

# Józef Keller

---

## Nowe kierunki i tendencje w etyce katolickiej

---

Etyka 1, 51-71

---

1966

Artykuł został 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.

JÓZEF KELLER

## Nowe kierunki i tendencje w etyce katolickiej

Zacznijmy od ogólnego stwierdzenia, że we współczesnej etyce katolickiej widoczne są dość wyraźne zmiany w porównaniu z okresem międzywojennym. Jest to niewątpliwie skutek nacisku wywieranego na kościół i jego doktrynę przez masy ludzi wierzących oraz wyraz przemian zachodzących we współczesnym życiu. Rozdźwięk pomiędzy poglądami i zachowaniami dzisiejszych ludzi a tradycyjną doktryną katolicką zmusza kierownicze koła w kościele do rewizji niektórych elementów tej doktryny. Rozdźwięk ten nie jest wprawdzie specyficzny tylko dla obecnego okresu, ale obecnie występuje z niebywałym dotąd nasileniem.

Krytyka katolickiej doktryny etycznej przejawiała się od dawna — dotyczyła ona nie tyle teoretycznej konstrukcji systemu, co jej wartości praktycznej. W okresie starożytnym i średniowiecznym wyrastała przede wszystkim z pozycji „ewangelicznych”: poszczególne zasady i cały system krytykowano za „odstępstwo od ewangelii i pierwotnego chrześcijaństwa”. Z tych pozycji wyrastała krytyka ze strony rozmaitych grup heretyckich, szczególnie ze strony waldensów, katarów, franciszkanów-obszerników, ze strony Husa i Wicklifa, reprezentantów wielkiej reformacji i jansenistów. Ten nurt krytyki trwa do dziś głównie w krajach, gdzie ścierają się z sobą wpływy katolickie i protestanckie. Utrzymuje się on również w pewnych kręgach tzw. katolików postępowych, którzy marzą o nawrocie do moralności pierwotnego chrześcijaństwa. Zarzuca się kościołowi odstępstwo od zasad ewangelicznych, ale nie zawsze wiadomo, o jakie to zasady chodzi. Na ogół przez „moralność ewangeliczną” rozumie się zespół aprobowanych i wzniosłych zasad, wszystko zaś, czego się nie chce aprobować, uznaje się za późniejszy dodatek i naleciałość obcą chrześcijaństwu. Jest to stanowisko bardzo rozpowszechnione wśród ludzi mówiących o wzniosłości chrześcijańskiej moralności. Drugi nurt krytyki wyrastał nie z pozycji „ewangelicznych”, lecz racjonalnych. Uwydatnił się już

w epoce Renesansu, ale na szerszą skalę rozwinął się w okresie Oświecenia. Jego punktem wyjścia było stanowisko „świeckiego humanizmu”. Ten nurt przechodził różne koleje losu, wzmagał się i ulegał osłabieniu, ale nigdy nie zamarł całkowicie. W początkach obecnego stulecia przybrał postać szerokiego frontu walki o etykę świecką.

Krytyka wywodząca się z wymienionych i innych źródeł skłaniała autorów katolickich do rewizji głoszonej teorii. To stanowiło podstawę fermentu wewnątrzkościelnego, którego punktem wyjścia było przekonanie, że etyka katolicka głosi zasady „prawdziwe i wieczne”, ale przedstawia je w formie nie przystosowanej do umysłów współczesnych ludzi. Nie kwestionowano więc początkowo treści, lecz tylko metodę wykładu. Impuls do tego dały nie tyle ataki ze strony laickiej, co heretyckiej. Pogląd świecki, odrzucający związek moralności z religią, traktowano jako „przejaw bezbożnictwa”, przed którym należało przestrzegać wiernych, a nie prowadzić z nim dyskusji. Natomiast zarzuty wysuwane z pozycji „ewangelicznych” uznawano za godne uwagi i polemiki. Stąd pierwsze głosy autorów katolickich domagające się zmiany formy i metody były w zasadzie potwierdzeniem zarzutów wysuwanych przez środowiska chrześcijańskie niekatolickie.

Owa krytyka wewnątrzkościelna ujawniła się już w pracach A. Kocha (szereg rozpraw w „Theologische Quartalschrift” z lat 1896—1900), P. Keplera (*Zur ethischen Bewegung der Gegenwart*, „Theologische Quartalschrift”, 1898), a zwłaszcza w pracy J. Mausbacha, *Die katholische Moral, ihre Methoden. Grundsätze und Aufgaben*, Köln 1901. Praca ta wielokrotnie wydawana została zmieniona w latach dwudziestych i ogłoszona pod tytułem: *Die katholische Moral und ihre Gegner. Grundsätzliche und Zeitgeschichtliche Betrachtungen*, Köln 1921. Chociaż jej autor występuje jako apologeta etyki katolickiej i odpiera, jak umie, zarzuty wysuwane zwłaszcza przez protestantów, nie może nie przyznać im słuszności pod wieloma względami.

Praca J. Mausbacha zapoczątkowała szereg długich dyskusji w obozie katolickim. Z jednej strony ukazywały się książki usiłujące zdusić wszelką krytykę — za reprezentanta takiej tendencji można uznać książkę W. Cathreina, *Die katholische Moral in ihren Voraussetzungen und ihren Grundlinien*, Freiburg i Br. 1907, oraz w pewnej mierze książkę A. Breznaya, *Clavis theologiae moralis, seu introductio in studium ethicae christianae scientificum*, Friburgi 1914. Coraz wyraźniej jednak przeważał kierunek reformistyczny, domagający się zastosowania nowych metod i zarzucenia tradycyjnych schematów scholastycznych. Na polskim terenie reprezentantem tych tendencji był w pewnej mierze J. Woroniecki, zwłaszcza w książce: *Metoda i program nauczania teologii moralnej*, Lublin 1922. Zwolennicy reformy posługiwali się szeregiem argumentów,

a między nimi tym, że etyka katolicka w swej dotychczasowej formie nie wywiera skutecznego wpływu na działalność ludzi, ponieważ zastężyła w schematach, formułuje dyrektywy pod adresem jakiegoś człowieka abstrakcyjnego, uczy o grzechach i troszczy się przede wszystkim o to, by uwalniać wiernych od grzechów formalnych, a nie o to, by stawali się dobrymi, cały nacisk kładzie na zachowanie formalnych przepisów prawa kościelnego itd. Książką, w której te zarzuty zostały zebrane i zsyntetyzowane, jest praca profesora uniw. w Louvain, G. Thilisa, *Tendances actuelles en théologie morale*, Gembloux 1940, która na materiale ankietowym wykazuje konieczność wprowadzenia istotnych zmian nie tylko w formie, ale i treści etyki katolickiej. Książka Thilisa wszakże ukazała się kilka lat po opublikowaniu dzieła, które trzeba uznać za przełomowe w tych dyskusjach. Mowa tu o dziele F. Tillmanna, *Die katholische Sittenlehre*, Düsseldorf 1935, opracowanym przy współudziale Th. Steinbüchela i Th. Münckera, w 6 tomach. Jego autorzy zamierzali dać wykład etyki katolickiej „w duchu prostoty ewangelicznej”. Zawiera ono wiele materiału ascetycznego, „usiłuje wyrwać tę etykę z więzów minimalizmu, negatywizmu i formalizmu” i uwolnić ją od schematyzmu tak pracowicie przygotowanego w poprzednich stuleciach. Nowe tendencje znalazły wyraz również w pracy profesora uniw. w Louvain, O. Lottina, *Principes de morale*, Louvain 1947, która już nie przypomina dawnych podręczników etyki katolickiej ani doborem zagadnień, ani sposobem ich rozwiązania. Punkt ciężkości w tej książce spoczywa na problematyce psychologicznej, zagadnienie ocen i norm jest sprowadzone na grunt realny i ściśle powiązane z warunkami życia. Jest to nowa próba zerwania z metodami ujmowania zagadnień moralnych w sposób bezosobowy i abstrakcyjny. Na jeszcze jedno dzieło warto tu zwrócić uwagę, ponieważ prezentuje tendencje zbliżone do poprzednich. Chodzi o dzieło wydawane pod redakcją profesora uniw. w Grazu, M. Redinga, zaplanowane w 15 tomach przygotowywanych przez różnych ludzi. Ze względu na konflikt M. Redinga z kościołem urzędowym nie wszystkie z zaplanowanych tomów mogły się ukazać. Oto niektóre z nich: Reding, *Philosophische Grundlegung der kathol. Moraltheologie*; Heinen, *Die psychologische Seite der sittlichen Akte*; Geck, *Soziologische Aspekte der Moralität*; Mohr, *Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie*; Hoffmann, *Moraltheologische Methoden- und Erkenntnislehre*; Berg, *Individual- und Sozialethik*, Tautscher, *Wirtschaftsethik*; Messner, *Politische Ethik*, itd.

