

SECUNDUM NATURAM VIVERE **PRAWO NATURALNE WE WSPÓŁCZESNEJ** **DYSKUSJI TEOLOGICZNO-MORALNEJ**

Odwołanie do natury stanowi jedną z klasycznych dróg uzasadniania norm moralnych w teologii moralnej. Ten sposób argumentacji, mimo upływu czasu i wielokrotnie podnoszonej krytyki, nie stracił nic ze swej aktualności. Nie znaczy to oczywiście, że odwołanie do natury w argumentacji etycznej wygląda dzisiaj tak samo, jak przed wiekami lub chociażby w epoce przedsoborowej. Wraz z pogłębieniem i poszerzeniem ludzkiej wiedzy, a także w miarę rozwoju doktryn filozoficznych i koncepcji teologicznych, modyfikacji ulegała też figura prawa naturalnego. Niezmiennie jednak problematyka prawa naturalnego wiąże się z centralnymi zagadnieniami etycznymi: z koncepcją człowieka i istotą jego moralnego działania. Wydany w 2009 r. przez Międzynarodową Komisję Teologiczną z inspiracji Benedykta XVI dokument zatytułowany *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*¹ [poniżej: Dokument] wskazuje z jednej strony na aktualność zagadnienia, z drugiej zaś na potrzebę releksyjnego odwołania do natury w obszarze etyki chrześcijańskiej. Autor niniejszego przedłożenia nie zamierza dogłębnie analizować tego dokumentu, ale na jego kanwie odnieść się do problematyki prawa naturalnego w obszarze współczesnej dyskusji teologiczno-moralnej.

1. Prawo natury czy prawo naturalne?

Odwołania do prawa naturalnego w chrześcijańskiej refleksji teologicznej ma niewątpliwie swoje uwarunkowania historyczne. Pierw-

¹ Oryginalna wersja dokumentu została opublikowana w j. francuskim: Commission Théologique Internationale, *À la recherche d'une éthique universelle: Nouveau regard sur la loi naturelle*, w: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_fr.html, 10 XII 2010 [dalej: PEU]. Polskie tłumaczenie (Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: Nowe spojrzenie na prawo naturalne*, tłum. R. Kiełtyka, Kraków 2010) z racji nieścisłości merytorycznych i stylistycznych nie będzie w niniejszym przedłożeniu cytowane.

szym elementem jest przejęcie i modyfikacja w ramach wczesnochrześcijańskiej refleksji teologiczno-etycznej przekonania o porządku rządzącym otaczającą naturą obecnego w popularnej filozofii społeczeństw, w których żyły pierwsze chrześcijańskie wspólnoty. U podstaw przekonania o normatywnej mocy porządku świata zdaje się leżeć pragnienie odwołania przy uzasadnianiu norm moralnych do wyższej instancji niż arbitralne ustawodawstwo rządzących². Taką instancją mógł być porządek Kosmosu, którego człowiek jest częścią. Zgodnie z tym przekonaniem człowiek działał moralnie dobrze, jeżeli był posłuszny powszechnym prawom, ujawniającym się w naturze. Poprzez prawo natury, jak określił to w III w. po Chr. rzymski prawnik i senator Ulpian (ok. 170–223), wszystkie zwierzęta są przez naturę pouczane i kierowane³.

Myśl chrześcijańska musiała dokonać dogłębnej modyfikacji tego wyobrażenia z racji nauki o stworzeniu oraz o grzechu pierworodnym. Już nie natura jako całość otaczającego człowieka świata, ale natura nie dotknięta grzechem stanowiła odtąd punkt odniesienia. To ona jedynie nosi w sobie nieskażone ludzką winą znamię dobroci i mądrości Stwórcy. Zgodnie z tym modelem znajdujemy u wielu pisarzy wczesnochrześcijańskich odniesienie do zachowania zwierząt bądź zjawisk naturalnych czy też naturalnej funkcji ludzkich organów. Zgodnie z chrześcijańską adaptacją myśli stoickiej źródłem porządku Kosmosu jest Stwórczy Rozum, a człowiek, dzięki własnemu rozumowi, jeżeli tylko zostanie on uwolniony od pożądań dzięki łasce Bożej, może ten porządek odczytać. Za etyczne było zatem uważane to, co było rozumne, a rozumne było to, co naturalne, czyli odpowiadające porządkowi natury⁴. Analizując historię idei dostrzegamy liczne adaptacje tej koncepcji, także w kontekście pozateologicznym. Sztandaryowym przykładem może być chociażby Jean Jacques Rousseau (1712–1778) i jego koncepcja przedspołecznego stanu ludzkiej natury, który jego zdaniem był stanem idealnym. Ludzkość oddaliła się od niego poprzez proces uspołecznienia dokonujący się w ramach po-

² Obecna w starożytnej refleksji etycznej triada: *physis - ethos - nomos* dobrze odzwierciedla przekonanie o naturalnym (*physei dikaion*), a nie jedynie pozytywnym czy konwencjonalnym (*thesei dikaion*) ugruntowaniu moralności i prawa. Zob. R. Brand, *Naturrecht. II. Antike*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Verlag Schönebeck & Co, Basel–Stuttgart 1984, kol. 568; także A. Verdross, *Statisches und dynamisches Naturrecht*, Verlag Rombach, Freiburg 1971, s. 13.

