

JERZY W. GAŁKOWSKI

## POGLĄDY ETYCZNO-MORALNE JEAN-MARIE AUBERTA

Jean-Marie Aubert, profesor uniwersytetu strasburskiego, jest znanym i uznanym w świecie teologiem-moralistą średniego pokolenia. Jeśliby go jakoś „zaszufladkować”, to jako tomistę, co na Zachodzie nie należy dzisiaj do przypadków najczęściej spotykanych. Prezentowany przez niego tomizm jest punktem odniesienia i bazą, na której dokonuje twórczej syntezy tejsze teologii i filozofii z kierunkami nowymi, tworząc nową, oryginalną i organicznie spójną myśl teologiczną. Wartość jego analiz polega przede wszystkim na podjęciu nowych tematów, nowych problemów wynikających ze zmian i rozwoju współczesnego świata, na łączeniu tradycyjnych sposobów z nowymi podejściami do rozwiązywania problemów, wypracowanymi przez pewne współczesne prądy filozoficzne i teologiczne. Mniej natomiast zwraca uwagę, z pewną szkodą dla swych prac, na metodologiczną stronę analiz. Jego wystąpienia na kongresach, w których chętnie bierze udział, mają nieraz bardziej charakter apelów moralnych niż rozważań akademickich, budząc czasem przez to niechęć „akademików”. Prywatnie jest człowiekiem wprost niefrancusko skromnym i życzliwym.

Od kilkunastu lat książki profesora Auberta zwracają na siebie uwagę teologów i tłumaczone są na inne języki europejskie. Największej liczby tłumaczeń doczekała się książka *Poszukiwania naukowe a wiara chrześcijańska* (1962), odznaczona przez Akademię Francuską, przełożona dotąd na pięć języków. Do bardziej znanych należą również *Filozofia przyrody*, *Propedeutyka chrześcijańskiej wizji świata* (1969), *Prawo Boga, prawo człowieka* (1964), *Moralność społeczna dla naszego czasu* (1970), *O teologię wieku przemysłowego* (t. 1, 1971), *Prawo wolności. Ewangelia a moralność* (1972) oraz dwie książki o kwestii kobiecej. Niektóre z książek napisane są wspólnie, między innymi ze znanym w Polsce z wydanej, przez kilku laty książki, protestanckim teologiem szwajcarskim E. Mehlem. Publikacje Auberta służą więc nie tylko rozwojowi teologii katolickiej, ale również ekumenicznemu porozumieniu. Jak dotąd żadna z książek nie została wydana po polsku, choć z pewnością byłoby to z wielką korzyścią dla polskich czytelników. W publikacjach tych zwraca przede wszystkim uwagę wyczerlenie na współczesne problemy. Waga, jaką im przypisuje, nie wynika z rozważań teoretycznych, z systemu, ale z doświadczenia, często dość bolesnego, z niedomagań współczesnego świata i Kościoła.

Dobłą okazją do prezentacji myśli Auberta jest jego najnowsza książka, będąca niejako podsumowaniem dotychczasowych analiz zawartych między innymi w wyżej wymienionych książkach, jak i w wielu artykułach — *Życie po chrześcijaństwie w XX wieku*<sup>1</sup>. Chciałbym tu zwrócić uwagę przede wszystkim na filozoficzną stronę rozważań. Jest to próba nowego ujęcia teologii moralnej, a częściowo i etyki filozoficznej, opierająca się na tradycyjnej myśli filozoficznej i teologicznej (przede wszystkim Tomasza z Akwinu) z jednej strony i analizie współczesnej sytuacji świata,

<sup>1</sup> *Vivre en chretien au XX<sup>e</sup> siècle*. T. 1:1: *Sel de la terre*. Mulhouse 1976; T. 2: *L'engagement du chretien: la sexualité, l'économie, la politique*. Mulhouse 1977.

z drugiej strony. Nie jest to typowy podręcznik podający bardziej lub mniej dokładne definicje, przedstawiający różnorodne stanowiska itd. Raczej jest próbą przedstawienia własnego poglądu, ukazania na nowo pewnych pytań i odpowiedzi na nie i postawienia pytań nowych, wynikających ze zmieniającej się struktury świata. Taka koncepcja wynika stąd, że — jak pisze Autor — minęły już czasy podręczników teologii moralnej, w których były określone nawet najdrobniejsze detale ludzkiego zachowania, kodeksów, będących zamkniętym systemem, w którym prawo panowało nad sumieniem. Nawiązując do Vaticanum II podejmuje wezwanie do powrotu do źródeł biblijnych, w których moralność chrześcijańska odnaleźć może swoją oryginalność. W miejsce posłuszeństwa abstrakcyjnemu kodeksowi praw chce dać wolną i odpowiedzialną odpowiedź na wezwanie osoby Chrystusa, odpowiedź motywowaną pełną miłością. W miejsce zamknięcia się w wąskim świecie świadomości jednostkowej i odizolowanej od świata — spontaniczne otwarcie się na spotkanie ludzi i ludzkich wspólnot. Aubert wyraźnie nawiązuje kontakt z egzystencjalizmem, a przez mounierowski personalizm również z marksizmem.

