

**Ryszard Otowicz, Tadeusz Sikorski,
Stefan Kornas, Zbigniew Teinert,
Zbigniew Sareło, Aniela Dylus, Jan
Pryszmont**

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 57/3, 71-89

1987

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY

Zawartość: I. SPRAWOZDANIA. 1. Zbrojna walka jako problem etyczny. Spotkanie naukowe polskich teologów moralistów. — 2. Zjazd polskich teologów moralistów '86 — postscriptum. — 3. Posiedzenie naukowe moralistów. II. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Moralność autonomiczna a teologia moralna. W kręgu dyskusji nad proprium etyki katolickiej. — 2. Perspektywy moralności chrześcijańskiej. — 3. Stare i nowe w katolickiej nauce społecznej.*

I. SPRAWOZDANIA

1. Zbrojna obrona jako problem etyczny Spotkanie naukowe polskich teologów moralistów

Doroczne spotkanie naukowe polskich teologów moralistów odbyło się w dniach 23—25 września 1986 r. w Niepokalanowie. Problem wojny i walki zbrojnej w różnych ich postaciach, a także współczesne zagrożenie bronią atomową wymagają gruntownego przemyślenia związanych z tym argumentacji etycznych.

Pierwszy referat wygłosił ks. dr B. Inlender na temat *Główne typy argumentacji etycznej w ocenie zabójstwa i walki zbrojnej*. Było to wprowadzenie w tematykę spotkania w aspekcie historycznym. Prelegent omówił najpierw pozaetyczne argumentacje dotyczące wojny i zabójstwa, przytaczając szereg wypowiedzi wziętych z literatury pięknej, opinie znanych ludzi, charakteryzujące potoczne i powszechne ustosunkowanie się do wojny. Człowiek rozmaicie oceniał wojnę i czynny swój w niej udział. Obok widzenia wojny w kategoriach grozy spotykamy się też z jej pochwałą, zwłaszcza w sytuacjach, gdy podejmowana była w obronie wielkich wartości jak np. obrona ojczyzny, wolność, honor. W argumentacjach tego typu przewija się przekonanie, że wojna jest okazją do weryfikacji wartości człowieczeństwa, wykazania męstwa, a śmierć poniesiona na polu walki nazywana jest śmiercią chwalebną. Wojna jawi się jako rzeczywistość nieunikniona, normalna, wręcz uprzywilejowana.

Druga część referatu ks. Inlendera dotyczyła syntetycznego przeglądu argumentacji ściśle etycznych, poczynawszy od Epikura po czasy najnowsze. Św. Augustyn sformułował klasyczną teorię wojny sprawiedliwej, która dopracowana w wiekach późniejszych przez św. Tomasza z Akwinu, weszła do tradycyjnej nauki teologii moralnej. W teorii tej chodziło nie tyle o usprawiedliwienie wojny, ile o obronę pokoju. To właśnie zachowanie i zabezpieczenie pokoju wyznaczało prawdziwy, etyczny sens samej teorii wojny sprawiedliwej.

Nasuwa się pytanie, czy ta teoria wojny sprawiedliwej zachowuje swoją aktualność w obecnych zmienionych warunkach, kiedy to technika wojenna wzbogacona została przez broń nowoczesną — jądrową. Punktem wyjścia do

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

refleksji w tym zakresie był następny referat wygłoszony przez ks. dr. Zygmunta Perza SJ *Problematyka walki zbrojnej na Soborze Watykańskim II*. Ojcowie soboru byli świadomi zmienionej sytuacji w tym względzie, dostrzegali nieustanny proces wyścigu zbrojeń i związanych z nim zagrożeń dla pokoju. Z całą pewnością świadomość ta wpłynęła na przebieg dyskusji w auli soborowej i ostateczny kształt tej części konstytucji *Gaudium et spes*, która traktuje o wojnie i pokoju. Nadmienić trzeba, co zaznaczył prelegent, że wiele zagadnień dotyczących wojny i walki zbrojnej znalazło już swój konkretny wyraz w nauczaniu Piusa XII i Jana XXIII. Natomiast późniejsze nauczanie Kościoła nawiązuje do nauki Vaticanum II.

Pierwsza wersja *Gaudium et spes* poruszała zagadnienie wojny¹ w perspektywie zachowania pokoju. Powstaje pytanie o godziwość obrony w obliczu nieproporcjonalnych skutków zastosowania do działań wojennych nowoczesnych broni masowej zagłady. Dokument ten potępia zbrojenia i zwraca uwagę na konieczność poszukiwania innych, pokojowych metod dochodzenia swoich słusznych praw. Warunkiem nieodzownym byłoby utworzenie międzynarodowej instancji, będącej w stanie rozstrzygać sytuacje konfliktowe. W nowej redakcji dokumentu, tzw. schemacie „jednolitym”, zaakcentowano dwie nowe sprawy, mianowicie niebezpieczeństwo wojny totalnej oraz absurdalną sytuację równowagi zbrojnej. Wyraźnie potępia się wojnę totalną jako ogromne obiektywnie zło niezależnie od subiektywnych racji, które mogłyby ją usprawiedliwić. Każda nowoczesna wojna mocą swej wewnętrznej dynamiki zmierza do przekształcenia się w wojnę totalną. W związku z problemem równowagi zbrojnej podkreślono, że nie można jej w żadnym wypadku utożsamiać z pokojem.

Podjęto też zagadnienie, później dyskutowane w czasie spotkania, godziwości tzw. posiadania broni dla odstraszenia przeciwnika. Ks. Perz komentując dyskusję soborową stwierdził, że ojcowie byli zdania, że dopóki istnieje proces zbrojeń, tego typu odstraszenie nie może być uznane za moralnie niedozwolone. W związku z tendencjami przekształcenia się każdej wojny, nawet tzw. „wojny mniejszej”, w wojnę totalną, klasyczne rozróżnienie między wojną zaczepną i obronną, słuszną i niesłuszną, konwencjonalną i nowoczesną, aczkolwiek teoretycznie uzasadnione, w praktyce jest bardzo mało przydatne. Ponadto ważnym etapem w dyskusji soborowej było zwrócenie uwagi na powiązanie zbrojeń z sytuacją ekonomiczną krajów słabo rozwiniętych (KDK 81). Istnieje dysproporcja między ogromem nakładów finansowych na zbrojenia a przejawami nędzy w świecie. Stanowi to także pewnego rodzaju kryterium oceny moralnej zbrojeń. W sprawie redukcji zbrojeń należy zwrócić uwagę na równoczesność rozbrojenia zainteresowanych stron i warunek skuteczności umów takich, aby ich urzeczywistnienie było realne.

Prelegent podkreślił, że Sobór Watykański II rozważał zagadnienie związane z walką zbrojną w kontekście potrzeby umacniania pokoju i rozwijania wspólnoty narodów. Potępiając wojnę sobór zwraca się z apelem o podjęcie wysiłków, aby „przygotować czas, kiedy za zgodą narodów będzie można zakazać wszelkiej wojny” (KDK 82). Konstytucja określa mianem zbrodni wszelkie działania, „za pomocą których planowo i metodycznie zmierza się do zagłady jakiegoś plemienia, narodu czy mniejszości narodowej” (KDK 79).

W takiej sytuacji wciąż aktualne jest zasadnicze pytanie o prawo do słusznej obrony w obliczu wojny totalnej. Jak pogodzić słuszną obronę z wykorzystaniem w niej nowoczesnej broni, którą sobór określał mianem „broni naukowych”. W KDK 80 znajduje się absolutne potępienie wszelkiej wojny totalnej. Z drugiej zaś strony sobór podkreślił istnienie prawa do słusznej obrony (KDK 79). Obrona zbrojna jest ostatecznością w takiej sytuacji. Dlatego w konstytucji sformułowano to w sposób następujący: „musimy udzielić pochwały tym, którzy wyrzekając się w dochodzeniu swych praw użycia gwałtu, uciekają się do takich środków obrony, jakie nawet słab-

szym są dostępne, jeśli to jest możliwe bez naruszenia praw i zobowiązań innych ludzi lub społeczeństwa" (KDK 78). Jak podkreślił ks. Perz, rezygnacja z metody walki zbrojnej, nawet w słusznej obronie, staje się dzisiaj szczególnym postulatem wobec niebezpieczeństwa wojny totalnej. Trzeba zaznaczyć, zgodnie z tym czego nauczał Pius XII, że niekiedy może zachodzić obowiązek „znoszenia” niesprawiedliwej przemocy, gdy skutki zbrojnej obrony, nawet usprawiedliwionej, mogą być nieproporcjonalnie wielkie w porównaniu ze skutkami agresji (AAS 45/1953/ 748 n).

Referat trzeci ks. doc. dr. hab. Jana Kowalskiego pt. *Moralna ocena użycia i gromadzenia broni nuklearnej w aktualnym Magisterium Kościoła* dotyczył w całości broni jądrowej i problemu odstraszenia. W wystąpieniu tym podkreślono, że misja Kościoła wobec świata nie ma charakteru politycznego, ekonomicznego czy społecznego, ale ma wymiar religijny. Referent poddał gruntownej analizie dokumenty Magisterium doktrynalnego i pastoralnego Kościoła. Należy zauważyć, że wypowiedzi Magisterium w tej dziedzinie nie mają jednakowego waloru pod względem doktrynalnym. Decyduje o tym charakter dokumentu, w którym one są zawarte oraz ich cel. Oprócz podania podstawowych zasad moralnych Magisterium pragnie właściwie ukierunkować opinię publiczną, pobudzić do działań na rzecz pokoju, a także wywrzeć wpływ na rządy i organizacje międzynarodowe, by przyczyniły się w większym stopniu do zachowania pokoju. Prelegent podkreślił, że także wśród wiernych Kościoła katolickiego istnieje rozbieżność opinii na temat broni nuklearnych. Jako przyczynę tego stanu rzeczy podaje fakt, że trudno jest katolikom odwołać się do jasno sformułowanej nauki Kościoła we wszystkich szczegółowych aspektach problematyki zbrojeń atomowych. Wszelkie różnice powinny być wyjaśniane w ramach ogólnego nauczania moralnego Magisterium. Jeżeli chodzi o osądy etyczne zawarte w listach pasterskich konferencji episkopatów, mają one także wartość w aspekcie moralnym, gdyż należy je odczytywać w ramach całej tradycji Kościoła. Niemniej jednak, jeżeli chodzi o opinie dotyczące problemów szczegółowych, specyficznych, trzeba je rozumieć jako indywidualną ocenę moralną poszczególnych osób, tj. biskupów lub episkopatów.

