

Jerzy Bajda

Antropologia moralności

Studia Theologica Varsaviensia 14/1, 254-259

1976

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

lekularnej, ale również ich wprowadzenie w codzienne życie, przy zachowaniu Bożego porządku moralnego¹².

Stefan Kornas

ANTROPOLOGIA MORALNOŚCI

Wydana na prawach skryptu książka ks. S. Witka pt. *Teologia moralna fundamentalna*, cz. 1. *Antropologia moralności*, Lublin 1974 KUL, ss. 213 jest pierwszą częścią pierwszego tomu podręcznika, który ma liczyć cztery tomy. Chociaż więc nie dysponujemy jeszcze materiałem, na podstawie którego można by ocenić całość podręcznika, to jednak nie należy nie doceniać znaczenia tego, co już zostało opublikowane. Podstawy antropologiczne bowiem rzutują decydująco na sens wszystkich twierdzeń teologicznomoralnych i na charakter uzasadnień etycznych. Wolno zatem na podstawie ogłoszonego dotąd tekstu pokusić się o sformułowanie próbnej przynajmniej, ogólnej oceny podręcznika, zwłaszcza że sam autor podkreśla fundamentalne znaczenie antropologii dla całej doktryny teologicznomoralnej. Co więcej, wizję teologii moralnej S. Witka można scharakteryzować jako istotne i formalnie antropologiczną. Teologia ta pragnie uwzględnić wszystkie aspekty człowieczeństwa, wszystkie relacje mające oparcie w bycie ludzkim oraz w taki sposób ujmować i wyjaśniać normy, aby zawsze mieć na uwadze przede wszystkim ich ludzki sens. Ma to być więc etyka gruntownie i istotnie antropologiczna, nie przestając być zarazem teologiczną.

Omawiana praca ma, według autora, odpowiadać treściowo dawnym pryncypiom z tradycyjnych podręczników. Tytuł całego tomu brzmi jednak: *Teologia moralna fundamentalna*. Użycie tego tytułu oznacza nie tylko wprowadzenie nowego słowa, lecz wyraża nowe spojrzenie na rolę pryncypów w całości moralnej doktryny, a właściwie nowy, poszerzony i zintegrowany sposób pojmowania podstaw teologii moralnej. Dawniejsze principia zawierały ogólne zasady normatywne, służące następnie do określania norm szczegółowych. Natomiast prawdy fundamentalne zawierały się w wykładzie Biblii, dogmatyki czy filozofii. Antropologia była zawarta w wykładzie dogmatu o stworzeniu, o łasce, o upadku i odkupieniu, a tradycyjna teologia moralna wzięta w oderwaniu od tych założeń była mało zrozumiała. W naszych czasach próbuje się przenieść owe założenia do samego wykładu teologii moralnej, rozbudowując w ten sposób pierwszą, ogólną część i nadając jej zara-

¹² Por. S. Geerts, *Eugenetica*, Katholiek Artsenblad 48 (1969) s. 378 nn.; P. Sporken, *Darf die Medizin was sie kann? Probleme der medizinischen Ethik*, Düsseldorf 1971 s. 111 n.

zem nową nazwę. Również S. Witek poszerzył zakres treści odpowiadającej dawnym pryncypiom, co z pewnością trzeba ocenić pozytywnie także ze względów metodologicznych jak i dydaktycznych.

Jakie są wstępne założenia i cele przyświecające autorowi? Teologia moralna ma być nowym opracowaniem starych, tradycyjnych zagadnień tej dyscypliny. Potrzeba takiego ujęcia została narzucona przez dwa fakty: Sobór Watykański II oraz przemiany myśli katolickiej w ramach jej posoborowego rozwoju. Ten nowy styl uprawiania teologii moralnej ma w praktyce polegać na „możliwie szerokim wykorzystaniu trzech zasadniczych źródeł teologii moralnej: tekstów Pisma świętego w rozumieniu pogłębionym przez rozwój nauk biblijnych, doktryny Soboru Watykańskiego II i nowszych wypowiedzi papieskich oraz osiągnięć nauk współczesnych zwłaszcza antropologicznych” (s. 5). Zgodnie z powyższymi postulatami autor tworzy nową, własną definicję teologii moralnej: „teologia moralna jest to nauka o zachowaniu się człowieka w układach relacyjnych rzeczywistości stwórczo-zbawczej” (s. 13). W definicji tej widoczne są bliższe, bezpośrednie założenia autora. Mianowicie przedmiotem teologii moralnej jest nie tylko „działanie ludzkie” (actus humanus) w swoim klasycznym znaczeniu, lecz działanie pojęte szerzej, jako w ogóle zachowanie się człowieka. Zachowanie to przybiera formę pewnych typów, zespołów, dających się ująć całościowo jako funkcje, które tworzą treść określonych relacji. Te ostatnie z natury rzeczy funkcjonalne, odpowiadają z kolei relacjom strukturalnym, mającym swe oparcie w samym bycie. Człowiek jako podmiot funkcji jest właściwym ogniskiem wszystkich relacji i właściwym punktem odniesienia całej treści poznawczej (teologicznomoralnej) czerpanej z „aktualnej rzeczywistości stwórczo-zbawczej”.

