

Joachim Pięgsa

Problematyka ustalania norm etycznych

Collectanea Theologica 48/2, 59-68

1978

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JOACHIM PIEGSA, AUGSBURG

PROBLEMATYKA USTALANIA NORM ETYCZNYCH

W obecnych czasach przyrodnicy i technicy występują nierzadko w roli napominających proroków i żądają konsekwentnego skierowania całego rozwoju w kierunku ludzkich wartości. Potrzebne są więc miary wartości, odnoszące się do tego co w człowieku ludzkie — do jego *humanitas* i ją wspierające. Chodzi o miary etyczne czyli o normy. Niedawno 60 filozofów, przyrodników, socjologów i przemysłowców zebranych na międzynarodowym sympozjum w Jerozolimie domagało się „nowego kodeksu moralnej odpowiedzialności”¹. Karl Steinbuch, znany z licznych publikacji, pisze: „nasze społeczeństwo żyje jednocześnie w pewnym nadmiarze i w pewnym niedostatku: nadmiarowi dóbr materialnych przeciwstawia się niedostatek orientacji w tym, co może nasze współzycie regulować i dawać nadzieję na przyszłość”². I jeszcze jeden głos: „środki komunikacji określają dziś na Wschodzie i na Zachodzie oficjalne opinie i dostarczają wzorców, którymi jednostka powinna się kierować w postępowaniu. Ale zarówno do Zachodu, jak i do Wschodu odnosi się stwierdzenie, że ta forma kierowania sposobami życia nie podległa właściwym etycznym celom, lecz jest kierowana interesami gospodarczego i politycznego rodzaju... Opinia, iż w tych okolicznościach... zostaną opracowane etyczne normy rozum, jest naiwną wiarą”³.

Przytoczone cytaty wystarczają do wykazania, że potrzebujemy dziś etycznych miar czyli norm. Jest także jasne, jak przebiega obecnie ustalanie norm. Wymienieni autorzy — Steinbuch oraz Sachsse — ubolewają, że chrześcijańskie Kościoły wycofały się i w małym stopniu określają obiegowe opinie. Gdzie leży tego przyczyna? Franz Böckle czuje się uprawnionym do twierdzenia, że

¹ Frangfurter Allgemeine Zeitung, 26.2.1975, s. 27.

² *Die humane Gesellschaft*, w: K. Lubkoll — K. Naumann, *Die humane Gesellschaft*, Stuttgart 1972, 31.

³ H. Sachsse, *Technik und Verantwortung. Probleme der Ethik im technischen Zeitalter*, Freiburg 1972, 42, 44.

w dziedzinie seksualności i małżeństwa dają się dostrzec mocne rozdzźwięki między kościelną moralnością a praktycznym zachowaniem się. I dodaje jeszcze: „od właściwej diagnozy tego kryzysu w rozstrzygającej mierze zależy, czy teologii moralnej uda się go niebawem opanować”⁴. Sam Böckle stawia następującą diagnozę: „kryzys w dziedzinie moralnej to w pierwszym rzędzie nie upadek wchodzących w rachubę wartości, lecz kryzys przekazywania tych wartości oraz uzasadniania wiążących się z nimi konkretnych norm. Obstawianiem jedynie przy tradycji niczego nie będzie można osiągnąć... Należy badać sposób powstawania i uzasadniania moralnych sądów”⁵. Innymi słowy: ustalanie norm — będące zarazem ich uzasadnianiem — okazuje się problemem pierwszoplanowym. Pogląd, iż ustalanie (odkrywanie) norm to właściwie nic innego, jak ich uzasadnianie, uważam za bardzo ważny i dalsze rozważania mają go potwierdzić.

