

**Jerzy Bajda, Piotr Pierończyk, Jan Kowalski, Alojzy Marcol, Zbigniew Teinert, Jan Pryszmont**

---

**Biuletyn teologicznomoralny**

---

Collectanea Theologica 56/3, 67-87

---

1986

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY

**Zawartość:** I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. Adhortacja o pojednaniu i pokucie. II. SPRAWOZDANIA. 1. Nadzieja w postawie ludzkiej. X Tydzień Duchowości w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. — 2. Odpowiedzialność za dar życia. Spotkanie naukowe polskich moralistów. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Teologia a socjologia. — 2. Moralność autonomiczna w kontekście chrześcijańskim. Nowa wersja koncepcji Alfonsa Auera\*.

### I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

#### Adhortacja o pojednaniu i pokucie

Adhortacja *Reconciliatio et paenitentia* (AAS 77, 1985, 185—275), wydana 2 grudnia 1984 r., jest dokumentem o dużym znaczeniu dla teologii moralnej i pastoralnej. Adhortacja nawiązuje do refleksji VI Synodu Biskupów i dotyczy tematyki centralnej dla posłannictwa Kościoła, a równocześnie bardzo żywej z punktu widzenia niepokoju ludzkości pytającej o możliwość przewyciężenia zła ciężącego nad historią ludzkich sumień.

Warto na początku podkreślić, że oryginalność odpowiedzi, jaką Kościół — poprzez ten dokument — daje na pytania dzisiejszej ludzkości, poszukującej dróg pojednania, polega na ukazaniu wewnętrznej zależności pojednania od nawrócenia i pokuty; pojednanie jest więc owocem nawrócenia (nr 4; w niniejszym opracowaniu opieramy się na watykańskim wydaniu dokumentu w języku polskim). Dokument dzieli się na trzy części, omawiające kolejno: misję Kościoła, przyczynę i istotę zła, wreszcie środki osiągnięcia pojednania.

Niemożliwą rzeczą byłoby streścić cały dokument, który za punkt wyjścia przyjmuje historię zbawienia, ukazuje problematykę pojednania w kontekście misterium Chrystusa, podsumowuje tradycję Kościoła, dając wreszcie jasne i zdecydowane odpowiedzi na pytania wyrosłe ze skomplikowanej sytuacji dzisiejszej ludzkości, a zwłaszcza z kształtu dzisiejszej kultury. Zatrzymamy się na rozstrzygnięciach, dotyczących szczególnie kontrowersyjnych punktów w dzisiejszej teologii pokuty.

1. Pojednanie jest ostatecznie darem Boga, który w Jezusie Chrystusie wyzwala ludzkość z grzechu w każdej jego postaci (nr 7). W świetle tajemnicy Odkupienia ujawnia się „wymiar wertykalny podziału i pojednania w odniesieniu do stosunku człowiek—Bóg, który w świetle wiary zawsze jest ważniejszy, aniżeli wymiar horyzontalny pojednania między ludźmi” (nr 7). Pojednanie między ludźmi może zatem istnieć jako owoc Odkupienia, a więc jako dzieło łaski. Tym samym nie da się pomyśleć prawdziwe pojednanie, które byłoby jedynie rezultatem inicjatywy człowieka (por. nr 9—10). To pierwszeństwo wymiaru wertykalnego widnieje także w definicji grzechu (nr 14), jak i w określeniu nawrócenia (nr 26) oraz w strukturze sakramentu pokuty (nr 29). Pojednanie należy więc pojmować jako owoc nawrócenia (nr 9).

Dokument zmierza świadomie do przewyciężenia tendencji antropocentrycznych w nauce o pojednaniu, czyli poglądu, według którego pojednanie

\* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Jan Pryszyński, Warszawa.

między ludźmi sprawia i wyraża wewnętrzne pojednanie osób z Bogiem, o ile go wprost nie zastępuje. Podobna opinia wiąże się z zapatrywaniem, że istota zła tkwiącego w grzechu polega głównie — jeśli nie wyłącznie — na tym, że krzywdzi człowieka. Papież koryguje wyraźnie tego rodzaju pogląd, twierdząc, że „w rzeczywistości Bóg jest początkiem i ostatecznym celem człowieka, który nosi w sobie ziarno Boże. Dlatego właśnie rzeczywistość Boga odślania i rozjaśnia tajemnicę człowieka. Nie można zatem spodziewać się, że umocni się poczucie grzechu w odniesieniu do człowieka i wartości ludzkich, jeśli zabraknie poczucia obrazy wyrządzonej Bogu, czyli prawdziwego poczucia grzechu” (nr 18).

2. Innym ważnym punktem adhortacji jest podkreślenie wewnętrznego powiązania między teologicznym i moralnym wymiarem grzechu. Grzech jest z jednej strony aktem ludzkiej wolności (ściślej: jej nadużyciem), a z drugiej strony jest — przez samą swoją istotę — zerwaniem stosunku z Bogiem, wyłączeniem Boga z życia ludzkiego (nr 14). Przypomniane tradycyjne pojęcie grzechu jako „nieposłuszeństwa wobec Boga” trafnie łączy te dwa aspekty, uwydatniając zarazem nadrzędny charakter zburzonej przez grzech relacji do Boga. Wskazując na tkwiącą w grzechu siłę niszczącą, mroczną i pełną tajemnicy, papież podkreśla podwójny kierunek jej działania: nieposłuszeństwo prowadzi aż do zaprzeczenia Boga i Jego istnienia, a więc do ateizmu; z drugiej strony to zerwanie ze Stwórcą jest „aktem samobójczym” (nr 15), gdyż zwraca się przeciwko swemu sprawcy, raniąc go wewnątrz i burząc zarazem jego relację do ludzkości i świata (*tamże*).

Ukazany wyżej związek ma swoją podstawę w sumieniu, formującym definitywnie osobowe „ja” człowieka (por. nr 18). Tu, w tym „najtajniejszym sanktuarium człowieka” (KDK 16) leży klucz do zrozumienia faktu, że kryzys poczucia grzechu wynika z dwóch równoległe postępujących zjawisk: negacji Boga i negacji tego, co najbardziej Boże w człowieku, a co stanowi o szczególnym wymiarze jego godności.

3. Inne godne uwagi rozstrzygnięcie dotyczy takiej teorii grzechu, która implikuje mitologizowanie istoty zła. Podobna interpretacja zła dochodzi do głosu wtedy, gdy rzeczywistość zła odrywa się od osobowego podmiotu jako źródła czynu i — konsekwentnie — od osobowej wolności i odpowiedzialności, wcielającej się w konkretny czyn. Adhortacja ustala, co należy rozumieć pod pojęciem grzechu społecznego. Otóż nie można utożsamiać grzechu społecznego z ontologiczną sumą zła społecznego, gdyż przez to fałszuje się samo pojęcie grzechu, pozbawiając je wymiaru odpowiedzialności osobowej, przerzucając samą odpowiedzialność na anonimowo pojęte wielkości czy układy pozaosobowe, na jakąś superhipostazę, która, będąc w istocie amoralna, zwalniałaby tym samym od odpowiedzialności moralnej jednostki jej podległe. „Niesłuszne i nie do przyjęcia jest często dziś spotykane w niektórych środowiskach takie rozumienie grzechu społecznego, które przeciwstawiając niezbyt wyraźnie grzech społeczny grzechowi osobistemu, mniej lub bardziej nieświadomie prowadziłyby do zlagodzenia lub prawie przekreślenia grzechu osobistego, dopuszczając jedynie istnienie winy i odpowiedzialności społecznej” (nr 16).

Zostały również poddane krytyce pewne hipotezy dotyczące wzajemnej relacji tzw. opcji fundamentalnej i grzechu śmiertelnego. Pewne bowiem interpretacje zmierzały do praktycznego oderwania pojęcia grzechu śmiertelnego od konkretnego, obiektywnego czynu człowieka i zredukowania go (grzechu) do wymiarów bardzo ogólnej, czysto podmiotowej (nie identyfikującej się z czynem) intencji formalnej pogardy Boga i człowieka. W ten sposób żaden czyn człowieka nie mógłby być w zasadzie podciągnięty pod kategorię grzechu śmiertelnego, co nie zgadza się zarówno z doświadczeniem sumienia, jak z objawioną nauką głoszoną przez Kościół. Źródłem tej subtelnego mitologizacji grzechu są pewne hipotezy psychologiczne, jak też pewne analizy

fenomenologiczne, nie docierające do osobowej natury czynu. „Jednakże od rozważań ze sfery psychologii nie można przejść do budowania kategorii teologicznej, jaką jest właśnie «opcja fundamentalna» rozumiana w taki sposób, że przedmiotowo zmienia lub podaje w wątpliwość tradycyjne pojęcie grzechu śmiertelnego” (nr 17).

Dużej wagi dla życia Kościoła i dla teologii są wyjaśnienia dotyczące różnicy między grzechem śmiertelnym i powszednim. Wykluczają one umieszczenie na tej samej linii podziału trzeciego członu, to jest tak rozumianego „grzechu ciężkiego”, że nie identyfikowałyby się z grzechem ani śmiertelnym, ani powszednim (nr 17).

4. Punktem, który zasługuje na osobne potraktowanie, jest problem utraty poczucia grzechu. Należy on (poczucie grzechu) do istoty świadomości moralnej człowieka i wiąże się wewnątrznie z poczuciem Boga. Jedno i drugie jest w swej istocie niezniszczalne, jednak mogą doznać zaciemnienia i osłabienia, jak to widać zwłaszcza w dzisiejszych czasach. Cenna jest analiza przyczyn tego niepokojącego zjawiska. Ogólnie biorąc papież wini za to współczesną kulturę, odpowiedzialną zwłaszcza za kryzys sumienia i poczucia Boga. Szczegółowe uporządkowanie konkretnych przyczyn przedstawia się następująco: sekularyzm, następnie scjentyzm, zastępujący myślenie na poziomie mądrości, dalej etyka relatywistyczna, potem emocjonalna lub legalistyczna koncepcja moralności, wreszcie błędy w praktyce pastoralnej i pedagogice sakramentalnej. W każdym razie „utrata poczucia grzechu jest... jakąś formą lub owocem negacji Boga... jest skutkiem zatarcia się idei ojcostwa Bożego i panowania Bożego nad życiem człowieka” (nr 18).

5. Dalsze cenne wyjaśnienie dotyczy słowa „pokuta”. Powracając parokrotnie do tego tematu, papież uwydatnia w istocie chrześcijańskiej pokuty trzy elementy. Pierwszy to ten, który najbardziej zbiega się z pojęciem „nawrócenia”. Jest to wola przemiany ducha, polegającej na zwróceniu się człowieka ku Bogu (nr 26). Zgadza się z tym sformułowanie podane w nr 4: „pokuta oznacza wewnętrzną przemianę serca pod wpływem Słowa Bożego i w perspektywie Królestwa Bożego”. Oba te teksty podkreślają pierwszeństwo zwrócenia się ku Bogu jako inicjatorowi pojednania. Ten zwrot ku Bogu znajduje się u podstaw przemiany człowieka.

