



Moralność według papieża Franciszka

ARTUR FILIPOWICZ

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Bobolanum
Warszawa

ORCID: 0000-0003-1963-5359

STRESZCZENIE

Prezentowane studium przybliży najważniejsze elementy moralnego przesłania papieża Franciszka. Na wstępie przytoczono krytyczne opinie kierowane pod jego adresem. W kolejnych częściach dokonano analizy semantycznej kluczowych terminów moralnych. Sprecyzowano pojęcie moralności. Scharakteryzowano zaproponowane przez Franciszka tranzycje moralne: od „teologii aktu” do „teologii relacji”, od grzechu i przewinienia do grzesznika, od normy moralnej do konkretnego czynu. Opisano papieską reinterpretację „prawa stopniowości”, wyboru „mniejszego zła”, logiki „małych kroków”. Zwrócono uwagę na teonomiczną autonomię sumienia a także na potrzebę jego stałej autoformacji. W zakończeniu zmierzono się z krytycznymi opiniami wysuwanymi wobec moralnego nauczania Franciszka.

S ł o w a k l u c z o w e: nauczanie moralne Kościoła, teologia moralna, Franciszek, jezuita, Ignacy Loyola

* * *

Franciszek, obok Piusa XII czy Pawła VI, jest najbardziej krytykowanym papieżem spośród ostatnich namiestników Chrystusa¹. Oskarżenia wytaczane wobec Jorge Mario Bergoglio mają charakter personalny i doktrynalny. Te pierwsze nie są warte polemiki. Autorami tych drugich są

¹ Zarzuty kierowane pod adresem Piusa XII (Eugenio Pacelli, 1939-1958) miały zasadniczo wymiar polityczny. Wytykano mu brak reakcji wobec zagłady Żydów w czasach II wojny światowej, posądzano o sprzyjanie faszystowskiemu ruchowi Ustaszcy, sprawującemu władzę w Niezależnym Państwie Chorwackim (1941-1945). Paweł VI (Giovanni Battista Montini, 1963-1978) był atakowany przez konserwatystów za wprowadzoną reformę liturgiczną, zaś „liberałowie” nie mogli mu wybaczyć encykliki *Humanae vitae*. Zob. Andrea Tornielli, Giovanni Valente, *Dzień sądu*, tłum. Joanna Tomaszek (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2019), 551-553.

niektórzy „konserwatywni” politycy, publicyści, kapłani rzymskokatolicki, biskupi a nawet kardynałowie. Ich krytyka przypomina wypowiedzi internetowych hejterów i trolli. Rezonery postrzegają Franciszka jako tyрана; „osobę przebiegłą, mającą obsesję na punkcie władzy i dwulicową”²; propagatora siebie, kryjącego się za pozorami prostoty i surowości³, pozbawionego głębszej wiedzy teologicznej⁴. Oskarżają go o herezję⁵. Narzekają, że za jego pontyfikatu Kościół znalazł się w stanie chaosu, a moralność katolicka doznała upokorzenia⁶.

Największy atak na Franciszka wyszedł jednak z kręgów kościelnych. Był skoordynowany i przemyślany. Przebiegał etapami. W grudniu 2016 r. „antybergoliańska” sieć mediów publikuje list pt. *Dubia (Wątpliwości)*, w którym czterej kardynałowie – Walter Brandmüller, Raymond L. Burke, Carlo Caffarra, Joachim Meisner – nawołują papieża do korekty posynodalnej adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia*⁷. Brak reakcji ze strony Watykanu skłania oponentów do kolejnego kroku. W liście otwartym *Correctio filialis de haeresibus propagatis (Synowskie napomnienie w sprawie szerzenia herezji)* z września 2017 r. czterdziestu duchownych zarzuca Franciszkowi wspieranie heretyckich poglądów na temat małżeństwa, moralności i otrzymywania sakramentów⁸. Po *Dubia* i *Correctio* przychodzi kolej na trzeci tekst krytyczny – *Professio*. W styczniu 2018 r. trzech biskupów z Kazachstanu – Tomasz Peta, Jan Paweł Lenga, Athana-

² Marcantonio Colonna, *Papież dyktator. Skrywana historia pontyfikatu papieża Franciszka*, tłum. Jerzy Gwiazda i in. (Warszawa: Fundacja pro Maria et Veritate, 2018), 88. Pierwsze wydanie książki ukazało się w listopadzie 2017 r. W marcu 2018 r. okazało się, że jej autorem, ukrywającym się pod imieniem Marcantonio Colonna, szesnastowiecznego włoskiego arystokraty, jest brytyjski historyk Henry J.A. Sire, były członek Zakonu Maltańskiego. Zob. Christopher Lamb, „»Dictator Pope« author suspended by Order of Malta”, dostęp 10 marca, 2019, <https://www.thetablet.co.uk/news/8768/-dictator-pope-author-suspended-by-order-of-malta>.

³ Omar Bello, *El verdadero Francisco. Intimidación, psicología, grandezas, secretos y dudas del Papa argentino. Por el filósofo que más lo conoce* (Buenos Aires: Ediciones Notitas, 2013), 34.

⁴ Wojciech Cejrowski (w rozmowie z Tomaszem Zielenkiewiczem), „Wojciech Cejrowski dla Conowego.pl”, dostęp 21 czerwca, 2019, <http://www.conowego.pl/aktualnosci/wojciech-cejrowski-dla-conowego-pl-10817>.

⁵ Athanasius Schneider, „On the question of a heretical pope”, dostęp 12 kwietnia, 2019, <https://rorate-caeli.blogspot.com/2019/03/important-guest-op-ed-bishop-schneider.html>.

⁶ Paweł Bortkiewicz (w rozmowie z Damianem Świerczewskim), „Franciszek, »Amoris Laetitia« i chaos w Kościele”, dostęp 14 marca, 2019, <http://www.fronda.pl/a/ks-bortkiewicz-dla-frondy-amoris-laetitia-wprowadzila-chaos-w-kosciele,93999.html>.

⁷ Katolicka Agencja Informacyjna, „Czterej kardynałowie napisali list do papieża ws. wyjaśnień nt. »Amoris laetitia«”, dostęp 14 kwietnia, 2019, <https://ekai.pl/czterej-kardynalow-napisali-list-do-papieza-ws-wyjasnien-nt-amoris-laetitia>.

⁸ „Correctio filialis de haeresibus propagatis”, dostęp 2 marca, 2019, <http://www.correctiofilialis.org/wp-content/uploads/2017/08/Correctio-filialis-Italiano.pdf>. Jedynym biskupem wśród sygnatariuszy listu jest Bernard Fellay, ówczesny przełożony Bractwa Świętego Piusa X.

sius Schneider – publikuje *Wyznanie niezmiennych prawd o małżeństwie sakramentalnym* pod nazwą *Professio*⁹. Biskupi wyrażają swój sprzeciw wobec jakiegokolwiek możliwości udzielania sakramentów osobom rozwiedzionym i żyjącym w ponownych związkach. Ich tekst stanowi próbę zdogmatyzowania nauki, która rangi dogmatu nigdy nie uzyskała. Najbardziej teologicznie „innovacyjna” część dokumentu dotyczy sakramentalnej dyscypliny małżeństwa „zawartego i skonsumowanego”, która jest „niezmienna”, gdyż należy do kategorii dogmatów wiary. Mimo medialnego zgiełku *Dubia*, *Correctio* i *Professio* zostają prawie niezauważone¹⁰. Brak spodziewanych efektów skłania krytyków Franciszka do zorganizowania 7 kwietnia 2018 r. w Rzymie konferencji *Dokąd zmierzasz Kościele katolicki?*¹¹. Podczas jej trwania uczestnicy podpisują *Declaratio (Deklaracja)* pt. *Dlatego oświadczamy i wyznajemy...*¹². Sygnatariusze *Declaratio* – kard. Raymond L. Burke, kard. Walter Brandmüller, kard. Joseph Zen Zekium, bp Athanasius Schneider, abp Carlo Maria Viganò – potwierdzają nierozzerwalność małżeństwa, protestując przeciwko przyjmowaniu Komunii eucharystycznej przez osoby rozwiedzione, żyjące w nowych związkach. Ostatnim akordem polemik z moralnym stanowiskiem Franciszka jest *Declaration of Truths (Deklaracja Prawd)*, autorstwa dwóch kardynałów: Raymonda L. Burke i Janisa Pujatsa, oraz trzech biskupów: Tomasza Pety, Jana Pawła Lengi i Athanasiusa Schneidera, upubliczniona w maju 2019 r.¹³. Autorzy *Deklaracji Prawd* przypominają, że moralne nauczanie Kościoła nie może być oddzielone od Dekalogu, zaś postępowania sprzecznego z przykazaniami i prawem naturalnym nigdy nie można usprawiedliwić. Hierarchowie przywołują nauczanie Magisterium na temat eutanazji, nierozzerwalności małżeństwa, wspólnego pożycia poza małżeństwem, rozwodu i „ponownego małżeństwa” osób rozwiedzionych. Sprzeciwiają się antykoncepcji, aktom homoseksualnym, „małżeństwom” osób tej samej płci czy błogosławieniu takich związków. Piętnują ideologię *gender*. Odmawiają możliwości udzielania Eucharystii katolikom, którzy zaprzeczają

⁹ Nasz Dziennik, „Wyznanie niezmiennych prawd o małżeństwie sakramentalnym”, dostęp 3 kwietnia, 2019, <https://naszdziennik.pl/mysl/193183,wyznanie-niezmiennych-prawdo-malzenstwie-sakramentalnym.html>.

¹⁰ Andrea Torielli, Giovanni Valente, *Dzień sądu*, 569-570.

¹¹ Więcej informacji na temat konferencji zob. Iacopo Scaramuzzi, „Dopo i dubia, una declaratio critica sui divorziati risposati”, dostęp 8 czerwca, 2019, <https://www.lastampa.it/2018/04/07/vaticaninsider/dopo-i-dubia-una-declaratio-critica-sui-divorziati-risposati-amrdRzvPRVb-VpSzusZLqAO/pagina.html>.

¹² „Deklaracja konferencji »Dokąd zmierzasz Kościele katolicki?«: Dlatego oświadczamy i wyznajemy...”, dostęp 8 czerwca, 2019, <https://www.pch24.pl/oswiadczamy-i-wyznajemy-wazna-deklaracja-w-sprawie-zametu-w-kosciele,59427,i.html>.

¹³ „Deklaracja dotycząca prawd odnoszących się do niektórych błędów najbardziej rozpowszechnionych w życiu Kościoła naszych czasów”, dostęp 8 czerwca, 2019, <https://www.pch24.pl/deklaracja-niezmiennych-prawd-tekst-kardynalow-i-biskupow-po-polsku-68858,i.html>.

jakiegokolwiek prawdzie wiary. Wśród radykalnych oponentów Franciszka są również tacy, którzy uważają, że za jego wyborem stała frakcja progresywnych biskupów i kardynałów z tzw. Grupy z St. Gallen, rzekomo założonej w 1996 r. przez jezuitę, kard. Carlo Marię Martiniego (1927-2012)¹⁴. Inni podają w wątpliwość ważność elekcji Jorge Mario Bergoglia na Stolicę Piotrową¹⁵ i otwarcie domagają się jego ustąpienia¹⁶, a nawet życzą mu rychłej śmierci¹⁷.

Personalne i doktrynalne ataki wymierzone w papieża utrudniają merytoryczną dyskusję na temat jego nauczania moralnego. W zaistniałej sytuacji warto więc wydobyć istotne elementy papieskiego przesłania *de rebus morum*. Być może pozwoli to czytelnikowi skonfrontować się z zarzutami wysuwanymi pod adresem Franciszka. Od razu należy zaznaczyć, że papież nie występuje przeciwko Objawieniu i Tradycji. Jego zwyczajne nauczanie jest kontynuacją, uzupełnieniem, korektą dotychczasowego stanowiska Kościoła. Tym, co decyduje o nowości, dyskontynuacji Franciszkowego nauczania *de rebus morum*, jest wydobycie ze skarbnicy *Magisterium Ecclesiae* od dawna istniejących, ale mało zauważalnych, niedocenianych wcześniej elementów moralnej doktryny Kościoła. Zanim jednak zostaną wskazane istotne elementy moralnego przesłania Franciszka, warto doprecyzować znaczenie pojęcia moralności. Okazuje się, że w dyskursie publicznym stała się ona terminem mało precyzyjnym i wieloznacznym.

1. Archeologia moralności

Słowo „moralność” należy do pojęć semicząnych. Jego wieloznaczność ujawnia się już w języku potocznym. Mówiąc o moralnym dobru albo złu konkretnego człowieka, używa się synonimicznych określeń „moralny” lub „etyczny”, „niemoralny” lub „nieetyczny”. Podobna kategoryzacja semiczna występuje wówczas, gdy trzeba dokonać moralnej oceny zachowań jednostki, grupy, wspólnoty czy instytucji. W takiej sytuacji oprócz stwierdzeń „moralny/etyczny”, „niemoralny/nieetyczny” stosowane jest wyrażenie

¹⁴ Joanne Smits, „Cardinal Danneels admits being part of clerical »Mafia« that plotted Francis' election”, dostęp 7 czerwca, 2019, <https://www.lifesitenews.com/news/cardinal-danneels-admits-being-part-of-clerical-mafia-that-plotted-francis>.