³ „Ius naturae est, quod natura omnia animalia docet”.

⁴ A. K. Ruf, *Grundkurs Moraltheologie. I. Gesetz und Norm*, Herder Verlag, Freiburg 1975, s. 105–117.

wstających struktur państwowych. Pierwotny „stan naturalny” stanowił dla niego bezpowrotnie utracony i nieosiągalny już, idealny punkt odniesienia dla tego, co dla człowieka właściwe i to zarówno w dziedzinie etyki, jak i pedagogiki. Tak rozumiana normatywna natura była utożsamiana z najbardziej pierwotnymi ludzkimi instynktami, nie zmodyfikowanymi przez życie w strukturach państwa. Człowiek, widziany tu jako część nieskażonej natury, miałby być właśnie za pośrednictwem instynktów kierowany i skłaniany ku działaniom moralnie dobrym. Współcześnie tak rozumiany postulat życia według natury kojarzony jest z uproszczoną ekologiczną wizją człowieka i jego odniesienia do środowiska.

Drugi wątek chrześcijańskiej adaptacji starożytnej nauki o prawie naturalnym pochodzi od klasycznych filozofów starożytnych, Platona i Arystotelesa. Mamy tu do czynienia niejako z filozoficznym pogłębieniem powyżej omówionego wątku. Już nie prosta obserwacja otaczającej, uporządkowanej przyrody, ale analizy istoty rzeczy (*essentia*), a więc tego, co ogólne i ponadindywidualne oraz ich naturalnej finalności, stanowią o normatywności natury. Prawdziwa natura rzeczy jest wprawdzie zasadniczo dostępna dla ludzkiego rozumu, jednak może być odkryta dopiero na drodze poznania metafizycznego. Zarówno platońska nauka o ideach, pod której wpływem znajdowali się myśliciele epoki patrystycznej, jak i silnie wpływająca na teologię średniowieczną arystotelesowska nauka o naturze rzeczy, odegrały swoją rolę w dalszym kształtowaniu chrześcijańskiej idei prawa naturalnego. Ludzkie normy i prawa powinny być zatem zakotwiczone w ludzkiej naturze, a także uwzględniać dostrzegalną w rzeczach ich naturalną celowość. Rozum potrafi dostrzec naturalne tendencje (*inclinationes naturales*), w oparciu o które może być sformułowany ostateczny – i dla ludzkiego postępowania normatywny – sens istnienia rzeczy. W ten sposób punkt ciężkości został jeszcze bardziej przesunięty w stronę ludzkiego rozumu, gdyż dopiero jego działanie pozwalało w pełni ukazać treść prawa naturalnego. Kluczowe znaczenie ma tu niewątpliwie myśl św. Tomasza z Akwinu, który podejmując i modyfikując koncepcję św. Augustyna, nadał nauce o prawie naturalnym ostateczny kształt, przejęty później w swoich zasadniczych rysach w oficjalnym nauczaniu Magisterium Kościoła. Ta droga uzasadniania norm okazała się istotna także w kontekście pozateologicznym. Z jej pomocą, wobec rozpadu jedności europejskiej i odkryć geograficznych na początku ery nowożytnej, mogły być formułowane uniwersalne normy moralne, obowiązujące wszystkich ludzi, niezależnie od uwa-

runkowań kulturowych i religijnych. Istotne znaczenie idei prawa naturalnego dla pokojowego współistnienia społeczeństw nie ulega wątpliwości. Stopniowe formułowanie listy praw człowieka może być postrzegane jako normatywna konkretyzacja idei prawa naturalnego, bazująca na wyobrażeniu o wspólnej wszystkim ludziom naturze. To właśnie ona jest podstawą ich wyjątkowego statusu, który z jednej strony w istotny sposób wynosi ich ponad wszystkie inne istoty żywe, a z drugiej gwarantuje ich fundamentalną równość między sobą. To, że kluczowy kodeks praw człowieka, do którego sformułowania w połowie XX w. przyczyniła się także trauma wywołana hekatombą II wojny światowej, został określony jako *deklaracja* (a więc swoiste stwierdzenie faktu, a nie jedynie wynik dyskursu, czyli pewna konwencja) oraz zaopatrzony w przymiotnik *powszechna* (tzn. odnosząca się do wszystkich ludzi i wszystkich zobowiązująca), wyraźnie wskazuje na jego ponadideologiczny charakter.