W dalszej części referatu ks. Kowalski stwierdził, że w związku z problemem światowego zagrożenia nuklearnego w dokumentach Magisterium przewijają się dwa zasadnicze pytania: czy można mówić o sprawiedliwej wojnie przy użyciu broni nuklearnych (temat pojawił się już w trakcie dyskusji soborowej nad GS) i czy z punktu widzenia moralnego można uznać godziwość gromadzenia odstraszących broni atomowych. Ks. Kowalski omówił następnie teorię wojny sprawiedliwej. Św. Augustyn interpretuje tę teorię w aspekcie teologicznym. Wojna zawsze jest konsekwencją grzechu, dziełem szatana, ale także tragicznym lekarstwem na grzech. Mając swe źródło w nieograniczonej ambicji ludzkiej może być w pewnych warunkach podjęta, aby zadać cios grzechowi. Teoria ta została zakwestionowana dopiero z chwilą zmiany charakteru prowadzonych współcześnie wojen i stosowanych w nich technik.

Modyfikacji tej teorii dokonał Pius XII. Z czasem teoria wojny sprawiedliwej zatraciła swój charakter teologiczny i podporządkowana została rozmaitym ideologiom, często sprzecznym z etyką. Pius XII przywrócił teorii tej jej wymiar teologiczny stwierdzając, że każda wojna musi zawsze pozostać przedmiotem moralnej oceny. Referent zauważył, że Pius XII nie opowiedział się za żadną z dwóch możliwych postaw wobec wojny, które można by sprowadzić do aforyzmów: „Jeżeli pragniesz pokoju, przygotuj wojnę”, oraz „Pokój za wszelką cenę”. Istnieją bowiem dobra i wartości których należy bronić. Zakwestionowanie tych wartości w wyniku wojny jest grzechem, przestępstwem i zamachem wobec majestatu Bożego. Naród zagrożony tą wojną nie może pozostać biernym. Jednakże Pius XII wprowadza tutaj nowy warunek, mianowicie że można podjąć zbrojną obronę, jeżeli istnieje uzasadnione prawdopodobieństwo skuteczności takiej obrony.

Ks. Kowalski powołał się tu na opinię ks. Kondzieli, że „w sytuacji pała nuklearnego klauzula skuteczności wysuwana przez doktrynę wojny sprawiedliwej zostaje podważona, gdyż szansa efektywnej obrony przestaje być realna”.

Druga część referatu dotyczyła kwestii odstraszenia przy pomocy broni nuklearnej. Odstraszanie może przybrać różne formy. Istnieje odstraszanie defensywne (gromadzenie broni w nadziei, że się jej nigdy nie użyje), odstraszanie ofensywne (używanie broni nuklearnej dla wywołania strachu celem sukcesywnej okupacji jednego kraju po drugim), odstraszanie terrorystyczne z groźbą odwetu. Ks. Kowalski stwierdził, że Magisterium Kościoła przez odstraszanie nuklearne rozumie gromadzenie broni atomowej jako „nieszczesny etap” dla wynegocjonowania, kontrolowania i stopniowego rozbrojenia. Należy tutaj pamiętać o nauczaniu Jana XXIII uważającego, że równowaga sił powoduje nieustanny wyścig zbrojeń, co zwłaszcza w dziedzinie broni jądrowych, stanowi zagrożenie dla pokoju. Odstraszanie atomowe nie jest idealnym wyjściem z etycznego punktu widzenia. Także sobór stwierdza, że nie jest to ani trwały, ani bezpieczny środek zachowania pokoju. Papież Jan Paweł II natomiast podaje cztery warunki odstraszania opartego na równowadze sił: 1) zbrojenia odstraszające są moralnie dopuszczalne w obecnych warunkach; 2) żadna ze stron nie może szukać przewagi militarnej, która zawsze wzmacnia wyścig zbrojeń; 3) winno ono być traktowane tylko jako etap stopniowego rozbrojenia, a nie jako cel sam w sobie; 4) jest to tylko minimum, którym nie można się zadowolić. Tak więc jest to tylko prowizoryczne, tymczasowe uznanie godziwości etycznej zbrojeń odstraszających. Dyspozycyjność do rozbrojenia nie oznacza rozbrojenia jednostronnego, które w obecnej sytuacji należy ocenić negatywnie jako zagrażające pokojowi w świecie.

W czasie spotkania ks. prof. dr hab. S. Olejnik wygłosił także komunikat naukowy na temat *Walka zbrojna w świetle etyki życia Alberta Schweitzera*. A. Schweitzer, protestancki teolog, muzykolog, lekarz, filozof głosił etykę, którą można nazwać etyką poszanowania życia. W 1946 r. ukazało się polskie wydanie jego zbioru wykładów i esejów pt. *Problem etyki w wyższym stadium rozwoju myśli ludzkiej*, zawierające m.in. dwa eseje ostrzegające przed wojną atomową i zbrojeniami atomowymi. Według niego należy zaniechać niehumanitarnego sposobu myślenia, co jest nie tylko sprawą polityki, ale także opinii publicznej. Poszanowanie życia jest zarówno postulatem postępu kultury jak i jej ideałem. Porównując etykę życia z etyką miłości Schweitzer stwierdza, że ta ostatnia nie jest pełna, gdyż dotyczy tylko ludzi, etyka poszanowania życia zaś obejmuje wszelkie życie i dlatego jest uniwersalna. Podstawy dla etyki życia stwarza już afirmacja świata. W kontakcie ze światem rodzi się powszechna wola życia. „Wola życia” to fakt powszechny. Schweitzer uważa, że etyka życia jest zgodna z naturalnym odczuwaniem człowieka myślącego. Każde uśmiercanie rodzi winę, nawet gdy jest ono konieczne. Nawet zabijanie pewnych istot w celu ratowania innych jest samowolą i decyżją tragiczną. Tę winę „do pewnego stopnia okupić można” niosąc pomoc znajdującemu się w potrzebie stworzeniu.

Ks. Olejnik przeprowadził krytykę tejże etyki życia. Stwierdził, że A. Schweitzer w swoich esejach odwołuje się do intuicji ogólnych, jest mało precyzyjny w formułowaniu tez. Deprecjonuje wkład chrześcijaństwa w rozwój etyki poszanowania życia, deprecjonuje chrześcijańską etykę miłości, etykę wartości i cnót. Ogólnie rzecz biorąc, stwierdził ks. Olejnik, A. Schweitzer nie odwołuje się, nawet pośrednio, do chrześcijaństwa. Ogarnięty monoideą poszanowania życia — wszelkiego życia na równi, prowadzi do wielkiego zubożenia etyki.

W dyskusji zwrócono uwagę, że we współczesnym świecie występują różnorakie formy walki zbrojnej. Należałoby więc na przykładzie aktualnej sytuacji w świecie rozważyć, czym jest zbrojna obrona, zwłaszcza że istnieje

różnorodność pojęć i ocen tych form walki: co jedni nazywają obroną, inni określają mianem agresji. Wydaje się, że w znacznej mierze funkcjonują stereotypy z dawnych epok, którymi posługujemy się w odniesieniu do współczesnej sytuacji (ks. dr T. Sikorski). Poza tym nie wystarczy dzisiaj umieszczać problematyki obrony zbrojnej wyłącznie w ramach przykazania „nie zabijaj”, ale należy ją traktować w szerszym kontekście spraw międzynarodowych, a nawet antropologii moralnej. Można mówić o grzechu społecznym, ale, jak uczy Jan Paweł II (*Reconciliatio et paenitentia*), odpowiedzialnymi za grzech są zawsze osoby. Trzeba wyjść od problematyki pokoju i nie chodzi tu tylko o oceny moralne, chodzi przede wszystkim o kształtowanie postaw. Sposób argumentacji nie może być jednostronny, bo istnieje niebezpieczeństwo ideologizacji. Trzeba również położyć nacisk na działania profilaktyczne (ks. dr J. Nagórny).

Z kolei ks. doc. dr hab. S. Rosik wypowiedział się na temat środków, które trzeba podjąć, aby bronić zagrożonych wartości. Są to środki polityczne (może zastosować je rząd), techniczne (mają je do dyspozycji uczeni), kulturowe (twórcy) i moralne. Chrześcijanin stoi na gruncie przykazania miłości, która może być siłą przekształcającą świat. Chrześcijańską konkretyzacją miłości jest Krzyż Chrystusa.

Ks. Olejnik natomiast podjął w dyskusji zagadnienie pozytywnego ukierunkowania pacyfizmu chrześcijańskiego. Należy walczyć o pokój z pozycji walki o sprawiedliwość społeczną. W istniejącej dysproporcji rozwoju ekonomicznego krajów na linii Północ—Południe, chrześcijański pacyfizm umiarkowany winien brać pod uwagę tę konkretną sytuację. Do zagadnienia pacyfizmu nawiązał też ks. Inlender. Nie chodzi tyle o podważanie podstaw pacyfizmu, ile o prawdę. Chodzi nie o powstrzymanie agresora, ale o stworzenie takiej sytuacji, w której agresja zbrojna nie byłaby w ogóle możliwa. Pacyfizm absolutny w naszej polskiej sytuacji stwarza realne niebezpieczeństwo powtórzenia się 1939 r. Społeczeństwo winno być przygotowane do obrony swoich wartości, a z drugiej strony dążyć do takiej sytuacji, by wyeliminować możliwość wojny.

