

# Seweryn Rosik

---

## Sytuacyjna funkcja sumienia

---

Collectanea Theologica 40/4, 33-49

---

1970

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. SEWERYN ROSIK, LUBLIN

## SYTUACYJNA FUNKCJA SUMIENIA

### I. Sytuacjonizm etyczny

Poglądy personalistyczne, torując sobie drogę w świadomości człowieka współczesnego znalazły swe odbicie również w problematyce moralnej wpływając na nowe ujmowanie zjawisk moralnych, zwłaszcza etycznego wartościowania i realizowania etycznych wartości<sup>1</sup>. Zaakcentowanie pierwiastków personalistycznych w dziedzinie moralności wyłoniło nowe zjawisko „etyki sytuacyjnej”. Jest to zjawisko ogromnie złożone, ponieważ jego genezę odnajdujemy zarówno w brakach, jakie wystąpiły w strukturze dotychczasowego przekazu nauki moralnej w obrębie teologii katolickiej (geneza immanentna), jak i w nurtach filozoficznych i teologicznych współczesnej epoki, doktrynalnie częściowo obcych, a jednak inspirujących z zewnątrz nowe postulaty i przepracowania (geneza zewnętrzna)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Por. F. Böckle, *Bestrebungen in der Moraltheologie*, w: *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1957, s. 428.

<sup>2</sup> Podstawowe braki, jakie jaskrawo uwydatniły się w dotychczasowej teologii moralnej, to przerost kazuistyki, która częstokroć racjonalizowała decyzje sumienia przekreślając odrębność i pełnię ludzkiej sytuacji (por. W. Dirks, *Comment reconnaître ce que Dieu attend de moi? Pour justifier une „Ethique de la situation”*, *La Vie Spirituelle* (Supplément) 18 (1951) 253 n.), „herezje etosu” czyli tendencje do konwencjonalnego traktowania sfery nadprzyrodzonej i wymagań Bożych przykazań (por. D. von Hildebrand, *Wahre Sittlichkeit und Situationsethik*, Düsseldorf 1957, 11 n.), charakter legalistyczno-racjonalistyczny etyki istotowej, wskutek czego moralność sprowadzona została do zachowania zewnętrznej strony nakazów etycznych, wierność literze, a nie duchowi (por. B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg i Br. 1959, s. 315; T. Ślipko, *W sprawie etyki „niezależnej”*, *Homo Dei* 27 (1958) 385). Doktrynalną inspirację etyka sytuacyjna czerpała przede wszystkim z filozofii egzystencjalistycznej oraz z teologii protestanckiej, jakkolwiek te dwa kierunki nie wyczerpują liczby zapożyczeń, jakim uległa etyka sytuacyjna (por. St. Grabska, *Bóg i człowiek. Propozycje etyczne Edwarda Schillebeeckxa*, *Znak* 21 (1969) 36—39; zob. E. Schillebeeckx, *Dieu et l'homme. Approches théologiques*, t. II, Bruxelles 1965, 252—254).

Stwierdzenie powyższego faktu tłumaczy też niejednoznaczność treści, jaką określa termin „etyka sytuacyjna”. Zwrócił uwagę na to już P i u s XII, kiedy wypowiedział się sprawie niebezpieczeństw, jakie niesie ze sobą pewna odmiana tego kierunku<sup>3</sup>. F. Hürth stwierdza, że pod pojęciem etyki sytuacyjnej kryją się autorzy i systemy, które wyraźnie określają siebie terminem etycznego sytuacjonizmu; są też inni, którzy ulegając etycznemu sytuacjonizmowi, unikają tej nazwy; są jeszcze inni, którzy roszczą sobie pretensje do tej nazwy, lecz pod jej szyldem propagują rzecz całkowicie różną<sup>4</sup>.

### K i e r u n k i

Wydaje się rzeczą pożyteczną, aby dla przejrzystości wprowadzić pewne podziały kierunków sytuacjonizmu etycznego. Na ogół wyróżnia się kierunek o charakterze filozoficznym i kierunek o charakterze religijnym. Do pierwszego można zaliczyć sytuacjonizm egzystencjalistyczny, o tendencjach skrajnych lub ateistycznych wyróżniający się takimi nazwiskami, jak M. Heidegger<sup>5</sup>, J. P. Sartre<sup>6</sup> oraz sytuacjonizm egzystencjalistyczny umiarkowany przyjmujący istnienie Boga. Zapocząkował go Sören Kierkegaard (1813—1855)<sup>7</sup>, głosił między innymi K. Jaspers<sup>8</sup>, a współ-

<sup>3</sup> Zasadnicze wypowiedzi Stolicy Apostolskiej w tej kwestii są następujące: a) *Nuntius radiophonicus de conscientia christiana in iuvenibus recte efformanda, die 23 Martii a. 1952*, AAS 44 (1952) 270—278; b) *Allocutio ad delegatos Conventui internationali Sodalitatis vulgo noncupatae „Fédération Mondiale de Jeunesse Fémines Catholiques” Romae habito die 18 Aprilis a. 1952*, AAS 44 (1952) 413—419; c) *Instruction ad ordinarios omnes necnon ad magistros in seminariis, in athenaeis, vel in studiorum universitatibus docentes et ad lectores in studiorum domibus religiosorum: de „ethica situationis”, die 2 Februarii a. 1956*, AAS 48 (1956) 144—145.

<sup>4</sup> Por. *Annotationes in Instructionem Supremae Sacrae Congregationis S. Officii de Ethica situationis*, Periodica de re morali canonica liturgica 45 (1965) 142. F. Hürth niestety nie podaje żadnego autora, który by potwierdził wysuwany przez niego podział. Pewne światło rzuca tu artykuł P. A. Poppi'ego, który wymieniając kierunki sytuacjonizmu sygnalizuje nazwiska reprezentatywne dla egzystencjalizmu, teologii protestanckiej liberalnej, a także i katolicyzmu (por. *La „morale di situazione”. Presentazione e analisi delle fonti*, Miscellanea Francescana 57 (1957) 26—56). Tak by może należało rozumieć wypowiedź F. Hürtha.

<sup>5</sup> *Sein und Zeit*, Halle 1931; *Vom Wesen des Grundes*, Halle 1931; *Was ist Metaphysik?*, Bonn 1931.

<sup>6</sup> *L'etre et le néant*, Paris 1943; *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946.

<sup>7</sup> *Entweder-Oder*, Leipzig 1941; *Furcht und Zittern*, Jena 1923; *Der Begriff der Angst*, Jena 1923; *Einübung in Christentum*, Jena<sup>4</sup> 1933.

<sup>8</sup> *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 1933; *Der philosophische Glaube*, München 1948; *Existenzphilosophie*, Berlin<sup>2</sup> 1956.

częśnie jako kierunek katolicki reprezentuje go we Francji Gabriel Marcel<sup>9</sup>.