Teologia moralna zatem chce być nauką o człowieku „jako takim” (tj. w sensie całościowym, właściwym i wyłącznym), a tym samym jej tezy są istotnie antropologiczne. Ponadto zakłada się, że pomiędzy prawdami teologicznymi a antropologicznymi, jak też między tymi ostatnimi a kosmologiczną płaszczyzną poznania (empiryczno-zjawiskową) istnieje pewna naturalna ciągłość. Pozwala ona zrozumieć człowieka także w kategoriach kosmologicznych oraz umożliwić poznanie całego porządku relacji nadprzyrodzonych poprzez kategorie antropologiczne. Przyjmuje się więc podwójny kierunek oświecenia teologiczno-moralnego: od góry, tj. od Boga — przez Jego słowo i od dołu, — tj. od najbliższych układów, relacji i funkcji wewnątrzświatowych. Przy czym spotkanie się obu kierunków odbywa się na wszystkich szczeblach drabiny poznania. Nie jest jednak jasny charakter syntezy obu tych prawd: poznanie antropologiczne i teologiczne przedstawia się w pewnym sensie jako suma treści poznawczych czerpanych z obu źródeł (por. s. 35).

Układ materiału (w trzech kolejnych rozdziałach) został dokonany według zasady „wstępującej”, wprowadzającej (*in-ducere*). Wychodząc od elementów natury poprzez relacje dochodzimy do teleologii. Dominuje tu więc spojrzenie empiryczne, które ujmuje najpierw cząstkowe aspekty prawdy ludzkiej, aby poprzez ich scalenie dostrzec właściwy człowiekowi sens działania. Autor odcina się świadomie od „intelektualistycznych” ujęć natury ludzkiej (s. 41). Punktem wyjścia dla zrozumienia człowieka jest nie jego formalna jedność, lecz „złożoność i dwubiegowość” (tamże). Autor odbiega w ten sposób od definicji przyjętej w filozofii klasycznej, przyjmując jedność człowieka jako „jedność dwóch rodzajów bytu”, co łatwo może być zrozumiane w sensie dualizmu ontologicznego. Autor chce ukazać człowieka w całości jego sytuacji, z jego zakorzeniem w świecie materialnym i biologicznym oraz z uwarunkowaniem przez dynamizmy poza-świadome, tj. z całym zespołem czynników określających myślenie i chcenie człowieka, wykraczających daleko poza auto-refleksję i auto-determinację (s. 42). Chce pokazać człowieka w całym jego wymiarze egzystencjalnego stawania się w historii i transcendencji.

Spróbujmy jeszcze krótko przedstawić najważniejsze pojęcia i twierdzenia autora, rozpoczynając od pojęcia natury. Natura zostaje wyjaśniona najpierw przez relację od stworzenia (s. 41). W dalszych jednak rozważaniach pojmuje się ją jako „samą w sobie”, głównie w świetle jej wewnątrz-kosmologicznych elementów. Aspekt transcendentny natury ludzkiej w tym ujęciu polega (s. 43) na poznaniu i miłości, które cechuje pewna nieograniczoność. Człowiek nie jest nigdy czymś gotowym (s. 44); jego natura jest historyczna, co „wynika z ograniczonej samoistości człowieka wobec własnego jego świata oraz możliwości podejmowania wolnych rozstrzygnięć” (s. 45). Natura ta ujawnia strukturę warstwową. Natura ludzka dzięki swej duchowości otrzymuje konstytucję osobową (s. 73). Charakterystyczne jest jednak, że w żadnym tytule rozdziału czy paragrafu nie pojawia się termin „osoba”. W żadnych też ocenach pojęcie osoby nie stanowi punktu wyjścia dla dalszego wnioskowania; przeciwnie — jest ono jedynie punktem dojścia analizy duchowej struktury człowieka. Dopiero w warstwie duchowej i osobowej odwraca się dotychczasowy kierunek przyczynowości warunkującej strukturę człowieka: już nie świat kształtuje człowieka, lecz „z tej samoświadomości w stosunku do siebie i wolności własnej decyzji wyłania się „posiadanie czegoś i panowanie nad innymi otaczającymi nas bytami” (s. 73 n.). Prowadzi to do pewnej emancypacji człowieka w stosunku do natury (s. 76), przy czym mechanizm tej emancypacji przedstawiony został przez autora raczej w sensie psychologicznym niż osobowo-transcendentnym.

