

Władysław B. Skrzydlewski

Sytuacja i perspektywy katolickiej teologii moralnej

Collectanea Theologica 52/2, 5-38

1982

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.

o. WŁADYSŁAW B. SKRZYDLEWSKI OP, KRAKÓW

**SYTUACJA I PERSPEKTYWY
KATOLICKIEJ TEOLOGII MORALNEJ**

Sytuacja istniejąca obecnie w katolickiej teologii moralnej jest niezwykle interesująca. Problematyka, poruszana w publikacjach ostatnich piętnastu lat, jest tak bogata i zajmuje się nią tak wielu teologów, że niełatwo jest ją przedstawić w jednym artykule. Nie lekceważąc żadnego z wielu dyskutowanych zagadnień, trzeba z konieczności ograniczyć się do zreferowania tylko najważniejszych. Wydaje się, że począwszy od końca lat sześćdziesiątych, na czoło problematyki w katolickiej teologii moralnej wysunęło się pięć nurtów problemowych, których niejednoczesne pojawienie się i nasilanie wytworzyło szczególną, można powiedzieć nawet dramatyczną sytuację. Te główne nurty to radykalne teologie społeczne, teologia praw człowieka, spór o swoistość etyki chrześcijańskiej, permissywne tendencje w etyce seksualnej oraz poszukiwanie nowych zasad w teologii moralnej.

I. Radykalne teologie społeczne

Wspólną nazwą „radykalne teologie społeczne” można określić ten nurt myślowy, który doprowadził do sformułowania nowych i można powiedzieć radykalnych teorii w teologii katolickiej, określanych jako „teologia polityczna”, „teologia wyzwolenia” i „teologia rewolucji”.

1. Teologia polityczna powstała w RFN jako swoista reakcja na uporczywe trwanie wadliwych struktur społecznych, dalekich od ideałów sprawiedliwości i miłości. Twórca teologii politycznej, profesor teologii fundamentalnej na uniwersytecie w Monasterze, J. B. Metz, doszedł do wniosku, że nie wystarcza formułowanie zasad sprawiedliwości społecznej w książkach i głoszenie jej w konferencjach. Jego zdaniem trzeba bezpośrednio zaangażowania Kościoła w życie społeczne i polityczne; wprowadzić nie przez czynne tworzenie struktur społecznych, ale przez ich krytyczne ocenianie, przez publiczne piętnowanie struktur niesprawiedliwych i wywieranie w ten sposób nacisku politycznego w celu ich zmiany.

Nie chodzi tu tylko o działalność dorywczą, o krytykę struktur społecznych dokonywaną tu czy tam przez niektórych przedstawicieli Kościoła, którzy podejmują tego rodzaju działalność w razie szczególnej potrzeby, podobnie jak w razie potrzeby podejmują działalność charytatywną. Zwolennikom teologii politycznej chodzi o coś więcej, a mianowicie o uczynienie z krytyki struktur społecznych i politycznych stałej, programowej funkcji Kościoła jako instytucji.

Teologia polityczna zdobyła szybko popularność wśród młodych teologów, nie uzyskała jednak aprobaty Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. Doceniając dobre intencje, leżące u podstaw tej koncepcji, Nauczycielski Urząd Kościoła odniósł się do niej najpierw z rezerwą, a następnie z krytyką. Koncepcja teologii politycznej sprzeciwia się bowiem samej istocie Kościoła. Kościół jest instytucją ukazującą ludziom zbawienie i pomagającą w jego osiągnięciu. Kościół jest więc wspólnotą zbawczą dążącą do życia wiecznego, a nie zajmującą się zarządzaniem warunków życia doczesnego; to ostatnie należy do zadań innych społeczności ludzkich. Przyjęcie koncepcji teologii politycznej oznaczałoby istotną zmianę zadań Kościoła, które z płaszczyzny eschatologicznej przesunęłyby się, przynajmniej częściowo, na płaszczyznę celowości doczesnej i to politycznej, a więc tej, która jest najbardziej zmienna i najłatwiej ludzi dzieli. Dla tych, którzy nie zgadzaliby się z tymi czy innymi ocenami politycznymi kierownictwa Kościoła powszechnego lub lokalnego, Kościół stałby się przeciwnikiem politycznym. Zamiast być znakiem jedności, stałby się w ten sposób znakiem rozdźwięku. Ponadto, biskupi i kapłani, będąc zobowiązani do krytycznej działalności politycznej, musieliby poświęcać na nią część czasu i sił, które powinni w całości obracać na działalność duszpasterską. W mniejszej czy większej mierze stałoby się ludźmi o wpływach politycznych; w ten sposób doszłoby do nowego „klerykalizmu” w najgorszym znaczeniu tego słowa, czyli do zajmowania się przez duchownych sprawami nieduchowymi i to jeszcze w drodze udziału duchownych w politycznych strukturach władzy świeckiej. Prowadziłoby to do coraz większej degeneracji właściwych, duszpasterskich funkcji instytucji Kościoła. Nic więc dziwnego, że teologia polityczna nie znalazła uznania w oczach wielu teologów i że nie zatwierdzając wyboru jej twórcy na katedrę w Monachium, kierownictwo Kościoła w Niemczech postawiło pewną tamę jej rozszerzaniu.

2. Teologia wyzwolenia jest w pewnym sensie pochodną teologii politycznej, z której czerpali inspirację twórcy teologii wyzwolenia: G. Gutierrez, L. Boff, E. Dussel i inni. Z prawdy, że Królestwo Boże zaczyna się już tu na ziemi, wyciągają oni wniosek, iż zadaniem chrześcijaństwa winno być nie tylko wyzwolenie z grzechu, ale również ze złych struktur społecznych i politycznych.

Zdaniem teologów wyzwolenia, nie wystarcza pozostawienie działalności wyzwolenczo-politycznej świeckim członkom Kościoła i organizacjom katolickim, działającym na własny rachunek, lecz trzeba, aby Kościół jako instytucja szerzył teologię wyzwolenia i przyczyniał się do realizacji jej postulatów.

Teologia wyzwolenia powstała na gruncie Ameryki Łacińskiej i jej tezy mają swe uzasadnienie w szczególnych uwarunkowaniach historycznych i społecznych tego kontynentu: po pierwsze, w istnieniu wyjątkowo niesprawiedliwych i wyjątkowo trwałych struktur gospodarczych, społecznych i politycznych; po drugie, w zbytym związaniu się Kościoła w wielu krajach Ameryki Łacińskiej ze strukturami władzy i własności; po trzecie w fakcie, że ludzie Kościoła — księża i zakonnicy — są na najbardziej zaniedbanych terenach nie raz jedynymi osobami, zdolnymi z racji swego wykształcenia do prowadzenia działalności zmierzającymi ku poprawie gospodarczej, społecznej i politycznej sytuacji ludności.

Tezy teologii wyzwolenia znalazły duży oddźwięk wśród duchowieństwa Ameryki Łacińskiej. Zacierając jednak różnicę między wartościami doczesnymi a wiecznymi, teologowie wyzwolenia domagają się od Kościoła działania na rzecz struktur doczesnych już nie tylko drogą oceny krytycznej, jak zwolennicy teologii politycznej, lecz także poprzez aktywne uczestnictwo w walkach o wyzwolenie z niesprawiedliwych struktur gospodarczych, społecznych i politycznych. Stanowiące rezultat tego hasła uwikłanie się wielu księży i zakonników w Ameryce Łacińskiej w walkę o zmianę struktur doczesnych pociągnęło za sobą szkodliwe dla Kościoła skutki. Angażując się coraz bardziej w tę walkę, coraz mniej czasu i sił mogli poświęcać na ewangelizację. Kapłaństwo i służy zakonne zaczęły im w tej działalności zawadzać, więc wielu z nich porzuciło stan duchowny. W rezultacie działalność duszpasterska Kościoła została w wielu krajach Ameryki Łacińskiej osłabiona, a w niektórych regionach wprost zahamowana. Dlatego na Synodzie Ameryki Łacińskiej w Puebla, Jan Paweł II wezwał duchowieństwo do rewaloryzacji pracy duszpasterskiej i do wycofania się z walk o struktury doczesne. Wskazał też teologii wyzwolenia jej właściwe tory; przypomniał, że istotnym zadaniem Chrystusa i Kościoła jest wyzwolenie człowieka z grzechu, a nie z trudności życia doczesnego, które chrześcijanie powinni starać się przezwyciężać, nie tracąc z oczu zasady podporządkowania spraw doczesnych sprawom zbawienia. Wezwanie papieskie i wypracowany przez Synód w Puebla program wpłynęły wkrótce pozytywnie na dalsze prace w teologii wyzwolenia i na zaangażowanie duszpasterskie duchowieństwa Ameryki Łacińskiej.

3. Teologia rewolucji jest obecnie powiązana z teologią wyzwolenia, choć rodowód jej wykazuje pewną niezależność. Od

czasów Rewolucji Francuskiej myśliciele chrześcijańscy zastanawiali się, czy i w jakiej mierze rewolucja może być moralnym środkiem zmiany struktur społecznych i politycznych. Pod wpływem doświadczeń Rewolucji Francuskiej i działalności związków karbonariuszy, Kościół katolicki odnosił się do idei rewolucyjnych negatywnie. Teologowie nie odchylali się w zasadzie od tej linii aż do połowy XX wieku. Za promotora współczesnej teologii rewolucji może być uważany jednak teolog protestancki, H. Gollwitzer. Następnie, w latach sześćdziesiątych naszego stulecia, szereg teologów zajmowało się precyzowaniem warunków, w jakich rewolucja mogłaby zostać uznana za moralnie dozwolony środek zmiany struktur. Wskazywano na to, że wobec tak uporczywie trwających niesprawiedliwych struktur społecznych, gospodarczych i politycznych, jak w absolutystycznie rządzonej Francji przed rewolucją 1789, w carskiej Rosji i w niektórych krajach Ameryki Łacińskiej, przeprowadzenie pozytywnej zmiany struktur byłoby niemożliwe bez tak gwałtownego przewrotu, jakim jest zgodnie ze swą nazwą rewolucja, czyli gwałtowne zniszczenie struktur dawnych i wprowadzenie nowych. Z drugiej strony podkreślano niebezpieczeństwo wielkich zniszczeń, powodowanych zazwyczaj przez rewolucje, które w dodatku wprowadzają czasem system struktur nie wiele lepszych od poprzednich. Trudność ustalenia konkretnych warunków i norm moralnych w tej dziedzinie, a także rozmywanie się pojęcia rewolucji w ideologiach i systemach określających się jako rewolucyjne, lecz trwających wiele lat i nie mających wiele wspólnego z nagłym przewrotem struktur sprawiły, że w drugiej połowie lat 70-ych teologia rewolucyjna zaczęła słabnąć i znikła z listy najbardziej aktualnych zagadnień teologii moralnej, przynajmniej katolickiej.

II. Teologia praw człowieka

W latach 70-ych naszego stulecia zaczął przybierać na sile szczególny nurt teologiczny, dotyczący problematyki tzw. „praw człowieka”. Nurt ten sięga korzeniami dwustuletniej walki o konkretne uprawnienia ludzi w dziedzinie gospodarczej, społecznej i politycznej — walki prowadzonej w XIX i XX wieku przez wybitnych myślicieli i działaczy katolickich jak Montalambert, biskup Ketteler, papież Leon XIII i wielu innych. Wstrząs wywołany ludobójstwem i innymi zbrodniami, popełnionymi w czasie drugiej wojny światowej, uświadomił opinii światowej, że podstawą życia społecznego musi stać się poszanowanie praw człowieka i że dla tych praw musi się znaleźć odpowiednie sformułowania w kodeksach prawnych państw i w konwencjach międzynarodowych. W dniu 10.12.1948 Narody Zjednoczone uchwaliły *Powszechną deklarację praw człowieka*. Komisja Praw człowieka ONZ zainicjowała podejmowanie w tej dziedzinie nowych badań i publikowanie nowych dokumen-

tów. Duży wkład wniosły tu wypowiedzi Kościoła katolickiego, a zwłaszcza encykliki Jana XXIII, Pawła VI i Jana Pawła II, a także dokumenty Papieskiej Komisji „Justitia et Pax”.

Dokumenty o charakterze deklaracji lub wskazań praktycznych wyprzedziły znacznie publikowanie rozpraw naukowych na temat praw człowieka. Znalezieniu właściwego miejsca dla problemu praw człowieka w naukowej literaturze katolickiej przeszkadzało do niedawna zbyt „sfilozofowanie” katolickiej etyki społecznej; dopiero zrozumienie jej wymiarów teologicznych w ostatnich latach pozwoliło na bardziej skuteczne opracowanie teoretycznych zagadnień praw człowieka, tego co możemy dzisiaj określić jako teologię praw człowieka. Jej fundamentem jest stwierdzenie, że jedynym naprawdę wystarczającym i trwałym zabezpieczeniem praw człowieka jest uznanie transcendentnej wartości podmiotu tych praw — osoby ludzkiej — w perspektywie teologicznej. Człowiek jest stworzeniem Bożym, ale nie stworzeniem jakimkolwiek, lecz szczególnym, w którym dominuje element duchowy. Został stworzony „na obraz Boży”, a więc jako osoba, wyższa ponad wszelkie inne stworzenia tego świata, powołana do uczestnictwa w wiecznym życiu Bożym. To właśnie decyduje o godności człowieka, z której płyną wszelkie jego prawa: prawa osoby ludzkiej wobec innych osób ludzkich i wobec tworzonych przez nie społeczności. Człowiek, będąc osobą, jest najwyższą wartością w świecie doczesnym.

Myśliciele z językowego obszaru niemieckiego stwierdzili z właściwą sobie precyzją, że z wartości człowieka jako osoby wynikają wszelkie inne podstawowe wartości moralne (*Grundwerte*). W niej też mają swe uzasadnienie wszelkie tak zwane „prawa człowieka” (*Grundrechte*), które w istocie swej są sformułowanymi uprawnieniami do realizacji wartości podstawowych przez każdego człowieka. Dlatego prawa człowieka powinny znaleźć odpowiednie miejsce we wszystkich prawodawstwach i we wszystkich systemach społecznych.

