

**Bogusław Inlender, Aniela Dylus,  
Ryszard Otowicz, Andrzej F.  
Dziuba, Alojzy Marcol, Zbigniew  
Sareło, Henryk Skorowski**

---

## **Biuletyn teologicznomoralny**

---

Collectanea Theologica 60/3, 135-163

---

1990

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN TEOLAGICZNOMORALNY

**Zawartość:** I. SPRAWOZDANIA. 1. Problematyka sumienia w publikacjach polskich. — 2. Rodzina na rozdrożu. — 3. Problematyka teologicznomoralna w obradach Kongresu Teologów Polskich. II. OMÓWIENIA. 1. Prawa człowieka i pokój. — 2. IVF w krzyżowym ogniu. — 3. Refleksje etyczne na temat medycznej reprodukcji. — 4. Wprowadzenie do teologii moralnej. — 5. Nowy podręcznik teologii moralnej fundamentalnej\*.

### I SPRAWOZDANIA

#### 1. Problematyka sumienia w publikacjach polskich

Zagadnienie sumienia, jego istoty, właściwości i znaczenia w życiu moralnym trzeba zaliczyć do tematów, które zachowują aktualność od dłuższego już czasu w polskich publikacjach etycznych i teologicznomoralnych. Znajduje to wyraz w licznych artykułach poświęconych temu tematowi lub w opracowaniach szerszych, obejmujących także problematykę sumienia pośrednio. W polskich publikacjach o charakterze podręcznikowym temat sumienia nie tylko znajduje właściwe miejsce, ale jest traktowany w sposób oryginalny, wnoszący w wielu punktach naświetlenie nowe w stosunku do tradycyjnych traktatów o sumieniu.

Skierowanie baczniejszej uwagi na zagadnienie sumienia jest w Polsce związane z dążeniem autorów do wykorzystania i przyswojenia wyników nauki światowej, zwłaszcza psychologii, socjologii moralności, etyki i teologii moralnej. Polskie publikacje nawiązują do podejmowanych prób nowego ujęcia sumienia i zajmują wobec nich określone stanowisko.

Zainteresowanie problematyką sumienia jest w Polsce związane, jak się zdaje, także ze specyficznym zapotrzebowaniem, wynikającym z kulturowej i światopoglądowej sytuacji, w jakiej dokonuje się refleksja nad konkretnymi problemami etycznymi. Rozeznanie, czym jest sumienie jako instancja własnych, odpowiedzialnych wyborów moralnych, stało się dla wielu potrzebą nie tylko teoretyczną, lecz także głęboko życiową<sup>1</sup>.

To podwójne uwarunkowanie polskiej myśli etycznej przyniosło skoncentrowanie uwagi przede wszystkim na dwóch aspektach problemu sumienia: na zagadnieniu jego istoty oraz na pytaniu o jego autonomię. Celem obecnych uwag jest wskazanie na kierunek ewolucji, jaka się zaznacza w wypowiedzianych poglądach i na zadania, jakie się wyłaniają w tej dziedzinie badań etycznych. Nie chodzi tu jednak o pełny przegląd bibliograficzny, lecz o odnotowanie określonych tendencji i stanowisk wyrażonych w publikacjach katolickich etyków i teologów moralistów<sup>2</sup>. Mają one swoje źródła w okresie

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

<sup>1</sup> Tę podwójną motywację podejmowanych publikacji z dziedziny moralności można dostrzec także w pracach polskich autorów reprezentujących inne stanowiska światopoglądowe i etyczne. Por. M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa<sup>4</sup> 1966; T. Kotarbiński, *Sprawy sumienia*, Warszawa 1956.

<sup>2</sup> Stanowisko wielu polskich autorów na temat istoty sumienia i jego definicji przedstawił na tle innych środowisk w swoim krytycznym przeglądzie o. J. Wichrowicz w artykule: *Określenie sumienia w ostatnich publikacjach*, *Collectanea Theologica* 51 (1982) 116—123.

wcześniejszym, niekiedy są kontynuacją przemian zachodzących od lat kilkudziesięciu w teologii moralnej. Skłania to do wskazania także w pewnej mierze ogólniejszego tła aktualnego stanu.

1. Zainteresowanie istotą sumienia w polskiej etyce i teologii moralnej znalazło wyraz już w okresie przed II Soborem Watykańskim i wpłynęło na stopniowe odchodzenie od tradycyjnych schematów w ujmowaniu problemu sumienia. W opracowaniach mających przedstawić całość etyki katolickiej o. J. Woronieckiego, ks. S. Olejnika, ks. A. Borowskiego, ks. J. Kellera i w licznych opracowaniach szczegółowych widoczne jest między innymi zmniejszanie się zainteresowania dla tzw. systemów moralnych jako reguł podejmowania decyzji sumienia w wypadkach wątpliwego obowiązywania prawa, które w przeszłości niekorzystnie zaciążyły na rozwoju teologii moralnej. Powiększa się natomiast zakres informacji dotyczących sumienia z zakresu psychologii, wychowania moralnego i patologii moralności.

Widoczne jest także utrwalanie się empirycznego punktu wyjścia w przedstawianiu problematyki sumienia, to znaczy rozpoczynanie analizy sumienia i jego roli w moralności od przedstawienia zjawiskowej strony tego fenomenu, a nie od zastanych już, tradycyjnych określeń i definicji. Jest to związane w pewnej mierze z dążeniem do obrony wiarygodności sumienia wobec krytyki koncepcji sumienia ze strony współczesnych teorii moralności. Wiąże się też zapewne z dążeniem do powiązania ujęć teologicznych ze współczesną filozofią moralności i wskazaniami medycyny.

Jednocześnie zaznacza się dążenie do poszerzenia i pogłębienia tradycyjnego intelektualistycznego pojmowania sumienia, przede wszystkim poprzez sięgnięcie także do jego koncepcji woluntarystycznej, aby usunąć jednostronność ujęcia sumienia. Wpływy fenomenologii i rozwijającej się psychologii osobowości skłoniły także do upatrywania istoty sumienia nie w działaniu samej władzy poznawczej czy woliwytnej, lecz w zaangażowaniu całej osobowości, włącznie z jej sferą emocjonalną. W znacznym stopniu nawiązywano w tym do stanowiska szerzej już znanych autorów, takich jak T. Müncker, T. Steinbüchel, a później B. Häring.

Badania nad istotą sumienia zostały w polskiej literaturze teologicznej podjęte również z pozycji ściśle biblijnych. Szczególne znaczenie miała analiza terminologii i myśli biblijnej dotyczącej zjawisk stanowiących różne aspekty sumienia, choć nie zawsze objętych współczesnym pojęciem sumienia, dokonana w rozprawie ks. W. Poplatka<sup>3</sup>. W biblijnych relacjach i określeniach związanych z wnętrzem człowieka, z jego decyzjami, upadkami i odpowiedzialnością przed Bogiem został ukazany i potwierdzony całościowy, wieloaspektowy charakter sumienia. Biblijne „sumienie” to nie określona władza człowieka, lecz jego ukryte wnętrze, zdolne poznać i przyjąć Boże Prawo i odpowiedzieć na nie lub je odrzucić. „Sumienie” według Biblii stawia człowieka wobec prawa, które jest dane zarówno w Bożym Objawieniu, jak i w naturalnym poznaniu etycznym.

2. Widoczne w środowisku polskim dążenie do całościowego ujęcia zjawiska sumienia i podkreślenia jego znaczenia religijnego znalazło dodatkowe oparcie w wielu sformułowaniach zawartych w dokumentach II Soboru Watykańskiego. Komentując normatywny charakter sumienia podkreślony przez Sobór, przeciwstawiono to stanowisko poglądom współczesnym, często redukującym sumienie do zjawisk subiektywnych, pozbawionych znaczenia ściśle etycznego. Nawiązano też do opisowego ujęcia funkcji sumienia, które Sobór nazwał szczególnym miejscem spotkania człowieka z Bogiem wzywającym<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> W. Poplatek, *Istota sumienia według Pisma Świętego*, Lublin 1961.

<sup>4</sup> Por. S. Witek, *Problem sumienia. Opinie współczesne w konfrontacji z Vaticanum II*, *Ateneum Kapłańskie* 81 (1973) 240—251; Ks. W. Poplatek, *Godność sumienia na podstawie Konstytucji II Soboru Watykańskiego o Kościśle w świecie współczesnym*, *Analecta Cracoviensia* 2 (1970) 249—254.

W publikacjach polskich ukazujących zgodnie z sugestią Soboru moralność chrześcijańską jako realizację „wzniesłego powołania” człowieka, sumienie ujęto jako zdolność, a także jako akt rozpoznania i zaakceptowania Bożego powołania ogólnego i skonkretyzowanego w określonych formach życia i działania. Tę funkcję sumienie spełnia z reguły nie w formie pozarozumowych oświeceń, lecz w formie rozpoznania dobra i powinności moralnej, opartego o naturalne uzdolnienia człowieka wsparte wiarą i łaską<sup>5</sup>.

Sugestie Soboru, a także dążenie do biblijnego dowartościowania teologicznych ujęć moralności, wpłynęły zapewne na szczególnie silne zaakcentowanie relacji sumienia do Boga jako Prawodawcy, wzywającego człowieka do określonych postaw i działań. „Głos Boży” dający się słyszeć w sumieniu nadaje pełną powagę rozeznaniami ludzkim w dziedzinie moralnej. Jest nieodparty i może być rozpoznany w jakiejś formie przez wszystkich, także niewierzących. Sumienie w swej najgłębszej istocie pozostaje, tak jak to podkreślił Sobór, czymś zdumiewającym, szczególnym i tajemniczym, a jednak realnym, danym w powszechnym ludzkim doświadczeniu. W rozumieniu chrześcijańskim sumienie jest także miejscem oddziaływania Ducha Świętego, który daje szczególne poznanie Bożych wezwań i skłania do ich podejmowania. W sumieniu dokonuje się rozpoznanie Bożego daru i wezwania skierowanego do człowieka jako osobowego podmiotu<sup>6</sup>.

W nowszych publikacjach polskich omawiających istotę sumienia zaznaczyły się jednak także stanowiska odmienne, przede wszystkim stanowisko krytyczne wobec wiązania fenomenu sumienia z całym bytem ludzkim, z wszystkimi jego „sferami”, a nie z określoną „władzą”, zwłaszcza poznawczą. Przedstawianie bowiem sumienia jako funkcji całej osobowości włącznie z jej sferą emocjonalną zaciera właściwy obraz działania sumienia jako aktu uznania określonego czynu za etycznie właściwy i powinny lub etycznie niewłaściwy i niedozwolony<sup>7</sup>.

Stanowisko to wiąże się z jednej strony z koncepcją działania podmiotu ludzkiego poprzez określone „władze”, z drugiej zaś strony jest przejawem dążenia do eliminowania subiektywizmu w koncepcji sumienia i utrzymania jego zdolności do poznawczego ujmowania obiektywnych wartości moralnych. Zbiega się to pod pewnym względem z wypowiedziami polskich etyków i teologów moralistów przeciw akognitywistycznym teoriom moralności w ogóle, odrzucającym poznawczy charakter przeżyć moralnych i logiczny sens wypowiedzi etycznych<sup>8</sup>.

Odmienne akcenty zaznaczyły się także w interpretacji religijnego charakteru sumienia, które w pierwszym rzędzie nie jest „organem” komunikującym Boże nakazy i wezwania, lecz jest formą reagowania podmiotu na godność osobowego bytu i na jego moralną wartość<sup>9</sup>. Pierwotną treść sumienia konstituuje nie relacja do transcendentnego Prawodawcy, lecz relacja

<sup>5</sup> B. Inlender — S. Smoleński — S. Podgórski (zespół red.), *Powołanie chrześcijańskie*, t. 1 *Istota powołania chrześcijańskiego*, Opole 1978.