Jednym z centralnych pojęć podręcznika jest pojęcie relacji człowieka. Ogólne określenia relacji podane przez autora nie zabezpieczają go jednak wystarczająco przed wieloznacznością. Wprawdzie autor zgodnie z klasyczną tradycją wiąże porządek relacji z porządkiem bytów, podkreśla jednak fakt przypadkowości i ograniczoności bytów jako podstawę porządku kosmosu. Oczywiście, cały ten porządek nie przestaje być porządkiem stworzonym, w którym pojęciem stanowiącym ogniwo spójne jest pojęcie struktury. Specyficzny sposób widzenia relacji w omawianej książce polega na tym, że samo działanie (czynność), przez które niejako aktualizuje się relacja funkcjonalna, zostaje pojęta równoznacznie z „funkcją”. Przy tym autor odwołuje się do naukowego, matematycznego sposobu rozumienia „funkcji”, chociaż zastrzega się słusznie, że do człowieka pojęcie to odnosi się tylko w znaczeniu analogicznym. Z powyższą poprawką stosuje to pojęcie zarówno do jednostkowego jak i społecznego działania. Pojęcia te (relacja, funkcja, struktura) naprowadzają nas na sposób poznania norm prawa Bożego: poprzez podstawowy porządek bytu człowiek może odczytać wolę Bożą wyrażoną w stosunku do niego. Jakkolwiek człowiek swoją godnością przerasta świat, to jednak jest od niego zależny: rozwija się i realizuje przez rozwijanie wartości świata (s. 105—108). Myśl o współzależności istniejącej między człowiekiem a światem jest dość mocno i wielokrotnie, akcentowana (s. 108—114).

W odniesieniu do sfery ludzkiej podstawową kategorią jest „społeczeństwo”. Jest ono środowiskiem człowieka i właściwym jego usytuowaniem, począwszy od podstawowego procesu ucłowieczenia aż do najwyższych form życia społeczno-religijnego (s. 115 n). Osobę jednak w kontekście społecznym określa przez „ja” indywidualne, a więc podaje wyjaśnienie raczej psychologiczne niż filozoficzne. W tej strukturze jednostkowej świadomości ma się zawierać klucz do prawdziwego uspołecznienia, które objawia się jako „otwarcie się na innych ludzi” (s. 124).

Zagadnienie religijne (wciąż na płaszczyźnie naturalnej) ujęte jest w trzech planach: religijność a środowisko ludzkie, religijność a osoba ludzka, religia jako dialog człowieka z Bogiem. Zarówno autonomia człowieka jak świętość i transcendencja Boga zostają w pełni zachowane i to właśnie stanowi gwarancję dla samej wartości etycznej (s. 138). Nadprzyrodzoność oznacza — według autora — „pojawienie się nowych relacji natury ludzkiej, które wykraczają poza właściwe jej możliwości stworzone” (s. 139).

Zagadnienie sensowności życia ludzkiego rozważa autor najpierw z punktu widzenia postulatu szczęścia powszechnego (s. 154 nn.), nie podzielając jednak eudajmonizmu. Zagadnienie sensu jest, zdaniem autora, przede wszystkim teoretyczne, stąd dla wyjaśnienia ludzkiego dzia-

łania stosowniejsze jest pojęcie celu, jako zawierające w sobie aspekt praktyczny. Określając pojęcie celu autor nawiązuje wyraźnie do tradycyjnej doktryny (s. 184—187). Od strony materialnej (treściowej) cel ostateczny polega na budowaniu królestwa Bożego przez włączanie się w jedność Ciała Chrystusowego (ludu Bożego). Temu celowi są podporządkowane wszystkie inne wartości (s. 205).

