

**Alojzy Marcol, Tadeusz Sikorski,
Zbigniew Teinert, Jan Pryszynt**

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 56/2, 77-93

1986

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 TEOLÓGICZNYMORALNY

Zawartość: I. SPRAWOZDANIA. Czy pluralizm etyczny jest problemem? Kongres Societas Ethica. II. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Studia zebrane ks. prof. S. Olejnika. — 2. Nowy podręcznik życia chrześcijańskiego. — 3. Autonomia sumienia.*

I. SPRAWOZDANIA

Czy pluralizm etyczny jest problemem?

Kongres Societas Ethica

W Bastad nad Zatoką Laholmską (Szwecja) Europejskie Towarzystwo Badań nad Etyką w dniach 3—7 września 1984 r. skupiło swoją uwagę na problemie pluralizmu etycznego. Sesji naukowej nadano charakter tzw. kongresu, na którym zwyczajem towarzystwa daje się każdemu z uczestników możliwość wypowiedzenia się we własnym referacie lub komunikacie w miarę związanym z ogólną tematyką zjazdu. Nie licząc trzech zamówionych referentów, z okazji do zabrania głosu skorzystało dwudziestu dwóch członków Societas Ethica, tworząc w materii pluralizmu dość reprezentatywny w stosunku do środowisk Wschodu i Zachodu przekrój myśli etycznej. Nie możemy tu wszystkich wystąpień przedstawić. Warto jednak podnieść, że obok pluralizmu normatywnego, któremu poświęcono stosunkowo niewiele uwagi, gros wypowiedzi koncentrowało się wokół próby określenia, co oznacza pluralizm w płaszczyźnie metaetycznej, etycznej, ideologicznej czy politycznej. Opisywano faktyczny pluralizm na północy i południu Europy, zwłaszcza wśród społeczeństw wysoko uprzemysłowionych. Naświetlono też zagadnienie pluralizmu w krajach socjalistycznych. W niektórych referatach zwracano uwagę na liczne implikacje pluralizmu, zarówno w płaszczyźnie filozofii (H. van Erp) czy sumienia (H. Hofmeister), jak i w kontekście lokalnych uwarunkowań: i tak mówiono o pluralizmie w społeczeństwie holenderskim (H. Vos), angielskim (A. Sugate), węgierskim (E. Kocsis). Słusznie podniesiono też zależność pomiędzy pluralistycznymi strukturami a moralnością jednostki (J. Pryszynt). Zdaniem referenta tej wypowiedzi, na moralny kształt jednostki kolosalny wpływ wywierają pluralistyczne struktury społeczne, z jednej strony nieodzowne dla życia człowieka, lecz zazwyczaj niewolne od błędów. Istnieją bowiem również struktury destruktywne i złe, którym jednostka rzadko zdoła się oprzeć. Stąd postulat prelegenta, by w etyce poświęcano więcej uwagi zależności moralności indywidualnej od pluralistycznych struktur, co wyraźnie podniósł również R. Holte w jednym z głównych referatów.

W sumie w tej wielkiej liczbie krótkich referatów powiedziano lub podniesiono wiele pożytecznych zagadnień lub ich aspektów.

Temat sesji miał formę pytania: *Czy etyczny pluralizm jest problemem?* Zdaniem głównego referenta, prof. Brunona Schüllera (Monaster), geneza tego pytania tkwi przede wszystkim w samej Societas Ethica. Choć wszyscy jej członkowie są etykami, przysłuchując się dyskusjom trudno oprzeć się wrażeniu, że w swoich wypowiedziach różnią się w samych koncepcjach etyki.

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

Ten niejednakowy sposób myślenia od pewnego czasu przyjęto nazywać „pluralizmem”. Schüller stawiał sobie pytanie: Czy jest to problem, że jako przedstawiciele teologicznej i filozoficznej etyki dalecy jesteśmy od jednomyślności? Po czym skierował druzgocącą krytykę pod adresem uprawiania etyki w tym gremium, wyznając, że nękała go pokusa napisania zamiast referatu czegoś w rodzaju „patologii etycznego dyskursu”. Niepokoi zwłaszcza jedna forma pluralizmu. Celem określenia jej autor referatu spojrzął na pluralizm w trzech aspektach, co doprowadziło do rozróżnienia pluralizmu komplementarnego i antagonistycznego, synchronicznego i diachronicznego oraz pluralizmu prawdziwego i rzekomego. Najwięcej trudności rodzi, według niego, ten pozorny, rzekomy pluralizm, gdy nie został jako taki rozpoznany.

Rozwijając ten wątek myśli prelegent stwierdził najpierw istnienie pluralizmu, w którym formy dyskursu mają się do siebie komplementarnie: w Uppsali np. zajmowano się w określonym czasie innymi zagadnieniami niż w katolickiej moralistyce w Niemczech czy w USA. Tego rodzaju pluralizm nie stanowiłby problemu, gdyby zainteresowane strony zdawały sobie sprawę z jego specyfiki i uznawały płynące stąd konsekwencje. Tak jednak nie jest, choć z tej przyczyny „w domu etyki” nie powinno się toczyć sporów. Pluralizm taki jest bowiem tylko pozorny.

Tzw. diachroniczny pluralizm powstaje, zdaniem prelegenta, na skutek zastępowania „starego” „nowym”. To „nowe” tymczasem jest tylko pozornie nowym. U źródeł bowiem tego pluralizmu znajdują się te same czynniki, które warunkują dramaty pomiędzy ojcem i synem, nauczycielem i uczniem, pokoleniem starszym i młodszym. W tym sensie w luteranizmie „odkrywa” się „prawdziwego” Lutra w każdym pokoleniu na nowo, a w katolicyzmie prezentuje się wciąż na nowo „prawdziwego” Tomasza po to, aby już od kolejnego pokolenia usłyszeć, że o Tomaszu czy Lutrze przedtem nic nie rozumiano. Tak pojęty pluralizm jest pluralizmem rzekomym. Daje się on wytłumaczyć *cupiditate rerum novarum* oraz dążeniem do wykazania się „oryginalną, samodzielną i krytyczną myślą”. Nie każdego bowiem, stwierdził prelegent, stać na to, by uznać, co św. Jan Damasceński napisał we wstępie do swojej *Expositio fidei*: „Nie powiem nic własnego, bo nie należy przesuwac kamieni granicznych, które postawił ojcowie”.

Trzeci rodzaj pluralizmu nazywa Schüller antagonistycznym. Wyjaśnił go na przykładzie naukowca, który własnej dyscyplinie stawia diagnozę pozostawania w stanie głębokiego kryzysu. Jeśliby dać wiarę niektórym diagnozom, to trzeba by przyjąć, że teologia moralna permanentnie znajduje się w stanie kryzysu. Podejmując próbę doraźnej interpretacji teologicznej tego zjawiska referent stwierdził, że to Boża Opatrzność w swojej mądrości sprawy tak urządziła, by każde pokolenie moralistów było w równej mierze przeświadczone, iż przypadła mu rola ocalenia teologii moralnej. Lecz cóż tu ocalać, skoro (zdaniem Kanta i Schopenhauera) „w każdym czasie głoszone wiele i to dobrej moralności”? Czy ocalić teologię moralną? Chyba tylko jako dyscyplinę akademicką — powiedział w konkluzji Schüller. Niektórzy jednak, jego zdaniem, rozumieją rzecz inaczej. W ich mniemaniu refleksja nad moralnością utożsamia się mniej lub bardziej z moralnością. Stąd gotowi są przyozdzać tęę biblijnych proroków, by ratować sprawiedliwość, wierność i inne wartości. Owszem, nie brak wśród etyków i teologów ludzi, którzy wszystkie zagadnienia poczytują za równie ważne, deklarując wszystkie jako *articuli stantis vel cadentis moralitatis*. Taka kontrowersja tymczasem wydaje się referentowi kontrowersją *de verbis potius quam de rebus*. Na poparcie swego sądu zacytował Schüller J. H. Newmana: „Half the controversies in world are verbal ones, and could they be brought to a plain issue, they would be brought to a prompt termination” (*Newman's Oxford Sermons*, wyd. D.M. Mackinnon — J.D. Holmes, London 1970, 200: *Sermon X*, Nr 45). Zdaniem referenta, również antagonistyczny pluralizm wydaje się pluralizmem pozornym.

Powracając do wyjściowego pytania: *Czy etyczny pluralizm jest problemem?* autor wykładu odpowiedział: „Tak się tylko wydaje; zużywa się wielkie ilości energii duchowej, nakłada trudu i czasu — wokół niczego i przeciwko niczemu”. Ten negatywny osąd bez ograniczeń odnosi się jednak tylko do tych postaci pluralizmu, którym autor w swoim referacie poświęcił gros uwagi, z którymi usiłował się rozprawić i które swą przyczynę — jego zdaniem — mają w niedostatecznej znajomości warsztatu etyki.

Wywody prof. Schüllera stanowiące przede wszystkim krytykę metod pracy w łonie samej Societas Ethica, nad którą od dłuższego czasu ciąży werbalizm, gdzie toczą się spory *potius de verbis quam de rebus*, spotkały się z nieprzychylnym przyjęciem. Naraziły one autora na zarzut neokonserwatyizmu. Co więcej, w referacie dopatrzono się gorszącej ironii i wyzwania w stosunku do inaczej myślących. Niektórych uczestników kongresu referat wręcz zirytował i wywołał ich sprzeciw.