<sup>6</sup> Por. S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*, Warszawa 1979. Jeszcze dobitniej i w nawiązaniu ściśle do sformułowań Soboru autor przedstawił tę relację sumienia do Boga w kolejnym opracowaniu podręcznika teologii moralnej: *Dar, wezwanie, odpowiedź. Teologia moralna*, t. 3 *Wartościowanie moralne. Prawo, sumienie, dobro, zło*, Warszawa 1988.

<sup>7</sup> Por. J. Wichrowicz, *art. cyt.*, 117.

<sup>8</sup> Por. T. Slipko, *Etos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974, 306 n.

<sup>9</sup> Por. T. Styczeń, *Problem możliwości etyki*, Lublin 1972, 144 nn.; *Antropologia a etyka*, *Zeszyty Naukowe KUL* 13 (1970) nr 4, 35—42; A. Szostek, *Pozycja osoby w strukturze moralności*, *Roczniki Filozoficzne* 24 (1976) 41—62.

do osoby, zarówno ludzkiej, jak Bożej. Dopiero wtórna refleksja prowadzi do odkrycia w przeżyciu moralnym, jakim jest sumienie, odniesienia do absolutnej wartości wymagającej uznania i zobowiązującej wolność do określonego działania. Samo stwierdzenie wezwania do podporządkowania woli „głosowi” kogoś transcendentnego nie byłoby ostatecznym wyjaśnieniem istoty sumienia i uzasadnieniem odpowiedzialności. Sama istota moralności w ogóle tkwi nie w uległości nakazom, lecz w rozpoznawaniu powinności realizacji dobra, związanej z bytowym charakterem osoby. Zywa wiara chrześcijanina sprawia jedynie, że to rozpoznanie jest wzbogacone całym kontekstem prawdy zawartej w Objawieniu i udoskonalone przez łaskę<sup>10</sup>. W tym też znaczeniu moralność „naturalna” i moralność „chrześcijańska” są tożsame w swej genezie istotowej, a sumienie chrześcijanina nie przestaje być sumieniem autentycznie ludzkim w swoim działaniu, zarówno w odniesieniu do podmiotów ludzkich, jak i do Boga<sup>11</sup>. Twierdzenie zatem, iż w sumieniu „Bóg woła człowieka” i inne podobne sformułowania, wymagają właściwej interpretacji, która by usunęła możliwość ich dosłownego, realistycznego i „cudownego” rozumienia, przed czym sami autorzy tych sformułowań przestrzegają<sup>12</sup>.

3. Drugim aspektem problematyki sumienia, który znajduje szczególne odbicie w polskich publikacjach, jest problem autonomii sumienia. W pewien sposób problem ten został powiązany z pytaniem o autonomiczność etyki jako nauki, to znaczy o autonomiczność, swoistość jej przedmiotu oraz metody i niezależność od uprzednich filozoficznych lub religijnych założeń.

Wyodrębniony w związku z tym przedmiot etyki, którym jest moralna powinność, stanowi o autonomii tej nauki. Jednocześnie jednak ujawnia autonomię zawartą w nim samym. Powinność bowiem moralna jest dana w świadomości podmiotu niezależnie od jakichkolwiek założeń i motywacji jej obcych, takich jak szczęście lub użyteczność i niezależnie od istnienia jakiegokolwiek nakazu poza podmiotem<sup>13</sup>.

Autonomia zatem, jak wskazano, jest zachowana w działaniu podmiotu, ponieważ podmiot sam, właśnie w funkcji sumienia, odkrywa powinność jako realną, wiążącą go rzeczywistość i sam uznaje prawdziwość tego zobowiązania wobec siebie. W sumieniu dokonuje się rozpoznanie moralnej powinności, uznanie jej obiektywnie wiążącej mocy, zaaprobowanie jej wobec siebie i potwierdzenie jej uznania w decyzji spełnienia powinnoego działania. Moralna autonomia oznacza zdolność podmiotu do samodzielnego rozpoznania prawdy o przedmiocie działania i powinności poddania siebie moralnemu zobowiązaniu. Moralność nie polega na poddaniu się zewnętrznemu nakazowi i prawu, lecz na związaniu własnej wolności ze względu na poznana prawdę w akcie „samonakazu”.

Istotne znaczenie ma przy tym wysunięte stwierdzenie, że swoista moralna powinność zachodzi i ujawnia się wyłącznie w relacji podmiotu osobowego wobec bytu osobowego. Każda osoba jest dla podmiotu „powinnościordna”, staje się źródłem moralnego zobowiązania niezależnie od istnienia jakichkolwiek nakazów zewnętrznych w stosunku do sumienia. W sposób paradoksalny wolność podmiotu zostaje zachowana tylko wtedy, gdy w sumieniu wolność

<sup>10</sup> Por. T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980, 81; *Etyka czy etyki?*, *Roczniki Filozoficzne* 29 (1981) z. 2, 109 nn.

<sup>11</sup> Por. obszerną i wnikliwą analizę relacji Objawienia do danych doświadczenia moralnego w rozprawie H. Jurosa: *Teologia moralna czy etyka teologiczna?*, Warszawa 1980.

<sup>12</sup> Por. S. Olejnik, *Dar, wezwanie, odpowiedź*, t. 3, 98.

<sup>13</sup> Por. T. Styczeń, *Problem możliwości etyki*, 202; *tenże*, *Etyka czy etyki?*, 106.

ta własną decyzją podmiotu zostaje uzgodniona z poznaną prawdą, która jest dla podmiotu wiążąca<sup>14</sup>.

Tak pojęta autonomia sumienia nie oznacza jego niezależności od faktu Bożego istnienia. Właśnie istnienie Osoby absolutnej, boskiej, rozpoznawanej w szczególności, zaimplikowany sposób w każdej skończonej tylko osobie, może wyjaśnić katerygiczny charakter i moc nakazów ludzkiego sumienia. Sumienie zatem jako funkcja osoby jest autonomiczne, a jednocześnie stawia ją wobec konieczności uznania absolutnie zobowiązującej godności Osoby Boga.

Zwiążanie funkcji sumienia z rozpoznaniem godności osoby wyjaśnia jego działanie w formowaniu konkretnych osądów moralnych. Nie jest to prosta dedukcja logiczna reguł działania z jednej reguły najogólniejszej, lecz rozpoznawanie skonkretyzowanych zobowiązań wynikających z godności osoby, która ma być „zaafirmowana”, potwierdzona działaniem dostosowanym do aktualnej sytuacji i do realizowanych potrzeb osoby na drodze jej rozwoju i zachowania jej bytu. Tylko w tym znaczeniu sumienie posiada charakter kreatywny, twórczy w zakresie działania na rzecz dobra osoby i jednocześnie spełnienia się podmiotu jako osoby. W sumieniu dokonuje się odkrywanie wymagań miłości wobec osoby i sposobów realizacji spontanicznego daru na rzecz osoby<sup>15</sup>.

Tak mocne zaakcentowanie autonomicznego charakteru sumienia w publikacjach polskich nie oznacza tendencji do „sytuacyjnego” traktowania moralności, ani do relatywizacji norm moralnych, wśród których pewne zachowują zawsze charakter powszechny i absolutnie wiążący, ponieważ wyrażają relację do powszechnych, niezwykłych cech i uprawnień osobowych człowieka i jako takie są rozpoznawane w sumieniu<sup>16</sup>. Uznanie autonomii wiąże się ściśle z uznaniem podporządkowania w sumieniu wobec wartości moralnych<sup>17</sup>. Jest to uznanie swoistej, autentycznej moralnej funkcji sumienia, także w formie moralnego potępienia spełnionego grzechu, w przeciwieństwie do teorii moralności redukujących zjawiska moralne do zwykłej gry czynników psychicznych i społecznych i likwidujących tym samym właściwą problematykę sumienia, winy i odpowiedzialności<sup>18</sup>.

4. Pozytywne wartości zawarte w publikacjach polskich dotyczących sumienia, zwłaszcza jego istoty i autonomii, skłaniają jednocześnie do wysunięcia pewnych postulatów związanych ze sposobem przedstawiania tej problematyki i z dalszymi zadaniami w tej dziedzinie.

<sup>14</sup> Por. T. Styczeń, *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia?*, Zeszyty Naukowe KUL 22 (1979) nr 1—3, 67—97.

<sup>15</sup> W licznych publikacjach nawiązano w tym zakresie do prac K. Wojtyły, zwłaszcza do książek: *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1960 oraz *Osoba i czyn*, Kraków 1969. Por. T. Styczeń, *Kardynał Karol Wojtyła — filozof moralista*, Roczniki Filozoficzne 27 (1979) z. 2, 15—32; *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugich*, Communio 2 (1982) nr 2, 45—69; A. Szostek, *Sumienie a prawda i wolność*, W drodze 1982, nr 10, 48—54.

<sup>16</sup> Por. T. Styczeń, *Sytuacjonizm w etyce*, Ateneum Kapłańskie 81 (1973) 204—216; *Problem możliwości prawa naturalnego*, Studia Theologica Varsaviensia 6 (1968) nr 1, 121—170; S. Rosik, *Sytuacjonizm etyczny a chrześcijańska roztropność*, Poznań 1986.

<sup>17</sup> Por. H. Juros, *Rezonator pogłosu sumienia ludzkiego w służbie człowiekowi*, Roczniki Filozoficzne 27 (1979) nr 2, 151—155; T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, Ethos 1 (1988) nr 2/3, 47—56.

<sup>18</sup> Por. J. Kowalski, *Teologia grzechu w kontekście współczesnego osłabienia jej sensu*, Collectanea Sallutis 17 (1985), 185—209; J. Troska, *Współczesne koncepcje winy i zła moralnego*, Częstochowskie Studia Teologiczne 14 (1986), 11—24.

Konieczne wydaje się przede wszystkim jeszcze bardziej staranne odróżnianie pomiędzy całościowym, szeroko rozumianym opisem zjawiska sumienia a właściwą jego definicją ujmującą jego elementy istotowe. W tym celu konieczne jest między innymi dokładniejsze wyznaczanie zakresu badanego zjawiska: czy tylko jako „rozpoznanie” etycznej wartości czynu i związanej z nim powinności, czy też jako całościowego procesu obejmującego także decyzję spełnienia lub zaniechania konkretnego czynu. Ma to istotne znaczenie dla określenia funkcji wolitywnej w ukonstytuowaniu samej istoty sumienia. W terminologii polskiej wieloznacznością wydaje się być obciążone określenie sądu sumienia jako „nakazu” (*imperium*), co w odbiorze może być rozumiane zarówno jako sąd o powinności i jako decyzja woli o spełnieniu powinności.

Podobnie nie dość jeszcze precyzyjne wydają się spotykane stwierdzenia o zaangażowaniu w sumieniu także sfery emocjonalnej i próby nawiązywania do „emocjonalnych” przeżyć i „odczuć” wartości moralnej u fenomenologów, a także do „emocji” w terminologii L. Petrażyckiego. Potrzebne jest jasne stanowisko wobec danych psychologii moralności na temat roli tzw. uczuć wyższych, warunkujących uznanie wartości moralnych i odpowiedzialność za własne działanie. Z drugiej strony potrzebne jest przyznanie właściwej roli w całościowo ujętym przeżyciu sumienia uczuciom stanowiącym reakcję emocjonalną na rozpoznawany w sumieniu stan obiektywnej „winy”, „upadku”, „hańby” itd. Niezbędne wydaje się nadal podkreślanie jakościowej odrębności postawy woli, elementu dążeniowego wobec moralnego zła we własnym czynie podmiotu, w stosunku do innych, emocjonalnych składników przeżycia sumienia.

