

Helmut Juros

Chrześcijańska moralność relacji międzyosobowych

Collectanea Theologica 40/3, 63-74

1970

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. HELMUT JUROS SDS, WARSZAWA

CHRZEŚCIJAŃSKA MORALNOŚĆ RELACJI MIĘDZYOSOBOWYCH

Umiarkowany reformizm w odnowie teologii moralnej

Krytyka teologii moralnej ma już swoją długą historię. Weszła ona w nową fazę po Soborze Watykańskim II. Jego doktryna stała się podstawą do autorytatywnego ukierunkowania i zaprogramowania odnowy tej dyscypliny teologicznej. Obecnie mówi się już coraz częściej o konkretnych formach realizacji słusznych postulatów odnowy w postaci gotowych projektów opracowań całości teologii moralnej. Nie brak jednak głosów w krytyce teologii moralnej, które są inspirowane przez współczesny amoralizm lub są wyrazem, jak to ktoś określił, perwersji intelektualnej. Nie inaczej bowiem można nazwać uporne zncanie się nad „uśmierconym” już od dawna, zdaniem niektórych krytyków, tradycyjnym modelem teologii moralnej. Modny stał się pretensjonalny gest, nieobcy nawet współczesnym teologom o wielkich nazwiskach, „wybrzydzenia się” na teologię moralną, bynajmniej nie zawsze w trosce o jej dobro. Prawie powszechnie utarło się przekonanie, że do udziału w krytyce teologii moralnej nie jest wymagana kompetencja, nie obowiązuje w niej konieczność specjalizacji u wypowiadających się. W tej sytuacji sami teologowie moralści, najbardziej świadomi zarówno niedoskonałości występujących w tradycyjnych ujęciach teologii moralnej, jak i środków koniecznych do ich przewycięzenia, czują się niezwykle zażenowani i popadają coraz bardziej w kompleks na punkcie tego wszystkiego, co się mówi o ich dyscyplinie teologicznej. Często na serio usiłują potraktować zalecenia niektórych współczesnych samozwańczych reformatorów, nie zważając na to, czy nie są one wyrazem współczesnych tendencji amoralistycznych lub nie są inspirowane przez sezonowe poglądy w filozofii lub teologii. Powodem do ulegania presji jest w dużej mierze okoliczność, że

wszystkie receptury opracowane dla uzdrowienia teologii moralnej są pełne soborowego żargonu. Wszyscy współcześni jej reformatorzy powołują się na Sobór Watykański II, jednak niektórzy chcieliby pod osłoną jego autorytetu głosić postulaty odnowy obce jego doktrynie. Zwrócił na to uwagę P a w e ł VI: „Nie bez wielkiego bólu dowiedzieliśmy się, że rozszerzają się mniej poprawne poglądy niektórych, którzy zlekceważywszy nauczycielski urząd Kościoła, opierając się na błędnych interpretacjach soboru, niebacznie przystosowują, chrześcijańską naukę obyczajów do skłonności tego świata i do przewrotnych poglądów, jak gdyby należało upodabniać nie świat do prawa Chrystusowego, lecz prawo Chrystusowe do świata... Nie daj Boże, aby wiernym Chrystusowym głoszone opinie przeciwną, jakoby według nauki soboru dozwolone były dziś pewne rzeczy, które przedtem Kościół wyraźnie uznał za wewnętrznie złe”¹.

Ostrzeżenie papieża można odnieść *mutatis mutandis* do współczesnych prób odnowy całej teologii moralnej, nawet do postulowanych zmian w zakresie jej formalnego ujęcia. Niepokojące są próby radykalnego zrywania z klasycznymi modelami ujęć teologii moralnej i zajmowania stanowiska antyaretologicznego, antyteologicznego, anomologicznego itp. Napewno istnieje potrzeba lepszego wyakcentowania nowych aspektów w teologii moralnej, jednak nie można tego osiągnąć kosztem antagonistycznego pojmowania takich idei przewodnich teologii moralnej, jak idea miłości, powołania, celu, naśladowania. Nawet autonomizacja jednej z nich prowadziłaby do zafałszowania moralności chrześcijańskiej. Klasyyczny tekst soboru o odnowie teologii moralnej² nie daje podstaw do preferowania tylko jednej idei jako podstawy i zwornika systemu odnowionej teologii moralnej. Postulaty odnowy zawarte w tym tekście wyrażają umiarkowany i ostrożny reformizm.

