

Jerzy Bajda, Alojzy Marcol, Tadeusz Sikorski, Jan Wichrowicz, Zbigniew Teinert, Jan Pryszmont

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 52/2, 105-125

1982

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. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. Godność i prawo. II. SPRAWOZDANIA. Etyczne implikacje ekonomii. Kongres „Societas Ethica” w Polsce. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Prawo i Ewangelia. — 2. Określanie sumienia w ostatnich publikacjach. — Etyka a życie gospodarcze. „Concilium” 16(1980) nr 12*.

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

Godność i prawo

(AAS 72, 1980, nr 7—10; 73, 1981, nd 1—4)

Temat godności człowieka i obrony jego praw pozostaje w centrum uwagi Jana Pawła II. Godność człowieka wiąże się z jego relacją do Boga. Zagrożenie człowieka i konieczność jego obrony wynika z szczególnego kształtu losu ludzkiego, formowanego przez wolność osoby oraz określone uwarunkowania świata.

Podstawy godności ludzkiej zostały przypomniane w orędziu na Dzień Pokoju (8.XII.1980, *C'est à vous*, s. 1260—1269), szczególnie w związku z zagrożeniem wolności. „Wolność osoby znajduje swoją podstawę w jej transcendentnej godności: w godności, która została jej dana przez Boga, jej Stwórcę i która zwraca człowieka ku Bogu” (s. 1263). Przy okazji papież podkreśla etyczny charakter wolności osobowej: „Człowiek jest wolny, ponieważ posiada zdolność określenia siebie w funkcji prawdy i dobra” (s. 1264). Wolność nie jest więc negatywnym lub często neutralnym stanem zawieszania między dobrem a złem; jest sztuką pozytywnego wyboru dobra. „Wolność jest zdolnością wyboru w funkcji wartości, które się afirmuje” (*tamże*). Pierwszą i fundamentalną wartością jest dla człowieka związek z Bogiem wyrażany w religijnych przekonaniach.

Etyczny charakter wolności polega także na tym, że nie jest ona wyłącznie roszczeniem indywidualnym, lecz jest w swojej istocie także powinnością i odpowiedzialnością wobec drugich (s. 1265). Odrzuceniem prawdziwej wolności jest permissywizm, amoralizm itd. (s. 1266).

Od pojęcia godności istnieje naturalne przejście do pojęcia świętości. Świętość określa wewnętrznie całą sferę istnienia człowieka, a przede wszystkim dwa współczynniki ludzkiej egzystencji: życie i jego międzyosobowe ukształtowanie noszące nazwę rodziny. Do tych tematów powraca papież nieustannie, przy czym temat rodziny — w związku z Synodem Biskupów — wybijają się poniekąd na pierwsze miejsce, choć zawsze w ścisłym związku z refleksją nad życiem.

Charakterystyczne jest podkreślanie eklezjalnego charakteru rodziny (homilia w 600-lecie urodzin św. Bernardyna ze Sieny, 30.VIII.1980, *E una gioia*, s. 989—995). Postawienie rodziny w kontekście świętości, w środowisku łaski sakramentalnej, rodzi postulat obrony przed profanacją (*tamże*, s. 944—

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

5). Odnajdujemy tu to samo spojrzenie, jakie charakteryzuje *Gaudium et spes*; te same akcenty powrócą w homilii na rozpoczęcie Synodu Biskupów (26.IX.1980, *Expedi ut laborum*, s. 1007—1011), tu jednak pojawia się nowy akcent: oświecenie misji rodziny teologią Ostatniej Wieczery. To wzbogaca wizję rodziny o element charyzmatyczny, a nawet chciałoby się powiedzieć — mistyczny (por. s. 1009). To samo ujęcie znalazło swój wyraz w przemówieniu do Rady dla Spraw Laikatu i Komitetu Rodziny (22.IX.1980, *Je suis vraiment*, s. 1048—1053). Pojęcie rodziny jako Kościoła domowego zostaje przyjęte jako niemal termin techniczny oraz naświetlone elementami ewangelicznymi. Momenty charyzmatyczne a nawet mistyczne wracają w przemówieniu w Dniu Rodzin w auli (12.X.1980, *Le testimonianze*, s. 1094—1100).

Swoistym punktem wyjścia jest tu pogłębiona teologia sakramentu małżeństwa. Sakrament ten nie tylko kształtuje osobiste życie małżonków, ale także buduje rodzinę, która dzięki temu rozwija się bezpośrednio w kontekście łaski sakramentalnej. Sakrament buduje nowy wymiar istnienia rodziny: jest nim czynna obecność Chrystusa Zmartwychwstałego w łonie rodziny. Sam Chrystus staje się niewyczerpanym źródłem łaski dla rodziny (s. 1096). Obecność Chrystusa w rodzinie zostaje także opisana jako „zdumiewająca inicjatywa Boga w sercu ludzkiej egzystencji” (s. 1098). Budowanie Kościoła jest własną misją rodziny, ponieważ każdy sakrament jest skierowany do budowania Ciała Chrystusa, którym jest Kościół. Rodzinę można pojąć jedynie jakby w polu wytworzonym przez dwa bieguny: jednym z nich jest powołanie wychodzące od Boga, drugim jest odpowiedź składana przez tych, którzy łącznie tworzą wspólnotę wiary i zbawienia, pielgrzymującą do Boga (s. 1098—1099).

Ten charakter wspólnoty pielgrzymującej zostaje uwydatniony przez to, że owa droga życia zostaje pokazana jako „poszukiwanie oblicza Pana”. Dzięki sakramentalnej obecności Chrystusa w Kościele — Jego Ciele, wszystkie elementy życia ludzkiego zostają przeniknięte łaską i mogą konsekwentnie stać się taką prawdziwie ewangeliczną drogą życia. Papież mówi *explícite* o przeżywaniu Ewangelii w życiu rodziny, czyli o duchowości małżeństwa i rodziny właśnie w tym znaczeniu, jakie zostało pokazane wyżej: przeżycie wiarą i miłością obecności Chrystusa w rodzinie oraz ewangeliczne „poszukiwanie oblicza Pana” (s. 1099).

Przypomnienie ważnych zasad dotyczących małżeństwa i rodziny znajdujemy w przedłożeniu przemówieniu do kardynałów (22.XII.1980, *Ci ritroviamo*, s. 162—181). Podkreślił papież, że pełny rozwój człowieka i integralne jego samourzeczywistnienie dokonuje się w sposób niezastąpiony w rodzinie. „Tutaj naprawdę, bardziej niż w innym terenie życia, rozgrywa się przeznaczenie człowieka” (s. 177). W przemówieniu tym papież podsumował znaczenie ostatniego Synodu Biskupów mówiąc: „Potwierdzono tu zasady etyki małżeńskiej, na którym opiera się instytucja rodziny, zgodnie z zasadniczymi punktami sformułowanymi przez Pawła VI w encyklice *Humanae vitae*. (...) Rodzinę dotyka dziś kryzys narosły w rezultacie spotkania się mentalności permissywnej i różnych teorii, które pod pretekstem autonomii człowieka zmierzają do zanegowania misji wyznaczonej człowiekowi przez Boga w zakresie przekazywania życia, zgodnie z planem stwórczym, który to plan starałem się naświetlić możliwie najpełniej, w ciągu roku, już od lata 1979, mając właśnie na oku zbliżający się synod, — w ramach jego profilu doktrynalnego. Prawo Boże nie zabija, lecz wywyższa człowieka i powołuje go do niezwykłej współpracy z Bogiem w posłannictwie i radości odpowiedzialnego ojcostwa i macierzyństwa. W obliczu faktów deptania życia już w łonie matki, wobec rozbicia rodzin, wobec poniżenia czystej miłości sprowadzonej do rozwiązłego hedonizmu, pornografii (...) potrzeba podnosić wysoko świętość małżeństwa, wartość rodziny, nietykalność życia ludzkiego. Nie ustanie nigdy w pełnieniu tej misji...” (s. 178).

Nauka o rodzinie została przypomniana także w czasie pielgrzymki niemieckiej (15.XI.1980, *Das Himmelreich*, s. 42—48). Papież podkreślił, że mał-

żeństwo i rodzina pozostają w najgłębszym powiązaniu z osobową godnością człowieka. Wynikają one nie z samego instynktu, ani z żądy, czy też z samego uczucia, lecz powstają z decyzji wolnej woli, z osobowej miłości, przez którą małżonkowie stają się nie tylko jednym ciałem, lecz także jednym sercem i jedną duszą (s. 45). Prócz nauki o wierności i nierozzerwalności małżeńskiej papież położył nacisk na etyczny charakter powołania rodzicielskiego. Temat ten stanowi zwornik, w którym świętość misji rodzicielskiej zbiega się nierozdzielnie z odpowiedzialnością za godność i świętość ludzkiego życia. „Małżonkowie są powołani do odpowiedzialnego rodzicielstwa. To zaś oznacza takie planowanie rodziny, które uwzględni etyczne kryteria i normy, jak to zostało także podkreślone na ostatnim Synodzie Biskupów. Z całym naciskiem pragnę dziś w tym kontekście przypomnieć: zabijanie nienarodzonych nie jest w żaden sposób dopuszczalne jako środek planowania rodziny. Powtarzam to, co 31 maja tego roku powiedziałem do robotników na przedmieściu Paryża Saint-Denis: Pierwszym prawem człowieka jest prawo do życia. Musimy bronić tego prawa i tej wartości. W przeciwnym razie cały sens wiary w człowieka, cały program prawdziwie ludzkiego postępu rozpada się i załamuje w sobie” (s. 46).

Logiczne i etyczne łączenie etyki rodzicielskiej z odpowiedzialnością za życie człowieka znajduje swoją podstawę w nauce *Gaudium et spes* oraz *Humanae vitae*. Ostatni synod ukazał jeszcze jaśniej naturę tego związku, czego wymowny ślad znajdujemy w przemówieniu Jana Pawła II na zakończenie synodu (25.X.1980, *Audivimus modo*, s. 1079—1085). Szerzej jednak mówił o tym papież w Sienie w 600-lecie śmierci św. Katarzyny Sienieńskiej (14.IX.1980, *Veniamo oggi*, s. 995—1002). Punktem integrującym oba zakresy odpowiedzialności jest Boża misja objawiona człowiekowi zarówno przez Stworzenie jak Wcielenie. Ostatecznie całe zagadnienie widzi papież w świetle Ewangelii, która jest „orędziem życia” (s. 1000). Chrześcijaństwo wnosi z sobą głębokie poczucie wartości życia i czci dla życia „Miłość Boga jako Stwórcy objawia się w tym, że jest On Dawcą życia. Miłość Boga jako Stwórcy i Ojca objawia się w tym, że człowiek stworzony na Jego obraz i podobieństwo jako mężczyzna i kobieta, stał się od początku Jego współpracownikiem: współdziałającym ze Stwórcą w dziele obdarowania życiem. Z tym zadaniem została związana szczególna godność człowieka — godność rodzicielska; godność ojca i matki, godność fundamentalna i niezastępowalna w całym porządku ludzkiego życia, jednostkowego i społecznego zarazem” (*tamże*).

