

Jan Pryszynt

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 46/3, 93-115

1976

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY

Zawartość: I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. Ewangelizacja i człowiek. II. SPRAWOZDANIA. 1. Sympozjum Societas Ethica. — 2. Wizyty moralistów z Mouguncji. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Dwie propozycje. — 2. Pomoce dla studium. — 3. Problemy metaetyki*.

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

Ewangelizacja i człowiek (AAS 67, 1975, nr 2—7)

Nie tylko analiza obszerniejszych dokumentów, lecz także przegląd serii mniej doniosłych wypowiedzi pozwala uchwycić główne linie syntezy doktrynalnej, przyświecającej poszczególnym wystąpieniom Pawła VI. Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że podstawowe idee, wokół których skupia się ostatnio myśl papieża, to ewangelizacja i człowiek.

W przemówieniu wygłoszonym do przewodniczących komisji biskupich dla misji (*Vi accogliamo*, 11.IV.75, s. 262—264) wyraził się papież z naciskiem już nie po raz pierwszy, że ewangelizacja stanowi istotne zadanie Kościoła. „Ewangelizacja stanowi centrum, ku któremu skierowują się nieustannie wysiłki całego Kościoła” (s. 263). Podobnie, zwracając się do włoskiej Akcji Katolickiej (*Siamo assai*, 11.I.75, s. 103—108), stwierdza, że apostołstwo i ewangelizacja są bezpośrednim uczestnictwem w zbawczej misji Kościoła i jako takie są obowiązkiem wszystkich ochrzczonych (s. 104).

Powyzsza zasada oznacza zarazem w życiu Kościoła pierwszeństwo charyzmatu w stosunku do efektywności pojętej w sposób czysto ludzki oraz podporządkowanie całej aktywności ludzkiej zbawczej misji Kościoła. We wspomnianym przemówieniu do Akcji Katolickiej podkreśla papież właśnie nieodzowność trwania w zjednoczeniu z Duchem Świętym oraz konieczność stałego kontaktu ze słowem Bożym i sakramentami (s. 105). To nie tylko nie odgradza człowieka od spraw świata, lecz przeciwnie — czyni go otwartym dla współczesności i pozwala mu stać się ewangelicznym fermentem i duszą społeczeństwa (s. 106).

Ewangelizacja nie oznacza więc poniechania troski o człowieka, lecz ożywia poczucie odpowiedzialności za los ludzkości i ludzkie oblicze świata, czerpiąc swoje natchnienie z tego samego źródła, z którego pochodzi zbawienie świata. Ewangelizacja nie może się też odbywać poza kontekstem Bożej miłości (przemówienie do Najwyższych Rad Papieskich Dzieł Misyjnych, *Nous sommes heureux*, 15.V.75, s. 330—332). Kościół może i ma prawo wykorzystać

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

dla ewangelizacji wszystkie środki, jakimi dysponuje dzisiejsza cywilizacja, ale w pewnych sytuacjach właśnie sama miłość stanowi najbardziej autentyczny wyraz świadectwa Ewangelii. W miarę możliwości właśnie też w związku z ewangelizacją Kościoł nie zaniedbuje wysiłków zmierzających do poprawy sytuacji materialnej ludów, wśród których pracuje (s. 331). Zatem — nie przekreślając właściwej hierarchii wartości — Kościół wiąże ewangelizację ze służbą człowiekowi.

To postawienie człowieka w centrum misji zbawczej Kościoła ujawnia szczególną optykę, charakterystyczną dla wystąpień kerygmatacznych Pawła VI, pozostając zarazem w ścisłej logicznej ciągłości z teologiczno-pastoralnym charakterem Vaticanum II oraz samej Ewangelii. Głębokie, wewnętrzne powiązanie łaski z ludzkim kształtem jej objawienia w świecie jest właśnie czymś specyficznym chrześcijańskim, wywodzi się bowiem z jedynej i niepowtarzalnej tajemnicy — Wcielenia Syna Bożego, znajdującej swoje pneumatologiczne przedłużenie w misterium Kościoła.

Takie ujęcie nie jest obce także dokumentom Kongregacji Nauki Wiary, mimo iż przez swoją „urzędową” formę zdają się odbiegać od płaszczyzny charyzmatu. Wystarczy tylko nieco głębiej wniknąć w treść choćby tego dekretu, który formułuje zasady czujności, jaką muszą odznaczać się pasterze Kościoła w obliczu zalewu publikacji uwieczających „wierze i moralności” (*De Ecclesiae pastorum vigilantia circa libros: Ecclesiae Pastorum*, 19.III.75, s. 281—284). W tekście dekretu uderza wielokrotne, konsekwentne zestawianie dwóch kategorii: wiary i moralności. Ta ścisła korelacja terminologiczna nie jest w owym dokumencie bynajmniej śladem starodawnego nawyku redakcyjnego, lecz jest świadomym wyciągnięciem konsekwencji z nowej teologii Vaticanum II, gdzie dominuje przekonanie, iż są to dwie wielkości wewnętrznie nierozdzielne i wzajemnie komplementarne. Istotnie, charyzmatyczna wizja życia chrześcijańskiego nie pozwala na traktowanie treści wiary w izolacji od etycznej wizji powołania chrześcijańskiego, i odwrotnie: problemów etycznych, specyficznych dla integralnie pojętego problemu człowieka, w oderwaniu od płaszczyzny wiary. Przesłanką dla tego przekonania jest prawda, że objawienie Boga i objawienie powołania człowieka stanowią jedno, historycznie i mistycznie niepodzielne zdarzenie.

Dlatego właśnie musi istnieć harmonia między Słowem, które powołuje, a słowem, które jest odpowiedzią Bogu nie przestając być słowem samoobjawienia się osoby ludzkiej. Toteż głoszenie słowa Bożego nie może się odbywać w sposób godny Boga, dopóki słowom ludzkim nie przywróci się ich ludzkiej godności i czystości. Słowo ludzkie bowiem nie będzie ukazywało Boga dość wymownie, jeśli samo nie będzie szczerym, nieskażonym obrazem człowieczeństwa w jego możliwie najszlachetniejszej realizacji, opartej na miłości i prawdzie. Ponieważ zaś słowo ludzkie jest dobrem wspólnym i publicznym, jako symbol uniwersalny, stąd wszyscy są odpowiedzialni za ochronę jego autentyczności.

W związku z powyższymi refleksjami nasuwają się spostrzeżenia na temat metody teologicznej użytej w nauczaniu papieskim. Otóż papież stara się zrozumieć i wyjaśnić wszystkie sprawy ludzkie przez postawienie ich w kontekście tajemnicy zbawienia. Nawet więc wtedy, gdy mowa jest o ziemskich zadaniach człowieka czy równości płci, wychodzi nie tyle od danych naturalnych czy twierdzeń filozoficznych, ile od misji otrzymanej przez człowieka od Boga. Zdaniem papieża (jak zresztą Soboru Watykańskiego II) pełna godność człowieka objawia się nie tyle w tym, czym człowiek już jest, ile w tym, czym się staje, w oparciu o posłannictwo powierzone mu od Boga. Wykonując misję Bożą człowiek spełnia zarazem siebie jako ktoś, kto jest zarazem powołany i posłany. W ten sposób człowiek wchodzi swą własną osobą w centrum dzieła Bożego, działając wewnątrz Bożej myśli i mocy (przez uczestnictwo w Chrystusie) i w pewien sposób ze stanowiska samego Boga i w Jego imieniu afirmuje dzieło stworzenia i zbawienia;

a współdziałając z Bogiem w tych obu płaszczyznach, współ—realizuje siebie. Ta chrześcijańska wizja ludzkiej egzystencji zawarta w Ewangelii, jest także siłą rzeczy jedną z podstaw ewangelizacji.

Wyżej scharakteryzowana metoda jest rzeczywiście widoczna w podejściu Pawła VI do najważniejszych, poruszanych przezeń problemów. Kiedy więc mówi o tym, jak należy spełniać dzieła miłości w Kościele (przemówienie do kongresu *Caritas Internationalis, Votre visite*, 16.VI.75, s. 332—334), główny nacisk kładzie na to, aby dzieło ludzkie czerpało całą swoją moc i żywotność wprost z Ducha Świętego, tego autentycznego źródła miłości. W przeciwnym razie najdoskonalsza akcja rozwijana pod imieniem miłości może się stać zwykłym urzędowaniem. Prawdziwa miłość wymaga nie tylko zaangażowania własnej woli i osobowości, ale także włączenia się w owo boskie zaangażowanie, czyli wylanie przedwiecznej Miłości na świat — w Duchu Świętym (s. 333 n.). Inaczej mówiąc oznacza to, że nie ma dwóch miłości istniejących obok siebie oddzielnie; w obecnej sytuacji zbawczej istnieje tylko miłość bosko-ludzka albo żadna. Istnieją tylko dwie możliwości ustosunkowania się człowieka do tej tajemnicy: człowiek własną osobą albo objawia Boga, albo Go zasłania; czy chce, czy nie chce, nie potrafi już uprawiać miłości w sposób neutralny, jakoby tylko na własną odpowiedzialność.

Ten sam sposób myślenia da się zauważyć także przy innych tematach. Oto zagadnienie uprawnień kobiety, akcentowane w związku z światowym Rokiem Kobiety (przemówienie do członków komisji dla studiów nad posłannictwem kobiety w społeczeństwie świeckim i Kościele oraz do członków komitetu obchodu Światowego Roku Kobiety — *Soyez les bienvenues*, 18.IV.75, s. 264—267). Podstawowym twierdzeniem uzasadniającym ogół wniosków papieża jest to, że kobieta jest także powołana do uczestnictwa w zbawczej misji Kościoła (s. 255 n.). A oto problem posługiwania się środkami społecznej informacji (orendzie pisemne na światowy Dzień Środków Społecznej Informacji, *C'est l'Année Sainte*, 19.IV.75, s. 339—342). Papież broni godności słowa ludzkiego oraz ogólnoludzkiego prawa do dialogu, a jako najgłębsze uzasadnienie swych twierdzeń podaje fakt, że ludzie są powołani do odpowiadania Bogu (s. 342).

Z metodą tą idzie w parze sposób widzenia rzeczy w ich organicznej syntezy i dynamicznej jedności związanej ze strukturą powołania chrześcijańskiego, a konkretniej — sytuowanie problemów etycznych w centrum całościowej misji Kościoła i ostatecznego przeznaczenia ludzkości; stąd stała tendencja do akcentowania zasady współodpowiedzialności i ogólnoludzkiej solidarności. Stosownie do tego zagadnienie kobiety i jej praw wiąże papież z kwestią wspólnego powołania mężczyzny i kobiety oraz z aktualną oceną sytuacji wszystkich kobiet w świecie. Przeciwny jest traktowaniu tego zagadnienia w sposób izolowany odpowiadający interesom elity czy w ogóle szczególnie odseparowanej grupy. Stwierdza więc papież, że samo rozprawianie o zrównaniu kobiet nie rozwiązuje problemu, który posiada znacznie głębsze znaczenie: „należy zmierzać ku faktycznej komplementarności, aby mężczyźni i kobiety wnosili razem swoje duchowe bogactwo i właściwy sobie dynamizm do budowy świata, który nie byłby płaski i uniformistyczny, lecz harmonijny i zjednoczony zgodnie z planem Stwórcy, względnie — żeby posłużyć się terminologią Roku Świętego — odnowiony i pojednany” (s. 265). Przemówienie to nie ma charakteru wyłącznie teoretycznego, ponieważ formułuje także konkretne postulaty praktyczne. Na podkreślenie zasługuje zwłaszcza jeden: aby w każdej wspólnoty lokalnej dokonać rewizji życia, to jest wszystkich relacji międzyosobowych, z punktu widzenia ludzkich praw kobiety oraz jej posłannictwa zarówno w życiu społeczeństwa świeckiego, jak i w Kościele (s. 265).

Od tematu posłannictwa kobiety niedaleko już do problemu życia ludzkiego, które papież ukazuje w ramionach Matki oraz w dłoniach Ojca i Stworzyciela: to treść homilii w bazylice watykańskiej (*Una festa antica*, 2.II.75,

s. 183—186). „Jezus został przyniesiony do świątyni oraz ofiarowany Bogu z wyraźnym aktem uznania prawa Boga do życia ludzkiego. Życie człowieka, życie pierworodnego, będące jego symbolem, należy do Boga. Religijna hierarchia przyczyn i wartości leży w samej naturze rzeczy, a religia jest wymaganiami ontologicznym” (s. 184).