Drugi element (wg nr 26) to skrucha, żal duchowy, zawierający w sobie osąd dotychczasowego postępowania i decyzję odejścia od zła na zawsze. Do tego elementu pokuty powraca papież w kontekście sakramentu pokuty (nr 31), mówiąc: „Zasadniczym aktem pokuty ze strony penitenta jest jednak żal, czyli jasne i zdecydowane odrzucenie popełnionego grzechu i postanowienie niegrzeszenia na przyszłość, z miłości do Boga”. Na autentyczności skruchy opiera się prawdziwość całej „metanoi”. Dodatkowo wyjaśnia papież, że w pokucie widzianej pod kątem skruchy pojawiają się nie tylko motywy moralno-ascetyczne: „żal i nawrócenie są o wiele bardziej zbliżeniem do świętości Boga oraz odnalezieniem własnej wewnętrznej prawdy, zakłóconej i naruszonej przez grzech, wyzwoleniem w głębi własnego człowieczeństwa, a przez to odzyskaniem utraconej radości: radości, że się jest zbauwionym, której to radości większość ludzi naszych czasów nie potrafi już odczuwać” (nr 31, punkt czwarty).

Trzeci element pokuty to przejście od przemiany wewnętrznej do właściwego czynu, przejście do aktów i czynów pokutnych (nr 4). „Pokuta jest zatem nawróceniem, które przechodzi z serca do czynów, a więc do całego chrześcijańskiego życia; czyli nawróceniem, które owocuje przez uczynki pokutne” (*tamże*). Również w nr 26 mówi o „czynieniu pokuty” i wyjaśnia: „czynić pokutę znaczy przede wszystkim przywrócić równowagę i harmonię zburzoną przez grzech, zmienić kierunek postępowania także kosztem ofiary”.

Ten aspekt pokuty w pewien sposób dotyka istoty zadośćuczynienia sakramentalnego, lecz się z nim nie utożsamia. Zadośćuczynienie ma bowiem

własny, specyficzny wymiar (nr 31). „Czynienie pokuty” przenika ostatecznie całe życie chrześcijańskie, które odtąd zostaje nacechowane duchem pokuty i ascezy.

Tak więc dzisiejsza teologia moralna zyskuje w adhortacji o pojednaniu i pokucie wydatną pomoc i zbawienne światło.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

## II. SPRAWOZDANIA

### 1. Nadzieja w postawie ludzkiej

#### X Tydzień Duchowości w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim

W dniach 4—8 marca 1985 r. odbył się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim X Tydzień Duchowości na temat *Nadzieja w postawie ludzkiej*, zorganizowany przez Sekcję Teologii Duchowości. Auditorium powitał ks. prof. dr hab. Walerian Słomka, kierownik Sekcji Teologii Duchowości KUL, wyrażając szczególną wdzięczność przedstawicielom episkopatu za udział w obradach tegorocznego, jubileuszowego tygodnia. Obrady otwarł Wielki Kanclerz KUL bp prof. dr hab. Bolesław Pylak, który stwierdził, że tydzień ten przyczyni się z pewnością nie tylko do zgłębienia problematyki nadziei od strony teoretycznej, ale przede wszystkim, w jakimś przynajmniej stopniu, zaspokoi odczuwany głód nadziei. Potwierdzeniem ważności i aktualności wybranej problematyki była niezwykle wysoka frekwencja, jaka towarzyszyła obradom w ciągu całego tygodnia. Fakt ten wydaje się być zrozumiąły zwłaszcza w obecnej historii życia naszego narodu, którą cechuje także kryzys nadziei.

Z entuzjazmem przyjęto wystąpienie bp. dr. Ignacego Tokarczuka, który w miejsce nie mogącego przybyć kard. prymasa Józefa Glempa, wygłosił odczyt, łącząc w nim dwa tematy: *Nadzieje religijne i świeckie. Nadzieje narodu polskiego*. Wprowadzając w podjętą problematykę prelegent przedstawił różne próby definicji nadziei w perspektywie historycznego ujęcia tego zagadnienia. Nawijając do aktualnej sytuacji zauważył, że człowiek współczesny pragnie stworzyć „nowy humanizm”, który w języku Jana Pawła II ma przyjąć kształt „cywilizacji miłości”. Ten „nowy humanizm” okaże się prawdziwy, gdy udzieli prymatu osobie przed rzeczą, etyce przed techniką, miłości przed sprawiedliwością, postawie „być” przed „mieć”. Czynnikiem decydującym o kształcie i rozwoju owego humanizmu jest nadzieja, która może mieć wymiar religijny bądź świecki. Jakkolwiek między nadzieją religijną i świecką nie ma sprzeczności, to jednak trzeba zauważyć, że bezwzględna realizacja samych tylko nadziei świeckich niesie ze sobą pewne zagrożenia. Pierwszym, zdaniem prelegenta, jest idea tzw. realizmu politycznego, drugim ruchy związane z bardzo znaną już w świecie „teologią wyzwolenia”. Wyzysk w ekonomii, militarizm kosztem bytu ludzkiego, ideologizm różnych postaci — oto rezultat realizacji nadziei świeckich bez wiązania ich z eschatycznym powołaniem człowieka.

Z uwagą wysłuchano drugiej części referatu dotyczącej nadziei narodu polskiego. W obecnej dobie historii narodu nadzieja winna być motywem działania. Poczucie tożsamości narodowej, pełna suwerenność, wartości duchowe i kulturowe, wielka cześć Matki Bożej to dobra, które ciągle kształtują oblicze naszego społeczeństwa. Jaki więc ma być program nadziei polskiego społeczeństwa? Program narodu jest zawarty w zawołaniu Jana Pawła II z ostatniej pielgrzymki do kraju: „Nie daj się złu zwyciężać, zło dobrem zwyciężaj”.

Problematykę drugiego dnia obrad stanowiła *Nadzieja chrześcijańska*. W referacie na ten temat ks. prof. W. Słomka zauważył, że nadzieja

jest wpisana w kategorię przyszłości, zaś tak sprecyzowana sytuuje się w kręgu chrześcijańskiego świata wartości. Przedmiotem tej nadziei jest Jezus Chrystus — centrum historii. Dzieje Izraela, cała historia zbawienia to historia wierności tej nadziei i oczekiwania na jej ostateczne spełnienie. Przepowiadanie i życie Kościoła dokonuje się w służbie tej nadziei przez realizację wartości ziemskich. W czym tkwi niezawodność chrześcijańskiej nadziei? Polega ona z jednej strony na wierności samego Boga, z drugiej zaś domaga się od człowieka postawy ciągłego nawrócenia, dojrzałej wiary i miłości. Chrześcijańska ortodoksja i ortopraksja zakotwiczona w nadziei dopuszcza nawet zaskakujące porażki i zwycięskie klęski. Postawa nadziei jest przede wszystkim stanowiskiem wobec przyszłości eschatycznej. Cechuje ją radość, zaangażowanie, trwałe zawierzenie i cierpliwość. Tu rodzi się postawa niepokonalności, a jej fundamentem jest Jezus Chrystus. W takiej nadziei już jesteśmy zbawieni (Rz 8,24).

O ile problematyka poprzednich referatów konkretyzowała nadzieję w aspekcie teologicznym i społecznym, o tyle tematyka pozostałych zajęła się nadzieją od strony psychologii i filozofii.

*Psychologiczne aspekty nadziei* omówił w swoim wykładzie dr hab. Antoni J. Nowak OFM. Człowiek stoi na szczycie wszystkich stworzeń. Nadzieja to specyficznie ludzka cecha, która warunkuje wszelki postęp. Bez nadziei człowiek pierwotny nie mógłby inaczej niż zwierzę przeżywać siebie i otaczającego świata. Psychologia wylicza wiele aspektów nadziei. W pierwszym rzędzie prelegent zwrócił uwagę na motywację, która inspirowuje i integruje ludzkie zachowanie. Bez nadziei człowiek nie może stawiać sobie życiowych celów. Nadzieja jest też decydującym czynnikiem w procesie progresywnej personalizacji. W rozwoju osobowym jest znakiem akceptacji. Już pierwszy uśmiech dziecka do matki to uśmiech nadziei. Nadzieja połączona z miłością decyduje także o kształcie dojrzałej osobowości. Osobowość neurotyczna, z pogranicza normy psychicznej, wymaga terapii, która musi wyjść poza sferę psychofizyczną. W takiej sytuacji zasadniczym motywem wizyty u terapeuty jest zawsze nadzieja powrotu do zdrowia, nadzieja wyleczenia. Prelegent zwrócił również uwagę na ten aspekt nadziei, który jest wyrazem funkcji religijnej. Człowiek religijny jest z natury istotą żyjącą nadzieją oczekiwania na wybawienie. Taka nadzieja nie znosi granic, dąży do nieskończoności, dotyka transcendencji. Prelegent podkreślił szczególnie konkretność nadziei chrześcijańskiej, która uobecnia się w osobie Jezusa Chrystusa. Taka nadzieja przestaje być utopią, a staje się motorem prawdziwego postępu.

Dotychczasowa refleksja nad nadzieją uwidaczniała przede wszystkim jej pozytywny wymiar. Referat czwartego dnia był poświęcony *Odmowie nadziei*, której skrajnym wyrazem jest rozpacz. Ks. doc. dr hab. Stanisław Kowalczyk tak sformułowany temat zanalizował w kontekście filozofii zasługującej na miano filozofii pesymizmu. Napis nad bramą „Piekła” Daniego prelegent uczynił hasłem wywoławczym całej refleksji zarówno Schopenhauera, Nietzschego jak Sartre'a i Camusa. Rozpacz nie spełnionych pragnień (Schopenhauer), rozpacz samotności (Nietzsche), rozpacz absurdu istnienia (Sartre, Camus) oto różne odcienie tej samej filozofii pesymizmu. Jej konstrukcję tworzy krytyka religii, nihilizm, zwłaszcza zaś krzykliwa proklamacja „śmierci Boga” (Nietzsche) w imię wolności i pełnego humanizmu. Filozofia ta okazała się jednak tragicznym błędem, bo zanegowała tę podstawową ludzką możliwość, która pozwala określić człowieka jako *ens spe-rans*.

*Ontologiczne podstawy nadziei u Gabriela Marcela* to temat ostatniego wykładu, który wygłosił bp prof. dr hab. Marian Jaworski. Swoje wielkie dzieło *Homo viator* Marcel już w podtytule określa jako *Wstęp do metafizyki nadziei*. Jego zdaniem nadzieja należy do sfery tajemnic. Ma ona charakter responsoryczny, bo mieści się w ramach próby, doświadczenia życio-

wego, ale jest też odpowiedzią człowieka na ową próbę. Doświadczenie próby, pokusa rozpaczy mobilizuje nadzieję. Absolutnym motywem nadziei, jej ontologicznym punktem oparcia jest Byt Absolutny. Ludzka postawa bycia „z” Absolutem daje pewność i pokój. Dla omawianego filozofa nadzieja jest komunią między ludzkim „ja” a boskim „Ty”. Z tej komunii rodzi się postawa, która swój werbalny wyraz znajduje w stwierdzeniu: „W Tobie pokładam nadzieję”. W jakiej mierze nadzieja zależy od człowieka? Na pewno jest darem, ale domaga się odpowiedzi. Właśnie pozytywna odpowiedź nadaje nadziei wartość cnoty, a posiadając ją człowiek stawia siebie w tym podstawowym sposobie istnienia, który można określić pewnością bycia.