Drugi kierunek sytuacjonalizmu o charakterze religijnym ma swych przedstawicieli wśród teologów protestanckich, takich jak: Karl Barth<sup>10</sup>, Emil Brunner<sup>11</sup>, H. Thielicke<sup>12</sup>, E. Grisebach<sup>13</sup>. Na terenie katolickiej teologii moralnej łatwiej wyznaczyć pewne tendencje o mniej lub bardziej skrajnym profilu, aniżeli jakieś konkretne nazwiska. Za sytuacjonistę etycznego uważa się Th. Steinbüchela<sup>14</sup>, ku protestanckiemu sytuacjonizmowi inklinuje Ernest Michel<sup>15</sup>, swoistą formę etycznego sytuacjonizmu postuluje K. Rahner<sup>16</sup>, propozycje w tym kierunku wysuwa znany teolog Edward Schillebeeckx<sup>17</sup>. Trzeba wreszcie wspomnieć o grupie teologów, którzy pragną zagadnienie etycznego sytuacjonizmu rozwiązać w oparciu o doktrynę roztropności doszukując się w niej zdolności łączenia elementu normatywnego, wyływającego z zasad obiektywnych, z elementem sytuacyjnym, wnoszącym ze sobą nie tylko uwarunkowania podmiotowe i przygodnościowe, ale i niepowtarzalność konkretnych wezwań Bożych. Występują tu takie nazwiska, jak: H. D. Noble<sup>18</sup>, H. M. Hering<sup>19</sup>, Th. De-

<sup>9</sup> *Journal métaphysique*, 1927; *Etre et avoir*, Paris 1935; *Homo Viator*, 1945.

<sup>10</sup> *Für die Freiheit des Evangelismus*, München 1934; *Theologische Existenz heute*, München 1933; *Der Dienst am Wort Gottes*, München 1934; *Gottes Wille und unsere Wünsche*, München 1934; *Römerbrief*, Zürich 1919; *Die Wirklichkeit des neunten Menschen*, Zürich 1950.

<sup>11</sup> *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantischen theologischen Ethik*, Zürich 1932; *Der Mensch im Widerspruch*, Berlin 1937.

<sup>12</sup> *Theologische Ethik*, t. I—III, Tübingen 1958.

<sup>13</sup> *Gegenwart. Eine kritische Ethik*, Halle-Saale 1928.

<sup>14</sup> *Christliche Lebenshaltungen in der Krisis der Zeit und des Menschen*, Frankfurt a. M. 1949; *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, t. I, Düsseldorf 1951.

<sup>15</sup> *Der Partner Gottes. Weisungen zur christlichen Selbstverständnis*, Heidelberg 1946; *Renovatio zur Zwiesprache zwischen Kirche und Welt*, Stuttgart 1947; *Ehe. Eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft*, Stuttgart 1948. To ostatnie dzieło dekretem Kongregacji św. Oficjum z dnia 3 grudnia 1952 r. zostało wciągnięte do indeksu ksiąg zakazanych (zob. AAS 44 (1952) 879).

<sup>16</sup> *Der Einzelne in der Kirche*, Stimmen der Zeit 139 (1946) 260—276; *Situationsethik und Sündenmystik*, Stimmen der Zeit 145 (1950) 329—342; *Über die Frage einer formalen Existenzethik*, w: *Schriften zur Theologie*, t. II, Einsiedeln 1960, 227—246.

<sup>17</sup> Dzieła E. Schillebeeckxa wydane zostały w języku holenderskim w ramach serii *Theologische Peilingen*; t. I: *Openbaring en theologie* (Objawienie i teologia), t. II: *God en mens* (Bóg i człowiek), t. III: *Wereld en kerk* (Świat i Kościół), t. IV: *Zending van de kerk* (Posłannictwo Kościoła), wyd. H. Nelissen, Bilthoven 1966—1968. Seria ta w języku francuskim wydana została pt. *Approches théologiques*, éd. du CEP, Bruxelles 1965 nn.

<sup>18</sup> *Le discernement de la conscience*, Paris 1934.

<sup>19</sup> *Quomodo solvendi sunt casus: recurrando ad sola principia an etiam ad prudentiam?*, Angelicum 18 (1941) 311—335.

man<sup>20</sup>, M. G. Leclercq<sup>21</sup>, J. Fuchs<sup>22</sup>, J. Kuničić<sup>23</sup>, P. A. Poppi<sup>24</sup>, J. Piepper<sup>25</sup>.

### Założenia

Już z powyższego uszeregowania widać jasno, że sytuacyjnym tendencjom w etyce brak jednolitości, co wcale nie wyklucza, by nie można ustalić w nich pewnych założeń wspólnych. Wspólna im jest supozycja, że nie można oznaczyć w konkretnej sytuacji miary właściwej, dobra moralnego przy pomocy norm ogólnych i abstrakcyjnych, jeżeli się nie uwzględni szczególnych czynników sytuacyjnych, które zawierają w sobie imperatywy aktualne i konkretne (aktualizm etyczny)<sup>26</sup>. Tego rodzaju supozycja musi mieć swoje uzasadnienie, odnajduje je zaś w przyjmowanej przez siebie koncepcji człowieka, jego natury, moralnych działań, wartościowań etycznych, bez czego żaden system etyczny się zresztą nie obywa<sup>27</sup>.

Szukanie uzasadnień dla sytuacyjnej teorii moralności w egzystencjalizmie pozbawiło etykę sytuacyjną obiektywnej podstawy wartości moralnej i zepchnęło na pozycję skrajnego subiektywizmu<sup>28</sup>. Niechęć do sformułowania powszechnych i niezmiennych zasad skłoniła etyków sytuacyjnych do przyjęcia egzystencjalnego sposobu patrzenia na ludzką naturę i zajmowania się ustawicznie zmieniającym się procesem jej kształtowania. Arystotelowskie i scholastyczne rozumienie natury ludzkiej, jako istoty niezmiennej, w etyce sytuacyjnej zastąpione zostało pojęciem natury, która ustawicznie podlega zmianom i tworzy samą siebie<sup>29</sup>. Jak wyraźnie wynika z tekstu Instrukcji św. Oficjum z dnia 2 lutego 1956 r., według ety-

<sup>20</sup> *La prudence*, Paris-Rome<sup>2</sup> 1949 (przekł. i komentarz Sumy Teolog. II—II q 47—54); *Pour une restauration de la vertu de prudence*, w: *Prudence chrétienne*, Paris 1948, 21—31.

<sup>21</sup> *La conscience du chrétien. Essai de théologie morale*, Paris 1947.

<sup>22</sup> *Ethique objective et éthique de situation*, *Neouvelle Revue Théologique* 78 (1956) 798—818.

<sup>23</sup> *Ethicae situationis multiplex error*, *Divus Thomas* 60 (1957) 309n.

<sup>24</sup> *Elementi di una critica alla „morale di situazione”*, *Miscellanea Francescana* 57 (1957) 221n.

<sup>25</sup> *Traktat über die Klugheit*, München 1955, 60n., 66.

<sup>26</sup> Por. St. Grabska, *art. cyt.*, 38.

<sup>27</sup> Por. Th. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, t. I, 248.

<sup>28</sup> St. Grabska uważa, że etyka sytuacyjna nie jest subiektywizmem, ponieważ nie odrzuca normy obiektywnej, a jedynie normę ogólną, abstrakcyjną, która nie posiada waloru obiektywnego stosunku do sytuacji (por. *art. cyt.*, 38). Opinia jej częściowo tylko jest słuszna, ponieważ nie uwzględnia tych postaci etycznego sytuacjonizmu, które deprecjonują całkowicie obiektywizm zasad ogólnych na rzecz skrajnie subiektywnego kryterium. Być może słuszniejszy mógłby być termin „relatywizm”.

