

**Ryszard Otowicz, Bogusław
Inlender, Henryk Skorowski,
Alojzy Marcol**

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 59/3, 73-86

1989

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.

BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY

Zawartość: I. SPRAWOZDANIA. 1. Problematyka moralna religii niechrześcijańskich. Spotkanie teologów moralistów polskich w Laskowicach Pomorskich (7—8 czerwca 1988 r.). — 2. Spotkanie teologów moralistów w Heiligenkreuz (2—5 września 1988 r.). II. OPRACOWANIA. 1. Etyczne aspekty współczesnego regionalizmu. — 2. Elementy etyki ekologicznej*.

I. SPRAWOZDANIA

1. Problematyka moralna religii niechrześcijańskich

Spotkanie teologów moralistów polskich w Laskowicach Pomorskich (7—8 czerwca 1988 r.)

Obserwuje się współcześnie duże zainteresowanie religiami i praktykami ascetycznymi, które mają swoje korzenie w starożytnej kulturze Wschodu. Wiąże się z tym potrzeba głębszej refleksji nad religią, jej istotą i znaczeniem w życiu człowieka. W roku szkolnym 1986/1987 wprowadzono w Polsce do nauczania nowy przedmiot, religioznawstwo. Wywołało to ożywione dyskusje i polemiki. Teologowie moraliści włączając się w tę dyskusję skupili swoją uwagę przede wszystkim na zagadnieniu etyki w wielkich religiach Wschodu. Chodziło o przybliżenie sobie tego problemu, dokonanie pewnych syntez, które mogłyby pomóc w lepszej realizacji programu nauczania teologii moralnej w seminariach duchownych.

W porównaniu z podobnymi spotkaniami w latach ubiegłych nowością była dyskusja panelowa, która otworzyła obrady. Wzięli w niej udział T. Wołoszyn SJ, socjolog, ks. T. Dajezer, religioznawca i teologowie H. Juros SDS oraz ks. B. Inlender. T. Wołoszyn przedstawił wyniki socjologicznych badań nad recepcją szkolnego religioznawstwa przez młodzież. Na ankietę złożoną z tzw. pytań otwartych odpowiadało 226 osób, przedstawicieli młodzieży klas maturalnych w Warszawie. Badania prowadzono w roku szkolnym 1986/1987 dwukrotnie: pod koniec września, a więc po miesiącu nauczania tego przedmiotu, i w kwietniu. Badano te same klasy; chodziło bowiem o uchwycenie ewentualnych zmian w postawach i ocenach młodzieży. 87,9% badanych określiło się jako ludzie wierzący i praktykujący.

W ankiecie postawiono pięć pytań: 1) Spróbuj określić, jakie cele chcą osiągnąć projektodawcy tego przedmiotu? 2) Przez cały rok szkolny uczestniczyłeś(-łaś) w zajęciach religioznawstwa. Czy tematyka zajęć zaspokoiła Twoje oczekiwania? Jakiej problematyki było zbyt wiele, a jakiej — Twoim zdaniem — za mało? 3) Czy podobała Ci się metoda prowadzenia zajęć? Jeżeli tak, to co? Co miałbyś jej do zarzucenia? 4) Czy miałeś(-łaś) jakies psychiczne opory zapoznając się z niektórymi problemami religioznawstwa? Jeżeli tak, to o które problem chodziło i na czym te opory polegały? 5) Spróbuj ocenić, czy rzeczowy kontakt z religioznawstwem wywarł na Ciebie jakiś wpływ?

Na podstawie analizowanych wypowiedzi wyodrębniono trzy cele, na które wskazywała młodzież. Były to: cel intelektualny (56,2% we wrześniu i 46,7% w kwietniu), programowa ateizacja (26,1% i 16,1%) i upowszechnienie postaw tolerancyjnych (9,2% i 7%). Zauważono, że w ciągu roku szkolnego wzrósł

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Alojzy Marcol, Warszawa-Nysa.

procent młodzieży zdezorientowanej co do celów stawianych przed nauczaniem religioznawstwa w szkole (z 8,5% we wrześniu do 30% w kwietniu).

Temat drugi był przedmiotem badań tylko w kwietniu. Młodzież zarzucała ogólnikowość i nadmiar teorii, nieudolność nauczycieli i tendencyjność w doborze treści programowych (70% badanych). 36,7% ankietowanych podobała się metoda prowadzenia zajęć, a 55,8% miało względem niej zastrzeżenia. Dotyczyły one przede wszystkim teoretycznego przygotowania i znajomości dziedziny przez nauczyciela, ironicznego podejścia do religii, braku dyskusji na lekcjach.

72,4% badanej młodzieży nie miało psychicznych oporów zapoznając się z problemami religioznawstwa. Opory 13,1% grupy dotyczyły cytowania przez nauczyciela tekstów mówiących o tym, że życie kończy się wraz ze śmiercią, powoływania się na książki Z. Kosidowskiego, słuchania nauczyciela ateisty i wyświetlania filmów złośliwych wobec religii.

Na początku roku szkolnego tylko 11,5% młodzieży spodziewało się, że otrzyma pogłębienie swojej wiedzy o innych religiach, a na końcu roku aż 69,9% oświadczyło, że takie pogłębienie uzyskało. Do pogłębienia wiedzy o własnej religii przyznało się natomiast 20,1%, a do wzrostu tolerancji względem innych religii — 17,6% badanych.

W dalszej części dyskusji T. Dajczer scharakteryzował związek istniejący między religią a moralnością. W programie religioznawstwa można zauważyć pewien redukcjonizm, to jest sprowadzanie religii wyłącznie do kategorii tworu kulturowego, oraz relatywizm wyrażający się w tezie, że wszystkie religie są sobie równe.

Religia posiada wymiary teistyczny i kosmiczny. Także podstawy moralności posiadają te same wymiary. Kosmiczny wymiar moralności wynika z religijnego doświadczenia świata jako organicznej jedności i totalności (nie ma miejsca na wolność sumienia jednostki, występuje sumienie i moralność grupowa — kultury plemienne), jako życia (moralność zachowania życia — hinduizm, buddyzm), jako porządku kosmicznego (moralność porządku i harmonii), jako rzeczywistości przenikniętej cierpieniem, rzeczywistości iluzorycznej (moralność jest przejściowa, gdyż należy do porządku iluzorycznego — hinduizm, buddyzm, taoizm). Teistyczne podstawy moralności opierają się na doświadczeniu bóstwa (formy dewocyjne religii — amidyzm w buddyzmie i bhakti w hinduizmie) lub na doświadczeniu historycznego objawienia (religia żydowska, islam, chrześcijaństwo). T. Dajczer podkreślił, że porównywanie dwóch religii jest rzeczą bardzo trudną; jest to porównywanie ze sobą dwóch całkowicie różnych światów.

H. Juros postawił natomiast pytanie, jaki jest stosunek religii do etyki w proponowanym przez szkołę religioznawstwie. Religioznawstwo nie jest etycznie obojętne. Zachodzi faktyczne powiązanie religii z moralnością. Można zauważyć, że usiłuje się rozluźnić konieczny związek istniejący między religią a moralnością. Propaguje się etykę niezależną, na przykład T. Kotarbińskiego. W tym kontekście powstaje zagadnienie, stwierdził dalej H. Juros, sensu etyki autonomicznej. Na nowo trzeba przemyśleć funkcje objawienia w odniesieniu do etyki. Etyka wyznaniowa bowiem dla wielu (np. środowiska akademickie) jest całkowicie niekomunikatywna. Następnie mówca naświetlił problem, w jakiej relacji etyka pozostaje w stosunku do Magisterium Kościoła.