Takie stanowisko należy też zająć w przypadku rozpatrywania zagadnienia sformułowanego w tytule niniejszego artykułu. Opracowanie tego problemu, a ściślej mówiąc jego właściwe postawienie, należy odczytać jako skromny przyczynek do odnowy omawianej dyscypliny teologicznej. Znaczenie i właściwe rozumienie zwrotu użytego w tytule jest uwarunkowane od dokładnego określenia treściowego poszczególnych jego terminów. Od tego też należy rozpocząć analizę zagadnienia.

¹ Przemówienie Pawła VI do członków kapituły generalnej redemptorystów, L'Osservatore Romano 24 IX 1967; por. Homo Dei 37(1968) 99—101.

² DKF 16.

Odnowa moralności czy etyki chrześcijańskiej

Sformułowanie zagadnienia w tytule mówi o „moralności chrześcijańskiej”. Z uwagi na to, że stanowi ona przedmiot rozważań w związku z nowym opracowaniem teologii moralnej, należy jasno zdawać sobie sprawę, iż nowe ujęcie moralności w myśl soborowych dyrektyw nie jest nową moralnością. Wyrażenie „nowa” moralność byłoby w tym kontekście błędne i zwodliwe, ponieważ przez moralność rozumie się zawsze wartości moralne, a nie ich filozoficzne lub teologiczne formułowanie. Ten zabieg nazywa się etyką. Mogą zatem zachodzić zmiany w etyce chrześcijańskiej, a nawet może podlegać zmianom etos chrześcijański, nigdy jednak moralność chrześcijańska jako taka. Wartości moralne nie mogą się zmienić i nie zmieniają się w skali historycznej. Istnieje natomiast możliwość zmian w ich poznaniu. W poznaniu etycznym zakłada się postęp, widoczny zwłaszcza wtedy, gdy tradycyjną argumentację jako niewystarczającą zastępuje się lepszym uzasadnieniem wartości jakiejś cnoty. Zwrot zatem „moralność chrześcijańska” należy rozumieć w dalszej analizie w sensie „etyki chrześcijańskiej”, w ramach której mogą zachodzić zmiany, przewidziane właśnie w projektowanej odnowie teologii moralnej.

Teologia moralna adekwatna

W powyższym zwrocie jest ponadto zawarta informacja, że chodzi o chrześcijańskie ujęcie poznawcze moralności. Termin „chrześcijańska” etyka mówi o specyfice refleksji etycznej nad działaniem człowieka, a mianowicie o jego interpretacji w świetle chrześcijańskich zasad etycznych, zaczerpniętych z danych przekazu Objawienia. Rozważana zatem tu etyka winna charakteryzować się właściwościami autentycznie chrześcijańskimi. Typowymi jej cechami muszą być te, którymi charakteryzuje się nauczanie moralności chrześcijańskiej, zawarte w przekazach Objawienia, tj. w Piśmie św. i Tradycji, z uwzględnieniem Magisterium Kościoła. W odnowie więc teologii moralnej muszą być brane pod uwagę takie postulaty, jak chrystocentryczne ujęcie etyki chrześcijańskiej, które godzi pozorną antynomię między teo- i antropocentryzmem, eklezjalny, sakramentalny i personalno-responsoryczny charakter tej etyki. Domaga się tego właśnie swoistość nauczania moralności zawartego w źródłach Objawienia. Lecz w oparciu o tę samą rację trzeba stanowczo stwierdzić, że nie wolno generalizować ani eksponować jednej tylko właściwości tego nauczania, gdyż w niej ani nie wyczerpuje się cała moralność chrześcijańska, ani też nie uwydatnia się oryginalność tej etyki. Wymienione tu przykładowo właściwości

są sobie przyporządkowane, a nie podporządkowane. Jeśli zatem etyka chrześcijańska czyli teologia moralna ma być wyjaśnieniem moralności chrześcijańskiej, to będzie ona tylko wówczas trafna, o ile ujaśniający opis tej moralności będzie integralny, tzn. o ile w jej analizie uwzględni się wszystkie warunkujące się nawzajem aspekty, które są równoważne, choć nie są równoznaczne. Praktycznie rzecz biorąc każdy czyn moralny winien być zarówno aktem miłości Boga i bliźniego, jak i wyrazem życiowej odpowiedzi człowieka na wezwanie Boże, aktem naśladowania Chrystusa, wkładem w realizację Królestwa Bożego itp.

