

Vilma ŠLIUŽAITĖ

Vytauto Didžiojo universitetas, Lietuva
Vytautas Magnus University, Lithuania

Konkrečios žmogiškosios patirties vaidmuo moralės teologijos diskurse: Lisos Sowle Cahill požiūris

THE ROLE OF CONCRETE HUMAN EXPERIENCE IN THE DISCOURSE OF MORAL THEOLOGY: LISA SOWLE CAHILL'S APPROACH

SANTRAUKA. Straipsnyje analizuojamas katalikų teologės Lisos Sowle Cahill teologinis metodas, kuriuo remiamasi siekiant integruoti konkrečią žmogiškąją patirtį į šiuolaikinės moralės teologijos diskursą. L. S. Cahill pasisako už moralės teologijos, ypač seksualinės etikos, atnaujinimą ir pabrėžia būtinybę reaguoti į šiuolaikinius iššūkius, atsižvelgiant į konkrečias žmonių gyvenimo realijas ir socialinius kontekstus. Anot teologės, moraliniai sprendimai priimami ne abstrakčiame teoriniame vakuume, bet konkrečiose gyvenimo situacijose, todėl teologinė refleksija turi būti jautri žmonių patirtims ir jų išsakomiems poreikiams. Tyrimas atskleidžia, kad L. S. Cahill metodas kelia pagrįstų abejonių dėl moralės objektyvumo ir moralės teologijos normatyvumo pagrindimo. L. S. Cahill siūlomas moralės teologijos šaltinių hierarchijos pakeitimas subordinoja prigimtinio įstatymo, Šventojo Rašto ir Magisteriumo moralinį mokymą konkrečiai žmonių patirčiai – taip rizikuojama sureliatyvinti moralę ir susilpninti moralės teologijos esminę funkciją pateikti objektyvius kriterijus, leidžiančius atskirti gerį nuo blogio. Nors L. S. Cahill pripažįsta prigimtinio įstatymo, Šventojo Rašto ir Bažnyčios Magisteriumo autoritetą ir reikšmę, jos moralinio diskurso modelyje šie šaltiniai interpretuojami kaip atviri nuolatiniam tobulinimui ir koregavimui, reaguojant į gyvenimo realijas, atsiskleidžiančias per istoriškai kintančias konkrečias žmonių patirtis. L. S. Cahill teologinį metodą susilpnina ir tai, kad jos teologiniame disкурse išryškėja redukuota patirties samprata, apsiribojanti empiriniais ir sociologiniais faktais, nemėginant atsakyti į esminį klausimą – kas yra žmogiškoji patirtis, kuri atveria žmogų susitikimui su objektyvia tiesa.

SUMMARY. This article analyses the theological approach of Catholic theologian Lisa Sowle Cahill, who seeks to integrate concrete human experience into contemporary moral theological discourse. L. S. Cahill calls for

a renewal of moral theology, particularly regarding sexual ethics, emphasizing the importance of addressing contemporary challenges by considering people's real-life situations and social contexts. She asserts that moral decisions are not made in theoretical vacuums, but in real-life situations, and therefore theological reflection must be sensitive to people's experiences and needs. However, the study also reveals that L. S. Cahill's approach raises legitimate doubts about the objectivity of morality and the normative justification of moral theology. Her proposed change to the hierarchy of moral theological sources would subordinate the teachings of natural law, scripture, and the magisterium to the concrete experience of human beings. In doing so, she risks relativizing morality and weakening the essential function of moral theology: to provide objective criteria for distinguishing right from wrong. Although L. S. Cahill recognizes the authority and importance of natural law, Scripture, and the teachings of the Church's magisterium, her model of moral discourse interprets these sources as open to constant refinement and adjustment in response to life's realities, as revealed through people's historically evolving concrete experiences. Furthermore, L. S. Cahill's theological approach is weakened by her reductive conception of experience, which is limited to empirical and sociological facts. This concept fails to address the fundamental question of what constitutes a human experience that opens individuals to an encounter with objective truth.

RAKTAŽODŽIAI: moralės šaltiniai, žmogiškoji patirtis, prigimtinis moralės įstatymas, Biblija kaip moralės šaltinis, moraliniai absoliutai.

KEYWORDS: the sources of morality, human experience, natural moral law, Bible as the source of morality, moral absolutes.

Ivadas

Nuo XX a. septintojo dešimtmečio tiek filosofiniuose, tiek teologiniuose diskursuose ypatingas dėmesys skiriamas *žmogiškajai patirčiai*. Daugelis filosofų ir teologų remiasi patirtimi kaip pagrindiniu šaltiniu ir pagrindu savo argumentams, idėjoms ir teiginiams plėtoti. 1982 m., dalyvaudama kasmetiniame *Pere Marquette* teologijos paskaitų cikle Marquette'o universitete, Monika Hellwig savo skaitytame pranešime „Kieno patirtis svarbi teologinėje refleksijoje?“ teigė, kad šiuolaikinė teologija dažniausiai kyla iš konkrečių žmogiškųjų patirčių, o ne iš dogmatinių teiginių. Kaip pavyzdį ji paminėjo anglikonų kunigą teologą Johną Macquarrie, kurio nuomone, patirtis yra pirmasis teologiją formuojantis veiksnys, o tik po to eina Apreiškimas, Šventasis Raštas ir tradicija¹. Hansas Georgas Gadameris akcentuoja žmogiškosios patirties svarbą, pabrėždamas, kad „patyręs žmogus pasirodo esąs <...> toks, kuris yra radikaliai nedogmatiškas; kuris dėl daugybės patirčių ir iš jų sukaupto žinojimo yra pasirengęs įgyti naujų patirčių ir iš jų mokytis. Patirties dialektika tinkamai išsipildo ne galutiniame žinojime, bet atvirume patirčiai, kurį įgalina pati patirtis“². Edwardas Schillebeeckxas, dar vienas autorius, kuris savo knygoje *Kristus: Jėzaus kaip Viešpaties patirtis* išsamiai aptaria patirties svarbą šiuolaikinių teologų diskusijose, išreiškia tokį susirūpinimą: „Akivaizdu, kad šiandien daugelis tikinčiųjų ir nemažai teologijos studentų nenori

¹ Monika Hellwig, *The 1982 Pere Marquette Theology Lecture: Whose Experience Counts in Theological Reflection?* (Wisconsin: Marquette University Press, 1982), 4–5.

² Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, second, revised edition, transl. by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (London, New York: Continuum, 1989), 350.

įsitraukti į teologinę diskusiją, kurios pradžia yra Šventasis Raštas ir tradicija <...>. Jie laikosi nuomonės, kad šiuolaikinė, gyva teologija turi prasidėti nuo šiandienės žmonių patirties. Jie nori pradėti „nuo kito galo“³.

Išlaisvinimo teologija, taip pat ir feministinės jos versijos, grindžiama žmogiškąja patirtimi. Nuo XX a. septintojo dešimtmečio pabaigos siekiama atkreipti dėmesį į marginalizuotų grupių, ypač moterų, patirtį, kuri pernelg ilgai buvo nematoma ir nesvarbi. Kaip žinoma, kurdamos savo teorijas ir siekdamos pagerinti moterų padėtį feministės rėmėsi konkrečia moterų patirtimi. Sonia Kruks pažymi, kad moterų patirties kitoniškumo teigimas buvo maskulinizmo kritikos išraiška, primygtinai reikalaujant, kad feministinio išsilaisvinimo diskursas būtų grindžiamas moterų savitos patirties pripažinimu kaip pirminiu ir pamatiniu atskaitos tašku⁴. Daugelis feminisčių teigia, kad tradicinis Katalikų Bažnyčios mokymas apie „universalią moralę“ kilo iš ribotos vyrų patirties, o viskas, kas buvo pateikiama kaip „objektyvumas“, yra ne kas kita kaip „patriarchalinė objektyvumo versija“. Pasak jų, visa objektyvumo sąvoka išreiškia iš esmės vyrišką požiūrį į pažinimą ir pasaulį. Pavyzdžiui, Ruth Bleir tvirtina: „Mokslas – tai vyriškas intelektas: aktyvus, žinantis subjektas; jo santykis su prigimtimi – pasyviu žinių objektu – yra manipuliacijos, kontrolės ir dominavimo santykis.“⁵

Šiame darbe bus nagrinėjamas katalikų teologės Lisos Sowle Cahill teologinis metodas, kuriuo remiantis siekiama integruoti konkrečią žmonių patirtį į teologinį diskursą. L. S. Cahill teigimu, moralės teologija turi išlikti aktuali ir reaguojanti į konkrečių žmonių gyvenimo realijas ir socialinius kontekstus, nes būtent juose moraliniai sprendimai yra priimami ir įgyvendinami, taip norint kurti darnesnę ir teisingesnę visuomenę. Darbu siekiama atskleisti, kaip L. S. Cahill pavyksta suderinti žmonių patirtį kaip svarbų moralės teologijos šaltinį su kitais šaltiniais, tokiais kaip prigimtinis įstatymas, Šventasis Raštas ir Bažnyčios Magisteriumo moralinis mokymas. Pagrindinis klausimas, į kurį svarbu atsakyti – ar L. S. Cahill pavyksta išvengti moralinio reliatyvizmo, teikiant pirmenybę konkrečiai žmonių patirčiai kaip vienam pagrindinių moralės teologijos šaltinių?

Pastangos integruoti žmogiškąją patirtį į etinį diskursą

L. S. Cahill, kaip ir daugelis kitų feminisčių, yra įsitikinusi, kad šimtmečius teologiją rašė, studijavo ir interpretavo daugiausia vyrai – klierikai, kunigai ar vienuoliai. Dėl šios priežasties santuokoje gyvenančių asmenų, ypač moterų, poreikiai dažnai buvo neišgirsti ir neteisingai interpretuojami. Tradicinis Katalikų Bažnyčios mokymas

³ Edward Schillebeeckx, *Christ: The Experience of Jesus as Lord* (New York: Seabury, 1980), 29.

⁴ Sonia Kruks, *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics* (Ithaca/London: Cornell University Press, 2001), 132.

⁵ Ruth Bleir, *Science and Gender: A Critique of Biology and Its Theories on Women* (New York: Pergamon Press, 1984), 196.

siekia vyrų ir moterų lygybės pripažinimo, tačiau, teologės manymu, jis vis dar neatitinka moterų gyvenimo realybės⁶. Magisteriumas savo dokumentuose tik kalba apie patirtį, bet iš tikrųjų neįtraukia realios žmonių patirties į savo teologinį diskursą, kitaip tariant, Bažnyčia neįsiklauso ir nesistengia suprasti žmonių konkrečių patirčių. Pavyzdžiui, teologė klausia: „Kuo remiantis teigiama, kad sutuoktinių patirtis reikalauja prokreacijos kaip santuokinės meilės užbaigimo? Ar buvo tinkamai įsigilinta į sutuoktinių patirtį, kad būtų patvirtintas toks teiginys?“⁷ L. S. Cahill siekia parodyti, kad postmodernioje kultūroje egzistuoja didžiulis neatitikimas tarp realios moterų ir vyrų patirties ir tradicinio Katalikų Bažnyčios mokymo apie seksualinę etiką.

„Feministinė etika yra nepaprastai svarbi katalikybės ateičiai“⁸, teigia L. S. Cahill. Akivaizdžiausias feministinės teologijos įtakos Bažnyčios mokymui pavyzdys yra „etinis teisingumas moterims“ bei svarbūs pokyčiai vadinamojoje „asmeninės etikos“ srityje⁹. Norėdama pagrįsti šį teiginį, autorė atkreipia dėmesį, kad abortai buvo traktuojami „kaip tiesiog negimusio vaiko teisės ir motinos interesų klausimas“, o dabar vis drąsiau kalbama apie išskirtines moterų patirtis, „kurios suteikia aborto klausimui išskirtinio sudėtingumo pobūdį“¹⁰. Analizuodama Katalikų Bažnyčios mokymą apie lytiškumą, ji pažymi, kad pastaraisiais dešimtmečiais Magisteriumo dokumentuose stengiamasi nuosekliau integruoti žmogiškąją patirtį į moralinės refleksijos lauką. Anot teologės, šiandien Katalikų Bažnyčios pozicija yra palankesnė prielaidai, kad konkreti žmogiškoji patirtis gali vaisingai prisidėti prie normatyvinės etikos atnaujinimo. Tačiau L. S. Cahill išlieka kritiška, nes, jos vertinimu, Bažnyčia savo moraliuose svarstymuose vis dar nepakankamai įsigilina į žmogiškąją patirtį. Ji klausia: „Ar šis mokymas [naujasis personalistinis seksualinės etikos aiškinimas] iš tiesų kyla iš patirties, ar vis dėlto yra primestas?“¹¹ Šios kritikos pagrindas – įtampa tarp moralės normų ir empirinės patirties. Autorės nuomone, Bažnyčia tik formaliai remiasi patirtimi, tačiau faktiškai ją ignoruoja, jei ji nesiderina su iš anksto apibrėžtais moralės principais. Ji kelia klausimą: „Ar sutuoktinių patirtis ir toliau patvirtina <...>, kad dirbtinės priemonės „atsakingai tėvystei“ praktikuoti yra blogesnės už natūralias?“¹² Knygos *Sex, Gender, and Christian Ethics* (liet. *Lytis, lytinė tapatybė ir krikščioniškoji etika*) pabaigoje teologė apibendrina, kad tėvystės ir motinystės moralės pagrindas

⁶ Lisa Sowle Cahill, *Family: A Christian Social Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 2000), 91.

