

**Jerzy Bajda, Alojzy Marcol, Józef  
Kulak, Stanisław Urbański, Henryk  
Skorowski**

---

**Biuletyn teologicznomoralny**

---

Collectanea Theologica 58/3, 95-111

---

1988

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN TEOLAGICZNOMORALNY

**Zawartość:** I. DOKUMENTY STOLICY APOSTOLSKIEJ. 1. Dar życia. Instrukcja Kongregacji do Spraw Nauki Wiary. — 2. Rocznica śmierci św. Alfonsa Marii Liguoriego. — 3. Formacja w zakresie środków społecznego przekazu. Instrukcja Kongregacji do Spraw Wychowania Katolickiego. II. SPRAWOZDANIA. Problemy migracyjne. XXIII Międzynarodowy Kongres Moralistów i Etyków Społecznych. III. OMÓWIENIA. 1. Świadomość nadprzyrodzona. — 2. Z problematyki bioetycznej. — 3. Nowsze badania w dziedzinie historii teologii moralnej. \*.

### I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

#### 1. Dar życia

#### Instrukcja Kongregacji do Spraw Nauki Wiary

*Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia i o godności jego przekazywania* jest kolejnym dokumentem Stolicy Apostolskiej wyjaśniającym i rozstrzygającym zagadnienia moralno-antropologiczne przez odwołanie się do zasad wiary<sup>1</sup>. Od Soboru Watykańskiego II można mówić o obecności bardzo konsekwentnego nurtu w urzędowym nauczaniu Kościoła, charakteryzującego się teologicznym widzeniem zagadnień, które na pierwszy rzut oka łatwo zaliczyć do dziedziny poznania naturalnego według metod przyjętych w naukach szczegółowych lub choćby w filozofii.

Właśnie Sobór Watykański II sformułował zasady teologicznego (zwłaszcza chrystologicznego) rozumienia świata, historii i tego, co w odniesieniu do człowieka oraz ludzkości zwykle nazywać się naturą. Było to nieodzowne dla ocalenia pełnej prawdy o życiu ludzkim i o powołaniu osoby ludzkiej, a także o powołaniu ludzkiej wspólnoty, wobec niebezpieczeństwa redukcji tej prawdy do sumy wniosków nauk szczegółowych, a w konsekwencji do redukcji człowieka do rzeczy tego świata.

We wspomnianym nurcie nauczania znajdują się takie dokumenty, jak *Populorum progressio*, *Humanae vitae*, *Deklaracja o przerywaniu ciąży*, *Instrukcja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej*, *Familiaris consortio* czy wreszcie instrukcja *Donum vitae*, o której mowa. Szczególnie silny związek zachodzi między *Humanae vitae* a *Donum vitae*. Oba dokumenty dotyczą najbardziej fundamentalnych, a zarazem palących kwestii, narosłych na gruncie nowoczesnej cywilizacji. Oba dokumenty zachowują swój odrębny profil tematyczny: *Humanae vitae* wyklada głównie zasady powołania małżeńskiego, *Donum vitae* wyjaśnia zasady bioetyki, uwzględniając zarazem jej styk z etyką lekarską. Oba dokumenty spotykają się wyraźnie na płaszczyźnie etyki rodzicielskiej, jak też na gruncie zasad określających powołanie mężczyzny i ko-

\* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Alojzy Marcol, Warszawa-Nysa.

<sup>1</sup> L'Osservatore Romano, wersja polska, 1987, nr 3 (88), s. 19—24.

biety w aspekcie osobowym i ogólnoludzkim. Są to zasady mówiące o zakorzenieniu życia ludzkiego w stwórczej i odkupieńczej miłości Boga, o przeniesieniu życia i powołania ludzkiego na płaszczyznę uczestnictwa w świętości samego Boga w Jezusie Chrystusie. Te prawdy kształtują sakramentalnie szczególną godność życia ludzkiego oraz godność osoby ludzkiej jako podmiotu tego życia.

Właśnie godność osoby rzutuje na godność życia, które powstaje i rozwija się w ontycznej jedności z podmiotem—osobą. Ta godność rozciąga się na całą przestrzeń życia, na wszystkie jego poziomy i dziedziny, nie wyłączając tych obszarów, którymi interesują się nauki szczegółowe w sposób odpowiadający ich kategoriom poznawczym. Tak w *Humanae vitae*, jak w *Donum vitae* akcent spoczywa na ocaleniu człowieczego charakteru życia oraz jego etycznej i teologicznej prawdy.

Kardynał Ratzinger w komentarzu wprowadzającym do instrukcji podkreśla głównie dwie zasady antropologiczne służące za podstawę do prawidłowego rozstrzygnięcia moralnych kwestii postawionych w dokumencie: prawdę o jedności osoby ludzkiej i prawdę o podmiotowej godności osoby. Właśnie te zasady każą widzieć wszystkie problemy biomedyczne w sposób antropologiczno-etyczny.

Oprócz tych zasad, które funkcjonują jako bezpośrednie przesłanki rozstrzygnięć etycznych, należy przypomnieć zasady o charakterze fundamentalnym, od których zależy teologiczne, a więc w pełni chrześcijańskie rozumienie problemów bioetyki. Zasady te formułuje instrukcja we wstępie. Są to dwie prawdy zaczerpnięte z historii zbawienia, a stanowiące najgłębszą podstawę chrześcijaństwa. Pierwsza to prawda o stworzonym charakterze życia ludzkiego, które w relacji do osoby objawia się jako dar Boga, Stwórcy i Ojca; druga jest prawda o Wcieleniu, a tym samym o zanurzeniu ludzkiej egzystencji w tajemnicy Chrystusa (nr 1). Te prawdy, a właściwie te tajemnice, budują zręby powołania człowieka i określają jego odpowiedzialność za godność i świętość życia we wszystkich tych dziedzinach, w których kształtowanie i rozwój życia zależy od decyzji człowieka. W konstrukcji logicznej (i teologiczno-etycznej) dokumentu istotną rolę odgrywa również zasada, którą instrukcja przypomina, powołując się na stałe nauczanie Kościoła, sformułowane zwłaszcza w *Deklaracji o przerywaniu ciąży*. Jest to zasada niezmienniej istoty osoby jako podmiotu życia, niezależnej od następujących po sobie faz rozwojowych, uwarunkowanych biologicznie. Rozwój nie wyklucza, lecz zakłada tożsamość podmiotu życia, który w przypadku człowieka (a więc natury duchowo-materialnej) musi być od początku pojmovany jako podmiot osobowy. Tak więc od momentu, w którym istnieje nowy, odrębny podmiot wyposażony we własny kod genetyczny, należy mówić o nowej, odrębnej osobie ludzkiej.

Prawda ta nie jest wyłącznie wnioskiem wysnutym z nauk empirycznych, lecz przede wszystkim jest prawdą filozoficzną (antropologiczną), oświetloną dodatkowo przez Objawienie. Żadne hipotezy naukowe nie mogą więc tej prawdy podważyć. Owszem, autentyczna nauka (zwłaszcza genetyka) dostarcza przekonujących argumentów potwierdzających tę prawdę. Przy okazji należy wyjaśnić, że jeśli Magisterium Kościoła powołuje się na tego typu argumenty naukowe, czyni to nie dla udowodnienia głoszonej prawdy (bo jej dowody leżą na płaszczyźnie wyższej), lecz dla wykazania, że hipotezy, negujące osobową podmiotowość życia ludzkiego w jego najwcześniejszych stadiach, nie są naukowe. Hipotezy tego typu, proponujące technologiczne sterowanie procesami życia i płodności, opierają się w gruncie rzeczy na ideologiach mających niejednokrotnie zabarwienie mitologiczne.

Hipotezy krytykowane w dokumencie podlegają negatywnej ocenie nie z motywów roztropnościowych, a więc nie dlatego, że ewentualnie mogłyby doprowadzić do błędnych rozwiązań moralnych i społecznych, lecz z motywów zasadniczych, tj. dlatego, że przeczą prawdziwej istocie człowieka oraz wewnętrzną unicestwiają godność osoby ludzkiej i transcendentny wymiar ludzkiego

powołania. Są to więc hipotezy nie tylko nienaukowe, ale przede wszystkim nieludzkie i niechrześcijańskie.

Tak więc dokument odrzuca jako niedopuszczalne wszelkie zabiegi i eksperymenty w stosunku do poczętego życia. Nie są to zabiegi w służbie życia, czyli nie dają się pojąć jako leczenie, obrona lub wspomaganie rozwoju, lecz traktują życie ludzkie w sposób urzeczowiony. Człowiek nigdy nie może stać się obiektem eksperymentów, nawet nie dla celów naukowych (cz. I). Nie chodzi wyłącznie o to, że te czynności mogą zagrażać życiu poczętych istot ludzkich, ale głównie o to, że podobne techniki odbierają im człowieczeństwo, depczą ich osobową nietykalność, redukując je do roli przedmiotu i środka do celu.

Dokument odrzuca także stanowczo (cz. II) wszelkie interwencje, które rozbijają antropologiczno-etyczną więź między poczęciem (faktem zapłodnienia) a aktem małżeńskiego zjednoczenia. Dokument podtrzymuje takie rozstrzygnięcie, pomimo iż w samym założeniu interwencje te mają służyć płodności. Charakter niemoralny sztucznego zapłodnienia polega na tym, że odbiera procesowi płodności jego ludzki osobowy charakter, degradując go do płaszczynny produkcyjno-hodowlanej.