Mimo tych zalet idea prawa naturalnego była wielokrotnie w historii obiektem krytyki. Źródłem kontestacji stała się z jednej strony negacja możliwości jakiegokolwiek normatywnego znaczenia ludzkiej natury w kontekście protestanckiej nauki o całkowitym jej zepsuciu wskutek grzechu pierworodnego oraz usprawiedliwieniu wyłącznie z wiary. Z drugiej strony nauka o prawie naturalnym została osłabiona po zakwestionowaniu metafizyki jako drogi poznania istoty rzeczy. Wraz z upowszechnieniem teorii ewolucji, rozumianej już nie tylko jako drogi wyjaśnienia pochodzenia i rozwoju organizmów żywych, ale jako wszechogarniająca teoria poznania naukowego, idea prawa naturalnego została zepchnięta do obszaru teologii i postrzegana jako konfesyjnie uwarunkowany, a więc nieobiektywny i naukowo niesprawdzalny sposób postrzegania i rozumienia rzeczywistości oraz uzasadniania powinności moralnej. Nie bez winy w tym procesie dyskredytacji tej idei była sama teologia w jej późnoscholastycznym wydaniu. Współcześni teologowie moralności mają świadomość tej historycznej hipoteki, czego świadomość jest również obecna w Dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Niejednokrotnie w przeszłości uzasadniano prawem naturalnym normy moralne, które później okazały się być na tyle historycznie i kulturowo uwarunkowane, że straciły swoją aktualność⁵. Krytyka tych zawężeń, ale też próba podjęcia twórczego dialogu z przedstawicielami świata nauk empirycz-

⁵ PEU, nr 10.

nych, szczególnie dotyczących człowieka (biologia i medycyna), przyczyniły się do zwiększonej ostrożności w sięganiu po ideę prawa naturalnego. Ta rezerwa i sceptycyzm doprowadzały jednak nierzadko do całkowitego odrzucenia jakiegokolwiek normatywnego znaczenia natury. Zarzut błędu naturalistycznego, podnoszony wielokrotnie wobec wypowiedzi Magisterium Kościoła, szczególnie tych dotyczących etyki seksualnej, jest najlepszym przykładem takiego podejścia.

2. W jakim sensie prawo naturalne jest prawem rozumu?

Chociaż współczesne podręczniki teologii moralnej nadal uwzględniają naukę o prawie naturalnym, wielu moralistów, szczególnie zachodnich, podchodzi do niej z dużą rezerwą. Jedną z zasadniczych trudności, z którą musi się zmierzyć każda współczesna adaptacja koncepcji prawa naturalnego, jest definicja natury. Pojęcie to należy do najbardziej wieloznacznych pojęć w dyskusji filozoficznej i teologicznej, a omówienie dystynkcji i niuansów definicyjnych zajmuje całe tomy. W kontekście osiągnięć nauk empirycznych proste założenie normatywnego wymiaru praw natury, właściwe dawnej teologii, stało się niemożliwe⁶.

Dyskusja teologiczno-moralna, która zazwyczaj przybiera formę sporu o właściwą interpretację myśli Tomaszowej, koncentruje się dziś wokół dwóch ściśle ze sobą związanych zagadnień: znaczenia ludzkiego rozumu oraz normatywnej doniosłości skłonności naturalnych (*inclinaciones naturales*). Wychodząc naprzeciw współczesnemu zwrotowi ku podmiotowi, wielu teologów moralistów skłania się ku koncepcji moralności autonomicznej umieszczonej w chrześcijańskim kontekście⁷. Szczególnie podkreślany bywa dystans wobec metafizycznej interpretacji ludzkiej natury oraz wynikającego z niej postulatu niezmiennego

⁶ W miarodajnych leksykonach niemieckojęzycznych rozróżnia się zazwyczaj między prawem natury (*Natursesetz*) a prawem naturalnym (*Naturrecht*). Podczas gdy pierwsze z tych pojęć odnosi się do fizykalnych, biologicznych czy też psychologicznych reguł, zasad i schematów funkcjonowania świata, drugie pojęcie dotyczy powinności moralnych wynikających z analizy celowości natury ludzkiej. Pierwsze obejmuje domenę nauk przyrodniczych, drugie zaś – filozofii i teologii. Por. H. Tetens, *Natursesetz*, w: H. J. Sandkühler (red.), *Enzyklopädie Philosophie*, t. 1, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999, kol. 918-922; I. Maus, *Naturrecht*, w: tamże, kol. 923-930.