Jest rzeczą niezmiernie ważną takie odświeżenie tradycyjnej teologii chrześcijańskiej. Pierwotne osadzenie filozofii i teologii chrześcijańskiej w kulturze greckiej i rzymskiej, nie mówiąc już o wpływach pewnej tradycji judaistycznej, doprowadziło z czasem do zbliżenia, a poniekąd nawet utożsamienia struktury moralności i struktury prawniczej. Człowiek i świat ujmowane były jako struktury sztywne i niezienne, ich działanie zdeterminowane naturą. Zwracało to uwagę przede wszystkim na przedmiotowe (obiektywne) elementy człowieka i jego działania, a niedoświadczanie elementów podmiotowych, głównie zaś wolności, która przecież była od początku novum wprowadzonym przez antropologię i moralność chrześcijańską. Pozwalało to moralistom na dokonywanie swóistego spisu dobra i zła, spisu bardzo drobiazgowego i spetryfikowanego. Sprowadziło moralność do roli stróża pilnującego przestrzegania owego szczegółowego kodeksu moralnego. Kodeks ten, nie będąc osobiście przeżywany i akceptowany ani co do wartości, ani powinności w nim zawartych, istniejąc niejako zewnętrznie wobec osoby-podmiotu moralności, nie będąc osobiście przez nią wytworzony, działał usypiająco na ludzką wolność i odpowiedzialność. Nie zawsze stawał się twórczym czynnikiem ludzkiej moralności. Człowiek był usprawiedliwiony przez zachowanie prawa, a nie przez żywe i twórcze reagowanie na drugiego. Taka postawa prowadziła do kazuistyki, do opisu i katalogowania coraz to większej ilości przypadków, których przestrzeganie miało spełnić człowieka. Zbędne jest chyba tutaj przypomnienie, że tendencja ta, aczkolwiek trwała i mocno wiążąca się z inercyjnością natury ludzkiej, będącą „grzechem pierworodnym” człowieka, nie określa w pełni chrześcijańskiej teologii i etyki. Nie negując słuszności takiej krytyki trzeba jednak podkreślić, że w wielu wypadkach jest przesadna. Uwaga ta dotyczy nie tyle samego Auberta, co innych, na przykład biorących udział w toczącej się obecnie krakowsko-lubelskiej dyskusji na temat filozofii chrześcijańskiej. Krytyki te grzeszą przynajmniej w dwóch miejscach. Po pierwsze, mimo podkreślania historyczności człowieka wobec niezmienności ujęcia tradycyjnego, same traktują inkryminowane poglądy ahistorycznie domagając się od dawnych myślicieli takiej znajomości rzeczy, która jest zdobyczą myśli najnowszej, i takiego widzenia świata, które jest właśnie znakiem naszych czasów. Po drugie, zbyt chyba pochopnie utożsamiono pewne dawne mody i manieri literackie, a więc literę opisu, z ożywiającym je duchem ludzi-twórców.

Reakcją na pokazane wyżej bolączki było między innymi wystąpienie egzystencjalizmu, podkreślającego twórczy i subiektywny charakter moralności. Protagonisci tego nowego kierunku, zwiędzeni brzmieniem słów, mylili niejednokrotnie legalizm z tradycyjną koncepcją prawa naturalnego, nie widząc lub nie chcąc widzieć, że w wielu wypadkach wywazają otwarte drzwi. W swym świętym zapale wylewają dziecko razem z kąpielą, usuwając z moralności i koncepcji człowieka wraz z legalizmem wszelki element obiektywny i trwały, niezależny od aktualnego stanu świadomości i chęci osoby. Obrona subiektywności i wolności doprowadza więc do ujęcia człowieka jako nie posiadającego w sobie żadnego elementu trwałego, żadnej konieczności, prowadzi do dualizmu rozdzierającego jedność, prowadzi nawet do angelizmu. Co więcej, odrzucenie wszelkiej substancjalności prowadzi do widzenia człowieka jako bezkształtnej, miazgi, mogącej przyjąć każdą postać,

a więc na innej płaszczyźnie koncepcja ta może prowadzić wbrew intencji do usprawiedliwienia manipulacji na człowieku.