Płodność ludzka została przez Stwórcę powierzona przymierzu osobowemu mężczyzny i kobiety, aby życie ludzkie dało się pojąć jako zrodzone, czyli jako owoc miłości mającej postać obłubieńczego daru. Ta konstytucja rodziny i rodzicielstwa ma swoją podstawę w tajemnicy stworzenia i zawierającej się w niej prawdzie o obrazie i podobieństwie człowieka do Boga. W tym kontekście zrodzenie człowieka ma być zarazem objawieniem miłości Boga jako Ojca, od którego pochodzi życie ludzkości na sposób daru. Tu właśnie leży najgłębsze źródło nieredukowalności osoby ludzkiej do innych istot tego świata. Osoba ludzka nie może nigdy znaleźć się w takiej sytuacji, w której musiałaby być pojmowana jako wyprodukowana lub wyhodowana. Konsekwentnie osoba ludzka nigdy nie może być przedmiotem prawa posiadania czy obiektem —środkiem służącym zaspokojeniu doczesnych potrzeb indywidualnych czy społecznych, prywatnych czy publicznych.

W odrzuconej hipotezie zawiera się także bluźniercza usurpacja w stosunku do Boga: człowiek usiłuje wejść na miejsce Boga i przywłaszczyć sobie Jego autorytet w stosunku do życia (zaistnienia) osoby ludzkiej. Jest to odrzucenie pierwszego przykazania Dekalogu i zburzenie całego fundamentu religii. Równocześnie kryje się tu najgłębszy korzeń tyranii. Samoubóstwienie bowiem jest pierwszym krokiem do nieuniknionego samouniżenia.

Ogólnie mówiąc instrukcja jest inspirowana biblijnym i sakramentalnym widzeniem życia i ciała ludzkiego. Istotną rolę w interpretacji dokumentu odgrywa pojęcie daru, wywodzące się z teologii stworzenia i odkupienia. Życie jest darem Boga w tym znaczeniu, że jest symbolicznym słowem, przez które Bóg Stwórca oddaje się stworzeniu. Jest ono darem także w drugim znaczeniu, jako podstawowe słowo, przez które osoba ludzka oddaje się Bogu odpowiadając na Jego miłość. Ciało ludzkie uczestniczące w podmiotowości osoby uzyskuje pełnię swej godności i symboliki wewnątrz owej relacji daru. Dzieje się to w szczególny sposób dzięki zjednoczeniu z Chrystusem jako Słowem Wcielonym.

W świetle powyższych zasad łatwiej można zrozumieć ściśle antropologiczne znaczenie ciała polegające na tym, że jest ono samoobjawieniem osoby i uobecnieniem jej tajemnicy w świecie widzialnym. Tajemnicą zaś osoby ludzkiej jest jej ponadczasowa relacja do Chrystusa. Dlatego to instrukcja odwołuje się w kontekście rozważanych problemów etyki życia do słów Chrystusa: „wszystko co uczyniliście jednemu z tych najmniejszych moich braci, Mnie to uczyniliście” (Mt 25, 45).

I jeszcze jedna uwaga na temat zadań, jakie instrukcja stawia teologom. Mówi o tym kardynał Ratzinger: „Aby móc pogłębić i coraz bardziej uprzyściplnić wiernym treść nauki Magisterium, trzeba opracować — wykorzy-

stując w tym także właściwie pojmowane kontakty interdyscyplinarne — wartościową antropologię piciowości i małżeństwa. W kontekście kulturowym, który łatwo ulega tendencjom pragmatystycznym i utylitarystycznym, który ocenia moralną wartość działań ludzkich tylko na podstawie ich rezultatów, rzeczą niezbędną staje się refleksja etyczna zdolna ukazać, iż dobro moralne posiada swoją nieuprzedzoną oryginalność i że jego korzenie tkwią w prawdzie o człowieku, którą odkrywa rozum oświecony wiarą. Zadanie teologii moralnej polega na ukazaniu istnienia ściśle określonych, niezmiennych i nie podlegających żadnym uwarunkowaniom norm moralnych, będących jedyną gwarancją poszanowania i pełnej realizacji człowieka w jego prawdzie”.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

## 2. Rocznica śmierci św. Alfonsa Marii Liguoriego

1 sierpnia 1987 Jan Paweł II skierował na ręce przełożonego generalnego redemptorystów pismo apostołskie *Spiritus Domini*, w którym po przypomnieniu najważniejszych danych biograficznych św. Alfonsa (1696—1787) podkreśla znaczenie świętego dla ludzi jego czasów.<sup>1</sup> Do apostołstwa słowa i duszpasterskiej działalności św. Alfonsa doszedł szybko apostołat pióra. Były to dwa nierozłączne aspekty jego życia i pracy. Całokształt jego twórczości obejmuje 111 tytułów i dotyczy trzech dziedzin: moralności, wiary i życia duchowego.

Św. Alfonsa uważa się za odnowiciela teologii moralnej. W żywym kontakcie z penitentami stopniowo odkrywał właściwą miarę między rygoryzmem a wolnością. Zwykł być mawiać: „Jak opieszalność przy słuchaniu spowiedzi rujnuje dusze, tak szkodę wyrządza im także surowość [...] Należy naśladować nie Janseniusza, lecz Jezusa Chrystusa”. Nie ulega wątpliwości, że *Praxis confessorii*, *Homo apostolicus*, a zwłaszcza jego główne dzieło — *Theologia moralis* — ukazują go jako mistrza katolickiej teologii moralnej.

Na polu dogmatycznym św. Alfons rozwijał naukę o łasce, przywracając ludziom ufność i zbawczy optymizm.

Alfonsjańską duchowość można sprowadzić do dwu elementów: do modlitwy i łaski. Przy tym była to duchowość ludowa. Zasadniczą rolę przypisywał też św. Alfons życiu sakramentalnemu, zwłaszcza czci Najświętszego Sakramentu.

Po kanonizacji w dniu 26 maja 1839 roku napływały do Stolicy Apostolskiej prośby, aby nadać świętemu tytuł doktora Kościoła. Uczynił to Pius IX w marcu 1871 roku. Pius XII zaś w dniu 26 kwietnia 1950 roku obdarzył go nowym tytułem „patrona spowiedników i moralistów”.

Jan Paweł II w swoim liście apostołskim zwraca uwagę również na momenty z życia świętego Alfonsa, które dziś nabrały szczególnej aktualności: całe życie tego misjonarza, zakonodawcy, biskupa i pisarza charakteryzowało wielkie przywiązanie do prostego ludu.

Choć wielki patron jest własnością całego Kościoła, to jednak w sposób szczególny należy on do założonej przez siebie kongregacji, której papież przypomina głównie trzy prawdy z jego życia: po pierwsze — jego bliskość wobec ludu; zgromadzenie powinno pozostać wierne woli Założyciela; po drugie — jego misje ludowe; są one nadal ważną formą działalności pastoralnej zgromadzenia; po trzecie — jego studium i nauczanie teologii moralnej. Papież podkreśla przy tej okazji znaczenie teologii moralnej. Znajdujemy też w tym miejscu zapowiedź wytycznych Stolicy Apostolskiej dla teologii moralnej: „Stolica Apostolska wkrótce w odręb-

<sup>1</sup> L'Osservatore Romano z dnia 2 sierpnia 1987 r.

nym dokumencie szerzej i wnikliwiej ustosunkowuje się do fundamentalnych zagadnień teologii moralnej". Ten moment sprawia, że pismo apostolskie *Spiritus Domini* wywołało szczególne echo w świecie katolickim. Już w tej chwili nie brak spekulacji co do tego, czy będzie to encyklika, pismo apostolskie czy też instrukcja Kongregacji do Spraw Nauki Wiary, której prefekt, kard. Ratzinger, w wystąpieniu wobec biskupów peruwiańskich również wspominał o konieczności zajęcia stanowiska w podstawowych sprawach teologii moralnej (por. Oss. Rom. 23.VII.1986).

W zakończeniu pisma papież zwraca się do duchownych synów św. Alfonsa z gorącym wezwaniem do wierności wobec Chrystusa i Jego Ewangelii, do wierności wobec Kościoła i jego posłannictwa w świecie, do wierności wobec człowieka naszych czasów, wreszcie do wierności wobec charzmatu Instytutu Najświętszego Zbawiciela.

ks. Alojzy Marcol, Warszawa-Nysa

### 3. Formacja w zakresie środków społecznego przekazu

#### Instrukcja Kongregacji do Spraw Wychowania Katolickiego

Jest to obszerny dokument, datowany dnia 19 marca 1986 roku.<sup>1</sup> Dekret soborowy *Inter mirifica* podejmując współczesne złożone zjawisko środków społecznego przekazu, wyciągnął na światło dzienne liczne problemy pastoralne i formacyjne. Są to problemy dotyczące całego Ludu Bożego: duchownych i świeckich, instytutów apostołatu i kształcenia, a wśród nich na pierwszym miejscu seminariów.