Obrady tygodnia podsumował rektor KUL bp prof. dr hab. Piotr Hempterek. Wyraził przekonanie, że bogate refleksje tego tygodnia umożliwiły słuchaczom dostrzec rzeczywistość ludzkiej nadziei w szerokiej perspektywie. Z pewnością został osiągnięty drugi ważny cel, którym było umocnienie nadziei teraz, gdy jej tak bardzo potrzebujemy. Ks. W. Słomka dziękując prelegentom za wielki wkład w obrady tygodnia, za liczny udział słuchaczy, zaprosił na kolejny Tydzień Duchowości za rok, który będzie poświęcony szeroko pojętej problematyce miłości w postawie ludzkiej.

ks. Piotr Pierończyk, Lublin-Opole

## 2. Odpowiedzialność za dar życia Spotkanie naukowe polskich moralistów

W dniach 10—12 czerwca 1985 roku moralisci polscy, w ogromnej większości profesorowie i wykładowcy wydziałów teologicznych oraz wyższych seminariów duchownych diecezjalnych i zakonnych, odbyli w Nałęczowie swe doroczne spotkanie naukowe, zorganizowane przez ks. prof. dr. Bogusława Inlendera z Warszawy i ks. doc. dr. hab. Franciszka Gremiuka z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (przewodniczącego i wiceprzewodniczącego sekcji moralistów polskich). Przedmiotem uwagi spotkania był *Dar życia i odpowiedzialność za niego*. Problem ten wybrano z tej racji, że moralna ocena działań decydujących o życiu ludzkim jest jednym z najbardziej kontrowersyjnych tematów etycznych. Rodzi to dla moralistów nie tylko potrzebę uświadomienia sobie tego zjawiska, lecz także poznania jego źródeł i znaczenia w kształtowaniu chrześcijańskiego i ludzkiego „etosu życia”. Ponadto rozwój współczesnej wiedzy o człowieku, zwłaszcza medycyny i genetyki stawia przed etyką szereg konkretnych pytań domagających się od niej odpowiedzi. W obecnych bowiem czasach, zwłaszcza w krajach rozwiniętych, coraz większa ilość zagadnień etycznych, dotyczących życia, kojarzy się z działalnością i decyzjami przedstawicieli służb medycznych. Działalność ta nie tylko jest polem interwencji na rzecz życia lub przeciw niemu, lecz staje się źródłem kształtowania postaw ludzkich wobec życia i jego problemów, źródłem przekonania o społecznym przyjmowaniu określonych decyzji etycznych.

Formą pracy spotkania były referaty (wygłoszone przez ks. prof. Bogusława Inlendera, ks. prof. dr. hab. Stanisława Olejnika, ks. dr. Tadeusza Sikorskiego, obydwaj z Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, ks. doc. dr. hab. Jana Kowalskiego z Krakowa), komunikaty naukowe (podane przez ks. dr. Stefana Kornasa z Seminarium Duchownego w Siedlcach i ks. dr. Wacława Gubały z Krakowa) oraz związana z nimi dyskusja. Właśnie dyskusja wykazała ogromne zainteresowanie zarówno problematyką spotkania, jak i treściami wystąpień prelegentów. Zabrało w niej głos dwudziestu kilku uczestników.

Ks. B. Inlender w wystąpieniu na temat *Życia ludzkiego jako wartości etycznej* poddał refleksji postawy ujawniające się obecnie wobec życia

jako wartości, wskazał na typowe formy argumentacji etycznej i teologicznej w zakresie odpowiedzialności za życie oraz na znaczenie pojęcia życia ludzkiego jako etycznej wartości zobowiązującej.

Dla autora istnieje ogromne zróżnicowanie stanowisk w etycznej ocenie działania na korzyść lub przeciw życiu ludzkiemu. Przyczyny takiego stanu są wielorakie. Przede wszystkim sam fakt, że życie ludzkie ma ścisły związek z jego wartościowaniem. Poza tym jest ono powiązane z całym kontekstem kulturowym i społecznym. Wreszcie nie można nie brać pod uwagę i tego, że życie ludzkie jest fenomenem złożonym, w swej duchowo-cieleśnej strukturze, w swym fizycznym zdeterminowaniu oraz w swej duchowej wolności. Stąd w samej już argumentacji etycznej jawią się różnice w sposobie podejścia do tego fenomenu, co daje zróżnicowane odpowiedzi i rozbieżną praktykę życiową.

Przechodząc do problemu wartościowania ludzkiego życia ks. B. Inlender podkreślił, że wśród obiegowych opinii mających wpływ na etykę, szczególnie miejsce zajmuje przeświadczenie, że życie dla człowieka jest „dobrem” i to „jego dobrem, jako jego własność i stan, o którym zasadniczo może decydować jedynie on sam”. Stąd poczucie, że jest ono godne ochrony i starań dla jego podtrzymania i rozwoju.

Podczas gdy w arystotelizmie spontaniczne dążenie do utrzymania życia i jego najpełniejszego rozwoju znajdowało interpretację metafizyczną i etyczne uzasadnienie w teorii potencji i aktu, to dla filozofii człowieka wieku XIX realizacja „dobra”, jakim jest życie, winna być racjonalna, tzn. zgodna z rozpoznanymi racjonalnie prawami przyrodniczymi i potrzebami gatunku ludzkiego. Natomiast w filozofii witalistycznej przełomu XIX i XX wieku element życia jest siłą napędową świata przyrody i świata ludzkiego. „Winien zatem być podstawowym kryterium oceny ludzkich działań i domaga się rozwoju i ochrony”.

Zdaniem ks. B. Inlendera, wartościowanie ludzkiego życia ujawnia także negatywny jego aspekt. Chodzi mianowicie o odczuwanie go jako ciężaru, jako absurdalności. Od takiego spojrzenia — obok najdawniejszych przekazów literackich wielu kultur — nie jest wolna także Biblia. Obecnie poglądy takie reprezentują m.in. niektóre nurty filozofii egzystencjalnej (Albert Camus), popierane doświadczeniami wojennymi co najmniej dwóch ostatnich pokoleń, oraz gwałtownym postępem nauk przyrodniczych.

Ponieważ ta emocjonalna i naukowa negacja wartości życia „odbija się (...) zarówno na moralnej świadomości szerokiego ogółu, jak i na postawie samych moralistów, pytać trzeba o znaczenie argumentacji etycznej chrześcijańskiej, leżącej u podstaw etyki życia w jej ujęciu teologicznym”. Odpowiadając na to pytanie ks. E. Inlender uwypuklił, że rozumienie wartościowania życia ludzkiego w katolickiej etyce teologicznej jest wynikiem refleksji nad przekazem Objawienia, spisany i głoszony w kościelnej tradycji. Równocześnie jest ono odbiciem wizji człowieka i przyrody, tworzonej przez wiedzę ludzką. Chrześcijański zaś etos życia sprowadzić można do następujących tez: „1. Życie ludzkie jest w samej swej istocie czymś dobrym. 2. Życie cielesne jest dobrem człowieka, najwyższą wartością jego doświadczenia. 3. Życie ludzkie jest odbiciem życia Boskiego i daje w pewien sposób uczestnictwo w nim. 4. Życie człowieka jest darem Boga jako Stwórcy. 5. Bóg jako sprawca życia jest jego jedynym i najwyższym dysponentem — jego właścicielem. 6. Niszczenie życia ludzkiego jest zabronione przykazaniem Bożym.”

Trzy pierwsze tezy mają charakter zdań egzystencjalnych (opisowych), mówił prelegent, i wskazują na ontologiczną, podstawową wartość życia ludzkiego. Trzy dalsze tezy zawierają treść aksjologiczną i normatywną. W ujęciu teologicznym stanowią uzasadnienie moralnego zobowiązania streszczającego się w zakazie „Nie zabijaj”. Zakaz ten ma charakter normy nega-



tywnej, absolutnie i powszechnie ważnej w odniesieniu do zabójstwa ludzi niewinnych.

Na pytanie, jak dokonuje się przejście w argumentacji etycznej od egzystencjalnej części teologii człowieka do normatywnych sformułowań i moralnego zobowiązania, ks. B. Inlender odpowiedział odwołując się do argumentacji szeroko rozpowszechnionych w klasycznych ujęciach podręcznikowych a mianowicie: Noldin — Schmitt — Heinzel (*Summa theologiae moralis*), Mausbach — Ermecke (*Katholische Moraltheologie*), Prümmer (*Manuale theologiae moralis*), Merkelbach (*Summa theologiae moralis*), B. Häring (*Nauka Chrystusa*). Dodał jednak, że właściwą drogę utorował tu Sobór Watykański II, znacznie mniej akcentując suwerenność Boga nad życiem, a bardziej wskazując na osobę ludzką jako podmiot odpowiedzialności i normę moralności ludzkiej. Bowiem dopiero wtedy, gdy życie człowieka ujęte jest jako wartość etyczna, ujawnia swój nienaruszalny charakter moralny i pozwala odkryć także najgłębszą treść nakazów objawionych.

Dla ks. B. Inlendera wartości „etyczne” są ściśle związane z osobą. Wartością w sensie moralnym jest przede wszystkim sama osoba jako samowładny i odpowiedzialny podmiot działania i wyboru. Oznacza to, że dla każdego innego podmiotu osobowego ukazuje się ona jako przedmiot moralnego zobowiązania do uznania w niej jej osobowego bytu, doceniania w niej swoistego i wyższego od innych rodzaju bytu, poziomu istnienia. Owo uznanie może dotyczyć różnych sfer jej struktury. Jeśli miałyby dotyczyć samej jej egzystencji, dotyczyłoby stosunku do osoby jako takiej. Zachodzi to właśnie w przypadku działania, które rozstrzyga o życiu człowieka jako cielesno-duchowej, osobowej struktury. Życie fizyczne jest zatem etyczną wartością, tak jak jest nią sama osoba ludzka.

Stąd płyną, zdaniem prelegenta, normatywne konsekwencje. Przede wszystkim uniwersalne zobowiązanie do niedziałania przeciw dobru osoby, a zatem norma zabraniająca pozbawiania życia człowieka, która ma charakter powszechny i absolutnie wiążący. Równie powszechny charakter ma norma zabraniająca wyrządzania szkody na ciele. Nie jest ona jednak absolutna ze względu na samą strukturę cielesno-duchową człowieka, wymagającą niekiedy umniejszenia stanu posiadania danej jednostki, a to ze względu na realizację dobra osoby jako całości, a więc na rzecz jej egzystencji, a nie likwidacji. Stąd zabicie drugiego człowieka, dokonane nawet na jego życzenie, jest zawsze sprzeczne z uznaniem życia jako wartości etycznej. Konsekwencją normatywną o charakterze pozytywnym jest moralne zobowiązanie do działania na korzyść cielesno-duchowej struktury osoby ludzkiej, a więc troska o zdrowie, rozwój i bezpieczeństwo.

Wreszcie ks. B. Inlender podkreślił, że w perspektywie chrześcijańskiej życie ludzkie ukazuje się tym bardziej jako wartość etyczna, że jest uczestnictwem w bycie osobowego Boga. Jest ono darem Boga. On ma też nad nim swą pieczę. To zobowiązuje człowieka do działania wzbogacającego dar życia i zaniechania jego niszczenia.

Ponieważ takie ujęcie życia, jakie zaprezentował ks. B. Inlender, wydaje się ulegać zachwianiu i tracić swą oczywistość w konfrontacji z niektórymi danymi wiedzy o życiu i o początkach ludzkiego indywiduum, ks. Stanisław Olejnik w wystąpieniu *Interwencje medycyny w zakresie powstającego życia ludzkiego*, próbował wskazać, przynajmniej przykładowo, na tego rodzaju przypadki, a mianowicie na eksperymenty na ludzkim embrionie oraz na problem zapłodnienia *in vitro*, podkreślając jednocześnie, jak wiedza i praktyka lekarska zmusza do coraz głębszego wnikięcia w sens „etyki życia ludzkiego” a równocześnie domaga się rzetelnych ocen. Trzeba tu dodać, że prelegent opublikował na ten temat kilka artykułów (por. m. in. *Eksperyment lekarski na człowieku*, *Collectanea Theologica* 26, 1955, 159—

192; *Ingerowanie medycyny w powstawanie życia ludzkiego*, w: St. Olejnik, *W kręgu moralności chrześcijańskiej*, Warszawa 1985, 249—278).