Tak zarysowana problematyka w dziedzinie praw człowieka otwiera możliwości dalszych badań i sformułowań teologicznych. Są one wyraźnie stymulowane przez wypowiedzi i osobiste zaangażowanie w sprawę praw człowieka przez Jana Pawła II. Wydaje się, w przeciwieństwie do poprzednio przedstawionych radykalnych nurtów teologii społecznej, znajdujących się w fazie osłabienia lub zanikania, teologia praw człowieka, zapoczątkowana w swym współczesnym kształcie zaledwie w końcu lat 60-ych naszego stulecia, jest obecnie wciąż w fazie rozwoju, którego najintensywniejszy okres ma być może jeszcze przed sobą.

III. Spór o istnienie i treść etyki chrześcijańskiej

Czy ma rację bytu nazwa „etyka chrześcijańska”? Czy etykę tę można, względnie należy, wyodrębnić w ogóle z etyki, jako coś

jakościowo innego od „etyki filozoficznej”? Innymi słowy: czy istnieją jakieś istotne różnice między etyką, uprawianą przez moralistów chrześcijańskich, a etyką, uprawianą na gruncie refleksji rozumowej niezależnie od tego czy innego wyznania wiary? Ten problem wzbudził liczne dyskusje i publikacje w drugiej połowie XX wieku. Pojawiły się głosy kwestionujące zasadność istnienia „etyki chrześcijańskiej”. Z drugiej strony zwracano uwagę, że gdyby etyka chrześcijańska miała pokrywać się w treści z etyką czysto filozoficzną, to zostałaby zakwestionowana moralność chrześcijańska oraz racją bytu teologii moralnej. Jest oczywiste, że gdy moralisci różnych światopoglądów zajmują się rzetelnie tylko filozoficznymi aspektami etyki, to w ich rozważaniach może nie być istotnych różnic. Lecz między etyką wyłącznie filozoficzną a etyką chrześcijańską różnice są istotne. W etyce bowiem treść rozważań naukowych i wynikające z nich wnioski zależą od tego, co przyjmuje się za ostateczny cel działań człowieka. W etyce chrześcijańskiej tym celem ostatecznym jest wieczyste zjednoczenie człowieka z Bogiem, o czym etyka filozoficzna sama z siebie nic nie wie.

Swoisty charakter etyki chrześcijańskiej wykazywało wielu wybitnych moralistów katolickich, jak F. Böckle, J. Fuchs, H. Rotter, J. G. Ziegler i inni. W toku dyskusji starano się sprecyzować, jakie elementy wiary i w jaki sposób powinny wejść w strukturę i treść etyki chrześcijańskiej. W końcu lat 70-ych spór o istnienie i treść etyki chrześcijańskiej przybrał na sile w związku z kontrowersjami dotyczącymi norm moralnych oraz zasad podejmowania decyzji w etyce szczegółowej, a zwłaszcza w etyce seksualnej. W tej bowiem mierze, w jakiej tendencja do utożsamiania etyki chrześcijańskiej z etyką filozoficzną nie jest tylko nieporozumieniem metodologicznym, lecz akcją zamierzoną, w tej mierze może być ona traktowana jako jedna z prób wyłamania się spod niewygodnego systemu norm moralnych, ustalonych przez dane biblijne, tradycję chrześcijańską i orzeczenia Nauczycielskiego Urzędu Kościoła.

IV. Rozłam w etyce seksualnej

Posługiwanie się tradycyjną nazwą „etyka seksualna” nie oznacza ograniczania problematyki tej dziedziny do etyki wyłącznie filozoficznej. W literaturze teologii moralnej nazwa „etyka seksualna” utrzymuje się ze względu na operatywność tego terminu. Natomiast w treści publikacji katolickich, poświęconych etyce seksualnej, coraz większe miejsce zajmują istotne dla niej elementy teologiczne: Pismo Święte, tradycja chrześcijańska i orzeczenia Nauczycielskiego Urzędu Kościoła.

Etyka seksualna jest tą dziedziną teologii moralnej, która w latach 60-ych i 70-ych przeżywała okres szczególnie ostrych dyskusji. Zakwestionowano tradycyjne normy katolickiej etyki seksualnej;

wielu teologów zachodnich uznało za nieaktualne dotychczasowe zakazy i zaczęło głosić moralną dozwolonność szeregu działań seksualnych, uważanych dawniej za niezgodne z zasadami chrześcijańskiej etyki seksualnej. Poglądy poszczególnych moralistów zachodnich nie są we wszystkich punktach zgodne; przegląd konkretnych problemów etyki seksualnej współczesnej dobrze więc będzie zacząć od tych punktów, co do których istnieje największa zgodność: od zagadnień regulacji poczęć, masturbacji i przedmażeńskich stosunków seksualnych.

1. **D o z w o l o n o ść a n t y k o n c e p c y j n a** stała się od końca lat 50-ych sztandarowym hasłem teologów, zmierzających do rewizji katolickiej etyki seksualnej. Osadzona w tradycji Kościoła i powtarzana przez ostatnich papieży zasada regulacji poczęć jedynie przy pomocy metod naturalnych, czyli dostosowania się w planowaniu dzietności do naturalnej struktury płodności człowieka, została zakwestionowana przez wielu zachodnich teologów, jak L. Janssens, J.M. Reuss, W.H.M. Van der Marck, P. de Locht, J. David, J. Fuchs, F. Böckle. Po ogłoszeniu w 1968 r. encykliki Pawła VI o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego (*Humanae vitae*), opór teologów zachodnich przeszedł w otwarty bunt. Normy i argumenty encykliki, dotyczące regulacji poczęć, zostały przez nich odrzucone. Sytuacja ta trwa do dzisiaj. W publikacjach z lat 1978—80, poświęconych dziesięcioleciu encykliki *Humanae vitae*, większość wypowiadających się teologów zachodnich stała na stanowisku, że normy tej encykliki nie obowiązują ani teologów, ani wiernych; *expressis verbis* sformułował to J. Gründel, a w równoważnych wywodach L. Lorenzetti, G. Pezzuto, L. Rossi i inni teologowie.

Najbardziej interesujący w tym zjawisku jest fakt, że teologowie zachodni odrzucali zakaz antykoncepcji nie dlatego, żeby mieli odpowiednie ku temu argumenty, lecz dlatego, że zakaz ten był i jest dla ludzi Zachodu niewygodny. Zmusza on do wysiłku zapoznania się z metodami naturalnymi i zorganizowania ich instruktażu. Z małymi stosunkowo wyjątkami, katolicy krajów zachodnich nie chcieli podjąć tego wysiłku i nie próbowali realizować nakazu stosowania metod naturalnych ani zakazu antykoncepcji. Z nielicznymi również wyjątkami, lekarze i teologowie zachodni nie próbowali zapoznać się z danymi dotyczącymi szkodliwości antykoncepcji i z zaletami metod naturalnych. Mieli nadzieję, że ich wygodna inercja zostanie zaaprobowana jako stan faktyczny lub „powszechna opinia wiernych” przez Nauczycielski Urząd Kościoła. Gdy stało się odwrotnie i w encyklice *Humanae vitae* Paweł VI zażądał zerwania z antykoncepcją, broniący jej teologowie zaczęli intensywniej poszukiwać argumentów do z góry założonej tezy. Autorowi encykliki zaczęto zarzucać zbiologizowanie problemu moralnego, lecz argu-

ment ten, mający początkowo wielkie powodzenie, przy bliższej analizie okazał się nie tylko nieuzasadnionym, ale nawet odwracalnym, gdyż właśnie stosowanie metod naturalnych wymaga pewnego wysiłku duchowego i tym samym sprzyja rozwojowi miłości w małżeństwie. Wysłunięto więc żądanie, aby o moralności metod regulacji poczęć decydowały wyłącznie kryteria ich skuteczności i nieszkodliwości; ponieważ jednak kryteria te przemawiają właśnie za metodami naturalnymi a przeciw antykoncepcji, powtarzanie przez teologów zachodnich pogłosek o rzekomej nieskuteczności czy szkodliwości metod naturalnych wykazuje kompromitujący brak orientacji w stosunkowo łatwo dostępnej literaturze przedmiotu.

Najnowszy argument teologów zachodnich w obronie antykoncepcji to twierdzenie, że nakaz stosowania metod naturalnych jest niemożliwy do zrealizowania, ponieważ nie da się zorganizować odpowiedniego instruktazu. Jest zdumiewające, że taki argument mogą wysuwać teologowie, którzy jednocześnie podkreślają znaczenie doświadczenia w teologii moralnej. Tak bowiem doświadczenia poradnictwa w Polsce, jak i tych nielicznych lekarzy, którzy zorganizowali ośrodki instruktazu w krajach zachodnich, wykazały możliwość zorganizowania wystarczającego i skutecznego instruktazu w dziedzinie naturalnych metod regulacji poczęć. Teologowie przeciwni nauczaniu papieskiemu w tej dziedzinie obwarowali się jednak na wszelki wypadek twierdzeniem, że zalecenia lub zarządzenia Nauczycielskiego Urzędu Kościoła w sprawach moralnych nie są obowiązujące, gdyż nie jest on w tych sprawach nieomylny. Twierdzenie to, przeciwne wielowiekowej tradycji Kościoła, zostało odrzucone już przez Pawła VI i postawilo trwających przy nim uparcie teologów w konfliktowej sytuacji wobec Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. Rezultatem tego wszystkiego stało się wielkie zamieszanie i rozdwojenie w Kościele w odniesieniu do jednego z najbardziej palących problemów moralności współczesnej.

2. Uznanie masturbacji za czynność bezgrzeszną, lub przynajmniej nie będącą grzechem ciężkim, to następne hasło, wysuwane przez wielu moralistów zachodnich, jak, C. E. Curran, A. Kosnik i inni. Trzeba przyznać, że w toku dyskusji na ten temat wyjaśniono wiele problemów i wskazano, w jakich warunkach masturbacja jest medycznie zjawiskiem patologicznym, a tym samym nie będącym grzechem ciężkim. W sprawie masturbacji niepatologicznej B. Häring stanął na stanowisku, że tych, którzy wprawdzie popełnili ją świadomie i dobrowolnie, ale są religijni i boją się nad swym upadkiem, można dopuścić do sakramentu komunii bez uprzedniej spowiedzi. W ten sposób Häring praktycznie wyeliminował problem grzechu ciężkiego w masturbacji dokonywanej przez osoby religijne. Wytworzył szczególną sytuację normatywną: według niego, masturbacja jest grzechem śmiertelnym wtedy, gdy popełniają

ją ludzie mało religijni, natomiast nie jest grzechem śmiertelnym wtedy, gdy popełniają ją ludzie religijni, którzy następnie boleją nad swym upadkiem. Bolenie nad swym upadkiem jest oczywiście zjawiskiem pozytywnym, nie zmienia ono jednak faktu, że z popełnionego poprzednio grzechu śmiertelnego trzeba się wyspowiadać przed przystąpieniem do komunii. Szeroko rozpropagandowana koncepcja Häringa jest nie do przyjęcia także z tego powodu, że stwarza sytuację podwójnej moralności, innej dla ludzi religijnych, a innej dla osób mało religijnych. Ponadto tradycyjne stanowisko Kościoła w sprawie masturbacji zostało ostatnio wzmocnione przez wypowiedzi psychologów i psychiatrów, zwracających uwagę na szkodliwy wpływ uprawiania masturbacji na procesy refleksji (mniejsza roztropność) i podejmowania decyzji (mniejsza sprawność wolietywna).

3. Seksualne stosunki przedmałżeńskie na bazie uczucia zostały uznane przez większość teologów zachodnich za moralnie dopuszczalne. Niektórzy, jak B. Häring, ograniczają je tylko do narzeczonych. C. E. Curran i inni teologowie amerykańscy, obserwujący zanik formalnej instytucji narzeczeństwa, pozwalają na seksualne stosunki przedmałżeńskie u tych młodych, którzy są ze sobą serio związani (*committed*). K. Hoermann, L. Rossi i wielu innych uważają za bezgrzeszne seksualne stosunki przedmałżeńskie podejmowane z miłości lub na bazie uczucia. Ze względu na to, że wszyscy młodzi chcą być dorośli i traktują nawet koleżeńskie związki jako oparte na uczuciu, „przedmałżeńskie” stosunki seksualne szerzą się wśród coraz młodszych roczników młodzieży. Zjawisko to jest stymulowane przez powszechną modę na „chodzenie ze sobą” — każda dziewczyna chce mieć swojego chłopca, a każdy chłopiec swoją dziewczynę. Rezultaty to dewaluacja uczucia i relacji seksualnych, demoralizacja wskutek wielokrotnych zmian partnerów, częste cięża młodocianych oraz ich przerywanie, a wreszcie zawieranie niedobrych i rozpadających się później łatwo małżeństw. Jednakże teologowie zachodni nie zwracają poważniejszej uwagi na te negatywne skutki seksualnej permissywności młodych; na ogół panuje wśród nich euforia z „moralnego dowartościowania” seksualnych stosunków przedmałżeńskich jako wzrostu miłości młodych ludzi, wyzwolonych z „przestarzałych zakazów”. Może właśnie w sprawie przedmałżeńskich stosunków seksualnych szczególnie ujawnia się naiwność i brak kontaktu moralistów zachodnich z danymi statystycznymi oraz z realiami społecznego doświadczenia.

4. Dozwoloność sterylizacji dobrowolnej dla celów uzasadnionego ograniczenia dzietności jest od niedawna postulatem niektórych teologów, jak F. Böckle, A. Kosnik i inni. Według nich, pewnego rodzaju sterylizacja mogłaby stanowić metodę

antykonceptyjną. Kościół jednak przeciwstawiał się zawsze sterylizacji i jego Nauczycielski Urząd nadal podtrzymuje to stanowisko, człowiek bowiem powinien kierować swymi władzami rozrodczymi przez ich opanowywanie, a nie przez niszczenie.