Bezpośrednio w tym kontekście następuje *passus* pełen mocnych akcentów, głoszący godność i konieczność obrony życia osoby ludzkiej od pierwszego momentu poczęcia (*tamże*). Na podstawie daru stworzenia istnieje ścisły związek między godnością życia ludzkiego a świętością misji rodzicielskiej. Ow dar życia, zarówno w swoim wymiarze przedmiotowym jak podmiotowym, został ubogacony i uświęcony w nowy sposób w kontekście tajemnicy Chrystusa. Jan Paweł II głosi: „Bóg uświęcił życie w darze Swego Syna. Bóg uświęcił macierzyństwo w macierzyństwie Dziewicy z Nazaretu, za pośrednictwem której mógł dać światu swego Syna Jednorodzonego: w tym świetle wszelkie ludzkie macierzyństwo uzyskuje wymiar nadzwyczajny (*straordinaria dimensione*): jest święte (*sacra*). Życie jest święte. I święte jest także macierzyństwo każdej matki. Stąd wywodzi się problem afirmacji życia. Problem obrony życia już w łonie matki, jest dla wszystkich wyznawców Chrystusa, problemem wiary i problemem sumienia. A problemem sumienia jest także dla innych, dla wszystkich ludzi bez wyjątku, a to na mocy samego ich człowieczeństwa” (s. 1001).

Znakomitym przyczynkiem do tej ewangelicznej teologii rodzicielstwa jest homilia poświęcona św. Józefowi (w Terni, 19.III.1981, *Dopo l'incontro*, s. 266—272). Jeśli życie jest darem Boga, a w darze Jezusa Chrystusa objawia się pełnia życia, jakim Bóg obdarował ludzkość, to uzasadnienie tytułu rodzicielskiego musi leżeć nie w naturalnych możliwościach człowieka, lecz

w charakterze współdziałania z Bogiem, w sposobie otrzymywania Daru Życia z rąk samego Boga. Z tego punktu widzenia (którego zresztą domaga się teologia powołania chrześcijańskiego), ojcowska rola św. Józefa nie jest jakimś osobliwym przypadkiem pozostającym całkowicie poza ramami reguły, lecz jest samą istotą normy, jest niejako samą etyczną substancją rodzicielstwa.

Oto co głosi papież: „Oddajemy cześć św. Józefowi, w którym, spośród wszystkich ojców ziemskich, odbija się najpełniej ojcostwo samego Boga. Oddajemy cześć św. Józefowi, który dla Słowa Przedwiecznego zbudował dom rodzinny na ziemi, tak jak Maryja obdarowała Go ludzkim ciałem. (...) Józef z Nazaretu jest szczególnym objawieniem godności ludzkiego ojcostwa; Józef z Nazaretu, cieśla, robotnik. Na godności ojcostwa ludzkiego, na odpowiedzialności człowieka, męża i ojca, tak jak i na jego pracy, opiera się rodzina.” (s. 269—270).

Ojcostwo nie jest więc rezultatem praw biologicznych, lecz duchową godnością, otrzymaną od Boga. Udział w ojcostwie Boga może pochodzić tylko z inicjatywy Boga, przyjętej przez człowieka w postawie wiary i całkowitego zdania się na wolę Boga. Podobnie jak w macierzyństwie Maryi zostało oświetlone wszelkie macierzyństwo, tak w ojcostwie św. Józefa zostało oświetlone wszelkie ojcostwo i to także w jego ścisłym związku z tajemnicą macierzyństwa i z afirmacją tejże tajemnicy w duchu wiary. „Józefie, synu Dawida, nie bój się przyjąć do siebie Maryi i tego, co się z niej poczęło. To mówi Bóg-Ojciec do człowieka, z którym w pewien sposób podzielił się swoim ojcostwem. Bóg, drodzy bracia, dzieli się w pewnym sensie swoim ojcostwem z każdym z was. Nie w sposób mistyczny i nadprzyrodzony, jak to uczynił z Józefem z Nazaretu. A jednak wszelkie ojcostwo na Ziemi, wszelkie ludzkie ojcostwo z Niego bierze swój początek i w Nim znajduje swój wzór. Wasze ojcostwo, drodzy Bracia, łączy się zawsze z macierzyństwem. A to, co się poczęło w łonie kobiety-matki, łączy was, małżonków, męża i żonę szczególnym węzłem, który Bóg Stwórca pobłogosławił od początku: jest to węzeł ojcostwa i macierzyństwa, który się tworzy od momentu, w którym mężczyzna-małżonek znajduje w macierzyństwie kobiety wyrażenie i potwierdzenie swego ludzkiego ojcostwa. Ojcostwo jest odpowiedzialnością za życie: za życie najpierw poczęte w łonie kobiety, później wydane na świat, aby się nim objawił nowy człowiek. (...) Nie oddalaj kobiety, swej małżonki: Bóg, który to powiedział, mówi równocześnie: przyjmij życie w niej poczęte. Tak, jak to powiedział Józefowi z Nazaretu, choć Józef nie był ojcem cielesnym tego, który począł się w Dziewicy-Matce za sprawą Ducha Świętego; Bóg mówi do każdego człowieka: przyjmij życie poczęte za twoją sprawą. Nie dopuść do jego zniszczenia” (s. 270—271).

Odpowiedzialność za życie posiada także wymiar społeczny, a raczej publiczny; stąd konieczność walki z przemocą, niesprawiedliwością i konieczność pozytywnego kształtowania ludzkiego współżycia. Była o tym mowa w wspomnianym już orędziu na Dzień Pokoju; cenne myśli wnosi także przemówienie do prawników (10.XI.1980, *Je mesure toute*, s. 1233—1238), jak też inne przemówienie z okazji kongresu specjalistów tej samej branży (6.XII.1980, *É stato per me*, s. 14—18) oraz przytoczone przemówienie do kardynałów (s. 172—176).

Na szczególną uwagę zasługuje przemówienie do lekarzy (27.X.1980, *Con viva soddisfazione*, s. 1125—1129), w którym papież precyzuje niektóre zasady etyki lekarskiej w oparciu o chrześcijańską koncepcję godności osoby i praw osoby ludzkiej. Papież zwraca uwagę na ambiwalentny charakter postępu naukowego i technicznego, od którego w dużym stopniu zależy medycyna (s. 1126), skutkiem czego to, co miało służyć człowiekowi, obraca się przeciw niemu. W wielu wypadkach nauka i technika niesie z sobą zagrożenie dla życia ludzkiego, także w imię nieograniczonego postępu naukowego. Otóż „poznanie naukowe ma swoje prawa, którym podlega. Powinno ono jednak uznać, zwłaszcza medycyna, pewną granicę nieprzekraczalną w usza-

nowaniu osoby i w obronie jej prawa do życia w sposób godny człowieka. Jeśli na przykład nowa metoda badań narusza lub ryzykuje naruszenie tego prawa, nie można zwracać uwagi wyłącznie na to, że pomnaża ona nasze poznanie. W gruncie rzeczy wiedza nie jest wartością najwyższą. (...) Najwyżej w hierarchii wartości stoi właśnie osobowe prawo jednostki do życia fizycznego i duchowego, do swej integralności psychicznej i funkcjonalnej. Osoba w istocie jest miarą i kryterium dobra i zła moralnego we wszelkim działaniu ludzkim. Postęp naukowy nie może przyznawać sobie stanowiska neutralnego. Norma etyczna, oparta na czci dla godności osoby ludzkiej, powinna oświetlać i porządkować tak fazy badań, jak i fazy zastosowania rezultatów badań". (s. 1126—1127).

Papież zwraca uwagę na odchylenia od tej normy w wielu dziedzinach medycyny, przy czym więcej uwagi poświęca trudnościom w dziedzinie farmakologii, a następnie przechodzi do etycznej analizy eksperymentów lekarskich. Także tu obowiązuje zasada poszanowania godności osoby ludzkiej, stanowiąc normę nieprzekraczalną. Dlatego „eksperyment farmakologiczno-kliniczny nie powinien być podejmowany bez uwzględnienia wszystkich zastrzeżeń koniecznych dla zagwarantowania nieszkodliwości zabiegu. Faza przedkliniczna badań powinna zatem dostarczyć pełnej dokumentacji farmakotoksykologicznej. Z drugiej strony jest oczywiste, że pacjent powinien być poinformowany o eksperymencie, o jego celu i jego ewentualnych niebezpieczeństwach, w sposób umożliwiający mu udzielenie lub odmówienie własnej zgody w pełnej świadomości i wolności. Lekarz ma w stosunku do pacjenta jedynie tyle władzy, ile sam pacjent mu udzieli. Przy tym zgoda ze strony chorego nie jest pozbawiona wszelkich ograniczeń". Chodzi mianowicie o to, że postęp wiedzy medycznej nie jest tu celem autonomicznym, lecz jest właśnie ściśle podporządkowany dobru leczonej osoby (s. 1127—1128). Powyższe zasady należałoby rozszerzyć także na inne dziedziny medycyny, w których zachodzi niebezpieczeństwo pogwałcenia fundamentalnych praw osoby. Zawsze staje przed nami pytanie o właściwą orientację medycyny: czy jest ona zwrócona ku człowiekowi, czy też — przeciwnie — jest kształtowana w duchu czystej technologii opanowanej przez zasadę skuteczności. Jest więc koniecznością pracować dla „repersonalizacji” medycyny, odbudowując autentycznie ludzkie relacje między lekarzem a pacjentem. Relacja „chory—lekarz powinna przyjąć formę dialogu, na który składa się słuchanie, szacunek i zainteresowanie; relacja ta powinna zamienić się w autentyczne spotkanie dwojga wolnych ludzi, lub — jak ktoś powiedział — spotkanie między „zaufaniem a sumieniem” (s. 1128—1129).

Cała przestrzeń istnienia ludzkiego jest objęta kategorią godności osobowej. Prawo nietykalności osoby jest wewnętrznym wymaganiem wynikającym z transcendentnych źródeł tej godności, wykluczającym wszelkie postępowanie wyrażające urzeczowienie człowieka.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

II. SPRAWOZDANIA

Etyczne implikacje w ekonomii

Kongres „Societas Ethica” w Polsce

W pierwszym tygodniu września 1980 roku w Seminarium Duchownym pallotynów w Ołtarzewie pod Warszawą odbyło się doroczne spotkanie członków międzynarodowego stowarzyszenia etyków pod nazwą Societas Ethica. Temat ogólny sesji brzmiał: *Ekonomia a etyka*. Napięta sytuacja między robotnikami a rządem w Polsce poświadczyła w sposób niezwykły aktualność także teoretycznych rozważań na te tematy. Konferencja etyków, mająca wśród siebie także kilku Polaków, w swojej piętnastoletniej historii po raz

pierwszy obradowała w Polsce. Zebranie doszło do skutku na zaproszenie Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, głównie dzięki staraniom dziana Wydziału Teologicznego ATK ks. docenta dra hab. Helmuta Jurosa.

Referatów programowych wygłoszono trzy. Pracowano w grupach i w plenarnych sesjach. Pierwszy referat wygłosił prof. dr Otfried Höffe z Fryburga Szwajcarskiego na temat: *Wirtschaftsordnung und Gerechtigkeit. Ethisch-sozialphilosophische Überlegungen*. Höffe wyszedł od fenomenu gospodarki, która powinna produkować właściwe dobra, po niskiej cenie, w wystarczającej ilości i dostarczać je tym, którzy ich rzeczywiście potrzebują. Wskazał na potrzebę równowagi w zakresie kosztów produkcji i cen. Zdaniem referenta, zamiast o równowadze można mówić także o równości, która już jest kategorią etyczną, bo zasadą sprawiedliwości. Z tego wynika, że ekonomia sprzężona jest immanentnie z ideą sprawiedliwości. Nie znaczy to, że z „ekonomiczną sprawiedliwością” nie łączy się mnóstwo problemów. Dyskusje wokół „ekonomicznej sprawiedliwości” stanowią niemal nieprzejrzany gąszcz zagadnień. Często kreśli się zbyt ciasne ramy „ekonomicznej sprawiedliwości”. Należy te horyzonty poszerzyć. Höffe w tym celu decyduje się na rozwinięcie problemu w trzech płaszczyznach analizując 1. prawa ludzkie jako zasady „ekonomicznej sprawiedliwości”, 2. porządek ekonomiczny jako społeczną instytucję i 3. strategię „ekonomicznej sprawiedliwości”. Zakładając, że w grupach roboczych bardziej przydatna jest wizja szerokiego pasma problemów niż zbyt szczegółowe ustalenia, nie lekceważąc tych ostatnich ograniczył się do zarysowania wskazanych trzech aspektów.