Człowiek nie może formować aktu poznania wbrew prawdzie, którą w sobie nosi. Nie może także posługiwać się darem słowa wbrew tej prawdzie, która jest podstawą jedności ludzkiej: przejście z pierwszego zagadnienia do drugiego nie jest bynajmniej przeskokiem logicznym. Na tym miejscu warto przytoczyć parę myśli ze wspomnianego już wyżej orędzia na temat środków społecznej informacji. Daje tu znać o sobie znów optyka zbawcza i ewangeliczna. Paweł VI ocenia rolę środków społecznej informacji nie tyle ze stanowiska „porozumiewania się na odległość”, ile ze stanowiska chrześcijańskiej jedności zbawczej. Papież głosi, że środki te przede wszystkim powinny służyć dziełu pojednania oraz dobru całej ludzkości stwarzając płaszczyznę najgłębszego spotkania się tejże ludzkości w miłości i prawdzie. Z tego tytułu potępia papież wszelkie manipulowanie środkami społecznej informacji, a konsekwentnie manipulowanie opinią publiczną, wielostronnie krzywdzące człowieka. Owe środki nie są już „moralnie obojętne”, gdy „służą jedynie deprawacji człowieka, wywierają nacisk na opinię publiczną w kierunku rozbudzenia nie dających się zaspokoić dążeń, przedstawiają wzory iluzoryczne i niemoralne, służą zakrywaniu, selekcji i zniekształcaniu informacji o faktach, stosownie do założeń ideologicznych, nie respektują wolności człowieka, gwałcą jego prawo do informacji. (Nie jest obojętny moralnie)... sposób przedstawiania problemów, stawianie pod znakiem zapytania niekwestionowanych zasad etycznych, uważanie rozwiąłości za sztukę, rozumnych zasad ludzkiego współżycia społecznego za ucisk, oraz nazywanie gwałtu, zemsty i przemocy — sprawiedliwością”... (s. 340).

Obiektywny, publiczny charakter środków społecznej informacji wymaga udostępnienia ich wszystkim w celu stworzenia w społeczeństwie zdrowego pluralizmu informacji (s. 340) oraz otwartego dialogu, a zwłaszcza umożliwienia swobody wypowiedzi najwartościowszym jednostkom i najszlachetniejszym ideom (s. 341).

W tym duchu zwraca się papież do twórców kultury, by bronili wolności wypowiedzania się, mając oczywiście na uwadze wolność „opartą na prawdzie, na miłości do bliźnich i do Boga”. Apeluje także do władzy publicznej, aby doceniała znaczenie rozwijania zdrowej wolności informacji. „Kiedy bowiem słuszne dążenia już nie są brane pod uwagę ani tym bardziej zaspokajane” (s. 341). Papież walczy o wolność, która nie byłaby „rozpętana, wolna od wewnętrznej normy etycznej” (*tamże*). Co więcej, jeśli w imię wspólnego dobra ludzkości występuje przeciw monopolom informacji, to tego rodzaju monopolu nie rezerwuje także Kościołowi (s. 342).

W bliskim związku tematycznym z powyższymi wywodami pozostaje pewien fragment przemówienia wygłoszonego do korpusu dyplomatycznego z okazji życzeń noworocznych (*Nous sommes très reconnaissant*, 11.I.75, s. 97—103). Podobnie jak nie zgodził się na podział świata idei na zasadzie manipulacji słowem i *mass-media*, ponieważ taki podział oznacza pogardę dla wolności i prawdy, tak nie zgadza się papież na podział świata na zasadzie rywalizacji siły wyzwolonej z pęt odpowiedzialności, operującej czynnikiem zastraszenia. Papież potępia nieustanny wyścig zbrojeń, zużywający ogromny procent dochodów ludzkości, które powinny być przeznaczone na popieranie postępu wszystkich narodów. Zasada „równowagi strachu” jest więc nieetyczna, nieekonomiczna, niepostępowa i niewychowawcza, a w gruncie rzeczy nieskuteczna i ostatecznie zębna. Dlatego Kościół nie może nigdy przestać

pracować dla prawdziwego pokoju w świecie, przede wszystkim przez głoszenie sprawiedliwości, miłości i etycznej solidarności wszystkich ludzi (s. 102).

Drobnym przykładem, w jaki sposób instytucje publiczne Kościoła pracują dla sprawiedliwości i ogólnego poszanowania praw ludzkich, jest działalność papieskiej Roty (*E semper per Noi*, 30.1.75, s. 179—183). W przemówieniu skierowanym do prawników, papież podkreśla, że funkcja trybunału kościelnego nie zamyka się w granicach określonych przez prawo pozytywne, lecz sięga głęboko w sferę wartości etycznych. Zadaniem bowiem trybunału jak i prawa jest bronić podstawowych uprawnień i nienaruszalnych wartości ludzkich, opierających się na Boskim prawie. „Czyż ta działalność trybunału, która jest otwartą i niezłomną obroną instytucji małżeństwa, a konsekwentnie instytucji rodziny, będącej fundamentem społeczeństwa moralnego, zdrowego i kulturalnego, nie jest nadzwyczaj wzniosłą i nieporównanie zasługującą misją?” (s. 181). Podobnie całe ustawodawstwo kościelne broni podstawowych wartości ludzkich, niekiedy tak bardzo zagrożonych, jak na przykład życie nienarodzonych (s. 181).

Papież przy swoim „mistycznym” podejściu do problemów dzisiejszego świata nie jest „idealistą” w płytkim, romantycznym znaczeniu. Głosząc bowiem konieczność i pierwszeństwo niezłomnej postawy etycznej — postawy obrony dobra i sprzeciwu wobec tego wszystkiego, co podważa same korzenie człowieczeństwa — widzi także nieodzowność odpowiedniego ustawodawstwa i skutecznej procedury prawno-publicznej. Moralność nie znajdującą organicznego przedłużenia w strukturze prawnej, jest niepełna i może się okazać bezbronna (*tamże*).

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

II. SPRAWOZDANIA

1. Sympozjum Societas Ethica w 1975 r.

Zagadnienia związane z krytyczną sytuacją ekologiczną świata współczesnego absorbują ostatnio w coraz większym stopniu uwagę polityków, działaczy społecznych, uczonych różnych dyscyplin, w tym także etyków. To też nie przypadkowo tematem sympozjum Societas Ethica¹ w 1975 r. było: *Humanum jako problem ekologii (Das Humanum als Problem der Oekologie)*. Zjazd odbył się w dniach 8—12 września w Austrii, w niewielkiej miejscowości uzdrowskiej Bad Leonfelden, na północ od Linzu.

W sympozjum brało udział około 60 osób, członków stowarzyszenia i zaproszonych gości głównie z obszaru języka niemieckiego, a także z Holandii, Szwecji, Wielkiej Brytanii, Hiszpanii. Spory procent uczestników wywodził się z krajów socjalistycznych: Węgier, Czechosłowacji, Jugosławii, Bułgarii oraz Polski (ks. J. Grzesica, ks. doc. dr H. Juros, prof. dr I. Lazari-Pawłowska, ks. dr A. Marcol, ks. doc. dr J. Pryszyk, ks. dr T. Sikorski).

Prace przebiegały na dwóch płaszczyznach: posiedzenia plenarne, na których wygłoszone były trzy zasadnicze referaty, oraz prace w pięciu zespołach, których wyniki zostały przedstawione w formie tez czy pytań na dalszych posiedzeniach plenarnych.

Pierwszy referat: *Ekologia i problemy rozwoju z marksistowskiego punktu widzenia*, wygłosił prof. dr Istvan Konya z Debrecen (Węgry). Mówca wy-

¹ Informacje o charakterze i zadaniach Societas Ethica patrz: H. Juros, *Societas Ethica*, *Collectanea Theologica* 43(1973) z. 3, 103—105.

szedł od stwierdzenia, że cały kompleks zagadnień związanych z obecnym kryzysem ekologicznym można właściwie widzieć jedynie wtedy, gdy uwzględni się charakter naszych czasów, które należy rozumieć jako epokę przejścia od kapitalizmu do socjalizmu.

Po nakreśleniu historycznego i społecznego tła powstałego problemu ekologicznego, prelegent zajął się interpretacją praw przyrody. Przyrodę interpretuje marksizm w łączności z pojęciem społeczności i ludzkości. Człowiek ma dziś do czynienia z przez siebie ukształtowaną, „społecznie przekształconą” naturą. Problem ekologiczny pojawia się więc nie w łączności z „oryginalną” naturą, lecz z przyrodą stworzoną przez człowieka. Ta „stworzona” przez człowieka przyroda w naszych czasach to także zanieczyszczenie powietrza i wody, skażenie gleby, gwałtowne niszczenie świata roślin i zwierząt, przyspieszona urbanizacja, wyczerpywanie nieodnawialnych zasobów surowcowych itp., które radykalnie wpływają na podstawowe warunki życia społecznego.

Co możemy uczynić w tej sytuacji? Kraje socjalistyczne są w stanie tę „stworzoną” przez człowieka przyrodę planowo kształtować, ponieważ ich działania nie służą poszczególnym uprzywilejowanym grupom względnie klasom, lecz interesom całego narodu.

Objawy kryzysu ekologicznego w krajach socjalistycznych, zdaniem autora, są spuścizną przekazaną przez system kapitalistyczny. Ostateczne rozwiązanie problemu ekologicznego widzi w przejściu od systemu kapitalistycznego do socjalistycznego. Zanim to jednak nastąpi, konieczna jest współpraca obu wielkich systemów w dziedzinie ochrony środowiska.

Referat wzbudził szereg kontrowersji szczególnie co do tezy, iż kryzys ekologiczny związany jest z kapitalistyczną formą gospodarki, a nie ze wzrostem, jak twierdzili inni. Czy próba tłumaczenia kryzysu ekologicznego w krajach socjalistycznych spuścizną otrzymaną po kapitalistycznej formie gospodarki jest pełnym wyjaśnieniem tego problemu?

Drugi referat: *Czy jakość życia jest wymierna? (Ist Lebensqualität messbar?)*, wygłosił znany moralista zachodnoniemiecki prof. Franz Böckle. Wyszedł on od próby wyjaśnienia pojęcia „jakość”. To modne i popularne pojęcie używane często w polityce społecznej (*quality of life*), użyte, zdaje się, po raz pierwszy w 1958 r. przez Galbraitha, nie jest wcale pojęciem jednoznacznym. Prelegent stwierdził, że należy się krytycznie odseparować od pojmowania jakości życia jako standardu życiowego tj. stopy życiowej określonej grupy, mierzonej ilością i jakością dóbr materialnych i usług. Jakość życia musi obejmować całego człowieka w jego naturalnym i socjalnym środowisku. Możliwość pełnego rozwoju powinny być dostępne nie tylko dla poszczególnych grup i narodowości, lecz dla wszystkich ludzi, przy czym należy również uwzględnić warunki życiowe przyszłych pokoleń.

Böckle wysunął tezę, że w stuleciu masowej konsumpcji i przemysłowej nadprodukcji z jednej strony, z drugiej zaś masowej nędzy i ekologicznego zniszczenia, trzeba wypracować nowy stosunek między indywidualnymi interesami poszczególnych ludzi i narodowości a dobrobytem społeczeństw i świata, jak również pomiędzy prawami teraźniejszości i przyszłości.

Do życia należy całościowo ujęta, ważna dla człowieka rzeczywistość. Ta pełnia życia jako sensowna egzystencja poszczególnego człowieka we wspólnocie jest jednak trudna do zdefiniowania. Przez jakość życia rozumie się właśnie rozwijane i realizowane samourzeczywistnienie (*entfaltete und realisierte Selbstverwirklichung*), znalezienie własnej tożsamości. W procesie samourzeczywistniania się, ważną rolę odgrywają również wartości materialne pozostając do niego w stosunku dialektycznym. Jakość życia jako „miara” ludzkiego postępu jest już w samym pojęciu trudną do mierzenia wielkością. Można ją ująć jedynie w jej założeniach (indykatorach). Mówi się dzisiaj

o kwalitatywnym wzroście, uwzględniającym proporcje między materialnymi i duchowymi potrzebami człowieka.

