

KS. SEWERYN ROSIK

## POWSZECHNOŚĆ I NIEZMIENNOŚĆ NORMY MORALNEJ

W katolickiej nauce moralnej zawsze przyjmowano, że norma moralna ma swe oparcie i swoją podstawę w ontycznej rzeczywistości ludzkiej natury, w jej konstytutywnych (istotowych) elementach: strukturze psychofizycznej, rozumności i wolności, w jej celowościowym charakterze. Obiektywność jej struktury rodziła obiektywność wymagań i nakazów, mających wartość powszechną i ogólną. Filozoficzne i teologiczne spory ostatnich lat uwidoczniły jednak silne tendencje do podważenia obiektywizmu normy moralnej, a także uniwersalnego waloru płynących z niej nakazów. Dotyczy to przede wszystkim nurtu egzystencjalistycznego, protestanckiego oraz skrajnej etyki sytuacyjnej.

W dobie współczesnej umysłowe prądy uwydatniały bardzo silnie znaczenie empirii, konkretnego doświadczenia. Wzrosło zainteresowanie konkretną, materialną rzeczywistością<sup>1</sup>. Dla filozofii egzystencjalistycznej ta rzeczywistość jest przedmiotem o podstawowym znaczeniu i cały jej wysiłek nastawiony jest na ujmowanie jej zjawisk.

To nastawienie badawcze wobec rzeczywistości konkretnej nie budziłoby zastrzeżeń, gdyby egzystencjalizm nie głosił, iż zwrot ku rzeczywistości jest możliwy tylko za cenę porzucenia powszechnego i w sobie trwającego absolutu. Na pozycję centralną w tym ujęciu wysuwa się przypadkowość i przygodność bezpośrednich faktów. Konsekwencją takiego stanowiska jest negacja absolutnej podstawy wartości etycznych. Egzystencjalizm bowiem przekreślając tradycyjną ontologię, usunął tym samym oparcie dla obiektywnych norm etycznych. Wartość etyczna działań ludzkich zawieszona jest w próżni, a one same stają się bezsensowne i absurdalne<sup>2</sup>.

Według Sartre'a poprzez klęskę absolutu wzrośnie znaczenie konkretnego i czasowego człowieka. On sam ma się stać twórcą własnej etyki, odpowiadającej konkretnym sytuacjom życiowym. Nie ma już wartości absolutnych. Człowiek jest, jak mówi Sartre, opuszczony („délaisé”),

---

<sup>1</sup> C. A. van Peursen wskazuje na trzy kierunki filozofii współczesnej, których przedmiotem jest rzeczywistość konkretna, materialna: neopozytywizm, materializm dialektyczny i egzystencjalizm. Por. *Ethik und Ontologie in der heutigen Existenzphilosophie*, „Zeitschrift für Evangelische Ethik”, (1958) 99.

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 99 n.

brak mu oparcia, a wartości etyczne muszą się wyłonić z jego czynów<sup>3</sup>. Wartości muszą być stwarzane, a nie przyjmowane z zewnątrz, z góry, a priori<sup>4</sup>. Do podobnych stwierdzeń dochodzi również Karl Jaspers, negujący obiektywność absolutnego porządku wartości<sup>5</sup>. Według egzystencjalizmu miarodajna dla człowieka jest jedynie prawda subiektywna. Nie istnieje ona w obiektywnym porządku, lecz tworzy ją człowiek przez swój czyn. Człowiek staje się miarą własnego postępowania<sup>6</sup>. „Człowiek będzie tym, co z siebie robi, a zrobić rzekomo może z siebie wszystko, bo jego egzystencja nie jest ograniczona żadną esencją”<sup>7</sup>. Nie krępuje go więc ani dobro, ani zło. Cokolwiek by wybrał: hedonizm czy życie ascetyczne, wybór jego w każdym wypadku jest równowartościowy, bo spełnia postulat wolności<sup>8</sup>.

Jeżeli egzystencjalizm zanegował w ogóle wartość obiektywnej normy moralnej i dał pole nieskrępowanemu indywidualizmowi etycznemu, nauka protestancka nie odrzuciła normującego faktu prawa moralnego, zrelatywizowała jednak jego znaczenie. Według doktryny protestanckiej autentycznym stanem ludzkości był stan przed upadkiem pierwotnym. Wszystkie elementy kształtujące człowieka w stanie pierwotnym, naturalne i nadprzyrodzone, stanowią dla protestantów naturę w sensie metafizycznym<sup>9</sup>. W związku z tym inaczej też tłumaczą prawo naturalne absolutne i względne. Prawo naturalne absolutne odnoszą oni do stanu człowieka przed upadkiem, w którym nie oddzielano natury od nadnatury, prawo naturalne względne do stanu człowieka po upadku<sup>10</sup>. Pierwotne prawo absolutne wskutek grzechu pierwotnego zostało wewnętrznie zmienione i przekształciło się w prawo drugorzędne — relatywne. Pierwotne prawo absolutne nie odpowiada już człowiekowi obecnemu, a prawo re-

<sup>3</sup> Por. J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, s. 722.

<sup>4</sup> Por. J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1960, s. 78, 98n; van Peursen, art. cit., s. 104n. Podkreślić należy, że w autonomicznej etyce Kanta uzasadnienie porządku etycznego wyrasta z apriorycznego postulatu świadomości ratującej etykę zagrożoną faktem przekreślenia metafizyki. Por. Peursen, art. cit., s. 99.

<sup>5</sup> Por. *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin—Leipzig 1933, s. 101.