Spotkanie teologów moralistów dało okazję do refleksji nad powagą problemu zbrojnej obrony w aspekcie etycznym. Ważnym zadaniem, jak to w podsumowaniu spotkania wyraził ks. Inlender, jest dążenie do kształtowania świadomości chrześcijan w tym kierunku, by przyczynili się oni w maksymalnym stopniu do walki o pokój, który jako pozytywne zaprzeczenie wojny eliminuje także konkretną konieczność zbrojnej obrony.

ks. Ryszard Otowicz SJ, Warszawa

2. Zjazd polskich teologów moralistów '86 Postscriptum

Już od dość dawna utrwała się opinia, że doroczne zjazdy sekcyjne teologów polskich wymagają gruntowniejszej naprawy. W każdym razie narzuca się zdanie, iż bez tego zabiegu przyszłość sekcji teologów moralistów najprawdopodobniej będzie zagrożona.

Niepodobna przede wszystkim nie zaniepokoić się faktem, że z roku na rok tonieje liczba uczestników spotkań. Ostatnio, w Niepokalanowie, nie było nawet połowy kolegów zobowiązanych skądinąd do przybycia. Nadto spośród obecnych widoczna część opuściła trzydniowe obrady już nazajutrz po ich rozpoczęciu.

Byłoby jaskrawą naiwnością tłumaczenie pogłębiającego się zjawiska przejściowym jakoby kryzysem tego typu posiedzeń i karmienie się nadzieją na rychłe nadejście lepszych dni. Są bowiem przynajmniej dwa trwałe powody, które powstrzymują wielu od brania udziału w zjazdach i nie pozwalają dlatego myśleć o dalszych losach sekcji z umotywowanym spokojem.

Szereg kolegów ma znaczne obciążenia pracami pozanauczycielskimi, głównie w duszpasterstwie, co w sposób zupełnie oczywisty odrywa ich od śledzenia fachowej literatury i wytrąca pióra z rąk. Przeto cokolwiek by wypadało powiedzieć o pożytkach płynących dla teologa z takich zaangażowań, zarazem dodać by trzeba, że tylko wtedy będą one dlań rzeczywistą szansą, gdy zdoła je przyporządkować wymaganiom nauki, która się rządzi wszak własnymi niepodzielnymi prawami i nie dopuszcza w swoje pobliże działań konkurencyjnych, wypierających ją na miejsce drugie. Bywa jednak często, że przy zbiegu obowiązków nauczający w seminariach duchownych muszą wybierać między dobrem pracy naukowej a dobrem zajęć pastoralnych. Na ogół ofiarą pada dobro pierwsze. Nie przyjmuje się więc propozycji wygłoszenia referatu na zjeździe, nie zabiera głosu w debatach, nie przybywa na spotkania. Doskwiera świadomość niedostatków w wiedzy, dokuczają brak czasu na nadrabianie zaległości, rodzi się skrępowanie, przychodzą wreszcie kompleksy.

Jest jeszcze inna przyczyna naszej nieobecności na zjazdach. W dużej mierze nie spełniają już one wiązań z nimi oczekiwań. I to wbrew wszelkim przedsięwzięciom organizatorów, żeby zapobiec rozczarowaniom.

Chyba przyjęta od lat formuła spotkań jest przebrzmiała i wręcz wadliwa. Założono kiedyś, potem wielokrotnie to powtarzano, że wobec braku drukowanych pomocy dydaktycznych dla nauczycieli teologii moralnej, tematykę zjazdów należałoby skupiać w pierwszym rzędzie wokół zagadnień z programu studiów seminaryjnych i poprzez referaty dostarczać wykładowcom materiałów niezbędnych do prowadzenia zajęć na należnym poziomie.

W międzyczasie zaczęły dochodzić do uszu wieści o niepokojących przeobrażeniach teologii zachodniej — we Francji, w Niemczech, w Holandii... Chciano więc jednocześnie uchronić się przed podobnymi dewiacjami, jakkolwiek *de facto* nie stanowiły one dla nas poważniejszego zagrożenia. Owszem, jesteśmy podatni, ale na inne niebezpieczeństwa, i to rodzimego pochodzenia, o których by należało pomówić oddzielnie.

Nie od dziś jednak wiadomo, iż najlepsze nawet intencje same przez się nie gwarantują jeszcze osiągnięcia zamierzonych celów. Właśnie wąsko pojęty praktycyzm i apologetyczny wydźwięk kolejnych naszych sympozjów nieuchronnie pomniejszały widoki na satysfakcję z przedsięwziętych wysiłków. Przytępiały ambitniejsze pomysły, sprowadzając prezentację zagadnień do elementarnych ujęć podręcznikowych w poszerzonej tylko postaci. Tym więcej że sekcja beztrósko zarazem zrezygnowała z pomocy fachowców w pokrewnych dziedzinach teologii, nie mówiąc o ekspertach z dziedzin pozateologicznych, których i w lepszych latach swoich zapraszała sporadycznie i z największą ostrożnością.

Tymczasem — to również jest dobrze wiadome — teolog moralista nie może pracować bez informacji wyjściowych ekonomistów, biologów, demografów, lekarzy i inżynierów, politologów i historyków, socjologów i psychologów. Dla przykładu podajmy, że gdy moralści francuscy poświęcili jeden ze swoich dorocznych zjazdów sprawom demografii, zapewnili sobie na przeciąg czterech dni obecność specjalistów, pracowników wysokich instytucji naukowych, powierzając im i zarysowanie realiów zagadnienia, i fachową asystencję przy formułowaniu kwestii etycznych, jakie się dziś rodzą na podłożu zawiłych przeobrażeń ludnościowych w świecie. Gdy my z kolei sięgnęliśmy po tę samą problematykę, zarezerwowaliśmy dla niej jeden tylko dzień zjazdu, zadowolając się przy tym własnym wyłącznie rozoznaniem w dziedzinie sobie obcej.

Skutki takiego jednostronnie ukierunkowanego na dydaktykę programowania posiedzeń sekcji aż nadto były widoczne również w 1986 roku w Niepokalanowie, choć o dydaktyce słowem tam wprost nie wspomniano. Ale być może siłą odruchu myślowego czy swoistego nawyku ważną tematykę zjazdu, żywą i obfitującą w nowości, zamknięto praktycznie w ramach

oficjalnych tylko wypowiedzi Kościoła. I tych głównie, które obszerny wyraz znalazły w dokumentach ostatniego soboru, a więc przed dwudziestu z górą laty. Wytrawni skądinąd referenci, mając objąć nader rozległą tematykę, nie tylko nie mogli się ustrzec akademickiej zaledwie prezentacji swoich materiałów źródłowych, ale i, tym bardziej, ukazać ich zaskakującej oryginalności i walorów. Nade wszystko zaś nie powiedli słuchaczy na drogi żmudnego poszukiwania prawdy w konfrontacji wiary ewangelicznej z realiami współczesności.

Rzecz szczególnie osobiwa: w programie spotkania wykładowców teologii nie uwzględniono badań teologów, którzy jako pierwsi przecierają szlaki, przygotowują tworzywo do późniejszych orzeczeń magisterialnych i swym zaangażowaniem wpływają inspirująco na rozwój twórczej myśli w Kościele. Niekiedy tylko, marginalnie, pojawiała się pojedyncze nazwisko badacza, wyculając słuch uczestników. Ale były to momenty rzadkie, prezenty wdzięcznie przyjmowane, które jednak nie zaspokajały większych i uprawnionych przecieź oczekiwań.

Szkoda tym dotkliwsza, że w ogóle nie wzięto pod uwagę polskich realiów debatowanego zagadnienia, jak gdyby nasza współczesność, szczególnie doświadczenia ostatnich lat nie brzmiały żadnym istotnym pytaniem, nie dopominały się o jeszcze jeden nowy wgląd w sferę życia, której już niepodobna w pełni ogarnąć przy pomocy samych dawniejszych oświeleń.

Wzmiankowane tu słabości spotkania były chyba dostatecznie wyraźne, skoro w trakcie wymiany zdań po referatach padła uwaga o nieśmiałyach czy przygaszonych interwencjach prelegentów i dyskutujących. Jedno na razie wydaje się pewne: śmiałej wypadałoby projektować tematykę przyszłych zjazdów, sprzęgając ją bliżej z problemami moralnymi naszego rodzimego terenu, bez baczenia na bezpośredni, praktyczny użytek końcowych wniosków każdego spotkania. Natomiast warto by przypomnieć ponawiane kiedyś postulaty, żeby od czasu do czasu, może co trzy lata, cały zjazd poświęcić bez reszty dydaktyce. Jak dzisiaj i jak u nas wykładać teologię moralną — to jest, bez żadnej wątpliwości, pytanie bardzo trudne.

Czy można, na koniec, nie zasygnalizować spraw czysto organizacyjnych, od których także zależy powodzenie każdego spotkania naukowego? Jest sprawdzone, że na każdy dzień zjazdowy wyznaczyć trzeba trzykrotnie więcej czasu na dyskusje niż na referaty. Dlatego też nie wolno sobie pozwolić na więcej niż dwa referaty dziennie. Odwrotnie bywa tylko na zebraniach szkoleniowych, a sympozja naszych sekcji takimi być nie powinny. Ich rezultaty muszą być dziełem współpracy ogółu uczestników. Pochopnością byłoby przy tym niedoceniecie, jak dotąd w naszej sekcji, znaczenia dyskusji w grupach problemowych.

Wreszcie, mimo rzeczywistych i prawdziwie dużych trudności, jakie nastęrcza wybór miejsca zjazdów, nie jest wskazane, by urządzać je w domach rekolekcyjnych z dala od ośrodków ogólnej kultury. Zjazd winien być jednocześnie okazją do indywidualnych spotkań profesorów, do obejrzenia dobrej wystawy obrazów, ciekawej inscenizacji teatralnej, do zapoznania się z zabytkami architektonicznymi regionu.

Tymi paroma spostrzeżeniami dzielimy się w jednej intencji dobra naszych współnych corocznych spotkań.

ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa-Łódź

3. Posiedzenia naukowe moralistów

Pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. S. Olejnika w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie co miesiąc w ciągu roku akademickiego 1985/1986 odbywały się posiedzenia naukowe moralistów. Przedmiotem ich była refleksja dotycząca niektórych współczesnych zagadnień teologicznych i odnośny teologii moralnej zgodnie z wytycznymi II Soboru Watykańskiego.

Sprawę odnowy teologii moralnej według wskazań soborowych referowali ks. prof. S. Olejnik i ks. dr B. Inlender. Pierwszy zajmując się metodą teologii i metodą teologii moralnej stwierdził, że metoda jest elementem konstytutywnym każdej dyscypliny naukowej. Z tego powodu wyszedł od określenia metody, potem szeroko omówił zagadnienie metody w teologii, wreszcie rozpatrzył problem metody teologii moralnej. W języku potocznym terminu metoda używa się na określenie sposobu wykonywania jakiejś czynności lub też sposobu osiągania zamierzonego celu. Rozumie się ją niekiedy jako określony sposób stawiania problemów badawczych, porządkowania, analizy lub interpretacji uzyskanych wyników, przeprowadzania operacji myślowych itp. W tak ogólnie rozumianej metodzie mieszczą się określone, bardziej szczegółowe sposoby (dotyczące czynności badawczych, opisowych, analitycznych, wyjaśniających, porównawczo-krytycznych, syntetyzujących itp.) stosowane przez ludzi nauki i zalecane przez metodologów jako zapewniające w niej rzeczywisty postęp.

Prelegent naświetlenie zagadnienia metody teologii w następnym referacie rozpoczął od szczegółowego określenia teologii jako nauki. Uzasadnienie jej charakteru naukowego z jednej strony ujawniło różne metody stosowane dziś w teologii, z drugiej strony było poszukiwaniem metody względnie optymalnej. Jąką metodę można by uznać w teologii za optymalną na obecne czasy, w kontekście jej pozycji w Kościele, a Kościoła we współczesnym świecie, pozna się dopiero wówczas, gdy rozpatrzy się głosy krytyczne na temat obecnej sytuacji w teologii i postulaty formułowane przez niektórych teologów i metodologów nauki.

W teologii moralnej w obecnej dobie, według poglądu ks. prof. S. Olejnika, należy posługiwać się metodą „swoiście teologiczną”. Wymaga ona potwierdzenia priorytetu treści Objawienia w stosunku do wiedzy ludzkiej, a zwłaszcza do aktualnych prądów myśli filozoficznej. Metoda teologiczna jednak nie jest monolitem, lecz obejmuje kilka funkcji. Pierwszą z nich i podstawową stanowi ujawnienie treści oceniająco-normatywnych zawartych w Objawieniu. Wymaga to odwołania się do Biblii, której przekaz przynajmniej w trudniejszych elementach treści należy wyjaśniać w świetle świadomości wiary Kościoła, a więc przez odwołanie się do Tradycji oraz do wyjaśnienia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Dalszą funkcją deklarowanej metody jest otwarcie się ku wiedzy o człowieku i życiu spoza kręgu Objawienia. Chodzi o interpretację normatywnych treści Objawienia przez myśl ludzką w świetle wiary. Zdąża się przez to do wytworzenia uporządkowanego zespołu wskazań normatywnych odpowiednich dla ludzi współczesnej epoki, na ich sytuacje życiowe i wyrastające z nich problemy moralne.

Ks. dr B. Inlender podjął refleksję na temat: *Teologia moralna — struktura i dydaktyka*. Poddając krytycznej analizie dotychczasową strukturę teologii moralnej i sposoby jej przekazywania stwierdził, że powinno się dokonać odnowy. Postulowana odnowa implikuje zastosowanie właściwej metody, a więc i poprawnego uzasadnienia, co ma niemałe znaczenie dla wszystkich obowiązujących norm. Natomiast postulat odnowy w odniesieniu do dydaktyki wymaga metodycznego przekazu pełnej informacji obiektywnej i należytego kształtowania prawidłowych postaw ludzi. Odnowioną dydaktykę w zakresie teologii moralnej musi cechować taki układ treści, organizacji i przebiegu procesu nauczania, uczenia się, aby u ludzi powstawała trwała gotowość do działania moralnie dobrego.

Na dalszych posiedzeniach naukowych przedmiotem refleksji były jeszcze następujące zagadnienia: etos narodu polskiego, wzajemne relacje biskupów i teologów moralistów, teologia wyzwolenia oraz współczesne ingerencje lekarskie w centralny układ nerwowy człowieka.

Sprawę etosu naszego narodu analizował ks. prof. S. Olejnik. Omówił między innymi takie jego cechy, jak idealizm, który nie pokrywa się

z praktycznym działaniem, odwaga typu raczej wojskowego niż cywilnego, umiłowanie wolności prowadzące niekiedy do anarchii, wrażliwość na ideę równości i wartości honoru. Zwrócił również uwagę na różne dewiacje dostrzegane w polskim etosie.

Ks. dr A. Marcol rozważał problem wzajemnej relacji biskupów i teologów moralistów. Po wyjaśnieniu roli jednych i drugich w Kościele, omówił potem ich kompetencje. Biskupi jako następcy apostołów i pastarze Ludu Bożego spełniają funkcje nauczania i rządzenia w Kościele, moralności zaś własną refleksją mają im pomagać. Jeśli teologowie respektują kompetencję biskupów, a ci ostatni złożoną rolę teologów we wspólnocie ludu Bożego, wówczas powstają warunki do harmonijnego współdziałania. Ono powinno stać się zadaniem dla obydwu stron.

Na temat teologii wyzwolenia mówił ks. dr T. Sikorski. Najpierw wyjaśnił narodziny teologii wyzwolenia, później zarysował niebezpieczeństwa czyhające na tę teologię, wreszcie zwięźle omówił dwa ostatnie dokumenty Kongregacji Nauki Wiary mające ścisły związek z teologią wyzwolenia, a mianowicie: *Instrukcję o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”* z 1984 r. i *Instrukcję o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* z 1985 r. Stwierdził, iż teologia wyzwolenia była doniosłym przedsięwzięciem, wyrosła z wrażliwości na niedolę milionów ludzi, uczuliła chrześcijan na los wielu cierpiących braci oraz zmusiła teologów do szukania odpowiedzi na pytanie: co znaczy chrześcijańska wolność i wyzwolenie? Podkreślając jej pozytywne, nie omieszkał zwrócić również uwagi na szkodliwe dla wiary i życia chrześcijańskiego dewiacje i ryzyko dewiacji jakie niesie z sobą taka teologia wyzwolenia.

Ks. dr S. Kornas, zreferował zagadnienie współczesnych ingerencji lekarskich w centralny układ nerwowy człowieka. Wyjaśnił różne sposoby ingerencji psychofarmakologicznej, psychochirurgicznej i przez wszczepienie elektrod do mózgu. Tą drogą można wpływać na zachowanie człowieka, na jego reakcje uczuciowe i całą sferę intelektualno-wolitywną. Takie działania lekarskie są niewątpliwie nową szansą współczesnej medycyny, której celem było i jest zawsze niesienie pomocy ludziom chorym. Owe ingerencje kryją również zagrożenie dla człowieka, będącego ich przedmiotem. Zagrożenie to stanowi ważny problem, zasługujący na bliższą i głębszą refleksję teologicznomoralną.

ks. Stefan Kornas, Siedlce

II. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. Moralność autonomiczna a teologia moralna

W kręgu dyskusji nad *proprium* etyki katolickiej

Problemy metodologiczne i w ogóle metaetyczne, które głównie zaprzętają dziś uwagę moralistów katolickich, mogą nie interesować przeciętnego chrześcijanina, który zapytuje o treść i sens konkretnych norm moralnych. Metaetyka nie ma bowiem bezpośrednich odniesień praktycznych w tym sensie, że nie wy wpływają z niej nowe normy moralne ani szczegółowe określenia już istniejących norm. Nie o to jednak chodzi. Od wyniku dyskusji w dziedzinie metaetyki będzie zależało bardzo wiele, zwłaszcza zaś miejsce, jakie zajmie moralność w życiu każdego chrześcijanina oraz autorytet katolickiej etyki w dzisiejszym świecie.

W niniejszej recenzji z książki znanego niemieckiego teologa zajmującego się głównie problematyką metaetyczną, prof. Bruno Schüllera, *Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral*, Düsseldorf 1982, Patmos Verlag, s. XVII+187, pragnie się pokazać na

przykładzie autonomii, jak dyskusja nad proprium etyki katolickiej wpływa na obraz etosu chrześcijańskiego.

Autonomia — pojęcie skupiające w sobie współczesne dyskusje nad proprium etyki katolickiej — podlega bardzo różnym ocenom. Odmiennie jej oceny wydają zwolennicy (np. Auer) i przeciwnicy. Rzecz jednak charakterystyczna, że ze strony przeciwników nie pada w zasadzie opinia negująca autonomię jako punkt koncentrujący współczesną problematykę moralną, lecz — wręcz przeciwnie — podkreśla się miejsce autonomii w życiu chrześcijańskim jeszcze silniej niż w obozie jej zwolenników. Przeciwnicy są zaniepokojeni zawężeniem zakresu autonomii w teologii moralnej, tak że — jak sądzą — z jej zastosowania nie wynikają żadne lub tylko bardzo niewielkie konsekwencje dla etosu chrześcijańskiego.

Współczesna wersja sporu o autonomię ma swój początek w okresie pontyfikatu papieży Piusa XI i Piusa XII. Chodziło wówczas o aprobatę tzw. kongruencji treści normatywnej prawa naturalnego i prawa moralnego Nowego Testamentu. Papieże opowiedzieli się zdecydowanie za opinią, iż treść normatywna prawa naturalnego i prawa Chrystusowego jest kongruentna, tzn. ich zakresy się pokrywają. Dużą rolę w aprobacie kongruencji przez papieży i uczynienie z niej niemal prawdy wiary odegrali dwaj teologowie — A. Vermeersch i F. Hürth, którzy mieli szczególnie zaufanie Stolicy Apostolskiej. W latach pięćdziesiątych naszego stulecia ten model odpowiedzi na pytanie o proprium etyki katolickiej, wspierany nadto przez anglikańskiego teologa C. S. Lewisa, stał się już nie tylko przedmiotem zwyczajnego nauczania Kościoła, ale — według określenia Schüllera — *articulus stantis et cadentis Ecclesiae*.