Na zakończenie dyskusji panelowej, jej przewodniczący B. Inlender wyróżnił zasadnicze aspekty dyskusji nad problematyką religioznawczą. Jego zdaniem można mówić o aspekcie pedagogicznym, pastoralnym (ekumenicznym) i naukowym. Zwrócił też uwagę na ekspansję pewnych religii, na rozwój etologii i różnych teologicznych teorii, jak na przykład teorii zbawienia, natury i łaski rozumienia Kościoła. Z kolei T. Dajczer ustosunkował się do teologii religii niechrześcijańskich. Zauważył, że wiele z nich relatywizuje chrześcijaństwo w stosunku do innych religii (G. Thils).

Po panelu T. Dajczer wygłosił referat zatytułowany *Moralność w hinduizmie i buddyzmie*. Hinduizm ujmuje cały doczesny świat (bogowie, ludzie,

duchy, zwierzęta i potępieni) jako naznaczony cierpieniem. Świat ten (samsara) rządzi się prawem transmigracji, niesłusznie nazywanym niekiedy inkarnacją. Między ludźmi na przykład a zwierzętami istnieje tylko różnica stopnia bytu. Stąd też płynie etyczny zakaz eksperymentowania na zwierzętach. Czynnikiem powodującym transmigrację jest łańcuch przyczyn i skutków (karma). Występuje determinizm: za dobry czyn musi być nagroda, za czyn zły kara. Hinduizm zrodził się jako próba wyjścia z tego kręgu przemian. Istotą tej religii jest zbawienie (moksza), a właściwie wybawienie z koła istnień. Karma działa w sposób automatyczny, w związku z czym odpowiedzialność człowieka jest ograniczona.

Największym złem jest ignorancja, zło moralne popełnione z niewiedzy. Zadaniem człowieka jest „przeplynieć” z brzegu samsary na brzeg mokszy, nirwany. Moralność jest tylko po to, by przedostać się na ten drugi brzeg. Okazuje się tam, że wszystko jest iluzją, zarówno świat samsary, jak i moralność. Człowiek wyzwolony nie potrzebuje moralności. Uświadamia sobie, że zawsze był w nirwanie. To nie człowiek się zmienia, ale zmienia się jego świadomość. W tandryzmie tworzy się nawet antymoralność (antydharma), która ma prowadzić do wyzwolenia. Jest to więc radykalnie różne rozumienie świata i moralności niż to, które spotyka się w chrześcijaństwie.

W dalszym ciągu referatu T. D a j c z e r przedstawił główne cechy buddyzmu. Budda głosił, że wszystko jest cierpieniem, a jego przyczyną jest pożądanie. Pożądanie i cierpienie można przezwyciężyć wkraczając na ośmiostopniową ścieżkę. Są trzy etapy tej drogi: moralność, medytacja i mądrość. Buddyzm jest doktryną negującą podmiotowość człowieka. Cnota ma sens tylko prowizoryczny. Moralność jest dla ignorantów, którzy nie osiągnęli jeszcze drugiego brzegu nirwany. Moralność operuje dualizmem dobra i zła. Buddysta usiłuje przezwyciężyć wszelki dualizm, a więc konsekwentnie także i moralność. Nirwana to stan bycia Buddą i tylko to jest prawdziwe.

T. D a j c z e r podkreślił, że hinduizm nie jest tak radykalny, jak buddyzm. Nie kwestionuje bowiem podmiotowości człowieka. W istocie swej sprowadza się do podróży w świecie świadomości. Chodzi o nabycie świadomości, że się jest Kriszną. Nie chodzi więc o wolę człowieka (ważne dla rozumienia moralności), ale o świadomość.

Także joga wyrosła z medytacji nad cierpieniem człowieka. Człowiek to ducia, jaźń (purusza) i materia (prakriti). Cierpienie spowodowane jest opanowaniem całej psychiki człowieka przez materię. Cierpi psychika. Zadaniem jogi jest jej oderwanie od materii, co dokonuje się na ośmiostopniowej drodze. Joga to autosoteriologia człowieka, religia ludzkiego wysiłku. Jest negacją materii, świata i moralności. Joga głosi absolutny izolacjonizm od świata jako warunek usunięcia źródła wszelkiej pożądlivosti, przyczyny cierpienia.

W dyskusji postawiono pytanie, czy taki stan rzeczy nie przemawia za słusznością religioznawczej tezy oddzielania religii od etyki. Religie te bowiem odrzucają i deprecjonują moralność (J u r o s, I n l e n d e r). I n l e n d e r zwrócił uwagę na możliwość znalezienia wspólnej płaszczyzny dialogu chrześcijan z wyznawcami tych religii. Powstaje jednak trudność, czy np. wspólna walka o sprawiedliwość społeczną nie jest, w świetle tych wierzeń, sprzecznością. T. D a j c z e r stwierdził, że także tego typu walka jest iluzją. Jednakże samsara i nirwana ostatecznie to jedno i to samo. Można powiedzieć, że mamy tu do czynienia z dwiema prawdami. Dialog jest możliwy na płaszczyźnie empirycznej, iluzorycznej, niemożliwy jest natomiast na płaszczyźnie prawdy absolutnej.

Buddyzm jest religią kosmiczną i nieteistyczną. Miejsce osobowego Absolutu zajmuje nirwana. Płaszczyzną dialogu może być wspólne dążenie do wyzwolenia z cierpienia (I. M r o c z k o w s k i).

Po południu J. N a g ó r n y przedstawił referat *Spuścizna moralno-prawna Bliskiego Wschodu a moralność Starego Testamentu*. Chodziło o ukazanie wpływu literatury pozabiblijnej na moralność Izraela. Uznanie konkretnych

paralele pozostaje jednak w sferze hipotez i przypuszczeń. Prelegent ujął zagadnienie w trzech punktach: pozabiblijne paralele moralnych pouczeń pięcioksięgu, idea Przymierza i jego schemat jako podstawa interpretacji moralności Starego Testamentu oraz oryginalność starotestamentalnej moralności na tle starożytnych kodeksów moralno-prawnych.

W grupie pouczeń moralnych Pięcioksięgu Nagórny wyliczył Dekalog moralny (Wj 20; Pwp 5), Dekalog rytualny (Wj 34, 10—23), Kodeks Przymierza (Wj 20, 22—23, 19), Prawo świętości (Kpi 17—26) i rozsiane po całym Pięcioksięgu, jako uzupełnienie poprzednich, prawodawstwo kapiańskie. Bliskowsencu- nie paralele dla tych tekstów to dokumenty z Szuruppak i Lagasz oraz sprawozdanie o reformie z Urukagina (ok. 2280 r.p.n. Chr.), kodeks z Ur-Nammu (ok. 2040 r. p. n. Chr.), pisma handlowe z Anatolii (ok. 1900 r. p. n. Chr.), kodeks Lipit-Isztara i miasta—państwa Esznunna (ok. 1800 r. p. n. Chr.), Kodeks Hammurabiego (ok. 1700 r. p. n. Chr.), dokumenty z Nuzi i Arrapha (ok. 1500 r. p. n. Chr.). Należy też wymienić kodeksy hetyckie — formularze przymierzy (Hattusza-Boghazkői k. Ankary), dokumenty z Ugarit (Ras Samra), z Mari (Tell Hariri). Paralele można odnaleźć także w egipskich księgach mądrościowych: w *Księdze zmarłych*, *Skargach Ipuwera*, *Naukach króla Merikare*, *Skargach wymownego chłopca*, *Dysputach z własną duszą człowieka zmęczonego życiem*, w dokumentach z Tell-el-Amarna (Amenofis IV Echnaton).