⁷ Do klasyków tego kierunku należy niewątpliwie Alfons Auer (*Autonome Moral und christlicher Glaube*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1971). Terminem „Autonome Moral im christlichen Kontext” określił koncepcję Auera po raz pierwszy D. Mieth, *Autonome Moral im christlichen Kontext. Zu einem Grundlagenstreit der theologischen Ethik*, w: *Orientierung* 40 (1976), 31-34.

i normatywnie doniosłej istoty człowieka, co określane bywa jako esencjalizm⁸. U części autorów koncepcja moralności autonomicznej koncentruje się na normatywnej funkcji rozumu praktycznego. Sferze cielesnej przypisuje się co najwyżej rangę „dobra przedmoralnego”, a więc naturalnej bazy niezbędnej dla funkcjonowania rozumu, pozbawionej jednak znaczeń istotnych dla treści konkretnych norm moralnych. Inni są skłonni akceptować znaczenie naturalnych skłonności w charakterze pewnego ogólnego zarysu, zestawu dyspozycji i wstępnych przesłanek czy surowego szkicu norm moralnych⁹. Kierują one człowieka ku określonym dobrom podstawowym, jednak dla ostatecznego określenia konkretnych sposobów ich realizacji niezbędna jest praca rozumu praktycznego, realizująca się w kontekście konkretnej sytuacji¹⁰.

Obok krytycznych ocen idei prawa naturalnego we współczesnej teologii moralnej spotkać można także głosy doceniające jego znaczenie. Do najciekawszych propozycji należy koncepcja Martina Rhonheimera. Analizując dogłębnie myśl św. Tomasza z Akwinu, podkreśla on jedność skłonności naturalnych i rozumu praktycznego. Analogicznie do scholastycznej koncepcji materii i formy, rozum ludzki związany jest nierozdzielnie ze skłonnościami naturalnymi, chociaż obydwa wymiary ludzkiej natury nie są wzajemnie do siebie redukowalne. Moralne dobra, decydujące o kształcie norm postępowania, odkrywane są przez rozum nie w strukturach zewnętrznej natury, nie wynikają też z metafizycznej spekulacji, ale rozpoznawane są przez rozum w samym akcie uświadomienia i uporządkowania naturalnych skłonności. Umiejętność ta jest wynikiem partycypacji rozumu praktycznego każdego człowieka w prawie wiecznym¹¹.

Obserwowany w wielu nurtach współczesnej teologii moralnej wyakcentowany dystans do cielesnego komponentu ludzkiej natury stanowi, jak się wydaje, kontynuację myśli oświeceniowej, dla której normatywność ludzkiej natury wyrażała się wyłącznie w rozumie¹².

⁸ Por. W. Korff, *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*, Pieper Verlag, München/Zürich 1985, s. 43-45; 260-271.

⁹ E. Schockenhoff, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1996, s. 151.

¹⁰ Por. S. Ernst, *Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung*, Kösel Verlag, München 2009, s. 162-164.

¹¹ M. Rhonheimer, *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Akademie Verlag, Berlin 1994, s. 576 nn.

¹² I. Maus, *Naturrecht...*, dz. cyt., kol. 924.

O ile wcześniejsza myśl teologiczno-moralna często nie doceniała normotwórczej aktywności rozumu, o tyle współczesna refleksja, jak się wydaje, zbyt ją akcentuje, nie doceniając przy tym normatywnego wymiaru ludzkiej cielesności. Krytycy słusznie dopatrują się w tej tendencji współczesnej adaptacji kartezjańskiego dualizmu, jakim naznaczona jest cała nowożytna nauka. Skutkiem takiego podejścia jest postępująca banalizacja ciała, którą można dostrzec także we współczesnej kulturze. Rozum wraz ze swoją czołową władzą – wolnością, jest postrzegany już nie tylko jako wyemancypowany od nacisków i wpływów zewnętrznych, ale także od swojej podstawy – żyjącego ludzkiego ciała. Obecne w literaturze *science-fiction* obrazy sztucznego izolowania świadomości od konkretnego ciała i przenoszenia jej do innego ciała na zasadzie analogicznej do przenoszenia zawartości pamięci komputera do nowego, lepszego urządzenia, znajduje swoje odzwierciedlenie we współczesnych koncepcjach moralności. Ludzka wolność, zredukowana do myślącego podmiotu, jest rozumiana jako prawie nieograniczony kreator zasad moralnych, dla których jedyną granicę, poza naruszeniem wolności innych, stanowić może umowa osiągnięta w efekcie dyskursu różnych poglądów. Cielesność stanowi raczej swego rodzaju materiał, surowiec, którego sens i przeznaczenie określa dopiero ludzka wolność¹³.