Do głównego referatu dołączono dwa krótsze koreferaty, które wygłosili prof. Ragnar Holte z Uppsali oraz prof. Ignor Primorac z Jerozolimy.

Zdaniem R. Holtego, odpowiedź na pytanie: *Czy etyczny pluralizm jest problemem?* zależy od tego, jak problem sprecyzujemy. B. Schüller roztrząsał pluralizm jako wewnętrzny problem wśród fachowych etyków, nie wykluczając przez to istnienia konfliktu normatywnego. Tak pojęty konflikt Holte przyjął jako punkt wyjścia w swoim referacie. Dla zarysowania tam konfliktu posłużył się pojęciem personalizmu z jednej strony i tzw. redukcjonizmu z drugiej strony. W takich ramach zjawisko pluralizmu przybrało postać o wiele bardziej antagonistyczną, niż miało to miejsce w rozumowaniach Schüllera. Holte ukazał pluralizm jako zjawisko dotyczące nie tylko tej ograniczonej w swoim zasięgu *res publica academica*, lecz przede wszystkim nowoczesnych społeczeństw, wśród których pluralizm etyczny i ideologiczny wiedzie do jawnych trudności we wzajemnym porozumiewaniu się i w pokojowym współżyciu ludzi i narodów. Pluralizm w takim znaczeniu stanowi nie tylko problem, lecz jest źródłem wielu problemów. Nowoczesna demokracja zakłada określony obraz człowieka oraz jakieś etyczne minimum. Lecz i samo określenie tego etycznego minimum nie jest wolne od trudności i problemów. Referent ukazał niektóre z nich: pluralizm np. implikuje tolerancję różnych przekonań, lecz konsekwencją tego może być relatywizm normatywny; w wielu wypadkach uznawanie etycznego minimum stanowi ustną deklarację, której brak realnego pokrycia; w społecznościach Zachodu personalistyczny obraz człowieka znajduje się w konflikcie z redukcjonistycznym obrazem człowieka. Spotykany tam humanistyczny pluralizm ustępuje miejscą technokratycznemu ideałom, zagrażającym godności ludzkiej. Propagowane jeszcze w szkołach ideały etyczne utraciły w praktycznym życiu swoją wiarygodność. Skinnersa technologia manipulacji pozostaje w ostrej sprzeczności z humanistyczną etyką opartą na złotej regule czy zasadzie miłości bliźniego.

Holte zamknął swój referat postulatem, by dążyć do zachowania pewnych wspólnych norm jako fundamentu ludzkiego współżycia przy maksymalnym zagwarantowaniu swobody w kształtowaniu indywidualnych przekonań i stylu życia. Ukazanie tych życiowo nieodzownych podstaw, a także uzasadnienie ich jest istotnym zadaniem stojącym przed etykami. Do nich także należy demaskowanie autorytarnych i redukcjonistycznych sposobów rozumowania, poddawanie ich krytyce i ukazywanie ich niezgodności z prawdziwym humanizmem.

Referat Holtego w stosunku do głównego referatu miał charakter komplementarny. Sam Schüller zresztą przyznał, że w pojmowaniu etyki istnieją nie tylko pozorne, ale i rzeczywiste różnice, tak jak obok pozornej jedno-myślności istnieje jednomyślność rzeczywista.

Autor drugiego koreferatu, nauczający filozofii moralności prof. Igor Primorac, w wielu rzeczach wyraził konsens z poglądami Schüllera i Hol-

tego. Sam pragnął jedynie zwrócić uwagę na rodzaj pluralizmu, którego w płaszczyźnie normatywnej nie usunie ani wytrawna myśl, ani precyzyjna terminologia, ani wreszcie dobra wola. Dla scharakteryzowania zjawiska, które miał na myśli, przytoczył on słowa, jakich sto lat temu J. F. Stephen użył przeciwko Millowi: „In morals... there is and must be war and conflict between men. The good man and the bad man, the men whose goodness and badness are of different patterns, are really opposed to each other. There is a real, essential, eternal conflict between them” (J.F. Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity*, wyd. R.J. White, Cambridge 1967, 147). Referent przyznał, że sam jeszcze nie znalazł zadowalającego rozwiązania tego problemu, kiedy mianowicie i w jakim stopniu należy uznać tak pojęte odmienne przekonania. Jak dotychczas, należy chyba zachować tolerancję. Autor referatu nie był także zdecydowany, czy moralne napiętnowanie złego człowieka ma uchodzić za nietolerancję.

W podsumowaniu zjazdu należałoby Towarzystwu Etyków życzyć dwu rzeczy: po pierwsze, aby równie troskliwie, jak traktuje ono sferę pojęć, zajęło się również empirycznymi zjawiskami moralności, zwłaszcza konfliktami w wielokulturowych społeczeństwach niektórych krajów; po drugie, aby w większym stopniu przyswoiło sobie wielką tradycję etyki filozoficznej i teologicznej, która nawet wśród kryzysów nowoczesnego życia nie utraciła swojej wartości i siły przekonywającej.

ks. Alojzy Marcol, Warszawa-Nysa

II. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. Studia zebrane ks. prof. S. Olejnika

Spod pras wydawnictwa ODISS wyszła (1985) nowa książka ks. prof. Stanisława Olejnika *W kręgu moralności chrześcijańskiej*. Jest to okazałych rozmiarów, czterystustronicowy tom, podany przez edytora w bardzo starannej, wypielegnowanej wręcz szacie graficznej, z pomysłową winietą na okładce.

W odróżnieniu od niedawnej, ściśle monograficznej publikacji autora, *Jedność Kościoła a pluralizm życia chrześcijańskiego* (1982), obecna gromadzi w wyborze jego pomniejszych prace moralne, na ogół już ogłaszane czy to w periodykach, czy też w dziełach zbiorowych od trzydziestu z górą lat. Otrzymaliśmy więc frapujący tym samym przegląd dokonań pisarskich profesora w czasie jakże bogatym w wydarzenia. Wszak w owych latach na oczach jednej generacji zmieniało się radykalnie oblicze świata i Kościoła. Jak towarzyszyła tym przeobrażeniom teologia? Jak uczestniczył w nich teolog moralista, który, wiążąc dziś swój dorobek badawczy w pewną całość, uprzystępnia go wschodzącemu głównie pokoleniu jako pomoc, nieodzowną przecież, do poprowadzenia dalej odpowiedzialnej misji nauczycielskiej, jaka na nie z kolei spada w dniach nie mniej obfitujących niż tamte w rzeczy nowe i zawile zarazem?

Jak przede wszystkim ks. prof. Olejnik sam widzi i określa własny wieloletni trud? Tym bardziej, że wydaną książką nie zamyka go wcale, lecz wieńczy tylko długi i ważny etap pracy twórczej. W realizacji zadań, od których zależny jest los jutrzejszej teologii moralnej w Polsce młodzi naukowcy sięgać będą niechybnie po radę, wzór, nawet przewodnictwo swego nauczyciela. Właśnie przez aktywność pióra — ciągłą, rozległą i wnikliwą — stał się on pedagogiem szeregu tych także, którzy nie czerpali wiedzy o życiu chrześcijańskim bezpośrednio u niego, w warszawskiej uczelni. Jakże zatem treści porusza w prezentowanym tomie? Co wybrał z przemyśleń swych i nauczania wczoraj, by uczynić to przedmiotem powtórnej refleksji i wykładu w nowym dniu dzisiejszym?

