

**Jerzy Bajda, Alojzy Marcol, Anna
Kapuściak, Andrzej F. Dziuba**

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 61/2, 103-118

1991

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY

Zawartość: I. DOKUMENTY STOLICY APOSTOLSKIEJ. Adhortacja Apostolska *Redemptoris custos*. II. SPRAWOZDANIA. Międzynarodowy Kongres Moralistów Zgromadzenia O. Redemptorystów. III. OMÓWIENIA. 1. Eutanazja w polskich publikacjach katolickich; 2. Bibliografia teologii moralnej; 3. „Alfonsianum”*

I. DOKUMENTY STOLICY APOSTOLSKIEJ

Adhortacja apostolska „*Redemptoris custos*”

Adhortacja Apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II o świętym Józefie i Jego posłannictwie w życiu Chrystusa i Kościoła nie jest tylko uczczeniem setnej rocznicy encykliki Leona XIII *Quamquam pluries* (1889). Zawiera ona bogaty ładunek doktrynalny o dużej doniosłości dla życia chrześcijańskiego; jest także dojrzałym owocem rozwoju odnośnej doktryny w ciągu minionych stu lat.

Tradycyjny, czcigodny tytuł adhortacji, nazywający świętego Józefa „Opiekunem”, ukrywa treść, która zdaje się rozsadzać jego ramy. Tajemnica świętego Józefa rzuca światło na cały Kościół i ludzkość, pomagając — zwłaszcza Kościołowi — „odnajdywać wciąż na nowo swoją tożsamość” (nr 1). Jest to zasadnicza perspektywa dokumentu, przerastająca znacznie dotychczasowe ujęcia zatrzymujące się głównie na poziomie pobożności i naśladowania cnót ewangelicznych.

Tożsamość Kościoła jest głęboko związana z tajemnicą Świętej Rodziny. Dość dużo powiedziano o Maryjności Kościoła. Wypada naświetlić istotę Kościoła tym światłem, które płynie od postaci świętego Józefa. Kościół bowiem jest w Jezusie Chrystusie objawieniem nowej prawdy ludzkości. Ta prawda zakorzeniona w tajemnicy Obrazu Bożego i otwarta ku przeżywaniu Komunii Osób na wzór Trójcy Przenajświętszej, łączy w sobie dwie fundamentalne relacje: relację oblubieńczą i relację rodzicielską. Kościół, Nowy Lud i Rodzina Boża, musi wnikać w duchową tajemnicę Maryi i Józefa, aby zrozumieć pełną prawdę tych dwóch relacji, które wchodzą w strukturę Kościoła.

Zatrzymajmy się na znaczeniu relacji oblubieńczej, łączącej Maryję i Józefa. Józef jest „małżonkiem Maryi” (Mt 1, 20), tak nazywa go Słowo Boże. W tych słowach (Mt 1, 20—21) „zawiera się moment centralny biblijnej prawdy o św. Józefie” (nr 2). Małżeństwo Maryi i Józefa jest w świetle Objawienia małżeństwem prawdziwym. Nie przeszkadza temu ślub dziewictwa złożony przez Maryję (por. Łk 1, 34—35). Istotą małżeństwa jest bowiem relacja oblubieńcza, czyli taka wzajemna więź duchowa, przez którą mężczyzna i kobieta należą przede wszystkim do Boga i jednoczą się z Jego Miłością, aby jej mocą pełnić Jego wolę. Aktywność seksualna nie należy do istoty małżeństwa, choć należy do jego pełni, mianowicie o ile jest wyrazem oddania się Bogu dla objawienia Jego stwórczej i Ojcowskiej Miłości. Dopiero na tym poziomie aktywność seksualna może być przeżywana jako znak oblubieńczej (małżeńskiej) miłości.

Wola Bożą było, aby w małżeństwie Maryi i Józefa zapanowało milczenie ciała, skoro poprzez więź ich serc miało przemówić samo Słowo Boga,

* Redaktorem biuletynu jest ks. Alojzy Marcol, Warszawa.

aby w tajemnicy Jednego Ciała — Kościoła — ustanowić nową prawdę wiecznego Przymierza. Dziewiczność małżeństwa Maryi i Józefa nie podważa jego prawdziwości. Małżeństwo to było wyraźnie zamierzone przez Boga. Ten, który przyszedł, aby dać świadectwo prawdzie (por. J. 18, 37), nie zasłania się pozorami rzeczywistości. Zjednoczenie duchowe Maryi i Józefa przekracza absolutnie wszystko, co można pomyśleć posługując się kategoriami stworzonej natury: sam Bóg jest ich Jednością i Miłością.

Małżeństwa Maryi i Józefa nie można traktować jako nietypowego przypadku, jako osobliwości wymykającej się z obowiązującej reguły. Przeciwnie, jako fakt znajdujący się w centrum Ewangelii i stojący u fundamentów Kościoła, stanowi model, ukazujący istotę i szczyt chrześcijańskiego powołania. To Ewangeliczne Małżeństwo jest wydarzeniem, pokazującym, jak wysoko podnosi Bóg samą relację oblubieńczą.

W oparciu o Ewangelię Kościół zawsze bronił prawdziwości, a zarazem dziewiczności małżeństwa Maryi i Józefa (por. nr 7). Owo małżeństwo, zamierzone przez Boga ze względu na postanowienie Wcielenia Syna Bożego, miało być nie tylko osioną socjologiczną czy pomocą o charakterze czysto funkcjonalnym. Miało być wartością samą w sobie; miało to być małżeństwo, którego Bóg chciał dla niego samego (jeśli wolno zastosować tu słowa KDK 24). Było po prostu istotnym składnikiem Planu Zbawienia. Właśnie w tym małżeństwie miało nastąpić definitywne objawienie i wypełnienie sensu powołania mężczyzny i kobiety. Wobec tej wybranej Pary najpierw objawiła się pełnia Bożej Miłości oczyszczającej i odradzającej. Napełnione u samego Źródła bogactwami Łaski „małżeństwo Józefa i Maryi stanowi szczyt, z którego świętość rozlewa się na całą ziemię. Zbawiciel rozpoczął dzieło zbawienia od tej dziewiczej i świętej unii, w której objawia się Jego wszechmocna wola oczyszczenia i uświęcenia rodziny, tego sanktuarium miłości i kolebki życia” (nr 7).

Więź oblubieńczą Maryi i Józefa pogłębia się i udoskonala jeszcze przez to, że Oboje są współpracownikami i bezpośrednimi Sługami Bożego Planu. Przyjście Boga w ciele ludzkim ubogaciło tę więź w sposób dla nas właściwie niepojęty (por. nr 18). Można powiedzieć o ich wzajemnej miłości, że „poczęła się wówczas na nowo z Ducha Świętego” i że właśnie przez działanie Ducha Świętego uzyskała rysy „autentycznej komunii na podobieństwo Tajemnicy Trynitarnej” (nr 19). W kontekście tej komunii, małżeński dar Józefa przyjmuje postać „całkowitego ofiarowania siebie” (nr 20). Właśnie na gruncie tego ofiarowania Józef otrzymuje Maryję w zupełnie nowy sposób z rąk Boga i szanuje Jej wyłączną przynależność do Boga (nr 20).

„Całkowita ofiara, jaką Józef złożył ze swego istnienia, aby godnie przyjąć Mesjasza we własnym domu” (nr 26), świadczy nie tylko o wyjątkowej głębi jego życia duchowego, lecz także rzuca jasne światło na istotę chrześcijańskiej czystości, która należy także do treści powołania małżeńskiego. Bóg zażądał od Józefa heroicznej postaci tej cnoty. Józef, „rezygnując, mocą nieporównanej dziewiczej miłości, z naturalnej miłości małżeńskiej”, wyraził najwyższe „poddanie się Bogu” i „gotowość poświęcenia się Jego służbie” (nr 26). To „poddanie się Bogu” i „poświęcenie się”, obejmujące także cielesny wymiar istnienia osobowego, jest przejawem cnoty religijności i stanowi wewnętrzny składnik czystości chrześcijańskiej. Takie pojęcie cnoty czystości przekracza znacznie poziom cnoty ustalony przez „rozumną miarę” w zakresie dążeń uwarunkowanych popędem lub inaczej — jako „życie zgodne z naturą”. Czystość w kontekście powołania chrześcijańskiego zawiera aspekt religijnego oddania się Bogu w wymiarze ciała (ściślej: męskości i kobiecości). Chodzi tu zarówno o „poświęcenie”, jak i „uświęcenie ciała” w kontekście Tajemnicy Paschalnej — i konsekwentnie — poddanie całej osoby władzy Ducha Świętego.