Przemiany, jakie dokonały się w ostatnich latach w Kościele, spowodowały, że niektórzy chrześcijanie — zdaniem Auberta — czują się zdezorientowani. Rozsądne i odpowiedzialne działanie zaś wymaga pewnego minimum informacji. Chodzi tu o informację w dwóch zakresach: w zakresie struktury wartości moralnych i warunkującej je koncepcji człowieka i działania oraz w zakresie sytuacji będącej tworzywem działania. Doświadczalnym punktem dla wywodów Auberta (jeśli chodzi o pierwszy aspekt) jest zaistniały rozdźwięk między Kościołem a światem. Vaticanum II było wielkim wysiłkiem Kościoła dla swojego „odmłodzenia” i przystosowania do dnia dzisiejszego, wytworzenia nowego humanizmu. Zadanie to domaga się oddzielenia istotnych elementów moralności od drugorzędnych. Jest to zabieg często bolesny dla wielu chrześcijan, ale konieczny. Historię tworzenia się człowieka — pisze Aubert — można określić jako historię rozwijającego się podboju autorytarnych i absolutystycznych struktur społeczno-politycznych i religijnych wcielonych przez idee Ancien Regime'u przez różne formy wolności: wolność religijną z reformacją, wolność myśli naukowej z Galileuszem, wolność myśli filozoficznej z oświeceniem, wolność polityczną wreszcie z różnymi rewolucjami, będącymi podzwonnym dla monarchii absolutnych.

Należy więc oderwać przede wszystkim istotne treści posłannictwa chrześcijańskiego od ich czasowych i historycznych wcieleń. Sprzyjają temu przyspieszone zmiany świata, dokonujące się pod wpływem gwałtownie rozwijającej się nauki i techniki, oraz związane z nimi zmiany cywilizacyjne, kulturowe i społeczne. Przed okresem uprzemysłowienia świat był jakby zastygły w swych formach. Przez brak zgeneralizowanej kultury i środków masowej komunikacji brak było świadomości, że jest on niesprawiedliwy i niemoralny. Powolne zmiany dokonujące się w świecie utwierdziły świadomości niezmienności i pozaczasowości nie tylko podstawowych zasad, ale i struktur historycznych. Świadomość tego współgrała z legalizmem moralnym i kazuistyką, unieruchamiając jakby ludzkie sumienie, ograniczając poszukiwanie nowych, lepszych rozwiązań moralnych i lepszego realizowania człowieka — „W miejsce ujmowania siebie jako danego »naturalnie«, pozaczasowo i ostatecznie określonego, człowiek rozumie się coraz bardziej jako określający się sam, ponieważ przez fakt stopniowego odkrywania, że rozszerza swoje panowanie wezwany jest do tworzenia siebie samego”.

Człowiek bowiem istnieje w świecie, co oznacza pewną współnaturalność (mimo odrębności) ze światem. Osoba ludzka, jak pisze Aubert, jest duchem wcielonym (w sensie tomistycznej jedności substancjalnej i psychofizycznej, a nie platońskiego czy kartezjańskiego dualizmu) nie czymś skończonym, co można posiadać, ale istniejącą jednością, jednostkowością i wewnętrżnością. Osoba ludzka więc to nie tylko duch, ale i ciało, które nie jest narzędziem duszy, lecz sposobem czy aspektem istnienia, lub jak pisze Autor — symboliczną mediacją między człowiekiem a światem. Ujmuje to w trzech kategoriach, mówiąc o człowieku jako o bycie-w-świecie, bycie-z-drugimi i bycie historycznym.

Problemy te rozumiano już dużo wcześniej, ale deformacja moralności chrześcijańskiej nie pozwalała wyciągnąć z nich konsekwentnych wniosków. Przykładem są dwa ważne fakty. W pół wieku po wystąpieniu K. Marksa Kościół z wielką siłą oskarżył niesprawiedliwość świata pracy; ale encyklika *Rerum novarum* przyjęta została prawdziwą konspiracją milczenia. (Świadectwem wysiłków episkopatu polskiego w tym zakresie jest książka R. Dzwonkowskiego *Listy społeczne biskupów polskich 1891–1918*. Paris 1974. Brak jest jednakże opracowania ukazującego, jak te idee przyjęte były przez tych, do których były skierowane. Można jednakże przypuszczać, że tak samo jak i gdzie indziej). Drugim faktem jest to, że wielu chrześcijan cechowała moralność burżuazyjna również i w innych sprawach, np. małżeńskich — uważano małżeństwo za grzech dozwolony, a w dawnej kanonicznej definicji małżeństwa nie było miejsca na miłość. Zresztą, jak pisze Aubert, „seksualność nigdy nie miała dobrej prasy w Kościele”. Stąd też pojawia się u chrześcijan postawa infantylna i ucieczka przed nowymi wartościami. Zaś Kościół widziany jest przez świat oczami Nietzschego — „chrześcijaństwo jest bezużyteczne, odseparowane i zrezygnowane: jest obce pracy