Zagwarantowanie teologii moralnej jej specyficznie chrześcijańskiego charakteru poprzez oparcie jej na danych Objawienia nie może jednak prowadzić do tego, co obecnie nazywa się *biblicyzmem* lub *pozytywizmem egzegetycznym*. Proces bowiem przebudowy ujęć teologii moralnej pod kątem lepszego wykorzystania źródeł idzie w kierunku nie tylko zmian treściowych, lecz także pociąga za sobą zmiany metody pracy. W konsekwencji notuje się wyraźny wzrost znaczenia metody pozytywnej, polegającej na stosowaniu odpowiednich nauk szczegółowych w roli narzędzia eksploatacji treści Objawienia. Fakt ten jednak może budzić pewne zaniepokojenie ze względu na jednostronność takiej tendencji rozwojowej. Istnieje mianowicie obawa, że teologia moralna ograniczy się tylko do tzw. teologii moralnej pozytywnej, czyli w gruncie rzeczy do egzegezy nauczania moralności chrześcijańskiej zawartego w przekazach Objawienia. Ze względu na wyłączone stosowanie metody pozytywnej w dzisiejszej teologii, nie tylko moralnej, w wielu przypadkach tę postać teologii można nazwać już teologią *pozytywistyczną*. Zamierzona więc odnowa teologii moralnej może okazać się jedynie połowiczna: rozszerzy wiedzę dotyczącą treści słowa Bożego, nie dając jednak mądrości, tj. dogłębnego zrozumienia tej treści, a to jest właśnie głównym zadaniem teologii jako *intellectus fidei*. To zrozumienie zaś może zagwarantować teologii jedynie filozofia, a w przypadku teologii moralnej — filozofia moralna czyli etyka w roli narzędzia interpretacji treści moralnej Objawienia.

W tej sytuacji rzetelna odnowa teologii moralnej musi się dokonać na płaszczyźnie tak pozytywnej, jak spekulatywnej. Pominieć jednej z nich nie wyprowadzi teologii moralnej ze stadium kryzysu. Zapominanie o tym jest przyczyną kryzysu samych prób reformatorskich. Sięgnięcie do nauk pozytywnych nie usuwa bowiem automatycznie przyczyny stanu kryzysowego: oderwania teologii moralnej od — zbudowanej na realistycznie ujętej „kondycji egzystencjalnej człowieka” — etyki. Jeśli się chce wyjść z obecnego impasu, w jakim znalazła się teologia moralna, to koniecznie trzeba sobie zdać sprawę, że jest ona nie tylko teologią, lecz także teologią, etyką teologiczną, czyli interpretacją

zawartej w Objawieniu nauki moralnej przy pomocy jakiegoś systemu filozoficznego. Teologia moralna bowiem, nie ujmując niczego z jej pozytywnej ekspozycji, jest sobą przede wszystkim jako teologia spekulatywna. Tylko brakiem metodologicznej samowiedzy i metanaukowej samorefleksji nad uprawianą dyscypliną można tłumaczyć zajętą przez niektórych moralistów postawę afilozoficzną czy nawet antyfilozoficzną w dyskusji nad odnową teologii moralnej. Jest rzeczą zadziwiającą, że w trosce o teologiczną specyfikę teologii moralnej pozbawia się ją nieodzownych dla niej elementów filozoficznych, wykazując równocześnie dużą beztroskę wobec występujących, a nawet nieświadomie postulowanych błędów socjologizmu czy psychologizmu.

Powyższe przeto wyjaśnienia wykazują, że tylko integralnie rozumiana teologia moralna, i jako pozytywna i jako spekulatywna, może stanowić teorię szukającą ostatecznych wyjaśnień moralności. W przypadku tu analizowanym chodzi o moralność „relacji międzyosobowych”, jak o tym informuje tytuł artykułu. Zwrot ten wskazuje z jednej strony na określony zakres moralności, zawężony do pewnej tylko dziedziny działań ludzkich, mianowicie do stosunków międzyosobowych, z drugiej natomiast oznacza pewną istotną cechę moralności w ogóle, jaką jest interpersonalny charakter moralności. Konsekwencją tego stwierdzenia jest konieczność personalistycznego ujęcia teologii moralnej.