Temat relacji oblubieńczej stanowi właściwą podstawę i punkt wyjścia dla rozważania ojcowskiego tytułu świętego Józefa. Tytuł ten przechodzi na Jó-

zefa poprzez Maryję i Jej Macierzyństwo. Ścisłej mówiąc, ojcostwo przypada Józefowi na mocy małżeństwa, ponieważ leżało ono w zamiarach Bożych odnoszących się do Tajemnicy Wcielenia. Zwiastun Boży „zwraca się do Józefa jako do męża Maryi... powierzając mu zadanie ziemskiego ojca w stosunku do Syna Maryi” (nr 3). Podstawą macierzyństwa Maryi było zwiastowanie Jej woli Boga, na które Ona odpowiedziała wierzącym i posłusznym *fiat*. Józef znajduje się w sytuacji analogicznej. Podstawą Jego ojcostwa jest podobne zwiastowanie i również posłuszne *fiat* wyrażone jednak nie słowem, lecz czynem: „Józef uczynił tak, jak mu polecił Anioł Pański” (Mt 1, 24). Biorąc swą małżonkę do siebie „razem z całą tajemnicą Jej macierzyństwa, razem z Synem, który miał przyjść na świat za sprawą Ducha Świętego” (nr 3). Józef przyjmuje wobec Boga i ludzkości teologiczną i moralną odpowiedzialność za spełnienie roli ojcowskiej wobec tego Syna, którego otrzymał w sposób tak szczególny od Boga, wraz z Jego Matką.

Ojcostwo Józefa zawiera się w przyjęciu absolutnego daru Boga i w absolutnym posłuszeństwie Słowu, czyli w posłuszeństwie wiary. Czyn Józefa jednoczy go w sposób szczególnie z wiarą Maryi (nr 4). Ta wiara wprowadza Józefa w uczestnictwo w czynie zbawczym Boga, to jest w Miłość, w której Bóg Ojciec dał Swego Syna. „Wrzą z Maryją, a także ze względu na Maryję, uczestniczy on w tym szczytowym etapie samoobjawienia się Boga w Chrystusie” (nr 5). Ojcostwo Józefa, zrodzone z posłuszeństwa Słowu, stwarza więź, „która łączy go najściślej z Chrystusem, szczytem wszelkiego wybrania i przeznaczenia”, co dokonuje się „poprzez małżeństwo z Maryją, czyli przez rodzinę” (nr 7).

Papież mówi o „podstawie prawnej” ojcostwa, którą jest małżeństwo z Maryją. Jednak samo ojcostwo Józefa nie zamyka się w kategorii „prawa”; jest rzeczywistością nieskończenie głębszą, ponieważ ma źródło w wybraniu Bożym i uczestniczy w ściśle duchowym, nadprzyrodzonym charakterze Rodziny, której jest przyporządkowane. Pojęcie prawa, które tu dochodzi do głosu, nie ma więc znaczenia wyłącznie społecznego, lecz przede wszystkim i głównie soteriologiczne. Jezus bowiem ma się objawić jako „zrodzony pod prawem (Prawem), aby wykupić tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (Gal. 4, 4—5). Bóg ustanawia Józefa ojcem z własnej woli, mocą wybrania i łaski, która stoi u źródła niepojętego uniżenia się Syna Bożego. Ten właśnie wybór pozwala Józefowi uczestniczyć w Jezusowym wyniszczeniu Siebie samego. Nikt — oprócz Maryi — nie był tak zjednoczony z Jezusem w tym wydaniu samego siebie.

Przymierze z Maryją jest dla Józefa podstawą tytułu ojcowskiego, którym legitymuje się wobec ludzkości. Józef cieszy się władzą i autorytetem ojcowskim, pełni służbę ojcowską wobec Syna narodzonego z Maryi. Jest tym, który przyjmuje w swoje dłonie nowo narodzone Niemowlę i nadaje Mu Imię, które Bóg Ojciec wypowiedział pierwej, nim się w łonie poczęło (por. Łk 2, 21). Pełni więc w imieniu Boga Ojca dzieło, które jest dla Syna widzialnym znakiem miłującej Obecności Ojca Niebieskiego. Józef jest tym, przez którego imię Jezusa zostaje wpisane w rejestry Cesarstwa (nr 9), jest więc tym, przez którego Jezus wkracza w pełny kontekst antropologiczny, narodowy i historyczno-kulturowy.

„Bóg wezwał Józefa, aby służył bezpośrednio osobie i misji Jezusa przez sprawowanie swego ojcostwa”, aby był w ten sposób prawdziwie „sługą zbawienia” (nr 8). To niesłychane wyniesienie realizuje się w jego życiu przez całkowitą ofiarę z siebie (tamże). To ojcostwo spełniane w ramach posłannictwa świętej Rodziny nie przeciwstawia się ojcostwu Boga, lecz je objawia i oddaje mu najwyższy hołd. Sam Bóg „napenił (Józefa) miłością ojcowską, tą miłością, która ma swoje źródło w Ojcu, od którego bierze nazwę wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi” (por. Ef 3, 15). Józef, spełniając swoje ojcostwo, które było żywym objawieniem miłości Ojca Niebieskiego i spełniając dzieła, należące do tego posłannictwa, pełni tym samym misję prorocką, kap-

łańską i królewską wobec Tego, który chciał się nazywać jego Synem! — czyniąc to zarazem na mocy uczestnictwa w jednym i niepowtarzalnym posłannictwie Jezusa. Nie mówi o tym wprost adhortacja, ale zawiera się to *implícite* w jej tekście.

Wolno powiedzieć, że Józef jest prorokiem Ojca Niebieskiego, ponieważ oznajmia Jezusowi imię nadane Mu przez Boga (nr 12), a tym samym obwieszcza Jezusowi Jego powołanie i cel Jego przyjsia. Józef, ten Mąż Miłczenia, wypowiada, według świadectwa Ewangelii, jedno jedyne słowo: jest to imię „Jezus” nadane Synowi. Wypowiadając je, wypowiada niejako jedyne Słowo swego życia; objawia bowiem Słowo, które jest Życiem Świata. Ogłaszając to Imię wobec Nieba i Ziemi, wchodzi w Duchu Świętym w szczególną bliskość z Ojcem Niebieskim, który całe swoje Bóstwo wypowiedział w swoim Jedynym i Umiłowanym Synu.

Ofiarowanie Jezusa w świątyni i wykup Pierworodnego jest wyraźnym znakiem pełnienia urzędu kapłańskiego (por. nr 13). Władza nad Dzieciąciem, opieka i wychowanie, obrona Jezusa przed zamachem Heroda, ma znamiona urzędu królewskiego. Istotne jest to, że ta potrójna władza, wynikająca ze szczególnej więzi z Jezusem—Mesjaszem, zawiera się w godności ojcowskiej Józefa.

Adhortacja kładzie mocny akcent na obronie autentyczności tytułu ojcowskiego św. Józefa. Ojcostwo to jest rzeczywistością absolutnie duchową, jest niepojętym wylewem Łaski Ojca Niebieskiego, jest nieporównywalnym charyzmatem Ducha Świętego — i dlatego właśnie jest tym bardziej prawdziwe, jako moc, kształtująca tożsamość osoby. Autentyczność ojcostwa nie zostaje w niczym umniejszona przez fakt, że urzeczywistnia się ono jako tajemnica. „Święta Rodzina z Nazaretu, bezpośrednio związana z Tajemnicą Wcielenia, sama też jest szczególną tajemnicą. Równocześnie — podobnie jak we Wcieleniu — do tajemnicy tej należy prawdziwe ojcostwo” (nr 21). Mamy więc do czynienia z nową, głębszą postacią prawdy, określającej istotę Rodziny i należącego do niej ojcostwa. Jest to właśnie prawda na poziomie tajemnicy, pozostającej w ścisłym związku z Wcieleniem.

Ponieważ we Wcieleniu Bóg objawił się jako Człowiek, dlatego wprowadził w krąg Swej Tajemnicy wszystko to, co przyjął, także ten wymiar człowieczeństwa, którym jest Rodzina; a wszystko, co przyjął, odnowił w swej prawdzie i wywyższył (por. nr 21). Józef ze swoją tajemnicą ojcostwa jest najwyższym ucieleśnieniem „tajemnicy człowieka”, która znajduje wyjaśnienie w Chrystusie, nie przestając być tajemnicą. Jest bowiem w swej istocie słowem i przestrzenią objawienia się Boga. Tajemnica ta, będąca w osobie św. Józefa także szczególną tajemnicą mężczyzny, pokazuje — i zdumiewa równocześnie tym — do jakiego stopnia bliskości z Sobą podnosi Bóg człowieka, którego przez ojcostwo czyni ziemskim Obrazem Swej Trynitarnej Tajemnicy.