Ponieważ lokalne warunki są bardzo zróżnicowane, zrozumiałą jest rzeczą, że działania formacyjne i ich skutki nie wszędzie są jednakowe. W dodatku chodzi o stosunkowo nowy teren, na którym wciąż jeszcze brak jest specyficznych doświadczeń i dobrze przygotowanych nauczycieli, co sprawia, że cały wysiłek kształceniowy w wielu wypadkach wydaje się trudny, nie dość zorganizowany i nieadekwatny.

Aby przygotowanie kleru na tym odcinku było lepsze i lepiej odpowiadało zadaniom, jakie go czekają, Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, po rozległych konsultacjach z ekspertami w tej dziedzinie, zwłaszcza z Papieską Komisją Środków Przekazu, przedkłada seminariom niniejsze *Wytuczne* w nadziei, że w ten sposób dopomoże do wypełnienia ich zadań wychowawczych.

Po ogólnej prezentacji dokumentu instrukcja podnosi, że sensowną rzeczą byłoby prowadzić przygotowanie w dziedzinie środków przekazu na trzech różnych poziomach: Na pierwszym, podstawowym poziomie należałoby skupić uwagę na odbiorcach, tj. na czytających, oglądających i słuchających mass-mediów. Ponieważ każdy alumn musi być traktowany jako odbiorca, należy w tym aspekcie przeszkolić wszystkich bez różnicy. Na drugim poziomie przygotowanie ma charakter „pastoralny” i powinno przyspaść w udziale wszystkim przyszłym kapłanom. Powinni oni w swojej posłudze być zdolni prowadzić wiernych do należytego używania mediów. Trzeci poziom to przygotowanie „specjalistów”; dotyczy ono tych, którzy już są zatrudnieni przy środkach przekazu albo przejawiają szczególny talent do tego. W równym stopniu dotyczy ono także tych, którzy w przyszłości mają pełnić funkcję nauczycieli i instruktorów w dziedzinie środków przekazu na pierwszych dwóch poziomach.

W instrukcji wypracowano również szczegółowe normy dla poziomu podstawowego (przygotowania odbiorców), jak i dla poziomu „pastoralnego”

<sup>1</sup> Tekst angielski w Seminarium 26 (1986) nr 4, 717—772.

oraz „specjalistycznego”. Z naciskiem podkreśla się, że ludzie, którzy już pracują albo przygotowują się do pracy przy środkach komunikacji lub odznaczają się szczególną zdolnością i zamiłowaniem do tego rodzaju działalności, nie powinni poprzestawać na „pastoralnym” przygotowaniu, jakie otrzymują wszyscy seminarzyści.

Instrukcja posiada dwa „dodatki”. *Appendix I* stanowi zestawienie w porządku chronologicznym oficjalnych dokumentów Kościoła, wydanych na temat środków przekazu w ostatnich 50 latach. Począwszy od encykliki Piusa XI *Ad catholicos sacerdotes* z 20 grudnia 1935 roku, w której mówi się o potrzebie dalszego kulturalnego kształcenia kleru, zestawiono w dodatku 42 dokumenty Kościoła dotyczące środków przekazu, kończąc na orędziu Jana Pawła II na XIX Światowy Dzień Środków Przekazu (19 maja 1985). *Appendix II* stanowi dość obszerny spis tematów do opracowania ewentualnego programu nauczania o środkach przekazu. Zawiera on także przegląd podstawowej literatury oraz najważniejszych organów prasowych z zakresu mass-mediów.

ks. Alojzy Marcol, Warszawa-Nysa

## II. SPRAWOZDANIA

### Problemy migracyjne

#### XXIII Międzynarodowy Kongres Moralistów i Etyków Społecznych

Kościół cierpienia i problemy różnych mniejszości i ludzi uciśnionych uznaje za swoje i występuje jako rzecznik i obrońca ich praw. Jego misja nie zna nacjonalistycznych granic. Tę zasadę winien mieć na oku każdy, kto w Kościele zabiera głos w sprawie obcokrajowców czy azylantów. Z tego jednak jeszcze nie wynika, na ile ta zasada pomocna jest w ocenie i rozwiązywaniu konkretnych problemów migracyjnych i azylanckich. Widać to było wyraźnie podczas XXIII Kongresu Moralistów i Etyków, który od 21—25 września 1987 roku w Passawie zajmował się zagadnieniem *Migracja a godność człowieka*. Organizatorem i gospodarzem kongresu był prof. dr K.-H. Kleber.

W czasie całego kongresu przez referaty i dyskusje przewijała się myśl o konieczności kompromisów. Uniwersalny walor godności ludzkiej i praw człowieka nie kryje w sobie dla poszczególnego państwa zobowiązania, aby bez ograniczeń przyjmować imigrantów i znosić wszystkie różnice w uprawnieniach między członkami własnego narodu a obcokrajowcami.

Wprowadzający w problematykę referat pt. *Migration und Menschenwürde* wygłosił prof. dr Fr. Schmörlz, Salzburg, wyjaśniając samo pojęcie migracji, jej historyczne aspekty, jej współczesne wymiary, wreszcie analizując jej przyczyny. Sceptycznie oceniał on szanse, by cały ten kompleks w najbliższym czasie, nawet teoretycznie tylko, mógł zostać ogarnięty.

Prof. dr K. W. Merks, Tilburg, w swoim wystąpieniu na temat *Migration als ethische Aufgabe* wskazywał na potrzebę bardziej ludzkiego wyrazu nieodzownych skądinąd kompromisów w sprawach migracyjnych. Domagał się poszukiwania nowych modeli działania, innych od wypróbowanych już form wychodzenia na przeciw problematyce obcokrajowców. Odwoływał się do doświadczeń biblijnego świata: Izrael znał problemy migracyjne. Cała historia narodu wybranego w pewnym sensie określona jest przez *exodus*. Przyjęte w Biblii zwyciężanie obcości przez braterstwo jest inspiracją natury duchowej, ale zdaniem Merksa, nie zastępuje modeli konkretnego działania. Wskazywał na amerykański *sanctuary movement*.

Specyficzne dla Republiki Federalnej Niemiec problemy polityki w stosunku do obcokrajowców i azylantów, względem których kościelne instancje

w ostatnich latach zajmowały częściej krytyczną postawę, znalazły na kongresie wyraz w dwu wystąpieniach. Przedstawiciel prawa międzynarodowego, prof. dr M. Zuleeg, Frankfurt, w referacie *Arbeitsmigration und Asylantenproblem Darstellung der rechtlichen Tatbestände, Probleme, Regelungen*, stwierdził, że według prawa międzynarodowego każde państwo decyduje, ilu może przyjąć emigrantów. Z punktu widzenia etycznego sprawa wygląda nieco inaczej: człowiek z tytułu swojej godności i wypływających z niej uprawnień winien mieć możliwość wyboru ojczyzny, a to zakłada obowiązek solidarności między ludźmi. Prof. Zuleeg krytycznie odniósł się do zachodnio-niemieckiego prawa dotyczącego obcokrajowców, które w imigrancie widzi potencjalne zagrożenie i wystąpił przeciwko zacieśnieniu prawa azylu, domagając się relatywizacji zasady nacjonalistycznego państwa i większej swobody poruszania się.

Skonkretyzował problematykę migracyjną na terenie RFN dyrektor Federalnego Urzędu Pracy w Norymberdze, W. Riess, w referacie pt. *Die Beschäftigung und Vermittlung ausländischer Arbeitnehmer. Tatbestand — Probleme — Erfordernisse*. Jego zdaniem, 81% obcokrajowców nie posiada wymaganych kwalifikacji zawodowych. Postęp w przemyśle wymaga ciągłego dokształcania się, którego obcokrajowcy się boją (bariery językowe). Nawet tam, gdzie udaje ich się przeszkolić, pozostaje różnica między znajomością języka wystarczającą do porozumiewania się, a opanowaniem języka (*Sprechkompetenz* nie równa się *Sprachkompetenz!*).

Sytuacją rodzin emigrantów zajął się prof. dr A. Rauscher, Augsburg, w referacie: *Das Angliegen der Familienzusammenführung. Zur Diskussion innerhalb der Kirche*. Jego zdaniem, wszelkie ograniczenia osiedlania się powinny na tyle zostać uchylone, by małżonkowie i ich dzieci mogli żyć i mieszkać razem. Powoływał się przy tym na zasady katolickiej etyki społecznej. Nie krył jednak swojej obserwacji, także z katolickiego obszaru, że biskupi i teologowie ustawicznie postulują wielkoduszną politykę w stosunku do obcokrajowców, natomiast ograniczającą postawę zajmują wszyscy, którzy z problemem mają praktycznie do czynienia. Ten wymiar problematyki również w dyskusji doszedł do głosu i ujawnił panujące w tym względzie różnice zdań i napięcia.