Interpersonalny charakter moralności

Moralność jest zjawiskiem ściśle związanym z osobą ludzką, dotyczy człowieka-osoby. Nie ma moralności poza światem osób. Istnieje wewnętrznie i bezpośrednio przyporządkowanie faktu moralności faktowi bycia osobą. Przez to człowiek jest istotą „moralną”, że jest w ogóle osobą³.

Czyn moralny jest jednak nie tylko aktem osoby jako osoby, lecz zarazem jest aktem osoby względem osoby, jest relacją międzyosobową. Moralność okazuje się czymś, co mieści się „między” osobami. Należy ją traktować jako specyficzny przypadek relacji międzyosobowej („ja” — „ty”, a nie: „ja” — „to”), w której sens osoby jako *terminus a quo* i *terminus ad quem* jest określony z uwagi na to, co jest bezwzględną powinnością. Treść zaś tej powinności określa się odpowiednio poprzez swe odniesienie do osoby rozpatrywanej jako podmiot i jako przedmiot. Powinność bowiem moralna jest powinnością czynu ze strony osoby-podmiotu względem osoby-przedmiotu, czyli jest powinnością zarazem przez

³ S. Kamiński, T. Styczeń, *Doświadczalny punkt wyjścia etyki*, *Studia Philosophiae Christianae* 4(1968) z. 2,56.

kogoś i wobec kogoś. Nie ma „powiniennem”, „powinieneś” itd. bez „ja”, „ty”, a nadto i zarazem bez „wobec ciebie”, „wobec mnie” itd. W tej podwójnej roli występuje osoba nawet wtedy, gdyby to była ta sama osoba. Dlatego też powinnościowy charakter treści moralnych należy zawsze rozważyć nie tylko w relacji do osoby-podmiotu, która powinna bezwzględnie urzeczywistnić ją czynem, lecz także w stosunku do osoby-przedmiotu, której ta treść jest właśnie jako jej ze względu na nią samą należna.

Osoba-podmiot jako *terminus a quo* tego, co jest bezwzględną powinnością, występuje w analizowanym fakcie moralnym nie tylko i nie przede wszystkim jako zdolna do urzeczywistnienia czynem powiniennych treści, tj. jako zdolna do poznania swej powinności i do pokierowania swym czynem realizującym tę powinność bezwzględną, lecz także jako osoba, która powinna w sposób bezwzględny urzeczywistnić czynem jakąś treść moralną. Inaczej mówiąc, należy ją rozważyć jako potencjalność, która jest bezwzględną powinnością spełniania określonych czynów, a nie tylko prostą możliwością ich spełniania. Osoba jako podmiot powinności moralnej ukazuje się jako ktoś, kto jest powołany do urzeczywistnienia czynem tej powinności. Samo zaś powołanie posiada charakter bezwzględny i jako takie jest właściwym zadaniem tej osoby. Tak więc personalny charakter moralności wiąże się ściśle z inną jej właściwością wyrażającą się w tym, że jest moralnością wezwania (powołania) i odpowiadania czynem, moralnością responsoryjną. Konsekwentnie również teologię moralną, jako naukową interpretację tak pojmowanej moralności można określić, zgodnie z sugestiami soboru, mianem teologii wezwania Bożego i życiowej odpowiedzi człowieka.

Za takim interpersonalnym i responsoryjnym ujęciem moralności przemawia także drugi człon relacji: osoba jako *terminus ad quem*, będąca przedmiotem tego, co jest bezwzględnie powinno. Treść moralna jest jako jej należna czyli powinna ze względu na nią samą. Osoba ta rozważana w aspekcie jej godności jest bezpośrednią racją i tytułem, dla którego powinność moralna (jej treść) jest i może być tylko taka, a nie inna, i z powodu której jest jej bezwzględnie powinna. Z tego punktu widzenia teologia moralna powinna dysponować trafnie ujętą chrześcijańską koncepcją człowieka. W jej ramy musi wejść antropologia teologiczna, aby nie tylko mogła określić człowieka jako podmiot odpowiedzi na wezwanie Boże, lecz także godność jego osoby jako bezpośrednią rację wzywającą do bezwzględnego wykonania takiego oto czynu moralnego. Postulowany w teologii moralnej chrystocentryzm znajduje tu swoje uzasadnienie nie tylko w tym, że jej głównym przedmiotem jest wezwanie Boże (powołanie chrześcijańskie), które dokonuje się w Chrystusie i na które człowiek ma odpowiedzieć rów-

niez w Chrystusie (względy teocentryczne), lecz także z tej właśnie racji, że w świetle tajemnicy Wcielenia i tajemnicy paschalnej Chrystus jest tym Nowym Człowiekiem, w którym poznajemy godność osoby każdego człowieka i w której znajdujemy bezpośrednią rację każdej powinności moralnej (racje antropocentryczne).