ziemskiej". Jednakże „istotną rzeczą jest zrozumieć, że bardzo często to, co jest kontestowane, jest karykaturą prawdziwej moralności chrześcijańskiej, która wyszła z Ewangelii i była rozwijana przez teologię, przede wszystkim św. Tomasza. Pogardy tej nie powinniśmy podtrzymywać krytykując jałowo wszystkie aspekty nowej etyki, która jest proponowana współcześnie jako antyteza skarykaturowanej moralności chrześcijańskiej”.

Drugim aspektem informacji jest analiza współczesnej sytuacji świata. Tym zagadnieniem poświęca Aubert dużo miejsca w swoich książkach i artykułach. Tradycyjnie już, mówiąc o sumieniu, mówi się między innymi o tej jego funkcji, dzięki której człowiek rozpoznaje rzeczywistość zewnętrzną, będącą tworzywem i polem działania. O. J. Woroniecki, analizując sumienie w tym aspekcie, nazywa je zmysłem rzeczywistości. Myślę, że ten problem trzeba ująć jeszcze szerzej. Jedną z pozostałości dualistycznego pojęcia człowieka w moralności jest rozdział (a nawet przeciwstawienie sobie) między wartościami moralnymi a innymi, tak jak z monizmem materialistycznym łączy się często ich utożsamianie. Czytając pewne analizy odnosi się nieraz wrażenie, że wartości moralne tworzy człowiek w osobnych, specjalnych aktach działania, a w innych wartości ekonomiczne, społeczne, kulturowe itp. Tymczasem wartości moralne tworzone mogą być jedynie poprzez tamte wartości, które są w pewnych okolicznościach, to znaczy przez odniesienie ich do pełni osoby, nośnikami wartości moralnych. Ten grzech moralnego angelizowania i odcieleśniania ma zresztą na sumieniu nie tyle tomizm, co nowożytna i współczesna filozofia, np. pewne odmiany fenomenologii i egzystencjalizmu. Skończone istnieje takie istotne powiązanie między wartościami moralnymi a innymi, to koniecznym warunkiem działania moralnie słusznego jest powiązanie w świadomości człowieka działającego wiedzy o człowieku i świecie, i w ich trwałych elementach i w zmiennych. Współcześnie problematyka ta zyskała miano znaków czasu. Do niej nawiązuje właśnie Aubert, określając znaki czasu jako wydarzenia najlepiej symbolizujące i charakteryzujące zmiany świata. Rozdźwięk między Kościołem a światem płynie stąd, że świat kieruje się ku drogom nowym i nieprzewidywanym, stawiając problemy moralne niegdyś podejrzane.

Ludzie Kościoła zaś pozostają często na pozycjach przeszłości, fałszywie mieszając wierność tradycji z immobilizmem. Warunkiem ponownego nawiązania kontaktu jest poznanie sensu ruchu świata, znaków czasu. Nawiązać pełny kontakt to „żyć-2”, kroczyć drogą z ludźmi swojego czasu. Nawiązując do poglądów znanego (również w Polsce, z wydanej książki o strukturze osobowości) Josepha Nuttina, Aubert pisze, że osoba jest bytem nie tylko substancjalnym, samym w sobie, ale również relacyjnym, tzn. skierowanym ku światu, ku drugim „[...] w obliczu świata człowiek odkrywa siebie jako niemogącego żyć i przetrwać inaczej niż użytkując i przekształcając świat przez pracę [...]” powinniśmy poznać za Marksem (to jedna z jego analiz najbardziej użytecznych), że jeśli przez pracę człowiek humanizuje przyrodę, to praca ujawnia człowiekowi swój wymiar społeczny: praca wyprowadza człowieka z samotności, w której chciałaby go zamknąć filozofia czysto refleksyjna [...]”. Przez pracę człowiek odkrywa siebie jako uczestniczącego w porządku rzeczy. Praca prowadzi do wytworzenia idei solidarności, do wytworzenia więzi i porozumienia z innymi.