Odpowiedzi na sformułowane pytania poszukajmy w siedmiu podstawowych działach książki: 1. *Z problematyki fundamentalnej* (s. 13—66), 2. *Z psychologii moralności* (s. 67—103), 3. *Próby charakterystyki* (s. 105—153), 4. *Konfrontacje* (s. 155—212), 5. *Sprawa etyki zawodowej* (s. 213—245), 6. *Problemy etyki medycyny* (s. 247—327), 7. *Wśród wielkich zagadnień współczesnego świata* (s. 329—390). Dostatecznie jasno obrazują one nader szeroki zakres zainteresowań i kompetencji autora, który z dużą swobodą przemierza dziedziny częstokroć odległe od siebie, znacząc je własnym znamieniem. U nas w każdym razie rzadkie to kwalifikacje i dlatego tym wyżej wypada je podnieść. Jednocześnie zaznaczyć się godzi, że dwa szczególnie działały — *Sprawa etyki zawodowej* oraz *Problemy etyki medycyny* — dotyczą zagadnień z gruntu nowych w teologii moralnej i następujących największych trudności. Przed piszącym na te tematy stawiają surowe żądania — nie tylko fachowej wiedzy teologicznej, ale i biegłości we współczesnym rozwoju nauk. I tu ks. prof. Olejnik wychodzi obronną ręką z czyhających nań zasadzek, o czym świadczą aż trzy duże teksty poświęcone palącym kwestiom z zakresu deontologii medycznej: *Ingerowanie medycyny w powstawanie życia ludzkiego* (s. 249—278), *Eksperyment lekarski na człowieku w ocenie etycznej* (s. 279—298) i *Przeszczepianie narządów ludzkich w refleksji teologicznomoralnej* (s. 299—327). Na świetnym przykładzie, najtrafniej chyba dobranym, dosięga wprost, bez zbędnych emocji, niejako więc na zimno, praw, które łatwo rozbudzają emocje i utracając ze wszech miar pożądany dialog interdyscyplinarny między etyką a naukami o człowieku i techniką. Właśnie o obopólne wyczucie prawdziwej potrzeby takiego dialogu idzie w pierwszym rzędzie, o próby nawiązywania go i doskonalenia w imię dobra człowieka i humanizmu przedsięwziętych badań. Lektura zasygnalizowanych stron książki ks. prof. Olejnika upoważnia do stwierdzenia, że ich autor dobrze się temu dziełu przysłużył. Nie znajdzie się tam żadnego śladu zdradliwej zawsze kokieterii i, co równie ważne, nie ma też moralizatorstwa, które irytuje czytelnika i nie przysparza sławy moralistom. Jest natomiast wystarczająco dokładny przegląd ambicji współczesnej medycyny, ujawniających się w niej różnicowanych spojrzeń na człowieka, dokonywanych eksperymentów na organizmie ludzkim i praktyk z uwypukleniem ich złożonej wymowy moralnej, są wreszcie głosy teologów, częstokroć rozbieżne, którym jednak nie odmówiono prawa do pełnego wypowiedzenia się na tych łamach. Więcej, nawet, jeśli ks. Olejnik — jak się zdarza — ma w jakimś względzie odmienne czy wręcz przeciwnie zdanie, zabiega o ukazanie racji swych przeciwników, stając się poniekąd ich chwilowym obrońcą, by tym jaśniej zademonstrować kontrowersyjny charakter dyskutowanej kwestii bardziej niż żeby wytknąć tylko fałsz pozycji, którą wszak mimo wszystko zwalcza. Przykładem, szczególnie podatne na odstępstwa od praw rzetelnego dialogu treści artykułu *Ingerowanie medycyny w powstawanie życia ludzkiego*, zwłaszcza paragrafy: *Hodowanie w inkubatorze („in vitro”), Ingerowanie eugeniczne negatywne: sterylizacja, Inżynieria genetyczna oraz Programowanie człowieka na drodze manipulacji genetycznej* (s. 268—277).

Pasjom do krytycznego śledzenia myśli spoza ścisłych granic teologii moralnej ks. prof. Olejnik dawał już wyraz znacznie wcześniej, zanim w ogóle zainteresowania teologów i etyków skłoniły się ku frapującej problematyce dobra i zła w przedsięwzięciach badawczych dzisiejszej medycyny i nauk z nią związanych. Z widoczną predylekcją energie swoje skupiał wtedy na bogato reprezentowanej, legitymującej się świetnymi tradycjami polskiej moralistyce filozoficznej. W omawianym tomie zamieścił trzy studia z tego zakresu: *Pozamarksistowska etyka niezależna w Polsce* (s. 157—179), *Poglądy etyczne Tadeusza Kotarbińskiego* (s. 180—196), *Etyka chrześcijańska a humanizm ateistyczny. Perspektywy dialogu* (s. 197—212). Pierwsze z nich, jako zawierające dokładny przegląd zapatrywań moralnych naszych czołowych przedstawicieli etyki areligijnej od blisko stu lat, przychodzi z informacją, której

pożytków dowodzić nie trzeba. Warto niemniej podkreślić, że taki zarys, przygotowany przez teologa, w konfrontacji więc z chrześcijańską wizją życia ludzkiego, gwarantuje i pewną oryginalność, i nowość spojrzenia na tematykę podejmowaną wszak przez innych także autorów nie będących teologami. W każdym razie to, że teolog nie pozostaje obojętny na nią, więc, że się jej z bliska przygląda, że skrupulatnie wydobywa jej odmienność i traktuje ją z poszanowaniem jako taką i dlatego też, że jest częścią pomnika twórczości narodowej, polskiej, to wszystko, powiedzmy bez osłonek, wystawia pochlebne świadectwo naszej teologii moralnej i atmosferze, jaka ożywia odpowiedzialnych za jej stan myślicieli. Ks. prof. Olejnik przynajmniej dał w tym względzie dobry przykład. W jednym może miejscu poddał się zbytecznie naporo-wi drobnej irytacji, gdy referował krytycyzm prof. J. Kellera wobec zasad moralności katolickiej. Odnośny fragment tekstu, niewielki zresztą (s. 169—170), jest echem polemiki, jaką ks. Olejnik prowadził z Kellerem w artykule *Moralność katolicka w krzywym zwierciadle. J. Kellera „Szkice o moralności katolickiej”* (AnC 2, 1970, s. 279—300) i odzwierciedla nastroje pretensji i żalu do rozgoryczonego autora *Szkiców*. Nie ma jednak większego powodu, by zatrzymywać się nad owym detalem wobec plejady postaci i ich idei ciekawie, acz z należąną rezerwą przybliżonych tu czytelnikowi: hedonizm narodowy Balickiego, „polska” etyka Hempla, antyewolucjonizm i uniwersalizm Twardowskiego, etyka ideałów etycznych Bieganskięgo, emocjonizm etyczny Petrażyckiego. I wreszcie wielcy ostatnich czasów: Ossowska, Czeżowski, Tatarkiewicz, Witwicki, Kotarbiński, Znamierowski. Oddzielne karty poświęcone wnikli-wszemu omówieniu poglądów etycznych prof. Kotarbińskiego nie tylko dopełniają tej prezentacji, ale i oddają sprawiedliwość filozofowi, którego autorytet naukowy i moralny sprawił, że wielu upatrywało w nim swego przewodnika duchowego.

W relacji o tomie takim jak ten — wielotematycznym, z tekstami rozmaitej daty — niepodobna nie zdać się na wybiórcze zaledwie spojrzenie na parę intrygujących prac. Do nich zaliczyć jeszcze wypada otwarte i inspirujące do własnych przemyśleń uwagi zatytułowane *Podważenie hierarchii wartości we współczesnym świecie technicyzowanym* (s. 372—390). Pierwotnie, były to strony referatu wygłoszonego w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie w ramach sympozjum na temat *Uniwersytet katolicki wobec problemów etycznych społeczeństwa technicyzowanego*. Powiedzmy od razu, że referat dotyka rzeczy nieodzownej dla poznania przyczyn kryzysu myśli etycznej w dzisiejszej kulturze europejskiej, słynącej niegdyś z filozofii moralnej: wysokiego lotu. Ks. Olejnik podąża tu właściwym tropem, akcentując nie tyle wewnętrzne słabości etyki naszych dni, ile, w istotniejszej mierze, zakwestionowanie w ogóle prymatu imperatywów moralnych przez mentalność techniczną. Powiedzmy jednak i to także, że temat technika a moralność przy-wodzi zaskakująco na pamięć obraz wielogłowej hydry, z którą zmagania wymagają przemysłowości Heraklesa. Ale najpierw rozpoznania, że hydra jest stworem wielogłowym. Tak problem ujęto, choć nie w takich zgoła terminach, na zgromadzeniu generalnym Międzynarodowej Federacji Uniwersyte-tów Katolickich w r. 1980, gdzie obrady toczyły się w oparciu o materiały przygotowane przez uczelnie członkowskie, wśród nich przez ATK na wspomnianym wyżej sympozjum z referatem m. in. ks. prof. Olejnika. Rozliczne wystąpienia na zgromadzeniu, ogłoszone potem w książkowej publikacji (*L'Université catholique face aux problèmes éthiques de la société technologique*, Paris 1981, s. 357), uwarunkowują na odmienną wymowę tematu wi-odącego w niejednorodnych uwarunkowaniach rozwoju poszczególnych ziem. To może byłoby najlepszym przyczynkiem do zastanowień nad jego wymową i sensem w naszych rodzimych uwarunkowaniach. Ks. prof. Olejnik ograniczył się tymczasem do uwytknienia obserwacji i postulatów podstawowych, aż nadto chyba elementarnych, jeśli wziąć pod rozwagę ówczesne przezna-

czenie jego tekstu. Czy pozbawił go w ten sposób wartości merytorycznych oczekiwanych przez jego obecnego adresata? Zapewne nie.

Jest on autorem, któremu twórczość pisarska towarzyszy z bliska w pracy nauczycielskiej, będąc z nią wiernie sprzęgnięta jako jej wykładnia, pomoc, funkcja, pisemna postać nauczania. Tego ks. Olejnik-nauczyciel nie ukrywa. Tym się słusznie szczeni. Temu niejednokrotnie poświęcał swe ambicje ściśle badawcze. W takim nawet stopniu pisanie podporządkowywał nauczaniu, że wolno powiedzieć, iż całe dotychczasowe życie czynne tworzył podręcznik teologii moralnej, doskonaląc go wciąż, przeobrażając, przystosowując do potrzeb zmieniającej się rzeczywistości. I w tym nadal nie ustaje. Wszak wydawszy ostateczne, zdawać by się mogło, osiągnięcie swoje w zakresie pomocy dla ucznia i nauczyciela, dzieło *par excellence* — *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, wszczął prace nad przygotowaniem nowego podręcznika, innego niż tamten.

Niepodobna się przeto dziwić, że trud tak bezkompromisowo przyporządkowany prawidłom szkoły owocuje zazwyczaj tekstami, które powstają w tej samej, podręcznikowej konwencji. Nie zadowolają one w pełni poszukujących plonów szczegółowych prac badawczych. Będą zawsze oczekiwane przez uczących się i nauczających. Ks. prof. Olejnik nie jest uczonym gabinetowym, pisze głównie dla tych ostatnich, na poziomie jednak uniwersyteckim. I w tym jego największa zasługa.