Mniej wyraźnie zarysowało się podczas kongresu zagadnienie, na czym ostatecznie polega przyczynek teologicznej etyki do sprawy „migracji i godności ludzkiej”. Postawiono to pytanie również podczas podsumowującej plenarnej dyskusji. Czy zadanie etyki miałyby polegać tylko na mniej lub bardziej życzliwym towarzyszeniu poczynaniom polityki? Nie odpowiedział na to pytanie także ostatni referent, prof. dr W. Korff, Monachium, w swoim z talentem przedłożonym wykładzie: *Migration und kulturelle Transformation*. Spojrzał on na zagadnienie migracji w aspekcie ludzkości. Migracja przyczynia się do przełamania istniejących wzorców kulturowych. Wiedzie ona do nowej świadomości ludzkości. Są to, zdaniem Korffa, ewolucje zarysowane już w Biblii. Migracja rodzi potrzebę języka uniwersalistycznego. I religii uniwersalistycznej. Chrześcijaństwo nigdy nie identyfikowało się z określonym narodem czy kulturą. W nowych warunkach cała ludzkość rozpoznaje się w swojej jedności, a tolerancja stanie się kluczowym pojęciem. Emigrantowi natomiast nie pozostaje nic innego, jak urządzić się przejściowo w tym wielkim procesie transformacji uznanych wartości, jakimi są język, religia, naród.

Ostatni zwłaszcza referat pozostawił wrażenie, że rozważenie tych problemów na szerokim tle ludzkości mogłoby się okazać pożytecznym dla teologicznej etyki.



## III. OMÓWIENIA

## 1. Świadomość nadprzyrodzona

*Świadomość nadprzyrodzona*<sup>1</sup> jest wyborem myśli autorki, dokonany z następujących dzieł: *Siła ciężenia i łaska* (*La Pesanteur et la Grâce*, Plon 1948), *Świadomość nadprzyrodzona* (*La Connaissance sur naturelle*, Gallimard 1950), *Zeszyty Cahiers*, Plon t. I, 1951; t. II, 1953; t. III, 1956), *Przeczcucia przedchrześcijańskie* (*Intuitions pre-chrétiennes*, La Colombe 1951), *List do zakonnika* (*Lettre à un religieux*, Gallimard 1951). Wszystkie wymienione pozycje, z wyjątkiem przedostatniej i częściowo ostatniej, to zbiory luźnych myśli i notatek. Zapiski te pochodzą z lat 1938—1943, czyli z pięciu ostatnich lat życia Simone Weil. Myśli zostały ułożone w kolejności zagadnień zmierzających do poznania i afirmacji sensu, wartości i celu ludzkiego życia. Zawarte są one w dwunastu rozdziałach, które poprzedza wstęp pióra Gustawa Thibona.

Gustaw Thibon odegrał w życiu Simone Weil ważną rolę. Był on zarówno jej przyjacielem, jak i krytykiem w stosunku do jej działalności literackiej o tematyce religijnej i filozoficznej. Studiował on matematykę i filozofię. W końcu jednak koncentruje się na psychologii. Poprzez studia nad Heglem, św. Tomaszem i św. Janem od Krzyża dochodzi on do chrześcijaństwa. Nie przyjmuje proponowanej mu na uniwersytecie katedry, lecz żyje w swoim gospodarstwie nad Rodanem.

Spotkanie Simone Weil z Gustawem Thibon była oryginalne. Simone była Żydówką, urodzoną w Paryżu w 1909 roku. Studiowała filozofię u sławnego E. Chartier-Alaine'a w Ecole Normale Supérieure. Na skutek pewnych zajęć (aktywistka związków zawodowych) Simone zostaje usunięta z uczelni. Szuka więc pracy na wsi jako robotnica rolna. Pomaga jej w tym dominikanin, o. Perrin. Rekomenduje on młodą Żydówkę Gustawowi Thibon. W ten dość niecodzienny sposób rozpoczęły się wspólne lata późniejszych przyjaciół. Jak wspomina Thibon, Simone w kontaktach międzyludzkich była człowiekiem trudnym. Jej powierzchowność niejako przesłaniała, przykrywała to, co było niezwykle we wnętrzu tej kobiety. Potrzebowała ona wiele czasu, serdeczności i wysiłku, by wyzbyć się skrępowania i dać z siebie to najlepsze. Thibon zachwyca się jej mistycyzmem i bliskością w obcowaniu z tajemnicami religii. Dzięki bliskim kontaktom, jakie łączyły te dwie osoby, jest on przekonany o autentyczności duchowego powołania Simone. Bohaterka książki nigdy nie stała się katoliczką. Nie zgadzała się z powszechnością urzędu nauczycielskiego Kościoła, a mimo to „zaszła ona nieskończenie dalej w poznaniu prawd nadprzyrodzonych”. Thibon zauważa, iż słowo „nadprzyrodzony” nigdy nie wydawało mu się tak przepełnione rzeczywistością, jak w latach kontaktu z Simone Weil. W jej życiu nie było różnicy między płaszczyzną umartwień a płaszczyzną życia wewnętrznego.

Odzwierciedleniem jej stanu wewnętrznego był jej stosunek do bliźnich. Młoda Żydówka walczyła w szeregach lewicy, choć nigdy nie przystąpiła do żadnego z ugrupowań politycznych. Pragnęła bronić słabych i ucisnionych, niezależnie od pochodzenia czy rasy. Postanowiła dzielić swój los z nimi. Przenosi się więc na inną fermę, by tam móc pracować jako nieznaną wśród nieznanych. Cierpiała bowiem z powodu względów, jakimi ją otaczało. Tylko wśród ludzi najniższych warstw społecznych czuła się bezpiecznie i dobrze. Unikała okoliczności, w których mogłaby doświadczyć troskliwości i opieki.

To dłuższe wprowadzenie w życie Simone Weil było konieczne dla zrozumienia myśli, zawartych w notatkach autorki. Co prawda, uważam wraz

<sup>1</sup> Simone Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, Warszawa 1986, Instytut Wydawniczy PAX, s. 315.

z G. Thibonem, że wszelki komentarz i próby oceny tylko je osłabiają, gdyż „są to teksty nagie i proste jak owe przeżycia wewnętrzne, które wyrażają”. Jak wiemy, Simone Weil katoliczką nie była. Niemniej jej stanowisko w sprawach religii, kontaktu człowieka z Bogiem jest często identyczne z prawdą chrześcijańską. Czytelnik może się o tym przekonać już z pierwszych „strof”, zawartych w rozdziale, zatytułowanym *Rozum, ateizm, wiara*. Przy lekturze tekstów należy pamiętać, iż Simone Weil wypowiadała się w nich jako mistyczka, a nie jako filozof ludzkiej świadomości, jak określa jej postawę nota wydawnicza. Myślę, że ze względu na bogactwo i różnorodność myśli Simone wystarczyło poprzestać na podziale materiału na zasadnicze rozdziały, bez rozdrabniania go na podtytuły, które utrudniają lekturę. Autorka pisma swoje kieruje do dusz, które w swoim wnętrzu odczuwają dążenie do czystego dobra, któremu ona poświęciła całe swoje życie. Nie chodziło jej o filozofię ani tworzenie jakiegokolwiek systemu. Sama pragnęła być nieobecna w swoim dziele. Dlatego *Świadomości nadprzyrodzonej* nie należy traktować jako uporządkowanego zapisu myśli (jak mógłby sugerować spis treści), lecz jako wskazówki, stanowiące pomoc wewnętrzną w drodze do Boga.

W swoim życiu duchowym Simone Weil obiera drogę zaprzeczeń. Przykładem tego może być *Prolog*, zamieszczony na wstępie książki. Jej droga zaprzeczenia to „królewska droga zbawienia, polegająca na tym, aby odnaleźć i pokochać Boga w tym, co od Niego jest absolutnie odległe (ślepa konieczność, nicość, zło)”. Bóg poprzez miłość do istoty stworzonej odsuwa się niejako od niej, zostawia ją samą, każe jej przebyć cały bezmiar cierpienia i nocy, doprowadzając ją w końcu do najwyższej czystości. Bóg „związawszy sobie ręce wobec zła, wyzbyty ze wszystkiego, co mógłoby przypominać doczesną władzę i autorytet”, zachęca ludzi, by kochali w Nim tylko miłość. Bóg, który „kochając milczy”, tylko ze względu na tę miłość usuwa się pozornie w cień. Nie podzielam więc stanowiska redakcji, która *Prolog* opatrzyła komentarzem, jakby nie miał on żadnego związku z treścią notatek z życia Simone Weil. Jest raczej przeciwnie. Należy go uznać za faktyczny punkt wyjścia dla głębszego zrozumienia myśli, zawartych w kolejnych fragmentach pism Żydówki.

Precyzja myśli autorki i jej sposób wyrażania się o rzeczach trudnych, jak wiara, miłość, dobro, piękno, nadzieja, stworzenie, a także krzyż, zło, ateizm, zasługują na szczególny podziw, a jednocześnie stanowią zachętę do gruntownej ich lektury i analizy. Treści zawarte w nich są często analogiczne do oficjalnych wypowiedzi Kościoła katolickiego, co może stwarzać pokusę zaliczenia samej autorki do konkretnej grupy wyznaniowej, czego ona sama nie czyniła, choć zdaniami G. Thibon, była „bliska chrześcijaństwu”. Nie mamy chyba prawa, by wszystko, co bliskie jest duchowi chrześcijańskiemu, co czyste i prawdziwe w życiu człowieka poczytywać jedynie jako syntezę katolicką. Byłaby to postawa skapca, który pragnie za wszelką cenę powiększyć swój skarb, nawet kosztem drugiej osoby. Lecz jeśli lektura tej książki wzbudzi w czytelniku pragnienie realizacji tych czystych intencji w swoim życiu, spełni się, co napisała Simone Weil: „Każda rzecz zła ma swój drugi aspekt, który na drodze postępu do dobra stanowi oczyszczenie, a także trzeci, który jest dobrem nadrzędnym”.

