

KS. FRANCISZEK GRENIUK

„EPIKIA” I „EKONOMIA” JAKO SPOSOBY ROZUMIENIA PRAWA MORALNEGO

I. UWAGI WSTĘPNE

W życiu moralnym zarówno jednostki jak i grup społecznych ważną jest rzeczą ustalenie odpowiednich metod rozumienia powinności wynikających z prawa moralnego. Jest ono bowiem źródłem pozwalającym ustalić w konkretnej sytuacji co należy czynić, a czego unikać w sytuacjach niejednokrotnie bardzo skomplikowanych. Przez całe wieki w tradycji teologii moralnej uważano takie stawianie sprawy za oczywiste. U podstaw bowiem takiego myślenia leżała odpowiednia koncepcja legalistyczna moralności, warażająca się przekonaniem, iż prawo moralne, w różnych swych odmianach jest czynnikiem decydującym o odpowiednim rozróżnieniu porządku moralnego i wynikających z niego powinności. Obecnie jednakże, na skutek odchodzenia od wymienionej koncepcji legalistycznej moralności, zasygnalizowany w tytule artykułu problem należałoby sformułować nieco inaczej, a mianowicie podkreślić to, iż chodzi o sposoby rozumienia wymagań moralnych, z którymi człowiek spotyka się w otaczającej go rzeczywistości, względnie o rozpoznawaniu i podjęciu powołania czy też wezwania Bożego, czy wreszcie o rozpoznaniu własnego finalizmu moralnego. Rzadziej natomiast eksponuje się pojęcie prawa moralnego jako źródła zobowiązań moralnych, chociaż ostatecznie prawa tegoż nie wyklucza się z całości koncepcji życia moralnego jako jego ukonkretnienia w formie bardziej przemawiającej do ludzi określonej umysłowości.

Ponadto zamierzone rozważania nad sposobami rozumienia wymagań moralnych warto osadzić w konkretnej sytuacji etycznej, w jakiej - według mniemania autora - znajdują się przyszli czytelnicy niniejszej wypowiedzi. Stąd refleksja ta winna uwzględniać współczesną sytuację w naszym kraju, która u wielu ludzi powoduje konflikty sumienia, w takim zwłaszcza zakresie, jak problem prawdy, poszanowania cudzej własności, obrony życia i innych praw człowieka. Dlatego niniejsza wypowiedź nie ograniczy się jedynie do rozważań natury historycznej, metodologicznej i systematycznej, ale uwzględni także polski kontekst sytuacyjny, w którym przyszło żyć obcemu pokoleniu i rozpoznawać odpowiednio wymagania moralne. Jeszcze jedna uwaga wstępna. Problem epikii i ekonomii występuje w procesie rozumienia wymagań moralnych jako sprawa uboczna, a nie jako problem za-

sadniczy. Człowiek bowiem normalnie, w większości wypadków, w odczytywaniu wymagań moralnych nie musi odwoływać się do tych, jak je określono w tytule artykułu, sposobów rozumienia prawa. Musi natomiast uczynić to dopiero wówczas, gdy - jak dawniej się mówiło - zaistniały wątpliwości moralne, gdy jest mu trudno osiągnąć konieczną do działania pewność sumienia, głównie ze względu na nadzwyczajność sytuacji, w jakiej się znalazł jako jednostka względnie wraz ze swoją grupą społeczną. Rodzi się wówczas konieczność takiego rozumienia prawa, w którym wybrane zachowanie czy też wybrane rozumienie tegoż prawa powoduje wymaganą pewność moralną a zarazem gwarantuje respektowanie woli Bożej, prawa moralnego, porządku moralnego, odpowiedniej hierarchii wartości itp., w zależności od odpowiedzi na pytanie, czym człowiek winien się kierować w swoim życiu moralnym.

W rozwiązywaniu tego problemu, osiąganiu pewności moralnej, przy istnieniu prawa wątpliwego wykształciły się w ciągu wieków w tradycji teologii chrześcijańskiej dwie, nieco odrębne postawy poznawcze, a mianowicie tradycja zachodnia i tradycja wschodnia.

Pierwsza z nich oparta jest raczej na legalistycznej koncepcji moralności, w czym uwydatnił się wpływ tradycji prawa rzymskiego. W ramach tej tradycji zrodziło się, a przynajmniej zostało zaakceptowane pojęcie „epikii” jako sposobu dochodzenia do pewności w rozumieniu wymagań moralnych. Natomiast tradycja wschodnia, bardziej chyba „teologiczna” niż zachodnia, dla zaspokojenia tegoż zapotrzebowania wypracowała pojęcie „ekonomii”, którym posługiwała się przez wieki. Już obecnie można chyba powiedzieć, iż pierwsza z nich, zachodnia, była raczej teorią, która stwarzała większe możliwości dla człowieka jako jednostki, druga natomiast była teorią podkreślającą uprawnienia nie tyle jednostki, co wspólnoty, zwłaszcza eklezjalnej, czyli była teorią raczej wspólnotową.

II. AKTUALNE POJMOWANIE EPIKII I EKONOMII

1. Epikia

Epikia, epikeia (gr. epi-eikeia) oznacza łagodność, słuszość. W zakresie interesującej nas problematyki epikia jest to „sposób roztrópnego stosowania prawa pozytywnego w wyjątkowej sytuacji, dokonany w myśl przypuszczalnego zamiaru prawodawcy, a nie według samej litery prawa, która w nadzwyczajnych okolicznościach, nie przewidzianych przez prawodawcę, byłaby szkodliwa dla dobra osobistego i wspólnego, czyli sprzeczna z celem samego prawa”¹.