1. Ustalanie norm zadaniem twórczym

To, co socjologia mówi nam o znaczeniu instytucji, a biologia zachowania się o roli wrodzonych mechanizmów wyzwalających, nie uprawnia wcale opinii, że ustalanie norm ma coś wspólnego z dowolnością lub nawet samowolą. Eibl-Eisbelfeld pisze w jednej ze swych książek, że gdyby rzecznicy małżeństw grupowych mieli więcej orientacji w biologii zachowania się, to nie goniliby za taką utopią⁶. Jednak należy także odrzucić inne skrajne stanowisko, że mianowicie ustalanie norm nie może być niczym więcej, niż biernym odnajdywaniem planu lub porządku, który jest człowiekowi dany całkowicie deterministycznie, w dziedzinie seksualnej np. w postaci fizjologiczno-biologicznej prawidłowości⁷. Tak dla przykładu w *Humanae vitae* nr 10 prawo natury zostało zrównane z „biologicznymi przebiegami” i przy tym powołano się na Tomasa z Akwinu (*STh* I—II, q. 94, a. 2). Jednakże Tomasz mówi w tym miejscu jednoznacznie: *Lex naturalis est aliquid per rationem constitutum* (a. 1). A przedtem wyjaśnił, że wszystko jest poddane boskiej Opatrzności, tzn. podlega *legi aeternae*. *Rationalis creatura* jest oczywiście w wyższy sposób podległa Opatrzności: *inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens* (q. 91, a. 2). Ten sposób i rodzaj partycypacji w *lex aeterna*

⁴ *Kirche und Sexualität. Möglichkeiten einer dynamischen Sexualmoral*, Concilium 10(1974)759, 760.

⁵ *Tamże*, 760, 761 i 763.

⁶ *Liebe und Hass. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*, München 1970, 109.

⁷ Por. J. Th. C. Arntz, *Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus*, w: F. Böckle (wyd.), *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966, 88 i przyp. 3.

zowie św. Tomasz *lex naturalis*. Mówi także o *lumen rationis naturalis* i sądzi, że jest ono *impressio divini luminis in nobis*. O *inclinationes*, które człowiek dzieli ze zwierzętami, jak połączenie mężczyzny i kobiety oraz wychowanie potomstwa (q. 94, a. 2), pisze zaś Tomasz: należą one do prawa natury, o ile są regulowane przez rozum (a. 2, ad 2). Przeoczono więc takie miejsca, z których jednoznacznie wynika, iż Tomasz pragnął pojąć prawo naturalne nie deterministycznie, lecz twórczo⁸. Sumując: ustalanie norm jest zadaniem trudnym, przy którym człowiek nie może ani postępować samowolnie, ani nie jest skazany na bierne wynajdywanie uprzednio danego, deterministycznego porządku. Już Tomasz z Akwinu mówił jednoznacznie o twórczym zadaniu.

2. Różnica między zasadą a normą: zasada rozumu i zasada miłości

Św. Tomasz widzi ważną różnicę między *prima principia* a *conclusiones vel secundaria praecepta* i to przede wszystkim w odniesieniu do prawa natury. Tylko pryncypiom przysługują takie właściwości (*propria*) jak jedność, niezmienność i niewygaszalność (STh I—II, q. 94, a. 2, 4, 5 i 6). Zna on również zasadę: *Et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur* (a. 4). W wolnym przekładzie: im bardziej schodzimy do tego co szczegółowe, tym mniej pozostaje z jednolitości, niezmienności i niewygaszalności prawa natury”⁹.

Najwyższe pryncypium prawa natury brzmi: *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum* (q. 94, a. 2). Owo pryncypium — sądzi Tomasz — ma przede wszystkim znaczenie jako zasada zachowania siebie (*appetit conservationem sui*). Człowiek podlega jej wespół z wszystkim substancjami. Na płaszczyźnie zwierzęcej obejmuje ono to — precyzuje Tomasz za Ulpianem — *quid natura omnia animalia docuit*. Jako przykład podał Tomasz obustronną skłonność między mężczyzną a kobietą oraz troskę o dzieci. Wreszcie — tak mniema Tomasz — przychodzi właściwa człowiekowi dziedzina *inclinatio ad bonum secundum naturam rationis*. Wymienione dziedziny nie stoją obok siebie autonomicznie, lecz podlegają porządkującemu je rozumowi: *Ratio... est ordinativa omnium quae ad homines spectant* (q. 94, a. 2, ad 3). Z tego wyciąga Tomasz wniosek: *Et secundum hoc, sub lege rationis continentur omnia ea quae ratione regulari possunt (tamże)*. Przy tym uznaje Tomasz *bonum rationis* — zasadę rozumu — za najwyższą zasadę obyczajowego prawa natury (por. q. 90, a. 1).