⁷ Lisa Sowle Cahill, „Catholic Sexual Ethics and the Dignity of the Person: A Double Message“, *Theological Studies* 50 (1989): 145.

⁸ Lisa Sowle Cahill, „Feminism and Christian Ethics“, iš *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*, ed. by Catherine Mowry LaCugna (New York: HarperCollins Publishers Inc., 1993), 211.

⁹ *Ibid.*, 212.

¹⁰ *Ibid.*, 212–213.

¹¹ Lisa Sowle Cahill, „Sex and Gender: The Universal Catechism's Presentation“, *America* 162 (March 3, 1990): 200. Taip pat žr. Lisa Sowle Cahill, „Community and Couple: Parameters of Marital Commitment in Catholic Tradition“, iš *Commitment to Partnership: Explorations of the Theology of Marriage*, ed. by William P. Roberts (New York: Paulist Press, 1987), 88.

¹² Cahill, „Sex and Gender“, 200.

visų pirma glūdi laisvai pasirinktame, įkūnytame, psichologiškai ir dvasiškai brandžiam santykiyje. Ši sutuoktinių liudijama patirtis leidžia L. S. Cahill argumentuoti, kad tam tikromis aplinkybėmis tiek kontracepcija, tiek homologinis ar heterologinis *in vitro* apvaisinimas gali būti moraliai leistini, nes šios praktikos nepaneigia sutuoktinių autentiškos meilės raiškos ir jų atsakomybės gyvybei.

Itin pabrėžiamas žmogiškosios patirties ir socialinio konteksto vaidmuo konstruojant moralės nuostatas kelia tam tikrų neaiškumų ir klausimų dėl L. S. Cahill etinės teorijos nuoseklumo ir patikimumo. Pagrindinis neaiškumas kyla iš to, kad teologė savo veikaluose nepateikia „patirties“ sampratos apibrėžimo. Atrodytų, ji paprasčiausiai daro prielaidą, kad jos skaitytojai turi bendrą supratimą apie patirties reikšmę pagrindžiant etinius principus. Tačiau kalbant apie „patirtį“ reikia sutikti su Alfredu Northu Whiteheadu, kuris pripažįsta, kad „[ž]odis „patirtis“ yra vienas labiausiai apgaulingų terminų filosofijoje“¹³. H. G. Gadameris daro labai panašią išvadą: „Kad ir kaip paradoksali tai skambėtų, patirties sąvoka man atrodo viena iš pačių neaiškiausių, kokias tik turime“¹⁴. Šiuolaikiniai filosofai ir teologai daug kalba apie patirtį, tačiau daugelis jų be didelio aiškumo ir tikslumo – dėl to kyla daug neaiškumų aiškinant vieno ar kito autoriaus etinę teoriją. Nenuostabu, kad amerikiečių filosofas Richardas Rorty'is skeptiškai vertino feminisčių bandymą iš naujo apibrėžti etiką pasitelkiant konkrečią patirtį. Savo esė apie feminizmą jis pasisako už radikalų konstruktyvizmą ir tiesos istoriškumą. Pasak Rorty'io, patirtis ir asmenybė kuriamos lingvistiškai. Individas nepajėgus atrasti tikrovės, nes „nėra nieko „natūralaus“, „mokslinio“ ar „objektyvaus“ <...>, visi objektai (neutrinali, kėdės, moterys, vyrai, literatūros teorija, feminizmas) yra socialiniai konstruktai“¹⁵. Anot jo, nei vyrai, nei moterys negeba atstovauti objektyvumui etikoje, nes aprašdami ir perrašdami tikrovę jie patys ją konstruoja. Jei egzistuoja tik aprašymai ir „perrašymai“, tuomet feministės užsiima vien „naujų lingvistinių ir kitų praktikų įvedimu į žaidimą ir naujų socialinių konstruktų statymu“¹⁶. Remdamosi savo pačių patirtimi, jos bando „perkurti“ moteris naujai, „kurdamos geresnius socialinius konstruktus“¹⁷.

Richardui Rorty'ui galėtų prieštarauti Karolis Wojtyła (popiežius šv. Jonas Paulius II), kuris pabrėžia asmens patirties svarbą moralinės savivokos ir tiesos ieškojimuose. K. Wojtyła tikina, kad „visos žinios apie žmogaus asmenį turi remtis žmogaus

¹³ Alfred N. Whitehead, *Symbolism: Its Meaning and Effect* (New York: Fordham University Press, 1927), 16.

¹⁴ Gadamer, „Truth and Method“, 341. Žr. Vilma Šliuzaitė, „Reductionist Interpretations of Human Experience: From Modernity to Postmodernity“, *Soter* 45 (73) (2013): 21–37. Šiame straipsnyje V. Šliuzaitė nagrinėja žmogiškosios patirties redukcionistines interpretacijas.

¹⁵ Richard Rorty, „Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View“, *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 8.2 (1993): 99.

¹⁶ Richard Rorty, „Feminism and Pragmatism“, iš Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers*, vol. 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 208.

¹⁷ *Ibid.*, 227.

patirtimi¹⁸. Jis įsitikinęs, kad „moralės aiškinimas yra išsakinijęs patirtyje“¹⁹. Pirmasis ir esminis etinės patirties aspektas, jo nuomone, yra tai, kad žmogus patiria save kaip veikiančiąją savo veiksmų priežastį ir kad veikdamas jis kartu patiria savo paties moralinį gėrį ir blogį. Žmogus kaip veikiančioji savo veiksmų priežastis tam tikra prasme yra „savęs paties kūrėjas“: savo moraliai gerai ar blogais veiksmais jis pats save daro arba geru, arba blogu žmogumi. Subjektyvi asmens patirtis yra ne galutinis, bet tik pradinis išeities taškas, vedantis į gilesnį tikrovės pažinimą. K. Wojtyła siekia atskleisti, kaip fenomenologinė analizė (kaip žmogus patiria laisvę, pasirinkimą, atsakomybę ir pan.) veda į ontologinius apmąstymus apie tai, kas yra žmogus ir jį supantis pasaulis. Kitaip tariant, subjektyvi žmogaus patirtis yra atvira susitikimui su objektyvia tiesa, kuri atpažįstama reflektuojant ir vertinant savąją patirtį, lyginant ją su objektyvia tiesa, apreikšta Jėzuje Kristuje ir autentiškai perduodama Bažnyčios Magisteriumo mokyme.

Grįžtant prie L. S. Cahill, matyti, kad jos etinėje koncepcijoje ypatingai pabrėžiamas patirties ir socialinio konteksto vaidmuo formuojant moralės supratimą. Ji apsiriboja socialinių faktų analize ir nesiima nagrinėti esminio klausimo, kas iš tiesų yra žmogaus patirtis. Lieka neatskleistas svarbiausias žmogiškosios patirties aspektas – žmogaus, kaip moralinio subjekto, suvokimas. Šiai koncepcijai atstovaujantis K. Wojtyła pabrėžia, kad subjektyvi asmens patirtis negali būti galutinis moralinės tiesos matas, nes asmeninė ar bendruomeninė patirtis gali būti etikos išeities tašku tik tada, kai remiamasi teisinga patirties samprata, kuri „išplaukia iš teisingų antropologinių prielaidų“²⁰. Kaip socialinė feministė, L. S. Cahill yra linkusi redukuoti „patirtį“ į grynai socialinių faktų stebėjimą ir rinkimą, todėl daugelyje jos tekstų pabrėžiamas etikos istorinis sąlygotumas. Pasisakydama už visapusiškesnę socialinės lygybės įgyvendinimą, teologė remiasi įvairiais statistiniais duomenimis, įrodančiais moterų priespaudos, diskriminacijos ir išnaudojimo egzistavimą. Galima teigti, kad būdas, kuriuo L. S. Cahill siekia suprasti žmonių asmeninio ir socialinio gyvenimo vertybes ir moralės principus, iš esmės yra empirinis ir indukcinis stebėjimo, apmąstymo ir konkrečių žmogiškųjų patirčių abstrahavimo procesas. Šis būdas ypač akivaizdus jos svarstymuose apie seksualinę etiką, kuomet ji nuolat apeliuoja į šiuolaikinių žmonių praktikas, kad parodytų, jog tradicinis Bažnyčios mokymas nebėra aktualus. Akivaizdu, kad įvairūs žmonės ir žmonių grupės – visi teigiantys esą krikščionys – nesutaria dėl pagrindinių klausimų ir konkrečių išvadų seksualinės etikos srityje; yra daug skirtingų grupių, ir kiekviena jų turi radikaliai skirtingą patirtį. Pavyzdžiui, vadinamieji „pro-gay“ ar „pro-choice“ katalikai, apmąstydami savo patirtis, pateikia

¹⁸ Karol Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksxa Schelera* (liet. *Apie galimybę sukurti krikščioniškąją etiką remiantis Maxo Schelerio sistema*) (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1959), 6.

¹⁹ Karol Wojtyła, „The Problem of the Theory of Morality“, iš *Person and Community: Selected Essays*, transl. by Theresa Sandok (New York; Berlin; Frankfurt/M.; Paris; Wien: Lang, 1993), 129.

²⁰ Karol Wojtyła, „The Problem of Experience in Ethics“, iš *Person and Community: Selected Essays*, 111–113.

„vertybes“, kurios nepriimtinos tradiciniams katalikams. Remiantis L. S. Cahill požiūriu, nėra aišku, kieno patirtys ar kieno interpretacijos turėtų būti svarbesnės.

Christopheris P. Klofftas teisingai pažymi, kad L. S. Cahill kalboje esama daug nenuoseklumo ir kalbos akcentų kaitos. Nepateikiama jokių kriterijų, kaip nustatyti, kuri patirtis yra moraliai vertinga, kuri – moraliai neutrali, o kuri tėra pavyzdys, ko nereikėtų daryti, norint siekti moralinės brandos²¹. L. S. Cahill diskurse sąvokos „konkreči žmogiškoji patirtis“, „konkreči žmogiškoji tikrovė“ ir „šiandienos tikrovė“ vartojamos pakaitomis, kaip sinonimai. Taip suprasta patirtis, nors tai ir neabejotinai svarbus faktorius, negali būti krikščioniškosios etikos pagrindas. Pirmiau už sociologinius svarstymus pamatinė patirties prasmė turi būti išsakinijusi teisingai suprastoje krikščioniškoje antropologijoje. Redukuota patirties interpretacija L. S. Cahill veda prie reliatyvistinio požiūrio į moralę.

