

Jerzy Bajda, Alojzy Marcol, Giuseppe Mattai, Edward Kaczyński, Zbigniew Teinert, Jan Pryszmont

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 55/2, 75-92

1985

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. List apostolski *Salvifici doloris*. II. SPRAWOZDANIA. 1. Prawo i moralność. Sympozjum *Societas Ethica*. — 2. Moralność a prawo: spotkanie czy konflikt? Kongres moralistów włoskich. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. „*Concilium*” 19(1983) nr 12 oraz 20(1984) nr 2. 1. Przeszłość i przyszłość — zmiany redakcyjne w czasopiśmie. — 2. Czy alternatywa: etyka wyzwolenia — etyka „autonomiczna”? a. Autonomia etyczna. b. Etyka wyzwolenia. c. Perspektywa dialogu. *

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

List apostolski „*Salvifici doloris*”

(*Osservatore Romano*, edycja polska, 5, 1984, nr 1—2, s. 3—8)

List jest prawdziwą sumą chrześcijańskiej nauki o cierpieniu. Tłem wyjaśniającym motywy wydania dokumentu był Rok Odkupienia. Szczególnym gruntem, z którego wyrosła refleksja o cierpieniu były niedawne tragiczne wydarzenia, które dotknęły bezpośrednio J a n a P a w ł a II cierpieniem fizycznym i duchowym: zamach na jego życie 13 maja 1981.

Z całego listu przebiega nieustannie wysoka wrażliwość Pasterza Kościoła na cierpienia przytłaczające dzisiejszy świat. Dokument jest głęboko humanistyczny i uniwersalny. Równocześnie jest to znakomity traktat teologiczny. W dokumencie dochodzi do głosu także swoista wizja i metoda filozoficzna wypracowana w ciągu długoletnich przemyśleń Autora; jest to także świadectwo głębokiego doświadczenia chrześcijańskiego, żeby nie powiedzieć doświadczenia mistycznego, obecnego Papieża.

Rozpiętość tematyczna dokumentu jest widoczna na tle jego kompozycji. Główne rozdziały mówią o świecie ludzkich cierpień, o poszukiwaniu odpowiedzi na pytania o sens cierpienia, o roli Jezusa Chrystusa w „odkupieniu cierpienia”, o uczestnikach cierpień Chrystusowych, o Ewangelię cierpienia i o roli Miłosiernego Samarytanina.

Cierpienie jest jednym z tematów, który prowokuje do pytań zasadniczych i domaga się odpowiedzi ostatecznych, dotyczących całej rzeczywistości: człowieka, Boga i świata. Autor z całą powagą podchodzi do tych pytań, zdając sobie sprawę z ciężaru tematu i jego skomplikowanych kontekstów. „Potrzeba serca każe nam przetrwać ośmielenie, a imperatyw wiary... dostarcza treści, w imię której i mocą której ośmielamy się dotknąć tego, co w każdym człowieku wydaje się tak bardzo nietykalne: człowiek w swoim cierpieniu pozostaje nietykalną tajemnicą” (nr 4).

Jakże wiele można zobaczyć już poprzez zacytowany tekst: pokorę wobec problemu, miłość do człowieka, odwagę wynikającą z wiary, respekt wobec tajemnicy człowieka. Spojrzenie na zagadnienie cierpienia nie rozplywa się tu nigdy w abstrakcyjnej spekulacji, redukującej problem do płaszczyzny sprzeczności i niesprzeczności bytu. Ustawicznie stoi w polu widzenia żywy człowiek — podmiot cierpienia i podmiot miłości, podmiot, który stawia pytanie i ma prawo do odpowiedzi. Człowiek żywy, którego nie można potraktować jako seryjny przypadek weryfikujący ogólną hipotezę historyczną czy

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Jan P r y s z m o n t, Warszawa.

kosmologiczną. Cierpienie „jest tak głębokie jak człowiek — właśnie przez to, że na swój sposób odsłania głębię właściwą człowiekowi i na swój sposób ją przerasta. Cierpienie zdaje się przynależać do transcendencji człowieka, jest jednym z tych punktów, w których człowiek zostaje niejako «skazany» na to, żeby przerastał samego siebie — i zostaje do tego w tajemniczy sposób wezwany” (nr 2).

Wymiar tej tajemnicy nie utożsamia się z czymś mglistym i niedocieczonym, przeciwnie, jest to coś bardzo dotykającego i konkretnego w życiu człowieka, co każe przed tym człowiekiem zatrzymać się, a nawet uklęknąć. Oczywiście wchodzimy tu w ogólnoludzki, ponadjednostkowy nurt myśli, napotykamy na szereg świetnych analiz, porządkujących podstawowe pojęcie i definicje, oświetlające świat ludzkiego cierpienia. Ow świat cierpienia nie stanowi jakiegoś samodzielnego absolutu zła: współistnieje z człowiekiem i przez człowieka oraz istnieje tylko w relacji do dobra, jako jemu podporządkowany (nr 7—8). W tym tkwi już pierwsze źródło optymizmu: świat ludzkich cierpień nie determinuje człowieka ku złemu, przeciwnie — prowadzi ku dobru, „jest wyzwaniem do wspólnoty i solidarności” (nr 8).

Równocześnie cierpienie świata odzyskuje swój wymiar moralny, uświadamiając człowiekowi jego odpowiedzialność za aktualny bilans postępu i zagrożeń (nr 8). Papież towarzyszy lojalnie człowiekowi pytającemu o sens cierpienia, stara się uchwycić wszystkie światła i cienie i zakreślić myśli na tej jego trudnej drodze. Cierpienie rodzi pytanie, a samo pytanie jest nabrzmiałe cierpieniem. Jest to sytuacja specyficzna dla człowieka. „Tylko człowiek cierpiąc wie, że cierpi i pyta «dlaczego» — i w sposób już całkowicie i specyficznie ludzki cierpi, jeśli nie znajduje odpowiedzi na to pytanie” (nr 9). W pytaniu, jakie człowiek stawia Bogu — na obraz świata rysowany konsekwentnymi liniami sprawiedliwości, nakłada się stopniowo obraz inny, w którym miłość przewyższa sprawiedliwość, równocześnie pokonując zło cierpieniem i niesprawiedliwości. Ten nowy obraz, a raczej to nowe światło spływa poprzez kształt odpowiedzi, jaka do uszu człowieka przychodzi ze strony Boga. Cierpienie przestaje być ostatnim akcentem historii dobra i zła, staje się raczej początkiem drogi, na której zaczyna się rodzić zwycięstwo dobra nad złem, dokonuje się nawrócenie i objawienie Miłosierdzia niosącego pełnię życia wiecznego (nr 10—12).

To, co w Starym Testamencie jest przygotowaniem i cieniem, osiąga doskonałą pełnię w Chrystusie. Jezus Chrystus — to Miłość i Zbawienie, to Życie wieczne i zwycięstwo nad złem (nr 14). Nie dzieje się to wszakże mechanicznie i automatycznie. Bóg w osobie Jezusa Chrystusa przyjął ludzką sytuację wraz z wszystkimi konsekwencjami i stanął oko w oko z całym światem zła i cierpienia. Przyszedł dotknąć zła w jego korzeniu i tu je zniszczyć. Dlatego wybiera drogę śmierci — za grzechy świata i drogę Zmartwychwstania dla udokumentowania definitywnego zwycięstwa nad cierpieniem i śmiercią (nr 14).

Trudno tu przedstawić całą teologię Odkupienia tak bogato wyłożoną w dokumencie. Zaakcentujemy tylko te punkty, które ukazują stosunek Boga do człowieka i jego problemów. „Nade wszystko jednakże Chrystus przybliżył się do świata ludzkiego cierpienia przez to, że sam to cierpienie wziął na siebie” (nr 16). Jest to niepojęta dla nas tajemnica, że Bóg wybrał cierpienie z miłości dla nas. Stał w tej walce całkowicie po stronie człowieka, aby człowiek poczuł się wezwany do zajęcia stanowiska po stronie Boga.

Cierpienie Boga-Człowieka ma wymiar tajemnicy. To prawdziwie Bóg cierpi. Równocześnie cierpi autentycznie jako człowiek. Cierpienie przepelniające Jego ludzkie serce jest potwierdzeniem i objawieniem tego, co Bóg czyni dla człowieka. Jest objawieniem tego, że „tak Bóg umiłował świat, że Syna Swojego dał” (nr 17).

Prawda cierpienia jest potwierdzeniem i objawieniem prawdy miłości.

Cały ten rozdział o Chrystusie, a zwłaszcza nr 18 jest niezrównanym opisem teologicznym graniczącym z mistycznym wglądem w duchowe przeżycia Chrystusa, który poświęca siebie, aby zbawić świat. Jest to tekst, którego po prostu nie da się streścić. Jest to nieporównane, niepowtarzalne wczytanie się w mowę Bożą, wypowiedzianą poprzez kształt cierpień Jedyne, Umilowanego Syna.