Cwierć wieku później powstały jednak poważne wątpliwości co do słuszności tej opinii. W problemie proprium etyki katolickiej pojawiło się wówczas z całą ostrością pojęcie autonomii moralnej. Zbiegło się to w czasie z odkrywaniem nowej treści normatywnej w perykopie ewangelijnej zwanej Kazaniem na Górze. W wyniku tych przemian postawiono sobie pytanie praktyczne, które wkrótce stało się jak gdyby wyzwaniem racjonalnym całemu Kościołowi: czy człowiek, nie będący chrześcijaninem, posiada tę zdolność, by przyjąć, rozumieć i wypełnić motywacje i roszczenia moralne zawarte w przykazaniu miłości nieprzyjaciół tak samo jak chrześcijanin? Pytanie to w wersji uogólnionej brzmiało: czy pod względem normatywnym filozofia ma w ogóle cokolwiek do zaoferowania teologii, a jeśli tak, to co? Próby odpowiedzi na to pytanie, zgodnie z oczekiwaniem, padały ze strony teologów i formułowano je z teologicznego punktu widzenia. Jest to okoliczność niezmiernie ważna. Problem został sprowadzony do kwestii gnozeologicznej i ujęty w dylemat: czy ci, dla których zawartość moralna Kazania na Górze jest częścią wyznania wiary, znajdują się tym samym na wyższym poziomie moralnym niż ci, dla których ten fragment Ewangelii nie jest niczym innym jak ekspozycją prawa naturalnego? Wśród różnych możliwości rozwiązania dylematu pojawiła się i propozycja, by uznać za prawdziwą następującą figurę gnozeologiczną: jeśli ktoś posiada prawdę, to tylko dlatego, że głębiej wierzy; jeśli błądzi, to tylko dlatego, że nie wierzy wystarczająco mocno. Schüller zastanawia się, jakie mogłyby być skutki ratyfikowania tej figury w teologii moralnej. Dochodzi do wniosku, że niczego by to nie rozwiązało, a teologię moralną postawiłoby jedynie przed niebezpieczeństwem etyzacji, na które jest zresztą zewsząd narażona. Problem proprium etyki katolickiej przybiera więc nieuchronnie postać pytania o stosunek teologii moralnej do myśli autonomicznej. Istnieją tu zasadniczo dwie możliwości odpowiedzi: albo uznać, że teologia moralna obejmuje całą rzeczywistość moralną, albo temu zaprzeczyć. W pierwszym wypadku teologia moralna będzie wiedzą „autonomiczną”, w drugim wypadku rzeczywistość moralna będzie „autonomiczna”.

Rozpatrując stosunek teologii moralnej do autonomii na szerszym tle, autor sięga do historii doktryny moralnej w Kościele. Najwięcej miejsca

poświęca kontrowersji między Suarezem a Vasquezem. Po rozpatrzeniu obu stanowisk, ukazuje i omawia dziś jeszcze aktualny punkt sporny, podniesiony przez wymienionych teologów scholastycznych. Istotą sporu było i pozostało pytanie: na czym polega sąd moralny, czy jest on sprawą poznania (jak chce współczesny kognitywizm, nawiązujący w tym punkcie do Vasqueza i Kanta), czy też sprawą orzekania (decyzjonizm głoszony przez szkołę Suareza)? Choć później włączył się do sporu Kant opowiadając się za rozwiązaniem kognitywistycznym, nie zmienia to faktu, że spór powstał i nabrał rozmachu wśród scholastyków, był więc sporem scholastycznym. Jest to dla Schüllera okoliczność niezmiernie ważna, gdyż w tej sytuacji przeciwstawianie autonomii moralnej scholastyce nie ma po prostu sensu i jest pozbawione wszelkich racji tak historycznych, jak merytorycznych. Podejmowano jednakże takie próby wbrew logice faktów, ale stały za tym zawsze względy akcydentalne, nie istotowe. Co więcej, optowano nawet za całkowitym wyeliminowaniem autonomizmu i teologii. Ukrytą przyczyną takiego stanowiska była obawa przed ateizmem, który rzekomo miał zagrażać Kościołowi ze strony autonomii. Sądono nawet, że autonomia jest „jajem kukułczym” podrzuconym do zdrowego gniazda katolicyzmu, mającym zakazać wiarę Kościoła. Już wkrótce można było się jednakże przekonać, że nic złego się nie stało, ateizm nie zagroził Kościołowi, przynajmniej nie ze strony autonomii, a sam spór o to, czy autonomia określa *proprium* etyki katolickiej nie wyszedł w ogóle poza obszar teologii. Jeśli mimo to próbowano nadawać sprawie bieg ogólniejszy, to czyniono to z tych samych powodów, dla których Kanta uznawano za niebezpiecznego dla wiary.

Schüller wypowiada się również w spornej kwestii recepcji kantyzmu w teologii moralnej. Podkreśla, iż wbrew pozorom powiązania między neoscholastyką a kantyzmem były wyjątkowo silne i zaciążyły na wielu kwestiach. Nieomal identycznie rozumiano zadania badawcze w odniesieniu do jednego z podstawowych problemów, a mianowicie problemu odnalezienia i określenia tego momentu rzeczywistości moralnej, który przesądzałby o uznaniu tej rzeczywistości za autonomiczną. W obszernym wywodzie Schüller daje wyraz swemu przekonaniu, że doszedł do odkrycia pozytywnych związków, jakie istniały między neoscholastyką a kantyzmem i że tą drogą udało mu się wykazać, iż między tymi dwoma nurtami umysłowymi nigdy nie było i nadal nie ma sprzeczności, choć tak właśnie osądzono ich wzajemne stosunki. Stwierdza również, że nawet w średniowieczu scholastyka nie była nigdy całkowicie odcięta od tego, co w życiu umysłowym działo się na zewnątrz.

Współczesna postać sporu decyzjonizm—kognitywizm to kolejny temat, nad którym zastanawia się Schüller. W sporze tym i dzisiaj, rzecz jasna, przewija się wątek autonomii moralnej, jednak już bardziej sprecyzowany niż dawniej. Pytania, które autor formułuje i przedstawia na szerokim tle, to m. in. wieloznaczność niektórych pojęć moralnych (jak „nadanie prawa”, „sumienie — nakazujące i zakazujące”), stosunek prawa moralnego do Dekalogu, prawdziwość określenia, że Dekalog, to tylko „suma Tory”, sens trydenckich określeń, że Chrystus jest i *Redemptor*, i *Legislator*.

Osobny problem to kwestia autonomii sumienia. Czy człowiek „posiadając sumienie i kierując się nim” jest tym samym autonomiczny? Jeśli tak, to w jakim sensie — kognitywistycznym czy decyzjonistycznym? Oba te nurty inaczej rozumieją autonomię: kognitywiści podkreślają rolę wiedzy moralnej w decyzji sumienia, decyzjoniści zaś — wolną i nieskrępowaną wolę.

Bitwa o sens słowa autonomia rozgrywa się również na obszarze zakreślonym przez pojęcia „prawo naturalne — prawo pozytywne”. Można by utożsamić moralność autonomiczną i moralność naturalną, jak to proponował już F. Brentano, ale na przeszkodzie staje ciągle wieloznaczność pojęcia „natura”.

Przechodząc do drugiej części swej pracy Schüller szczególnie mocno podkreśla, że u podłoża trudności recepcji autonomii leżą nie względy me-

rytoreczne, jakby się wydawało, ale formalne, tzn. brak jednoznacznych pojęć określających rzeczywistość moralną i jej stosunek do teologii. Określenie proprium etyki chrześcijańskiej nie jest możliwe bez uprzedniego uporządkowania języka teologii moralnej. „Połowa wszystkich kontrowersji na świecie dotyczy słów” — autor przypomina upomnienie skierowane do swych współczesnych przez kard. Newmana.

Druga część książki to właśnie przyczynek do precyzacji języka naukowego w teologii moralnej.

W szkicu *Blizni bliźniego* autor zajmuje się uporządkowaniem treści normatywnych przykazania miłości bliźniego w oparciu o przypowieść o miłosiernym Samarytaninie.

Prawomocność każdej interwencji chirurgicznej, określanej przez autora jako „dobrowolne zranienie ciała” oraz warunki etyczne zabiegów chirurgicznych to temat osobnego szkicu.

W obszernym artykule *Dobry cel i złe środki* autor jak gdyby rekapitułuje wyniki ożywionej dyskusji, jaką sam niegdyś wywołał na temat rodzajów argumentacji w teologii moralnej. Przypomnijmy, że wyróżnił wówczas dwa zasadnicze rodzaje argumentacji na rzecz obowiązywalności norm moralnych, spotykane w podręcznikach teologicznych: argumenty teleologiczne i argumenty deontologiczne. Wykazywał i zapraszał do dyskusji, że w podręcznikach teologii moralnej racje na rzecz norm obowiązujących katolików przytaczane były w sposób przypadkowy i niekonsekwentny, choć wszystkie normy uznane były w równym stopniu za obowiązujące. Dość szeroko zakrojona dyskusja przyniosła bogaty plon i po przemyśleniu wszystkich opinii uważa dziś, że w wersji wówczas podniesionej można spór uznać za zlikwidowany, co jednak nie oznacza, że przestał istnieć problem. Nieaktualny stał się jedynie problem argumentów moralnych na rzecz norm (przypomnijmy: typ teleologiczny — dane działanie jest dobre, gdyż pociąga za sobą dobre skutki; typ deontologiczny — dane działanie jest dobre, gdyż samo w sobie, w swej naturze jest dobre). Nowa wersja problemu dotyczy prawidłowości działania moralnego: czy jest ono prawidłowe niezależnie od skutków, które za sobą pociąga, a skutki te mogą być dobre lub złe (typ deontologiczny), czy też w zależności od skutków działania, które mogą być dobre lub złe (typ teleologiczny).