Prigimtinis moralės įstatymas ir konkreči žmogiškoji patirtis

„Katalikiškoji tradicija niekada nesivadovavo siaura, sektantiška morale, bet savo moralines išvadas grindė žmogaus gerovės aiškinimu apskritai“²², – teigia L. S. Cahill. Teologė pripažįsta katalikiškosios prigimtinio įstatymo tradicijos reikšmę moralės teologijai ir teigia, kad pasiekti žmonių lygybės ir teisingumo būtų neįmanoma nepripažinus visai žmonijai bendrų moralės pagrindų. L. S. Cahill neatmeta moralės objektyvumo idėjos; tiesą sakant, ji remiasi Jono Pauliaus II enciklikoje *Veritatis Splendor* išsakyta aksioma apie „prigimtinio įstatymo visuotinumą“, kuris „įrašytas protingoje asmens prigimtyje“ ir „galioja kiekvienai protu apdovanotai ir istorijoje gyvenančiai būtybei“²³. Teologė taip pat teigia:

Katalikiškoji moralės tradicija lyties ir lytinės tapatybės klausimais daugelyje savo faktinių išraiškų liudija neginčijamas ribas ir iškraipymus. Tačiau vertinga yra tai, kad ji siekia vadovautis protingumo principu moraliniame diskurse apie pagrindines žmogiškąsias vertybes – šeimą, tėvystę ir lyčių bendradarbiavimą (kuris vis dėlto neturėtų būti struktūruotas griežtai ar vien tik pagal reprodukcinis vaidmenis). Katalikiškasis feminizmas moralės supratimą grindžia praktinėmis, išvestinėmis ir revizuotomis formomis, tačiau moralės nelaiko visiškai reliatyvia socialinėms tradicijoms ar ideologijoms. Feministinė teologija, grindžianti moralinius reikalavimus

²¹ Christopher P. Klofft, *Moral Development, Virtue, and Gender: A Comparison of the Different Accounts of Lisa Sowle Cahill, Servais Pinckaers, and Paul Evdokimov* (Washington, D.C.: Catholic University of America, 2000), 97–98.

²² Lisa Sowle Cahill, „Accent on the Masculine“, iš *John Paul II and Moral Theology*, ed. by Charles E. Curran and Richard A. McCormick (New York: Paulist Press: 1998), 85.

²³ Cahill, „Accent on the Masculine“, 85.

bendru žmogiškumu, gali visame pasaulyje sustiprinti paramą moterims, kovojančioms už tai, kad jos galėtų oriai gyventi dėl savęs ir kitų.²⁴

L. S. Cahill nekvestionuoja pačios „moralinės tvarkos amžinumo ir visuotinum“ idėjos, bet veikiau ieško būdo, kaip pažinti prigimtinių įstatymą. Ji teigia: „Prigimtinio įstatymo etika nėra mirusi, tačiau jos metodas neabejotinai yra labiau indukcinis, dialektinis ir apdairesnis“²⁵. Kitaip tariant, visata neabejotinai turi objektyvią moralinę tvarką, tačiau iš jos išvesti konkrečius priesakus yra sudėtinga dėl kultūrinių veiksnių sąlygotumo. Prigimtinis moralės įstatymas atpažįstamas per žmogiškąją patirtį, kylančią iš esminių žmogaus egzistencijos tikrovių, tokių kaip gyvybė, lytiškumas ir bendruomeniškumas, o tai reiškia, kad konkretūs istoriniai ir kultūriniai kontekstai visada turi įtakos prigimtinio įstatymo aiškinimui. Todėl, teologės įsitikinimu, tradiciniai asmens lytiškumo ir socialinių lyčių vaidmenų apibrėžimai negali būti laikomi statiškais ontologinėmis tikrovėmis, apsaugotomis nuo istorinės ar kultūrinės deformacijos²⁶.

L. S. Cahill nuomone, prigimtinių moralės principai turėtų būti peržiūrimi remiantis konkrečia žmonių patirtimi. Ypač svarbu iš naujo persvarstyti kai kurias seksualinės etikos išvadas, kurios buvo apibrėžtos ir praktikuotos praeityje, tačiau dabar daugumai žmonių laikomos nepriimtiniomis. Anot jos, persvarstytas prigimtinio įstatymo metodas krikščioniškoje etikoje reikalauja, kad pasiūlymai dėl visuotinai bendražmogiškos ar krikščioniškos moralės būtų kritiškai išanalizuoti. Kitaip tariant, turi būti įtraukti asmenų ir jų grupių, su kuriomis šie klausimai tiesiogiai susiję, liudijimai. Krikščioniškoji etika turėtų būti grindžiama bendražmogiškais vertybėmis, atrandamomis per patirtį²⁷. Pavyzdžiui, teologė teigia, kad šiuolaikinėje visuomenėje susituokusios poros tvirtina, jog žmogaus lytiškumas pirmiausia realizuojamas per abipusę meilę, o ne prokreaciją. Šiuolaikinė patirtis liudija, kad vyrai ir moterys, kiekvienas pagal savo pašaukimą, prisideda prie bendrojo gėrio tiek šeimoje, tiek visuomenės gyvenime, todėl seksualinės etikos mokymas yra netinkamas, jei jame atsižvelgiama tik į vieną lytiškumo matmenį – prokreaciją, ignoruojant intymumo ir malonumo matmenis, o moterys verčiamos paaukoti savo prigimtinius talentus vien tam, kad atitiktų tradiciškai primestą žmonos ar motinos vaidmenį²⁸.

Nepaisant to, kad L. S. Cahill pripažįsta Bažnyčios pastangas remtis žmonių patirtimi svarstant seksualinės etikos klausimus, galiausiai ji pateikia neigiamą vertinimą.

²⁴ Lisa Sowle Cahill, „Feminist Ethics, Differences, and Common Ground: A Catholic Perspective“, iš *Feminist Ethics and the Catholic Moral Tradition: Readings in Moral Theology No. 9*, ed. by Charles E. Curran, Margaret A. Farley and Richard A. McCormick (New York / Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1996), 198–199.

²⁵ Cahill, „Feminism and Christian Ethics“, 218.

²⁶ Lisa Sowle Cahill, *Women and Sexuality: 1992 Madeleva Lecture in Spirituality* (New York / Mahwah: Paulist Press, 1992), 45.

²⁷ Cahill, „Feminism and Christian Ethics“, 226. Taip pat žr., Cahill, *Women and Sexuality*, 45.

²⁸ Cahill, „Accent on the Masculine“, 86.

Anot jos, po Vatikano II Susirinkimo Bažnyčia nevisiškai transformavo moralinio svarstymo metodologiją. Bažnyčios moralinis mokymas pastebimai nutolo nuo prigimtinio įstatymo sampratos, kuri grindžiama žmogaus protu ir empirine patirtimi. Nors žmogiškoji patirtis formaliai pripažįstama kaip moralinio diskurso komponentas, Bažnyčia pernelyg greitai daro prielaidą, kad šiuolaikinių žmonių patirtis tiesiogiai patvirtina anksčiau apibrėžtas prigimtines moralės normas. Taip šios normos lieka statiškos, o patirtis laikoma antriniu, subordinuotu kriterijumi. L. S. Cahill argumentuoja, kad visi „ankstesni prigimtinio įstatymo teorijos teiginiai“ buvo grindžiami realių žmonių patirtimi konkrečiose situacijose, todėl neteisinga suvokti prigimtinių moralės įstatymą kaip galiojantį visais laikais ir visiems žmonėms be jokios revizijos²⁹. Vis dėlto šiandien, teologės manymu, akivaizdžiai matoma tendencija moralės principus grįsti autoritetingu, iš Apreiškimo kylančiu mokymu, kuris laikomas visuotiniu ir visiems privalomu, o žmogiškosios patirties vaidmuo moralės pažinimo procese nereitai nuvertinamas ar traktuojamas paviršutiniškai³⁰.

Sekdama revizionistinės moralės teologijos, akcentuojančios moralinio sprendimo kontekstualumą, kryptimi, L. S. Cahill, panašiai kaip ir Richardas A. McCormikas³¹, kritiškai vertina Katalikų Bažnyčios Magisteriumo mokymą apie lytiškumą ir teigia, kad oficialus Bažnyčios moralinis mokymas šioje srityje išlieka nepakankamai jautrus šiuolaikinio žmogaus patirties kompleksiskumui bei pateikia pernelyg siaurą ir redukuotą požiūrį į žmogaus lytiškumą. Anot teologės, Magisteriumo mokymas perdėtai pabrėžia fizinį-prokreacinį lytiškumo matmenį, nepakankamai įvertindamas, „ką lytiniai santykiai iš tikrųjų reiškia šiuolaikinėms poroms“³². Viena iš didžiausių „silpnųjų“, kurias L. S. Cahill išvelgia šiuolaikinės moralės teologijos mokyme, yra ta, kad „moralinės normos lytiniais ir mediciniais klausimais dažnai glaudžiai siejamos su fiziologinėmis kūno funkcijomis ar „tikslais“, taip prokreaciją per lytinius santykius padarant privaloma vertybe“³³. L. S. Cahill pabrėžia, kad „seksualinėje moralėje ar santuokoje nepakanka remtis vien fiziniu vaisingumo vientisumu kaip tokiu ar fizinių ir intersubjektyvųjų matmenis susieti priverstiniu ar dirbtiniu būdu, kuris neatitinka tikros sutuoktinių ir tėvų patirties“³⁴. Pasak teologės, Magisteriumo mokymas linkęs vertinti lytiškumą pirmiausia pagal pavienių veiksmų atitiktį moralės normoms, ignoruojant visuminį santuokinės meilės, tarpusavio atsakomybės ir bendro gyvenimo kontekstą.

²⁹ Cahill, „Sex and Gender: The Universal Catechism's Presentation“, 200.

³⁰ Lisa Sowle Cahill, „Community and Couple: Parameters of Marital Commitment in Catholic Tradition“, 88.

³¹ Žr. Richard A. McCormick, „Humanae Vitae 25 Years Later“, iš *Sexuality, Marriage, and Family: Readings in the Catholic Tradition*, ed. Paulinus Ikechukwu Odozor (Notre Dame: University of Notre Dame, 2001), 478–485.

³² Lisa Sowle Cahill, *Sex, Gender, and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University press, 1996), 200.

³³ *Ibid.*, 230.

³⁴ Lisa Sowle Cahill, „Marriage: Institution, Relationship, Sacrament“, iš *One Hundred Years of Catholic Social Thought: Celebration and Challenge*, ed. by John A. Coleman (New York: Orbis Books, 1991), 117.

Teologė argumentuoja, kad Tomo Akviniečio požiūris į prigimtinių įstatymų nebuvo nei griežtas, nei dedukcinis, nei legalistinis. Pasak jos, T. Akvinietas laikėsi lankstaus, indukcinio požiūrio į prigimtinių įstatymų ir pasitelkęs empirinius metodus atsargiai darė konkrečias išvadas iš bendrųjų principų³⁵. Vis dėlto kai kurie neoscholastinės moralės teologai, veikiami karteziškosios ir kantiškosios filosofijos, prigimtinių moralę pavertė griežta, istorinei raidai nejautria sistema, kuri siekė kontroliuoti ir sankcionuoti patirtį, užuot ją atspindėjusi³⁶. Nors L. S. Cahill aiškiai neteigia, kad Magisteriumo moralinis mokymas yra persmelktas neoscholastinių vadovėlių mąstymo būdo, ji, regis, daro prielaidą, kad tradicinis Bažnyčios mokymas buvo smarkiai paveiktas šių mokymų ir turi išsivaduoti neigiamos jų įtakos. Tiksliau sakant, pasak autorės, objektyvumas pasiekiamas istoriškai ir induktyviai, todėl visada yra dalinis ir sąlygiškas. Tai, kas laikoma prigimta žmonėms, kyla iš ribotos, dalinės ir laikinos patirties, todėl moralės teologija įpareigota nuolat kritiškai persvarstyti tai, kas praeityje buvo laikoma „prigimtinu dalyku“.

L. S. Cahill seksualinę etiką grindžia prigimtinių įstatymų doktrina, savaip perinterpretuodama T. Akviniečio prigimtinių įstatymų teoriją ir siekdama pritaikyti ją šiuolaikinio moralinio diskurso poreikiams. Kaip ir Jean Porter, ji įsitikinusi, kad tik teisingai suprasta T. Akviniečio prigimtinių įstatymų teorija gali būti „pagrindas teorijai, grindžiančiai moralės normas, apibrėžiančias prigimtinius žmogaus gėrius“³⁷, o jos empiriniai ar kiti aprašomieji šaltiniai gali tarnauti „kaip korekcija bibliniams, tradiciniams ir normatyviniams pasakojimams, kurie paprasčiausiai neatitinka žmogiškosios patirties tikrovės“³⁸. Autorės manymu, nei „autonominė etika“, nei „tikėjimo etika“ nėra pakankamas prigimtinių įstatymų aiškinimas, nes nė viena šių etikos teorijų autentiškai neperteikia T. Akviniečio prigimtinių moralės įstatymų sampratos. Teologė bando rasti pusiausvyrą tarp šių dviejų kraštutinumų.