<sup>29</sup> Por. W. Granat, *Etyka sytuacyjna*, *Ateneum Kapłańskie* 56 (1958) 116n.

ki sytuacyjnej tradycyjne pojęcie natury ludzkiej nie wystarcza, dlatego należy wziąć pod uwagę pojęcie natury ludzkiej „egzystencjalnej”, która w odniesieniu do wielu rzeczy nie ma absolutnej wartości obiektywnej, lecz względną tylko i zmienną, wyjąwszy może owe nieliczne elementy i zasady, które odnoszą się do natury ludzkiej metafizycznej (absolutnej i nieziennej)<sup>30</sup>.

Ponieważ od pojęcia natury ludzkiej zależy ściśle pojęcie prawa naturalnego, skąd też etyka sytuacyjna głosi pojęcie prawa naturalnego adekwatne do uznawanego przez siebie pojęcia natury ludzkiej egzystencjalnej. Rzeczą więc istotną dla etyki sytuacyjnej jest uznanie ogólnych zasad za coś wtórnego w stosunku do egzystencji, tj. istnienia w konkretnej sytuacji i to jest cecha występująca u wszystkich przedstawicieli tej etyki, chociaż ich poglądy są zróżnicowane. W wielu sytuacjach zasady ogólne tracą swą obowiązującą moc na rzecz innej zasady, pojętej w sensie skrajnie subiektywnego kryterium, decydującego o obiektywnej godziwości moralnej decyzji. Nie stanowią już jasnych przesłanek, z których sumienie wyprowadza logiczne konsekwencje w danej sytuacji<sup>31</sup>. A więc prawo nie może być aplikowane, ma bowiem wartość tylko względną i zmienną, może być tylko do każdej sytuacji adaptowane<sup>32</sup>.

Stąd też etyka sytuacyjna przyjęć musiała dwie konsekwencje: a) wezwanie wolne, indywidualne i bezpośrednie, skierowane do człowieka, dokonuje się wprawdzie nie na sposób czystego woluntaryzmu, jednakże w sensie mniej lub więcej niezależnym od obiektywnego porządku moralnego; b) osobowość podmiotu i jego osobowy stosunek do Boga stanowią fakty wyłączone z obiektywnego porządku moralnego. Jeżeli więc podmiot stoi przed wolną decyzją i działaniem, których wymaga odeń aktualna sytuacja, jego sumienie praktyczne kształtuje się nie w oparciu o prawo moralne jako najwyższe kryterium moralnego działania<sup>33</sup>.

## II. Sytuacyjna funkcja sumienia

Trudno określić etykę sytuacyjną jako pewien system moralny. Wychodząc z ukazanych powyżej założeń inklinuje ona raczej ku praktycznej teorii sumienia, któremu wyznacza rolę zasadniczą, niemal dominującą w dziedzinie etycznych wartościowań i wyborów. Każdy akt sumienia w rzeczywistości stanowi odniesienie do moralnych wartości i nakazów. Funkcja więc sumienia ogniskuje w so-

<sup>30</sup> Por. AAS 48 (1956) 144.

<sup>31</sup> Por. P. A. P o p p i, *La „morale di situazione”*. *Presentazione e analisi delle fonti*, art. cyt., 18.

<sup>32</sup> Por. AAS 48 (1956) 145.

<sup>33</sup> Por. J. F u c h s, *Éthique objective et éthique de situation*, art. cyt., 801n.

bie jakby wzajemne spotkanie nakazu, jaki z wartości emanuje, i dążenie do subiektywnego zadowolenia z wartości<sup>34</sup>. Powstaje tylko problem, czy formalna relacja sumienia polega na zgodności z obiektywnym stosunkiem działania i zasad moralnych? Zupełnie bowiem inna jest rola sumienia, gdy poznanie wartości i zasad jest adekwatne, tzn. odpowiada rzeczywistości stanowi rzeczy, inna zaś, gdy ze świadomości wykreślimy obiektywne wartości i zasady, a w ocenach etycznych założymy kryterium subiektywne<sup>35</sup>. W tym względzie między nauką katolicką a etyką sytuacyjną istnieje zasadnicza różnica.

Chcąc jednak odpowiedzieć na pytanie, jaką rolę przypisuje etyka sytuacyjna sumieniu, należy dokonać dalszych zróżnicowań, a to ze względu na różnorodne oblicza sytuacjonizmu etycznego. Przyjmujemy jako punkt wyjściowy dość schematyczny podział na skrajny sytuacjonizm etyczny, który pojawił się w łonie katolickiej teologii moralnej oraz sytuacjonizm etyczny umiarkowany. Kierunek skrajny został krytycznie oceniony przez Stolicę Apostolską, jakkolwiek nie wysunięto zarzutów adresowanych nominalnie<sup>36</sup>. Umiarkowany — stara się próby rozwiązań sytuacyjnych wbudować w obiektywną strukturę katolickiej teologii moralnej dowartościowując pewne odcinki rzeczywistości moralnej bez popadania w konflikt z obiektywnym porządkiem moralnym.

### Skrajne ujęcie funkcji sumienia

Cała sfera wartości moralnych i wynikających z nich powinności dochodzi do głosu bezpośrednio w sumieniu, które stanowi subiektywną normę moralności. W skrajnej etyce sytuacyjnej sumienie zyskuje rangę bardzo wysokiej autonomii, ponieważ jego miarą w zakresie konkretnych wyborów i decyzji nie jest norma przedmiotowa. Oceny etyczne według tej teorii formują się w oparciu o kryterium subiektywne, osobiste, wewnętrzne i indywidualne, ostatecznie niezależne od jakiegokolwiek normy obiektywnej<sup>37</sup>. Pius XII podkreślił, że „szczególnym znakiem tej moralności jest to, że nie opiera się bynajmniej na powszechnych prawach moralnych, ...ale rzeczywistych i konkretnych warunkach lub okolicznościach, w których wypada działać i w których indywidualne sumienie ma sądzić i wybierać... I właśnie dlatego decyzja sumienia, jak utrzymują zwolennicy tej etyki, nie może być powodowana po-

<sup>34</sup> Por. D. von Hildebrand, *dz. cyt.*, 160n.

<sup>35</sup> *Tamże*, 161n.

<sup>36</sup> Por. AAS 44 (1952) 270—278; AAS 44 (1952) 413—419; AAS 48 (1956) 144—145.

<sup>37</sup> Por. F. Hürth, *Annotationes in Instructionem...*, *art. cyt.*, 160.

jęciami, zasadami i prawami powszechnymi”<sup>38</sup>. Podkreślony tu został jeden z elementów, który dla sumienia — zdaniem tej teorii — stanowi podstawowy wyznacznik formowania ocen i wyrobów. Jest nim sytuacja.

Pojęcie sytuacji nie jest jeszcze dokładnie ustalone. Można jedynie uwydatnić kilka cech charakterystycznych, jakie ono zawiera. Sytuacja jest konkretnym rezultatem wszystkich czynników czasu i miejsca, w których utrwała się wolność człowieka. Oznacza ona sposób egzystencji właściwej człowiekowi, stanowi więc pojęcie antropologiczne określające ogólnie „istotę” człowieka. W związku z tym odnosi się ona do integralnie pojętej osoby ludzkiej: do jej indywidualnej egzystencji w świecie, tzn. konkretnego bytu w tym konkretnym świecie *hic et nunc*. Człowiek jest z istoty swej wolnością, ale wolność ta ma powiązanie ze światem, jest wolnością w tej sytuacji. Nie istnieje więc żadna „natura ludzka w stanie czystym (*natura pura*)” ale jedynie osobowa wolność w tej oto sytuacji<sup>39</sup>.