Nie sposób omówić całe bogactwo myśli zawartych w *Świadomości nadprzyrodzonej*. Podłoże, niejako pożywkę, na której rozwijała się głęboka erudycja Simone Weil, stanowiły ewangelie, które uważała za swój chleb powszedni. Posiadała jednakże także wielki szacunek dla dzieł Homera i Platona. W sferze religijnej jej duchowość kształtował św. Jan od Krzyża, w sferze literatury pięknej — Shakespeare oraz poeci angielscy, ze współczesnych — Paul Valéry i autor *Testamentu hiszpańskiego*. Te wszechstronne zainteresowania same przez się świadczą o głębi tej młodej kobiety. Nie żyła ona w oderwaniu od świata i jego problemów życia codziennego, Simone do

końca swego życia na pierwszym miejscu stawiała człowieka, starała się „być dla” niego, szczególnie tego najbardziej potrzebującego zarówno pod względem materialnym, jak i duchowym.

Myszę, że postawa autorki godna jest naśladowania. Być może, odnajdzie czytelnik w tej lekturze wskazówki ułatwiające znalezienie drogi do Boga i drugiego człowieka.

ks. Stanisław Urbański, Warszawa

## 2. Z problematyki bioetycznej

Medycyna znajduje się dziś w polu szczególnego zainteresowania etyki i teologii moralnej. Ostatnie dziesiątki lat odznaczają się bowiem prawdziwą rewolucją w medycynie. Z jednej strony, gromadząc coraz więcej doświadczeń o stronie fizycznej i psychicznej człowieka, dokonuje ona ciągle nowych odkryć dotyczących jego natury i osobowości oraz różnorodnych wzajemnych oddziaływań między życiem człowieka a jego otoczeniem, z drugiej strony, wykorzystując wiele technicznych wynalazków, potrafi dziś nie tylko gruntownie badać procesy ludzkiego życia, ale również głęboko w nie ingerować. Do zjawisk niemal normalnych zalicza się takie ingerencje, jak zapłodnienie *in vitro*, transplantacje ludzkich organów, a nawet ingerencje genetyczne. Wystarczy przypomnieć, że w dziedzinie transplantacji do roku 1986 dokonano 100 tysięcy przeszczepów nerek, 2832 przeszczepów serca, 2250 — wątroby, 1200 — trzustki, 55 — płuc, 92 — serca wraz z płucami. W zakresie zaś początków życia do końca 1985 roku, dzięki pomocy medycyny, urodziło się około 1000 dzieci poczętych pozaorganicznie.

Zainteresowanie etyki i teologii moralnej dzisiejszą medycyną wynika nie tyle z podziwu dla jej niepodważalnych osiągnięć, ile raczej z wielu etycznych pytań, rodzących się w kontekście poszczególnych ingerencji i eksperymentów, z których bez wątplenia najważniejsze jest pytanie o granice dopuszczalności pewnych działań medycznych. Wspaniały bowiem rozwój medycyny i towarzyszące mu możliwości ingerencji w procesy życia ludzkiego w wielu wypadkach doprowadziły do desakralizacji ludzkiej godności, tej wartości, którą absolutnie trzeba uznać za świętą. Pytania, będące wyrazem ludzkiego zaniepokojenia, zrodziły nowy kierunek w etyce, zwany bioetyką.

Problemy bioetyczne znajdują coraz szerzej wyraz w literaturze naukowej. Na polskim gruncie publikacje z tego zakresu są niestety wciąż niewystarczające. Dopiero w ostatnim okresie ukazała się w języku polskim pierwsza próba całościowego ujęcia najistotniejszych problemów bioetycznych pt. *Współczesne eksperymenty medyczne w ocenie etyki katolickiej* ks. Stefana Koronas. Stanowi ona istotny wkład w całokształt polskiej literatury bioetycznej. Jest to jednak wciąż niewystarczający zasób literatury. Autor wspomnianej publikacji nie podejmuje bowiem wszystkich problemów, na przykład tych, które wiążą się z psychiką człowieka (stosowanie środków psychotropowych, operacje neuropsychochirurgiczne, elektrostymulacje mózgu).

Problemy bioetyczne znajdują natomiast szerokie odbicie w obcojęzycznej literaturze, szczególnie w literaturze naukowej krajów języka niemieckiego, francuskiego czy włoskiego.

Na gruncie włoskim ukazały się w 1987 roku trzy publikacje z zakresu bioetyki, które wydają się godne zasygnalizowania. Pierwszą z nich jest praca Sandro Spisantiiego, *Etica bio-medica*, Cinisello Balsamo 1987, Edizioni Paoline, s. 224. Autor, z wykształcenia teolog i psycholog, jest profesorem bioetyki na Uniwersytecie we Florencji oraz na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza w Rzymie. Ma on w swoim dorobku wiele cennych publikacji. Książka S. Spisantiiego jest próbą całościowego ujęcia najistotniejszych problemów bioetycznych. Ujmuje on problematykę poprzez wydobycie

poszczególnych płaszczyzn życia ludzkiego, w których medycyna coraz częściej ingeruje. Ma to o tyle znaczenie, że dotychczasowe opracowania poświęcone były najczęściej pojedynczym zagadnieniom. W omawianej publikacji czytelnik natomiast znajduje całościowe ujęcie problematyki bioetycznej, w tym także tej dotyczącej sfery psychicznej człowieka. Materiał podzielony jest na dwanaście rozdziałów, przy czym dwa pierwsze mają charakter obszernego i gruntownego wprowadzenia w istotę problematyki. Zawierają one podstawowe prawdy z zakresu antropologii chrześcijańskiej oraz ogólny opis eksperymentów i ingerencji biomedycznych, ze szczególnym wyakcentowaniem genetyki jako nowego pola działania medycyny. Omówiona też została rola etyki w płaszczyźnie problemów biomedycznych, jak i zasady i obowiązki wynikające z deontologii lekarskiej oraz z etyki i moralności chrześcijańskiej.

Z kolei ukazane zostały poszczególne problemy bioetyczne. Pierwsza grupa zagadnień dotyczy życia prenatalnego i ludzkich narodzin. Rozpoczynają ją refleksje na temat potrzeby większej humanizacji samego procesu narodzin. Działania bowiem współczesnej medycyny położniczej coraz częściej są przedmiotem oskarżenia. W szczególności tzw. poród lekarski niejednokrotnie wprost nazywany bywa gwałtem i bezprawiem. Autor domaga się szerszego zaangażowania medycyny na rzecz humanizacji procesu ludzkich narodzin. Wiele miejsca poświęcono w tym rozdziale także odpowiedzialności za życie nie narodzonych. Zalegalizowany prawem abortus autor jednoznacznie ocenia jako zło moralne. Odpowiedzialność za życie nie narodzonych spada zarówno na rodziców, jak i na ludzi medycyny. Przed medycyną przy tym stoi szczególne zadanie. Wykorzystując współczesne osiągnięcia techniczne może ona wiele uczynić na rzecz ochrony życia i zdrowia nienarodzonych. Dlatego też szczególny niepokój muszą budzić ingerencje medycyny, które zamiast służyć życiu wprost w nie godzą. Refleksje w tej płaszczyźnie kończy zagadnienie diagnostyki prenatalnej i medycyny płodowej.

Kolejny krąg problemów bioetycznych wiąże się z pediatrią. W tej materii autor zasadniczo zajmuje się pytaniem: Troszczyć się czy nie troszczyć o życie noworodków zniekształconych (ułomnych fizycznie lub psychicznie)? Decyzja w tej sprawie nie może być uwarunkowana jednostkowym, osobistym, egoistycznym interesem rodziców czy służby zdrowia, lecz musi być wynikiem zasad etycznych. Te zaś jednoznacznie wskazują, że troska o życie tych noworodków jest także normalną powinnością medycyny, chociaż nie musi to być walka o życie z zastosowaniem nadzwyczajnych środków i działań.

Trzeci blok problemów dotyczy prokreacji. Zdaniem autora, decyzja w zakresie prokreacji należy wyłącznie do małżonków, choć nie może ona być uwarunkowana egoizmem, wygodnictwem i utylitarystycznym podejściem do życia. Regulacja poczęć poprzez wybór właściwej metody, zgodnej z przesłankami etyki chrześcijańskiej, jest czymś pozytywnym. Niepokojące natomiast są poczynania medycyny, zmierzające z jednej strony do poczęcia nowego życia za wszelką cenę (zapłodnienie *in vitro*), z drugiej zaś strony do stałej niepłodności człowieka (sterylizacja antykoncepcyjna). Ani zapłodnienie *in vitro*, ani sterylizacja nie są właściwymi metodami regulacji poczęć, ponieważ nie służą dobru człowieka.