5. Homoseksualizm posiada wielu orędowników w Anglii i w Stanach Zjednoczonych, znacznie zaś mniej w Europie. Terminu „homoseksualizm” używamy tu w sensie szerokim, obejmującym nie tylko stosunki seksualne między mężczyznami, ale również stosunki lesbijskie, czyli między kobietami. Szereg teologów angielskich i amerykańskich wypowiada się za moralną dozwolonością stosunków homoseksualnych; C. E. Curran uzasadnia to szczególną teorią kompromisu, zaś A. Kosnik i współpracujący z nim teologowie usprawiedliwiają homoseksualizm wtedy, gdy wpływa on „twórczo i integrująco” na partnerów. Do pewnego osłabienia pozycji zwolenników homoseksualizmu przyczyniły się publikowane w ostatnich latach wyniki badań naukowych, przeprowadzanych na Uniwersytecie John Hopkins w Baltimore, Penn., według których tendencja do homoseksualizmu nie jest nigdy wrodzona, lecz zawsze nabyta wskutek wadliwych oddziaływań środowiska wychowawczego. Nauczycielski Urząd Kościoła potwierdził w *Deklaracji o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej* z 29.12.1975 (*Persona humana*) swą dotychczasową ujemną ocenę moralną stosunków homoseksualnych i ich bezwzględny zakaz.

6. Szereg innych działań seksualnych, uważanych dawniej w katolickiej etyce seksualnej bezspornie za grzechy ciężkie, jak cudzołóstwo, zdrada małżeńska i wspólne stosunki seksualne różnych małżeństw (*adultery, mate swapping, comarital sexual relations*), został uznany za moralnie dozwolony, o ile działania te wpływają „twórczo i integrująco” na życie partnerów, przez autorów głośnej publikacji amerykańskiej (A. Kosnik et al., *Human Sexuality*, 1977), opracowanej na zlecenie Amerykańskiego Katolickiego Towarzystwa Teologicznego, a mającej stanowić wzorcowe opracowanie wskazań katolickiej etyki seksualnej. Książka ta, popierana przez wielu znanych teologów amerykańskich i przyjęta entuzjastycznie przez prasę liberalną oraz przetłumaczona na główne języki europejskie, została uznana za niezgodną z zasadami moralności chrześcijańskiej przez Episkopat Amerykański, a następnie (w 1979 r.) przez Kongregację do Spraw Nauki Wiary. Wprowadzała ona wadliwe kryteria oceny moralnej, prowadzące do zupełnego relatywizmu i subiektywizmu w etyce seksualnej. Jednakże poparcie udzielone tej książce przez teologów i pozytywne przyjęcie jej też przez opinię publiczną na Zachodzie wskazuje, jak głębokim jest kryzys, istniejący w katolickiej etyce seksualnej.

Reasumując sytuację w katolickiej etyce seksualnej trzeba stwierdzić, że jest to właściwie sytuacja schizmy moralnej. Większość moralistów katolickich na Zachodzie uważa bowiem za moralnie dozwolone trzy rodzaje działań — antykoncepcję, masturbację i seksualne stosunki przedmażeńskie osób kochających się lub zamierzających się pobrać, które to działania są uważane za moralnie niedozwolone przez tradycję chrześcijańską i Nauczycielski Urząd Kościoła. Chociaż przedstawione tu poglądy zachodnich moralistów katolickich określa się jako permissywne, oni sami nie uważają ich za permissywne, lecz za normalne i uzasadnione. Oddalają się jednak coraz bardziej od oficjalnej nauki Kościoła. Teologowie, którzy kilkanaście lat temu byli przeciwni przedmażeńskiemu stosunkom seksualnym, dzisiaj uważają je za dopuszczalne. Ci, którzy niegdyś opowiadali się tylko za antykoncepcją, obecnie żądają uznania także sterylizacji za moralnie dozwoloną. Dawni obrońcy masturbacji stają się teraz obrońcami homoseksualizmu. Usiłowanie zahamowania procesu wzrostu permissywności przez Stolicę Apostolską drogą opublikowania w styczniu 1976 r. wspomnianej już *Deklaracji o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej (Persona humana)* skończyło się niepowodzeniem, do którego przyczyniły się częściowo niektóre cechy tego dokumentu: nie zawsze szczęśliwy sposób argumentacji i niezupełnie współczesny język i sposób myślenia. O odrzuceniu większości też tej deklaracji przez teologów permissywnych zdecydowały jednak przede wszystkim przyjęte przez nich z góry założenia permissywne oraz przekonanie, że tylko ich poglądy są słuszne i tylko one znajdują powodzenie u wiernych. W tym przekonaniu ogromna większość znanych katolickich moralistów na Zachodzie trwa nadal. Nie mogąc jednak doczekać się aprobaty swego stanowiska przez Nauczycielski Urząd Kościoła, zaangażowali się w poszukiwanie nowych zasad etyki i teologii moralnej, które pozwoliłyby na wprowadzenie do etyki seksualnej też permissywnych.

V. Poszukiwanie nowych zasad w teologii moralnej

Poszukiwanie nowych zasad, decydujących o moralnej wartości czynów ludzkich, to piąty i ostatni z przedstawionych tu współczesnych nurtów katolickiej teologii moralnej. Chodzi o wynalezienie takich uzasadnień (*Begründungen*) ocen i decyzji moralnych, dzięki którym można by ominąć obowiązujące dotychczas w katolickiej etyce i teologii moralnej obiektywne normy kategorialne. Normy kategorialne są to te oceny w szczególowej etyce i teologii moralnej, które stwierdzają, że czyny tego czy innego typu (kategorii) mają ze swej istoty określoną wartość moralną, czego konsekwencją jest nakaz albo zakaz dokonywania tego rodzaju czynów; na przykład, pomoc bliźniemu w jego potrzebach jest ze swej istoty (obiektywnie) czynem moralnie dobrym, a cudzołóstwo jest ze swej istoty

(obiektywnie) czynem moralnie złym; w konsekwencji, człowiek powinien pomagać bliźniemu a powstrzymać się od cudzołóstwa. W ostatnich latach teologowie przedstawili cały szereg nowych koncepcji i teorii, dotyczących ocen i decyzji moralnych; omówimy tu najważniejsze z nich.

1. Etyka teleologiczna to koncepcja, która cieszy się największym powodzeniem wśród zachodnich teologów katolickich. Jej propagatorzy: B. Schüller, K. Demmer, E. Chiavacci i inni uważają, że tradycyjna katolicka etyka i teologia moralna miały niewłaściwy metodologicznie charakter „deontologiczny”: szczegółowe normy moralne (kategorialne) były dedukowane w sposób sztywny (obiektywnie) z zasad ogólnych bez związku z konkretnymi uwarunkowaniami sytuacji, wskutek czego ich stosowanie kolidowało nieraz z wymaganiami miłości. Ich zdaniem należy odrzucić tę tradycyjną etykę deontologiczną i przyjąć przeciwstawne jej zasady etyki teleologicznej czyli „docelowej”, w której wartość moralną nadaje wszelkim czynom miłość, wyrażająca się w szczęściu wszystkich osób zainteresowanych; do tego celu mają być skierowane wszelkie czyny. Według teleologów nie ma środków niemoralnych ze swej istoty, gdyż swą wartość moralną czerpią one z podporządkowania celowi działania. Tak na przykład, stosowanie metod antykoncepcyjnych nie jest moralnie złe z istoty (natury) aktu współżycia małżeńskiego; przeciwnie, jest ono moralnie dobre w tej mierze, w jakiej zapobiega niepożądanemu poczęciu dziecka.

Jest prawdą, że w praktyce stosowania zasad i norm katolickiej teologii moralnej — to znaczy w pouczeniach duszpasterskich i w praktyce spowiedniczej — miało nieraz miejsce sztywne dedukowanie, nie uwzględniające konkretnych warunków. Nie było to jednak rezultatem błędnego ukierunkowania naukowego katolickiej teologii moralnej, jak to sugerują jej krytycy. Stanowiące bowiem jej istotne kryterium moralności *obiectum* cnoty zawierało w sobie właściwy cel działania; ponadto, przy ocenie konkretnych czynów wymagano uwzględnienia tak warunków subiektywnych (świadomość i dobrowolność), jak i wszelkich zewnętrznych (zwanych okolicznościami czynu), które mogły wpłynąć na moralną ocenę czynu. Przyczyny deformacji leżały więc gdzie indziej, a mianowicie w sferze niewłaściwego aplikowania zasad i norm moralnych, na co poważny wpływ miały pewne charakterystyczne cechy psychiczne ludzi Zachodu: intelektualizm i abstrakcjonizm, legalizm, jansenistyczny spirytualizm, prowadzący do egoistycznie wertykalnego ukierunkowania życia duchowego, a także niedoceny potrzeby żywego kontaktu duszpasterskiego z wiernymi. Stąd wielkie znaczenie dokonanej przez B. Häringa rewaloryzacji zasady miłości oraz uświadomienia sobie potrzeby jej praktykowania również w płaszczyźnie horyzontalnej, czyli wobec bliźnich. Natomiast proponowana przez

zwolenników etyki teleologicznej przebudowa samych zasad i norm moralnych jest wynikiem błędnej diagnozy i równa się przysłowio-
wemu wylaniu dziecka razem z wodą po kąpieli.

Czytając publikacje teleologów odnosi się wrażenie, że celem ich nie jest wcale naprawa tego co szwankowało, czyli korekta nieodpowiedniego aplikowania zasad i norm moralnych, lecz właśnie usunięcia z teologii moralnej samego „dziecka”, czyli obiektywnych norm katedralnych. Wprowadzenie na ich miejsce kryterium wyłączenie teleologicznego jest w rzeczywistości wprowadzeniem wygodnego relatywizmu i subiektywizmu moralnego. Niewątpliwie o taki rezultat chodzi. Dlatego też zwolennikom etyki teleologicznej zawadzają instytucje, posiadające obiektywną wartość społeczną i sakramentalną, jak małżeństwo i rodzina, a także Nauczycielski Urząd Kościoła; przytaczany przez nich przykład moralnej oceny antykoncepcji jest tego najlepszym dowodem. Pozbawienie instytucji sakramentalnych i norm katedralnych obiektywnej wartości oraz wprowadzenie na ich miejsce zasady oceny teleologicznej, docelowej, sankcjonowałyby jednak obcą chrześcijańskiej etyce zasadę „cel uświęca środki” i równałoby się sprowadzeniu katolickiej teologii moralnej do pewnego rodzaju etyki sytuacyjnej. Gdy bowiem dla chrześcijanina najwyższym celem działalności ludzkiej, któremu wszystkie czyny człowieka muszą być podporządkowane, jest zbawienie działającego i wszystkich ludzi, czyli ich szczęście wieczne, to w etyce teleologicznej najwyższym kryterium moralnym jest do-cześnie pojęte szczęście (albo nieszczęście) wszystkich osób, których działanie dotyczy — jak to niedwuznacznie sformułował B. Schüller w fundamentalnej rozprawie o moralności środków. Jakkolwiek więc koncepcja etyki sytuacyjnej, propagowana w latach 60-ych przez J. Fletchera i innych autorów protestanckich, spotkała się z szybką i zdecydowaną odprawą ze strony Nauczycielskiego Urzędu Kościoła i nie miała otwartej kontynuacji w katolickiej teologii moralnej, to jednak w mniej lub bardziej zakamuflowany sposób odżywa ona teraz w koncepcji etyki teleologicznej, której zwolennicy nie ukrywają zresztą swych powiązań z myślą J. Fletchera.

2. Teoria kulturowej zmienności norm moralnych, popularna w kręgach pozachrześcijańskich na Zachodzie, w teologii katolickiej była propagowana przez znanego teologa włoskiego, A. Valsecchi. Według tej teorii, różnice w sytuacji socjalno-kulturowej społeczeństw różnych epok i różnych terytoriów są tak wielkie, że stosowanie do nich tych samych norm moralnych jest bezsensowne i błędne. Nie można norm europejskich narzucać mieszkańcom podzwrotnikowej Afryki czy Ameryki Południowej, a w dzisiejszej cywilizacji zachodniej nie mogą obowiązywać normy tradycyjnej etyki seksualnej, ukształtowanej w innych warunkach społecznych i obyczajowych. Zdaniem zwolenników teorii kulturo-

wej zmienności norm moralnych, szczególnie normy moralne muszą się zmieniać zgodnie z różnicami w sytuacji socjalno-kulturowej, choćby naczelnie wartości moralne nie wykazywały zmian. Teoria ta wprowadza relatywizm moralny, podważający wszelką etykę i teologię moralną; wiadomo z doświadczenia, jak przedstawiały się normy moralne w Trzeciej Rzeszy, gdy dostosowywano je do socjalno-kulturowego modelu nazistowskiego. Nic więc dziwnego, że władze Kościoła przeciwstawiły się zdecydowanie teorii kulturowej zmienności norm moralnych, a Valsecchi utracił prawo nauczania i katedrę na katolickim uniwersytecie w Mediolanie.

3. Pluralizm moralny jest koncepcją zbliżoną do poprzedniej. Zwolennicy pluralizmu moralnego, P. de Lochet i C.E. Curran, uważają, że ludzie mają prawo do swobody w wyborze postaw i ocen moralnych tak, jak mają prawo do zajmowania różnych postaw ideologicznych. Przyjęcie zasady pluralizmu ocen moralnych wprowadziłoby zupełny relatywizm moralny i równałoby się zniszczeniu normatywnego znaczenia etyki i teologii moralnej.