Personalistyczna norma miłości

O interpersonalnym charakterze moralności i o innych wpływających z niej właściwościach mówią zarówno kresy relacji, jak i sama relacja. Treść bowiem kresów relacji rzutuje na treść samej relacji. Jest nią miłość. Stwierdzenie to znajduje swą podstawę w tym, że właściwą postawą woli wobec przejawów wartości jest ich afirmacja. Spośród wartości na czoło wybija się godność osoby drugiego człowieka, która domaga się *per se* czynnej, proporcjonalnej dla siebie afirmacji. Właściwą i obiektywnie należną zatem postawą osoby-podmiotu względem osoby-przedmiotu jest postawa bezwzględnej afirmacji ze względu na nią samą. Otóż postawa afirmacji przejawiająca się czynnie w stosunku do godności osoby ludzkiej to przecież nic innego jak miłość. Interpersonalny charakter moralności wskazuje zatem na miłość (i odwrotnie) jako na jedyną właściwą postawę względem osoby. O miłości można mówić tylko w świecie osób, gdyż tylko one są jej przedmiotem i podmiotem. Tylko osoba jest tym, kto jest zdolny i zobowiązany zarazem bezwzględnie do miłości, oraz tym, kto jest godny miłości i komu ona jest należna czyli powinna. Precyzując dalej wyniki dotychczasowych analiz należy powiedzieć, że ze strony osoby-podmiotu miłość jest bezwzględnym powołaniem, ponieważ jest jedynie możliwym i bezwzględnym sposobem afirmowania czynem osoby-przedmiotu jako osoby dla niej samej, dla jej godności, czyli nie ze względu na cokolwiek poza nią samą, lecz tylko ze względu na nią samą. W ostatecznej zaś perspektywie miłość ze strony człowieka jest bezwzględną powinnością osoby na osobową miłość Stwórcy, drogą afirmowania Jego Osoby ze względu na nią samą, bądź w Niej samej, bądź w osobach ludzkich lub w świecie pozapersonalnym.

O takim specyficznym ujęciu moralności informuje nas nie tylko fenomenologiczny opis faktu moralnego⁴, lecz także i w pierwszym rzędzie Objawienie w osobie Jezusa Chrystusa, w ogłoszonym przez Niego nowym przykazaniu miłości jako naczelnej normy moralności⁵. Postulowany zatem w odnowie teologii moralnej chrysto-

⁴ Tamże, 47—71.

⁵ Trafnie podkreślił tę myśl D. Bonhoeffer. „Bóg chrześcijański” — to Ten, który był dla drugich... Chrystus był całkowicie, bez reszty dla innych i to Jego bycie dla innych, bezwarunkowe oddanie siebie innym jest prawdziwym doświadczeniem transcendencji... Wiara, spotkanie z Chrystusem to

centryzm winien uwidocznić się poprzez ukazywanie konsekwencji faktu Wcielenia i Odkupienia, polegających na zmianie stosunku Boga do człowieka i człowieka do człowieka. Tak sprofilowana teologia moralna będzie teologią miłości: teologią moralności, w której naczelną i centralną normą jest personalistyczna norma miłości. Przyjmie ona wtedy oryginalną postać etyki „miłości bliźniego”, której istotą jest ideał życia dla innych i według której motywem wszelkich działań jest troska o drugiego człowieka. Według tej etyki tylko czyn motywowany troską o dobro drugiego człowieka jest czynem moralnie dobrym. Czyn jest moralnie dobry i bezwzględnie powinny właśnie z racji afirmowania osoby ze względu na nią samą, czyli z tytułu urzeczywistnienia miłości osoby ⁶.