Odnośnie do podanej powyżej definicji należałoby przypomnieć, iż mówi ona o interpretacji, czyli stosowaniu prawa pozytywnego. Nie dotyczy więc ex definitione prawa wiecznego i naturalnego. Nie dotyczy także pozytywnego prawa Boskiego, gdyż niemożliwą jest rzeczą zakładać, iż Bóg, jako najdoskonalszy prawodawca, nie przewidział wyjątkowych sytuacji, w jakich mógłby się człowiek znaleźć. Ostatecznie więc epikią można się posłużyć tylko w stosunku do prawa

stanowionego przez człowieka, czyli do prawa kościelnego oraz państwowego, chociaż Kodeks Prawa Kanonicznego, aktualnie obowiązujący, nie zna takiego pojęcia. Omawiane jest ono na gruncie teologii moralnej i prawa kanonicznego. Sięga filozofii Arystotelesa, który uważał epikę za uzupełnienie braków istniejących w prawie pozytywnym, które z racji swej ogólności nie mogło uwzględnić wszystkich, zwłaszcza wyjątkowych sytuacji konkretnego działania człowieka. Przy zastosowaniu epikii chodzi o zabezpieczenie sprawiedliwości zgodnie z domyślną wolą prawodawcy, a nie zgodnie z literą prawa. Idea (choć nie termin) epikii występuje także w prawie rzymskim, w którym wyrażała się w pojęciu słuszności (*aequitas*), rozumianej jako zachowanie proporcji między ustawą a ideałem sprawiedliwości naturalnej. Oznaczała tam także metodę interpretacji prawa polegającą na łagodzeniu zbyt surowości ustaw.

Połączenia arystotelesowskiej słuszności z rzymską epiką dokonał św. Tomasz z Akwinu nazywając ją korekturą ogólnej ustawy w celu dostosowania jej do wymogów konkretnej sytuacji, jeśliby zastosowanie tejże ustawy było sprzeczne z dobrem wspólnym lub z prawem naturalnym. Dlatego Akwinata nawet nazwał epikę doskonalszą normą moralną czynów ludzkich mówiąc: „epikeia est quasi superior regula humanorum actuum”². W ujęciu Akwinaty epikia poprzez powiązanie ze sprawiedliwością naturalną uzyskała status cnoty, czyli sprawiedliwości działaniowej, uzdalniającej wolę do uwzględniania w działaniu tego, co bardziej sprawiedliwe, przy czym odstępstwo od litery prawa, czyli sprawiedliwości legalnej, dokonuje się w imię dobra sprawiedliwości nadrzędnie rozumianej, jako dobra wyższej rangi. Dalsza ewolucja pojęcia epikii nastąpiła w doktrynie F. Suareza, według którego polega ona na „wyjęciu się” człowieka spod prawa zgodnie z domniemaniem, że prawodawca nie chce, by jego prawo w danym wypadku nakładało zbyt wielki ciężar, wynikający z dosłownego rozumienia ustawy.

Ilustracją zastosowania epikii może być np. zakaz przejazdu przez teren leśny prywatnym pojazdem (samochodem) w wypadku konieczności dotarcia szybko do placówki służby zdrowia z ciężko chorym człowiekiem; skorzystanie z telefonu służbowego w sprawie prywatnej czy osobistej w wypadku nagłej konieczności; wejście na teren klauzury zakonnej osobom nieuprawnionym w wypadku konieczności niesienia pomocy czy gaszenia pożaru; niewywiązywanie się z pewnych obciążeń natury finansowej przez kogoś, kto sam znalazł się w trudnej sytuacji materialnej itp.

„Właściwe posługiwanie się epikeją należy w praktyce życia do formacji moralnej danego człowieka. Dlatego też ważne jest uwzględnienie w procesie wychowania człowieka ukształtowanie właściwego stosunku wobec prawa z uwagi na dobro wspólne, zawsze jednak z podkreśleniem służebnej roli prawa w stosunku do tego dobra i samego człowieka. W konkretnym wypadku zwyczajną pewność moralną należy uznać za wystarczającą do zastosowania epikei”³ Przytoczona wypo-

wiedź jednego z najnowszych polskich poręczników teologii moralnej świadczy o pewnych ograniczeniach a zarazem wymaganiach stawianych korzystającym z tej formy łagodniejszej interpretacji wymagań prawa. Cenne jest zwłaszcza podkreślenie pojęcia dobra wspólnego, które należy mieć zawsze na uwadze, ilekroć chodzi o praktyczne zastosowanie omawianej metody rozumienia wymagań moralnych w życiu praktycznym. Ponadto przy takim pojmowaniu epikii w teologii moralnej stanowi ona swoistą cechę postawy moralnej chrześcijanina, pozwalającą na zachowanie wolności wewnętrznej, uprawniającej i zobowiązującej do przeciwstawiania się heteronomii legalistycznej, dominacji litery prawa nad jego duchem, swoistej tresurze oraz do nieulegania czysto formalnemu stosowaniu prawa w życiu, respektowania jego wymagań bez względu na ponoszone koszty. Epikia umożliwia bardziej właściwą intersubiektywizację normy prawnej w szczególnej sytuacji moralnej, której wymagania dochodzą do głosu w konkretnym akcie sumienia, mimo ryzyka i niebezpieczeństwa konfliktu z autorytatywnym interpretowaniem prawa.

Z powyższych wywodów wynika, że pojęcie i stosowanie epikii w tradycji katolickiej teologii zachodniej przybrały charakter bardziej indywidualistyczny, w pełni rozumiany w konwencji moralności chrześcijańskiej opartej na legalistycznym ujmowaniu porządku moralnego.

2. Ekonomia

Ekonomia (gr. eikonomia - zarządzanie) jest terminem wieloznacznym. Oznacza on zarówno gospodarke zarówno (np. domową) jako taką, jak i dyscyplinę naukową o całości życia gospodarczego (np. ekonomia socjalistyczna, kapitalistyczna, polityczna, marksistowska itp.). W teorii poznania oznacza racjonalność myślenia. W teologii natomiast ma dwa zasadnicze znaczenia: pierwsze z nich brane jest na określenie ekonomii zbawienia, którą jest plan zbawienia ludzkości objawiony przez Boga poprzez „gesta et scripta”; drugim natomiast jest ekonomia kościelna (eklezjalna), uznawana przez Kościół prawosławny jako podstawowa norma przy stosowaniu środków zbawienia, obok drugiej zasady, tzw. akribei. Ekonomia eklezjalna w rozumieniu wspomnianego Kościoła oznacza w szerszym zakresie proces włączania człowieka w zbawcze dzieło Chrystusa; w sensie węższym i bardziej właściwym oznacza podstawę podejmowania decyzji wyjątkowych w konkretnych potrzebach Kościoła i człowieka, gdy zaistniała sytuacja domaga się odstępstwa od ogólnie obowiązujących wymagań, wynikających z przepisów prawnych.