Taki też — nauczycielski — jest wspomniany poprzednio tenor referatu o podważeniu hierarchii wartości we współczesnym świecie technicyzowanym. Analogicznie należałoby spojrzeć na pozostałe teksty omawianego tomu: *Problem ostatecznego kryterium dobra w moralności chrześcijańskiej* (s. 15—29), *Wiara, nadzieja i miłość w kształtowaniu życia chrześcijańskiego* (s. 30—45), *Cnota chrześcijańska* (s. 46—66), *Odpowiedzialność moralna zmniejszona* (s. 69—102), *Normatywny charakter wartości etycznych* (s. 107—115), *Znamiona humanistyczne etyki katolickiej* (s. 116—136), *Przestanki humanistyczne katolickiej doktryny moralnej* (s. 137—153), *Ojczyzna i patriotyzm w wizji wspólnoty międzynarodowej Jana XXIII* (s. 331—341), *Pokój — zagadnienie i zadanie moralne* (s. 342—362), *Etyczne przestanki rozwoju integralnego. Zarys zagadnień* (s. 363—371).

Jeszcze jedną uwagę dodać się godzi, by słowem niebacznym czy nie dość wyrazistym nie zaciemnić w czymkolwiek szlachetnej intencji autora książki — nawiązania rozmowy z czytelnikiem wokół spraw ważkich i trudnych, w czasie, który nie sprzyja raczej takim zamiarom. Nauczyciel odpowiedzialny za powierzona sobie misję zna lepiej niż inni mozół zdobywania prawdy i dlatego odnosi się do niej z tym większym respektem. Nie daje łatwo wiary lekkim przybliżaniu się do niej, unika ryzyka i nie wchodzi w przyjaźń z nowinkarstwem. Jest w głębokim znaczeniu tradycjonalistą, trzymając się rzeczy pewnych. Owszem, idzie naprzód, ale z rozważą, bez zgubnego pośpiechu. I takim właśnie nauczycielem jest autor prezentowanego tomu. W latach, w których tworzył zamieszczone w nim studia, brakowało może niejednym tych bezcennych zalet, cnót nauczycielskich. Warto więc je podnieść, gdy się chce wejrzeć w ów szeroko nakreślony przez ks. prof. Olejnika „krag moralności chrześcijańskiej” i należyście się w nim rozeznąć. I nauczyć się tego, co prawdziwie wartościowe.

ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa-Łódź

2. Nowy podręcznik życia chrześcijańskiego

Z uwagą bierze się do ręki ostatnie dzieło Franza Furgera, znanego moralisty z Lucerny w Szwajcarii, *Ethik der Lebensbereiche. Entscheidungshilfen*, Freiburg im Breisgau 1985, Verlag Herder, s. 280. Jest to dzieło o charakterze podręcznikowym. Znanie są zainteresowania autora praktyczne, któ-

rym dał wyraz m.in. w publikacjach dotyczących etyki zawodowej. Obecna książka jest jak gdyby kontynuacją pisarstwa teologicznego z poprzednich wieków, ujmującego w formie „poradników duchowych” całość życia chrześcijańskiego.

Osnową koncepcji Furgerowskiego podręcznika jest realizacja osoby ludzkiej, ze szczególnym zwróceniem uwagi na psychiczne elementy osobowości. Nie jest to z pewnością podręcznik w dawnym, klasycznym już dziś rozumieniu, jako zbiór gotowych tez i rozstrzygnięć moralnych wyprowadzonych w oparciu o Objawienie, prawo naturalne i ustaloną tradycję Kościoła, lecz praktyczny poradnik, który przez swój personalizm łatwiej może trafić do czytelnika. Zgodzić się wypada z opinią wydawców, wyrażoną w nocie na obwołucie, że czytelnik znajdzie w tej książce właściwą orientację i informację dotyczącą życia i działalności chrześcijanina.

Sam autor określa swe dzieło jako podręcznik etyki praktycznej, czyli stosowanej, którego przedmiotem jest konkretyzacja powinności moralnej i jej artykulacja w oparciu o przekaz wiary. Zgodnie z założeniem Furgera, etyka fundamentalna, czyli zasadnicza, zajmuje się problemem ustrukturalnienia moralności wokół zagadnień węzłowych, jak m.in. czyn moralny, odpowiedzialność, sumienie.

Systematyzacja materiału wchodzącego w zakres etyki stosowanej nie przyszła z pewnością autorowi łatwo. Wśród schematów, którymi ze względów metodologicznych nie mógł się posłużyć, wymienia m.in. Dekalog, Kartę Praw Człowieka ONZ (jej schemat wykorzystał zresztą w jednym z rozdziałów) oraz model życie—własność—rodzina. Zgodnie z przyjętą koncepcją swego podręcznika, którego ideą przewodnią jest realizacja osobowości, wyróżnił trzy poziomy czy raczej płaszczyzny odniesienia, które stały się jednocześnie tytułami trzech części dzieła. I tak człowiek realizuje się najpierw w odpowiedzialności za swój własny rozwój (odpowiednio do tego część A nosi tytuł *Zakres życia indywidualnego*), następnie za rozwój tzw. podstawowych grup społecznych (część B — *Zakres życia personalno-międzyludzkiego*) wreszcie za działalność wielkich społeczności (część C — *Zakres życia socjalno-społecznego*).

W części A podzielonej na trzy rozdziały (I — *Odpowiedzialność człowieka za własną osobowość*, II — *Zawód jako wyraz odpowiedzialności osoby wobec społeczeństwa*, III — *Jednostka w partnerstwie — osobowe ukształtowanie płciowości*), czytelnik otrzymuje konkretny „projekt” osobowości moralnej z uwzględnieniem jej cech indywidualnych oraz rozległą panoramę sytuacji, w których musi dokonywać wyborów.

Część B, podzielona na pięć rozdziałów (I — *Problemy ochrony życia — elementy bioetyki*, II — *Prawdopodobność jako podstawa porozumienia międzyludzkiego*, III — *Troska o pomyślność bliźnich*, IV — *Odpowiedzialny stosunek do posiadania i własności*, V — *Rodzina jako grupa podstawowa dla stosunków międzyludzkich*), traktuje o tym wszystkim, co jest związane z przynależnością osoby do „grup podstawowych”, takich jak sąsiedztwo, wspólnoty wiejskie oraz inne o charakterze „spontanycznym” zorganizowane na takich zasadach, jak starożytne *polis*.

Opierając się na idei sprawiedliwości jako podstawie funkcjonowania wielkich społeczności, w części C, składającej się z trzech rozdziałów (I — *Zasady podstawowe*, II — *Moralność struktur społecznych*, III — *Roszczenia społeczeństwa wobec jednostki — „cnoty mieszczańskie”*), rozpatrzono te problemy, które niesie ze sobą przynależność jednostki do społeczności nadrzędnych — państwowych, ponadpaństwowych (regionalnych), międzynarodowych. W rozdziale pierwszym przypomniane zostały dwie zasady, bez których nie można mówić o organizacji społecznej: zasada dobra indywidualnego i społecznego (*Person- und Gemeinwohlprinzip*) oraz zasada pomocniczości i solidarności społecznej (*Subsidiaritäts- und Solidaritätsprinzip*). Furger charakteryzuje następnie współczesną ludzkość jako społeczność przemysłową

i konsumpcyjną oraz poddaje analizie wiążące ją prawa moralne. Władzy państwowej przypomina obowiązek sprawowania opieki nad „grupami podstawowymi”. Traktując zaś o demokracji, wyodrębnia i krytycznie omawia także jej elementy składowe, jak opinie publiczną partię polityczną, zrzeszenia o charakterze niepolitycznym (cechy, związki zawodowe, spółki rolnicze, towarzystwa młodzieżowe) oraz stosunki między państwem a Kościołem. Kończąc rozdział omawia Furger problemy ogólniejsze, jak podstawy ładu społecznego i gospodarczego, stosunki międzynarodowe, pokój światowy, ochrona praw człowieka oraz ochrona środowiska. Problematyka tego rozdziału obraca się zasadniczo w kręgu tez zawartych w Karcie Praw Człowieka ONZ z roku 1948.

Cztery „cnoty mieszczańskie”, w których jest określony stosunek jednostki do społeczeństwa, to tolerancja, gotowość służenia, krytyczne otwarcie na świat oraz gotowość do podjęcia odpowiedzialności.

Wykaz niemieckojęzycznej literatury przedmiotowej, dającej wgląd w aktualny stan zagadnienia oraz umożliwiającej samodzielne studium nad zagadnieniami poruszonymi w książce, jest wartościowym dopełnieniem dzieła.