Współczesna medycyna, stwierdził ks. St. Olejnik, eksperymentuje. Eksperymentuje m.in. na ludzkim życiu w jego stadium początkowym dla celów badawczych, ale także w celach terapeutycznych. Istnieje nawet w wielu kręgach przekonanie, że to eksperymentowanie nie może być ograniczone z zewnątrz, poprzez normy etyczne. Stąd odrzucają oni moralne ograniczenia wolności badań i eksperymentów. Jawi się także reakcja negatywna na takie poglądy, a to ze względu na hitlerowskie eksperymenty i na inne, także eksperymentalne środki zagłady, jakie stosuje się obecnie w świecie.

Niepokój w świecie, a szczególnie wśród moralistów, budzą eksperymenty na embrionie ludzkim, a to dlatego, że wielu badaczy uważa go jedynie za „komórkę ludzką, mimo że jest to już wiele komórek ludzkich”. W konsekwencji uważają oni, że dopiero wtedy mówić można o życiu ludzkim, gdy zygota zagnieździ się w ścianie macicy.

Teologowie moralisci, w oparciu m.in. o nieprzerwane nauczanie kościelne, uważają, że o początku życia ludzkiego mówić trzeba już w momencie połączenia się komórek męskich i żeńskich. Stąd już tylko konsekwencją jest, jak to podkreślił ks. S. Olejnik, uznanie za niegodziwe przeprowadzanie wszelkich eksperymentów na embrionie ludzkim, których celem byłoby jego zniszczenie. Odbieranie bowiem życia człowiekowi jest uznawane przez etykę za działanie niedopuszczalne i zbrodnicze. Niestety, wielu jest takich, którzy uważają, że śmierć ludzkiego embrionu na skutek eksperymentowania jest ponoszeniem kosztów na rzecz przyszłego dobra innych. Tymczasem tak usprawiedliwiane godzenie w życie ludzkie jest niemoralne, choćby się nawet przypuszczało, że jest to tylko życie ludzkie prawdopodobne.

Ks. S. Olejnik zwrócił jeszcze uwagę na to, co dotyczy przede wszystkim wierzących. Życie ludzkie jest tajemnicą. Stąd pietyzm dla niej. W niej bowiem centralne miejsce zajmuje Bóg jako dawca ludzkiego życia.

Poważne zastrzeżenia budzi także, zdaniem ks. S. Olejnika, eksperymentowanie związane z zapłodnieniem *in vitro*.

Celowość podejmowania tych eksperymentów uzasadnia się jednak potrzebą obserwacji procesu zapłodnienia i pierwszych stadiów rozwoju zarodka ludzkiego. Może to ewentualnie przyczynić się do wykrycia zaburzeń rozwojowych tego zarodka i możliwości przeciwdziałania im ze strony medycyny.

Poczęcie *in vitro* budzi wiele zastrzeżeń naprzód ze strony medycyny i biologii. Nauki te wskazują na niektóre „zagrożenia”, jak to określił ks. S. Olejnik. Przede wszystkim wskazują na niebezpieczeństwo dla jajeczka. Istnieje bowiem problem jego „starzenia się”, a także uszkodzenia przy przenoszeniu go do organizmu matki. Medycyna i biologia wskazują także na szkodliwość natury psychicznej zarówno dla matki, jak i dziecka oraz na zaburzenia hormonalne podczas ciąży.

Poważne zastrzeżenia ma także etyka. Wiele poczęć *in vitro* dokonywanych jest jedynie dla doświadczenia naukowego, nawet bez zamiaru przeniesienia embrionu do organizmu matki. Dokonuje się potem jego zabójstwa, a zatem — dla etyki katolickiej — zbrodni odebrania życia. A ile jest nieudanych prób wszczęcia embriona do organizmu kobiety? „Od chwili poczęcia przebiega nieprzerwanie bardzo skomplikowany, a jednak przejrzysty, proces rozwojowy. Ten proces, który ujawnia się światu, ale bynajmniej nie kończy ani przerywa, faktem porodu, nigdy, nawet w pierwsze dni życia zarodkowego, nie dotyczy jakiejś istoty «człekopodobnej», lecz człowieka. To jest człowiek, posiada ludzką naturę, a więc i prawa człowieka. Pierwszym zaś wśród nich jest prawo do życia”.

Poza tym, jak się wyraził prelegent, tworzenie nowego życia, w świetle prawa naturalnego, winno być „owocem małżeństwa, które chroni godność małżonków (a w danym wypadku szczególnie kobiety) jak też dobro i wy-

chowanie dziecka". Stąd zapłodnienie sztuczne jest niemoralne poza małżeństwem. „Ale i w małżeństwie należy wyraźnie i stanowczo odrzucić jako niemoralne zapłodnienie sztuczne, kiedy stosuje się w tym celu spermę innego mężczyzny. Chodzi tu o wzgląd na wyłączne i nienaruszalne prawo małżonków do budzenia, w ramach współżycia cielesnego, nowego życia.”

Dla moralistów nie wytrzymuje krytyki teza zwolenników poczęcia *in vitro* z chęci „uszcześliwienia” małżonków nie mogących posiadać dzieci na drodze naturalnego poczęcia. Istnieje przecież droga adopcji. Zarzuca się adopcji, że chodzi w niej o „obce” dziecko. Ale przecież i dziecko z próbówki nie jest wyrazem miłości, bo jest oderwane od współżycia seksualnego. Dla ks. S. Olejnika poczęcie *in vitro* jest wyrazem prostej dehumanizacji. Chodzi w niej wyraźnie przede wszystkim o reprodukcję, godzącą w miłość małżeńską.

Ks. Tadeusz Sikorski podjął w referacie *Wolność ludzka wobec śmierci* problematykę, jaka rodzi się z konfrontacji podstawowej tezy o wartości etycznej ludzkiego życia z elementarnym roszczeniem człowieka do wolności, także do wolności decydowania o własnym istnieniu i o istnieniu innych nosicieli tego samego człowieczeństwa. Ujął on życie ludzkie w aspekcie odpowiedzialności, która w pewnych wypadkach staje się paradoksalna, obciążona tajemnicą ludzkiego istnienia. Winna zatem odnaleźć swój sens i jakąś podstawę w chrześcijańskiej „etyce życia”. Stworzyło to kontekst do rozważań nad trudną problematyką etyczną samobójstwa i eutanazji, które w mentalności współczesnej przesuwają się jako zjawiska ze sfery etycznej do społeczno-medycznej.

Punktem wyjścia dla refleksji prelegenta było stwierdzenie zjawiska „nieposzanowania etyki, wartości moralnych i w ogóle myślenia etycznego”. Przyczyny takiego stanu rzeczy to zawierzenie imperatywom nauk doświadczalnych i polityczna manipulacja normą moralną. Obie te przyczyny mają poważny udział w spustoszeniu duchowym, jakie się dokonuje we wnętrzach sumień ludzkich w narastaniu zawiedzionych nadziei, w rozwijaniu się pasji niszczyielskich. Na skutek tego, gdy człowiek staje wobec konieczności dokonania ważnych wyborów, podjęcia odpowiedzialnych decyzji, rzadko się zdarza, by kierował się nakazem moralnym, by wybór przynosił na płaszczyznę moralną. Równocześnie do rozumowania zakradł się osobliwy fałsz. W terminologii etycznej, a więc pod pozorem posłuchu dla nakazów moralnych dokonuje się wyborów urągających etyce, i to w imię miłości, która już u podstaw jest jej zaprzeczeniem, w imię wolności niosącej niewolę, w imię praw sumienia, które pojmuje się jako prawa do nieograniczonej wolności.

Na tym tle, pytał ks. T. Sikorski, co oznaczają dla teologii moralnej katolickiej pytania o eutanazję, o reanimację, o mechaniczne podtrzymywanie biologicznego życia, o samobójstwo? I próbował odpowiedzieć w odniesieniu do eutanazji, a to przede wszystkim dlatego, że ten szczegółowy problem jest przedmiotem jego refleksji od dwudziestu prawie lat.

Dla prelegenta istnieje ewolucja w rozumieniu eutanazji. Do niedawna zaliczano ją do rzędu zabójstw, a tym samym potępiano ją na tej samej podstawie, która każe potępić zabójstwo w sensie morderstwa z nienawiści do człowieka jako swojego przeciwnika. Mianem eutanazji określano także praktyki stosowane w czasie ostatniej wojny przez nazistów, które polegały na bezbolesnym zabijaniu nieuleczalnie chorych jako osób nieprzydatnych i uciążliwych dla społeczeństwa. Ks. T. Sikorski uważa natomiast, że eutanazja nie jest aktem nienawiści. Nie jest też powodowana przez ocenę nieprzydatności cierpiącego. Jest ona ostatecznym zatrzymaniem walki z cierpieniem po licznych porażkach, które stopniowo gasiły płomień nadziei na uratowanie chorego czy przynajmniej na złagodzenie okrutnych cierpień. Moment zaprzestania walki z cierpieniem winien być zatem uważany za

decydujący dla pełniejszego zrozumienia eutanazji. On bowiem nadaje temu działaniu nowy charakter. W eutanazji nie chodzi o pogardę dla życia ani też o pragnienie śmierci jako takiej. Czy wobec tego, pytał ks. T. Sikorski, jednym z jej źródeł jest miłość, i odpowiadał, że związek ten natrafiał i natrafia dalej na poważne kłopoty. Przed laty utrzymywał on bez większych wahań, że „eutanazja jest w sobie zrozumiała, niezależnie od oceny moralnej, właśnie jako akt miłości. Bo chociaż człowiek, który kocha, chce nie tylko istnienia osoby kochanej, ale i jej pełnego rozwoju, to jednak eutanazja dostarczała (...) przykładu sytuacji, w której wrogość sił ziemskich nie pozwała miłości na przybranie pełnych kształtów i dlatego objawia się ona (miłość) w postaci paradoksalnej, niemniej rzeczywistej”.

Obecnie, choć referent szedłby, jak powiedział, tą samą drogą, to przecież wprowadziłyby moment cierpienia. Eutanazja bowiem stawia człowieka wobec problemu życia w kontekście cierpienia. Stąd rozwiązanie problemu może nastąpić przede wszystkim poprzez wskazanie należytej postawy wobec cierpienia. Z teologicznego punktu widzenia rozwiązanie problemu powinno zasadzać się na idei osobistej łączności chrześcijanina z Chrystusem cierpiącym. Teologia cierpienia powinna dla chrześcijanina stanowić najpełniejszą odpowiedź na eutanazję. Wtedy z właściwszej pozycji, a nie jedynie prymitywnie rozumianego zakazu zobaczy się, że Orędzie Ewangeliczne odwołuje od eutanazji, jako od drogi rozmiągającej się z dobrem człowieka, a zatem i z miłością właściwie pojętą. Z tych racji ks. T. Sikorski skłaniałby się, jak powiedział, do utrzymywania, że choć eutanazja nie jest aktem nienawiści ani lekceważenia życia, nie powinna być utożsamiana z miłością. „Owszem, szereg pozorów wskazuje na miłość, czy... na miłość paradoksalną. Może by trzeba powiedzieć niedojrzałą, może karykaturalną, może miłość sprowadzoną ze swej właściwej sobie drogi. ... (Stąd) wszelka próba usprawiedliwienia wyboru śmierci miłością, wolnością w świecie (wyboru), który wziął rozbrat z filozofią, z bóstwem, z mądrością i z *sacrum* jest (...) tylko ironią niezdarnie skrywającą bezradność i słabość człowieka...”