Dzieło zaplanowane przez Redinga jest wyrazem zmian w etyce katolickiej głównie dlatego, że próbuje wiązać problematykę etyczną z dyscyplinami naukowymi, zwłaszcza z socjologią, antropologią, etnologią, psychologią, historią.

Nowe tendencje, o których mowa, nie eliminują jednak starej tezy

katolickiej, według której moralność jest ściśle uzależniona od religii i z niej czerpie swe podstawowe zasady. Teza ta u reprezentantów nowych tendencji przybiera formę tzw. „nawrotu do źródeł”, to jest do ewangelii i dzieł pisarzy starożytności chrześcijańskiej. Chodzi tu o osłabienie znaczenia schematów stworzonych przez scholastykę późnego średniowiecza. Jedni ze zwolenników tej tendencji odwołują się wprost do ewangelii jako ostatecznego kryterium moralności (np. B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg i. Br. 1954), inni kładą większy nacisk na rolę kościoła jako ostateczną instancję w sprawach moralnych (np. F. Tillmann, *Die katholische Sittenlehre*). Jedni i drudzy jednak podkreślają w dalszym ciągu znaczenie zasady posłuszeństwa: pierwsi względem ewangelii, drudzy względem kościoła. W praktyce wszakże tendencje te niewiele się różnią od siebie, bo w konsekwencji obie uznają kościół jako czynnik decydujący o treści Pisma św. i prawa natury.

Obok wymienionych, utrzymuje się silnie tendencja „nawrotu do doktryny Tomasza z Akwinu”, co u wielu autorów oznacza „nawrót do czystości doktryny katolickiej”. Typowym reprezentantem takiego kierunku jest dzieło R. P. Sertillanges, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, nowe wydanie, Paris 1942. Należałoby tu wymienić również licznych autorów, którzy reprezentują tzw. „mediocentryzm”, szczególnie takich jak M. Wittmann, R. Garrigou-Lagrange, J. Pieper. Zrozumiałe jest, że nawet ci autorzy, którzy głoszą hasła „nawrotu do źródeł”, nie lekceważą doktryny Tomasza (np. H. de Lubac). Niektóre tezy Tomasza są przez wszystkich podawane niemal na równi z tekstami biblijnymi. Chodzi tu przede wszystkim o tezę o przedmiotowym uzasadnieniu reguł moralnych i o prawie naturalnym.

Zaden z autorów katolickich nie kwestionuje tzw. „przedmiotowego porządku moralnego”. Utrzymują oni zgodnie, że podstawa wartościowania moralnego jest przedmiotowa, że wartości moralne mają uzasadnienie w byciu i że nie ma realnej różnicy pomiędzy wartościami i rzeczami, jak utrzymywały kierunki neokantowskie, szczególnie szkoła badeńska. Echo dyskusji katolików z reprezentantami neokantowskiej teorii wartości widoczne jest jeszcze w publikacjach katolickich, np. u M. Wittmanna, *Die materiale Wertethik*, München 1940, u H. M. Baumgartnera, *Die Unbedingtheit des Sittlichen. Eine Auseinandersetzung mit Nicolai Hartmann*, München 1962. Jest to nawiązanie do starszych prac o tej tematyce, takich jak książka J. Piepera, *Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas v. Aquin*, Münster 1929. Teza o przedmiotowym uzasadnieniu reguł moralnych wiąże się ściśle z katolicką teorią wartości, która w nowszych publikacjach jest usilnie rozwijana. Jej wyrazem jest pogląd o podporządkowaniu tzw. wartości materialnych tzw. wartościom duchowym, co prowadzi do twierdzenia, że wszelkie wartości, a więc także estetyczne

i moralne, winny być podporządkowane religijnym. Jest to potwierdzeniem starej zasady kościelnej o uzależnieniu moralności od religii. W pewnych jednak sprawach szczegółowych i praktycznych niektórzy autorzy katoliccy dochodzą do więcej interesujących wniosków. Do tego zagadnienia jeszcze powrócimy.

Głównym przedmiotem zainteresowania reprezentantów etyki katolickiej w ostatnich latach jest problematyka antropologiczna rozwijana wokół tradycyjnego pytania o naturę ludzką i prawo naturalne. Czy nowe prądy wnoszą jakieś zmiany do scholastycznej tradycji pod tym względem? Wiadomo, że kiedy G. Manser pisał w latach trzydziestych o istocie tomizmu i o prawie natury, pragnął jedynie odtworzyć jak najwierniej myśli Tomasza i za ciężkie wykroczenie poczytywał wprowadzenie jakichkolwiek zmian do jego teorii. Tak samo myślał M. Wittmann, gdy pisał książkę *Der Begriff des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin*, Münster 1931, i tyłu innych autorów okresu międzywojennego. Ale już O. Lottin w swej rozprawie *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs*, Bruges 1931, a jeszcze więcej w swych *Principes de morale*, Louvain 1947, choć odwoływał się do Tomasza i innych scholastyków, pojmował naturę ludzką i prawo naturalne nieco inaczej, wysuwając na pierwszy plan problematykę psychologiczną. Tego rodzaju próby nie zdołały wszakże zachwiać scholastycznego pojmowania prawa natury, związanej z definicją osoby sformułowaną jeszcze przez Boecjusza (*persona — individualis substantia rationalis naturae*). W etyce katolickiej pozostało abstrakcyjne pojęcie natury obejmujące takie cechy, które mają charakteryzować „człowieka w ogóle”. Od takiego rozumienia natury ludzkiej nie odchodzi w zasadzie ogół ortodoksyjnych autorów. Typowym przykładem na polskim terenie może być definicja osoby podana w książce W. Granata, *Osoba ludzka, próba definicji*, Sandomierz 1962.

W ostatnich latach wszakże scholastyczne pojęcie osoby i natury ludzkiej doznało pewnego osłabienia wskutek zwrócenia uwagi pewnych autorów na konkretnego człowieka. Spotykamy się u nich z dwojakim rozumieniem natury: abstrakcyjnym i konkretniejszym. W pierwszym rozumieniu określa się ją w twierdzeniach zbudowanych na założeniach metafizycznych, w drugim zaś uwzględnia się w pewnym zakresie warunki i zachowania konkretnego człowieka. W pierwszym znaczeniu poszukuje się odpowiedzi na pytanie, co jest istotą człowieka (*quidditas, essentia*) i dąży się do stworzenia definicji, która by wyrażała istotę gatunku ludzkiego. Osobę ludzką ujmuje się jako statyczną kategorię metafizyczną i byt substancjalny, definiuje się nie konkretnego człowieka, lecz zmystyfikowany gatunek ludzki. Tego rodzaju teoria natury i człowieka od dawna wydawała się wielu myślicielom katolickim nieprzydatna dla procesu wychowawczego. Wskutek ich inicjatywy zrodziło się w ostatnich latach