¹⁵ Kwestii tej poświęcił swoją kontrowersyjną książkę włoski watykanista, Antonio Soggi. Zob. Antonio Soggi, *Non è Francesco. La Chiesa nella grande tempesta* (Milano: Mondadori, 2014).

¹⁶ Domenico Camodeca, „Papa Francesco »scomunicato« da Soggi: »È un eretico, se ne deve andare«”, dostęp 7 marca, 2019, <https://it.blastingnews.com/cronaca/2018/03/papa-francesco-scomunicato-da-soggi-e-un-eretico-se-ne-deve-andare-002471561.html>.

¹⁷ „Ksiądz Staniek: »Jeśli papież nie słucha Jezusa, to nie uczestniczy w Jego autorytecie«”, dostęp 11 czerwca, 2019, <https://www.pch24.pl/ksiazd-staniek-jesli-papiez-nie-slucha-jezusa-to-nie-uczestniczy-w-jego-autorytecie,58937,i.html>.

„etos”. Archeologia semantyczna tych sformułowań pozwala precyzyjnie określić ich znaczeniową różnicę.

1.1. *Éthos – êthos – moralis*

Pojęcie moralności jest historycznie i koncepcyjnie powiązane z greckimi terminami: *ἔθος* (*éthos*) oraz *ἦθος* (*êthos*). Mimo że ich zapis i fonetyka są do siebie podobne, to jednak wyrażenia te różnią się znaczeniowo. W antycznej Grecji, za sprawą m.in. Platona (427-347 p.n.e.) oraz Arystotelesa (384-322 p.n.e.), popularność zyskuje słowo *ἔθος*. Rozumiane jest ono przede wszystkim jako „zwyczaj”, „obyczaj”, „przyzwyczajenie”, „nawyk”, „stały sposób postępowania” – zwłaszcza wobec ludzi, „zewewnętrzne zachowanie”, „wzorzec zachowania” – charakterystyczny dla określonej grupy lub jednostki, „sposób życia”, „prawo zwyczajowe”, „obrzęd”¹⁸. W odróżnieniu od *éthosu* termin *ἦθος* oznacza głównie „dom”, „domostwo”, oswojone i zamieszkane „miejsce”, „siedzibę”, „legowisko”, „stajnię”, „magazyn”¹⁹. Na semantyczne podobieństwa między *êthos*em i *éthos*em zwraca uwagę Arystoteles, objaśniając genezę cnoty moralnej²⁰. Jego *Etyka Nikomachejska* nie jest jednak nauką o obyczajach, lecz nauką o charakterze. W czasach Stagiryty *éthos* oznacza już nie tylko obyczaj, lecz także charakter, z którego obyczaj wyrasta. Arystotelesowska etyka staje się więc nauką o ludzkim charakterze i cnotach²¹. Tych „etycznych [zalet] nabywa się dzięki przyzwyczajeniu, skutkiem czego i nazwa ich [*ἠθικαί*, od *ἦθος*] nieznacznie tylko odbiega od wyrazu »przyzwyczajenie« [*ἔθος*]”²². Arystoteles, wychodząc od przymiotnikowej formy *éthosu* – *ἠθικός* (*êthikós* – „dotyczący charakteru”) wprowadza do dyskursu naukowego pojęcie *êthikê*. Za jego pomocą tworzy, opisuje i uzasadnia wartości oraz ideały obywateli greckiego *polis*.

Termin „moralność” pojawia się dopiero u schyłku Republiki Rzymskiej za sprawą Marka Tulliusza Cyncera (106 p.n.e. – 43 n.e.). Tłumacząc dzieła Arystotelesa na łacinę, dokonuje on przekładu *êthikós* na słowo *moralis* („dotyczący obyczajów”, „zachowania”), wywodzące się od rzeczownika *mōs* (*mōris* – „zwyczaj”, „zachowanie”, „przyzwyczajenie”, „nawyk”)²³. W swoim dziele *O przeznaczeniu* (*De fato*) wyjaśnia powód wprowadze-

¹⁸ „Перевод с греческого на все языки: ἔθος”, dostęp 7 marca, 2019, <https://translate.academic.ru/ἔθος/el/#sel=5:7,5:6>.

¹⁹ „Перевод с греческого на все языки: ἦθος”, dostęp 8 marca, 2019, <https://translate.academic.ru/ἦθος/el/xx/>.

²⁰ Friedo Ricken, *Etyka ogólna*, tłum. Piotr Domański (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001), 8.

²¹ Vernon J. Bourke, *Historia etyki*, tłum. Aleksander Białek (Toruń: Wyd. Krupski i S-ka, 1994), 28-29.

²² Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. Daniela Gromska (Warszawa: PWN, 1956), 43.

²³ Etymology Dictionary Online, „Moral”, dostęp 28 marca, 2019, <https://www.etymonline.com/word/moral>.

nia nowego pojęcia. Z rozbrajającą szczerością stwierdza: „Ponieważ to, co Grecy określają jako *ἦθος*, czyli obyczajność, to, co dotyczy obyczajów, myśmy zwykli tę część filozofii nazywać nauką o obyczajach. Lecz gwoli wzbogacenia języka łacińskiego można by ją także nazwać *moralis*, to jest filozofią moralną”²⁴. Translacja Cyserona zyskuje na popularności. W językach nowożytnych znajdzie potem niemal literalne odzwierciedlenie jako moralność, *moralidad*, *moralità*, *moral*, *morality*, *moralité*, *мораль*.

1.2. Hermeneutyka *êthosu*

Okazuje się jednak, że Cyseron nie dostrzegł semantycznych różnic między *ἦθος* i *ἔθος*. Dokonał po prostu transpozycji znaczeniowej obu terminów. Z wewnętrznego fenomenu człowieka uczynił fenomen zewnętrzny. Słowo *êthos* („to, co dotyczy charakteru”) przetłumaczył na *moralis* („to, co dotyczy obyczajów, zachowania”)²⁵. Tym samym jego translacja znaczeniowo odpowiadająca *êthosowi* nie uwzględniała treści zawartej w pominiętym przez niego słowie *êthos*²⁶. Zwrócił na to uwagę dopiero Martin Heidegger (1889-1976)²⁷. Dystansując się od poglądów Platona i Arystotelesa na temat *êthikê*, *êthosu* i *etosu*, sięga do literatury starogreckiej. Analizuje tragedie Sofoklesa i pisma filozofów presokratycznych. W jego przekonaniu „przechowują one *ἦθος* w swoich opowieściach w sposób bardziej źródłowy niż wykłady Arystotelesa z etyki”²⁸. Wśród presokratyków uwagę Heideggera przykuwa Heraklit. W jednej z heraklitejskich sentencji natrafia na wypowiedź, składającą się z trzech słów: „*ἦθος ἀνθρώπου δαίμων* [*Êthos antropou dàimon*]”²⁹. Przez wieki tłumaczono ją następująco: „Właściwością człowieka jest jego *daimonion*”²⁹. Taki jednak przekład, zauważa Heidegger, jest ahistoryczny. Odzwierciedla nowożytne myślenie. Nic więc nie stoi na przeszkodzie, aby, odczytując sentencję Heraklita w kontekście tradycji jońskiej, stwierdzić, że właściwością człowieka (czyli *êthos*, które jest tłumaczone jako „właściwość człowieka”) jest *daimonion*. To człowiek, jego wnętrze jest miejscem, w którym objawia się prawda *daimoniona*³⁰.

²⁴ Marek Tulliusz Cyseron, *O przeznaczeniu*, tłum. Wiktor Kornatowski, t. 1 (Warszawa: PWN, 1960), 403.

²⁵ Rémi Brague, „Europe: the languages and traditions that constitute philosophy”, w *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, red. Barbara Cassin (New Jersey: Princeton University Press, 2014), 325.

²⁶ Roque Cabral, „Ética”, w *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, t. 2, red. Roque Cabral (Lisboa-São Paulo: Verbo, 1990), 334-335.

²⁷ Xénon Cruz, „Translation Ethics: From Invisibility to Difference”, *Via Panorâmica: Revista Eletrônica de Estudos Anglo-Americanos* 3, nr 6 (2017): 97.

²⁸ Martin Heidegger, „List o humanizmie”, w Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. Krzysztof Michalski (Warszawa: Czytelnik, 1977), 116.

²⁹ Tamże, 117.

³⁰ Ezio Pellizer, „La nozione di dàimon nella Grecia arcaica”, w *Eusébeia. Estudios de religión griega*, red. Esteban Calderón Dorda, Alicia Morales Ortiz (Madrid: Signifer Libros, 2011), 266.

Heidegger interpretuje heraklitejskie rozumienie *êthosu* jako pobyt, miejsce zamieszkania. „Słowo to jest nazwaniem otwartego obszaru, w którym mieszka człowiek. Otwarta przestrzeń jego miejsca pobytu pozwala przejawiać się temu, co się zbliża ku istocie człowieka i co, dochodząc, przebywa w jego pobliżu. Pobyt człowieka obejmuje sobą i ochrania nadejście tego, do czego człowiek w swojej istocie należy”³¹. Człowiek więc należy w swojej istocie do tego, co się ku niemu zbliża, zaś *êthos* ten pobyt ochrania. Tym natomiast kto się zbliża do człowieka, jest *daimon* – Bóg. A zatem wypowiedź *Êthos antropou dâimon* należałoby, zdaniem Heideggera, przetłumaczyć następująco: „Człowiek, na ile jest człowiekiem, mieszka w pobliżu Boga”³².

Takie rozumienie *êthosu* potwierdzają pisma Arystotelesa. Heidegger natrafia u niego na krótką opowieść o Heraklicie, zamieszczoną w traktacie *O częściach zwierząt* (*Περί ζώων μορίων*)³³. Posłuży ona Heideggerowi do hermeneutyki *êthosu*. Otóż pewnego dnia przybywają do Heraklita obcy przybysze. Wchodzą do jego domu. Widzą, jak ogrzewa się przy chlebowym piecu. Są wyraźnie rozczarowani tym widokiem. Ale Heraklit, zauważywszy ich wahanie, „dodaje im odwagi i zaprasza do wejścia słowami: »tutaj także obecni są bogowie«”³⁴. Heidegger, komentując opowieść o Heraklicie, dokonuje egzegezy tekstu. Zauważa, że obcy przybysze są rozczarowani miejscem jego pobytu. Przyprowadziła ich tutaj ciekawość. Spodziewali się spotkać mędrca, mieszkającego w wyjątkowym i osobliwym miejscu. Oczekiwali, że usłyszą od niego słowa, które potem staną się przedmiotem ich rozmów. Przewidywali, że zobaczą Heraklita pogrążonego w zadumie. Tymczasem odnajdują go przy chlebowym piecu. W zwyczajnym i niepozornym miejscu. Filozof nie wypieka jednak chleba. Przebywa przy piecu tylko po to, by się ogrzać. Rozczarowuje ich widok zziębniętego starca. Nie tego się spodziewali. Drżącego z zimna człowieka ogrzewającego się przy piecu każdy może zobaczyć u siebie w domu. Odwiedzający zbierają się więc do wyjścia. Heraklit jednak odczytuje na ich twarzach zawiedzioną ciekawość. Postanawia dodać im odwagi. Nakłania ich, by zostali i dlatego mówi do nich: *εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεός* – „tutaj także obecni są bogowie”³⁵. Przy chlebowym piecu, na tym zwyczajnym miejscu (*καὶ ἐνταῦθα* – „także tutaj”), gdzie wszystko jest znane, oswojone i nie może niczym zaskoczyć człowieka, są obecni bogowie (*εἶναι θεός*).

³¹ Martin Heidegger, „List o humanizmie”, 117.

³² Tamże.

³³ Arystoteles, *Parts of Animals, Movement of Animals, Progression of Animals*, tłum. Arthur Leslie Peck, Edward Seymour Forster (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1961).

³⁴ Tamże, 100.

³⁵ Martin Heidegger, „List o humanizmie”, 117.

A zatem „oswojonym” miejscem pobytu człowieka (*êthos antropou*) jest przestrzeń otwarta na uobecnianie się Boga (*daimon*), którego jednak nie można oswoić³⁶. Taki jest pierwotny, zasadniczy *ethos* człowieka. Polega on na swoistym doświadczeniu domu, zadomowienia. *Ethosem* jest oswojona przez niego życiowa przestrzeń, dobrze znane terytorium, które otwiera przed człowiekiem to, co nieznanne i do czego nie sposób się przyzwyczaić. Jest miejscem, w którym uobecnia się Ktoś, Kogo oswoić nie można. W takiej przestrzeni człowiek, czując się bezpiecznie, może się stawiać sobą u siebie. Będąc sobą, może rozwijać i doskonalić własne człowieczeństwo.