Zadaniem wystąpienia ks. Jana Kowalskiego (*Obrona życia ludzkiego w praktyce lekarskiej w świetle Magisterium Kościoła*) było ukazanie tych elementów nauczania kościelnego, które podsumowują i ugruntowują w świadomości moralnej właściwe rozumienie etycznych granic i norm interwencji dotyczących życia. Chodziło o ponowne uświadomienie sobie podstawowego powołania medycyny oraz o danie okazji do refleksji nad podstawami etyki lekarskiej, a jednocześnie nad charakterem samego nauczania kościelnego.

Dla prelegenta medycynę w szerokim tego słowa znaczeniu ostatnich dziesiątków lat charakteryzuje ogromny postęp. Nic też dziwnego, że modyfikacji ulega samo jej pojęcie. Rozszerza się też jej rola: od podstawowej i pierwotnej walki z chorobami do ogólnego polepszania zdrowia ludzkiego, od poczęcia począwszy aż na starości i umieraniu skończywszy. Z drugiej strony ten dokonujący się w medycynie postęp jest z punktu widzenia moralnego głęboko ambiwalentny. Stąd moralisci i medycyna oczekują wsparcia, aż do autorytatywnych rozstrzygnięć włącznie, od Magisterium Kościoła.

Tymczasem wokół samego Magisterium Kościoła toczy się ożywiona dyskusja, stwierdził ks. J. Kowalski. Chodzi w niej o jego rozumienie, o sposoby spełniania przez nie swej funkcji oraz o wzajemne relacje między nim a teologami w ogólności i moralistami w szczególności. Abstrahując jednak od dyskusji trzeba powiedzieć, że odnośnie do obrony życia ludzkiego w praktyce lekarskiej Urząd Nauczycielski Kościoła ostatnich dziesiątków lat zabiera głos dość często. Szczegółne znaczenie mają wypowiedzi Piusa XII, Pawła VI i Jana Pawła II. Jest to nauczanie zwyczajne, angażujące w całej pełni Słowo Boże, pragnące przekazać przede wszystkim

zasady ogólne, powszechne i nieprzemijające, dotyczące człowieka, jego godności i jego życia, prawa do niego oraz jego obrony. Zastrzegają się oni przy tym, że nie pragną naruszać autonomii nauki, a jedynie pragną wypełnić swoją misję wobec Słowa Bożego i człowieka.

Papieże, mówił ks. J. Kowalski, uwypuklają przede wszystkim służebny charakter medycyny. Jest to służba człowiekowi, podobna do tej, jaką wobec człowieka ma Kościół, dla którego człowiek jest pierwszą drogą wyznaczoną przez Chrystusa.

Chociaż przedmiotem szczególnej troski lekarza jest ludzkie ciało, to przecież nie w oderwaniu od całego człowieka i jego duchowego przeznaczenia. Bowiem „ciało ludzkie nie jest niezależne od ducha, tak jak duch nie jest niezależny od ciała, ze względu na głęboką jedność i wzajemny związek, który między nimi istnieje” (Jan Paweł II).

Ponieważ taka wizja antropologiczna ma być „podstawowym kryterium” dla przypadków szczegółowych medycznej służby człowiekowi, nic dziwnego, że w powiązaniu z „zasadą całości” stanowi ona przedmiot szczególnego zainteresowania ze strony papieży. Dla Piusa XII np. na człowieka trzeba patrzeć jako na jedność bio-psycho-socjo-duchową. W konsekwencji dobro części musi być podporządkowane dobru całości. Całość jest zawsze determinantą dla części. Zasada ta ma wartość absolutną, choć pod pewnymi warunkami.

Następnie ks. J. Kowalski wskazał na ustawicznie przypomniane przez Kościół prawo człowieka do życia, leżące u podstaw jego godności. Od momentu poczęcia człowieka aż do śmierci jest ono pierwszym i podstawowym prawem, jakby korzeniem i źródłem wszystkich innych (Jan Paweł II). Przy czym jest ono niezbywalnym prawem. Takie stanowisko jest nie tylko kwestią wiary, skoro zarówno samo prawo do życia, jak i jego niezbywalność znalazły się w przysiędze nie tylko Hipokratesa, ale i w formule przysięgi przyjętej przez Zgromadzenie Ogólne Światowego Towarzystwa Lekarskiego w roku 1948 w Genewie. Można w niej czytać: „Będę zachowywał absolutny szacunek do życia ludzkiego od chwili jego poczęcia i nawet mimo groźby nie dopuszczę do tego, aby mojej wiedzy lekarskiej użyto przeciw prawom ludzkości”. Na tej podstawie Pius XII podkreśla wyraźnie, że „jak długo człowiek jest niewinny, jego życie jest nietykalne. Jest więc niegodziwym każdy akt dążący pośrednio i bezpośrednio do zniszczenia go, obojętnie czy to zniszczenie pojmie się jako cel, czy tylko jako środek służący do tego celu, oraz czy chodzi o życie embrionalne, czy w pełnym rozwoju, czy też, gdy już dobiega ono końca” (Pie XII, *Allocution aux membres italiens de l'Union médico-biologique Saint Luc*, w: A. F. Utz, J. F. Groner, A. Savignat, *Relations humaines et société contemporaine. Synthèse chrétienne*, Fribourg-Paris, t. I, 1956, s. 1065).

Ks. J. Kowalski uwypuklił też podkreślaną przez papieży zasadę wpływającą z podstawowego prawa do życia, że medycyna ma tyle władzy i prawa nad człowiekiem, ile poddający się jej udzieli jej tego bądź wyraźnie, bądź niewyraźnie, bądź też milcząco. Np. Jan Paweł II mówił do lekarzy: „Pacjent, któremu ofiarujecie waszą troskę i studia, nie jest anonimową jednostką, której aplikujecie to, co stanowi owoc waszej wiedzy, lecz jest osobą odpowiedzialną, która winna być wezwana do współuczestnictwa w poprawie własnego zdrowia i w powrocie do zdrowia. Powinien on mieć takie warunki, w których będzie mógł osobiście wybierać, a nie być skazanym na ponoszenie konsekwencji decyzji i wyboru podejmowanego przez innych” (Jan Paweł II, *Medycyna w służbie życia i człowieka*, *L'Osservatore Romano* 3, 1982, nr 11—12, s. 5). Także człowiek szukający w medycynie pomocy nie jest absolutnym panem samego siebie. Nie może zatem rozporządzać dowolnie swoim życiem. Zaś motyw, z jakiego o swoim życiu decyduje, nie jest ani jedynym, ani wystarczającym, ani determinującym. Jest

on zobowiązany do liczenia się i do poddania się teologii immanentnej ustalonej przez naturę.

Wiele miejsca poświęcił prelegent tym wypowiedziom Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, które w oparciu o ogólne normy moralne, dają także przynajmniej niektóre rozstrzygnięcia medycznych problemów szczegółowych, jawiących się w poszczególnych etapach ludzkiego życia. I tak, kategoryczny sprzeciw wyrażają papieże wobec przerywania ciąży, jak również wobec wszelkiej eksperymentalnej manipulacji na embrionie ludzkim. Tę ostatnią uważają za niegodziwą i niedozwoloną, ponieważ „istota ludzka od chwili poczęcia aż do śmierci nie może być wykorzystywana dla jakiegokolwiek celu” (Jan Paweł II, *Eksperyment w biologii*, L'Osservatore Romano 3, 1982, nr 10, s. 10). Natomiast mówią o dozwoloności terapeutycznych (w ścisłym tego słowa znaczeniu) zabiegów, takich „jak np. zabiegi zmierzające do poprawy stanu biologicznego człowieka” (*tamże*). Zachęcają też uczonych do eksperymentów „na niektórych gatunkach zwierząt poddanych selekcji genetycznej” oraz do doświadczeń, które „mają być wykonane na embrionach zwierzęcych i które pozwalają lepiej zrozumieć, w jaki sposób dokonuje się zróżnicowanie komórek” (*tamże*).

W problematyce zdrowia i dążenia do jego poprawy znaleźć można również wiele wypowiedzi Magisterium Kościoła. Szczególnie interesującym jest wezwanie Jana Pawła II lekarzy do zjednoczenia się z głosem wszystkich ludzi dobrej woli w nawoływaniu odpowiedzialnych za sprawy publiczne do bardziej zdecydowanego działania, do stawiania na pierwszym miejscu sprawy szybkiego rozwiązania problemu głodu, tak bardzo związanego ze zdrowiem i dążeniem do jego polepszenia.

Wspomnieć tu jeszcze trzeba sygnalizowany przez prelegenta problem, którym zajmują się papieże, a mianowicie stosowanie środków farmakologicznych w leczeniu ogólnym, a w szczególności w leczeniu psychiatrycznym, oraz kwestię eksperymentacji farmako-klinicznej. Dla Jana Pawła II faza przedkliniczna poszukiwań winna dostarczyć możliwie najszerszej dokumentacji farmako-toksykologicznej. Z drugiej znowu strony, pacjent powinien być poinformowany o ryzyku eksperymentacji, o jej celu i ewentualnych ryzykach i to w ten sposób, aby mógł z pełną świadomością i pełną wolnością wyrazić — lub nie — swoją zgodę.

Ks. J. Kowalski zakończył swe wystąpienie postulatem Jana Pawła II o konieczności zaangażowania się „w nową personalizację” medycyny, która prowadząc na nowo do ujęcia chorego bardziej jednościowo, faworyzować będzie odnowę z nim relacji bardziej humanitarnych, ujawniających się w łączeniu się sfery psychouczuciowej z ciałem cierpiącego.

Tegoroczne spotkanie moralistów skłaniało także do rozpoznania kontekstu społecznego, w jakim są głoszone i realizowane zasady etyczne dotyczące życia. Stąd uznali oni za istotne choćby przykładowe przedstawienie stanowisk i wypowiedzi przedstawicieli deontologii lekarskiej. Zrobił to ks. Wacław Gubała w komunikacie *Dobro życia jako kryterium interwencji lekarskich. Założenia świeckiej deontologii*. Autor oparł się na kilku pracach lekarzy, m.in. na pracy zbiorowej *Wybrane zagadnienia z etyki i deontologii lekarskiej*, Warszawa 1980, gdzie piszą T. Kielanowski i T. Brzeziński, oraz na dziełach B. Popielskiego (*Szczególnie zagadnienia z pogranicza etyki i prawa*), J. Bogusza (*Zasady deontologiczne, pochodzące przez postęp wiedzy lekarskiej*), R. Kałuży (*Nie przechrztać natury*), A. Kunickiego (*Granice eksperymentów*) i *Zbiorze zasad etyczno-deontologicznych polskiego lekarza*, Warszawa<sup>4</sup> 1984.

Dla ks. W. Gubały w Polsce obok etyki chrześcijańskiej widoczny jest dość szeroki wpływ laickich koncepcji etycznych, także laickiej etyki i deontologii lekarskiej. Etyka ta przyjmuje niejako fundamentalną zasadę, że „zdrowie chorego i zdrowie społeczeństwa są dla lekarza najwyższym pra-

wem. Przyjmuje ona wartość życia jako istotny element osoby ludzkiej. Stąd życie ma nie tylko wartość biologiczną. Lekarz zaś nie może być „panem życia i śmierci swoich pacjentów”. Chory musi być absolutnie przekonany, że lekarz nigdy nie przyczyni się do jego śmierci.