4. Etyka komunikatywna (*morale comunicativa*), którą lansuje G. Boff i popiera E. Chiavacci, podobnie jak poprzednio przedstawione koncepcje opiera się na twierdzeniu, że moralność zawsze jest związana z historycznymi warunkami miejsca i czasu. Wobec tego normy moralności absolutnej powinny być zastąpione przez moralność komunikatywną, ustalaną w dialogach na podstawie swobodnego uzgodnienia (*libero consenso*) przez zainteresowanych. Koncepcja ta jest świadectwem wielkiej wiary jej autorów w racjonalność postaw ludzkich, a zarazem naiwnego przekonania o możliwości skutecznego ustalania norm moralnych w dialogu. Nawet gdyby to było możliwe do zrealizowania, to wprowadzenie koncepcji etyki komunikatywnej byłoby równoznaczne z wprowadzeniem chaosu moralnego, w którym nic nie byłoby pewnego ani obowiązującego, a każdy człowiek mógłby na zasadzie *libero consenso* ustalać sobie własną moralność.

5. Koncepcja etyki realistycznej — tak można określić koncepcję, którą w katolickiej teologii moralnej propaguje szwajcarski moralista E. Ell i która od kilkunastu lat cieszy się dużym powodzeniem; przyjmuje ją wielu teologów, jak L. Rossi, H.J. Türk, A. Kosnik i inni. Według tej koncepcji, wezwanie Chrystusa: „Bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48) nie może być rozumiane jako norma postępowania, lecz jako wytyczna, wskazująca idealny cel; cel, ku któremu trzeba się kierować, ale który jest nieosiągalny. Na tym bowiem, realnym świecie, to co idealne jest nie do osiągnięcia. To co jest doskonałe może być tylko celem-ideałem, ale nie ścisłą normą postępowania. Ell przeciwstawia się zasadzie św. Tomasza z Akwinu: *bonum*

est ex integra causa, malum ex quocumque defectu. Według niego, działanie niedoskonałe nie musi być złe w tej mierze, w jakiej odbiega od doskonałości; przeciwnie, jest ono moralnie dobre o tyle o ile realizuje coś z ideału. Ell sądzi więc, że seksualne stosunki przedmałżeńskie są działaniem moralnie dobrym, bo realizują już coś z przyszłej wspólnoty małżeńskiej. To przewrotne rozumowanie, przeprowadzone tak, jak gdyby przedmałżeńskie stosunki seksualne nie miały żadnych funkcji ujemnych i nie powodowały żadnych szkód, pokazuje dobrze, do jak metodologicznie absurdalnych wniosków prowadzi koncepcja etyki realistycznej.

6. Wybór podstawowy (opcja fundamentalna) w ujęciu szerokim, to koncepcja, która na przełomie lat 60-ych i 70-ych cieszyła się wielkim powodzeniem wśród moralistów katolickich. O znaczeniu wyboru podstawowego w życiu człowieka mówił już św. Tomasz z Akwinu, rozumiał jednak ten termin w sensie węższym, odnosząc go do pierwszej w pełni samodzielnej i odpowiedzialnej decyzji moralnej człowieka. Obecnie teologowie nadają temu terminowi znaczenie szerokie, odnoszące się do zasadniczego ukierunkowania religijno-moralnego każdego człowieka, w dużej mierze niezależnie od konkretnych czynów.

Według tej koncepcji poszczególne czyny, uważane dotychczas za grzechy ciężkie, nie niszczą stanu łaski w człowieku, czyli jego przyjaźni z Bogiem, jeżeli nie są związane bądź z formalnym wyparciem się Boga, bądź z pogardą bliźniego, wyrażającą się zazwyczaj w zaprzeczeniu jego podstawowych praw. Ponieważ tak krańcowe postawy są wśród katolików zjawiskiem raczej rzadkim, koncepcja wyboru podstawowego w ujęciu szerokim pozwala na nieuznawanie za grzechy śmiertelne wielu czynów, które według etyki tradycyjnej niszczyły stan łaski, np. antykoncepcję, masturbację, stosunki przedmałżeńskie i homoseksualne itp. Dla podbudowania tej koncepcji, B. Häring i M. Sánchez zaproponowali rozróżnienie między grzechami ciężkimi a śmiertelnymi: Tylko grzechy śmiertelne niszczą stan łaski, natomiast popełnienie grzechu ciężkiego nie powoduje tego skutku i umożliwia przyjęcie komunii bez uprzedniej spowiedzi. Zarówno to proponowane rozróżnienie grzechów, jak koncepcja wyboru podstawowego w jej szerokim ujęciu, stanowiły parawan dla bezkarnego dokonywania czynów, które dotychczas były uważane za grzechy śmiertelne, zwłaszcza w dziedzinie etyki seksualnej. Obie te koncepcje zostały więc odrzucone przez Stolicę Apostolską we wspomianej już *Deklaracji o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej (Persona humana)*.

7. Teoria kompromisu w ujęciu amerykańskim: została zaproponowana i jest nadal podtrzymywana przez C.E. Curran, niezwykle płodnego pisarza i wpływowego profesora Katolickie-

go Uniwersytetu Ameryki w Waszyngtonie. Według niego człowiek nie popełnia grzechu, przynajmniej ciężkiego, jeżeli czyni to, co jest wprawdzie moralnie złe i czego nie chciałby uczynić w innych warunkach, lecz do czego jest zmuszony konkretną sytuacją. Teoria ta jest jednak nie do przyjęcia. Curran nie zetknął się z sytuacją, jaką ludzie w Europie przeżywali w czasie okupacji niemieckiej w toku II wojny światowej i nie dostrzega, że zgodnie z jego teorią kompromisu, nie byłoby grzechem zabicie niewinnej osoby dla ratowania własnego życia — czyn oczywiście niezgodny z zasadą miłości bliźniego.

Warto tu wspomnieć o teorii kompromisu w ujęciu niemieckim, która jednak nie jest wysuwana przez katolików, lecz przez teologów protestanckich: H. Thielicke, W. Trillhaasa i H.J. Wiltinga. Według nich, w sytuacjach konfliktowych nikt nie jest zobowiązany do bezkompromisowego działania heroicznego; przeciwnie, można szukać rozwiązania, które byłoby kompromisem między normami etyki a naciskiem sytuacji. Kościół katolicki natomiast stoi na stanowisku, że kompromis może mieć zastosowanie w sprawach społecznych i politycznych, lecz nie w sprawach moralności; co więcej, jeżeli wypełnienie norm moralnych będzie tego wymagało, każdy chrześcijanin ma obowiązek zachować się w sposób heroiczny.

8. Zasada podwójnego skutku jest pewnego rodzaju europejską wersją amerykańskiej teorii kompromisu. W tradycyjnej teologii moralnej działanie o dwojakim skutku było moralnie dozwolone tylko wtedy, gdy główny cel działania był moralnie dobry, a zły skutek był nieuniknionym lub trudnym do uniknięcia lecz w zasadzie niechcianym skutkiem ubocznym. Według nowej zasady podwójnego skutku, propagowanej przez L. Cornerotte i H.J. Türka, moralnie dozwolone byłoby takie działanie, o którym wiadomo, że oprócz skutku dobrego ma na celu również skutek zły, a sprawca wywoła ten zły skutek z żalem, że nie może inaczej osiągnąć skutku dobrego. Przyjęcie tej zasady byłoby jednak wprowadzeniem zasady moralnego subiektywizmu; można by na przykład na tej podstawie usprawiedliwić moralnie antykoncepcję, cudzołóstwo lub porzucenie współmałżonka dla innej osoby. Z wypowiedzi propagatorów tej zasady można wnioskować, że o stworzenie takich właśnie możliwości im chodziło.

9. Doświadczenie jako wstępny warunek obowiązywania norm moralnych jest postulowane przez F. Böckle, L. Rossi i C.J. Pinto de Oliveira. Sądzą oni, że tylko te normy moralne powinny obowiązywać, które są zgodne ze wstępnym, a więc niejako uprzednim doświadczeniem życia chrześcijan; tak na przykład antykoncepcję należy uznać za moralnie dozwoloną, ponieważ jest powszechnie stosowana w krajach zachodnich, a więc zaaprobowana przez tamtejszych katolików. Takie po-

stawienie sprawy znajduje uznanie wśród katolików zachodnich, stanowi jednak w rzeczywistości próbę obejścia niewygodnych norm moralnych. O tyle, o ile jest przejawem prawego działania rozumu (*recta ratio intellectus*), doświadczenie życia chrześcijan może być pewnym wskaźnikiem słuszności stosowanych ocen moralnych; nie może być jednak czynnikiem normotwórczym. Z tego, że w tych czy innych krajach nawet większość katolików postępuje niezgodnie z normami moralnymi nie wynika, że takie postępowanie przestało być niemoralne. Statystyka nie tworzy norm — mówi współczesne adagium moralne. Dlatego katolicka teologia moralna nie może zaakceptować sugerowanej przez W. Korffa „normatywnej mocy stanu faktycznego”. Dlatego też czuwanie nad normami moralnymi i ich interpretacją powierzył Chrystus św. Piotrowi i Apostołom (Mt 16, 18—19; Jn 20, 22—23), a nie nieokreślönemu „doświadczeniu wiernych”.

10. Konieczność zaakceptowania norm moralnych *ex post* przez wiarę i praktykę ludu chrześcijańskiego — to koncepcja, którą wysunął A. Komonchak, a popiera wielu innych teologów. Przykładem norm moralnych, nie zaakceptowanych przez lud chrześcijański, a zatem nieobowiązujących, są dotyczące regulacji poczęć normy encykliki *Humanae vitae*. Podając ten przykład, Komonchak wykazał typową dla teologów zachodnich nieznaną sytuację w Kościele katolickim w krajach „niezachodnich”, gdzie na ogół zaakceptowano wszystkie normy encykliki *Humanae vitae*. Kościół zresztą nigdy nie uznawał i nie może uznać potrzeby akceptacji norm moralnych przez „wiarę” (raczej: przekonania moralne) lub praktykę ludu chrześcijańskiego. Normy etyki szczegółowej, jak „nie kradnij”, „nie cudzołóż” itp., są wymagające i dlatego zdarza się, że nie podobają się wielu ludziom, którzy ulegają naciskowi egoizmu i wybierają nie to, co moralnie dobre, lecz to, co idzie po linii ambicji, pożądlivosti, lub interesu materialnego. Normy moralne obowiązują jednak bez względu na to, czy i jak wielu ludziom się podobają albo nie podobają; inaczej nie byłaby możliwa żadna moralność.

11. Prymat indywidualnego sumienia nad nauczaniem Kościoła jest propagowany przez B. Häringa, L. Rossi i innych teologów. Opierają się oni wprawdzie na powszechnie przyjmowanej zasadzie, że w porządku decyzji ostateczną wytyczną dla człowieka jest jego sumienie, ale wbrew tradycji etyki chrześcijańskiej rozciągają tę zasadę także na porządek ustanawiania norm kategoryalnych. Ich zdaniem, człowiek ma prawo nie uznawać tych czy innych norm, podawanych mu w ogólnym nauczaniu Kościoła lub w konfesjonale, jeżeli w swym sumieniu uważa inaczej. Gdy na tej podstawie nie chce zmienić postępowania, które spowiednik uważa za grzech śmiertelny (na przykład nie chce ze-

rwać z przedmałżeńskimi stosunkami seksualnymi), to spowiednik winien uszanować sumienie takiego penitenta, dać mu rozgrzeszenie i dopuścić do komunii.

Stanowisko to jest oczywiście błędne. Po pierwsze, występuje w nim pomieszanie porządku podejmowania decyzji z porządkiem stanowienia norm moralnych. Po drugie, zakłada większą kompetencję w decydowaniu o normach moralnych u każdego wiernego niż u odpowiednich organów Kościoła. Po trzecie, lekceważy wspomnianą już wyżej skłonność człowieka do uważania za moralnie dobre tego, co jest korzystne lub wygodne. Po czwarte, zmuszając spowiednika do udzielania rozgrzeszenia według indywidualnej oceny penitenta, pozbawia Kościół sankcji w dziedzinie wymagań moralnych i wypacza funkcję sakramentu pokuty.

12. Zastąpienie moralnych norm kategoryalnych oceną indywidualną to najdalej posunięta koncepcja subiektywizacji etyki i teologii moralnej, którą proponują S.H. Pfürtnner, P.S. Keane, A. Kosnik i współpracujący z nim teologowie. Ich zdaniem, w etyce szczegółowej, a zwłaszcza w etyce seksualnej, nie powinno być norm, ustalających moralną wartość rozmaitych kategorii czynów ludzkich. Każdy sam powinien ocenić, czy w danych warunkach i w świetle ogólnych zasad moralnych jego postępowanie będzie moralnie dobre czy złe. Może się w tym celu posłużyć pastoralnymi wskazówkami moralistów, ale ostateczna ocena należy do jego indywidualnego osądu.

Podobnie jak w poprzedniej koncepcji, tak i tutaj ma miejsce próba rozszerzenia kompetencji indywidualnego sumienia z ostatecznej oceny podejmowanego działania na normotwórcze dokonywanie ocen moralnych. Człowiek wprawdzie powinien działać zgodnie ze swym sumieniem, lecz sumienie to powinno być dobrze uformowane, a to dokonuje się głównie dzięki nauczaniu Kościoła, wskazującego tak ogólne zasady moralne, jak i obiektywne normy kategoryalne. Nie można też zakładać, jak to ma miejsce w omawianej koncepcji, że każdy człowiek potrafi w razie potrzeby od razu właściwie ocenić z moralnego punktu widzenia postępowanie, którego ocena moralna sprawia nieraz wiele trudności fachowym moralistom. Kościół nie może więc zgodzić się na zastąpienie norm kategoryalnych przez nieobowiązujące wskazania pastoralne oraz oceny indywidualne, gdyż przyjęcie tej koncepcji byłoby równoznaczne z akceptacją subiektywizmu moralnego i doprowadziłoby do praktycznej likwidacji katolickiej etyki i teologii moralnej.

Reasumując trzeba stwierdzić, że podjęte w celu przebudowy katolickiej etyki i teologii moralnej prace badawcze oraz przeprowadzone w ich ramach analizy przyczyniły się do lepszego zrozumienia czynników, wpływających na oceny i decyzje moralne.