Takie doświadczenie człowieka i jego losu kieruje uwagę na podstawowe struktury antropologiczne — „Komunikacja i wymiana ze swej definicji zakładają w każdej osobie zdolność wejścia w relacje, możliwość dokonania swego powołania wobec drugiego, inaczej mówiąc komunikacja oznacza zawsze, bardziej lub mniej, unifikację, zgodność (synchronizację, powiedzmy) na płaszczyźnie poznania, woli i miłości. Taka możliwość jedności, synchronizacji, zakłada w każdej osobie ludzkiej podstawową strukturę wspólną, powszechną [...]”, czyli naturę. Negować naturę to negować osobę i moralność. Co prawda powrót do pojęcia natury związany jest z ryzykiem podkreślenia nieruchomej i stałej struktury człowieka, co byłoby sprzeczne z wolnością. I to właśnie zarzuca się Tomaszowi i tomizmowi (np. we wspomnianej już wyżej polemice toczonej się na łamach „Znaku” i „Tygodnika Powszechnego” między ks. Tischnerem a niektórymi przedstawicielami tzw. szkoły lubelskiej), ale zdaniem Auberta niesłusznie, gdyż Tomasz podkreśla plastyczność natury, historyczność i rozwojowość człowieka.

Jedną z idei wiodących, może nawet najważniejszą w teologii aubertowskiej, jest idea wolno-

ści. To właśnie w jej imię przeciwstawia się legalizmowi i kazuistycie. Wolność jest afirmacją człowieka, ale nie oznacza to, że jest czymś absolutnym, opierającym się na sobie samej. Wolność implikuje regulację etyczną, istnienie norm moralnych dla realizowania się człowieka. Zgodnie z ideą wolności rozumie je nie jako przymus i ograniczenie wolności, ale podkreśla ich funkcję twórczą i wyzwolenia.

Aubert analizuje normy moralne regulujące ludzkie działanie na trzech płaszczyznach: seksualności, ekonomii i polityki. Mówiąc o pierwszej podkreśla wielkie zmiany, jakie dokonały się w tym zakresie w moralności chrześcijańskiej, a które zostały oficjalnie zatwierdzone przez Vaticanum II. Zmiany te są skutkiem rozwinięcia studiów biblijnych i teologicznych, wpływu chrześcijańskiej myśli personalistycznej, a przede wszystkim nacisku świeckich ludzi żyjących w małżeństwie, i podlegają na wysunięciu miłości w małżeństwie na pierwsze miejsce. (Trzeba tu wspomnieć o pionierskiej w tym względzie roli książki profesora KUL, kard. Karola Wojtyły *Miłość i odpowiedzialność*, która miała w Polsce dwa wydania, dawno już wyczerpane, i kilka za granicą w tłumaczeniach. Nie spotkała się ona z jednoznaczną aprobatą ze strony bardziej tradycyjnie nastawionych polskich teologów moralistów. I to nie tylko przed dwudziestu laty, po pierwszym jej wydaniu, ale nawet i obecnie, jak świadczy o tym polemika drukowana niedawno w „Rocznikach Filozoficznych” KUL). Opierając się na analizach dokonujących się zmian społecznych i kulturowych, z których wyciąga się dzisiaj często pesymistyczne wnioski co do przyszłości instytucji małżeństwa, Aubert ukazuje wielkie i nadal rosnące znaczenie małżeństwa dla rozwoju człowieka. Właśnie rozszerzenie kontaktów społecznych i oddawanie pewnych ról społecznych przez małżeństwo i rodzinę innym instytucjom społecznym, anonimowym i często rozpraszającym jedność człowieka, podkreśla znaczenie małżeństwa i rodziny.

Analizując dane Starego i Nowego Testamentu, chrześcijańskie pojęcie miłości, społeczną, przyrodniczą i osobową rolę płci i małżeństwa, wszystko to na tle chrześcijańskiej wizji człowieka, jak również dając swoje określenie sakramentu małżeństwa, Aubert odrzuca tradycjonalistyczny obraz miłości i małżeństwa pisząc, że to małżeństwo jest w służbie miłości. W tym właśnie miejscu widać wyraźnie, jak dalece tradycyjna koncepcja małżeństwa i rodziny, przeszycona rzymskim legalizmem i patriarchalnymi obyczajami, odeszła od podstawowych zasad chrześcijańskich. Przecież podstawa chrześcijaństwa jest miłość. Dlaczego więc ona nie ma być również zasadą tak ważnego aspektu życia ludzkiego, jak małżeństwo i rodzina? Przyjęcie takiej wizji nie musi wcale oznaczać koncesji na rzecz niekontrolowanego emocjonalizmu i nieodpowiedzialności. Miłość jest przejawem pełnego człowieka, domaga się zaangażowania rozumu i wolności, tworzy niezbywalne obowiązki i uprawnienia. Tradycyjnie ujmowano to w ten sposób, że małżeństwo tworzy obowiązek miłości. W tym ujęciu jest przeciwnie — odpowiedzialna miłość jest podstawą specyficznych ludzkich wzajemnych zobowiązań.