Jak należy ocenić całą książkę? Główną zaletą jest to, że próbuje odpowiedzieć na współczesne problemy życia ludzkiego i pragnie przemawiać językiem zbliżonym do dzisiejszych pojęć. W podejściu do zagadnień nawet dość ogólnych widać żywe odczucie historii, a zarazem zrozumienie współczesności. Autor pragnie zadośćuczynić aktualnym wymaganiom czasu, już to przez poszerzenie samego zakresu badań teologicznomoralnych, już to przez przejęcie w dużym stopniu języka i metod myślenia właściwych obecnej epoce. Wyraźnie zrywa z dotychczasową „hermetycznością” teologii moralnej i otwiera ją na całą dziedzinę „natury i kultury”, postulując stały rozwój doktryny teologicznomoralnej. To szerokie otwarcie doktryny moralnej polega przede wszystkim na rozszerzeniu dotychczasowego przedmiotu tej nauki. Ma być nim już nie tylko działanie ludzkie w sensie ścisłym (suma świadomych decyzji człowieka), ale całość działań człowieka jako jednostki i jako społeczeństwa, wraz z ich wymiarem historycznym i wszystkimi uwarunkowaniami ontologicznymi; czyli to wszystko, co może być nazwane „funkcjonowaniem” człowieka w świecie. W ten sposób teologia moralna pokrywa się z integralną antropologią, ogarniając nie tylko prawdy ogólnofilozoficzne, ale pełną prawdę o człowieku w świecie. Takiemu poszerzeniu przedmiotu materialnego odpowiada poszerzenie perspektywy formalno-poznawczej, ponieważ ogólnoludzka wiedza o charakterze empirycznym, fenomenologicznym czy w ogóle humanistycznym uzyskuje wysoką rangę jako składnik poznania teologiczno-moralnego. Tym przedmiotowym aspektem odpowiada także widzenie podmiotu ludzkiego, mianowicie traktowanie go integralnie, z świadomością wzajemnych więzi łączących poszczególne sfery ludzkiego bytu. Autor broni nierozdzielności życia uczuciowego od duchowego, aktywności woli od intelektualnej, podkreśla więź między osobą a religią, między moralnością a świętością, sensownością a szczęściem, losem i egzystencją a wiecznym przeznaczeniem człowieka. Jest to na pewno ambitna próba budowania mostów między tradycyjnie widzianymi tezami antropologicznymi a tzw. doświadczeniem człowieka.

Ta śmiała próba nie jest wszakże wolno od braków. W toku lektury książki narasta wrażenie braku syntezy ściśle teologicznej i metodologicznej, braku jedności organicznej w kompozycji dzieła. Poszczególne twierdzenia i analizy są raczej zestawiane i sumowane niż wewnętrznie scalane na płaszczyźnie prawdy. Prawdy zaś nie da się zsumować,

nie jest ona bowiem wielkością matematyczną: prawda jest czymś jednym i niepodzielnym. Ta niesyntetyczność dzieła ujawnia się wymownie w samym sposobie, a jaki autor posługuje się tekstami Pisma św. i Magisterium Kościoła. Sposób ten nie gwarantuje doskonałego kontaktu między treścią objawienia a treścią własnego wykładu. Następnie nie jest zupełnie jasne, w jaki sposób zasada analogii faktycznie zapewnia jedność poznania naturalnego z nadprzyrodzonym. Wreszcie same kategorie, w których autor widzi rzeczywistość ludzką (struktury, relacje itd.), sugerują raczej pewną podzielność, złożoność, zróżnicowanie, ukazują byt człowieka bardziej w przekroju ilościowym niż w osobowym zintegrowaniu, w jedności i неповtarzalności na tle struktur świata materialnego. Głównym problemem, jaki pojawia się właśnie na tle współczesnej sytuacji człowieka, jest potrzeba zagwarantowania tożsamości ludzkiej człowieka i jego osobowej transcendencji, jego ontycznej niesprowadzalności do elementów świata. Kosmos który jest tylko równaniem matematycznym i człowiek, który jest tylko cyfrą i numerem — to jedynie dwa ogniwa w łańcuchu rozumowania, którego konkluzją jest annihilacja człowieka. Nie wydaje się, aby podręcznik dawał dzisiejszemu człowiekowi skuteczną broń przed groźbą odczłowieczenia.

Dla teologicznej antropologii o wiele słuszniejszym punktem wyjścia byłoby ukazanie objawionej tajemnicy człowieka niż tylko empiryczne stwierdzenie tożsamości człowieka ze światem materialnym. Wydaje się, że kategoria funkcji, mająca wyjaśnić sens działania ludzkiego w świecie, jest raczej nieadekwatna dla ustalenia właściwego przedmiotu badań teologicznomoralnych czy dla ustalenia specyfiki działań ludzkich w świecie, ponieważ tę specyfikę całkowicie zamazuje. Dlatego też budzi zastrzeżenia definicja teologii moralnej podana przez autora. Trudno się zgodzić, aby odpowiadała ona tej wizji chrześcijańskiej moralności, jaką rozwinął Sobór Watykański II. Podobnie dyskusyjny charakter posiada szereg koncepcji, a nawet poszczególnych twierdzeń, których nie sposób tu wliczać. Niekoniecznie tego rodzaju dyskusyjne tezy muszą być od razu błędne, ale należy się zastanowić czy są potrzebne w podręczniku przeznaczonym dla czytelników, którzy dopiero budują w swojej świadomości podstawy teologicznej syntezy. Czy taką budowę należy koniecznie zaczynać od podawania materiału kontrowersyjnego? Byłoby może bardziej użyteczne pokazać w skali historycznej powstawanie i narastanie pewnych problemów na tle jasno określonych i niekwestionowanych podstaw doktrynalnych stanowiących zarazem punkt wyjścia do roztrząsania problemów nowych i trudnych.

Jerzy Bajda