Jednakże żadna z proponowanych koncepcji tej przebudowy nie może zostać przyjęta. Każda z nich bowiem zmierza do podważenia lub usunięcia z etyki szczegółowej obiektywnych norm kategorialnych, a tym samym do relatywizmu lub subiektywizmu, co ostatecznie musiałoby doprowadzić do zniszczenia moralności katolickiej.

VI. Przyczyny obecnej sytuacji i perspektywy przyszłości

Z przedstawionych tu głównych nurtów współczesnej katolickiej teologii moralnej jeden wyraźnie słabnie: to nurt radykalnych teologii społecznych. Pewnemu nasyceniu uległ nurt dyskusji o istocie chrześcijańskiej etyki. Nie wiadomo, czy znajdzie kontynuatorów i dynamikę rozwoju teologia praw człowieka. Na temat etyki seksualnej napisano w ostatnich latach tak wiele, że można się zapytać, czy nie zbliżono się już do granicy możliwości tematycznych, przynajmniej w kierunku permissywnym; tym bardziej, że niektóre publikacje, jak na przykład S.H. Pfürtnera oraz A. Kosnika i jego współpracowników zaproponowały jakby krańcową koncepcję negacji norm i akceptacji swobody seksualnej. Natomiast ostatni nurt, a mianowicie poszukiwanie nowych zasad i koncepcji w celu przebudowy katolickiej teologii moralnej, wydaje się stale jeszcze nasilać i odkrywać nowe możliwości propozycji.

Warto zwrócić szczególną uwagę na ten ostatni fenomen. Rozprawy poszczególnych twórców lub zwolenników nowych koncepcji, zmierzających do przebudowy katolickiej teologii moralnej, sprawiają wrażenie pisanych solidnie i obiektywnie. Gdy jednak uświadomimy sobie, że wszystkie te koncepcje mają na celu to samo, a mianowicie usunięcie z katolickiej etyki i teologii moralnej obiektywnych norm kategorialnych, to zdajemy sobie sprawę z tego, że w rzeczywistości mamy do czynienia z poszukiwaniem coraz to nowych uzasadnień do z góry przyjętego założenia: przebudowy katolickiej teologii moralnej w system etyki permissywnej. Nie jest więc tak, jakby się to mogło wydawać z pobieżnej lektury tych publikacji lub ich recenzji, że wnioski o zlikwidowaniu obowiązujących dotychczas norm kategorialnych jest wynikiem przeprowadzonych bezstronnie analiz. W rzeczywistości zlikwidowanie tych norm jest podjętym do wykonania zadaniem, z góry założoną operacją, dla przeprowadzenia której usiłuje się dorobić wiarygodnie wyglądające argumenty. Trzeba więc zapytać: Dlaczego to moralisci katoliccy z uporem proponują coraz inne koncepcje dla usunięcia z teologii moralnej obiektywnych norm kategorialnych i wprowadzenia systemu moralności relatywistycznej lub wprost subiektywistycznej?

Trzeba przyznać, że moralisci katoliccy nie ukrywają istotnych motywów podjęcia zadania takiej przebudowy teologii moralnej. Stwierdzają istnienie rozszewu między normami moralnymi a rzeczywistym postępowaniem chrześcijan, które ich zdaniem tak daleko

odbiega od tradycyjnych norm moralnych, że są to właściwie dwa odrębne światy: świat idealnych norm i świat moralności rzeczywistej. Sądzą, że nie ma szans na to, aby ludzie dostosowali swe postępowanie do tych nierealnych norm; trzeba więc normy moralne urealnić, dostosować do tego, co w dziedzinie moralności ludzie faktycznie realizują. Ich zdaniem Nauczycielski Urząd Kościoła w swych usiłowaniach podniesienia moralności chrześcijańskiej do poziomu idealnego stracił poczucie rzeczywistości, oderwał się od potrzeb i możliwości konkretnych ludzi. W ten sposób ludzie zostali postawieni w stan konfliktu z wymaganiami moralnymi, których nie są w stanie zrealizować, szczególnie w dziedzinie etyki seksualnej. Wskutek tego na przełomie XIX i XX wieku, w epoce zwanej wiktoriańsko-wilhelmiańską, wytworzyła się sytuacja podwójnej moralności i zakłamania w etyce małżeńskiej i seksualnej. Obecnie, w drugiej połowie XX wieku, ludzie odrzucają zakłamanie i chcą postępować w życiu osobistym jawnie, chociażby ta jawność gorszyła ludzi przywiązanych do norm tradycyjnych. Te tradycyjne normy były zresztą dostosowane do innych, nieaktualnych już warunków życia epoki przedprzemysłowej; teraz normy te są już często nieaktualne i szkodliwe. Dlatego to moralisci zachodni starają się tak przebudować katolicką teologię moralną, aby odpowiadała rzeczywistym standardom życia wiernych.

Stając na tym stanowisku, permissywni moralisci katolicy kierują się szlachetną w swym podłożu intencją dopomożenia ludziom. Trzeba tu zauważyć, że dla posiadających silnie intelektualną psychikę ludzi Zachodu, a zwłaszcza dla ludów pochodzenia celtycko-germańskiego, dużą trudność stanowi konieczność uznania i wyznania swej winy w wypadku przekroczenia obiektywnych norm moralnych. Stąd niechęć do sakramentu spowiedzi i usiłowanie zastąpienia indywidualnej spowiedzi usznej aktami zbiorowej absencji. Stąd też tendencja do maksymalnego ograniczenia zakresu grzechu śmiertelnego, a nawet do praktycznego wyeliminowania go z katolickiej teologii moralnej. Stąd wreszcie przekonanie, prawie powszechne w Stanach Zjednoczonych i dopiero od niedawna z trudem przełamywane, że poczucie winy jest zawsze zjawiskiem patologicznym, którego należy unikać lub zrzucić z siebie jako przejaw postawy chorobliwej. Dążąc do likwidacji obiektywnych norm kategorialnych, moralisci zachodni chcieliby przejść niejako ponad problemem winy i grzechu, umożliwiając ludziom przystępowanie do komunii i rozwijanie życia religijnego mimo tego, że znajdują się nieraz w konflikcie z obowiązującymi dotychczas kategorialnymi normami moralnymi. Pozostaje to jednak w sprzeczności z nauczaniem Chrystusa oraz jego wykładnią w tradycji chrześcijańskiej i w wypowiedziach Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, według któ-

rej należy postępowanie dostosowywać do norm moralnych, a nie normy moralne do faktycznego postępowania.

Wielki wpływ na moralistów zachodnich wywarły w ostatnich 30 latach tezy seksuologii współczesnej, zwłaszcza amerykańskiej i niemieckiej. Zajmujący się badaniami życia seksualnego socjologowie i seksuologowie światowej sławy, jak H.T. Christensen, I.L. Reiss, R.R. Bell, G. Schmidt i V. Sigusch, głoszą wprawdzie bezstronność badań naukowych, w praktyce jednak ukierunkowują swe badania, interpretują ich wyniki i redagują końcowe wnioski według z góry przyjętych założeń ideologii permisywnej. Moralisci nie znają ich warsztatu naukowego i nie mogą skontrolować prawidłowości przeprowadzanych badań i wyciąganych wniosków, przyjmują je więc za pewne. Powołując się chętnie na dane nauk empirycznych, nie zadają sobie trudu przestudiowania szczegółowych raportów z badań, lecz opierają się na uogólnionych i skrótowych raportach, często tendencyjnie niezgodnych w permisywnych wnioskach z rzeczywistymi wynikami przeprowadzonych badań. Naiwna wiara wielu moralistów zachodnich, że permisywność seksualna może dać rezultaty pozytywne, jest dowodem braku kontaktu z rzeczywistością społeczną. Nie zdają sobie sprawy z tego, że moralność permisywna wpływa na ludzi demoralizująco, a w konsekwencji działa destruktywnie na ich rozwój osobowy oraz na tworzone przez nich rodziny i społeczności.

Trzeba też zauważyć, że nawiązując chętnie do permisywnych tez współczesnej seksuologii, katolicy moralisci zachodni wykazują zdumiewające oderwanie się od danych biblijnych i ducha Pisma Świętego. Wprawdzie czasem powołują się na te czy inne wypowiedzi biblijne, wybierają z nich jednak tylko te, które w oderwaniu od całości Pisma Świętego i sprytnie zinterpretowane mogą służyć za podstawę tez permisywnych. Tezy te są oczywiście dalekie od ducha moralności Chrystusowej.

Ujmując sprawę syntetycznie można powiedzieć, że katolicka teologia moralna znajduje się obecnie w sytuacji zarazem konfliktu i schizmy. W sytuacji konfliktu znajduje się ona wskutek ukierunkowania jej na wartości doczesne, a to w radykalnych teologiach społecznych oraz w dziedzinie poszukiwania nowych zasad moralnych, których celem jest wyeliminowanie obiektywnych norm kategorialnych. Faktyczna schizma moralna ma miejsce w dziedzinie etyki seksualnej, gdyż większość katolickich moralistów na Zachodzie wprost przeciwstawia się Nauczycielskiemu Urzędowi Kościoła, uważając za moralnie dozwolone różne rodzaje działań seksualnych, uznawane w dalszym ciągu w oficjalnej nauce Kościoła za niedopuszczalne.

Wśród katolickich moralistów na Zachodzie są również tacy,

k którzy nie ulegli tendencji do ukierunkowania teologii moralnej na wartości doczesne, czy to w formie permisywizmu czy też polityzacji. Należą do nich J. Bökmann, G. Cottier, Ph. Delhaye, J. F. Harvey, A. Laun, G. Martelet, W. E. May, D. Tettamanzi, J. G. Ziegler i inni. Znajdują się oni jednak w mniejszości i stoją wobec faktu opanowania ogromnej większości ośrodków wydawniczych oraz redakcji czasopism naukowych przez zwolenników permisywnej lub spolityzowanej teologii moralnej.

W tej sytuacji stosunkowo niewiele może zdziałać interwencja Nauczycielskiego Urzędu Kościoła w formie zaleceń lub deklaracji Papieża, jako najwyższy wyraziciel tego urzędu, może przypominać zasady i wskazywać właściwy kierunek ogólny moralnej nauki Kościoła, nie może jednak wdawać się w szczegółowe dyskusje i argumentacje. To należy do teologów. Potrzeba więc rzetelnych publikacji naukowych, indywidualnych lub zbiorowych, obliczonych nie tylko na ten czy inny lokalny rynek krajowy, lecz na wzbogacenie i polepszenie dyskusji w teologii moralnej w aspekcie międzynarodowym. Tu właśnie zarysowuje się szczególnie pilne zadanie dla tych teologów, którzy zachowali wyczucie zdrowej nauki moralnej. W tym także dla teologów polskich, którzy na ogół mają pewną łatwość wiązania zasad moralnych z danymi empirycznymi i którzy nie odczuwają trudności w podejmowaniu konstruktywnych dyskusji naukowych.

WYBRANA LITERATURA WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII MORALNEJ

CT	—	Ciencia Tomista
CTh	—	Collectanea Theologica
FZPT	—	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie
IKZ	—	Internationale katholische Zeitschrift
LS	—	Le Supplément
MTZ	—	Münchener Theologische Zeitschrift
NO	—	Die Neue Ordnung
NRT	—	Nouvelle Revue Théologique
RTK	—	Roczniki Teologiczno-Kanoniczne
RTL	—	Revue Théologique de Louvain
RTM	—	Rivista di Teologia Morale
SC	—	La Scuola Cattolica
SM	—	Studia Moralia
SR	—	Schweizer Rundschau
TG	—	Theologie der Gegenwart
TPQ	—	Theologisch-praktische Quartalschrift
TQ	—	Theologische Quartalschrift
TS	—	Theological Studies
TT	—	The Thomist
WA	—	Wort und Antwort
ZKT	—	Zeitschrift für katholische Theologie
ZM	—	Życie i Myśl

1. Teologia polityczna

- C. Bartnik, *Problem „teologii politycznej”*, Więź 20(1977) nr 12/236, 8—16.
- F. Biot, *Théologie du politique. Foi et politique. Elements de réflexion*, Paris 1972.
- E. Chiavacci, *Teologia politica*, RTM 1(1969) no 4, 13—33.
- R. Coste, *Pour une théologie politique responsable*, Bulletin de Littérature Ecclésiastique 72(1971)106—127.
- L. Dulaart e.a., *La pratique de la théologie politique. Analyse critique des conditions pratiques de l'instauration d'un discours chrétien libérateur*. Dir. M. Xhautfaire, Tournai 1974.
- B. Gherardini, *Teologia politica, ma quale?* Divinitas 24(1980)211—220.
- J. Gułkowski, *Zarys „teologii polityki” w encyklice „Redemptor hominis”*, Novum (1980) nr 5, 13—35.
- G. E. Kafka, U. Matz, *Zur Kritik der politischen Theologie*, Paderborn 1973.
- A. Kee (ed.), *The scope of political theology*, London 1978.
- J. Krucina, *Teologia „polityczna” w świetle dokumentu Pawła VI „Octogesima adveniens”*, Colloquium Salutis 3(1971)51—70.
- H. de Lavalette, *Wpływ teologii politycznych*. Tłum. I. Burchacka, Novum (1977) nr 2, 9—20.
- J. M. Lochman, *Perspektiven politischer Theologie*, Zürich 1971.
- H. Maier, *Kritik der politischen Theologie*, Einsiedeln 1970.
- C. Mayer, *Das Politische und der Glaube*, TG 19(1976)36—45.
- J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, 3 Aufl., Mainz 1980.
- Tenže, *Zu Theologie der Welt*, Mainz-München 1968.
- H. Peukert (Hrsg.), *Diskussion zur „politischen Theologie”*, Mainz-München 1969.
- S. Privitera, *Alla luce del Vangelo e dell'esperienza umana. Un confronto metodologico della teologia morale con la teologia politica*, RTM 7(1975) 185—199.
- G. Rohmoser u.a., *Politische Theologie*, München 1970.
- R. Ruston, *Political Theology*, New Blackfriars 61(1980)304—313, 415—429.