Następne refleksje autora odnoszą się do sfery seksualnej. Po gruntownym wyjaśnieniu roli i sensu życia seksualnego człowieka, autor postuluje, by aktualizowano ją wyłącznie w ramach miłości małżeńskiej. Na kanwie tych ogólnych rozważań podejmuje on potem problemy czysto bioetyczne. Wiadomo, że medycyna potrafi dziś i w tę sferę głęboko ingerować. Jej podstawowym zadaniem powinno jednak być wczesne wykrywanie defektów i nieprawidłowości seksualnych i skuteczne ich leczenie. Niepokoją w tej dziedzinie ingerencje medycyny mające na celu zmianę płci.

Nie pominął Spinsanti również zagadnień z zakresu psychiki człowieka. Ukazując psychiatrię jako dziedzinę medycyny podkreśla on konieczność

większej humanizacji procesów terapii psychiatrycznej, podejmuje problem stosowania i nadużywania środków psychotropowych, a także problem sekretu służbowego w psychiatrii.

Ważne miejsce w publikacji zajmuje problem eksperymentowania na ludzkim organizmie. W świetle etyki katolickiej nie budzą wątpliwości eksperymenty i poszukiwania terapeutyczne mające jako bezpośredni cel przywrócenie zdrowia choremu. Trudne do usprawiedliwienia są natomiast eksperymenty ściśle naukowe, mające jedynie dalszy rozwój nauki na celu. W stosunku do tego rodzaju eksperymentów autor zgłasza poważne zastrzeżenia, zwłaszcza jeśli ich przedmiotem są dzieci lub ludzkie embriony.

Osobne zagadnienie stanowi transplantacja ludzkich organów. Autor szeroko omawia poszczególne rodzaje przeszczepów. Przypomina także zasady etyczne jako podstawowe regulatywy działań medycznych. Wciąż jeszcze przedmiotem wielu wątpliwości jest transplantacja serca.

Nie brak w książce także problemów, jakie wiążą się z zakończeniem życia ludzkiego. Wiodącym tematem jest w tym zakresie zagadnienie eutanazji i zagadnienie prawa człowieka do godnej śmierci. Sporo miejsca poświęca autor odpowiedzi na pytanie, jakie działanie należy uznać za eutanazję i dopiero potem daje jej moralną klasyfikację. W świetle etyki katolickiej, eutanazję pozytywną zawsze należy oceniać jako zło moralne; jedynie eutanazję negatywną, rozumianą jako zaniechanie drogiego procesu leczenia i pozostawienie choroby jej biegowi, można by w niektórych przypadkach usprawiedliwić. Zasadą usprawiedliwiającą przy tym byłoby prawo człowieka do umierania z godnością.

W ramach omawianej publikacji znajduje się także złożone zagadnienie komunikacji między lekarzem a pacjentem w procesie leczenia, w szczególności istotny problem właściwej informacji na temat choroby i stanu zdrowia pacjenta (rozdział XI i XII).

O ile książka S. Spinsantiego dotyczy całokształtu dzisiejszej problematyki bioetycznej, o tyle dwie pozostałe publikacje, jakie ukazały się w 1987 roku we Włoszech, odnoszą się tylko do niektórych zagadnień. Omówienie ich w tym miejscu wydaje się zasadnym, ponieważ stanowią one cenne uzupełnienie i poszerzenie niektórych zagadnień wcześniej omawianej pracy. Autorem obu tych publikacji jest Gino Concetti, profesor teologii moralnej na Papieskim Antonianum oraz redaktor *L'Osservatore Romano*.

Pierwsza praca nosi tytuł: *I trapianti di organi umani. Esigenze morali*, Casale Monferrato 1987, Edizioni Piemme, s. 83. Jest ona poświęcona w całości transplantacji ludzkich organów. Problematyka ujęta jest w ośmiu rozdziałach. Trzy pierwsze tworzą jak gdyby konieczne wprowadzenie w problematykę i stanowią zarazem podstawę późniejszych ocen etycznych. Autor w pierwszej kolejności wskazuje na zasadniczą powinność medycyny, jaką jest służba na rzecz ludzkiego życia i zdrowia. Analizuje też dokumenty Magisterium Kościoła podejmujące problematykę transplantacji (od Piusa XI do Jana Pawła II) oraz przytacza podstawowe przesłanki etyczne i teologiczne mogące służyć właściwej ocenie poszczególnych ingerencji medycznych. Dopiero w tym kontekście autor podejmuje istotny problem.

Do obiektywnych wymagań upoważniających do transplantacji organów zalicza: ciężki stan pacjenta, tj. obiektywną konieczność dokonania przeszczepu dla przedłużenia jego życia, odpowiednią jego kondycję, tj. szansę przeżycia operacji lub zabiegu oraz kompetencję medycyny. Istotnym zagadnieniem w procesie transplantacji jest również wybór pacjenta. Wiadomo, że na transplantację poszczególnych organów oczekuje wielu pacjentów. Stąd w świecie medycyny często rodzi się pytanie o kryterium wyboru. Zasadniczo wybór należy do lekarza lub zespołu medycznego. Musi on jednak być podyktowany stanem zdrowia pacjenta, a nie przypadkiem osobistymi korzyściami lekarza. Autor podaje tu dwa pomocne kryteria: pierwszym jest nie-

odporność przeszczepu dla przeżycia, drugim zaś przypuszczalne zło ewentualnego procesu leczenia (zastosowane leki mogą mieć negatywne skutki u pacjenta).

Następny rozdział dotyczy dawcy organu. Wymagania stawiane dawcy żyjącemu to przede wszystkim dobry stan zdrowia oraz jego wolna, niczym nie skrepowana wola. Trudniejszy jest problem, gdy dawcą jest osoba nieżyjąca. Aby można było pobrać organ od człowieka zmarłego, konieczna jest jego uprzednia zgoda albo — w wypadku jej braku — zgoda rodziców lub krewnych wyrażona po śmierci. Istotne znaczenie ma także ustalenie zgonu. Jest to problem, który rodzi wiele kontrowersji, zwłaszcza przy transplantacji serca. Niechybne stwierdzenie zgonu jest nieodzownym warunkiem dla pobrania koniecznego do przeszczepu organu.

Gdy idzie o organy wykorzystywane do transplantacji, mogą to być zarówno ludzkie organy, jak i organy sztuczne. Wiele natomiast zastrzeżeń zgłasza autor pod adresem korzystania z organów zwierzęcych.

Wywody niniejszej publikacji kończy autor refleksjami na temat „ludzkiej solidarności”. Chodzi tu o specyficzny rodzaj solidarności z ludźmi cierpiącymi i oczekującymi na transplantację jako jedyną możliwość ocalenia życia i powrotu do zdrowia. Solidarność ta winna się wyrażać nie tylko we współczuciu, ale przede wszystkim w chęci niesienia pomocy. Stąd postulat moralnej powinności i godności ofiarowania organów, które mogłyby być wykorzystane do zabiegów transplantacyjnych oraz postulat tworzenia zrzesseń bezinteresownych dawców.

Druga praca G. Concettiego, poświęcona eutanazji, nosi tytuł: *L'eutanasia. Aspetti giuridici, teologici, morali*, Roma 1987, Editrice Ave, s. 111.

Na początku ukazuje autor problem eutanazji w ramach współczesnej kultury i prawa. Wiodącymi zagadnieniami w tym rozdziale są: eutanazja jako współczesne zagrożenie prawa do życia, podstawowe czynniki skłaniające do eutanazji, spośród których rzekomo najważniejszym jest prawo człowieka do decydowania o własnym życiu, współczesne próby legalizacji eutanazji we Francji i we Włoszech (autor przytacza konkretne propozycje aktów prawnych). Ukazane też zostało nauczanie Kościoła w tej materii. Autor omawia oficjalne dokumenty Kościoła od deklaracji św. Oficjum z roku 1940, poprzez nauczanie Piusa XII, Jana XXIII, Pawła VI, Soboru Watykańskiego II, Jana Pawła II, aż do ostatniego dokumentu Kongregacji do Spraw Nauki Wiary z 1980 roku. Sygnalizuje on także wystąpienia episkopatów: niemieckiego, irlandzkiego i hiszpańskiego.

W następnym rozdziale autor dokonuje istotnych wyjaśnień i uściśleń na temat eutanazji. Dotyczą one zarówno samego pojęcia eutanazji, jej definicji, jak i podstawowych prawd mających umożliwić wydanie właściwej oceny tego zjawiska. Są to prawdy o ludzkim życiu, cierpieniu i śmierci.

Wreszcie Concettii omawia najczęściej spotykane sytuacje, w których ludzie domagają się eutanazji. Są to przeważnie: choroba raka, nieodwracalna śpiączka, podeszły wiek, niedorozwój, załamania psychiczne. Wywody swoje kończy autor przypomnieniem podstawowej powinności lekarza, jaką jest walka o życie ludzkie.