Drugim referentem był amerykański profesor Brian Barry z uniwersytetu w Chicago, autor krytycznej książki na temat liberalnej teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa. Książkę tę napisał jako jedyny pasażer na greckim frachtowcu jadącym z Pireusu do Mombasy i z powrotem. Mówił na temat: *Welfare Economics and the Liberal Tradition*, zamierzając ukazać historyczny rozwój myśli ekonomicznej od Adama Smitha po dzień dzisiejszy. A. Smith (1723—1790), twórca nowożytnej ekonomii, zgodnie ze swoją deistyczną wizją świata był zdania, że rodzaj „ukrytej ręki” pokieruje siłami wolnego rynku i doprowadzi do powszechnego dobrobytu. Późniejsze pokolenia ekonomistów mniej ufaly tej „ukrytej ręce”, lecz mniemały, że każde uczciwe dążenie do dobrze pojętego interesu prowadzi do maksymalnego szczęścia dla największej ilości ludzi. Praktyka jednak wykazała, że tak nie jest. Klasyczna teoria ekonomiczna działała w oparciu o ideę, że dobre jest to, co przynosi największy ogólny pożytek. Nigdy natomiast nie udało jej się odpowiedzieć zadowalająco na pytanie o sprawiedliwy podział nagromadzonych dóbr. Zdaniem Barry'ego, sytuacja teorii ekonomicznej w ostatnich czasach jeszcze się pogorszyła, skoro porzuca się ideę największego dobra ogólnego, a ludzie przede wszystkim dążą do utrzymania tego, co posiadają. Gdzie ta myśl zdominowała życie ekonomiczne, tam *status quo* zostaje podniesiony do rangi normy, łącznie ze wszystkimi niesprawiedliwościami tego stanu rzeczy. Nie chodzi wtedy już o wspólne dobro, lecz o umocnienie partykularnych interesów i postaw. Brian Barry w odpowiedzi na to proponuje, co następuje: etycznie uzasadniona jest jedynie polityka ekonomiczna, w której obok zasady: „wynagrodzenie według pracy” stosuje się drugą zasadę: „prawo według potrzeby”. Niestety B. Barry tego wątku w Warszawie szerzej nie rozwinął. Zdaniem referenta, praktyka już od pewnego czasu idzie w tym kierunku. Uważa się dziś za rzecz oczywistą, że taki podział dóbr powinien mieć miejsce przynajmniej w stosunku do podstawowych potrzeb każdego. W czasach dobrobytu wiedzie to do odbudowy socjalnej pewności, zaś w czasie regresu i stagnacji gospodarczej do stosowania zasady: „największe ciężary na najmocniejsze ramiona”. Z tym jednak również wiąże się problemy. W pewnym bowiem miejscu „wynagrodzenie według pracy” i „prawo według potrzeby” zderzają się ze sobą, gdy z powodu konieczności podziału moje wynagrodzenie zanadto ulega obciążeniu. Kiedy to obciążenie będzie za wielkie? Odpowiedź typu ekonomicz-

nego brzmi: jest za wielkie, gdy zarazem usunięto bodziec ekonomiczny, aby nadal przyczyniać się do dobra wspólnego. Równałoby się to zaprzęgnięciu konia za wozem. W sumie obie strony poniosłyby szkodę. Jest też możliwa odpowiedź etyczna: jest za wielkie, kiedy miara jest etycznie nieusprawiedliwiona. Barry zadaje sobie również pytanie: jak wywnioskować, że określone ekonomiczne postanowienie jest z punktu widzenia etyki nieusprawiedliwione? Dla uchwycenia problemu Barry proponuje zarysować obszerną — marksistowską czy chrześcijańską — wizję społeczeństwa. Sprawiedliwym jest wówczas to, co w ramach danej wizji uchodzi jako sprawiedliwe. Dla zwolennika określonej wizji może to być wygodne rozumowanie, lecz nie jest ono wolne od trudności. Można bowiem być samemu święcie przekonanym o swojej etycznej słuszności, przez to jednak nie zmienia się jeszcze społeczeństwa. Dokonuje się to na ogół przez zdobycie władzy politycznej albo przez przekonanie wielu o słuszności swego zdania, albo wreszcie przez kombinację obu tych czynników. Lecz i wtedy jeszcze pozostaje niemalże problem: czy coś jest etycznie usprawiedliwione dlatego, że większość tego chce? Czy 51% głosów czyni rzecz etycznie przydatną? Jak powinny dochodzić do skutku postanowienia, aby z punktu widzenia etycznego były do przyjęcia? Ekonomiczne postanowienie, zdaniem Barry'ego, uważane jest za etycznie usprawiedliwione nie dlatego, że mieści się w granicach koncepcji dobrego, sprawiedliwego społeczeństwa, lecz ponieważ jest rezultatem procesu stanowienia z pozycji etyki godnego zaufania. I jeszcze jedno pytanie: Jakim warunkom musi odpowiadać proces stanowienia, jeśli ma być uznany za etycznie godny zaufania? (por. H. v. Luijk, *Wat een economie rechtvaardig maakt*, Elseviers Magazine 42,1980,95).

Trzecim prelegentem był polski ekonomista prof. dr Józef Pajestka z Uniwersytetu Warszawskiego. Tydzień poprzedzający konferencję prof. Pajestka spędził jako członek rządowej delegacji wśród robotników Wybrzeża upominających się również o swoje etyczne uprawnienia. Przedłożył on zebrany referat na temat *Ethical Considerations in Economic Thinking*. Zdaniem Pajestki rozwijamy coraz lepsze racjonalne instrumenty, za pomocą których potrafimy oznaczyć, jak kształtować najkorzystniej stosunek kosztów i cen. Lecz zaniedbujemy pytania o cele współzycia, czyli problemy etyczne, które nam dziś okoliczności przypomniały. Jesteśmy w sposób nieuchronny skonfrontowani z odpowiedzialnością za przyszłość, za stosunki międzynarodowe, za środowisko, w którym trzeba żyć, za nierówności społeczne między poszczególnymi ludźmi i między narodami. Potrzebny jest nowy ekonomiczny ład, zbudowany na bazie ogólnoswiatowej etyki. Jest też potrzebna teoria o fundamentalnych potrzebach ludzkich. Akcydentalne potrzeby indywidualne nie mogą mieć decydującego znaczenia w zarządzaniu społeczeństwa. Należy, zdaniem prelegenta, zawsze mieć na oku efekty, które sprzyjają całemu społeczeństwu, nie tylko dzisiaj, lecz i na dłuższą metę.

Choć to, co prof. Pajestka podawał w swoim referacie, nie było w tym gronie ludzi rewelacją, jego wywody tchnęły świeżością i szczególną aktualnością. Zdaniem mówcy, dyskusje o etycznych aspektach ekonomii prowadzono od dłuższego czasu, zwłaszcza w pewnych kręgach. Zasadnicza postawa ekonomisty była jednak taka: „Powiedz mi, dokąd zmierzasz, a podam ci drogę, którą przebędziesz przy najmniejszym nakładzie kosztów, lecz o cel podróży mnie nie pytaj, bo na to nie jestem przygotowany”. Ponieważ w praktyce ekonomicznej cel i środki są często nierozdzielne, coraz częściej daje o sobie znać protest wobec takiego stanowiska. Pajestka nie wyłączył przy tym spod krytyki ekonomii socjalistycznej. Wskazał, że socjalizm wprawdzie od dawna poświęcał wiele uwagi etycznym implikacjom, jak socjalnej sprawiedliwości, prawu do pracy itp., niemniej i w krajach socjalistycznych w wysokiej mierze zaniedbano dziedzinę etyki w ekonomii. Dla ortodoksyjnego marksisty zresztą byłoby dość niezrozumiałą rzeczą przyznawanie etycznej refleksji samoistnego stanowiska. Skłonny jest patrzeć na

etykę jako na ideologiczną nadbudowę i sposób panowania klasy, pragnącej utrzymać ustalone interesy. Pajestka tego stanowiska zdawał się jednak nie podzielać. Nie ułatwiała mu tego przynajmniej dyskusja, jaka w formie ożywionej toczyła się po jego referacie. W jednej z grup roboczych między innymi zadano mu pytanie, jak mogło się zdarzyć, że partia nie pytając ludzi o zdanie decyduje za wszystkich, do jakich społeczeństwo winno dążyć celów. Pajestka uznał problem podkreślając, że wydarzenia w Polsce dobitnie pokazały, jak wielka jest potrzeba partycypacji i współdecydowania. „Bylibyśmy lepiej na tym wyszli, gdybyśmy tę potrzebę na czas dostrzegli”. Jednocześnie prelegent przestrzegał przed jednostronnością: nie tylko jedna istnieje odpowiedź na pytanie, jak zorganizować współdecydowanie. Tego problemu nie rozwiązali w sposób zadowalający także zachodni ekonomiści.

Specjalny adres skierował do uczestników zjazdu kardynał Stefan Wyszyński, podkreślając z naciskiem: „sam widziałem od lat, jak narastają problemy etyczne na pograniczu rozwoju ekonomii i techniki”. Prymas Polski podkreślił również, że w aktualnej sytuacji społecznej chodzi właśnie o konflikt z elementarnymi zasadami etycznymi i o sprawiedliwy ład.

Warszawskie spotkanie pod kierownictwem prof. dra Rudolfa Weilera z Uniwersytetu Wiedeńskiego zgromadziło około 90 etyków ze Wschodu i Zachodu, etyków katolickich, protestanckich i o orientacji niezależnej.

Następna konferencja w Salzburgu zajmie się tematem: *Sprawiedliwość a prawo karne*. W długofalowym planowaniu ustalono, że spotkanie w 1982 roku odbędzie się w Dubrowniku w Jugosławii, w 1983 — w Anglii, zaś w 1984 — w jednym z krajów skandynawskich.

ks. Alojzy Marcol, Nysa

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. Prawo i Ewangelia

Cztery publikacje w języku francuskim gromadzą się świeżo pod tym tytułem *Prawo i Ewangelia: La morale. Sagesse et salut*, Paris 1981, Ed. C. Bruai-re, s. 336; *La loi dans l'éthique chrétienne*, Bruxelles 1981, E. D. Coppieters de Gibson, s. 254; *Loi et Evangile*, Genève 1981, Ed. S. Pinckaers, L. Rumph, s. 286; T. Matura, *Le radicalisme évangélique. Aux sources de la vie chrétienne*, Paris 1980, s. 210. Każda z nich jest próbą nowego spojrzenia na związku życia w Chrystusie z nakazem moralnym i ukazania ich poza konwencją szerokiej popularyzacji czy ujęć podręcznikowych. W czasie, który swe sympatie teologiczne wciąż chętniej rezerwuje dla twórczości w zakresie biblistyki i liturgii, dogmatyki i duchowości niż teologii moralnej, prace takie budzą pewne nadzieje. Czy uzasadnione?