Vienoje knygos *Sex, Gender, and Christian Ethics* vietoje autorė pritaria T. Akviniečio teiginiui, kad „prigimtinis įstatymas yra ne kas kita kaip amžinojo įstatymo dalyvavimas protingame kūrinėje“³⁹ ir kad dieviškasis apreiškimas padeda žmonėms pažinti prigimtinių įstatymų. Ji veikiausiai sutiktų su T. Akviniečio teiginiu, kad dėl nuodėmės žmogaus protas yra aptemdytas ir todėl Dievo apreikšti įsakymai yra būtini vadovauti žmogaus elgesiui, kad jis galėtų pažinti ir laisvai atsiliiepti į Dievo valią siekti tikrojo gėrio⁴⁰. Tačiau išsamiau ji šio klausimo nesvarsto, bet išsako griežtą

³⁵ Lisa Sowle Cahill, *Between the Sexes: Foundations for a Christian Ethics of Sexuality* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 87.

³⁶ Cahill, „Feminism and Christian Ethics“, 215. Taip pat žr. Cahill, *Sex, Gender, and Christian Ethics*, 67. L. S. Cahill remiasi Albertu Jonsenu ir Stephenu Toulminu, žr. Albert R. Jonsen & Stephen Toulmin, *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning* (London: University of California Press, 1988).

³⁷ Jean Porter, *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for Christian Ethics* (Louisville: Westminster / John Knox Press, 1990), 68.

³⁸ Cahill, *Between the Sexes*, 10.

³⁹ *Summa Theologica* I–II, q. 91, a. 2.

⁴⁰ *Summa Theologica* I–II, q. 91, a. 4; Cahill, *Sex, Gender, and Christian Ethics*, 46–47.

kritiką Bažnyčios mėginimams „primesti“ šiuolaikiniams žmonėms absoliučius moralės principus, kurie grindžiami vien tik tikėjimu. Pasak L. S. Cahill, Magisteriumas pretenduoja būti vieninteliu moralės pažinimo arbitru, todėl jis rizikuoja skelbti moralinį mokymą, prieštaraujantį bendroje patirtyje išsaknijusiems žmonių poreikiams, vertybėms ir jų gerovei⁴¹. Autorės teigimu, prigimtinis moralės įstatymas, kurį išdėstė T. Akvinietis ir kuriuo grindžiama seksualinė etika, bioetika, teisingo karo teorijos bei socialinio teisingumo etika, turi kilti iš pagrįstų ir kritiškų bendros žmogiškosios patirties apibendrinimų.

L. S. Cahill aiškina prigimtinių įstatymą kaip natūralų žmogaus intelekto gebėjimą atpažinti tiesą ir valios polinkį siekti gėrio – gebėjimą, kylantį iš pačios žmogaus prigimties, o ne išoriškai primestų normų. Ji pabrėžia, kad, nepaisant gimtosios nuodėmės padarinių, žmonės turi įgimtą gebėjimą pažinti esminius moralės principus ir pagal juos veikti. T. Akviniečio vartojamas terminas *synderesis* nusako prigimtinių žmogaus polinkį į gėrį – prigimtinių įprotį atpažinti ir trokšti to, kas dera su prigimtimi. Tai proto įgūdis, kuris įgalina žmogų veikti pagal pirminį prigimtinio įstatymo principą – „daryti gera ir vengti bloga“⁴². Apmąstydami patirtį, žmonės gali suprasti, koks asmeninis ir socialinis gyvenimas jiems būtų labiausiai priimtinas. Remdamasi T. Akviniečio *synderesis* aiškinimu, L. S. Cahill teigia, kad kiekvienas žmogus natūraliai siekia tam tikrų fundamentalių gėrių, kylančių iš pačios žmogiškosios prigimties sandaros, tokių kaip gyvybės išsaugojimas, palikuonių gimdymas ir auklėjimas, bendruomeninis gyvenimas ir sugyvenimas su kitais, siekis pažinti tiesą ir rasti kelią pas Dievą. Šie gėriai sudaro ontologinį ir normatyvinį prigimtinio įstatymo pagrindą, kurio pirmieji principai yra visuotiniai, nekintami ir kurie tampa pagrindu moraliniam svarstymui, sprendžiant sudėtingas problemas, tokias kaip savigyna, teisingo karo sąlygos, mirties bausmė, vienalytės santuokos, kontracepcija ar abortas. Tačiau pirminių principų pritaikymas, anot teologės, reikalauja išmintingo situacijos vertinimo, išliekant jautriam tiek objektyviai tiesai, tiek konkrečiam kultūriniam ir socialiniam kontekstui⁴³.

Viena vertus, L. S. Cahill, atrodo, pripažįsta, jog T. Akviniečio prigimtinis moralės įstatymas yra objektyvus ir „peržengia kultūrų ribas bei vienija individus ir visuomenes“⁴⁴. Kita vertus, ji įsitikinusi, kad konkrečių normų formulavimas ir taikymas gali skirtis įvairiose kultūrose ar kontekstuose. Siekdama išvengti moralinio reliatyvizmo, teologė aiškina, kaip reikėtų tinkamai atsižvelgti į konkrečią žmogiškąją patirtį.

Pirma, moralinis mokymas negali būti grindžiamas vien teoriniais samprotavimais; jis taip pat turi būti praktinis. Gėriai, pasak autorės, pažįstami ne per abstraktų proto struktūrų nagrinėjimą, bet indukcinio būdu reflektuojant žmogiškąją patirtį, kuri susijusi su poreikiais ir stoka, pasitenkinimu ir klestėjimu bei bendrosiomis

⁴¹ Cahill, *Sex, Gender, and Christian Ethics*, 69.

⁴² *Summa Theologica* I, q. 79, a. 12.

⁴³ Cahill, „Feminism and Christian Ethics“, 214–215.

⁴⁴ *Ibid.*, 215.

vertybėmis. Siekdama išlaikyti teorijos ir praktikos vienovę, teologė vartoja terminą *praxis*, kuriuo nusako moralinių sprendimų išsisknijimą konkrečiuose gyvenimo kontekstuose ir jų formavimą per nuolatinį teorinio apmąstymo ir praktinės patirties dialogą. Žvelgdama iš šios perspektyvos, L. S. Cahill pritaria katalikų teologei feministei Mariai Pilar Aquino bei kitiems autoriams, kurie teigia, kad teologija „kyla iš konteksto – iš *praxis* – ir todėl remiasi konkrečiomis patirtimis, poreikiais bei įžvalgomis“⁴⁵.

Antra, neįmanoma tiesiogiai iš patirties, tiesiog iš paties fakto, sužinoti, kas yra moraliai gera – veikiau reikia protingai apmąstyti žmogaus egzistenciją ir spręsti, kokia veikla veda į asmens gėrį⁴⁶. L. S. Cahill pabrėžia dorybių, ypač protingumo ar praktinės išminties (gr. *phronēsis*), svarbą priimant moralinius sprendimus konkrečiose situacijose, nes praktinis protas, būdamas „užsiėmęs laikinaisiais dalykais“, ne visada pasiekia tiesą: „kuo labiau panyrame į smulkmenas, tuo dažniau susiduriame su klaidomis“⁴⁷. Ši intelektualinė dorybė leidžia protui atpažinti tinkamas priemones konkrečioms žmogaus tikslams pasiekti; ji susijusi su tuo, kas „teisinga, kilnu ir gera žmonijai“⁴⁸. Dėl šios priežasties „[veikiant] tiesa arba praktinis teisingumas nėra visiems vienodas detalėse, bet tik bendruosiuose principuose“⁴⁹. Taigi, anot L. S. Cahill, pirminių prigimtinio įstatymo principų taikymas konkrečiose situacijose reikalauja apdairiai vertinti žmogaus veiklą ir reaguoti į tikruosius žmogaus poreikius bei gėrius.

Vis dėlto svarbu pažymėti, kad L. S. Cahill nepateikia nuoseklios dorybių teorijos – dorybės klausimas nagrinėjamas tik fragmentiškai, labiausiai knygoje *Sex, Gender, and Christian Ethics*. Nors autorė kritikuoja tradicinę, ypač scholastinę dorybių sampratą dėl jos abstraktumo ir nutolimo nuo konkrečių gyvenimo situacijų, ji nepateikia savos, aiškiai artikuliuotos dorybių etikos sistemos. Netgi pačios sąvokos „dorybė“ reikšmė jos tekstuose lieka neapibrėžta. Atrodo, kad autorė šią sąvoką vartoja kaip sinonimą sąvokai „vertybė“. Be to, lieka neaiški L. S. Cahill pozicija dėl „įgytų“ ir „įlietų“ dorybių sąsajos. Ji nenagrinėja teologinių tikėjimo, vilties ir meilės dorybių reikšmės krikščioniškam moraliniam gyvenimui. Pavyzdžiui, T. Akviniečio nuomone, intelektualinės ir moralinės dorybės, nors ir įgyjamos žmogaus pastangomis, pasiekia tikrąjį tobulumą tik Dievo malonės veikimo dėka. Tarp įgytų ir įlietų dorybių yra esminis skirtumas dėl skirtingų jų tikslų. T. Akvinietis prigimtines dorybes apibūdina kaip tobulinančias žmogų politinio gyvenimo atžvilgiu, o antgamtingas dorybes – kaip

⁴⁵ Cahill, „Feminist Ethics, Differences, and Common Ground“, 198. Taip pat žr. Cahill, „Feminism and Christian Ethics“, 213; Maria Pilar Aquino, *Our Cry for Life! Feminist Theology from Latin America*, transl. by Dinah Livingstone (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993), 56; Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988), 10; Roberto S. Goizueta, „Rediscovering Praxis: The Significance of U.S. Hispanic Experience for Theological Method“, iš *We Are a People! Initiatives in Hispanic American Theology*, ed. by Roberto S. Goizueta (Minneapolis: Fortress, 1993), 67.

⁴⁶ Cahill, *Sex, Gender, and Christian Ethics*, 46.

⁴⁷ Ibid., 49. L. S. Cahill cituoja *Summa Theologica*, I-II, q. 94, a. 4.

⁴⁸ Ibid., 49. L. S. Cahill remiasi *Summa Theologica*, II-II, q. 47, a. 7 ir Aristotle, *Nicomachean Ethics*, VI, 5–12.

⁴⁹ Ibid.

tobulinančias jį dvasinio gyvenimo atžvilgiu. Kitaip tariant, jis skiria dorybes, nukreipiančias veiksmus į žemiškąsias gėrybes, ir dorybes, vedančias žmones į aukščiausiąjį gėrį, t. y. antgamtinį tikslą – asmeninę vienybę su Dievu⁵⁰.

Būtina pateikti dar keletą esminių kritinių pastabų dėl L. S. Cahill siūlomos prigimtinio moralės įstatymo sampratos. Skirtingai nei teigia teologė, Katalikų Bažnyčios doktrinoje prigimtinis įstatymas nėra empirinė ar socialinė konstrukcija – universali jo vertė kyla iš amžinojo įstatymo, įrašyto į žmogaus prigimtį, nepriklausomai nuo istorinių ir kultūrinių permainų. Jonas Paulius II enciklikoje *Veritatis splendor* teigia, kad prigimtinis įstatymas yra objektyvios, visuotinės, nekintamos moralinės tiesos išraiška, ir jos negali iškreipti nei kultūrinės normos, nei individualūs lūkesčiai, nei subjektyvios patirtys, nes prigimtinis įstatymas yra „amžinojo Dievo įstatymo žmogiškoji išraiška“, tai Dievo rūpestis žmonėmis ne „iš išorės“, bet „iš vidaus“, per protą, įgalinantis žmones rinktis teisingą ir laisvą veikimo kryptį⁵¹. Priešingą poziciją nei L. S. Cahill išsako ir amerikiečių katalikų teologas Romanus Cessario, pabrėždamas, kad krikščioniškoji moralės teologija „nėra priklausoma nuo indukcinio metodo, kuris dažnai naudojamas statistiniuose tyrimuose apie žmogaus elgesį“⁵². Siekdamas sustiprinti savo teiginį, R. Cessario remiasi enciklikoje *Veritatis splendor* išsakytu teiginiu: „Moralės principams patvirtinti nereikia empirinių ir formalių metodų. Neneigdama šių metodų pagrįstumo, bet ir neribodama jais savo perspektyvos, moralės teologija, ištikima antgamatinei tikėjimo prasmei, pirmiausia atsižvelgia į žmogaus širdies dvasinių matmenį ir į jo pašaukimą Dievo meilei“⁵³. Taigi, Bažnyčios mokyme prigimtinis įstatymas yra apibrėžiamas kaip apreikšta, nekintama ir visuotinė moralinė tiesa, pranokstanti patirtinius ir empirinius svarstymus. Patirtis negali būti nei galutinis, nei aukščiausias moralinių sprendimų šaltinis. Ji yra vertinga, tačiau tik tiek, kiek yra derinama su proto šviesoje pažinta tiesa ir Dievo apreikšta morale.