W gruncie rzeczy w tych sporach i dyskusjach, inicjowanych i prowadzonych przez Schüllera, chodzi o określenie współczesnego etosu chrześcijańskiego. Teologia moralna nie może pozostawać w stanie izolacji od życia współczesnego, co objawiłoby się nieprzekonywalnością norm chrześcijańskich, ani też ulec etyzacji, tzn. przyjąć zasady i założenia pozbawione treści nadprzyrodzonych i dać się przez to sprowadzić do jednej z wielu teorii etycznych. Znaleźć musi swą właściwą drogę ukazując bogactwo nadprzyrodzonego wezwania Bożego, skierowanego do człowieka współczesnego i wyrażonego jego językiem.

ks. Zbigniew Teinert, Poznań

2. Perspektywy moralności chrześcijańskiej

Liczne ankiety wskazują, że rośnie rozdźwięk pomiędzy wyznawaną wiarą i codziennym życiem. Postawy moralne ludzi wierzących w coraz większym stopniu kształtowane są przez ześwieczone koncepcje ludzkiej egzystencji niż przez Ewangelię. Wzrasta agnostycyzm na polu myślenia, a fala praktycznego materializmu zdaje się wypierać niemal wszystkie akceptowane dotąd wartości. Obserwowana sekularyzacja stała się dla Sekretariatu do Spraw Niewierzących inspiracją do przeprowadzenia ankiety o zasięgu ogólnoswiatowym nt. perspektyw dla chrześcijańskiej moralności. Rozesłano ją w końcu 1981 r. do konferencji episkopatów, uniwersytetów katolickich oraz do indywidualnych osób pełniących odpowiedzialne funkcje

i dysponujących szerszym dostępem do informacji. Nadesłane odpowiedzi stały się dla kard. P. Pouparda, przewodniczącego Sekretariatu do Spraw Niewierzących, przedmiotem analiz, które następnie zostały opublikowane (P. Poupard, *La morale chrétienne demain*, Paris 1985, Desclée, s. 265).

Prezentację swych przemyśleń autor rozpoczyna od krótkiej charakterystyki pojęcia „sekularyzacja” i zwięzłego omówienia przeprowadzonej ankiety. Zastrzega się przy tym, że zgromadzone obserwacje nie posiadają charakteru ściśle naukowego, a wyprowadzone z nich wnioski nie pretendują do roli klucza w ocenie wszelkich kryzysów społecznych. Świadomość pewnych braków w zgromadzonym materiale nie przeszkodziła jednak Poupardowi w podjęciu próby ukazania stanu sekularyzacji w różnych krajach wszystkich kontynentów. Przy czym, co trzeba chyba zaznaczyć, dostrzega się duże różnice we wnikliwości, z jaką opisywane są sytuacje w poszczególnych państwach. Należy przypuszczać, że jest to następstwem zróżnicowania odpowiedzi ankietowych pod względem ich obszerności i dokładności. Dla wszystkich jednak przypadków autor zachował wspólny schemat. Najpierw prezentuje stan faktyczny, a potem jego przyczyny.

Następny paragraf pierwszego rozdziału autor poświęca młodzieży starając się ukazać, na ile młodzi ludzie w poszczególnych krajach są otwarci na wartości etyczne. Niestety czyni to bardzo pobieżnie (czasami ogranicza się tylko do jednego zdania), a to dlatego, że w otrzymanych odpowiedziach ankietowych sprawie tej poświęcono mało uwagi. W konkluzji Poupard próbuje dokonać pewnych uogólnień. Trudno jest jednak przyznać im znacniejszą wartość poznawczą. Zgromadzone bowiem dane nie dawały wystarczających podstaw do orzekania o ogólnym nastawieniu młodych ludzi do wartości etycznych, tym bardziej że w poglądach młodzieży dostrzegamy większy pluralizm niż u dorosłych.

W rozdziale drugim swej publikacji Poupard, traktując ankietę jako rozpoznanie sytuacji, rozpatruje zagadnienia, które określa jako fundamentalne. Pierwsze z nich dotyczy możliwości zbudowania etyki bez Boga. Zastanawia się więc, czy można określić powinności moralne bez odwołania się do zasad zakotwiczonych w transcendencji. W swych dociekaniach najpierw sięga do wypowiedzi ankietowanych, spośród których przytacza całą gamę różnych w tym względzie poglądów. Większość zacytowanych autorów skłania się ku twierdzeniu, że autentyczna moralność opiera się na zasadach, które choćby tylko *implicite* odwołują się do Absolutu. Natomiast zasadniczym argumentem respondentów o odmiennym stanowisku jest fakt, iż taka etyka istnieje już od dłuższego czasu.

To ostatnie stwierdzenie staje się dla Pouparda punktem wyjścia dla kolejnego pytania. Jeżeli taka etyka jest rzeczywiście możliwa, to w jakim stopniu może być ona trwała? Na ile posiada ona cechę pewnej bezwarunkowości, która zagwarantowałaby jej jakąś stabilność i strzegła ją przed arbitralnymi zmianami oraz manipulacjami totalitarnego systemu? Rozwiązania tego problemu szuka on w odpowiedziach ankietowych, ale nie znajduje żadnej, która potrafiłaby twierdząco i wystarczająco jasno tę kwestię rozstrzygnąć.

W konkluzji autor potwierdza fakt istnienia różnych etyk, które budowane są wyłącznie na zasadach wyprowadzanych z rzeczywistości ziemskiej. Podejmują one próbę wcielenia w życie autentycznej moralności respektując liczne humanistyczne wartości jak np. godność osoby ludzkiej, sprawiedliwość, wolność, prawdę, ale bez jakiegokolwiek odniesienia do transcendencji. Wnikliwsza jednak analiza tych koncepcji pozwala dostrzec w nich bogate dziedzictwo tradycji religijnej minionych epok. Wartości owe są tam jednak oderwane od fundamentu (przyjmuje się je w tych ujęciach w sposób arbitralny), a tym samym nie posiadają podstaw do stworzenia systemu, który odznaczałby się, choćby tylko w jakimś stopniu, cechą niezmienności. W konsekwencji są one pozbawione znamion obiektywizmu, co uniemożliwia im stanie się solidną podstawą dla kształtowania ludzkich postaw.

Wymienione wyżej przesłanki pozwoliły Poupardowi postawić tezę, że jedynym systemem moralnym, który jest wolny od relatywizmu i arbitralności osób lub społeczności jest etyka odwołująca się do Boga jako swej ostatecznej instancji. I tylko taka etyka, z dniem autora, jest w stanie zmobilizować moce duchowe człowieka do w pełni wolnego zaakceptowania i realizowania wartości.

Kolejnym problemem, który podejmuje Poupard, jest pytanie o autonomię etyki. Z przeprowadzonej analizy wypowiedzi ankietowych wyciąga wniosek, że nikt nie kwestionuje autonomii, o której mówi Sobór Watykański II. Chodzi tu o autonomię człowieka w poznawaniu, przyjmowaniu i porządkowaniu praw oraz wartości właściwych rzeczom stworzonym i społecznościom. Człowiek jednak w swej aktywności powinien respektować transcendentny porządek moralności oraz istotowe odniesienie wszelkich rzeczy do Boga. Zapomnienie o tej prawdzie prowadzi do szybkiego zrodzenia się nieprawidłowości w relacjach osoba — świat rzeczy, osoba — społeczeństwo i w odniesieniach osoby do siebie samej. Poupard przypomina w tym kontekście soborowe rozróżnienie autonomii i niezależności. W wypadku pierwszej chodzi o wzięcie na siebie brzemienia ludzkiego istnienia we wszystkich jego wymiarach, ale z pełną akceptacją zależności od Boga tak własnej jak i wszelkich stworzeń. W niezależności natomiast odnajdujemy dążenie do zredukowania egzystencji ludzkiej do samowystarczalności, łącznie z przyznaniem sumieniu funkcji kształtowania własnego prawa. Poupard przypomina powyższe rozróżnienie, ponieważ w nim widzi podstawę dla uzasadnienia tezy, że właściwie pojęta autonomia w sferze moralnej dotyczy konkretnych decyzji sumienia oświeconego światłem Ewangelii.

Kolejnym zagadnieniem, które autor podejmuje, jest relacja etyki do nauki. Poupard próbuje ukazać jak bardzo jest on skomplikowany. Istnieje w tej dziedzinie wiele nieporozumień z jednej strony, a z drugiej dostrzega się rosnące w kręgach naukowych zapotrzebowanie na jasne i adekwatne zasady etyczne, które byłyby pomocą w rozstrzyganiu konkretnych problemów.

Rozdział trzeci jest poświęcony dociekaniom na temat odnowy moralności chrześcijańskiej. W punkcie wyjścia Poupard zauważa, że zjawisko sekularyzacji w etycznej sferze życia nie dokonuje się pod wpływem samych czynników zewnętrznych. U jego podstaw łatwo można odnaleźć pewne niedostatki w ujęciach etyki chrześcijańskiej, które w sposób istotny określały kształt formacji moralnej. Zbyt wiele było w nich negatywizmu, moralizatorstwa, kazuistyki oraz nazbyt ekstremalnej i woluntarystycznej prezencji norm moralnych.

Proponuje on, aby w próbach nowych ujęć unikać jurydycznego i „technicznego” języka. Winien on być prostszy, a tym samym bardziej zrozumiały dla przeciętnego chrześcijanina. Ton zaś wykładu moralności powinien być mniej kategoryczny; rozstrzygnięcia etyczne należałoby przedstawiać w formie propozycji. Przede wszystkim zaś musi to być wykład pozytywny, oparty świadectwem ewangelicznego życia.

W rozdziale ostatnim Poupard zastanawia się nad możliwością i zakresem współpracy z niewierzącymi. Jądem jego konkluzji w tej sprawie jest stwierdzenie, że podstawą dla współdziałania może być obopólna akceptacja humanistycznych wartości takich jak godność człowieka, pokój, sprawiedliwość społeczna, etyka lekarska i wiele innych. Współpraca na rzecz pełnej afirmacji podstawowych wartości jest, jego zdaniem, nie tylko możliwa, lecz także konieczna.