Ostatecznie „w Krzyżu Chrystusa, nie tylko Odkupienie dokonało się przez cierpienie, ale samo cierpienie ludzkie zostało też odkupione” (nr 19). Odtąd sytuacja człowieka zmienia się zasadniczo: prawdą podstawową jest udział człowieka w odkupieniu Chrystusowym; dopiero na tej zasadzie należy rozumieć włączenie człowieka w relację do cierpień Chrystusowych (nr 19). Chrześcijanie wiedzą już, dlaczego cierpią. Cierpią „z powodu Jezusa”, aby być uczestnikami Jego chwały i życia wiecznego (nr 20). „Samo uczestnictwo w cierpieniu Chrystusa znajduje w tych apostoelskich wypowiedziach jakby podwójny wymiar. Jeżeli człowiek staje się uczestnikiem cierpień Chrystusa — to dlatego, że Chrystus otworzył swe cierpienia dla człowieka, że On sam stał się w swoim odkupieńczym cierpieniu poniekąd uczestnikiem wszystkich ludzkich cierpień. Człowiek odkrywając przez wiarę odkupieńcze cierpienie Chrystusa, odkrywa zarazem w Nim swoje własne cierpienia, odnajduje je przez wiarę na nowo, nasycone nową treścią i nowym znaczeniem” (nr 20).

Między cierpieniem Chrystusa a cierpieniem chrześcijan nie ma już dystansu, nie ma przedziału: to jest to samo cierpienie, ten sam krzyż. Św. Paweł daje temu wyraz w swoich kapitalnych syntezach, na przykład, kiedy mówi: „Razem z Chrystusem jestem przybity do krzyża” (nr 20).

Cierpiąc dla Królestwa Bożego chrześcijanin ma szansę odwzajemnić się Chrystusowi za Jego mękę. Ewangelia odkrywa zaskakująco nowy wymiar krzyża: to, co w oczach ludzi jest wyniszczeniem, w oczach Bożych jest wywyższeniem. Stąd „cierpienie jest również wezwaniem do ujawnienia moralnej wielkości człowieka, jego duchowej dojrzałości. Dali tego dowód w różnych pokoleniach męczennicy i wyznawcy Chrystusa wierni słowom: «Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą»” (nr 22). To rzuca jasne światło na sytuację wielu współczesnych ludzi. „Trzeba dać świadectwo tej chwały nie tylko męczennikom wiary, ale także wielu innym ludziom, którzy — nieraz bez wiary w Chrystusa — cierpią i oddają życie dla prawdy i słusznej sprawy. W cierpieniach ich wszystkich potwierdza się w sposób szczególny wielka godność człowieka” (nr 22).

W tym kontekście łatwiej dostrzec nową drogę człowieka do odkrycia jego wielkości, do męstwa we wszystkich jego przejawach, do radości najczystszej, bezinteresownej, jaką przeżywał Apostoł, a o czym świadczy w liście do Kolosan (nr 23—24). W Kościele cierpienie Chrystusa może i powinno być dopełniane cierpieniem człowieka; wiąże się to z bosko-ludzką naturą Kościoła. Cierpienie w Kościele jest darem i łaską (nr 24).

Ewangelia cierpienia niesie człowiekowi całą odpowiedź, jaką Bóg daje na pytanie człowieka. Jednakże tę odpowiedź można w pełni usłyszeć i zrozumieć w spotkaniu, w pójściu za Chrystusem i podjęciu krzyża razem z Nim (nr 26). Człowiek jest więc wezwany do uczestnictwa w krzyżu, a także do zjednoczenia się z czynnym Miłosierdziem Boga dla wspomaganie innych ludzi cierpiących. Stąd do Ewangelii cierpienia należy także przypowieść o Miłosiernym Samarytaninie (nr 28). Fakt cierpienia powinien wyzwać miłość, mobilizować do tworzenia więzi, wspólnoty miłości, wyzwać bezinteresowny dar z własnego „ja” na rzecz innych ludzi (nr 29).

„Trudno tutaj wymienić wszystkie rodzaje, odmiany i zakresy działalności samarytańskiej, jakie istnieją w Kościele i w społeczeństwie... Trzeba też wyrazić radość, że dzięki nim podstawowe wartości moralne: wartość ludzkiej solidarności, wartość chrześcijańskiej miłości bliźniego, kształtują obraz życia społecznego i stosunków międzyludzkich, zmagając się na tym froncie z różnymi formami nienawiści, gwałtu, okrucieństwa, pogardy dla człowieka,

czy też zwyczajnej «znieczulicy», czyli obojętności na bliźniego i jego cierpienie” (nr 29).

Słowem, list apostołski odpowiada na najtrudniejszy problem dzisiejszego człowieka. W cierpiącym zaś człowieku Bóg sam najmocniej kieruje do nas wezwanie do miłości.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

II. SPRAWOZDANIA

1. Prawo i moralność

Symposium Societas Ethica

W Canterbury, mieście bogatym w zabytki i tradycję historyczną, w dniach 5—9 września 1983 r. odbyła się XX sesja naukowa towarzystwa etyków o nazwie Societas Ethica. W konferencji uczestniczyło około siedemdziesięciu członków stowarzyszenia. Ich uwaga skupiła się tym razem na problematyce stosunku prawa i moralności. Dokładny temat brzmiał: *The Legal Enforcement of Morals*. Wciąż otwartym i aktualnym jest pytanie, czy moralność powinna cieszyć się poparciem i ochroną ze strony porządku prawnego państwa, a także pytanie, czy ustawy państwowe miewają swoją genezę w moralności społeczeństwa. Pełniejsza wymiana myśli pokazała, że problematyka żywo interesuje Kościoły we wszystkich krajach, z których pochodzili uczestnicy sympozjum. W ostrej postaci jawi się ona zazwyczaj w związku z konkretnymi tematami, jak przerywanie ciąży, pornografia, eutanazja itp.

Główny referat pt. *The Legal Enforcement of Morals* wygłosił B. Mitchell, profesor filozofii chrześcijańskiej na uniwersytecie w Oxford. Wyszedł on od głośnego sporu, jaki na początku sześćdziesiątych lat toczył się na terenie Wielkiej Brytanii pomiędzy znanym prawnikiem i sędzią lordem H. Devlinem oraz profesorem filozofii prawa H. Hartem. Devlin wyznawał pogląd, że „uznana moralność jest dla życia społecznego równie nieodzowna, jak uznany rząd i że społeczność dla ochrony moralności powinna sięgać do środków prawa w takim samym stopniu, w jakim stosuje je dla zabezpieczenia innych interesów mających istotne znaczenie dla jej egzystencji”. Faktycznie więc przyjmował on zasadę, że „żadne zachowanie nie powinno być prawem zabronione, dopóki nie udowodni się, że jest ono dla kogoś szkodliwe” (*Harm condition*). Przeciwno Devlinowi wystąpił profesor H. Hart. Spór ich miał długą historię. Hart skłonny był zgodzić się do pewnego stopnia z tezą Devlina, zarzucał mu jednak, że nie dokonał ważnej dystynkcji. Istnieje bowiem, twierdził Hart, podstawowa moralność (*a basic morality*), moralność „uniwersalnych wartości”. Jest ona taka, że żadna społeczność, w której zabrakło by jej uznania i praktykowania, nie mogłaby przetrwać w jakimś znośnym stanie. Obejmuje ona takie wartości, jak wolność osobista, bezpieczeństwo życia i ochrona przed rozmyślnym wyrządzeniem szkody. W odniesieniu do tych wartości istnieje i powinna istnieć zgodność między moralnością i prawem. W przeciwieństwie do tego seksualna moralność społeczności, która wyraża się m. in. w zjawisku homoseksualizmu, pornografii, prostytucji itp., jest bardzo zmienna. Różnicę tę można zauważyć między jedną a drugą kulturą i nie należy twierdzić, że utrzymanie jakiegos jednego wzorca ma istotne znaczenie dla bytu społeczności, chyba że mamy do czynienia z próbą absolutyzowania moralności danego okresu. Wtedy należałoby się domagać ingerencji prawa dla uchronienia społeczności przed wszelką zmianą w tym zakresie.

Mitchell w swoim referacie usiłował zająć stanowisko pośrednie między obu stanowiskami sądząc, że tezę Devlina można pogodzić z krytycznym stanowiskiem Harta i że z pewną modyfikacją jest ona w zasadzie słuszna

i do przyjęcia. Modyfikacja poglądu Devlina powinna wyjść od przyjęcia tezy, że wartości moralne, które mają znaleźć odbicie w prawie, powinny posiadać jak najdalej idące uzasadnienie racjonalne. Hart wierzył, iż jego „uniwersalne wartości” takie uzasadnienie mają. Owszem, przyjmował, że tylko one mają pełną racjonalną legitymację, w przeciwieństwie do wartości, np. seksualnych, których jak sądził, „wyznacznikiem są zmienne upodobania i konwencje”. Dla Mitchella, który zdradzał sympatie do poglądu Devlina, wynikało z tego po pierwsze, że Hart zgodnie z Devlinem głosił potrzebę legalnej ochrony uniwersalnych wartości moralnych; po drugie, że każda społeczność, obok uznania „uniwersalnych wartości”, posiada pewne instytucje, których zdecydowana jest bronić jako mających istotne znaczenie dla jej pomyślności (niezależnie od tego, że w rozumieniu Harta nie są one uniwersalne). Jako przykład wymienił Mitchell za Devlinem instytucję małżeństwa monogamicznego oraz instytucję własności prywatnej. Dopiero teraz, twierdził Mitchell, pora uczynić to zasadnicze rozróżnienie, którego brak Hart zarzucał Devlinowi pomiędzy prawną ochroną takich instytucji (konieczną!), a ich zachowaniem od jakichkolwiek przemian (niekoniecznym!).