W jaki więc sposób mierzy się jakość życia? Klasyczny indyktor społeczny — produkt brutto (ilość i jakość rozporządzalnych dóbr materialnych i usług) jest niewystarczający jako miara tejże jakości. Przy dokładniejszej analizie podniesienie produkcji włącza nieraz nieprzewidziane koszty społeczne.

Skierowana na jakość życia polityka społeczna jest niemożliwa bez etyki społecznej. Mówiąc o etyce należy wziąć pod uwagę związki strukturalne między człowiekiem a przyrodą z jednej strony i społeczeństwem z drugiej strony.

Celem ludzkiej aktywności winno być urzeczywistnienie godnych człowieka warunków życiowych dla możliwie największej ilości ludzi. W osiągnięciu tego celu ważną rolę mogą odegrać: 1. solidarność: pomyślność (dobro) każdego poszczególnego człowieka jako nierozłącznie związane z rozwojem całej ludzkości; 2. poszanowanie cudzych uprawnień przy respektowaniu jednakowych szans poszczególnych osób i grup; 3. wolność: jako podstawa odpowiedzialności moralnej. Przy alternatywnych możliwościach osiągnięcia jakiegos celu nie należy oceniać tylko z punktu widzenia możliwie najwyższej wydajności, lecz stale również trzeba uwzględniać założenia wartości.

Trzeci referat: *Ekologia i rozwój z zachodnioeuropejskiego punktu widzenia* wygłosił z dużym osobistym zaangażowaniem dr H. M. Lange z Hagi. W wypowiedzi wyróżnić można było trzy zasadnicze części: 1. analiza sytuacji, 2. spojrzenie na zmianę struktur, 3. konkretne zadania.

Nowoczesne życie gospodarcze nie uwzględnia podstawowych praw ludzkości. W zachodnioeuropejskim systemie gospodarczym po drugiej wojnie światowej zaszły poważne zmiany. Chociaż środki produkcji pozostały na ogół w rękach prywatnych właścicieli, to jednak ingerencja rządów pozwala w pewnej mierze na uniknięcie takich negatywnych skutków dawnego systemu jak masowa bieda, rażąca nierówność w podziale dochodów, większa gospodarcza i społeczna stabilizacja.

Celem wszystkich krajów jest doprowadzenie gospodarczego wzrostu do maksimum. Krajom europejskim udało się wysoko podnieść produkcję, a realne dochody podwoiły się w okresie ostatnich 20 lat. Z drugiej strony, ten sam wzrost gospodarczy stał się zagrożeniem dla obecnych i przyszłych generacji. Z różnych stron dochodzi coraz ostrzejsza krytyka i ostrzeżenie, zwłaszcza ze strony ekologów. Rodzi się zasadnicze pytanie: dalszy wzrost czy wzrost zerowy? Wydany w 1972 r. raport Klubu Rzymskiego, który na podstawie wyliczeń komputerowych przewidywał kompletne zniszczenie środowiska w najbliższej przyszłości, domagał się natychmiastowego zaprzestania wzrostu (wzrost zerowy). Jak wiemy apel ten wzbudził szereg kontrowersji. Drugi apel wydany przez ten zespół w 1974 r. mówi o wzroście ograniczonym.

Europa musi wziąć pod uwagę, że skończył się panujący w latach 60-tych optymizm i wiara, iż rozwój jest relatywnie prostą sprawą. Dziś obok walki o sprawiedliwość społeczną, o człowieczeństwo w obliczu pochłaniającej nas techniki, dochodzi jeszcze walka ludzkiej społeczności o harmonijne współżycie z przyrodą.

Specjalny problem stanowi trzeci świat. Narody biedne uważają proces uprzemysłowienia, intensyfikację produkcji rolniczej, rozwój techniki i zastosowanie jej w rozwiązywaniu problemów zdrowia za elementarne i najistotniejsze wymogi. Narody te rozumują inaczej niż kraje bogate, które wobec ekologicznego kryzysu uznają coraz bardziej, że zasoby surowcowe świata są ograniczone, a wobec tego należy położyć kres rozrzutności, z jaką operowano surowcami. Epoka, w której żyjemy, charakteryzuje się niespotykanym w historii tempem zużywania surowców. Większość z nich zostaje zużyta w krajach rozwiniętych dysponujących nowoczesną techniką, silnie uprzemysłowionych. Ekologiczne apele w krajach trzeciego świata przyjmuje się

nieufnie, podejrzewając, że właściwą intencją jest nie dopuścić do ich wzrostu gospodarczego, a tym samym do niezależności względem państw bogatych, w wysokim stopniu uprzemysłowionych.

Problem nie streszcza się w pytaniu: wzrost — tak czy nie? Pytanie trzeba postawić inaczej: W jaki sposób można kształtować selektywny wzrost, uwzględniający potrzeby biednych, a nie bogatych? Czy cel ten może być osiągnięty w ramach wolnego rynku? Wiąże się to z zagadnieniem podziału dochodu na płaszczyźnie narodowej i międzynarodowej. Konieczna wydaje się zmiana struktur międzynarodowych. Dr Lange postulował, by Europa ustaliła górną granicę udziału w dobrach, których potrzebuje i zrezygnowała z dalszego wzrostu.

Ważne jest zadanie Kościoła jako promotora zmian w dziedzinie ekologii. Misję swoją Kościół mógłby realizować na 3 płaszczyznach: 1. zainicjowanie ruchu prowadzącego do nowego stylu życia indywidualnego, rodzinnego, społecznego; 2. praca wychowawcza; 3. wypracowanie nowego etosu, który zastąpiłby dotychczasową etykę gospodarczego wzrostu. Chrześcijanie pragną międzynarodowej sprawiedliwości, lecz czy są gotowi zapłacić za to odpowiednią cenę? Jest to cena bardziej prostego życia i rezygnacji z produktów niekoniecznych do życia, którą powinien płacić każdy człowiek.

Jak już wspomniano, prowadzone były również prace w pięciu grupach roboczych. Na posiedzeniu plenarnym przedstawiono wyniki obrad i dyskusji. W pierwszej grupie omawiano sytuację ekologiczną w poszczególnych krajach Europy, przedstawiono podjęte działania ze strony rządów, oraz stanowisko Kościoła w danym państwie wobec tego problemu. Wyniki dyskusji w dalszych grupach przedstawiono w formie pytań lub sformułowanych tez. Oto niektóre z nich: Sprawiedliwość szansą równości. — Czy istnieją ponadhistoryczne komponenty sprawiedliwości? — W jaki sposób się o nich dowiadujemy?

Zadaniem Societas Ethica na przyszłość jest konkretyzacja pojęcia standardu życiowego i jakości życia w obecnym społecznym kontekście. Co znaczą te pojęcia i jakie mają wymiary w pierwszym, drugim, trzecim i czwartym świecie? Podkreślono osobistą odpowiedzialność każdego człowieka wobec zagrożonego środowiska, odpowiedzialność za urzeczywistnienie się człowieka-osoby w swoim środowisku. Jak skonkretyzować i sformułować moralnie konieczną zmianę struktur gospodarczych i celów życiowych, aby mogły być zrealizowane? Czy w pytaniu ekologicznym nie posiada priorytetu problem zaludnienia świata, pominięty we wszystkich trzech referatach?

Zagadnienie ekologii, jakie podjęto na zjeździe, okazało się bardzo szerokie, a jako dziedzina stosunkowo młoda wymaga dalszych przemyśleń. Ostatecznie było chyba więcej pytań niż odpowiedzi, a każde pytanie było z rzędu tych, które mogą stać się inspiracją do twórczego myślenia. Dlatego też wysunięto propozycję, by zjazd w 1976 r. podjął jeszcze raz problematykę ekologiczną. Sformułowano roboczy temat: *Antropologiczne założenia ekologicznej odpowiedzialności*. Proponuje się przygotowanie trzech referatów: 1. *Technologia w świecie dzisiejszym*, 2. *Analityczno-normatywne rozważania*, 3. *Kształt życia w określonym przez technikę świecie*. Dla intensyfikacji prac postanowiono powołać grupy robocze pracujące w ciągu całego roku w Republice Federalnej Niemiec, Austrii, Szwajcarii, Holandii, Skandynawii i Polsce. Wyniki prac tych grup miałyby przygotować materiały dla corocznych zjazdów.

Na zjeździe dokonano też wyboru nowego zarządu. Prof. dr H. Heering z Leiden (Holandia) wybrany został prezydentem Societas Ethica, a Dr H. M. Vos z Voorhout (również z Holandii) powołano na stanowisko sekretarza. W skład nowego zarządu wszedł również jako przedstawiciel krajów socjalistycznych ks. doc. dr H. Juros.

ks. Jan Grzesica, Katowice

2. Wizyty moralistów z Moguncji

Rozwijająca się pomyślnie od kilku lat wymiana myśli między polskimi i zachodnioeuropejskimi ośrodkami teologicznymi ma swój szczególny wyraz we wzajemnych kontaktach naukowych Wydziału Teologicznego ATK w Warszawie i Wydziału Teologii Katolickiej Uniwersytetu Jana Gutenberga w Moguncji. Świadczą o tym wizyty mogunckich profesorów w ATK: Josefa G. Zieglera w maju 1972 r. (Por. „Collectanea theologica” 43, 1973, z. 1, 85—87) i w listopadzie 1975 r.; Martina Rocka w maju 1975 r. oraz fakt, że wszyscy wykładowcy kierunku teologii moralnej na uczelni warszawskiej wygłosili referaty w Moguncji.

Prof. dr M. Rock jest specjalistą w dziedzinie katolickiej etyki społecznej i podczas swojego pobytu na ATK wygłosił do studentów teologii odczyt pt. *Ekologia w perspektywie etycznej*. Prelegent naszkicował najpierw w oparciu o analizę statystyczną oraz zagrożenia środowiska naturalnego człowieka wywołanego skutkami współczesnej cywilizacji technicznej zdominowanej niemal całkowicie przez technokrację. Na ten ujemny proces patrzy się często z punktu widzenia tylko ekonomicznego, choć jest to także ważny problem moralny. Ostatnio pojawiają się już w literaturze światowej pewne sformułowania imperatywów ekologicznych. Zdaniem Rocka pierwszym takim imperatywem etyki ekologicznej jest szacunek i pewnego rodzaju „bojaźń” wobec natury. Powszechnie patrzy się na nią jako na rzecz, którą można bezgranicznie manipulować, eksploatować i konsumować. Tymczasem natura posiada właściwą sobie wartość i nadużywanie jej jest występkiem przeciw jej autonomii.

Poparcie dla powyższych stwierdzeń daje *Gaudium et spes*, według której człowiek ma sprawiedliwie zarządzać naturą i środowiskiem naturalnym ale nie może ich gwałcić. Nie ma bowiem — stwierdził następnie Rock — bardziej wspólnego i fundamentalnego dobra wspólnego jak zdrowe powietrze, zdrowa woda, zdrowa przyroda. Na wszystkich zatem spoczywa odpowiedzialność za stan środowiska naturalnego, za respektowanie tzw. *ius naturae*, mieszczącego się w płaszczyźnie prawa naturalnego. I tu wyłania się miejsce dla dialogu między chrześcijańską etyką społeczną a ekologią. Problematyka ekologiczna jest jednym ze znaków czasu we współczesnym świecie, a zatem także problemem dla myśli etycznej chrześcijaństwa. Prof. Rock nie ograniczył się w swoim wystąpieniu do postawienia i zarysowania problemu, ale z punktu widzenia uprawianej przez siebie dyscypliny, wysunął także kilka praktycznych postulatów, jak: krytyka ideologii wzrostu w jej kwantytatywnym tylko rozumieniu, pewna asceza konsumpcji (pełne zaspokojenie krótkotrwałych potrzeb prowadzi w konsekwencji do katastrofy) oraz samokontrola przeciwstawiająca się naciskowi potrzeb drugorzędnych i rozrzutności.

Jakkolwiek wykład gościa z Moguncji był raczej ogólnym naświetleniem nowego problemu, jednak był interesującym i cennym wprowadzeniem w jego moralną problematykę.