2. Teologia wyzwolenia

- Ph. J. André-Vincent OP, *Les „théologies de la libération”*, NRT 98 (1976)109—125.
- J. M. Aubert e.a., *Teologia della liberazione in America Latina*, Roma 1975.
- H. U. von Balthasar, *Considérations sur l'histoire du salut. A propos de la théologie de la libération*, NRT 99(1977)518—531.
- C. Bartnik, *Wolność wyzwolona*, CTh 50(1980) f. 4, 27—41.
- C. Boff, *Teologia e prática. Teologia do político e suas mediações*, Petropolis (Brasilis) 1978.
- J. Comblin, *La thème de la libération dans la pensée chrétienne latino-américaine*, La Reuve Nouvelle 5/6(1972)560—574.
- E. Dussel, *History and Theology of Liberation. A Latin American Perspective*. Transl. by J. Drury, Maryknoll 1976.
- J. Finkenzeller, *Überlegungen zur Theologie der Befreiung*, TPQ 127 (1979)15—25.
- G. D. Fischer, *Theologie der Befreiung. Zu ihrem politischen Vorverständnis*, NO 27(1973)420—433.
- S. Galilea, *Théologie de la libération*, Lumen Vitae 33(1978)205—228.

- D. Goulet, *A New Moral Order. Studies in Development Ethics and Liberation Theology*, Maryknoll 1974.
- N. Greinacher, *Theologie der Befreiung als Herausforderung für die Kirchen in der Ersten Welt*, TQ 160(1980)242—256.
- G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*. Z ang. przeł. J. Szewczyk, Warszawa 1976.
- F. H. Lepargneur OP, *Théologie de la libération et théologie tout court*, NRT 98(1976)126—169.
- Liberazione e libertà*, Incontri Culturali 9(1976) n° 33—34.
- J. A. Llinares OP, *Liberación integral según Juan Pablo II*, CT 106(1979) 161—191.
- E. Malvido, *El Dios de la teología de la liberación*, CT 104(1977)303—317.
- R. Metz, J. Schlick (ed), *Idéologie de libération et message du salut. Quatrième Colloque du Cerdic*, Strasbourg 1973.
- A. Rizzi, *Teologia della liberazione. Una protesta ed una promessa dall'America Latina*, RTM 5(1973)53—85, 187—220.
- J. Rollet, *Libération sociale et salut chrétien*, Paris 1974.
- M. Schooyans, *La théologie de la libération*, RTL 7(1976)309—328.
- T. Sikorski, *Temat wyzwolenia w dzisiejszej teologii*, CTh 47(1977) f. 1, 91—94.
- H. Simian-Yofre SJ, *Die Theologie der Befreiung und ihre bibeltheologischen Voraussetzungen*, SZ 196(1978)807—818.
- N. Strotmann MSC, *Zur Zukunft der lateinamerikanischen Theologie. Sozio-Theismus oder „minima moralia“?* ZKT 102(1980)33—49.

3. Teologia rewolucji

- E. Balducci, *La politica della fede. Dall-ideologia cattolica alla teologia della rivoluzione*, Rimini 1976.
- M. F. Blanco e.a., *Vangelo, violenza, rivoluzione*, Milano 1969.
- E. Chiavacci, *Rivoluzione e teologia morale*, RTM 1(1969)63—83.
- J. Comblin, *Théologie de la pratique révolutionnaire*, Paris 1974.
- W. Daim, *Christentum und Revolution*, München 1969.
- E. Feil, R. Weth (Hrsg.), *Diskussion zur Theologie der Revolution*, München-Mainz 1969.
- H. Gollwitzer u.a., *Theologie der Revolution*, Evangelische Theologie 27(1967)629—685 (Sonderausgabe).
- M. Honecker, *Revolution in der Sicht theologischer Sozialethik*, TQ 153 (1973)25—43.
- M. E. Marty, D. Peermann (ed.), *Theology and Revolution*, New York 1969.
- T. Rendtorff, H. E. Tödt, *Theologie der Revolution. Analysen und Materialien*, Frankfurt 1968.
- G. Rohmoser, *Anmerkungen zu einer Theologie der Revolution*, w: *Epirrhosis. Festgabe für Calr Schmitt*, Berlin 1963, Bd. 2, 617—631.
- R. Stackhouse, *Theology and Revolution*, Studies in Religion — Sciences Religieuses 4(1974)268—277.
- H. E. Tödt, „*Theologie der Revolution*“. *Revolution als sozialethisches Konzept und seine theologischen Grenzen*, Ökumenische Rundschau 17(1963) 1—22.

4. Teologia praw człowieka

- F. Baerwald, *Grundwerte, Menschenrechte, Bürgerreligion*, Jahrbuch der Christlichen Sozial-Wissenschaften 19(1979)171—195.
- J. Baur (Hrsg.), *Zum Thema Menschenrechte. Theologische Versuche und Entwürfe*, Stuttgart 1977.

- Ph. de la Chapelle, *Katolicyzm a prawa człowieka*, Londyn 1973.
- E. Chiavacci, *Osservazioni sul significato dei diritti dell'uomo e sulla loro giustificazione*, RTM 11(1979)7—23.
- Chrześcijaństwo wobec praw człowieka. Sesja odbyta w Klubie Inteligencji Katolickiej w Warszawie 8—16.11.1977*, Paris 1980.
- R. Dennehy, *The Ontological Basis of Human Rights*, TT 42(1978) 434—463.
- J. Giers, *Theologische Aspekte der Menschenrechtserklärung in der kirchlichen Verkündigung*, MTZ 39(1978)36—63.
- O. Höffe, *Die Menschenrechte als Prinzipien politischer Humanität*, IKZ 9(1980)71—78.
- Tenże, *Papst Johannes Paul II. und die Menschenrechte. Philosophische Überlegungen*, FZPT 27(1980)36—55.
- D. Hollenbach, *Claims in Conflict. Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*, New York-Toronto 1979.
- W. Huber, H. E. Tödt, *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*, Stuttgart-Berlin 1977.
- Jan Paweł II, *O prawach człowieka. Orędzie do Sekretarza Generalnego ONZ Kurta Waldheima*, Więż 22(1979) nr 4/252, 3—6.
- W. Kern SJ, *Menschenrechte und christlicher Glaube*, SZ 197(1979)161—172.
- N. Lobkowicz, *Alle reden von Rechten, wir sprechen von Pflichten*, IKZ 6(1977)369—374.
- J. Messner, *Was ist Menschenwürde?* IKZ 6(1977)233—240.
- Papieska Komisja „Justitia et Pax”, *Kościół i prawa człowieka. Dokument roboczy nr 1*. Tłum. B. Różycka, *Chrześcijańin w świecie* 9(1977) nr 50/2, 5—55.
- M. Spieker, *Der Streit um die Grundwerte*, NO 32(1978)241—253.
- Tenże, *Die Verantwortung für die Grundwerte*, NO 32(1978)337—349.
- Tenże, *Grundwerte und Menschenbild*, Köln 1979.
- H. B. Streithofen, *Macht und Moral. Die Grundwerte in der Politik*, Stuttgart u.o. 1979.
- G. Thils, *Droits de l'homme et théologie catholique. Quelques publications en langue française*, RTL 11(1980)352—361.
- H. E. Tödt, *Menschenrechte in theologischer Perspektive*, TG 20(1977) 227—233.
- E. Waldschutz, *Menschenwürde — Menschenrechte. Theologische Begründung*, Diakonia 9(1978)394—403.

5. Spór o istnienie i treść etyki chrześcijańskiej

- B. Alaimo OFM, *Presenza e specificità della morale cristiana*, Antonianum 55(1980)174—214.
- J. M. Aubert, *Czy jest jeszcze miejsce dla moralności chrześcijańskiej?* Tłum. ks. T. Sikorski, CTh 47(1977) f. 3, 39—48.
- Tenże, *La specificité de la morale chrétienne selon Saint Thomas*, LS (1970) n° 93, 55—73.
- Tenże, *Pour une épistémologie de la morale chrétienne*, SM 18(1980)83—106.
- J. Bajda, *Kongres we Fryburgu Szwajcarskim*, CTh 48(1978) f. 3, 82—85.
- W. Baum, *Das Unterscheidende einer christlichen Moral*, IKZ 9(1980)83—106.
- F. Böckle, *Swoistość etyki chrześcijańskiej*. Tłum. H. Juros SDS, CTh 43 (1973) f. 1, 5—14.
- F. Compagnoni OP, *Esiste una morale propriamente cristiana?* RTM 2 (1970)101—126.
- Ph. Delhaye, *La mise en cause de la specificité de la morale chrétienne. Étude de quelques prises de position récentes et réflexions critiques*, RTL 4(1973)308—339.

- A. Dumas, *Y a-t-il une éthique spécifiquement chrétienne?* Recherches et Débats (1976) n° 85/86, 165—186.
- J. Fuchs SJ, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?* SZ 185(1970)99—112.
- G. B. Guzzetti, *C'è una morale cristiana?* Seminario 23(1971)536—553.
- A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling (Hrsg.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Freiburg u.o. 1978.
- B. Inlender, *Istota moralności chrześcijańskiej*, w: *Teologia moralna w obliczu aktualnego stanu etosu polskiego. Akta Kongresu Teologów Moralistów Polskich w Krakowie 17—19.9.1974*. Opr. ks. S. Olejnik, Kraków 1977, 119—129.
- D. Mieth, F. Compagnioni (Hrsg.), *Ethik im Kontext des Glaubens. Probleme — Grundsätze — Methoden*, Freiburg 1978.
- H. Rotter SJ, *Swoistość etyki chrześcijańskiej*. Przeł. I. D., Novum (1974) nr 3, 42—51.
- B. Schüller, *Zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik*, Theologie und Philosophie 51(1976)322—346.
- T. Styczeń, *Etyka niezależna?* Lublin 1980.
- D. Tettamanzi, *Esiste un'etica cristiana?* SC 99(1971)163—193.
- J. Vallery, *L'identité de la morale chrétienne*, Louvain 1976.

6. Seksuologia ukierunkowana permisywnie

- E. Chesser, *Unmarried Love*, New York 1965.
- Tenże, *Love Without Fear*, New York 1971.
- H. T. Christensen, *Normative Theory Derived from Cross-Cultural Family Research*, The Journal of Marriage and the Family 31(1969)209—222.
- Tenże, *The Impact of Culture and Values*, w: C. B. Broderick, J. Bernard (ed.), *The Individual, Sex and Society*, Baltimore 1969, 155—169.
- A. Comfort, *Sex in society*, London 1963.
- A. Ellis, *Sex and the Single Man*, New York 1963.
- Tenże, *Sex Without Guilt*, New York 1973.
- Tenże, *The Case for Sexual Freedom*, Tucson 1965.
- A. Ellis, A. Abarbanel (ed.), *The Encyclopedia of Sexual Behavior*, ed. 3, New York 1973.
- J. Godlewski, *Etologiczne uwagi w sprawie normy seksuologicznej*, Problemy rodziny (1976) nr 3/89, 8—13.
- Tenże, *Zycie płciowe człowieka. Fizjologia, psychologia, socjologia*, Warszawa 1975.
- A. Görres, *Psychologische Bemerkungen zur Sexualethik*, IKZ 5(1976) 350—364.
- K. Imieliński, *Kliniczne aspekty normy seksualnej*, Problemy rodziny (1976) nr 4/90, 30—39.
- Tenże, *Miłość i seks*, Warszawa 1980.
- M. Kozakiewicz, *Moralne aspekty wychowania seksualnego*, w: *Seksuologia społeczna. Zagadnienia psychospołeczne*, pod red. K. Imielińskiego, wyd. 2 rozszerzone, Warszawa 1977, 372—464.
- Tenże, *U podstaw wychowania seksualnego*, Warszawa 1969.
- I. L. Reiss, *Consistency and Sexual Ethics*, Marriage and Family Living 24(1962)264—269.
- Tenże, *The Sexual Renaissance: A Summary and Analysis*, The Journal of Social Issues 22(1966)123—137.
- Tenże, *The Social Context of Premarital Sexual Permissiveness*, New York 1967.
- I. L. Reiss, B. C. Miller, *A Theoretical Analysis of Heterosexual Permissiveness*, Minneapolis 1974.

- G. Schmidt, *Das sexuelle Verhalten Jugendlicher. Veränderungen in den letzten zehn Jahren*, *Sexualmedizin* 1(1972)394—398.
- G. Schmidt, V. Sigusch, *Sexuelle Verhaltensmuster bei jungen Ärztern und Studenten*, w: *Tendenzen der Sexualforschung*, Stuttgart 1970.
- Ci sami, *Changes in Sexual Behavior Among Young Males and Females Between 1960—1970*, *Archives of Sexual Behavior* 2(1972)27—45.
- V. Sigusch, G. Schmidt, *Teenage Boys and Girls in West Germany*, *The Journal of Sex Research* 9(1973)107—123.
- M. Tejera, *I rapporti prematrimoniali per lo psicologo*, w: *Giovani e sesso*. Varese 1971, 79—94.

7. Protestancka etyka seksualna

- G. Barczay, *Revolution der Moral? Die Wandlung der Sexualnormen als Frage an die evangelische Ethik*, Zürich-Stuttgart 1967.
- H. Begemann, *Die christliche Ethik angesichts der Wandlung in der Ehe und im Sexualverhalten*, *Lutheranische Rundschau* (1966)50—527.
- British (The) Council of Churches, *Sex and Morality. Report*, London 1966.
- V. A. Demant, *An exposition of christian sex ethics*, London 1963.
- J. F. Fletcher, *Moral Responsibility: Situation Ethics at Work*, Philadelphia 1967.
- R. F. Hettlinger, *Living with Sex: The Students Dilemma*, New York 1967.
- Tenže, *Sex Isn't That Simple: The New Sexuality on Campus*, New York 1974.
- S. Keil, *Fragen der Sexualmoral. Zum Stand der sexualethischen Diskussion in Theologie und Kirche*. *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 11 (1967)327—348.
- Tenže, *Sexualität. Erkenntnisse und Massstäbe*, Stuttgart 1966.
- N. Pittenger, *Love and Control in Sexuality*, Philadelphia 1974.
- P. Ramsay, *A Christian Approach to the Question of Sexual Relations Outside of Marriage*, *Journal of Religion* 45(1965)100—118.
- W. Reich, *Die sexuelle Revolution*, Frankfurt a.M. 1966.
- W. Rohrbach, *Humane Sexualität. Analyse der Problemzusammenhänge in der theologischen Sexualethik als Grundlage für sexualethische Entscheidungen*, Neukirchen 1976.
- G. Strunk, F. Wagner, P. von Stern, *Liebe, Ehe, Sexualität. Zur Ethik modernen Sexualverhaltens*, Gütersloh 1970.
- W. Trillhaas, *Sexualethik*, Göttingen 1969.
- F. C. Wood, *Sex and the New Morality*, New York 1968.