⁸ Ludger Oeing-Hanhoff, *Der Mensch: Natur oder Geschichte?*, w: *Naturgesetz und christliche Ethik*, wyd. F. Henrich, München 1970, 26—35.

⁹ Por. J. Th. C. Arntz, *dz. cyt.*, 97. Nadto odnośne wypowiedzi w art. 4 (jednolitość), 5 (niezmienność), 6 (niewygaszalność).

Różnica między zasadą a normą, którą Tomasz wprowadził w związku z *lex naturalis* — z naturalnym prawem obyczajowym — ma znaczenie również odnośnie do *lex nova* — „nowego prawa”. Tomasz widzi prawo Ewangelii po prostu *in lege caritatis*, o którym św. Paweł w Kol 3, 14 pisze: „ponad wszystkim pozostaje miłość, która jest więzią doskonałości”. Akwinata waży się nawet na śmiałe równanie: *Principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, ... secundario autem est lex scripta* (STh I—II, q. 106, a. 1). Istota nowego prawa sprowadza się do łaski Ducha św., a drugorzędnie dopiero jest to pisane prawo, pewna norma. Albowiem tylko to, co jest konieczne do zbawienia lub zbawieniu absolutnie się przeciwstawia, zostało napisane (...*quae de se sunt vel necessaria vel repugnantia saluti*, q. 108, a. 1, ad 2). Nie litera, lecz łaska — *châris* — jest istotą nowego prawa. To, co najważniejsze dla obyczajowego życia, dokonuje się zatem z wewnętrznego pociągu łaski. Przez to *lex nova*, podobnie jak *lex naturalis*, staje się *lex indita* — „prawem nadanym”. Celem podbudowania tego ważnego twierdzenia (STh I—II, q. 106, a. 1, ad 2) powołuje się Tomasz na Augustyna: stare prawo zostało wypisane na kamiennych tablicach, nowe zaś — w sercach (*tamże*, a. 1, z odwołaniem się do Jer 31, 31 nn). Tomasz nie reprezentuje przy tym etyki usposobienia, która głosi, że można się obejść bez pisanego prawa czyli norm. Jednak wie on, iż to, czego miłość właśnie żąda, znajduje w normach tylko bardzo niedoskonały wyraz (q. 120, a. 1). Dlatego sądzi, że cnota epikei — która polega na przekraczaniu litery i wykonywaniu właściwej intencji — winna być najwyższym wypełnieniem prawa oraz naczelną regułą ludzkiego zachowania się (*tamże*, a. 2). Innymi słowy, Tomasz opowiada się jednoznacznie za zasadą miłości, którą czuł się zobowiązany również św. Augustyn (*Ama et fac, quod vis*), powołujący się z kolei na św. Pawła, a Paweł na samego Pana — Jezusa Chrystusa. Jest rzeczą interesującą ustalić, iż to, co wielcy teologowie myśleli i czego nauczali, odpowiada dokładnie temu, co dzisiejsza egzegeza ma w tej sprawie do powiedzenia.

3. Moc obowiązująca biblijnych ocen i wskazań

Pytanie o walor biblijnych ocen i wskazań posiada dla chrześcijańskich etyków podstawowe znaczenie. Sobór Watykański II mówi ogólnie, że Pismo św. ma być „duszą całej teologii” (DFK 16, por. KO 24). W odniesieniu do teologii moralnej znaczy to, że winna „obficie żywić się nauką Pisma” (DFK 16). Ale już ojcowie Kościoła wiedzieli, iż Pismo św. nie jest podręcznikiem moralności, tzn. nie chce podawać systematycznego wykładu etyki. I stąd problem wykładni Pisma św. jest dla moralności tak ważny, lecz również i tak trudny. Jeśli się o tym pamięta, to fakt, że posiadamy dotąd nie-