Punktem wyjścia dla analizowania problemów pracy, problemów ekonomicznych i społeczno-politycznych jest ukazanie człowieka jako „bytu potrzebującego” i jego relacji ze światem. Problemowi potrzeb ludzkich poświęca się zbyt mało miejsca w filozofii i teologii. Na ogół czerpie się tutaj z opracowań psychologicznych, nie ujmując lub ujmując zbyt skrótowo ten problem w aspekcie filozoficzno-antropologicznym. I chociaż Aubert poświęca mu stosunkowo dużo miejsca w porównaniu z innymi, to jednak odczuwa się pewien niedosyt. Z takiego ujęcia człowieka, tzn. jako bytu potrzebującego, wynika konieczność zaangażowania się w świat na płaszczyźnie ekonomicznej, społecznej oraz pracy, jako twórczego współtworzenia świata. Postulat ten Autor wspiera analizami współczesnych form rozwoju świata (wraz z problemami eksplozji demograficznej, industrializacji, ekologii, niedorozwoju gospodarczego, które szerzej omawia we wcześniejszych książkach, np. *O teologię wieku przemysłowego*), oraz analizami problemów kształtowania się nowego społeczeństwa, zarządzania itp. Ukazuje długą historyczną „nieobecność Kościoła” w podejmowaniu tych problemów, przez co nastąpiło rozejście się dróg świata i Kościoła. Mimo że Ewangelia nie jest ani doktryną ekonomiczną, ani społeczną, to jednak współczesny etap „[...] historii symbolizowany przez industrializację oferuje Ewangelii niezmiernie pole zastosowania i możliwości reali-

zowania istotnego aspektu jej posłannictwa". Człowiek ma do spełnienia kosmiczną misję wynikającą z faktu, że jest obrazem i współpracownikiem Boga i że jest zobowiązany do tworzenia królestwa Bożego.

Ważnym problemem rozważań Auberta jest praca. Uważa on, że „[...] praca jest jednym z istotnych czynników naszej cywilizacji przekształcania świata, że mieści się wreszcie w samym centrum procesu socjalizacji objawiającym ludzkości jej jedność i solidarność. Praca jest przedłużeniem dzieła tworzenia i współpracą z dziełem Chrystusa. Świat przekształcony przez pracę staje się bardziej odpowiedni dla człowieka, a tym samym bardziej odpowiedni dla Boga. Praca w wieloraki sposób jest czynnikiem doskonalenia się człowieka na płaszczyźnie naturalnej” — przez kształcenie, doskonalenie moralne, „socjalizację”, „uniwersalizację” — a także na płaszczyźnie nadprzyrodzonej. Jednakże nie gloryfikuje pracy, lecz silnie podkreśla jej ambiwalentny charakter: ma ona w sobie siłę doskonalenia, ale i alienowania człowieka. Na tym tle omawia chrześcijańskie rozumienie prawa do pracy i walki klas, w relacji do pojęć kapitalizmu liberalnego i marksizmu. Rozwiązanie tych problemów jest zgodne z myślą J. Maritaina, na którego w tym miejscu często się powołuje.

Przynajmniej od czasów Leona XIII Kościół widzi w sprzecznościach klasowych fakt historyczny zboczony i godny pożałowania, fakt, który należy usunąć. Trzeba dobrze zrozumieć to zjawisko. Nie można jednakże usunąć konieczności płynącej z natury rzeczy, z podziału ról społecznych, będących skutkiem rozwoju społecznego i cywilizacyjnego. Należy wszakże dążyć do wykorzenia niesprawiedliwości społecznej i do wprowadzenia między grupami społecznymi związków partnerskich nastawionych na tworzenie wspólnego dzieła. Zadaniem chrześcijanina nie jest więc ożywianie walki klasowej, ale walka z niesprawiedliwością, walka, która ma być podbudowana miłością. Dla chrześcijanina historia oznacza znoszenie niesprawiedliwości i alienacji, marsz w kierunku społeczeństwa osób o pełnej odpowiedzialności. Historia jest ruchem ku zniesieniu dualności, które są źródłem alienacji pracy przemysłowej: dualności „kapitał — praca” i „biurokracja państwowa — praca”. Te analizy Auberta wydają się bardzo cenne. Z jednej strony charakteryzują się nowoczesnością i trafnym ujęciem filozoficznym, z drugiej dużą znajomością faktów społecznych, historycznych i cywilizacyjnych, ożywiających dyskurs filozoficzny.