Podstawą wyszukiwania paralel jest wspólna dla całego Bliskiego Wschodu kultura prawna. Stary Testament przyjmował, że Prawo jest wyrazem mądrości i sprawiedliwości. Najprawdopodobniej fundamentalną paralelą dla kodeksów biblijnych jest Kodeks Hammurabiego.

Część uczonych twierdzi, że istnieje bezpośrednia zależność między nauczaniem moralnym Starego Testamentu a Kodeksem Hammurabiego. W czasie, kiedy Izrael rozpoczynał osiadły tryb życia, potrzebował nowego prawa i znalazł je w tymże kodeksie. Nie było to jednak automatyczne przyjęcie prawa z zewnątrz. Na przykład *ius talionis* w Kodeksie Hammurabiego dotyczy wyższych warstw społecznych, w Starym Testamencie natomiast obejmuje wszystkich. Inna różnica polega na tym, że Prawo Przymierza karząc śmiercią zabójców, w odróżnieniu od prawa babilońskiego, nie dopuszczało możliwości pieniężnej restytucji.

Prawo pełni funkcję służebną w stosunku do Przymierza. Dekalog jest przede wszystkim Słowem Bożym, wewnętrznym wymaganiem Boga postawionym przed Izraelem. Kontekst zbawczy wskazuje na łaskawość Boga i Jego dar, który wiąże się z przykazaniami. Błąd judaizmu polegał na ograniczaniu się do prawa. Struktura Przymierza biblijnego jest w jakiejś mierze zależna od hetyckich schematów traktatu. Izrael, próbując określić swój stosunek do Boga, nie znalazł lepszych wzorców. Wszystkie te schematy mają podobny układ: wstęp, historyczny prolog, główne zobowiązanie traktatu, szczegółowe przepisy, wezwanie bóstwa na świadka, błogosławieństwa i przekleństwa.

Referent zwrócił też uwagę na różnicę między koncepcją moralności Starego Testamentu a przepisami prawnymi narodów Bliskiego Wschodu. Etyka Przymierza nie czyni różnicy między ludźmi. W dokumentach prawnych Mezopotamii i Babilonii zaznacza się natomiast wyraźny brak humanistycznej wizji człowieka. Moralność Starego Testamentu ma charakter teocentryczny. Niemożliwe jest oddzielenie tego, co świeckie od tego, co święte. Prawodawstwo Izraela miało też cel społeczny — budowanie wspólnoty ludu Bożego. Ponadto etyka Starego Testamentu ma charakter religijny i jest powiązana z kultem. Prawo dane jest w ramach liturgii. Jest to etyka prawa, ale chodzi tu o posłuszeństwo Bogu w ramach wciąż aktualizowanego Przymierza. W tym świetle należy patrzeć na Stary Testament jako na przygotowanie na przyjęcie Jezusa Chrystusa.

W dyskusji postawiono pytanie, czy na Bliskim Wschodzie istniała wówczas jakaś etyka naturalna (Faliszek, Wołoszyn, Rawalski). J. Na-

g ó c n y stwierdził, że istniał wyraźny rozdział między etyką a religią. Nie znaczy to jednak, że etyka była areligijna. Bóstwa są gwarantami zobowiązań podjętych przez układające się strony. Kodeks Hammurabiego odnosi się do bóstwa jako gwaranta sankcji. Nie były to więc etyki czysto laickie. B. Inlender z kolei podkreślił, że nie chodzi o wyszukiwanie bezpośrednich powiązań etyki Starego Testamentu z religią. Problem polega na wykazaniu oryginalności tej etyki w stosunku do etyk naturalnych. Ważne jest to, że Kodeks Przymierza jest nakazem Bożym. Należy być ostrożnym w ocenianiu Starego Testamentu jako etyki nakazu, w przeciwieństwie do Nowego Testamentu jako etyki miłości. Przymierze jest też wyrazem miłości Boga względem Izraela. Wiąże się z tym kolejny problem: czy Dekalog jest tylko streszczeniem prawa natury?

I. Mroczkowski zauważył, że teocentryczny charakter moralności Starego Testamentu uwyrażnia się w jej strukturze: wezwanie — przymierze — nawrócenie. Zdaniem J. Nagórne go rozróżnienie to jest wtórne. Nawrócenie jest podstawowym warunkiem przymierza i jest dziełem Boga. Bóg daje i jednocześnie wzywa. Powołanie samo w sobie jest kategorią pustą.

W godzinach wieczornych księża werbiści zorganizowali spotkanie misyjne. J. Czachorek SVD, który przez dwadzieścia lat pracował w Indonezji, przedstawił religijną i społeczną specyfikę tego kraju oraz wskazał na praktyczne sposoby wcielania w życie ekumenizmu. Zaprezentowano także filmy o Japonii, nakręcone przez pracujących tam polskich misjonarzy werbistów.

W ostatnim dniu spotkania M. Faliszek wygłosił referat *Islam a moralność*. Po nakreśleniu krótko historii Koranu, prelegent omówił główne tematy Koranu: przepisy dotyczące modlitwy, przepisy kultowe, wskazania dotyczące etyki osobistej człowieka i przepisy dotyczące życia społecznego i międzynarodowego. Koran podkreśla takie cnoty moralne jak wstrzemięźliwość, gościnność, sprawiedliwość, uczciwość, dążenie do wiedzy Allacha, co jest obowiązkiem każdego mahometanina. Obowiązkiem człowieka jest uczciwa praca, a dobroczynność przybliżyła do Boga. Także posłuszeństwo wobec władzy politycznej, która jest stróżem prawa Allacha, jest obowiązkiem religijnym. Islam to dokładne wypełnienie woli Boga.

Koran podaje siedem artykułów wiary. Są to: jedyność Allacha, wiara we wszystkich aniołów Boga, którzy jednak nie są Jego pośrednikami, wiara w święte księgi, w tym w księgi Starego Testamentu, wiara w proroków wymienianych przez Koran, wiara w dzień zmartwychwstania, wiara w dzień sądu, wiara w to, że człowiek działa mocą Allacha, chociaż ponosi za swoje czyny odpowiedzialność. Jest pięć zasad islamu: obowiązek dawania świądectwa wierze (szahada), obowiązek pięciokrotnej codziennej modlitwy (salaat), post (saun), jałmużna (zakad) i pielgrzymka do Mekki (hadż). Niektórzy wliczają jeszcze „świętą wojnę”, która polega na walce z niewiernymi.

Koran nie zawiera żadnych kodeksów moralności, kodeksów prawnych czy kultowych. Są jedynie luźne wskazania, traktowane jako wyraz woli Bożej. Jednakową rangę posiadają przepisy kultowe jak i przepisy dotyczące życia codziennego. Moralności nie można oddzielać od dogmatyki. Jest tylko jeden grzech, który nie podlega przebaczeniu — niewiara. Wszystkie czynności człowieka podlegają prawu: każda czynność jest uporządkowana, polecana, zezwolona, zganiona lub zakazana.

Według ortodoksyjnych mahometan rozum nie jest w stanie nic powiedzieć o moralności czynów ludzkich. Moralność jest wyznaczona przez prawo. Inaczej twierdzą racjoniści. Rozum mówi o dobru i złu, chociaż nie poznaje tego swoją własną mocą, ale dzięki łasce Allacha. Coś jest sprawiedliwe, bo Bóg tak chce. Grzech w istocie swojej jest przekroczeniem prawa, a nie buntem przeciwko Bogu. Zewnętrzne przekroczenie przepisów Koranu nie kala wewnętrznie człowieka. Grzechem wewnętrznym jest jedynie niewiara.