W kilka miesięcy po wizycie M. Rocka przybył do ATK prof. Josef G. Ziegler z Moguncji, jeden z czołowych teologów moralistów zachodniemieckich. Tym razem przyjechał do naszego kraju na zaproszenie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W warszawskiej ATK wystąpił dwukrotnie. W dniu 11 listopada 1975 r. spotkał się najpierw z wykładowcami i studentami kierunku teologii moralnej, a następnie ze studentami różnych kierunków studiów na Wydziale Teologicznym.

W pierwszym wystąpieniu gość z Moguncji mówił ogólnie na temat zagadnień będących aktualnie przedmiotem zainteresowań i pracy moralistów języka niemieckiego. Na wstępie podkreślił znaczenie dzieła B. Häringa w przejściu od teologii moralnej typu kazuistycznego do teologii moralnej odnowionej, której kierunek rozwoju nakreślił Sobór Watykański II. Soborowa orientacja moralna jest w poważnym zakresie zasługą tego teologa.

Teologowie zachodnioniemiecy jednak nie podjęli problematyki Häringowej, lecz zajęli się głównie problemami uzasadnienia norm moralnych i możliwości autonomii etyki chrześcijańskiej. Problematyką tego ostatniego zagadnienia zajmują się głównie A. Auer, B. Stoeckle i B. Schüller.

Prof. Zieglera interesuje głównie zagadnienie stosunku konkretnej normy do ogólnej zasady moralnej: o ile i w jaki sposób zasada ta przekazana sumieniu znajduje swą konkretną realizację? Dlatego też — zdaniem profesora moguncckiego — pierwszorzędnym zadaniem teologii moralnej jest takie kształtowanie sumienia ludzkiego, aby człowiek mógł być zdolnym do osobiście podjętych i odpowiedzialnych decyzji moralnych. Z kolei podał on główne linie własnego podejścia do koncepcji teologii moralnej. Punktem wyjścia — według niego — jest rzeczywistość zbawcza, egzystencja chrześcijańska jako nowe stworzenie, a więc rzeczywistość widziana w płaszczyźnie historii zbawienia. W życiu moralnym chrześcijanina chodzi zatem o realizację tej rzeczywistości na sposób Chrystusowy. Wykład principów teologii moralnej winien obejmować podstawowe treści antropologii teologicznej, jak stworzenie, grzech, odkupienie, łaskę i pełnię eschatologiczną. W takim ujęciu całe życie chrześcijanina jest drogą, pochodem ku uwielbieniu Ojca, do czego chrześcijanin jest uzdolniony przez Chrystusa w Duchu św. Uzdolnienie to jest jednym z najważniejszych specyficznie chrześcijańskich momentów w teologii moralnej.

W tym samym dniu prof. Ziegler wystąpił z otwartym wykładem dla studentów Wydziału Teologicznego ATK nt. *Eutanazja w świetle etyki chrześcijańskiej*. Wychodząc z ogólnego stwierdzenia o zasadniczym zwrocie w mentalności ludzkiej, polegającym na przejściu od roli prawa do sumienia, podkreślił wagę właściwej formacji tego ostatniego przez etykę chrześcijańską, jako że jego rola jest szczególna w konkretnym podejściu do eutanazji. Samą zaś dyskusję na temat eutanazji utrudnia wieloznaczność jej pojęcia. Ziegler sprowadził własne rozumienie terminu „eutanazja” do pomocy udzielanej umierającemu człowiekowi mającej na celu skrócenie, przyspieszenie procesu umierania. Na specjalną uwagę w wykładzie moralisty zachodnioniemieckiego zasługują jego wywody uzasadniające naczelną zasadę etyczną o decydującym znaczeniu dla rozwiązania problemu eutanazji. Zasada została sformułowana następująco: każdy człowiek posiada właściwą sobie jako człowiekowi godność, która jest nierozporządzalna i nienaruszalna.

Okazuje się bowiem, że człowiek nie jest w stanie wystarczająco uzasadnić ostatecznego sensu i wartości swego życia mocą własnych racjonalnych usiłowań (filozoficznych czy socjologicznych) ani też nadać wskazaniom jedynie ludzkim mocy wiążącej absolutnie. Oczekuje się więc podania odpowiedniego uzasadnienia godności ludzkiej od antropologii teologicznej, uwzględniającej dane Objawienia. Podstawowe znaczenie posiada świadectwo Objawienia o podobieństwie Bożym człowieka. Wypowiedzi Starego Testamentu (Rdz 1, 26; Mdr 2, 23; Syr 17, 3—10) mówią o konsekwencjach podobieństwa Bożego człowieka, którymi są mandat panowania, wolność oraz zdolność do dialogu. Wypowiedzi natomiast nowotestamentalne (zawarte głównie w *Corpus Paulinum* — Rz 5) treść podobieństwa Bożego ukazują jako dynamiczną, pogłębiającą się w czasie bliskość człowieka z Bogiem, jaką zapowiedział w nieodwołalnym fakcie, że stał się człowiekiem. Ponieważ zaś Bóg Ojciec obejmuje swoją miłością każdego człowieka stale, tj. bez wyjątku i nieustannie, dlatego Bóg jest podstawą, racją i gwarancją godności ludzkiej. Godność ta jest darem samego Boga i Jego łaskawego samoudzielenia się każdemu człowiekowi w dziele zbawienia. A więc nie sam człowiek daje sobie godność ludzką ani też nie jest ona pochodną jego wytworów. Stąd wniosek: zasadzająca się na radykalnym zwróceniu się Boga ku człowiekowi jego osobowa godność jest niezrzekalna i nieutralna, nie do uchylecia przez jednostkę w stosunku do niej samej ani też przez innych i w stosunku do innych. Nikomu nie wolno rzec się podobieństwa Bożego ani zaręgować

i zburzyć go u drugiego. Konsekwentnie więc prawda o godności ludzkiej jako norma etyczna implikuje prawo człowieka do umierania w sposób odpowiadający jego osobowej godności oraz zezwolenia na śmierć odpowiadającą tej godności.

Norma etyczna mówiąca o godności ludzkiej ulega wzmocnieniu, gdy w rozważaniach nad eutanazją uwzględnimy się w punkcie wyjścia personalizm etyczny. Według niego każdy człowiek (na podstawie intuicyjnego doświadczenia) staje wobec postulatów (którego treść sprowadza się do kategorycznego imperatywu): „ja powinienem afirmować godność osobową drugiego człowieka (bliźniego)”. A ponieważ obydwie korelaty tego odniesienia interpersonalnego mogą spełniać jednocześnie funkcję podmiotu i przedmiotu powinności, stąd bezwarunkowość afirmacji godności osobowej i jej nietykalności zachowuje swą ważność także w zakresie intrapersonalnym (tj. w relacji osoby do siebie samej). Tę oto zasadę ustaloną redukcyjnie rozszerza świadectwo Objawienia, które mówi, kim jest człowiek dla Boga, a Bóg dla człowieka. W oczach zaś Boga człowiek jest tym, którego należy miłować i który powinien miłować. Z chwilą więc rozpoczynania się procesu ludzkiego życia i do chwili zanim proces umierania nie został zakończony, wzbroniona jest każda bezpośrednia ingerencja, mająca ten proces przyspieszyć. W konkluzji Ziegler stwierdził, że nienaruszalna i nierozporządzalna godność osoby jest absolutną zasadą orientacyjną i kluczem w rozwiązywaniu konkretnych problemów, jakie wiążą się z eutanazją.

W dyskusji po wykładzie zostały pogłębione niektóre jego elementy, wysunięto także problem formacji sumień lekarzy katolickich, zagadnienie mówienia czy przemilczania wobec chorego prawdy odnoszącej się do jego stanu zdrowia oraz zwrócono uwagę na wartość nowych metaetycznych argumentów przeciw eutanazji.

Po występie w ATK, prof. J. G. Ziegler udał się na Katolicki Uniwersytet Lubelski, a następnie odwiedził ośrodki teologiczne w Krakowie, Wrocławiu, Poznaniu i Wyższe Seminarium Duchowne księży salwatorianów w Bagnie.

ks. Jan Telus CM, Warszawa

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. Dwie propozycje

Chodzi o propozycje przedstawione Międzynarodowej Komisji Teologicznej, przez dwóch teologów, na temat odnowy teologii moralnej. Autorem pierwszej propozycji jest Hans Urs von Balthasar („Doc. Cath.” 57, 1975, 420—426), druga pochodzi od Heinricha Schürmanna („Doc. Cath.” 57, 1975, 761—766).

Balthasar sprowadził swój wywód do dziewięciu zasadniczych punktów, dotykając najważniejszych zagadnień teologicznomoralnych. Pierwsze cztery punkty stanowią główny trzon wywodu i występują pod wspólnym tytułem mówiącym o *dopełnieniu się moralności w Chrystusie*. Oto owe tezy: 1. Chrystus jest normą moralności w znaczeniu konkretnym, imperatywnym i wewnętrznym, ponad problematykę teo- czy auto-nomii. 2. Chrystus jest zarazem normą powszechną obejmującą powszechność osób, wartości, motywacji powinnościowej i egzystencjalnej sytuacji. Innymi słowy: cała rzeczywistość moralności zamyka się w Chrystusie. 3. Podstawowa zasada prawa naturalnego promulgowana także w Ewangelii (Mt 7, 12) otrzymuje swoje właściwe i ostateczne znaczenie dopiero przez jej wypełnienie, mocą Bożego Daru, w Chrystusie. 4. Każde działanie moralnie złe sprzeciwia się miłości Boga i dotyka Chrystusa, który jest sędzią wszelkiego grzechu.

Następne dwie tezy dotyczą Starego Testamentu i posiadają wspólny tytuł *Starotestamentowe elementy przyszłej syntezy*. Oto one: 1. Obietnica: podmiot moralny zostaje ustanowiony mocą wezwania Bożego oraz posłuszeństwa temuż wezwaniu; cała etyka biblijna zostaje oparta na wezwaniu osobowym przez Boga i na odpowiedzi polegającej na wierze; spełnienie obietnicy zależy jednak istotnie od Boga. 2. Prawo Starego Przymierza: objawienie świętości Boga i wymaganie świętości od człowieka jest dalszym określeniem relacji opartej już na obietnicy i wierze. Pełną odpowiedź na wymaganie zawarte w prawie jest nadal przedmiotem obietnicy i spełni się dopiero w Chrystusie.

Pozostałe trzy zagadnienia mówią o tzw. *Fragmentach etyki pozabiblijnej* czyli o niedoskonałych formach etyki przedbiblijnej lub „obokbiblijnej”: 1. Sumienie: zjawisko oparte na tożsamości bytu i świadomości w jednym podmiocie, oraz na równoczesnej tożsamości wewnętrznej dynamiki woli i dążenia do dobra w znaczeniu fundamentalnym. Sumienie spełnia funkcję przygotowawczą w stosunku do przyjęcia Ewangelii. Prawo naturalne spełnia funkcję pomocniczą w stosunku do etyki chrześcijańskiej. 2. Przedbiblijny *ordo naturae*: poszukiwanie wskazań moralnych w kosmosie i otoczeniu; poszukiwanie dobra moralnego przez analogię do dobra ontologicznego. Fakt objawienia biblijnego kończy definitywnie tę epokę odróżniając Boga — Stwórcę od natury kosmologicznej. 3. Etyka „antropologiczna”, formowana na miejsce porzuconej etyki chrześcijańskiej: znajduje ona fundament jedynie w relacjach interpersonalnych, nie odnajdując jednak realnej zasady jedności ludzkiej i jedności istnienia ponad granicą śmierci. Jest to etyka racjonalnie niemożliwa.

Wykład Schürmanna nosi tytuł: *Zagadnienie mocy wiążącej sądów wartościujących i nakazów moralnych Nowego Testamentu*. Oto główne twierdzenia autora: 1. Życie Jezusa jest przykładem i kryterium miłości darowującej się. 2. Słowo Jezusa jest ostateczną normą moralności. 3. Niektóre sądy wartościujące i niektóre nakazy mają trwałą moc wiążącą ze względu na swój fundament teologiczny i eschatologiczny. 4. Sądy wartościujące i nakazy mające charakter partykularny zawierają w sobie powinność w stopniu różnicowanym.