Niemniej znaleźć tam można pewne uproszczenia. Wydaje się, jakby Aubert zacierał granice między różnicami społecznymi wynikającymi z koniecznego podziału pracy i innych zadań społecznych, a różnicami wynikającymi ze struktury własności i władzy, czyli klasami społecznymi. Po drugie, być może ze względów „ekumenicznych”, zdaje się czasami zapomnieć o różnicy między chrześcijaństwem a marksizmem, istniejącej mimo wspólnoty ogólnych celów praktycznych. Różnica ta istnieje zarówno w określaniu celów pośrednich, w taktyce i strategii działania praktycznego jednostkowego i społecznego, jak i w sferze teoretycznej. Chodzi tu przede wszystkim o różnice w określaniu osoby i społeczeństwa, o umiejscowienie człowieka w szeroko rozumianej perspektywie filozoficznej i teologicznej — świata i Boga — i wynikającej stąd różnicy celu i losu człowieka.

Problemy pracy i działania społecznego w sposób naturalny prowadzą do ujęcia zagadnień politycznych. Podejmując je Aubert wyraźnie nawiązuje do modnej dzisiaj, szczególnie na terenie Ameryki Łacińskiej, teologii politycznej i teologii rewolucji, ale nawiązuje dyskutując i polemizując ze skrajnymi jej ujęciami. Doświadczaniem pierwotnym, na którym opiera się, jest to, że istnienie Kościoła jest faktem politycznym. Człowiek — chrześcijanin żyjący w świecie staje ciągle wobec różnorodnych sytuacji. Czy odsuwa się od nich, czy angażuje w nie, zawsze zajmuje jakąś postawę polityczną, nigdy nie jest politycznie neutralny. Tendencje do odsunięcia się od polityki i poniżanie jej (jako przejaw pogardy dla świata), były, zdaniem Auberta, marginalne w historii chrześcijaństwa. Tradycja prawdziwie chrześcijańska dążyła zawsze do podkreślenia godności i konieczności działania politycznego. Zgodnie z klasyczną koncepcją teologii polityka jest synonimem społecznego wymiaru realizowania się człowieka. Polityka jest rodzajem społecznego wcielenia, które umożliwia wszelkie doczesne działania ludzkie — rodzinne, kulturowe, ekonomiczne itp. — jest dziedziną decyzji fundamentalnych.

Niemniej polityka nie jest całością ludzkiego zachowania się doczesnego. Jej cel nie jest naj-

wyższym celem działania, nie jest celem dla siebie, nie może więc opierać się na sobie samej. Przeznaczenie człowieka rozumiane po chrześcijańsku — doczesne i nadprzyrodzone — wyznacza jej granice. Polityka nie może być więc wszystkim dla człowieka, nie ogarnia całości ludzkiego działania — ma służyć jego egzystencji. Zbawienie człowieka w perspektywie chrześcijańskiej dokonuje się na innej płaszczyźnie niż zjawiska społeczne i polityczne. Chociaż Kościół nie utożsamia się ze światem, to jednak ma również wymiar doczesny: „jest ustanowiony dla ludzi, dla ostatecznego zbawienia świata ludzkiego”. A więc „istnieje powiązanie między misją człowieka a ziemskim doskonaleniem człowieka przejawiającym się w rozwoju sprawiedliwości i miłości, istnieje szerokie powiązanie między wiarą a polityką”. Doczesne zaangażowanie Kościoła i chrześcijan, które należy do istotnych ich funkcji, stwarza konieczność teoretycznego opracowania tych zagadnień i konieczność regulowania działania, czyli domaga się tworzenia teologii politycznej, opartej na rozumieniu zadań chrześcijaństwa i człowieka, wspartej analizami działania społecznego i analizami relacji Kościół—świat.

Wśród wielu analiz wspólnoty politycznej, ujmowanej od strony struktury człowieka, dobra wspólnego, pojęcia demokracji, autorytetu i władzy, szczególnie cenne wydają się analizy działania rewolucyjnego, realizowanego bez użycia gwałtu i siły. Pojęcie rewolucji, zdaniem Auberta, który nawiązuje tutaj do najcenniejszych tradycji i doświadczeń chrześcijaństwa, nie zakłada pojęcia siły, a tylko głębokiej i radykalnej zmiany. Rewolucja należy przede wszystkim do porządku celów, natomiast gwałt do porządku środków. Siłę samą w sobie, kierowaną przez wolę, w takim stopniu, w jakim nie jest wartością moralną (a raczej należałoby powiedzieć: w jakim nie jest nośnikiem wartości moralnych), uważa za rzecz neutralną. Odrzuca jednak twierdzenie, że stosowanie siły jest moralnie usprawiedliwione przez cel, do którego osiągnięcia jest zastosowana. Moralne znaczenie siły, jej sprawiedliwość lub niesprawiedliwość, zależy od szerszego kontekstu ludzkiego, od przedmiotu działania, celu i okoliczności. Niestety, te analizy nie są bardzo jasne, a nawet zawierają pewne nieдомowienia, jakby ich autor chciał zbyt dużo pozostawić intuicji czytelnika czy też sam nie miał jasnego obrazu problemów.