<sup>6</sup> O. F. Bednarski widzi tu wpływ indywidualizmu Stirnera (= Kaspra Schmidta) i Fr. Nietzschego, który zaprzeczył wszelkim normom, zwłaszcza etycznym. Zob. *Etyka sytuacyjna w świetle przemówień Ojca św. Piusa XII oraz instrukcji św. Oficjum*, „Duszpasterz Polski Zagranicą”, 31 (1957) 513.

<sup>7</sup> E. Weron, *Etyka sytuacyjna*, „Homo Dei”, 27 (1958) 48.

<sup>8</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1958, s. 484.

<sup>9</sup> „Tutti gli elementi costitutivi dell'uomo nello stato di origine, naturali e soprannaturali, fanno per il teologo protestante la »natura nel senso metafisico«”. P. A. Poppi, *Elementi di una critica alla „morale di situazione”*, „Miscellanea Franceseana”, 57 (1957) 193.

<sup>10</sup> Por. J. Fuchs, *Theologia moralis generalis*, I, Roma 1960, s. 60.

latywne nie wyraża już pierwotnej woli Bożej. Stąd też ani pierwsze, ani drugie nie może być normą absolutnie wiążącą człowieka<sup>11</sup>. Jaki więc istnieje stosunek między jednym a drugim? Pierwsze odnosząc się, jak twierdzi H. Thielicke, do nieskażonej natury ludzkiej ukazuje właściwy, nienaruszalny swój kształt. Drugie jest akomodowane do zepsutej natury i uwzględnia właściwe jej fenomeny stanu upadłego (Gefallenheit), np. służba, niewolnictwo, charakter nacisku ze strony państwa i prawa<sup>12</sup>. Zakres prawa naturalnego po upadku jest ten sam, ale stosowanie jego zasad do upadłej natury relatywizuje je i osłabia<sup>13</sup>. Mają one wprowadzić charakter nakazu i nadawania kierunku, nie można im jednak przyznać absolutnego charakteru powinności. Stąd nigdy nie jest absolutnie pewne, czy jakieś ogólne prawo stawia mnie konkretnie wobec wezwania Bożego, które muszę wypełnić za wszelką cenę<sup>14</sup>. Teologia protestancka uważa, że prawo ogólnie wiążące i uznane nie da się pogodzić z absolutną suwerennością Boga z tej przyczyny, że przedstawiałoby absolutną potęgę poza Bogiem i obok Niego, a przez to ograniczałoby Go w Jego wolnej interwencji i zdolności dysponowania stworzeniem<sup>15</sup>. Zaciążyło tu na protestantyzmie błędne uważanie Boga za czystą i absolutną wolność, Boga zajętego bezustannym aktem stwarzania „ex nihilo”, który przemawia do człowieka w sposób tajemniczy, nieoczekiwany i niezależny od jakichkolwiek norm, bez względu na porządek obiektywny, esencjalny, ustalony a priori<sup>16</sup>. Według E. Brunnera prawo o wartości bezwarunkowej jest dobrem absolutnym, do którego jedynie Bóg winien się stosować<sup>17</sup>. To pojęcie Boga jako absolutnej woli jest charakterystyczne dla protestanckiego nomina-

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 80.

<sup>12</sup> „Welches Verhältnis besteht zwischen diesen beiden? Jedenfalls nicht dieses, dass es ein Naturrecht geben könnte, das für Urstand und gefallene Welt gemeinsam gelten würde [...] Unter dem primären Naturrecht versteht man denjenigen Geltungsbereich des Naturrechts, der sich auf die ungeschwächte menschliche Natur bezieht und darum das Naturrecht in seiner eigentlichen und ungebrochenen Gestalt zeigt. Unter dem secundären Naturrecht dagegen versteht man denjenigen Bereich »zugeschnitten« (!), ihr »akkomodiert« (G. E. Lessing) ist und der also die genannten Phänomene der Gefallenheit einkalkuliert: Knechtschaft und u. U. Sklaverei, ferner den Zwangscharakter des Staates und des Rechts” H. Thielicke, *Theologische Ethik*, Bd. I, Tübingen 1958, s. 662.

<sup>13</sup> Por. tamże.

<sup>14</sup> Por. F. Scholz, *Situationsethik und Situationsgerechtes Verhalten im Lichte der jüngsten kirchlichen Verlautbarungen*, [W:] *Theologisches Jahrbuch*, Leipzig 1958, s. 234.

<sup>15</sup> Por. P o p p i, *Elementi di una critica...*, s. 196.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 197.

<sup>17</sup> Por. E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*, Zürich 1939, s. 99—106; cyt. za P o p p i, *Elementi di una critica...*, s. 197.

lizmu<sup>18</sup>. Ponieważ, według protestantów, podobieństwo nasze do Boga nie jest czymś substancjalnym, ontologicznie odbitym w naszej istocie cielesno-duchowej, jest ono jedynie możliwością kontaktowania się z Bogiem, prowadzenia dialogu, w którym On w tajemniczy sposób stawia nam pytania, a my zdobywamy się na odpowiedź. Stosunek ten wydaje się rzeczywisty, osobowy i ma charakter dynamiczny<sup>19</sup>. H. Thielicke stwierdza zresztą wyraźnie, że podobieństwo do Boga jest pojęciem nie ontologicznym, lecz teleologicznym, tzn. polega na stosunku, a nie na stanie ontologicznym człowieka<sup>20</sup>. Tendencja ta doprowadziła do przesadnego podkreślenia indywidualnego „nakazu” Bożego, który dochodzi do człowieka uwalniając go od wymagań, jakie tkwią w obiektywnym porządku natury i jej prawach.