Hart nie zaliczał małżeństwa monogamicznego ani własności prywatnej do rzędu „uniwersalnych wartości”, choć przyznawał, że w określonych społecznościach stanowią one integralne elementy moralności. Z ochrony prawnej te wartości, jego zdaniem, powinny korzystać jedynie w takiej mierze, aby ich przemiany nie przebiegały „nieregularnie”, tj. ze szkodą dla społeczności. To utilitarne podejście Harta nie zadowalało jednak Mitchella. W pracowitym wywodzie starał się on wykazać, że redukowanie ochrony prawnej w przypadku takich wartości, jak wspomniane instytucje, do zapobiegania powstawaniu szkód (*Harm-principle*) wiedzie nieuchronnie do sprzecznosci.

Dyskusja po referacie potwierdziła, jak trudno jest o jednoznaczne rozstrzygnięcie, czy zachowanie norm moralnych można osiągnąć na drodze prawa, choć zgadzano się co do tego, że jakiś stopień prawnego usankcjonowania moralności jest nieodzowny. Utrzymywał się też pogląd, że prawo może pozostać neutralnym w stosunku do możliwych osobistych szkód moralnych człowieka. Dla odwrócenia szkody społecznej niektóre zasady moralne powinny jednak doznawać „wzmocnienia” ze strony prawa. Do wskazania zespołu takich zasad, zdaniem Mitchella, mógłby przyczynić się pewien *Common sense*, którego ostateczną podstawę upatrywał on w wierze w Boga. Podkreślono też w dyskusji sprawę teoretycznie oczywistą, lecz w praktyce częściej przeoczaną, że prawne regulacje w stosunku do moralności nie oznaczają stanowienia norm moralnych. Są one zazwyczaj wynikiem potrzeb społecznych i podyktowane przez ów *Common sense*, lecz nie mogą ich wyprzedzać.

Drugi referat przedstawił zebrany prof. M. Honecker, Bonn, na temat *Recht — Ethos — Glaube*. Wszedł on od stwierdzenia, że niełatwe jest ściśle rozgraniczenie prawa i moralności. Z jednej strony nie sposób ograniczyć roli prawa do funkcji porządkowej, bo nie należy prawa pojmować jako czynnika regulującego jedynie zewnętrzne postawy, podobnie jak etyki nie można pojmować jako czynnika dotyczącego wyłącznie wewnętrznych stanów wyposażenia. Z drugiej strony należy się strzec utożsamiania prawa i moralności: normy prawa to nie tylko etyczne reguły, które z powodu ich społecznego znaczenia obwarowano państwowymi sankcjami. Nie każdy bowiem regulatyw prawny zawiera treści etyczne, np. w prawie budowlanym wiecie przepisów nie ma bezpośredniego sensu etycznego. Na tle tych ogólnych rozważań o stosunku prawa i moralności prelegent przystąpił do właściwych swoich wywodów, które ujął w kilku тезach. W pierwszej tezie określili on trojaki zadanie prawa. W tezie drugiej ukazał przynależność instytucji prawa do kultury tak, iż bez określenia jej miejsca w historii kultury nie można dziś należycie zrozumieć stosunku prawo—moralność. W tezie trzeciej prof.

Honecker z racji Roku Lutra starał się zarysować pogląd Lutra i jego wpływ na europejską teorię prawa. Wielkie znaczenie miała w tym zakresie nauka Lutra o dwóch władzach. Otwarła ona drogę do racjonalistycznego traktowania ludzkiego, stanowionego prawa. Autor referatu zdawał sobie sprawę, że na temat stosunku Lutra do prawa reprezentuje pogląd raczej odosobniony. Niemało bowiem istnieje powodów, by Lutrowi w tej dziedzinie odmówić jakiegokolwiek znaczenia: „wstrząsnął przeciw ówczesnym prawom kanonicznym, miał naturę na wskroś niejurydyczną, z prawnikami bywał w częstych konfliktach”. Prelegent mimo wszystko podjął próbę rekonstrukcji doktryny Lutra dotyczącej prawa cywilnego. Reformator głosił, że jest ono czynnikiem porządkującym elementarne odniesienia ludzi do siebie i miłości w sobie elementy etyczne. Respektowanie porządku prawnego jest moralnym postulatem, bo porządek ten nie jest ani nie może być zjawiskiem pod każdym względem moralnie neutralnym.

Dla dzisiejszego protestantyzmu w państwie świeckim i społeczeństwie pluralistycznym stosunek prawa i moralności jest złożonym problemem. Zdaniem prelegenta, porządek prawny powinien stać na straży co najmniej godności ludzkiej i elementarnych wartości etycznych (*Grundwerte*), których zakres należy ustalać nie według określonej teorii moralności, lecz na podstawie „przeciętnego odczucia moralnego dojrzałych członków społeczeństwa”. Honecker nie omieszkał przy tym podkreślić, że etyka protestancka uznaje świeckość i racjonalność prawa. Wszelkie teistyczne, czy to chrystologiczne, czy trynitarnie próby uzasadniania prawa (K. Barth) uważał on za zbyt cenne.

Mniejsze referaty wygłosili w ramach zjazdu T. Vogel, Berlin, nt. *Luthers Zwei-Reiche-Lehre*; J. F. Smurl, Indianapolis (USA), nt. *Legal Enforcement of Life Staining Treatment for Seriously Ill Newborns*; wreszcie prezydent Societas Ethica prof. R. Weiler, Wiedeń, nt. *Durchsetzung der Normen des Völkerrechts*. Referaty w poważnym stopniu przyczyniły się do ożywienia dyskusji. Bez nich łatwo mogło powstać wrażenie, że związki prawa z moralnością ograniczają się do bliskich tylko odniesień w stosunkach międzyludzkich.

Dyskusja na plenum koncentrowała się głównie wokół otwartej wciąż kwestii, czy i w jaki sposób ten jakiś *Common sense* lub „przeciętne odczucie moralne dojrzałych członków społeczeństwa” zależne są od zmieniającej się świadomości społeczeństwa. Próbowano też wyrobić sobie pogląd, które to przede wszystkim wartości moralne znajdują uniwersalną akceptację i zachowują niezmiennie swój walor, a które zdają się być historycznie uwarunkowane. Na uboczu natomiast pozostała podniesiona w pierwszej fazie dyskusji rola władzy publicznej w formowaniu nie tylko prawa, lecz i moralności. Nie dość też naświetlono zadania teologii w tej dziedzinie. Pytano, czy powinna się ona ograniczyć do motywowania moralności, czy też ma w stosunku do samego prawa jakąś rolę do spełnienia.

Ustępującemu po czteroletniej kadencji prezydentowi, profesorowi R. Weilerowi, członkowie Societas Ethica wyrazili uznanie i wdzięczność za przewodnictwo, liczne inspiracje naukowe oraz za wielokrotnie okazany talent organizatorski.

Kolejna sesja, nauka, tym razem w formie kongresu, odbędzie się w Båstad (Szwecja), a przewodzić jej będzie nowo wybrany prezydent, prof. Jarl Hemberg z uniwersytetu w Lund.

ks. Alojzy Marcol, Nysa

2. Moralność a prawo: spotkanie czy konflikt?

Kongres moralistów włoskich

Już w płaszczyźnie teoretycznej stosunek moralności do prawa jest przedstawiany w różny sposób. Fakt ten wskazuje wystarczająco na złożoność

problemu, który stał się przedmiotem obrad ostatniego, dziesiątego, kongresu moralistów włoskich (ATISM) w Rzymie na Seraficum w dniach 24—27 kwietnia 1984 r. A przecież o wiele ważniejszy od teoretycznego jest problem praktyczny, dotyczący samego życia tak w społeczności świeckiej jak i w kościelnej.

Jak o przyładek Horn rozbijały się statki w fantastycznych powieściach, tak w starych podręcznikach filozofii prawa „rozbijał” się tok wywodów, gdy wprowadzono zagadnienie stosunku moralności do prawa. Problem nie stracił na aktualności i dzisiaj: raz te dwie rzeczywistości prowadzą braterski dialog, innym znów razem znajdują się w nieprzyjaznym konflikcie.

Szczyt zainteresowania osiągnął ten problem we włoskim społeczeństwie w czasie dyskusji dotyczących referendum tak na temat rozvodu jak i przerywania ciąży. Aktualny jest jeszcze ten problem w dyskusji o stosowaniu zasad moralnych w polityce, o niepodejmowaniu pewnych działań wbrew sumieniu (*obiezione di coscienza*), np. służby w wojsku, udziału w zabiegu przerywania ciąży, daje o sobie znać także w związku z ogłoszeniem nowego prawa kanonicznego. Jakie jest miejsce prawa w moralności chrześcijańskiej, tego prawa, które w poprzednim okresie zajmowało uprzywilejowane miejsce w podręcznikach teologii moralnej, a w czasie dyskusji soborowej całkowicie z ujęcia moralności zostało usunięte? Jakie jest z drugiej strony właściwe miejsce postaw moralnych w prawie, a właściwie w aplikacji norm prawnych?