Pierwsza z nich, *La morale. Sagesse et salut*, jest w głównej mierze dziełem filozofów, jakkolwiek ciężar książki spoczywa na jej ostatniej, teologicznej części, *Ethique et Révélation* (s. 249—333), z artykułami na temat specyfiki działania chrześcijańskiego, podstaw moralności religijnej w ujęciu Lutra, moralnej prawdy nawrócenia chrześcijańskiego i etyki wolności jako konsekwencji życia w Duchu.

Lekturę tomu otwierają teksty wokół współczesnego kryzysu podstaw etyki (cz. I, s. 13—87). Tym cenniejsze, że powstały już po okresie jego nasilenia na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, a więc z należnym dystansem do wydarzeń bardzo przecież złożonych. Zarazem szczęśliwie powiązано je ze szczegółowymi problemami, jakie ówczesnie ostro ujawniły kryzysowy stan myśli etycznej: z problemem demograficznym, z problemem władzy i polityki, prawa i sumienia. Wypada tu może wyróżnić artykuł X. Tillietta'a *La conscience morale dans la situation contemporaine* (s. 27—44). Jego wyjaśnienie przyczyn krytycznego odbioru encykliki

Humanae vitae (s. 41—42) jest prawdziwie interesujące. Zresztą autor, znany z licznych publikacji na temat filozofii Schellinga, Jaspersa, Merleau-Ponty'ego, ze swobodą wprowadza czytelnika we współczesną problematykę etyczną sumienia w ogóle i czyni to w sposób wzorcowy. Natomiast niedosyt pozostawia naszkicowany tylko tekst J. R. Armogathe'a *Réflexions sur l'éthique du pouvoir* (s. 45—51). Kwestia ta od kilku lat budzi żywe zainteresowanie specjalistów od nauk społecznych, etyków i teologów, szkoda zatem, że redaktorzy tomu nie przyznali jej w książce pocześniejszego miejsca.

Część II: *Liberté et vérité: le problème de la raison pratique* (s. 89—160) ma charakter wydatniej teoretyczny. Kilku filozofów młodego pokolenia snuje w niej dojrzałe refleksje wokół relacji między etyką a wolnością, wokół etyki „prowizorycznej”, decyzji etycznej i wychowania do prawdy. Wszyscy uniknęli łatwizny taniej psychologii, która piszących na te tematy zazwyczaj niebezpiecznie kusi swymi pozornymi prawdami. Wzniosłość etyki i paradoks życia, które tchnie zdradą jej żądań jawią się w konkluzji owych zastanowień w prawdzie rygorów filozofii, z dala od kapryśnych sympatii i antypatii, od presji mody i lekkich ustępstw, jakie w minionych latach wyrządziły etyce niemało szkody.

W części III *Sens et non-sens de la morale naturelle* (s. 161—247), z podobną intencją i sukcesem następnii autorzy prezentują zastanowienia nad niektórymi aspektami działu, który w latach kryzysu był przedmiotem poważnych dyskusji i spięć spowodowanych przez słuszną skądinąd konfrontację klasycznych traktatów o prawie naturalnym, bardzo przestarzałych, z dzisiejszymi wymaganiami wiedzy antropologicznej. Teksty te nie są pretensjonalne, nie wyrokują przesadnie w sprawach, które nie raz jeszcze skrzyżują stanowiska specjalistów. Równowaga wyrażonych w nich sądów, spokój autorów, ich docieklivość mogą być wielce pomocne w ustaleniu na własny użytek zdań, z którymi wypada się zgodzić i zapytań, które oczekują jeszcze odpowiedzi. Z przyjemnością odnotowujemy wśród zamieszczonych w tej części studiów artykuł *La justification de la morale naturelle* (s. 209—220) sygnowany nazwiskiem polskiego filozofa, J. Kalinowskiego. Jego opinia w kwestii wystarczalności i niewystarczalności etyki naturalnej przysparza chwały i filozofii, i teologii zarazem.

Dodajmy, że książka jest owocem współpracy osób związanych lub sympatyzujących z działalnością redakcji czasopisma „Communio” i ukazała się jako 14. już tom serii będącej przedłużeniem zamysłu, jaki przewodzi zespołowi kierowniczem cennego periodyku.

Druga z zasygnalizowanych książek, *La loi dans l'éthique chrétienne*, oferuje teksty sesji interdyscyplinarnej zorganizowanej na ten temat w grudniu 1980 przez Ecole des sciences philosophiques et religieuses przy uniwersytecie Saint-Louis w Brukseli. Projekt sesji zrodziła chęć zareagowania na paradoksalny fakt o rozległych wymiarach i konsekwencjach społecznych. Z jednej strony współczesna wrażliwość moralna i intelektualna uporczywie, i już od lat, kwestionuje sens prawa, zobowiązań, przykazań, przymusu i sankcji. Więcej nawet, zarówno w życiu, jak i w refleksji teoretycznej nad działaniem ludzkim odrzuca się wręcz wszelką ideę nakazów moralnych, dyskredytuje pojęcie prawa naturalnego, zadziwiająco przeciwstawia Ewangelię wolności prawu Bożemu, jak gdyby między nimi były jakieś gruntowne sprzeczności. Z drugiej natomiast strony szereg nauk przeżywających dziś rozkwit — antropologia, psychoanaliza, socjologia, lingwistyka, ekonomia — pomieszczają prawo, choć w różnorodnym rozumieniu, wśród idei niezbędnych dla swego istnienia. Dlatego organizatorzy brukselskiej sesji powzięli zamiar bliższego zbadania paradoksu i przeciwstawienia się alergii prawnej w sferze teorii i życia moralnego. Zarysowana sytuacja narzuciła, jako jedynie słuszną, zgromadzenie przedstawicieli kilku dyscyplin humanistycznych, którzy by w oparciu o nauki, jakie reprezentują i własne doś-

wiadczenia badawcze, mogli wypowiedzieć się na temat niezbywalnej roli prawa moralnego w zachowaniach ludzkich.

W taki sposób program sesji wypełniły wystąpienia siedmiu profesorów uniwersytetów belgijskich: filozofa, socjologa, psychoanalityka, jurysty, dwóch egzegetów i teologa. Staraniem wydawnictwa uniwersytetu Saint-Louis, w kilka zaledwie miesięcy od sympozjum zestaw ich referatów udostępniony został w obecnej, pięknej edycji.

Lekturę tomu warto rozpocząć od tekstów obu biblistów: P. M. Bogaerta *Signification et rôle de la Loi dans l'Ancien Testament* (s. 111—138) i J. Gibleta *La Loi du Christ* (s. 139—184). Niepodobna wszak wątpić, że wszelkie zastosowania teologiczne nad prawem moralnym winny być w pierwszym rzędzie osadzone w treściach biblijnych. Jeśli to stwierdzenie wyda się nazbyt banalne, proponujemy przeczytanie w następnej kolejności obszernych wywodów P. Webera *Loi et vie chrétienne* (s. 209—250), które zamykają tom i stanowią jego punkt. Weber jest zapewne wytrawnym specjalistą dobrze znającym teologię klasyczną i orientację współczesnej teologii. Zresztą treści jego studium wyraźnie tego dowodzą. Jednak jest chyba silniej związany z teologią klasyczną i dlatego tematyka wspólnoty paschalnej, przyszłości wiary w Boga i Jego Królestwa, która stwarzała mu szansę potraktowania kwestii prawa w sposób naprawdę nowy, oczekiwany i konieczny, nie mogła ostatecznie stać się w tym studium w pełni słyszalna, jakkolwiek jest rzeczywiście obecna. Wyczuwa się pewną pustą przestrzeń między tym, jakże mozolnym wysiłkiem a wkładem obu biblistów. Ale tę przestrzeń powinien wypełnić Weber, nie bibliści.

Fakt ten jest tym więcej zaskakujący, że na wcześniejszych stronach socjolog, J. Remy, w dobrym artykule *Valeurs, normes et légitimité* (s. 87—110) dostatecznie jasno wskazał na przyczyny dzisiejszego kryzysu moralnego (*Mise en question d'une société de rationalité*, s. 102—107). Tymczasem powstaje podejrzenie, że Weber nie tylko nie wykorzystał do końca tego, co powiedzieli egzegeci, ale nadto nie zdołał uniknąć niebezpieczeństwa preracjonalizowania swych dociekań. W rezultacie to, co przekazuje w związku z prawem moralnym w ogóle, z prawem naturalnym, kanonicznym, z magisterium, zamiast zjednywać przeświadczenie czytelnika, wbrew najlepszym intencjom autorskim, pogłębia jego rozterkę intelektualną.

Coraz wyraźniej staje się oczywiste, że wobec osłabienia wrażliwości moralnej w obecnym życiu indywidualnym i społecznym, teolog moralista nie może zadowolić się czerpaniem z orędzia zbawczego tych tylko treści i w takim stopniu, w jakim zaczerpnąć mu pozwala ograniczona pojemność uprzednio przyjętych, pozateologicznych schematów myślenia. W każdym razie ów brak pełniejszego zdania się na treści wezwania Bożego nie może rokować teologicznej propozycji odpowiedzi rangi odpowiedzi wiarygodnej. Zwłaszcza, że podszept, jakiemu Weber ulega, jest podszeptem, któremu jeszcze wielu z nas daje posłuch w przedziwnej bezsilności stawiania mu czoła. Czy nie w tym tkwi jedno ze źródeł dramatu teologii moralnej, tej przeszłej i tej dzisiejszej?

Wypada choćby zasygnalizować trzy pozostałe studia tomu: M. Kleibera *Le concept de la loi et la place de la loi dans l'éthique* (s. 11—38), M. van de Kerckhove'a *Le problème des fondements éthiques de la norme juridique et la crise du principe de légalité* (s. 39—85), J. Florence'a *Le désir de la loi* (s. 185—207). Każde z nich jest interesującą apologią prawa, wolną od jakiegokolwiek tendencyjnej prezentacji jego wartości. Na fundamencie myśli filozoficznej, refleksji nad istotą nauk jurystycznych i badań psychologii głębi ukazują drogi poszukiwania prawa przez człowieka. I poszukiwania trudnego, wśród niebezpieczeństw zgubnych dewiacji, lecz w poczuciu niezbędności praw w życiu, które traci sens nie wówczas, gdy one je przenikają, lecz wówczas, gdy człowiek zaczyna je odrzucać. Z dużym pożytkiem czyta się artykuł Florence'a, szczególnie jego poszukiwanie istoty prawa w nawiązaniu do postaci Edypa i bohatera *Processu Kaf-*

ki. Podobnie Kleiber zaciekawia porównaniem trzech różnych koncepcji prawa: u Kanta, Freuda i Kelsena.

Czy jednak owe apologie, jak najbardziej zasadne, nie powinny być usłyszane przez teologa jako tym usilniejsze zawołanie do zgłębiania kwestii prawa Bożego w jego niesprowadzalnej do czegokolwiek specyfice?

W tym względzie bogatszy wydaje się tom *Loi et Evangile*, który powstał z inicjatywy teologów szwajcarskich. Katolickie protestanckie fakultety Szwajcarii romańskiej organizują co roku wspólne sesje naukowe dla studentów kursów doktoranckich z udziałem własnych profesorów i profesorów-gości. W obecnej książce zebrano materiały sesji z roku ak. 1979/80, w której wystąpiło szesnastu prelegentów: J. M. Aubert, G. Bavaud, P. Bonnard, A. Dumas, E. Fuchs, P. Gisel, J. L. Leuba, H. Mottu, C. Pinto de Oliveira, P. Saladin, R. Sublon, B. Tremel, L. Vereecke, J. Zumstein oraz S. Pinckaers i L. Rumph jako zarazem kierownicy spotkania.