Z niniejszej analizy wynika, że teologia protestancka osłabiając absolutny charakter prawa naturalnego — płaszczyznę etycznego działania zabarwiła bardzo mocno indywidualizmem i subiektywizmem sprowadzając wzajemną relację człowieka i Boga do wymiaru konkretnej, zmieniającej się sytuacji, ogniskującej w sobie elementy osobowego wezwania Bożego i indywidualnej odpowiedzi człowieka.

Inspirowana poglądami egzystencjalistycznymi oraz doktryną protestancką wyłoniła się w katolickiej nauce moralnej teoria skrajnej etyki sytuacyjnej. Najradykałniejszy jej przedstawiciel Eberhard Grisebach<sup>21</sup> osadza człowieka w ustawicznie zmiennej, niestałej „współczesności”. Autor ten ulega egzystencjalistycznemu pesymizmowi, dla bytu nie znajduje żadnego trwałego oparcia i przeczy, jakoby istniała możliwość stworzenia systematycznej etyki<sup>22</sup>. W strefie pojęć tego myśliciela nie ma miejsca na żaden „Absolut”. Ten należy już do przeszłości<sup>23</sup>.

Stwierdzenie o niemożliwości stworzenia etycznego systemu nie sta-

<sup>18</sup> Nominalistyczna koncepcja teonomicznej moralności wyraża się w poglądzie, że prawo moralne jest wpływem Bożej Woli, a nie Bożej Istoty. Por. J. H e s s e n, *Ethik. Grundzüge einer personalistischen Wertethik*, Leiden 1958, s. 93.

<sup>19</sup> Por. P o p p i, *Elementi di una critica...*, s. 198.

<sup>20</sup> Por. *Theologische Ethik*, s. 269.

<sup>21</sup> E. G r i s e b a c h, *Gegenwart. Eine kritische Ethik*, Halle—Saale 1928. Autor ten nie zalicza się do autorów katolickich. Jest egzystencjalistą, ale według Th. Steinbüchela (*Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, Bd. I, Düsseldorf 1938, s. 238) i J. Hessena (*Ethik. Grundzüge einer personalistischen Wertethik*, Leiden 1958, s. 14) oddziałal bardzo silnie na ukształtowanie się poglądów etyki sytuacyjnej, które w ramach katolickiej doktryny moralnej uległy pewnemu stonowaniu.

<sup>22</sup> „Es ist keine konkrete Ethik möglich, die dem Einzelnen nach der Ver zweiflung am Selbst-Halt gegeben kann in Gegenwart. Es bleibt nur die einer Aufgabe, alle systematischen Lösungen abzuwehren und das ethische Feld soweit als möglich zu erkunden”. G r i s e b a c h, op. cit., s. 206.

<sup>23</sup> Tamże, s. 566 n.

nowi rozwiązania problemu. Niechęć do sformułowania powszechnych i niezmiennych pojęć skłoniła etyków sytuacyjnych<sup>24</sup> do przyjęcia egzystencjalnego sposobu patrzenia na ludzką naturę i zajmowania się ustawicznie zmieniającym się procesem jej kształtowania. Arystotelesowskie i scholastyczne rozumienie natury ludzkiej, jako istoty niezmiennej, w etyce sytuacyjnej zastąpione zostało pojęciem natury, która ustawicznie podlega zmianom sytuacyjnym i tworzy samą siebie<sup>25</sup>. Instrukcja św. Oficjum z dnia 2 lutego 1956 r. podkreśla, że — według etyki sytuacyjnej — „tradycyjne pojęcie natury ludzkiej nie wystarcza, dlatego należy wziąć pod uwagę pojęcie natury ludzkiej »egzystencjalnej«, która w odniesieniu do wielu rzeczy nie ma absolutnej wartości obiektywnej, lecz względną tylko i zmienną, wyjąwszy może owe nieliczne elementy i zasady, które odnoszą się do natury ludzkiej metafizycznej (absolutnej i niezmiennej)”<sup>26</sup>.

Ponieważ od pojęcia natury ludzkiej zależy ściśle pojęcie prawa naturalnego, stąd też, jak podkreśla wypowiedź Stolicy Apostolskiej, etyka sytuacyjna głosi pojęcie prawa naturalnego adekwatne do uznawanego przez siebie pojęcia natury ludzkiej. „Tę samą relatywną wartość — zdaniem etyków sytuacyjnych — ma tradycyjne pojęcie »prawa naturalnego«. Rozpowszechniane dziś liczne pewniki absolutne prawa naturalnego opierają się, według ich tzn. [sytuacjonistów] opinii i doktryny na wzmiankowanym pojęciu natury egzystencjalnej i dlatego są tylko relatywne i zmienne, stąd też mogą być adoptowane zawsze do każdej sytuacji”<sup>27</sup>. Jedni względność tę pojmują jako usunięcie zasad ogólnych z natury wpływających, inni czują awersję do wszystkiego, co wypływa z obiektywnej i stałej wartości, i zaprzeczają możliwości dotarcia do norm ogólnych, a przynajmniej negują ich wystarczalność normatywną

<sup>24</sup> Użyty termin „etycy sytuacyjni” nie określa przedstawicieli systemu dającego się zdefiniować jednoznacznie. Etyka sytuacyjna bowiem nie stanowi ani ścisłego systemu, ani filozoficznie sformułowanej teorii, choć usiłuje uzasadnić swe twierdzenia i filozoficznie i teologicznie, ale raczej ruch umysłowy, znajdujący swój wyraz w twórczości literackiej, jak i teologicznej (por. D. von Hildebrand, *Wahre Sittlichkeit und Situationsethik*, Düsseldorf 1957, s. 17). Papież Pius XII nazywa to zjawisko: „nową koncepcją życia moralnego”, „egzystencjalizmem etycznym”, „aktualizmem etycznym”, „indywidualizmem etycznym” (por. AAS, 44 (1952) 414). Pojęcia te, jako niejednoznaczne, mogą zawierać w sobie różnorodną treść, mieszczącą się zarówno w ramach katolickiej ortodoksyjności, jak i wyrażającą pogląd przez Kościół odrzucony (por. Fuchs, *Theologia moralis generalis*, s. 52), w zależności od stopnia powiązania swego z egzystencjalizmem, protestantyzmem czy też z doktryną katolicką.