Trzy zaprezentowane publikacje, które ukazały się w 1987 roku na rynku włoskim, stanowią cenny wkład katolickiej myśli etycznej w całokształt istniejącej już literatury z zakresu bioetyki. Ich wartość polega na tym, że nie tylko poszerzają refleksję naukową w sygnalizowanych już tematach, lecz podejmują także problemy nowe, np. związane z psychiką człowieka. Wobec ciągłej niewystarczalności rodzimej literatury naukowej na ten temat powinny one zainteresować przedstawicieli zarówno medycyny, jak i etyki oraz teologii moralnej w Polsce.

ks. Henryk Skorowski SDB, Warszawa

### 3. Nowsze badania w dziedzinie historii teologii moralnej

Rzut oka na europejską myśl teologicznomoralną pokazuje, że jej szczególnie zainteresowania zdominowane są przez aktualne problemy, jakie niesie ze sobą rozwój medycyny i techniki. Dyskusja nad fundamentalnymi zagadnieniami zesłała na plan dalszy, a tam, gdzie nadal się toczy, koncentruje się na problematyce metodologicznej. Oddalono się przy tym jeszcze bardziej od płaszczyzny tradycyjnej, której miejsce zajęły częściowo poglądy, jakie upowszechniają się w świecie anglosaskim w ramach etyki analitycznej, częściowo zaś faworyzuje się formalizm etyczny I. Kanta. Metafizykę bytu z jej obiektywną relacją do Stwórcy i Odkupiciela zastępuje się metafizyką subiektywnej wolności w jej odniesieniu do absolutnej powinności sumienia. Punktem wyjścia jest nie tyle teologiczna antropologia, co filozoficzny obraz człowieka. Spośród źródeł moralności, w świetle których dotąd kwalifikowano ludzkie działanie (przedmiot, intencja, okoliczności), przedmiot coraz bardziej usuwany bywa w cień. W ocenie zachowania dominują okoliczności i zamiar. Stosownie do tego w akcie sumienia punkt ciężkości przesuwają się z *conscientia vera* na *conscientia recta*. Konsekwentnie nie tyle prawda, tj. nie sumienie jako *norma normata*, lecz sumienie jako *norma proxima* wyznacza ramy etyki (por. J. G. Ziegler, *Die deutschsprachige Moralthologie vor dem Gesetz der Polarität von Vernunft und Glaube*, *Studia Moralia* 25, 1987, s. 185—210).

Naturalnie nie mamy do czynienia z całkowitym porzuceniem tradycji. Wystarczy wskazać na liczne rekursy teologii moralnej do Pisma Świętego. Z drugiej strony jednak nawet błędy popełnione w teologii moralnej nie usprawiedliwiają pomijania i ignorowania w dyskusji wielkich osiągnięć katolickiej myśli moralnej.

Na tym tle na czasie wydaje się praca ks. prof. K.-H. Klebera, *Einführung in die Geschichte der Moralthologie*, Passau 1985, s. 98. Autor wychodzi od refleksji nad historycznością teologii moralnej, by następnie przedstawić teologię moralną w jej historycznym rozwoju, całość uzupełniając krótkim *résumé* oraz starannie opracowanym indeksem osobowym i rzeczowym. Książka przeznaczona jest jako pomoc dla studentów teologii moralnej i tak pomyślana, aby jej zakup nie przekraczał możliwości finansowych młodzieży studiującej.

W pierwszej części poświęconej historyczności teologii moralnej autor zwraca uwagę, że ta dziedzina więcej od innych dyscyplin teologicznych konfrontowana bywa ze zmiennością i to zarówno od wewnątrz z powodu zmieniającej się sytuacji w zakresie poznania źródeł, jak i z zewnątrz z powodu ciągłego wylaniania się nowych problemów. Negatywnie zabarwione twierdzenie, jakie funkcjonuje praktycznie od czasów wojny, iż teologia moralna znajduje się w stanie kryzysu, zdaniem autora, zdaje się tracić z oczu ambiwalentny charakter kryzysu, który może oznaczać także zwrot ku dobru, jak tego miewamy przykłady w medycynie. Znajomość historii teologii moralnej z jednej strony chroni nas od wskrzeszania dawnych błędów, z drugiej zaś strony uczy, iż trudne kwestie rozwiązuje się tylko stopniowo.

Także człowiek, do którego zwraca się teologia moralna, nie jest abstraktem, lecz żyje i rozwija się wśród zmiennych warunków czasu i miejsca, które wzywają go do odpowiedzi, za którą jednak ponosi również odpowiedzialność. Nawet Objawienie i Kościół mają swoją historię. Ma ją także teologia moralna i pewne jej dyrektywy były historycznie uwarunkowane. To zmusza do ich ciągłej rewizji. Spojrzenie jednak na ich historyczną genezę może oddać znaczne usługi, zwłaszcza jeśli sobie uświadomić, że teologia moralna kategorię historyczności potraktowała poważnie dopiero w naszym stuleciu. Dziś nie ulega wątpliwości, że długo konserwowane zależności historyczne, jak jurydyzm czy przesadna kazuistyka, wymagają korektury. Wysiłki, mające na celu wpracowanie do teologii moralnej wyników nauk

humanistycznych, otwały także oczy na względność niektórych, dawniej zbyt łatwo absolutyzowanych aplikacji zasad etycznych do egzystencjalnych warunków. Lepiej też została uchwycona fundamentalna różnica między absolutną, abstrakcyjną, niezależną od pojedynczego przypadku zasadą etyczną, której wypracowanie i uzasadnienie pozostaje nadal trudnym zadaniem teologii moralnej, a relacjonalną (tj. odnoszącą się zarówno do zasady, jak i do konkretnego problemu) normą, konkretną normą, do której poszczególny człowiek powinien dojść w swoim sądzie sumienia.

Zdaniem Kleberga, nie na miejscu jest nieprzemyślana krytyka w stosunku do przeszłości teologii moralnej, a jej poznanie może dopomóc do zrozumienia, że niejedna motywacja była historycznie uwarunkowana. Historia wszystkich zainteresowanych uczy skromności.

Swoje wywody na temat historyczności teologii moralnej Kleber w drugiej części swojej pracy, stanowiącej przegląd faktycznych dziejów teologii moralnej, potwierdza szeregiem interesujących przykładów.

Całość dziejów dzieli autor na pięć okresów. Prowadzi on nas od płaszczyzny biblijnej, poprzez okres patrystyczny i rozkwit scholastyczny, do potrydenckiego jurydyzmu. Rozważania jego obejmują także odnowę teologii moralnej od czasów oświecenia, wreszcie jej renesans w dzisiejszym Kościele. Aby olbrzymi materiał historyczny uczynić „czytelny”, ujmuje go każdorazowo w aspekcie systematyki, kazuistyki oraz duchowości. Już w pierwotnym Kościele znajduje zarys tych trzech sposobów ujmowania teologii moralnej.

Zaczątki systematyki widać już w katalogach cnót, jakie spotykamy w listach Pawłowych. Ich uzupełnieniem jest nauka o obowiązkach zawodowych i stanowych. Zauważyć też można kazuistyczne traktowanie zagadnień etycznych. Tu i tam bowiem pojawiają się rozwiązania szczegółowych przypadków. W samych początkach również zarysowuje się ascetyczno-mistyczna wykładania teologii moralnej.

W okresie patrystycznym nie zadowalano się okazijną paranezą. Widać już początki systematycznego wykładu. Wspomnieć tu choćby *Didaché* z jej schematem dwu dróg. Konieczność rozprawiania się z bieżącymi zagadnieniami zaowocowała szeregiem teologicznomoralnych monografii. Dalekosiężne skutki miało wprowadzenie do teologii przez Klemensa Aleksandryjskiego czterech cnót kardynalnych, wywodzących się od Platona. Pierwszy „podręcznik” dla duchowieństwa napisał Ambroży Mediolański, a *Moralia* Grzegorza Wielkiego służyły jeszcze w średniowieczu jako podręcznik. Pod koniec tego okresu w związku z ówczesną dyscypliną pokutną przewagę zyskuje kazuistyka (księgi pokutne). Z rozwojem zaś życia monastycznego wiążą się ascetyczno-mistyczne tendencje w teologii moralnej.

We wczesnym okresie scholastyki miarodajnym podręcznikiem teologii moralnej były *Sentencje* P. Lombarda. Dopiero wraz z *Sumą teologiczną* Tomasza z Akwinu ustala się jej naukowe, systematyczne ujęcie. W okresie zmierzchu scholastyki akcent w teologii moralnej znów przesuwają się na kazuistykę. Ascetyczno-mistyczny rys zapewnia teologii moralnej reforma kluniacka, przenosząca pobożność monastyczną do ludu. Klasycznym wyrazem duchowości jest też *De imitatione Christi* Tomasza z Kempis.

W epoce potrydenckiej kazuistyka staje się właściwą metodą nauczania teologii moralnej. Przepojona ona zostaje jurydyzmem. Głoszenie ideałów etycznych przesunięte zostaje do ascetyki i znajduje swoje uwieńczenie w szkole ignacjańskiej i karmelikańskiej.

W nowszych czasach teologia moralna konfrontowana bywa z etyką obowiązku I. Kanta, a także z racjonalizmem, empiryzmem i idealizmem. Zdawało się, że odnalazła ona drogę odnowy, którą zapowiadały podręczniki J. M. Sailera, J. B. Hirschera i H. Oberaucha, a których inspiracją wywodziła się z ówczesnej protestanckiej teologii królestwa Bożego (J. Hess, F. D. Schleiermacher). Renesans tomizmu na przeciąg 80 lat położył jednak



kres próbom odnowy. Idee Hirschera i Oberaucha podjęto dopiero w połowie XX wieku, gdy Fr. Tillmann jako zasadę teologii moralnej wylansował ideę naśladowania Chrystusa. Charakterystyczną dla tego okresu jest rezygnacja z wszelkiego balastu kazuistyki, zaś ascetyka i mistyka ustaliła się w tym czasie jako odrębna dyscyplina. Chrystocentryczna wizja moralności zyskała potem oficjalne potwierdzenie w dyrektywie Soboru Watykańskiego II, zalecającej udoskonalenie teologii moralnej.