Mimo sporu różnych poglądów, co do jednego współcześni teologowie moraliści są zgodni: uwzględniając dokonania współczesnych nauk empirycznych, dokumentujących genetyczne i hormonalne, a także środowiskowe czynniki wpływające na ludzkie zachowanie, nie sposób dzisiaj widzieć w skłonnościach naturalnych gotowych norm moralnych, które miałyby jedynie zostać odczytane przez ludzki rozum

¹³ Pogląd taki osiąga swoją granicę wtedy, gdy wolności przypisane zostaje moralne prawo unicestwienia swojej biologicznej podstawy w akcie samobójstwa. Moralna akceptacja autodestrukcji jako wyrazu ludzkiej wolności musi prowadzić do absurdalnych konsekwencji. Wolność, która rości sobie prawo do położenia kresu własnej biologicznej egzystencji, dokonuje najbardziej radykalnego ataku na samą siebie. Ludzka wolność nie istnieje bowiem na tym świecie inaczej, jak tylko jako wolność konkretnej osoby, a zatem – rzecz by można – wolność inkarnowana. Przynajmniej zatem w tym miejscu ludzka cielesność będzie stanowiła fundament dla sformułowania konkretnej normy moralnej mającej chronić wolność podmiotu: będzie to norma zakazująca unicestwienia własnego życia oraz życia innych osób ludzkich, wyrażona tradycyjnie w piątym przykazaniu Dekalogu. Należy jednak od razu podkreślić, że życie biologiczne nie może być tu rozumiane jako wartość absolutna w oderwaniu od innych wysokich wartości. Nie wolno stracić z oczu duchowo-cielesnej natury osoby ludzkiej, która będzie miała kapitalne znaczenie dla rozumienia cielesności. Życie ludzkie, jak wszystkie inne wartości, znajdują swój ostateczny sens dopiero w odniesieniu do dobra całej osoby.

działający na zasadzie „skanera”. Ludzka cielesność nie jest po prostu dokumentem, poprzez który Boski Normotwórca komunikuje gotowy zestaw norm moralnych. Jej znaczenia nie można jednak także ograniczać – i to pozostaje punktem spornym – jedynie do wskazania podstawowych dóbr, bez wpływu na konkretne normy określające sposoby ich konkretnej realizacji. Niewątpliwie zakres i treść prawa naturalnego (zwłaszcza w jego aplikacji do obszaru etyki seksualnej) stanowi jeden z najbardziej zapalnych i kontrowersyjnie dyskusowanych elementów w łonie współczesnej teologii moralnej. Szereg propozycji wyraźnie kontrastuje z nauczaniem Magisterium Kościoła w tej materii.

3. Współczesne Magisterium Kościoła o prawie naturalnym

Chociaż dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej nie należą w sensie ścisłym do wypowiedzi Magisterium Kościoła, to jednak wobec faktu, że inicjatorem dokumentu *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej* był sam Benedykt XVI oraz że komisja działa pod auspicjami Kongregacji Nauki Wiary, a przewodniczył jej kierujący tą kongregacją kard. William L. Levada, nie sposób nie docenić znaczenia tego dokumentu. Podkreślał to kilkakrotnie Benedykt XVI spotykając się z członkami komisji w latach 2007–2009. Jego wypowiedzi, które w Dokumencie są kilkakrotnie przywoływane, wskazują na to, jak wielką rangę papież przywiązuje do relektury idei prawa naturalnego. Wpisują się one w jeden z wiodących wątków papieskiego nauczania, obecnych już wyraźnie we wcześniejszych tekstach Josepha Ratzingera: jest nim relacja wiary i rozumu¹⁴.

Kluczowym punktem współczesnego sporu o prawo naturalne jest, jak twierdzi Benedykt XVI, wizja natury, w tym przede wszystkim

¹⁴ Idąc za myślą Josepha Ratzingera można postrzeć współczesne odrzucenie idei prawa naturalnego jako element szerszego procesu zrywania z tradycją, prowadzącego do oderwania refleksji antropologicznej od rzeczywistości. Analizując pojęcie tradycji Ratzinger diagnozuje radykalną emancypację od przeszłości, jaka jest cechą współczesnej umysłowości. Pojęcia *tradycja* i *emancypacja* jawią się jako antytezy, co prowadzi do roszczenia radykalnej autokreacji. Postawa taka nie tylko zrywa z tradycją, ale prowadzi do negacji uprzednio określonej istoty człowieczeństwa. „To oderwanie człowieka od powierzchni ziemi i od podtrzymującej go rzeczywistości najwyraźniej może wyraża się w idei całkowitego rozporządzenia życiem i śmiercią oraz usuwania różnic między mężczyzną i kobietą”. Ratzinger używa w tym kontekście metafory „bezpowrotnego odlatywania człowieka w kosmos” i konieczności ponownego docenienia zakotwiczenia człowieka w rzeczywistości. Por. Benedykt XVI/J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Wyd. W drodze, Poznań 2009, s. 122-123.