większe zainteresowanie konkretnymi ludźmi, dokonał się pewien, acz niewielki, odwrót od metafizyki na rzecz wywodów o rzeczywistych zachowaniach. Znalazło to odbicie nawet w przemówieniu Piusa XII, który 14. X. 1955 r. wspominał o „zmiennych i niezmiennych prawach natury”. „Natura ludzka — mówił papież — nie jest całkowicie niezmienna, bo zmiana warunków życia tworzy podstawę dla nowych postulatów prawa naturalnego. Aby więc stwierdzić, co przysługuje człowiekowi w określonych warunkach, nie wystarczy wiedzieć, czym on jest, czyli co należy do jego istoty, ale trzeba też zwrócić uwagę na konkretną egzystencję, trzeba badać, jak dalece zmiana warunków wpływa na zmianę potrzeb i reguł moralnych”. W ślad za tym autorzy katolicycy przyjęli, że reguły zachowań ludzkich nie mogą być niezienne w takim znaczeniu jak prawa sformułowane w naukach przyrodniczych, ponieważ są uzależnione od przemian w życiu społecznym. Tak np. A. F. Utz w swym dziele *Sozialethik. Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*, Heidelberg 1958, wyróżnił „naturę ludzką powszechną”, czyli istotę człowieka, która jest zawsze taka sama, od „natury konkretnej”, która się zmienia w zależności od warunków życia. Natura w pierwszym rozumieniu stanowi podstawę dla „uniwersalnego prawa naturalnego”, a natura w drugim znaczeniu jest podstawą dla „prawa naturalnego w sensie konkretnym”, czyli takiego, które się ujawnia drogą analizy faktów. To ostatnie prawo zmienia się zależnie od zmiany warunków i przejawia się w normach indywidualnych określających zachowania w konkretnych przypadkach. Taka jest najnowsza próba utrzymania tradycyjnej formuły o naturze ludzkiej jako przedmiotowej podstawie moralności. Jeśli zaś mowa o samym prawie naturalnym, to w nowych publikacjach katolickich przeważa pogląd, że nie należy go pojmować w sensie gotowych zasad i dyrektyw, lecz w znaczeniu „prawodawczej funkcji rozumu”, który tworzy właściwe instytucje i określa odpowiednie dyrektywy dla każdej sytuacji.

Problematyka antropologiczna we współczesnej etyce katolickiej znajduje wyraz w kilku nowych ujęciach. Zwrócenie uwagi na konkretnych ludzi prowadzi niektórych autorów katolickich do formułowania etyki zawodowej — widoczne są wysiłki zmierzające do określenia zespołu reguł regulujących działalność zawodową. Warto tu wymienić choćby książkę profesora uniw. w Bonn, Wernera Schöllgena, *Konkrete Ethik*, Bonn 1961, w której autor opiera swą konstrukcję na zasadzie osobistej odpowiedzialności, kładzie nacisk na obowiązki zawodowe, szczególnie takich zawodów jak naukowcy, lekarze, nauczyciele, sędziowie. Podobne tendencje są widoczne w książce J. Stelzenbergera, *Lehrbuch der Moraltheologie*, wydanej po raz drugi w 1964 r.

Charakterystyczny dla współczesnej etyki katolickiej jest stosunek do marksizmu. Wiadomo, że stosunek kościoła do marksizmu przechodził roz-

maite koleje. W pierwszym okresie był ściśle związany z postawą wobec dążeń wolnościowych klasy mieszczańskiej. Rewolucje burżuazyjne walczące o liberalizację życia stawały wobec kościoła jako głównego obrońcy starego porządku zbudowanego na zasadach feudalnych.

Na progu nowych czasów dokonał się gwałtowny wzrost sił ekonomicznych mieszczaństwa, a rozwój manufaktury i przemysłu, odkrycia geograficzne i podbój nowych ziem, a wraz z tym napływ kruszców oraz rozwój wymiany towarowej i pieniężnej tworzyły podstawę nowej struktury ekonomiczno-społecznej. Na tym podłożu rodziły się warunki pozwalające burżuazji wiązać się przejściowo ze stanem trzecim przeciwko feudalizmowi i występować w roli reprezentanta „całego społeczeństwa”. Krytykę ustroju feudalnego oraz postulaty zniesienia przywilejów klasowych i nierówności stanowych wiązano z propagowaniem „nowego porządku” odpowiadającego zmienionym warunkom społecznym. Młoda burżuazja wykorzystywała w tej walce uznawane dotychczas teorię i zasady, a w szczególności kościelną teorię prawa natury, dostrzegając słusznie, że można w nią wtłoczyć taką treść, jaka odpowiada jej klasowym interesom. W miejsce dawnych autorytetów postawiła autorytet przyrody i nowy porządek przeciwstawiła dotychczasowemu jako więcej zgodny z naturą ludzką. Prawo natury w tym ujęciu stało się hasłem rewolucyjnym nowej klasy. Jego sformułowanie jednak jako porządku wywodzonego nie z podstaw teologicznych, lecz z ogólnych praw przyrody, było ciosem dla teorii katolickiej. Jeśli przypomnimy nadto, że burżuazja w tym okresie głosiła zasadę wolności wyznania i sumienia, rozdziału kościoła od państwa, likwidacji świeckiej władzy papieża itd., stanie się jasne, dlaczego stosunek kościoła do rewolucji burżuazyjnych był zdecydowanie wrogi i potępiający. Uwydatniło się to zwłaszcza w okresie pontyfikatu Grzegorza XVI i Piusa IX — ostatnich papieży feudalnych.

Ideologia młodej burżuazji w pierwszym okresie zawierała szereg elementów o wielkiej doniosłości dla życia społecznego, gdyż nadawała nową treść wielu uznawanym dotąd formułom i schematom ideologicznym. Tą też drogą zrodził się pozornie paradoksalny związek materializmu tego okresu z teorią prawa naturalnego. Choć materializm ten nie był wolny od metafizyki, a samo pojmowanie dziejów pozostawało idealistyczne, to jednak wyłom w tradycyjnym rozumieniu „naturalnego porządku świata” był tak poważny, że mógł doprowadzić do ukształtowania życia społecznego na nowych podstawach. Burżuazja jednak nie poszła w tym kierunku, lecz dość wcześnie zmieniła swą ideologię. Z chwilą zdobycia władzy w różnych krajach odrzucała stopniowo rewolucyjną ideę prawa natury i konstruowała inną o odmiennym ładunku ideologicznym, konserwatywną, zabezpieczającą jej interesy w warunkach kapitalizmu. Na tym terenie zaś spotkały się interesy burżuazji z interesami kościoła, a to ozna-



czało kres walki i zapoczątkowanie współdziałania. Burżuazja bowiem widziała potrzebę oparcia się o kościół dla zabezpieczenia swych prerogatyw, a kościół po klęsce feudalizmu widział w klasie mieszczańskiej jedyną siłę zdolną do zdławienia ruchów robotniczych. W ten sposób rodziła się swoista symbioza XVIII-wiecznego racjonalizmu z teistycznym poglądem katolickim, dokonywała się synteza „mechanistycznie pojmowanej przyrody” i „zlaicyzowanych praw natury” burżuazyjnego Oświecenia z katolicką teorią boskiego porządku świata. Typowe dla poprzedniego okresu określenie „sprzeczności z naturą” kierowane przeciwko polityczno-społecznym instytucjom feudalnym przybrało w tym okresie postać „racjonalnego porządku świata”, który mógł być przyjęty zarówno przez oświeceniowych racjonalistów jak i katolickich teologów. Natura pojmowana w sensie przyrody a nawet materii przeplatała się z „naturalnym porządkiem” pojmowanym jako zespół powszechnych i niezmiennych reguł związanych z wrodzonymi uprawnieniami jednostki. Sojusz burżuazji z kościołem oznaczał kres rewolucji mieszczańskiej, rozpoczynał okres nawrotu skrajnej reakcji i „świętego przymierza”. W ten sposób „sojusz racjonalizmów” prowadził do dominacji kościoła nie tylko w dziedzinie ideologicznej ale i społecznej.

Jako ideolog i obrońca kapitalizmu, kościół wystąpił przeciwko samodzielnemu ruchowi robotniczemu z pozycji siły. Wyrazem takiej postawy są dokumenty Leona XIII, Piusa X i częściowo Piusa XI. Taka postawa utrzymywała się w kościele do rewolucji październikowej, a nawet dłużej. Wyrażała się ona w totalnym potępieniu wszystkiego, co w tym czasie wiązano z socjalizmem. Po zwycięstwie rewolucji październikowej sytuacja uległa zmianie: kościół uczuł się zmuszony do zmiany metod walki — stopniowo rezygnował z metody totalnego potępienia haseł rewolucji proletariackich i sam zaczynał głosić hasła wolności i równości, którym nadał swoistą treść i znaczenie.