Charakteryzując najogólniej oba teksty należy stwierdzić, że Balthasar swymi uwagami obejmuje całość rzeczywistości moralnej, natomiast Schürmann skupia swoją refleksję na zacieśnionym problemie metodologicznym. Pierwszy autor patrzy na całe zagadnienie okiem dogmatyka, w pewnym sensie metafizyka, zainteresowanego pełnym i ostatecznym wyjaśnieniem zagadnienia; drugi zdradza postawę empiryka i analityka usiłującego sprecyzować sens twierdzeń biblijnych, zanim zaczniesz z nich korzystać dla wykładu moralności.

Balthasar podchodzi do problemu w sposób fundamentalny i jego wykład ma znaczenie przede wszystkim dla tzw. teologii moralnej fundamentalnej, natomiast zdanie Schürmanna będzie miało swój walor niewątpliwy w płaszczyźnie metodologii teologii moralnej.

Interesuje nas w tej chwili pytanie: jakie wspólne elementy i tendencje występują u obu autorów? W obydwu tekstach pojawiają się podobne stanowiska wyjściowe, a mianowicie oparcie się o Biblię (Objawienie), co czyni obu autorów niezależnymi od gotowej, odziedziczonej koncepcji filozoficzno-etycznej. Autorzy przyjmują niniejszy punkt wyjścia w świadomym nawiązaniu do nauki Soboru Watykańskiego II, choć prawdą jest, że „biblijny punkt wyjścia” był znany już wcześniej.

Po drugie elementem wspólnym o dużym znaczeniu dla zrozumienia i oceny obu wypowiedzi jest wyeksponowanie osoby Chrystusa jako normy względnie podstawy normatywnej dla życia chrześcijańskiego. Zatem podobieństwo stanowisk nie ogranicza się do samej pozycji wyjściowej. Po trzecie autorzy zbliżają się w tym, że zgodnie uważają, iż istota i moc powinności

moralnej leży w relacji człowieka do Boga, a więc w Chrystusie, albo w objawionym Słowie Bożym. Zachodzi więc między nimi zgoda w przyjmowaniu teonomicznego uzasadnienia powinności. To uzasadnienie można także określić jako „teo-Logiczne” — od *Logosa* = Chrystusa, któremu przypada tu decydująca rola.

Należy także zwrócić uwagę na to, co — w spojrzeniu na teologię moralną — każdy z autorów reprezentuje jako wyłącznie własne, specyficzne. Najlepiej uczynić to przez porównanie myśli autorów z punktu widzenia najważniejszych kwestii teologiczno-moralnych.

Jak obaj autorzy rozumieją pojęcie moralności? Trzeba przyznać, że nie definiują oni tego pojęcia *explicite*, ale tak czy inaczej zawiera się ono w pojęciu normy moralności. Z wypowiedzi Balthasara zdaje się wynikać, że moralność pokrywa się z integralną treścią ludzkiego powołania, jakie znalazło swoje transcendentne i eschatologiczne wypełnienie w osobie Chrystusa. Takie pojęcie moralności ma znaczenie fundamentalno-źródłowe, uniwersalistyczne i eschatologiczne. Zawiera się w nim także wymiar historyczny, a ściślej biorąc historyczno-zbawczy, kulminujący w Jego tajemnicy paschalnej, a zarazem charakter absolutny, nie podlegający zasadniczym fluktuacjom, modyfikacjom, w toku jakichkolwiek zmian i przełomów w historii ludzkiej.

Natomiast z tekstu Schürmanna wyłania się pojęcie moralności jako treści sądów wartościujących i nakazów ewangelicznych, wyrażających powinność realizowania miłości na wzór Chrystusa i dla powagi Jego Słowa. Ponieważ jednak autor nie zamierza dać kompletnego ujęcia doktryny o moralności, dlatego nie jest pewne, czy z owego zacieśnionego tematycznie szkicu można wysnuć pełne, adekwatne pojęcie moralności, jakie przyjmuje autor w swojej doktrynie; konstruujemy jednak takie pojęcie, które znajduje pokrycie już to w wyraźnych sformułowaniach autora, przynajmniej na zasadzie bezpośredniej implikacji, już to w założeniach jego twierdzeń, wyraźnie nie ujawnionych, ale logicznie koniecznych. Wśród tych właśnie założeń znajdują się także pewne prawdy o moralności, w świetle których dopiero taki ograniczony tematycznie wykład może być zrozumiały jako wyraz ogólniejszej teorii moralności. Otóż z poszczególnych twierdzeń Schürmanna zdaje się wynikać, że specyficzne dla niego pojęcie moralności wiąże się wprawdzie z Objawieniem, lecz rozumianym nie tylko jako historia, dramat kształtujący ontyczną, egzystencjalną sytuację stworzonego bytu, lecz raczej jako wyraz, słowo, obraz skierowany do człowieka. Moralność zawarta w tak pojmnowanym Objawieniu nie jest jeszcze rzeczywistością, nie jest bytem, jest dopiero wzorem, ideałem, nakazem, skierowanym do człowieka w formie zdania normatywnego, to jest wartościującego i zarazem powinnościowego. Pomiędzy więc moralnością, zawierającą się w samej treści Objawienia a tą moralnością, która jest adekwatnym przedmiotem osobowej postawy wiążącej dany podmiot etyczny, znajduje się pewne *medium*, ogniwo pośredniczące, w postaci ludzkiego słowa, ludzkiego zdania, wymagającego odpowiedniej interpretacji. Konsekwencją najmniej pożądaną w tym przypadku jest przykrojenie pojęcia moralności do granic wymaganych przez definicję antropologiczną i filozofię języka, a stąd już nie ma drogi do uchwycenia oryginalnej i „specyficznej” istoty moralności chrześcijańskiej. Nie da się zbyt łatwo zakwestionować zdania, że moralność u Schürmanna pojawia się raczej w płaszczyźnie słowa niż w płaszczyźnie bytu.

Czas jednak przejść do pojęcia normy moralności. Balthasar twierdzi *explicite*, że Chrystus jest normą chrześcijańskiej moralności, i to w znaczeniu właściwym, konkretnym, a nie tylko ogólnym, fundamentalnym, wymagającym dalszego uszczegółowienia i skonkretyzowania. Rozmawianie teologa szwajcarskiego można zrekonstruować mniej więcej następująco: adekwatne poznanie normy może się dokonać jedynie przez rozpoznanie w jej niepodzielnym ontycznie podmiocie, to jest w osobie, oraz w jej (normy) osta-

tecznym i historycznie konkretnym kształcie wypełnienia. Takie wypełnienie naszej normy moralności dokonało się dla nas i za nas w osobie Chrystusa. Wniosek z tego jest oczywisty. Jest to rzeczywiście specyficznie biblijne i chrześcijańskie pojmowanie normy moralności, a zarazem jedynie zadowalające z punktu widzenia etyki personalistycznej. U podstaw tej wizji moralności leży pewne założenie dotyczące teologicznej teorii osoby, a nawiązujące ściśle do tajemnicy trynitarniej: wszelka osobowość stworzona istnieje jedynie na przedłużeniu osobowości Boga-Syna i w transcendentnej relacji do Niego. Stąd norma moralności osoby może istnieć jedynie w Osobie Absolutnej i zostaje przekazana ściśle wewnątrz samej relacji osobowej nawiązanej przez tę Osobę Absolutną aktem samodarowania się miłości stwórczej i zbawczej; doskonała relacja osobowa jest bowiem czymś nieskończenie więcej niż wzajemną komunikacją za pośrednictwem symbolu słowa: jest pełnym i bezpośrednim samoudzielaniem się osoby. To zaś jest możliwe tylko w Chrystusie i na mocy Jego daru. Dar samoudzielenia się Chrystusa nie wymaga już z istoty swojej jakiegось drugiego pośrednika, przekaznika normatywnego, który mógłby przakazać Chrystusa-normę na izolację, na skutek procesu reifikacji i werbalizacji normy, procesu nieodłącznego od historii czysto ludzkiej myśli.

Koncepcję Balthasara można z tego względu scharakteryzować jako „personalizm absolutny”, zrozumiały w pełni jedynie na płaszczyźnie mistyczno-eschatologicznej, a na tej właśnie płaszczyźnie znajduje się życie autentycznie chrześcijańskie.

Nie można pominąć tego szczegółu, że norma, którą jest Chrystus ma znaczenie także uniwersalne, zarówno w płaszczyźnie metafizycznej jak historyczno-zbawczej; przejmuje bowiem w siebie wszelką „normatywność”, jaka istniała lub mogła istnieć w jakiegokolwiek postaci etycznie ważnej i prawdziwej, w objawieniu biblijnym, przed nim i poza nim. Tego rodzaju uniwersalizm jest niepowtarzalną, osobistą prerogatywą Chrystusa, gdyż jest On nie tylko osobową prawdą, lecz także jej historycznym wcieleniem i eschatologicznym wypełnieniem.

Schürmann tymczasem, wychodząc z słusznego twierdzenia konstytucji dogmatycznej *Dei Verbum*, że Biblia zawiera normy dla życia chrześcijańskiego, stawia sobie pytanie przede wszystkim o ich charakter wiążący. Takie postawienie pytania nie wyklucza *a priori* istnienia norm pozabiblijnych — jeśli takie są, muszą być poddane jednej zasadzie interpretacyjnej, o ile mają, razem z normami biblijnymi, wejść formalnie w jednolity system normatywny. W rzeczywistości sposób, w jaki Schürmann podchodzi do interpretacji norm biblijnych, zakłada możliwość i sensowność rozciągnięcia tej metody także na inne normy, jeśli nawet nie da się wykazać, że sama ta metoda została przeszczepiona na teren biblijny z płaszczyzny filozoficzno-etycznej lub prawno-normatywnej.

Ze sformułowań Schürmanna wynika, że normą chrześcijańską jest postępowanie Jezusa i Jego słowo, mające zarazem charakter kryterium, wzoru i źródła powinności etycznej. Jest to jednak norma wewnętrzna zawarta w treści Biblii, gdyż jej udostępnienie człowiekowi następuje przez szatę słowną, nadaną słowu Bożemu przez Kościół pierwotny czyli apostołski. Charakter normatywny tej szaty słownej polega na „sądach wartościujących i nakazach moralnych”. W ten sposób norma o charakterze pierwotnym i podstawowym zostaje przetransponowana na normę o charakterze wtórnym, związanym z konkretną realizacją ideału chrześcijańskiego w epoce apostołskiej. W ten sposób norma wcielona, którą jest Chrystus, zostaje najpierw sprowadzona do pozycji „wzoru”, „ideału”, po to, aby dopiero przez wtórne „wcielenie” w ludzkie słowo, w zdania wartościujące i nakazy moralne, uzyskała swoją czystość, zrozumiałość proporcjonalną do pojemności ludzkiego intelektu, zamkniętego w kategoriach „pojęć” i „sądów”. Trudno się więc oprzeć wrażeniu, że dla Schürmanna istotnym elementem normy etycznej jest jej sformułowanie, co stawia na równi normę etyczną z normą praw-

na. Jest to przypuszczenie dość niepokojące już z tego powodu, że nie pozwala ocalić transcendentnego charakteru normy etycznej w stosunku do jej jakiegokolwiek ludzkiego sformułowania, a także dlatego, że znika jeden z istotnych znaków, odróżniających etykę Nowego Testamentu od etyki Starego Przymierza, zwłaszcza tej, podawanej w interpretacji rabinów. U Balthasara — jak widzieliśmy — możliwość takiego dualizmu normy (ogólnej i szczegółowej, idealnej i konkretnej) została starannie wykluczona; Schürmann natomiast nie potrafi się ustrzec tego, bądź co bądź groźnego pęknięcia w fundamentach teorii etycznej.

W związku z problematyką normy nie da się pominąć ważnej kwestii: struktury normy. Mamy tu na myśli stosunek samej treści normatywnej do jej mocy wiążącej, tj. powinności. U Balthasara powinność leży w samej istocie treści normy i w jej osobowo-egzystencjalnym kształcie. Stąd nie istnieje tu żadna niestyczość, żaden rozdział między „normą” a „powinnością”. Powinność można tu także pojąć jako sam sposób istnienia i samoobjawienia się normy-Chrystusa.