Związki między prawem a Ewangelią przestudiowano na sesji w trzech warstwach tematycznych odpowiadających trzem kierunkom debaty na ten temat w dzisiejszej teologii moralnej. Przede wszystkim jest to warstwa badań biblijnych. Zainteresowanie sesji skupiło się wokół głównej w tym przedmiocie kwestii Kościoła pierwotnego: czy nauczanie Jezusa kładło kres autorytetowi prawa Bożego czy też było jego nowym rozwinięciem? Czy trzeba dokonać wyboru między Mateuszem a Pawłem, czy nie?

Druga warstwa spotkania, a zatem i tekstów ogłoszonych w omawianej książce, spoczęła na problemach spowodowanych wzięciem podjętych w kwestii prawa przez Reformację. Sympozjum szwajcarskie przywiązało do owej międzykonfesyjnej debaty wyjątkowe znaczenie. Jest bowiem i ciekawe, i ważne, że konfrontacja spornych stanowisk: z jednej strony Tomasz z Akwinu i Wilhelma Ockhama, z drugiej zaś Lutera i Kalwina wykazuje, iż większość dzisiejszych elementów dyskusji wokół etycznych konsekwencji wiary miała w nich swój pierwowzór. Stanowiska te wciąż nawet, mimo upływu wieków, wcale żywo inspirują poglądy na prawo wyrażane przez oba wyznania w dzisiejszej epoce.

Są niemniej, i w znacznej liczbie, kwestie mające dziś swoje specyficzne źródło we współczesnych naukach o człowieku. Czy wkład tych nauk, w pierwszym rzędzie antropologii, może być pomocny w odnowie zagadnienia prawa podejmowanej w ramach teologicznej nauki moralnej? Tym pytaniem zajęto się w trzeciej części spotkania.

Byłoby miejsce do porównania obu tomów: belgijskiego i szwajcarskiego. Tym bardziej, że I i III część tego ostatniego (s. 13—53 i 131—255) mają prawie identyczną tematykę. W tomie szwajcarskim jednak są nadto poruszone zagadnienia, których nie ma w poprzednim: problem prawa i legalizmu oraz kwestie związane z antynomizmem (*Loi et légalisme en éthique chrétienne*, s. 172—195; *Comment dépasser le légalisme aujourd'hui?*, s. 196—200; *Le dépassement de l'antinomisme*, s. 201—216; *L'antinomisme chrétien et son dépassement*, s. 217—229). Inne z kolei zagadnienia, jak spojrzenie na prawo z pozycji badań socjologicznych są wprost wyłożone w publikacji belgijskiej. Obie zatem książki wzajemnie się dopełniają — czy to wskutek odmiennego traktowania tematyki wspólnej, czy to z racji tekstów znajdujących się w jednej z nich tylko.

Ostatnia z proponowanych tu publikacji, *Le radicalisme évangélique*, jest pracą teologa biblisty. Autor nie kieruje jej jednak wyłącznie do profesjonalistów w tej dziedzinie. Słusznie wyraża nadzieję, że znajdzie ona czytelników także wśród osób nie będących biblistami, lecz zainteresowanych kwestią radykalizmu pewnych żądań Jezusa. Treści tej — powiedzmy od razu — bardzo interesującej książki skłaniają do umieszczenia jej wśród koniecznych lektur teologów moralistów. Od dawna wiadomo, iż pogląd, według którego radykalne żądania Jezusa jakoby były zaadresowane do pewnych tylko ludzi, jest w swej istocie przebrzmiały. Dzisiejsza teologia moralna

wznosi przeciw swój odnawiający się kształt na tym także przeświadczeniu, że życie chrześcijańskie winno w świadomości chrześcijanina zabrzmieć jako wezwanie do realizacji całej Ewangelii, a także jej wymagań radykalnych. W jakim jednak sensie wymagania te dotyczą każdego? Jaka jest motywacja radykalizmu ewangelicznego? Czy niektóre zwłaszcza żądania Jezusa należy tłumaczyć dosłownie czy poprzez swoiście łagodzącą ich ostrość ideą utopii?

Książka składa się z trzech części. Po prezentacji tekstów (cz. I), po ich egzegezie (cz. II) autor dokonuje teologicznej syntezy zagadnienia (cz. III). Zważywszy, że synteza zamknięta jest w trzydziestu zaledwie stronach, lektura części poprzedzających ją okazuje się konieczna. Ale teolog moralista wyniesie nadspodziewany pożytek, jeśli zachce z dużą wnikliwością przestudiować głównie część trzecią.

Wolno postawić sobie pytanie, czy wobec nikłej obecności radykalizmu ewangelicznego w traktatach teologicznomoralnych nie byłoby trafne zwrócenie uwagi przede wszystkim na tę ostatnią pracę. Prawdopodobnie niejedyn problem z zakresu oznaczonego terminami *prawo-Ewangelia* znalazłby łatwiejsze rozwiązanie. Być może inne również problemy, wciąż kłopotliwe, np. dziedzictwo filozofii, nacisk zapytań ze strony współczesnych nauk o człowieku, otrzymałyby zarazem właściwsze oświetlenie.

ks. Tadeusz Sikorski, Paryż

2. Określanie sumienia w ostatnich publikacjach

Sumienie jest stale przedmiotem powszechnego zainteresowania. Świadczy o tym wymownie zwłaszcza bardzo liczne dotychczasowe publikacje na jego temat. W publikacjach tych obok takich zagadnień jak moc obowiązująca sumienia, jego różne rodzaje, wolność, należyte wychowanie i ściśle powiązanie z cnotą roztropności, poczesne miejsce zajmują także dociekania, czym w rzeczy samej to sumienie jest. W niniejszym przeglądzie główną uwagę zwrócono na dociekania w tej właśnie dziedzinie. Dotyczą one bowiem sprawy najbardziej podstawowej we wszelkich rozważaniach na temat sumienia.

Wprawdzie byli także tacy autorzy, jak F. Nietzsche (†1900) i Z. Freud (†1939), którzy utrzymywali, że czegoś takiego jak sumienie w ogóle nie ma, ale większość po dziś dzień liczy się z jego niezaprzeczalnym istnieniem. Dostrzega też w nim rzeczywistość tkwiącą w najgłębszych pokładach psychiki ludzkiej i obdarzoną szczególnym autorytetem w zakresie moralnego wartościowania życia i postępowania człowieka. A ponadto sumienie jest dla wielu jakby łącznikiem między człowiekiem a Bogiem. W szczegółowszych jednak ujęciach i określeniach widoczna jest tu dość znaczna różnorodność. Świadczy ona o wielkim bogactwie treści zawartej w sumieniu, którą można wielorako odczytywać.

Dla teologii szczególnie ważne jest biblijne rozumienie sumienia. Tym zaś zajął się m.in. ks. J. Stępień, poświęcając mu cztery identyczne co do treści artykuły. Są to mianowicie: *Syneidesis (des Gewissen) in der Anthropologie des Apostels Paulus*, (Collectanea Theologica 48, 1978, fasc. spec., 61—81); *Syneidesis (sumienie) jako pojęcie kluczowe w antropologii św. Pawła* (w: tenże, *Teologia św. Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979, 39—79); *Syneidesis (sumienie) w antropologii św. Pawła* (w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, dzieło zbior., Warszawa 1979, 162—201) i „*Syneidesis*”. *La conscience dans l'anthropologie de Saint-Paul* (Revue d'Histoire et Philosophie Religieuses 60, 1980, 1—20). Jest w nich autor zdania, że zarówno w całym Piśmie Świętym, jak i w szczególności u św. Pawła sumienie oznacza pewną współświadomość czy też współwiedzę i współodczuwanie człowieka z kimś drugim, dotyczące moralnej wartości je-

go działania. Tym kimś drugim zaś bywa zarówno inny człowiek, jak i przede wszystkim Pan Bóg wraz z całym dziełem Chrystusa i jego Ewangelia. Daje to w konsekwencji podstawę do nazwania sumienia współwiedzącym świadkiem, sędzią, oskarżycielem, strażnikiem i zbawcą, pozostającym w ścisłym związku z Bogiem.

Odnosi się jednak wrażenie, że autor niesłusznie zacieśnił sumienie jedynie do współświadomego wydawania sądów o czynach człowieka i ciążyących na nim obowiązkach. Stawia ono bowiem działaniu ludzkiemu także konkretne wymagania. Tego zaś ks. Stępień zdaje się nie dostrzegać. A ponadto wywody jego nie dają chyba ostatecznej odpowiedzi na pytanie, czym jest sumienie w swojej istocie. Nazwanie go bowiem współwiedzą, sędzią lub świadkiem nie wskazuje na jakąś konkretną kategorię bytową, do której się ono w ostateczności sprowadza.

Przypomnieć również trzeba, że ks. W. Popłatek, który także przeanalizował biblijne pojęcie sumienia w książce *Istota sumienia według Pisma św.* (Lublin 1961, s. 151), stwierdził w konkluzji, iż w Piśmie Świętym rozumie się przez nie „powszechną i wrodzoną zdolność osoby ludzkiej przeżywania i przyswajania sobie wartości moralnych oraz realizowania ich w czynach wiodących do celu ostatecznego” (s. 135). O współwiedzy zatem w ogóle nic tu nie wspomniał.

Również ks. S. Olejnik, przedstawiający w swym podręczniku *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej* (Warszawa 1979, 190—212) biblijną naukę o sumieniu, nie zwraca specjalnej uwagi na element współwiedzy lub współuczucia z kimś drugim. Wprawdzie i według niego Pismo Święte ukazuje sumienie jako sędziego i świadka, który ocenia postępowanie człowieka i stawia mu konkretne wymagania, ale w istocie swojej jest ono tkwiącą w sercu ludzkim zdolnością rozsądzania między dobrem a złem moralnym, względnie wewnętrznym organem rozpoznawania powołania Bożego w odniesieniu do konkretnych działań. W wybitnym zatem stopniu posiada ono charakter normatywny, bo wskazuje człowiekowi, czego od niego Bóg w danej chwili wymaga, czyli wzywa go do podejmowania osobistych decyzji w odpowiedzi na konkretne wezwania Boże.

Do tak normatywnie i zarazem religijnie rozumianego sumienia ks. Olejnik stosuje różne trafne określenia. I tak np. pisze o nim, że jest miejscem spotkania i dialogu człowieka z Bogiem. A poza tym ważne jest to, że autor odcina się zarówno od czysto intelektualistycznego, jak i wyłącznie woluntarystycznego pojmowania sumienia. Dla niego bowiem jest ono wyrazem całej osoby ludzkiej i jako takie zakłada udział wszystkich czynników psychicznych. Stanowisko to nie może oczywiście zadowolić tych, według których w zakresie działania człowieka mamy do czynienia z władzami duszy oraz sprawności i ich przejawami, czyli aktami. Wobec tego w określeniu istoty sumienia związanego ściśle z działaniem konieczne jest uznanie jednej z tych kategorii bytowych za pierwszorzędną, a innych za dalszoplanowe. Stwierdzenie bowiem, że sumienie jest wyrazem całej osoby ludzkiej, jest za ogólne i jako takie daje się z powodzeniem stosować także np. do poszczególnych cnót lub wad. Nie zapewnia zatem koniecznej dla ścisłego określenia wyłączności.

Podobna do powyższej trudność może się także wzbudzić w czytelniku zbiorowego podręcznika *Powołanie chrześcijańskie. Zarys teologii moralnej* (t. I: *Istota powołania chrześcijańskiego*, Opole² 1978, s. 183). Bo i tu autorzy stwierdzają, że sumienie „w swej funkcji... nie stanowi wyłącznie działania poszczególnej władzy człowieka (rozumu, woli lub uczucia), ale całej osoby ludzkiej, angażujące wszystkie jej sfery psychiczne” (s. 106). Niewłaściwym zatem wydaje się przypisanie tego zaangażowania na równi wszystkim „sferom psychicznym”.

