i etyki, także teologicznej. Tym sposobem można utwierdzić moralnego karła w przekonaniu, że jest gigantem kultury miłości, zaś harmonijnej symbiozie dwu egoizmów w małżeństwie powołującej się na autentyczność swego przeświadczenia o wzajemnej miłości zabrać raz na zawsze szansę zobaczenia się w prawdzie, szansę wyzwalającej kontroli w świetle obiektywnej miary człowieka, czyli szansę dojrzania miłości i dojrzania do miłości. Czy lansowane przez pewnych teologów hasło prymatu kultury nad naturą w określaniu moralnego sensu miłości małżeńskiej nie wywodzi się w prostej linii z tej samej koncepcji samomierzącego się swym samorozumieniem człowieka, którą w sposób niezwykle prosty i zwięzły wykląda Chiavacci?<sup>9</sup>

## 4. Zakończenie: Wyjście z kryzysu przez "powrót do rzeczy"

Tak oto Chiavacci pozwala nam rozumieć "głębiej" etykę "szacunku dla życia cielesnego" Auberta, jak znowu Aubert ze swej strony pozwala lepiej zrozumieć Chiavacciego koncepcję człowieka ustanawiającego swą naturę mocą samorozumienia, dostarczając przykładu doskonale ilustrującego teoretyczną wizję człowieka w jej praktycznej aplikacji.

Co więcej, z pozycji człowieka prawdotwórcy, człowieka twórcy swej własnej natury mocą samorozumienia, nie można nawet mówić o błędzie "normatywizacji faktu", a nawet o "normatywizacji faktu". Stwarzanie prawdy o człowieku jest bowiem eo ipso stwarzaniem prawdy o kimś, kto winien być afirmowany dla niego samego. Człowiek tworząc "primum anthropologicum" /"personologicum"/ eo ipso kreuje "primum ethicum". Nie ma potrzeby ani nawet możliwości przechodzenia od "jest" do "powinien", skoro "jest" utożsamia się tutaj z "powinien". Socjologizm przestaje być socjologizmem, czyli błędem, psychologizm przestaje być psychologizmem, a biologizm biologizmem. Wszakże dokładnie pod tym jednym warunkiem, iż jest istotnie tak, jak socjo-psycho-biologizm /przynajmniej milcząco/ zakłada, a co Chiavacci jawnie i niejako programowo deklaruje: że człowiek mocą swego sądu konstytuuje, nie odkrywa, kim w rzeczywistości jest.

Na przeszkodzie do uznania tego poglądu za prawdziwy stoją jednak co najmniej dwa na wstępie wymienione fakty, których ignorowanie, zwłaszcza u teologa, jest czymś szokującym. Jest to z jednej strony fakt przygodności istnienia człowieka, z drugiej zaś strony fakt - pozostający w koniecznym związku z faktem poprzednim - transcendencji prawdziwości poznania w stosunku do aktu poznania. Zauważamy wszak wprost, że poznawać coś to odkrywać to coś, to stwierdzić to coś, nie zaś stworzyć to coś, jak chciałby Chiavacci. Zaprzeczyć temu to zaprzeczyć temu, jak ma się rzecz z poznaniem, to zanegować, że poznanie jest poznaniem i twierdzić, że jest czymś innym, niż w rzeczywistości jest, to popaść w konflikt z doświadczeniem ignorując to, co jest stwierdzalne i co się stwierdza. Co więcej, twierdzić, że człowiek własnymi aktami samorozumienia ustanawia, kim właściwie jest, znaczy przypisywać człowiekowi właściwości, które mógłby posiadać tylko, gdyby był swoim własnym stwórcą. Temu jednak w sposób ewidentny - obok samego faktu poznania - zaprzecza



fakt przygodności. Zatem i ten fakt musi zostać zignorowany, aby móc podtrzymywać twierdzenie, że człowiek mocą aktu samorozumienia określa swą naturę, czyli konstytuuje prawdę o tym, kim w rzeczywistości jest.