W tym ostatnim znaczeniu ekonomia, a dokładniej: zasada ekonomii eklezjalnej, jest zakorzeniona w Piśmie św. i Tradycji. Została ona określona i ustalona w orzeczeniach wschodnich synodów lokalnych i soborów powszechnych. Nawiązywano do postawy Chrystusa, który stawiał zbawienie człowieka ponad literę Prawa, oraz do postawy apostołów, zwłaszcza św. Pawła, wobec judaistycznych przepisów, takich jak np. obrzezanie, spożywanie pokarmów ze zwierząt składanych w ofierze

bożkom pogańskim, postulując wyrozumiałość i łagodność w stosowaniu niektórych norm życia kościelnego, np. w sprawie uznawania chrztu udzielanego przez here-tyków itp.

Dla zrozumienia relacji między wspomnianą akrybeią a ekonomią warto zwrócić uwagę na to, co pisał na ten temat jeden z naszych polskich teologów omawiając publikację znanego teologa prawosławnego na omawiany temat: „Całość zasad, czyli tzw. Kanony, ich moc obowiązująca, konieczność przestrzegania w życiu, określa prawosławie terminem akrybeia. Otóż jeżeli w konkretnym wypadku jest rzeczą niemożliwą zachowanie akrybei[...] wówczas dla uzyskania większego dobra lub uniknięcia większego zła może dojść do głosu „ekonomia”, czyli chwilowe zawieszenie mocy obowiązujących Kanonów”⁴: Według klasycznej definicji ekonomii, podanej m. in. przez Focjusza, można wyróżnić następujące jej elementy:

1. „zniesienie lub zawieszenie praw w danym wypadku zbyt rygorystycznych:
 - a) na pewien czas;
 - b) dla określonych osób lub grup ludzi;
 - c) ze względu na ich słabość;
 - d) na mocy kompetencji samego prawodawcy, który te prawa ustanowił”⁵.

Teologia prawosławna ustala pewne granice, w ramach których można korzystać z ekonomii. I tak można ją stosować:

1. dla postępu duchowego grzesznika;
2. dla uniknięcia zgorszenia wiernych, zwłaszcza zbyt słabych i niedojrzałych w wierze;
3. dla zachowania pokoju i zgody między Kościołami;
4. dla dobra Kościoła jako takiego;
5. dla chęci przypodobania się Bogu.

Z podanej definicji i przytoczonych ram określających możliwość stosowania ekonomii wynika, że mogą się jej zasadami kierować nie tyle poszczególni ludzie, lecz raczej grupy czy też wspólnoty, zwłaszcza zaś Kościoły lokalne. Stanie się bardziej zrozumiałe, jeśli uwzględni się to, iż kompetentnymi do ustanawiania reguł ekonomii są: Ojcowie Kościoła, synody ekumeniczne i lokalne, biskupi (razem) i poszczególni z nich, a także - w niektórych wypadkach - nawet laicy. Ale nawet wyżej wymienieni są ograniczeni w korzystaniu z zasad ekonomii koniecznością spełnienia odpowiednich warunków, do których należy przede wszystkim to, iż sprawa musi się mieścić w zakresie problemów i misji Kościoła. Z kolei zastosowanie ekonomii jest możliwe jedynie tam, gdzie jest zachowywana także akrybeia, czyli w ramach odpowiednio rozumianej dyscypliny kościelnej, która będzie się domagała wyjątku ze względu na wymóg sam przez się zrozumiały, wymóg w postaci konieczności odstąpienia od litery prawa dla zachowania zgodności z racją wyższej natury. Jest to warunek ogólny możliwości zastosowania ekonomii.

Do warunków zaś bardziej szczegółowych zalicza się uprzednie zaistnienie stanu konieczności, „[...] którym może być wymóg czasu, słabość ludzka, tak cielesna jak i duchowa, względnie jakieś inne okoliczności, jak np. wojna, epidemie, warunki klimatyczne, zarządzenia państwowe itp. Nie odniesienie się bowiem w takich wypadkach do „ekonomii” mogłoby pociągnąć wielkie szkody bądź dla całego Kościoła, bądź dla poszczególnych jego członków”⁶.

Omawiając ogólnie zasadę ekonomii eklezjalnej w ujęciu teologii prawosławnego Kościoła bp E. Ozorowski pisze: „Nauka prawosławna o „ekonomii kościelnej” jest bardzo wzniosła w swoich zasadach. Niemal na każdym kroku podkreśla się tam prymat człowieka nad przepisem, akcentuje się wolność jako jedną z najbardziej podstawowych godności ludzkich, przypomina się ciągle, że pierwszorzędnym celem człowieka jest zbawienie. Kiedy jednak dochodzi do konkretnych wskazań, nauka ta zaczyna się gmatwać. Zbyt wiele jest w wykładzie Kotsonisa obaw przed nadużyciem „ekonomii”, a przez to zbyt wiele wokół niej przepisów i uściśleń [...]. Niekiedy zachodzi obawa przed zgubnym przereklamowaniem”⁷.

III. NOWSZE PROPOZYCJE

Z racji ostatej niewystarczalności kierowania się zarówno epiką i ekonomią, ponieważ pierwsza z nich zakłada legalistyczną koncepcję moralności i nastawienie raczej indywidualistyczne, druga natomiast choć bardziej teologiczna, ale w wystarczającym stopniu nie uwzględniająca potrzeby indywidualnego człowieka, lecz raczej odpowiednich wspólnot eklezjalnych, dlatego w nowszej teologii moralnej pojawiają się nasświetlenia tego problemu nieco inaczej ustawiających tę problematykę.