Lektura prezentowanej pozycji jest wręcz fascynująca i to nie tylko z racji wnikliwych i dogłębnych dociekań (za wyjątkiem pierwszego rozdziału, w którym trafiają się zbyt daleko idące uogólnienia). Uderza przede wszystkim rzetelność autora. Wszelkie konkluzje poprzedza on prezentacją różnych poglądów, z których wydobywa to, co wspólne, na co istnieje zgoda ludzi o odmiennych orientacjach. W dalszej dopiero kolejności ukazuje nie-

konsekwencje lub słabości w uzasadnieniu kwestionowanych twierdzeń. Dopiero na tej podstawie formułuje wnioski, które dzięki zastosowanej metodzie nabierają dużej wiarygodności. Wydaje się przeto, że zapoznanie się z treścią tej książki będzie owocne dla każdego, kto podejmuje dzisiaj problematykę moralną.

ks. Zbigniew Sareto, Ottarzew

3. Stare i nowe w katolickiej nauce społecznej

Kolejny tom szwajcarskich *Sprawozdań teologicznych* jest poświęcony katolickiej nauce społecznej (*Katholische Soziallehre in neuen Zusammenhängen*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1985, s. 213, *Theologische Berichte* 14). Ta stosunkowo młoda dyscyplina teologiczna sięga ostatnio w coraz nowe obszary badawcze, jak np. pokój, ekologia, bioetyka. Jej zasadnej pretensji do naukowości musi jednak towarzyszyć metodologiczna autorefleksja. Ważne jest także podejmowanie sięgających źródeł naszej wiary historycznych pytań o znaczenie tradycji kościelnej. Jak zaznaczyli wydawcy, zadaniem omawianej pozycji jest właśnie „prospektywne i krytyczne naświetlenie tych nowych związków” (tzn. związków katolickiej nauki społecznej z nową problematyką etyczno-społeczną, z zagadnieniami metodologicznymi i historycznymi).

Spośród pięciu artykułów składających się na całość tomu, dwa mają wyraźnie metodologiczny charakter. Już same ich tytuły zdradzają zamierzenia autorów, tj. H. Frankemöllego i F. Furgera. Oto one: *Etyka społeczna w Nowym Testamencie — nowe tendencje badawcze, pytania otwarte i uwagi hermeneutyczne*, *Etyka chrześcijańska w napięciu między jednostką, grupą i społeczeństwem — cel osobowy w różnorodności swych punktów wyjścia*.

Autor pierwszego artykułu przyjmuje jako oczywistość, że teologia moralna, względnie teologiczna etyka społeczna¹, chcąc zachować swą tożsamość, musi oprzeć się na Biblii. Przekonanie, że Pismo Święte winno być duszą całej teologii, pozostawia jednak jeszcze sporo pytań otwartych. Mniej oczywisty jest już np. problem, jak należy je interpretować, aby udzielało etykowi społecznemu właściwych odpowiedzi? Albo inaczej: z jak sformułowanymi pytaniami należy podchodzić do Biblii jako do podstawowego źródła chrześcijańskiej etyki społecznej? Krytyczny przegląd stanowisk w tej kwestii, od skrajnej absolutyzacji metody historyczno-krytycznej po równie nieuprawnione pomijanie jej, oraz prezentacja aktualnych tendencji badawczych polegających na interpretacji Nowego Testamentu jednocześnie historyczno-krytycznej i społeczno-historycznej, może zainteresować nie tylko teologa. W kontekście tych rozważań okazuje się, że dialog między egzegezą i etyką społeczną, zarysowany zresztą szkicowo przez Frankemöllego, służy obydwu dyscyplinom. Czysto metodologiczny i dość długi tekst wcale nie jest przy tym nudny — może dlatego, że rozważania metateoretyczne przeprowadzono między innymi w kontekście gorąco ostatnio dyskutowanych problemów pokoju i teologii wyzwolenia.

Drugi metateoretyczny artykuł, dotyczący zagadnień metodologii etyki chrześcijańskiej, autorstwa F. Furgera, wydaje się najważniejszy w całym zbiorze. Wobec marginesowego traktowania przez etykę chrześcijańską wielkich problemów społecznych oraz nieobecności refleksji nad metodologiczną specyfiką strukturalnego myślenia etycznego może powstać wrażenie, że jedynie marksizm dysponuje ugruntowanym teoretycznym modelem zmiany struktur społecznych. W związku z tym zamierzeniem autora jest odszukanie

¹ To świadome rozróżnienie terminologiczne, przewijające się zresztą przez całą książkę, świadczy, iż jej autorzy doskonale zdają sobie sprawę z odrębności dwóch koncepcji teologicznej nauki o moralności.

„rezerw” tkwiących w etyce chrześcijańskiej, aby mogła wnieść istotny wkład do kształtowania świata i społeczeństwa. Jasne rozróżnienie trzech poziomów refleksji teologicznomoralnej (lub inaczej: trzech wymiarów ludzkiej samo-realizacji) z odpowiadającą im różnorodnością metodologiczną, ale przy jednoczesnym integralnym ujmowaniu celu osobowego, okazuje się warunkiem posiadania przez etykę chrześcijańską mocy kształtowania rzeczywistości. Na owe trzy poziomy składają się: etyka indywidualna, międzyludzka i społeczna. Pierwsza koncentruje się na stosunku jednostki do siebie samego oraz rozważa szczególne i osobiste powołanie każdego człowieka przez Boga. Druga — bierze na warsztat odniesienia jednostki do innych w ramach małych grup społecznych, gdzie istnieje szansa, że stosunki międzyludzkie pozostaną przejrzyste. Natomiast przedmiotem etyki społecznej są stosunki w anonimowym zazwyczaj splocie społecznym, gdzie nie tylko jednostka stoi wobec wspólnoty, ale i wspólnoty pozostają w pewnych stosunkach między sobą. Szybkie i zakrojone na szeroką skalę zmiany społeczne także domagają się etycznego ukształtowania. Ciekawy dla każdego, kto nie przechodzi obojętnie obok problematyki społeczno-etycznej jest zwłaszcza ów trzeci wymiar odpowiedzialności moralnej. Tutaj bowiem jednostka co krok uderza o struktury społeczne, jej indywidualna odpowiedzialność jest zazwyczaj rozmyta i niejasna, a w każdym razie mniej spontanicznie doznawalna. Zwłaszcza przy doświadczeniach negatywnych, kiedy pytamy o przyczynę winy, łatwo przeoczyć fakt, że tzw. „grzech społeczny” zawsze rodzi się i rozwija z indywidualnej winy jednostki, która szuka własnej korzyści kosztem innych. Równocześnie wiele osób ma swój niewielki, ale liczący się udział w powstałym złu: przez bierność, czerpanie zysków z niesprawiedliwej sytuacji, służalczość czy lęk. W ten sposób zło rozrasta się i nabrzmiewa przez małe akceptacje jednostek. Blaski i cienie trzech dyscyplin teologicznych: teologii duchowości, teologii moralnej i katolickiej nauki społecznej, które w swej historii mniej lub bardziej efektywnie podejmowały problematykę obszaru indywidualnego, międzyludzkiego i społecznego zmagając się ciągle z indywidualistycznymi, legalistycznymi, kazuistycznymi i negatywnymi dewiacjami, może być dla dzisiejszego czytelnika nie tylko interesującą ciekawostką historyczną. Ambicją autora jest ponadto pokazanie, iż przewijający się przez cały artykuł trójpodział odzwierciedla istotne struktury ludzkiej egzystencji, a także odpowiada chrześcijańskiemu obrazowi człowieka. Jak niemożliwa jest pełna realizacja człowieka w przypadku pominięcia przez niego którejś z płaszczyzn odpowiedzialności moralnej, tak też właściwy rozwój etyki chrześcijańskiej uwarunkowany jest integralnym (choć jednocześnie zróżnicowanym) ujmowaniem przez nią rzeczywistości moralnej.

Sądząc po tytule, krótki, historyczny artykuł A. Gassena *Pobożność pozadoczesna i zaangażowanie społeczne w XIX wieku — na przykładzie żeńskich zgromadzeń zakonnych założonych przez Theodosiusa Florentini* wydaje się być skierowany do bardzo wąskiego grona czytelników. Kogo dziś, oprócz członków tychże zgromadzeń oraz historyków, mogą jeszcze pasjonować zmienne koleje losu szwajcarskiego kapucyna i powołańców przez niego wspólnot, wzorowanych na regule trzeciego zakonu św. Franciszka? Oczywiście, imponuje szeroki zakres działalności społecznej tych swego rodzaju instytucji świeckich: od pracy oświatowo-wychowawczej (prowadzenie szkół dla dziewcząt), poprzez duchową i fizyczną opiekę nad biednymi i chorymi, aż do — niezbyt zresztą udanej — próby włączenia się w łagodzenie tzw. „kwestii robotniczej”. Sam inicjator tych różnorodnych dzieł pozostawił ponadto po sobie bardzo bogatą spuściznę literacką. Jego piśmiennictwo pobożnościowe (żywoty świętych na każdy dzień) sprawia wrażenie, jakby wyszło spod pióra odciętego od świata mnicha zaznajającego luksusu spokoju i niezakłóconej medytacji. I właśnie ten moment przesądza, że losami Theodosiusa Florentini powinni się zainteresować nie tylko historycy. Fenomen łączenia czynnej miłości bliźniego, a w tym wypadku — bezbłędnej odpo-

wiedzi na potrzeby czasu, z głęboką duchowością, ciągle budzi podziw i skłania do refleksji. Przecież również dzisiaj dziwi nas paradoks, że zaangażowanie w świat wielkich świętych wzrastało proporcjonalnie do stopnia wycofania się z niego. Dobrze więc, że są autorzy, którzy podejmują nasze niecierpliwe pytanie: „jak oni to robili?“, zwłaszcza jeśli — tak jak w wypadku Gassena — jasno widzą uniwersalny wymiar problemu.