Ojcostwo Józefa nie może nigdy być przedstawiane jako „pozorne” czy tylko „zastępcze”. „Posiada ono pełną autentyczność ludzkiego ojcostwa, ojcowskiego posłannictwa w rodzinie” (nr 21). W tym świetle należałoby skorygować i pogłębić sposoby myślenia i pojęcia dotyczące rozumienia powołania rodzicielskiego i w ogóle powołania rodziny chrześcijańskiej. Bardziej szczegółowe omówienie tego Dokumentu przekraczałoby ramy zamierzonego szkicu.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

II. SPRAWOZDANIA

Międzynarodowy Kongres Moralistów Zgromadzenia O. Redemptorystów

W dniach 26—30 czerwca 1989 w Aylmer (Kanada) odbył się nie mający precedensu kongres moralistów Zgromadzenia O. Redemptorystów z pięciu

kontynentów. Akta tego kongresu ukazały się w międzyczasie jako suplement rzymskiego półrocznika *Studia moralia* pt. *Rencontre de Moralistes Redemptoristes. Meeting of Redemptorist Moralists*, Roma 1989, s. 179. Poszczególne wystąpienia pozostawiono w języku, w jakim zostały wygłoszone, by zachować ich dokumentalny charakter; nawet najlepszy bowiem przekład nie uniknie ryzyka modyfikacji czy przeinaczeń. Akta wydano najpierw z myślą o tych redemptorystach w świecie, którzy nie mogli wziąć udziału w spotkaniu, niemniej jednak także z myślą o wszystkich teologach moralistach.

Pomysł odbycia takiego spotkania zrodził się w ramach obchodów dwusetnej rocznicy śmierci św. Alfonsa (1787—1987), którego teologia moralna była owocem doświadczeń duszpasterskich i skierowana była na praktykę duszpasterską. Ponadto była ona niewątpliwym owocem umiłowania ubogich. Juan M. Lasso de la Vega, generał redemptorystów, w swoim przemówieniu na otwarcie kongresu zwrócił uwagę, jak daleko odeszliśmy od metodologii św. Alfonsa, którego *Institutiones Morales* skoncentrowane były na spowiednictwie. Dziś teologia moralna ma zadania o wiele szersze i powinna dotyczyć wszystkich aspektów życia i być narzędziem doskonalenia człowieka. W szczególności pragnął generał, by zbadano i określono, jaki może być udział Kongregacji w opracowaniu różnych problemów społecznych i religijnych¹.

Pięciodniowe spotkanie blisko 70 uczestników z prowincji redemptorystów wszystkich kontynentów miało potrójne zadanie: po pierwsze, chciano przeanalizować stan teologii moralnej zgromadzenia na pięciu kontynentach; po drugie, należało się krytycznie zastanowić nad rolą moralistów ze Zgromadzenia Najśw. Zbawiciela w dzisiejszym Kościele; po trzecie, należało wypracować konkretne wytyczne na przyszłość.

Spotkanie prowadzone w języku francuskim, hiszpańskim i angielskim (przy równoczesnych przekładach) doszło do skutku po miesiącach prac komisji przygotowawczej i korzystało z gościny kanadyjskiej prowincji św. Anny. Wzięli w nim udział biskup Roger Ebacher z diecezji Gatineau-Hull i Juan L. de la Vega y Miranda, generał redemptorystów.

1. Analiza aktualnej sytuacji

Pierwsze dwa dni kongresu poświęcono w całości czytaniu i analizowaniu raportów z poszczególnych kontynentów. Każdy z raportów zbierał i syntetyzował odpowiedzi nadesłane na trzy pytania, jakie komitet organizacyjny skierował do każdego z uczestników i na które należało odpowiedzieć pisemnie przed przybyciem do Aylmer: 1. „Jakie są zasadnicze kwestie stawiane teologii moralnej w twoim regionie (aspekty pozytywne i negatywne)?” 2. „Jakie jest stanowisko lokalnego Kościoła w tych kwestiach?” 3. „Jaki jest udział redemptorystów w rozwiązywaniu społecznych i religijnych problemów?”

Przedstawiciel każdego z kontynentów na sesji plenarnej prezentował syntezę tych odpowiedzi wobec uczestników kongresu². Po wysłuchaniu raportów z pięciu kontynentów uczestnicy kongresu podzielili się na osiem grup roboczych (dwie francuskojęzyczne, dwie hiszpańskojęzyczne i cztery angielskojęzyczne), w których należało odpowiedzieć na następujące dwa pytania: 1. „Jakie są różnice i zbieżności w naszej refleksji teologicznomoralnej pod względem metodologii, priorytetów tematycznych oraz mentalności, czyli generalnej orientacji teologicznej?” 2. „Co na tle odpowiedzi udzielonych na to pytanie powinno być przedmiotem szczególnej troski i nadziei moralistów-redemptorystów?” Sekretarze grup zbierali wypowiedzi prezentując je uczestnikom na plenum.

Niemożliwe jest podsumowanie wszystkich raportów w kilku zdaniach.

¹ Por. *Rencontre de Moralistes Redemptoristes. Meeting of Redemptorist Moralists*, Roma 1989, 9—13.

² Por. tamże, 17—61.

Generalnie jednak można stwierdzić, że uświadomiono sobie istnienie ogromnych różnic metodologicznych pomiędzy poszczególnymi regionami świata, jak i różnice w priorytetach spraw, jakimi się zajmowano w tzw. Pierwszym i Trzecim Świecie. Wspólną jednak cechą raportów było, że we wszystkich krajach teologia moralna ma na uwadze ubogich danego regionu³.

Na końcu tych prezentacji prof. B. Häring przedstawił kongresowi swoje własne refleksje dotyczące raportów i podkreślił, że dzisiejsze napięcia pomiędzy Magisterium a pewnymi progresywnymi moralistami żywo przypominają napięcia podczas Soboru Watykańskiego II⁴.

2. Teologiczna refleksja

Druga faza kongresu trwała półtora dnia i polegała na odbyciu trzech oddzielnych sesji, z których każda dotyczyła jakiegoś aspektu Alfonsjańskiej tradycji teologicznomoralnej. Na każdą sesję składało się od dwóch do trzech uprzednio przygotowanych wypowiedzi (referat i koreferat), po czym pracowano w grupach, wreszcie na forum, była okazja do pytań i odpowiedzi.

Pierwszą sesję prowadził Brian V. Johnstone CSsR z Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie przedkładając referat pt. *The Significance of the Moral Theology in St. Alphonsus: The Redemptorist Focus Today*⁵. Próbował on określić dwa podstawowe elementy metody uprawiania teologii przez św. Alfonsa: 1. dialektykę roztropności i 2. optowanie na rzecz łagodności. Zdaniem referenta, te dwa elementy dawały św. Alfonsowi do rąk metodę pracy, która przy zachowaniu tradycji pozwalała wnieść do teologii moralnej poglądy nowe, oparte na doświadczeniu. Wskazał on zarazem, że ta metoda może i dziś redemptorystom być użyteczna, a zakończył sugestią dwojakiego jej zastosowania w dzisiejszej teologii moralnej: 1. typ rozumowania moralnego św. Alfonsa może pomóc do przezwyciężenia impasu dyskusji moralnych, jakie toczą się pomiędzy szkołą deontologiczną a szkołą teleologiczną; obie zdają się zapominać o funkcji roztropności; 2. należy wykorzystać doświadczenia ludu chrześcijańskiego jako źródło teologii moralnej; pastoralna opcja na rzecz łagodności to nie kiepska teologia, lecz najlepsza teologicznomoralna tradycja Alfonsjańska.

Rémi Parent CSsR z uniwersytetu w Montrealu w swoim koreferacie postawił szereg pytań dotyczących roli autorytetu w podejmowaniu decyzji moralnej i miejsca opcji na rzecz ubogich w teologii moralnej.

Do dyskusji w grupach przedstawiono kwestię: Jak w duszpasterstwie pogodzić takie elementy tradycji teologicznomoralnej jak ignorancja niepokonalna, zbawienie oraz autorytet i prawo moralne?