Tej zwartości w strukturze normy nie widać u Schürmanna. Pojęcie normy i sam problem postawiony w tytule przez niego zakłada możliwość rozszepienia między normą a powinnością. Norma idealna sama w sobie (jako znajdująca swoją promulgację w słowie Chrystusa) jest oczywiście czymś „powinnym”; jednak w rzeczywistości, między tą normą a konkretnym sumieniem człowieka powstaje, według Schürmanna, pewna przegroda, pewna warstwa izolacyjna związana z uwarunkowanym historycznie i kulturowo wyrazem antropologicznym tej normy. Istota tej przegrody polega na jednowymiarowości zdań etycznych. Zdanie etyczne, mające nawet formę sądów powinnościowych, w gruncie rzeczy nie jest samo w sobie aktem imperatywnym, lecz jest tylko zdaniem oznajmującym, to jest orzekającym o prawdziwości powinności, a nie nakładającym tę powinność. Stąd pełne dowodzenie etyczne wymaga, by już wcześniej fakt powinności był dany jako oczywisty w samym fakcie doświadczenia osobowego, lub w jakimś ważnym apriorycznie założeniu.

Taka faktyczna powinność czyli moc zobowiązująca istnieje więc w innym fundamencie niż zdanie etyczne. Powinność jest faktem egzystencjalnym, jest elementem rzeczywistości, a tej nie można stworzyć ludzkim słowem. Oczywiście — zdaniem Schürmanna — powinność znajduje swój wystarczający fundament w słowie Chrystusa. Jednak koncepcja normy przyjęta przez tego autora wymaga dopiero wykazania, że pomiędzy normą wyrażoną w Biblii a słowem Chrystusa zachodzi bezpośrednia więź. Trudność polega na tym, że takie wykazanie odbywa się drogą wielostopniowego dowodzenia, ale ostateczne przyjęcie normy biblijnej jako słowa Chrystusowego dokonuje się *de facto* aktem wiary, który nie jest w żadnym razie logicznie konieczną konkluzją takiego dowodzenia. Budzi się więc pytanie, po co taka długa droga, skoro odbywa się ją po to, aby ją właśnie na samym końcu porzucić.

Obecnie do powyższej problematyki norm trzeba dorzucić jeszcze jedną uwagę. Chodzi o to, czy i w jaki sposób wspomniani autorzy przyjmują także naturalną podstawę normatywną. Co do Balthasara trudno doprawdy byłoby stwierdzić, że taką podstawę przyjmuje na zasadzie równorzędności czy równoległości do podstawy ściśle nadprzyrodzonej. Natura tak ściśle i głęboko wchodzi w chrystologiczną syntezę, że stanowi jej istotny i podporządkowany element, co więcej dopiero na tym poziomie uzyskuje swoją pełną i definitywną prawdę. Stąd też etyka naturalna może istnieć tylko jako teoria fragmentaryczna, uboczna i pomocnicza w stosunku do teologii moralnej, zwłaszcza jeśli wychodzi z prawidłowej analizy zjawiska sumienia.

Schürmann nie traktuje bezpośrednio o naturalnym fundamencie norm, lecz w swojej hermeneutyce powinności posługuje się bogato racjonalnym, filozoficzno-naturalnym aparatem myślowym.

Analiza tekstu obu autorów naprowadza nas jeszcze na jedno poważne zagadnienie, logicznie wyłaniające się z powyższego. Jak mianowicie pojmują autorzy specyfikę etyki teologicznej i jakie miejsce przysznają etyce filozoficznej w samej syntezie teologicznej? Już widzieliśmy, że według Balthasara, etyka Chrystusowa zawiera w sobie w sposób nieoddzielny cały sens etyki antropologicznej, skorygowany, podniesiony i ostatecznie wypełniony. Etyka naturalna tkwi wewnątrz tej syntezy na zasadzie elementu składowego i istotnego zarazem, zintegrowanego nieodwołalnie z moralnością Chrystusową. W gruncie rzeczy nie ma miejsca na samodzielną, odrębną formalnie etykę naturalną, a więc w istocie nie ma warunków, aby sensownie postawić pytanie o stosunek etyki teologicznej do naturalnej, gdyż byłoby to pytanie o stosunek całości do swojej części. W istocie każde dobro moralne pozostaje w relacji do Chrystusa, do Słowa Bożego i Daru Bożego. W Chrystusie też wyjaśnia się naprawdę podstawowe skierowanie ku dobru zawarte w naturze ludzkiej. Sumienie jest jedynie przygotowaniem do przyjęcia Ewangelii. Nie istnieje także zło moralne oddzielnie od zła teologicznego: każdy grzech etyczny jest istotnie grzechem przeciw Chrystusowi. U Balthasara zatem klasyczny problem nie polega na pytaniu, o ile etyka chrześcijańska różni się od naturalnej, ogólnoludzkiej etyki, lecz na tym, czy w ogóle można mówić o etyce równoległej, porównywalnej z Chrystusową, a więc czy poza Chrystusem jest w ogóle możliwa etyka ludzka w sensie autentycznym i doskonałym, a nie tylko fragmentarycznym, stawiając już poza jakąkolwiek wątpliwością prawdę, że etyka Chrystusowa jest jedyną absolutnie możliwą etyką ogólnoludzką.

W tekście Schürmanna nie znajdujemy wyraźnej wypowiedzi na ten temat. Z ogólnego tonu jego wypowiedzi, a zwłaszcza z zestawienia jej z podobnym tematykiem jego artykułem, jaki ukazał się w rzymskim periodyku „Gregorianum” (*Haben die paulinischen Wertungen und die Weisungen Modellcharakter?* — 56, 1975, 237—271) można wywnioskować, że zasadniczy sens moralności chrześcijańskiej polega na miłości, która nie różni się aksjologicznie od miłości „antropologicznej”, zostaje jednak podbudowana autorytetem Jezusowym i uzyskuje — zwłaszcza w teologii Pawłowej — swoją szczególną radykalizację (s. 263). Zatem i u Schürmanna nie ma istotnej różnicy między etyką chrześcijańską a naturalną, przy zupełnym jednak odwróceniu sytuacji obu etyk: tym razem bowiem etyka chrześcijańska odróżnia się od tamtej jedynie różnicą stopnia, lecz nie zawiera istotnie nowej jakości etycznej.

Na końcu spróbujmy jeszcze spojrzeć na formalną strukturę teologii moralnej obu autorów. Otóż u Balthasara teologia moralna leży wyraźnie w płaszczyźnie dogmatyki w tym znaczeniu, w jakim dogmatyka odkrywa tajemnicę Boga udzielającego się człowiekowi. Tak pojęta teologia moralna posiada charakter autentycznej teologii mistycznej. Centrum tego *mysterium* stanowi Chrystus, w którym właśnie Bóg udziela się człowiekowi i podnosi równocześnie samo człowieczeństwo do poziomu życia Boskiego. Chrystus jest wypełnieniem całej historii świętej i zarazem zasadą ostatecznej interpretacji wszelkiej wartości stworzonej, naturalnej. W konstruowaniu schematu teologicznego Balthasar wychodzi od szczytu prawdy, by schodzić ku niższemu warstwowi poznania moralnego; od pełni — ku fragmentom, których sens leży w relacji do całości; od eschatologicznego spełnienia do zrozumienia poszczególnych etapów stworzonej historii.

U Schürmanna teologia moralna jest przede wszystkim egzegezą słowa, jest próbą zrozumienia normy, przybierającej kształt słowa ludzkiego, zdania mowy ludzkiej. Widzieliśmy, że Balthasar, sytuował teologię moralną na płaszczyźnie Słowa Wcielonego, jedynego słowa żywego; Schürmann widzi teologię moralną na płaszczyźnie ludzkiej szaty, jaką to Słowo przybrało, stąd pojawia się w jego doktrynie pewna dwutorowość i dwuwarstwowość: Słowa Bożego i słowa ludzkiego, normy i powinności konkretnej,

gdzie raczej słowo ludzkie staje się filtrem hermeneutycznym dla Słowa Bożego, niż żeby w Słowie Bożym wszelkie słowa ludzkie odnalazły swoją prawdę.

To, co zostało napisane mogłoby uchodzić za krytykę Schürmanna; piszący to jednak nie miał tego zamiaru; chciał tylko konsekwentnie analizować i porównywać oba teksty z punktu widzenia tych założeń, które dla obu tekstów są dokładnie te same, to jest założeń, w świetle których dokonuje się posoborowa odnowa teologii moralnej.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

2. Pomoce dla studium

W niniejszym biuletynie zwykle staraliśmy się sygnalizować pozycje o znaczeniu praktycznym dla dydaktyki teologii moralnej. Zbyt dotkliwie bowiem odczuwa się brak tego rodzaju pomocy, zwłaszcza ujęć podręcznikowych, które odpowiadałyby wymogom teologii posoborowej. Brak ten jest wynikiem m. in. trudności opracowania syntez z zakresu teologii, którą niewątpliwie cechuje pewna płynność. Trudności te powiększa również konieczność uwzględnienia, przede wszystkim w działach teologii praktycznej, osiągnięć innych, często tak szeroko rozwiniętych dziedzin wiedzy, zwłaszcza o człowieku. W tym stanie rzeczy niektórzy spośród uczonych ujawniają wręcz pesymizm co do możliwości w obecnej dobie zdobycia się na pełną syntezę teologii moralnej. Dlatego właśnie tym skrzętniej warto odnotować wszelkie próby, które wydają się wносить coś nowego w tym zakresie, a zarazem mogą ułatwić studium etyki czy teologii moralnej. Takim w jakiejś mierze wydają się być trzy nowe publikacje.

A. Niemiecki słownik teologicznomoralny

W czasie gdy wszelkiego rodzaju leksykony i pomoce encyklopedyczne stały się jedną z ogólnie przyjętych form wstępnego i podstawowego dostarczania informacji w danej dziedzinie, można się dziwić, że dopiero teraz pojawia się słownik teologii moralnej na obszarze Niemiec zachodnich. K. Hörmanna bowiem *Lexikon der christlichen Moral* ukazał się w Austrii (Innsbruck 1969). W odróżnieniu od tego ostatniego prezentowana pozycja (*Wörterbuch christlicher Ethik*, Freiburg i Br. 1975, s. 284, w Herderowskiej serii książek kieszonkowych) stanowi pracę zbiorową. Redaktorem jej i zarazem autorem największej ilości haseł jest Bernhard Stoeckle, profesor teologii moralnej we Fryburgu badeńskim. Z tego też ośrodka naukowego rekrutuje się większość współpracowników wydanego dzieła.

Wśród autorów figuruje pokaźna liczba znanych teologów, jak m. in. F. Beutter z Lucerny, K. Demmer z Rzymu, V. Eid z Bambergii, J. Gründel z Monachium, R. Hoffmann, K. Lehmann, R. Völkl i A. Vögtle z tegoż Fryburga, H. Rotter z Innsbrucka, a także D. Mieth, profesor z Fryburga szwajcarskiego, następca S. Pfürtnera. Pewna część jednak haseł opracowana została przez młodych uczonych bez renomowanych nazwisk.

W słowniku zrezygnowano z opracowania pomniejszych kwestii, liczbę haseł ograniczając do 84. Pozwoliło to dokładniej omówić zagadnienia podstawowe. Nietrudno przy tym zauważyć, że szczególną troską redakcji słownika było udzielenie uwagi problemom aktualnym, nurtującym człowieka współczesnego, jak np. samotność, ochrona środowiska, służba wojskowa, wiek starczy, wspólne decydowanie (*Mitbestimmung*), manipulacja, rasizm, resocjalizacja.

Dobór haseł oczywiście może być zawsze sprawą dyskusyjną, jak słusznie zauważa redaktor. Wydaje się jednak, że zasadnicze tendencje we współczesnej teologii moralnej, wyrażające się w postulacie większego jej oparcia o Pismo św. i znaczniejszego jej uteologicznienia, mogłoby znaleźć jeszcze więcej odbicia w słowniku. Dotyczy to np. takiego zagadnienia, jak istnienie w Chrystusie (Pawłowe: nowe stworzenie, *esse in Christo*), jako pojęcia decydującego dla egzystencji chrześcijanina. Konsekwentnie więc powołanie w Chrystusie i Jego naśladowanie — kategorie uwytatniające chrystocentryzm, które już weszły jako element stały do teologii moralnej — można by naświetlić nie tylko w treści innych haseł, lecz potraktować odrębnie. To samo można chyba powiedzieć o sakramentalnym charakterze życia chrześcijańskiego czy zagadnieniu łaski.