1.3. Ku definicji moralności

Heideggerowska rekonstrukcja *ethosu* wydobywa zawarty w nim sens „miejsca”. W nowym świetle stawia kwestię sposobu „bycia w miejscu”³⁷. Próba restytucji pierwotnego znaczenia *êthosu* jako „miejsca pobytu” sprzyja odsłanianiu sensów, które na przestrzeni wieków uległy zapomnieniu na skutek zawężanego rozumienia tego terminu. Interpretacja *ethosu* jako ludzkiego „miejsca pobytu” nie jest tożsama z odrzuceniem znaczeń, wynikających z dzisiejszego użycia wyrazów „etyka”, „etyczny”, „moralny”. Ożywia je. Służy ukazaniu ich – zwykle niedostrzegalnego – źródła. Analizy etymologiczne Heideggera poszerzają rozumienie istoty człowieka przez namysł nie tylko nad tym, „kim” jest człowiek, lecz także „jak” jest człowiek, jak działa, czyli jak zamieszkuje miejsce swego pobytu, czyniąc je własnym³⁸. Dzięki archeologii semantycznej *ethosu* staje się możliwe doprecyzowanie zawartości treściowej pojęcia „moralności”. Oznacza ona życie ludzkie ujęte w świetle norm. Dotyczy działania człowieka³⁹. Przez świadome i wolne postępowanie, w określonym miejscu i czasie, w konkretnym momencie „tu i teraz”, człowiek decyduje o swoim moralnym życiu. A zatem terminem „moralność” można określić postawy, zachowania, sposoby postępowania, zwyczaje, przekonania, zgodne z przyjętymi przez daną jednostkę, grupę lub społeczeństwo kryteriami dobra i zła⁴⁰. Takie rozumienie moralności stanowi dogodny punkt wyjścia do rozważań na temat Franciszkowego nauczania *de rebus morum*. Jak się przekonamy, przesłanie papieża nie spada jak „grom z jasnego nieba”. Jest kontynuacją moralnego nauczania Kościoła, zakorzenioną w Objawieniu i Tradycji.

³⁶ Tamże, 118-119.

³⁷ Karolina Zabokrzycka, „Ethos jako miejsce w filozofii Martina Heideggera”, *Pisma Humanistyczne*, nr 12 (2014): 148.

³⁸ Tamże, 156.

³⁹ Karol Wojtyła, *Elementarz etyczny* (Wrocław: Wydawnictwo WKA, 1982), 13.

⁴⁰ Moralność jest tutaj rozumiana w znaczeniu opisowym i normatywnym. Zob. Bernard Gert, Joshua Gert, „The Definition of Morality”, w *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward N. Zalta (Stanford: Stanford University, 2017), 1-4.

2. Franciszek i kontynuacja nauczania *de rebus morum*

Pontyfikat Franciszka wyrasta z ducha *aggiornamento* II Soboru Watykańskiego. Ustalenia soborowe były owocem relektury, aktualizacji Ewangelii w obecnej sytuacji Ludu Bożego⁴¹. Papież, korzystając z własnych doświadczeń duszpasterskich, na nowo dookreśla nauczanie *de rebus morum*. Kościół odzwierciedlający Jezusa Chrystusa nie może być przesadnie skoncentrowany na sobie⁴². Pewne konkretne kwestie muszą ulec zmianie. „Kościół w defensywie, tracący pokorę, który przestaje słuchać, nie pozwala na podawanie w wątpliwość, traci młodość i zamienia się w muzeum” (CV 41). Sprzyjają temu ewokacyjne refleksje teologicznomoralne nieumieszczone w dzisiejszym kontekście historii ludzkości⁴³. To dlatego Franciszek przywiązuje baczną uwagę do wnikliwego odczytywania znaków czasu i wyjaśniania ich w świetle Ewangelii. W jego hermeneutyce *signa temporum* wyraźnie odbija się soborowe myślenie⁴⁴. Znaki czasów stawiają pytania, na które człowiek, w obecności Boga, poszukuje odpowiedzi. Aby mógł jej udzielić, musi zmienić dotychczasową optykę widzenia. *Signa temporum* można zrozumieć tylko wtedy, kiedy patrzy się na nie z perspektywy „peryferii”, nie zaś z pozycji „centrum”, gdzie wzrok obserwatora jest jednakowo oddalony od wszystkiego. Zmiana perspektywy wymaga przemieszczenia się z „centralnej pozycji” w stronę peryferii geograficznych i egzystencjalnych. Te ostatnie dotyczą osób najbardziej oddalonych, obojętnych, żyjących w grzechu, cierpiących, ubogich, wykluczonych, prześladowanych (CV 177). Żeby zrozumieć peryferie egzystencjalne, trzeba się tam „przemieścić”. Zostawić „bezpieczne centrum”. Doświadczyć życia na peryferiach. Poświęcić czas, by poznać „rzeczy, które się tam zdarzają”. Zaznajomić się z problemami mieszkańców peryferii⁴⁵.

2.1. Paradygmat moralny

Interpretacja *signa temporum* zakłada przyjęcie określonej opcji hermeneutycznej. Wiązałyby ona ściśle ze sobą praktykę i teorię moralną, konkretną rzeczywistość i postulowany ideał. Wydaje się, że dysjunkcja

⁴¹ Antonio Spadaro, „Intervista a Papa Francesco”, *La Civiltà Cattolica* 3918, nr 3 (2013): 467.

⁴² Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Christus vivit”* (Loreto, 2019), nr 39 (dalej: CV).

⁴³ Franciszek, *Encyklika „Laudato si”* (Rzym 2015), nr 17 (dalej: LS).

⁴⁴ Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (Rzym 1965), nr 4, 11 (dalej: KDK); *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”* (Rzym 1965), nr 4; *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”* (Rzym 1965), nr 14; *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”* (Rzym 1965), nr 9.

⁴⁵ Antonio Spadaro, „»Svegliate il mondo!«. Colloquio di Papa Francesco con i Superiori Generali”, *La Civiltà Cattolica* 3925, nr 1 (2014): 6.

między *praxis* a *theoria* doprowadziła do sytuacji, w której wierzący nie odczuwają, by troska duszpasterska Kościoła była „wszechstronna, sympatyczna, realistyczna, wpisana w realia życiowe”⁴⁶. Docenienie roli *praxis*, uczynienie z niej „weryfikatora” nauczania *de rebus morum*, może pomóc *Magisterium Ecclesiae* dojść do przekonania, że niektóre zwyczaje kościelne „nie są bezpośrednio związane z sercem Ewangelii”⁴⁷. Nie służą już właściwemu przekazowi Dobrej Nowiny. Wymagają rewizji. Podobnej weryfikacji potrzebują też normy moralne i przykazania kościelne, „które mogły być bardzo skuteczne w innych epokach, ale które nie mają już tej samej siły wychowawczej jako drogi życia” (EG 43). Taki proces duchowego rozeznania pomógłby zrozumieć wierzącym, że moralne wskazania Kościoła nie są abstrakcyjnymi zasadami, normami oderwanymi od konkretnego życia. Postulowana przez Franciszka syntonizacja praktyki i teorii moralnej nadaje jego nauczaniu moralnemu silną konotację pastoralną.

2.2. *Tranzykcje moralne*

Inkluzywizm duszpasterski papieskiego nauczania *de rebus morum* umiejscawia w centrum człowieka, podmiot działania moralnego⁴⁸. Nie oznacza to, że przedmiot działania staje się nieistotny. Przeciwnie, nadal jest ważnym elementem moralnej kwalifikacji czynu. Jednakże Franciszek, bardziej niż jego poprzednicy, dowartościowuje sprawcę czynu. Być może Paweł VI⁴⁹ i Jan Paweł II⁵⁰, w opozycji do popularnej wówczas etyki sytuacyjnej, zwracali większą uwagę na obiektywny walor moralności chrześcijańskiej. Uzasadniając konkretne normy i oceny moralne, odwoływali się zasadniczo do prawa naturalnego. Tym samym subiektywny i partykularny wymiar moralności zszedł na dalszy plan.

2.2.1. *Od „teologii aktu” do „teologii relacji”*

Franciszek wychodzi z propozycją konsyliencji obiektywnego i subiektywnego aspektu moralności chrześcijańskiej. Przeakcentowanie jej obiektywnego wymiaru prowadziło w przeszłości do ujęcia jej w ramy kazuistyki, schematyzmu, negatywizmu moralnego. Sprowokowało pojawienie się abstrakcyjnych rozstrzygnięć moralnych, sztucznie skonstru-

⁴⁶ Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia* (Rzym 2016), nr 325 (dalej: AL).

⁴⁷ Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangellii gaudium”* (Rzym 2013), nr 43 (dalej: EG).

⁴⁸ Franciszek, „Nigdy nie wykluczać. Msza św. w Domu św. Marty 5 listopada 2015”, dostęp 10 kwietnia, 2019, <http://www.osservatoreromano.va/pl/news/nigdy-nie-wykluczac>.

⁴⁹ Chodzi przede wszystkim o encyklikę *Humanae vitae*. Paweł VI, *Encyklika „Humanae vitae”* (Watykan 1968) (dalej: HV).

⁵⁰ Wystarczy w tym miejscu przywołać: „encykliki moralne” – *Veritatis splendor* (1993), *Evangellium vitae* (1995) oraz „encykliki społeczne” – *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987), *Centesimus annus* (1991).

owanych, dalekich od konkretnej sytuacji i rzeczywistych możliwości wierzących. Ta nadmierna „idealizacja” życia chrześcijańskiego okazała się niezdolna do wzbudzenia w nich ufności w działanie łaski⁵¹. Sprzyjała temu również przesadna koncentracja chrześcijan na osiągnięciu własnej doskonałości. A przecież człowiek nie żyje na „bezludnej wyspie”. Jego życie moralne jest splecione z życiem innych ludzi i całego stworzenia (KDK 32).

2.2.1.1. Teologia aktu

Powodem owej autokoncentracji chrześcijan było eksponowanie przez teologów i ludzi Kościoła problematyk moralnych w perspektywie klasycznej „teologii aktu”. W jej rozumieniu działanie ludzkie (decyzja, czyn, postępowanie) oznacza te wszystkie akty, których człowiek jest świadomym i wolnym sprawcą, za które ponosi pełną odpowiedzialność. *Actus humanus* jest aktem wolnym. Jego wolności nie można utożsamiać z dowolnością, kaprysem, „wolnością od” jakiegokolwiek normy moralnej. Ale wolność nie jest jedynym probierzem moralnej specyfikacji czynu. Człowiek, jako obraz i podobieństwo Boga, żyje w porządku stworzenia i zbawienia. Każda ludzka aktywność odnosi się do tego porządku. Przez dobrowolne dostosowanie się do niego osoba wyraża swoje posłuszeństwo Bogu. Dzięki owemu dostosowaniu i posłuszeństwu postępuje moralnie. W ten sposób *actus humanus* staje się aktem moralnym, będącym świadomym i wolnym działaniem człowieka, zgodnym z porządkiem ustanowionym przez Stwórcę⁵². A zatem moralność czynu ludzkiego polega na wewnętrznym i obiektywnym związku, zachodzącym między normą a konkretnym aktem.

O moralnej wartości lub bezwartościowości ludzkiego działania decydują trzy immanentne mu elementy, czynniki: przedmiot działania (*finis operis* – cel przedmiotowy, cel dzieła, do którego ono zmierza), cel działającego (*finis operantis* – intencja, zamiar, cel podmiotowy, powód, dla którego osoba podejmuje działanie), okoliczności (*circumstantiae* – czynniki obecne w strukturze działania). W świetle *fontes moralitatis* postępowanie ludzkie staje się moralnie pełnowartościowe wtedy, kiedy istnieje zgodność między działaniem człowieka a normą moralną zarówno w treści jak i w zamiarze działającego. Czyn zgodny z normą moralności w aspekcie przedmiotowej treści jest czynem moralnie słusznym; zgodny zaś z normą w aspekcie zamiaru jest czynem moralnie dobrym. Działaniami więc moralnie wartościowymi (godziwymi) są czyny będące zarazem moralnie dobre i słuszne. Postępowanie moralnie antywartościowe (niegodziwe) po-

⁵¹ Franciszek, „Discorso del Santo Padre Francesco ai Docenti e agli Studenti dell'Accademia Alfonsiana, 9 febbraio 2019”, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190209_accademia-alfonsiana.pdf.

⁵² Franz Böckle, *I concetti fondamentali della morale*, tłum. Dalmazio Mongillo, wyd. 11 (Brescia: Editrice Queriniana, 1991), 41-48.

jawia się wówczas, kiedy działania człowieka są jednocześnie moralnie złe i niesłuszne. W rozumieniu klasycznej „teologii aktu” „moralność ludzkiego czynu zależy przede wszystkim i zasadniczo od przedmiotu rozumnie wybranego przez świadomą wolę”⁵³. Intencja działającego i motywacja a także okoliczności nie decydują o moralnej jakości konkretnego wyboru i postępowania (VS 77).

Zalecane przez „teologię aktu” rozstrzygnięcia preskrypcyjne i wartościujące ograniczają się zasadniczo do konkretnego czynu. Wyznaczają ramę wartościowania aktu „samego w sobie”, wyizolowanego z kontekstu działania. Niewykluczone, że skoncentrowanie się na samym działaniu, bez odniesienia go do szerszego kontekstu, zaowocowało u jednych kontestacją moralnego nauczania Kościoła, u innych przesadną troską o własną doskonałość moralną. Postawa autodoskonałości utożsamionej z nadzieją na osobiste zbawienie przesunęła na dalszy plan troskę o inne osoby a nawet stworzenie. Spowodowała dysonans między wierzącym a innymi ludźmi, między nim a stworzeniem. Rudymentarna protologia, soteriologia i eschatologia wprowadziła u wielu chrześcijan dysharmonię w ich relacjach z Bogiem i ze sobą. Doprowadziła do obecnego kryzysu duchowego, etycznego, społecznego, kulturowego, ekologicznego (LS 119).