W zakresie poprawności terminologii wydaje się konieczne podkreślenie, jak to już czyniono niejednokrotnie, analogiczności terminu „sumienie”, który w polskim języku, bez dodatkowych określeń, stwarza potencjalną wieloznaczność wypowiedzi. Staje się to szczególnie widoczne w opracowaniach mniej precyzyjnych, przeznaczonych do szerszego odbioru. Twierdzenia dotyczące sumienia jako „uzdolnienia” lub „władzy duchowej” są nieprawdziwe w odniesieniu do sumienia jako „aktu” (sądu, decyzji, nakazu), albo jako „aktualnej świadomości”.

Dokładniejsze wyjaśnienia z kontekstu określonej filozofii osoby są konieczne w przypadku odwoływania się do pojęć „centrum” i „peryferii” podmiotu osobowego. Bez tego są odbierane jako przenośnie, a nie jako elementy istotne dla analizy sumienia. Czerpanie jednocześnie z różnych, czasem niespójnych ze sobą, tradycji językowych i różnych koncepcji człowieka jako podmiotu, może prowadzić do eklektycznych i nieprawdziwych sformułowań.

Konsekwentne wiązanie elementów moralnych z religijnymi w przedstawianiu struktury sumienia stanowi o wartości omawianych tutaj ujęć tego zjawiska. Konieczne jest jednak dalsze precyzowanie związku pomiędzy uznaniem w sumieniu wartości moralnych i rozpoznaniem relacji człowieka do Boga jako Wartości absolutnej i jako „Prawodawcy” człowieka we właściwym rozumieniu tego określenia, a więc jako twórcy jego bytu i jako miłującego Podmiotu, którego wola jest godna najwyższej miłości, „zaafirmowania” i spełnienia.

5. Obrazowa i przenośna w swym charakterze formuła sumienia jako „głosu Bożego” nie zwalnia z dokładnego sprecyzowania zdolności poznawczej człowieka w dziedzinie moralnej, która nie zostaje zastąpiona lub wyłączona przez Boże oddziaływanie i oświecenie nadprzyrodzone. Twierdzenie, iż w sumieniu „Bóg woła” człowieka, jest obiektywnie prawdziwe i uzasadnione, ale dopiero w kontekście pełnego wykładu o relacji natury ludzkiej do stwórczego i zbawczego planu Bożego, nie zaś w sensie relacji o subiektywnej, psychologicznej treści sumienia.

W związku z tym należy oczekiwać dalszych wyjaśniających sformułowań dotyczących „autonomii” sumienia. Zwrócono już uwagę na trudność

uzgodnienia koncepcji „samozwiązania się” podmiotu i moralnego „samonakazu” z tak dobrze znanym stwierdzeniem II Soboru Watykańskiego o istnieniu moralnego prawa, któremu człowiek podlega, a którego „sam sobie nie nakłada”<sup>19</sup>. Pojęcie „nakładania” prawa sugeruje istnienie obcego, pozapodmiotowego autorytetu i źródła zobowiązania. Funkcją podmiotu jest zatem raczej „uznawanie” prawa, jako poznanej przez siebie, obiektywnej, moralnie wiążącej prawdy o podmiocie i o rzeczywistości pozapodmiotowej, aby ją przyjąć jako własną normę dla swej wolności. Celem osądu sumienia jest rozeznanie tej prawdy, aby ją uczynić normą działania własną, nie heterogenną, ale też nie subiektywnie dowolną.

Dla całościowego obrazu funkcji sumienia wydaje się także konieczne dalsze rozwinięcie zagadnienia stosunku wzajemnego „powinności” i „dobroci” działania. Podstawowym założeniem wielu wypowiedzi w publikacjach polskich jest teza, że funkcja sumienia, a także moralność w ogóle, dotyczą zawsze i wyłącznie „powinności”. Teza ta wydaje się nie do utrzymania wobec analizy faktycznego funkcjonowania sumienia i wobec analizy relacji wzajemnej pojęć dobroci i powinności. Tylko w pewnym zakresie działań zachodzi utożsamienie czynu dobrego i powinego. Dobro i powinność czynu nie są tylko zamiennymi aspektami tej samej rzeczywistości, a czyny dobre i powinne nie pokrywają się zakresowo. Dobroć czynu może być zinterpretowana jako to, co powinno być, jedynie w sensie przeciwstawienia wobec tego, co być nie powinno, to znaczy wobec czynu złego. Natomiast w całym zakresie czynów możliwych rozpatrywanych w ich odniesieniu do godności osoby jedne stanowią klasę dobrych i zarazem powinnych, to znaczy koniecznych do spełnienia. Inne natomiast stanowią klasę czynów dobrych, lecz nie powinnych „tu i teraz”, a jedynie odpowiadających godności osoby, mogących być jej afirmacją.

Wyjania się zatem potrzeba zajęcia stanowiska na temat pierwotności dobra wobec powinności, a także zinterpretowania w tym sensie moralności ludzkiej oraz etyki chrześcijańskiej, która w biblijnym materiale ukazuje się, mówiąc skrótowo, jako etyka spełnienia powinności, a jednocześnie jako etyka nieustannej maksymalizacji dobra i wzrostu miłości. Miłość jako podstawowa relacja jest tym, co „powinno”, co ma stale odnajdywać swój wyraz. Miłość w konkretnych formach działania nie zawsze jest powinna, skoro mogą istnieć formy alternatywne jej wyrażenia, a nie spełnienie konkretnych działań możliwych nie musi oznaczać w danej sytuacji, iż odmawia się uznania godności osoby, czyli odmawia się miłości w ogóle. Czymś powinnym jest zawsze poszukiwanie form właściwych dla wyrażenia daru miłości. Powinnością jest także maksymalizacja dobra na rzecz osoby, skoro dobro osoby leży w jej stałym rozwoju, doskonaleniu i wzbogacaniu, a w stosunku do Osoby Bożej dar nie jest Jej ubogacaniem, lecz zawsze należnym wyrazem uznania Jej nieskończonej wartości i dobroci. Tylko całkowity dar z siebie oznacza wobec Boga miłość pełną, a każde świadome ograniczenie tego daru oznacza miłość niedojrzałą, domagającą się „naprawienia” tego braku i dalszego wzrostu aż do niepodzielnej pełni.

Poszukiwanie coraz pełniejszych form daru miłości dla drugich osób jest czymś powinnym, ale ograniczonym i normowanym przez wzgląd na powinność miłości wobec osoby własnej działającego w zakresie jego dobra naj-

<sup>19</sup> „W głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos wzywający go zawsze tam, gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia dobra a unikania zła, rozbrzmiewa w sercu nakazem: czyń to, tamtego unikaj... Przez wierność sumieniu chrześcijanie łączą się z resztą ludzi w poszukiwaniu prawdy i rozwiązywaniu w prawdzie tylu problemów moralnych, które narzucają się tak w życiu jednostek, jak i we współżyciu społecznym”. KDK 16.



bardziej podstawowego i niezbywalnego. Rzeczywista „samozatrata”, na przykład w formie poświęcenia swego życia doczesnego, jest powinnością w szczególnych, ściśle określonych sytuacjach. We wszystkich sytuacjach zaś jest powinna jako gotowość cedowania określonych wartości na rzecz drugich, gotowość „tracenia siebie samego”, opuszczania siebie jako celu dążeń dla dobra innych.

W funkcji sumienia dokonuje się zarówno rozeznawanie tego, co powinno wobec osoby, jak też rozeznawanie tego, co ma się stać wyrazem stosunku do osoby, to znaczy wyrazem miłości, rozeznawanie, czy określony czyn w samej swej treści obiektywnej może być uznaniem godności osoby i przynosić jej dobro. Wydaje się, że dopiero takie całościowe ujęcie funkcji sumienia odpowiada rzeczywistości i pozwala właściwie zinterpretować i scalić wielorakie wezwania Ewangelii w funkcji sumienia.

Wyłania się również potrzeba dalszego pogłębienia i całościowego ujęcia stosunku powinności do „szczęścia” jako ostatecznego celu, jego znaczenia dla samej istoty moralności i dla funkcjonowania sumienia. Wyłączenie z dziedziny moralności jakiegokolwiek motywacji celowościowej i „szczęśliwościowej” na rzecz powinności jako jedyne go motywu etycznego wydaje się niedostatecznie skorelowane z wielokrotnym podkreśleniem, iż moc wiążąca rozpoznanej powinności moralnej jest ściśle powiązana ze świadomością człowieka postawionego przed moralnym wyborem, iż w grę wchodzi w najwyższym stopniu jego własny byt, jego potwierdzenie się w człowieczeństwie lub degradacja i unicestwienie się w ludzkiej godności. Właśnie w osądzie i decyzji sumienia nie może być wyłączony wzgląd na konsekwencje określonych decyzji dla samego działającego, dla jego „losu”, upadku lub pomyślnego bytu — „eudaimonii”, dla spełnienia się jego „doskonałości” jako ostatecznego celu jego obdarzonego rozwojową dynamiką bytu. Również w analizach sumienia „chrześcijańskiego” konieczne wydaje się jaśniejsze ujęcie znaczenia motywu osobistego uszczęśliwienia przez wierność Bożemu prawu oraz motywu spełnienia powinności wobec miłującego Boga i wobec ludzi jako „braci”. Na tej drodze należy oczekiwać dalszego postępu w rozwiązywaniu etycznej i teologicznej problematyki sumienia.

*ks. Bogusław Intender*

## 2. Rodzina na rozdrożu

### Sesja w Bad Honnef na temat rodziny

Oczywista i do niedawna niekwestionowana podstawowa forma współżycia społecznego, jaką jest małżeństwo i oparta na nim rodzina, w oczach wielu mieszkańców tzw. Pierwszego Świata (i to nie tylko młodych) traci rację bytu i jawi się jako instytucja zupełnie przestarzała. W jej miejsce powstają przeróżne, krócej lub dłużej trwające, zmienne i płynne quasi-rodzinne wspólnoty: „małżeństwa na próbę”, „rodziny niemałżeńskie”, „wolne związki” itp. Nie jest to zwykły kryzys szacownych instytucji małżeństwa i rodziny, kiedy to wskutek niekorzystnych warunków zewnętrznych, antyrodzinnej polityki i zwykłej słabości ludzkiej rośnie liczba nieudanych związków, rozwodów, przerywań ciąży i tym podobnych wskaźników kryzysu. Symptomy kryzysu szczególnie wyraźnie widoczne są w Republice Federalnej Niemiec, gdzie co trzecie małżeństwo rozwodzi się, 1,3 mln dzieci — to „sieroty rozwodowe”, na 100 dzieci — 44 stanowią jedynaki, a co roku dokonuje się ok. 200 tysięcy „zabiegów” usunięcia ciąży. Ten niewesoły obraz uzupełnia najniższy w świecie wskaźnik urodzeń.

Najważniejszy problem tkwi jednak głębiej. Jest nim generalne zakwestionowanie w niektórych środowiskach wartości małżeństwa i „tradycyjnej” rodziny. Ci, którzy nie doświadczyli pokusy „przewartościowania wszystkich

wartości" w tej dziedzinie, stają zdumieni, a często i bezradni, wobec zupełnie odmiennych poglądów i postaw. Nagle potrzebują argumentów do obrony czegoś, co nigdy nie wymagało obrony. Pojawiają się pytania o granice tolerancji. Często nawet najkunsztowniejszą argumentacją nie da się zmienić postaw. Już bardziej przekonujące okazuje się świadectwo osobiste. Niemniej nowe fenomeny społeczne mobilizują do gruntownego i wielostronnego najpierw „spojrzenia” na nie, następnie „oceny”, aby wreszcie wyciągnąć wnioski dla konkretnego „działania” (zgodnie ze sprawdzonym schematem belgijskiej organizacji młodzieżowej JOC).