Przy dzisiejszym pluralizmie w uprawianiu teologii niełatwo w pracy zbiorowej o jednolitość, pożądaną zwłaszcza w publikacji o profilu encyklopedycznym. Tym bardziej to trudne, gdy autorzy pochodzą z rozmaitych środowisk naukowych. Przykładem jednolitego podejścia mogłoby być np. adekwatne i harmonijne naświetlenie problemów zarówno od strony teologii jak — w miarę potrzeby — innych nauk. Na ogół w hasłach zachowano tę równowagę. Zdarzają się jednak hasła, posiadające dobre opracowanie np. socjologiczne, psychologiczne, czy z zakresu nauk społecznych, w których jednak życzyć by można było większego pogłębienia teologicznego (np. *Arbeit, Verzicht*). Czasem znowu przy dobrze ukazanej problematyce teologicznej z korzyścią byłoby znaleźć więcej informacji o współczesnej dyskusji na ten temat z pozycji innych nauk lub kierunków ideologicznych (np. *Gewalt*).

Słownik zawiera indeks zagadnień opracowanych z podaniem, w których hasłach można znaleźć dodatkową informację o nich, i zarazem ważniejszych kwestii moralnych nie omawianych, z wskazaniem, jakie hasła mogą dać pewne ich naświetlenie. Dane bibliograficzne po poszczególnych artykułach podają kilka pozycji w języku niemieckim dla lektury pogłębiającej.

Autorzy podjęli się zadania świadomi trudności piętrzących się obecnie przed teologią moralną i odpowiedzialności (por. *Wstęp*, s. 11—15). Ich wywody będące odbiciem stanu teologii dzisiaj pozostają na poziomie wypowiedzi wyważonych, często nie dają łatwych czy tanich rozwiązań dzisiejszych problemów, lecz raczej prowokują do refleksji i skłaniają do poszukiwań.

Wprawdzie słownika nie można uważać za namiastkę podręcznika teologii moralnej, dającego wystarczająco pełne naświetlenie całości zagadnień teologicznomoralnych, będzie on jednak niechybnie cenną pomocą zarówno dla studiujących teologię, jak i wiernych pragnących pogłębić swoją wiedzę religijną. Jako cennej i wartościowej inicjatywie należy życzyć dalszych, poszerzanych wydań.

B. Poglądowy podręcznik

Charakter ściśle pomocy podręcznikowej nosi dziełko Ambrosiusa Karla Ruffa pt. *Grundkurs. Moralthologie*, t. I: *Gesetz und Norm*, Freiburg i Br. 1975, Herder Verlag, s. 176.

Autor, dominikanin, jest nie tylko moralistą — profesorem w dominikańskiej Wyższej Szkole Filozoficzno-Teologicznej w Walberbergu, lecz i pastorałistą. I to nie tylko teoretykiem — wykładowcą teologii pastorałnej na uniwersytecie we Fryburgu badeńskim, lecz i praktykiem, chociażby jako długoletni duszpasterz akademicki. Znany jest zresztą szerszym kręgiem nie tylko z wielu publikacji, w których zajmuje się problematyką aktualną, starając się ją naświetlić w sposób żywy i nowy, lecz także z licznych wystąpień w radio i telewizji oraz z akcji odczytowej.

Takie wszechstronne przygotowanie dobrze predysponowało autora do po-

djęcia się opracowania podręcznika teologii moralnej. Jego zamiarem było przy tym posłużenie się osiągnięciami w zakresie odnowy teologii moralnej. Pragnął w ten sposób wnieść przyczynek do przezwyciężenia kryzysu tej dyscypliny, o którym tak wiele się dzisiaj mówi.

Istotę tego kryzysu, za Böcklem, widzi Ruf nie w postawieniu pod znakiem zapytania wartości, lecz sposobu ich prezentowania oraz uzasadniania norm związanych z tymi wartościami (por. s. 3). Obecny tomik bierze właśnie za przedmiot swoich rozważań zagadnienia prawa i norm, zgodnie zaś z przyjętym przez autora podziałem, ma to być pierwsza część teologii moralnej ogólnej. Ma się ona zajmować przedmiotem moralnym (*obiectum morale*), podczas gdy następna będzie poświęcona podmiotowi moralnemu i traktować będzie o sumieniu i podejmowaniu decyzji.

Problem norm, jak wiadomo, już od dłuższego czasu znajduje się w centrum zainteresowania moralistów, zwłaszcza obszaru języka niemieckiego. O ile przedtem rozważano przede wszystkim zagadnienie ważności i zmienności tychże, to dzisiaj ostrze dyskusji skierowane jest na kwestię znalezienia (określenia) i uzasadnienia norm.

Ruf nie ułakł się trudności zagadnienia, lecz podjął się przedstawienia go w formie przystępnej — nawet dla czytelnika nie posiadającego fachowego przygotowania z teologii, przede wszystkim dla studentów kursów zaocznych. Kierując się przy tym, jak widać, doświadczeniem wiekowej tradycji docenił znaczenie dla dydaktyki jasnych określeń, klarownie sformułowanych twierdzeń, stosowania podziałów i rozróżnień. Dołączył do tego z dużą dozą inwencji stosowane dzisiaj sposoby poglądowego przedstawiania. Znajdziemy więc m. in. hasła zapowiadające treść akapitów, oznaczenie cyfrowe punktów, omówienie wydzielonych aspektów zagadnienia w odrębnych kolumnach itp. Na szczególną uwagę zasługują graficzne schematy, dające świadectwo pomysłowości autorskiej, a które ułatwiają zrozumienie i percepcję pamięciową zagadnień. Dzięki temu dziełko Rufa stanowi wykład przeprowadzony z ogromną przejrzystością i jasnością oraz zapewnia podstawową orientację na sposób niemal katechizmowy czy nawet elementarzystyczny, przy czym jednak wcale nie zaprzeczając ujęcia istoty rzeczy.

Dziełko składa się z trzech części. Pierwsza z nich zajmuje się zagadnieniami wstępnymi (*Vorfragen*), przede wszystkim pojęciem teologii moralnej i jej podziałem. Druga natomiast zaznajamia z problemami i zarzutami, wobec których staje dzisiejsza etyka chrześcijańska; poprzez próbę odpowiedzi na zastrzeżenia autor prowadzi do postawienia problemu pracy.

Właściwy tok rozważań podejmuje i rozwija trzecia, najdłuższa część. Według autora istnieją cztery zasadnicze źródła norm: Bóg, Kościół, natura i rozum. Wyróżniając w każdym z nich dwa możliwe sposoby podejścia Ruf swoje wywody zamyka w rozważaniach nad ośmiu „modelami myślowymi” (*Denkmodelle*). Według pierwszego odkrycie norm dokonuje się dzięki bezpośredniemu oświeceniu Boga, w drugim (biblicystycznym) przez wyprowadzenie ich z Pisma św. W modelu trzecim (tradycjonalistycznym) normy są przekazywane przez tradycję eklezjalną, w czwartym przez urząd nauczycielski Kościoła. Piątym jest model porządku naturalnego (*Naturordnungmodell*), a podstawę dla norm stanowią prawa biologicznej natury; szósty znowu jest modelem prawa naturalnego (*Naturrechtsmodell*), normy zaś są wyprowadzone z natury metafizycznej. Siódmy model nazywa autor kazuistycznym, a normy w nim podaje teologia; ósmy wreszcie to model eklezjalno-twórczy (*Das eklesial-kreative Modell*), a znalezienie norm według niego odbywa się przez rozum oświecony wiarą (*Glaubensvernunft*). Za tym modelem wypowiedzi autor jako za tym, który pozwoli najlepiej opracować etykę autonomiczną, eklezjalną i dynamiczno-twórczą. Niewątpliwie w swojej propozycji autor nawiązuje do dobrych tradycji chrześcijańskiej myśli moralnej, a w ujęciu tego modelu zamknął wiele cech z poprzednich.

Każdy z powyższych modeli jest naświetlany przez autora według jedna-

kowego schematu w siedmiu punktach: historia problemu, sprecyzowanie pojęć, wpływ na koncepcję etyki, krytyka, przedstawienie pozytywnych wartości, podsumowanie i ukazanie perspektyw.

Na pewno przy tego rodzaju schematycznym i daleko idącym rozróżnieniu przesadą byłoby uznawać „czystość” występowania powyższych modeli. Na pewno nie można też było uniknąć pewnych uogólnień i uproszczeń. Widoczne to jest nawet przy podawaniu zarysu historii problemów.

W sumie jednak należy uznać powyższą próbę podręcznika za cenną i twórczą. Nie tylko stanowi ona przykład, jak można pogładowo i przejrzyście zapoznać z trudnymi nawet zagadnieniami, lecz zarazem zachętę i prowokację do dalszych poszukiwań, także w znalezieniu lepszych metod wykładu nauk teologicznych. Bez wątpienia będzie też cenną pomocą, i to nie tylko dla studentów, w zdobyciu podstawowej orientacji w ważnej kwestii.

C. Główne linie uzasadnień moralnych

Pewne podobieństwo do tematyki i sposobu podejścia z poprzednią książką znajdziemy w dziełku Franza Furgera: *Begründung des Sittlichen — ethische Strömungen der Gegenwart*, Freiburg/Schweiz 1975, Imba Verlag, s. 149.

Autor, który przebywał przed paru laty w Polsce (por. sprawozdanie, Coll. Theol. 45, 1975, z. 4) znany jest czytelnikowi z artykułu *Odnowa teologii moralnej. Próba sprawozdania* (w tymże numerze) oraz recenzji kilku jego książek ogłoszonych w poprzednich numerach (38, 1968, z. 2, 164—165; 44, 1974, z. 2, 112—114; z. 4, 105—106).

Prezentowane obecnie dziełko dotyczy uzasadnienia w etyce. Zamierzeniem autora nie było zajęcie stanowiska w żywo dzisiaj dyskutowanym problemie i poszukiwanie jego rozwiązania, lecz jakby przygotowanie przedpola — danie czytelnikowi zasadniczej orientacji o głównych kierunkach występujących z uzasadnieniem norm moralnych.

Swoje rozważania Furger zamknął w czterech częściach. W dwóch pierwszych, krótkich, podał główne założenia antropologiczne z zakresu etyki, pojętej jako normatywna refleksja o postępowaniu człowieka. Wspólne dla wszystkich ludzi jest poczucie obowiązku moralnego oraz mająca z nim związek świadomość odpowiedzialności człowieka, która zakłada jego wolność. Za powszechnością tych faktów moralnych przemawia to, że wszystkie narody posiadają etykę. Różnie natomiast uzasadniają powinności etyczne.

Sprawie uzasadnień etycznych poświęcił Furger trzecią część swojego dziełka, najdłuższą i zawierającą rdzeń jego wywodów. Nosi on tytuł: *Główne prądy we współczesnej etyce*. Autor wychodzi ze stwierdzenia, że każdy człowiek, który zastanawia się nad swoim postępowaniem, stara się w jakiś sposób je usprawiedliwić, uzasadnić. Charakteryzując rozmaite rodzaje już rozwiniętych w teoriach naukowych uzasadnień omawia kolejno pragmatyzm, hedonizm i eudajmonizm, Kantowską etykę autonomii i obowiązku, filozofię wartości, egzystencjalizm, nowsze ujęcia etyki marksistowskiej i wreszcie naukę chrześcijańską. W ostatnim punkcie tej części zajął się kierunkami, których przedmiot zainteresowań stanowi nie tyle treść uzasadnień, lecz raczej językowo-analityczne usprawiedliwienie pojęć, zdań i sądów etycznych, a więc zagadnienia filozofii analitycznej i metaetyki. W toku swych rozważań autor zaznajamia z głównymi założeniami każdego z kierunków, z jego historią, najwybitniejszymi przedstawicielami i ich dziełami, ukazuje słabe strony, określa wartość twierdzeń, często zamieszcza także podsumowanie swoich wywodów w odnośnych punktach.