Marciano Vidal CSsR, rektor Instytutu Nauk Moralnych w Madrycie, wygłosił drugą konferencję pt. *La Teología Moral como Servicio a la Causa de Hombre*⁶, lansując tezę, że „teologię moralną należy rozumieć i praktykować jako postugę na rzecz człowieczeństwa” (103). Analizował on swoją tezę w aspekcie: 1. tradycji zawartej w Ewangeliach synoptycznych, 2. trendów humanistycznych w tradycji teologicznomoralnej, 3. koncepcji personalistycznej orientacji etyki chrześcijańskiej — wskazując, że obraz Boga w teologii moralnej musi być obrazem Boga, który jest bliski swojemu ludowi; tą bliskością musi się także odznaczać refleksja teologicznomoralna redemptorystów, aby mogli usłyszeć „wołanie” ludzkich potrzeb.

³ Por. *tamże*, 65—73.

⁴ Por. J. Billy CSsR, *Meeting of redemptorist Moralists*, *Studia moralia* XXVII/2, 1989, 776.

⁵ Por. *Rencontre de Moralistes*, 77—97.

⁶ Por. *tamże*, 103—129.

Z koreferatem wystąpił Bruno Hidber CSsR z Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie, rozwijając chrystologiczne, pneumatologiczne i eklezjologiczne implikacje tezy Vidala oraz Anthony Kelly CSsR z Melbourne, podkreślając potrzebę uwzględniania aspektów nie tylko personalnych, ale i transpersonalnych.

Do dyskusji w grupach roboczych przedstawiono dwie kwestie: 1. Jak nasz obraz Boga i obraz Chrystusa może nam pomóc w refleksji teologicznej i w działalności duszpasterskiej do służenia człowieczeństwu? i 2. Jakie powinny być personalne, społeczne i eklezjalne warunki, aby pozwalały na moralną i pastoralną refleksję pozostającą w służbie człowieka?⁷

Na trzeciej sesji Marcio Fabri dos Anjos CSsR z Instytutu Alfonsjańskiego w Sao Paulo wygłosił referat zatytułowany *La opción preferential por los pobres y sus repercusiones en la reflexión teológico-moral de los Redentoristas*⁸. W trzyczęściowym wywodzie przedstawił: 1. ogólne ujęcie elementów decydujących o preferencyjnej opcji na rzecz ubogich w uprawianiu teologii moralnej, 2. dokładniejsze rozwinięcie metody w teologii moralnej i 3. pewne obserwacje na temat teologów moralistów. W konkluzji podkreślił, że uprawianie teologii moralnej pod kątem ubogich zakłada głębokie umiłowanie biednych i zajęcie się ich sprawą z miłości. Podkreślił też, że mądre umiłowanie ubogich powinno cechować wszystkie wysiłki redemptorystów, zmierzające do naukowego zgłębienia tego, co mogłoby pomóc do przecięcia nędzy.

Koreferat wygłosił Fr. Noboru Yochiyama CSsR z Wice-Prowincji Tokio, reflektując znaczenie opcji na rzecz ubogich w kontekście Japonii, zaś David Louch CSsR z Prowincji Edmonton podzielił się uwagami na temat teologii wyzwolenia z punktu widzenia Ameryki Północnej. Brak czasu przesądził o dyskusji w grupach. Dyskusja plenarna skupiała się z jednej strony na niebezpieczeństwie idealizowania ubogich, z drugiej zaś strony na potrzebie współczucia bogatym, którzy w wielu dziedzinach życia są ludźmi naprawdę najbiedniejszymi.

3. Propozycje i sugestie

Trzecią fazę kongresu stanowiło pozostałe półtora dnia i dotyczyło, na poziomie zarówno indywidualnym, jak i grupowym, próby wypracowania wspólnej deklaracji, podsumowującej te tygodniowe doświadczenia. Do każdego z uczestników zwrócono się z prośbą o odpowiedź na kilka pytań o wyrażenie praktycznych sugestii pod adresem generalatu zgromadzenia. Te wypowiedzi studiowano następnie w małych grupach dyskusyjnych, stawiając sobie za cel przemianę tych "I"-statements na "We"-statements. Sekretarze grup sformułowali swe raporty i dostarczyli je zespołowi redakcyjnemu, którego zadaniem było wypracować projekt deklaracji jeszcze przed końcową sesją kongresu. Praktyczne sugestie wysunięto na plenarnej sesji i przekazano komisji organizacyjnej celem nadania im ostatecznej formy i dostarczenia ich do generalatu.

Na zakończenie kongresu opracowano i zatwierdzono na plenum dokument wyrażający consensus wszystkich co do przekonania, iż „sprawa ubogich powinna stanowić fundamentalną perspektywę ich (tj. redemptorystów) refleksji teologicznomoralnej”⁹.

ks. Alojzy Marcol, Warszawa

⁷ Por. D. J. Billy, *art. cyt.*, 778.

⁸ Por. *Rencontre*, 139—159.

⁹ Por. *tamże*, 177; por. D. J. Billy, *art. cyt.*, 779.

III. OMÓWIENIA

1. Eutanazja w polskich publikacjach katolickich

Prace moralistów i etyków oraz innych autorów drukujących swe teksty o eutanazji w polskich wydawnictwach katolickich nie mają charakteru jednorodnego. Można je podzielić na cztery grupy.

Pierwszą z nich stanowią próby przedstawienia tradycyjnego stanowiska katolickiego w kwestii moralnej dopuszczalności eutanazji. Są to: Z. Golińskiego, *Zabójstwo z litości w świetle etyki katolickiej*¹, H. Rothkegela, *Eutanazja*², J. Zieglera, *Etyczne aspekty eutanazji*³, T. Ślipki studium zamieszczone w tomie *Zycie i pleć człowieka*⁴, S. Olejnika rozdział poświęcony eutanazji w podręczniku *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*⁵, artykuł J. M. Auberta, *Szacunek dla życia cielesnego*⁶, hasła *Eutanazja* w *Encyklopedii Katolickiej*⁷ i w *Słowniku Teologicznym*⁸, w pewnym stopniu artykuł J. Balickiego i H. Skorowskiego *Refleksje moralne związane z niektórymi problemami ludzkiego życia*⁹ oraz wypowiedź J. Salija *Uśmierzanie bólu a eutanazja*¹⁰.

Prace te przeważnie krótko definiują samo zjawisko skracania życia, ukazują różne jego formy, czasami także jego historię, by następnie omówić racje, dla których eutanazja jest moralnie niedozwolona i wskazać na pewne sprawy mogące być pomocą w praktycznym rozwiązywaniu tego problemu.

Drugą grupę stanowią teksty zawierające próby nowszych spojrzeń na eutanazję oraz te, które składają się na polemikę między zwolennikami a przeciwnikami „dobrej śmierci”. Należą do nich: A. Borkowskiej *Uśmiercać czy nie uśmiercać?*¹¹, T. Ślipki, *Eutanazja — śmiercią godną czy niegodną człowieka*¹², tegoż rozdział o eutanazji w *Zarysie etyki szczegółowej*¹³ i artykuł T. Sikorskiego *Eutanazja. Przyczynek do studium moralnego*¹⁴. Oryginalność tej ostatniej pracy polega na tym, iż autor polemizuje w niej nie ze zwolennikami „bezbolesnego uśmiercania”, ale właśnie z jej przeciwnikami. Przy tym, dyskusja nie dotyczy kwestii „tak” czy „nie” wobec eutanazji, lecz niedostatecznie silnej, zdaniem autora, argumentacji przytaczanej tradycyjnie na rzecz niegodziwości takiego rozwiązania. Sikorski chce ukazać niejednoznaczność i nieadekwatność tychże uzasadnień w stosunku do sytuacji eutanatycznej.

Trzecia grupa to prace nawiązujące bliżej do problemów wynikających z postępu dokonującego się w medycynie. Rozwój techniki medycznej w wielu wypadkach komplikuje sytuacje, które do tej pory uchodziły za jasne pod względem oceny moralnej. Przykładem jest właśnie eutanazja. Czy można pacjenta odłączyć od respiratora? Czy można stosować środki przeciwbólowe wiedząc, że skracają one życie chorego? Czy obowiązkiem lekarza jest rato-

¹ Lublin 1937.

² Tygodnik Powszechny 48(1959) 3.

³ Roczniki Filozoficzne 24(1976) 112—121.

⁴ Kraków 1978, 492—507.

⁵ Warszawa 1979, 540—541.

⁶ Perspektywy i problemy teologii moralnej, Warszawa 1982, 243—263.

⁷ W. Gwóźdź — J. Strojnowski, t. 4, Lublin 1983, 1344—1346.

⁸ S. Grabska, red. A. Zuberbier, t. 1. Katowice 1985, 172—173.