Do podjęcia problematyki rodzinnej zobowiązani są m.in. przedstawiciele katolickiej nauki społecznej. O tym, że w RFN nie uchylają się oni od tego zadania świadczy chociażby tematyka różnych sympozjów, sesji, kongresów, a także niezliczonych publikacji. Również działalność, zwłaszcza kształceniowa, przeróżnych instytucji ruchu chrześcijańsko-społecznego, np. diecezjalnych instytutów społecznych, organizacji katolików świeckich itp., jest odpowiedzią na kryzys rodziny.

Zdarzają się również inicjatywy niezrzeszonych, prywatnych obywateli, którzy w trosce o przyszłość rodziny podejmują działania dla jej ochrony. Jedną z nich jest stowarzyszenie użyteczności publicznej dla organizowania Międzynarodowego Kongresu (XIV już z kolei) na temat: *Rodzina jest przyszłością*, który we współpracy z World Organization for the family odbył się 2—5 kwietnia 1989 roku w Bonn. Jako inicjatywa ponadkonfesyjna, choć oparta na chrześcijańskim obrazie człowieka, oraz niezależna od partii politycznych, związków i instytucji, ma szansę dotarcia do szerokich kręgów społeczeństwa. Jej organizatorzy mają zamiar uwrażliwić opinię publiczną na wagę problemu oraz zmobilizować wszystkich, a zwłaszcza polityków, do popierania spraw rodziny. Chodzi im również o pobudzenie odwagi młodych: dla przyszłości i dla rodziny. Należy życzyć powodzenia przy realizacji tego przedsięwzięcia.

Natomiast imprezą, która ma swoje stałe miejsce w historii katolicyzmu społecznego w RFN, jest sesja naukowa Instytutu Katolicko-Społecznego Archidiecezji Köln, z siedzibą w Bad Honnef, która odbyła się 10—13 listopada 1988 r. Głównym zadaniem tego instytutu jest wprawdzie praca kształceniowa (dorosłych) i popularyzacja katolickiej nauki społecznej, a przez to pomoc w kształtowaniu zaangażowanych osobowości oraz służba na rzecz ruchu chrześcijańsko-społecznego. Właściwie wyjątkiem są odbywające się co dwa lata *Honnefer Sozialtagungen*, mające zdecydowanie charakter sesji naukowych. Problematyka tegorocznej sesji została sformułowana: Rodzina w trakcie zmiany — sytuacja, ocena, wnioski.

Przez cztery dni przedstawiciele różnych dyscyplin wielu ośrodków akademickich i instytutów naukowych próbowali przede wszystkim z różnych stron poznać złożoność problemu, szukali źródeł kryzysu, aby następnie w oparciu o tę wiedzę formułować oceny i poszukiwać dróg wyjścia. Zarówno wśród referentów, jak i pozostałych uczestników sesji przewagę mieli przedstawiciele dyscyplin nienormatywnych (statystyki, ekonomii, socjologii). Nie znaczy to jednak, że odżegnywali się oni od jakichkolwiek sądów wartościujących. Epoka nauki „wolnej od wartości” należy zdecydowanie do przeszłości. Dyscypliny normatywne reprezentowali: prawnicy, etycy społeczni, teologowie, politycy społeczni. O uświeleniu organizatorów kompleksowego ujęcia problematyki rodzinnej świadczy program sesji:

- *Rodzina dziś — rozwój, stan obecny, trendy* (prof. dr Max Wingen).
- *Rodzina dziś a alternatywne formy współżycia — problemy prawne* (prof. dr Wolfgang R ü f n e r).
- *Rodzina dziś — próba oceny społeczno-etycznej* (prof. dr Waldemar Mo li Ń s k i).
- *Rodzina dziś — społeczno-ekonomiczna analiza jej sytuacji życiowej* (prof. dr Heinz L a m p e r t),

- *Rodzina dziś — zaczątki nowej kultury rodzinnej* (prof. dr Franz Pögl-  
gler),  
— *Polityka rodzinna dziś — pozycja, perspektywy i środki* (dr Paul Hof-  
facker).

W krótkim sprawozdaniu nie sposób zasygnalizować wszystkich ciekawych wątków tematycznych. Stosunkowo dużo miejsca w wypowiedziach referentów i dyskutantów zajęła charakterystyka sytuacji współczesnej rodziny oraz próba analizy przyczyn jej kryzysu.

Jak w innych obszarach życia społecznego, tak w obszarze rodzinnym coraz częściej kwestionuje się i podważa tradycję lub zupełnie się z nią zrywa. Dawne cnoty, cementujące rodzinę, straciły swoją atrakcyjność. Zmianie uległy funkcje rodziny. Prawie zupełnie utraciła ona funkcję produkcyjną na rzecz konsumpcyjnej. Małżeństwo, o ile w ogóle jest zawierane, rozwija się w kierunku „partnerstwa czasu wolnego”. Emancypacja kobiet, wzrost ich wykształcenia oraz niemal powszechna praca zawodowa są przyczyną zmiany tradycyjnych ról małżeńskich i jednym z czynników drastycznego obniżenia stopy urodzeń. Jednocześnie coraz powszechniejsze są alternatywne formy życia rodzinnego osób przeciwnej płci, tak że trudno już dziś mówić o rodzinie jako takiej. Dzieciom pochodzącym z takich mobilnych związków czasem trudno zorientować się, kto spośród członków danej wspólnoty jest prawdziwą matką czy prawdziwym ojcem, a które spośród dzieci — prawdziwym rodzeństwem. Sprawa komplikuje się jeszcze bardziej w relacji do osób spokrewnionych. Nie wiadomo jeszcze dokładnie, jakie konsekwencje wychowawcze niesie ze sobą taka sytuacja, lecz należy oczekiwać najgorszego.

Próbując doszukać się przyczyn takiego stanu rzeczy referenci wskazywali na kumulacyjny spłot czynników antymażeńskich i antyrodzinnych we współczesnych społeczeństwach konsumpcyjnych. Przełom w moralności seksualnej, skrajnie emancypacyjne postawy kobiet, tendencje indywidualistyczne i niechęć do wiązania się, zwłaszcza na całe życie, niezależność materialna młodych, błędy w wychowaniu, np. nacisk w niektórych szkołach na kształtowanie postaw emancypacyjnych zamiast społecznych czy rezygnacja z wychowania religijnego, strach przed przyszłością, błędy w polityce rodzinnej — to tylko niektóre spośród elementów „syndromu antyrodzinnego”.

Punktem wyjścia przy prawnym, a także polityczno-społecznym podejściu do tematu było konstytucyjne sformułowanie: „małżeństwo i rodzina podlegają szczególnej opiece państwa” (§ 6,1). Przy interpretacji tego sformułowania brak dziś zgody wśród prawników. Spierające się strony konstatają nagle konieczność ustaleń zupełnie podstawowych, np. znaczenia i zakresu terminu „rodzina”. Węzłowym punktem tej dyskusji jest problem, czy małżeństwo stanowi konstytutywny element rodziny, a więc czy tylko rodziny „na rdzeniu” małżeńskim podlegają szczególnej opiece państwa. Jeśli przyjąć, że rozstrzygające o istnieniu rodziny są nie kryteria prawnomoralne, a socjologiczne (wspólnota gospodarczo-mieszkańcowa osób przeciwnej płci wraz z dziećmi), wtedy i owe alternatywne, niemające formy współżycia pretendowałyby do szczególnych preferencji prawnych.

Wśród uczestników sesji przeważały jednak głosy przeciwne takiej interpretacji. Dowodzono, że jej przyjęcie byłoby sprzeczne z duchem konstytucji. Państwo nie jest neutralne wobec alternatywnych form quasi-rodzinnych i słusznie preferuje tradycyjną rodzinę. Zresztą sami zainteresowani nie oczekują pomocy ze strony państwa. Dotyczy to zwłaszcza kobiety, która zazwyczaj chce się czuć w takim związku w pełni wyemancypowana, zarabia, jest ubezpieczona — więc nie należy jej uszczęśliwiać na siłę. Oczywiście, czasem prawnicy stoją wobec konieczności rozstrzygnięć przypadków społecznie niezwykle trudnych. Wtedy powinni uczynić wyjątek od reguły. Nie należy jednak prawnie popierać typowego konkubinatu. Tradycyjna interpretacja § 6,1 konstytucji RFN nie oznacza jednak (i nie może oznaczać) prawnej dyskryminacji dzieci pochodzących z alternatywnych związków. Dodatki ro-

dzinne i przeróżne inne świadczenia społeczne na dzieci przyznaje się niezależnie od tego, z jakich związków one pochodzą.

Nowa sytuacja w dziedzinie życia rodzinnego niewątpliwie sprawia prawnikom wiele kłopotów. Rodzi się potrzeba nowych rozwiązań prawnych, np. przy rozdziale majątku rozpadającej się quasi-rodzinnej wspólnoty, w prawie dziedzicznym i podatkowym, przy ubezpieczeniach chorobowych i zasadach przyznawania pomocy społecznej.

W sesji zorganizowanej przez Instytut Katolicko-Społeczny nie mogło zabraknąć również społeczno-etycznej oceny przynajmniej niektórych aspektów nowej sytuacji małżeńsko-rodzinnej. Okazało się jednak, że znacznie łatwiej jest opisywać, stwierdzać istnienie określonych trendów, wskazywać na ich przyczyny, niż wartościować. Takie słowa, jak dobro, zło, powinność, wina, grzech, a nawet słabość — pojawiały się w wystąpieniach niezmiernie rzadko. Podejmując np. zagadnienie wierności małżeńskiej, słusznie stwierdzono społeczną dewaluację tej cnoty. Wskazywano też na psychiczne opory wielu młodych przed wzięciem się na zawsze, czemu towarzyszy czasem fałszywy obraz małżeństwa jako wspólnoty miłości erotycznej. Podkreślano nawet szlachetne motywy tych, którzy dostrzegają wartość małżeństwa, ale nie czując się na siłach, aby wypełnić związane z tym obowiązki, szczerze rezygnują z jego zawarcia. Wydaje się jednak, jakby niektórym mówcom zabrakło odwagi, aby porzucić „bezpieczny” teren psychologii i socjologii moralności, a przejść na teren etyki normatywnej.

Spśród wypowiedzi ściśle etycznych na uwagę zasługuje ciekawa, pro-rodzinna propozycja interpretacji „opcji na rzecz ubogich”. Owymi „ubogimi”, tzn. słabszymi i zależnymi, którym należy się „miłość preferencyjna”, są dzieci. Trzeba więc pozwolić im rozwijać się, znajdować dla nich czas, pokonywać postawę „zmęczenia dziećmi” i nie traktować ich jako zagrożenie samorealizacji. Szczególna troska należy się przy tym nieuprzywilejowanym grupom dzieci i młodzieży. Cenne w „etycznej” części sesji było też przypomnienie podstawowej tezy „klasyka” katolickiej nauki społecznej, Gustava Gundlacha, że rodzina — obok państwa i własności prywatnej — należy do filarów, na których opiera się prawidłowy porządek społeczny.

Całe, doskonałe zorganizowane, spotkanie w Bad Honnef, wszystkie wypowiedzi referentów i dyskutantów, w tym także sformułowane przez nich wnioski, przepojone były troską o przyszłość małżeństwa i rodziny. Przeceniano jednak nieco znaczenie posunięć polityczno-społecznych dla umocnienia tego chwiejącego się dziś filara porządku społecznego. Postulowana poprawa polityki rodzinnej (ugruntowana prawnie) winna oznaczać m.in. stworzenie lepszych niż dotychczas warunków dla pełnienia przez rodzinę funkcji demograficznej (a nie tylko socjalizacyjnej) oraz ekonomicznej. W centrum polityki rodzinnej winna się znaleźć „polityka kobieca”. Ponieważ tzw. społeczna gospodarka rynkowa jest nie tylko porządkiem gospodarczym, ale i społecznym, i to takim, który — zdaniem niektórych dyskutantów — nie uwzględnia w dostatecznym stopniu interesów rodzinnych, interwencja polityki w tej dziedzinie okazuje się niezbędną. Jako warunek uzdrowienia sytuacji uznano wreszcie stopniowe tworzenie — i to głównie przez rodziny — nowej „świadomości rodzinnej”. Konstytutywnym jej elementem musi być społeczny klimat szacunku dla wierności, zwłaszcza małżeńskiej.