Referent dokonał następnie próby ukazania, jak te zasady realizują się w konkretnych wypadkach. Czynnikiem decydującym dla deontologii lekarskiej przy eksperymentach na człowieku, zarówno gdy chodzi o eksperyment terapeutyczny tj. dokonywany w interesie chorego, jak również eksperyment naukowy, w którym chory nie odnosi bezpośredniej korzyści, są korzyść praktyczna i stopień ryzyka. Inaczej mówiąc, każdy eksperyment medyczny musi być równoważony celem, którym jest ratowanie chorego, choć nie zawsze tego konkretnego, na którym jest on dokonywany.

Ks. W. Gubała jest zdania, że w świecie etyki laickiej istnieją dwa stanowiska dotyczące moralności transplantacji serca. Pierwsze, reprezentowane np. przez M. Fritzhanda, dopuszcza ją, przy zachowaniu maksymalnych środków ostrożności celem wykluczenia ewentualnych nadużyć. Natomiast w świecie lekarskim, ogólnie rzecz biorąc, rysuje się stanowisko przeciwne transplantacji serca. Widzą oni przyszłość chirurgii raczej we wszczepianiu sztucznych protez. Przy przeszczepach jest zawsze prawdopodobieństwo skrócenia życia dawcy.

Podczas gdy lekarze polscy wypowiadają się zdecydowanie przeciw eutanazji, to przecież mniej czy bardziej wyraźnie usprawiedliwiają przerywanie ciąży. Nawet Z. Szawarski, opierając się na „zasadzie potencjalności”, która orzeka, że „jest rzeczą moralnie złą unicestwić potencjalność istoty poczętej przez ludzkich rodziców”, nie uważa, „że nigdy nie należy przerywać ciąży i że praktyka ta winna być zabroniona przez prawo. Jediną racją usprawiedliwiającą unicestwienie poczętej istoty ludzkiej jest potencjalność innej, nie poczętej jeszcze lub istniejącej już istoty” (*Etyka i przerywanie ciąży*, Etyka 16, 1979, 75 i 78). Tak się ma rzecz w wypadku wskazań lekarskich, czy też postulatów demograficznych.

Ten ostatni problem, tzn. etyczność przerywania ciąży, podjął ks. Stefan Kornas w komunikacie zatytułowanym *Prawna ochrona życia ludzkiego w okresie prenatalnym*. Ukazał go w świetle przykładowo wybranych sformułowań prawnych instytucji państwowych i ponadnarodowych. Bowiem moralna odpowiedzialność za ludzkie życie domaga się w ludzkim i chrześcijańskim sumieniu wprowadzenia odpowiednich instytucji społecznych, chroniących prawo do życia, a także doskonalenia skuteczności tych instytucji.

Prelegent postawił pytanie: czy i w jakim zakresie prawo może i powinno ochraniać życie ludzkie nienarodzonych? Odpowiadając na to pytanie wyróżnił on prawną ochronę przedmiotową i podmiotową ludzkiego embrionu i płodu. Ochrona przedmiotowa polega na traktowaniu płodu ludzkiego przez prawo jako pewien wartościowy przedmiot, któremu udziela się ochrony karnej, cywilnej i administracyjnej (chodzi tu o interes państwa, samej kobiety ciężarnej, ojca lub obojga). Natomiast ochrona podmiotowa opiera się na założeniu, że embrion i płód ludzki nie jest przedmiotem, lecz podmiotem prawa. Stąd ma on swój własny interes. Ta ostatnia ochrona występuje w dwu wersjach, tzw. słabej (ograniczona podmiotowość poczętego życia dotycząca raczej przyszłości) i mocnej (podmiotowość dotyczy aktualnego i przyszłego interesu płodu, bo już jest on człowiekiem).

Aktualnie obowiązujące prawodawstwo światowe dotyczące ochrony życia ludzkiego w okresie prenatalnym opiera się na przesłankach przedmiotowych lub na koncepcji ograniczonej podmiotowości prawnej. Natomiast pełna ochrona życia ludzkiego w stanie prenatalnym znalazła swój wyraz jedynie w dwóch dokumentach międzynarodowych, nie będących jednak z punktu widzenia prawa międzynarodowego aktami prawnymi o charakterze międzypaństwowym, a to: w Amerykańskiej Konwencji Praw Człowie-

ka z 1969 roku i w Deklaracji Genewskiej Światowej Organizacji Lekarzy z roku 1963. Natomiast pełnej podmiotowości człowieka jeszcze nie narodził się nie przyjmują podstawowe międzynarodowe deklaracje i konwencje praw człowieka: Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (przyjęta przez ONZ w 1946), Pakty Praw Człowieka ONZ (r. 1966), Teherańska Deklaracja Praw Człowieka, Europejska Konwencja Praw Człowieka, Deklaracja Praw Dziecka i projekt Praw Dziecka ONZ.

Ks. St. Kornas ukazał, że prawodawstwo polskie przyjmuje jedynie ograniczoną podmiotowość prawną życia ludzkiego w okresie prenatalnym, czyli tzw. wersję słabą ochrony prawnej. Wskazuje na to Polski Kodeks Cywilny (por. art. 927 § 2 i art. 972 dotyczące prawa spadkowego nienarodzonych). Kodeks rodzinny i opiekuńczy (por. art. 75, 77 oraz 182) oraz Kodeks Karny. W tym ostatnim ważne są artykuły 153 i 154, które przewidują karę za wywołanie poronienia u kobiety ciężarnej bez jej zgody lub za jej zgodą, lecz wbrew przepisom ustawy (z dnia 27 kwietnia 1954 r.), jak również orzeczenia Sądu Najwyższego z roku 1971. Te ostatnie, zdaniem ks. St. Kornasa, świadczą, że w zakresie ochrony prawnej życia ludzkiego istnieją poważne antynomie.

Zarówno referaty, jak i dyskusje wykazały złożoność problematyki w zakresie bioetyki. Problematyka ta domaga się dogłębnej i ustawicznej refleksji. Nic też dziwnego, że uczestnicy spotkania postanowili w latach następnych podjąć na nowo etyczne kwestie życia ludzkiego z poszerzeniem na problem zbrojeń współczesnych, zwłaszcza ich etyczności, gdy są pojmowane jako środki odstraszania od wojny.

ks. Jan Kowalski, Kraków

### III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

#### 1. Teologia a socjologia

Profesor Wilhelm Weber (1925—1983), następca kard. J. Höffnera na katedrze katolickiej nauki społecznej uniwersytetu w Monasterze, był w świecie naukowym postacią, która cieszyła się uznaniem nie tylko teologów, ale i przedstawicieli innych gałęzi wiedzy. Umiał on przerzucać pomosty między Kościołem i światem, między teologią i naukami społecznymi. Był kapłanem, który kochał człowieka i Kościół. Na wzmiankę zasługują również jego liczne kontakty z Polską, zwłaszcza z przedstawicielami katolickiej nauki społecznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, a także środowiska teologicznego we Wrocławiu. We wszystkich tych ośrodkach często wygłaszał prelekcje.

Pokaźny jest dorobek naukowy profesora Webera. Pozostawił on szereg monografii, z których ważniejsze to: *Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus*, Münster 1959; *Stabiler Geldwert in geordneter Wirtschaft*, Münster 1965; *Der Unternehmer*, Köln 1973; *Person in Gesellschaft*, Wien 1978; *Geld, Glaube, Gesellschaft*, Opladen 1979. Mniejszych rozpraw i artykułów dla czasopism i leksykonów Weber w latach 1956—1983 opublikował sto osiemdziesiąt cztery (por. Doris Böggermann, *Bibliographie Wilhelm Weber*, Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, 25, 1984, 47—62).

Profesor Weber zmarł 4 października 1983 r. Na krótko przed swoją śmiercią, latem 1983, udał się jeszcze do Tyrolu Południowego, by wśród otoczenia gór przygotować manuskrypt swojej ostatniej książki. Dotyczy ona tematyki, która zajmowała go od dawna, lecz podczas przebytej choroby narzucała się ze szczególną natarczywością. Zżył on bowiem obawę, że Kościół mógłby zatracić swoją identyczność, a także swoją wiarygodność, jeśli



w nurcie drugiego „oświecenia” angażować się będzie przede wszystkim w płaszczyźnie postępu doczesnego, zamiast przepowiadać Chrystusa i podkreślać wypisane w sercach ludzkich normy indywidualnego i społecznego działania. Mogłoby to nastąpić, gdyby Kościół — Weber używa częściej przytaczanego obrazu — zrezygnował z wertykalnego wymiaru krzyża, a ograniczył się do wymiaru tylko horyzontalnego, jak mu to sugerują przedstawiciele różnych nauk społecznych, a niestety także niektórzy teologowie. Weber „spisał” swoją troskę z duszy w książce, która pośmiertnie ukazała się pod redakcją jego asystentki D. Böggemann i nosi tytuł: *Wenn aber das Salz schal wird... Der Einfluss sozialwissenschaftlicher Weltbilder auf theologisches und kirchliches Sprechen und Handeln*, Würzburg 1984, Echter-Verlag, s. 180.

Praca ta jest wyrazem duchowej spuścizny autora. Jest napisana prosto, nie obarczona nadmiernie tzw. aparatem naukowym i dzięki temu bardzo czytelna. We wprowadzeniu, które Weber wróciwszy do Monasteru zrehabilitował na kilka dni przed śmiercią, liczy on się z tym, że naraża się na krytykę lub zarzut zbytniego uproszczenia sobie zadania. Niemniej prostota ujęcia jest zdeklarowanym jego zamiarem. Na uzasadnienie zaś swego pociągnięcia przytacza on wypowiedź H. Willgeroda: „Ponieważ stałem się starszym, a moja kariera potrwa już niedługo, mogę sobie na to pozwolić, by mówić prosto”.

We wpływie nauk społecznych, a zwłaszcza socjologicznych, na teologię i Kościół Weber dostrzegał nie tylko pewne możliwości w sensie *aggiornamento* Jana XXIII, lecz także istotne zagrożenia dla posłannictwa Kościoła i pragnął usilnie zwrócić na nie uwagę. Nie był on nigdy zwolennikiem wycofywania się Kościoła z życia społecznego. Społeczną odpowiedzialność i zadanie teologów pojmował jednak pełniej niż tylko jako mądrość tego świata zaopatrzoną w chrześcijańską etykietkę. Był zdania, że katolicka nauka społeczna może wyrastać jedynie z chrześcijańskiego pojmowania człowieka i zaowocuje tylko na gruncie Ewangelii. Katolicka nauka społeczna, która poszukiwałaby zasad interpretacji w liberalnych czy marksistowskich projekcjach, zatraciłaby szybko swoją orientującą moc i stałaby się tylko odmianną immanentnej myśli o akcentach ideologicznych. Kościół wówczas nie troszczyłby się już o zbawienie ludzi, lecz o ich doczesną pomysłowość, wyrzekając się w ten sposób swojej zdolności i swojego zobowiązania, by być solą ziemi...

Rozważania swoje podzielił Weber na dwie części, poprzedzając je obszernym, trzydziestostronicowym wstępem hermeneutycznym. Stwierdza w nim przede wszystkim intensywne oddziaływanie socjologii na teologię oraz kościelne działania tudzież przepowiadanie, dając przy tym wyraz obawie, że „osiągnięto już punkt, poza którym grozi załamaniem się czegoś istotnego w Kościele”. To skłania go do próby uchwycenia i naświetlenia przyczyn tego wzmoczonego oddziaływania nauk społecznych na teologię i Kościół w stopniu, który samych socjologów wprawia w zdziwienie. Nie sposób nie wspomnieć w tym miejscu rzetelnego wysiłku wielu teologów wokół sensownego określenia stosunku teologii do dyscyplin nieteologicznych z socjologią włącznie. Świadczy to o tym, że dostrzeżono problem hermeneutyczny i jego rozmiary. Dla Webera nie ulega wątpliwości, owszem, jest źródłem głębokiego niepokoju, że w Kościele dokonano się przesunięcia akcentów z „duchowej komunikacji” na różne „diakonie”, czyli aktywności. Przesunięcie punktu ciężkości poza krytyczną granicę może jednak dogłębnie wstrząsnąć całym systemem religijnym. A widać, zdaniem Webera, to przesunięcie akcentów: posługa Kościoła coraz bardziej idzie *vom Seelenheil zum Sozialheil*. Tę istotną słabość lub niedostatek mają społeczne aktywności ukryć lub skompensować. Jest to jednak problem, który teologów stawia przed koniecznością przeanalizowania na nowo relacji między istotną misją

Kościółu a różnymi jego aktywnościami. Autor sam pragnął się do tego przyczynić.