Islam jest religią ludzi dorosłych. Znaczy to, że dziecko nie może zgrze-

żyć, gdyż nie podlega prawu. Bliżnim jest przede wszystkim mahometanin. Niewiernym można jedynie życzyć nawrócenia na islam. Wszystkie inne objawy miłości są niedozwolone. W islamie nie ma rozróżnienia na moralność naturalną i objawioną; wszystko jest objawione. Nie jest to jednak moralność rygorystyczna. Wynika to z przeświadczenia, że religia jest po to, by ułatwić człowiekowi życie.

Dyskusja po referacie dotyczyła problemów związanych ze „świętą wojną” (Nagórny), oraz etyką naturalną i objawioną (Inlender, Wróbel, Perz).

Oceniając tegoroczne spotkanie teologów moralistów należy podkreślić, że tematyka była interesująca, o czym świadczyły ożywione dyskusje. Szczególne słowa uznania i podziękowania należą się księżom werbistom, gospodarzom Domu Misyjnego, w którym odbywało się spotkanie, za stworzenie atmosfery sprzyjającej pracy i serdeczną gościnność.

ks. Ryszard Otowicz SJ, Warszawa

2. Spotkanie teologów moralistów w Heiligenkreuz (2—5 września 1988 r.)

W dniach 2—5 września 1988 roku w Heiligenkreuz pod Wiedniem odbyło się spotkanie teologów moralistów zorganizowane przez tamtejszą uczelnię teologiczną (Philosophisch-Theologische Hochschule Heiligenkreuz), z siedzibą w znanym klasztorze cystersów, który stanowi jeden z najstarszych i najpiękniejszych zabytków budownictwa klasztorowego w Dolnej Austrii.

Inicjatorem i gospodarzem spotkania oraz przewodniczącym obrad był ks. docent Andreas Laun, wykładowca teologii moralnej i etyki społecznej w Heiligenkreuz i w Wyższej Szkole Zakonnej w Benediktbeuern. W spotkaniu wzięli udział wykładowcy teologii moralnej z Austrii, Węgier, Czechosłowacji, Jugosławii i Polski. Zadaniem spotkania było stworzenie możliwości przedstawienia i przedyskutowania poglądów dotyczących aktualnych zagadnień teologicznych, zwłaszcza w perspektywie własnych środowisk naukowych i potrzeb pastoralnych. Spotkanie stanowiło także szczególną okazję do wymiany doświadczeń dydaktycznych i do zapoznania się z warunkami pracy naukowej oraz dorobkiem dotychczas mniej znanych ośrodków. Praca w tym kilkunastoosobowym zespole pozwoliła na bardzo żywą i bezpośrednią wymianę poglądów.

Tematy referatów zostały zaproponowane przez samych uczestników na początku bieżącego roku, a następnie skoordynowane przez inicjatora spotkania. Umożliwiło to uwzględnienie zainteresowań większości uczestników i wykorzystanie ich możliwości. Językiem referatów i obrad był niemiecki. Ze strony polskiej uczestniczyli w spotkaniu biorąc czynny udział w dyskusjach: ks. prof. Jan Pryszyński, ks. doc. Franciszek Greniuk, ks. Zygmunt Perz SJ, ks. Janusz Nagórny, ks. Józef Wróbel i ks. Bogusław Inlender.

Wygłoszono cztery referaty, których tematy dotyczyły zarówno podstaw i struktury teologii moralnej, jak też zagadnień szczegółowych. Pozwoliło to zobrazować złożoność sytuacji w teologii moralnej i przedyskutować zaznaczające się stanowiska co do dalszego jej rozwoju.

Pierwszy referat, najbardziej ogólny i wprowadzający, przedstawił ks. B. Inlender, Warszawa, mówiąc o najbardziej aktualnych, jego zdaniem, podstawowych zagadnieniach w dzisiejszej teologii moralnej (*Aktuelle Probleme der Moraltheologie*). W referacie jako kluczowe zostały wskazane dwa zagadnienia: problem tożsamości teologii moralnej i jej właściwych zadań jako nauki oraz problem stosunku miłości i powinności moralnej (prawa) w strukturze etyki chrześcijańskiej. W odniesieniu do pierwszego zagadnienia wskazano w referacie na konieczność uwzględnienia w koncepcji teo-

logii moralnej wszystkich jej funkcji i zadań zarówno interpretacyjnych, jak i normatywnych. Drugie zagadnienie naświetlone zostało nie jako dylemat, lecz jako synteza dwóch aspektów moralności, związanych nierozdzielnie ze strukturą osoby jako podmiotu działania moralnego.

W dyskusji podkreślono znaczenie kerygmatyczno-pastoralne teologii moralnej, które rzutuje także na jej dzisiejsze koncepcje. Wskazano również potrzebę właściwego zharmonizowania problematyki powinności moralnej, zwłaszcza z punktu widzenia etyki, z problematyką szczęścia, pojmowanego jednak w aspekcie ontologicznym, a nie tylko psychologiczno-subiektywnym.

Drugi referat wygłosił ks. dr Josef Koukl, Czechosłowacja, na temat etycznej oceny współdziałania w czynach złych (*Das ethische Problem der Mitwirkung*). W referacie została poddana ocenie tradycyjna koncepcja współdziałania materialnego i formalnego, pozwalająca na zakwalifikowanie wielu działań jako niewątpliwie złych moralnie, pozostawiająca jednak wiele wątpliwości w konkretnych, występujących dziś, sytuacjach. Autor postawił zwłaszcza szereg pytań o ocenę współdziałania w wykonywaniu niektórych zabiegów medycznych ze strony personelu pomocniczego szpitali.

W przeprowadzonej szczegółowej dyskusji wskazano na możliwości jednoznacznych rozstrzygnięć co do pewnych rodzajów współdziałania w przeprowadzaniu zabiegów niedozwolonych. Z drugiej strony podkreślano akcentowane dziś całościowe ujęcie sytuacji i skutków odmowy współdziałania. Zwrócono przy tym uwagę na odróżnianie oceny prawnokanonicznej i ściśle moralnej, które nie zawsze pokrywają się zakresowo. Wskazano także na istnienie dziś szerokiej problematyki etycznej, związanej z innymi formami współdziałania, zwłaszcza pośredniego, w dziedzinie życia społecznego i informacji.

Referat trzeci przedstawił ks. dr Zygmunt Perz SJ, Warszawa, na temat znaczenia autorytetu w dziedzinie moralności (*Moral und Autorität. Zur Frage des Lehramtes in der Moraltheologie*). Autor referatu zmierzał przede wszystkim do ustalenia roli autorytetu w moralności w sposób ogólny, aby na tym tle wskazać miejsce autorytetu w Kościele. Wyróżniony został autorytet wiedzy, władzy i posiadanej wartości osobowej. Jako teologiczny punkt wyjścia przyjęta została teza Soboru Watykańskiego I o konieczności „moralnej” Objawienia, umożliwiającego poznanie zasad moralności w sposób pewny i bezbłędny oraz o konieczności pomocy łaski nadprzyrodzonej do wypełnienia dobra moralnego. To stanowisko nie wyklucza zasadniczej zdolności do poznania dobra, lecz wskazuje na rzeczywisty stan ludzkości, potrzebującej jednak oparcia na autorytecje Bożym, a także kościelnym, który konkretyzuje moralne poznanie w dziejach. Zawodność człowieka w wypełnianiu poznane dobra wskazuje na potrzebę autorytetu „władzy” pasterskiej, kierującej działaniem wspólnoty i autorytetu osobowego członków tej wspólnoty, pociągających do wypełniania dobra moralnego.