*Aniela Dylus, Warszawa.*

### 3. Problematyka teologicznomoralna w obradach Kongresu Teologów Polskich (KUL, Lublin 12—14 września 1989 r.)

Tematyka Kongresu Teologów Polskich nawiązywała do ważnego wydarzenia w życiu Kościoła Powszechnego jakim jest tysiąclecie chrztu Rusi Kijowskiej. Hasło Kongresu — *Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyńsko-sło-*

wiańskie dało okazję do przeprowadzenia refleksji nad specyfiką myśli teologicznej Wschodu i jej znaczeniem dla całego chrześcijaństwa.

Problematyka Kongresu była bardzo bogata i zróżnicowana w swej treści. Dotyczyła ona zarówno aspektów historycznych rozwoju chrześcijaństwa na Wschodzie, jak i jego związków z Zachodem, sztuki religijnej, duchowości i oryginalności teologii. Dużo miejsca poświęcono też zagadnieniom teologiczno-moralnym.

W drugim dniu Kongresu, 13 września, ks. prof. dr hab. Jan Pryszmont na posiedzeniu plenarnym wygłosił referat pt. *Przemiana w człowieka duchowego. Specyficzne wartości bizantyńsko-słowiańskiej duchowości i myśli moralnej*. Wschodnia koncepcja życia duchowego kształtowała się w klimacie filozoficznej myśli platońskiej, neoplatońskiej oraz pod wpływem kierunków gnostyckich. Mistrzowie życia chrześcijańskiego odwołują się do tak wybitnych postaci jak Orygenes, św. Bazyle Wielki, Izaak Syryjski, św. Maksym Wyznawca. Ks. prof. J. Pryszmont podkreślił, że specyficzną cechą tej duchowości jest hesychazm, czyli wejście w siebie, spokój wewnętrzny i zewnętrzny, skupienie i wyciszenie. W XI w. największy mystyk średniowiecza na Wschodzie, św. Symeon Nowy Teolog kładł duży nacisk na poznanie i osobiste doświadczenie Boga. Doktorem doświadczenia Boga był też św. Grzegorz Palemaz.

Zwrócono też uwagę na znaczenie monastycyzmu w kształtowaniu się wschodniej duchowości chrześcijańskiej. Reguła zakonna św. Bazylego Wielkiego podkreśla znaczenie w życiu duchowym ascezy i modlitwy, posłuszeństwa przełożonym, stałej pracy i ubóstwa. Mnich stał się wzorem chrześcijanina. Stąd też cała teologia wschodnia nabrała charakteru monastycznego. Drugą jej cechą jest jej mistyczny i apofatyczny wymiar, nastawienie na wewnętrzne doświadczenie Boga.

U podstaw bizantyńsko-słowiańskiej duchowości leżą założenia soteriologiczne. Nadaje to duchowości wymiar paschalny. W procesie uduchowienia człowieka podkreśla się decydujące znaczenie łaski Bożej. Współdziałanie człowieka z łaską Bożą ma charakter duchowy. Łaska Boża powiększa zakres wolności człowieka. Duchowe wzrastanie chrześcijanina to długotrwała walka ze złem, z grzechem, z żywiołami starego człowieka, które sprzeciwiają się Duchowi Świętemu.

Wewnętrzna przemiana człowieka dokonuje się też pod wpływem liturgii i modlitwy. Liturgia kształtuje pobożność monastyczną, a modlitwa prowadzi do obcowania człowieka z Bogiem. W duchowości wschodniej dużą rolę przywiązują do ascezy. Kenoza Chrystusa wymaga kenozy Jego uczniów. Pod tym względem, stwierdził ks. prof. Pryszmont. Wschód jest bardzo radykalny. Wymaga się gotowości wyrzeczenia się świata przy jednoczesnym zwróceniu się ku rzeczom przyszłym. Przykładem takiej duchowej postawy jest starczestwo (patér pneumatikós) mające swe źródło na górze Athos.

W części referatu poświęconej wschodniej teologii moralnej podkreślono, że teologia ta jest mniej oryginalna niż teologia duchowości. Moralności wschodni zmierzają przede wszystkim do ukazania ogólnego zarysu obowiązków chrześcijańskich. W XVII w. wschodnia teologia moralna znalazła się pod wpływem teologii katolickiej, później zaś protestanckiej. W zasadzie teologia moralna ma charakter szkolny, schematyczny. W niewielkim stopniu zajmuje się problematyką społeczną. Wynika to też z celu, jaki sobie stawia, a mianowicie ukazywanie procesu zbawienia człowieka. Bierdiajew mówi nawet o pewnej anormalności teologii moralnej. Także i teologia moralna odwołuje się do doświadczenia jako źródła moralności chrześcijańskiej. Chodzi tu oczywiście o duchowe doświadczenie Boga. W sposobie ujmowania problematyki moralnej można mówić o chrystocentryzmie. W centrum znajduje się Jezus Chrystus, a nie tablice przykazań. Konsekwentnie jest to moralność naśladowania Chrystusa. Ponadto wschodnia teologia moralna ma charakter eklezjalny, tak jak życie chrześcijańskie.

W trakcie trwania Kongresu miały również miejsce spotkania poszczególnych sekcji teologicznych. Na pierwszym spotkaniu sekcji teologii moralnej, 12 września, ks. lic. Roman Jodłowski SJ z Lublina wygłosił referat pt. *Sakrament pokuty według prawosławnych ksiąg symbolicznych (Wyznanie wiary Dozyteusza, Wyznanie wiary Piotra Moghiły i Euchologion — Trebnik)*. Dozyteusz, patriarcha grecki, wydał w 1672 roku Akta Synodu w Jerozolimie. Zawarte w nich Wyznanie wiary zawiera osiemnaście artykułów i cztery kwestie. W Wyznaniu tym Patriarcha wyłożył naukę na temat Kapłaństwa, Eucharystii, czyśćca i kanonu Pisma Świętego. Nauka ta prawie w całości zgodna jest z doktryną katolicką. W 1723 roku Wyznanie wiary Dozyteusza zostało przyjęte przez Synod Rosyjski jako autentyczny wykładnik wiary prawosławnej.

Piotr Moghiła, metropolita kijowski w latach 1633—1643, wydał Wielki Katechizm, w którym zamierzał zneutralizować protestanckie wpływy w wyznaniu wiary Lukarisa. Wielki Katechizm został przyjęty przez Synod w 1643 roku. Następnie w 1643 roku Metropolita Moghiła wydał Mały Katechizm. O doktrynalnych rozbieżnościach między oboma katechizmami mówi Trebnik (Rytuał).

W artykule XVI Wyznania wiary Dozyteusza czytamy, że grzech jest niegodziwością, złamaniem i pogwałceniem praw Bożych oraz wyrazem buntu wobec woli Bożej. Zapłatą za grzech jest śmierć. Pokuta zaś jest prawdziwym misterium, z którym związany jest smutek, gdyż grzechy należy wyznać. W sakramencie pokuty uczestniczy chrześcijanin, który wierzy, że Bóg grzechy przebacza. Pierwszym owocem pokuty jest niewinność, następnie zaś wolność, pokój i ufność.

Rosyjscy teologowie prawosławni (Płatonow, Makary, Oleśnicki) nauczają, że sakrament pokuty zawiera następujące elementy: skruchę, wyznanie grzechów, wiarę w Jezusa Chrystusa, nadzieję w miłosierdzie Boże, odpuszczenie grzechów i zadośćuczynienie. W Kościele prawosławnym praktykuje się spowiedź indywidualną, uszną. Penitent wyznaje grzechy nie ogólnie, ale jeden po drugim. Sam ryt sakramentu pokuty rozpoczyna się modlitwą słowami Psalmu 50: „Zmiłuj się nade mną, Boże, w swojej łaskawości, w ogromie miłosierdzia wymaż moją nieprawość”. Następnie, po dwóch formułach modlitewnych kapłana, penitent składa wyznanie wiary, oskarża się ze swoich grzechów, po czym następuje absolucja kapłańska.

Według rosyjskich teologów prawosławnych z XIX w. zadośćuczynienie ma charakter lekarstwa duchowego, jest znakiem nawrócenia. W związku z tym niektórzy kapłani prawosławni nie nakładają pokuty sakramentalnej. Ks. R. Jodłowski poruszył też zagadnienie tajemnicy spowiedzi. Według Trebnika z 1662 roku kapłan jest zobowiązany zachować w tajemnicy to wszystko, co usłyszał na spowiedzi. Piotr Wielki (XVIII w.) zwolnił jednak kapłanów z obowiązku zachowania sekretu w następujących przypadkach: jeżeli kapłan dowie się, że penitent zamierza dopuścić się kradzieży, zdrady i przestępstwa przeciwko władzy, oraz jeżeli penitent bez skruchy wyjawia na spowiedzi, że rozgłaszał wieści o fałszywym cudzie. W praktyce klauzule Piotra Wielkiego nie miały żadnego znaczenia. Także teologowie wschodni nic o nich nie mówią w swoich pracach teologicznych. Jeżeli zaś chodzi o absolucję sakramentalną, to przed śmiercią P. Moghiły miała ona charakter błagalny. Natomiast w Trebniku wydanym przez Moghiłę absolucja w swej formie podobna jest do absolucji łacińskiej: (...) *Ergo vero indignus sacerdos potestate, ab eo mihi data, condono et absolvo te ab omnibus peccatis tuis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.* Ma więc charakter deklaracyjny.

W dyskusji po referacie ks. prof. dr Z. Perz SJ postawił pytanie dotyczące kwestii eklezjologicznej, czy biskup może samodzielnie wprowadzać zmiany w sposobie sprawowania sakramentów św. bez zgody Synodu. W przypadku Trebnika P. Moghiły taka zgoda Synodu miała miejsce, chociaż, jak podkreślił ks. prof. J. Pryszynt, Wyznanie wiary Dozyteusza nie miało ła-

twej drogi do pełnej aprobaty ze strony Kościoła prawosławnego. Ks. doc. dr hab. F. Greniuk zwrócił uwagę na zagadnienie rozumienia w teologii prawosławnej żalu za grzechy. Powstaje pytanie, czy można mówić w tej teologii o żalu doskonałym. Jakkolwiek trudno znaleźć wyraźną naukę o żalu doskonałym, to jednak istota tego żalu zawarta jest w całym procesie przygotowania się do spowiedzi sakramentalnej. Wyznanie grzechów poprzedzone jest długą modlitwą, postami i wypełnianiem dobrych uczynków. W tym miejscu należy rozróżnić między pokutą jako sakramentem a pokutą jako cnotą, z których ta ostatnia odgrywa szczególną rolę w życiu chrześcijanina. Podjęto też w dyskusji i inne tematy. Ks. doc. dr hab. S. Rosik mówił o prawosławnej nauce na temat czyśćca, ks. doc. dr hab. J. Tróška o praktyce zadawania lub opuszczania pokuty sakramentalnej. W tej ostatniej kwestii ks. doc. Greniuk zauważył, że Kościół prawosławny zachował praktykę wczesnego chrześcijaństwa, kiedy to pokuta poprzedzała absolucję sakramentalną.