W pierwszej części książki, by skłonić teologów do ostrożności, Weber postanowił zapoznać ich z istotnymi wynikami autokrytyki, jakiej w stosunku do dyscyplin socjologicznych dostarczają czołowi przedstawiciele tych nauk. Szereg bowiem teologów obiecywało sobie i bodaj nadal oczekuje po „socjologizacji” dyscyplin teologicznych przełomu w działalności Kościoła. Fascynuje ich w socjologii naukowy obraz świata i nadzieja odstąpienia społecznych problemów świata wraz z możliwością ukazania ich rozwiązań. Własnej dyscyplinie przypisują często słaby kontakt z realiami dzisiejszej rzeczywistości i próbują tej słabości zapobiegać odwoływaniem się do nauk społecznych. One tymczasem ich problemów nie tylko nie rozwiązują, a raczej tworzą nowe. Sami zresztą socjologowie przestrzegają przed pokładaniem nadmiernego zaufania w „dyscypliny, które mogą społeczność pogrążyć w przygodach o bardzo poważnych konsekwencjach”. Wobec tak krytycznego dystansu samych socjologów względem tej gałęzi wiedzy teologowie — zdaniem Webera — powinni zdobyć się na zdwojoną czujność i zastanowić się, czy mają prawo eksperymentować z „operacyjnymi modelami”, czy wolno im zachęcać do „hipotetycznego przemawiania”, czy wreszcie godzi się twierdzić, że tylko „wśród ryzyka eksperymentu... teologiczne przepowiedanie może być skuteczne”. Wydaje się, że to wszystko są pytania, którym należy się serio przypatrzeć.

W drugiej części swojej pracy Weber ustosunkował się do tezy lub raczej hipotezy, że socjologiczne wizje świata i teorematy do tego stopnia przeniknęły już do języka teologicznego i do kościelnych praktyk, iż wywierają dogłębny wpływ na substancję teologii i Kościoła. Import metod i treści z nauk socjologicznych jest — zdaniem autora — całkiem widoczny. Liczne ankiety socjologiczne Kościoła, gmin kościelnych i samych kapłanów wskazują, że spoglądają oni na siebie coraz bardziej pod kątem swojej funkcji społecznej, co grozi zatraceniem się ich religijnej specyfiki. Wskutek spadku zainteresowania lub sceptycznego traktowania tradycyjnych treści wiary czy moralności nieraz wyprowadza się zgoła fałszywe wnioski pastoralno-społeczne, pomijając wstydliwie w przepowiadaniu tzw. „treści niefunkcjonalne”, „funkcjonalne” lansując do nienależnego im rzędu uprzywilejowanej materii w nauczaniu.

Z weryfikacją swojej hipotezy Weber nie ma większych kłopotów. Wskazuje on m. in., jak socjologia i socjologiczne teorie zyskują na znaczeniu w tłumaczeniu zagadnień teologicznych. W pewnych przypadkach cieszą się wręcz priorytetem przed refleksją teologiczną. Poza tym istnieje subtelny kryptoimport z socjologii do teologii i życia Kościoła. Słyszy się też opinie, że Kościół współczesny do tego stopnia zaangażował się w rozmaite problemy i projekty natury społeczno-doczesnej, iż nie wystarczy mu już sił i czasu dla jego religijnego posłannictwa. Weber powołuje się też na „funkcjonalizm” sięgający aż do liturgii Kościoła.

Problem wpływu socjologii na teologię i religijno-kościelny system jako pierwsi podjęli sami socjologowie, dając początek refleksji, która w stopniu o wiele większym od nich powinna zainteresować teologów. Książka Wilhelma Webera jest dojrzałą reakcją na tę potrzebę. Czytelnik, być może, zechce się szczegółowo zapoznać z tokiem rozumowania i z uzasadnieniem poglądów autora tej, wydaje się, wartościowej książki. Problemem należy się zająć także z tego względu, iż jest on w jakiejś mierze również problemem polskiej teologii i polskiego Kościoła. Ponadto zawsze aktualna jest konfrontacja z przestrogą Chrystusa Pana: „Lecz jeśli sól zwietrzeje.. Nie nadaje się ani do użyźniania ziemi, ani na nawóz. Wyrzuca się ją!” (Łk 14.35).

*ks. Alojzy Marcol, Warszawa-Nysa*

## 2. Moralność autonomiczna w kontekście chrześcijańskim

### Nowa wersja koncepcji Alfonsa Auera

Głośna książka Alfonsa Auera *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971, Patmos Verlag, wyzwoliła, jak powszechnie wiadomo, ożywiającą dyskusję na temat istoty współczesnej katolickiej „etyki teologicznej” i jej funkcji w nowoczesnym świecie. Dzieło to w trzynastolatku później zostało ponownie wydane w tej samej oficynie. Tekst pozostał w drugim wydaniu bez zmian, uzupełniony jedynie dodatkiem, w którym autor zajął stanowisko wobec opinii wyrażonych w długotrwałej i dość burzliwej dyskusji nad tezami zawartymi w pierwszym wydaniu. Swoją propozycję nazwał teraz „koncepcją autonomii w kontekście chrześcijańskim”.

Koncepcja Auera wywoływała i nadal wywołuje sprzeczne opinie: od głosów najbardziej pochlebnych aż po odmówienie jej wszelkiej słuszności. Gorący klimat dyskusji jest zrozumiały — sprawa dotyczy przecież miejsca etyki katolickiej we współczesnym świecie. Z jednej strony na etyce katolickiej ciąży obowiązek uświadomienia chrześcijanom ich miejsca w środowisku zeświecczonym, zwłaszcza w krajach o wysokim stopniu sekularyzacji, z drugiej zaś strony zeświecczenie wdziera się coraz bardziej w życie Kościoła, powodując rozszczępienie świadomości i wskazując tym samym na potrzebę weryfikacji zasad, na których opiera się etos chrześcijański. W gruncie rzeczy więc jest to problem aktualizacji podstaw etyki chrześcijańskiej.

Tezy Auera nie padły na grunt całkowicie nieprzygotowany. W wielu środowiskach teologicznych od dawna już zauważano objawy zdenerwowania spowodowanego tym, że nie znaleziono możliwości wyjaśnienia chrześcijanom ich trudnej sytuacji. W środowisku życia i pracy panuje często odmienny etos niż we wspólnocie kościelnej.

Dostrzeżono, że przed teologią moralną zarysowały się dwie zasadnicze perspektywy: albo uznać, że etos chrześcijański nie da się pogodzić z etosem świeckim i zgodzić się na postępujący proces izolacji etycznej chrześcijan, albo też dążyć do rewizji założeń formalnych chrześcijaństwa w poszukiwaniu tego, co w etosie chrześcijańskim i świeckim jest wspólne i co umożliwi zbudowanie takiego etosu współczesnego, który będzie do przyjęcia przez wszystkich.

Auer wybrał tę drugą możliwość. Przez wykazanie, że nic nie stoi na przeszkodzie, by racjonalne podstawy „etosu świeckiego” (*Weltethos*) uznać za teologicznie słuszne, chce etyce chrześcijańskiej ukazać drogę wyjścia z getta, w jakim się ona znalazła i zapewnić jej miejsce w głównym nurcie wydarzeń współczesnych. Dzięki jego koncepcji chrześcijanie mogą się w pełni zaangażować w sprawy czysto świeckie, żyć aktywnie w środowisku zlaicyzowanym, nie tracąc swej chrześcijańskiej tożsamości. Normy świeckie stają się w jego koncepcji normami chrześcijańskimi na tej podstawie, że jedne i drugie są racjonalne, a więc autonomiczne, w przeciwieństwie do heteronomicznych norm tradycyjnej etyki katolickiej.

Nic więc dziwnego, że przyjęcie tezy Auera, burzącej tradycyjną heteronomiczność etyki chrześcijańskiej, nie przebiega łagodnie. Auer zauważa jednakże, że linia podziału na przeciwników i zwolenników jego koncepcji nie przebiega według stosunku do heteronomii etyki, lecz do autonomii. Wszystkie zależy od tego, czy uzna się, że autonomia rozpoczęła się w Kościele dopiero od I. Kanta i recepcji jego filozofii, jak chcą przeciwnicy, czy też jej świadomość była od samego początku Kościoła. Auer, chce wykazać obecność tradycji autonomicznej już w Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu oraz w tradycji pierwotnego chrześcijaństwa, analizuje źródła chrześcijaństwa pod tym właśnie aspektem, dowodząc, że był to najsilniejszy, choć nie zawsze właściwie oceniany, nurt etyczny.

W dodatku do drugiego wydania autor wyraził niż w podstawowym tekście dzieła formułuje swe stanowisko, nadając mu formę trzech tez.

„Teza etyczna” to opcja na rzecz zgodności etyki świeckiej z rozumem (*Vernunftgemässheit*), a więc uznanie racjonalności tez etycznych świeckich, co ma przesądzać o ich prawdziwości. Tak więc u podstaw „tezy etycznej” ma znajdować się przekonanie, że rzeczywistość świecka jest „prawdziwa” i że prawda, z której wypływa, jest „poznawalna, wyrażalna i przekazywalna”. Prawdę tę można rozpoznać tylko drogą naukową, stosując wszystkie odpowiednie zasady hermeneutyki naukowej. W dziele tym etyka współpracuje z naukami empirycznymi i filozoficznymi, zwłaszcza z antropologią.

„Teza teologiczna” to określenie miejsca i roli Dobrej Nowiny chrześcijańskiej w umotywowaniu postępowania ludzkiego. Jeśli prawdą jest, dowodzi Auer, że etycznym miejscem spotkania pogan i chrześcijan jest człowieczeństwo, to główne zadanie „etyki teologicznej” nie będzie polegało na odkrywaniu wskazań etycznych w sensie materialnym z etosu świeckiego, lecz na ukazywaniu wierzącym nowych horyzontów i nowych perspektyw życia. „Etyka teologiczna” ma w rozumieniu Auera wpisane dwa kierunki działań: interpretację zaangażowania świeckiego oraz ukazywanie perspektyw normatywności. Chrześcijanom żyjącym w środowisku świeckim Ewangelia poddaje motywy działania oraz określa postawy moralne — jest to wiara, nadzieja i miłość oraz cnoty szczegółowe jak wdzięczność, czujność i inne. dla norm moralnych jest ona „czynnikiem integrującym, krytycznym i stymulującym”, podporządkowując tym samym wysiłki ludzkie i walkę człowieka o pełne przeżywanie swego człowieczeństwa celom ostatecznym ukazany przez wiarę.