natury ludzkiej. Stojące za klasyczną ideą prawa naturalnego pojęcie natury, zbudowane na założeniu, że natura i rozum są ze sobą sprzęgnięte w ten sposób, że sama natura jest racjonalna, zostało osłabione poprzez zwycięski pochód teorii ewolucji w naukach empirycznych¹⁵. Czy oznacza to jednak, że refleksja metafizyczna stała się zupełnie nieprzydatna, a odwołanie do natury w poszukiwaniu uniwersalnych norm moralnych – obarczone błędem naturalistycznym i ideologicznie uwikłane? Wskazywanie w kontekście teorii ewolucji na fundamentalne znaczenie *przypadku* w rozwoju życia, które miałyby przeczyć jakiegokolwiek immanentnej *celowości* (finalności) stworzeń, suponującej dodatkowo istnienie jakiegoś „Boskiego Projektanta”, jest w opinii Benedykta XVI wyrazem nie tyle oczyszczenia, co zawężenia ludzkiego rozumu. Sam fakt poznawalności Wszechświata przez ludzki rozum, a więc również pewnego mierzalnego porządku, stanowiący podstawę metodologii nauk przyrodniczych, domaga się adekwatnej interpretacji, której nauki empiryczne w oparciu o własne metody badawcze, a więc bez pomocy filozofii i teologii, nie są w stanie sformułować. Dopiero poszerzony o głębokie doświadczenia starych (również religijnych) tradycji ludzkości, rozum jest w stanie zinterpretować empiryczne fakty¹⁶. Uwolniony od ograniczeń płynących z zawężenia do metody empirycznej rozum jest w stanie, jak podkreśla Benedykt XVI, dostrzec nie tylko fizyczne uporządkowanie rzeczywistości, ale także obecne w bycie, wpisane także w naturę ludzką etyczne przesłanie¹⁷. Świat, który z teologicznego punktu widzenia jest Bożym stworzeniem, nosi w sobie „język *Logosu*”, którego wyrazem są nie tylko wymiary matematyczny i estetyczny, a przede wszystkim wymiar moralny¹⁸. Benedykt XVI zdaje sobie sprawę, że wobec dominacji nauk empirycznych oparta o poznanie metafizyczne wizja prawa natural-

¹⁵ Por. J. Ratzinger, *Demokracja, prawo i religia. Dwugłos o naszej przyszłości*, Tygodnik powszechny 18 (2005), 7. Sformułowanie to pochodzi ze słynnego sporu kard. Ratzingera z Jürgenem Habermasem, jaki miał miejsce w Monachium 19 stycznia 2004 r.

¹⁶ Por. Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet - wspomnienia i refleksje*. Wykład na uniwersytecie w Ratyźbonie 12 września 2006, w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/bawaria_ratyzbona12092006.html, 10 XII 2010.

¹⁷ Benedykt XVI, *Prawo moralne i poszukiwanie etyki uniwersalnej*. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej (5 XII 2008), L'Osservatore Romano 2 (2009), 20.

¹⁸ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Wydawnictwo Znak 2007, s. 57. To stwierdzenie pochodzi wprawdzie z dzieła Ratzingera wydanego po raz pierwszy w latach sześćdziesiątych, jednak przygotowując je do wznowienia w 2000 r. autor nie poczynił w tym fragmencie istotnych korekt. Wypowiedź ta dobrze wpisuje się w główny nurt nauczania Benedykta XVI na temat prawa naturalnego.

nego jest nie tylko niepopularna, ale dla wielu po prostu niezrozumiała. Nie może to jednak, zdaniem papieża, prowadzić do rezygnacji z fundamentalnego przeświadczenia, że „w samej istocie ludzkiej zawarte jest przesłanie moralne oraz wskazania dla rozwiązań prawnych”¹⁹. Bez odkrycia całej prawdy o człowieku wraz z tkwiącym w jego naturze przesłaniem moralnym nie można sformułować podstawowych wymogów płynących z godności osoby ludzkiej, a dotyczących jej życia, instytucji rodziny czy sprawiedliwego porządku społecznego. Te właśnie wymogi stanowią treść prawa naturalnego, a ich zachowanie jest warunkiem poszanowania wolności i godności każdego człowieka oraz jego ochrony przed manipulacją ze strony ideologii bądź samowolą i przemocą silniejszych²⁰. Okazją do przypomnienia znaczenia idei prawa naturalnego w procesie upowszechnienia i przestrzegania praw człowieka było dla papieża wystąpienie w ONZ, które miało miejsce 18 kwietnia 2008 r. i nawiązywało do sześćdziesiątej rocznicy ogłoszenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Benedykt XVI, dla którego prawa człowieka stanowią „wspólny język i etyczne podłoże relacji międzynarodowych”, podkreśla ich zakorzenienie w prawie naturalnym, wpisanym w serce każdego człowieka i obecnym w różnych kulturach i cywilizacjach²¹. Próba ich ugruntowania na innym fundamencie, w oparciu jedynie o konwencje i umowy, a także tendencja do mnożenia roszczeń stylizowanych na prawa człowieka, dyskredytują ich podstawowe znaczenie. Odwołanie do natury, które w starożytności miało uniezależnić etykę i prawo od arbitralnych decyzji rządzących, zostaje w ten sposób ponownie unieważnione i zastąpienie utylitarystycznym legalizmem. Miara tego co moralnie dobre i prawnie dopuszczalne jest tu jedynie wynikiem kompromisu między różnymi interesami i roszczeniami. Zdarza się wówczas, że prywatne życzenia, sprzeczne niejednokrotnie z moralną powinnością, zostają podniesione do rangi prawa²².