Rzeczywistość sytuacyjna narzuca obowiązek odpowiadającego jej działania. Proces ten swoje pierwsze stadium odnajduje w sumieniu. W skrajnej etyce sytuacyjnej konkretny akt sumienia uzależniony jest całkowicie od czynników sytuacyjnych. W ten sposób relatywizuje się charakter moralnego działania. Jeżeli bowiem człowiek, jak chcą sytuacjoniści, jest zawsze jednorazowy, to w wydawaniu ocen etycznych i działaniu miarodajna staje się dlań tylko jego sytuacja<sup>40</sup>. Sumienie więc w swych werdyktach musi całą uwagę zwrócić na okoliczności, które stanowią sytuację, ponieważ według nich one są korzeniem, źródłem i normą, ostateczną instancją, do której należy się odwoływać w rozsądzaniu moralności aktów ludzkich<sup>41</sup>. Sytuacja zdobywa tutaj rangę absolutu, wyizolowanego z obiektywnej rzeczywistości i wynikających z niej norm.

Jeżeli etyka sytuacyjna odsuwa — w sensie negatywnym — walor normy obiektywnej na korzyść sytuacji, to w sensie pozytywnym nakazuje, aby sumienie w swej funkcji kierowało się bezpośrednim sądem rozumu oświeconego światłem wewnętrznym i indywidualnym<sup>42</sup>. Podstawa każdej moralnej decyzji nie tkwi w normie heteronomicznej, ale w osobistym przekonaniu umysłu i ducha ustosunkowującego się do sytuacji jednostkowego przypadku<sup>43</sup>. *Stolica Apos-*

<sup>38</sup> AAS 44 (1952) 414.

<sup>39</sup> Por. E. Schillebeeckx, *Dieu et l'homme (Approches théologiques*, t. 2), Bruxelles 1965, 248.

<sup>40</sup> Por. N. Seelhammer, *Situationsethik und christliches Gewissen*, Trierer Theologische Zeitschrift 62 (1953) 80n.

<sup>41</sup> Por. J. Kuničič, „*Ethicae situationis*” *multiplex error*, art. cyt., 305.

<sup>42</sup> Por. P. Lumberras, *Ethica situationis et doctrina Aquinatis*, *Angelicum* 25 (1958) 140.

<sup>43</sup> Por. F. Hürth, *Annotationes in Documenta et Hortationes Pont. Max.*



tolska stwierdza, że według tej skrajnej teorii, „ostateczna decyzja człowieka i bezpośrednie wewnętrzne światło i sąd.. nie są określone żadną normą obiektywną, ustanowioną poza człowiekiem i niezależną, co do swej obiektywnej słuszności, od subiektywnego jego przekonania..., lecz same sobie w pełni wystarczają”<sup>44</sup>. Sytuacjoniści nazywają też to „światło wewnętrzne” — instynktem lub sądem intuicyjnym, który jest niejako praktyczną zasadą autonomiczną. Niezależnie jednak od nazwy — ustalając tego rodzaju kryterium dla sumienia — wyraźnie uchylają się spod imperatywnej mocy prawa wyższego, bądź boskiego, bądź naturalnego<sup>45</sup>. Widać z tego, że akt sumienia, według tej teorii, nie kształtuje się na drodze relacji do obiektywnego porządku, lecz na drodze relacji do podmiotu i jego subiektywnego przekonania; to przekonanie zaś jest bezpośrednią normą „osobistej dozwoloności” i „subiektywnej godziwości” aktu, która może się z godziwością obiektywną zgadzać lub od niej różnić<sup>46</sup>. Ponieważ zaś, zdaniem etyki sytuacyjnej, w ostatecznej decyzji sumienia następuje spotkanie dwóch osób, Boskiej i ludzkiej, a nie osoby ludzkiej i martwej litery prawa, Bóg nie tyle zwraca uwagę na obiektywny porządek, rozpatrywany sam w sobie, lecz tylko na człowieka i jego sumienie<sup>47</sup>. Innymi słowy: wobec Boga obiektywna godziwość działania (a nie tylko subiektywna dozwoloność) wynika z subiektywnego sumienia jednostki, prawdziwie i szczerze uformowanego i nakazującego działać, w bardzo zaś małym stopniu ze zgodności tegoż działania z obiektywnym porządkiem moralnym, ujmowanym w sobie samym<sup>48</sup>.

Tego rodzaju stanowisko zwolennicy skrajnej teorii sumienia motywuja koniecznością uwolnienia człowieka od decyzji heroiczych, których Bóg nie wymaga<sup>49</sup>, prawem „osobistego ryzyka” podjętego w szerszej intencji i odpowiedzialności wobec Boga<sup>50</sup>, prymatem wartości osobistych, którym ustąpić muszą wszystkie inne, w zależności od tego, do czego poszczególne sytuacja skłania podmiot<sup>51</sup>.

#### Fronetyczne ujęcie funkcji sumienia

Byłoby błędem przypisywanie etycznemu sytuacjonizmowi jednolitej teorii sumienia. Przedstawiciele umiarkowanego kierunku nie

*de conscientia christiana in iuvenibus recte efformanda*, Periodica de re morali canonica liturgica 41 (1952) 235n.

<sup>44</sup> Por. AAS 48 (1956) 144.

<sup>45</sup> Por. J. Kuničič, *art. cyt.*, 312.

<sup>46</sup> Por. F. Hürth, *Annotationes in Instructionem...*, *art. cyt.*, 193.

<sup>47</sup> Por. F. Hürth, *Annotationes in Documenta et Hortationes...*, *art. cyt.*, 241.

<sup>48</sup> Por. F. Hürth, *Annotationes in Instructionem...*, *art. cyt.*, 146n.

<sup>49</sup> Por. J. Fuchs, *Éthique objective et éthique de situation*, *art. cyt.*, 816n.; N. Seelhammer, *art. cyt.*, 82.

<sup>50</sup> Por. AAS 44 (1952) 416; D. von Hildebrand, *dz. cyt.*, 167.

<sup>51</sup> Por. AAS 44 (1952) 415; P. A. Poppi, *La „morale di situazione”...*, *art. cyt.*, 19n.

kwestionują wartości zasad obiektywnych, ale zwracają uwagę na szczególną trudność, z jaką boryka się sumienie jednostki stojącej wobec podwójnego imperatywu: normy ogólnej i konkretnej sytuacji.

Kierunek ten zwraca uwagę na specyfikę doznań, jakie implikują w przeżyciu sumienia. Przede wszystkim wybija się w nim jednorazowość konkretnego człowieka, będącego realizacją jednorazowego i szczególnego zamysłu Boga. Sumienie jawi się tu nie jako dyspozycja czysto poznawcza (chodzi o poznanie prawa moralnego), ale jako przeżycie decyzji rzutuącej na stosunek człowieka do Boga. Jednostka w tej decyzji urzeczywistnia samą siebie i jest świadoma, że przy powszechnej ważności moralnych zasad — nie istnieje jednolity schemat moralny dla wszystkich ludzi i wszystkich przypadków. W grę bowiem wchodzi niezamienna osobowość każdej jednostki oraz ingerencja Boga, który stale na nowo uświęca i zupełnie odrębnie w każdej osobowości utrwala swe podobieństwo. Bariery odgradzającą od skrajnego subiektywizmu jest tutaj realny związek sumienia z rzeczywistością Boga, z wartością *Sacrum*<sup>52</sup>.