Do lektury kolejnego artykułu zaprasza już sam tytuł, w którym W. Kroh postawił dyskusyjną tezę: *Katolicka nauka społeczna na rozdrożu*. Autor daje wprawdzie wyraz swemu optymizmowi co do przyszłości tej dyscypliny, jednak jej dotychczasowe osiągnięcia, a także *status quo*, potraktował chyba przesadnie krytycznie. Za zarzutami braku teoretycznego poparcia dla ruchów pokojowych, zbyt słabego angażowania się katolickiej nauki społecznej w rozwiązywanie takich istotnych problemów społecznych jak np. bezrobocie czy stosunek państw uprzemysłowionych do państw Trzeciego Świata kryje się zupełnie różna od dotychczasowej koncepcja tej dyscypliny. Chociaż jednocześnie nie uniknęła ona zarzutu prowincjonalizmu oraz zgubienia kontaktu z filozofią i pokrewnymi dyscyplinami teologicznymi. Krytycznie oceniono wreszcie, rzeczywistość nieuprawnioną, identyfikację katolickiej nauki społecznej z nauką społeczną Kościoła czy nawet ze społecznymi wypowiedziami Urzędu Nauczycielskiego. W oparciu o taką diagnozę została jasno sformułowana generalna wskazówka terapeutyczna. Zdrowa katolicka nauka społeczna musi uwzględnić i teoretycznie opracować rzeczywistość społeczną w jej zmienności. Musi więc być teorią zmiany, wychodzącą od praktyki i każdorazowo odsyłaną z powrotem do praktyki, a nie jak dotychczas — teorią porządku. Wprawdzie w ten sposób jej wyniki będą tymczasowe i formułowane dla konkretnych przypadków (bo każdy istniejący porządek historyczny jest tymczasowy), ale za to przestanie być dyscypliną czysto akademicką i uniknie podejrzenia o swe zideologizowanie. Trudno bowiem podejrzewać teorię zmian o obronę *status quo* i panujących. Oczywiście, zadania katolickiej nauki społecznej jako teorii zmian są zupełnie inne niż zadania dawnej teorii porządku. Nie może ona już koncentrować się na wypracowaniu idealnego modelu społecznego czy też formułowaniu ponadhistorycznych, stałych i abstrakcyjnych zasad. W tej sytuacji uprawnione jest jednak postawienie autorowi pytania, dlaczego tę koncepcję katolickiej nauki społecznej nazywa nie tylko „teorią”, ale także „etyką” zmiany. Co to za etyka, w której nie wolno formułować nawet najbardziej ogólnych zasad?

Aby jednak owa „etyka” mogła wnieść liczący się wkład do społecznego i kościelnego działania, jej przedstawiciele muszą najpierw właściwie odczytać i zrozumieć te wszystkie zmiany, które zachodzą w obrębie społeczeństwa, Kościoła i teologii. W niezwykle interesującej, choć miejscami kontrowersyjnej ich analizie zaprezentował Kroh swój punkt widzenia na ten temat. Mimo iż przeprowadzona analiza dotyczy właściwie sytuacji społeczeństwa i Kościoła tzw. Zachodu, lub jeszcze więcej — RFN, zawiera wiele spostrzeżeń uniwersalnie ważnych, np. na temat rozdziału elementu religijnego i społecznego w organizacji pracy kościelnej czy w przeżywaniu niedzielnej Eucharystii, braku społecznego zakorzenienia chrześcijaństwa itp. W tej części rozważań może drażnić — być może tylko ucho polskiego czytelnika — sformułowanie „partyjność Ewangelii”, jako kontrpropozycja dla ahistorycznego i aspołecznego chrześcijaństwa. Od podejrzenia, że autor prawdopodobnie wpadł w drugą skrajność, broni jednak jego wyraźne stwierdzenie, że przemieszczenie idei Królestwa Bożego z politycznym programem tworzenia idealnego społeczeństwa, jest również nie do przyjęcia.

Niezależnie od kontrowersyjności pozytywnych propozycji autora dotyczących teorii katolickiej nauki społecznej, dobrze, że jej koncepcja w ogóle dostała się na warsztat naukowy. Najczęściej bowiem rozważania meta-

teoretyczne w tej dziedzinie kończą się wytykaniem braków i pokazywaniem, jak nie należy uprawiać tej dyscypliny.

Rodzajem krytycznego przewodnika po bogatej już dziś literaturze etycznej i teologicznej dotyczącej ekologii jest artykuł H. Haltera *Teologia, Kościoły a problematyka ekologiczna. Wkład teologów do etyki ekologicznej*. Nikogo nie trzeba już dziś przekonywać, że ludzkość znajduje się „na zakręcie” (jak to określono w jednym z raportów Klubu Rzymskiego). Ponieważ źródła sytuacji kryzysowej od początku dopatrywano się w sferze ducha, niezwykle pilnym zadaniem jest kształtowanie nowej moralności ekologicznej, a w końcu — nowego człowieka. Poszukiwanymi zaś sprzymierzeńcami w tym dziele okazują się teologia i Kościoły. Przejęci tak odpowiedzialnym zadaniem teologowie nie uniknęli jednak stronniczości. Wielu z nich wpadło w pułapkę „ekologicznego naciągania” tekstów biblijnych, zwłaszcza relacji o stworzeniu, zwanego przez autora ekobiblicyzmem, a prowadzącego np. do panteizmu lub personalizacji natury. Niewykluczona jest także antyekologiczna manipulacja Pismem Świętym. Treści w nim zawarte pozwalają jakoby całą tradycję judeo-chrześcijańską obarczyć odpowiedzialnością za powstałe zło. Daleki od intencji autora byłby jednak wniosek, że ekologia nie jest tematem teologicznym. Teologowie nie mogą jednak za wszelką cenę usiłować sytuować się po jednej lub drugiej stronie barykady, szukając przy tym w Piśmie Świętym uzasadnień dla swego doraźnego zaangażowania ekologicznego, ale muszą bardziej ostrożnie obchodzić się ze swą teologią i spokojnie próbować wnikać w jądro biblijnego przekazu. Kiedy np. interpretują znane polecenie panowania nad Ziemią (Rdz 1, 28) jako wezwanie do szczególnej odpowiedzialności za stworzenie, to jednocześnie muszą przyznać, że z tego nie wynika żaden konkretny program ekologiczny. Ale powaga owej „szczególnej odpowiedzialności” może zostać umocniona motywacjami płynącymi z wiary. Jak więc widać, środki, którymi dysponuje teologia przy kształtowaniu moralności ekologicznej, można nazwać „ubogimi”. Kiedy tylko ulega ona pokusie stosowania „bogaty” środków, np. roztacza apokaliptyczne wizje jako protest przeciwko energetyce jądrowej albo przeciwnie, dla poparcia rozwoju tej energetyki wykazuje, że jest ona dobroczyнным darem przewidującego Boga—Stwórcy, po prostu ośmiesza się. Zresztą podlega wtedy prawdopodobnie sterowaniu przez jakiegoś grupy interesu, które usiłują wykorzystać ją ideologicznie. Autor nie tylko bardzo jasno i konkretnie pokazał niebezpieczeństwo takiej manipulacji ekoteologia, ale także ustrzegł się od wielu uproszczeń w tej dziedzinie, a zwłaszcza od taniego moralizatorstwa. Np. słusznie zauważył, że współczesny kryzys ekologiczny nie zawsze należy łączyć z winą moralną, niewiarą i grzechem. Zniszczenie środowiska rozpoczyna się przeciwieście już przy zaspokajaniu podstawowych potrzeb, a nie dopiero jako wynik konsumpcjonizmu. Wzmagają go takie neutralne moralnie czynniki jak wzrost liczby ludności czy industrializacja. To zaś, że człowiek nie potrafi przewidzieć wszystkich długoterminowych skutków swego działania, niewątpliwie jest złem, ale o charakterze przedmoralnym. Nie ma więc podstaw, aby szafować zarzutami niemoralności i niewiary wówczas, kiedy ujawniają się szkody.

Mimo wielości publikacji podejmujących zagadnienia ekologiczne, a nawet swego rodzaju mody na ekologię, wiele pozostaje jeszcze do przemyślenia w tej dziedzinie. Przede wszystkim — jak zauważa autor — punkt ciężkości naukowej refleksji winien teraz przesunąć się z teologii ku etyce ekologicznej. W obrębie zaś etyki nie wystarczy już pozostawanie na poziomie wartości oraz formułowanie mnóstwa celów i zasad, skoro nie bardzo wiadomo, jak je można realistycznie osiągnąć. Etycznego rozważenia wymagają konflikty wartości, takie jak np. między ochroną środowiska a polityką rozwoju czy między „wzrostem zerowym” a pełnym zatrudnieniem. W tej sytuacji niezbędna okazuje się „etyka konkretna”, której przedstawiciele nie unikaliby dialogu z inżynierami, politykami i ekonomistami. Tylko na tej

drodze etyka chrześcijańska jest w stanie udzielić zainteresowanym zadowolającej odpowiedzi na ich konkretne problemy.

Ktoś uprawiający etykę ekologiczną lub zainteresowany tym, jak inni to robią, niewątpliwie znajdzie w tym artykule szereg cennych informacji. Natomiast mniejszą pomoc z lektury uzyska ten, kto przejęty poczuciem odpowiedzialności za środowisko naturalne usiłuje odpowiedzieć sobie na pytanie: „co powinienem zrobić dla jego ochrony?”

Zresztą w całym zbiorze dominują rozważania metateoretyczne. Potrzeba takich przemyśleń nie podlega dyskusji, tym bardziej w obrębie interdyscyplinarnej katolickiej nauki społecznej, gdzie porządek metodologiczny jest raczej „towarem deficytowym”. Niemniej przy lekturze dzieł z tego zakresu chciałoby się czasem zejść z górnego piętra metateorii o szczebel niżej.

Aniela Dylus, Warszawa