⁹ Miesięcznik Diecezjalny Gdański 30(1986) 415—423.

¹⁰ *Pytania nieobojętne*, Poznań 1986, 234—238.

¹¹ Kierunki 51—52(1958) 14.

¹² Ateneum Kapłańskie 95(1980) 78—90.

¹³ T. 1, Kraków 1982, 249—265.

¹⁴ *Studia Theologica Varsaviensia* 8(1970) nr 1, 447—478.

wanie każdego życia za wszelką cenę? Jak rozumieć podział środków na zwykłe i nadzwyczajne? Na te i podobne pytania starają się odpowiedzieć T. Ślipko w *Zarysie etyki szczegółowej*¹⁵ oraz B. Häring i P. Ramsey w książkach: *W służbie człowieka. Teologia moralna a etyczne problemy medycyny*¹⁶ i *Pacjent jest osobą*¹⁷.

Ostatnią grupę stanowią teksty będące przeważnie kompilacją wypowiedzi innych autorów katolickich (E. Kowalski, *Niektóre pytania i próby odpowiedzi z bioetyki*¹⁸), ogólnym ukazaniem problemu z przedstawieniem stanowisk i argumentów contra i proeutanatycznych (J. Moskwa, *Pokusa dobrej śmierci*¹⁹ oraz A. Polakowski, *Eutanazja: ucieczka od życia czy zgoda na śmierć*²⁰), wreszcie teksty będące recenzjami książek (B. Lewańska, *Siedzącym w cieniu śmierci*²¹), wywiadami (K. Dembińska, *Prawo do umierania — czy decyzja należy do lekarzy?*²²) czy też sprawozdaniami z odczytów i zjazdów (A. Witek, *Problem eutanazji*²³, J. Buxakowski, *Chrześcijańska etyka lekarska. Elementy wyjściowe*²⁴).

Proponowany tu podział nie jest podziałem ostrym. Teksty zaszerogowane do grupy drugiej i trzeciej również przedstawiają stanowisko katolickie, tak jak publikacje z grupy pierwszej; tym, co wyróżnia je spośród tamtych prac, jest ich charakter dyskusyjny, polemiczny lub odniesienie się w nich do problemów współczesnej medycyny.

Mimo iż autorzy ci, ludzie katolickiej orientacji moralnej, wypowiadają się na ten sam temat, to jednak w ich ujęciach problematyki eutanatycznej widoczne są znaczne, niekiedy różnice. Dotyczy to już samego podejścia do problemu, definiowania eutanazji, a nade wszystko argumentowania niezgody na nią.

Aż do 1970 roku autorzy nie opisują sytuacji eutanatycznej. Stwierdzają, czym jest eutanazja, ale nie ukazują jej złożoności tragizmu, paradoksalności. Nowością jest tu wspomniane już studium Sikorskiego. Jest to chyba pierwsza praca ukazująca eutanazję nie od strony zewnętrznej, materialnej, lecz od strony człowieka egzystencjalnie zaangażowanego w sytuację, doświadczającego na sobie potęgi wrogich mu sił i swej niemocy wobec nich.

Myśl Sikorskiego została podjęta przez T. Ślipkę, a potem jeszcze przez H. Skorowskiego i E. Kowalskiego. I znowu zupełnie inaczej odbiera się wypowiedź Sikorskiego, a inaczej Ślipki, mimo iż obaj piszą o tym samym. Obaj są zgodni co do tego, że niewątpliwie sytuacja eutanatyczna jest sytuacją paradoksalną, skrajną, bardzo silnie determinującą człowieka do określonego działania. Żaden z nich nie usprawiedliwia przez to skracania życia znaczonego cierpieniem. Ale, o ile w legalistycznym ujęciu Ślipki liczy się przede wszystkim norma, o tyle u Sikorskiego na pierwszy plan wybija się człowiek, który na miarę swych sił boryka się z losem. Autor też docenia skądinąd wagę refleksji moralnej nad sensem i istotą cierpienia z dystansu, na chłodno, lecz jednocześnie odnosi się do niej krytycznie, przeciwstawiając się przesadnej, jak sądzi, obiektywizacji czynu ludzkiego. Ze swej strony opowiada się za fenomenologicznym badaniem zjawisk moralnych i odnoszeniem ich do normy, która bezpośrednio się z nimi wiąże.

Legalistyczne ujęcie Ślipki przejawia się również w tym, iż autor ten ma

¹⁵ *Dz. cyt.*, 240—265.

¹⁶ Warszawa 1975.

¹⁷ Warszawa 1977.

¹⁸ *Homo Dei* 10—12(1987) 295—300.

¹⁹ *Życie i Myśl* 7—8(1977) 84—96.

²⁰ *Tamże*, 66—83.

²¹ *W drodze* 11(1983) 70—81.

²² *Więź* 3(1976) 118—122.

²³ *Znak* 22(1950) 76—80.

²⁴ *Chrześcijanin w Świecie* 3(1976) 9—25.

tendencje do drobiazgowego określania i szeregowania wszelkich działań według ich przedmiotu przy pewnym oderwaniu się od znaczenia intencji działającego. Stąd u tego etyka, jak u żadnego innego, występuje najwięcej definicji i podziałów eutanazji. Podczas gdy większość autorów dzieli eutanazję na czynną i bierną²⁵, Ślipko przyjmuje inny podział: na eutanazję samobójczą i zabójczą, przy czym tę ostatnią dzieli jeszcze na legalną, dobrowną i „na żądanie”²⁶.

Nie wszyscy też przyjmują identyczną definicję zabójstwa eutanatycznego. Autorzy reprezentujący tradycyjne stanowisko katolickie definiują eutanazję jako bezbolesne uśmiercenie człowieka. Niektóre osoby dodają czasem jeszcze jeden warunek w postaci żądania lub cierpienia, stosowanych przezważnie zamiennie. Tak więc definicje tradycyjnej myśli katolickiej podkreślają konieczność wystąpienia najczęściej tylko dwóch warunków, by działanie sprawcy czynu mogło być uznane za eutanazję. Przykładem takiej definicji może być określenie, jakie podaje S. Olejnik: „Nazwa «eutanazja» oznacza «dobre», czyli bezbolesne «uśmiercenie», spowodowanie śmierci człowieka”²⁷.

W 1970 roku T. Sikorski postulował dokładniejszą definicję eutanazji przez uwzględnienie w niej czterech elementów: łagodności śmierci, nieuleczalnej choroby, doznawania wielkich cierpień i miłości jako motywu działania²⁸. Dzięki temu uściśleniu z pojęcia eutanazji zostają wyłączone wszystkie przypadki, w których nie występuje skrajne cierpienie doznawane przez osobę nieuleczalnie chorą oraz przypadki uśmiercania osób chorych psychicznie, kalek, starców, upośledzonych dzieci jako osób niepożądanych pod względem społecznym czy ekonomicznym. Uśmiercanie takich osób dokonuje się z pobudek utylitarystycznych, a przez to samo działanie takie, w rozumieniu Sikorskiego, jest zabójstwem a nie eutanazją. Podobieństwo do eutanazji jest tu czysto zewnętrzne i ujawnia się w zadawaniu śmierci w sposób łagodny.

W 1986 roku H. Skorowski, określając eutanazję jako bezbolesną śmierć zadaną osobie cierpiącej z motywu życzliwości do niej²⁹, nawiązuje do definicji sformułowanej przez Sikorskiego.

Mimo pewnych różnic (np. w przytaczaniu definicji eutanazji) wypowiedzi wyżej wspomnianych autorów, uzupełniając się w wielu miejscach, tworzą pełen obraz interesującego nas problemu i ukazują stanowisko, jakie zajmuje wobec niego myśl i etyka katolicka. I tak, moralisci przyznają, że eutanazja, mimo iż prowadzi do śmierci, nie może być utożsamiana z zabójstwem w sensie morderstwa, ponieważ u jej podłoża leży zupełnie inna motywacja. Nie chodzi w niej o zaspokojenie osobistych korzyści, lecz o przyjsie z pomocą człowiekowi cierpiącemu³⁰. Jednakże ta szlachetna motywacja nie może wpływać na zmianę kwalifikacji moralnej całego czynu jako takiego. Specyficzność sytuacji eutanatycznej może wydatnie wpływać na subiektywną odpowiedzialność poszczególnych osób działających w takim stanie i często uwalniać je od moralnej winy, ale, podobnie jak określa to prawo, nie może rzutować na obiektywną ocenę moralną i zaciemniać zła, które ona sprawia³¹.