¹⁹ Por. Benedykt XVI, *Prawo moralne i poszukiwanie etyki uniwersalnej*, art. cyt., s. 20.

²⁰ Benedykt XVI, *Niezbywalna wartość naturalnego prawa moralnego*. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej (5 X 2007), L'Osservatore Romano 12 (2007), s. 19.

²¹ PEU, nr 5. Por. Benedykt XVI, *Prawa człowieka są wyrazem sprawiedliwości*. Wizyta w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych. 18 kwietnia 2008. w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/usa_onz_18042008.html, 11 XII 2010.

²² Por. także Benedikt XVI., *Ansprache an die Teilnehmer an dem von der Päpstlichen Lateranuniversität veranstalteten Internationalen Kongress über das natürliche Sittengesetz* (12 II 2007), w: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070212_pul_ge.html, 11 XII 2010.

Autorzy nowego Dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej dokonują przypomnienia kluczowych wątków katolickiej nauki o prawie naturalnym. Obok elementów znanych, szczególnie odwołania do myśli św. Tomasza z Akwinu, pojawiają się także akcenty nowe. Jednym z nich jest podkreślenie roli doświadczenia moralnego²³ oraz elementu emocjonalnego, tak mocno akcentowanych w wielu współczesnych koncepcjach teologiczno-moralnych. Odczytanie powinności moralnej i sformułowanie normy moralnej nie jest jedynie operacją umysłową będącą dziełem rozumu, ale owocem „inteligencji emocjonalnej”, czyli całej osoby z wszystkimi jej władzami²⁴.

W Dokumencie bardzo mocno podkreśla się, że prawo naturalne nie powinno być przedstawiane jako zbiór gotowych reguł, dostępnych *a priori* podmiotowi moralnemu, ale raczej jako źródło obiektywnej inspiracji, poszerzającej jego pole widzenia przy podejmowaniu decyzji moralnych. Kilukrotne podkreślenie tego aspektu²⁵, jak też możliwości stopniowego ujawniania i odkrywania naturalnych wskazań moralnych zmierza, jak się zdaje, do zmniejszenia szeroko rozpowszechnionych uprzedzeń wobec idei prawa naturalnego, postrzeganego jako sztywny i szczegółowy zestaw norm, nie uwzględniający wyzwań płynących z konkretnych sytuacji życiowych i nie respektujący słusznej autonomii podmiotu moralnego.

Podsumowując nauczanie Magisterium o prawie naturalnym w Dokumencie wskazuje się na jej znaczenie w czterech kontekstach: wobec kultury redukującej racjonalność do obszaru nauk ścisłych, a odmawiającej tejże racjonalności obszarowi moralności, wobec indywidualizmu relatywistycznego, proklamującego absolutną autonomię moralną, wobec agresywnego laicyzmu, usiłującego wykluczyć wierzących z debaty publicznej o moralności oraz w obliczu niebezpieczeństwa nadużywania władzy, co objawia się w forsowaniu pozytywizmu moralnego i może łatwo doprowadzić do totalitaryzmu²⁶.

Analizowany Dokument zawiera także zaproszenie skierowane do przedstawicieli innych systemów religijnych, by zechcieli wykonać analogiczną pracę, analizując przydatność odwołania do natury w ich własnych tradycjach. W Dokumencie dokonano wstępnej analizy konwergencji między różnymi systemami religijnymi i tradycjami

²³ PEU, nr 54.

²⁴ PEU, nr 57, 60.

²⁵ PEU, nr 11, 27, 59, 113.

²⁶ PEU, nr 35.

mądrościowymi w obszarze normatywnego wymiaru natury²⁷. W obliczu wzrastających w różnych rejonach świata napięć na tle religijnym to poszukiwanie wspólnego fundamentu etycznego z przedstawicielami innych religii nabiera szczególnego znaczenia.