Cena, jaką Chiavacci musi zapłacić za próbę przyswojenia teologii moralnej swej koncepcji człowieka, jest zatem ceną przekreślenia elementarnych faktów dotyczących człowieka jako człowieka: sposobu jego istnienia i poznania, a zarazem ceną przekreślenia elementarnej podstawy uznawania jakiegokolwiek twierdzenia za prawdziwe, ceną ignorowania danych doświadczenia. Płacić taką cenę za ocalenie wymienionego poglądu na temat człowieka może tylko ktoś, dla kogo racjonalność istoty, jaką jest człowiek, przestała mieć już jakiegokolwiek jeszcze możliwe do obronienia sensowne znaczenie. Co gorsza, nie bardzo widać, w jaki sposób możliwa byłaby jakakolwiek sensowna dyskusja z reprezentantem poglądu, w którym poniekąd a priori obwieszcza się równocześnie, wraz z nieważnością wymienionych faktów, zawieszenie autorytetu stojącego za nimi doświadczenia. Jakakolwiek przecież dyskusja jest racjonalna wtedy, kiedy partnerów łączy w sposób nie podlegający kwestii ta sama wrażliwość na fakty /respekt dla doświadczenia tout court/ i na logikę /w szczególności respekt dla zasady niesprzeczności i dostatecznej racji/.

Sytuacja w przypadku teologa staje się tu jeszcze bardziej osobliwa i niepokojąca przez to, że wymienione fakty stanowią jeśli już nie wprost samą treść I artykułu "Credo" to na pewno warunek konieczny jej zrozumiałości i identyczności. Czy jednak można przypuścić, by teolog nie reflektował nad tym, co dotyczy w sposób fundamentalny treści jego wiary? Czyżby koncepcja człowieka, jaką mają wymienieni wyżej teologowie, mogłaby być koniec końców obroniona już tylko jakąś ich radykalną bezmyślnością w obliczu fundamentalnie istotnych dla ujęcia człowieczeństwa człowieka faktów i takąż bezmyślnością w obliczu fundamentalnego "faktu Objawienia", na którym zasadza się - i z którym upada - cała reszta?

Byłbym rad, gdyby ktoś potrafił wskazać jakieś inne wyjaśnienie analizowanego stanu rzeczy w teologii moralnej, gdyby - innymi słowy - można było pomiędzy bezmyślnością a "błędem woli", który chcę a limine wykluczyć, dopatrzeć się jakiegoś "tertium". Dopóki jednak nikt nie przedstawi w sposób przekonujący innego wyjaśnienia, trze-

ba będzie pozostać przy wskazanej powyżej diagnozie kryzysu teologii.

Czego jednak dotyczy ten kryzys? Czy dotyczy on teologii tout court, czy nie należy ograniczyć go tylko do teologii moralnej i teologii niektórych jej przedstawicieli? Oczywiście, dotyczy on niektórych tylko teologów moralistów. Jest to więc raczej kryzys w teologii moralnej niż kryzys teologii moralnej. Ale właśnie ci niektórzy zdołali sobie zdobyć znaczną renomę i pozycję /F. Chiavacci jest np. przewodniczącym zrzeszenia teologów moralistów włoskich/, zaś tom zbiorowy, w którym obok Chiavacciego i Auberta piszą dość podobnie i inni znani na międzynarodowej arenie moralisci, jest wedle opinii samego Auberta najlepszym współczesnym opracowaniem z zakresu teologii moralnej. Z powyższych moich uwag wynika jasno, że optymizmu Auberta nie podzielam. Przyznam jednak, że poglądy wyrażone przez wielu autorów tegoż tomu budzą także i we mnie optymizm, chociaż z zupełnie innego powodu. Są jak poglądy sofistów. Nie mogą nie budzić Sokratesów.

A oto główna myśl artykułu w zwięzłym streszczeniu:

Autor bada naturę metodologiczną kryzysu we współczesnej teologii moralnej na przykładzie poglądów E. Chiavacciego oraz J.-M. Auberta. Autorzy ci popełniają /J.-M. Aubert/ typowy dla psycho-socjo-biologizmu błąd "normatywizacji faktu", czyli przejścia od "jest" do "powinien" /"wolno"/. Błąd ten implikuje m. in., że człowiek mocą /faktu/ swego przeświadczenia o sobie samym, konstytuuje to, kim w swej istocie /naturze/ jest. Teza ta, jedynie implicite w psychosocjologizmie zawarta i tylko w sposób nieświadomiony przez psychosocjologów zakładana, jest przez wymienionych teologów /głównie F. Chiavacciego/ *explicite*, czyli programowo, deklarowana. Teza ta pozostaje jednak w sprzeczności zarówno z faktami stojącymi u podstaw rzetelnej antropologii filozoficznej, a mianowicie z faktem przygodności istnienia ludzkiego oraz z faktem transcendencji prawdziwości poznania ludzkiego w stosunku do aktu poznania, jak i z Objawieniem chrześcijańskim, i to już w zakresie I artykułu "Credo". Fakt, że teolog mimo to taką tezę głosi, świadczy, że sprzeczności tej nie dostrzega, a to znowu bądź dlatego, że nie widzi wymienionych faktów, bądź dlatego że je ignoruje. Tertium non datur. Aby z góry wykluczyć zarzut ignorowania /czyli zamierzonego niezauważenia/, aby móc podtrzymywać głoszony pogląd/ faktu, co wiąże się z "wadą