1. Koncepcja oparta na idei powołania Bożego

Koncepcja ta wychodzi z założenia, iż wymagania, przed jakimi staje człowiek w swoim życiu moralnym, nie wynikają ani z woli Boga (woluntaryzm, decyzjonizm), ani z pozytywnego ich ustalenia przez nauczycielski urząd Kościoła (pozytywizm moralny), względnie z ustalenia przez państwo (pozytywizm prawny), lecz wyrastają z obiektywnej rzeczywistości bytu, w której człowiek rozpoznaje swoje powołanie dane mu przez Boga. W świetle Objawienia byt człowieka oraz cała rzeczywistość go otaczająca wyznaczają jego działanie, określają nie tylko, kim on jest i jego wyposażenie ontyczne i działaniowe, ale także fakt jego upadku i skażenia oraz udzielony przez Chrystusa dar zbawienia, jako wezwanie do miłości i wolności w bytowaniu całkowicie nowym (por. Ef 2, 3-5; Ga 6, 15). Dzieje się to poprzez uczestnictwo w boskiej naturze. Dzięki temu stara zasada *agere sequitur esse* nabiera całkowicie nowych treści chrześcijańskich. Od człowieka wymaga się żywej wiary, podatności na natchnienia Ducha Świętego i działania łaski, decyzji wkroczenia

na drogę wolności od prawa grzechu i śmierci i realizacji wymagań prawa nie według litery, ale według ducha.

Przyjmując takie wezwanie Boże, wezwanie całkowicie nowe, chrześcijanin przyjmuje je nie jako przymus, ale jako szansę samourzeczywistnienia się w Bogu. Dzięki temu sumienie chrześcijanina rozpoznając swe chrześcijańskie bytowanie podejmuje decyzje moralne, czyli odczytuje wymagania moralne nie w sposób legalistyczny, lękliwy i niewolniczy, lecz oparty na najgłębszym przekonaniu, kierując się przy tym głównie miłością i dojrzałą odpowiedzialnością, a w konkretnej sytuacji wątpliwej maksymalizmem ewangelicznym.

Dla moralnego życia chrześcijanina największe znaczenie ma treść prawa moralnego, czy wezwanie zawarte w wartościach stanowiących porządek moralny, a nie litera prawa, ponieważ widzi w nim (czyli w prawie) osobowe wezwanie Boże. Podjęcie tego wezwania i jego wypełnienie domaga się uwzględnienia historyczności ludzkiego bytowania (egzystencji), a zwłaszcza uwarunkowań kulturowych. Wezwanie to jest źródłem dynamizmu moralnego zmierzającego do możliwie jak najpełniejszego przekształcania siebie i świata zgodnie z myślą i wolą Bożą, kierując się we wszystkim normą moralną najogólniejszą z możliwych, jaką jest norma miłości do Boga, miłości do bliźniego i miłości do świata. Poprzez miłość obiektywna wartość prawa moralnego, także stanowionego przez człowieka, staje się uzewnętrzniona staje się własną. Dzięki temu miłość nie przekreśla prawa, ale je przerasta i wnosi czynnik moralny, pozwalający przekroczyć granice przeciętności. Dzięki tak pojmowanej roli miłości w moralności chrześcijańskiej życie moralne przybiera kształt charyzmatycznej służby jako pastoralnej diakonii, kultycznej liturgii (leiturgia) i agapetycznej martyrii (martyria), czyli społecznego świadectwa⁸.

Zarysowana wyżej koncepcja zakłada oczywiście odpowiednie uzasadnienie pojmowania przede wszystkim tego, kim jest człowiek, i jakie jest jego miejsce w społeczności ludzkiej, a także we wszechświecie. U podłoża takiego myślenia musi tkwić właściwie rozumiany personalizm chrześcijański, uwzględniający rolę i znaczenie osoby ludzkiej, ale także jej wymiar nie tylko jednostkowy, lecz także wspólnotowy, czyli społeczny. Zakłada on także odpowiednie rozumienie godności osoby ludzkiej i praw jej przysługujących, ich nienaruszalność i możliwość zachowania tychże praw w praktyce życia codziennego, nawet w sytuacjach trudnych. Personalizm ten winien tkwić u podłoża całego porządku społecznego, w ramach którego funkcjonują także stanowione prawa państwowe. Gwarantuje to w odpowiednim stopniu eliminowanie sytuacji konfliktowych, których rozwiązania domagałoby się stosowania epikii, ekonomii czy też innych metod interpretacji wymagań moralnych. Ten społeczny porządek moralny winien być niczym innym jak - zgodnie z wyrażeniem Jana Pawła II - „cywilizacją miłości”. Jak wiadomo jest to taka cywilizacja (tj. kultura), która zakłada:

a) prymat osoby ludzkiej;

b) wartość kultury, w skład której z kolei wchodzi takie czynniki, jak: religia, moralność, nauka i sztuka;

c) stosunki społeczne z prymatem miłosierdzia (miłości) we wzajemnych relacjach międzyludzkich;

d) cywilizację humanistyczną, której wyrazem winna być zasada: więcej

być niż więcej mieć⁹: Nieco inaczej ten moment niniejszych wywodów naświetla

Z. Zdybicka mówiąc: „Personalistyczna koncepcja człowieka nadaje więc personalistyczny profil i wymiar kulturze. Ustala pewne priorytety:

- prymat osoby nad społecznością

- prymat ducha nad naturą

- prymat kultury moralnej nad innymi dziedzinami kultury (nauką, sztuką, techniką)¹⁰

Zwrócenie uwagi na tak pojmowaną moralność człowieka, na jego bytowanie w ramach cywilizacji miłości zapewniające dowartościowanie jego godności osobowej stwarza odpowiednie przesłanki do rozpoznawania wymagań moralnych w konkretnych sytuacjach, nie tylko tych zwyczajnych i nieskomplikowanych, ale także w takich, które skądinąd mogłyby nastreczyć niemałych trudności w ich rozwiązaniu.