Możliwe interpretacje

Różne teoretyczne modele stosunku prawa do moralności nie posiadają siły przekonywającej. Zasadniczo można wyróżnić trzy interpretacje stosunku moralności do prawa. Pierwsza interpretacja stosunku prawa do moralności przedstawiana jest za pomocą dwu kół: większe koło moralności ma wpisane w sobie mniejsze koło prawa stanowiące „minimum etyczne”, które jednak wraz ze wzrostem dojrzałości sumienia indywidualnego i społecznego zmierza do objęcia swym zakresem całego obszaru moralności. Prawo kanoniczne mogłoby być przykładem najbardziej ewidentnym takiego modelu. W tej interpretacji nie zostaje rozwiązana sprawa specyfiki własnej tak sfery moralności jak i prawa. Historycznie rzecz biorąc były one połączone ideą sprawiedliwości u Greków, a prawem naturalnym w średniowieczu.

Prof. Sergio Cotta przedstawił drugi model interpretacji stosunku moralności i prawa wychodząc od analizy historii zagadnienia. Według niego, stosunek ten to dwie „stałe” wielkości lub dwie strony medalu współistniejące i współlotne dla życia ludzkiego. Każda forma życia praktycznego zakłada sobie właściwy „obowiązek”, sobie właściwą „moralność”. Istotną cechą moralności stanowi miłość, która w etykach laickich występuje najwyżej pod postacią filantropii. Dla chrześcijanina miłość (*caritas*), to przede wszystkim przebaczenie i miłość (*amore*), które nie domagają się wzajemności, wręcz przeciwnie są bezinteresowne. Dziedzina zaś prawa zakłada równą wszystkim godność osoby ludzkiej oraz wzajemność obowiązku i uprawnienia; np. prawo do życia domaga się obowiązku obrony życia. Te dwie dziedziny (moralność i prawo) różnią się między sobą, ale się nie wykluczają. Asymetria miłości przewyższa symetrię prawa.

W tej samej perspektywie przebiegała również refleksja profesora Dalmazio Mongillo. Królestwo etyki to, dla niego, królestwo łaski darmo udzielonej, realizacja miłości w pokoju w stosunku do wszystkich, a nawet wobec tych, którzy odrzucają życie w pokoju, i w ufnym zawierzeniu Królestwu Bożemu, zaofiarowanemu ludzkości przez Chrystusa. Logika prawa natomiast zmierza do realizacji zadań konkretnych domagając się skuteczności od ludzkiego działania i zgodności z określonymi normami. Chodzi więc o dwie logi-

ki, którym odpowiadają ewangeliczne „już” i „jeszcze nie w pełni”, typowe dla spotkania Królestwa Bożego ze światem.

Trzeci model może być przedstawiony za pomocą dwóch elips, które mają wspólny środek, zawsze jednak są w ruchu, dzięki czemu dziedzina moralności i prawa przenikają się nawzajem, raz okazując momenty zgodnego spotkania, raz znowu znajdując się w konflikcie. Sfera prawa dzięki swoim wymaganiom umożliwia istnienie społeczeństwa. Moralność zaś zmierza ze swej natury do tego, aby uczynić dobrym podmiot działania poprzez wzmocnienie woli i odpowiednie kształtowanie sumienia.

Kongres teologów moralistów włoskich podjął dyskusję nad tymi problemami w grupach roboczych. Tematami ich obrad były m. in.: prawo naturalne, uzasadnienie prawa karnego. Uczestnicy grupy dyskutujący nad zagadnieniem prawa naturalnego byli zgodni co do tego, że należy przewyciężyć pokusę starego i nowego racjonalizmu, który pretenduje do posiadania prawdy absolutnej i kodyfikowania tego prawa w sposób pełny. Prawa naturalnego nie da się ująć wyczerpująco w żadnej normie sformułowanej w pewnym okresie historycznym ani w pełni zobiektywizować. Istniała też zgodność poglądów na temat powiązania „bytu” z wypływającymi z niego „obowiązkami” (*essere e dover essere*) bez popadania zaraz w wyprowadzanie moralności z bytu w sposób dedukcyjny, jak to miało miejsce w starych podręcznikach teologii moralnej. Twórcze działanie sumienia, do którego należy łączenie obowiązku z zadaniami osoby w jej rozwoju i stawianiu się, nie może być zlikwidowane ani pomniejszone. Chociaż prawo naturalne nie da się w pełni skodyfikować, musi stanowić punkt odniesienia dla życia i postępowania tak indywidualnego, jak i społecznego. Dotyczy to zwłaszcza takich spraw mających podstawę w prawie naturalnym, jak m.in.: szacunek należyty godności osoby ludzkiej, zakaz tortur, wolność sumienia.

Zagadnienie prawa naturalnego

Dotychczasowe rozważania teologów moralistów, choć złożone i bogate, mogą się jeszcze wydawać abstrakcyjne i dalekie od problemów dotyczących życia i działania ludzkiego. Druga grupa rozważała propozycje wysunięte przez dr. Alberto Bondolfiego. Uwagę uczestników najbardziej skupiły sprawy związane ze „skrucą terrorystów”, usprawiedliwieniem prawodawstwa włoskiego, które faworyzuje donosicielstwo i daje specjalne uprawnienia tym terrorystom, którzy donoszą na swych dawnych współtowarzyszy. Czy społeczeństwo może się w ten sposób bronić przed przestępczością kryminalną i przed terroryzmem? Dyskusja na ten temat została szybko sprowadzona do zagadnienia uzasadnienia prawa karnego. Stwierdzono poważne braki w tej dziedzinie teologii moralnej tak w przeszłości, jak i obecnie.

Ze względu na brak czasu kongres nie mógł zająć się relacją wymagań moralnych i norm prawnych w nowym Kodeksie prawa kanonicznego. Stąd też nie udzielono odpowiedzi na pytanie, dlaczego w miejsce dominującego legalizmu w dawnych podręcznikach teologii moralnej weszła w decydujący sposób ostatnio metaetyka i pouczenia parenetyczne przy zapoznaniu wagi momentu normatywnego w etyce.

Nowa służba etyki

Prof. D. Segalla przedstawił swoje badania nad tekstami Nowego Testamentu o stosunku tak pozytywnym, jak i negatywnym do przepisów prawnych rzymskich i żydowskich. Z przeprowadzonych analiz wynika, że Królestwo Boże w swym wymiarze eschatycznym i w swej historycznej immanencji, choć wzywa do zaangażowania się w sprawy społeczno-polityczne, nie pozwala na postawę integrystyczną, która prowadzi do łatwego utoż-

BIULETYN TEOLOGICZNMORALNY

samienia Królestwa Bożego ze światem, z postępem społecznym czy technicznym, a nawet z Kościołem w jego historycznym wymiarze.

Każdy kongres ma swoje osiągnięcia i słabe punkty. Wiele oczekiwań zostało zawiedzionych i tym razem. Zamiast konkretnych odpowiedzi na wiele poruszonych zagadnień wzbudziło nowe problemy i niepokoje.

Kończąc to krótkie omówienie trzeba podkreślić, że u uczestników kongresu znalazła zrozumienie podniesiona z naciskiem przez prof. D. Mongillo sprawa służby, jaką teologia moralna dzisiaj powinna spełniać tak w Kościele, jak i w społeczeństwie świeckim. Jeśli się nie chce przekształcić nauki moralności w kodeks etyki zewnętrznej, należy odważnie mówić o Bogu, o naszym autentycznym stosunku do Niego, należy przezwyciężyć fragmentaryczność w ujmowaniu zagadnień moralnych, a odważnie podjąć dialog na tematy dotyczące zła, pokoju i sprawiedliwości. Dialog ten należy podjąć nawet z tymi, którzy go odrzucają.

*Giuseppe Mattai, Rzym
przełożył Edward Kaczyński OP, Rzym*

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

„Concilium” 19(1983) nr 12 i 20(1984) nr 2

W ciągu lat ubiegłych przedstawiano na łamach niniejszego biuletynu problematykę moralną podejmowaną w „Concilium”, której zwykle był poświęcony dwunasty, grudniowy, zeszyt każdego roku. Ujęcie tej problematyki niejednokrotnie było kontrowersyjne, ale często nie pozbawione wartości twórczych i inspirujących.

To „Międzynarodowe Czasopismo Teologiczne”, które ukazuje się obecnie w siedmiu językach (przed laty także w języku polskim) w roku 1984 obchodziło jubileusz swego dwudziestolecia. Zostało ono założone w 1965 r. z zamiarem teologicznej kontynuacji odnowy soborowej.

W obecnym omówieniu przedstawimy zmiany organizacyjne w redagowaniu czasopisma, o których mowa w numerze 12 z 1983 r. oraz problematykę moralną, prezentowaną w numerze 2 z 1984 r.