wiele pozycji dotyczących zagadnień teologicznomoralnej hermeneutyki, przestaje mieć znamiona przypadku¹⁰. Rdzennym problemem tego typu hermeneutyki jest egzegetyczne pytanie o to, jaką moc obowiązującą przypisują sobie biblijne wypowiedzi. Zagadnienie to chce tu przedstawić za H. S c h ü r m a n n e m, który opracował je w zwięzłym artykule dla potrzeb Międzynarodowej Komisji Teologów w Rzymie, obradującej w grudniu 1974 r.¹¹ S c h ü r m a n n ogranicza się do Nowego Testamentu, gdyż Stary Testament w nim otrzymuje swoje wypełnienie.

a) Moc obowiązująca zachowanie się i słów Jezusa

„Słowa Pana wyjaśniają Jego pełne miłości zachowanie się, zachowanie się Tego, który przyszedł i został ukrzyżowany; bez nich byłoby ono niezrozumiałe. Ale ważne jest także stwierdzenie, że słowa Pana muszą być objaśniane przy pomocy Jego przedpaschalnego życia, a przede wszystkim — tajemnicy Wcielenia i Zmartwychwstania. W świetle tej podwójnej Tajemnicy, w Duchu przypominane (por. J 14, 26), są one ostateczną normą obyczajowego życia wierzących” (s. 21 nn), „jako przykład oraz miara służebnej i ofiarującej się miłości” (s. 18).

Ale nasuwa się zaraz pytanie: słowa Jezusa winne być brane „prawnie” w rabinistycznym rozumieniu, zatem z wiernością literze, czy raczej jako modele zachowania się, a więc paradygmatycznie, przy czym chodziłoby o intencjonalne, odpowiadające duchowi, aproksymatywne ich wypełnienie? S c h ü r m a n n powołuje się na apostoła Pawła i stwierdza: „uczeń rabinów Paweł rozumie je w każdym razie nie prawnie, właśnie dlatego nie, że interpretuje je zasadniczo w świetle pełnego miłości wyniszczenia się i uniżenia Jezusa” (s. 23). Następnie wskazuje na przypadki, w których św. Paweł wyraźnie cytuje wypowiedzi Jezusa: 1 Kor 9, 14 („Tak też i Pan postanowił, ażeby z Ewangelii żyli ci, którzy głoszą Ewangelię. Lecz ja z żadnego z tych praw nie skorzystałem”) oraz 1 Kor 7, 12—16 („Pozostałym zaś mówię ja, nie Pan: Jeśli któryś z braci ma żonę niewierzącą...” — tzw. przywilej Pawłowy; S c h ü r m a n n przypomina również klauzulę nierządu z Mt 5, 32 i 19, 9 podkreślając, że zrobiła ona z „moralnego apelu Jezusa” pewną prawną regułę gminy). W obu przypadkach opowiada się Paweł — mając na względzie zmienioną lub utrudniającą sytuację — za intencjonalnym i przybliżonym zachowaniem słów Pana.

¹⁰ Por. Theo Beemer, *Von der moraltheologischen Hermeneutik*, Concilium 5(1969)395—404.

¹¹ Art. opublikowany w: J. Ratzinger, *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975, 9—39.

Egzegeta nie może rozstrzygać, czy przy takim postępowaniu chodzi o pewną władzę apostołskich czasów, czy też o władzę i czasów poapostołskich (s. 23). Schürmann nie śledzi dalej tego pytania. Jednak w związku z nim trzeba by wskazać jeszcze tzw. *privilegium Petrinum*, w którym zrobiono użytek z wyżej wymienionej władzy. Oto w dekrecie z 2 sierpnia 1571 r. papież Pius V zezwolił na to, żeby poligamiści mogli zatrzymać tę żonę, z którą chcą się ochrzcić, a nie koniecznie pierwszą (właściwą na mocy naturalnego prawa). Z kolei 25 stycznia 1585 r. papież Grzegorz XIII wyjaśnił, że u porwanych niewolników to małżeństwo jest ważne, które zawarli jako chrześcijanie. Oba dekry zostały wskazane przez Kodeks Prawa Kanonicznego kan. 1125 jako przypadki precedensowe, zachowujące swą moc w podobnych sprawach¹². Teologowie prowadzili długą dyskusję nad tym, czy *privilegium Petrinum* ma znaczenie jako specjalny przypadek szerszej w zasięgu władzy papieża, czy też nie. Alfons Ligouri wyznawał pierwszą opinię, która również dla kan. 1125 kodeksu stała się miarodajną¹³.