A jednak, mimo że sumienie jako „głos Boga” nie bezpośredni, lecz pośredni, jako dialogowa rzeczywistość stawiająca nas wobec świętego Boga i skłaniająca do odpowiedzi i odpowiedzialności przejawia obiektywizm naturalnej i nadprzyrodzonej moralności, trudno przeoczyć fakt, że nie jest ono wolne od konfliktów, wyrastających w płaszczyźnie wyborów i decyzji. Dzieje się tak dlatego, ponieważ człowiek wkracza z prawem i własnym sumieniem stale w nowe sytuacje. Zmuszony jest ustawicznie na nowo ujmować wartości. Rzeczywistość życia zaś okazuje się tak bogata, że ani prawo naturalne ani Dekalog nie są zdolne ująć jej bez reszty. Decyzja, która ma wyrazić stosunek normy i powinności do sytuacyjnych wezwań — nie jest statystyczna, lecz dynamiczna i nie łatwo ją określić. Posłużmy się przykładami: np. obowiązek czci Bożej. Powstają pytania: jak czcić Boga dziś, jak mam Go czcić ja? Albo przysięga: kiedy wolno, kiedy powinno, kiedy musi się przysięgać, a kiedy nie? Małżeństwo: Co stanowi dziś „zgodność z naturą” przy odpowiedzialnym rodzicielstwie? Własność: kiedy staje się bezprawiem? Prawda: dyskrecja a kłamstwo? Oto szereg problemów, które częstokroć noszą w sobie naciski sytuacyjnych imperatywów<sup>53</sup>.

Problemy te są współcześnie bardzo realne i szereg teologów poszukuje rozwiązań, które czyniłyby zadość sytuacyjnym postulatom w pełnej zgodności z obiektywnym porządkiem moralnym. Niniejszy szkic stanowi próbę ujawnienia dociekań niektórych współczesnych teologów w tym przedmiocie. Rzecz zrozumiała, iż ramy krótkiego

<sup>52</sup> Por. A. Sauer, *Gewissen nach dem Konzil*, Klerusblatt 47 (1967), nr 17, 297.

<sup>53</sup> Por. *Tamże*, s. 298.

artykułu nie mogą zapewnić szerszej i głębszej analizy tego zagadnienia.

K. R a h n e r zastanawiając się nad problemem realizacji podstawowych założeń osobowościowych człowieka w zakresie wyborów sumienia i decyzji, stawia pytanie, czy wystarczy, jeżeli sumienie trzyma się jedynie obiektywnych norm prawa moralnego? R a h n e r odpowiada jasno: nie! Jego zdaniem, istnieje w człowieku taka sfera, której nie można ujmować i normować ogólnie. Sfera ta jest nieprzystępna zasadom ogólnym. Jeżeli bowiem obiektywną normą działań dla konkretnego bytu jest jego bytowa struktura, to w zakresie moralnej powinności człowieka tkwi nakaz, aby jednostka poprzez wolny wybór, sumienia stawiała się egzystencjalnie, indywidualnie nieustannie tym, czym jest z natury. Dlatego istnieje w człowieku władza, która poznaje tę moralność indywidualną jako wymagającą normę. Nazywamy ją sumieniem. R a h n e r dostrzeżga podwójną rolę sumienia, a raczej podwójną jego funkcję: pierwsza polega na stosowaniu ogólnych norm etyki i teologii moralnej do określonego „przypadku”, druga to ta, dzięki której jednostka odbiera jednorazowe, dla niej tylko miarodajne, nie pozwalające się bez reszty wyprowadzić z norm ogólnych, wezwanie Boże<sup>54</sup>.

Już Th. S t e i n b ü c h e l obok wartości ogólnych i powszechnych wymienia wartości czysto indywidualne, które angażują sumienie podmiotu we właściwej sytuacji. Wiążą one w sumieniu tylko jego, a poza nim — nikogo innego<sup>55</sup>. Tym niejako śladem kroczy i K. R a h n e r. Stwierdza wprawdzie, że w jednostkowej sytuacji nie może być momentu konkretnej powinności, pozostającego poza zakresem norm ogólnych, ale słusznie stawia pytanie: czy w momencie decyzji sumienia podjęta przezeń powinność jest tylko punktem przecięcia się prawa i zaistniałej sytuacji? Czy konkretny akt jako rezultat decyzji sumienia jest tylko realizacją ogólnej normy? Stąd hipotetyczne założenie: być może, nie wszystko człowiek czyni w zakresie własnej powinności, jeżeli pozostaje w obrębie norm ogólnych, jeżeli się im nie sprzeciwia. Może jego indywidualność i jego niepowtarzalna sytuacja zawierają wyłącznie jemu właściwą normę działania, z którą poważnie się liczy sumienie jednostki?<sup>56</sup>. Otóż, K. R a h n e r stwierdza, że tomizm absolutnie nie wyklucza możliwości norm indywidualnych o charakterze ściślej jednorazowości<sup>57</sup>. Element sytuacyjnej indywidualności, podobnie jak ele-

<sup>54</sup> Dobrą syntezę poglądów K. R a h n e r a znajdujemy u F. B ö c k l e, *Bestrebungen in der Moraltheologie*, art. cyt., 431—435.

<sup>55</sup> Por. Th. S t e i n b ü c h e l, *Christliche Lebenshaltungen in der Krisis der Zeit und des Menschen*, dz. cyt., 244.

<sup>56</sup> Por. K. R a h n e r, *Über die Frage einer formalen Existentialethik*, art. cyt., 233n.

<sup>57</sup> Por. K. R a h n e r, *Prinzipien und Imperative*, w: *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg i. Br. 1958, 17.

ment istotowy, należy jako uzupełnienie tego ostatniego do treści konkretnego moralnego wymagania<sup>58</sup>. Sumienie przyswaja sobie to wymaganie, zdaniem R a h n e r a, dzięki roztropności, której przypisuje on rolę szczególną. Jest to nie tylko cnota wprowadzająca *bonum rationis* (wzgl. *medium rationis*) w poszczególne odcinki działań ludzkich, ale tkwi ona w ogóle u podstaw wartościowania i decyzji moralnych łącząc harmonijnie ze sobą zasady ogólne i prawidłowość moralną wydobytą z indywidualnej sytuacji danej jednostki<sup>59</sup>.