2.2.1.2. Teologia relacji

Pojęcie relacyjności, niewystarczająco obecne w „teologii aktu”, nabiera znaczenia wraz z pontyfikatem Benedykta XVI, który daje impuls do teologicznego pogłębienia kategorii „relacji”. Chodzi tu o relacje człowieka do siebie, do Boga, do innych ludzi, do natury⁵⁴. Franciszek rozwija postulowaną przez poprzednika ideę relacyjności. Nie negując w żaden sposób klasycznej „teologii aktu”, nadaje jej charakter relacyjny. „Musimy – zauważa Franciszek – ponownie odczuć, że potrzebujemy siebie nawzajem, że jesteśmy odpowiedzialni za innych i za świat, że warto być dobrym i uczciwym” (LS 229).

Proponowana przez Franciszka „teologia relacji” rozpatruje moralną dobroć i złość działania jednostki w odniesieniu do innych osób i do całego stworzenia. Umieszcza konkretny czyn w kontekście antroposfery i biosfery. Zostają w ten sposób dowartościowane *finis operantis* i *circumstantiae*. Przeakcentowanie obiektywnego wymiaru moralności, charakterystyczne dla „teologii aktu”, prowadzi nieuchronnie do etycznego rygoryzmu sprzecznego z duchem Dobrej Nowiny. Papież obnaża jego fasadowość. Stwierdza, że za rygoryzmem zawsze „kryje się podwójne

⁵³ Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”* (Rzym 1993), nr 78 (dalej: VS).

⁵⁴ Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”* (Rzym 2009), nr 51-53.

życie”⁵⁵. Rygorysty „pokazują się jako piękni, uczciwi, ale kiedy nikt ich nie widzi, robią rzeczy niegodziwe”⁵⁶. Przenoszą na innych własne postępowanie, niezgodne z wymaganiami Ewangelii. Mechanizm projekcji pozwala im zachować dotychczasowe *status quo* bez konieczności osobistego nawrócenia. Projekcja umożliwia rygorystom maskowanie swoich słabości, grzechów, zaburzeń osobowości. Wzmacnia w nich destrukcyjną tendencję do „górowania” nad innymi ludźmi. Pomaga im przyjmować pozę „nieubłaganych sędziów” ludzkich sumień (EG 49). Moralni rygorysty często „chowają się nawet za nauczaniem Kościoła, aby zasiąść na katedrze Mojżesza i sądzić, czasami z poczuciem wyższości i powierzchownie, trudne przypadki” (AL 305). Ich uwaga jest skupiona na ocenie postępowania innych. Nie wnikają w kontekstualne uwarunkowania czynów. Jako samozwańczy sędziowie analizują jedynie zgodność działania danej osoby z prawem lub normą moralną. Niewykluczone, że im bardziej zapalczywie występują przeciw osobom nieradzącym sobie z przestrzeganiem moralnych wskazań Kościoła, tym większe prawdopodobieństwo, że są nieszczerzy i że za ich zapalem kryje się własna mizéria moralna.

Redundantne akcentowanie obiektywnego atrybutu moralności przez ludzi Kościoła słabo przygotowało wspólnotę wierzących na konfrontację z problemami współczesności. Zbyttno skupiano się na zagadnieniach etyki seksualnej. Ich uwydatnianie zaowocowało u części duchownych neurotyczną obsesją na punkcie seksualności do tego stopnia, że dla wielu wierzących atrybutem moralności chrześcijańskiej stała się koncentracja na środkach antykoncepcyjnych, ideologii *gender*, osobach LGBT⁵⁷. Nie sprzyjało temu również błędne przekonanie, że dzisiejsze problemy da się rozstrzygnąć „za pomocą ogólnych norm lub wyciągania daleko idących wniosków” (AL 2). Ekspozycja z kolei subiektywnego aspektu moralności, bez odniesienia jej do wymiaru obiektywnego, skutkowało moralnym relatywizmem. Tymczasem obiektywny i subiektywny wymiar moralności chrześcijańskiej są jak dwie strony tego samego medalu, awers i rewers. I choć są biegunowo przeciwne, to pozostają we wzajemnej, pełnej napięć relacji. Moralność zawsze jest moralnością zindywidualizowaną konkretnego człowieka. Jest w niej obecne to, co wspólne wszystkim ludziom, a zarazem to, co jest jedyne i wyjątkowe dla określonego podmiotu działającego. A zatem ludzka natura, wspólna wszystkim ludziom, ujawnia się w sposób jedynej, wyjątko-

⁵⁵ Franciszek, „Nie bądźmy nigdy niewolnikami prawa. Msza św. w Domu św. Marty 24 października 2016”, dostęp 13 kwietnia, 2019, <http://www.osservatoreromano.va/pl/news/marty>.

⁵⁶ Franciszek, „Rygorystyczny, ale przynajmniej uczciwy. Msza św. w Domu św. Marty 5 maja 2017”, dostęp 13 kwietnia, 2019, <http://www.osservatoreromano.va/pl/news/msza-sw-w-domu-sw-marty>.

⁵⁷ Tomáš Halík (w rozmowie z Tomaszem Maćkowiakiem), „Młyn, który klekocze, ale już nie miele”, *Więź* 668, nr 2 (2017): 101-104.

wy w konkretnym człowieku. Jego postępowanie wyraża to, kim jest jako jednostka i jako natura, pozostająca w relacji do innych ludzi i świata istot żywych. Postulowana przez Franciszka „teologia relacji” nie jest „teologią utopijną”. Nie idealizuje człowieka i nie wymaga od niego perfekcyjnego zachowania. Zachęca go natomiast, by zrezygnował z koncentrowania się na autodokonałości jako warunku *sine qua non* zbawienia i przeorientował własne postępowanie na odbudowę zerwanych więzi z Bogiem, z ludźmi, z planetą⁵⁸.

2.2.2. Od grzechu i przewinienia do grzesznika

Paradygmatycznym zwrotem w kierunku podmiotu moralnego jest tranzycja od grzechu i przewinienia do osoby grzesznika (CV 165). Nie chodzi tu o bagatelizowanie grzechu, lecz o zachowanie właściwych proporcji. Grzech nie przekreśla, nie umniejsza człowieka, który zgrzeszył. Stanowczość wobec grzechu nie rewokuje miłosierdzia wobec grzesznika. „Nie ma żadnego grzechu, którego nie mogłoby objąć i zniszczyć Boże miłosierdzie, gdy znajduje serce skruszone, które prosi o pojednanie się z Ojcem”⁵⁹. Każdy, niezależnie od tego kim jest i jak żyje, jest adresatem darmowego, bezwarunkowego miłosierdzia. Dlatego „nikt nie może być potępiony na zawsze, bo to nie jest logika Ewangelii!” (AL 297). Wszyscy są grzesznikami, niosąc ze sobą ciężar samotności, zagubienia, sprzeczności między tym, co chcieliby zrobić, a tym, co faktycznie czynią⁶⁰. Chrześcijanin może się jednak uwolnić od tego ciężaru dzięki przebaczeniu grzechów za pośrednictwem kapłana. Może w ten sposób na nowo doświadczyć wewnętrznego pokoju i wolności. „To jest bowiem istotą spowiedzi: nie wyznane przez nas grzechy, ale Boża miłość, którą otrzymujemy i której zawsze potrzebujemy”⁶¹. Skupianie się jedynie na prawie oznaczałoby zniweczenie wiary w Boże miłosierdzie. I nawet jeśli, dokonując moralnej kwalifikacji skomplikowanych przypadków, pojawia się pokusa faworyzowania sprawiedliwości, wywodzącej się jedynie z norm, to zawsze przeciwwagą dla niej powinna być wiara w moc łaski i miłosierdzia (MM 11). To ono staje się kluczem hermeneutycznym „teologii relacji”.

⁵⁸ Franciszek, *Discorso del Santo Padre Francesco ai membri del corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede per la presentazione degli auguri per il nuovo anno* (Watykan, 7 stycznia 2019).

⁵⁹ Franciszek, *List apostolski „Misericordia et misera”* (Rzym 2016), nr 12 (dalej: MM).

⁶⁰ Anna Sosnowska, red., *Dom dla duszy. Kościół według papieża Franciszka* (Poznań: W drodze, 2015), 89.

⁶¹ Franciszek, „Homilia papieża Franciszka podczas nabożeństwa pojednania, 29 marca 2019”, dostęp 8 czerwca, 2019, <https://ekai.pl/dokumenty/homilia-papieza-franciszka-podczas-nabozenstwa-pojednania-29-marca>.

2.2.3. Od normy moralnej do konkretnego czynu

Dzięki optyce miłosierdzia możliwa jest tranzycja od abstrakcyjnej zasady normatywnej do realnego działania⁶². Niestety, Kościół przedstawiał idealny wzór życia moralnego zbyt abstrakcyjnie, niemal sztucznie, był on daleki od konkretnej sytuacji i rzeczywistych możliwości ludzi (AL 36). Pozostając wierny „ortodoksyjnej” narracji, w niewielkim stopniu przekazywał prawdy o Bogu i człowieku językiem zrozumiałym dla współczesnych ludzi (EG 41). Moralna specyfikacja czynu została sprowadzana do kazuistycznej retoryki. Tymczasem właściwe rozeznanie moralne zakłada poznanie podmiotu działającego, stopnia jego zaangażowania w działanie „tu i teraz”. Wymaga elementarnej wiedzy na temat jego zdolności poznawczych i wolicjonalnych. Opiera się na znajomości wielowymiarowych relacji, łączących człowieka z ludźmi i stworzeniem. Nie bagatelizuje zamierzonych przez niego faktycznych i kontrfaktycznych skutków działania⁶³. W wielu sytuacjach życiowych dotychczasowe schematy moralne są raczej mało użyteczne (AL 37). „Byłoby czymś małostkowym – zauważa Franciszek – zatrzymywanie się, by rozważać jedynie, czy działanie danej osoby odpowiada, czy też nie jakiemuś prawu czy normie ogólnej, bo to nie wystarcza, by rozeznąć i zapewnić pełną wierność Bogu w konkretnym życiu ludzkiej istoty” (AL 304). Dla tego priorytetem staje się towarzyszenie, okazywanie bliskości słabemu i grzesznemu człowiekowi po to, aby łaska mogła go odkupić, ożywić, uzdrowić (AL 78).

Propozycje Franciszka dotyczące łączenia praktyki z teorią moralną, relacyjnego charakteru nauczania moralnego Kościoła w żaden sposób nie są sprzeczne ani z Objawieniem, ani z Tradycją. Papież stawia jedynie nowe akcenty. Podkreśla mało zauważalne, niedoceniane wcześniej elementy moralnego *Magisterium Ecclesiae*. Ale postawienie nowych akcentów w żaden sposób nie niweluje dotychczasowego nauczania *de rebus morum*⁶⁴. Jest tylko jego uwspółcześnieniem, nieodzowną korektą adekwatną do obecnej sytuacji Ludu Bożego. Tylko w tym sensie można zasadnie mówić o *novum* moralnego przesłania Franciszka.

⁶² Simone Morandini, „*Amoris Laetitia* entro il magistero morale di Francesco. Una reazione”, w *La teologia morale dopo „Amoris Laetitia”*, red. Salvatore Cipressa (Assisi: Cittadella Editrice, 2018), 40-41.

⁶³ Giuseppe Abbà, *Costituzione epistemica della filosofia morale. Ricerche di filosofia morale* – 2 (Roma: Editrice LAS, 2009), 221.

⁶⁴ Paolo Carloti, *La morale di papa Francesco* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 2017), 17-19.

3. Franciszek i dyskontynuacja nauczania *de rebus morum*

Tranzycje od „teologii aktu” do „teologii relacji”, od grzechu i przewinienia do grzesznika, od normy do konkretnego czynu stawiają w nowym świetle kwestię odpowiedzialności człowieka za własne postępowanie.

3.1. *Odpowiedzialność moralna sprawcy czynu*

Zakres odpowiedzialności, jakie człowiek ponosi za osobiste wybory i zachowanie, nie powinien być formułowany *a priori* lecz *a posteriori*, po wnikliwej analizie i uściśleniu stopnia rozumności i wolności działającego podmiotu. Nie można ignorować jego biografii moralnej ani jego życiowego kontekstu. Poziom odpowiedzialności nie jest równy w każdym przypadku⁶⁵. Istnieją czynniki wpływające na poczytalność konkretnego zachowania (niewiedza, nieuwaga, przymus, strach, przyzwyczajenia, nieopanowane uczucia, zaburzenia i choroby psychiczne, czynniki społeczne i kulturowe) do tego stopnia, że odpowiedzialność osoby za własne postępowanie może zostać zmniejszona a nawet zniesiona. Podobnie skutki popełnionych czynów nie muszą być jednakowe w każdym przypadku (AL 302). Dlatego należy „unikać osądów, które nie uwzględniają złożoności różnych sytuacji i koniecznie zwracać uwagę na sposób, w jaki ludzie żyją i cierpią z powodu stanu, w jakim się znajdują” (AL 79).