Furger reprezentuje w swym podręczniku stanowisko ostrożne i na ogół wyważone, dbając o to, by nawet w najtrudniejszych sprawach było ono zgodne z nauką Kościoła i teologicznie umotywowane. Niekiedy jednak odnosi się wrażenie, że nie zawsze została dostatecznie uwydatniona ujęta transcendentna rzeczywistość życia chrześcijańskiego. Jak wiadomo, pod tym względem zachodzą znaczne różnice wśród teologów katolickich i protestanckich. Autor pragnął widocznie stworzyć podstawy takiej etyki, która nie byłaby już więcej „kością niezgody” dla chrześcijan różnych wyznań, a wręcz przeciwnie, mogłaby stać się podstawą owocnego dialogu międzywyznaniowego i szerokiej współpracy w obliczu wspólnych zagrożeń. Z tych chyba względów zaproponował, by w kwestii społecznej nie dzielić etyki na katolicką „naukę społeczną Kościoła” i protestancką „etykę społeczną”, lecz po uzgodnieniu metodologii, opracować i rozwinąć wspólną, międzywyznaniową „chrześcijańską doktrynę społeczną” (*christliche Gesellschaftslehre*, s. 189). Upoważnia do tego, sądzi Furger, osiągnięta już jednolitość w kwestiach szczegółowych, jak sprawiedliwość społeczna, pokój światowy, godność człowieka, a nadto może się to okazać korzystne dla rozwoju chrześcijaństwa.

W porównaniu z akcentem, jaki kładzie na problemy, związane z budowaniem dobrobytu materialnego, znacznie mniej uwagi poświęca Furger transcendentnej powołania chrześcijańskiego. Uważa np., że modlitwa chrześcijanina i udział w niedzielnej Mszy św. nie tyle ma być traktowane jako przedmiot obowiązku prawa kościelnego, lecz raczej jako sprawa własnego, świadomego i wolnego wyboru. Przekonuje przy tym, że chrześcijanin, który korzysta przeciw z dobrodziejstw pięciodniowego tygodnia pracy i dysponuje w związku z tym dużą ilością wolnego czasu, winien czuć się wewnętrznie zobowiązany do przeznaczenia części tego czasu na modlitwę. Udział więc we Mszy św. z własnego wyboru, jak Furger mocno podkreśla, ma większą wartość etyczną, niż z narzuconego obowiązku.

Uwydatnienie wymiaru ludzkiego i doczesnego w życiu chrześcijańskim wynika w koncepcji Furgera, jak się wydaje, z konieczności budowania zwartej, jednolitej i twórczej osobowości moralnej. Dzięki położeniu akcentu na kształtowanie osobowości, autor uniknął formalizmu etycznego oraz zρέcznie ominął dyskusje na temat prawomocności uzasadnień pozytywnych w etyce. Kładąc nacisk na wewnętrzne, psychologiczne i personalne motywacje, nie uniknął jednak innych trudności, a mianowicie pytania o miejsce wartości transcendentnych w życiu chrześcijańskim i w etyce.

Na pytanie to odpowiedział Furger drogą pośrednią, poprzez przyznanie wartościom doczesnym autonomii w stosunku do transcendentnych. I z tej głównie pozycji rozpatruje on praktyki religijne, uznane za obowiązkowe

w prawie kościelnym i w tradycji chrześcijańskiej. Udział w niedzielnej Mszy św. jest dla niego uzasadniony koniecznością „wspominania korzeni religijności” i nabrania „modlitewnego dystansu wobec zgiełku codzienności” (s. 61). Ascezie kontemplacji i mistycznemu życiu jako „ćwiczeniu wewnętrznemu” (*Einübung*) i rodzajowi „treningu duchowego”, winno się nadać charakter egzystencjalny, obejmujący zarówno cielesność i duchowość, jak i religijność.

Dawniej, według Furgera, zarzucano tym formom religijności powodowanie neuroz i wspieranie fałszywych postaw duchowych, np. pseudopokory. Dzisiaj, jak podkreśla, nie stawia się już takich zarzutów, widząc w przeżyciach religijnych drogę prowadzącą do odkupienia. Odkupienie jednak to, według szwajcarskiego teologa, koncentracja osobowości na prawdziwym człowieczeństwie (*Menschsein*). Asceza, miśtyka i kontemplacja nie oznaczają konieczności rezygnacji z czegokolwiek z jakichkolwiek innych względów, jak tylko personalistycznych. Przeciwwstawieniem ascezy jest egoizm i pycha, pozbawiające jednostkę, a przez nią społeczność, wartości najwyższych (prawdy, wiedzy i miłości) i zamykające człowieka w „szatańskim kręgu” (*Teufelkreis*), gdzie panuje nienawiść i niesprawiedliwość. Personalistycznie ukierunkowana asceza, kontemplacja i mistyka stanowią pełną akceptację wezwania Jezusa do nawrócenia i pokuty, odcięcie się od grzechu i przezwyższenie egoizmu oraz tkwiących w każdym człowieku „złych skłonności”.

Wsparciem człowieka współczesnego, narażonego jak nigdy przedtem na strach, cierpienie, śmierć z poczuciem winy są cnoty boskie. Dawne, czyste spekulatywne lub nowsze psychologiczne próby interpretacji cnót boskich nie powinny już dzisiaj, według autora, mieć miejsca w teologii. To, że współczesny człowiek zwraca się ku wierze, nadziei i miłości i w nich poszukuje wsparcia w trudnościach nie tłumaczy jeszcze, zdaniem jego, dzisiejszej tendencji w Kościele do przydawania im większej wagi. Głębszym i istotnym powodem nawrotu do teologii cnót boskich jest odwrót człowieka od postaw sekularyzacyjnej. Warto dziś przypomnieć, stwierdza szwajcarski teolog, że sekularyzm w formie, jaką przetrwała do naszych czasów, narodził się w wieku XVIII, jako wynik walki człowieka, zafascynowanego ideałami Oświecenia i ogromnym wzrostem możliwości technicznych, o własną autonomię, o wyzwoleńcie się od religii i religijnych systemów etycznych. Obecnie jednakże ludzkość doszła do takiego punktu, w którym uświadomiono sobie iż realizowane ideały moralne pozbawiają człowieka autonomii i okazują się do niczego nieprzydatne. Obserwujemy obecnie nowy, radykalny zwrot ku odrzuconym przedtem wartościom religijnym, ku wierze, nadziei i miłości. Teologia współczesna pomogła człowiekowi odkryć ich najgłębszy sens, ujmowany w kategoriach dynamicznych, ukazała nadto niezastąpione miejsce cnót boskich w budowie autonomicznego i pełnego człowieczeństwa, w którym dar Boży: wiara, nadzieja i miłość, zamienia się w zadanie do wypełnienia (w języku niemieckim gra słów: *Gabe — Aufgabe*).

Szkoda tylko, że transcendentnemu wymiarowi życia chrześcijańskiego poświęcił Furger tak niewiele miejsca (zaledwie sześć stron), ujmując religijność w sposób, jak się wydaje, niezbyt klarowny. Ogólna wizja transcendencji w podręczniku odbiega chyba dość znacznie od tradycyjnej teologii Kościoła. Byłoby rzeczą pożyteczną w publikacji, która ma popularyzować chrześcijańskie wzorce i postawy moralne, szerzej uwzględnić rolę czynników nadprzyrodzonych (łaska, sakramenty św.) w kształtowaniu chrześcijańskiej osobowości, zgodnie zresztą z personalistyczną wizją, która jest ideą przewodnią omawianego podręcznika.

Z uznaniem trzeba podkreślić, że w kwestiach ochrony życia Furger stoi na stanowisku wielkiej wartości godności ludzkiej. Dystansuje się więc od opinii wyrażanych przez niektórych dyskutantów na temat momentu, w którym płód staje się człowiekiem (jak wiadomo, sądzi się niekiedy, że decyduje o tym moment dyferencjacji czynności mózgowych, co następuje około 12 ty-

godni po zapłodnieniu). Furger przyjmuje, że od momentu zapłodnienia mamy do czynienia z życiem ludzkim. Na tej podstawie odrzuca zdecydowanie możliwość etycznego uprawomocnienia praktyki przerywania ciąży.

Książka Furgera, jako próba nowego ujęcia zagadnień szczegółowych życia chrześcijańskiego, jest bez wątpienia interesującym przyczynkiem w poszukiwaniu praktycznego modelu współczesnej etyki. Szkoda jednak, że w większości zagadnień autor uwzględnia i omawia jedynie te trudności i problemy, które występują w zachodnim społeczeństwie konsumpcyjnym, dając temu społeczeństwu wprawdzie propozycję etyki o cechach realizmu, pragmatyzmu i trzeźwości, ale nie odpowiadając na oczekiwania chrześcijan żyjących w innych warunkach społecznych i cywilizacyjnych. Niemniej jednak każdy czytelnik znajdzie w niej coś dla siebie. Choć nie zaspokozi ona wszystkich jego oczekiwań, to jednak będzie pomocna w pogłębieniu świadomości chrześcijańskiego powołania i jego realizacji w świecie współczesnym, a czasem przez sprzeciw wobec propozycji autora pobudzi do twórczej refleksji.

ks. Zbigniew Teinert, Poznań

3. Autonomia sumienia

Andreas Laun, moralista habilitowany na uniwersytecie wiedeńskim, wykładowca teologii moralnej i etyki społecznej w Benediktbeuern oraz Heiligenkreuz, w świeżo wydanej książce (*Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns. Eine kritische Analyse*. Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1984, s. 134) postawił sobie za cel dopomóc czytelnikowi do zrozumienia problematyki i dyskusji, jaka w teologii moralnej toczy się dziś w związku z zagadnieniem autonomii sumienia. Choć tego w rozkładzie materiału nie uwidoczniło, całość pracy dzieli się wyraźnie na dwie części.

W pierwszej części (s. 10—91) autor naświetla i analizuje różne znaczenia autonomii, krytycznie je oceniając. Bezpośrednią polemikę podejmuje on w stosunku do koncepcji „kreatywności rozumu”, która w ostatnich latach poprzez pewne środowiska naukowe znalazła wstęp do teologii moralnej.