Również nasze czasy nie mogą zrezygnować z wymownych pouczeń historii teologii moralnej, choć łatwo jest ulec krótkowzrocznej pokusie porzucenia „bagażu” przeszłości i przeceniając swoje możliwości stawiać kroki ku nieznaney przyszłości. W zestawieniach bibliograficznych obserwuje się wyraźny ubytek historycznomoralnych rozpraw. Być może, jest to wynikiem malejącej znajomości języka greckiego i łacińskiego. Lecz może to również oznaczać niedoceniając badań historycznomoralnych. Z tego względu należy doceniać wszelkie prace, których autorzy zadają sobie trud badania przeszłości teologii moralnej, na mapie której wciąż jeszcze widnieją białe plamy. Dotyczy to zarówno schyłku starożytności chrześcijańskiej, jak i licznych podręczników późniejszego okresu.

Wdzięcznie zauważyć należy także dysertację pt. *Moraltheologie und josephinische Aufklärung. Anton Luby (1749—1802) und sein Verhältnis zum Naturrecht...*, Graz 1985, s. LX + 626, którą Alois Wolkingger przedstawił na uniwersytecie w Grazu.

Anton Luby, w latach 1775—1782 moralista uniwersytetu w Grazu, w latach 1781—1784 wydał swoją *Theologiae moralis in systema redactae pars I—III*. Do roku 1799 podręcznik doczekał 4 wydań. Praca Wolkingera stanowi próbę przypomnienia „epoki i człowieka sprzed 200 lat”. Na temat austriackich moralistów końca XVIII wieku istnieje bowiem jedynie monografia o Józefie Lauberze, którego znaczenie dla teologii moralnej było podrzędniejsze. O wybitnym wiedeńskim moralistcie W. Schanzy nie napisano dotąd nawet obszerniejszego artykułu. To samo trzeba powiedzieć o Antonim Lubym, który nie tylko jest „jednym z głównych przedstawicieli tzw. metody matematycznej w teologii moralnej”, ale wraz z W. Schanzą i J. Lauberem jest epigonem holenderskiego ruchu jansenistycznego, jaki w połączeniu z galikanizmem i koncepcją prawa natury okresu oświecenia wpłynął na specyficzny kształt józefinizmu austriackiego. Ukazanie tych związków i zależności stanowi jeden z głównych celów pracy Wolkingera. Z tego powodu omówienie historycznego tła zajęło niemal połowę rozprawy (s. 37—240). Przy przedstawianiu koncepcji teologicznomoralnej A. Lubego (s. 241—521) umożliwiało to autorowi weryfikację różnych szczegółów. Kończącą partię pracy stanowi omówienie wpływu, jaki wywarł podręcznik A. Lubego (s. 523—544), choć odnosi się wrażenie, że ta część pracy w porównaniu z innymi partiami wypadła zbyt skromnie. Obszerne aneksy zawierają najpierw spis pozostałej w spadku biblioteki Lubego (s. 545—563). Ponadto znajdujemy tam tabularyczne zestawienie tytułów rozdziałów, jakimi posłużono się w dziełach Martiniego, Rautenstraucha, Schanzy, z tytułami *Theologiae moralis* Lubego (s. 564—571). Zamykają pracę bardzo dokładne skorowidze dotyczące miejsc, rzeczy i osób (s. 575—626).

Biografia A. Lubego (s. 1—36) oraz rozdział dotyczący wieku oświecenia (s. 37—64) dobrze wprowadzają czytelnika w niespokojne czasy drugiej połowy XVIII wieku. Maria Teresa dekretem z dnia 10.9.1759 roku ustanawia w Wiedniu katedry teologii dla dominikanów i augustianów przełamując w ten sposób monopol jezuitów na nauczanie teologii. Podobnie było w Grazu. Po kasacji jezuitów w 1773 roku także spekulatywna metoda jezuitów uchodzi za niedozwoloną.

Podjęcie działalności akademickiej umożliwiły Lubemu polityczno-kościelne perturbacje, choć te same okoliczności równie prędko położyły jej

kres. A. Luby prawdopodobnie nie przedstawił swojego podręcznika do państwowej aprobaty; profesorom bowiem nie wolno było wykładać z manuskryptów. Należało wprawdzie uzyskać ich aprobatę i wydrukować je.

Reforma studiów teologicznych Fr. St. Rautenstraucha a OSB (1774) miała daleko idące konsekwencje. Teologia moralna została dowartościowana. Przyznano jej odrębną katedrę i określono zakres materiału. Zniesiono rozróżnienie między *cursus minor* (dla duszpasterzy) a *cursus maior* (dla scholastyków). Z teologii dogmatycznej przesunięto do moralnej traktaty *de virtutibus theologicis, de actibus humanis* oraz *de iure et iustitia*. Wyłączono natomiast z teologii moralnej aspekty liturgiczne, kanonistyczne i pastoralne, przydzielając je do nowo powstałych katedr teologii pastoralnej i katechetyki.

W teologii moralnej drugiej połowy XVIII wieku istniał spór o systemy moralne. Problem wątpliwego sumienia próbowano rozwiązywać za pomocą refleksyjnej zasady. Między rygoryzmem a laksymem uplasowały się pośrednie systemy probabilizmu, probabilioryzmu i ekwiprobabilizmu. Autor na stronach 189—240 szkicuje sylwetki zwolenników poszczególnych kierunków. Np. w sakramencie pokuty górę brał surowszy pogląd probabilioryzmu, którego zwolennikiem był także A. Luby.

Wśród źródeł poznania w teologii moralnej Luby na pierwszym miejscu stawia Objawienie. Korzysta w tym względzie zresztą z porządku, jaki wypracował M. Cano w swoich *De locis theologicis* (1563), a wymieniał on jako źródła teologii moralnej Pismo Święte, Tradycję i rozum. Również „*Ordo theologiae moralis*” Rautenstraucha faworyzował wyraźnie studium Pisma Świętego, „ponieważ Pismo Święte bezsprzecznie jest głównym źródłem wszystkich teologicznych dyscyplin” (s. 243). Z niego należało wyprowadzać zasady moralne. Inna rzecz, że stawia się przy tym literalny sens Pisma Świętego

Autor również wnikliwie przedstawia treść podręcznika teologii moralnej A. Lubego (s. 257—521). Zgodnie z porządkiem studiów Rautenstraucha, po wprowadzeniu, znajdujemy część ogólną (prawo, sumienie, cnota, grzech) i część szczegółową (trzy kręgi obowiązków: wobec Boga, siebie samego i drugiego człowieka). Trzecią część stanowi nauka o środkach uświęcenia (łaska, sakramenty, rady ewangeliczne). Zwięzłość, jaka cechuje ujęcie, każe przypuszczać, że A. Luby pisał podręcznik z myślą o wykładowcach teologii moralnej, którzy podany materiał mieli interpretować (s. 262). Zagadnienie wolności omawia Luby w łączności z ludzkim poznaniem, które swoim światłem uzdalnia wolę do decyzji (*nil volitum nisi praecognitum*). Akt sumienia, w myśl tomistyczno-intelektualistycznej koncepcji, pojmuje on jako dyskursywny sąd. Szczegółową część teologii moralnej Luby ujmuje pod kątem potrójnego przykazania miłości (Mt 22, 37). Jako pierwszy takie ujęcie zastosował Conrad Duerr w swoim *Enchiridion theologiae moralis* (1662), a korzystał z niego m.in. Thomasius, Pufendorf, Wolff, Ign. Schwar z SJ (s. 354). Wolkinger widzi w tym ujęciu próbę przesłonięcia kazuistyki organicznym rozwinięciem teologii moralnej z elementarnej zasady chrześcijaństwa. Kończącą część stanowi rodzaj „ascetyki”, w której Luby, po zwięzłym wykładzie na temat łaski, podnosi potrzebę ustawicznego nawracania się. W swojej sakramentologii, ujętej kazuistycznie, wiele miejsca poświęca sakramentowi pokuty. Pobieżne, jakby dodane z obowiązku, są jego uwagi o modlitwie i radach ewangelicznych. W całym ujęciu teologii moralnej Lubego w żaden sposób nie dochodzi do głosu to wewnętrzne uzdolnienie i wezwanie człowieka wierzącego do życia moralnego mocą chrztu i sakramentalnego związku z Chrystusem.

Dzieło Lubego należy zaliczyć do wczesnej fazy katolickiego oświecenia. Jest on pierwszym z moralistów, który przypisuje poważniejsze znaczenie współczesnej filozofii. Autor monografii naświetlił w swojej dysertacji mało znany odcinek niespokojnych dziejów katolickiej teologii moralnej drugiej połowy XVIII wieku.

ks. Alojzy Marcol, Warszawa-Nysa