Negatywny osąd dotyczący sytuacji obiektywnej nie oznacza orzeczenia o odpowiedzialności lub winie danego człowieka. Może on dobrze znać treść normy moralnej, według której powinien postępować, ale z różnych powodów nie jest w stanie zrozumieć wartości chronionej przez normę. Osoba może też znaleźć się w określonych warunkach, które uniemożliwiają jej „działać inaczej i podjąć inne decyzje bez nowej winy” (AL 301). Ze względu na brak pełnego poznania, całkowitej zgody, różnych warunkowań i czynników zmniejszających lub niwelujących moralną odpowiedzialność sprawcy czynu, osoba znajdująca się w obiektywnej sytuacji grzechu może być subiektywnie niewinna. Nawet jeśli nie przestrzega ona prawa moralnego w materii ciężkiej, jej grzeszne zachowanie będzie miało znamiona grzechu powszedniego⁶⁶. Mimo obiektywnego stanu grzechu człowiek może pozostać wolny od subiektywnej winy wobec Boga, „może żyć w łasce Bożej, może kochać, a także może wzrastać w życiu łaski i miłości, otrzymując w tym celu pomoc Kościoła” (AL 305). Mankamenty

⁶⁵ Mario Cascone, „Discernimento e cammino graduale”, w *La teologia morale dopo „Amoris Laetitia”*, 116-117.

⁶⁶ „Grzech powszedni jest popełniony wtedy, gdy w materii lekkiej nie przestrzega się normy prawa moralnego lub gdy nie przestrzega się prawa moralnego w materii ciężkiej, lecz bez pełnego poznania czy całkowitej zgody”, *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wyd. 2 (Poznań: Pallottinum, 2002), nr 1862 (dalej: KKK).

wolnej świadomości oraz świadomej wolności nakazują zachowanie dużej roztropności przy formułowaniu ocen moralnych.

3.2. Dobro w stanach niepewności

Miłosierdzie względem człowieka, którego postępowanie odbiega od ideału ewangelicznego, wymusza zmianę optyki widzenia. Nie można zapominać, że łaska działa tajemniczo w każdym człowieku, niezależnie od jego grzeszności. A zatem nie da się kompetentnie ocenić ludzkiego zachowania, wartościując je w kategoriach „biały” albo „czarny”, „wszystko” albo „nic” (AL 305). Nie można też wymagać od źle postępującej osoby natychmiastowego nawrócenia, stania się „tu i teraz” idealnym chrześcijaninem⁶⁷. Nie pomniejszając wartości ewangelicznego ideału, Franciszek zachęca do towarzyszenia osobom żyjącym na peryferiach wspólnoty wiary. To dlatego Kościół powinien zwrócić się w ich stronę, wyjść do nich, nie oczekując, że oni sami do niego przyjdą, powrócą. Wprawdzie człowiek może poniżyć siebie przez grzech, to jednak jest w stanie sprostać trudnościom, „dokonać zwrotu i ponownie wybrać dobro, odrodzić się, niezależnie od narzuconych mu wszelkich uwarunkowań psychicznych i społecznych” (LS 205). Każdy mieszkaniec peryferii może dokonać autorefleksji i zmienić się z pomocą łaski. Niesprawiedliwe byłoby zarazem wymaganie od niego absolutnej gwarancji niegrzeszenia w przyszłości. Przewidywalność nowego upadku nie dyskwalifikuje autentyczności czyjegoś nawrócenia (AL 311).

3.2.1. Prawo stopniowości

Człowiek żyje w określonym kontekście historycznym i kulturowym. Sam jest istotą historyczną, otwartą na przyszłość, niedokończoną, niekompletną. Jest niedoskonały, tak jak niedoskonała jest jego moralność. Dokonując wyborów, podejmując własne decyzje, wyraża siebie a zarazem formuje. Dzięki autoformacji stopniowo osiąga pełnię człowieczeństwa przewidzianą dla niego przez Boga. Rozpoznaje i realizuje dobro moralne w zależności od stopnia rozwoju duchowego, własnych możliwości poznawczych, od etapu, na jakim się znajduje w drodze do zjednoczenia z Bogiem. Osiąganie pełni osobowej, jednoczenie się z Bogiem jest owocem nawrócenia. Ale nawrócenie nie jest jednorazowym wydarzeniem. Jest procesem dynamicznym. Zakłada różne etapy i stopnie. Człowiek stopniowo poznaje i rozumie tajemnicę Chrystusa. Stopniowo też uobecnia ją w swoim życiu. Warto nadmienić, że idea stopniowości procesu nawrócenia pojawia się po raz pierwszy podczas Synodu Biskupów poświęconego zadaniom

⁶⁷ Dietmar Mieth, *Scuola di etica*, tłum. Carlo Danna (Brescia: Editrice Queriniana, 2006), 223.

rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym (1980)⁶⁸. Problematyka gradualności zostaje następnie podjęta przez Jana Pawła II w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* (1981). Papież zauważa, że nawrócenie jest procesem ciągłym, dynamicznym, nieustannym. Wymaga „wewnętrznego oderwania się od wszelkiego zła i przyłgnięcia do dobra w jego pełni”⁶⁹. Samym jednak procesem nawrócenia kieruje „prawo stopniowości”, według którego zjednoczenie z Bogiem nie pojawia się „od razu”, ale sukcesywnie, etapami, w zależności od tego, w jakim stopniu człowiek rozpoznaje, rozumie, inkorporuje własnym życiem wartości chronione przez prawo Boże (FC 34).

Franciszek, nawiązując do „prawa stopniowości” wprowadzonego do dyskursu teologicznego przez Jana Pawła II, nadaje mu głębsze znaczenie⁷⁰. Dysproporcja między prawem moralnym a postępowaniem wierzących skłania do wnikliwego namysłu nad konkretną, historyczną egzystencją każdego chrześcijanina i jego osobistymi uwarunkowaniami. Tym bardziej że prawo moralne, będące prawem ogólnym, nie uwzględnia wszystkich elementów wpływających na życie i postępowanie danej osoby (AL 305). Gradualny wzrost człowieka zależy od jego obecnych możliwości intelektualno-poznawczych i wolicjonalnych, a także historycznego, kulturowego, społecznego kontekstu, w którym żyje. A zatem nie można wymagać od człowieka rzeczy, które przerastają jego moralne możliwości. Należałoby raczej proponować mu drogę „małych kroków, które mogą być zrozumiane, zaakceptowane i docenione, i pociągają za sobą proporcjonalne wyrzeczenie. Natomiast domagając się zbyt wiele, nic się nie zyska. Osoba, skoro tylko będzie mogła uwolnić się od władzy, prawdopodobnie przestanie dobrze czynić” (AL 271).

3.2.2. Logika „małych kroków”

Poznanie i zrozumienie dobra moralnego stanowią nieodzowny warunek nawrócenia. Powinna im jednak towarzyszyć synchroniczna refleksja nad procesem, który umożliwia człowiekowi stawanie się dobrym, a także nad konsekwencjami takiego wyboru. Każdy stopniowo staje się dobry dzięki rozeznaniu i postępowaniu zgodnym z prawem moralnym. Droga do pełni człowieczeństwa zamierzonego przez Stwórcę prowadzi przez za-

⁶⁸ Krzysztof Gryz, „Prawo stopniowości w posynodalnych adhortacjach o rodzinie *Familiaris consortio* i *Amoris laetitia*”, *Teologia i Moralność* 13, nr 1 (2018): 154.

⁶⁹ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Familiaris consortio”* (Rzym 1981), nr 9 (dalej: FC).

⁷⁰ Daniel Bogner, „Un cenno di cambiamento. L’ambivalenza della »gradualità« in *Amoris Laetitia*”, w „*Amoris Laetitia*”: un punto di svolta per la teologia morale? red. Stephan Goertz, Caroline Witting, tłum. Simone Furlani, Antonio Staude, Enea Capisani (Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2017), 168-170.

zębające się ze sobą etapy wzrostu i regresu, pocieszeń i strapiień, sukcesów i porażek, wzlotów i upadków, oczekiwań i niespełnionych nadziei. Jakakolwiek ułomność czy upadek nie przekreślają działania łaski. Człowiek, który dopuścił się zła moralnego, ma szansę stania się dobrym człowiekiem. Nawet jeśli tkwi w sytuacji grzechu, może uczynić „mały krok” w kierunku dobra, codziennie przybliżając się do niego⁷¹. Ten „mały krok” pośród ograniczeń, w jakich się znalazł, „może bardziej podobać się Bogu niż poprawne na zewnątrz życie człowieka spędzającego dni bez stawiania czoła poważnym trudnościom” (EG 44).

3.2.3. Wybór „mniejszego zła”

Kontekst, w którym żyje człowiek, oraz wewnętrzne i zewnętrzne uwarunkowania wpływające na dobrowolność jego czynów potrafią niekiedy zdeterminować działanie ludzkie do tego stopnia, że dana osoba nie potrafi zaprzestać złego postępowania. Nie jest też w stanie postępować dobrze. W tak egzystencjalnie trudnej sytuacji ilościowe zmniejszenie złych zachowań w celu uniknięcia większego zła może być jedynym wyjściem (HV 14). Nie można zapominać, że moralna specyfikacja zła rozgranicza zło moralne od zła pozamoralnego (fizycznego). W związku z tym wybór „mniejszego zła” odnosiłby się do przypadku, w którym człowiek dokonuje wyboru zła pozamoralnego (jako „mniejszego zła”) celem uniknięcia zła moralnego (jako „większego zła”). Taki wybór dotyczyłby jedynie konfliktu wartości pozamoralnych. Nie obejmowałby dywergencji między wartością moralną a wartością pozamoralną, zarówno na płaszczyźnie celu, jak i środków do jego osiągnięcia⁷². A zatem w sytuacji konfliktu wartości pozamoralnych uzyskanie zamierzonego dobra pozamoralnego usprawiedliwia aktualizację pozamoralnego zła. W ten sposób zasada „mniejszego zła” ukonkretnia logikę miłosierdzia.

4. Waloryzacja sumienia moralnego

Trzeba przyznać, że magisterium Franciszka *de rebus morum* nosi wyraźne cechy duchowości ignacjańskiej. Chodzi przede wszystkim o stosowaną przez papieża kategorię „rozeznawania”. Według niego powinno ono stać się atrybutem moralności chrześcijańskiej. W przeciwnym razie „ryzykujemy, że przyzwyczaimy się do »białego lub czarnego« i do tego, co jest legalne. Generalnie jesteśmy dosyć zamknięci na rozeznawanie. Jedno

⁷¹ Franciszek, „Codziennie jeden krok. Msza św. w Domu św. Marty 22 października 2015”, dostęp 3 lipca, 2019, <http://www.osservatoreromano.va/pl/news/codziennie-jeden-krok>.

⁷² Pietro Cognato, „Male minore (principio del)”, w *Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica*, red. Elio Sgreccia, Antonio Tarantino, t. 8 (Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2015), 173-174.

jest pewne: dziś w pewnej liczbie seminariów duchownych powróciła na nowo pewna sztywność, która jest daleka od rozeznawania sytuacji. To niebezpieczna sprawa, ponieważ może nas prowadzić do pojęcia moralności posiadającej kazuistyczny sens⁷³.

4.1. *Godność sumienia moralnego*

Sumienie moralne, będące sądem rozumu, jest umiejętnością świadomego postępowania człowieka, zgodnego z jego osobistym rozpoznaniem rzeczywistości. Dzięki temu potrafi on aplikować własną (nie jakąkolwiek czy czyjąkolwiek) wiedzę do konkretnego działania⁷⁴. W ten sposób doświadczany i przeżywany sąd sumienia stanowi subiektywną i bezpośrednią normę moralności (VS 60). Z tego też względu osobowemu sumieniu należy się bezwzględny szacunek, respekt. Zachowuje ono swoją godność nawet wówczas, gdy w wyniku niepokonalnej niewiedzy wydaje błędne sądy na temat dokonanych lub zamierzonych czynów (KKK 1793). Dla osoby wierzącej sumienie moralne nabiera dodatkowo waloru teologicznego. To w nim człowiek staje wobec Boga i siebie (KDK 16). Jest ono uprzywilejowanym miejscem hermeneutycznym, w którym samoświadomość podmiotu moralnego jest nierozzerwalnie związana ze świadomością obecności Boga. Człowiek nie ma więc wyjścia. W swoim najgłębszym „ja” musi dokonać wyboru: uznać, że Bóg istnieje i człowiek Go potrzebuje, albo temu zaprzeczyć. Oprzeć swoje działanie i niedziałanie na wierze w Boga albo szukać oparcia poza Nim⁷⁵. A zatem każdy ma prawo do wolnego wyboru i działania bez względu na to, co wybierze i jak się zachowa. Każdy też ponosi odpowiedzialność moralną za dokonane wybory i działania. Dlatego nikt nie może uzurpować sobie władzy nad niczym sumieniem. „Jesteśmy powołani – zauważa Franciszek – do kształtowania sumień, nie zaś domagania się, by je zastępować” (AL 37). Wyręczanie czyjegoś sumienia byłoby opresją, tyranizowaniem drugiego człowieka. Prowadziłoby do depersonalizacji osoby. Zaprzeczałoby stwórczej idei Boga, który w radykalny sposób powierzył człowieka sobie, dał mu wolną wolę, aby mógł on w wolności odnaleźć Boga i dzięki Jego pomocy dobrowolnie dojść do pełnej doskonałości (KDK 17). Z tego też względu nie można nikogo zmuszać do działania wbrew własnemu sumieniu. Nie można też nikomu przeszkadzać w postępowaniu zgodnie z głosem sumie-

⁷³ Franciszek (w rozmowie z jezuitami zgromadzonymi na 36. Kongregacji Generalnej), „Mieć profetyczną odwagę i śmiałość”, tłum. Bogusław Steczek, dostęp 12 maja, 2019, <https://jezuici.pl/2016/12/miec-profetyczna-odwage-smialosc-franciszek-jezuitow-36-kg>.