Hasła te stały się zawołaniem katolickiego personalizmu dla „obrony praw jednostki ludzkiej i jej godności wobec nacisku machiny totalizmu grupy”. Personalisci katoliccy zrozumieli, że dotychczas stosowane metody walki nie mogą prowadzić do odzyskania przez kościół wpływów w świecie robotniczym, dlatego zaczęli propagować hasła dotąd namiętnie zwalczane. Czy jednak te hasła są w ich ustach czystą deklaracją obliczoną na efekt propagandowy, czy też wnoszą jakieś zmiany w katolickiej teorii człowieka i jego stanowiska w świecie?

Wiadomo, że w tradycyjnej doktrynie katolickiej koncepcja człowieka opiera się na przekonaniu, że jest on istotą stworzoną, zależną i niezdolną o własnych siłach osiągnąć doskonałości moralnej. Jego godność wynika ze świadomości boskiego pochodzenia i nadnaturalnego przeznaczenia. Jego życie, by było „rzeczywiście ludzkie”, musi być zgodne z wymaga-

niami religii. „Podstawą godności człowieka jako osoby — pouczał Pius XII — jest Bóg, od niego ta godność płynie i od niego zależy. Zależność ta jest przyczyną i źródłem wielkości człowieka, gdyż dzięki temu, że jest zależny od Boga, nie zależy od czego innego: od stworzeń i rzeczy, od maszyn i form produkcji, od kapitału i techniki”. Wszystko, cokolwiek by się powiedziało o godności i wartości człowieka, ma, według tego poglądu, znaczenie tylko wtedy, kiedy wyrasta na gruncie religijnym.

Współcześni personaliści katoliccy na ogół nie odstępują od takiego rozumienia człowieka, przeciwnie, uznają się za rzeczników i obrońców takiego poglądu. Hasło „wyzwolenia osoby”, w ich pojmowaniu, oznacza nie co innego jak realizację zależności od instytucji kościoła — na tym ma polegać sens tzw. „rewolucji personalistycznej”. Ich teza o zależności osoby od Boga wyraża przekonanie, że jest ona niezależna od społeczeństwa, ponieważ jest „całością autonomiczną”, posiada swój własny cel i swoje własne prawa moralne. Człowiek jest członkiem społeczeństwa tylko jako jednostka, natomiast jako osoba jest ponad nim, społeczeństwo jest dla osoby, a nie odwrotnie. W taki to dosyć prosty sposób personaliści katoliccy propagują właściwą sobie zasadę polityczną zmierzającą do umocnienia pozycji kościoła we współczesnym świecie.

Personalizm katolicki wszakże nie jest obecnie koncepcją zwartą ani jednolitą. Niemal każdy ze współczesnych myślicieli katolickich konstruuje swój własny system personalizmu, i jakkolwiek istnieje na tym terenie pewien rodzaj ortodoksji oparty na scholastycznej definicji osoby, to jednak widoczne są istotne różnice w ujmowaniu zagadnień szczegółowych zwłaszcza w sferze społeczno-moralnej. Niezależnie od dogmatów o stworzeniu, o grzechu pierworodnym i jego skutkach, o potrzebie łaski, o roli kościoła itd. coraz częściej wysuwa się pogląd, że człowiek będzie takim, jakim się sam uczyni, że jego los zależy od niego samego, że jego godność wynika z twórczego wysiłku kształtującego siebie i swoje otoczenie przyrodnicze i społeczne. Ta problematyka jest przez niektórych autorów katolickich rozwijana za wzorem myślicieli marksistowskich.

Jaki jest bezpośredni stosunek autorów katolickich do marksizmu? Naprzód trzeba stwierdzić, że istnieje duże zainteresowanie marksizmem zarówno jako kierunkiem filozoficznym jak i inspirowanym przezeń ruchem społecznym. Na uniwersytetach katolickich są instytuty i katedry zajmujące się badaniem marksizmu od strony filozofii, socjologii, historii, etyki. Ukazują się tam liczne publikacje na ten temat. Dużą aktywność przejawia m. in. Institut zur Erforschung der UdSSR na uniwersytecie w München, Institut des Ost-Europa na uniwersytecie we Fryburgu szwajcarskim, uniwersytet Gregorianum w Rzymie, uczelnie wyznaniowe w USA. Na pytanie, jaki jest stosunek współczesnych autorów katolickich do marksizmu, niełatwo odpowiedzieć. Nie wszędzie bowiem jest on taki

sam, nie wszyscy reprezentanci myśli katolickiej oceniają z tego samego punktu widzenia. Warto wspomnieć np. o inicjatywie austriackiej organizacji chrześcijańskiej pod nazwą Stowarzyszenie św. Pawła, która urządza naukowe spotkania myślicieli marksistowskich z chrześcijańskimi (nie tylko katolickimi). Podobną akcją rozwijają francuskie organizacje katolickie w Paryżu.

Niezależnie od wielu dosyć istotnych różnic w postawie autorów katolickich względem marksizmu, można stwierdzić, że na odcinku materializmu dialektycznego i historycznego toczy się stała i nieustępliwa walka. W dziedzinie moralnej główne argumenty katolików w walce z materialistycznym światopoglądem wiązane są z katolicką koncepcją personalizmu, według której tylko duchowe pojęcie osoby jest w stanie uratować jej godność, niezależność i samodzielność. Negacja duchowości osoby ludzkiej, ich zdaniem, prowadzi nieuchronnie do niewoli człowieka we współczesnym świecie techniki i totalizmów.

Inaczej przedstawia się w ostatnich latach stosunek autorów katolickich do marksizmu na polu społecznym, zwłaszcza w odniesieniu do kwestii szczegółowych. Tutaj widoczne są zbieżności z marksizmem tak pod względem doboru problematyki, jak i sposobów jej rozwiązywania. Stosunek na tym odcinku można chyba najtrafniej określić słowem *rywalizacja*. Wyraził to jednoznacznie jezuita francuski H. de Lubac mówiąc, że katolicy nie mogą dać się tak wymanewrować przez marksistów, by we wszystkich sprawach społecznych znaleźli się w opozycji wobec postępu i rozwoju społecznego, bo w takim przypadku skazałoby się z góry na przegraną. Nieprzejednanie wroga dawniej postawa hierarchii kościelnej i autorów katolickich wobec wszystkiego co postępowe uległa obecnie znacznemu uelastycznieniu. Nowe prądy w tej dziedzinie dawały o sobie znać już za pontyfikatu Piusa XII, ale były skutecznie tłumione. Ich rzecznicy, głównie dominikanie i jezuita francuscy, za swą, jak mówiono, „kokieterię wobec komunizmu” byli odsuwani od nauczania i wychowania i zsyłani na głęboką prowincję. Od tych ludzi wszakże wyszła inicjatywa zmiany stanowiska kościoła wobec marksizmu podjęta przez Jana XXIII i innych reprezentantów hierarchii kościelnej. Warto tu wymienić takich autorów jak J. Danielou, H. de Lubac, H. Rondet, D. Chenu, Y. Congar, K. Rahner, H. Küng i wielu innych. Szczególnie trzeba podkreślić działalność H. de Lubaca, redaktora kwartalnika „Recherches de Science Religieuse” i inicjatora wielkiej edycji pism Ojców kościoła. Był on związany z grupą katolików francuskich zorientowaną ku lewicy społecznej, do której należeli tacy jak F. Mauriac, Daniel Rops, G. Bernanos, S. Fumet i inni. Organizowane przez tę grupę *Semaines sociales* prezentowały najważniejsze rozprawy dla tego ruchu z dziedziny etyczno-społecznej.