woli", nie pozostaje nic innego, jak wyjaśniać fakt podtrzymywania wspomnianej tezy przez wymienionych autorów ich osobliwą niewrażliwością na podstawowe fakty dotyczące sposobu ludzkiego istnienia i poznania. Taka diagnoza w odniesieniu do teologa, o ile jest trafna, ujawnia anomalie w zakresie jego metodologicznej samowiedzy wystarczająco poważną, by można było mówić o kryzysie jego teologii. W jakiej mierze stwierdzenie tego rodzaju kryzysu u teologów pozwala mówić o kryzysie teologii tout court, jest osobnym problemem.

## PRZYPISY

- 1 Por. "Cordula oder der Ernstfall", Einsiedeln 1967, s. 131-132.
- 2 Por. "Nouve prospettive di morale coniugale", Brescia 1967, s. 175. Por. również G. P ż a n a, "O hermeneutykę decyzji etycznej", "Communio" 3/1981/ s. 38.
- 3 Por. E. C h i a v a c c i, "Moralność i samoświadomość człowieka w świecie współczesnym", w: "Perspektywy i problemy teologii moralnej", Warszawa 1982, s. 17-34.
- 4 Por. tamże, s. 243-263.
- 5 Por. tamże, s. 255.
- 6 Por. tamże, s. 252 /przypis 17, s. 251-252/.
- 7 Por. K. L o r e n z, "Tak zwane zło", Warszawa 1972 /"Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression", Wien 1963/.
- 8 Por. przypis 2.
- 9 Por. T. S t y c z e Ń, "Prawda o człowieku miarą jego afirmacji. O gwarancjach zabezpieczających humanizm przed wyrodzeniem się w antyhumanizm", "Communio" 2/1982/ 4, s. 105; por. F. Bäcklego przeciwstawienie kultury człowieka naturze człowieka w określaniu aktu miłości małżeńskiej i pozbawienie przez to kultury jakiegokolwiek obiektywnego miernika pozwalającego odróżnić kulturę od pseudokultury i - tym samym - miłości od pseudomiłości - w tegoż autora komentarzu do Jana Pawła II adhortacji apostołskiej "Familiaris consortio" /Herder-Verlag, Freiburg 1982/; mniej wyraźnie już wcześniej w artykule "Małżeństwo chrześcijańskie. Kierunki i problemy", w: "Perspektywy i problemy, s. 306-307.

## A CRISIS IN MORAL THEOLOGY?

## Summary

In the present paper the author discusses the methodological nature of the crisis in modern moral theology, basing on E. Chiavacci's and J. M. Aubert's views on the subject. On J. M. Aubert's example it is demonstrated that these two theologians make a typical mistake of psycho-socio-biologism, namely, that they make a fact a normative i.e. they make "is" a "should" /or "can"/. It is a logical implication of the mistake to claim that man, by the strength of /the fact of/ his own conviction /opinion/ of himself, constitutes what he, in his essence /nature/, is. This thesis, inpsycho-socio-biologism only implicite implied, and unconsciously assumed by psycho-socio-biologists, is propounded explicite by the two theologians. The thesis, however, remains at odds with both the facts lying at the foundations of real philosophical anthropology, namely with the fortuitousness of human existence and the transcendental character of human cognition's reality in relation to the act of cognition, as well as with the Christian Revelation, the discrepancy beginning already with the first article of The Credo. The fact, that a theologian holds this thesis, despite the arguments mentioned above, proves that he does not see the contradiction because he either does not see the facts mentioned, or because he ignores them. In order that the morally disqualifying objection of ignoring the facts could be excluded in advance, there remains nothing to do but to explain the fact that the thesis is sustained by the two theologians' peculiar insensibility to the basic facts concerning human cognition and existence. This diagnosis, when cogent, uncovers the fundamental anomaly in the sphere of methodological knowledge of Chiavacci and Aubert and justifies the word "crisis" in the title. It remains as another problem to decide to what extent the discovery of some crisis in the case of Chiavacci and Aubert, and even some others, allows one to speak of a crisis in theology tout court.