2. Koncepcja hierarchii wartości

Innego rodzaju propozycją rozwiązywania interesującego problemu właściwego odczytywania wymagań moralnych przez poszczególnego człowieka względnie przez wspólnoty czy społeczności jest propozycja oparta na odpowiednio rozumianej teorii wartości. Jak wiadomo, za M. Schelerem wartości można podzielić na następujące grupy:

a) hedonistyczne (najniższe);

b) użytecznościowe (wyższe);

c) biologiczne;

d) estetyczne;

e) osobowe (moralne);

f) sakralne (świętość - wartość nad wartościami)¹¹.

Znane są oczywiście także inne jeszcze ujęcia podziałów wartości, takie jak chociażby podręcznikowe S. Witka, który wyróżnia następujące: fizyczne, osobowe (indywidualne), zbiorowe, duchowe (w tym także świętość)¹²

Obowiązkiem moralnym każdego człowieka jest przede wszystkim rozpoznanie wartości, z jakimi może spotkać się w swoim życiu moralnym, ustalenie ich hierarchii i zachowanie tejże hierarchii w różnych sytuacjach, nawet tych wyjątkowych czy wątpliwych. O jednym jednakże trzeba pamiętać, a mianowicie, że wartość moralna to nie jest jedna z wartości poszczególnych, nawet wysoko stojąca w hierarchii, ale jest to taka wartość, która wyraża się w odniesieniu każdej wartości np. ekonomicznej, biologicznej, estetycznej czy innej, do rozpoznanego i reali-

zwanego sensu życia ludzkiego i rozpoznanego powołania dzieci Bożych w Chrystusie, wezwanych do prowadzenia nowego życia w miłości. „Fundamentalną wartością merytoryczną - pisze S. Witek - jest dojrzała osobowość ludzka ukształtowana na wzór Chrystusa”¹³.

Takie rozumienie, kim jest człowiek i jakie winno być jego działanie, ukazuje zarazem rozwiązanie problemu rozpoznawania interioryzacji porządku moralnego. S. Witek pisze: - „[...] obowiązek moralny realizacji siebie nie jest człowiekowi narzucony od zewnątrz: jest to immanentne prawo stworzenia ujawniające się w jego własnej turze. Stąd płynie ono z głębi duszy, stanowiąc o spontaniczności wyborów oraz odpowiedzialności za ich dokonywanie [...] (por. Syr 15,14-17). Człowiek jest powierzony samemu sobie, ażeby się rozwijał, urzeczywistniał, stawał się coraz bardziej ludzki, a z kolei coraz bardziej Boży”¹⁴.

Propozycja w postaci wypuklenia odpowiedniej koncepcji wartości jako podstawy do rozumienia wymagań moralnych wydaje się być bardziej odpowiednia od tych, które opierają się na stosowaniu epikii lub ekonomii. Unika ona wielu braków w postaci jednostronności, może bowiem być stosowana zarówno przez człowieka jako jednostkę, jak też przez społeczność czy wspólnoty. Problemem jednakże pozostanie możliwość ustalenia odpowiedniej teorii i hierarchii wartości, która mogłaby być bezdyskusyjnie przyjmowana jako podstawa konkretnych wymagań moralnych przez wspólnie żyjących w ramach tej samej społeczności, np. państwowej, rodzinnej czy innej, rządzącej się odpowiednimi prawami stanowionymi. Dopowiedzieć także warto, iż propozycja eksponująca oparcie się na koncepcji wartości w odczytywaniu wymagań moralnych zakłada zasadę pomocniczą, zgodnie z którą w wypadku sytuacji szczególnej, np. kolizji lub zbieżności wartości różnych, czyli w wypadku zaistnienia wątpliwości moralnej odnośnie do wyboru jednej z nich, należy wybierać wartości wyższego rzędu.

3. Propozycja w postaci teorii kompromisu

Ostatnio niektórzy autorzy zagraniczni i krajowi, protestanci i katolicy, tacy jak np. W. Trillhaas¹⁵, H. Klomps¹⁶, H. Weber¹⁷, A. Siemianowski¹⁸, podjęli próbę dokonania rehabilitacji, albo inaczej mówiąc nobilitacji, pojęcia kompromisu, przynajmniej na odcinku współżycia społecznego. Czynią to wychodząc z założenia, iż obecnie, jak nigdy przedtem, „[...] musimy razem żyć, że życie każdego z nas jest wzajemnie bardziej uzależnione niż w jakiegokolwiek innej epoce historycznej”¹⁹. Dlatego wymagana jest od ludzi gotowość zrezygnowania ze swych uprawnień, aby osiągnąć wzajemne porozumienie czyli kompromis, który w takich wypadkach rozumiany jest jako nie budzący zastrzeżeń moralnych. Na marginesie warto zauważyć, iż pojęcie kompromisu występuje, oczywiście w pozytywnym znaczeniu, w Kodeksie Prawa Kanonicznego, obowiązującym od 1983 r. (kan. 174, 175).

Zachodzi jednakże pytanie, czy i o ile można kierować się kompromisem w zakresie wyboru moralnego człowieka jako jednostki czy też społeczności? W odpowiedzi na to pytanie należy zwrócić uwagę na dwie sprawy. Pierwszą, iż wybór kompromisowy nie dotyczy i nie może dotyczyć poznania prawdy w zakresie poznania teoretycznego. Prawdziwość bowiem sądu (teoretycznego) nie jest owocem kompromisu, zawsze implikującego pewnego rodzaju ustępstwo. Nie może też oznaczać rezygnacji z wartości jako takiej, lecz to, iż jest on realizacją wartości jedynie możliwej w konkretnej sytuacji, której nie dałoby się osiągnąć bez tegoż kompromisu. Jego racją więc nie może być np. egoizm, jakiś osobisty interes, kalkulacja i frymarczenie wartościami wyższymi na rzecz osobistej korzyści niższego rzędu, lub ustępstwem z lęku, ambicji czy ze względu na określone trudności związane z osiągnięciem wartości.