Posiedzenie sekcyjne w dniu 13 września prowadził ks. doc. dr hab. A. Marcol. Tematem spotkania była dyskusja wokół implikacji problematyki referatów wygłoszonych na Kongresie Teologów Polskich dla teologii moralnej. Chodziło więc o pewnego rodzaju podsumowanie Kongresu w perspektywie teologiczno-moralnej. Wprowadzenia do dyskusji dokonał ks. prof. J. Pryszyński. Postawiono pytanie, czy katolicka teologia moralna może się czegoś nauczyć od wschodniej teologii moralnej. Ks. prof. Pryszyński zauważył, że każda odnowa teologii rozpoczynała się od konfrontacji z teologią innych wyznań. Prawosławna teologia moralna jest w naszym środowisku stosunkowo mało znana. Ale też trzeba przyznać, że jest to teologia słabo rozbudowana, zbyt indywidualistyczna i symplicystyczna. Pomimo tych słabości teologii prawosławnej można w niej znaleźć wiele cennych inspiracji i wartości, zwłaszcza dotyczących duchowości chrześcijańskiej. W centrum wschodniej duchowości znajdują się bowiem takie wartości jak duchowe odrodzenie, pokuta, metanoia. Pokreślono jeszcze raz ogromne znaczenie dla życia chrześcijańskiego doświadczenia mistyków i życia religijnego uznanych ośrodków zakonnych.

W dyskusji ks. prof. dr hab. S. Olejnik podkreślił konieczność krytycznego i roztropnego podejścia teologa do tradycji pozakatolickiej. Przede wszystkim należy wystrzegać się podejścia socjologicznego i socjologizującego w tych kwestiach, które dotyczą problematyki doświadczenia moralnego człowieka. W socjologiczny sposób ujmowane doświadczenie moralne prowadzi do zakwestionowania norm moralnych. Z pełną natomiast aprobatą należy odnieść się do mistycznego doświadczenia Boga. Ks. prof. Olejnik zwrócił uwagę także na historyczne warunki, w jakich rozwijało się prawosławie. Przez długi czas znajdowało się ono w sytuacji chrześcijańskiej diaspory w świecie islamskim. Rzuca to w duży stopniu na sposób ujmowania przez prawosławną teologię moralną wielu problemów życia ludzkiego.

Ks. doc. F. Greniuk ustosunkował się do tzw. odium mundi, które w prawosławiu odgrywało, i nadal odgrywa, istotną rolę w pojmowaniu duchowości chrześcijanina. Chrześcijański Zachód zwracał uwagę na uczciwość człowieka w porządku prawno-etycznym. W tym względzie chrześcijański Wschód mógł znaleźć dla siebie pewne inspiracje w teologii łacińskiej. W Kościele Wschodnim natomiast mocno akcentuje się ideę przeobstwienia człowieka, *theosis*, Integralne rozumienie Przymierza dalekie jest od przeciwstawiania sobie Chrystusa i „tablic przykazań”.

Ks. prof. Pryszyński ustosunkowując się do postawionych problemów stwierdził, że „ucieczka od świata” istniała zawsze. Negatywne oddziaływanie świata w życiu chrześcijańskim jest także i dziś problemem. Prawosławie nie zna kazuistyki. Idealem był zawsze człowiek modlący się, uświęcający się indywidualnie. Ks. dr I. Mroczkowski zauważył, że teologia wschodnia nie daje odpowiedzi na wiele współczesnych problemów człowieka.

Także i moralisci prawosławni nie dali pełnego wyjaśnienia antynomii, z którymi spotykamy się w teologii, takich jak na przykład cierpienie — wolność, łaska — wolność.

Oceniając ogólnie tegoroczny Kongres Teologów Polskich trzeba uznać, że spełnił on doniosłą rolę w polskim życiu teologicznym. Przede wszystkim przybliżył teologom bogactwo tego Kościoła, z którym nasze związki na przestrzeni wieków były tak silne. Pojawiły się także wezwania, by w większym stopniu nawiązywać w uprawianiu teologii w Polsce do spuścizny bizantyńsko-słowiańskiego chrześcijaństwa. Z pewnością możliwości w tym względzie są duże i wiele wspólnych wartości jest jeszcze do odkrycia.

ks. Ryszard Otowicz SJ, Warszawa

## II. OMÓWIENIA

### 1. Prawa człowieka i pokój

Niezwykle aktualna współcześnie problematyka pokoju i praw człowieka ma już swoją bogatą historię. Znaczący jej etap stanowiły myśl i dzieła dwóch dominikanów hiszpańskich, Franciszka z Vitorii i Bartłomieja Las Casas. W latach osiemdziesiątych tego wieku przypadała 500 rocznica ich urodzin. Z tej okazji Papieski Uniwersytet św. Tomasza w Rzymie (Angelicum) w dniach 4—6 marca 1985 roku zorganizował sympozjum na temat: *Prawa człowieka i pokój w myśli Franciszka z Vitorii i Bartłomieja Las Casas*. Obecnie, staraniem Wydawnictwa Massimo w Mediolanie, ukazały się akta wspomnianego sympozjum w ramach znanej serii *Studia Universitatis S. Thomae in Urbe* jako jej 29 tom (*I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas. Congresso Internazionale tenuto alla Pontificia Università S. Tommaso (Angelicum)*, Roma 4—6 Marzo 1985, Massimo — Milano 1988, ss. 684).

Całość otwiera prezentacja akt, które podzielone zostały na dwa bloki: sprawozdania (s. 7—151) i komunikaty (s. 153—680). W ramach tych pierwszych opublikowano także wykład wprowadzający kard. J. Höffnera, który już w latach 1940—1944 studiował tę problematykę.

W pierwszym sprawozdaniu P. E. Taviani omawia problem: *Osobowość i zamiary Krzysztofa Kolumba w odkryciu Ameryki*. Sumuje on w sobie podstawowe cechy tego okresu w sferze religijnej, społecznej i politycznej, nie zawsze w pozytywnym sensie! *Franciszek z Vitorii w kryzysie swego czasu* to tematyka podjęta przez R. Hernándezza. Autor wyróżnia kilka okresów formacyjnych: Burgos, Paryż i Salamanka. Zaznacza się w nich stosunek Vitorii do humanizmu, nominalizmu czy tomizmu, a z drugiej strony jego wpływ na innych, aż po czasy współczesne. Podobny temat omawia F. Cantù: *Bartłomiej Las Casas w ramach swego czasu*. Autor nie zwraca uwagi na szczegóły, a raczej na fenomen człowieka, który był świadkiem w swoim czasie i jest świadkiem swego czasu, szczególnie w zakresie sprawiedliwości i pokoju. Jego walka o Indian i dla Indian jest symbolem dramatu, jaki przeżywała wówczas Ameryka. Dominikański apostoł wszystko to odnosił nie tyle do sfery przepisów i zasad, co raczej do sumień. Z tej racji m. in., zdaniem rzymskiego profesora, jest on znakomitym moralistą.

*Szkola Franciszka z Vitorii w promocji pokoju* to zagadnienie omówione przez L. Pereña z Salamanki. W myśli Mistrza z Vitorii doszukać się można projektu pojednania europejskiego, co jest jednocześnie związane z aplikacją dynamicznego pokoju. Zamiary takie wymagają oczywiście odpowiedniej pedagogiki formacyjnej. Trzeba stwierdzić, iż jego przemyślenia są nadal aktualne i czekają na swoją realizację. Dzieło jego jest zobowiązaniem dla współczesności. Inna prezentacja, autorstwa J. F. Castaño, koncentruje się wokół tematu: *Prawo międzynarodowe od Franciszka Vitorii do dziś*.



Vitoria jawi się jako niezwyklej autorytet w formacji nowożytnego prawa międzynarodowego. Co więcej, zdaniem wielu badaczy jego pozycja jest ważniejsza niż Gracjana. Natomiast natura prawa międzynarodowego w myśli Mistra z Salamanki nie wynika jeszcze z rozróżnienia *ius gentium* i *ius inter-nationale publicum*. Dominikański badacz zwraca jeszcze uwagę na vitoriańską koncepcję *totus orbis* albo *communitas universalis*.

C. Russo podczas sympozjum zaprezentował *Perspektywy promocji praw człowieka w naszym czasie*. Tematyka ma szczególne odniesienie do Karty Narodów Zjednoczonych i do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka. Autor wskazuje, że Europa powinna liczyć nie 11, lecz 21 członków. Integracja ekonomiczna dotyka bardzo delikatnej sfery prawnej. Wszystkie kraje starego kontynentu powinny stanowić żywą część historii, kultury i tradycji. W dalszej perspektywie może to być wzorem dla innych krajów, zwłaszcza w zakresie praw człowieka. W ostatnim referacie G. L. Villena z Limy podjął temat: *Projekcja doktryn Vitorii i Las Casas wśród Indian: od teorii do praktyki*. Dokonywała się ona przede wszystkim poprzez uczniów obu dominikanów, zwłaszcza gdy obejmowali bardziej odpowiedzialne stanowiska w Hiszpanii oraz w Ameryce. Stosunkowo znaczna liczba przedstawicieli Kościoła (zwłaszcza biskupów) na nowych ziemiach była zwolennikiem społecznej nauki Vitorii i Las Casas. Wiele pism z tego okresu zgodnych jest z duchem ewangelizacji dokonującej się drogą pokojową. Oczywiście istnieje, jak prawie zawsze, daleka droga od teoretycznych zasad do praktyki życia. Nowe warunki misyjne w Ameryce ukazują ten trud w sposób szczególnie wyraźny. Z czasem idee Vitorii i Las Casas znalazły szersze uznanie i realizację praktyczną.

Blok drugi obejmuje komunikaty. Ze względu na znaczną ich ilość, warto podać choćby ich tytuły. Analizując zaś treść, trzeba już tu stwierdzić, iż odpowiada ona sformułowanym tematycznym. Zostały one opublikowane w następującej kolejności: V. A. Castello, *Vitoria — Las Casas, konfrontacja i projekcja. Uderzenie w Las Casas w jego spotkaniu z Vitorią w 1550—1552*; R. Andreotti, *Teologia (bellum iustum) u Juan Ginés de Sepúlveda, antagonisty Las Casas*; C. Bacierio, *Wolność naturalna i niewolnictwo naturalne w szkole w Salamance*; J. A. Barreda, *Prawo naturalne i pedagogika wiary u Bartłomieja Las Casas*; N. Blaquez, *Kara śmierci według Franciszka z Vitorii*; V. Buonomo, *Zasada autodeterminacji ludów u Franciszka z Vitorii i w działalności Narodów Zjednoczonych*; P. Cappagli, *Juan Ginés de Sepúlveda i odkrycie*; P. Cerezo de Diego, *Myśl amerykańska jednego z uczniów Vitorii: Alonso de Veracruz*; D. Composta, *Idea prawa w humanizmie prawnym Franciszka z Vitorii*; R. De Almeida Rolo, *Franciszek z Vitorii i odnowa teologii portugalskiej w XVI wieku*.

Następne dziesięć komunikatów to: F. D'Elia, *Studia lascasiańskie w ostatnim dwudziestoleciu. Bibliografia rzeczowa analityczna*; A. Ferrari-Toniolo, *Prawa człowieka, pokój i wspólnota ludów w Ameryce współczesnej*; L. Galmés, *Bartłomiej Las Casas i jego wizja krytyczna (Empresa de Indias)*; A. Garcia y Garcia, *Promocja ludzka Indianina w so-borach i synodach XVI wieku*; W. Henkel, *Misje i legislacja kolonialna w świetle praktyki i doktryny brata Bartłomieja Las Casas*; A. Huerga, *Antropologia indiańska: Kolumb, Las Casas, Acosta*; J. Joblin, *Las Casas i współczesne perspektywy prawa międzynarodowego*; S. Krasieć, *Współczesny adwersarz Las Casas: dominikanin Vincenzo Paletin Di Korcula*; J. B. Lasségue-Molères, *Kilka przyczyn i ich interpretacja w myśli brata B. Las Casas*; A. Losada, *Sepúlveda-Las Casas-Vitoria. Więcej zbieżności niż różnic*.