Zdolność przyswojenia sobie w poznaniu fronetycznym ogólnych zasad moralnych nie podlega kwestii, natomiast powiązanie roztropności z elementami konkretnej sytuacji prowokuje K. R a h n e r a do nowych pytań. Czy te związane z sytuacją przypadki jednostkowe mają cechę jedynie przypadłości istot ogólnych, czy też prócz tej cechy zawierają ponadto pewien element absolutnie indywidualny, który nie zawiera się w ramach tego, co ogólne, choć konkretnie rozwarstwione? Gdyby tak było, roztropność musiałaby stać się tego rodzaju dyspozycją, która nie będąc do zastąpienia ani przez wiedzę moralną, ani przez technikę kazuistyki, w sposób wyłączny i właściwy ujmowałaby ten „niewyraźalny” konkret indywidualności w zaistniałych okolicznościach. Trzeba ustalić, zdaniem R a h n e r a, czy ona jest zdolna rozwiązać tylko zagadnienie ogólnych zasad w „gmatwaninie” złożonej sytuacji, czy też posiada zdolność dostrzegania i kierowania tym, co jest niepowtarzalnie indywidualne i wybiega poza ramy nakreślone ogólnością zasady<sup>60</sup>. Jeśli dałoby się zweryfikować tę jej drugą funkcję, osiągnęłaby ona charakter poznania osobowego i intuicyjnego, jakie K. R a h n e r zakłada postulując tzw. etykę egzystencjalną. W ramach tej etyki zadaniem sumienia usprawnionego przez roztropność byłoby poznanie jednorazowych i ściśle indywidualnych wezwań wraz z ich zobowiązującą siłą<sup>61</sup>.

Wydaje się jednak, że tej właściwości roztropność nie osiąga na poziomie naturalnego jej działania. Być jednak może, że w płaszczyźnie jej funkcji nadprzyrodzonej zdolna jest ona ulec inspiracji wyższej, płynącej z wiary i miłości. Otwarta też jest na szczególnie wezwania Boże i wyjątkowe drogi ich realizacji<sup>62</sup>. R a h n e r dos-

<sup>58</sup> Por. F. B ö c k l e, *art. cyt.*, 444.

<sup>59</sup> Por. K. R a h n e r, *Prinzipien und Imperative*, *art. cyt.*, 22n.

<sup>60</sup> Por. *tamże*, 23.

<sup>61</sup> Por. K. R a h n e r, *Über die Frage einer formalen Existentialethik*, *art. cyt.*, 227—246.

<sup>62</sup> Uzasadnienie szczególnych wymagań Bożych odnajdujemy w wypowiedziach św. Pawła: „Bo człowiek zmysłowy nie pojmuje tego, co jest z Ducha Bożego, i jest dla niego głupstwem, gdyż zrozumieć tego nie może, co według wiary sądzić należy. Ale kto jest duchowy rozsądza wszystko...” (1 Kor 2,

trzeza potrzebę szczególnego wsparcia roztropności przez Boga darem rady Ducha Świętego. W takich warunkach sędzią rozstrzygającym wezwania sytuacyjne jest Duch Święty, a Jego inspiracja gwarantuje osiągnięcia obiektywnej prawdy i dobra w bardzo złożonych okolicznościach<sup>63</sup>. W tym zespoleniu funkcji naradczącej roztropności z impulsem Ducha Świętego można dostrzegać ową specyficzną zdolność ujmowania tych „niewyraźalnych” elementów sytuacyjnych, o których mówi K. Rahner. Stwierdza on, że wiąże się z tym charyzmat „rozeznawania duchów”, ta szczególna „metodyka odnajdywania indywidualnej Woli Boga”<sup>64</sup>. Tego rodzaju interwencja Boga ma jakby charakter objawienia prywatnego, oddzielonego od publicznego i ogólnego. Oznacza to, że Bóg wpływa na władze indywidualnego człowieka przekazując mu swoją wolę, ponadto poprzez jednoznaczne kryteria uzasadnia człowiekowi, że wyrażona powinna być istotnie wynika z Jego Istoty<sup>65</sup>. Jest to płaszczyzna wyższego poznania imperatywu sytuacji etycznej<sup>66</sup>.

W nieco innym kierunku idą postulaty sytuacyjne E. Schillebeeckxa. Teolog ten przede wszystkim stoi bardzo mocno na gruncie obiektywizmu moralnego, odcinając się od sytuacjonizmu relatywistycznego i subiektywnego. Człowiek nie kształtuje autonomicznie własnej normy moralnej. Wobec tego sąd sumienia nie decyduje (jak w skrajnej teorii) sam z siebie o dobroci lub złości konkretnego aktu, ale czyni to w oparciu o rzeczywistość obiektywną<sup>67</sup>. Schillebeeckx uznaje jednak zasadność postulatów sytuacyjnych i podejmuje próbę zintegrowania ich w systemie katolickiej teologii moralnej — odchodząc nieco od pozycji tych teologów, którzy nie odrzuciwszy radykalnie sytuacjonizmu, próbowali się z nim uporać<sup>68</sup>. Nie podtrzymuje on ich poglądu, że normy (ogólne i abstrakcyjne posiadają wprawdzie wartość powszechną, ale są niewystarczające, by konkretnie zdecydować o dobroci lub złości

14—15). „Mądrość bowiem świata tego głupstwem jest u Boga” (1 Kor 3, 19). „Bo to, co jest głupstwem u Boga, jest mędrze nad ludzi, a co słabe jest u Boga, mocniejsze jest nad ludzi” (1 Kor 1, 25).

<sup>63</sup> Por. Th. Deman, *La prudence (Somme théologique, II—II q 47—56)*, Paris-Tournai-Rome<sup>2</sup> 1949, 472.

<sup>64</sup> Por. K. Rahner, *Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola*, w: *Das Dynamische in der Kirche...*, dz. cyt., 101.

<sup>65</sup> Por. K. Rahner, *Tamże*, 102nn.

<sup>66</sup> Por. K. Rahner, *Der Einzelne in der Kirche*, art. cyt., 273. J. Fuchs, *Situation und Entscheidung*, Frankfurt a. M. 1952, 77—92.

<sup>67</sup> Por. E. Schillebeeckx, dz. cyt., 259.

<sup>68</sup> E. Schillebeeckx różni się w swych propozycjach od np. J. Fuchsa i K. Rahnera. Por. G. de Brie, *Situationel momenten in een normenetiek*, Tijdschr. voor Filos. 23 (1961) 3—77; *De bijbelse radicalisering van de Wet*, Tijdschr. voor Theol. 3 (1963) 139—166; *De integratie van de positieve wet in de zedelijke en religieuze beleving*, Tijdschr. voor Geest. Leven 18 (1962) 689—706; 19 (1963) 5—21; 171—201.

aktu ludzkiego, ponieważ ten zawiera elementy „ściśle sytuacyjne”, których wymienione normy nie mogą osiągnąć<sup>69</sup>.

Tego rodzaju stanowisko grozi niebezpieczeństwem „dwoistości” norm, normy abstrakcyjnej i normy sytuacyjnej, konkretnej, co musi prowadzić do konfliktów w życiu moralnym. Sumienie w swych decyzjach kieruje się jedną obiektywną normą, a jest nią rzeczywistość konkretna sama w sobie. Pojęcia abstrakcyjne wyrażają ją w sposób nieadekwatny, ujawniają pewien aspekt poznania bardziej integralnego, w którym treść tych pojęć posiada wartość wewnętrznego odbicia prawdy dzięki konkretnemu, egzystencjalnemu kontaktowi z rzeczywistością. Pojęcie natury ludzkiej jako takiej nie posiada żadnego waloru rzeczywistości, ponieważ człowiek w swej naturze jest zawsze jednostkowy i jako realny byt staje się źródłem normowania etycznego. Waler normy abstrakcyjnej polega na tym, że wyraża ona, choć nieadekwatnie, obiektywną rzeczywistość samą w sobie<sup>70</sup>. Wynika z tego, że ogólne normy etyczne nigdy nie dawały gotowych rozwiązań. Nie ma też sensu, by takie rozwiązania wyprowadzać z tych norm drogą dedukcyjną. Rola normy ogólnej polega na tym, że wskazuje ona sumieniu jedynie kierunek decyzji i ten jej waler pozwala działającemu podmiotowi uniknąć subiektywizmu<sup>71</sup>.