Należy jednak pamiętać z poprzednich analiz, że konkretny akt afirmacji osoby dla niej samej jest zawsze wypełniony jakąś treścią. Osoba-podmiot afirmuje godność osoby jako osoby poprzez taki czy inny konkretny czyn, który jest czynem bezwzględnie powinnym tak czy inaczej ukształtowanym. Treści tych czynów, będących różnymi szczególnymi sposobami afirmacji osoby, są jakby „wcieleniami” miłości, jej gatunkami. Mówiąc językiem klasycznej teologii moralnej wyróżnione szczegółowe treści są cnotami, które nie są niczym innym, jak właśnie treściowo różnie upostaciowaną miłością. Miłość zatem koncentrująca się na samej godności ludzkiego „ty”, domaga się uznania tego wszystkiego, co się należy z tytułu nosiciela owego „ty”, czyli implikuje sprawiedliwość, bez której nie byłaby miłością. Dla jej właściwego funkcjonowania *in concreto* nieodzowna jest roztropność, dzięki której rozum określa konkretną „miarę” tej miłości w indywidualizowanych osobowych sytuacjach. Nieodzowne dla miłości są także inne cnoty, jak męstwo i umiarkowanie, ponieważ miłość jako afirmacja godności osoby może być zagrożona w nas samych lub w innych przez uleganie uczuciom strachu, jak też ze strony różnych pożądlivości ⁷. Prestą konsekwencją dobrze pojętej etyki miłości jest także rewolucja takich cnót, jak skromność i pokora wobec bliźnich oraz cześć względem Boga — cnoty wyeksponowane w nauczaniu moralności ewangelicznej. Wydaje się zatem, że uznanie personalistycznej normy miłości jako naczelnej i specyficznej dla etyki

doświadczenie Jego „bycia-dla-innych”, które przestawia całą wewnętrzną orientację ludzką. I to właśnie przestawienie ku drugim, dla nich — to „metoda”, nowe życie i nowy człowiek Ewangelii”. Por. A. Morawska, *Die-trich Bonhoeffer*, Znak 20(1968) 1346, 1358.

⁶ Por. M. Przełęcki, *Chrześcijaństwo niewierzących*, Wiąż 12(1969) nr 6, 86.

⁷ Por. T. Styczeń, *Etyka czy teologia moralna*, Znak 19(1967) 1088.

chrześcijańskiej pozwala przyjąć układ aretologiczny jako podstawę struktury systemowej teologii moralnej. Należy tylko pamiętać, że przez termin „cnota”, który niewątpliwie nie odznacza się większą komunikatywnością we współczesnym języku potocznym, należy rozumieć zarówno odpowiednią postawę psychiczną, jak i zasadę aksjologiczno-normatywną.

Typy relacji międzyosobowych

W oparciu o tak pojęty układ cnót z miłością na czele można objąć wszystkie dziedziny działania moralnego człowieka. Całość życia moralnego może przybrać potrójną postać relacji międzyosobowej: 1) „ja” — „mnie”, 2) „ja” — „tobie”, 3) „ja” — „wam”.

W przypadku relacji wewnątrzosobowej „ja” — „mnie” ta sama osoba występuje w podwójnej roli, w dwóch różnych funkcjach: podmiotu („ja”) tego, co jest bezwzględnie powinno i w funkcji przedmiotu („mnie”). Osoba-podmiot staje wobec bezwzględnej powinności afirmowania własnej osoby, tj. tej godności, którą zastaje w sobie. Tę myśl można wyrazić w stwierdzeniu: „ja powinienem to oto bezwzględnie wobec mnie”. Różne sposoby i przejawy tej afirmacji czyli miłości własnej osoby składają się na etykę życia osobistego. Nie wolno pominąć tego aspektu relacyjnego charakteru moralności i ograniczyć jej sfery do dziedziny stosunków tylko międzyludzkich. Należy jednak w ramach etyki życia osobistego mocno zaakcentować postulat przewyższania grzechu „serca zwróconego ku sobie”, „życia dla siebie” czyli wyeliminowania z niej takich idei, nie wyrażających w pełni chrześcijańskiego ideału „bycia-dla-innych”, jak dążenie do własnej doskonałości moralnej (perfekcjonizm), troska o zbawienie swojej duszy i osiągnięcie wiecznego szczęścia (eudajmonizm)⁸. Należy wszak powiedzieć za M. B u b e r e m⁹, który na długo przed współczesnym egzystencjalizmem odróżniał stosunek „ja” — „ty” od relacji „ja” — „to”, że nie ma innej drogi stania się „ja” jak przez spotkanie jakiegoś „ty” i przez przyjęcie go jako takiego. W tej relacji intersubiektywnej „ja” — „tobie” osoba-podmiot jest przyporządkowana innej osobie w aspekcie jej godności jako bezpośredniej racji powinności moralnej. Afirmacja tej godności osoby indywidualnie różnej jest też treściowo różna, czyli miłość tej osoby jest treściowo różnie upostaciowana w formie różnych cnót, których problematyka wypełnia ramy etyki życia międzyosobowego.