b) Moc obowiązująca apostołskich i wczesnochrześcijańskich ocen i wskazań

Schürmann podkreśla, iż owym wskazaniom przysługuje specjalne znaczenie, bo „słowo apostołów i Tradycja w gminach (Kościoła początku) były w szczególny sposób kierowane przez Ducha wywyższonego Pana” (s. 25). Ale jednocześnie — sądzi Schürmann — nie wolno przeoczyć tego, „że ‘Duch prawdy’ również i później będzie prowadził uczniów do ‘pełnej prawdy’ (J 16, 13) — co może mieć specjalną wymowę dla poznania etycznego”. Następnie należy zauważyć, iż roszczenia i charakter obowiązywalności „poszczególnych wczesnochrześcijańskich ocen i wskazań — co do formy i treści — przedstawia się rozmaicie”. Schürmann różni między „teologicznymi (eschatologicznymi)” a „partykularnymi” ocenami i wskazaniami (s. 27 nn).

W nowotestamentalnych pismach główny akcent spoczywa na ogólnych i niekonkretnych teologiczno-eschatologicznych wskazaniach. Jako odpowiedzi na miłość Boga w Chrystusie żądają one „kochającego oddania się w całości”. Chodzi po prostu o (podwójne) przykazanie (Mk 12, 28—34): miłości Boga oraz najściślej z nią związanej — miłości bliźniego (s. 28). Schürmann pisze: „żądanie całościowego oddania się to horyzont wszystkich moralnych nakazów Nowego Testamentu” (s. 30). Owo całościowe oddanie się jest jako „przykazanie — cel” absolutnie obowiązującym.

¹² Por. G. H. Joyce, *Die christliche Ehe. Eine geschichtliche und dogmatische Studie*, Leipzig 1934, 433 nn. Por. LThK VIII, 776.

¹³ Por. tamże, 436.

Ale dane są również „partykuladne”, tzn. całkowicie konkretne wskazania. Czy należy je literalnie zachowywać? Już przy ogólnych wskazaniach — zauważa Schürmann — rozumienie odnośnych dziedzin świata i życia może być uwarunkowane czasem lub środowiskiem i przez to także fałszywie „uproporcjonowane”, przecenione lub niedocenione. Przy partykularnych wskazaniach może być ponadto fałszywie osądzony konkretny stan rzeczy i historyczna sytuacja (s. 32). Takie wskazania mogą obowiązywać tylko analogicznie lub przystosowawczo. Jednak egzegeta jest w stanie rozstrzygać o rodzaju i sposobie tego obowiązywania nie sam, lecz tylko w „dialogu z innymi teologicznymi oraz nieteologicznymi dyscyplinami” (s. 32 i 39). Schürmann sądzi, że jeśli w Nowym Testamencie można wskazać choćby tylko jeden przykład tego typu, to liczenie się ze stanem rzeczy i historyczną sytuacją jest usprawiedliwione. A przykłady takie są liczne: św. Paweł wymaga podporządkowania się żony mężowi; poleca, żeby podczas służby Bożej kobieta była zawołowana i milcząca (1 Kor 11, 2—16 i 14, 33—36); uznaje panowanie niewolnictwa (1 Kor 7, 21—24; Kol 3, 22—4, 1; Flm). Także rodzaj i sposób, w jaki Mt 23 dyskwalifikuje faryzeuszów, w jaki w 1 Tes 2, 15 osądzono Żydów, a w Rz 1, 25—32 — pogan, i w końcu w 2 P 2, 10—22 oraz w Jud 8—16 — heretyków, nie może być wzorcowym dla wszystkich czasów (s. 35 nn).