1. Przeszłość i przyszłość — zmiany redakcyjne w czasopiśmie

Dla inicjatorów pisma oraz liczного grona współpracowników z całego świata dwudziestolecie stworzyło dobrą okazję do krytycznego spojrzenia na własne osiągnięcia, a także do wprowadzenia dość znacznych zmian organizacyjnych w pracy redakcji pisma. Po długich dyskusjach niektóre z proponowanych zmian uznano za konieczne, jeśli pismo to ma w podległych nieustannie zmianom warunkach naszego życia pozostać wierne swemu pierwotnemu założeniu, jakim było: „służba wierzących samym sobie i biskupom całego świata, apostołska praca zapoczątkowana na Drugim Soborze Watykańskim” (s. 821). Przypomnieniem i bodźcem do rozwijania idei soborowych miał być sam tytuł pisma. Czy jednak idee soborowe i proces teologiczny zainicjowany przez sobór są jeszcze aktualne? Od przynajmniej dziesięciu lat bowiem mniej się mówi o soborze, a dla młodej generacji jest on niemal wyłącznie wydarzeniem historycznym. Odwrotnie, o wielu dzisiejszych problemach nie było i nie mogło być jeszcze mowy na soborze. Czy więc trwanie przy tytule pisma i zasadach redakcyjnych sprzed kilkunastu lat nie okaże się anachronizmem? Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, przypomniano intencje, które przyświecały założycielom pisma. Okazało się, że w początkach „Concilium” chodziło nie tylko o wierność samemu historycznemu wydarzeniu

soborowemu, ile o kontynuowanie dzieła reformy Kościoła w imię Ewangelii, a więc o wierność duchowi soborowemu. W wyniku dyskusji w gronie współpracowników podjęto decyzję, by pozostawiając tytuł czasopisma, w imię zobowiązań podjętych przed dwudziestu laty, powołać do prac redakcyjnych większe i bardziej reprezentatywne grono osób oraz wprowadzić zmiany w sposobie redagowania czasopisma tak, by stworzyć jeszcze lepszą możliwość pogłębiania problemów teologicznych, którymi żyje współczesny świat.

W związku z tym postanowiono utworzyć trzy nowe sekcje tematyczne: teologii Trzeciego Świata, teologii feministycznej oraz egzegezy Pisma Świętego i historii Kościoła, przy jednoczesnej redukcji rocznej objętości pisma do sześciu zeszytów. Osiągnięto to dzięki temu, że każdej z dwunastu sekcji tematycznej (łącznie z nowo powołanymi) przyznano po jednym zeszytce w dwuletnim cyklu wydawniczym. Spodziewanymi efektami tej reorganizacji ma być zwiększenie grona czytelników, na których wielka objętość rocznego numeru czasopisma (do tysiąca stron po dwie szpalty!) nie będzie już działała odstrasząco oraz pogłębienie problematyki, nad jaką będzie można teraz spokojniej pracować.

Utworzenie „teologii Trzeciego Świata” jako odrębnego działu, to zapoczątkowanie nowej tradycji redakcyjnej. W pierwszych latach istnienia „Concilium” przeważała bowiem tendencja „odśrodkowa”; pismo miało służyć promieniowaniu i przekazywaniu idei teologii europejskiej, uprawianej głównie w krajach niemieckich i w Holandii, na pozostałe kraje europejskie i na inne kontynenty. Chodziło wówczas o przenoszenie dzieła soboru w tej interpretacji, jaką mu nadali teologowie najbardziej rozwiniętych szkół, do rejonów budzących się dopiero do pełniejszego życia kościelnego. Wnet jednak uświadomiono sobie z całą jaskrawością, że punkty ciężkości życia chrześcijańskiego nie znajdują się już na „dumnym” Zachodzie, lecz w tych krajach i rejonach świata, które wnoszą do Kościoła świeżość swej wiary, a jednocześnie teologiczne fermenty wzrostu. Na tym tle w zespole redakcyjnym dojrzała od pewnego czasu świadomość tendencji „dośrodkowej”, wyrażająca się w postawie gotowości do czerpania z bogatych doświadczeń egzystencjalnych chrześcijaństwa w krajach znajdujących się w rozwoju. Nurt ten wyrażał się już od dawna w prawdziwej „eksplozji” artykułów pisanych przez autorów z Azji, Afryki i Ameryki Południowej.

Wyrazem innej tendencji rozwojowej pisma — stopniowej feminizacji kolektywu autorskiego — jest formalne powołanie sekcji „teologii feministycznej”. Kobiety, mając świadomość specjalnego powołania w Kościele, nie posiadały dotychczas forum teologicznego, na którym mogłyby wyrażać swoje opinie i poglądy w sprawach wiary.

Sekcja egzegezy Pisma Świętego i historii Kościoła miała dawniej zeszyt tematyczny, od czasu reorganizacji w roku 1973 bibliści i historycy włączyli się w prace innych sekcji. Obecnie postanowiono przywrócić dział redakcyjny o tym profilu.

Warto przeszedźić, jak rozległe przygotowania poprzedzają wydanie każdego zeszytu, by lepiej zrozumieć i docenić ogromny wysiłek wielu ludzi, którym czasopismo zawdzięcza swój kształt i dorobek twórczy.

Problematykę wszystkich sekcji redakcyjnych na dwa lata z góry ustala „komitet dyrekcyjny”, nadrzędny wobec sekcji, w skład którego wchodzi przedstawiciele wszystkich kontynentów. Komitet ten po zwykłym burzliwym posiedzeniu plenarnym z udziałem 35 członków dyskutuje jeszcze tematykę w trzech grupach, po czym ustalone teksty rozsyła do sekcyjnych komitetów redakcyjnych, liczących również po 35 członków. Przy dotychczasowym stanie dziesięciu sekcji, opinie w sprawie propozycji tematycznej wyrażało więc około 350 osób (obecnie ilość ta wzrasta do około 450). Na forum sekcji przygotowuje się na podstawie przedłożonych materiałów tzw. projekt bieżący, którego sponsorami są dwaj „redaktorzy odpowiedzialni”. Projekty szczegóło-

wo opracowane powracają znów do „komitetu dyrekcyjnego”, którego członkowie wypowiadają się już teraz pisemnie. Po ponownym opracowaniu materiału, projekt powraca znów do „redaktorów odpowiedzialnych” sekcyjnych, którzy po przestudiowaniu wszystkich wypowiedzi. nadają mu kształt ostateczny, przesyłany „komitetowi dyrekcyjnemu” w charakterze informacyjnym. Do obowiązków „redaktorów odpowiedzialnych” należy na tym etapie przygotować przydzielenie autorów do przyjętych tematów, czuwanie nad przebiegiem opracowań oraz ostateczna redakcja zeszytu. W czynnościach tych służy im pomocą Sekretariat Generalny czasopisma w Nijmegen (Holandia).

Warto dodać, że ten „demokratyczny” sposób redagowania pisma kształtował się powoli, poczynając od roku 1968. Pierwsze numery wydawano na osobistą i wyłączną odpowiedzialność redaktora sekcyjnego. Nie wydaje się, by w tej sytuacji dwuletni cykl powstawania rocznika, licząc od pierwszego zebrań „komitetu dyrekcyjnego” aż po ukazanie się na półkach księgarskich, uznać za zbyt długi.

Dewizą dla czasopisma na przyszłość ma być wierność soborowi połączona z otwartością na zmienne warunki egzystencji ludzkiej.

W zeszycie dwunastym z roku 1983, zamykającym dwudziestolecie, zabierają głos ci teologowie, którzy przez ostatnie lata kierowali pracami wszystkich sekcji. Podsumowanie osiągnięć sekcji moralnej daje Jacques Pohier z Paryża, kierujący pracami redakcyjnymi od roku 1973, ostatnio wspólnie z Dietmarem Miethem. Wśród przedstawicieli innych sekcji czytelnik znajdzie takie nazwiska, jak m. in. Gregory Baum, Edward Schillebeeckx, Johann Baptist Metz, Hans Küng. Na zaproszenie „dyrekcji” wypowiadają się w tym zeszycie również dwaj teologowie, których opinia, choć formalnie nie należeli ostatnio do grona redaktorów — ze względu na wielkie zasługi w początkowym okresie istnienia oraz ogromne doświadczenie teologiczne — jest szczególnie cenna. Są to Yves Congar i nieżyjący już dziś Karl Rahner.

2. Czy alternatywa: etyka wyzwolenia — etyka „autonomiczna”?

Zgodnie z nowym sposobem wydawania pisma, pierwszy po reorganizacji zeszyt moralny jest z kwietnia 1984. Poświęcono go dwóm pojęciom etycznym, za którymi stoją żywo dyskutowane treści: autonomii i wyzwoleniu (*Ethik vor dem Anspruch auf Befreiung*).

Problematykę rozpatrzone w trzech częściach: 1. Etyka chrześcijańska etyką autonomii? 2. Etyka chrześcijańska: etyką wyzwolenia? 3. Na drodze do dialogu między etyką autonomii i etyką wyzwolenia. W dodatku umieszczono dwa artykuły dokumentacyjne na temat pojęcia autonomii etycznej (A. Bondolfi) oraz bibliografii etyki wyzwolenia (M. C. Morkovsky).

Ze względu na wagę podniesionych problemów, jak i na bardzo nieraz kontrowersyjny sposób ich ujęcia, warto poświęcić więcej niż zwykle uwagi temu zeszytowi.

a. Autonomia etyczna

Na temat autonomii etycznej wypowiedzieli się na łamach omawianego zeszytu następujący autorzy: Philip Rossi, teolog z USA, pisząc o podstawach filozoficznych pojęcia autonomii u Kanta i historycznych konsekwencjach koncepcji Kantowskiej (s. 89—94), niemiecki teolog Konrad Hilpert na temat teologicznej recepcji myślenia autonomicznego (s. 95—100) oraz teolog szwajcarski Alberto Bondolfi w dziale „Dokumentacje”, koncentrując się na rozwoju samego pojęcia autonomii (s. 167—173). Problemy szczegóło-

we omówili nadto Bernard Quelquejeu z Paryża: („problem Boga” a autonomia etyczna, s. 101—107) oraz Volker Eid z Bambergu (społeczno-etyczna waga koncepcji autonomii, s. 108—114).