Galiausiai svarbu atkreipti dėmesį, kad L. S. Cahill argumentacijoje išryškėja redukuota prigimtinio įstatymo samprata, susiaurinanti prigimtinius moralės įstatymus iki biologinių dėsnių. Teologės išsakytuose kaltinimuose, neva Magisteriumo mokymas perdėtai pabrėžia fizinį-prokreacinį lytiškumo matmenį, atsiskleidžia klaidingas jos supratimas apie žmogaus prigimtį ir iš to kylantis klaidingas aiškinimas apie prigimtinio įstatymo santykį su prigimtimi. Popiežius Jonas Paulius II šį klausimą išsamiai aptaria enciklikoje *Veritatis splendor*, išsakydamas savo kritiką tiems moralės teologijos specialistams, kurie įveda priešpriešą tarp žmogaus prigimties, kuri jų argumentacijoje yra „tik medžiaga“, „biologija“, ir žmogaus „laisvės“, „kūrybos“ ar „kultūros“, kurių dėka prigimtis yra tarsi „apvaldoma“ ar „įprasminama“⁵⁴. Popiežius rašo: „[T]okiu atveju

⁵⁰ *Summa Theologica*, II–II, q. 63–65.

⁵¹ Jonas Paulius II, *Enciklika „Veritatis Splendor“* (Vilnius: Aidai, 1994), par. 43.

⁵² Romanus Cessario, *Introduction to Moral Theology* (Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 2001), 18.

⁵³ Jonas Paulius II, *Veritatis Splendor*, par. 112.

⁵⁴ *Ibid.*, par. 46–48.

prigimtis reikštų tik visa tai, kas žmoguje ar pasaulyje yra už laisvės ribų. Taip suvokta prigimtis pirmiausia apimtų žmogaus kūną, jo sandarą ir dinamiką; priešingybė šiai fizinei tikrovei būtų visa, kas „padaryta“, t. y. kultūra kaip laisvės kūrinys ir vaisius⁵⁵. Paneigdamas šią klaidingą interpretaciją, popiežius pabrėžia, kad teisingai suprastas prigimtinis įstatymas remiasi tikrąja žmogaus prigimtimi – „asmens prigimtimi“, o asmuo suprantamas kaip sielos ir kūno vienovė, „jungianti visus polinkius, tiek dvasinius, tiek biologinius“⁵⁶. Bažnyčia savo mokymu tarnauja žmogui, „atmesdama manipuliacijas kūniškumu, kurios iškraipo jo žmogišką prasmę“, siekdama parodyti jam „vienintelį tikrosios meilės kelią, kuriame jis gali rasti tikrąjį Dievą“⁵⁷.

Priešingai nei teigia L. S. Cahill, popiežius Jonas Paulius II savo mokyme apie kūno teologiją, remdamasis *asmens prigimtimi*, atskleidžia santuokinę kūno reikšmę, kurią apibūdina kaip žmogaus galią per kūną išreikšti meilę. Vienoje iš katechezijų popiežius aiškina: „Šią santuokinę žmogaus kūno reikšmę galima suprasti tik asmens kontekste. Kūnas turi santuokinę reikšmę, nes žmogaus asmuo yra kūrinys, kurį Dievas norėjo sukurti „dėl jo paties“. Kartu jis gali „visiškai atrasti savo tikrąjį „aš“ tik nuoširdžiai save dovanodamas“ (*Gaudium et spes*, 24:3)⁵⁸. Žmogus yra sukurtas santuokinei – asmenis vienijančiai meilei. Kūnas savo prigimtimi turi galią išreikšti meilę, per kurią žmogus tampa dovana ir dėl tos dovanos išpildo pačią giliausią savo egzistencijos prasmę⁵⁹. Ši prasmė, kaip aiškina popiežius, grindžiama teiginiu, kad žmogus gali išpildyti savo prigimtį tik nuoširdžiai save dovanodamas kitam, o santuokoje šis savęs dovanojimas apima ir atvirumą gyvybei. Todėl lytiškumas, vyro ir moters atsidavimas vienas kitam santuokiniu lytiniu aktu „anaiptol nėra grynai biologinis reiškinys, bet susijęs su pačia giliausia žmogaus asmens esme“⁶⁰. Net ir nuodėmės sužeistas žmogaus kūnas nepraranda esminio pašaukimo bei gebėjimo būti savęs dovanojimo ženklu, nors šį gebėjimą ir temdo bei silpnina geismo įtaka. Todėl mėginimas dirbtinai atskirti prokreacinį matmenį nuo intymumo ir malonumo ne tik iškreipia santuokinės meilės sampratą, bet ir paneigia pačią žmogaus prigimties logiką, pagal kurią per lytiškumą asmuo yra pašauktas į abipusį savęs dovanojimą, vienybę ir atvirumą gyvybei. Jono Pauliaus II požiūriu, būtent ši integrali antropologinė vizija užtikrina, kad malonumo ir intymumo matmenys nebūtų nuvertinti, bet būtų teisingai suprastas jų ryšys su sutuoktinių pašaukimu gyventi besąlygiškai save dovanojant, o tai neatskiriamai susiję su atvirumu gyvybei.

Kitame skyriuje nagrinėjama, kaip L. S. Cahill interpretuoja Šventojo Rašto normatyvumą atsižvelgiant į konkrečias žmogiškas patirtis.

⁵⁵ Ibid., par. 46.

⁵⁶ Ibid., par. 50.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ John Paul II, *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*, transl. by Michael Waldstein (Boston: Pauline Books & Media, 2006), 186.

⁵⁹ Ibid., 185–186.

⁶⁰ Jonas Paulius II, *Apaštališkoji adhortacija „Familiaris Consortio“* (Vilnius: Lumen fondas, 1994), par. 11.

Šventojo Rašto normatyvumo ir konkrečių žmogiškųjų patirčių sąsaja

Knygoje *Between the Sexes* (liet. *Tarp lyčių*) autorė pristato integruotą krikščioniškosios etikos šaltinių sampratą, pagal kurią Šventasis Raštas išlieka pagrindiniu, tačiau ne vieninteliu autoritetingu šaltiniu. Ji kelia esminį klausimą: „Ar tik Šventasis Raštas yra autoritetingas, ar jo normatyvumą sąlygoja kiti šaltiniai?“⁶¹ Šiuo klausimu L. S. Cahill siekia įrodyti, kad Dievo žodis tampa veiksmingas tuomet, kai yra išgirstas, išaiškintas ir įkūnytas tikinčiųjų gyvenime, pasitelkiant ne tik teologinį mąstymą, bet ir istorinę atmintį bei žmogiškosios būties realybę. Anot teologės, Šventojo Rašto normatyvumas negali būti suprantamas kaip atsietas nuo istorinio ir bendruomeninio konteksto. Priešingai, Šventasis Raštas turi būti aiškinamas bendruomenėje, atsižvelgiant į žmogiškąją patirtį, Bažnyčios tradiciją ir teologinę refleksiją.

L. S. Cahill laikosi tarpinės pozicijos tarp dviejų kraštutinių teologinių prieigų: ji nesutinka ir su radikalių pažiūrų feministėmis teologėmis, kurios didžiausią autoritetą teikia moterų patirčiai, ir su tais teologais, kurie besąlygiškai remiasi bibliiniu apreiškimu kaip objektyvia, nekintama norma⁶². Siekdama išvengti tiek subjektyvizmo pavojų, kylančių iš perdėto patirties sureikšminimo, tiek fundamentalizmo, kuriame ignoruojamos interpretacijos sąlyginės aplinkybės, L. S. Cahill ieško vidurio kelio, siekdama suderinti asmeninę ir bendruomeninę patirtį su Šventojo Rašto autoritetu. Esminis klausimas, kurį ji kelia savo teologinėje refleksijoje – kaip Šventasis Raštas gali būti naudojamas kaip normatyvinis šaltinis konkrečioms doktrininėms ar etinėms nuostatoms, taip pat ir bendroms teologinėms perspektyvoms formuoti?

Atsakydama į šį klausimą, teologė pabrėžia, kad Šventojo Rašto mokymas niekada nėra perteikiamas „gryna“, nuo konteksto atsieta forma, nes krikščionių bendruomenė jo nei priima, nei interpretuoja izoliuotai nuo istorijos, kultūros ar vertybių. Todėl Šventojo Rašto autoritetas visada yra įsišaknijęs konkrečiuose istoriniuose ir kultūriniuose kontekstuose ir, pasak jos, yra „istorinių bendruomenių balsas“, kuris liudija, kad dieviškasis apreiškimas vyksta istorijoje, per žmonių patirtį ir jos ribas⁶³. Remdamasi Willardo Swartley'io išvalgomis, ji tvirtina, kad „biblinis autoritetas reikalauja suprasti dieviškąjį apreiškimą kaip dinamiškai sąveikaujantį su istorija ir kultūra“⁶⁴, o tai reiškia, kad Šventojo Rašto interpretacija turi būti jautri tiek tekstui, tiek realioms gyvenimo aplinkybėms, kuriose tikintieji gyvena ir kuria savo teologinius atsakymus.

Šventojo Rašto aiškinimas, grindžiamas biblinės hermeneutikos principais, nėra pažodinis ar statiškas. Priešingai, autorės nuomone, šis aiškinimo būdas leidžia atpažinti, kad moraliniai įsitikinimai ir požiūriai į socialinį gyvenimą, santykius, bendruomenės vertybes kinta, nes jas formuoja žmonės, kurie atsiliepia tiek į dieviškojo

⁶¹ Cahill, *Between the Sexes*, 16.

⁶² Cahill, *Sex, Gender, and Christian Ethics*, 1–2; 24–30.

⁶³ Cahill, *Women and Sexuality*, 41.

⁶⁴ *Ibid.*, 41. Žr. Willard M. Swartley, *Slavery, Sabbath, War, and Women: Case Issues in Biblical Interpretation* (Ontario: Herald Press, 1983).

apreiškimo tiesas, tiek į kultūrinę, istorinio laikmečio patirtį. Analizuodama Senojo ir Naujojo Testamento tekstus, L. S. Cahill siekia parodyti, kad lytiškumo supratimas kinta, evoliucionuoja, atliepdamas tiek teologinius, tiek kultūrinius pokyčius⁶⁵. Senajame Testamente moters lytiškumas dažniausiai siejamas su jos gebėjimu gimdyti vaikus, ypač sūnus, kurie užtikrina moters vertę šeimoje ir religinėje bendruomenėje. Daugiavaikė moteris laikyta palaiminta, nes jos motinystė reiškė ne tik asmeninį džiaugsmą, bet ir visuomeninį statusą. L. S. Cahill atkreipia dėmesį, kad kai kuriuose Senojo Testamento tekstuose moters lytiškumas apmąstomas ir platesniame – meilės, artumo bei partnerystės – kontekste, tačiau Naujojo Testamento pasakojimuose atskleidžia ženklus požiūrio lūžis⁶⁶. Jėzus nevertina moterų tik kaip žmonių ar motinų – jų vertė nebepriklauso nuo tradicinių lyčių lūkesčių. Pasak teologės, Jėzus griaua socialines ribas, meta iššūkį vyrų dominavimui ir kviečia moteris į aktyvų dalyvavimą bendruomenės gyvenime. Reikšminga yra tai, kad Jėzus giria moteris ne dėl jų kaip motinų vaidmens šeimoje, bet dėl jų tikėjimo ir tarnystės. Pavyzdžiui, Marijos, Jėzaus motinos, vaidmuo pirmiausia susijęs ne su jos „biologiniu indėliu“, bet su jos, kaip ir mokinių, gebėjimu „girdėti Dievo žodį ir jį vykdyti“ (žr. Lk 8, 21; Lk 11, 27–28)⁶⁷.