⁷⁴ Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna. Człowiek (I, q. 75-84)*, tłum. Pius Belch, t. 6, q. 79, a. 13 (Londyn: Veritas, 1980), 81-82.

⁷⁵ Klaus Demmer, *Fondamenti di etica teologica*, tłum. Giuliano Ferrari (Assisi: Cittadella Editrice, 2004), 248-252.

nia⁷⁶. W przeciwnym razie dojdzie do wewnętrznego „pęknięcia”, dychotomii, dekompensacji podmiotu działającego. Zastępując sumienie drugiego człowieka, pozbawia się go wewnętrznej autonomii. W ten sposób pozbawiona jej osoba przestaje być autorem własnego działania moralnego. Staje się heteronomicznym podmiotem kierowanym przez innych. Rezygnując z odpowiedzialności za osobiste wybory i postępowanie, zaprzecza tym samym własnej godności osobowej. To jest powodem, dla którego Kościół ma obowiązek stania na straży godności każdego sumienia, promowania jego autonomii, formowania a nie jego zastępowania. Sama formacja sumienia „jest procesem obejmującym całe życie, w którym [człowiek] uczy się żywić te same uczucia jak Jezus Chrystus, przyjmując kryteria Jego wyborów i intencje Jego działania” (CV 281).

4.2. Rola sumienia moralnego

Sądu sumienia nie można ograniczać jedynie do rozpoznania zgodności czy niezgodności działania z określoną normą moralną. Rola sumienia jest znacznie szersza. Może ono uznać, że konkretne działanie, mimo że obiektywnie nie odpowiada ogólnym regułom prawa naturalnego, stanowi jednak możliwy krok człowieka w kierunku osiągnięcia ideału – zjednoczenia się z Bogiem (AL 303). Dlatego prawo naturalne „nie może być przedstawiane jako zbiór już ustanowionych reguł, które narzucają się *a priori* moralnemu podmiotowi, ale jest [ono] źródłem inspiracji dla jego wybitnie osobistych zabiegów w podejmowaniu decyzji”⁷⁷. Dzieje się tak dlatego, że normy ogólne w swoich sformułowaniach nie są w stanie objąć wszystkich szczegółowych sytuacji. Byłoby jednak błędem podnoszenie do rangi powszechnie obowiązującej normy efektów osobistego rozeznania konkretnego przypadku. Doprowadziłoby to do dynamizacji nieokreślonej kazuistyki, zagrażającej wartościom, które powinny być pieczołowicie chronione (AL 304).

4.3. Działanie sumienia moralnego

Ogólna zasada moralna niekoniecznie musi pomagać człowiekowi w rozstrzygnięciu konfliktu wartości, pojawiającego się w procesie decyzyjnym sumienia. Przyczyn takiego stanu rzeczy należy upatrywać albo w zbyt ogólności normy, albo w endemicznej zależności sumienia od literalnego przestrzegania reguły moralnej. W tym drugim przypadku autonomia sumienia zostaje skrzepowana do tego stopnia, że człowiek czuje się

⁷⁶ Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”* (Rzym 1965), nr 3.

⁷⁷ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, tłum. Robert Kiełtyka (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, 2010), nr 59.

„chorobliwie winny”, gdy jego działanie odbiega od dosłownego brzmienia heteronomicznej normy. Takim osobom należy pomóc w odbudowaniu autonomii teonomicznej własnego sumienia⁷⁸. Dzięki temu stanie się ono sumieniem prawidłowym, dojrzałym, pewnym, prawym. W przeciwnym razie istnieje niebezpieczeństwo, że przerodzi się ono albo w sumienie skrupulanckie, rygorystyczne, albo laksystyczne, sytuacyjne, faryzejskie⁷⁹. Dlatego każdy ponosi odpowiedzialność za kształtowanie własnego sumienia (VS 64). W związku z tym, zauważa Franciszek, należy „zachęcać do dojrzałości sumienia światłego, uformowanego, któremu towarzyszy odpowiedzialne i poważne rozeznanie pasterza, i proponować coraz większe zaufanie do łaski” (AL 303). Rozważny duszpasterz zawsze będzie respektował autonomię sumienia osób, którym towarzyszy w procesie rozeznania. Postawa respektu będzie wynikała z jego wewnętrznego przeświadczenia o tym, że każdy, mimo swoich ograniczeń, potrafi najlepiej odpowiedzieć na wskazania Ewangelii (AL 37). Każdy przecież podąża do Boga własną, niepowtarzalną drogą i we właściwy dla siebie sposób odpowiada swoim postępowaniem na Boże wezwanie.

5. *Ad iudices criticos papae Francisci*

48

Krytycy moralnego nauczania Franciszka zdają się zapominać o transcendentym wymiarze posługi następcy św. Piotra. Chociaż nie formułują tego *explicite*, to jednak ich wizja Kościoła jest bliższa transnarodowej korporacji, której menedżerami są biskupi, zaś papież jest prezesem zarządu wybieranym w tajnym głosowaniu przez kardynałów-akcjonariuszy. Analizując wypowiedzi anty-Franciszkowych adwersarzy, wydaje się, że przypisują sobie oni prawo do bycia jedynymi reprezentantami *sensus fidelium*. W pewnym sensie przypominają rozczarowanych przybyszów odwiedzających Heraklita. Wędrowcy oczekiwali, że spotkają mędrca, tymczasem zobaczyli zziębniętego starca, grzejącego się przy piecu. Ich zawiedzioną ciekawość Heraklit próbował zaspokoić stwierdzeniem: „Tutaj także obecni są bogowie”. Zamierzał dać im do zrozumienia, że w tym zwyczajnym miejscu, gdzie wszystko jest znane, oswojone i nie może już niczym nikogo zaskoczyć, uobecnia się Bóg, którego nie można „oswoić”, podporządkować. Ma się wrażenie, że krytycy Franciszka kierują się logiką

⁷⁸ Więcej na temat autonomii teonomicznej sumienia zob. Josef Fuchs, „Morale autonoma ed etica di fede”, w Josef Fuchs, *Responsabilità personale e norma morale. Analisi e prospettive di ricerca* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1978), 45-76; Sergio Bastianel, *Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica* (Brescia: Morcelliana, 1980).

⁷⁹ Więcej na temat rodzajów sumienia zob. Zygmunt Perz, *Prawo i sumienie a zobowiązanie moralne* (Warszawa: Bobolanum, 2001), 96-97.

gości Heraklita. Trudno im dostrzec uobecniającego się Boga „tu i teraz”, w codzienności, we własnym życiu, we wszystkim i w każdym. Być może ich rozczarowanie bierze się z tego, że nie potrafią spotkać Boga w teraźniejszości. Zamiast tego szukają Go w przeszłości po to, by zrekonstruować wymaginowany przez siebie Kościół „prawowiernych chrześcijan” walczących z niewiernymi. Można przypuszczać, że jest im obca Franciszkowa wizja *Ecclesiae* jako „szpitala polowego po bitwie”⁸⁰. Czy atakując papieskie nauczanie *de rebus morum*, nie stawiają przypadkiem siebie poza nadprzyrodzonym zmysłem wiary Ludu Bożego? Czy kiedykolwiek potrafili dostrzec w moralnym nauczaniu Franciszka teonomiczny drogowskaz na obecnym etapie historii ludzkości? Czy wierzą, że Duch Święty nadal działa w Kościele przez następcę św. Piotra? Czy rozumieją istotę posłuszeństwa wierze? A może stali się już tylko hałaśliwymi sceptykami i „prorokami nieszczęścia, lubującymi się w tropieniu zagrożeń i zbroczeń (...), którzy okopują się w swoich środowiskach, wydając gorzkie osądy na temat społeczeństwa, Kościoła, na temat wszystkiego i wszystkich, skazając świat negatywnością?”⁸¹.

Franciszek ma świadomość, że Kościół żyje obecnie w czasach globalnych transformacji antropologicznych, kulturowych, politycznych, cywilizacyjnych. W tym zglobalizowanym świecie jego przekaz moralny wymaga uwspółcześnienia, uaktualnienia, korekty⁸². Ale *aggiornamento* jest dynamicznym procesem rozeznawania całego Ludu Bożego. Nie wszyscy chcą jednak w nim uczestniczyć. Widać to wyraźnie w licznych wypowiedziach i zachowaniach oponentów Franciszka, kurczowo przywiązanych do literalnie rozumianej Tradycji. A przecież jest ona, jak zauważył podczas obrad soborowych Jan XXIII (1958-1963), „postępem, który dokonał się wczoraj, podobnie jak postęp, który dziś jest wyzwaniem dla nas, stanie się Tradycją jutro”⁸³.

Wielu następców św. Piotra musiało się zmierzyć z wewnątrzkościelną krytyką, z atakami „ludzi obłudnych – obłudnych w środku i na zewnątrz”⁸⁴. Franciszek nie stanowi tutaj wyjątku. Ale w odróżnieniu od

⁸⁰ Antonio Spadaro, „Intervista a Papa Francesco”, 461.

⁸¹ Franciszek, „Nie bądźmy prorokami nieszczęścia, którzy wszędzie węszą zagrożenia i dewiacje”. Homilia podczas Mszy św. z okazji Jubileuszu Katechetów, 25 września 2016, dostęp 6 lipca, 2019, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/homilie/jub_katechetow_25092016.html.

⁸² Andrea Grillo, *Le cose nuove di „Amoris Laetitia”*. Come papa Francesco traduce il sentire cattolico (Assisi: Cittadella Editrice, 2017), 52-53.

⁸³ Szymon Żyśko, „Ostatnie słowa skierował do Polaków. Posłuchaj, co miał nam do powiedzenia święty papież”, dostęp 12 lipca, 2019, <https://m.deon.pl/697/art,534,ostatnie-slowa-skierowal-do-polakow-poznaj-dobrego-papieza-wideo.html>.

⁸⁴ Franciszek, „Zgorszenie hipokrytów. Msza św. w Domu św. Marty 20 września 2018”, dostęp 11 maja, 2019, <http://www.osservatoreromano.va/pl/news/zgorszenie-hipokrytow>.

posoborowych poprzedników jego oponenci, przemawiając z licznych „medialnych ambon”, kwestionują papieskie nauczanie *de rebus morum*. Generują w ten sposób podziały wśród wiernych. A przecież to one, jak zauważa papież, są „bronią, którą diabeł najczęściej się posługuje, aby niszczyć Kościół od środka”⁸⁵. Słowa te ujawniają jezuicki sposób myślenia Franciszka⁸⁶. O swojej afiliacji z Towarzystwem Jezusowym papież wypowiedział się wprost podczas konferencji prasowej na pokładzie samolotu z Rio de Janeiro do Rzymu: „Czuję się w mojej duchowości jezuitą, w duchowości Ćwiczeń Duchowych, tej duchowości, którą mam w sercu. Nie zmieniłem duchowości, nie. Franciszek, franciszkanin: nie. Czuję się jezuitą, myślę jak jezuita”⁸⁷. Ta wypowiedź z 2013 r. przeniknięta jest dużą rewerencją Franciszka do zakonu jezuitów i jego założyciela – Ignacego Loyoli (1491-1556).

Ignacy żył w czasach dla Kościoła niełatwych. Doszło wtedy do reformy (1517) Marcina Lutera (1483-1546). Henryk VIII (1491-1547) dokonał aktu supremacji (1534), ogłosił się głową Kościoła Anglii i uniezależnił go od Rzymu. W Szwajcarii za sprawą Jana Kalwina (1509-1564) pojawił się ewangelicyzm reformowany (1536). Kościół musiał się mierzyć z kryzysem nienotowanym od czasów Wielkiej Schizmy (1054). Ale w trudnej sytuacji znalazło się też samo papieństwo. W czasach Ignacego na Tronie Piotrowym zasiadało 11 papieży⁸⁸. Życie moralne większości z nich nie odbiegało od „standardów” epoki renesansu. Wielu handlowało godnościami, urzędami kościelnymi, sakramentami. Byli i tacy, którzy mieli metresy czy faworytów, a także nieślubne dzieci. Uposażali je materialnie. Uprawiali nepotyzm na niespotykaną skalę. Z grona wspomnianych papieży warto wymienić dwóch, dzięki którym powstało i umocniło się Towarzystwo Jezusowe. Byli nimi Paweł III (Aleksander Farnese, 1534-1549) oraz Juliusz III (Jan Maria Ciochetti del Monte, 1550-1555). Pierwszy z nich zatwierdził zakon jezuitów (1540) założony przez Ignacego Loyolę. Autoryzował jego główne

⁸⁵ Franciszek, „Niech jaśnieje w was miłość Chrystusa i troska Kościoła o wszystkich ludzi. Przemówienie do biskupów z terenów misyjnych, 9 września 2016, dostęp 10 lipca, 2019, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/biskupi_09092016.html.