Zakończenie

Odwołanie do normatywności natury, nawet jeśli w świetle współczesnej wiedzy empirycznej oraz krytyki filozoficznej wymaga ostrożnego podejścia i bardziej precyzyjnego intelektualnego instrumentarium, pozostaje ważnym punktem odniesienia dla refleksji etycznej. Jeżeli, jak pisze Robert Spaemann, natura będzie postrzegana jedynie jako *terminus a quo* działania moralnego, a nie jednocześnie jako *terminus ad quem*, człowiek nie będzie w stanie odnaleźć właściwej miary swego działania. Godziwa, wynikająca ze zdolności do transcendowania rzeczywistości ingerencja człowieka w otaczającą naturę stanie się ślepa, a jej miarą będą jedynie techniczne możliwości ekspansji. Takie ślepe ujarzmianie natury nie może jednak zagwarantować przeżycia ludzkiemu gatunkowi. Jedynie tam gdzie pamięć o naturze będzie w działaniu uwzględniona jako jego miara, dokonuje się naprawdę ludzkie, a więc i moralnie godziwe jej przekraczanie²⁸.

Dokonując relektury nauki o prawie naturalnym współczesna refleksja teologiczno-moralna, nie zapoznając swojej tożsamości, nie powinna ignorować dokonań współczesnych nauk o człowieku, również tych, które posługują się wyłącznie metodą empiryczną. Nauki empiryczne, odsłaniając coraz to głębsze biologiczne i społeczne podstawy procesów myślenia i wartościowania, stanowią wprawdzie wielkie wyzwanie dla teologii moralnej, ale też generalnie dla każdej refleksji normatywnej. Nie będzie jednak zapewne przesadą stwierdzenie, że pogłębianie nieustannie empiryczna wiedza o złożoności cielesno-duchowej natury ludzkiej i wzajemnym przenikaniu się oraz zależności wolności i wymiaru cielesnego w człowieku, może, przy

²⁷ PEU, nr 12-35, 116.

²⁸ R. Spaemann, *Natur. Zur Geschichte eines philosophischen Grundbegriffs*, w: H.-G. Nissing (red.), *Natur. Ein philosophischer Grundbegriff*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2010, s. 30-31: „Wo Herausgang aus der Natur in der Weise der progressiven Herrschaft über Natur Selbstzweck wird, da geschieht Rückfall in die pure Naturwüchsigkeit. [...] Nur wo Natur im Handeln als Ma des Handelns erinnernd bewahrt wird, findet wahrhaft berschreitung der Natur statt”.

zachowaniu odrębności metod i punktów widzenia, stanowić istotny *locus theologicus*²⁹. Konieczność dialogu z tymi naukami stanowi niewątpliwie szansę na nowe otwarcie we wzajemnych relacjach wiary i rozumu. Oczywiście ani teologia, ani etyka filozoficzna nie zaakceptują zbyt pospiesznych wniosków, redukujących moralność do zjawisk biologicznie zdeterminowanych, których owocem są różne formy redukcyjnego naturalizmu. Ludzka cielesność jest w perspektywie teologicznej czymś więcej, niż tylko splotem procesów, dynamizmów, reakcji i pragnień. Pozostaje ona konkretnym sposobem egzystencji osoby, uczestniczącym w jej godności.

Zusammenfassung

Der vorliegende Artikel nimmt das 2009 veröffentlichte Dokument der Internationalen Theologischen Kommission als Anlass zur Reflexion über die Bedeutung des Rekurses auf die Natur in der gegenwärtigen Moraltheologie. Der Abkehr von der metaphysischen Sicht der Welt und des Menschen, als auch die Wende zum Subjekt führen in der moraltheologischen Diskussion dazu, dass die Natur lediglich als biologische Grundlage sowie als Grenze der moralischen Tätigkeit der Vernunft, nicht mehr als Quelle für die inhaltliche Normbestimmung angesehen wird. Demgegenüber wird das Motiv der im Sein enthaltenen sittlichen Botschaft, die von der menschlichen Vernunft entschlüsselt und für die normative Reflexion fruchtbar gemacht werden kann, vom Magisterium Ecclesiae weiterhin betont. Die Rückbindung der ethischen Reflexion an die normative Dimension der Natur scheint weiterhin wichtig zu sein, nicht nur angesichts der gegenwärtigen Tendenzen, welche die Vernünftigkeit allein den Naturwissenschaften, nicht mehr der Ethik zusprechen und sittliche Normen als Artefakte der individuellen Vernunft proklamieren, sondern auch angesichts des aggressiven Atheismus und des in der Politik vorherrschenden normativen Positivismus, der in Totalitarismus abzurutschen droht.

²⁹ T. Dennebaum, *Urknall, Evolution, Schöpfung. Glaube contra Wissenschaft?*, Echter Verlag, Würzburg 2008, s. 36-37.