Naturalnie, między szczegółowymi wskazaniem znajdują się również i takie, które są „duchowego” rodzaju, np. wezwania do nieustannej modlitwy (1 Tes 5, 17), do dziękczynienia (1 Tes 5, 18) i inne. Mają one trwałe znaczenie, ponieważ specyfikują podstawowe wezwania „napełniajcie się Duchem” (Ef 5, 18) oraz „pozwólcie się kierować Duchowi” (Ga 5, 16). Podobnie ma się sprawa z obyczajowymi upomnieniami, precyzującymi przykazanie miłości, jak np. 1 Kor 13, 4—7: miłość cierpliwa jest, łaskawa, wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, itp. Ale — dodaje Schürmann — nie zawsze możliwe jest „jasne odróżnienie, czy są to trwałe, czy tylko przemijające szczegółowe wskazania” (s. 33 n). Wreszcie sądzi nasz autor, iż w oparciu o konkretne wskazania daje się ustalić, „że w ciągu dziejów Kościoła i ludzkości Duch św. pogłębił moralny sąd”. Zatem teologicznomoralna hermeneutyka posiada swoje usprawiedliwienie. Taka hermeneutyka musi jednak odbywać się „w jedności z *sensus fidelium* i z Urzędem Nauczycielskim, przy pomocy całej teologii” (s. 39).

4. Hermeneutyczna zasada: „prawda jest symfoniczna”

Pod tym tytułem opublikował H. Urs von Balthasar książkę, w której pisze: „to, że chrześcijańska prawda jest symfoniczna, stało się może tym najkonieczniejszym, co musi być dzisiaj głosz-

ne i rozważane. Symfonia nie polega w żadnym przypadku na słodkiej, beznamiętnej harmonii. Wielka muzyka jest zawsze dramatyczna, jest silnym kłębieniem się i coraz doskonalszym rozwiązywaniem napięć. Dysonans to przecież nie kakofonia”¹⁴. Balthasar podkreśla, że wiedzieli o tym już starożytni. Cnotę definiowano jako „środek”, przy czym miano na myśli nie umiarkowany sposób, lecz środek napięcia. Jeśli ten pogląd potraktuje się poważnie, to wtedy pewien pluralizm w etyce jest nie do uniknięcia. Ale — jak już powiedzieliśmy — nie może to prowadzić do dysonansu. Pluralistyczne poglądy muszą raczej — mówiąc słowami Balthasara — „wychodzić z tego samego środka: z nowego przykazania miłości” (s. 70 i 73). Nie stanowi to „patentowego rozwiązania”, ale w każdym razie daje wskazówkę: „co spotyka się w początku, jako że z niego wypływa, to nie może być sobie obce w pluralizmie perspektyw i posłannictw; dotyka się i rozpoznaje w korzeniach” (s. 73 i 75).

a) Argumentacja z konwergencji

Kierunki myśli wypływające z tego samego źródła nie mogą być sobie obce, względem siebie sprzeczne. Na tej zasadzie opiera się Vaticanum I, kiedy definiuje zbieżność rozumu i objawienia. Ten sam Bóg, który obdarzył człowieka światłem rozumu, ofiarował mu także światło wiary: nie może On sprzeciwiać się sobie (*Deus autem negare se ipsum non possit* — DS 3017). Zachowuje to swą ważność w szczególności i w dziedzinie etyki. Należy tu jednak wspomnianą zasadę odwrócić i powiedzieć: określona norma właściwie dopiero wtedy wiąże w sumieniu, kiedy opiera się na konwergencyjnej argumentacji. J. Gründel określił ją następująco: „w konwergencyjnej argumentacji chodzi o prawdziwie całościowe ujęcie częściowych poznań, przy którym całość jest czymś więcej niż tylko sumą swoich części”¹⁵.

b) Zasada komplementarności

Częściowe wyniki, wzięte z różnych dziedzin wiedzy, a przede wszystkim z zakresu poszukiwań rozumu i z Objawienia, stanowią razem pewną komplementarną jedność, w której cząstkowe wglądy zyskują nową wartość. Chodzi zatem nie o proste zestawienie, o konglomerat wiadomości, lecz o pewien twórczy ogląd. Takiego

¹⁴ *Die Wahrheit ist symphonisch*, Einsiedeln 1972, 13.