Nepaisant šio teologinio proveržio, pirmieji krikščionys, anot L. S. Cahill, „nebuvo nei moraliai tobuli, nei socialiai atsiskyrę“⁶⁸. Jų tikėjimas formavosi konkrečiame istoriniame kontekste, todėl ir jų religinė raiška įgavo tam laikotarpiui būdingų kultūrinių bruožų. Naujajame Testamente moterų vaidmenys aprašomi nevienareikšmiškai – aptinkami tiek moteris įgalinantys, tiek jų veiklą ribojantys aprašymai. Pavyzdžiui, L. S. Cahill parodo, kad, viena vertus, daugelis moterų aktyviai vadovavo Pauliaus bendruomenėse, taip pat ir santuokoje Paulius pabrėžia abipusį sutuoktinių lygiavertiškumą: „Tegul vyras atlieka pareigą žmonai, o žmona vyrui. Žmona neturi valios savo kūnui, bet vyras. Panašiai ir vyras neturi valios savo kūnui, bet žmona“ (1 Kor 7, 3–4). Kita vertus, tam tikruose tekstuose išlieka patriarchalinė logika. Pavyzdžiui, „moterys tegul susirinkimuose tyli; kalbėti joms neleidiama, jos turi būti klusnios“ (1 Kor 14, 34), ir „neleidžiu, kad moteris mokytų nei kad vadovautų vyrui, – ji tesilaiko tyliai“ (1 Tim 2, 12). Teologė šią įtampą aiškina kultūrinio sąlygotumo principu: kai kurios Pauliaus moralės normos, pavyzdžiui, „buitiniai kodeksai“, buvo orientuotos į geros tvarkos palaikymą bendruomenėje, o ne į amžiną moralės įstatymą⁶⁹, todėl autorė nuosekliai prieina prie išvados, kad ne visi Naujajame Testamente esantys nurodymai yra vienodai privalomi šiuolaikiniam krikščioniui – tikėjimo esmę reikia atskirti nuo jos istorinės raiškos. Pats Šventasis

⁶⁵ Cahill, *Women and Sexuality*, 2–30.

⁶⁶ Ibid., 20–30.

⁶⁷ Lisa Sowle Cahill, „Humanity as Female and Male: The Ethics of Sexuality“, iš *Called to Love: Towards a Contemporary Christian Ethic*, ed. by Francis A. Eigo (Villanova: The Villanova University Press, 1985), 80.

⁶⁸ Lisa Sowle Cahill, „Sexual Ethics: A Feminist Biblical Perspective“, *Interpretation* 49 (January, 1995): 12–13.

⁶⁹ Cahill, *Family: A Christian Social Perspective*, 38–42.

Raštas kviečia ne tik pakartoti praeities normas, bet ir atsakingai interpretuoti jos mokymą dabartiniame tikrovės kontekste.

Teologė pabrėžia Naujojo Testamento etikos *bendruomeninį charakterį*. Pasak jos, „ankstyvosios krikščionybės istoriją galima suprasti kaip atsivertimą arba resocializaciją į naujas „moralinio diskurso bendruomenes“ arba „[tam tikro] veikimo būdo bendruomenes“⁷⁰. Ši perspektyva išryškina tai, kad pirmenybė teikiama ne individualiam moraliniam tobulumui, bet bendruomenės vienybei, kuri suvokiama kaip esminė krikščioniško gyvenimo dimensija. Asmenys kviečiami ne vien išpažinti tikėjimą, bet ir būti naujos bendruomenės nariais, išgyvenančiais tarpusavio vienybę Kristuje. Taigi krikščionys traktuojami ne kaip autonomiški individai, valdantys savo kūnus ir namų ūkius, bet kaip Kristaus Kūno nariai, įsipareigoję gyventi bendruomeninį gyvenimą⁷¹.

Analizuodama Naujojo Testamento mokymą apie skyrybas, autorė pateikia konkretų pavyzdį, kaip etinė refleksija grindžiama bendruomenės gėrio samprata. Ji atkreipia dėmesį, kad skyrybos buvo draudžiamos siekiant apsaugoti moteris bei puoselėti svarbiausią krikščionių bendruomenės vertybę – „taiką“. Tačiau L. S. Cahill pažymi, kad šis draudimas nėra absoliutus ir gali būti peržengtas tuo atveju, jei santuoka tampa kliūtimi bendruomenės narių taikai. Ji teigia, kad net Jėzaus mokyme apie skyrybas galima rasti tam tikrų išimčių. Remdamasi penkiais Naujojo Testamento tekstais apie skyrybas, teologė pažymi, jog tik dviejuose iš jų išlaikoma absoliuti neigiama Jėzaus norma (Lk 16, 18; Mk 10, 1–12), o kituose trijuose (1 Kor 7, 10–11; Mt 5, 32; 19, 1–12) numatomos konkrečios išimtys⁷².

Ši analizė atskleidžia L. S. Cahill siekį biblinę hermeneutiką grįsti bendruomenės patirtimi ir aktualizuoti ją pagal šiuolaikinį kultūrinį kontekstą. Teologės nuomone, šiandieninė kultūrinė situacija labai skiriasi nuo pirmųjų krikščionybės amžių, todėl keičiasi ir krikščionių bendruomenės poreikių bei vertybių patirtis. Ji teigia: „Galime ir turime išsiaiškinti pagrindines Biblijos (ypač Naujojo Testamento) nuostatas dėl lyties ir jos socialinės funkcijos, pripažinti, kad šiandien socialinės sąlygos yra visiškai kitokios ir daro įtaką Biblijos mokymo priėmimui, ir tada imtis atsakomybės patikrinti šį mokymą remiantis konkrečia krikščionių bendruomenės patirtimi.“⁷³ Kitaip tariant, autorė siekia įrodyti, kad teisinga Šventojo Rašto moralinio mokymo interpretacija yra įmanoma tik atsižvelgiant į konkrečią gyvenimo tikrovę. Biblinis tekstas negali būti aiškinamas abstrakčiai, atsietai nuo tikinčiųjų asmeninės ir bendruomeninės patirties. Teologė pažymi, kad Jėzaus mokymas apie skyrybas pirmajame amžiuje turėjo esminę reikšmę ginant moterų teises ir jų orumą patriarchalinėje visuomenėje. Vis dėlto, anot jos, būtina kritiškai apsvarstyti, ar tas pats mokymas šiandien vis dar atlieka tokią pačią apsauginę funkciją šiuolaikinėse socialinėse struktūrose, todėl moralinio elgesio

⁷⁰ Lisa Sowle Cahill, „Gender and Strategies of Goodness: The New Testament and Ethics“, *Journal of Religion* 80.3 (July, 2000), 449.

⁷¹ Cahill, „Sexual Ethics“, 5–6.

⁷² Cahill, „Humanity as Female and Male“, 86–87.

⁷³ Cahill, „Sexual Ethics“, 7.

normos turėtų būti nuolat peržiūrimos, remiantis gyva ir kintančia krikščioniškosios bendruomenės patirtimi bei aktualiais jos poreikiais.

Svarbus L. S. Cahill požiūrio dėmuo – jos pritarimas E. Schüssler Fiorenzai, kuri siūlo ankstyvasias krikščionių bendruomenes ir jų moralinę praktiką laikyti „prototipais“, bet ne „archetipais“⁷⁴. Tokia diferenciacija leidžia atskirti dvi skirtingas normatyvumo sampratas: archetipas, kaip ideali ir nekintama forma, nustato universalų ir amžiną moralinį modelį, o prototipas suprantamas kaip istoriškai konkretus modelis, kuris krikščionių bendruomenės „besitęsiančioje istorijoje“ bus transformuojamas, o ne atkuriamas⁷⁵. Kitaip tariant, Šventasis Raštas kaip prototipas yra tarsi pirmasis bandymas, istorinis eksperimentas, kuris ateityje gali būti patobulintas.

Ši paradigma leidžia L. S. Cahill lanksčiai naudoti Šventąjį Raštą kaip teologijos šaltinį. Šventasis Raštas, jos vertinimu, yra ne užbaigtas norminis šaltinis, bet veikiau dinamiška struktūra, kurios reikšmė kinta tikinčiųjų bendruomenės istorinės patirties kontekste – taip tikinčiųjų patirtis tampa ne mažiau svarbi nei pats Šventasis Raštas, o kai kuriais atvejais – ir kriterijumi, leidžiančiu atskirti, kurios biblinės pozicijos laikytinos aktualiomis ir autoritetingomis. Patirtis tampa ne tiek papildomu, kiek lemiamu Šventojo Rašto prasmės šaltiniu, todėl pats Šventasis Raštas vertinamas tik tiek, kiek jis pasirodo prasmingas konkrečioje kultūrinėje ir istorinėje tikrovėje. L. S. Cahill, remdamasi šiuo požiūriu, daro išvadą, kad nėra įsipareigojimo laikyti visų Naujojo Testamento nurodymų vienodai autoritetingais, o tai suteikia pagrindą taikyti selektyvius ir kontekstinius sprendimus.

Tokia L. S. Cahill pozicija kelia teologinį iššūkį tradiciniam moralės įstatymo kaip Dievo įtvirtintos ir amžinos tiesos supratimui. Remdamasi tiek prigimtinio įstatymo teorija, tiek Šventuoju Raštu, ji pabrėžia, kad moralės normos visuomet yra kultūriškai ir istoriškai kontekstualizuotos, todėl jų interpretacija kinta kartu su žmogiškąja patirtimi. Kitaip sakant, teologė pripažįsta Šventąjį Raštą kaip esminį krikščioniškosios etikos šaltinį, tačiau jo moralinio mokymo interpretaciją grindžia hermeneutiniu dialogu su šiuolaikinių žmonių gyvenimiška patirtimi bei jų moraliniu sąmoningumu. Tokia pozicija artina L. S. Cahill prie reliatyvistinio požiūrio į moralę, kai moralinė tiesa tampa nebe objektyvi, Dievo apreiškta realybė, o dinamiška ir santykinė konstrukcija. Knygoje *The Sources of Christian Ethics* (liet. *Krikščioniškosios etikos šaltiniai*) Servaisas Pinckaersas išreiškia apgailėstą dėl to, kad daugelis teologų, ypač moralės teologijos lauke, negeba tinkamai integruoti dviejų esminių teologijos šaltinių – Šventojo Rašto ir žmogiškosios patirties. Jis rašo: „Šiandien vis dažniau pabrėžiama, kad patirtis, *praxis*, yra vienas iš pagrindinių teologijos šaltinių. Tačiau, deja, dažnai atsitinka taip, kad jis nukreipia mūsų dėmesį nuo Šventojo Rašto. Taip atsitinka dėl tam tikro pernelyg abstraktaus Šventojo Rašto svarstymo būdo. <...> Patirties

⁷⁴ Cahill, *Between the Sexes*, 27. Žr. Elisabeth S. Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad, 1983), 33.

⁷⁵ Cahill, *Between the Sexes*, 27.

šalininkai atsiduria tarp gyvenimo ir Rašto, patirties ir abstrakčių principų, teorijos ir praktikos.⁷⁶ S. Pinckaers pabrėžia teisingos vidinės širdies laikysenos būtinybę artinantis prie Dievo Žodžio. Žmogus, vadovaudamasis vien savo asmenine patirtimi, neturi mėginti perrašinėti Šventojo Rašto moralinio mokymo – priešingai, jis turi nuolankiai leisti Dievo žodžiui skverbti į jo „žmogiškosios tikrovės gelmes, kur žmogiškasis protas ir sąžinė niekada negalėjo prasibrauti, kad būtų sukurta unikali gyvojo Dievo patirtis dėka išgyvento atsivertimo“⁷⁷. *Praxis*, kuri moralės teologijai yra svarbi kaip šaltinis, „niekada negalinti džiaugtis savo šviesa, jei jos nuolat nemaitina Dievo žodžio praktika. Tai pirminė patirtis: Dievo žodžio klausymasis, vedantis į praktiką, į konkretų veiksma. Klausymasis turimas omenyje pilną šio žodžio prasme, jis apima ir nuolankumą“⁷⁸.

Toliau bus nagrinėjamas L. S. Cahill požiūris į moralinius absoliutus – tai leis aiškiau atskleisti jos moralinio diskurso reliatyvistinius ir kultūrinio konteksto nulemtus bruožus.