Po drugie zaś rozwiązania kompromisowego nie można stosować do wszystkich wartości, gdyż w takich wypadkach byłoby to rzeczą niedozwoloną. „Jest także - pisze jeden z cytowanych autorów - kompromis niedozwolony. Aby go scharakteryzować ogólnie i w abstrakcyjnej formie, można by powiedzieć: zachodzi on przede wszystkim tam, gdzie własny obowiązek byłby własną stratą. W tym widzieć należy granice ostateczne dla każdego kompromisu: prawda, sprawiedliwość, cześć, świadczenie wiary nie dopuszczają żadnej rezygnacji, żadnego kompromisu”²⁰. A. Siemianowski dodaje: „Jeżeli chodzi o wartości (użyteczne, witalne), to kompromisy są niemalże czymś naturalnym. Te wartości z natury swej dopuszczają różne alternatywne rozwiązania [...]. Także w sferze techniki i gospodarki, w sferze życia politycznego z natury rzeczy możliwe są różne rozwiązania [...] W tych dziedzinach nie ma niepodważalnych pryncypiów, którym trzeba być bezwzględnie wiernym. Zasadnicza możliwość różnych rozwiązań i realizacji w sferze wartości niższych sprawia, że w ogóle trudno o jednorodność w gospodarce czy polityce i trzeba się uciekać do rozwiązań kompromisowych, które odpowiadają większości zainteresowanych. Kompromisy te są z natury swej słuszne i bardzo potrzebne życiu wspólnemu. Bezkompromisowość w polityce czy gospodarce często przynosi niedobre owoce, bo jednostronność, konflikty, a nierzadko i błędy”²¹.

Tak więc w wielu wypadkach owoc kompromisu stanowi wspólne i zgodne uznawanie wymogów sprawiedliwości w życiu społecznym, bliższe określenie tego, co jest słuszne dla kogoś (jednostki, grupy) w konkretnych sytuacjach, czego i od kogo można słusznie wymagać oraz co i komu słusznie się należy. W takich wypadkach kompromis nie oznacza rezygnacji z osobistego rozumienia sprawiedliwości, a więc rezygnacji z przekonań, lecz zakłada świadomość, iż chce się wypełnić wymagania tejże sprawiedliwości, chce się jej okazać bezwzględną wierność. Osiągnięcie kompromisu w wielu sytuacjach konfliktowych jest wyrazem wspólnej zgody na to, że życie należy szanować jako wartość wyjątkowo cenną. Gdyby bowiem kompromisu nie osiągnięto, ład prawny, warunkujący odpowiednie prowadzenie tegoż życia,

byłby niemożliwy do urzeczywistnienia. „Mądry kompromis umożliwia zatem społeczny ład i zgodę, a indywidualna wierność poczucia wartości życia wnosi do społeczeństwa twórczy ferment, który większość zmusza do refleksji i zastanowienia nad tą wartością i nad tym, jak należy ją szanować”²².

Odnosnie do korzystania z kompromisu w życiu moralnym ustalono pewne zasady, których znajomość i zachowanie zapewnią właściwą orientację w tym względzie. Zalicza się do nich konieczność kierowania się wiernością wartości naczelnej, jaką jest miłość do Boga, do siebie i do ludzi wziętych *in concreto*. Ponadto w przypadku konieczności dokonywania wyboru, jeśli chodzi o rzeczy czy zachowanie się, należy wybrać tego rodzaju dobro czy działanie moralne, które jest wartością samą w sobie. W odniesieniu zaś do rzeczy lub zachowań, które same w sobie nie stanowią wartości absolutnych, należy wybierać wartość wyższą od niższej. Ponadto należy także zwracać uwagę na skutki działania. Ostatecznie o granicach kompromisu moralnego musi stanowić (decydować) sumienie uwrażliwione na wierność Bogu, sobie, człowiekowi.

Jeden z cytowanych teologów ewangelickich pisze w tym względzie: „Stale oczekujemy od drugiego człowieka wyjścia naprzeciw, ale też my także wobec niego nie możemy zamknąć się w izolowanych granicach własnych interesów. We wszystkim, co między ludźmi interesem może się nazywać, ma udział drugi człowiek. Jeden zyskuje, drugi traci. Może się jednak zdarzyć, że obaj zyskują, gdy obaj czegoś się wyrzekają”²³. Inaczej mówiąc, gdy obaj kierują się dobrze pojmowanym kompromisem, gdy człowiek nie zapomina, iż dzięki temu może rozpoznać ograniczoność własnego rozumienia spraw i życia, że może pozwolić drugiemu być odmiennym, że dzięki temu będzie mógł powiedzieć za Chrystusem, iż chce być czyniącym pokój (Mt 5,9).

IV. PRZYKŁADY SZCZEGÓLNYCH SYTUACJI MORALNYCH I MOŻLIWOŚCI ODCZYTYWANIA WYMAGAŃ MORALNYCH

A. Sytuacje opisane w Biblii:

1. Dawid i chleby pokładne

W pewien szabat przechodził Jezus wśród zbóż, a uczniowie zrywali kłosa i, wykruszając je rękami, jedli. Na to niektórzy z faryzeuszów mówili: „Czemu czynicie to, czego nie wolno czynić w szabat?” Wtedy Jezus rzekł im w odpowiedzi: „Nawet tegoście nie czytali, co uczynił Dawid, gdy był głodny on i jego ludzie? Jak wszedł do domu Bożego i, wzięwszy chleby pokładne, sam jadł i dał swoim ludziom? Chociaż samym tylko kapłanom wolno je spożywać?” I dodał: „Syn Człowieczy jest panem szabatu” (Łk 6,1-5).

2. Przypowieść o chwaście

„Królestwo niebieskie podobne jest do człowieka, który posiał dobre nasienie

na swojej roli. Lecz gdy ludzie spali, przyszedł jego nieprzyjaciół, nasiał chwastu między pszenicę i odszedł [...] Słudzy gospodarza przyszli i zapytali go: „Panie [...] chcesz więc, żebyśmy poszli i zebrali go? A on im odrzekł: „Nie, byście zbierając chwast nie wyrwali razem z nim pszenicy. Pozwólcie obojgu rósć aż do żniwa” [Mt 13,24-30].