¹⁵ J. Gründel — H. van Oyen, *Ethik ohne Normen?* Freiburg i Br. 1970, 65.

oglądu poszukuje się już w dziedzinie antropologii, chcąc dojść do całościowej wiedzy o człowieku. Ale stoimy tutaj dopiero przy początku.

5. Chrześcijańskie wartości jako ostateczna podstawa człowieczeństwa

Z watykańskiej tezy o konwergencji wynika pewna pomocnicza dla etyki reguła. Brzmi ona: nic nierozumnego nie może obowiązywać jako chrześcijański nakaz. Za nierozumne należy uznać to, co sprzeciwia się uważnie poszukującemu umysłowi. Owa reguła nie może być jednak odwrócona, czyli nie może brzmieć: tylko to, co jest oczywiste dla rozumu, może być wymagane od chrześcijanina. Z takim twierdzeniem doszlibyśmy przecież do racjonalizmu.

Racjonalizm zaprzecza istnieniu tajemnicy, której umysł nie jest w stanie przeniknąć, a którą może jedynie ze czcią uznać. Ale należy tu od razu dodać, iż z chrześcijańskiego punktu widzenia — w aspekcie tezy o konwergencji — mamy na myśli specyficzny rodzaj tajemnicy: tajemnicę jako pełnię, w którą wpływa wszelkie pojmowanie. Tajemnica w chrześcijańskim ujęciu nie jest więc czymś sprzecywnym względem rozumu, jak mniemano w starożytności¹⁶. Chrześcijańska etyka musi pamiętać o granicach dowodliwości i przyjmować, że nie wszystko, co może obowiązywać wierzących, daje się przekonywająco udowodnić (*rationes necessariae*). Nie dotyczy to spraw marginesowych, lecz odnosi się do podstawowych założeń etyki chrześcijan. Są one wzięte z Pisma św. i są to przede wszystkim główne prawdy o stworzeniu, grzechu i odkupieniu człowieka. Ostatecznie człowiek sam dla siebie to także tajemnica — musi pojmować siebie w świetle Wcielenia: „jako możliwe byciem — innym wyzbywającego-się-siebie Boga” — jako — „dokładnie tego, kim sam Bóg (pozostając Bogiem) się staje, kiedy sam się uniaża w tym ... co nie-boskie”¹⁷.

Pismo św. nie jest dla chrześcijańskiej etyki nadbudową do wiedzy, zdobytej właściwie już przez sam rozum. Stanowi ono raczej dopowiedzenie tego, co rozum może najwyżej przeczuwać i czego pragnie (por. *desiderium naturale; potentia oboedientialis*)¹⁸. Myśl Pisma św. nie stoi w opozycji do intelektu, lecz jest najwyższym spełnieniem, ku któremu zmierzają wszelkie poszukiwania i badania. Taki właściwie sens zawarty jest w powiedzeniu Rahnnera,

¹⁶ Por. K. Rahner, *Geheimnis, theologisch*, w: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. II, 74 nn.

¹⁷ K. Rahner, *Anthropologie, theologische*, w: *Kleines theologisches Wörterbuch*, 25.

¹⁸ Zob. M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Hamburg 1970.

iż istota chrześcijaństwa stanowi „radykalną *humanitas*” („radykalny” wywodzi się od *radix* — korzeń), tzn. „ostateczną podstawę człowieczeństwa w tej konkretnej postaci refleksji, jaka została dana przez historię Jezusa Chrystusa i chrześcijaństwa”¹⁹.

¹⁹ K. Rahner, *Diskussionsbeitrag*, w: F. Henrich (wyd.), *Humanismus zwischen Christentum und Marxismus*, München 1970, 172.