<sup>25</sup> Por. W. Granat, *Etyka sytuacyjna*, „Ateneum Kapłańskie”, 56 (1958) 116 n.

<sup>26</sup> AAS, 48 (1956) 144.

<sup>27</sup> AAS, 48 (1956) 145.

w konkretnych wypadkach. Są jeszcze inni, którzy relatywność norm widzą w ich charakterze indykatywnym, a nie normatywnym, którego im odmawiają schodząc na pozycje protestanckie<sup>28</sup>. Rzeczą więc istotną dla etyki sytuacyjnej to uznanie ogólnych zasad za coś wtórnego w stosunku do egzystencji, tj. istnienia w konkretnej sytuacji i to jest cecha występująca u wszystkich przedstawicieli tej etyki. Propagatorzy więc „nowej moralności” uważają prawo za intruza, który wkracza między Boga i człowieka wywołując zamieszanie w bezpośredniej relacji, gdzie człowiek w akcie wolnego działania daje bezpośrednio odpowiedź Bogu, dostosowaną do sytuacji, w jakiej się aktualnie znajduje<sup>29</sup>. Moralność nie może wyrażać się w relacji moralnego czynu do bezosobowego prawa. Bezosobowe prawo może mieć pewne znaczenie w kształtowaniu moralności, dalekie jednak od decydowania o wszystkich przypadkach życia konkretnego człowieka<sup>30</sup>. W wielu więc sytuacjach zasady ogólne tracą swą obowiązującą moc na rzecz innej zasady, pojętej w sensie skrajnie subiektywnego kryterium, mianowicie intuicyjnego „światła wewnętrznego”, decydującego o obiektywnej godziwości moralnych decyzji<sup>31</sup>.

Uwydatnione powyżej stanowiska poszczególnych doktryn, zwłaszcza skrajnego sytuacjonizmu, zrelatywizowały pojęcie norm ogólnych, ponieważ wpadły w podstawowy błąd logiczny, polegający na zasadniczej wieloznaczności, jaka grozi przy analizowaniu pojęcia tego, co jednostkowe, co indywidualne i co powszechne<sup>32</sup>. Skrajny sytuacjonizm etyczny

<sup>28</sup> Por. P. A. P o p p i, *La „morale di situazione” presentazione e analisi delle fonti*, „Miscellanea Franciscana”, 57 (1957) 18.

<sup>29</sup> Por. J. F u c h s, *Morale théologique et morale de situation*, „Nouvelle Revue Théologique”, 76 (1954) 1075.

<sup>30</sup> Por. J. K o n d r a c k i, *Etyka sytuacyjna w świetle orzeczeń Kościoła*, „Życie i Myśl”, 3 (1957) 17 n.

<sup>31</sup> Por. P o p p i, *La „morale di situazione”...*, s. 18.

<sup>32</sup> Aby usunąć tę wieloznaczność, trzeba zbadać wzajemną relację tego, co jednostkowe, i tego, co powszechne. Metafizycznie — powszechność jest rzeczywistością pomnażalną w taki sposób, że każda jednostka identyfikuje się z nią. Jest to powszechność prosta, która uwzględnia pojęcie i naturę jednej rzeczy i stoi u podstawy zasad teoretycznych i praktycznych. Co do jej przedmiotowego charakteru toczyły się spory między nominalistami, empirystami, ultrarealistami i innymi. Nieporozumienie upada, kiedy rozróżniamy, że powszechność to sposób poznawania (*modus concipiendi*: *id quo cognoscitur*), a nie sama rzecz poznana (*id quod cognoscitur*). Umysł ludzki na drodze abstrakcji osiąga przedmiot w sposób duchowy i powszechny. Pojęcie abstrakcyjne jest obiektywne, ponieważ rzeczywistość odtwarza to, co istnieje w naturze rzeczy, lecz na swój sposób, tzn. przedmiot w jego zarysie istotowym, wolny od elementów, które go konkretyzują i wiążą z indywidualnością. Drugie konieczne rozróżnienie to pojedynczość jednostki i przypadłość jednostki. Co innego jest relacja powszechności do tego, co jednostkowe, a co innego do tego, co przypadłościowe. Jednostkowość nie dodaje nic do treści tego, co powszechne, ponieważ różnica między nimi jest tylko myślna, a ich złoże-

uważając pojedynczość za reale aliquid plus, które dochodzi do natury specyficznej, istniejącej obiektywnie, musiał przyjąć wniosek, że to, co powszechne, nie obejmuje całej rzeczywistości, a więc i normy, wyprowadzone z pojęć ogólnych, nie mogą kierować działaniem i postawą jednostki, która jest rzeczywistością bogatszą niż to wyraża pojęcie ogólne<sup>33</sup>. Tymczasem jednostkowość to nie przypadłość, która będąc realnie różna w naturze rzeczy od treści tego, co powszechne, jest również realnie różna od tego, co jednostkowe, z którym treść powszechnego się utożsamia. Dlatego przy pomocy pojęcia ogólnego: człowieka ujęta jest cała istotowa rzeczywistość każdej jednostki ludzkiej jako jednostki, ponieważ pojedynczość nie jest czymś realnym, co dochodzi do ogólnego pojęcia człowieka<sup>34</sup>. Przypadłość, która w płaszczyźnie etycznej nosi nazwę okoliczności, może modyfikować oceny etyczne i wpływać na aplikację norm, ale nie narusza to absolutnie wartości obiektywnej zasad<sup>35</sup>. Prawdziwy