Ze współczesnych publikacji katolickich jasno wynika, że marksizm

jest przez ideologów katolicyzmu uznawany za najgroźniejszego rywala na odcinku społecznym. Przyznają oni, że nie wszystkie sprawy poruszane przez marksistów ani nie wszystkie rozwiązania, jakie proponują, należy uznać za złe i godne potępienia. Wśród problemów uznawanych za typowe dla marksistowskiego stylu myślenia teoretycy kościoła dostrzegają niemało takich, które powinny być podjęte przez katolików. Często odwołują się do znanej wypowiedzi J. Maritaina: „Jakby inaczej przedstawiały się obecnie niektóre sprawy, gdyby kilkadziesiąt lat temu znalazł się uczeń św. Tomasza, który by napisał o kapitale książkę tak decydującą jak Marks, lecz opartą o zasady prawdziwe” (J. Maritain, *Religia i kultura*, Poznań 1937 s. 37). „Wspaniałe perspektywy i imponujące osiągnięcia ustrojów komunistycznych — pisze znany autor katolicki, R. Voillaume — nie są ani szkodliwe, ani błędne. Błędna jest tylko ożywiająca je koncepcja człowieka i jego przeznaczenia” (*Au coeur des masses*, Paris 1952, s. 516). A wspomniany już H. de Lubac napisał wprost: „Tak istotna dla marksowskiego rewolucjonizmu idea heroicznego buntu w imię dobra człowieka jest bardzo piękna. Czemu więc nie spróbować pogodzić jej z katolicyzmem. Nadszedł przecież czas udoskonalenia się człowieka i dlatego słuszne jest pragnienie uwolnienia się od zależności kosmicznej i społecznej, aby żyć życiem bardziej wolnym i bardziej ludzkim” (*Les recherches d'un homme nouveau*, „Études” 3, 1947).

Stosunek współczesnej etyki katolickiej do marksizmu jest w wielkiej mierze wyznaczony przez nowe, głębsze i szersze spojrzenie na problematykę społeczną. Autorzy katolicki pragną obecnie odrobić „zaniedbania” ubiegłych stuleci na tym polu. Przyznają, że w doktrynie katolickiej nie zawsze doceniano wagę tej problematyki i nie zawsze widziano właściwy kierunek rozwiązywania kwestii społecznych. Charakterystyczne pod tym względem są wypowiedzi takich autorów jak J. Maritain, Ch. Journet, K. Rahner, że kościół nie potrafił dostrzec problematyki współczesnego sobie świata w XIX wieku, że katolicyzm dał się wyprzedzić innym doktrynom i zepchnąć na margines w problematyce społecznej. Obecnie przeto, ich zdaniem, trzeba odrobić te błędy i zaniedbania. Indywidualistyczny charakter etyki katolickiej, tak bardzo podkreślany do tej pory, trzeba stonować przez uwydatnianie, że zbawienie jako najwyższy cel człowieka nie może być realizowane tylko indywidualnym wysiłkiem i z myślą o sobie, że istotną wartość dla osiągnięcia tego celu mają akcje zbiorowe zmierzające do dobra ogólnego, że własne zbawienie można najskuteczniej osiągnąć pracą dla dobra innych ludzi itd.

Usiłowania w tym kierunku wyrażają się dwojako:

1. Jedni kładą nacisk na rozwijanie tych zasad etyki katolickiej, które, ich zdaniem, były zawsze głoszone, ale w niedostatecznej mierze, a które uwzględniają stosunek do bliźnich. Rozwój etyki, według nich, powinien

polegać na wyjaśnianiu i rozwijaniu treści, które tkwią jak w ziarnie, w pierwotnej doktrynie chrześcijańskiej. Nie potrzeba i nie należy niczego do niej dodawać, trzeba tylko rozwijać zasadę sprawiedliwości i miłości chrześcijańskiej, bo to pozwoli na rozwiązanie wszystkich problemów społecznych współczesności.

2. Inni idą dalej. Widzą bowiem potrzebę nie tylko wyjaśniania i rozwijania tradycyjnych zasad etyki katolickiej, ale również potrzebę przystosowania ich do zmienionych warunków. Przystosowanie zaś, to włączanie nowych elementów praktycznych. Zasada szczegółowa, ich zdaniem, jest wnioskiem wysnutym z dwóch przesłanek, z których pierwsza wyraża jakąś zasadę stałą i powszechną, a druga określa warunki, w jakich ma być zastosowana. W regule szczegółowej przeto mieszczą się elementy nie tylko doktrynalne, ale i takie, które są właściwe dla konkretnej sytuacji.

Problematyka społeczna znajduje wyraz w katolickiej doktrynie społecznej, nazywanej również etyką społeczną. Jej historia rozpoczyna się właściwie dopiero od pierwszej encykliki „społecznej”, tj. *Rerum Novarum* Leona XIII z 1891 r. Od tej pory ilość dokumentów papieskich poświęconych tej tematyce mnoży się szybko. Szczególne miejsce wśród nich zajmuje encyklika Piusa XI *Quadragesimo Anno*, kilka przemówień Piusa XII oraz dwie encykliki Jana XXIII, *Mater et Magistra* i *Pacem in Terris*. Pewne akcenty z tej dziedziny zawiera również encyklika Pawła VI *Ecclesiam Suam*. Mnożą się także publikacje autorów katolickich zmierzające do wyjaśnienia, uzasadnienia i ukonkretnienia papieskiego programu społecznego. Warto tu wymienić takich autorów jak O. Nell-Breuning, E. Welty, A. F. Utz, E. Guerry, H. Küng, E. Mounier i cały zespół „Esprit” i inni. Na tym polu produkcja piśmiennicza jest szczególnie obfita w ostatnich latach. Wystarczy powiedzieć, że bibliografia nowych prac tylko jednego działu tej problematyki podana przez A. F. Utza w książce *Sozial-ethik* zajmuje 80 stron druku. Wprawdzie za twórcę katolickiej doktryny społecznej uznaje się w kościele wyłącznie „najwyższy urząd nauczycielski”, a nie teologów, socjologów czy ekonomistów, to jednak wiadomo, że dokumenty papieskie zawdzięczają swoje powstanie i swą treść pracom tychże autorów.

Nietrudno stwierdzić, że na tym polu dokonały się w ostatnich latach poważne zmiany nie tylko co do formy, ale i co do treści tej doktryny. Już zestawienie z sobą encyklik społecznych Leona XIII i Piusa XI z encyklikami Jana XXIII uwydatnia poważne różnice. Stają się one jeszcze bardziej widoczne przez porównanie z sobą wielu współczesnych publikacji z pisanymi w okresie międzywojennym. Wyraźnym zmianom uległ stosunek do współczesnego kapitalizmu, do socjalizacji życia, do roli państwa względem spraw społecznych, do zasady własności prywatnej i spo-

łecznej itd. Warto wymienić niektóre wydawnictwa zbiorowe poświęcone tej problematyce: wydawane w Mannheim przez H. Pesch Haus, „Jahrbuch für christliche Gesellschaft”, pt. *Civitas* (pierwszy numer w 1962), „*Studia Socialia*”, wydawnictwo uniw. Gregorianum w Rzymie (od 1961), *Grundsatzfragen des öffentlichen Lebens. Recht, Wirtschaft, Staat*, wyd. przez A. F. Utza przy współudziale W. Büchi, H. Th. Conusa i B. v. Galena, 2 tomy, 1960—1962.

Zarysowana powyżej płaszczyzna stosunku współczesnych autorów katolickich do marksizmu znajduje potwierdzenie i uwydatnienie w rozwiązywaniu przez nich zagadnień szczegółowych, wśród których na pierwszym planie znajdują się problemy aktualne i praktyczne. Naprzód zagadnienie tzw. prawa własności prywatnej. Kościół, jak wiadomo, trzyma się do dziś zasady prywatnej własności środków produkcji. Jeśli jednak porównać wypowiedzi dzisiejszych teoretyków katolickich, takich jak E. Welty, A. F. Utz, E. Guerry z tymi, które znajdowały wyraz w książkach okresu międzywojennego, różnica okaże się uderzająca. Już Pius XII wygłosił zasadę, że taki system własności jest zgodny z prawem natury, który jest rozumny. Wprawdzie autorzy katolicy do dziś twierdzą, że rozumny w obecnych warunkach jest system własności indywidualnej, ale dodają, że to nie przekreśla możliwości zrealizowania w pewnym zakresie własności społecznej. Zasada ta spotkała się z aprobatą Jana XXIII. Wprawdzie i ten papież opowiedział się za systemem własności indywidualnej, ale uczynił to ostrożnie i uwarunkował szeregiem zastrzeżeń. Teza Piusa XII, że „zmieniają się warunki bytowania, wskutek czego zmieniają się postulaty ludzkiej natury” pozwala autorom katolickim uzasadnić „naturalny charakter” każdego systemu własności.