W dyskusji szczegółowo rozpatrywano zwłaszcza psychologiczny konflikt, jaki jest możliwy pomiędzy autorytatywnym nauczaniem moralnym a osobistym przekonaniem jednostek. Zwrócono uwagę na swoistość tego rodzaju sytuacji, sprawiającą, że osobista argumentacja (naukowa lub teologiczna) nie może być przeciwstawiana w ten sam sposób nauczaniu autorytatywnemu, jak w zwykłym sporze naukowym, ponieważ oznaczałoby to sprowadzenie autorytetu na poziom zwykłej wiedzy naukowej i ludzkiej. Nie zamyka to jednak drogi do wyjaśniającego i pogłębiającego dialogu. Autorytatywne pouczenia i wezwania nie mogą być traktowane jako „zarządzenia”, lecz jako świadectwo prawdy. Autorytet prawdy zaś jest racją właściwą poznania i działania moralnego.

W czwartym referacie ks. dr Vilmos Lenhardt, Węgry, omówił najważniejsze i nowe elementy ostatniej encykliki społecznej (*Überlegungen zur Enzyklika „Sollicitudo rei socialis”*). Jako najbardziej aktualne zostały podkreślone zawarte w encyklice analizy współczesnej rzeczywistości społecznej i ekonomicznej oraz ich teologiczna i moralna ocena. Moralną doniosłość ma

zwłaszcza stwierdzenie, iż sam gospodarczy rozwój nie utożsamia się z ludzkim postępowaniem, który musi obejmować także inne, prawdziwie humanistyczne elementy. Nie może on też zapewnić rzeczywistego wyzwolenia człowieka.

W toku dyskusji omówiono zaproponowaną przez autora referatu koncepcję „socjologii teologicznej” jako dyscypliny obejmującej teologiczne naświetlenie problematyki społecznej, dopełniającej przeważającą dotychczas problematykę naturalno-prawną. W odpowiedzi na pytanie o charakter samego dokumentu i jego wartość jako programu społecznego podkreślano pastoralny cel encykliki i jej całościową wizję wciąż odnawianej wspólnoty ludzkiej, mającej dążyć do realizacji życia społecznego na zasadzie miłości i wzajemnego poszanowania.

W drugim dniu gościem obradującego zespołu był arcybiskup Wiednia kard. Hans Groer, który z zainteresowaniem zapoznał się z przebiegiem spotkania. W swojej wypowiedzi podkreślił znaczenie tego rodzaju spotkań dla rozwiązywania pojawiających się problemów moralnych i pastoralnych i dla tworzenia wśród samych moralistów właściwych postaw, wynikających z autentycznej wiary i uznania właściwych metod w teologii. Jako jedno z aktualnych zadań wskazał dążenie do przewyciężenia w świadomości wielu wierzących sprzeciwu wobec wymagań prawa moralnego w imię „miłości chrześcijańskiej”, sprzeciwu opartego na nierozpoznananiu istoty miłości chrześcijańskiej, zawierającej określone zobowiązania.

Przebieg spotkania, w ocenie uczestników, spełnił oczekiwania i ukazał nowe możliwości współdziałania w takim składzie. Podjęto przygotowania do współpracy z innymi ośrodkami i zacieśniania kontaktów naukowych z moralistami innych krajów Europy.

ks. Bogusław Inlender, Warszawa

II. OPRACOWANIA

1. Etyczne aspekty współczesnego regionalizmu

Jednym z istotnie ważnych zjawisk społecznych współczesnego świata jest renesans regionalności określane często pojęciami: „przebudzenie etniczne”, „powrót do korzeni”, „zakorzenienie w małej ojczyźnie”. Dochodzi on dziś na całym świecie w różnych formach do głosu i przybiera wymiar międzynarodowy. Następuje budzenie się poczucia podmiotowości u poszczególnych narodów i ludów w ramach wielkiej wspólnoty międzynarodowej. Budzi się też poczucie podmiotowości poszczególnych grup etnicznych i regionalnych w ramach jednej społeczności państwowej. Praktycznym świadectwem tego zjawiska jest chociażby rozwój regionalizmów i kultur narodowych na obszarach Związku Radzieckiego, jak i przebudzenie etniczne Ameryki, czy wreszcie szukanie własnych tradycji i swojej odrębności przez poszczególne landy w Niemczech i kantony w Szwajcarii, a także zwrot do regionalizmów w literaturze francuskiej. Również w warunkach polskich obserwuje się odradzanie się autentycznego społecznego ruchu regionalnego.

W gruncie rzeczy chodzi tu o odnajdywanie się i uświadamianie sobie przez poszczególne grupy narodowe, narodowościowe, etniczne, etnograficzne i regionalne swojej historycznej, geograficznej, społecznej i kulturowej tożsamości. Za tym idzie szeroka działalność mająca na celu z jednej strony zagwarantowanie i poszanowanie własnej podmiotowości, tzn. możliwości autentycznego stanowienia o sobie, z drugiej zaś strony zagwarantowania możliwości poszanowania i rozwoju szeroko rozumianego własnego dziedzictwa kulturowego, tzn. tego wszystkiego, co własne i specyficzne, co składa się na pojęcie „małej ojczyzny” (*Heimat*).

a. Współczesna dyskusja
wokół zjawiska regionalizmu

Faktyczny renesans regionalności i regionalizmu i to zarówno w ramach społeczności międzynarodowej, jak i w ramach społeczności poszczególnych państw, zrodził także liczne dyskusje wokół tego problemu. Znajduje to swoje odbicie w pojawiających się na ten temat publikacjach. O ile za granicą mają one już charakter poważnych prac¹, o tyle na gruncie polskim są to jedynie niewielkie artykuły, przyczynki lub wypowiedzi².

Ze względu na wagę zagadnienia celowym wydaje się zasygnalizowanie zasadniczych myśli toczącej się w tej materii dyskusji.

Przede wszystkim podkreśla się, że współczesny renesans regionalności zrodził się w kontekście dążeń do uniformizmu w zakresie życia społecznego współczesnego świata. Dzisiejszy uniformizm oznacza dążenie do jedności społeczeństwa poprzez jego ujednoczenie i ujednostajnienie. W dyskusji podkreśla się, że jest to trend wyrażający się w wysiłku kształtowania jednolitego społeczeństwa.

Nie ulega wątpliwości, że każde dążenie do jedności społeczeństwa czy to w wymiarze ogólnoludzkim, czy w wymiarze poszczególnego państwa, jest z istoty czymś pozytywnym. Może to bowiem doprowadzić do zaniku podziałów, do tworzenia się i krystalizowania jedności dążeń i wysiłków na rzecz określonych celów, do kształtowania międzyludzkiej solidarności, przejawiającej się w uwrażliwieniu na ogólnoludzkie potrzeby.

Dążenie do uniformizmu niesie ze sobą jednak także wiele niebezpieczeństw, by nie powiedzieć wręcz negatywnych zjawisk. Wynika to z faktu absolutyzowania owego dążenia do jedności społeczeństwa. Absolutyzowanie oznacza po prostu położenie akcentu nie tyle na jedności społeczeństwa, ile raczej na jego ujednoczeniu, ujednostajnieniu, jednokształtności, co w konsekwencji niesie ze sobą niebezpieczeństwo zatracania, a nawet totalnego zniszczenia różnorodności w zakresie życia społecznego. To właśnie niebezpieczeństwo kryje w sobie współczesne absolutyzowanie uniformizmu. W praktyce oznacza to niebezpieczeństwo wchłaniania poszczególnych grup narodowych, narodowościowych, etnicznych i regionalnych i — co za tym idzie — utratę ich rzeczywistej podmiotowości i tożsamości.