nie tylko wirtualne. Inaczej z przypadłością; mówiąc np. człowiek biały, powstaje realne złożenie treści przypadłościowej z treścią tego, co powszechne. Jednostkowość jest jednością numeryczną jednostki, o ile ta jest absolutnie niepomnażalna, jednostkowość nie stanowi zasady indywidualizacji, tzn. zasady określającej fakt jednostek różnych w jednym gatunku, jednostkowość może być oznaczona poprzez cechy przypadłościowe, ale nie jest z nich złożona i zachowuje swą treść, choćby te cechy się zmieniały, np. Piotr pozostałby jednostką, obojętnie, czy byłby biały czy czarny, głupi czy mądry. Stąd też między tym, co jednostkowe, a treścią tego, co powszechne, istnieje tożsamość realna, a różnica tylko myślna. Św. Tomasz podkreśla, że jednostkowość, czyli jedność tkwiąca w bycie indywidualnym, nie dodaje niczego do bytu w ogólności (*S. th.*, I, q. 11, a. 1, ad 1). Rozważając naturę specyficzną, np. człowieczeństwo ty'ko mocą abstrakcji możemy oddzielić cechę jej jednostkowości od jej pojęcia ogólnego. Złożenie: cechy jednostkowości i natury abstrakcyjnej jest tylko myślna, gdyż różnica między tymi pojęciami jest tylko myślna. Jednostkowość nie jest rzeczą realnie różną i dochodzącą do treści tego, co jest powszechne. Złożenie takie zwie się wirtualnym, podobnym np. do złożenia stopni metafizycznych w określonym bycie np. w człowieku: istnienie, życie, czucie, rozumowanie. A więc: jednostkowość nie jest czymś realnie różnym od natury specyficznej, ale nie łączy się z nią jak przypadłość, złożona jest z tą naturą wirtualnie, nie jest przypadłością jednostki, lecz jej istotą jako bytu konkretnego i realnego. Stąd wniosek, że natura zindywidualizowana i pojedyncza identyfikuje się w rzeczywistości z treścią tego, co powszechne. Stąd to, co jest ważne dla treści tego, co powszechne, jest ważne dla tego, co jednostkowe, gdyż te pojęcia się identyfikują. To, co powszechne, odtwarza całą rzeczywistość wiernie, ale na swój sposób, tj. duchowy i niezindywidualizowany. Por. A. P e r e g o, *L'universalita della norma morale e la singolarita del momento etico*, „La Civiltà Cattolica”, 109 (1958) 451—459.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 459.

<sup>34</sup> Por. tamże.

<sup>35</sup> Funkcja przypadłości w odniesieniu do bytu osobowego może być podwójna: a) może osłabić działanie podmiotu, np. choroba umysłowa przekreśla wartość działania etycznego; b) może spotęgować działanie i istnienie podmiotu, np. uzdolnienie, wysoki stopień świadomości i dobrowolności powoduje zwiększenie waloru

więc problem skrajnego sytuacjonizmu dotyka nie zagadnienia okoliczności i świadomości moralnej, ale zagadnienia jednostkowości etycznego momentu jako takiego i jego relacji do normy powszechnej.

Doświadczenie moralne potwierdza, że realne „ja” osoby ludzkiej, istniejącej tu i teraz w swej konkretnej indywidualności znajduje swoje idealne odbicie w głębi natury ludzkiej, określonej pojęciem ogólnym i łączy w sobie to, co powszechne. Jednostka ludzka istniejąca jest w istocie koincydencją tego, co powszechne, i tego, co jednostkowe. Osoba jako podmiot metafizyczny stanowi centrum, wokół którego porządkuje się świat rzeczy i świat intersubiektywny, gdyż to niczego nie usuwa z powszechności istotowej, przez którą określa się jako metafizyczny podmiot<sup>36</sup>. Tak więc niezależnie od jakichkolwiek stanów historycznych, w jakich mogłaby się znaleźć ludzka natura, w sensie metafizycznym zawiera ona elementy, które warunkują jej istotę i nie mogą ulec zniszczeniu<sup>37</sup>. Konsekwentnie i prawo odnoszące się do natury absolutnej człowieka, nie straci swej ważności w trakcie różnych przemian historycznych, w których przyjmuje formę konkretną; stanowi więc normę o wartości absolutnej<sup>38</sup>. Słusznie więc wnioskuje J. Fuchs, że każda norma moralna, oparta ontycznie na istocie człowieka, ujętego nawet z jego relacjami do określonych warunków, narzuca się jako norma obiektywna i aplikowana jest w sposób niezmienny do każdej sytuacji, w jakiej istota ludzka w historycznej konkretności się realizuje<sup>39</sup>. Absolutne znaczenie istoty człowieka uzasadnia absolutność prawa moralnego. Aplikacja tego prawa do elementów nie uwarunkowanych przez konkretną sytuację dokonuje się w sposób absolutny; skoro jednak prawo to aplikowane jest do elementów uwarunkowanych przez sytuację konkretną i historyczną, sposób aplikacji nie jest absolutny, ale warunkowy. Aplikacja ta w naturze konkretnej normuje wszystkie elementy, w których ta natura się realizuje dostosowując się do aktualnie zaistnia-

---

aktu. Z faktu jednak uwzględniania okoliczności przy aplikacji norm moralnych nie wynika wniosek, że powszechna norma moralna nie obejmuje wszystkich i poszczególnych przypadków konkretnych i że może być niekiedy pominięta. W konsekwencji, żaden przypadek pojedynczy, dlatego tylko, że jest pojedynczy, nie może być wyjęty spod powszechnej normy, tak jak ten człowiek nie może być wyjęty spod pojęcia człowieczeństwa tylko, że jest określonym człowiekiem. Por. P e r e g o, art. cit., s. 460 n.