Rozdział pierwszy sprowadza się do postawienia problemu. Autor wychodzi od stwierdzenia istnienia znacznych trudności z uzasadnianiem norm moralnych. Etyka chrześcijańska, która od niedawna opierała swoje nakazy na prawie natury, mniej więcej od połowy lat sześćdziesiątych znajduje się w poważnych kłopotach. Niektórym bowiem zaczęło się wydawać, że bez narazenia się na zarzut sprzeczności nie można z natury człowieka wyprowadzać norm etycznych. Decydującego znaczenia nabrała konieczność wyraźnego powiedzenia, czym jest ta etyczna „natura”, jak się ją poznaje i w jaki sposób wynikają z niej normy. Stusznie broniono się przed uzasadnieniem norm etycznych porządkiem biologicznym i zastrzegano się przeciwko utożsamianiu porządku biologicznego z porządkiem etycznym. Rozumu odtąd nie należało pojmować jako organu „odczytywania” faktycznie istniejącego porządku. Bliską stała się myśl, by to, czego w akcie moralnym nie da się wyjaśnić porządkiem przedmiotowym, tłumaczyć z pozycji podmiotu.

W drugim rozdziale Laun informuje czytelnika o wysiłkach poczynionych na rzecz reinterpretacji doktryny św. Tomasa na temat prawa naturalnego. Najwcześniejsza próba uzasadniania norm z pozycji podmiotu moralności pojawiła się na kongresie moralistów katolickich w Bensbergu (1965), kiedy to nieżyjący już dziś profesor J. Arntz zaproponował „nowy” sposób odczytania Tomaszowej doktryny o prawie naturalnym. „Naturalne skłonności — głosił Arntz — stanowią dla człowieka tylko materię, wśród której on sam powinien tworzyć rozumny ład”. Sformułowanie Akwinaty, że człowiek uczestniczy w prawie Bożym *sibi ipsi et aliis providens* interpretował on w tym znaczeniu, że „chodzi o uznanie człowieka podmiotem, który sam

sobie daje swoje prawo natury". W konkluzji Arntz postulował, by na nowo — odpowiednio do prymatu rozumu — przemyśleć ważną naukę św. Tomasza o *inclinationes naturales*, zamiast wykladać ją w duchu topornego naturalizmu. Tę w Bensbergu zasugerowaną wykładnię niektórzy moralisci szybko sobie przyswoili. Zaczęto „na nowo” określać stosunek *ratio* do *natura humana* i *inclinationes naturales*. Nauczano, że rozum względem inklinacji naturalnych odznacza się możliwością rozwijania „normatywnych aktywności” (Böckle), a zatem i „prawodawczych działań” (Merks). Mimo jego odniesienia do „natury” (elementu, którego z Tomaszowej etyki nie da się usunąć), miary i zasady etyki „nie należy szukać w porządku naturalnym ani w metafizycznej istocie człowieka, a także nie w objawieniu znoszącym samostanowienie człowieka... lecz w rozumie”. W takiej koncepcji rozum przestał być organem „odczytującym” istniejący porządek naturalny. Porządek etyczny uważano za przewyższający struktury i mechanizmy biologiczne, psychologiczne i socjologiczne. Zaczęto głosić, że moralność rządzi się swoim własnym prawem i jest w elementarnym tego słowa znaczeniu „autonomiczna” nie tylko w stosunku do empirycznych struktur, lecz także w stosunku do metafizycznej natury człowieka, która do niedawna stanowiła podstawę katolickiej tradycji etycznej.

Na pytanie, jak rozum dochodzi do poznania norm etycznych, udzielano dwuczęściowej odpowiedzi. Najpierw wskazywano na doświadczenie, z którego człowiek czerpie „wiedzę działania” w tym sensie, że co pragmatycznie zdało egzamin, to należy uznać za normę. Odpowiedź taka była niewystarczająca, bo powoływanie się na doświadczenie mówi tylko o sposobie, nie zaś o przedmiocie poznania. Otwartą pozostaje kwestia, czego trzeba doświadczyć, aby odkryć normę etyczną, a zwłaszcza kwestia, który element doświadczenia uzasadnia bezwzględne zobowiązanie etyczne. Trwając nadal przy pytaniu, skąd normy etyczne, jeśli źródłem ich nie jest natura człowieka, możemy w literaturze teologicznej spotkać częściej powtarzaną informację — co stanowi drugą część odpowiedzi na pytanie, jak rozum dochodzi do poznania norm etycznych — że to rozum w określonych „naturalnych” ramach, porządkując i odmierzając, w „twórczym”, „prawodawczym” akcie stanowi porządek etyczny. Poprzez takie „kreatywne” działanie człowiek rzekomo partycypuje w „prawodawczej funkcji Boga” (Merks). Niektórym autorom taka normatywna aktywność nie tylko nie wydaje się uzurpacją ze strony stworzenia, ale wręcz kojarzy się z zadaniem, jakie Stwórca postawił przed stworzeniem, które powinno je podjąć i wypełnić. Na określenie tego „twórczego” wysiłku człowieka autorowie chętnie używają terminu „autonomia”, który z jednej strony wprawdzie odróżnia od znaczenia, jakie nadał mu Kant, z drugiej jednak strony przyznają, że ideowo-historycznie pochodzi on od Kanta.

Wszystkie te rozważania na pozór dotyczą jedynie nowego rozumienia historycznej doktryny Akwinaty. Właściwe zamiary autorów, domyśla się Laun, zdają się jednak być inne i zmierzają do budowania moralności na innej niż natura ludzka podstawie, lecz przy poparciu powagi św. Tomasza. W sumie sprawa wykracza daleko poza ramy czysto akademickiego sporu i prowadzi do głębokich przemian w teologii moralnej. Reinterpretacja, o jakiej była mowa, nie jest jednym więcej wariantem rozumienia nauki św. Tomasza, lecz stanowi radykalne zerwanie „ciągłości zachodzącej między bytem a powinnością... metafizyką a etyką”. Warto w tym miejscu także zauważyć, że autorowie, którzy w sposób wymieniony odwołują się do pism św. Tomasza, zazwyczaj opierają się na nielicznych, niejasnych i zawsze tych samych tekstach, wkładając w nie sens w świetle całości Tomaszowej myśli nieuzasadniony. Pomimo to niektórzy prezentują naszkicowaną tu interpretację jako wiodący pogląd w teologii katolickiej (por. A. Hertz, *Das Naturrecht*, w: *Handbuch der christlichen Ethik*, t. I, Freiburg 1978, 330).

Ponieważ cały ten zespół zagadnień występuje zwykle pod nazwą „autonomicznej moralności”, Laun takim tytułem opatrzył kolejny rozdział swojej

pracy wskazując, że w literaturze etycznej spotyka się aktualnie co najmniej trzy koncepcje autonomii. Najpierw mówi się o autonomicznej etyce w sensie etyki racjonalnej, mając na myśli wiedzę wypracowaną w świetle rozumu naturalnego, czyli niezależnie od objawienia i magisterium Kościoła, choć nie kwestionuje się Boga jako ostatecznego fundamentu wartości etycznej. Kompetencje Kościoła ogranicza się jednak do spraw ściśle z wiary wynikających. W stosunku do rzeczywistości ziemskich rola Kościoła powinna być tylko subsydiarna, a metoda podawania zasad „dialogiczna i argumentatywna”. Należy dodać, że tego rodzaju poglądy nawet niekatolicycy obserwatorzy rejestrują jako „znaczące przemiany na obszarze katolicyzmu” (por. Tr. Rendtorff, *Theologische Problemfelder der christlichen Ethik*, w: *Handbuch der christlichen Ethik*, t. I, Freiburg 1978, 213).

Dalej mówi się o autonomii moralności w sensie, w jakim pisał o niej Kant. W tym względzie zauważyć można pewne niezdecydowanie wśród teologów. Z jednej strony mamy autorów, którzy wyraźnie dystansują się od takiej „autonomii”. Np. Endres stwierdza: „Gdyby istniała tylko autonomia, jak ją pojmuje Kant, ...katolicka nauka moralna nie miałaby racji bytu” (por. J. Endres, *Die wirksame Präsenz der neuzeitlichen Philosophie in der heutigen katholischen Moraltheologie 1957—1982*, *Studia Moralia*, XX 1. 1982, 112). Z drugiej strony Kant jednak znajduje dość daleko idącą recepcję, skoro nie tylko istnieją próby interpretowania św. Tomasza w świetle Kanta (por. A. Anzenbacher, *Das Menschenbild in der Ethik*, w: *Societas Ethica. Jahrestagung 1982*, 22—37), ale znane są przypadki, w których wypowiedzi królewieckiego filozofa przytacza się jako koronne świadectwo w sprawie autonomii.

Wreszcie spotykamy w teologicznomoralnej literaturze utożsamienie autonomii z „kreatywną rolą rozumu czy sumienia”. W tej koncepcji rozum podniesiony został do rangi „twórczej zasady norm etycznych”. Ta twórcza autonomia podlega tylko dwóm ograniczeniom: temu, że zobowiązanie do legislacyjnych aktów nie jest wynikiem samego działania człowieka, lecz stanowi pierwotny imperatyw jego sumienia oraz temu, że rozum w swej „kreatywnej” funkcji nie jest absolutnie wolny, lecz winien swoją działalność opierać na doświadczeniu i panujących w danej sytuacji historycznej systemach wartości.