⁸⁶ Franciszek, jeszcze jako prowincjał argentyńskich jezuitów, sformułował w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku cztery zasady postępowania, którym jest wierny do dzisiaj: 1) jedność jest ważniejsza niż konflikt; 2) całość jest ważniejsza niż część; 3) rzeczywistość jest ważniejsza od idei; 4) rozeznanie jest ważniejsze niż bezrefleksyjne decydowanie. Massimo Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio. Biografia intelektualna: dialektyka i mistyka*, tłum. Dariusz Chodyniecki (Kraków: Wydawnictwo Franciszkanów Bratni Zew, 2018), 117-133.

⁸⁷ Franciszek, „Konferencja prasowa podczas lotu do Rzymu”, dostęp 17 kwietnia, 2019, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/inne/konferencja-sdm_28072013.html.

⁸⁸ W czasach Ignacego na tronie Piotrowym zasiadali następujący papieże: Innocenty VIII (1484-1492), Aleksander VI (1492-1503), Pius III (1503-1503), Juliusz II (1503-1513), Leon X (1513-1521), Hadrian VI (1522-1523), Klemens VII (1523-1534), Paweł III (1534-1549), Juliusz III (1550-1555), Marcełi II (1555-1555), Paweł IV (1555-1559).

rysy i zasady⁸⁹. Wyraził zgodę (1544) na publikację *Ćwiczeń duchowych* św. Ignacego⁹⁰. Juliusz III, następca Pawła III, zatwierdził Konstytucje Towarzystwa Jezusowego (1550)⁹¹. Ignacy zdawał sobie sprawę, że mimo zapoczątkowanych przez nich reform (zwołanie Soboru Trydenckiego, patronowanie jego pierwszym szesnastu sesjom, restrukturyzacja inkwizycji, reforma zakonów, erygowanie nowych zgromadzeń) moralne życie tych papieży znalazło się pod pręgierzem europejskiej opinii publicznej. Aleksander Farnese, jeszcze jako kardynał, miał ze swoją metresą Silią Ruffini (1475-1561) czwórkę dzieci⁹². W miesiąc po papieskiej intronizacji uczynił kardynałami swoich dwóch wnuków: szesnastoletniego Guido Ascanio Sforzę (1518-1564) i czternastoletniego Aleksandra Farnese (1520-1589)⁹³. Jedenaście lat później mianował kardynałem innego wnuka, piętnastoletniego Ranuccia Farnese (1530-1565)⁹⁴. Z kolei Juliusz III w trzy miesiące po wyborze na papieża zwołał tajny konsystorz, na którym kreował kar-

⁸⁹ Paweł III zaaprobował Towarzystwo Jezusowe na mocy Listu apostolskiego *Regimini militantis Ecclesiae* z 27 września 1540 r. Tekst dokumentu zob. Paweł III, „*Bulla Regimini militantis Ecclesiae*”, w *Institutum Societatis Iesu. Bullarium et compendium privilegiorum*, t. 1 (Florentiae: Typographia a SS. Conceptione, 1892), 3-7. Polskie tłumaczenie obszernej części listu zob. *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz Normy Uzupełniające zatwierdzone przez tę samą Kongregację* (Kraków-Warszawa: Wydawnictwo WAM, 2001), 29-38.

⁹⁰ Papież wyraził zgodę na publikację książeczki *Ćwiczeń* na mocy orzeczenia z 31 lipca 1548 r. Zob. Paweł III, „*Confirmatio Pastoralis officii cura*”, w *Institutum Societatis Iesu. Regulae, ratio studiorum, ordinationes, instructiones industriae, exercitia, directorium*, t. 3 (Florentiae: Typographia a SS. Conceptione, 1893), 443-445.

⁹¹ Juliusz III ostatecznie zatwierdził Towarzystwo Jezusowe i jego Konstytucje na mocy Listu apostolskiego *Exposcit Debitum* z 21 lipca 1550 r. Tekst dokumentu zob. Juliusz III, „*Bulla Exposcit Debitum*”, w *Institutum Societatis Iesu. Bullarium et compendium privilegiorum*, 22-28. Polskie tłumaczenie obszernej części listu zob. *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego*, 29-39.

⁹² Z ich związku przyszli na świat: Konstancja Farnese (1500-1545), Piotr Alojzy Farnese (1503-1547), Paolo Farnese (1504-1512), Ranuccio Farnese (1519-1528). Konstancja była ulubionym dzieckiem Pawła III. Po jego wyborze stała się „szarą eminencją” na dworze papieskim. Decydowała o tym, kto może się spotkać z papieżem. To dlatego Ignacy Loyola kilkakrotnie prosi ją, by zarekomendowała go papieżowi. Dzięki jej wstawiennictwu doszło do pierwszego spotkania. Odąd będą już spotykać się wielokrotnie i staną się przyjaciółmi. W 1538 r. papież zaprasza Ignacego na ślub i kilkudniowe wesele swojego wnuka, czternastoletniego Oktawiusza Farnese (1524-1586) z szesnastoletnią Małgorzatą Parmeńską (1522-1586), nieslubną córką cesarza Karola V (1500-1558). Dwa lata później Paweł III zatwierdza Towarzystwo Jezusowe. Zob. Gigliola Fragnito, „Paolo III, papa”, w *Dizionario Biografico degli Italiani*, red. Lorenzo Gennaro Bianconi, t. 81 (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2014), 98-99; Roberto Zapperi, „Farnese, Costanza”, w *Dizionario Biografico degli Italiani*, red. Mario Caravale, t. 45 (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1995), 133-135; Giampiero Brunelli, „Ottavio Farnese, duca di Parma”, w *Dizionario Biografico degli Italiani*, red. Lorenzo Gennaro Bianconi, t. 79 (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2013), 819

⁹³ Rudolf Fischer-Wollpert, *Leksykon papieży*, tłum. Bernard Białecki (Kraków: Znak, 1996), 133-134.

⁹⁴ Gigliola Fragnito, „Farnese, Ranuccio”, w *Dizionario Biografico degli Italiani*, t. 45, 151.

dynałem diakonem Innocentego Ciocchi del Monte – swojego siedemnastoletniego faworyta⁹⁵. Mimo obyczajowego kryzysu papieża Ignacemu nigdy nie przyszło do głowy atakowanie papieża. Przeciwnie, służba biskupowi rzymskiemu stała się kluczowym elementem jego *curriculum vitae*. Wyraził to dobitnie w pierwszym zdaniu Formuły Instytutu Towarzystwa Jezusowego [Reguły]: „Służyć samemu Panu oraz Jego Oblubienicy, Kościołowi, pod kierownictwem Biskupa Rzymskiego”⁹⁶. W swojej miłości do Kościoła Ignacy poszedł tak daleko, że sformułował aż osiemnaście reguł *O trzymaniu z Kościołem*. Nie waha się tam wyznać, że „powinniśmy być zawsze gotowi wierzyć, iż białe, które widzę, jest czarne, jeżeli się tak wypowie Kościół hierarchiczny [papież], w przekonaniu, że między Chrystusem, naszym Panem i Oblubieńcem, a Kościołem, Jego Oblubienicą, działa ten sam Duch, który nami kieruje i rządzi ku zbawieniu innych dusz”⁹⁷. Loyola wyraża w ten sposób przekonanie, że prawdziwy chrześcijanin będzie bronił Kościoła, nawet jeśli nie będzie wszystkiego rozumiał. Będzie posłuszny papieżowi⁹⁸. Jednakże posłuszeństwo nie powinno być motywowane admiracją dla jego osoby. Nie można też być mniej mu posłusznym tylko dlatego, że ma on jakieś mankamenty intelektualne czy moralne⁹⁹. W osobie papieża jest się posłusznym Chrystusowi, którego on uobecnia.

⁹⁵ Innocenty Ciocchi del Monte (1532-1577) to przybrane imię niejakiego Santino. Był on nieślubnym dzieckiem jednego z żołnierzy na dworze Baldovina Ciocchi del Monte – gubernatora Piacenzy. Gdy w wieku 13 lat zostaje przyjęty na służbę w domu Baldovina, spotkał tam brata gubernatora – kard. Jana Marię Ciocchi del Monte, ówczesnego biskupa Pawii. Obaj „przypadli sobie do gustu”. Wkrótce potem Santino wprowadził się do pałacu kardynała. Stał się opiekunem jego małpki. W 1545 r. Jan Maria zabrał go ze sobą do Trydentu na inaugurację rozpoczynającego się soboru. Rok później, gdy Ciochi del Monte został biskupem Arezzo, mianował czternastoletniego Santina prepozytem tamtejszej kapituły katedralnej. Po wyborze na Stolicę Piotrową jego faworyt także przeniósł się do Rzymu i natychmiast został kardynałem diakonem. W Rzymie zaczęły krążyć pogłoski na temat afektywnej relacji papieża i jego faworyta. Część Rzymian otwarcie mówiła o homoseksualizmie Juliusza III. Inni podejrzewali, że Santino jest jego nieślubnym dzieckiem. Jeszcze inni, że jest papieskim kuzynem. Wszystkie te plotki rozprzestrzeniły się po dworach europejskich. Sytuacja stała się napięta. Dodatkowo kardynałowie chcieli pozbawić siedemnastolatka godności kardynalskiej. Aby temu zapobiec, Juliusz III zwrócił się z prośbą do swojego brata, by ten przysposobił Santina. Tak też się dzieje. W 1552 r. Baldovin przysposobił papieskiego faworyta i za namową papieża nadał mu imię Innocenty Ciochi del Monte. Zob. Ludwig F. von Pastor, *The History of the Popes. From the Close of the Middle Ages. Julius III (1550-1555)*, tłum. Ralph Francis Kerr, t. 13 (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1924), 69-72; Pietro Messina, „Del Monte, Innocenzo”, w *Dizionario Biografico degli Italiani*, red. Mario Caravale, t. 38 (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990), 131-135; Eamon Duffy, *Saint and Sinners. A History of the Popes* (New Haven CT: Yale Nota Bene, 2006), 215.

⁹⁶ *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego*, 29.

⁹⁷ Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. Jan Ożóg (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2016), 142.

⁹⁸ Hervé Yannou, *Jezuici i Towarzystwo*, tłum. Bolesław Dydula (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010), 125.

⁹⁹ Ignacio Echániz, *Męka i chwala. Żywa historia jezuitów*, tłum. Bogusław Steczek (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2014), 35-36.

To duchowe przeświadczenie Ignacego i jego pierwszych towarzyszy sprawiło, że bez wahania powierzyli się panującemu papieżowi Pawłowi III.

Duchowość i dziedzictwo Ignacego mają dla obecnego papieża nieprzemijającą wartość¹⁰⁰. I podobnie jak założycielowi jezuitów zależało na reformie ówczesnego Kościoła, tak samo Franciszkowi zależy na odnowie Kościoła w dzisiejszych, zglobalizowanych czasach. Aby do niej doszło, potrzeba radykalnej odnowy serc wszystkich wierzących. Tylko „otwarte serce na głos Ducha, potrafi odróżnić to, co nie powinno się już zmieniać, ponieważ jest fundamentem, od tego, co musi się zmienić, aby można było przyjąć nowość Ducha Świętego”¹⁰¹. W przekonaniu papieża odnowa serca wymaga od chrześcijanina stałej formacji własnego sumienia moralnego. W tym procesie autoformacji każdy stopniowo nabywa umiejętności integrowania teorii i praktyki moralnej, obiektywnego i subiektywnego wymiaru moralności chrześcijańskiej. W ten sposób staje się coraz bardziej człowiekiem dojrzałym, roztroptym, zwracającym uwagę na kontekst, uwarunkowania, skutki podejmowanych przez siebie działań. Ma świadomość, że każde jego postępowanie oddziałuje na *oikos* i zamieszkałych w nim ludzi. Potrafi odczuwać własną grzeszność, omylność, ale nigdy nie przestaje ufać łasce i Bożemu miłosierdziu. Takie wewnętrzne przekonanie pozwala wierzącemu stawać się bardziej miłosiernym wobec siebie, innych, całego stworzenia. Umożliwia wyjście poza strefę codziennego komfortu do ludzi żyjących na peryferiach. Pomaga mu spojrzeć na nich jako na siostry i braci, którzy wraz z nim tworzą *communio viatorum*. Wspiera go w odkrywaniu wspólnych więzów duchowego pokrewieństwa, w patrzeniu na innych oczami Chrystusa, w lepszym ich rozumieniu. Dzięki tej moralnej empatii chrześcijanin stopniowo uwalnia się od powierzchownego, rygorystycznego wyrokowania o ludziach i ich postępowaniu. A im bardziej staje się wolnym, roztroptym obserwatorem siebie i innych, tym bardziej rozumie, że „myśli umysłu i uczucia ludzkiego serca znane są jedynie samemu Bogu”¹⁰².

¹⁰⁰ Eugenio Scalfari, red., *Papież Franciszek rozmowy z niewierzącym*, (Kraków: Wydawnictwo M, 2013), 68-69.

¹⁰¹ Franciszek, „Nowe buklaki. Msza św. w Domu św. Marty 18 stycznia 2016”, dostęp 3 czerwca, 2019, <http://www.osservatoreromano.va/pl/news/nowe-buklaki>.