E. Schillebeeckx wskazuje na nieporozumienie, jakie często zachodzi wśród wiernych. Dostrzegając zwiększający się dystans między konkretnymi sytuacjami w życiu a „normami abstrakcyjnymi” gotowi są twierdzić, że abstrakcyjne i ogólne obiektywne nie mogą być zachowane. Stanowisko takie przeocza fakt, że abstrakcyjne normy zachowując niezmiennie waler nadawania kierunku, w sytuacjach historycznych wyłaniają rozmaite imperatywy etyczne, obowiązujące *hic et nunc*<sup>72</sup>. Imperatywy te zmieniają się w miarę, jak przekształcają się sytuacje i muszą się zmieniać, gdyż to właśnie gwarantuje zachowanie niezmiennie normy ogólnej w określonych warunkach czasu i miejsca.

Nie ma więc podwójnego normowania moralnego: jednego przez abstrakcyjne normy ogólne i drugiego przez konkretną, rzeczywistość, „sytuację”. Jedną normą jest rzeczywistość konkretna, niezależna od naszego poznania i woli. My jej nie tworzymy, dlatego też

---

<sup>69</sup> Por. E. Schillebeeckx, *dz. cyt.*, 260.

<sup>70</sup> Por. *tamże*, 261.

<sup>71</sup> Por. St. Grabska, *art. cyt.*, 41.

<sup>72</sup> E. Schillebeeckx stwierdza, że imperatywy etyczne, wynikające z normy ogólnej w określonej sytuacji, utrwały się w świadomości ludzkiej jako ogólne zasady postępowania i miały tendencję do zachowania swej ważności, mimo że sytuacja uległa całkowitej zmianie. Np. imperatyw zakazujący w średniowieczu pobierać procentu od pożyczki, co w epoce współczesnej stało się już anachronizmem, choć norma ogólna, że nie wolno szkodzić bliźniemu, pozostaje zawsze w mocy. Por. *dz. cyt.*, 262n.

nie potrafimy ani jej ująć wyraźnie, ani sformułować jej wymagań. Nasze poznanie przechodzi siłą rzeczy od elementów konkretnych przez pryzmat pojęć abstrakcyjnych i pozostaje ogólne. Jeżeli nawet mówimy, że abstrakcyjna zasada ogólna jest normatywna, płynie to z faktu, że ujawnia ona obiektywną perspektywę na rzeczywistość konkretną, która jest normatywna w sensie ścisłym<sup>73</sup>.

Nie należy więc przeciwstawiać sobie norm ogólnych i rzeczywistości konkretnej pod groźbą popadnięcia w konflikt wewnętrzny. Dystans, jaki istnieje między tymi wielkościami, jest cechą naszego poznania, które wznosi się od elementów zmysłowych do pojęć ogólnych. W płaszczyźnie spięcia tych wielkości wyłania się rola sumienia osobistego, które powinno to spięcie rozładować wnikając w sytuację konkretną i w ten sposób dochodząc do konkretnych imperatywów etycznych. Wyznaczenie takiej roli sumieniu nie jest żadnym *novum*. Ono zawsze narzucało sytuacji konkretnej wymaganie płynące z normy obiektywnej. Różnica polega tylko na tym, że dawne sytuacje były bardziej proste, a dziś są ogromnie złożone. Sąd sumienia nie był nigdy tak skomplikowany jak dziś, ponieważ dawniej tenor normy pokrywał się niemal z imperatywem etycznym i poznanie normy wyłaniało równocześnie konkretną decyzję sumienia<sup>74</sup>. Nie oznacza to wcale, że ogólne normy uległy przedawnieniu. E. Schillebeeckx stwierdza, że w takiej sytuacji rola sumienia osobistego musi być w najwyższym stopniu twórcza (*créativité*). Ta twórcza aktywność spełniać się musi jednak w perspektywie otwartej przez normę ogólną, którą stale trzeba suponować. Zadanie i ciężar odpowiedzialności sumienia jest aktualnie o wiele poważniejszy niż w przeszłości, ale zyskuje na tym głębia i bogactwo moralnej osobowości. Uwzględniając całą złożoność sytuacji sumienie osobiste w swych decyzjach musi uwzględniać nie tylko wiedzę etycz-

<sup>73</sup> Por. *tamże*, 264. Normatyw etyczny ma więc jedno źródło. Jakkolwiek byłyby elementy zmienne (są nimi sytuacje), podmiot musi w swych decyzjach zawsze uwzględniać nienaruszalny charakter bytu osobowego własnego i bliźniego. Ten nienaruszalny charakter wyrażają właśnie normy zwane ogólnymi i abstrakcyjnymi.

<sup>74</sup> Por. *tamże*, 265n. E. Schillebeeckx ilustruje to pewnymi przykładami. Dawniej w prymitywnej cywilizacji rolniczej własność jednego rolnika dokładnie była odróżniona od własności drugiego. Każdy więc z nich łatwo wyciągał wnioski praktyczne z ogólnej normy: „nie kradnij”. Obecnie zasada ta nie jest tak przejrzysta dla dyrektora wielkiego przedsiębiorstwa przemysłowego, dla współczesnego rolnika, gdy cenę produktów rolnych określa szereg czynników zupełnie obcych jego zawodowi, np. polityka. Inny przykład. Ongiś model życia rodzinnego był prosty i bezpośrednio przyswajalny, tak ustalony, że decyzja sumienia była jakby „kliszą” tego modelu. Nowoczesne sytuacje stwarzają nieporównywalnie większy dystans między ogólną normą „czcij ojca i matkę swoją” a konkretnym życiem rodzinnym, w ramach którego rodzicom należy się cześć. Realizacja imperatywu konkretnego tej normy nie jest łatwa.

ną, ale i wymagalniki socjologiczne, psychologiczne, techniczne, by wydobyć jak najdokładniej nowe „imperatywy etyczne” z aktualnej sytuacji *hic et nunc*<sup>75</sup>. Z punktu widzenia subiektywnego twórcza odpowiedzialność sumienia powinna się łączyć z większą ufnością w Boga, co daje gwarancję spokoju i optymizmu.

E. Schillebeeckx konkluduje, że z racji coraz bardziej wzrastającego dystansu między materialnymi normami abstrakcyjnymi i ogólnymi a złożonością aktualnych struktur życia społecznego (one to zewnętrznie określają moją sytuację) wzrosło znaczenie norm obiektywnych. W każdym przypadku ukazują one kierunek działań, zadaniem zaś sumienia jednostki powinien być wybór w ramach tego kierunku jednej z możliwych dróg. Wybór ten musi być w najwyższym stopniu twórczy, bardziej twórczy, niż kiedyś, gdy normy określały jedną tylko możliwość działania. Zarówno jednak i ogólne ukierunkowanie i realizacja konkretnej możliwości powinny wyrażać miłość, normę najbardziej zasadniczą w życiu chrześcijańskim. Tak więc teoria E. Schillebeeckxa próbuje stać się zwornikiem waloru norm obiektywnych twórczej aktywności sumienia oraz sensu osobistej odpowiedzialności. Teolog ten broni się przed jednostronnością, by nie uchybić ani prawdziwej godności ludzkiej, ani wezwaniu łaski Chrystusowej do autentycznej, chrześcijańskiej odpowiedzi<sup>76</sup>.