Zresztą i sami autorzy mogli się przekonać, że takie ogólne określenie sumienia jest niewystarczające. W wywodach swoich bowiem musieli stosować do niego takie konkretniejsze wyrażenia, jak moralne uzdolnienie, zdol-

ność odpowiadania na wiążące wezwanie Boga i podejmowania decyzji moralnych, stała dyspozycja wartościowania moralnego, subiektywne przekonanie, przeświadczenie moralne, albo nawet osąd i wybór sumienia. Wyrażeń zaś tych nie da się właściwie zrozumieć i należycie się nimi posługiwać bez wysunięcia na pierwszy plan tylko jednej psychicznej władzy człowieka jako zasadniczego podmiotu sumienia.

Dodajmy jeszcze, że w omawianym podręczniku podano określenie sumienia chrześcijańskiego jako tego, które jest poddane autorytetowi i światłu Ducha Świętego (s. 106). Jest to o tyle ważne, że u innych autorów określenie to brzmi nieco inaczej. I tak np. o.A.J. Nowak OFM w artykule *Chrześcijańskie sumienie* (Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne 9, 1977, 211—217) wyakcentował w tym sumieniu ukierunkowanie na osobę Chrystusa, będącego dla chrześcijanina ostateczną normą postępowania moralnego. Zaznaczył też, że ta chrystocentryczna orientacja sumienia nie może nie uwzględniać również nauki i sakramentów Kościoła, gdyż znakiem łączności z Chrystusem jest zawsze łączność z Kościołem.

Wywody autora na ten temat są dość przekonywujące. Jedyne niektóre pośrednie sformułowania wydają się czasem niezbyt ściśle. Przykładem może tu być choćby to twierdzenie, że sumienie chrześcijańskie nie znajduje swej doskonałości w wiernym wypełnianiu prawa, lecz raczej w jego przewycięzaniu (s. 212). Wiadomo bowiem, że Chrystus wyraźnie wymagał takiego wypełniania. Tak samo nie wydaje się słusznym twierdzenie, że sumienie chrześcijańskie nie postępuje w świetle określonego systemu wartości (s. 214), bo przecież także Chrystus w pewien sposób taki system reprezentuje.

Nieco inne również określenie sumienia chrześcijańskiego podał o. R. Kostecki OP w artykule *Formowanie sumienia* (W drodze 3, 1975, nr 10, 34—41). Zacieśnił je mianowicie do sumienia katolickiego i podkreślił, że jest nim to, które umie zawsze i wszędzie stosować katolickie zasady życia według Ewangelii. Nawiązując zaś do tomistycznego pojmowania sumienia stwierdził, że sumieniem katolickim jest sąd rozumu wysnuty z przyjmowanych wiarą prawd objawionych. Przedtem zaś wyjaśnił, że sąd ten opiera się w pierwszym rzędzie na ogólnych normach tzw. prasumienia i dotyczy dobroci lub złości moralnej czynu, którego ma się dokonać albo już się go dokonało.

Mamy tu zatem typowo intelektualistyczne pojmowanie sumienia, czyli wyraźne przypisanie go funkcji rozumu. Szkoda tylko, że przy tym zasadniczo słusznym stanowisku autor nie dostrzegł równoczesnego, choć dalszoplanowego zaangażowania w sumieniu także woli i zmysłowych władz człowieka. Tym cenniejszym zatem wydaje się rozdział pt. *Syneidesjologia, czyli nauka o sumieniu*, znajdujący się w podręczniku ks. T. Ślipki SJ (*Etyka chrześcijańska. Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974, 299—325). Uzasadnia on bowiem jasno, że chociaż sumienie w swojej istocie polega na aktach rozumu praktycznego, to jednak w jego pełnym funkcjonowaniu biorą także udział wola i czynniki emocjonalne. I tylko z tego właśnie względu można je uznać za przejaw całej osobowości człowieka. Tym też się tłumaczy, dlaczego w ścisłej definicji sumienia ks. Ślipko pisze tylko o wartościująco-imperatywnym sądzie człowieka, dotyczącym jego konkretnego działania (s. 307).

Tego rodzaju przypisywanie sumienia w pierwszym rzędzie rozumowi jest dziś dość częste. Jako przykład może tu posłużyć sam papież Paweł VI, który na audiencji generalnej w dniu 12 lutego 1969 r. nazwał sumienie sądem o prawości, czyli moralności dokonywanych przez człowieka czynów (por. tenże, *Trwajcie mocni w wierze*, t. II, Kraków 1974, 469—470). Również ks. J. Tischer przyjmuje, że sumienie jest praktycznym osądem człowieka o zgodności jego postępowania z obiektywnym dobrem. Jest też ono według niego głosem ludzkiego rozumu, oceniającym dobro i zło i zobowiązującym do odpowiedniego postępowania (por. jego *Jak żyć? Czy warto i należy dobrze czynić?*, cz. II książki *Aby zbudować dom na skale*, Poznań

1980, 238 i 242). Nie inaczej też traktuje sumienie S. Grygiel w artykule *Sumienie* (Znak 24,1972,609—628). Jest ono bowiem w jego ujęciu konkretnym aktem świadomości moralnej, ukazującym człowieka okieszone dla poszczególnej sytuacji zadanie do spełnienia (s. 609).

Dla przeciwwagi zaznaczymy jednak, że nie brak także dzisiaj publikacji ukazujących jeszcze inne rozumienie sumienia. I znowu tytułem przykładu wymienimy tu pracę o. A. N. Szojdy OFM *Sumienie i syndereza według św. Bonawentury* (Warszawa 1974, s. 16, maszynopis powiel.). Wynika z niej mianowicie, że według Doktora Serafickiego sumienie jest sprawnością, a nie tylko aktem rozumu praktycznego albo nawet samą tą władzą. Ponadto wiąże się ono ściśle z synderezą, będącą sprawnością woli albo nawet samą wolą, która odznacza się naturalnym ciężeniem ku dobru moralnemu. I tak wpływa pobudzająco na sumienie jak wola na rozum.

Tym samym tematem, czyli szczegółnym stosunkiem sumienia do synderezy w ujęciu Doktora Serafickiego, zajął się także L. Veuthey w artykule *Filozofia chrześcijańska św. Bonawentury* (przeł. E. Zieliński OFMConv., w: *Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury*, praca zbior., Warszawa 1980, 386 i 387). U większości jednak autorów zagadnienia to jest niemal całkowicie pomijane lub nieco inaczej rozumiane. I tak np. ks. S. Rosik w swoich artykułach odnoszących się do sumienia (*Formowanie sumienia praktycznego w etyce sytuacyjnej w świetle wypowiedzi Stolicy Apostolskiej*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 11,1964, z. 3, 39—57; *Sumienie a autorytet*, Studia Theologica Varsaviensia 11,1973, nr 1, 161—185; *Dojrzałość sumienia*, Gość Niedzielny 55,1978, nr 11, 4 i 5; *Obiektywna i subiektywna norma moralna w życiu chrześcijańskim*, Poznańskie Studia Teologiczne 2,1978,73—99) o synderezie wspomina bodajże tylko w ostatnim z nich, nazywając ją usposobieniem sumienia. Stanowi ona według niego „ontyczne wyposażenie człowieka w niezniszczalną i bezbłędną znajomość zasad moralnych”. Ściśle zaś pojęte sumienie jest funkcją synderezy (s. 83).

Nie jest to jednak jedyne określenie sumienia. Ks. Rosik bowiem stosuje do niego także liczne inne nazwy, których niestety nie wyjaśnia i nie usprawiedliwia należycie. Nic więc dziwnego, że czytelnikowi trudno jest się pogodzić z takimi zamiennymi używanymi w odniesieniu do jednego i tego samego sumienia wyrażeniami, jak podstawowy organ człowieka, świadomość moralna, stała dyspozycja zasad i wartości moralnych, akt osoby ludzkiej, sąd moralnej świadomości, zdolność podejmowania decyzji moralnych, ośrodek ducha, władza subiektywna, płaszczyzna spotkania i dialogu człowieka z Bogiem, ogólnoludzka zasada dobra itp. Wydają się one bowiem za mało precyzyjne i w niektórych przypadkach niesprowadzalne do siebie (np. organ, sąd, władza i dyspozycja).

Bardzo trafne natomiast jest podkreślenie przez ks. Rosika, że sumieniem chrześcijańskim jest to, które w sposób dynamiczny otwiera się na głos Boży w Chrystusie i w Jego mistycznym Ciele. Stanowi zatem ono szczególny stopień dojrzałości i doskonałości sumienia ludzkiego, dla którego Chrystus jest zasadniczą księgą moralności.

Na synderezę zwraca także uwagę ks. S. Witek w swoim podręczniku *Teologia moralna* (t. I: *Teologia moralna fundamentalna*, cz. 2: *Prakseologia moralna*, Lublin 1976, 109—124). Uznaje ją mianowicie za zdolność wartościowania moralnego i jako taką odróżnia od aktu wartościowania w konkretnej sytuacji i sprawności z tego zakresu nabytej drogą ćwiczenia. Wszystkie trzy zaś one stanowią według niego postaci sumienia indywidualnego, które określa jako świadomość wartości moralnych oraz stosunku, w jakim pozostają do nich pewne akty, sprawności i postawy. Stwierdza też krótko, że sumienie indywidualne jest osobistym wartościowaniem moralnym, opartym na świadomości moralnej. To znamię osobiste odróżnia je od sumienia zbiorowego, za które uważa każdorazowe obiegowe wartościowanie moralne oraz „ducha czasu” i charakterystyczny rys kultury danej epoki.

Określając nieco bliżej wspomnianą zdolność wartościowania, czyli syn-

dereżę, ks. Witek utożsamia ją z nastawieniem wewnętrznym na odkrywanie tego, co powinno się czynić, a czego unikać. I dodaje, że sumienie to jest zdolnością i władzą rozwijającą osobowość ludzką. Jako akt wartościowania natomiast sumienie jest sądem praktycznym o wartości moralnej jakiegoś czynu. I tu ks. Witek, podobnie jak inni z poznanych już przez nas autorów, podkreśla, że w tym akcie sądu nie chodzi jedynie o konkluzję rozumową praktycznego, ale o wyraz całej osoby ludzkiej, angażujący także wolę i emocjonalność człowieka. Dlatego można go również nazwać „doświadczeniem serca”, które mobilizuje i aktywizuje wszystkie sfery psychiczne jednostki ludzkiej. Wreszcie sumienie jako sprawność nabyta jest pewnym dalszym etapem względnie rzeczywistością wypracowaną sumienia jako zdolności wartościowania i jako sądu wartościującego. Mamy tu zatem do czynienia z czymś podobnym do nabywania i rozwijania wszelkich sprawności nabytych przez wychowanie i samowychowanie moralne.

Jak z tego widać, ks. Witek umieścił pod jednym mianownikiem sumienia indywidualnego trzy wyraźnie różniące się od siebie pojęcia: uzdolnienie, akt i sprawność wartościowania moralnego. Trudno jest przyznać mu w tym rację. Taki bowiem wspólny mianownik może mieścić w sobie jako gatunki tylko rzeczywistości tego samego rodzaju bytowego. Tego zaś nie da się powiedzieć o wyszczególnionych kategoriach. A ponadto wydaje się, że szczególne zaakcentowanie wartościowania moralnego w sumieniu przesłania jego dynamiczność i moc nakłaniającą do odpowiedniego działania.