Autonomia etyczna, której idea została dość niespodziewanie wysunięta ostatnio jako propozycja idei podstawowej i porządkującej całą etykę katolicką, korzeniami swymi sięga okresu Oświecenia. Zrodziła się w kręgu myśli Kanta.

Jak słusznie zauważa D. Mieth w swoim artykule w części trzeciej *Autonomie oder Befreiung — zwei Paradigmen christlicher Ethik?*, zderzenie etyki katolickiej z Kantowskim wyobrażeniem autonomii było od samego początku pełne napięć. Teologowie katoliccy odrzucali zwykle Kantowską etykę formalną, uzasadniając to jej nieprzydatnością dla wykładu katolickiej teologii moralnej. W kantyzmie widziano bowiem nie tylko groźbę naturalizmu dla teologii moralnej, co zupełnie oczywiste, ale i zagrożenie dla tożsamości etosu wiary. W „Concilium” zwrócono jednak uwagę, że recepcja „autonomicznego” myślenia nie musi bynajmniej oznaczać recepcji etyki formalnej Kanta jako takiej. Akceptacja kantyzmu w etyce katolickiej może przecież, zdaniem autorów, przebiegać zupełnie inną drogą, niekoniecznie przez poszukiwanie czysto formalnych podstaw autonomii, ale przez zastoso-
wanie autonomii jako narzędzia rewizji materialnych podstaw etyki chrześcijańskiej.

Od początku nie było, jak się okazuje, pełnej zgodności wśród teologów katolickich co do odrzucenia Kantowskiego sposobu myślenia. W zasadzie teologowie katoliccy nie akceptowali kantyzmu, choć nie brakło bardziej umiarkowanych opinii. Do teologów próbujących w oparciu o idee Kanta budować etykę katolicką, należeli współcześni mu S. Mutschelle (1749—1800) i J. Geishütn er (1763—1805), którzy wyrażali przekonanie, że nauka Kanta „zgadza się z nauką Chrystusa i z czystą cnotą chrześcijańską”. Reprezentantem zdecydowanie negatywnego odniesienia do kantyzmu był natomiast V. Cathrein, widząc w pojęciu autonomii śmiertelne zagrożenie dla etyki katolickiej.

Zwrot w odniesieniu do kantyzmu dokonał się w etyce katolickiej dopiero na początku lat siedemdziesiątych naszego stulecia. Przedtem nie uświadamiano sobie w pełni znaczenia sądów autonomicznych dla teologii moralnej, na które Kant kładł tak duży nacisk, choć, zdaniem niektórych, cała katolicka teologia moralna obracała się w kręgu pojęć autonomicznych. Na poszukiwanie formalnych rozwiązań problemów etyki katolickiej w duchu autonomii Kantowskiej miały wpływ zarówno przemiany, jakie dokonują się w świecie, jak i potrzeba nowych ujęć teologii moralnej. Odkąd bowiem w krajach Ameryki Łacińskiej pojawiła się „teologia wyzwolenia” wraz ze swym roszczeniem do metodologicznego określenia podstaw „etyki wyzwolenia” jako jednej z jej dziedzin, moralisci europejscy uświadomili sobie może nie tyle konieczność likwidacji systemu myślowego, na którym od wieków budowano, co zresztą sugerują niektórzy przedstawiciele „teologii wyzwolenia”, ile potrzebę ponownej krytycznej rewizji założeń formalnych etyki katolickiej i podjęcia próby nowego jej samookreślenia. Zwrócenie się do kantyzmu nie było więc na tym tle czymś całkiem nieoczekiwanym.

Proces, o którym mowa, zapoczątkował Alfons Auer, wydając książkę *Autonome Moral und christlicher Glaube* (Düsseldorf 1971). Zaproponował w niej moralistom katolickim nową koncepcję autonomii moralnej, wywołując tym samym szeroką i burzliwą dyskusję, która objęła najpierw kraje języka niemieckiego, potem niektóre inne środowiska europejskie, a wreszcie rozszerzyła się na cały świat.

Bezpośrednim impulsem, pod którego wpływem zrodziła się koncepcja Auera, był Sobór Watykański II, a zwłaszcza konstytucja pastoralna *Gaudium et spes*. Auer rzucił hasło otwarcia się na rzeczywistość, w której żyjemy, bez czego nie jest możliwe świadome przeżywanie wiary (*Ja zur Wirklich-*

keit). Rzeczywistość jest dla Auera dynamiczna, rozumna (w sensie Kantowskim), dobra, podlega jednak zmienności historycznej, jest nadto nacechowana radykalizmem. Wskazał on również, że prawda i rozsądek jako cechy rzeczywistości są nie tylko rozpoznawalne, ale wyrażalne i przekazywalne (*erkennbar, aussagbar, mitteilbar*).

Wśród prekursorów swej koncepcji chciałby Auer widzieć m. in. św. Tomasza z Akwinu, który nie posługiwał się wprawdzie jeszcze pojęciem autonomii, ale mówił przecież o samostanowieniu, oraz mistrza Ekhardta z jego realistyczną koncepcją jedności *vita activa* i *vita contemplativa*.

Książka Auera zaskoczyła opinię teologiczną i stąd pierwsze reakcje były raczej nieprzychylnie. Dopiero G. Ermecke wskazał na interesujące treści książki. Tak zapoczątkowana dyskusja w połowie lat siedemdziesiątych osiągnęła najciekawszy moment, gdy podkreślono teonomiczny i chrystologiczny rys etyki Nowego Testamentu oraz rolę społeczności chrześcijańskiej w tworzeniu norm moralnych. Pojęcie autonomii zaczęto wówczas rozważać w tym rozszerzonym kontekście przedmiotowym, nadając mu jednocześnie nowe znaczenie intencjonalne. Dyskusja ujawniła jednakże dość wyraźną polaryzację poglądów w kwestii istotnej: jedni widzieli możliwość ujęcia etyki katolickiej w oparciu o autonomię, inni zdecydowanie się temu sprzeciwiali. W tym gorącym momencie dyskusja przekroczyła granice niemieckiego obszaru językowego. Przyłączyli się wówczas do niej teologowie polscy (H. Juros i T. Styczeń), włoscy i angielscy, a coraz więcej dyskretnego zainteresowania zaczęli wykazywać niemieccy teologowie protestancy. Nie włączyli się oni wprawdzie w meritum dyskutowanych problemów, ale zastanawiali się nad sprawą paralelną, nad istotą kryzysu w etyce współczesnej (G. Ebeling, W. Pannenberg).

Dyskusja katolicka skoncentrowała się zgodnie z sugestią Auera na koncepcji rzeczywistości, stojącej u podstaw autonomii moralnej, co niewątpliwie przyczyniło się do rozbudowania niezwykle dziś ważnego problemu uzasadniania norm moralnych. Tezę o istnieniu uniwersalnych norm moralnych (po uzgodnieniu oczywiście samego pojęcia uniwersalizmu) uzasadniano trójstopniowo: najpierw tezę o „podstawach humanistycznych” norm uniwersalnych (*humanwissenschaftliche Grundlegung*), potem tezę o „integracji antropologicznej”, wreszcie o „normatywności etycznej”. Zauważa się, że sam Auer nie precyzuje jeszcze pojęcia autonomii, interpretując je bardziej w duchu katolickiej tradycji prawa naturalnego niż w duchu Kantowskim. Autonomiczne są, według niego, zarówno typy poznania, charakterystyczne dla nauk doświadczalnych, jak i stopnie poznania naukowego oraz refleksja etyczna, która nie może przebiegać bez powiązania z dogmatyką.

b. Etyka wyzwolenia

Ta część zeszytu posłużyła zwolennikom teologii wyzwolenia za forum, na którym z jednej strony starali się ukazać elementy formalnego wyodrębnienia się „etyki wyzwolenia”, kształtowania jej metody i treści, z drugiej zaś strony wysunąć w radykalnej formie zarzuty wobec tradycyjnej teologii moralnej, która nie okazała się zbyt skora do akceptowania „etyki wyzwolenia”.

Szczególnie radykalnie brzmią wypowiedzi następujących autorów: F. M. Rejóna, przedstawiciela najmłodszej generacji moralistów (ur. 1952), Hiszpana pracującego w Peru, o rozwoju i procesie wyodrębniania się „etyki wyzwolenia” z ogólnych tez „teologii wyzwolenia” (s. 115—120), Brazylijczyka A. Mosera o obrazie Boga w „etyce wyzwolenia” (s. 121—126) oraz E. Dussela, najbardziej znanego reprezentanta „etyki wyzwolenia”, Argentynczyka pracującego w Meksyku, prezentującego podstawowe hipotezy „etyki wyzwolenia” (s. 133—141). Nieco mniejszym radykalizmem odznacza się

wypowiedź Maltańczyka (obecnie w Santiago de Chile) Toni Mifsuda, o stosunku oficjalnych władz Kościoła do „etyki wyzwolenia” w wypowiedziach po Soborze Watykańskim II. Mifsud pragnie wywołać wrażenie u czytelnika, że poparcie całego Kościoła dla „etyki wyzwolenia” nieustannie wzrasta, przytaczając dla umocnienia tego wrażenia najczęściej oficjalne enuncjacje konferencji biskupów południowoamerykańskich w Medellin (1968) i Puebla (1979).