8. Katolicka etyka seksualna ukierunkowana permissywnie

- A. Auer, W. Korff, G. Lohfink, *Zweierlei Sexualethik. Kritische Bemerkungen zur „Erklärung“ der römischen Glaubenskongregation „zu einigen Fragen der Sexualethik“*, *TQ* 156(1976)148—158.
- G. Baum, *Catholic Sexual Morality: A New Start*, *The Ecumenist* 11(1973) n° 3, 33—38.
- M. Bellet, *Réalité sexuelle et morale chrétienne*, Paris 1971.
- F. Böckle, *Au sujet de la Déclaration romaine sur certaines questions de morale sexuelle*, *LS* (1976) n° 118, 383—389.
- F. Böckle (Hrsg.), *Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral. Ein Dauerkonflikt?* Düsseldorf 1977.
- F. Böckle, C. Holenstein (Hrsg.), *Die Enzyklika in der Diskussion*, Zürich-Köln 1968.

- M. Borrajo OP, *Conscience, quilt and regulation of conception*, Boletín Eclesiástico de Filipinas 52(1978)362—369.
- G. Campanini (ed.), *Sessualità e responsabilità oggi*, Bologna 1976.
- Concilium General Secretariat, *The Humanization of Sexuality*, w. F. Böckle (ed.), *The Future of Marriage as Institution*, (Concilium 55), New York 1970, 155—171.
- L. Cornerotte CICM, *Loi morale, valeurs humaines et situations de conflit*, NRT 100(1978)502—532.
- C. E. Curran, *A New Look at Christian Morality*. Notre Dame 1968.
- Tenze, *Contemporary Problems in Moral Theology*, Notre Dame 1970.
- Tenze, *Éthique sexuelle. Réaction et critique*, LS (1976) n° 118, 390—411.
- Tenze, *Issues in Sexual and Medical Ethics*, Notre Dame-London 1978.
- Tenze, *Ten Years Later: Reflections on „Humanae vitae”*, Commonweal 105(1978)425—430.
- J. David, *Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre*, Bergen-Enkheim 1967.
- E. Ell, *Dynamische Sexualmoral. Psychologische Grundlagen, moraltheologische Folgerungen, praktische Auswirkungen*, Zürich 1972.
- Tenze, *Sexualmoral, voreheliches Geschlechtsleben und Zölibat*, Zürich 1970.
- A. Elsässer, *Die sittliche Ordnung des Geschlechtlichen*, Aschaffenburg 1972.
- G. Fourez, *The End of the Taboos. An Ethics of Encounter*, Philadelphia 1973.
- J. Fuchs SJ, *Die Diskussion um die „Pille”*, SZ 174(1964)401—418.
- T. Goffi, *Etica coniugale ufficiale e la odierna acculturazione pastorale e teologica*, RTM 11(1979)481—497.
- H. Göppert, W. Wickler (Hrsg.), *Sexualität und Geburtenkontrolle*, Freiburg i.B. 1970.
- A. Görres (Hrsg.), *Ehe in Gewissensfreiheit*, Mainz 1969.
- A. Gross, S. H. Pfürtnner (Hrsg.), *Sexualität und Gewissen*, Mainz 1973.
- J. Gründel, *Zehn Jahre „Humanae vitae”*, TG 21(1978)193—198.
- B. Häring, *Krise um „Humanae vitae”*, Bergen-Enkheim 1969.
- Tenze, *Neue Dimensionen verantworteter Elternschaft*, TG 19(1976)1—12.
- Tenze, *Reflexionen zur Erklärung der Glaubenskongregation über einige Fragen der Sexualethik*, TPQ 124(1976)115—126.
- Tenze, *Voreheliche geschlechtliche Vereinigung?* TG 15(1972)63—76.
- A. Hortelano, *Amore e matrimonio: nuove prospettive*, Assisi 1973.
- L. Janssens, *L'inhibition de l'ovulation est-elle moralement licite?* Ephemerides Theologicae Lovanienses 34(1958)357—360.
- Tenze, *Mariage et fécondité. De „Casti Connubii” à „Gaudium et spes”*, Gembloux-Paris 1967.
- P. S. Keane SS, *Sexual Morality. A Catholic Perspective*, New York 1977.
- E. Kellner (Hrsg.), *Sexualität ohne Tabu und christliche Moral*, München-Mainz 1970.
- J. A. Komonchak, *Humanae vitae and Its Reception: Ecclesiological Reflections*, TS 39(1978)221-257.
- A. Kosnik (Chairperson), W. Carroll, A. Cunningham, R. Modras, J. Schulte, *Human Sexuality. New Directions in American Catholic Thought*, New York 1977.
- P. de Loch, *La morale conjugale en recherche*, Tournai 1968.
- V. López Millan SJ, *Anticoncepción: Conflictos de deberes, imposibilidad moral mal menor*, Miscelánea Comillas 33(1975)5—42.
- L. Lorenzetti, *A dieci anni dall'Umanae vitae (1968—1978)*, RTM 10(1978) 485—488.
- F. V. Manning, *The Human Meaning of Sexual Pleasure and the Morality of Premarital Intercourse*, American Ecclesiastical Review 105(1971) 18—28; 166(1972)3—21, 302—319.

- R. A. McCormick SJ, *Römische Erklärung zur Sexualethik. Eine Stellungnahme*, TG 19(1976)72—76.
- J. G. Milhaven, *Conjugal Sexual Love and Contemporary Moral Theology*, TS 35(1974)692—710.
- F. Oertel (Hrsg.), *Lieben vor der Ehe? Beiträge zur Diskussion über vor-eheliche Geschlechtsbeziehungen*, Eessen 1969.
- R. Olechowski (Hrsg.), *Familienplanung und Sexualmoral. Wissenschaftliches Kolloquium 23. und 24. Jänner 1976*, Wien 1976.
- J. M. Paupert, *Contrôle des naissance et théologie. Le dossier de Rome*, Paris 1967.
- G. Pezzuto, *Analisi critica della Humanae vitae. Proposta di una nuova ipotesi di valutazione morale della contraccezione*, RTM 10(1978)545—585.
- S. H. Pfürtner, *Kirche und Sexualität*, Reinbek 1972.
- Tenze, *Moral — Was gilt heute noch? Erwägungen am Beispiel der Sexualmoral*, Köln 1972.
- J. M. Pohier, *Le chrétien, le plaisir et la sexualité*, Paris 1974.
- Tenze, *Recherches sur les fondements de la morale sexuelle chrétienne*, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 54(1970)3—23, 201—226.
- K. Rahner SJ, *Na marginesie encykliki „Humanae vitae“*, Więz 12(1969) nr 1/129, 35—53.
- J. M. Reuss, *Eheliche Hingabe und Zeugung*, TQ 143(1963)125—132, 454—467.
- L. Rossi, *I rapporti prematrimoniali per il teologo*, w: *Giovani e sesso*, Varese 1971, 95—122.
- Tenze, *Pastorale familiare*, Bologna 1970.
- Tenze, *Punto di arrivo delle indicazioni pastorali*, RTM 10(1978)529—541.
- C. J. Snoek CSsR, *Marriage and the institutionalization of sexual relations*, Concilium (1970) n° 55, 111—122.
- A. Sustar, *Das gegenwärtige Ethos der Ehe*, SR 64(1965)198—208.
- Tenze, *Die Gewissensfreiheit der Christen*, SR 64(1965)209—219.
- H. J. Türk, *Moderne Sexualeauffassungen und katholische Moral*, WA 16 (1975)173—178; 17(1976)8—12.
- Tenze, *Moderne und traditionelle Sexualethik und-pädagogik. Darstellung und Kritik aus der Sicht philosophischer Ethik*, w: F. Beffart (Hrsg.), *Geschlechterziehung interdisziplinär*, Düsseldorf 1975, 13—34.
- M. F. Valente, *Sex: The Radical View of a Catholic Theologian*, New York 1970.
- A. Valsecchi, *Nuove vie dell'etica sessuale. Discorso ai cristiani*, Brescia 1972.
- Tenze, *Regolazione delle nascite. Un decennio di riflessioni teologiche*, Brescia 1968.
- W. H. M. Van der Marck, *Toward a Renewal of the Theology of Marriage*, TT 30(1966)307—342.
- M. Vidal, *Moral del amor y de la sexualidad*, Salamanca 1971.
- Tenze, *Moral y sexualidad prematrimonial*, Madrid 1972.
- L. M. Weber, *Mysterium magnum. Zur innerkirchlichen Diskussion um Ehe, Geschlecht und Jungfräulichkeit*, Freiburg i.B. 1963.
- Tenze, *Natur der Ehe und Geburtenregelung*, SR 64(1965)188—197.

9. Niepermisywna katolicka etyka seksualna na Zachodzie

- P. Balestro, *Sesso e persona. Verso una nuova etica sessuale?* Milano 1967.
- P. A. Bertocci, *Sex, Love and the Person*, New York 1967.
- F. Böckle, J. Köhne, *Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe*, Mainz 1967.
- J. C. Ford SJ, G. Grisez, *Contraception and the Infallibility of the Ordinary Magisterium*, TS 39(1978)258—312.

- A. Günthör OSB, *Kritische Bemerkungen zu neuen Theorien über Ehe und eheliche Hingabe*, TQ 144(1964)316—350.
- Jean Paul II, *A l'image de Dieu. Le mariage, la famille: une vocation. Textes (Octobre 1978 — Juin 1980)*, Cité du Vatican 1980.
- A. Léonard, *Amour et chasteté*, La Foi et Les Temps 6(1976)250—269.
- P. Lippert, *Liebe als tragfähiges Kriterium sexualethischer Normenbildung*, TG 20(1977)94—102.
- G. Martelet SJ, *Dix ans après Humanae vitae*, NRT 101(1979)246—259.
- W. E. May, J. F. Harvey, *On Understanding „Human Sexuality“*, Chicago 1977.
- G. Perico SJ, *Riflessioni morali sui rapporti prematrimoniali*, La Famiglia 4(1970)105—112.
- J. Pohlschneider, *Sittliche Normen christlicher Sexualerziehung in Schule und Elternhaus*, Donauwörth 1976.
- E. Quarello, *Nuova morale sessuale?* RTM 14(1973)319—335.
- J. Rief, *Moraltheologische Bemerkungen zur Sexualethik*, IKZ 6(1977)338—351.
- H. Rotter SJ, *Fragen der Sexualität*, Innsbruck 1979.
- Tenże, *Podstawy chrześcijańskiej etyki seksualnej*, ŻM 26(1976) nr 9/267, 44—53.
- Tenże, *Teologia a życie seksualne*, ŻM 28(1978) nr 6/288 — 7/289, 45—52.
- P. Sardi, *Rapporti prematrimoniali e norma morale*, L'Osservatore Romano, 21.1.1976, 1—2.
- P. Scabini, G. Campanini (ed.), *Rapporti prematrimoniali e coscienza cristiana*, Roma 1975.
- G. Scherer, *Ehe im Horizont des Seins. Zu einem neuen Verständnis der Sexualität*, Essen 1965.
- Ph. Schmitz, *Der christliche Beitrag zu einer Sexualmoral*, Mainz 1972.
- W. Skrzydlewski OP, *Etica e sesso*, Angelicum 55(1978)341—365.
- D. Tettamanzi, *Rapporti prematrimoniali e morale cristiana*, Milano 1973.
- A. Van Gansewinkel, *Katholische Sexualethik Wandel*, Zürich 1971.
- J. G. Ziegler, *Menschliche Geschlechtlichkeit zwischen Emanzipation und Integration*, Theologie und Glaube 64(1974)187—202.
- Tenże, *Zu den neuen Theorien der Ehepraxis*, TG 4(1969)224.
- A. Zimmerman, F. Guy, M. Guy, D. Tettamanzi (ed.), *Natural Family Planning: Nature's Way, God's Way*, Milwaukee 1980. (Wyd. franc. skrócone: *Le couple, L'amour, la fécondité: pour une voie nouvelle*, Grenoble 1980).

10. Problem winy i grzechu

- K. Demmer, *Entscheidung und Verdrängnis. Die moraltheologische Lehre von der Sünde im Licht christologischer Anthropologie*, Paderborn 1978.
- J. Fuchs SJ, *The „Sin of the World“ and Normative Morality*, Gregorianum 61(1980)50—76.
- Tenże, *„Sünde der Welt“ und christliche Sittlichkeit*, w: H. Weber, D. Mieth (Hrsg.), *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1979.
- B. Häring, *Il peccato in un'epoca di secolarizzazione*, Assisi 1973.
- J. C. Hoffman, *Guilt, Aspiration and the Free Self*, Humanitas 5(1969) 125—141.
- H. Kaufmann, *„Schuld“ und „Sünde“. Eine Anfrage an die Theologie*, TQ 160(1980)177—184.
- S. Kuczkowski SJ, *Poczucie winy...*, CTh 44(1974) f. 1, 67—75; f. 2, 61—76; f. 3, 41—52; f. 4, 55—63.
- D. Mieth, *Wieweit kann man „Schuld“ und „Sünde“ trennen? Eine theologische-ethische Überlegung*, TQ 160(1980)184—191.