¹⁰² Cytat, będący tłumaczeniem własnym, pochodzi z testamentu generała jezuitów Lorenzo Ricciego (1703-1775), spisane na pięć dni przed śmiercią. W dwa miesiące po kasacie Towarzystwa Jezusowego (21 lipca 1773 r.) został on uwięziony w Zamku Świętego Anioła. Zmarł w więzieniu 24 listopada 1775 r. Nigdy nie sprzeciwił się papieżowi Klemensowi XIV (Lorenzo Ganganelli, 1769-1774, franciszkanin konwentualny), który rozwiązał jezuitów. Nigdy go o nic nie oskarżał, nie krytykował – choć miał ku temu uzasadnione powody. Gdy odczytano Ricciemu brewe kasacyjne i zapytano, czy je przyjmuje, odparł, że polecenia papieża są dla niego święte i nie wymagają jego aprobaty. Zob. Filippo Coralli, „La vita del p. Lorenzo Ricci generale della Compagnia di Gesù. Biografia inedita del p. Tommaso Termanini S.J. trascrizione e note di F. Coralli”, *Archivum Historiae Pontificiae*, nr 44 (2006): 132.

Bibliografia:

- Sobór Watykański II. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*. Rzym 1965.
- Sobór Watykański II. *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*. Rzym 1965.
- Sobór Watykański II. *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*. Rzym 1965.
- Sobór Watykański II. *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”*. Rzym 1965.
- Sobór Watykański II. *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*. Rzym 1965.
- Benedykt XVI. *Encyklika „Caritas in veritate”*. Rzym 2009.
- Franciszek. *Encyklika „Laudato si”*. Rzym 2015.
- Franciszek. *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium”*. Rzym 2013.
- Franciszek. *Posynodalna adhortacja apostołska „Amoris laetitia”*. Rzym 2016.
- Franciszek. *Posynodalna adhortacja apostołska „Christus vivit*. Loreto 2019.
- Franciszek. *List apostołski „Misericordia et misera”*. Rzym 2016.
- Franciszek. *Discorso del Santo Padre Francesco ai membri del corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede per la presentazione degli auguri per il nuovo anno*. Watykan, 7 stycznia 2019.
- Franciszek. „Discorso del Santo Padre Francesco ai Docenti e agli Studenti dell’Accademia Alfonsiana, 9 febbraio 2019”. http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190209_accademia-alfonsiana.pdf.
- Jan Paweł II. *Encyklika „Veritatis splendor”*. Rzym 1993.
- Jan Paweł II. *Posynodalna adhortacja apostołska „Familiaris consortio”*. Rzym 1981.
- Juliusz III. „Bulla *Exposcit Debitum*”. W *Institutum Societatis Iesu. Bullarium et compendium privilegiorum*, 22-28. T. 1. Florentiae: Typographia a SS. Conceptione, 1892.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. Wyd. 2. Poznań: Pallotinum, 2002.
- Paweł III. „Bulla *Regimini militantis Ecclesiae*”. W *Institutum Societatis Iesu. Bullarium et compendium privilegiorum*, 3-7. T. 1. Florentiae: Typographia a SS. Conceptione, 1892.
- Paweł III. „*Confirmatio Pastoralis officii cura*”. W *Institutum Societatis Iesu. Regulae, ratio studiorum, ordinationes, instructiones industriae, exercitia, directorium*, 443-445. T. 3. Florentiae: Typographia a SS. Conceptione, 1893.
- Paweł VI. *Encyklika „Humanae vitae”*. Watykan 1968.

* * *

- Abbà Giuseppe. *Costituzione epistemica della filosofia morale. Ricerche di filosofia morale* – 2. Roma: Editrice LAS, 2009.
- Arystoteles. *Etyka Nikomachejska*. Tłumaczenie Daniela Gromska. Warszawa: PWN, 1956.
- Arystoteles. *Parts of Animals, Movement of Animals, Progression of Animals*. Tłumaczenie Arthur Leslie Peck, Edward Seymour Forster. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1961.
- Bastianel Sergio. *Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica*. Brescia: Morcelliana, 1980.
- Bello Omar. *El verdadero Francisco. Intimidación, psicología, grandezas, secretos y dudas del Papa argentino. Por el filósofo que mas lo conoce*. Buenos Aires: Ediciones Notitias, 2013.
- Böckle Franz. *I concetti fondamentali della morale*. Tłumaczenie Dalmazio Mongillo. Wyd. 11. Brescia: Editrice Queriniana, 1991.
- Bogner Daniel. „Un cenno di cambiamento. L'ambivalenza della »gradualità« in *Amoris Laetitia*”. W „*Amoris Laetitia*”: un punto di svolta per la teologia morale? redakcja Stephan Goertz, Caroline Witting, 163-180. Tłumaczenie Simone Furlani, Antonio Staude, Enea Capisani. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2017.
- Borghesi Massimo. *Jorge Mario Bergoglio. Biografia intellettuale: dialettica e mistica*. Tłumaczenie Dariusz Chodyniecki. Kraków: Wydawnictwo Franciszkanów Bratni Zew, 2018.
- Bourke Vernon J. *Historia etyki*. Tłumaczenie Aleksander Białek. Toruń: Wyd. Krupski i S-ka, 1994.
- Brague Rémi. „Europe: the languages and traditions that constitute philosophy”. W *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, redakcja Barbara Cassin, 323-332. New Jersey: Princeton University Press, 2014.
- Brunelli Giampiero. „Ottavio Farnese, duca di Parma”. W *Dizionario Biografico degli Italiani*, redakcja Lorenzo Gennaro Bianconi, 819-825. T. 79. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2013.
- Cabral Roque. „Ética”. W *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, redakcja Roque Cabral, 334-335. T. 2. Lisboa-São Paulo: Verbo, 1990.
- Carlotti Paolo. *La morale di papa Francesco*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2017.
- Cascone Mario. „Discernimento e cammino graduale”. W *La teologia morale dopo „Amoris Laetitia”*, redakcja Salvatore Cipressa, 107-117. Assisi: Cittadella Editrice, 2018.

- Cognato Pietro. „Male minore (principio del)”. W *Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica*, redakcja Elio Sgreccia, Antonio Tarantino, 172-181. T. 8. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2015.
- Colonna Marcantonio. *Papież dyktator. Skrywana historia pontyfikatu papieża Franciszka*. Tłumaczenie Jerzy Gwiazda i in. Warszawa: Fundacja pro Maria et Veritate, 2018.
- Coralli Filippo. „La vita del p. Lorenzo Ricci generale della Compagnia di Gesù. Biografia inedita del p. Tommaso Termanini S.J. trascrizione e note di F. Coralli”. *Archivum Historiae Pontificiae*, nr 44 (2006): 35-139.
- „Correctio filialis de haeresibus propagatis”. http://www.correctiofilialis.org/wp-content/uploads/2017/08/Correctio-filialis_Italiano.pdf.
- Cruz Xénon. „Translation Ethics: From Invisibility to Difference”. *Via Panorâmica: Revista Electrónica de Estudios Anglo-Americanos* 3, nr 6 (2017): 95-105.
- Cyceron Marek Tulusz. *O przeznaczeniu*. Tłumaczenie Wiktor Kornatowski. T. 1. Warszawa: PWN, 1960.
- Demmer Klaus. *Fondamenti di etica teologica*. Tłumaczenie Giuliano Ferrari. Assisi: Cittadella Editrice, 2004.
- Duffy Eamon. *Saint and Sinners. A History of the Popes*. New Haven CT: Yale Nota Bene, 2006.
- Echániz Ignacio. *Męka i chwala. Żywa historia jezuitów*. Tłumaczenie Bogusław Steczek. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2014.
- Fischer-Wollpert Rudolf. *Leksykon papieży*. Tłumaczenie Bernard Białecki. Kraków: Znak, 1996.
- Fragno Gigliola. „Farnese, Ranuccio”. W *Dizionario Biografico degli Italiani*, redakcja Lorenzo Gennaro Bianconi, 148-160. T. 45. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1995.
- Fragno Gigliola. „Paolo III, papa”. W *Dizionario Biografico degli Italiani*, redakcja Mario Caravale, 98-107. T. 81. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2014.
- Fuchs Josef. „Morale autonoma ed etica di fede”. W Josef Fuchs, *Responsabilità personale e norma morale. Analisi e prospettive di ricerca*, 45-76. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1978.
- Gert Bernard, Joshua Gert. „The Definition of Morality”. W *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, redakcja Edward N. Zalta, 1-39. Stanford: Stanford University, 2017.
- Grillo Andrea. *Le cose nuove di „Amoris Laetitia”*. *Come papa Francesco traduce il sentire cattolico*. Assisi: Cittadella Editrice, 2017.
- Gryz Krzysztof. „Prawo stopniowości w posynodalnych adhortacjach o rodzinie *Familiaris consortio* i *Amoris laetitia*”. *Teologia i Moralność* 13, nr 1 (2018): 153-179.

- Halík Tomáš (w rozmowie z Tomaszem Mačkowiakiem). „Młyn, który klekocze, ale już nie miele”. *Więź* 668, nr 2 (2017): 101-114.
- Heidegger Martin. „List o humanizmie”. W Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, 76-127. Tłumaczenie Krzysztof Michalski. Warszawa: Czytelnik, 1977.
- Institutum Societatis Iesu. Regulae, ratio studiorum, ordinationes, instructiones industriae, exercitia, directorium*. T. 3. Florentiae: Typographia a SS. Conceptione, 1893.
- Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz Normy Uzupełniające zatwierdzone przez tę samą Kongregację*, 29-39. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2001.
- Loyola Ignacy. *Ćwiczenia duchowne*. Tłumaczenie Jan Ożóg. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2016.
- Messina Pietro. „Del Monte, Innocenzo”. W *Dizionario Biografico degli Italiani*, redakcja Mario Caravale, 131-141. T. 38. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990.
- Mieth Dietmar. *Scuola di etica*. Tłumaczenie Carlo Danna. Brescia: Editrice Queriniana, 2006.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*. Tłumaczenie Robert Kiełtyka. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, 2010.
- Morandini Simone. „*Amoris Laetitia* entro il magistero morale di Francesco. Una reazione”. W *La teologia morale dopo „Amoris Laetitia”*, redakcja Salvatore Cipressa, 37-52. Assisi: Cittadella Editrice, 2018.
- Pastor Ludwig F. von. *The History of the Popes. From the Close of the Middle Ages. Julius III (1550-1555)*. Tłumaczenie Ralph Francis Kerr. T. 13. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1924.
- Pellizer Ezio. „La nozione di daimon nella Grecia arcaica”. W *Eusébeia. Estudios de religión griega*, redakcja Esteban Calderón Dorda, Alicia Morales Ortiz, 255-272. Madrid: Signifer Libros, 2011.
- Perz Zygmunt. *Prawo i sumienie a zobowiązanie moralne*. Warszawa: Bobolanum, 2001.
- Ricken Friedo. *Etyka ogólna*. Tłumaczenie Piotr Domański. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001.
- Scalfari Eugenio, redakcja, *Papież Franciszek rozmowy z niewierzącym*. Kraków: Wydawnictwo M, 2013.
- Socci Antonio. *Non è Francesco. La Chiesa nella grande tempesta*. Milano: Mondadori, 2014.
- Sosnowska Anna, redakcja, *Dom dla duszy. Kościół według papieża Franciszka*. Poznań: W drodze, 2015.

- Spadaro Antonio. „Intervista a Papa Francesco”. *La Civiltà Cattolica* 3918, nr 3 (2013): 449-477.
- Spadaro Antonio. „»Svegliate il mondo!«. Colloquio di Papa Francesco con i Superiori Generali”. *La Civiltà Cattolica* 3925, nr 1 (2014): 3-17.
- Tomasz z Akwinu. *Suma Teologiczna. Człowiek (I, q. 75-84)*. Tłumaczenie Pius Belch. T. 6. Londyn: Veritas, 1980.
- Tornielli Andrea, Giovanni Valente. *Dzień sądu*. Tłumaczenie Joanna Tomaszek. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2019.
- Wojtyła Karol. *Elementarz etyczny*. Wrocław: Wydawnictwo WKA, 1982.
- Yannou Hervé. *Jezuici i Towarzystwo*. Tłumaczenie Bolesław Dyduła. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010.
- Zabokrzycka Karolina. „Ethos jako miejsce w filozofii Martina Heideggera”. *Pisma Humanistyczne*, nr 12 (2014): 137-158.
- Zapperi Roberto. „Farnese, Costanza”. W *Dizionario Biografico degli Italiani*, redakcja Lorenzo Gennaro Bianconi, 139-147. T. 45. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1995.

Morality according to Pope Francis

SUMMARY

The study presented introduces the most important elements of the moral message of Pope Francis. At the beginning, critical opinions addressed to him were quoted. In the following sections, a semantic analysis of key moral terms was performed. The concept of morality has been clarified. The moral transitions proposed by Francis were characterised: from „theology of the act” to „theology of relations”, from sin and offence to the sinner, from the moral norm to a specific act. The papal reinterpretation of the „law of gradualness”, the choice of „lesser evil”, and the logic of „small steps” were described. Attention was paid to the theonomic autonomy of conscience and also to the need for its constant autoformation. In the end, critical opinions were raised about Francis’s moral teaching.

Key words: moral teaching of the Church, moral theology, Francis, Jesuits, Ignatius Loyola