Idąc za intuicją M. B u b e r a w odczytywaniu danych Objawienia należy ponadto powiedzieć, że nie ma także innej drogi

⁸ Por. M. Przełęcki, *art. cyt.*, 88—89.

⁹ Por. M. Mazur, *Martin Buber i chasydyzm*, Znak 19(1967) 354.

spotkania i akceptacji jakiegoś „ty” jak przez spotkanie i przyjęcie „wieczystego Ty” w skończonym „ty”. Szczególnym zatem przypadkiem afirmacji „Ty” jest bezwzględna powinność odpowiadania ze strony człowieka miłością na osobową miłość Stwórcy — Boga. Te relacje międzypersonalne Bóg-człowiek, i odwrotnie, w aspekcie normatywnym tworzą moralność teologalną.

Odrębną dziedziną moralności tworzą relacje, jakie zachodzą między osobą-jednostką a grupą społeczną. Składają się one na moralność życia społecznego.

Poza tymi trzema podstawowymi relacjami międzypersonalnymi w ścisłym tego słowa znaczeniu człowiek pozostaje jeszcze w stosunku do świata rzeczy. Jest to jednak relacja o charakterze moralnym o tyle tylko, o ile w tym odniesieniu ma miejsce wzgląd na osobę. W konkretnym zatem przypadku posiadanie, używanie czy rozporządzanie rzeczami nabiera cechy moralnego działania ze względu na osobę uwikłaną w powyższych relacjach. Z uwagi na to przecięcie się dwóch typów relacji: między osobami i między osobą a rzeczą należy z dużą troską chronić stosunki międzypersonalne przed ich urzeczowieniem, aby relacja „ja” — „ty” nie przekształciła się w relację „ja” — „to”.

Postulaty

Wyniki przeprowadzonych analiz można sformułować w postaci końcowych wniosków-postulatów w odniesieniu do moralności relacji międzypersonalnych:

1. Katolicka etyka życia międzypersonalnego winna dysponować poprawnie ujętą antropologią teologiczną, określającą godność osoby ludzkiej, w której należy upatrywać bezpośrednią podstawę i rację wszystkich praw i obowiązków osoby względem osoby.

2. Podstawową normą regulującą współżycie między jednostkami jest personalistyczna norma miłości zakorzeniona w godności osoby ludzkiej.

3. *In concreto* miłość będzie różnie upostaciowana, przybierając formę różnych cnót. Będzie ona podstawą w formułowaniu szczegółowych ocen i norm całej sfery życia międzypersonalnego w zakresie wielu cnót, głównie jednak w zakresie cnoty miłości bliźniego i cnoty sprawiedliwości. Intuicje i ujęcia tradycyjnej teologii moralnej w tym zakresie były na ogół trafne, z tym jednak zastrzeżeniem, że często zbyt ostro rozgraniczono normy miłości od sprawiedliwości lub co najwyżej potraktowano je komplementarnie, przyznając sprawiedliwości funkcję bardziej podstawową. Było to

wynikiem sprowadzenia moralności do świata rzeczy. Sprawiedliwość w tym rozumieniu była normą regulującą stosunek człowieka do rzeczy i stosunek do bliźnich ze względu na porządek rzeczy, a nie ze względu na to, że te osoby zasługują na miłość. Odnowiona teologia moralna winna określić obowiązki sprawiedliwości jako obowiązki miłości i chronić współdziałanie międzyosobowe przed ich urzeczowieniem i depersonalizacją.