<sup>36</sup> Por. J. J o l i v e t, *L'homme métaphysique*, Paris 1958, s. 100 n.

<sup>37</sup> Por. P o p p i, *Elementi di una critica...*, s. 199 n.; J. F u c h s, *Lex naturalis in ordine redemptionis*, „Periodica de re morali canonica liturgica”, 44 (1955) 52.

<sup>38</sup> Tamże, s. 199.

<sup>39</sup> Por. J. F u c h s, *Ethique objective et éthique de situation*, „Nouvelle Revue Théologique”, 78 (1956) 816; *Le droit naturel. Essai théologique*, Tournai 1960, s. 117; *Situation und Entscheidung*, Frankfurt am Main 1952, s. 43 n.



łych warunków<sup>40</sup>. Jawi się tutaj zagadnienie „relatywizmu” normy obiektywnej, które będzie przedmiotem dalszej analizy.

Argumenty, wysuwane przez skrajny sytuacjonizm etyczny na rzecz relatywizacji norm moralnych, jak wykazuje szereg poważnych autorów, nie wytrzymują krytyki. Ani wolność absolutna Boga lub Chrystusa, ani ewangeliczna „wolność” synów Bożych nie przekreślają wymagań obiektywnego porządku moralnego<sup>41</sup>. Błędem jest osłabiać walor normy w imię osobowej relacji między Bogiem a człowiekiem, w imię chrześcijańskiej miłości wobec Boga i bliźniego<sup>42</sup>. Przesadna jest obawa przed kolizją obowiązków z powodu wielości praw moralnych o wartości obiektywnej. Wola Boża w określonej sytuacji może być tylko jedna, tak samo porządek moralny jest jeden, a różne jego wyrazy (prawa) czynią nie-  
możliwą kolizję obowiązków<sup>43</sup>.

Studium niniejsze stwierdziwszy rzeczywistą identyczność elementu jednostkowego z treścią tego, co powszechne, pozwala na postawienie wniosku: a) norma moralna wyraża całkowicie to, co w sposób istotowy zawiera się w każdym jednostkowym momencie etycznym, który podpada pod nią; b) w konsekwencji — żaden poszczególny przypadek, choćby jedyny i неповtarzalny, nie może się wymknąć normie powszechnej, w której zawarty jest jak jednostka w gatunku; c) wpływ okoliczności na moment etyczny jednostkowy, dopóki nie burzy zdolności podmiotu do działania etycznego, nie może przeszkodzić temu, by powszechna norma od wewnątrz obiektywnie i wyczerpująco kierowała po linii istotowej jednostkowym momentem etycznym<sup>44</sup>.

Katolicka teoria prawa moralnego oparta jest o fundament ontyczny zawarty w istocie ludzkiej, a ostatecznie w istocie Boskiej. Fundament ten jest niezależny od wszelkiego sposobu historycznej egzystencji ludzkiej. Pojęcie natury ludzkiej jako takiej jest abstrakcyjne, ale wiadomo, że treść tego pojęcia aktualizuje się realnie w każdym człowieku w jakimkolwiek etapie zbawczej ekonomii<sup>45</sup>. We wszystkich więc sytuacjach zbawczej historii mamy do czynienia zawsze z taką samą naturą ludzką, ale realizowaną za każdym razem w sposób różny. Dotykamy tutaj subtel-  
nego problemu niezmienności i „zmienności” norm moralnych. Gdyby

<sup>40</sup> Por. F u c h s, *Le droit naturel. Essai théologique*, s. 48 n.

<sup>41</sup> Por. F u c h s, *Theologia moralis generalis*, s. 49; Dietrich von Hildebrand, op. cit., s. 155—157.

<sup>42</sup> Por. P o p p i, *Elementi di una critica...*, s. 203; F u c h s, *Theologia moralis*, s. 50.

<sup>43</sup> Por. N. S e e l h a m m e r, *Instructio der Kongregation des Heiligen Offiziums über die Situationsethik*, „Trierer Theologische Zeitschrift”, 66 (1957) 47 n.; F u c h s, *Theologia moralis generalis*, s. 51.

<sup>44</sup> Por. P e r e g o, art. cit., s. 462.

<sup>45</sup> Por. F u c h s, *Le droit naturel. Essai théologique*, s. 86.