### Wnioski

Artykuł niniejszy celowo pomija pewną grupę teologów, którzy w swej twórczości podejmują problematykę sytuacyjnej funkcji sumienia. Ramy jednego artykułu są zbyt wąskie, by przeprowadzić wystarczającą analizę ich wysiłków nie powodując przy tym krzywdzących uogólnień. Wypada tylko zasygnalizować tu kilka nazwisk, takich jak: H. D. Noble<sup>77</sup>, H. M. Hering<sup>78</sup>, Th. Deman<sup>79</sup>, M. G. Leclercq<sup>80</sup>, J. Fuchs<sup>81</sup>, J. Kuničič<sup>82</sup>, P. A. Poppi<sup>83</sup>, J. Pieper<sup>84</sup>, których poglądy zostaną przedstawione w osobnym opracowaniu.

Pierwszy wniosek, jaki się narzuca, to stwierdzenie konieczności, przed którą stoi teologia moralna: dalszego rozpracowywania tego

<sup>75</sup> Por. *tamże*, 266; St. Grabska, *art. cyt.*, 41n.

<sup>76</sup> Por. E. Schillebeeckx, *dz. cyt.*, 267—269.

<sup>77</sup> *Le discernement de la conscience*, Paris 1934.

<sup>78</sup> *Quomodo solvendi sunt casus...*, *art. cyt.*, 311—335.

<sup>79</sup> Por. *La prudence*, Paris<sup>2</sup> 1949; *Pour une restauration de la vertu de prudence*, *art. cyt.*, 21—31.

<sup>80</sup> *La conscience du chrétien. Essai de théologie morale*, Paris 1947.

<sup>81</sup> Por. *Éthique objective et éthique de situation*, *art. cyt.*, 803n., 817n.

<sup>82</sup> Por. *Ethicae situationis multiplex error*, *art. cyt.*, 309n.

<sup>83</sup> Por. *Elementi di una critica alla „morale di situazione”*, *art. cyt.*, 221n.

<sup>84</sup> Por. *Traktat über die Klugheit*, München 1955, 66.



zagadnienia, tym więcej, że inspiracje konstytucji soborowej *Gaudium et spes* wołają o prawdziwą antropologię moralną, o wizję człowieka w całej jego totalności: w jego zasięgu osobowym i społecznym, w kręgu historii powszechnej i zbawczej<sup>85</sup>. Niemniejszą zachętę do podejmowania nowych zagadnień odnajdujemy w dekrete *Optatam totius*, który wymaga od teologii moralnej, by nawiązywała wielkość wezwania wiernych w Chrystusie i ich zobowiązanie do przynoszenia owoców w miłości<sup>86</sup>.

Obowiązek zindywidualizowania i personalizacji dziedziny moralnej musi wystrzegać się jednak błędów skrajnego sytuacjonizmu, który bezwiednie prowadzi do obalenia różnicy między dobrem a złem<sup>87</sup>. Taki niestety wynik dała, jak widzieliśmy, skrajna teoria sumienia w etyce sytuacyjnej.

Nie można też bez zastrzeżeń przyjmować niektórych koncepcji teorii umiarkowanej. Kiedy np. R a h n e r stwierdza, że Bóg może w sposób wyjątkowy przekazać człowiekowi swe wezwanie i określić mu przez jednoznaczne kryteria, że jest to właśnie indywidualne i Boskie wezwanie, sprawa tych kryteriów wydaje się niejasna. R a h n e r bowiem nie precyzuje, co mogłoby je stanowić i jaki byłby sposób ich poznania. Mimo starań o obiektywizm nie można wykluczyć niebezpieczeństwa subiektywizmu.

Zastrzeżenia również budzi opinia E. S c h i l l e b e e c k x a, że normy ogólne i abstrakcyjne posiadają tylko wartość wyznaczania kierunku działań. Miałyby więc tylko *vis directiva*. *Vis obligatoria* skłonny jest S c h i l l e b e e c k x przypisać etycznym imperatywom działającym w historycznej sytuacji. Skąd jednak czerpią tę moc zobowiązania? Z natury swej są jakby konkretnymi wyznacznikami aktów w oparciu o normy ogólne. Jeżeli te ostatnie mają tylko moc nadawania kierunku, nie mogą narzucać siły zobowiązania. *Nemo dat, quod non habet*. Widzimy więc, że poważne wysiłki uczonych nie są wolne od znaków zapytania. Pozytywnym jednak objawem jest fakt, że dzięki nim pewne problemy zyskują na jasności i do wartościowaniu.

<sup>85</sup> Por. KDK 4—10; L a t o u r e l l e, *Théologie science du salut*, Bruges-Paris-Montréal 1968, 142.

<sup>86</sup> Por. DFK 16.

<sup>87</sup> Por. A. P e r e g o, *Disastrose conseguenze dell'etica della situazione e intervento del magistero ecclesiastico*, *La Civiltà Cattolica* 108 (1957) 7.

## SITUATIONSFUNKTION DES GEWISSENS

Unter dem Einfluss der existentialistischen Philosophie und protestantischen Theologie, wie auch der personalistischen Ideen, trat in den Vordergrund der katholischen Moraltheologie das Problem der Situationsethik. Es tritt in einer radikalen und gemässiger Form auf. Der wichtigste Grundsatz dieser „Ethik“ macht die Anschauung aus, dass in einer konkreten Situation es unmöglich ist das eigentliche Mass des sittlichen Guten mit allgemeinen wie auch mit abstraktiven Normen festzulegen. Man muss in diesem Falle die Situationsfaktoren, welche die aktuellen und konkreten Imperative miteinschliessen, unbedingt berücksichtigen. Die extreme Richtung dieser Situationsethik behauptet, dass sich das praktische Gewissen in seiner Funktion mehr auf die konkrete Situation stützt als auf die objektive Norm. Dabei spielt noch eine grosse Rolle das „unmittelbare Licht und Urteil“, welches durch einen hohen Grad der Autonomie gekennzeichnet wird. Die Vertreter des gemässigten Situationismus geringachten nicht die Rolle der objektiven und allgemeinen Normen, aber sie behaupten, dass ihre Kraft nicht die ganze Realität des konkreten menschlichen Lebens umfasst. Das Gewissen muss in seiner Funktion von der übernatürlichen Klugheit und von den Gaben des Heiligen Geistes wie auch von dem Charisma des „Unterscheidung der Geister“ begleitet sein (K. Rahner). Es wird auch die Meinung vertreten, dass als Norm des praktischen Gewissens die konkrete Realität als solche angesehen wird. In einer konkreten Lage realisiert das Gewissen, welches von der persönlichen Verantwortung überzeugt ist, eine schöpferische Aktivität (*créativité*) wodurch zugleich auch der ethische Imperativ bestimmt wird (E. Schillebeeckx).