²⁵ B. Häring, *dz. cyt.*, 135—138; J. Balicki, H. Skorowski, *art. cyt.*, 420—421; S. Grabska, *hasło cyt.*, 1972; J. Ziegler, *art. cyt.*, 117—119; J. Moskwa, *art. cyt.*, 92; A. Polkowski, *art. cyt.*, 75.

²⁶ *Zycie i ...*, *dz. cyt.*, 492, 494; *Eutanazja — śmiercią godną...*, *art. cyt.*, 79; *Zarys etyki...*, *dz. cyt.*, 249—250.

²⁷ *Dz. cyt.*, 540.

²⁸ *Art. cyt.*, 474.

²⁹ *Art. cyt.*, 417.

³⁰ J. Balicki, H. Skorowski, *art. cyt.*, 417; T. Sikorski, *art. cyt.*, 469, 472; S. Olejnik, *dz. cyt.*, 540.

³¹ T. Ślipko, *Zarys etyki...*, *dz. cyt.*, 253; Z. Goliński, *dz. cyt.*, 15; S. Olejnik, *dz. cyt.*, 540; J. M. Aubert, *art. cyt.*, 258.

Etyka katolicka, jak było to już wspomniane, wyróżnia zasadniczo dwie formy eutanazji, nadając im zupełnie inną kwalifikację moralną.

I. Eutanazja aktywna (pozytywna, czynna) dotyczy tych metod leczniczych, które mają przyspieszyć śmierć. Ponieważ bezpośrednim jej celem jest aktywne spowodowanie zgonu pacjenta³², przeto jest ona działaniem moralnie złym i zakazanym³³. Kościół katolicki odrzuca możliwość jej stosowania i sprzeciwia się wszelkim próbom jej legalizacji³⁴.

Zwolennicy aktywnego skracania życia używają różnych argumentów, by usprawiedliwić moralną dopuszczalność takiego postępowania. U podstaw ich rozumowania leżą ogólnofilozoficzne idee: idea totalnego podporządkowania jednostki społeczeństwu z zaprzeczeniem autonomii i moralnej wielkości człowieka jako osoby oraz koncepcja człowieka, według której człowieczeństwo konstituuje się dopiero na poziomie myślenia i wolności wspartych akceptacją ze strony społeczeństwa. Towarzyszy temu liberalna interpretacja wolności człowieka jako podstawowego i, w zasadzie, nieograniczonego uprawnienia człowieka do podejmowania wszelkich działań, które uważa za słuszne, a które nie kolidują z prawami innych ludzi. Również filozofia cierpienia odmawia mu sensu i przypisuje mu destruktywną moc, jeżeli nie pełni ono jakiejś pozytywnej funkcji w życiu człowieka³⁵.

Źródło różnicy w podejściu do pozytywnej eutanazji między jej zwolennikami a etyką katolicką tkwi w tych właśnie założeniach, antropologiczno-filozoficznych. Przede wszystkim, w myśli nauki chrześcijańskiej człowiek z racji stworzenia go na obraz i podobieństwo Boże oraz powołania go przez Stwórcę do udziału w życiu wiecznym obdarzony jest osobową godnością, tzn. jest wartością samą w sobie. Ta godność jest czymś, z czego człowiek nie może sam zrezygnować, czego nie może utracić, ani czego nie jest w stanie nikt inny mu odebrać. „Nikt bowiem nie jest w stanie sam zrezygnować z podobieństwa do Boga ani podobieństwo to niszczyć w kimś drugim”³⁶. Dlatego żadna cielesna, duchowa czy społeczna przydatność danej osoby nie jest w stanie odebrać jej tego, co jako niezbywalny atrybut nieodłącznie związane jest z treścią jego człowieczeństwa.

Z takiego spojrzenia na człowieka wynika kilka ważnych wniosków. Po pierwsze, życie każdego człowieka ma jednakową wartość i sens³⁷. Po drugie, społeczeństwo jest dla osoby, nie zaś osoba dla społeczeństwa. Jednostka zachowuje moralną autonomię wobec społeczeństwa i prymat w stosunku do reszty świata. Społeczeństwo pełni wobec osoby funkcje usługowe, ma umożliwiać jej korzystanie z dóbr doczesnych, materialnych i duchowych, koniecznych dla jej rozwoju³⁸. Po trzecie, wolność jest wartością instrumentalną, która realizuje „właściwy sobie sens moralny w granicach ładu moralnego, zachowując obiektywne normy moralne oparte na moralnej naturze osoby ludzkiej”³⁹. Po czwarte, nawet cierpienie nie przekreśla możliwości moralnego doskonalenia się człowieka. Nieodwracalne cierpienie, jakiego

³² J. Balicki, H. Skorowski, *art. cyt.*, 420; B. Häring, *dz. cyt.*, 135; S. Grabska, *hasło cyt.*, 172.

³³ T. Ślipko, *Eutanazja — śmiercią godną...*, *art. cyt.*, 88; S. Grabska, *hasło cyt.*, 172.

³⁴ J. Balicki — H. Skorowski, *art. cyt.*, 420; S. Grabska, *hasło cyt.*, 172; W. Gwóźdź — J. Strojnowski, *hasło cyt.*, 1345.

³⁵ T. Ślipko, *Eutanazja — śmiercią godną...*, *art. cyt.*, 82—83. *Zarys etyki...*, *dz. cyt.*, 250—251.

³⁶ J. Ziegler, *art. cyt.*, 113.

³⁷ S. Olejnik, *dz. cyt.*, 541; J. Ziegler, *art. cyt.*, 113—114; W. Gwóźdź — J. Strojnowski, *hasło cyt.*, 1345.

³⁸ T. Ślipko, *Eutanazja — śmiercią...*, *art. cyt.*, 86, *Zarys etyki...*, *dz. cyt.*, 251; Z. Goliński, *dz. cyt.*, 23; S. Olejnik, *dz. cyt.*, 541.

³⁹ T. Ślipko, *Zarys etyki...*, *dz. cyt.*, 252.

człowiek doświadcza przez jego akceptację traci swą demoniczną siłę i może stać się czynnikiem realizacji moralnych celów człowieka, mimo swego fizycznie niszczylielskiego charakteru⁴⁰. Przyczyną, dla której nie można zaaprobować moralnej wartości skracania życia, jest również fakt, że życie jest darem Boga i tylko On jest jedynym i absolutnym jego Panem. Dlatego człowiek nie ma żadnego prawa do tego, by skracać życie swoje lub jakiegokolwiek innej osoby. Człowiek jest panem życia tylko w sensie wzięcia za nie odpowiedzialności i urzeczywistniania potencjalnej treści, która jest w nim zakodowana. Człowiek, który przypisuje sobie prawo decydowania o końcu życia, przekracza swoje kompetencje⁴¹.

Obok racji teologicznych istnieje oczywiście szereg innych powodów, pokrywających się zresztą z argumentami wysuwanymi przez pracowników i personel medyczny, dla których nie można zgodzić się na stosowanie tego rodzaju eutanazji. Możliwość jej stosowania unicestwiłaby stosunek partnerskiego zaufania między lekarzem i chorym, otwierałaby drogę różnego rodzaju nadużyciom⁴², zmniejszałaby gwałtownie potencjalną oddania się, życzliwości, tkliwości, opiekuństwa i ofiarności dla chorych⁴³, byłaby odebraniem bodźca wpływającego na postęp w medycynie, jakim są nieuleczalne choroby⁴⁴.

II. Drugą zasadniczą formą eutanazji to eutanazja bierna (pasywna, negatywna). Oznacza ona „bezpośrednią intencję pozostawienia śmiertelnej choroby swemu biegowi przez z góry zamierzone zaniechanie leczenia przedłużającego życie⁴⁵ i odnosi się do przypadków ciężkiej i, według wiedzy medycznej, nieuleczalnej choroby zmierzającej ku śmierci⁴⁶. Celem eutanazji biernej jest położenie kresu wielkim cierpieniom i uciążliwej sytuacji, która wydaje się być sprzeczna z prawem pacjenta do umierania z godnością i spokojem. Obowiązek walki o życie do końca i za wszelką cenę jest słuszny, gdy chodzi o zwalczanie choroby dającej szansę powrotu do zdrowia, ale nie rozciąga się on na fazę agonii i umierania⁴⁷. W takich przypadkach opieka medyczna winna ograniczyć się do zwalczania cierpienia przez stosowanie środków analgetycznych i uspokajających przy jednoczesnym zaniechaniu metod leczniczych, które tylko w sztuczny sposób przedłużałyby objawy życia lub samo umieranie. Takie postępowanie nie jest czynem moralnie złym⁴⁸. Jednakże eutanazja bierna przestaje być taką i przyjmuje znamiona zła moralnego, gdy pod pozorem umożliwienia choremu godnego rozstania się z życiem pozabawia się go zwyczajnych środków leczniczych, kierując się przy tym racjami utylitarnymi⁴⁹.