Ażeby choć pobieżnie zarysować stosunek współczesnej etyki katolickiej do marksizmu, należałoby poruszyć poglądy na sprawę wojny i pokoju, współpracy między narodami, stosunek do kapitalizmu, wyjaśnić współczesne katolickie pojęcie wolności i sprawiedliwości, stosunek jednostki do państwa itd. Wykraczałoby to jednak poza określone ramy artykułu. Można ogólnie stwierdzić, że nie ma chyba takiego zagadnienia z życia społecznego, w którego rozwiązaniu nie uwydatniłyby się nowe prądy, więcej zbliżone do współczesnego życia. Potwierdzeniem tej tezy są zmiany w poglądzie na tak istotne sprawy, jak znaczenie pracy ludzkiej, jak pojmowanie zasady posłuszeństwa i zasad regulujących działalność seksualną.

Praca, która według dotychczasowych pojęć ortodoksji katolickiej była dla człowieka przekleństwem i ciężką koniecznością, zaczęła się obecnie przedstawiać jako najpewniejsza droga uświęcenia i osiągnięcia godności ludzkiej. W miejsce dotychczasowego ideału, ideału mnicha oddanego zbożnej kontemplacji, wysuwa się obecnie ideał człowieka wierzącego, ale

przekształcającego aktywnie środowisko przyrodnicze i społeczne. Ideał kontemplacji został, jeśli nie zastąpiony, to przynajmniej zrównoważony z ideałem twórczej pracy. Tworzy się teologię rzeczywistości ziemskiej i teologię pracy, która jest dziś dyscypliną modną w kręgach reprezentujących otwartą postawę na problemy współczesnego świata. Spośród ważniejszych publikacji reprezentujących ową teologię pracy warto wymienić książeczkę D. Chenu, *Pour une théologie du travail*, Paris 1955, pracę G. Teichtweiera, *Theologie der Arbeit*, pracę H. de Lubaca, *Les recherches d'un homme nouveau*, „Études” 3, 1947, artykuł L. Malaveza, *La philosophie chrétienne du progrès*, „Nouv. Rev. Théol.” 1—2, 1937. Główne tezy tych rozpraw mówią o pracy jako źródle ludzkiej godności i podstawowym motorze przemian w historii, o konieczności wyzwolenia pracy spod jarzma kapitału. Ten upowszechniony obecnie element potocznego myślenia milionów ludzi nie mógł pozostać nie zauważony i pozostawiony na uboczu w teorii autorów katolickich, którzy pragną osłabienia konfliktu kościoła ze współczesnym światem. Treść i brzmienie tych tez jest bardzo bliskie teorii głoszonej przez środowiska marksistowskie.

Podobnie jest z zasadą posłuszeństwa, która, jak wiadomo, jako zasada naczelną, jest szczególnie ceniona w etyce katolickiej. Jej wartość wynikała z potrzeby stworzenia i zachowania karności i subordynacji szczególnie w okresach zagrożenia, np. w początkach XVI wieku. Posłuszeństwo w najskrajniejszej formie było uznawane jako wyraz postawy człowieka doskonałego. W dokumentach papieskich i literaturze katolickiej nietrudno spotkać twierdzenia, że ślepe posłuszeństwo przełożonemu, w którym należy widzieć zastępcę Boga, jest aktem doskonałym i uwalnia poddanego od odpowiedzialności za treść nakazu. Już papież Grzegorz I napisał, że „prawdziwe posłuszeństwo nie zastanawia się nad intencją zwierzchnika ani nad treścią nakazu, bo ten, kto jest doskonale posłuszny, nie jest zdolny do osądzania”. „Nie możemy zgrzeszyć — pisał jeden z głośnych teologów na schyłku ub. wieku — póki jesteśmy posłuszni. Przełożony może zbłądzić wydając rozkaz, ale ty nie zbłądzisz, bo Bóg wymaga od ciebie tylko tego, byś spełnił to, co ci nakazano”. Podobne zdania można spotkać jeszcze w książkach teologicznych w okresie międzywojennym. W ostatnich latach jednak ukazała się spora ilość publikacji katolickich domagających się odmiennego rozumienia tej zasady i przyznania osobistemu sumieniu przynależnych mu uprawnień. Publikacje te wyrosły na fali „odnowy życia kościelnego” zapowiedzianej przez Jana XXIII. Nie żądają one odrzucenia zasady posłuszeństwa w kościele, lecz wysuwają postulat innego jej rozumienia. Przykładem takiego stanowiska może być książka H. Künga o posłuszeństwie względem kościoła oraz prace K. Rahnera o posłuszeństwie zakonnym. Główna teza tych autorów mówi, że zasada posłuszeństwa nie może w żadnym przypadku uwalniać człowieka od

odpowiedzialności za swoje decyzje nawet w zakonie. „Nikt — pisze K. Rahner — nie ma prawa zasłaniać się posłuszeństwem w nadziei, że może go ono uwolnić od osobistej odpowiedzialności [...] Człowiek nie może zlecić ani odstąpić swej osobowości żadnemu reprezentantowi nawet w życiu zakonnym”.

Kiedy się porównywa takie wypowiedzi z tym, co do tej pory uznawano na temat posłuszeństwa w kościele, rzuca się w oczy nader istotna różnica. Mamy tu bowiem do czynienia z opinią, że wiernemu przysługuje prawo decydowania o tym, kiedy nakazy kościelne mają być zachowane, a kiedy nie. Opinia ta natrafia na opory i sprzeciwy hierarchii kościelnej, a nawet spotkała się z potępieniem, choć ubocznym, ze strony Piusa XII (potępienie etyki sytuacyjnej). Niemniej jednak kościół urzędowy dosyć wyraźnie odstępkuje od takiego rozumienia zasady posłuszeństwa, które by miało uwalniać katolików od osobistej odpowiedzialności za czyny wykonane z nakazu. Od takiego rozumienia odżegnują się obecnie autorzy katolicycy, pragną bowiem usunąć wszelką analogię z argumentacją zbrodniarzy wojennych, którzy usprawiedliwiają swe czyny obowiązkiem posłuszeństwa względem zwierzchników.

Obok zasady posłuszeństwa wyjątkowe miejsce w etyce katolickiej zajmują zasady regulujące działalność w sferze seksualnej. Wiadomo, że jeszcze do dziś w pewnych kręgach katolików moralność bywa redukowana do tej dziedziny i że pod tym względem etyka katolicka zachowuje najbardziej tradycyjne stanowisko. Zasady te głoszą, że kontakty seksualne są dozwolone tylko w ramach legalnego małżeństwa, że małżeństwo katolików jest ważne tylko wtedy, gdy zostało zawarte zgodnie z przepisami prawa kościelnego, że małżeństwo jest monogamiczne i nierozwalne, że nie wolno ograniczać przyrostu naturalnego żadnymi sztucznymi sposobami. Zasady te obowiązują w kościele do dziś. Uważny czytelnik publikacji katolickich dostrzeże jednak, że i na tym odcinku zaczyna się coś zmieniać. Sfera działalności seksualnej nie jest już przez poważnych autorów uważana za najważniejszą w moralności. Widoczny jest też odwrót od metody drobiazgowego roztrząsania tych spraw w podręcznikach teologicznych i praktyce duszpasterskiej. Zmiany są widoczne i w odniesieniu do samych zasad: toczą się żywe dyskusje na temat uznania za ważne małżeństw katolików zawartych bez zachowania formy kościelnej. Cóż bowiem począć z katolikami, którzy chcą pozostać w kościele, ale nie mogą lub nie chcą dostosować się do kościelnych przepisów o małżeństwie? Toczą się również polemiki na temat regulacji przyrostu naturalnego. Do tej pory autorzy katolicycy widzieli tylko dwie możliwości: wstrzemięźliwość seksualną albo stosowanie się do teorii Ogino-Knausa. W praktyce jednak środki te okazują się nierealne lub zawodne, wskutek czego katolicy na ogół stosują inne metody i kościół jest zmuszony do tolerowania



braku subordynacji. Przy tym teoretycy kościoła dostrzegają coraz wyraźniej, że warunki współczesnego życia nie pozwalają na nieograniczony przyrost naturalny, dlatego coraz usilniej poszukują dróg wyjścia. Charakterystyczna dla tego stanu rzeczy jest dyskusja, jaka się toczy od kilku lat na łamach czasopism katolickich, głównie niemieckich i francuskich. W dyskusji tej, w której główną postacią jest biskup niemiecki J. M. Reuss oraz kilku głośnych teologów, jak B. Häring, A. Günthor, L. M. Weber, zakaz stosowania środków antykoncepcyjnych jest podważany. Opinia teologów, początkowo nieprzychylna, zmienia się ostatnio i z coraz większym zrozumieniem odnosi się do zdania J. M. Reussa, że trzeba znaleźć środki pozwalające na racjonalną regulację urodzeń. Problematyka ta, jak wiadomo, znalazła wyraz również w dyskusjach soborowych. Trzynasty schemat w ostatniej redakcji zawiera wskazówkę, że sprawę ilości potomstwa należy zostawić „roztropnemu sumieniu rodziców”.