Warto jeszcze dodać, że w innej publikacji (*Problem sumienia. Opinie współczesne w konfrontacji z Vaticanum II*, Ateneum Kapłańskie 81, 1973, 240—251) ks. Witek dość wyczerpująco wytłumaczył, czym się odróżnia ukazane przez ostatni sobór powszechny religijne pojmowanie sumienia jako „głosu Bożego” i „przekaznika obiektywnego prawa Bożego” od dzisiejszych opinii psychologicznych, socjologicznych i etycznych w tym zakresie.

Takie właśnie wybitnie socjologiczne rozumienie sumienia zaprezentował S. Kaczmarek w książce *Rozważania o życiu ludzkim* (Warszawa 1979, 51—60). Uznał je bowiem za społeczne z samej swojej natury. Wskazywać zaś na to ma w pierwszym rzędzie geneza sumienia. Człowiek bowiem nie przychodzi z nim na świat, lecz wytwarza je w sobie w miarę swojego rozwoju na drodze przyswajania, czyli uwewnętrzniania norm moralnych, które wyrobiła sobie i którymi kieruje się aktualnie jego społeczność. I dlatego autor nazywa sumienie głosem społeczeństwa, uczuciem społecznym, produktem długotrwałego historycznego rozwoju społeczeństwa, miernikiem odpowiedzialności jednostki przed społeczeństwem, dialektyczną jednością czynnika obiektywnego i subiektywnego oraz wydawaniem osądów subiektywnych na podstawie moralności społecznej jako czynnika obiektywnego i ostatecznego kryterium wartości moralnej.

Zachodzi tu zatem w pełni zdesakralizowane pojmowanie sumienia. Bóg i Jego prawa nie są w ogóle brane pod uwagę. Moralność społeczną, zwłaszcza w tzw. wydaniu socjalistycznym, uznał autor za tak idealną, że jedynie ona wyrażana przez sumienie może zapewnić człowiekowi szczęście i pokój. Pogląd ten jednak budzi bardzo poważny sprzeciw i to nie tylko z racji swego ateistycznego nastawienia, ale też z powodu zbytniego „usocjologizowania” sumienia. Gdybyśmy bowiem przyjęli, że wytwarza się ono dopiero pod naciskiem społeczeństwa, a nie tkwi już jakoś w naturze każdego rodzącego się człowieka, musielibyśmy odmówić go pierwszym ludziom, którzy choć nie żyli jeszcze w społeczeństwie, to jednak mieli z nim tak wielkie kłopoty, jak choćby Kain po zabójstwie brata. A poza tym jak można by pogodzić z poglądem autora słuszne przeciwstawianie się różnym moralnościom społecznym przez jednostki powołujące się na nakaz własnego sumienia?

To zasadnicze przeciwstawianie się zbyt socjologicznemu potraktowaniu przez Kaczmarka sumienia nie przeszkadza w uznaniu za słuszne jego wyróżnienia w tym sumieniu funkcji oceniającej i motywacyjnej. Pierwsza

polega na aprobowaniu lub ganieniu postępowania, czyli na tak mocno akcentowanym np. przez ks. Witka wartościowaniu. Druga zaś wyraża się w pobudzaniu przez sumienie do działania albo powstrzymaniu od niego. Można ją też nazwać rozkazodawczym głosem sumienia decydującym o wyborze kierunku działania.

Pewien natomiast subiektywizm w charakterystyce sumienia zdaje się wyrażać ks. T. Styczeń SDS w paragrafie swej książki *Etyka niezależna?*, zatytułowanym *Fenomen sumienia a powinność moralna* (Lublin 1980, 46—54). Wprawdzie autor wyraźnie się odcina od stanowiska Kanta, według którego samo sumienie poszczególnego człowieka jest wystarczającą racją powinności moralnej, ale uwypuklona przez niego godność osoby ludzkiej jako zasadniczy autorytet prawodawczy oraz przedmiot i „rzecz” powinności-rodna też wydaje się do takiego stanowiska się zbliżać. To prawda, że w wywodach ks. Styczenia wspomniana godność osoby ludzkiej pozostaje w łączności z światem innych osób i wartości pozaosobowych, a także jest mocno zakotwiczona w Bogu i zbawczym dziele Chrystusa. Ponadto nazywa on obrazowo sumienie posłańcem i zwiadowcą między osobą i jej pozapodmiotowym światem osób i wartości, który jest przedmiotem i racją powinnościowego sądu tego sumienia. Ale to wszystko tym bardziej nie wydaje się usprawiedliwiać zamykania sprawy sumienia tylko w kręgu godności osoby i twierdzenia, że „nie potrzebujemy niczego więcej poza nią szukać, aby 'zdać sprawę' z faktu moralnej powinności” (s. 51). Trzeba koniecznie dla uniknięcia nawet pozorów czystego subiektywizmu wyraźnie podkreślać, że również tak wysoko ceniona godność osoby ludzkiej powinna zawsze być zgodna z obiektywnymi wymaganiami prawa Bożego i ludzkiego. A tym samym nie wystarczy, by osoba-podmiot odczytywała tylko osobę-przedmiot i tym samym robiła wrażenie czegoś wystarczającego sobie.

Podobne wrażenie zbytniego subiektywizmu odnosi się także z artykułu ks. Styczenia *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia?* (Zeszyty Naukowe KUL 22,1979 nr 1—3, 87—96). Przeprowadzone w nim bowiem wywody, doprowadzające w ostateczności do stwierdzenia, że „sumienie jest aktem samozależności podmiotu od siebie w akcie samouzależnienia się od prawdy” (s. 96), wydają się nie uwzględniać dostatecznie jasno obiektywnych przesłanek pozaosobowych, które muszą być włączane w proces formułowania się istotnego dla sumienia sądu „powiniennem!” I dlatego powyższe określenie jest chyba zbyt jednostronne. Takimi też wydają się inne stwierdzenia autora, jak choćby to, że „sumienie to samozwiązanie, samozależność, samozobowiązanie” (s. 91). Gdzież bowiem w takim razie zmieści tu ową głębię sumienia, w której człowiek odkrywa prawo, nie nakładane samemu sobie (por. KDK 16)?

Pewne uspokojenie powyższej obawy co do zbyt subiektywistycznego ujęcia sumienia można znaleźć w wypowiedzi ks. H. Jurosa SDS *Rezonator pogłosu sumienia ludzkiego w służbie człowiekowi* (Roczniki Filozoficzne 27,1979, nr 2, 151—155). Wprawdzie i on kładzie duży nacisk na „samonakaz sumienia” czy też moralność osobistego przekonania, ale wyraźnie też przestrzega przed eliminowaniem zewnętrznego autorytetu na rzecz autonomii. Według niego „sąd sumienia obowiązuje nas do działania dlatego, że pokazuje poza siebie, na swój przedmiot, który jest transcendentnym źródłem i obiektywną racją moralnej powinności tego działania i kryterium decydującym o jego prawdziwości” (s. 154). I dlatego nie wolno tu tak zaakcentować autentyczności i wierności sobie, że byłoby to równoznaczne z uznaniem ich za „jedyne i wyłączne kryterium dobra moralnego działania” (s. 155).

Powyższe zagadnienie należytego ustawienia w sumieniu elementu subiektywnego z obiektywnym sprowadza się czasem do stosunku, w jakim sumienie powinno pozostawać do prawa. Przykładem może tu być bardzo ciekawy artykuł A. Günthöra OSB *Coscienza e legge* (Seminarium 11,1971,554—574). Jego zasadnicza teza sprowadza się do tego, że sumienia

i prawa nie powinno się uważać za rzeczywistości czy też instancje przeciwstawne sobie lub jakoś rywalizujące ze sobą o pierwszeństwo. O jednym i drugim bowiem można powiedzieć, że jest tym samym co jego podmiot, czyli człowiek. I dlatego tworzą one razem najgłębszą jedność.

Prawo jest samym człowiekiem dlatego, że jego najistotniejsza postać — prawo naturalne — zostało wpisane przez Stwórcę w samą naturę ludzką. A nadprzyrodzone prawo ewangeliczne jest przede wszystkim wewnętrznym prawem łaski Ducha Świętego. Tkwią więc one w samym człowieku i od niego się nie różnią. Pozostałe zaś prawa jako specjalnie ustanowione są wprawdzie czymś zewnętrznym w stosunku do niego, ale stanowią tylko pewne rozwinięcia i dopełnienia wyszczególnionego prawa wewnętrznego. Utożsamienie natomiast sumienia z samym człowiekiem uzasadnia autor tym, że to właśnie cały człowiek jako osoba obdarzona rozumem i wolą odkrywa w samym sobie swoje osobowe powołanie, czyli obowiązujące go prawo wpisane w jego naturę, i decyduje o swojej samorealizacji jako człowieka.

Tak więc prawo i sumienie są w zasadzie tym samym. Oboje skierowują człowieka ku dobru. Różnią się zaś tym, że pozostają w innej fazie na drodze do tego dobra. Sumienie mianowicie, a właściwie sąd sumienia, stanowi punkt końcowy, gdyż w nim człowiek decyduje się ostatecznie na działanie lub niedziałanie. W prawie zaś chodzi o etap poprzedzający tę decyzję. Jest nim mianowicie uświadomienie sobie wymagań moralnych właściwych tak dla sumienia pierwotnego, czyli synderezy, jak i sumienia rozwijającego się.

Mimo tak wyraźnego sprowadzenia sumienia i prawa do wnętrza człowieka i utożsamienia ich z nim nie można zarzucić o. Günthörowi jakiegos immanentyzmu czy subiektywizmu. Bardzo mocno bowiem podkreślił on, że tkwiące w człowieku prawo jest partycypacją odwiecznego prawa Bożego. I dlatego odczytując je w sobie w ostateczności rozpoznaje on wymagania Boga względem siebie, a nie okazuje się autonomicznym twórcą dobra lub zła. A ponadto człowiek z natury swojej jest istotą społeczną. I dlatego w kształtowaniu się jego sumienia bardzo ważną rolę odgrywają też uwarunkowania społeczne i magisterium Kościoła, wymagające niejednokrotnie uwalniania się z osobistych namiętności i ślepej samowoli.

Na konieczność ujmowania sumienia w całokształcie antropologii chrześcijańskiej zwrócił także uwagę R. Frattallone w artykule *La dottrina teologica sulla coscienza cristiana* (Rivista di Teologia Morale 4,1972,237—250). W antropologii tej człowiek jest przede wszystkim obrazem Boga. Stąd przez sumienie jego wyraża się wezwanie Boże jako pewien imperatyw moralny. Ponadto człowiek ochrzczony jest obrazem Boga w Chrystusie. Jego sumienie zatem powinno być na wskroś Chrystusowym, dla którego pokarmem jest wypełnianie woli Ojca i włączanie się w Chrystusowe dzieło zbawiania świata.

Jest to niewątpliwie bardzo wzniosłe ustawienie zagadnienia. Szkoda tylko, że autor nie wyjaśnił, jak w kontekście przedstawionego sumienia należy rozumieć różne błędne i przewrotne decyzje i postawy moralne, zdarzające się także u chrześcijan.

Odpowiedź na pytanie, czym jest sumienie, zdaje się zawierać także artykuł o. J. A. Kłoczowskiego OP *Istota sumienia* (W drodze 5,1977, nr 2, 12—21). Tymczasem zaraz na początku autor zaznacza, że musi zawieść w tym względzie czytelnika. W toku zaś dalszych wywodów nazywa sumienie głosem wewnętrznym, oceniającym postępowanie człowieka poprzez odniesienie go do wartości moralnych. Jest też ono dla niego pewnym organem bardzo delikatnym i aktem osądu rozpoznającego moralną jakość konkretnego czynu. Ale określił tych nie wyjaśnia dokładniej.