4. Należy wystrzegać się błędu izolacjonizmu, polegającego na odrywaniu relacji międzyosobowych od kontekstu moralności życia osobistego i życia społecznego, a nawet od moralności teologalnej. Nie należy utrzymywać, mówiąc innym językiem, utrwalonej przez tradycję cezury zarówno między cnotami kardynalnymi a cnotami teologalnymi, jak i między samymi cnotami kardynalnymi łącznie z ich cnotami pochodnymi. Moralność życia osobistego, regulowana cnotą umiarkowania i męstwa rzutuje bezpośrednio na stosunki między ludźmi i dlatego normy tego zakresu moralności muszą być uwzględnione w układaniu stosunków między ludźmi, w realizacji sprawiedliwości i miłości. Nie bez znaczenia dla określenia moralności stosunków międzyludzkich jest fakt, że osoba ludzka posiada naturę społeczną, wymiar eklezjalny. Omawiane zatem relacje nie mogą nabierać charakteru skrajnie indywidualistycznego. Ponadto muszą być powiązane z relacją tych osób do Boga. Cnoty teologalne nadają tym relacjom nadprzyrodzoną perspektywę, i odwrotnie, stosunki międzyludzkie stają się kryterium poprawności odniesienia do Boga.

5. Układ etyki życia międzyosobowego powinien przedstawiać kontakty międzyludzkie na różnych płaszczyznach i z różnego punktu widzenia. Troska o symetrię i jedność w układzie treści nie powinna przemawiać za przyjęciem jakiejś apriorycznej koncepcji. Nawet względy dydaktyczne nie stanowią wystarczającej racji do opracowania tej etyki w duchu maksymalizmu metodologicznego i minimalizmu merytorycznego. Wydaje się, że duże walory systematyzujące posiada układ, którego kryterium podziału są takie czynniki, jak specyfika osób rozpatrywanych w płaszczyźnie życia prywatnego, rodzinnego, zawodowego i publicznego, oraz odmiennosc dóbr objętych normującą funkcją sprawiedliwości i miłości.

6. Podstawą w ułożeniu katalogu aktualnych problemów musi być sama rzeczywistość współczesnych stosunków międzyludzkich. Należy zrezygnować z anachronicznych kwestii omawianych w tradycyjnych opracowaniach, wyselekcjonowane zaś skonfrontować z życiem. Ważnym źródłem informacji o współczesnych formach współżycia ludzi mogą stanowić różne badania socjologiczne i aktu-

alne materiały kodyfikacyjne, jak dokumenty nauczania kościelnego, prawa i paktów uchwalone przez ONZ, kodeksy krajowe podlegające stałej nowelizacji i tym podobne dokumenty. Rejestracja i opracowanie tych form współżycia jest pilnym zadaniem dla moralistów.

DIE CHRISTLICHE MORAL DER INTERPERSONALEN RELATIONEN

Für eine Revision der Moraltheologie: Sich dafür einzusetzen, verlangt zuerst eine kritische Überprüfung der gegenwärtigen Reformen, und zwar nicht nur ihrer äusseren Erscheinungsformen, sondern auch der dahinter verborgenen Auffassungen und Intentionen. Der Aufsatz fasst eine kurze Darstellung und Bewertung einiger modernen Erneuerungstendenzen in der Moraltheologie nach dem Konzil. Der Verfasser warnt vor einer „neuen“ Moral, die man heutzutage, durch den Hinweis auf die Schwäche vieler bisheriger Beweisgründe, als Misstrauen gegenüber der traditionellen christlichen Moral begründet. Er warnt auch vor einer „Moraltheology-fiction“, die oft als ein „exegetischer Positivismus“ und antiphilosophischer Moralismus in der Moraltheologie zum Ausdruck kommt. Die Bemerkungen über eine Revision der Moraltheologie werden zur Problematik der interpersonalen Relationen begrenzt. Die durchgeführte Analyse zeigt, dass die Sittlichkeit allererst eine interpersonale Relation „Ich-Du“ ist. Die Natur dieser Relation ist ein Sollen der Liebe. Nur die Person kann lieben und nur für sie ist die Liebe eine Pflicht. Nur die Person ist würdig und hat das Recht dazu beliebt zu werden. Darum muss die Moral von den Beziehungen zwischen den Menschen als personalistische Theologie und Ethik der Liebe befasst und als solche von einer rechten theologischen Anthropologie unterbaut werden. Die christliche Moral der interpersonalen Relationen darf aber nicht in einer Isolierung von dem religiösen und sozialen Pflichtenkreis stehen. Im Zusammenhang wurde eine Lösung des analysierten Problems vorgeschlagen.