Szczególny wpływ na kształtowanie się nowych prądów w etyce katolickiej na zachodzie Europy wywiera filozofia egzystencjalna. Nie trzeba udowadniać, że filozofia ta, szczególnie w tej postaci, jaką jej nadał J. P. Sartre, odgrywa do dziś ważną rolę w środowiskach inteligentnych na Zachodzie, a w tym również w środowiskach katolików. Przyczynia się ona do tego, że autorzy katoliccy zwracają obecnie więcej uwagi na konkretne warunki życia, że więcej zajmują się takimi sprawami, jak konflikty moralne, sytuacje graniczne, jak sens życia, cierpienia i śmierci itd. Co najbardziej zbliża autorów katolickich do tej filozofii, to przekonanie o znikomości istnienia, spoglądanie na życie przez pryzmat śmierci, traktowanie człowieka jako bytu przygodnego obciążonego winą, którą kojarzą z grzechem pierworodnym. Jest rzeczą zrozumiałą, że ateistyczne kierunki tej filozofii nie znajdują uznania w oczach katolików — z ostrą krytyką spotkała się twórczość Heideggera, a pisma Sartre'a (opera omnia) zostały umieszczone w kościelnym Indeksie ksiązek zakazanych dekretem z 27. X. 1948 r. Natomiast kierunek religijny tej filozofii stanowi od dawna przedmiot żywego zainteresowania, a nawet aprobaty. Wielu autorów katolickich w dążeniu do unowocześnienia doktryny kościelnej nawiązuje chętnie do niektórych tez tej filozofii. Pociąga ona ich szczególnie od strony antropologii.

Personalistom katolickim przypadła do gustu teza egzystencjalizmu głosząca potrzebę obrony praw jednostki przed zaborczym wpływem zbiorowości — obrona jednostki, która we współczesnym świecie jest tylko ziarnem w worku podobnych sobie ziaren, zmieszana z innymi i poddana całkowicie naciskowi grupy. Szczególnym i interesującym wyrazem wpływu filozofii egzystencjalnej na myślicieli katolickich jest próba konstruowania tzw. etyki sytuacyjnej oparta na zasadzie odmiennego niż w tradycyjnej etyce katolickiej rozumienia stosunku norm ogólnych do

konkretnych sytuacji. Jej twórcy wyszli z założenia, że dla rozwiązania problematyki moralnej nie wystarcza odwoływać się do stałych i powszechnych norm moralnych, ponieważ konkretny człowiek, uwikłany w swoiste sytuacje, nie może rozwiązywać swych trudności przy pomocy raz na zawsze ustalonych reguł. Dostrzegli oni, że etyka katolicka ze swoimi normami staje bezradna wobec sytuacji konfliktowej, gdyż wszelka sytuacja musi być oceniana i rozwiązywana zgodnie z przeświadczeniem człowieka stojącego wobec konieczności wyboru. Bezosobowe normy, ich zdaniem, nie są wprawdzie bez znaczenia, ale muszą być podporządkowane wartościom osobowym i decyzjom osobistym.

Zwolennicy etyki sytuacyjnej, poszukując prawdy egzystencjalnej w sądach sumienia, widzieli możliwość powiązania katolickiej teorii moralnej z filozofią egzystencjalną przez podkreślenie i rozwinięcie tomistycznego pojęcia prawdy praktycznej. Zwrócili też uwagę na samowychowanie osobowości, co w ich mniemaniu miało odpowiadać tezie filozofii egzystencjalnej, że człowiek sam się tworzy i będzie tym, kim sam się uczyni.

Próby tworzenia etyki sytuacyjnej spotkały się jednak ze zdecydowanym potępieniem ze strony kościoła urzędowego. Pius XII wypowiedział się dwukrotnie w 1952 r. przeciwko takiej etyce jako „zamachowi na moralność chrześcijańską”. W ślad za tym ukazała się w 1956 r. instrukcja kongregacji św. Oficjum, która w 10 punktach określiła szczegółowo cechy tej etyki, a w jedenastym zakazała ją uznawać, bronić i rozpowszechniać. Potępienie etyki sytuacyjnej, to w rzeczywistości potępienie tych tendencji, które zmierzają do konstruowania etyki sumienia (w miejsce dotychczasowej etyki autorytetu kościelnego). Etyka ta, jak wyjaśnił jezuita Hürth, została potępiona dlatego, że zakłada, iż zasadą działalności moralnej nie jest przedmiotowy porządek ustalony przez absolutne normy, lecz osobiste przeświadczenie jednostki.

Z dotychczasowych relacji wynika, że kościół dzisiejszy wykazuje w wielu sprawach szczegółowych skłonność do ustępstw celem zbliżenia swej doktryny do wymogów współczesnego świata, ale w kwestii roli swego autorytetu jest w dalszym ciągu nieustępliwy. Potępienie etyki sytuacyjnej to jeden z przejawów konfliktu kościoła urzędowego z praktyczną postawą ludzi wierzących. Etyka sytuacyjna zmierza do osłabienia tego konfliktu drogą zmiany niektórych zasad moralności katolickiej. Kościół urzędowy jednak nie chce przyjąć takiego rozwiązania, lecz usiłuje w dalszym ciągu zmuszać katolików do podporządkowania się tradycyjnym zasadom swojej etyki. Potępienie etyki sytuacyjnej nie zniechęciło niektórych środowisk katolickich, które uważają, że spór o etykę w katolicyzmie nie został w ten sposób rozstrzygnięty i dlatego

w sposób ostrożny, ale zdecydowany ponawiają próby unowocześniania jej. Do tego grona wypada zaliczyć wielu reprezentantów tzw. katolicyzmu otwartego. Spór pomiędzy zwolennikami etyki autorytetu i etyki sumienia trwa nadal. Przybrał on na ostrości w związku z edycją dzieł Teilharda de Chardin i dyskusjami nad znaczeniem tej doktryny dla przyszłości katolicyzmu. Echa tego sporu można było dostrzec również w dyskusjach soborowych.

Obok marksizmu i egzystencjalizmu, inne kierunki filozoficzne wywierają także pewien wpływ na katolicką teorię moralności. Neopozytywizm odegrał w tym względzie pewną rolę w poprzednim okresie — obecnie trudno wykryć już ślady takiego wpływu. Widoczne natomiast są jeszcze obecnie wpływy pragmatyzmu, szczególnie w literaturze anglosaskiej. Dużą rolę do dziś w teorii i praktyce katolickiej odgrywa psychoanaliza. W publikacjach katolickich często można spotkać twierdzenie, że autorem psychoanalizy jest kościół i że stosował ją w ciągu stuleci przed Freudem czy Jungiem. Ta sprawa jednak wykracza już poza problematykę etyczną i prowadzi na teren tzw. „duszpasterstwa kościelnego”.