Dziełko Furgera jako pozycja orientująca w głównych tendencjach uzasadnień etycznych, spotykanych w dziejach myśli ludzkiej i znajdujących

odbicie również w dzisiejszej nauce, dobrze spełnia swoją rolę. Jak na krótki zarys stanowi treściowe wprowadzenie, które zaznajamia z całością zagadnienia, a do którego można sięgnąć, by zapoznać się i z każdym kierunkiem teorii etycznej. Stąd też wielka przydatność książki jako pomocy przy studium nauki moralności.

Autor nie ogranicza się do informacji. W części czwartej próbuje nakreślić pewne perspektywy w dążeniu do utworzenia etyki w pełni ludzkiej.

Wypada w końcu zgodzić się z autorem, że poznanie głównych kierunków uzasadnień etycznych stanowi nie tylko poszerzenie wiedzy teoretycznej, lecz może służyć pomocą w ustalaniu motywacji własnego postępowania i w podejmowaniu decyzji w odniesieniu do własnych czynów.

ks. Jan Pryszynt, Warszawa

3. Problemy metaetyki

Czytelnik polski otrzymał ostatnio do rąk interesującą książkę *Metaetyka*, Warszawa 1975, pod redakcją prof. Iji L a z a r i - P a w ł o w s k i e j. Jest to antologia tekstów z zakresu metaetyki autorów zagranicznych i polskich.

W wypowiedziach umieszczonych w antologii poruszone są zarówno zagadnienia ogólne metaetyki, jak samego jej istnienia i odniesienia do współczesnej filozofii, oraz tematyka szczegółowa.

Z lektury książki odnosi się wrażenie, że na obecnym etapie badań metaetycznych nie jest możliwe nie tylko uzgodnienie zasadniczych poglądów i opinii na tematy podejmowane przez głównych autorów, ale nawet samo ujednoczenie tez wyjściowych, odmiennych niemal u każdego autora. Metaetyka jest — jak wiadomo — dyscypliną szczególnie wyspecjalizowaną i stąd pozbawioną błyskotliwych sukcesów. Czyż to jednak może „usprawiedliwiać” metaetykę? Z drugiej strony zarzuca się metaetyce niewielką przydatność praktyczną w sensie pomocności do budowania etyki normatywnej i konstruowania przekonujących norm moralnych. Czy jednak brak pozytywnych rozwiązań przesądza nieprzydatność metaetyki w ogóle? Czy wysiłki paru już pokoleń filozofów, którzy poświęcili swe dociekania tej właśnie dziedzinie, można uznać za trud daremny?

Wydaje się, że warto uprawiać metaetykę przede wszystkim ze względu na możliwość jasniejszego i bardziej precyzyjnego sformułowania problematyki moralnej oraz wyjaśnienia wielu trudności związanych z metodologią etyki. W tym znaczeniu trud wybrania, zredagowania i przetłumaczenia ważniejszych tekstów literatury światowej oraz kilkunastu najciekawszych wypowiedzi autorów polskich, nie poszedł na marne. Antologia pozwala nam bowiem prześledzić i ocenić dorobek tej dyscypliny na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat, a więc w okresie jej największego rozwoju oraz uzmysłowić duży wkład teoretyczny metaetyków do rozwoju nauk moralnych.

Metaetyka jako nauka drugiego stopnia (refleksja nad etyką) należy chyba do najbardziej rozwiniętych metanauk filozoficznych. Wielość zaś sądów i teorii metaetycznych, niezgodność pojęć i metod analizy, wielorakość ustosunkowania się do etyki normatywnej, dowodzi jedynie niezwykłych trudności teoretycznych metaetyki. Już przecież samo rozróżnienie zakresu podstawowych pojęć etyki, a mianowicie tego co moralne (powinnościowe) od tego co pozamoralne (opisowe) jest niekiedy źródłem znaczących niejasności. Pojęcie np. „etyka G a n d h i e g o” może być użyte w dwojakim znaczeniu: pozytywnym (opisowym), gdy określa się tym mianem koncepcję etyczną głoszoną przez hinduskiego myśliciela, lub też normatywnym (powinnościowym) w przypadku, gdy normy etyki G a n d h i e g o uznałoby się za wewnętrznie obowiązujące reguły postępowania. W wielu teoriach etycznych obydwie te aspekty moralności nakładają się na siebie lub też rozróżnienie etyki „obiek-

tywnej" i „subiektywnej" nie jest zbyt ostre. A jest to tylko pierwsza i bynajmniej nie największa trudność metodologiczna etyki. Dociekania metaetyczne na polu rozjaśnienia pojęć moralnych mają więc do spełnienia określoną rolę.

Metaetyka zdaje się też odnosić pewne sukcesy w dziedzinie rewizji pojęć moralnych. Czy np. sumienie ludzkie, zgodnie z całą tradycją etyczną, jest tylko podmiotową normą moralną, czy też zachodzi potrzeba rozpatrzenia racji przemawiających za modyfikacją tradycyjnego rozróżnienia norm moralnych, wedle którego obok sumienia jako normy subiektywnej istnieje również prawo odzwierciedlające obiektywne, niezależne od człowieka normy moralne. Okazuje się bowiem, że stosowany w tradycji etycznej model rozróżnienia tego, co obiektywne od tego, co subiektywne nie jest pozbawiony zastrzeżeń. Dziś, na skutek ogromnego rozwoju nauk antropologicznych, etycy zdają sobie doskonale sprawę, iż ocenę naszego sumienia kształtują rozliczne determinanty nie tylko wewnętrzne. Wytłumaczenie tego faktu sięga dziś znacznie głębiej, aniżeli wtedy, gdy stawiano skrajne teorie deterministyczne. W „czystej" analizie etycznej można oczywiście wydzielić owe determinanty zewnętrzne, jak wpływy środowiska geograficznego i społecznego, od samej decyzji moralnej, podejmowanej w imię „wolności" jednostki, nie można jednak zaprzeczyć infiltracji tych czynników zewnętrznych na proces powstawania decyzji moralnych. Czy można więc nadal utrzymywać niezmodyfikowaną tezę tradycyjną o subiektywnym charakterze sumienia w odróżnieniu od obiektywnego charakteru prawa? Rozpatrywanie tego typu zagadnień należy również do metaetyki.

Jednakże mimo niewątpliwych osiągnięć metaetyki w postaci rozjaśnienia wielu terminów etycznych i naświetlenia niedostrzeganych przedtem aspektów filozofii moralnej, znajduje się ona ciągle jeszcze na etapie pytań metodologicznych. Z tego też punktu widzenia należy ocenić zdobycze i sukcesy metaetyki. Postawienie pytania w sposób precyzyjny i odpowiedzialny ma niekiedy w nauce większą wartość, aniżeli jego rozwiązywanie. Rozwiązania metaetyki muszą zresztą być różnorodne, jak różne są tradycje filozoficzne, z których płyną.

Są to ogólne refleksje recenzenta nad interesującą antologią tekstów metaetycznych, pierwszą w polskiej literaturze filozoficznej. Szcupłość miejsca nie pozwala dokonać szerszego przeglądu i oceny ważniejszych problemów szczegółowych, które zostały w książce omówione. Nie można jednak pominąć milczeniem kilku najbardziej charakterystycznych zjawisk, zachodzących we współczesnej metaetyce.

Jednym z tych zjawisk jest tendencja do porzucenia tradycyjnych już w metaetyce sporów o istotę pojęć etycznych, zainicjowaną przed kilkudziesięciami laty przez neopozytywistów. Metaetyka współczesna interesuje się bardziej problematyką argumentacji etycznej i funkcją sądu moralnego. Wyrazem tych nowych tendencji są przede wszystkim artykuły H. D. Aikena, *Argumentacja etyczna*, B. Russella, *Problemy argumentacji moralnej*, A. Rossa, *Argumentacja i perswazja* oraz Ch. Perelmana, *Usprawiedliwienie norm*. Byłoby jednak błędem sądzić, że jest to całkiem nowa i dotychczas nieznaną tematyka. Dziś nabrała ona jednak nowego sensu poznawczego tak w etyce filozoficznej jak i w teologii moralnej (por. B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie*, Düsseldorf 1973). Przedtem rozpatrywano tę problematykę pod nazwą „rozumu praktycznego", a zajmowali się nią głównie racjonalści (D. Hume, I. Kant). Obecnie jednak trudno się zadowolić rozwiązaniami, które zapropomnowała w tej kwestii etyka Oświecenia, pozytywizmu, czy też metaetyka epoki „analizy języka". Jałowość „sporów o wyrazy" dostrzegł zresztą sam Rudolf Carnap, jeden z prekursorów tego programu, jak to wynika z dwóch jego wypowiedzi zamieszczonych w antologii: jednej sprzed wojny i drugiej z lat sześćdziesiątych. Sama tylko analiza języka nie

może ani udzielić poparcia przekonaniom etycznym, ani też go odmówić. Jedno z podstawowych pytań teoretycznych w tej grupie tematycznej brzmi: czy istotnie — jak się zwykle sądzi — metody logiczne dedukcji i indukcji odnoszą się tylko do zdań o treści poznawczej? Czy dla etyki normatywnej metody te nie mają znaczenia? Jak słusznie zauważa Aiken, istnieje tu niebezpieczeństwo pomieszania logiki i postaw moralnych. Niezgodność postaw uznaje się niekiedy za błąd logiczny. Sprzeczność lub zgodność logiczna może jednak zachodzić tylko między zdaniem wyrażającymi te postawy, a nie między samymi postawami. Przebieg zaś procesu uzasadniania w etyce — jakkolwiek różni się pod wielu względami od procesów logiki formalnej — nie może wszakże stać w sprzeczności od zasad logicznych indukcji i dedukcji, czy też mieć zastosowanie tylko w elementach opisowych etyki. Cała trudność wiąże się oczywiście z brakiem odpowiedniej teorii terminów pozapoznawczych.

Innym zjawiskiem współczesnej metaetyki jest wzmożone zainteresowanie problematyką sumienia ludzkiego. Jeśli się założy — pisze B. Russell — że istota powinności moralnej zawiera się w aprobachie określonego sposobu postępowania, to o czyją tu chodzi aprobatę: władzy, mojego sumienia, czy też sumienia poszczególnego człowieka? Wydaje się jasne, iż ani władza, ani tym bardziej ja sam nie mogę obiektywizować swych przekonań moralnych i narzucać ich drugim w formie normy moralnej. A może sumienie poszczególnego człowieka spełnia wymogi normy wystarczającej? Czy można jednak uznać „słuszność subiektywną” za wystarczającą rację postępowania moralnego, jeśli zdajemy sobie sprawę z wielości czynników wpływających na decyzje moralne poszczególnego człowieka i rozbieżności werdyktów moralnych? Czy może istnieje coś poza ową „słusznością subiektywną”, coś, co można by nazwać „słusznością obiektywną” lub „prawdą pozaosobistą”? Tak więc w nowej szacie językowej i w nowej wersji teoretycznej powraca do etyki stare pytanie o moralność subiektywną i obiektywną.

Metaetyka współczesna zdaje się też bardziej niż dotychczas interesować problematyką prawa naturalnego. Po usunięciu językowych i psychologicznych nieporozumień, związanych zwłaszcza z interpretacją terminów „dobry” i „powinien” — stwierdza A. Campbell Garnett — dochodzimy do kwestii wyboru wartości, której osoba ludzka dokonuje na trzech poziomach: osobistej roztropności, lojalności wobec społeczeństwa oraz „bezsronnej” dobrej woli. I właśnie w tym wyborze upatruje autor przesłanki „zmodyfikowanej koncepcji prawa naturalnego”.

Polski rynek czytelniczy okazał się wyjątkowo chłonny. Cały nakład książki (1800 egz.) wykupiony został w ciągu kilku tygodni, co nieczęsto się zdarza tak specjalistycznym książkom. Ukazanie polskiemu czytelnikowi ogromnego rozwoju nauk moralnych w ostatnich dziesiętkach lat przy pomocy oryginalnych tekstów należy ocenić jako odważną, lecz trafną inicjatywę. Czy jednak teologia moralna wykorzystuje należycie metodologiczny dorobek etyki? Czy nie należałoby jeszcze bardziej pogłębić badań nad „metateologią moralną” w celu coraz lepszego sprecyzowania i wyjaśnienia oraz ewentualnej korekty uzasadnień norm moralnych etyki chrześcijańskiej?

ks. Zbigniew Teinert, Poznań