Trzecią dziesiątkę komunikatów stanowią prace: S. Luppi, *Vis et aucto-ritas: Paradoksy władzy w filozofii politycznej Franciszka de Vitoria*; M. A. Medina, *Ewangelizacja i kolonizacja. Wyobrażenia i praktyka dominikanów amerykańskich przed nowymi prawami*; R. Natella, *Uspra-*

wiedliwienie władzy w krytyce konkwisty Ameryki Łacińskiej przez Bartłomieja Las Casas; D. Panetta, *Franciszek z Vitorii współczesny prawnik*; M. Pedini, *Współpraca wspólnoty europejskiej z Ameryką Łacińską i inicjatywy Parlamentu Europejskiego*; I. Pérez Fernandez, *Chronologia porównawcza interwencji Las Casas i Vitorii w sprawach Ameryki*; R. Pizzorni, *Ius gentium w myśli Vitorii*; E. Sastre Santos, *Prawa ludzkie i sekularyzacja u Franciszka z Vitorii*; L. Vereecke, *Franciszek z Vitorii w historii teologii moralnej XVI wieku*; F. Vicente Castro, *Zakony pionierami obrony zdolności umysłowych Indian*; A. Vincent, *Dialektyka lascańska prawa naturalnego konkretnego. Las Casas i prawa człowieka*; A. Wilder, *Franciszek z Vitorii i obrona ludzkiego życia*.

Na całość monumentalnych akt składa się osiem wykładów i trzydzieści dwa komunikaty. Jest to okazały zbiór materiałów dotyczących Franciszka z Vitorii i Bartłomieja Las Casas prezentujący najnowsze osiągnięcia badawcze. Zbiór ten jest tym cenniejszy, iż autorzy poszczególnych tekstów pochodzą z różnych ośrodków naukowych. Teksty zostały opublikowane w oryginalnych językach, użytych przez prelegentów.

Prezentowany zbiór akt rzymskiego sympozjum ukazuje niezwykłą aktualność myśli i praktyki obu dominikanów. Franciszek z Vitorii jawi się wyraźnie jako twórca prawa międzynarodowego, Bartłomiej Las Casas natomiast jako obrońca praw ludzkich, szczególnie Indian amerykańskich. Obaj są kontynuatorami myśli św. Tomasza z Akwinu, z jednoczesnym otwarciem się na aktualne problemy życia i pracy Kościoła oraz całej wspólnoty ludzkiej. Śledząc myśl ogólną wykładów i komunikatów można zauważyć, iż przewija się w nich dzieło Las Casas i Vitorii odnośnie do wypracowania zasad dla nowych teorii praw ludzkich, wojny i pokoju oraz wspólnoty ludów.

Te trzy historyczne grupy tematyczne nabierają dziś szczególnej aktualności, gdy zbliża się 500 lecie ewangelizacji Ameryki. Rocznica ta skłania do moralnej odpowiedzialności za dzieło Kościoła, a jednocześnie wymaga dalszej, pogłębionej refleksji teologicznej. Prezentowane akta stanowią interesujące ukierunkowanie badawcze. Sposób zaś podjęcia tematyki jest godny naśladowania tak w płaszczyźnie źródłowo-bibliograficznej, jak i metodologiczno-formalnej.

Warto jeszcze zauważyć, iż w polskiej literaturze nadal brak poważniejszych opracowań obu wybitnych postaci. W latach pięćdziesiątych wydano przekład jednego dzieła Franciszka z Vitorii (*O Indianach*, przeł. J. Modrzejewski, Warszawa 1954, ss. 95 z przedmową ks. A. Żywczyńskiego, ss. 5—27) i Bartłomieja Las Casas (*Krótką relacją o wyniszczeniu Indian*, przeł. K. Niklewiczówna, Warszawa 1956, ss. 251 z przedmową i komentarzem ks. A. Żywczyńskiego, ss. 5—100). Oba teksty ks. A. Żywczyńskiego wydano powtórnie w zbiorze *Szkice z dziejów radykalizmu chrześcijańskiego*, (Warszawa 1976, ss. 250) w ramach zbioru: *Paru radykałów (De Vitoria)*, s. 126—146; *Las Casas*, s. 147—210.

Ponowna edycja dzieła Bartłomieja Las Casas ukazała się w tym samym przekładzie w Wydawnictwie „W drodze” (Poznań 1988, ss. 135). Autorem wprowadzenia jest o. W. Giertych (s. 5—25). Warto odnotować jeszcze zbiór: *Kronikarze kultury prekolumbijskiej*, przeł., wstępem i przypisami opatrzyła M. Sten (Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988, ss. 288 + 10 rycin). Po krótkim słowie od tłumacza zamieszczono wybór sześciu tekstów Las Casas, pochodzących z różnych dzieł, opatrzonych wspólnym tytułem: *Zwyczajne pow szechnie* (s. 59—68). Publikacja ta zawiera m.in. teksty Krzysztofa Kolumba, Amerigo Vespucci, Hernana Cortes, Ramona Pane czy Gonzalo Fernandeza de Oviedo.

W polskim piśmiennictwie warto jeszcze odnotować *Dzieje Inków* przez nich samych opisane (wyboru dokonał J. Szemiński, wstępem i objaśnieniami opatrzył M. Mróz, *Z hiszpańskiego przełożyła Z. Wasitowa*, Warszawa 1989, ss. 403). Udostępnione tu teksty są znakomitym świadectwem

uzupełniającym badania myśli teologicznej Franciszka z Vitorii i Bartłomieja Las Casas. Konfrontacja relacji Las Casas z tekstami Indian jest wymownym świadectwem wielkości dominikańskiego biskupa. Stawia go to w gronie świątlnych postaci ewangelizacji Ameryki.

Wspomniana rocznica 500-lecia powinna być zachętą do podjęcia w studiach nad przeszłością myśli teologicznomoralnej również tego obszaru teorii i praktyki etosu chrześcijańskiego. Cenną pomocą mogą w tym być prezentowane tu akta symposium, poświęconego prawom ludzkim i pokojowi w myśli Franciszka z Vitorii i Bartłomieja Las Casas.

ks. A. F. Dziuba, Warszawa

## 2. IVF w krzyżowym ogniu (Szwajcarskie doświadczenia)

Nowe okrycia, gdy nie są po myśli ducha czasu, napotykają na opór. W ten sposób na przykład ponad tysiąc lat trzymano się Ptolemejskiego obrazu świata, który poczytywał Ziemię jako centralny punkt świata, choć wiadomo już było, że w centrum należy umieścić Słońce.

Mimo nieporównywalnie lepszego przepływu informacji i argumentów na to, że człowiekiem jest się od chwili poczęcia, do dziś z uporem broni się praktyki dysponowania „bezwartościowym” albo „niepożądanym” życiem ludzkim, odpowiednio tylko modyfikując uzasadnienia. Badania nad substancją dziedziczną człowieka w ostatnich 30 latach doprowadziły do niepodważalnego odkrycia, że embriion od chwili poczęcia posiada specyficzną dla człowieka masę dziedziczną i powinien być traktowany jako człowiek. Gdy bowiem w procesie zapłodnienia dwie komórki rozrodcze ze swoim „przepołowionym” (haploidalnym) materiałem genetycznym zespalają się ze sobą, nie powstaje z nich jedna komórka rozrodcza, lecz coś istotowo nowego, mianowicie charakterystyczny dla gatunku ludzkiego samoistny nosiciel życia z diploidalnym zestawem chromosomów, z nie istniejącą dotychczas i niepowtarzalną informacją dziedziczną, z własnym sterowaniem, niezależnym od sterowania obu połączonych komórek rozrodczych. Także pierwsze komórki, jakie w 24 do 48 godzin od chwili zapłodnienia powstają poprzez mitotyczny podział, mają jak wszystkie dalsze komórki tę samą, w nowej kombinacji, ale zupełną masę dziedziczną<sup>1</sup>.

Zapoczątkowany w procesie zapłodnienia człowiek posiada wszystkie istotne dane dla nieustannego swego rozwoju aż do śmierci. Zmienia się tylko zewnętrzna forma, ale nie istota. Wprawdzie w embriionie nie znajduje się gotowy organizm *en miniature*, niemniej kryją się tam kompletne jego założenia, w których określona jest istota i indywidualność. Embriion jako funkcjonalna jednostka życia, która nie może być uważana za część składową innego organizmu, już w swoim wczesnym stadium stanowi indywiduum<sup>2</sup>. Pełne człowieczeństwo nie jest następstwem rozwoju, lecz wynikiem założeń. Personalność wyrasta z przynależności do ludzkiego gatunku<sup>3</sup>. Wszystkie po-

<sup>1</sup> Por. O. Käser et al., *Gynäkologie und Geburtshilfe*, Stuttgart—New York 1987, t. I, cz. 1.4, 123.

<sup>2</sup> H. Ludwig, *10 Jahre extrakorporale Befruchtung (aus medizinischer Sicht)*, „Civitas” 1988, nr 6, 136: „Auch der Präembryo ist näher an der prospektiven Personalität als lebende, befruchtungsfähige Keimzellen, er genießt «profound respect» (Ethics Advisory Board USA, 1979) bzw. «special status» (Warnock Report, 1984), dieses jedoch in geringerer Masse als der Embryo, dessen Einmaligkeit ebenso unbestreitbar ist wie seine prospektiv personale, menschliche Bestimmung”.

<sup>3</sup> Por. A. Suarez, *Ist der Embryo eine Person?* SAEZ 11, März 1988, 1030.

tencje mają swoją podstawę w bycie, a to, co rozwinie się w swoim czasie, to są niejako „dywidendy” tego podstawowego kapitału. Podczas gdy dojrzałe komórki rozrodcze, z których połączenia wyrasta człowiek, mają żywotność wynoszącą kilka lub kilkanaście godzin, to żywotność embrionu wynosi przeciętnie kilkadziesiąt lat<sup>4</sup>.

Wymowie tych zaledwie tu zasygnalizowanych odkryć nie sposób się uchylić, chcąc pozostać uczciwym. Tak np. współtwórca ugrupowania, które w swoim czasie w USA agitowało za dopuszczalnością przerywania ciąży, dr. Nathanson, ginekolog i dyrektor kliniki aborcyjnej w Nowym Jorku, na podstawie aktualnego stanu wiedzy stanął w służbie życia nienarodzonych. W Paryżu, po linii medycznej „ojciec” pierwszego we Francji „dziecka z probówki”, profesor J. Testart, ryzykując utratę kariery, oznajmił w środkach przekazu, że nie podejmie się już więcej zapłodnienia *in vitro* (IVF). Doszedł bowiem do przekonania, że przekraczał przy tym pewną uświęconą granicę. Swój pogląd uzasadnił następnie obszerniej w opublikowanej przez siebie książce<sup>5</sup>. Dla badaczy techniczne możliwości w tym względzie są fascynujące, zwłaszcza pod kątem ewentualnych przyszłych manipulacji genetycznych; praktyków pociąga możliwość dokonania sztucznego zapłodnienia. Kryją się za tym osobiste aspiracje, a nawet sięganie po laury. Prędzej czy później jednak trzeba będzie przyznać i uznać, że nie wszystko w tej dziedzinie można przedsięwziąć w sposób odpowiedzialny. Dlaczego nie uznać tego już teraz? — pyta autor.