Požiūris į moralinius absoliutus

L. S. Cahill nuomone, nors griežtas Katalikų Bažnyčios Magisteriumo įsipareigojimas moraliniams absoliutams ir turi tam tikrą stiprybę dėl savo universalumo, objektyvumo bei konkretumo, tačiau tokia pozicija reikšmingai apriboja moralės raidą bei jos aktualumą šiuolaikiniams žmonėms. Ji pripažįsta, kad daugelis katalikų teologų vis dar gerbia Bažnyčios mokymą, kurio autoritetas grindžiamas tikėjimu, jog moralės normos „visiškai atitinka dieviškąją kūrinių tvarką ir Kristaus dvasią“, tačiau autorė taip pat pažymi, kad šis požiūris dažnai neapima rimto, intelektualiai sąžiningo ir teologiškai pagrįsto dialogo su dabarties iššūkiais⁷⁹. Atrodytų, teologė siekia išlaikyti ištikimybę objektyviai moralinei tiesai, tačiau jai ne mažiau svarbu rimtai atsizvelgti į istorinį, kultūrinį ir egzistencinį šiuolaikinių žmonių gyvenimo sudėtingumą, kuris reikalauja ne tik pastoracinio jautrumo, bet ir atviros teologinės diskusijos dėl moralės normų lankstumo.

Pasak L. S. Cahill, vertybių hierarchiją, kuria vadovaujasi moralė, galime pažinti per žmogaus patirtį, o ne apmąstyti kaip statišką ar nekintamą. Ji teigia: „Naujoji epistemologija rodo, kad žmogaus supratimas apie šią objektyvią vertybių sistemą visada yra indukcinis, dalinis ir sąlyginis, o ne dedukcinis, išsamus ir tikras.“⁸⁰ Straipsnyje

⁷⁶ Servais Pinckaers, *The Sources of Christian Ethics*, transl. by Sr. Mary Thomas Noble (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1995), 322.

⁷⁷ *Ibid.*, 323.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Lisa Sowle Cahill, „Sexual Issues in Christian Theological Ethics: A Review of Recent Studies“, *Religious Studies Review* 4.1 (January, 1978): 3.

⁸⁰ *Ibid.*, 2.

Contemporary Challenges to Exceptionless Moral Norms (liet. *Šiuolaikiniai iššūkiai išimčių neturinčioms moralės normoms*) autorė išreiškia pritarimą tokiems revizionistams kaip Richardas McCormickas, Charlesas Curranas, Josefas Fuchsas, Bruno Schülleris ir Louisas Janssensas. Ji palankiai vertina šių teologų pabrėžiamą žmogiškosios egzistencijos ir bendruomeninio gyvenimo istoriškumo dimensiją ir iš to išplaukiantį suvokimą, kad žmonių pažinimas yra ribotas ir tobulėjantis⁸¹. Tokia epistemologinė laikysena suponuoja, kad būtina nuolat grįžti prie konkrečios žmogiškosios patirties kaip pagrindo bandant atnaujinti Bažnyčios moralinį mokymą.

Siekdama realistiškai ir praktiškai plėtoti Bažnyčios mokymą, L. S. Cahill ne kartą kvestionuoja absoliučių moralės normų idėją, pabrėždama absoliučias moralės normas kaip rimtą šiuolaikinės etikos problemą. Pavyzdžiui, ji teigia:

Bažnyčios mokymas tokiais klausimais kaip sterilizacija, abortai ir skyrybos nebus nei patikimas, nei veiksmingas, jei jis nebus prasmingai susietas su realia ir dažnai skausminga realių žmonių patirtimi. <...> Bažnyčia turi kalbėti šiuolaikiniam pasauliui su užuojauta, nuoširdžiai suprasdama situacijas, į kurias reikia reaguoti, ir būti pasirėngusi išmokti pamokas, net performuluoti savo moralinę išmintį.⁸²

L. S. Cahill kelia absoliučių moralės normų pagrįstumo klausimą ir teigia, kad išimčių neturinčios moralės teorija yra problemiška, nes realių žmonių išgyvenama tikrovė labai skiriasi nuo to, ką ši moralė teigia. Teologė skeptiškai vertina Bažnyčios idealistinę požiūrį į žmogaus lytiškumą, ypač doktriną, kad santuokinis aktas ir prokreacija yra neatsiejami. Ji išreiškia abejonę, kad susituokusios poros gali pasiekti „visiško savęs dovanojimo“ idealą kiekvieno lytinio akto metu. Atsižvelgdama į šandienos realijas, autorė daro išvadą: „Net pačiomis idealiausiomis aplinkybėmis žmonės retai kada, jei išvis kada nors, pasiekia „visišką savęs dovanojimą“⁸³.

Etiką grįsdama konkrečiomis žmonių patirtimis ir praktika, L. S. Cahill pažymi, kad seksualinės etikos principai negali apsiriboti absoliučiomis taisyklėmis, tokiomis kaip kontracepcijos ar abortų draudimas. Moralės normos remiasi žmogaus patirtimi, todėl jos yra atpažįstamos ir žmogui suprantamos per jo asmeninę ir bendruomeninę patirtį, ir būtent todėl svarbu neignoruoti konkrečių šandienos žmonių realiųjų. Jos nuomone, katalikų moralės tradicijos akivaizdi silpnybė – griežtas primygtinis

⁸¹ Lisa Sowle Cahill, „Contemporary Challenges to Exceptionless Moral Norms“, iš *Moral Theology Today: Certitudes and Doubts* (Saint Louis, Mo.: Pope John Center, 1984), 126. Taip pat žr. Louis Janssens, „Ontic Evil and Moral Evil“, *Louvain Studies* 4 (1972): 115–56; Richard McCormick, „Notes on Moral Theology, 1982“, *Theological Studies* 44 (1983): 73–76; Josef Fuchs, *Personal Responsibility and Christian Morality* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1983).

⁸² Lisa Sowle Cahill, „Current Teaching on Sexual Ethics“, iš *Dialogue About Catholic Sexual Teaching*, ed. by C. Curran (New York: Paulist Press, 1993), 533–534.

⁸³ L. S. Cahill, *Sex, Gender, and Christian Ethics*, 203.

absoliučių moralinių sprendimų apie atskirus veiksmus reikalavimas⁸⁴. Kitaip tariant, L. S. Cahill siekia parodyti, kad statiška ontologija ir dedukcinė etinė metodologija negali sukurti šiuolaikiniam pasauliui tinkamos etikos. Ji rašo:

„Patirties“ kategorija tampa labiau integruota, kai įsiklausoma į asmenų, nesusijusių su monogamine, patvaria, prokreacine, heteroseksualia sąjunga, balsus. Jų aprašomos situacijos dar labiau sustiprina išžvalgą, kurią pateikė diskusijos dėl kontracepcijos, t. y. kad žmogiškoji tikrovė ne visada atitinka bendrą idealą, kad ir koks žavus jis būtų, ir kad moraliai teisingi pasirinkimai dažnai priklauso nuo apdairaus, praktinio idealo pritaikymo prie tikrovės.⁸⁵

Autorė apgailestauja, kad didelė dalis Romos katalikų teologų palaiko tradicinį Katalikų Bažnyčios mokymą. Pavyzdžiui, ji kritikuoja Williamo E. May'aus požiūrį į seksualinę moralę, išdėstytą straipsnyje „Vatikano deklaracija apie seksualinę etiką ir Vatikano II Susirinkimo moralinę metodologiją“⁸⁶. Pasak teologės, vienas didžiausių W. E. May'aus pozicijos trūkumų yra jo „pagrindiniai teiginiai“, pabrėžiantys „dieviškąjį Dievo įstatymą“ ir „nekintančius ir pastovius gėrius“, tokius kaip „abipusis savęs dovanojimas ir žmogiškosios gyvybės pradėjimas tikros meilės kontekste“⁸⁷. L. S. Cahill mano, kad taip stipriai akcentuoti universalias moralės normas, deramai neatsižvelgus į pozityvias nūdienos patirčių ir humanitarinių mokslų implikacijas, yra klaidinga. Ji išsako nepritariamą W. E. May'aus teiginiui, kad žmogiškosios savybės ir vertybės gali būti aiškiai suprantamos „transistoriškai“ ir išreiškiamos kaip „objektyvios ir metaistorinės moralės normos“, ir kelia klausimą, ar W. E. May'aus ištikimybė Bažnyčios autoritetui, aiškinant „dieviškąjį apreiškimą“ ir „amžinąjį įstatymą“, dera su *Gaudium et spes* dokumente išsakytu raginimu nagrinėti „laiko ženklus“ (par. 4), suprantant, kad „žmonija nuo palyginti statiškos tikrovės sampratos pereina prie dinamiškesnės ir labiau evoliucinės sampratos (par. 5)“⁸⁸.

Straipsnyje *Contemporary Challenges to Exceptionless Moral Norms* (liet. *Šiuolaikiniai iššūkiai išimčių neturinčioms moralės normoms*) L. S. Cahill atvirai reiškia nepasitenkinimą moraliniais absoliutais. Ji teigia, kad normos, kurios draudžia fizinį veiksmą nepriklausomai nuo aplinkybių (pavyzdžiui, „nenaudok dirbtinės kontracepcijos“, „nesimasturbuok“ arba „nežudyk negimusio kūdikio“), iš tiesų yra kvestionuojamos. Nors šie veiksmai paprastai laikomi žalingais žmogaus prigimčiai, tačiau autorė teigia, kad jie gali būti pateisinami išimtiniais atvejais, kai kyla konfliktas su dar

⁸⁴ Cahill, „Sexual Issues in Christian...“, 3.

⁸⁵ Cahill, „Catholic Sexual Ethics...“, 150.

⁸⁶ William E. May, „The Vatican Declaration on Sexual Ethics and the Moral Methodology of Vatican Council II“, *Linacre Quarterly* 52.2 (1985): 116–129.

⁸⁷ Lisa Sowle Cahill, „Sexual Ethics, Marriage, and Divorce“, *Theological Studies* 47 (1986): 107–108.

⁸⁸ *Ibid.*, 108.

aukštesniu gėriu⁸⁹. Pažymėtina, kad šiame straipsnyje, kaip ir kai kuriuose kituose⁹⁰, teologė atvirai pritaria tokiems revizionistams kaip Richardas McCormickas ir Charlesas Curranas, kurie tvirtina, jog etikos išimtis yra neišvengiamos. Tačiau svarbu pažymėti, kad L. S. Cahill nuosekliai neįtraukė proporcionalizmo metodo į savo požiūrį. Jos etikos peržiūroje svarbiausias siekis yra *iš naujo apibrėžti etikos šaltinių prioritetus* – būtent tuo grindžiamos išimtinės normos. Pavyzdžiui, ji teigia:

Romos katalikų etikoje pagrindinis ginčo objektas yra „savaime blogo veiksmo“ sąvokos gyvybingumas. Moraliniai absoliutai, draudžiantys tokius veiksmus, buvo senosios katalikų seksualinės etikos pagrindas. Morolinių absoliutų atsisakymas šiuolaikinėje literatūroje reiškia esminį jas pagrindžiančios ontologijos ir metodologijos atmetimą <...>. Tai <...> rodo, kad krikščioniškoje etikoje iš naujo apibrėžiamas šaltinių prioritetas.⁹¹

Teologės argumentacija dėl moralinių absoliutų atsisakymo tam tikrose situacijose leidžia daryti išvadą apie jos nuomonę, kad konkreti žmonių patirtis yra pirminis moralės šaltinis, kuris turi būti integruotas į teologinį diskursą kaip pagrindinis kriterijus vertinant kitus moralės šaltinius ir peržiūrint jų pagrįstumą. Toks konkretios žmogaus patirties iškėlimas kelia rimtų metodologinių ir normatyvinių klausimų. Asmeninė ir bendruomeninė patirtis yra svarbus moralės teologijos šaltinis ir neabejotinai turi būti įtrauktas į teologinį diskursą, tačiau konkreti, kontekstinė patirtis negali būti laikoma pirminiu normatyvumo kriterijumi, reliatyvinant, redukuojant prigimtinio įstatymo, Šventojo Rašto ir Bažnyčios moralinio mokymo normatyvumą iki subjektyvios tam tikrų individų ar grupių patirties.