z faktu istotowej niezmienności natury ludzkiej i opartego na niej prawa moralnego, wnioskowało się na absolutną niezmienność reguł moralnych, pojęcie prawa moralnego doznałoby pewnego wykrzywienia. W rzeczywistości bowiem samo prawo moralne zmienia się i rozwija w granicach, w jakich trzeba określić dobro szczegółowe. Jeżeli zawiera ono elementy niezienne, ma ono również elementy podległe zmianie, wyrasta bowiem ze struktury ludzkiej natury, która w realnej egzystencji zawiera cechy istotowe i określone oraz cechy niezdeterminowane<sup>46</sup>. Natura ludzka jest niezmienna w swej istocie abstrakcyjnej, której funkcją są pierwsze nakazy prawa naturalnego, dotyczące podstawowych, celowościowych inklinacji człowieka. Ale natura ta jest zmienna i różnorodna w swych formach konkretnych, historycznych i indywidualnych. Stąd też i prawo moralne powinno się stale różnicować w swych aplikacjach więcej lub mniej bezpośrednich nie po to, aby zmieniać swą substancję (bo ta jest niezmienna), ale po to, by zapewnić trwałość swej istocie<sup>47</sup>. Uznając w całej rozciągłości absolutny porządek prawa moralnego, można więc na terenie katolickiej nauki mówić o prawie moralnym „relatywnym”. Absolutne prawo moralne — to porządek ustalony z natury, w ogólności jako takiej. Wiąże się z nim zasada ogólna o ubogiej treści, nakazująca najogólniej wypełnianie dobra, a wystrzeganie się zła. Konkretnie formy tej zasady, wynikając z różnych etapów zbawczej historii (np. dla człowieka w stanie pierwotnym lub w stanie po grzechu), mogłyby być nazwane prawem naturalnym, „relatywnym”: relatywnym w sensie aplikacji ukonkretniającej prawo naturalne absolutne do aktualnej sytuacji człowieka w historii zbawienia. Aplikacja ta wyłącznie jest materialna i nie zmienia, jak chcą protestanci, absolutnego charakteru porządku pierwotnego. Wartość formalna tego prawa naturalnego „relatywnego” wypływa z prawa naturalnego absolutnego. W naturalnym prawie relatywnym, które uwzględnia szczegółową sytuację człowieka po grzechu, nie zachodzi przekształcenie prawa naturalnego absolutnego, lecz aplikacja autentyczna tego prawa do konkretnych okoliczności, określenie czysto materialne formalnych zasad prawa absolutnego. Absolutne zasady prawa naturalnego nie ulegają formalnej zmianie mimo zmiany stanu człowieka w zbawczej historii; one się tylko materialnie modyfikują stosownie do przypadłościowych zmian w sposobie egzystencji ludzkiej natury. W ten sposób, można powiedzieć, prawo naturalne absolutne zostało zrealizowane w relatywnym<sup>48</sup>. Tradycja więc teologiczna pozwala mówić o pewnej zmienności historycznej i materialnej prawa naturalnego, nigdy jednak o zmienności metafizycznej i for-

46 Por. J o l i v e t, op. cit., s. 101; F u c h s, *Le droit naturel...*, s. 46.

47 Por. J o l i v e t, op. cit., s. 101.

48 Por. F u c h s, *Le droit naturel...*, s. 87.

malnej. Pojęcia „sprawiedliwy” i „dobry” formalnie są wszędzie i zawsze jednoznaczne, ponieważ zasady prawa, które wynikają z rozumnej natury ludzkiej się nie zmieniają, ujęte jednak materialnie, pojęcia te nie są wszędzie i u wszystkich ludzi jednoznaczne, wskutek zmienności indywidualnej natury ludzkiej i różnych warunków przestrzennych i czasowych, w jakich znajdują się ludzie. Widać stąd, że zmienność nie dotyczy treści prawdy pewnych zasad prawa naturalnego, lecz ich wartości aktualnej i konkretnej aplikacji do elementów, które relatywnie tylko związane są z istotą ludzką<sup>49</sup>.

Powyższe stwierdzenia mogą stanowić punkt wyjścia dla katolickiej koncepcji etycznego sytuacjonizmu. Nie ma tutaj kurczowego trzymania się statycznego ujmowania natury ludzkiej i moralnego prawa. Miarodajna sytuacyjnie staje się w określony sposób urzeczywistniona ludzka natura. Nie abstrakcyjny byt ludzki, lecz ten „konkretny człowiek” w swej sytuacji stanowi podstawę moralnych ocen. W tej płaszczyźnie więc ujawnia się cała dynamika i historyczna moc moralnego prawa<sup>50</sup>. W tym ujęciu prawo moralne będzie obejmowało zarówno prawo absolutne, wynikające z natury, z wewnętrzną koniecznością, jak i prawo relatywne, które dotyczy historycznych realizacji istoty ludzkiej i jej indywidualnych sytuacji. Natura bowiem ludzka jest substancjalnie niezmienna, ale akcydentalnie podlega stałej zmianie<sup>51</sup>. Prawo moralne będąc niewątpliwie czymś ponadosobowym, ponadindywidualnym i ponadsytuacyjnym — obejmuje jednakże każdą sytuację, każdą indywidualną naturę i osobę, urzeczywistnioną w konkretnej jednostce. Dlatego obok norm ogólnych i absolutnych trzeba uznać także normy indywidualne, miarodajne w decyzjach sumienia w konkretnej sytuacji, ale podporządkowane normie bezwzględnej i ogólnej<sup>52</sup>. Podkreślenie tego podporządkowania jest ważne, ponieważ właśnie ogólne prawo pomaga nam zrozumieć wezwanie Boga, zawarte w sytuacji etycznej. Umysł ludzki bez większych trudności rozumie zasady i wnioski ogólne prawa moralnego. Jednak w sytuacji etycznej sąd moralny narażony jest na oddalenie się od prawdy. Stosunkowo nietrudno rozeznaczyć wymagania zasad negatywnych, ponieważ stawiają one granice, których nie wolno

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 89.

<sup>50</sup> „Hierin zeigt sich gerade die Dynamik und Geschichtsmächtigkeit des Naturrechtes. Nicht eine statisch zu denkende, sondern die in einer bestimmten Weise verwirklichte Menschennatur, nicht ein abstraktes »Menschsein«, sondern das konkrete »dieser Mensch in einer Situation« normiert in der Einzelsituation”. F u c h s, *Situation und Entscheidung*, s. 45.