Z przesłanki, iż lekarz nie ma obowiązku walczenia za wszelką cenę

⁴⁰ T. Ślipko, *Eutanazja — śmiercią godną...*, art. cyt., s. 87. *Zarys etyki...*, dz. cyt., 252.

⁴¹ Z. Goliński, dz. cyt., 19, 22; J. Balicki — H. Skorowski, art. cyt., 419; H. Rothkegel, art. cyt., 3.

⁴² W. Gwóźdź — J. Strojnowski, *hasło cyt.*, 1345; S. Grabska, *hasło cyt.*, 172; Z. Goliński, dz. cyt., 28, 29—30; T. Ślipko, *Zarys etyki...*, dz. cyt., 251.

⁴³ Z. Goliński, dz. cyt., 30; J. Ziegler, art. cyt., 118—119; T. Ślipko, *Eutanazja — śmiercią godną...*, art. cyt., 84, *Zarys etyki...*, dz. cyt., 251.

⁴⁴ Z. Goliński, dz. cyt., 33.

⁴⁵ B. Häring, dz. cyt., 136; por. też J. Ziegler, art. cyt., 119 i S. Grabska, *hasło cyt.*, 172.

⁴⁶ J. Ziegler, art. cyt., 119; J. Balicki — H. Skorowski, art. cyt., 421.

⁴⁷ T. Ślipko, *Zarys etyki...*, dz. cyt., 257.

⁴⁸ J. Balicki — H. Skorowski, art. cyt., 422.

⁴⁹ B. Häring, dz. cyt., 137; P. Ramsey, dz. cyt., 152—153.

o życie znajdujące się w fazie agonii wynika również, że lekarz nie ma obowiązku włączania aparatury reanimacyjnej, bo nie pełni ona roli zabiegów analgetycznych oraz ma prawo wyłączyć te aparaty, „które zostały podłączone w nadziei, że przyniosą skutki zdrowotwórcze, nie potwierdzonej jednak w toku reanimacji”⁵⁰. Jeżeli więc chory znajduje się już w stanie umiærania lub nastąpiła u niego śmierć mózgu przy zachowaniu jednak innych funkcji życiowych, to decyzja wyłączenia aparatury reanimacyjnej jest moralnie dopuszczalna, ponieważ celem ingerencji lekarza nie jest spowodowanie śmierci, lecz usunięcie przeszkody hamującej rozwój biologicznego procesu umierania zapoczątkowanego niezależnie od lekarza⁵¹.

Do rozwiązania podobnych problemów moralnych stosuje się też w etyce katolickiej sformułowaną przez Piusa XII zasadę, że człowiek ma obowiązek walki o życie i zdrowie tylko za pomocą środków zwyczajnych. „Naturalny rozsądek i chrześcijańska moralność mówią, że lekarz (i każdy, kto ma pieczę nad bliźnim) ma prawo i obowiązek w przypadku poważnej choroby podjąć takie kroki, które są niezbędne do zachowania życia i zdrowia. (...) Ale zobowiązuje to zwykle tylko do użycia (odpowiednio do okoliczności miejsca, czasu i kultury) zwykłych środków, które nie pociągają za sobą nadzwyczajnego obciążenia jego samego lub innych. Bardziej surowe zobowiązania byłyby dla większości ludzi zbyt uciążliwe i utrudniałyby osiągnięcie ważniejszych wyższych dóbr. Życie, zdrowie i każda ziemska działalność są w rzeczywistości podporządkowane celom duchowym. Zresztą nie jest zabronione czynić więcej niż to, co jest ściśle konieczne do utrzymania życia i zdrowia, ale zakładając, że przez to nie zostaną zaniedbane żadne ważniejsze obowiązki”⁵². W stwierdzeniu tym nie chodzi o kryteria farmakologiczne, ale o cenę sytuacji finansowej osób zainteresowanych, która w wyjątkowych wypadkach zwalnia ich od obowiązku stosowania zbyt kosztownych dla nich środków i wpłacania, jak to jest w przypadku prywatnego leczenia, wielkich sum pieniężnych do kieszeni lekarza w imię ratowania za wszelką cenę siebie samego lub kogoś bliskiego, ale bez realnych szans powodzenia⁵³.

Wzrastający dobrobyt i postęp medycyny sprawiają, że środki, które są dziś do dyspozycji wszystkich, przewyższają środki, które dawniej były zaliczane do nadzwyczajnych. Czy więc podział na środki zwyczajne i nadzwyczajne nie stracił swej aktualności? Należy stwierdzić, że wszędzie tam, gdzie chodzi o rzeczywiste przedłużenie życia, „które może się zapisać pozytywnie w ludzkiej historii wolności, nadal obowiązują zasady sformułowane przy dawnych założeniach przez Piusa XII”⁵⁴.

Zwolnienie lekarza i chorego od stosowania wobec nieuchronnej śmierci środków nadzwyczajnych nie uwalnia jednak lekarza od obowiązku łagodzenia cierpień chorego, poprzez stosowanie środków analgetycznych, niezależnie od ich działania ubocznego, które może wystąpić w postaci skrócenia życia. Oczywiście lekarz musi ocenić stopień szkodliwości środka przeciwbólowego i jeżeli to możliwe, zastosować lek o mniejszym działaniu ubocznym. Stosowanie tych środków jest etycznie dobre i dozwolone, ponieważ celem działania w tym przypadku jest uśmierzenie bólu, a nie skrócenie życia⁵⁵.

⁵⁰ T. Ślipko, *Zarys etyki...*, dz. cyt., s. 262.

⁵¹ *Tamże*, 262; J. M. Aubert, *art. cyt.*, 258—259.

⁵² B. Häring, *dz. cyt.*, 133—134.

⁵³ T. Ślipko, *Zarys etyki...*, dz. cyt., 262.

⁵⁴ B. Häring, *dz. cyt.*, 133; por. też W. Gwóźdź — J. Strojnowski, *hasło cyt.*, 1345; P. Ramsey, *dz. cyt.*, 152—153; T. Ślipko, *Zarys etyki...*, dz. cyt., 262.

⁵⁵ S. Grabska, *hasło cyt.*, 172; W. Gwóźdź — J. Strojnowski, *hasło cyt.*, 1345; J. Ziegler, *art. cyt.*, 119—120; Z. Goliński, *dz. cyt.*, 17—18; T. Ślipko, *Życie i pieć...*, dz. cyt., 505; B. Häring, *dz. cyt.*, 136; J. M. Aubert, *art. cyt.*, 259.

Nowy czas teologii moralnej jak też rozwój technik medycznych znalazł swój wyraz w próbach nowszego, dogłębniejszego spojrzenia na zawiły i ciągle aktualny problem eutanazji. Wysiłki etyków i moralistów skupiły się głównie na bliższym przebadaniu sytuacji człowieka, która wiedzie do eutanazji. Dało to podstawę do wyodrębnienia jej spośród innych czynów, których podobieństwo do eutanazji jest tylko czysto zewnętrzne, jak również odstąpienia od akcentów nazbyt przeciążonych jurydyczną wizją normy moralnej. Co do technicznych możliwości medycyny w dziedzinie sztucznego przedłużania życia uznano, iż granice ich stosowania wyznacza prawo człowieka do umierania z godnością i spokojem.

Anna Kapuściak, Warszawa

2. Bibliografia teologii moralnej

Światowy przegląd literatury ukazuje jej ogromny rozwój ilościowy. Jawną się duże ilości publikacji zamieszczanych w specjalistycznych periodykach naukowych oraz w ramach tematycznych zeszytów czy dzieł zbiorowych. Nie można wreszcie pominąć czasopism poświęconych wprost teologii moralnej, np. *Studia moralia* (Rzym), *Moralia* (Madryt), *Rivista di teologia morale* (Bologna) czy *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, zeszyt 3 (Lublin). Istnieje wyraźne zapotrzebowanie na odpowiednią bibliografię w zasięgu światowym publikacji z zakresu teologii moralnej, a także niektórych działów wiedzy z pogranicza.