- R. E. Nixon, *Sex or Guilt*, w: H. A. Grunwald (ed.), *Sex in America*, New York 1964.
- J. Pohier, *Le péché, a quoi ça sert?* LS (1977) n° 120/121, 17—39.
- A. A. Schneiders, *The Nature and Origins of Guilt*, *Humanitas* 3(1969) 169—181.
- F. Scholz, *Schuld, Sünde, Fehlhaltung*, Augsburg 1973.
- R. Sublon, *La psychanalyse et le sentiment de culpabilité*, LS (1977) n° 120/121, 147—159.
- P. Tournier, *Guilt and Grace*, New York 1962.
- J. Wichrowicz OP, *Zagadnienie ilości teologicznych gatunków grzechu*, *CTh* 43(1973) f. 4, 88—94.
- S. Witek, *Istota grzechu śmiertelnego oraz genetyczne rozróżnienie grzechów*, *RTK* 23(1976) z. 3, 23—34.
- Tenże, *Naruszenie porządku moralnego a teologiczne rozróżnienie grzechów*, *RTK* 20(1973) z. 3, 25—38.
- R. Zavalloni OFM, *Il sentimento di colpevolezza alla luce della psicologia normale*, *SC* 93(1965)239—254.

11. Poszukiwanie nowych zasad w teologii moralnej i etyce

- Z. Alszegehy, M. Flick, *L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia*, *Gregorianum* 41(1960)593—619.
- A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971.
- L. C. Becker, *On Justifying Moral Judgements*, New York 1973.
- E. W. Böckenförde, F. Böckle (Hrsg.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973.
- F. Böckle, *Fundamental-moral*, München 1977.
- Tenże, *Grundlagen der moraltheologischen Beurteilung*, *SR* 64(1965)176—187.
- F. Böckle (Hrsg.), *Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966.
- G. Bof, *Assolutezza e storicità della norma morale*, *RTM* 12(1980)255—274.
- E. Chiavacci, *La fondazione della norma morale nella riflessione teologica contemporanea*, *RTM* 10(1978)9—38.
- Tenże, *Teologia morale. Morale generale*, Assisi 1977.
- L. Cornerotte CICM, *Loi morale, valeurs humaines et situations de conflit*, *NRT* 100(1978)502—532.
- C. E. Curran, *Catholic Moral Theology in Dialogue*, Notre Dame 1972.
- Tenże, *Moral Norms and Catholic Tradition*, New York 1979.
- Tenże, *New Perspectives in Moral Theology*, Notre Dame 1974.
- Tenże, *Ongoing Revision in Moral Theology*, Notre Dame 1975.
- Ph. Delhaye, *L'option fondamentale en morale*, *SM* 14(1976)47—62.
- K. Demmer, *Die Lebensentscheidung. Ihre moraltheologischen Grundlagen*, München-Paderborn-Wien 1974.
- Tenże, *Sittlich handeln aus Erfahrung*, *Gregorianum* 59(1978)661—690.
- Tenże, *Sittlich handeln aus Verstehen. Strukturen hermeneutisch orientierter Fundamental-moral*, Düsseldorf 1979.
- V. Eid, *Zum Verhältnis von Autonomie und Theonomie im christlichen Ethos*, *TQ* 160(1980)191—203.
- W. Ernst, *Grundfragen heutiger Moraltheologie. Ein Überblick*, *SM* 18(1980)33—81.
- J. Fuchs, *Moral und Moraltheologie nach dem Konzil*, Freiburg i.B. 1967.
- F. Furger, *Anspruch Christi und Handeln des Menschen. Elemente christlicher Welt- und Lebensgestaltung*, Freiburg i.B. 1972.
- Tenże, *Begründung des Sittlichen. Ethische Strömungen der Gegenwart*, Freiburg i.S. 1975.
- Tenże, *Geschichtlichkeit und Verbindlichkeit sittlicher Normen*, *SM* 18(1980) 269—297.

- Tenze, *Zur Begründung eines christlichen Ethos. Forschungstendenzen der katholischen Moralthologie*, Theologische Berichte 4(1974)11—87.
- R. Ginters, *Typen ethischer Argumentation. Zur Begründung sittlicher Normen*, Düsseldorf 1976.
- J. Gründel, *Ansätze zur Begründung sittlicher Normen heute*, TG 20 (1977)136—142.
- B. Häring, *Aspekte des Gewissens*, TG 22(1979)160—167.
- Tenze, *Frei in Christus. Moralthologie für die Praxis des christlichen Lebens*. Bd. I—II, Freiburg i.B. 1980.
- P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamental-Theologie*, Graz 1978.
- W. Korff, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchung zur Logik der normativen Vernunft*, Mainz 1973.
- A. Laun, *Teleologische Normenbegründung*, TPQ 126(1978)162—168.
- P. de Loch, *Ou naït la morale?* LS (1979) n° 130, 387—397.
- R. A. McCormick, P. Ramsay (ed.), *Doing Evil to Achieve Good. Moral Choice in Konflikt Situations*, Chicago, III. 1978.
- D. Mieth, *Autonome Moral im christlichen Kontext. Zu einem Grundlagenstreit der theologischen Ethik*, Orientierung 40(1976)31—34.
- J. G. Milhaven, *In Defense of Christian Hedonism*, Critic (1972)24—30.
- A. Młotek, „Wybór podstawowy” w teologii moralnej i w życiu, Homo Dei 49(1980)172—181.
- M. Müller, *Der Kompromiss. Vom Unsinn und Sinn menschlichen Lebens*, Freiburg i.B. 1980.
- H. Oberhem, *Ethik und Glauben. Zur logischen Struktur moraltheologischer Normenbegründung. Ein Diskussionvorschlag*, MTZ 31(1980) 188—209.
- G. Perini CM, *Nuovi traguardi per la teologia morale?* Sacra Doctrina 24 (979)309—392.
- A. Pieper, *Pragmatische und ethische Normenbegründung. Zum Defizit an ethischer Letzbegründung in zeitgenössischen Beiträgen zur Moralphilosophie*, Freiburg i.B. 1979.
- C. J. Pinto de Oliveira OP, *Lieux et enjeux de l'expérience morale aujourd'hui*, LS (1979) n° 129, 173—197.
- S. Privitera, *L'uomo e la norma morale. I criteri d'individuazione delle norme morali secondo i teologi moralisti di lingua tedesca*, Bologna 1975.
- J. Pryszmont, *Doświadczenie jako podstawa w uzasadnianiu norm*. Odczyt prof. dr. J. Gründela, CTh 48(1978) f. 3, 85—86.
- V. C. Punzo, *Reflective Naturalism. An Introduction to Moral Philosophy*, New York 1969.
- H. Reiners, *Grundintention und sittliches Tun*, Freiburg i.B. 1966.
- L. Rossi, *Problemi di morale oggi*, Assisi 1971.
- A. K. Ruf OP, *Die „Neue Moral” und die sittliche Entscheidung. Gesetzesmoral oder Gesinnungsethik?* NO 25(1971)409—421.
- B. Sandalio CM, *Whatever became of sin in the „New Theology”? The „Fundamental Option” rejected by the Church*, Boletín Eclesiástico de Filipinas 52(1978)400—422.
- J. Sauer (Hrsg.), *Normen im Konflikt*, Freiburg i.B. 1977.
- F. Scholz, *Grundfragen der Moralthologie in neuer Sicht*, TG 21(1978) 152—160.
- W. Schrage, *Korreferat zu „Ethischer Pluralismus im Neuen Testament”*, TG 19(1976)18—23.
- B. Schüller, *Die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensregeln*, w: K. Demmer, B. Schüller (Hrsg.), *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moralthologie in der Diskussion*, Düsseldorf 1977, 261—286.

- Tenże, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie*, Düsseldorf 1973.
- Tenże, *La moralité des moyens. La relation de moyen à fin dans une éthique normative de caractère téléologique*, *Recherches de Science Religieuse* 68(1980)205—224.
- Tenże, *Le fondement des lois morales. Essai de typologie*, *Concilium* (1976) n° 120, 79—91.
- E. Schweizer, *Ethischer Pluralismus im Neuen Testament*, *TG* 19(1976) 13—17.
- R. Simon, *Critères pour une hiérarchie des valeurs*, *Concilium* (1976) n° 120, 93—104.
- B. Stoeckle, *Grenzen der autonomen Moral*, München 1974.
- H. Thielicke, *Theologische Ethik*, Bd. 1: *Prinzipienlehre*, Tübingen 1972.
- Ph. Trower, *The Church Learned and the Revolt of the Scholars*, St. Paul, Minn. 1979.
- H. J. Türk, *Von alten zu neuen sittlichen Normen? Möglichkeiten und Schwierigkeiten der Normenfindung*, *WA* 20(1979)40—47.
- M. Vidal, *L'atteggiamento morale. Morale fondamentale*, Assisi 1976.
- H. Weber, D. Mieth (Hrsg.), *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme Wege theologischer Ethik heute*, Düsseldorf 1979.
- H. J. Wilting, *Der Kompromiss als theologisches und als ethisches Problem. Ein Beitrag zur unterschiedlichen Beurteilung des Kompromisses durch H. Thielicke und W. Trillhaas*, Düsseldorf 1975.
- J. G. Ziegler, *Teleologiczna teoria normowania moralnego*, *Roczniki Filozoficzne* 26(1978) z. 2, 63—71.

12. Biuletyn dotyczący sytuacji w katolickiej teologii moralnej

- J. Bereziński, *Etyka małżeńska i seksualna*, *CTh* 49(1979) f. 1, 93—95.
- C. E. Curran, *Moral Theology: The Present State of the Discipline*, *TS* 34 (1973)446—467.
- F. Furger, *Moraltheologie nach dem II. Vatikanum. Eine kritische Durchsicht theologischer Zeitschriften*, *SM* 11(1973)7—31.
- Tenże, *Von der Moraltheologie zur christlichen Ethik. Entwicklungen im Bereich theologischer Ethikforschung I*, *TG* 22(1979)47—158.
- Tenże, *Von Spezialfragen zum moraltheologischen Handbuch. Entwicklungen im Bereich der theologischen Ethik II*, *TG* 22(1979)203—214.
- R. Gallagher CSsR, *Fundamental Moral Theology 1975—1979. A bulletin-analysis of some significant writings examined from a methodological stance*, *SM* 18(1980)147—192.
- E. Kaczyński OP, *Moralność życia seksualnego*, *CTh* 49(1979) f. 1, 88—93.
- E. Kaczyński, C. Wichrowicz, *Alcuni problemi metodologici della teologia morale (Polonia 1969—1975)*, *RTM* 8(1976)609—626.
- Ci sami, *La tematizzazione della teologia morale (Polonia 1969—1975)*, *RTM* 9(1977)351—377.
- S. Kamiński, *Współczesna teologia katolicka. Próba metodologicznej charakterystyki*, *Zeszyty Naukowe KUL* 21(1978)3—16.
- A. Laun, *Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neuen katholischen Moraltheologie*, Wien 1973.
- A. Luneau, *La permissivité hétéro-sexuelle chez les jeunes adulte. Documents du magistère: présentation, réflexions, suggestions*, *Eglise et Théologie* 8(1977)9—46.
- R. A. McCormick, *Le principe du double effet*. Trad. A. Divault, *Concilium* (1976) n° 120, 105—120.
- Tenże, *Notes on Moral Theology*, *TS* (we wszystkich rocznikach).

- A. Młotek, *Nierozzerwalność małżeństwa i etyka seksualna w pierwotnym Kościele*, CTh 49(1979) f. 3, 112—115.
- G. Rossi, *Riflessioni sul metodo in teologia morale. A proposito di alcuni manuali di recente pubblicazioni*, RTM 12(1980)353—376.
- W. Skrzydlewski OP, *Etyka przedmałżeńska*, CTh 47(1977) f. 1, 94—98.
- Z. Teinert, *Normy moralne — tradycja i współczesność*, CTh 49(1979) f. 3, 110—112.
- J. Troska, *W poszukiwaniu personalizmu teologicznomoralnego*, CTh 49(1979) f. 3, 107—110.

SITUATION ET PERSPECTIVES DE LA THÉOLOGIE MORALE CATHOLIQUE

Cinq courants principaux de la théologie morale catholique contemporaine sont ici présentés: I. Les théologies sociales radicales: 1. théologie politique; 2. théologie de la libération; 3. théologie de la révolution. II. La théologie des droits de l'homme. III. La controverse sur l'existence et le contenu de l'éthique chrétienne. IV. L'éthique sexuelle — la tendance à approuver certaines activités sexuelles traditionnellement interdites, comme: 1. anticonception, 2. masturbation, 3. rapports prématrimoniaux, 4. stérilisation, 5. homosexualité, 6. certaines autres activités. V. Les recherches des nouveaux principes dans la théologie morale: 1. éthique téléologique, 2. changements culturels, 3. pluralisme moral, 4. éthique communicative, 5. éthique réaliste, 6. option fondamentale, 7. compromis, 8. principe du double effet, 9. expérience préalable du peuple chrétien, 10. nécessité de l'acceptation des normes morales *ex post* par le peuple, 11. primat de la conscience individuelle, 12. jugement individuel au lieu des normes objectives. VI. Les causes de la situation actuelle et les perspectives de la théologie morale catholique sont analysées. Étant donné que cette théologie se trouve en état de conflit et même de schisme, il faut des efforts concertés des théologiens en vue de préciser les principes justes et de défendre la théologie morale contre les tendances vers la politisation ou vers la permissivité. — Une bibliographie choisie est ajoutée, ordonnée selon les problèmes touchés: 1. Théologie politique; 2. Théologie de la libération; 3. Théologie de la révolution; 4. Théologie des droits de l'homme; 5. Éthique chrétienne; 6. Sexuologie orientée vers la permissivité; 7. Éthique sexuelle protestante; 8. Éthique sexuelle catholique permissive; 9. Éthique sexuelle catholique non-permissive; 10. Problèmes de la culpabilité et du péché; 11. Recherches des principes nouveaux en théologie morale; 12. Bulletins sur la situation actuelle dans la théologie morale catholique.