3. Podatek na świątynię

„Gdy przyszli do Kafarnaum, przystąpili do Piotra poborcy dwudrachmy z zapytaniem: „Wasz Nauczyciel nie płaci dwudrachmy?” Odpowiedział: „Owszem”. Gdy wszedł do domu, Jezus uprzedził go mówiąc: „Szymonie, jak ci się zdaje? Od kogo królowie ziemscy pobierają daniny lub podatki? Od synów swoich czy od obcych?” Gdy odpowiedział: „Od obcych”, Jezus mu rzekł: „A zatem synowie są wolni. Żebyśmy jednak nie dali im powodu do zgorszenia, idź nad jezioro i zarzuć wędkę. Weź pierwszą rybę, którą wyciągniesz, i otwórz jej pyszczek: znajdziesz statera. Weź go i daj im za Mnie i za siebie” (Mt 17,24-27).

4. Silniejszy przeciwnik

„Który król, mając wyruszyć, aby stoczyć bitwę z drugim królem, nie usiądzie wpięć i nie rozważy, czy w dziesięć tysięcy ludzi może stawić czoło temu, który z dwudziestu tysiącami nadciąga przeciw niemu? Jeśli nie, wyprawia poselstwo, gdy tamten jest jeszcze daleko, i prosi o warunki pokoju” [Łk 14,31-33].

Obie wyżej opisane sytuacje oraz oba pouczenia samego Chrystusa wskazują na to, iż konkretne działanie w tych okolicznościach mogło być różnie rozumiane, że istniała konieczność właściwego odczytania wymagań moralnych kierując się odpowiednimi racjami, którymi mogły być zarówno epikia (Dawid, uczniowie Chrystusa) jak i wyższa wartość (podatek na świątynię by uniknąć zgorszenia) czy też kompromis (liczenie się z warunkami prowadzenia walki).

B. Sytuacje z życia polskiego

Szczególnie wiele sytuacji niejednoznacznie wyznaczających wymagania moralne zachodziło w okresie II wojny światowej. I tak:

1. Podejmowanie pracy w różnych agendach urzędowych w okresie okupacji niemieckiej, np. straż więzienna, policja granatowa, urzędy administracji gospodarczej itp.;
2. Podejmowanie współpracy z ruchem oporu i sama przynależność do niego;
3. Ukrywanie Żydów i zbiegłych z obozów jeńców wojennych;
4. Dokonywanie infiltracji w szeregi okupanta dla prowadzenia wywiadu (np. jeden z Polaków, Witold Pilecki, oficer, został skierowany do Oświęcimia by prowadzić tam ruch oporu)²⁴;
5. Dla rządu i społeczeństwa polskiego konieczność uznania cesji ziem wschodnich, a za rekompensatę - uzyskanie ziem zachodnich²⁵

Także warunki życia współczesnego nie są wolne od wielu niejednoznacznie odczytywanych rozwiązań moralnych. I tak:

1. Przebywanie niemowląt w zakładach karnych przy matkach więźniarek;
2. Praca w instytucjach, wymagająca deklarowania innego, niż wyznawany, światopoglądu;
3. Angażowanie się w życie społeczne, np, w ramach określonych związków zawodowych czy organizacji politycznych, względnie praca w pewnych instytucjach;
4. Odpowiedzialność naukowców za udostępnienie wyników swych wynalazków względnie osiągnięć naukowych;
5. Zgodne z prawdą wypełnianie ankiet weryfikacyjnych;
6. Korzystanie z posług religijnych mimo braku wewnętrznych przekonań;
7. Nabywanie rzeczy niepewnego pochodzenia;
8. Wyważenie kosztów ponoszonych wraz z postępującą urbanizacją a ochrona środowiska naturalnego;
9. Odpowiedzialne rodzicielstwo (czy, ile i kiedy począć potomstwo?);
10. Mówienie przez małżonków, dzieci pełnej prawdy o sobie;
11. Granice tolerancji wobec dzieci i młodzieży;
12. Wybór odpowiedniego zawodu itp.

Wszystkie wyliczone, jakże nieliczne wobec tak wielkiej różnorodności, sytuacje faktycznie się zdarzające wskazują dowolnie na konieczność odpowiedniej orientacji w zakresie wymagań moralnych, które możliwe będą do ustalenia przed podjęciem konkretnej decyzji za pomocą omówionych metod dochodzenia do pewności moralnej. Metody te zresztą mogą być zróżnicowane.

V. UWAGA KOŃCOWA

Powstaje pytanie, czym kierować się przy rozpoznawaniu wymagań moralnych w sytuacjach normalnych, a zwłaszcza w sytuacjach szczególnych? Jednoznacznej odpowiedzi na te pytania nie ma i być nie może, jeśli miałyby to być odpowiedzi dla wszystkich i zawsze obowiązująca. W świetle przedstawionych wywodów można jednak stwierdzić, iż w szukaniu takich odpowiedzi społeczność, poprzez swe instytucje, może kierować się raczej ekonomią czy kompromisem, podczas gdy dla poszczególnych ludzi bardziej odpowiednią będzie zasada epikii, hierarchii wartości, propozycje teologii powołania, a nawet dobrze pojmanego kompromisu. Nie wolno jednakże zapominać o pewnych wymaganiach ewangelicznych, które mogą być pewnego rodzaju globalną orientacją w tym względzie. Są nimi:

1. Prostolinijność i radykalizm: „Niech mowa wasza będzie: Tak, tak, nie, nie. Co ponadto jest - od złego ducha jest” (Mt 5,3⁷);
2. Dalekowzroczność myślenia moralnego, a nie kierowanie się jedynie racjami doraźnymi, wystarczającymi „na teraz”;

3. Bezwzględna i uczciwość moralna, polegająca na całkowitej eliminacji z postępowania motywów pozamoralnych, zwłaszcza zaś oportunistów;
4. Dążenie do osiągnięcia klarowności moralnej, całkowitej czytelności zasad;
5. Ciągła otwartość i gotowość do stawiania sobie pytania: „Panie, co mam czynić?“, połączona z szukaniem odpowiedzi zgodnej z roztropnością chrześcijańską;
6. Niezapomnienie o możliwości pluralizmu moralnego i pogodzenie się z tym, że inni mają prawo odmiennie postępować;
7. Szukanie we wszystkim i przede wszystkim realizacji zasady miłości, która jest naczelną zasadą moralności chrześcijańskiej, interpretując zarazem jej wymagania poprzez korzystanie czy to z epikii, ekonomii, teorii wartości, idei powołania względnie dobrze pojmowanego kompromisu - w zależności od dziedziny, w jakiej działanie jest podejmowane.