Odpowiedzią na te oczekiwania są m. in. publikacje bibliograficzne w „*Moralia*” oraz w „*Rivista di teologia morale*”, a na gruncie polskim w „*Rocznikach Teologiczno-Kanonicznych*”, gdzie zamieszcza się przegląd bibliografii teologicznomoralnej. Szczególnie znaczącą jest jednak bibliografia selektywna teologii moralnej publikowana od 1985 roku w każdym numerze „*Studia moralia*”. Autorem jest bibliotekarz Biblioteki Akademii Alfonsjańskiej w latach 1974—1989, o. Martin Benzerath CSsR. Ogranicza się ona zasadniczo do publikacji książkowych i podzielona jest na działy, których w pierwszym zestawieniu z 1985 roku było 25, natomiast w roku 1988 było ich już 37.

W zeszycie pierwszym „*Studia moralia*” z 1989 roku zapowiedziano, iż zeszyt drugi zawierać będzie specjalne zestawienie bibliograficzne z zakresu teologii moralnej za ostatnich pięć lat. *Bibliographie selective en theologie morale / Selected Bibliography in Moral Theology 1984—1988* zajmuje prawie cały zeszyt drugi „*Studia moralia*” za rok 1989 (s. 219—772). Autorem zbioru jest wspomniany o. M. Benzerath CSsR. W przedmowie zamieszczono informację wskazującą, że prezentowana bibliografia nie jest powieleniem publikowanej na łamach „*Studia moralia*”, ale została poszerzona i skorygowana; pominięto w niej artykuły naukowe.

Całość zestawu podzielona została na 37 grup tematycznych, z których z kolei wyróżnia się chronologię poszczególnych lat. Oczywiście, istnieją przypadki, kiedy w danym roku nie odnotowuje się żadnej pozycji bibliograficznej. Dla orientacji warto choćby tylko schematycznie przytoczyć poszczególne działy: 1. *Leksykony. Miscellanea*, 2. *Dzieła zbiorowe i ogólne*, 3. *Moralność filozoficzna*, 4. *Moralność i prawo*, 5. *Historia filozofii i teologii moralnej*, 6. *Moralność biblijna*, 7. *Etyka i religia*, 8. *Moralność i ekumenizm*, 9. *Teologia moralna fundamentalna*, 10. *Antropologia*, 11. *Prawa człowieka*, 12. *Wolność*, 13. *Zło i grzech*, 14. *Pokuta i pojednanie*, 15. *Cnoty teologiczne*, 16. *Cnoty moralne*, 17. *Moralność seksualna*, 18. *Moralność małżeństwa i rodziny*, 19. *Moralna pozycja kobiety*, 20. *Moralność życia fizycznego*, 21. *Choroba i moralność*, 22. *Bioetyka*, 23. *Moralność życia profesjonalnego*, 24. *Ekologia*, 25. *Moralność życia ekonomicznego*, 26. *Moralność społeczna*, 27. *Ubóstwo i rozwój ekonomiczny*, 28. *Moralność pracy*, 29. *Moralność i technika*, 30. *Moralność i mass media*, 31. *Moralność polityczna*, 32. *Wojna i pokój*, 33. *Teologia wyzwolenia*,

34. *Moralność i kultura*, 35. *Moralność i czas wolny*, 36. *Wychowanie moralne*, 37. *Uciekinierzy i wygnańcy*.

Bibliografia obejmuje 4404 pozycji książkowych, które zostały zaprezentowane według jednolitego schematu. Trzeba jednak zaznaczyć, iż schemat ten nie zawsze został w pełni zachowany. Zasadniczo na opis składają się autor (imię i nazwisko) lub wydawca, tytuł, miejsce wydania, wydawnictwo, rok wydania, ilość stron, seria i tom w serii oraz uwagi o tłumaczeniu (dwie ostatnie informacje w nawiasie).

Na końcu zestawienia zamieszczono indeks nazwisk (s. 725—772) z podaniem cyfry określającej numer pozycji w ramach bibliografii.

Sledząc tak bogate zestawienia trudno nie zapytać o obecność polskich publikacji. Praktycznie nie są one tam obecne. Odnotowano zaledwie kilka pozycji polskich autorów (Nalepa 15, Jedynak 47, Olejnik 83, Dziuba 291, Pryszmont 390, Styczeń 674, Wiśniewski 684, Tischner 3099, Geremek 3235, Krawczyk 4332). Wiele innych opracowań książkowych, wydanych w tym okresie, w piśmiennictwie światowym nie jest nawet uwidocznionych w zestawieniach bibliograficznych. Problemu tego nie rozwiązuje nawet obcojęzyczne streszczenie, choć w wielu polskich publikacjach brak jest nawet tego przyczynku komunikacyjnego.

Mankamentem prezentowanej bibliografii jest brak podania zestawu grup tematycznych w formie choćby prostego spisu. Mogłoby to znacznie ułatwić sięgnięcie do określonego działu zainteresowań. Indeks nazwisk, choć jest pomocą cenną, nie jest jednak pomocą wystarczającą.

Bibliografię o. M. Benzeratha należy z uznaniem powitać jako ważną pomoc dla studentów i profesorów teologii moralnej. Zestawienie to uświadamia nam ogrom literatury, a zarazem i różnorodność podejmowanych tematów badawczych. Bibliografia ta przybliży nam bogactwo osiągnięć teologii moralnej w skali światowej.

ks. Andrzej F. Dziuba, Warszawa

3. „Alfonsianum”

Informacje o Akademii Alfonsjańskiej, założonej w dniu 9 lutego 1949 roku (pierwotnie uczelnia wewnętrzna Redemptorystów), ukazują jej systematyczny rozwój i zdobywanie miejsca w strukturach kościelnych uczelni Rzymu, a także i świata katolickiego. Obecnie posiada ona prawo nadawania licencjatu ze specjalizacją teologii moralnej oraz doktoratu w zakresie teologii moralnej.

Podstawowe informacje odnoszące się do każdego roku akademickiego zawierają ukazujące się od 1963 roku „*Studia moralia*” (do 1979 rocznik, a następnie półrocznik) oraz *Calendario delle lezioni*. „*Studia*” zawierają specjalną *Kronikę*, która podaje informacje o danym roku akademickim ze szczegółami odnoszącymi się m.in. do stopni naukowych, profesorów i ogólnej statystyki liczebnej. *Calendario* natomiast, obok ogólnych norm, podaje szczegółowy program wykładów i seminariów. Oba te źródła informacji koncentrują się na życiu akademickim uczelni, a więc na prowadzonej działalności dydaktycznej i naukowo-badawczej.

Od roku 1989 Akademia Alfonsjańska wydaje „*Alfonsianum*. Bollettino di informazione”. Biuletyn, jak pisze ówczesny rektor, o. Louis Vereecke, ma na celu tworzenie więzi między Akademią, profesorami, studentami oraz przyjaciółmi uczelni. Biuletyn będzie zawierał informacje o życiu studenckim, a także o drogach absolwentów Akademii. Ma on ostatecznie być pomocą w poznawaniu życia Instytutu.

Numer pierwszy biuletynu na rok 1989, po wspomnianym słowie wstępnym rektora, zawiera sygnałną informację o 200-leciu śmierci św. Alfonsa Ligori (S. Majorano) i krótką historię Akademii (L. Vereecke). Z kolei za-

mieszczono wypowiedzi emerytowanych profesorów takich jak: J. Visser, P. Capone, P. Robert, B. Häring, J. O'Riordan i A. Regan. Są to świadectwa umiłowania uczelni, oddania dla niej i dla uprawianej pracy naukowo-dydaktycznej. Wspomniani profesorowie stali u początków Akademii, byli świadkami jej rozwoju oraz sami do tego się przyczyniali.

Numer 2/1989 „Alfonsianum”, po życzeniach świątecznych nowego rektora, s. Sean Cannon, zawiera słowa pożegnania skierowane do o. L. Vereecke (S. Cannon), słowa pożegnania do o. M. Benzerath, długoletniego dyrektora biblioteki, którego następcą jest o. M. Brudzisz, informację o spotkaniu teologów redemptorystów w Aylmer w dniach 26—30 czerwca 1989 (J. Silvio Botero Giraldo) i refleksje studenta Akademii (L. Buscemi). Oba numery zawierają także informacje o publikacjach z zakresu teologii moralnej.

Skromny Biuletyn jest interesującą formą więzi, która rozwija także zwyczajne relacje międzyludzkie. Oczywiście nie stanowi on źródła naukowej informacji, choć i tu służy pewnymi wskazaniem. Wydaje się, iż warto odnotować jego pojawienie się, tym bardziej, że może być płaszczyzną pewnych zbliżeń, a nawet przyjaźni.

ks. Andrzej F. Dziuba, Warszawa