Išvados

L. S. Cahill teologinis metodas remiasi konkrečia žmonių patirtimi kaip pirminiu moralės šaltiniu. Ji siekia pagilinti teologinį diskursą, darydama jį jautresnę konkrečioms žmonių situacijoms. Atkreipdama dėmesį į marginalizuotų žmonių patirtis, teologė ragina jų liudijimus laikyti svarbiais moralinio vertinimo kriterijais. Vis dėlto L. S. Cahill metodas kelia rimtų abejonių dėl moralės objektyvumo ir moralės teologijos normatyvumo pagrindimo. Jos siūlomas moralės šaltinių hierarchijos perskirstymas subordinauja prigimtinio įstatymo, Šventojo Rašto ir Magisteriumo moralinį mokymą konkrečiai žmonių patirčiai ir taip rizikuoja sureliatyvinti moralę

⁸⁹ Cahill, „Contemporary Challenges to Exceptionless Moral Norms“, 124.

⁹⁰ Žr. L. S. Cahill, „Moral Methodology: A Case Study“, iš *A Challenge to Love*, ed. by R. Nugent (New York: Crossroads, 1983); Lisa Sowle Cahill, „Human Sexuality“, iš *Moral Theology: Challenges for the Future*, ed. by Charles E. Curran (New York: Paulist Press, 1990).

⁹¹ Cahill, „Sexual Issues in Christian Theological Ethics“, 3.

ir susilpninti teologijos priedermę pateikti objektyvius kriterijus atskiriant gerį nuo blogio. Nors teologė pripažįsta prigimtinio įstatymo, Šventojo Rašto ir Magisteriumo mokymo svarbą, jos modelyje šie šaltiniai traktuojami kaip atviri tobulinimui ir koregavimui, siekiant plėtoti moralės supratimą, reaguojant į šiuolaikinių žmonių gyvenimo tikrovę, atsiskleidžiančią per konkrečias žmonių patirtis. Galima sakyti, kad „konkrečios žmonių praktikos“ tampa svarbiu moralinio diskurso šaltiniu, įpareigojančiu moralės specialistus peržiūrėti, koreguoti ar atmesti moralės normas, kylančias iš prigimtinio įstatymo, Šventojo Rašto mokymo ar Bažnyčios Magisteriumo, jei jos neatitinka žmonių realių gyvenimo praktikų ar jų reikiamų poreikių. Praradus santykį tarp asmens patirties subjektyvumo ir tiesos objektyvumo, moralinė tiesa tampa istoriškai, kultūriškai reliatyvi – net prigimtinis įstatymas kinta priklausomai nuo kultūrinio ir socialinio konteksto. Žvelgiant iš šios perspektyvos, moralė įgauna demokratinį pobūdį, nes grindžiama bendruomenine šiuolaikinių žmonių patirties refleksija. Tokia prieiga lemia, kad moralės principai tampa atviri peržiūrėjimui, tobulinimui ir kontekstinėms išimtims. L. S. Cahill teologinį metodą susilpnina ir tai, kad jos teologiniame diskurse išryškėja redukuota patirties samprata, apsiribojanti empiriniais ir sociologiniais faktais, kai nemėginama atsakyti į esminį klausimą – kas yra žmogiškoji patirtis, kuri atveria žmogų susitikimui su objektyvia tiesa. Atsiejus patirtį nuo visuminės ir teisingos antropologijos, prarandama galimybė ją suprasti kaip išraišką žmogaus, kuris yra laisvas ir atsakingas moralinis veikėjas, pašauktas dalyvauti tiesos paieškose, kad galėtų gyventi vienybėje su Dievu, artimu ir pačiu savimi. Savo teologiniuose diskursuose L. S. Cahill iš akių išleidžia pamatinę žmogiškosios patirties matmenį – ontologinę tiesą, kad žmogus yra asmuo, subjektas, kuris sąmoningai ir laisvai veikdamas tampa „labiau arba mažiau žmogumi“.

LITERATŪRA

1. Aquino, Maria Pilar. *Our Cry for Life! Feminist Theology from Latin America*. Transl. by Dinah Livingstone. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993.
2. Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Third Edition. Transl. by Terence Irwin. Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2019.
3. Bleir, Ruth. *Science and Gender: A Critique of Biology and Its Theories on Women*. New York: Pergamon Press, 1984.
4. Cahill, Lisa Sowle. „Sexual Issues in Christian Theological Ethics: A Review of Recent Studies“. *Religious Studies Review* 4.1 (January, 1978): 1–14.
5. ——. „Moral Methodology: A Case Study“. Iš *A Challenge to Love: Gay and Lesbian Catholics in the Church*. Ed. by R. Nugent, 78–92. New York: Crossroads, 1983.
6. ——. „Contemporary Challenges to Exceptionless Moral Norms“. Iš *Moral Theology Today: Certitudes and Doubts*. Ed. by D. G. McCarthy, 121–135. Saint Louis, Mo.: Pope John Center, 1984.
7. ——. *Between the Sexes: Foundations for a Christian Ethics of Sexuality*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.

8. —. „Humanity as Female and Male: The Ethics of Sexuality“. Iš *Called to Love: Towards a Contemporary Christian Ethic*. Ed. by Francis A. Eigo, 75–95. Villanova: The Villanova University Press, 1985.
9. —. „Sexual Ethics, Marriage, and Divorce“. *Theological Studies* 47 (1986): 102–117.
10. —. „Community and Couple: Parameters of Marital Commitment in Catholic Tradition“. Iš *Commitment to Partnership: Explorations of the Theology of Marriage*. Ed. by William P. Roberts, 106–121. New York: Paulist Press, 1987.
11. —. „Catholic Sexual Ethics and the Dignity of the Person: A Double Message“. *Theological Studies* 50 (1989): 120–145.
12. —. „Human Sexuality“. Iš *Moral Theology: Challenges for the Future*. Ed. by Charles E. Curran, 193–212. New York: Paulist Press, 1990.
13. —. „Sex and Gender: The Universal Catechism’s Presentation“. *America* 162 (March 3, 1990): 197–200.
14. —. „Marriage: Institution, Relationship, Sacrament“. Iš *One Hundred Years of Catholic Social Thought: Celebration and Challenge*. Ed. by John A. Coleman, 103–119. New York: Orbis Books, 1991.
15. —. *Women and Sexuality: 1992 Madeleva Lecture in Spirituality*. New York / Mahwah: Paulist Press, 1992.
16. —. „Feminism and Christian Ethics“. Iš *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*. Ed. by Catherine Mowry LaCugna, 211–234. New York: HarperCollins Publishers Inc., 1993.
17. —. „Current Teaching on Sexual Ethics“. Iš *Dialogue About Catholic Sexual Teaching*. Ed. by C. Curran, 527–545. New York: Paulist Press, 1993.
18. —. „Sexual Ethics: A Feminist Biblical Perspective“. *Interpretation* 49 (January, 1995): 5–16.
19. —. „Feminist Ethics, Differences, and Common Ground: A Catholic Perspective“. Iš *Feminist Ethics and the Catholic Moral Tradition: Readings in Moral Theology No. 9*. Ed. by Charles E. Curran, Margaret A. Farley and Richard A. McCormick, 49–78. New York / Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1996.
20. —. *Sex, Gender, and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
21. —. „Accent on the Masculine“. Iš *John Paul II and Moral Theology*. Ed. by Charles E. Curran, and Richard A. McCormick, 83–91. New York: Paulist Press, 1998.
22. —. *Family: A Christian Social Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 2000.
23. —. „Gender and Strategies of Goodness: The New Testament and Ethics“. *Journal of Religion* 80.3 (July, 2000): 442–460.
24. Cessario, Romanus. *Introduction to Moral Theology*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2001.
25. Fiorenza, Elisabeth S. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad, 1983.
26. Fuchs, Josef. *Personal Responsibility and Christian Morality*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1983.
27. Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. 2nd revised edition. Transl. by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. London, New York: Continuum, 1989.
28. Goizueta, Roberto S. „Rediscovering Praxis: The Significance of U.S. Hispanic Experience for Theological Method“. Iš *We Are a People!: Initiatives in Hispanic American Theology*. Ed. by Roberto S. Goizueta, 51–78. Minneapolis: Fortress, 1993.
29. Gutiérrez, Gustavo. *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988.

30. Hellwig, Monika. *The 1982 Pere Marquette Theology Lecture: Whose Experience Counts in Theological Reflection?* Wisconsin: Marquette University Press, 1982.
31. Janssens, Louis. „Ontic Evil and Moral Evil“. *Louvain Studies* 4 (1972): 115–156.
32. John Paul II. *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*. Transl. by Michael Waldstein. Boston: Pauline Books & Media, 2006.
33. Jonas Paulius II. *Apaštališkoji adhortacija „Familiaris Consortio“*. Vilnius: Lumen fondas, 1994.
34. —. *Enciklika „Veritatis Splendor“*. Vilnius: Aidai, 1994.
35. Jonsen, Albert R. & Stephen Toulmin. *The Abuse of Casuistry a History of Moral Reasoning*. London: University of California Press, 1988.
36. Klofft, Christopher P. *Moral Development, Virtue, and Gender: A Comparison of the Different Accounts of Lisa Sowle Cahill, Servais Pinckaers, and Paul Evdokimov*. Washington, D.C.: Catholic University of America, 2000.
37. Kruks, Sonia. *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*. Ithaca / London: Cornell University Press, 2001.
38. May, William E. „The Vatican Declaration on Sexual Ethics and the Moral Methodology of Vatican Council II“. *Linacre Quarterly* 52.2 (1985): 116–129.
39. McCormick, Richard. „Notes on Moral Theology, 1982“. *Theological Studies* 44 (1983): 73–76.
40. —. „Humanae Vitae 25 Years Later“. Iš *Sexuality, Marriage, and Family: Readings in the Catholic Tradition*. Ed. Paulinus Ikechukwu Odozor, 478–485. Notre Dame: University of Notre Dame, 2001.
41. Pinckaers, Servais. *The Sources of Christian Ethics*. Transl. by Sr. Mary Thomas Noble. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1995.
42. Porter, Jean. *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*. Louisville: Westminster / John Knox Press, 1990.
43. Rorty, Richard. „Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View“. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 8.2 (1993): 96–103.
44. —. „Feminism and Pragmatism“. Iš Richard Rorty. *Truth and Progress: Philosophical Papers*. Vol. 3, 202–227. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
45. Schillebeeckx, Edward. *Christ: The Experience of Jesus as Lord*. New York: Seabury, 1980.
46. Swartley, Willard M. *Slavery, Sabbath, War, and Women: Case Issues in Biblical Interpretation*. Ontario: Herald Press, 1983.
47. Šliužaitė, Vilma. „Reductionist Interpretations of Human Experience: From Modernity to Postmodernity“. *Soter* 45 (73) (2013): 21–37.
48. Thomas Aquinas. *Summa Theologica*. Vol. 2. I–II, QQ, 1–114. New York: Benziger Bros, 1948.
49. —. *Summa Theologica*. Vol. 3. II–II, QQ, 1–148. New York: Benziger Bros, 1948.
50. Wojtyła, Karol. *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1959.
51. —. „The Problem of the Theory of Morality“. Iš *Person and Community: Selected Essays*. Transl. by Theresa Sandok, 129–161. New York; Berlin; Bern; Frankfurt/M.; Paris; Wien: Lang, 1993.
52. —. „The Problem of Experience in Ethics“. Iš *Person and Community: Selected Essays*. Transl. by Theresa Sandok, 107–127. New York; Berlin; Bern; Frankfurt/M.; Paris; Wien: Lang, 1993.
53. Whitehead, Alfred N. *Symbolism: Its Meaning and Effect*. New York: Fordham University Press, 1927.

Vilma ŠLIUŽAITĖ – teologijos mokslų daktarė, Vytauto Didžiojo universiteto Katalikų teologijos fakulteto dėstytoja, Katalikų teologijos studijų programos komiteto pirmininkė. Mokslinių tyrimų sritys: bendroji moralės teologija, bioetika, krikščioniškasis personalizmas, žmogiškosios patirties vaidmuo tiesos paieškose, ignaciškasis dvasingumas. El. paštas vilma.sliuzaite@vdu.lt.

Vilma ŠLIUŽAITĖ – Doctor of Theology, Lecturer at the Faculty of Catholic Theology, Vytautas Magnus University, Lithuania, Head of the Catholic Theology Study Program Committee. Research interests: general moral theology, bioethics, Christian personalism, the role of human experience in the search for truth, Ignatian spirituality. E-mail vilma.sliuzaite@vdu.lt.