P R Z Y P I S Y

¹ H. J u r o s, J. K r u k o w s k i. *Epikia*. W: *Encyklopedia katolicka*. T.4. Lublin 1983 kol. 1026-1027.

² *Summa theologiae*. II-II q. 120 a. 2

³ *Powołanie chrześcijańskie. Zarys teologii moralnej*. T 1: *Istota powołania chrześcijańskiego*. Red. S. Smoleński. Wyd. 3. Częstochowa 1983 s. 99

⁴ E. O z o r o w s k i: „*Ekonomia*” w *dialogu ekumenicznym*. „*Studia theologica Varsaviensia*” 11:1973 nr 2 s. 318. Jest to recenzja rozprawy: J. K o t s o n i s. *Problèmes de l'économie ecclésiastique*. Gembloux 1971; por. J. M e y e n d o r f f. *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*. Tłum. J. Prokopiuk. Warszawa 1984.

⁵ O z o r o w s k i, jw.

⁶ Tamże s. 319.

⁷ Tamże s. 321.

⁸ Por. S. R o s i k. *Moralność chrześcijańska*. W: *Katolicyzm A-Z*. Red. Z. Pawlak. Poznań 1982 s. 275-278.

⁹ Por. J a n P a w e ł II. *Kościół i kultura*. „*Osservatore Romano*” (wyd. pol.) 2:1983 s. 13-15; t e n ż e. *Teologia kultury*. (Wybór tekstów). W: J. K o w a l s k i, D. S i k o r s k i, G. Ś l e z a k. *Poznać człowieka w Chrystusie*. Częstochowa 1983 s. 191-281; Z. Z d y b i c k a. *Personalistyczna koncepcja kultury, czyli „cywilizacja miłości człowieka”*. „*W drodze*” 1982 nr 11-12 s. 4-13.

¹⁰ Z d y b i c k a, jw. s. 13; por. t e. ż. *Personalistyczne podstawy prawdy o człowieku abawionym*. W: J a n P a w e ł II. *Redemptor hominis. Tekst i komentarze*. Lublin 1982 s. 111-128.

¹¹ Por. S. G r y g i e l. *Wartość*. W: *Katolicyzm A-Z* s. 380.

¹² Por. S. W i t e k. *Chrześcijańska wizja moralności*. Poznań 1983 s. 98-100,

- 13 Tamże s. 109.
- 14 Tamże s. 110.
- 15 *Zum Problem des Kompromisses*. „Evangelische Ethik“ 4:1960 s. 355-364.
- 16 *Tugenden des modernen Menschen*. Regensburg 1970. (Christliches Leben heute, Bd. 6).
- 17 *Der ethische Kompromiss*. Freiburg 1984. (Studien zur theologischen Ethik, Bd.12).
- 18 *Kompromis a prawda*. „W drodze“ 1984 nr 7 s. 9-13.
- 19 K l o m p s, jw. s. 22.
- 20 Tamże s. 21
- 21 Tamże s. 12
- 22 S i e m i a n o w s k i, jw. s.11.
- 23 T r i l l h a a s, jw. s. 360.
- 24 Rozstrzelany po wojnie, na mocy wyroku później zweryfikowanego-por. „Życie Warszawy“ 16 III 1948.
- 25 Por. J. A. K a w k a. *Jutro wojna - co dalej?* Londyn 1984; G. S c h w a n. *Partizipation*. W: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Bd. 11. Freinburg 1981 s. 41-78.

„Epicheia“ ed „economia“ come modi del riconoscimento
della legge morale

S o m m a r i o

Nel suo articolo l'autore parla di uno dei più importanti problemi della teologia morale di oggi. Si tratta del concetto del modo dell'investigazione del riconoscimento delle esigenze morali seguite dalla legge o più precisamente dell'ordine morale in situazioni specifiche.

Nella tradizione teologica della Chiesa Occidentale si è sviluppato il metodo appoggiato sulla più benigna interpretazione della legge, chiamata „epicheia“. Essa era già conosciuta nella legge romana. „L'epicheia“ serviva all'uomo singolo che recedeva dalla lettera della legge scegliendo però la decisione secondo la volontà presunta del legislatore.

Nella tradizione della Chiesa Orientale invece hanno elaborato il metodo che si chiama „economia“ (v. Kotsonis, Meyendorff). Anch'essa prevede la recessione dalla lettera della legge nella situazione singolare. L'applicazione di essa appartiene normalmente all'autorità ecclesiale. Questo metodo è però più teologico di quell'ultimo che è piuttosto legalistico.

Nella teologia morale invece la più moderna l'assoluzione di questo problema si fonda sull'idea della vocazione divina sottolineando il ruolo e significato dell'amore nella vita dell'uomo.

Si ammette anche come tale fondamento in riferimento alla teoria del valore convenientemente motivata.

La risoluzione totalmente nuova è l'accettazione del compromesso ben compreso (v. Trillhaas, Klomps, Weber, Siemianowski). Questo modo può utilizzare sia un individuo sia una società, mentre l'idea della vocazione è conveniente

soltamente per l'individuo, e l'idea del valore ugualmente per l'individuo e per la società.

Nella parte finale dell'articolo l'autore ha avvisato alcuni casi singolari, descritti nella Bibbia e presi dalla vita quotidiana, che esemplificano il problema in questione.