Jakie wyobrażenie o „etyce wyzwolenia” wynosi czytelnik po zapoznaniu się z tymi tekstami?

Prawie wszyscy autorzy radykalnie odrzucają całą teologię i etykę wyrosłą na gruncie europejskim. Stwierdzają, że problem wyzwolenia nie może być już więcej traktowany jako jeden z rozdziałów w podręcznikach teologii moralnej, lecz musi stać się jedynym problemem i jednocześnie jedyną metodą, na której buduje się całą teologię. Teologię jako taką można ich zdaniem definiować tylko na tle jej zadań wyzwoleniczych. Stąd właśnie płynnie postulat programowego radykalizmu „teologii wyzwolenia”, z której ostatnio wyrasta „etyka wyzwolenia” jako jeden z jej działów. Jeśli zapytać o istotę „etyki wyzwolenia”, to odpowiedź mogłaby być tylko jedna: „teologia wyzwolenia” jest najbardziej „etyczną” ze wszystkich znanych teologii i ten fakt jest jednocześnie legitymacją radykalizmu „etyki wyzwolenia”.

Fakt, że świat kapitalistyczny, począwszy od pierwszej wojny światowej jest nieustannie wstrząsany rozległymi kryzysami ekonomicznymi i społecznymi, dowodzi — zdaniem rzeczników „etyki wyzwolenia” — że etyka tradycyjna, „analityczna”, jak ją nazywają, skrępowana ciasną metodologią, nie jest w stanie podołać zadaniom przeobrażenia świata, zapewnienia mu pokoju i harmonijnego rozwoju, co jest przecież niezwywalnym zadaniem etyki. Nawiązuje się w tych artykułach do najbardziej radykalnych („rewolucyjnych”, jak chcą inni autorzy) tez ideologów i teologów chrześcijańskich, znanych protestanckich uczonych; jak P. Tillich, R. Niebuhr, E. Bruner, K. Barth czy H. Thielicke (ze znaną tezą o rewolucji jako *ultima ratio*), którzy — widząc konieczność radykalnej rozprawy z kapitalizmem — nie mogli jednak dać właściwej recepty na likwidację wyzysku i niesprawiedliwości kapitalistycznej, gdyż w swoim myśleniu nie zdołali przekroczyć zaklętych rewirów „analitycznego” systemu myślowego. Trwanie na pozycjach metodologii „analitycznej” odebrało tym żarliwym „rewolucjonistom” wszelką skuteczność. Nie mogli oni wskutek tego zrozumieć podstawowej rzeczy, że nie chodzi o korektę systemu kapitalistycznego, ani o zniagodzenie skutków wyzysku i niesprawiedliwości w formie jałmużny danej biednym przez bogatych, lecz o zmianę systemu ekonomicznego, społecznego i politycznego oraz odrzucenie całego dorobku myślowego, który ten nieetyczny w gruncie rzeczy system zrodził. Wina leży po stronie etyki „analitycznej” i ludzi, którzy przy niej obsesyjnie trwają, zdając sobie doskonale sprawę, że to właśnie ten system myślowy zrodził kapitalizm, ustrój wyzysku i niesprawiedliwości. Stary model myślenia należało od dawna zastąpić nowym i udało się to dopiero — jak sądzą — „etyce wyzwolenia”. Nie dysponuje ona wprawdzie jeszcze w pełni ukształtowanymi „atrybutami” naukowej etyki, jak własną metodologią, treścią, wezwaniem, normami, cnotami, wartościami, ale już wkrótce, w najbliższej przyszłości stanie się w pełni naukowym systemem. Zadaniem „etyki wyzwolenia” jest — jak wyżej wskazano — unicestwienie podstaw systemu (*Entgründen*), na którym zbudowana była etyka „analityczna” i zastąpienie ich nowym fundamentem. Autorzy, a zwłaszcza Dussel, kładą duży nacisk na wymóg, by ten nowy fundament wzięty był całkowicie spoza systemu „analitycznego” (*„jenseits” des jetztigen Systems*), by był zupełnie nowy, by jego struktury myślowe nie ograniczał już nigdy więcej „analityczny” sposób ujmowania rzeczywistości, jak w teologii tradycyjnej (por. s. 135). W pierwszym etapie tworzenia „etyki wyzwolenia” ma to być system myślenia dialektycznego, który ma

później ustąpić miejsca „analektycznemu”. Na czym ma polegać ta „analektyka”? Dussel, rzecznik tej tezy, nie wyjaśnia powracających wątpliwości. Na podstawie jednak innych wypowiedzi można chyba sądzić, że w „analektyce” ma chodzić o wyłuskanie ze wszystkich znanych metod naukowych i systemów myślenia elementów wartościowych dla doskonalenia „etyki wyzwolenia”. Fakt bowiem, że „etyka wyzwolenia” odrzuca wszelkie propozycje ulepszenia systemu moralnego, zaproponowane przez m. in. wyżej wymienionych ideologów protestanckich, nie oznacza bynajmniej, że z góry przekreśla się wszelką wartość i dorobek całej etyki europejskiej.

Głównym zatem celem „etyki wyzwolenia” ma być — według tychże autorów — pokonanie i całkowita likwidacja kapitalizmu. Nie można już więcej popełniać tego błędu, który wraz z neopopulizmem i chrześcijańską demokracją popełniają wszystkie ideologie zwalczające kapitalizm; nie można mianowicie, zwalczając kapitalizm, akceptować systemu wartości, na którym został zbudowany i na którym nieustannie się opiera. Twórcom „etyki wyzwolenia” chodzi tutaj nie tyle zresztą o kapitalizm w „czystej” postaci w najbardziej rozwiniętych krajach świata, ile raczej o jego obrzeże, zniekształcony system kapitalistyczny, panujący bez reszty i ciągle niezagrożony na ogromnym obszarze Ameryki Środkowej i Południowej, powodujący niewyobrażalną nędzę w tych krajach. Etyczne credo Dussela brzmi: „Etyka wyzwolenia powstaje jako teoria, której domaga się praktyka, jako teoria poprzedzona przez praktykę, która sprzeciwia się systemowi jako takiemu” (s. 135).

Twórcy „etyki wyzwolenia” widzą w niej alternatywę w stosunku do etyki „analitycznej”, która nie jest zdolna do odważnego podjęcia zadań wyzwolenia z ucisku społeczno-gospodarczego, politycznego, kulturowego i także religijnego. Musi bowiem przegrać ta etyka, która zawsze reprezentowała interesy mniejszości żyjącej w dobrobycie i propagowała obraz „dobrodusznego” Boga, którego nie powinny i nie mogły przyjąć głodujące i wyzyskiwane narody Trzeciego Świata. O każdej wersji lub próbie odnowienia teologii tradycyjnej wiadomo, że będzie skażona tymi samymi błędami.

Autorzy upajają się tezą, że stosunek do świata zaproponowany przez „teologię wyzwolenia” ma cechy jeszcze głębszej rewolucji teologicznej, niż ta, którą zainicjował Sobór Watykański II. Rzecznicy wyzwolenia głoszą, że należy zdecydowanie odwrócić się od takiej teologii, która na podstawie swych zasad wyprowadza refleksję nad sytuacją biednych w kierunku od bogatych do biednych, hołdując złudnemu a jednocześnie grzeszemu przekonaniu, że wystarczy „poruszyć” serca bogatych, by tym samym poprawić los biednych. Przyszłość należy do „nowej teologii”, która — wychodząc z odwróconych przesłanek antropologicznych i teologicznych — odwraca tym samym przebieg postępowania wyzwolenczego: z pozycji biednych, reprezentując ich interesy i solidaryzując się z nimi, dokonuje refleksji i pobudza do czynu na rzecz wyzwolenia biednych.

c. Perspektywa dialogu

Autorzy wszystkich czterech artykułów, zamieszczonych w tej części, podjęli się pozornie niewykonalnego zadania: starają się przerzucić mosty między dwoma poprzednio omówionymi koncepcjami.

Czytelnik znajdzie tu wypowiedź teologa protestanckiego, pani Louise Schottroff, o doświadczeniu wolności i wyzwoleniu w Piśmie Świętym (s. 142—147), o przeżyciu psychoanalizy jako doświadczeniu autonomii pióra francuskiego psychoanalityka, pani Dominique Stein (s. 148—153), oraz wymieniony już wyżej artykuł Dietmara Mietha o procesach oddziaływania na siebie i wzajemnej recepcji tezy etyki „autonomicznej” i „etyki wyzwolenia” (s. 160—166). Ten ostatni autor proponuje etyce „analitycznej”, by do-

konała „wewnętrznej rewolucji” i przeorganizowała aprobowany przez siebie system priorytetów, co usprawnić ma — jego zdaniem — proces wzajemnego oddziaływania obu systemów etycznych. Autor, odnosząc się krytycznie do etyki „analitycznej”, wymienia niektóre naglące problemy współczesności, których dawna etyka w ogóle nie dostrzegła, jak skażenie środowiska a możliwość przeżycia, uzdrowienie chorego aparatu biurokratycznego, tak by nie ograniczał już więcej niezbywalnych praw do godnego życia, konieczność ponownej weryfikacji tezy o sprawiedliwości rozdzielczej wobec widocznego już coraz bardziej ograniczenia wzrostu ekonomicznego, problem pokoju i protestu wobec zbrojeń.