Jako konkluzję analiz politycznych Aubert ukazuje współczesną tendencję, a zarazem konieczność przejścia od dotychczasowej idei wspólnoty politycznej do utworzenia międzynarodowej wspólnoty narodów. To ostatnie określenie wyraża ideę tworzenia „ojczyzny ojczyzn”, tak mocno podkreślaną przez gen. Ch. de Gaulle'a, i słuszną chyba niechęć do nieodróżnicowanego historycznie, kulturowo i narodowo globalnego społeczeństwa światowego. Mimo wszystko należy tu zaznaczyć, że Aubert, mówiąc o działaniu politycznym chrześcijanina, określa jego podstawowe zasady, unikając zbytniego zaangażowania w aktualne szczegółowe spory polityczne, choć siłą rzeczy całkowicie tego uniknąć nie może.

Ostatnia książka Auberta stanowi jakby podsumowanie bardziej szczegółowych analiz przeprowadzonych w poprzednich jego publikacjach, a także opartych na dokumentach społecznych Kościoła ostatnich czasów. Dwie rzeczy występujące w pracach omawianego autora, szczególnie zaś w tej ostatniej, warte są podkreślenia. Pierwsza — to wspomniany już wyżej antylegalizm. Zadaniem jego jest odrodzenie i uwrażliwienie sumienia, pobudzenie ludzkiej odpowiedzialności. Sumienie jest tą właśnie siłą, która pozwala człowiekowi utrzymywać właściwy moralnie kierunek na swej drodze życiowej, mimo nieustannie zmieniającej się rzeczywistości. Przyspieszenie zmian naszego świata dokonuje się dzięki rozwojowi nauki i techniki tak szybkim, że nazwanemu rewolucją, powoduje coraz częściej zagubienie orientacji moralnej. Najpewniejszym i najskuteczniejszym sposobem zachowania ludzkiej twarzy i właściwej moralnie drogi wśród splecionych dróg i bezdroży współczesności jest wzmocnienie sumienia w jego wolności i rozumności, w jego moralnej odpowiedzialności. To właśnie proponuje Aubert.

Drugą rzeczą wartą podkreślenia jest mocne oparcie się na doświadczeniu. Banalnym, jednakże ważnym, jest twierdzenie, że poznanie i ocena świata, pokierowanie swoim działaniem, musi się zmieścić między Scyllą teoretycznej doktryny a Charybdą zmiennego doświadczenia. Z jednej strony grozi doktrynerstwo, a więc unieruchomienie swej wizji świata i niechęć do zmiany opinii i przy-

muszanie jakby świata, aby przystosował się do wytworzonego systemu. Umieszczenie i ocena problemów życiowych i kierunków działania są wyznaczone rolą, jaką one pełnią w systemie. Stąd bierze się swoiste niedowidzenie pewnych realnych problemów lub ich niedocenianie i chęć nagięcia rzeczywistości do teorii. Z drugiej strony opieranie się tylko na doświadczeniu i niechęć do szerszych teorii powoduje niemożność ujrzenia całości rzeczywistości, niemożność oceny poszczególnych faktów i konieczność stawiania w działaniu tylko doraźnych celów.

Tradycyjnie rozumianej teologii i filozofii chrześcijańskiej (dotyczy to zresztą i innych systemów) zagraża raczej pierwsze niebezpieczeństwo. Aubert zachowując tradycyjne znaczenie teorii, w o wiele większym stopniu wyczulony jest na zachodzące zmiany, i w o wiele szerszy sposób w swoich analizach i budowaniu teorii uwzględnia ludzkie doświadczenie świata. Dzięki temu harmonijnie łączy doświadczenie tradycji z wyczuwaniem współczesności. Aubert przedstawia swoistą, cenną wizję sposobu zaangażowania chrześcijanina w świat, wizję, która może być inspirująca zarówno na płaszczyźnie praktycznej, jak i teoretycznej i może być jednym z punktów wyjścia dla dialogu Kościoła ze światem.

### VUES ÉTHICO-MORALES DE J.-M. AUBERT

#### Résumé

L'article constitue une tentative de saisir l'ensemble de la pensée morale de J.-M. Aubert; plus particulièrement, il porte sur son dernier ouvrage: *Vivre en chrétien au XX<sup>e</sup> siècle*. La pensée du professeur Aubert n'est pas inconnue aux spécialistes polonais s'occupant de l'éthique philosophique et théologique, mais le lecteur moyen en Pologne n'est guère familiarisé avec elle. Etant donné que le livre en question va paraître en Pologne, la présente étude est une sorte d'introduction à cet ouvrage.