„Teza nauczycielska” natomiast, odnosząca się do kompetencji Kościoła w ocenie norm moralnych, to próba zróżnicowania uprawnień Kościoła w tej dziedzinie. Auer przyznaje Kościołowi cechę „oryginalności i autentyczności” jedynie w zakresie etosu zbawczego, w dziedzinie etosu świeckiego tę rolę ma spełniać „społeczno-historyczny umysł ludzki” (*gesellschaftlich-geschichtliche Vernunft des Menschen*). I w tej dziedzinie Auer przyznaje Kościołowi pewne, choć ograniczone kompetencje — „trwałość i niezbywalność” Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w procesie kształtowania świeckiej świadomości etycznej określa się w funkcji integracyjnej, krytycznej i stymulującej. Warto więc zauważyć, że rolę Urzędu Nauczycielskiego autor sprowadza w praktyce do tego samego, co rolę teologii w etosie świeckim.

Zróżnicowanie w rozumieniu autonomii etycznej przez różnych teologów, którzy akceptują w zasadzie model proponowany przez Auera występuje w określeniu centralnego momentu etosu chrześcijańskiego. Jedni, jak F. Böckle, kładą akcent na miłość, inni, jak J. Fuchs — na „intencjonalność”, tzn. osobowe opowiedzenie się za Chrystusem, jeszcze inni, jak B. Schüller, wyrażają przekonanie, że przykazania moralne Nowego Testamentu nie zawierają w zasadzie niczego nowego w stosunku do tych, jakie odnajdujemy w naturalnym prawie moralnym. Chrystus nie dodał, według niego, żadnego pozytywnego przepisu moralnego do kodeksu praw naturalnych znanych już wcześniej.

Swą koncepcją autonomii Auer chce wzbogacić dwie nauki — filozofię i teologię. Przez obciążenie od implikacji konfesyjnych wypowiedzi antropologiczno-filozoficzne staną się bardziej komunikatywne i autentyczne oraz obiektywne, co umożliwi nadanie świeckim normom moralnym charakteru optymalnego. Teologia natomiast dzięki koncepcji autonomii, jak sądzi Auer, nie będzie oskarżana o ucieczkę od problemów tego świata, a oferując chrześcijanom rozszerzoną możliwość współpracy ze środowiskiem zlaicyzowanym, stanie się teologią nie tylko żywą, ale aktywną i współczesną. Gotowość do dialogu przywróci jej kwestionowaną niekiedy wiarygodność.

Na korzyść autonomii, twierdzi Auer, przemawiają jednak nie tylko wewnętrzne interesy filozofii i teologii. Do rewizji założeń teologicznych skłania również sytuacja i okoliczności zewnętrzne, przede wszystkim konieczność szybkiego rozwiązywania powstających problemów, na które nie można

odpowiedzieć bez jasnej świadomości metodologicznej. *Moralność autonomiczna w kontekście chrześcijańskim* jest swego rodzaju formalnym konsensem teologicznym na racjonalny model rozwiązywania trudnych sytuacji.

Samo słowo „autonomia”, z taką emfazą proklamowane w *nowożytniej kulturze*, jest w moralności niczym innym, jak akceptacją zdolności rozumu ludzkiego, który zdolny jest nie tylko wytworzyć normy moralne, ale i nadać im moc obowiązującą. Autonomia jest więc w gruncie rzeczy apoteozą człowieczeństwa. Człowiek, podkreśla Auer, jest prawem dla samego siebie, odrzucając normy zewnętrzne, heterogenne, narzucone przez kwestionowane dziś autorytety. Z tych właśnie względów nie można już dziś akceptować zasad „etyki wiary” (*Glaubensethik*), gdyż uchyla się ona od odpowiedzi na tak istotne dla człowieka współczesnego pytania, jak stosunek, jaki zachodzi między swobodą obyczajową a zasadami religijnymi, czy stosunek autonomii do teonomii. Spór z „etyką wiary” sprowadza Auer do problemu pochodzenia norm moralnych. Znając zatem tezę Auera, iż heteronomia nie ma i nie może mieć zastosowania w teologii moralnej, można łatwo uświadomić sobie intensywność zarzutów wobec „etyki wiary” stojącej przeciw na odwrótnym stanowisku. Auer zarzuca zwolennikom heteronomizmu moralnego, iż do takiej tezy doprowadził ich brak wiedzy teoretycznej o normach moralnych oraz nieporadność hermeneutyczna. Z tych samych powodów nie potrafią też — zdaniem Auera — zrozumieć istoty autonomii. „Kontekst chrześcijański” autonomii w wersji Auera nie oznacza bynajmniej, jak się niekiedy sądzi, negacji transcendencji Boga.

Chcąc uzasadnić fakt recepcji autonomii w tradycji Kościoła, jako głównego modelu argumentacyjnego, autor odwołuje się do samego pojęcia recepcji oraz jej przebiegu w innych żywotnych dla Kościoła kwestiach. Otóż na przykładzie powstawania prawodawstwa kościelnego pod wpływem prawa rzymskiego, Auer stwierdza, że recepcja to „proces, w którym lud przejmuje takie elementy kulturowe, jak pojęcia, wyobrażenia, symbole, normy, struktury, których sam z siebie nie wydał, z których jednakże czerpie swą właściwość w dokonywaniu przejmowania” (s. 28). Inne przykłady recepcji pojęć zewnętrznych przez pierwotne chrześcijaństwo, to wprowadzenie przez św. Pawła pojęcia *physis* (natura), pochodzącego z filozofii stoickiej, lub też nadanie chrześcijańskiej treści pojęciu *syneidesis*.

Pierwotnie recepcja odnosiła się tylko do niektórych pojęć i ich interpretacji, później zaś, w okresie, gdy recypowano autonomię, szło już nie o pojęcie, lecz o proces teologiczny. Nigdy jednak — stwierdza Auer — nie recypowano w całości jakiejś określonej filozofii, np. filozofii Kanta, lecz sam sposób myślenia o człowieku, przekonanie, że człowiek sam dla siebie jest prawem i w sposób rozumny określa swe miejsce w świecie.

Prawdą jest natomiast, że wiek XIX, pozostający pod dużym wpływem kantyżmu, a zwłaszcza opozycji antykantowskiej (Jacoby, Fichte, Schlegel i inni), oznaczał radykalizację autonomii, od której nie byli wolni i katolicy jej zwolennicy, jak Sebastian Mutschelle czy Franz Xaver Linsenmann. Dwudziestowieczną reakcją na radykalizację autonomii było jej odideologizowanie i jednocześnie zneutralizowanie, tak że stała się ona nieomal synonimem wolności etycznej i hasłem, wokół którego skupiały się dążności liberalizacyjne. I ta właśnie współczesna koncepcja autonomii stała się, jak podkreśla Auer, załączkiem głoszonej przez G. Thilsa „teologii rzeczywistości ziemskiej”, zaakceptowanej potem przez Kościół w soborowej konstytucji *Gaudium et spes*. Choć Kościół nie użył w swych dokumentach pojęcia autonomii, zauważa Auer, nie jest dla nikogo tajemnicą, że rzeczywistość ziemskiej zostało przyznane prawo do odrębności. Opinia teologiczna przyjęła to jako ratyfikację autonomii w Kościele.

W dodatku dołączonym do drugiego wydania dzieła Auer poświęca sporo miejsca odniesieniu się do zarzutów, z jakimi spotykała się koncepcja autonomii po ukazaniu się I wydania dzieła. Zarzuty te dzieli na dwie grupy:

takie, na które odpowiedź jest już zbyt duża, gdyż zostały zweryfikowane przez czas jako nietrafne lub nieumotywowane, np. zarzut eudajmonizmu etycznego, dążenia do dehumanizacji etyki czy też zarzut „wyprzedzaży” tego, co jest jakoby istotą chrześcijaństwa, oraz takie, które dotyczą metodologicznej strony zaproponowanej koncepcji autonomii w „kontekście chrześcijańskim” i obnażają jej rzeczywiste słabości.

W wyniku analizy tej drugiej grupy zarzutów autor proponuje, by dyskusja skoncentrowała się na pięciu zagadnieniach:

1. Na dokładniejszej analizie Pisma Świętego w celu wydobycia i ukazania zawartych w nim wątków i elementów autonomii. W tym miejscu autor nawołuje do współpracy z teologami protestanckimi, o których wyraża osąd, iż są bardziej niż katolicy zaawansowani w badaniach nad autonomią.

2. Na analizie hermeneutyki „rozumności”, jako pojęcia leżącego u podstaw autonomii etycznej.

3. Na analizie pozachrześcijańskich ujęć autonomii pod kątem możliwości ich integracji z chrześcijaństwem.

4. Na realistycznej teorii poznania, gdyż realizm poznawczy, którego brak okazał się w chrześcijaństwie bardzo dotkliwy, może uchronić przed pochopną ucieczką w transcendencję.

5. Na ustaleniu miejsca i znaczenia norm moralnych w systemie „moralności autonomicznej w kontekście chrześcijańskim”. Problem polega na tym, że jeżeli istotnie normatywność w takim rozumieniu, jakie nadano jej w tradycyjnej teologii, ma być integralną częścią autonomii, to istnieje niebezpieczeństwo, że autonomia, podobnie jak teologia tradycyjna, sprowadzi etos chrześcijański do poziomu wymagań minimalistycznych. Normy moralne są bowiem rodzajem „równi pochyłej”, co wyklucza wszelki wyższy poziom wymagań moralnych. Czy więc w tej sytuacji tradycyjne ujęcie powinności moralnej może mieć zastosowanie w etyce autonomicznej? „Kontekst chrześcijański” systemu autonomicznego to, zdaniem Auera, nic innego, jak wyższa podmiotowa świadomość moralna, a tę można osiągnąć nie drogą realizacji minimalistycznych z samych swych założeń norm moralnych, lecz przez rozszerzenie „etyczno-religijnych horyzontów życia chrześcijańskiego” w kontekście „obietnicy eschatologicznej”. Cytaty, które przytoczono powyżej, pochodzą od hiszpańskiego teologa M. Vidala. Pozostaje zatem alternatywa: albo normy moralne ze swoim minimalizmem pozostają poza obrębem etosu autonomicznego, albo stworzona zostanie taka koncepcja powinności, która by odpowiadała maksymalizmowi autonomii.

Teza Auera o możliwości zbudowania „etyki autonomicznej w kontekście chrześcijańskim” została przez krytykę teologiczną przyjęta z uwagą, ale nie bez zastrzeżeń. Niewątpliwie, rzucone swego czasu hasło odnowy moralnej zawierało w sobie wezwanie do rewizji podstaw etyki chrześcijańskiej, a zwłaszcza jej stosunku do etosu świeckiego lub raczej zeświecczonego. W odpowiedzi na to wezwanie Auer wniósł cenne elementy konstruktywne: posługując się metodą racjonalną, właściwą dla etyki świeckiej, wykazał, że racjonalizm nie jest obcy chrześcijaństwu i może stanowić podstawę metodologiczną kontaktu etosu chrześcijańskiego z dążeniami i celami człowieka współczesnego. Nie wszystkie jednak argumenty, ukazujące obecność racjonalizmu w tradycji chrześcijańskiej, są dla czytelnika przekonujące. Z tych i innych względów rodzi się pytanie, czy Auerowski model „etyki autonomicznej w kontekście chrześcijańskim”, w którym za przedmiot materialny etyki przyjmuje się treści czysto świeckie i doczesne, a za przedmiot formalny tylko wartości nadprzyrodzone, które w gruncie rzeczy mają sankcjonować świecki w swej treści przedmiot etosu, jest w rzeczywistości kontynuacją tradycji etycznej Kościoła, jak chce autor tej koncepcji, czy też jest w istocie propozycją nową, czerpiącą raczej z pragmatycznych wątków etyki współczesnej?

ks. Zbigniew Teinert, Poznań