W dyskusji podkreśla się, że proces ten idzie jeszcze dalej i dotyczy nie tylko poszczególnych grup, ale przede wszystkim człowieka. Wiadomo bowiem, że w całokształt życia społecznego wpisany jest człowiek—osoba. Oznacza to, że utrata podmiotowości i tożsamości narodowej i etnicznej poszczególnych grup ma zdecydowanie negatywny wpływ na osobę. Oderwanie bowiem osoby od całokształtu jej etnicznych korzeni i jej własnego dziedzictwa kulturowego, niosącego ze sobą różnorakie wartości, powoduje jej zagubienie w tzw. kulturze masowej, co oznacza redukcję podstawowych wartości i utratę poczucia własnej osobowości. Człowiek—osoba oderwany od swej historycznej, społecznej i kulturowej tożsamości często traci swoją osobową tożsamość. Tu właśnie tkwi zasadniczy problem współczesnego uniformizmu. Trzeba zatem stwierdzić, że zaakcentowany problem uniformizmu ma swoje odniesienie do podmiotowości poszczególnych grup, a poprzez nie ostatecznie do skomplikowanej struktury osoby.

Z dyskusji wynika, że renesans regionalności zrodził się w kontekście uniformistycznych dążeń współczesnego świata i jest niejako naturalną samo-

¹ Jako przykład można podać: W. Lang, *Der internationale Regionalismus*, Wien — New York 1982; H. Tajfel, *Social Identity and Intergroup Relations*, Cambridge 1982.

² Na gruncie polskim są to niewielkie artykułki, jak A. Klasik, *Tożsamość Górnego Śląska*, Gość Niedzielny 1988, nr 6; M. Chrzanowski, *Łotewska jesień*, Przegląd Tygodniowy 1988, nr 43; H. Hin z, *Karnowski a regionalizm jako forma emancypacji człowieka*, Pomerania 1986, nr 4.

obroną przed niebezpieczeństwami tegoż uniformizmu. Chodzi bowiem ostatecznie o to, aby poszczególne grupy ocaliły swoją podmiotowość i tożsamość, czyli to, co w sumie dla osoby ludzkiej jest wartością i co stanowi jej właściwą przestrzeń życiową.

Drugi podstawowy nurt dyskusji dotyczy samego pojęcia regionalizmu. Trudno jest odnaleźć jednolite jego określenie. Na podstawie toczącej się dyskusji można się jednak pokusić o ogólne jego ujęcie. Na ogół wszyscy zgadzają się, że od strony przedmiotowej jest to całokształt dóbr i wartości związanych z własnym regionem, od strony zaś podmiotowej jest to szeroko rozumiana działalność mająca na celu z jednej strony zachowanie i kultywowanie specyfiki krajobrazowej, językowej i kulturowej, tzn. szeroko rozumianych wartości regionalnych, z drugiej zaś strony także ich ciągłe ożywianie i rozwój, a nawet wprowadzanie elementów swojej rodzimej kultury do kultury ogólnospołecznej i ogólnoludzkiej.

W dyskusji współczesnej bardziej akcentowany jest podmiotowy wymiar regionalizmu, tzn. całokształt wspomnianej działalności na rzecz regionu i jego specyficznych i własnych wartości. W praktyce działalność ta powinna mieć za cel przynajmniej zahamowanie procesu zatracania podmiotowości i tożsamości poszczególnych grup etnicznych i regionalnych. Jest to jak gdyby minimum tej działalności. W dyskusji podkreśla się jednak, że nie wolno całego problemu regionalizmu sprowadzać wyłącznie do tego minimum. Trzeba pójść dalej. Oznacza to w praktyce, że działalność ta zmierzać powinna do autentycznego budzenia poczucia tożsamości regionalnej, tzn. świadomości odrębności we wspólnocie narodowej, która wcale nie pozostaje w kolizji z przynależnością do określonego narodu. Ponieważ świadomość tożsamości wyraża się w najgłębszym skrócie prawdą o własnym regionie, różnicowanym pod względem przede wszystkim kulturowym, działalność ta zmierzać powinna do pogłębienia wiedzy o własnym regionie. Wiadomo także, że symbolami tożsamości regionalnej są jego wartości. Stąd też działalność ta w praktyce musi zmierzać do ich kultywowania, ale także rozwoju i przeobrażenia, ożywiania i ubogacania. Nie chodzi bowiem o budowanie skansenu. W całokształcie tej działalności wreszcie powinno chodzić o odblokowanie wewnętrznych i zewnętrznych źródeł rozwoju własnego regionu i jego kultury, takich jak podmiotowość i spontaniczność życia indywidualnego i społecznego. Chodzi ostatecznie o to, aby region stał się autentyczną przestrzenią urządzoną z myślą o swobodnej realizacji różnorodnych wartości i stylów życia jednostki i społeczności.

b. Pytania etyczne w kontekście renesansu regionalności

Zasygnalizowana dyskusja na temat współczesnego regionalizmu każe w nim widzieć zjawisko społeczne ze wszech miar pozytywne, dające gwarancje uratowania podmiotowości i tożsamości poszczególnych narodowości i wielorakich grup etnicznych i etnograficznych, które mają naturalne prawo do istnienia. Przy tym nie chodzi tylko i wyłącznie, jak można było zauważyć, o społeczność dla nich samych, ale o osobę wpisaną w szeroko rozumiane życie społeczne. Regionalizm jawi się tu zatem jako możliwość uratowania właściwej osobie przestrzeni jej życia i rozwoju. Stanowi ją bowiem szeroko rozumiane dziedzictwo kultury własnego regionu, będące zespołem nieodzownych dla osoby wartości, a także jednym z ważnych czynników wyzwolenia lub przynajmniej złagodzenia ujemnych skutków współczesnego uniformizmu. Mając to wszystko na uwadze, podchodzi się dziś do zjawiska regionalizmu z pewną dozą fascynacji. Niekiedy nawet można zauważyć pokusę jego absolutyzowania.

Regionalizm jako współczesne zjawisko społeczne domaga się jednak spokojnej i rzeczowej oceny. W kontekście jego renesansu rodzi się bowiem wie-

le etycznych pytań, które powinny być podjęte i na które należy udzielić jasnej i rzeczowej odpowiedzi.

Najwięcej pytań rodzi się na odcinku relacji regionalizm a jedność społeczeństwa. Faktycznie powstające gdzieś kontrowersje i konflikty pomiędzy grupami etnicznymi a szerszą społecznością jeszcze bardziej pogłębiają wagę tych pytań. Są to pytania: Jak regionalizm ma się do faktycznej jedności społeczeństwa? Czy kultywowanie wartości związanych z regionem nie stoi w sprzeczności z dobrem wspólnym całego społeczeństwa? W jakiej relacji pozostaje regionalizm do procesów otwierania się na inne grupy etniczne i regionalne, i do rzeczywistej integracji społecznej? Wreszcie także pytanie o to, czy regionalizm nie jest w gruncie rzeczy lub przynajmniej nie prowadzi do separatyzmu i nacjonalizmu?

Zasygnalizowane tu pytania sprowadzają się do jednego podstawowego pytania o rzeczywistą wartość regionalizmu. Aby uniknąć postaw i twierdzeń skrajnych i ukazać prawdziwe jego znaczenie i wartość, należy oceniać go w świetle dwóch bezwzględnych dóbr, a mianowicie godności osoby ludzkiej i jedności rodzaju ludzkiego. Pozwoli to z jednej strony odczytać rzeczywistą wartość regionalizmu dla osoby, z drugiej zaś wyznaczyć właściwe granice regionalizmu w kontekście ludzkiej wspólnoty — granice, które nie pozwalają go absolutyzować.