Następne trzy rozdziały stanowią krytyczną konfrontację autora z wymienionymi trzema koncepcjami autonomii. Najpierw ustosunkowuje się on do autonomicznej etyki rozumu. Choć podkreślenie racjonalności etyki uważa za będące na czasie, to jednak nie godzi się z ograniczaniem roli urzędu nauczycielskiego i sprowadzaniem go do rzędu autorytetu „ludzko-argumentatywnego” w sprawach moralności. Krytycznymi uwagami opatruje także niektóre wypowiedzi w sprawie teonomicznego charakteru etyki chrześcijańskiej. Mimo deklaracji, że autonomiczna etyka nie narusza ostatecznego oparcia, jakie wartości etyczne znajdują w Bogu, niepokoi Launa podejrzenie, iż usiłuje się Boga wykluczyć ze sfery moralności. Wyraża on też obawę, czy wraz z „racjonalną autonomią moralności” nie została negatywnie przesądzona kwestia chrześcijańskiego proprium etyki. Całe ostrze swojej krytyki zwrócił autor jednak przeciwko owej „kreatywności rozumu” w etyce chrześcijańskiej. Jakby chcąc się upewnić, czy dobrze zrozumiał pojęcie „kreatywnego rozumu”, zapytuje, czy oznacza ono tyle, co rozum „twórczy”, „wynałaczy”, „samostanowiący”, czyli przeciwstawny receptywności, przyjmowaniu, napytykaniu, odczytywaniu. Zauważa też, że gdyby ktoś pisząc o obłężeniu Wiednia przez Turków potraktował ten fakt „twórczo”, to dokładnie w tym miejscu, w którym zaczął twórczo operować faktami, przekroczyłby granicę naukowości. Nie mówilibyśmy już o pisaniu historii, lecz o pisaniu powieści opartej na wątkach historycznych. Decydującą rolę odgrywa bowiem nie wyobraźnia, lecz sfera realnych faktów. Podobnie „kreatywny rozum” wydaje się być nie do pogodzenia z obiektywną wartością etyczną i, ściśle biorąc,

uniemożliwia etykę. Autor zauważa też, że brak jest wypracowanej teorii na temat „kreatywnego rozumu”. Określenia tego nigdzie się nie analizuje, zakładając je zawsze jako rzecz oczywistą. Inaczej nie dałoby się ukryć sprzeczności między tworzeniem norm przez człowieka a pradoświadczaniem, jakie mamy na temat zobowiązania etycznego.

Właściwy kontrargument wyrasta jednak dopiero z rozważań autora nad funkcją rozumu. „Tworzenie” w ścisłym tego słowa znaczeniu oznacza przeciwieństwo poznawania, które zawsze ma charakter receptywny. Jeśli rozumowi jako organowi poznawczemu przeciwstawia się jakąś kreatywną ratio, to jest to jego deprecjonowaniem. Rozum w swej funkcji poznawczej bowiem nie „pragnie” niczego bardziej, jak „odczytywać rzeczywistość”. Jeśli o.o. eksplikuje autor, ujmuje kolory, jakie w rzeczywistości nie istnieją, to nie mówimy, że jest ono „kreatywne” lub „autonomiczne”, lecz że jest chore. Jeśli akt poznawczy nie stanowi *adaequatio intellectus ad rem*, lecz odwrotnie: *adaequatio rei ad intellectum*, wówczas mamy do czynienia z przeciwieństwem poznania. Człowiek wtenczas jest niewolnikiem swoich struktur myślowych, a przy tym absolutnie samotny i odcięty od wszelkiego dialogu z ludźmi i z rzeczywistością w ogóle. Nie należy też przeciwko funkcji poznawczej podnosić zastrzeżenia, że poznanie etycznych zobowiązań jest czymś więcej niż konstataowaniem faktów. Przy całym bowiem zróżnicowaniu, jakie zachodzi między ujmowaniem czysto empirycznych faktów a etycznym poznaniem, obie rzeczywistości mają to wspólne, że przynależą do dziedziny tego, co jest. To, że etyczne wartości zajmują uprzywilejowaną pozycję wśród rzeczywistości i że walor ich musi być poznany, aby akt etyczny doszedł do skutku, nie zmienia faktu, że duch ludzki nie może podchodzić do rzeczywistości manipulatywnie, lecz powinien ją brać taką, jaką jest. Nie ma na to wpływu nawet ta okoliczność, że poznanie ludzkie jest tylko aspektowe. Prawda empiryczna czy metafizyczna, zawsze bywa tylko „odkrywana”, nigdy „tworzona”.

W tej nacechowanej żarem polemice z „kreatywnym rozumem” Laun ustosunkowuje się także do propagowanej „nowej” interpretacji doktryny św. Tomasza. Twierdzenie, że w znajdowaniu norm etycznych człowiek jest „kreatywny”, „autonomiczny”, jest tezą rewolucjonizującą dotychczasowe poglądy. Stąd zwolennicy takich teorii próbują osłaniać się autorytetem św. Tomasza. Autor na to z determinacją oświadcza, że nie ma u św. Tomasza żadnego tekstu, który upoważniałby do twierdzenia, że myślał on w jakimkolwiek stopniu o kreatywności rozumu w sensie źródła norm etycznych. Dla zapewnienia sobie jego powagi nie wystarczy tłumaczyć Tomaszowych określeń, jasnych i zrozumiałych w świetle realizmu poznawczego, inaczej niż tłumaczono je dotychczas. Chodzi przede wszystkim o takie określenia, jak *homo est sibi ipsi et aliis providens; lex est ordinatio rationis; sibi ipsi lex esse*. Można bowiem u św. Tomasza wskazać miejsca, które w zakresie etyki mówią dokładnie coś przeciwnego w stosunku do pojęcia „rozumu kreatywnego”. Autor dodaje z goryczą, że jeśli już powoływać się na *sibi ipsi lex esse*, to należało by także dodać do tego zdania przytoczyć: *inquantum participat ordinem alicuius regulantis*, zamiast przesuwać go do przypisu lub twierdzić, że jest to dodatek „dwuznaczny” (M e r k s). W traktacie *De lege aeterna* istnieją teksty, które precyzyjnie określają, co św. Tomasz myślał o udziale ludzkiego umysłu w prawie bożym i jak pojmował ich wzajemny stosunek: *Dicendum, quod ratio intellectus divini aliter se habet ad res quam ratio humani intellectus. Intellectus enim humanus est mensuratus a rebus, ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc, quod consonat rebus... Intellectus vero divinus est mensura rerum* (S.th. I—II, q. 93, a. 1, ad 3). Ze Tomasz tego *sibi ipsi lex esse* nie pojmował w sensie prawodawczym, wynika wprost z innego tekstu: *Nullus, proprie loquendo, suis actibus legem imponit* (S.th. I—II, q. 93, a. 5).

Jeśli więc „kreatywna” działalność rozumu już w dziedzinie prawdy za-

wiera w sobie sprzeczność, to tym bardziej należy to powiedzieć o dziedzinie etyki. Do istoty zobowiązania etycznego należy bowiem jego niezawisłość od woli człowieka. Zobowiązanie etyczne przejrzane i poznane jako twór własnego ducha *ipso facto* przestaje nim być. W sumie teoria autonomicznego twórczego rozumu okazuje się irracjonalnym pozytywizmem etycznym, który w zestawieniu z tym, co ludzie wiążą z właściwą kategorią etyczną, zupełnie wypada z obrębu przeżycia etycznego. W obliczu niesłychanych konsekwencji tezy o „kreatywnym etycznie rozumie” należałoby także zawtać, po co „nową” interpretację Tomasza głosić z takim patosem? Nakazy etyczne bowiem albo są zakotwiczone w rzeczywistości i tam powinny być „odkrywane”, a ludzkie sumienie powinno funkcjonować jako organ „odczytujący”, albo są tylko dziełem człowieka, a to oznaczałoby ruinę etyki.

Dopiero część drugą swojej książki (s. 92—128) poświęca Laun właściwym rozważaniom dotyczącym sumienia, tj. określeniu funkcji „autonomicznego” sumienia, jego relacji do urzędu nauczycielskiego Kościoła i jego dla etycznego życia człowieka znaczeniu, którego nie zastąpi żaden inny autorytet. W rozdziale siódmym zwraca on uwagę, że powstała wokół podstaw moralności dyskusja powinna obejmować dwa elementy: po pierwsze, należy na nowo postawić pytanie, jaka rzeczywistość niesie ze sobą zobowiązanie etyczne, a po drugie, należy określić rolę sumienia, a tym samym rolę podmiotu działającego. Sam autor postanawia skoncentrować się na drugim temacie z tym jeszcze zastrzeżeniem, że interesuje go sumienie w jego relacji do poznania i prawdy. Czytelnik zatem nie powinien oczekiwać rozwinięcia w pracy kompletnej nauki o sumieniu, która wówczas musiałaby uwzględnić także nieintelektualną stronę zjawiska, podczas gdy tu akcent położono na intelektualnym aspekcie sumienia. Nie znaczy to oczywiście, że autor propaguje intelektualistyczną koncepcję sumienia. Pragnie on jedynie określić pojęcie autonomii sumienia pod kątem teoriopoznawczym, co wydaje się nakazem chwili.