<sup>51</sup> Por. F u c h s, *Le droit naturel...*, s. 111.

<sup>52</sup> Por. F. B e d n a r s k i, *Etyka sytuacyjna w świetle przemówień Ojca św. Piusa XII oraz instrukcji św. Oficjum*. (Przedruk z „Duszpasterza Polskiego Zagranicą”), Rzym 1957, s. 517.

przekroczyć<sup>53</sup>. Naturalna moralność zna również zasady pozytywne, które ze względu na swoją ogólność nie normują całkowicie sytuacji etycznej<sup>54</sup>. Sformułowane pozytywnie wymagania ukazują pewien kierunek, w którym ma przebiegać osobowy czyn, ale nie konkretyzują ostatecznie szczegółowego jego wymiaru. Dokładna wiedza o konkretnej sytuacji uzależniona jest z jednej strony od pomocy, jakiej dostarczyć mogą normy powszechne, z drugiej strony specjalna dyspozycja, która jest wiedzą elementów sytuacyjnych<sup>55</sup>.

Podkreślenie specyficznego „relatywizmu” prawa moralnego, jako potencjalnie zawartego w absolutnym prawie naturalnym, pozwala uelastycznić sposób ujmowania i oceny zjawisk moralnych. Natura ludzka uzasadnia w równym stopniu obiektywną normę moralną ogólną, jak i normę szczególną i indywidualną, która normuje działanie w kontekście konkretnych okoliczności. Kryterium oceny nie wypływa z przesłanek czysto subiektywnych, jak np. intuicja, osobiste przekonanie, czy nieokreślone światło wewnętrzne, ale wynika z natury rzeczy. Aplikacja zasad moralnych stanowi pewien proces poznania praktycznego. Występuje w niej wymaganie prawa moralnego, które w sobie niezmiennie, relatywizuje się materialnie w odniesieniu do konkretnej sytuacji, występuje też rzeczywistość sytuacji, której elementy przypadłościowe nie pozwalają się określić ostatecznie przez zasady powszechne. Połączenie tych dwóch wielkości: prawa i sytuacji, gwarantujące poprawność obiektywną oceny i działania, następuje dzięki interwencji roztropności, co jest zgodne z opinią teologów, sugestią Stolicy Apostolskiej i wyklucza błąd etycznego aktualizmu<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> Zasady negatywne prawa naturalnego zawierają cechy obronne: „nie wolno kłamać”, „nie wolno zabijać dziecka w łonie matki”, „nie wolno uprawiać onanizmu małżeńskiego” itp., aby nie przekroczyć „granicy śmierci”, bardzo jednak mało mówią o pozytywnej treści działania sytuacyjnego. Por. F u c h s, *Situation und Entscheidung*, s. 45.

<sup>54</sup> Zasady pozytywne: np. „kochaj bliźniego”, „pomagaj bratu w potrzebie”, „bądź miłosierny” — nie określają dokładnie należnej miary dobra, wymaganej przez te zasady. Miara ta bowiem uwarunkowana jest specyficznym imperatywem danej sytuacji, która każdorazowo jest inna.

<sup>55</sup> Por. P o p p i, *Elementi di una critica...*, s. 205; F u c h s, *Situation und Entscheidung*, s. 45 n.; *Morale théologique et morale de situation*, s. 1083; *Theologia moralis generalis*, s. 42.

<sup>56</sup> Por. F u c h s, *Ethique objective et éthique de situation*, s. 805 n.; *Le droit naturel...*, s. 90.

### ALLGEMEINGÜLTIGKEIT UND UNVRÄNDERLICHKEIT DER SITTICHKEITSNORM

In der katholischen Sittenlehre wurde immer angenommen, dass die Sittlichkeitsnorm ihre Stütze und Grundlage in der ontischen Wirklichkeit der Menschennatur besitzt: in deren psychologischer Struktur, in der Vernünftigkeit und Freiheit sowie in deren finalistischen Charakter.

Die philosophischen und theologischen Kontroversen der letzten Jahrzehnte haben jedoch eine starke Tendenz an den Tag gelegt, den Objektivismus und die Allgemeingültigkeit der Sittlichkeitsnorm unter Frage zu stellen. Die existentialistische Philosophie hat in ihrer radikalen und atheistischen Form den Wert objektiver Sittlichkeitsnorm gänzlich verneint und öffnete auf diese Weise den Weg dem ungenierten ethischen Individualismus. Die protestantische Ethik hat die Normtatsache des Sittengesetzes nicht abgelehnt, sie hat sie aber stark relativiert. Nach der radikalen Situationsethik ist die Anerkennung von sittlichen Normen etwas Zweitrangiges im Verhältnis zur Existenz d. h. zum Dasein in einer konkreten Situation, die einen konkreten Anruf Gottes enthält, der von der objektiven Sittenordnung unabhängig ist.

Derartige Anschauungen lassen die Tatsache ausser acht, dass die konkrete menschliche Existenz niemals die metaphysischen Elemente der menschlichen Natur aufhebt. Auf diesen eben, wesentlichen Elementen der Menschennatur gründet die Sittlichkeitsnorm, der ein allgemeingültiger und unveränderlicher Wert zukommt. Es ist aber klar, dass die Anwendung dieser Norm in Bezug auf die geschichtlich-konkrete Bedingtheit der Handlung des menschlichen Individuums in etwa relativiert wird.

Die theologische Tradition erlaubt es von einer gewissen materialen und geschichtlichen Veränderlichkeit des Sittengesetzes zu sprechen, niemals jedoch von einer metaphysischen und formalen. Die Feststellung kann den Ausgangspunkt für eine katholische Konzeption des ethischen Situationismus bilden.