Wydaje się, że dzięki przyporządkowaniu regionalizmu do tych dwóch bezwzględnych wartości można wytyczyć podstawowe zasady, określające relacje do współczesnego zjawiska regionalizmu tak, aby go ani nie absolutyzować, ani nie negować jako zjawiska niekorzystnego w całokształcie życia społecznego. Wydaje się, że problem ten domaga się szczegółowych badań także w ramach społecznego nauczania Kościoła.

ks. Henryk Skorowski SDB, Warszawa-Łomianki

2. Elementy etyki ekologicznej

Książka, którą prezentujemy (Dolores M. Bauer — G. Virt, *Für ein Lebensrecht der Schöpfung. Analysen, Visionen und Strategien zur Bewältigung der Umweltkrise*, Salzburg 1988, s. 200), powstała w grupie roboczej austriackiej komisji *Justitia et Pax*. Zastanawiano się nad przyczynami i strategiami przełamania kryzysu ekologicznego. Częściowo ściśle naukowe, częściowo zaś esejistyczne dociekania postanowiono udostępnić szerszym kręgom, zwłaszcza odkąd dokument ten zaakceptowany został przez konferencję episkopatu austriackiego. Słowo wstępne napisał przewodniczący komisji *Justitia et Pax*, sufragan wiedeński Fl. Kuntner.

Autorzy tej pracy próbują spojrzeć na kryzys ekologiczny z różnych stron. Filozoficzno-etyczne rozważania zawiera artykuł profesora P. Kampits (*Zu einem Frieden mit der Natur*). Prawny aspekt podejmuje profesor O. Triffterer (*Recht als eines der Instrumente zur Bewältigung der Umweltkrise*); jest to największy z artykułów (s. 48—142) i ma charakter monografii, w której w sposób bardzo kompetentny zabiera głos specjalista z zakresu ekologicznego prawa karnego w Austrii. Gospodarczy i społeczno-polityczny wymiar problematyki naświetla przewodniczący austriackiej komisji agrarnych badań naukowych, prof. H. Wohlmeyer (*Die Verantwortung von Gesellschaft und Wirtschaft für die Umwelt*), na stronach 147—151 formułując konkretne maksymy dotyczące obchodzenia się z przyrodą. Zamykają pracę krótki wywód na temat wyrabiania postaw ekologicznych w pedagogice (*Verantwortung wahrnehmen in der Krise unserer Zeit*) oraz studium o charakterze historycznym na temat ochrony środowiska w średniowieczu na przykładzie Salzburga.

Motorem tych poczynań była dziennikarka austriacka Dolores M. Bauer, która zainspirowała członków komisji do podjęcia problematyki, zwłaszcza

ze Kościoła austriacki, jeśli pominąć krótką deklarację z 19 IV 1984, praktycznie w tej materii nie zajęł stanowiska.

Nasze zainteresowania skupiają się przede wszystkim na artykule prof. G. Virtha: *Umwelt — eine Gewissensfrage*. Opracowanie zawiera bowiem elementy etyki ekologicznej, jaka mogłaby liczyć na recepcję w teologii moralnej. Jest to próba usystematyzowania rozszanych po różnych dziełach sugestii etyczno-ekologicznych, do której autor dołączył pogiębioną motywację teologiczną. Można to uważać za specyficzny ze strony teologii i Kościoła wkład do rozwiązania nabrzmiałych problemów ekologicznych.

Sygnalem alarmowym, który wzbudził zainteresowanie problematyką ekologiczną, był znany raport Klubu Rzymskiego, oparty na modelu J. W. Forrestera. Odtąd ruch ekologiczny nabierał rozmachu. Teologia i Kościół poczuły się jednak najbardziej wyzwane przez twierdzenie amerykańskiego mediewisty Lynn Jr. White'a¹, który zwycięstwo chrześcijaństwa nad pogaństwem poczytywał jako największą psychiczną i kulturalną rewolucję, ubolewając zarazem nad jej skutkami w zakresie tego *dominium terrae*². Zarzut White'a spopularyzował potem szczególnie C. Amery³. W dykcji teologicznej zarzut głosił, iż chrześcijaństwo polecenie Stwórcy: „Czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1, 28) podawało w taki sposób, iż przyrodę poczytywano jako przedmiot nieograniczonego władztwa człowieka; chrześcijaństwo zatem ponosi winę za kryzys ekologiczny!

Prawda tymczasem jest taka, że chrześcijańskie idee co najwyżej jako impulsy weszły w skład sekularystycznych przyczyn, które stopniowo wiodły do kryzysu ekologicznego. Pod adresem chrześcijaństwa można najwyżej mówić o niedopatrzaniu ze strony Kościoła, który wówczas, gdy rodził się kryzys ekologiczny, zajmował się innymi problemami i który dzisiaj do świadomości ludzkiej powinien wnieść te momenty, które w okresie sekularyzacji gdzieś uległy zawierzeniu. Dotyczyłoby to zarówno odczytania Biblii, jak i motywowania chrześcijańskiej postawy w dziedzinie ekologii. Należy ponadto zwrócić uwagę, że historycznie biorąc w życiu monastycznym zachodniego Kościoła, które było szczególnym źródłem kulturyzacji Europy, nie tyle odgrywał rolę nakaz z Księgi Rodzaju 1, 28, ile drugi opis stworzenia, który głosi: „Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby go uprawiał i doglądał” (Rdz 2, 15). Co więcej, do ideałów życia monastycznego na Zachodzie należało nie tylko to „uprawianie i doglądanie”. Specyficzny był także etos pracy, który kształtował się w nierozdzielnym związku pracy z modlitwą. Ówczesny człowiek jeszcze rozumiał pierwotny sens nakazu Stwórcy: rozumiał, że jest współpracownikiem Boga i odpowiedzialnym przed Bogiem za stan świata i przyrody, którą należało pielęgnować, niczym ogród.

W nowszych czasach Kościół z powodu zajęcia pozycji apologetycznej względem wolnościowych tendencji, utracił wpływ na kształtowanie świadomości człowieka. W tę pustkę zaczęły wciskać się różne ideologie, które na pierwszym miejscu stawiały wartości materialne i społeczne, ich osiągnięciu poświęcając, w razie potrzeby, także otaczający świat. Od czasu zastosowania techniki na

¹ *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, Science 155 (1967) nr 3767, 1203—1207.

² *Tamże*, 1205: „The victory of Christianity over paganism was the greatest psychic revolution in the history of our culture”; por. Chr. Frey, *Theologie und Ethik der Schöpfung*, Zeitschrift für Evangelische Ethik 32 (1988) 47—62, (47).

³ Por. C. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Hamburg 1972; por. H. Mü nk, *Umweltkrise — Folge und Erbe des Christentums?* Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaft 28 (1987) 133—206; por. H. J. Türk, *Grundzüge einer christlichen Umweltethik*, Religionsunterricht in höheren Schulen 27 (1984) z. 2, 68—82, (70—71).

skalę przemysłową nowoczesne prądy i opcje zaczęły się stawać rzeczywistością, jednakże kosztem przyrody.

Obecnie jesteśmy świadkami ewolucji nowej świadomości. Antropomorfizmowi, zarzucanemu chrześcijaństwu, przeciwstawia się tzw. biocentryzm, upatrując w nim podstawę etyki ekologicznej⁴: życie i przyroda nabierają quasi-personalnych rysów. Biblijnemu przekazowi tymczasem nie odpowiada ani antropomorfizm, ani biocentryzm; centralne miejsce zajmuje tu bowiem Bóg, Stwórca świata, który człowieka, swój obraz, wyposażył w zdolności odkrywania i sensownego realizowania możliwości ukrytych w przyrodzie.