Ponadto zdaje się on przesadzać w podkreślaniu roli sumienia jako gwaranta zawsze odpowiedniego rozwoju człowieka i realizatora należnej mu wolności. Nazwał je nawet najwyższą normą działania (s. 20), mimo że nieco dalej za Soborem Watykańskim II napisał, iż w wewnętrznym głosie sumienia rozbrzmiewa głos Boga. Wreszcie wydaje się, że autor nie podkreślił wystarczająco, iż sumienie nie tylko ocenia poszczególne czyny i zaświadcza

o wolności człowieka, ale też jako norma stawia mu konkretne wymagania.

Osobną publikację poświęcili sumieniu A. Molinaro i A. Valsocchi (*La coscienza*, Bologna 1971, s. 92). Dla nas najważniejszą w niej sprawą jest oczywiście samo określenie sumienia. Zostało zaś ono potraktowane dość szczegółowo od strony historycznej w początkowej części dzieła, opracowanej przez pierwszego z tych autorów. Najpierw więc referując dane Pisma Świętego zwrócił on szczególną uwagę na te wyrazy, które oznaczają najgłębszy związek człowieka z Bogiem oraz miejsce dokonywania osądów i decyzji moralnych. Na związek ten wskazują zwłaszcza takie wyrazy, jak przymierze człowieka z Bogiem oraz słowo i prawo Boże mieszkające we wnętrzu człowieka i wymagające od niego posłuszeństwa. Miejscem zaś we wnętrzu człowieka i decyzji moralnych jest przede wszystkim serce jako najintymniejsza część człowieka i źródło życia moralnego, a także miejsce spotkania człowieka z Bogiem.

Duże znaczenie posiada tu również wyraz *syneidesis*, zmieniony z czasem na synderezę i uznany przez scholastyków za sumienie podstawowe, habitualne, różniące się od sumienia aktualnego. Inną ważną sprawą było zdaniem Molinaro utożsamianie sumienia z samym człowiekiem i to człowiekiem zjednoczonym dzięki wierze z Chrystusem i Jego Kościołem oraz liczącym się z wymaganiami miłości nadprzyrodzonej.

Ciekawa jest także sugestia autora, by nie przeciwstawiać sobie jako wykluczających się stanowisk św. Tomasza z Akwinu i św. Bonawentury w odniesieniu do synderezy i sumienia. W gruncie rzeczy bowiem tylko akcentowali oni jedną stronę zagadnienia, nie wykluczając drugiej. I dlatego intelektualizm Tomasza da się pogodzić z uzupełniającym go woluntaryzmem Bonawentury, i na odwrót. Tym bardziej, że sumienie ma być wyrazem całej osoby ludzkiej. I dlatego nie powinno się przeciwstawiać w nim woli rozumowi. Tak ujęte zagadnienie pozwoliło autorowi stwierdzić, iż sumienie podstawowe, czyli syndereza, zawiera w sobie zarówno poznanie pierwszych zasad postępowania jak i naturalną skłonność do dobra. Sumienie aktualne natomiast jest sądem o moralności konkretnego działania człowieka.

W ten sposób doszliśmy do swego rodzaju ekumenizmu w określaniu sumienia. Wypadałoby więc na tym pozytywnym wydźwięku zakończyć nasz przegląd. Niemniej warto jeszcze choćby zasygnalizować niektóre wnioski, jakie z tego przeglądu wynikają. W pierwszym zaś rzędzie trzeba uznać za konieczne traktowanie sumienia w ścisłym powiązaniu z całym człowiekiem, który odznacza się szczególną godnością osoby ludzkiej i jest dzieckiem Boga w Kościele Chrystusowym. Nie oznacza to jednak stawiania na równi zaangażowania w sumieniu wszystkich władz człowieka. Rozum bowiem, wydający właściwy dla sumienia sąd wartościujący, zdaje się spełniać rolę pierwszoplanową.

Bardzo ważne także jest uwzględnianie zarówno powiązań jak i odrębności sumienia w odniesieniu do synderezy, prawa i warunków społecznych. Wreszcie w wywodach na temat sumienia konieczna jest większa precyzja stosowanych określeń. I dlatego, jeśli nazwie się je np. dyspozycją czy władzą, trzeba wyjaśnić, co to znaczy, i w konsekwencji nie stosować do niego nazwy sąd lub akt rozumu, gdyż one należą do innej kategorii bytowej.

o. Jan Wichrowicz OP, Kraków

3. Etyka a życie gospodarcze

„Concilium” 16 (1980) nr 12

Z satysfakcją bierze czytelnik do ręki ostatni z r. 1980 zeszyt moralny „Concilium”. Tematem tego numeru jest stosunek etyki do ekonomii w dzisiejszym świecie, kształtowanym przez wpływ wielkich monopolu na stosunki

międzynarodowe. I ten zeszyt, podobnie jak poprzednie, cechuje odwaga intelektualna redaktorów i autorów poszczególnych artykułów, którzy, kładąc na szalę głęboką wiedzę specjalistyczną, chcą wnieść swój wkład w sprawy, których rozwiązania będą wpływały na przyszły kształt świata.

Zasługą autorów jest i to, że potrafiliby przekonywająco ukazać, iż teologia nie tylko nie pozostaje na uboczu wydarzeń istotnych dla świata, ale może twórczo wpływać na rozwiązanie konfliktów społecznych i gospodarczych.

Ekonomia i etyka tylko pozornie wydają się od siebie odległe. Zbiegają się w wielu punktach, choć ich momenty zbieżne nie zawsze są łatwe do ucnwycenia i precyzyjnego określenia. Autorzy próbują ukazać niektóre „miejsca wspólne” etyki i ekonomii, wychodząc z przeświadczenia, że niedostrzeganie i nieuwzględnianie ścisłych związków tych dziedzin prawidłowo w przeszłości i nadal prowadzi do głębokich wstrząsów i ostrych konfliktów społecznych. W pierwszym rzędzie chodzi o udzielenie odpowiedzi na kilka podstawowych pytań. Czy polityka gospodarcza jest całkowicie niezależna, czy też powinna się liczyć z zasadami etycznymi? Za pierwszym pytaniem następują dalsze: jakie zasady etyczne miałyby być nadrzędne dla ekonomii oraz jaki jest charakter priorytetu wskazań etycznych względem polityki gospodarczej?

Uznanie pierwszeństwa etyki przed ekonomią jest — zdaniem autorów — konieczne. Nieuznanie nadrzędności etyki naraża ekonomię na wpływ nie-rzadko zupełnie przypadkowej ideologii. Tak też się często dzieje. Redaktorzy zeszytu Dietmar Mieth (Fryburg — Szwajcaria) i Jacques Pohier (Paryż) podają przykład konfliktu gospodarczego, który określał mianem „konfliktu Północ-Południe”. Kraje północne występują w tym konflikcie z reguły jako wierzyciele, południowe zaś jako dłużnicy. Czysto ekonomiczne próby rozwiązania konfliktu, w oparciu tylko o wewnętrzne prawa podaży i popytu, zdecydowanie nie wystarczają.

Politykę gospodarczą winien więc cechować duch poszanowania zasad wartości etycznych. Działalność wielkich monopolii przekracza sferę czysto ekonomiczną, one dyktują krajom rozwijającym się nie tylko kierunki rozwoju gospodarczego, ale także społecznego i kulturalnego. Bezpośredni wpływ wielkich monopolii zaznacza się w takich zjawiskach, jak pogębianie się niesprawiedliwości społecznej, postępujące zubożenie krajów zadłużonych, wzrastające bezrobocie itd. (por. R. Riddel, *Multinationale Konzerne, entwickelte Technologie und ihr Einfluss auf Armut, Einkommensverteilung und Beschäftigung in der unentwickelten Ländern*, s. 686—691).

Jakie zasady moralne powinny być wprowadzone w struktury ekonomiczne dzisiejszego świata? Jest to przedmiotem dociekań J. Ph. Wogama na w artykule *Auf der Suche nach einer Methode, um Wirtschaftsprobleme als ethische Probleme zu behandeln*, s. 719—724. Przede wszystkim konsekwentnie realizowana zasada równości wszystkich ludzi. Nieprzestrzeganie tej zasady może spowodować tragiczne konsekwencje dla współczesnego świata, nie tylko w dziedzinie ekonomii, lecz także społeczne i polityczne. Rodzi się nagląca konieczność budowania stosunków międzynarodowych opartych na sprawiedliwej ekonomii.

Problemem etycznym jest nie tyle sama konieczność stosowania właściwych zasad ekonomicznych, ale raczej sposób wcielania w życie ogólnie uznanych priorytetów moralnych w działalności gospodarczej.

Autorzy dostrzegają ogromną szansę w tej dziedzinie dla „teologii wyzwolenia”. Teologia tradycyjna bowiem nie może sprostać oczekiwaniom. Między etyką tradycyjną — jak mówią autorzy — analityczną, dedukcyjną a etyką zaangażowaną, współczesną, indukcyjną, istnieje zasadnicza różnica. Ujawnia się ona w innym poziomie ekonomicznym i nierównomiernym rozwojem społecznym krajów Północy i Południa. Etyka tradycyjna jest jak gdyby obiektywnym, niezaangażowanym, stojącym z boku obserwatorem rzeczywistości, mającym niewzruszoną świadomość pewności postawionej przez siebie diagnozy oraz terapii, pozostaje jednak bez wpływu na bieg wy-

darzeń w świecie. Dziś ona już nie wystarcza, potrzeba nowej etyki, w której dedukcja będzie zastąpiona indukcją, której intensywność byłaby miarą zaangażowania w sprawy nierówności ekonomicznej i społecznej.

Zeszyt dzieli się na trzy części. W pierwszej, noszącej tytuł *Faktory ekonomiczne konfliktu Północ-Południe*, mamy próbę postawienia jak gdyby diagnozy współczesnych trudności gospodarczych. Rozważa się takie problemy, jak m.in. polityka demograficzna, ochrona środowiska, problemy energetyczne i żywnościowe, polityka cen, kryzys procesu rozwoju, wpływ działalności wielkich międzynarodowych koncernów na rozwój ubóstwa w krajach rozwijających się.

Część druga — *Przyczynek do teorii konfliktu Północ-Południe* — w oparciu o diagnozy postawione w części pierwszej, poddaje rewizji niektóre tezy dotyczące rozwoju życia gospodarczego, np. uznanie wyłączności praw rynkowych w normowaniu współpracy gospodarczej. Proponuje się, przy uznawaniu praw podaży i popytu, zawieranie dwustronnych umów gospodarczych, ustalających prawa i obowiązki umawiających się państw. Podważa się także niektóre zastane przekonania, np. że gwarancją wolności narodowej jest realizacja separatystycznej idei bezpieczeństwa (por. V. C o s m a o, *Die Ideologie der nationalen Sicherheit*, s. 692—695).

Część trzecia — *Próba chrześcijańskiej odpowiedzi* — ukazuje problematykę od strony teologicznej. Poszukuje się podstaw do odpowiedzi na trudne pytania, jakie nasza epoka stawia Kościołowi, zarówno w dziedzinie metodycznej jak i merytorycznej. Autorzy ukazują możliwości odpowiedzi w zasadzie w oparciu o nurt „teologii wyzwolenia”.

ks. Zbigniew Teinert, Poznań