Do niedawna w podręcznikach teologii moralnej usiłowano opisywać wszystkie typowe sytuacje ludzkiego życia i opatrywać je subtelnymi nieraz ocenami moralnymi. Choć zamiar niesienia pomocy potrzebującym rady był szlachetny, kazuistyczne myślenie w praktyce życia moralnego okazało się uciążliwym: wielu bowiem chrześcijan dopuściło do zaniku samodzielnej decyzji sumienia. W tym znaczeniu należy uznać za słuszne korektury, jakie przedsięwzięła nowsza teologia moralna, nalegając na aktywizację indywidualnego sumienia. Formuła mówiąca o „autonomiczności sumienia” lub o „prymacie sumienia” wymaga jednak troskliwej interpretacji, by będu, jakim było dopuszczenie do zaniku indywidualnej funkcji sumienia, nie naprawiać błędnymi ustaleniami na temat zadań sumienia. Wielu ludzi dziś faktycznie staje wobec dylematu: sumienie czy przykazanie? sumienie czy urząd nauczycielski Kościoła? Inni wprost pytają: Co oznacza rozprawianie o sumieniu jako najwyższej normie działania? W słusznym przeświadczeniu, że nie wystarczy wytknąć błąd, autor postanowił wyłożyć, co oznacza „autonomiczna”, „wolna” decyzja sumienia, która stanowi prawo sumienia.

Charakteryzując sumienie Laun opisuje je jako organ poznawczy osoby ludzkiej. Z określenia go jako aktu „widzenia”, „poznania” wynika istotny rys sumienia: ustrzeże ono swojej „autonomii”, pozostanie wierne swojemu immanentnemu prawu, jeśli spełniać będzie swoją receptywną prafunkcję poznawania rzeczywistości w sposób niezafalszowany, bez dodawania czy odejmowania czegokolwiek. Sąd sumienia różni się od neutralnego aktu poznawczego tym, że zobowiązuje on człowieka bezpośrednio do czegoś. W sądzie sumienia bowiem konkretyzuje się w sposób jemu tylko właściwy i dotyczący całego człowieka ogólna wiedza etyczna w odniesieniu do własnej sytuacji życiowej. Z prostego aktu poznawczego wyrasta imperatywny akt sumienia, odznaczający się autonomią w stosunku do poczynań człowieka. Człowiek „odpowiada” na ten imperatyw dając posłuch decyzji sumienia. Choć

może się to wydawać paradoksalnym, właśnie w tym posłuchu względem etycznej wartości znajduje swoje potwierdzenie autonomia i godność człowieka.

Problemem dla wielu współczesnych jest, że z jednej strony przyznaje się sumieniu prymat, z drugiej zaś strony głosi się ogólnie obowiązujące nakazy etyczne. Uchyleniu tej trudności autor poświęca cenny w swojej praktycznej wymowie rozdział ósmy, czyniąc to w trzech etapach. Najpierw wyjaśnia on, czym właściwie jest decyzja sumienia: jest bezpośrednią normą działania, co często jednak bywa opacznie rozumiane i wykorzystywane przeciwko obowiązywalności tej czy innej obiektywnej normy etycznej, jakby w sumieniu prawda podlegała relatywizacji. Potem Laun charakteryzuje, szczególnie na użytek społeczności katolickiej, stosunek, w jakim pozostają do siebie sumienie i urząd nauczycielski Kościoła. Czy prerogatywa urzędu nauczycielskiego w sprawach etyki nie jest pogwałceniem sumienia, zaprzeczeniem jego autonomii i prymatu? Zdaniem autora, należyście rozumiany urząd nauczycielski nie odbiera sumieniu jego autonomii, lecz podporządkowuje się sumieniu, skoro nie chce i nie może chcieć posłuszeństwa, prócz takiego, które opiera się na decyzji sumienia. Magisterium szuka wprawdzie na forum sumienia uznania, że jest od Boga dane i dopiero z tą legitymacją zwraca się do poszczególnego człowieka, nie przeciw jego sumieniu, lecz wyposażone w powagę sumienia. Autorytet zaś, który jest w stanie wylegitymować się przed sumieniem, nie narusza jego autonomii. Istnieje więc pomoc pomiędzy urzędem nauczycielskim a sumieniem. Człowiek musi podejmować wiele decyzji sumienia i żadna instancja na świecie nie może go w tym wyręczyć ani zastąpić. Wytyczanie zaś pewnych granic spełnia rolę analogiczną do latarni morskich, które osobistej decyzji nie ograniczają, jedynie ją wspierają. Błąd kazuistyki nie na tym polegał, że próbowano ludzkie życie roztrząsać aż do konkretnego, lecz na tym, że wpojono wiernym przeświadczenie, iż teologicznomoralne rozważania mogą zastąpić indywidualną decyzję sumienia. Prowadziło to do zaniku świadomości nadrzędnej roli sumienia w życiu jednostki. Teologia moralna winna mówić o wartościach, zasadach etycznych i określonych normach, gdyż spełniają one rolę światła na brzegu rozległego oceanu życia, poszczególny człowiek winien się na nie oglądać używając ich jako punktów orientacyjnych, lecz podejmowanie decyzji należy wyłącznie do jego sumienia. Mimo wszystko więc prymat i autonomia sumienia! Można różnie zapatrywać się na to, czy używać terminu „autonomia”, który wskutek wieloznaczności i obciążeń wywołuje dziś więcej zamętu niż wyjaśnia. Jeśli jednak pozostać przy właściwym rozumieniu terminu i przy wewnętrznym prawie sumienia, to autonomia i prymat sumienia okazuje się oczywistym wymogiem etyki chrześcijańskiej.

Praca Launa zasługuje na uwagę już z tego powodu, że podejmuje fundamentalny problem w teologii moralnej. Autor ustosunkowuje się krytycznie do modnej koncepcji „autonomicznej moralności” wykazując przy tym dobrą znajomość zagadnienia, co pozwalało mu uchwycić błędy, nieścisłości, pomieszanie lub nie dość ostre rozgraniczenie pojęć, wreszcie tendencyjne interpretacje. Książka pośrednio zawiera przestrożę dla moralistów katolickich, że ich rewolucjonizujące tezy przypominają poczynania niektórych krytyków chrześcijaństwa.

Mimo starannej szaty graficznej na stronach 23, 32 i 62 do tekstu zakradło się kilka błędów drukarskich. Niektóre partie wydają się nie dość dojrzałe w tym znaczeniu, że użyte porównania i przykłady, zważywszy powagę podjętej problematyki, są mniej trafne, a nawet robią wrażenie nieco groteskowych (s. 10, 11, 12, 80, 110). Pominięcie przynajmniej niektórych z nich wyszłoby książce na korzyść.

Praca napisana jest z dużym zaangażowaniem, tak iż miejscami wręcz czuje się zar polemiki, wśród której autor dotyka przeciwników nawet imiennie. Niezależnie od słuszności krytyki i zasadności argumentu budzi to

niemiłe skojarzenia. Spokojny, zrównoważony ton oddałby pracy lepsze usługi.

Problem, o który głównie chodziło, brzmi: W jakim znaczeniu sumienie jest autonomiczne? Wydaje się, że wstępne analizy krytyczne autonomii zajęły w książce nieproporcjonalnie dużo miejsca (rozdziały II—VI) w porównaniu z wypowiedzią dotyczącą bezpośrednio wspomnianego przedmiotu (rozdziały VII i VIII). Trudno nie dostrzec tej dysproporcji, jaka zachodzi między zagadnieniami o charakterze wprowadzającym a właściwą wypowiedzią na zagadnienie umieszczone w tytule pracy, przy czym i ta wypowiedź jeszcze została obstawiona ograniczeniami. Niezależnie od tego niedociągnięcia należy się autorowi uznanie za podjęcie pod koniec pracy trudnego problemu stosunku między autonomicznym sumieniem a *magisterium Ecclesiae*. Uczynił to w formie niekonwencjonalnej, a trafnej, owszem, przekonującej. Ten liczący zaledwie 25 stron rozdział wyraźnie poprawia samopoczucie czytelnika i jego sąd o pracy. Odkłada się jednak książkę z lekkim zawodem. Sądząc po tytule i podtytule można było się spodziewać monograficznie pogłębionego wykładu katolickiej nauki o sumieniu, a otrzymało się napisaną w stylu polemicznym analizę autonomii, apologię zaś autonomii sumienia dopiero na drugim miejscu. Mimo wielkiej życzliwości dla autora i uznania dla jego zaangażowania, trudno tego nie powiedzieć. Na koniec warto zaznaczyć, że praca Launa została życzliwie zauważona przez kard. J. Ratzingera, m.in. w wykładzie, jaki wygłosił on na temat teologii moralnej dla biskupów amerykańskich zebranych w Dallas w dniach 6—9 lutego 1984 r. (por. *Der Auftrag des Bischofs und des Theologen angesichts der Probleme der Moral in unserer Zeit*, Internationale kath. Zeitschrift *Communio* 13, 1984, 530). Na podstawie znajomości innych publikacji oraz omawianej tu lektury należy sądzić, że autora warto na tematy teologicznomoralne posłuchać, a po jego ostatnią książkę, mimo zgłoszonych uwag, warto samemu sięgnąć.

ks. Alojzy Marcol, Warszawa-Nysa