Dzięki swojej rozumności człowiek potrafi nie tylko poznać prawa i możliwości ukryte w naturze, ale także rozpoznać sensowne ramy swoich działań, czyli sposób obchodzenia się z przyrodą. Etyczne wymogi, które człowiek jest w stanie ustalić za pomocą rozumu, wynikają z jakości i wartości każdej istoty. Aktualnie toczy się dyskusja, czy zasada miłości w jakimś analogicznym znaczeniu nie powinna być rozciągnięta także na świat pozaosobowy. Człowiek w każdym razie czuje się zobowiązany do liczenia się także z immanentną wartością stworzeń i ich celów, a każda ingerencja w świat przyrody powinna mieć swoje uzasadnienie. Konieczność etycznego usprawiedliwienia poczynań człowieka widoczna jest szczególnie w przypadkach konfliktowych. Odpowiedzialne z punktu widzenia etycznego rozwiązywanie konfliktów może się jednak udać tylko w oparciu o jasno sprecyzowane kryteria ocen.

Prof. G. Virt w swoim artykule zawarł syntetyczne zestawienie takich kryteriów etycznych, które mogłyby być pomocą przy wyrabianiu odpowiedzialnych postaw w dziedzinie ekologii. Kryteria takie można już było spotkać w różnych publikacjach etycznych, lecz tylko z osobna wzięte i w rozproszeniu. Autor wylicza dziesięć kryteriów ekologicznych:

1. Ochrona i pielęgnacja rzeczywistości tworzących podstawę, w równych okolicznościach, ma pierwszeństwo przed tymi, które na nich dopiero wyrastają.

2. W przypadku konfliktu dalekosiężne zabezpieczenie podstaw życia ma priorytet przed zabezpieczeniami na mniejszą skalę. Z tego wynika pierwszeństwo respektowania i realizacji wymogów, jakie stawia ekosystem człowieka przed wymogami systemu socjalnego.

3. Wytworzone w oparciu o ludzkie interesy prawidłowości gospodarce, w przypadku konfliktu, powinny być podporządkowane lub ustąpić wobec praw ekologicznych. Człowiek i wszystkie, składają ważne, struktury socjalne przetrwają bowiem tylko o tyle, o ile przetrwa ich środowisko ekologiczne.

4. Działaniom profilaktycznym dla uniknięcia obciążeń i szkód ekologicznych należy zapewnić pierwszeństwo przed trudnym i najczęściej tylko w ograniczonej mierze skutecznym usuwaniem szkód.

5. Z punktu widzenia prawa sprawcy szkód ekologicznych powinni odpowiadać przed wszystkimi innymi.

6. Ponieważ szkody ekologiczne nie zatrzymują się na granicach państwa, zasady współpracy międzynarodowej powinny mieć pierwszeństwo przed regulacjami wyłącznie lokalnymi.

7. Gdy powstanie szkód jest nieuniknione, należy dopuścić szkody odwracalne przed takimi, które są nieodwracalne lub długotrwałe (jak w przypadku składowania odpadów radioaktywnych).

8. Gdzie przewiduje się powstawanie odpadów, należy mieć na uwadze również możliwości uporania się z nimi samej przyrody. Jak długo natura funkcjonuje należycie, zachodzą w niej procesy samooczyszczania.

9. W takich samych warunkach regenerujące się źródła energii mają pierwszeństwo przed nieodnawialnymi źródłami energii. Dopóki nie nauczymy

⁴ Por. Fr. Ricken SJ, *Anthropozentrismus oder Biozentrismus? Begründungsprobleme der ökologischen Ethik*, Theologie und Philosophie 62 (1987) 1—21, (20).

się wykorzystywać odnawialnych źródeł na skalę przemysłową, obowiązuje zasada oszczędzania.

10. Badania i inwestycje na odcinku odnawialnych i dobrze tolerowanych przez przyrodę zasobów energii mają pierwszeństwo przed zabieganiem o inne nośniki energii⁵.

Znajomość norm wszakże nie oznacza jeszcze ich przestrzegania. Do praktykowania tego, co słuszne, potrzeba również odpowiedniej motywacji. Również pod tym względem artykuł G. V i r t a jest cenny. Zawiera bowiem próbę pogłębionej teologicznej motywacji, w której można by upatrywać specyficznie chrześcijański przyczynek do problematyki ekologicznej. Autor rozważa trzy zasadnicze motywy:

1. Wiara w Boga-Stwórcę i Ojca wszystkiego ma nie tylko znaczenie dla zrozumienia relacji Bóg—człowiek, ale także dla relacji Bóg—natura. Za wszystko, co człowiek przedsięwzię wśród natury, jest on odpowiedzialny wobec Stwórcy. Ta prawda utraciła wiele ze swojej oczywistości. Harmonijnego sensu w tym względzie poszukują dziś na nowo zwłaszcza młodzi ludzie, zwracając się do religii Wschodu, do mitów, a nawet do panteistycznych ujęć, które naturze nadają rysy religijne. Diwinizacja natury jednak niczego nie rozwiązuje i nie jest właściwym motywem dla wzmocnienia odpowiedzialności ekologicznej człowieka. Owszem, rodzi nowe poważne problemy.

2. Swoje znaczenie dla eksplikacji stosunku człowieka do świata i przyrody ma również wiara w Jezusa Chrystusa. Według Pisma Świętego w Jezusie Chrystusie objawia się postać, której całe stworzenie zawdzięcza swoje istnienie (por. 1 Kol 1, 16) i w której jest mu przyobiecane ostateczne ocalenie (por. Ef 1, 10). W ten sposób, w sensie odpowiednio ustopniowanym, rzeczy stworzone są ikoną Jezusa Chrystusa: jego oczy patrzą na nas nie tylko z ludzkich oczu, ale i ze wszystkich stworzeń. W nim nie tylko człowiekowi, lecz „wszelkiemu ciału” przyrzeczona jest przyszłość u Boga. Nie tylko człowiek, ale całe stworzenie ma uczestniczyć w chwale dzieci Bożych (por. Rz 8, 20—21).

3. Na ogół mało zwraca się uwagi na to, że także Duch Święty jest obecny w zagrożonym stworzeniu (por. Rdz 1, 2). Jego stwórczą dynamikę obserwuje się zwłaszcza w zjawisku życia, które jest procesem ustawicznego transcendentowania siebie ku nowym formom. Z punktu widzenia wiary można struktury ewolucji pojmować jako kontynuację stwórczego działania Ducha Bożego i jako wyraz obecności Ducha. U niektórych świętych widoczne są przejawy takiej duchowości, na której opierali oni swoje odniesienie do przyrody (św. Franciszek z Asyżu).

Nie zabrakło w książce także konkretnych wniosków dotyczących zarówno indywidualnego chrześcijanina, jak i Kościoła, którego wpływ na formowanie sumień jest znany i przecież nie ustał. Dopiero jednak zagłębienie się w lekturze tej opartej na zbiorowym wysiłku pracy pozwala w pełni dostrzec jej normatywne i pedagogiczne walory.

ks. Alojzy Marcol, Warszawa

⁵ Por. G. V i r t, *Für ein Lebensrecht der Schöpfung*, 23—24; por. B. S t o e c k l e *Christliche Verantwortung und Umweltfragen*, *Stimmen der Zeit* 192 (1974) 343—344.