Ważne miejsce w tej części zeszytu zajmuje artykuł znanego hiszpańskiego teologa z Madrytu Marciano Vidala, który ze względu na aspekt metodologiczny ma niejako programowy charakter. Wychodząc z tezy, że dialog „autonomii” i „wyzwolenia” jest nie tylko możliwy, ale bezwzględnie konieczny, pyta w tytule: Czy autonomia jako podłoże systemu moralnego jest do pogodzenia z etyką wyzwolenia? (s. 154—157).

Rozważa w nim konsekwencje, jakie miałyby dla etyki przyjęcie „autonomii” jako podstawy „wyzwolenia”. Powiązanie tych dwóch koncepcji może się dokonać jedynie na ustalonej poprzednio płaszczyźnie, na której „partnerzy” mogliby się zidentyfikować. Płaszczyzną identyfikacji, o której mowa, ma być istotą teologii, w którą wchodzi zarówno idea „autonomii” podjętej jednakże jako teonomia, oraz idea „wyzwolenia” jako teologiczne źródło etyki wyzwolenia. Ścisłejsze powiązanie tych dwóch elementów składowych istoty teologii jest zadaniem, jak sądzi Vidal, teologów z obszaru języka hiszpańskiego.

W pierwszej części swego artykułu, w którym wyraźnie opowiada się za „teologią wyzwolenia”, autor rozpatruje zarzuty, jakie ta teologia podnosi przeciwko „teonomicznej autonomii”. Zwolennicy „teologii wyzwolenia” są zdania, że myślenie autonomiczne zostało w Kościele obciążone burżuazyjną ideologią Oświecenia i kontekstem historyczno-społecznym jej powstania i z powodu swej mieszczańskiej genezy nie może usprawiedliwić człowieka współczesnego. W krytyce oświeceniowej koncepcji etycznej autor odwołuje się do dzieł J. B. Metza.

W dyskusji, która się na tym tle wywiązała, zdaniem Vidala, nie ma równych partnerów. Moralści katolicki, reprezentujący autonomiczny punkt widzenia, nie mogą być uznani za stronę dialogu, gdyż tkwiąc uporczywie, mimo upływu epoki, w ideałach Oświecenia, nie reagują w ogóle na stawiane im zarzuty. Znacznie wdzięczniejszych partnerów dialogu spotyka się w krajach latynoamerykańskich, wśród ludzi poniżonych i upośledzonych. Dialog przenosi się więc nieuchronnie z Europy na inne kontynenty i rozwija się tam wokół tez „etyki wyzwolenia”, odrzuconych przez teologów europejskich.

A oto konkretne zarzuty stawiane przez autora etyce „autonomicznej”: udzielenie poparcia klasie średniej i jej burżuazyjnej moralności, której wytworem jest ideologia liberalizmu gospodarczego, społecznego i politycznego oraz propagowanie „estymatywnego” ideału moralnego, przez który autor rozumie etykę indywidualistyczną, nazbyt optymistyczną, samowystarczalną, skażoną „arogancją prometejskiego rozumu”, dążącą do celu bez względu na liczbę ponoszonych ofiar. „Etyka wyzwolenia” natomiast jest całkowitym przeciwieństwem etyki „burżuazyjnej”, głosi darmowość obietnicy, solidarność celu i drogi, uprzywilejowanie ubogich, wspólnotową a nie jednostkową podmiotowość etyki. W kontekście tych przeciwstawień pojawia się u Vidala opinia o alternatywności „etyki wyzwolenia” w stosunku do etyki „autonomicznej”.

W drugiej części artykułu autor odpowiada na trzy zarzuty strony przeciwniej wobec „etyki wyzwolenia”, zastrzegając się jednak, że dwa pierwsze spośród nich mogą być właściwie postawione każdej etyce. Są to: 1. Brak pogłębionej refleksji teologiczno-moralnej. Autor odrzuca ten zarzut, stwierdza-

jąc, że sama istota „teologii wyzwolenia” jest już etyczna, choć przynajmniej, że w praktyce walki o wyzwolenie położono rzeczywiście większy nacisk na problematykę chrystologiczną i w ogóle dogmatyczną, nie rozwijając w wystarczającej mierze badań etycznych. Wynikiem tego stanu rzeczy jest brak systematycznych i pogłębionych „komentarzy” do „etyki wyzwolenia”. 2. Brak określonego statusu metodologicznego „etyki wyzwolenia”, co jest spowodowane dwiema przyczynami: niepełną ciągle świadomością funkcji „etyki wyzwolenia” i niedoskonałym rozróżnianiem „symboli religijnych o treści etycznej” (Królestwo Boże, nadzieja, obietnica) od „świeckiej racjonalności etycznej” (autonomia, sekularyzacja, pluralizm). 3. Praktycyzm jako kamień probierczy etyki wyzwolenia. Słuszność zarzutu będzie zależała od odpowiedzi na pytanie, co nadaje praktyce autentyczność? Autor sam odpowiada: praktyce to właśnie nadaje autentyczność, co ma charakter wyzwolenia, a więc obietnica, Ewangelia, wiara w Jezusa z Nazaretu.

„Etyka wyzwolenia” ma w tej chwili przed sobą trzy zadania, jeśli ma dojść do swej pełnej tożsamości: 1. samookreślenie swych postaw i ustalenie precyzyjnych rozróżnień między „obietnicą” a „rzeczywistością” oraz między „eschatologią” a „etyką”, 2. stworzenie własnego, logicznego systemu norm moralnych, z uwzględnieniem kryteriów Ewangelii i rzeczywistości, w jakiej żyje współczesny człowiek, 3. określenie treści etyki wyzwolenia, tzn. wypełnienie treścią formalnych ram dokonanej uprzednio opcji.

Autor wyraża życzenie, by już w najbliższym czasie dokonała się owocna synteza etyki „autonomicznej” i „etyki wyzwolenia”. Powstały dzięki niej nowy model etyczny będzie się charakteryzował właściwym podziałem zadań: do etyki „autonomicznej” będzie należała dbałość o strukturę naturalną człowieczeństwa w nowym modelu, do „etyki wyzwolenia” zaś zakreślenie horyzontów religijno-etycznych, tj. nadprzyrodzonych życia ludzkiego.

Mimo, że omówiony zeszyt zawiera tak bogatą treść, nie na wszystkie pytania o stosunku dwóch systemów etycznych udzielono w nim odpowiedzi.

Obraz „etyki wyzwolenia”, jaki wyłania się z tych kart, oddaje ciągle stan wiedzy metodologicznie niepełnej i treściowo niespójnej. Dzieje się tak dlatego, że jak zauważają reszta sami jej rzecznicy, brak w niej ciągle ścisłych pojęć, a nawet warsztatu metodologicznego do ich opracowania. Optymizm zwolenników co do dynamicznego rozwoju „etyki wyzwolenia” w najbliższym czasie nie wydaje się uzasadniony. Nie do końca został też czytelnik przekonany, że zamiysł redakcji alternatywnego przeciwstawienia „etyki wyzwolenia” etyce „analitycznej” jest najszcześniejszy. Nie wydaje się bowiem, by spuścizna Kanta, nawet w ostrożnej wersji Auera, była najpełniejszym wyrazem dzisiejszej katolickiej myśli moralnej, a przynajmniej jej wyrazem jedynym.

Zwolennicy „teologii wyzwolenia” nie zdołali też przekonać do uznania praktyki jako genezy „systemu”, do praktycyzmu tejże teologii, zwłaszcza w wersji Vidala (praktyka wyzwolenia jako źródło teologiczne). Uznanie sytuacji ludzi cierpiących na subkontynencie południowoamerykańskim za źródło w ogóle teologii nie może być akceptowane z teologicznego punktu widzenia. Nadto, czy słuszny jest radykalizm „etyki wyzwolenia” (i w ogóle całej „teologii wyzwolenia”), uznający i podejmujący tylko jedną drogę do Boga, prowadzącą od ludzi cierpiących; czy tą drogą odkryje się i ukaże się prawdziwą treść wezwania Bożego i nadprzyrodzone perspektywy powołania chrześcijanina? Czy istota teologii, o której mówi Vidal jako o płaszczyźnie dialogu teologicznego między „autonomią teologiczną” (Vidal) a „wyzwoleniem” jako źródłem teologii, może być uznana za właściwy teren, na którym będzie realizować proces uniwersalizacji norm moralnych i czy powstałe w ten sposób normy będą mogły być rzeczywiście przyjęte przez wszystkich

chrześcijan na wszystkich kontynentach, czy będą więc rzeczywiście uniwersalne?

Mimo iż pytań jest znacznie więcej, niż odpowiedzi, omówiony numer „Concilium” należy przyjąć z uwagą. Cenna jest przede wszystkim odwaga w podjęciu tak trudnego problemu i okazja dana czytelnikowi do uzmysłowienia zasięgu emancypacji etycznej Kościołów lokalnych na przykładzie Ameryki Łacińskiej.

ks. Zbigniew Teinert, Poznań