\*

W końcowym wniosku wypada stwierdzić, że stosunek etyki katolickiej do marksizmu, egzystencjalizmu i innych kierunków filozoficznych jest niejednorodny i zróżniczkowany. W odniesieniu do różnych kwestii i różnych środowisk katolickich ujawniają się rozmaite stanowiska. Współczesna etyka katolicka bowiem, w przeciwieństwie do dawniejszych okresów, nie prezentuje jednolitego programu, jednolitej problematyki i jednakowych rozwiązań. Od kilkunastu lat nasila się ferment w środowiskach intelektualistów katolickich, mnożą się nowe propozycje i teorie. Niektóre z nich zyskały już sobie uznanie w kościele urzędowym i wchodzi do oficjalnego programu nauczania, inne natrafiają na opory, a nawet spotykają się z potępieniem. Ferment ten jednak trwa i pogłębia się z roku na rok. Jest to, jak wolno sądzić, nieuniknione następstwo nacisku współczesnych warunków życia na kościół, który tak pod względem swej struktury jak swej doktryny wyrósł w innej epoce i w odmiennych od dzisiejszych warunkach. Trzeba też dodać, że obecnie w etyce katolickiej dominują tendencje praktyczno-wychowawcze i mało zwraca się uwagi na teoretyczną strukturę systemu. Upowszechnia się kierunek zabarwiony mistycznie jako odwrót od scholastycznego racjonalizmu.

Юзеф Келлер

## НОВЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ И ТЕНДЕНЦИИ В КАТОЛИЧЕСКОЙ ЭТИКЕ

Этическая доктрина католицизма уже давно подвергалась критике, которая, в общем вытекала из двух источников. Одним из них была забота о верном сохранении основ евангелия — из этих позиций выводилась и выводится критика католической морали со стороны разных христианских сект и религий. Второе течение критики вырастает из рациональных позиций, ее исходным пунктом была и есть точка зрения «светского гуманизма». Вытекающая из тех или других источников, критика побуждала католических авторов к ревизии провозглашаемой теории. Именно она была источником внутри-церковного фермента, который особенно обнаружился уже в начале столетия в работах А. Коха, П. Кеплера, И. Маусбаха, и который вопреки довольно сильной оппозиции пользовался все большим преимуществом. В междувоенное время не произошли однако в этой области существенные перемены. Только недолго лишь до последней войны и после появились публикации, откровенно требующие перемен в форме и содержании католической этики. Следует здесь упомянуть таких авторов как: Ф. Тильман, Т. Стенбюхель, Т. Мюнкер, Г. Тильс, О. Летин, М. Рединг, И. Воронецки. Благодаря им начато в проблематике католической этики учитывать более серьезным образом антропологические проблемы, начато постепенно, хотя еще застенчиво, трактовать человека как конкретный быт, обращая больше, чем до этого, внимание на общественную проблематику. В значительной степени также им следует приписать «возвращение к источникам христианства» хотя отнюдь не переставали ссылаться на «доктрину Фомы Аквинского».

Современные католические публикации довольно часто встают на указанный путь, а многие из них провозглашают более смелые и радикальные тенденции. Характерным для этих публикаций является прежде всего их отношение к марксизму. Существует огромный интерес к марксизму как к философскому направлению, а также к вытекающему из него общественному движению. В области исторического и диалектического марксизма наблюдается постоянная борьба. В области этики главные аргументы католических авторов связаны с католической концепцией персонализма. Что касается общественной жизни то отношение к марксизму принимает форму соперничества. Враждебность, с которой до сих пор относились католические иерархи и теологи, ко всему прогрессивному, приняла теперь значительно более гибкие формы. Новые течения в этой области чувствовались уже во время понтификата Пия XII, но они были успешно подавлены. Сторонников этих идей отстранено от влияния на воспитание и образование, «за кокетство и сторону коммунизма». Стоит упомянуть таких авторов как: И. Данелье, Н. де Любак, Д. Щени, У. Конгар, К. Ранер и других. В настоящее время однако их влияние стало очень серьезным. Благодаря им произошли серьезные перемены в отношении церкви к таким вопросам как проблема собственности, проблема человеческого труда, принцип повиновения, сексуальные проблемы, и т.д.

Теперь в церкви чувствуется во многих деталях тенденцию к приближению их доктрины к требованиям жизни, и желание уменьшить расстояние, разделяющее ее доктрину от современной культуры и науки. Проявляется это однако не столь в области теоретической конструкции католической этики, а в практических приемах. Следует добавить, что современная

католическая этика в общем не обращает большого внимания на теоретическую структуру системы, направляя свои усилия, главным образом, в практически-воспитательную область. Распространяется также направление несколько мистического характера, как отступление от схоластического рационализма.

Józef Keller

#### NEW TENDENCIES IN CATHOLIC ETHICS

Catholic ethical doctrine has for a long time encountered criticism whose source has been of a twin nature. One, was anxiousness to faithfully preserve Gospel principles — and it was there that the criticism of Catholic morality by various Christian sects and churches took its origin. The other critical trend grows out of rationalist attitudes; its base has always been the point of view of the so-called 'lay humanism'. The criticism, whether of this or that provenance, has inclined Catholic authors to revise their professed theories and became the source of ferment within the Church which became partly manifest as early as the beginnings of the present century, in the works of A. Koch, P. Keppler, and J. Mausbach, and which, despite pretty strong opposition was gradually gaining increased supremacy. The period between the two world wars, however, brought no significant changes. Only very shortly before the last war and after it, there began to appear publications openly demanding alterations in both the form and matter of Catholic ethics. The names of the following authors deserve mention in this context: F. Tillmann, Th. Steinbüchel, Th. Müncker, G. Thils, O. Lottin, M. Reding, J. Woroniecki, and others. It is to them that Catholic ethics owes the fact of more and more serious consideration being given to anthropological questions, and that gradually though still rather timidly, man began to be viewed as a concrete existence, and more attention was devoted to social subjects. It is to them, too, that we must attribute to a considerable degree, the 'return to the sources of Christianity', although they by no means ceased to refer to the 'doctrine of Thomas Aquinas'.

Contemporary Catholic publications follow fairly widely the above-described road, while many vent even bolder and more radical tendencies. What is particularly characteristic in those publications is their attitude to Marxism. There is evident a great interest in Marxism, both in the philosophical trend, and in the social movement inspired by it. With regard to historical and dialectical materialism, a continuous strife is noticeable. With respect to ethics, the chief arguments advanced by Catholic authors are connected with the Catholic concept of personalism. On the social plane, the attitude towards Marxism assumes the form of rivalry. The former antagonism of Church hierarchy and theologians towards anything progressive has now gained much elasticity. New trends in that sphere had shown already at the time of Pope Pius XII, but were then successfully suppressed. For such 'ogling at Communism', their advocates were removed from influential posts where they could influence education. It is fit to cite here names such as, J. Danielou, H. de Lubac, D. Chenu, Y. Congar, K. Rahner, and others. Now, however, their influence is very considerable. Thanks to them, there has been considerable change in the Church's attitude to such matters as

the problem of property, the subject of human labour, the rule of obedience, sexual matters, and so on.

In many matters of detail, present-day Church shows evidence of a tendency to bring its doctrine nearer to life's needs and a wish to diminish the distance dividing it from contemporary culture and science. This becomes visible not so much in the sphere of theoretical construction of Catholic ethics, but rather in its practical manifestation. It should be added, however, that contemporary Catholic ethics devotes little attention to theoretical structure of the system, bestowing main care on the practical didactic aspect. There is also an increasingly widespread mystical trend growing as an escape from scholastic rationalism.

### Dyskusja nad referatem prof. dr J. Kellera

Z uwagi na informacyjny charakter referatu prof. Kellera, dyskusja toczyła się wokół spraw szczegółowych. Pytano prelegenta o wpływy Teilharda de Chardin na etykę katolicką (mgr J. Szewczyk), proszono o bliższe wyjaśnienie koncepcji etyki sytuacyjnej (prof. Czeżowski). Prof. Kotarbiński podniósł kwestię możliwości takiego kierunku w etyce katolickiej, którego ostateczne uzasadnienia etyczne nie miałyby charakteru religijnego.

Prof. Keller udzieliwszy odpowiedzi na postawione pytania, w sprawie poruszonej przez prof. Kotarbińskiego oświadczył, iż nie jest możliwa w katolicyzmie taka etyka, która nie byłaby religijnie uzasadniona.