Pod wpływem rezolucji Rady Europejskiej z dnia 29 grudnia 1978 roku i na podstawie nowszych, późniejszych osiągnięć w zakresie biologii człowieka Szwajcarska Akademia Nauk Medycznych postanowiła wydać określone *Wytuczne*. Wobec zróżnicowania osobistych stanowisk miało to być trudne. Pierwszy projekt opublikowany w 1981 roku stanowił jednak ważny sygnał<sup>6</sup>. W 1984 roku po wielu dyskusjach miała miejsce nowelizacja *Wytucznych* która w ramach samej komisji wprawdzie znalazła consensus, lecz w oczach centralnej komisji medyczno-etycznej i senatu Akademii nie zyskała jedno-myślnego poparcia i została przyjęta tylko zwykłą większością głosów. Krytycy domagali się zajęcia stanowiska zarówno liberalniejszego, jak i restryktywniejszego. Mimo to tekst ogłoszono w 1984 roku, traktując go jako podstawę do dalszej dyskusji<sup>7</sup>. Po pewnym czasie miał on być na nowo sformułowany. Wobec projektu stanowisko zajęło wielu lekarzy<sup>8</sup>, prawników<sup>9</sup>, teologów<sup>10</sup>. W *Wytucznych* z maja 1985 roku<sup>11</sup> wyrażono opinię, że IVF byłoby dopuszczalne, „gdy zawiodły albo nie mają szans inne metody terapii”.

<sup>4</sup> Por. M. Reichlin, *Schwieriger Durchbruch neuer Erkenntnisse*, „Civitas” 1988, nr 9/10, 252.

<sup>5</sup> Por. J. Testart, *L'Oeuf Transparent*, Paris 1986, 142.

<sup>6</sup> Por. „Schweizerische Ärztezeitung” 1981, t. 62/21, 1543.

<sup>7</sup> Por. *tamże*, 1984, t. 65/31, 1502.

<sup>8</sup> Por. H. Ludwig, *art. cyt.*, 134—138 (literatura).

<sup>9</sup> Por. B. Schnyder, *In-vitro-Fertilisation und Embryotransfer (aus rechtlicher Sicht)*, „Civitas” 1988, nr 6, 142—146.

<sup>10</sup> Por. F. Furger, *IVF unter dem Gesichtspunkt christlicher Ethik*, „Civitas” 1988, nr 6, 139—141; tenże, *Die In-vitro-Fertilisation vor der Herausforderung von Forschung, Lebensschutz und Menschenwürde*, w: H. J. Müller (Hg), *Reproduktionsmedizin und Gentechnologie*, Basel 1987, 89.

<sup>11</sup> Por. *Medizinisch-ethische Richtlinien für die In-vitro-Fertilisation und den Embryotransfer zur Behandlung der menschlichen Infertilität*, „Schweizerische Ärztezeitung”, t. 66, 1985, H. 24, cytowane według „Civitas” 1988, nr 6, 147—148.

Z komentarza wynika, że uzupełnienie albo zmiana *Wytycznych* może się okazać konieczna w miarę dojrzewania poglądów w tym względzie.

W życiu publicznym *Wytyczne* znalazły uznanie jako krok we właściwym kierunku i jako zajęcie chwilowo najlepszego stanowiska wobec nowych odkryć. IVF próbowano obwarować tą *ultima ratio* (*wenn andere Behandlungsmethoden versagt haben oder aussichtslos sind*, nr 1). Jednocześnie jednak ta właśnie *ultima ratio* napotkała na ostry sprzeciw. Uważano, że nie zadowala takie stawianie sprawy, iż IVF wchodzi w rachubę tylko jako ostateczna próba rozwiązania problemu bezpłodności, poza tym zaś nikogo nie interesuje. Nikt bowiem nie bierze pod uwagę jako „przedostatniej” metody, z którą dla kobiety wiąże się tyle trudów, która wymaga nakładu tak poważnych środków, a przy tym jest w wysokim stopniu zawodna.

Pomimo początkowego entuzjazmu dla IVF, w Szwajcarii w latach 1977—1987 „z próbówki” urodziło się nie więcej niż 30 dzieci. Podczas zjazdu Szwajcarskiego Związku Kobiet Katolickich w Bazylei jedna z referentek określiła IVF jako procedurę druzgoczącą i przynoszącą rozczarowanie oraz jako nieznosne obciążenie dla kobiety. Metodę określono na zjeździe jako „wrogą dla kobiety, wrogą dla dziecka, obiecującą jedynie dla badaczy”, a skutki jej uznano za deprymujące<sup>12</sup>.

Problematyczną wydała się metoda IVF także jako potencjalne źródło poważnych nadużyć. Wymaga ona nadzwyczajnych środków prawnych, których przestrzeganie trudne jest do skontrolowania. Chodzi zwłaszcza o nadliczbowe embriony, o ich przechowywanie, ich doświadczalne lub komercyjne „wykorzystanie”. W wypadku zaś dokonania — wbrew *Wytycznym* (nr 3) — heterologicznego zapłodnienia, chodziłoby ponadto o prawa i obowiązki naturalnych i „przypadkowych” rodziców, o prawa dziecka, o matki zastępcze itp. Widać, ile powstaje problemów, gdy pominięte zostają naturalne warunki płodności. Nie bez podstaw stawiano w dyskusji pytanie, po co ta niemal generalna mobilizacja instrumentów prawnych dla zapobieżenia ewentualnym nadużyciom, skoro sprawy może w ogóle nie być?

Ważkim kontrargumentem jest nadużywanie ludzkich embrionów. Według danych Instytutu Kennedy'ego w Waszyngtonie w roku 1978 dla pierwszego urodzonego „z próbówki” dziecka zużyto około 200 embrionów. Dla poprawienia skuteczności zabiegu dokonuje się dziś przeciętnie trzech prób transferu po trzy embriony za każdym razem. Zdaniem rzeczoznawców zagadnienia, oznacza to, przy niemal 90% zawodności, zużycie około 90 embrionów na jedno żywe urodzenie. Z kolei przeżycie trzech na raz embrionów też jest niepożądane. W większej liczbie przestają one być celem w sobie, a stają się przedmiotem, którego potencjał nadużywany jest do poprawienia wyników metody.

Ponadto przy IVF, nawet przy największej troskliwości, delikatne embriony narażone są na liczne możliwe uszkodzenia fizyczne czy chemiczne. Wiadomo, że naturalne poczęcie przynosi również straty, lecz są one mniejsze i są procesem natury, podczas gdy IVF jako zamierzone ludzkie działanie wymaga odpowiedzialności.

Zwraca się również uwagę, że dostatecznie długo upiększano prawdę na temat spodziewanej dzięki IVF ciąży. Kobieta, która decyduje się na taką emocjonalną i finansową przygodę, powinna dowiedzieć się prawdziwych danych na temat skuteczności metody.

W obliczu wysokiej zawodności metody IVF szwajcarski sąd kantonalny w lutym 1987 roku wskazał na jej wciąż jeszcze eksperymentalny charakter i wskutek tego na niemożność uznania metody za naukową. W konsekwencji oddalił roszczenie, by ubezpieczalnia pokrywała koszty IVF<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Por. M. Reichlin, *art. cyt.*, 253.

<sup>13</sup> Eidgenössisches Versicherungsgericht (EVG), wyrok z dnia 2 lutego 1987.

Z antropologicznego i etycznego punktu widzenia Kongregacja Nauki Wiary Kościoła katolickiego, po wysłuchaniu zdania ekspertów w dziedzinie IVF, w lutym 1987 roku odrzuciła metodę jako wewnętrzną złą<sup>14</sup>. Także najwyższe gremium Kościoła ewangelickiego w Niemczech (EKD) w listopadzie 1987 napiętnowało IVF i przestrzegało przed ingerencjami w substancję dziedziczną człowieka<sup>15</sup>.

Można nie przywiązywać większej wagi do zarzutu, że zakaz stosowania IVF w danym kraju omijany jest za pomocą podróży do innego kraju. Trudno sobie dzisiejsze życie wyobrazić bez różnego rodzaju turystyki. W sumie jednak chodzi nie o poszukiwanie kompromisów, lecz o zajęcie rzeczowego, etycznie uzasadnionego stanowiska i trwanie przy nim.

Z różnych stron podnoszą się też głosy, że IVF to błędny trop sztuki medycznej. Niestety, nie jest pozbawiona podstaw obawa, że IVF w ramach badań genetycznych stanie się także źródłem masowych nadużyć. Już dziś istnieje handel materiałem rozrodczym i tkanką embrionów. Wymowne są także te „korektury”, jakie przeprowadza się w stosunku do ciąży mnogiej. Normalnie w żeńskim organizmie cyklicznie dojrzewa jedna komórka jajowa, a ciąża mnoga należy do rzadkości. Ponieważ jednak transfer tylko jednej *in vitro* powstałej zygoty przynosi nikłe rezultaty, postanowiono przy pomocy odpowiedniej terapii hormonalnej wymusić równoczesne dojrzewanie większej ilości komórek jajowych. Potem zapładnia się trzy do sześciu komórek i przenosi je do łona matki. To jednak prowadzi częściej do ciąży mnogiej, połączonej ze znacznym ryzykiem zarówno dla matki, jak i dla dziecka. Zamiast uznać sztuczne zapłodnienie i transfer wielu embrionów za zjawisko przeciwne naturze, poszukuje się „heroicznych” sposobów na zapobieżenie groźnym skutkom.

Poważne czasopismo medyczne<sup>16</sup> donosi z Mount Sinai Hospital w Nowym Jorku o selektywnej redukcji w 12 przypadkach ciąży mnogich, w których w grę wchodziło 49 dzieci (trojaczki do sześcioraczek). W 9—13. tygodniu zabito w łonie matek 34 z tych nie narodzonych dzieci bądź przez wysysanie, bądź przez zastrzyk w serce lub klatkę piersiową „nadliczbowego” dziecka. Jeśli zmaltretowane dziecko mimo wszystko przeżyło, zabieg po tygodniu powtarzano. W rezultacie z 49 dzieci 15 pozostało przy życiu (7×bliźniaki +1). Cztery spośród dwunastu matek utraciły wszystkie dzieci.

Również Deutsche Medizinische Wochenschrift<sup>17</sup> donosi o selektywnym pozbywaniu się „nadliczbowych” dzieci, tyle że drogą cięcia cesarskiego w 24. tygodniu, tj. w czasie, kiedy dziecko nie jest jeszcze zdolne do życia poza łonem matki.

W ten sposób sztuka lekarska ukazuje swoje drugie, marsowe oblicze. Sztuka dla sztuki? Gotowość niesienia pomocy bezpłodnym kobietom nie może abstrahować od tej ponurej rzeczywistości. Niesamowicie brzmi twierdzenie, że IVF wyszło z eksperymentalnego stadium<sup>18</sup> i nie może nie być udostępniane jedynie z powodu zastrzeżeń czy zakazu Kościoła. Nie wolno tylko jednym okiem spostrzegać dobra, które tu i tam zdaje się wyrastać z tej praktyki, ignorując przy tym o wiele częstsze i cięższe zło. Co jest zło, to nawet jako *ultima ratio* jest nie do utrzymania.

ks. Alojzy Marcol

<sup>14</sup> Por. Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania, z dnia 22 lutego 1987.

<sup>15</sup> Por. Informationsdienst der Evangelischen Allianz, 1987, nr 17.

<sup>16</sup> „The New England Journal of Medicine” z 21 kwietnia 1988, 1043.

<sup>17</sup> „Deutsche Medizinische Wochenschrift” z 11 marca 1988, 383.

<sup>18</sup> Por. H. Ludwig, *art. cyt.*, 134.

### 3. Refleksje etyczne na temat medycznej reprodukcji

W ginekologii, diagnostyce prenatalnej, położnictwie i embriologii stosuje się nowe i najnowsze metody. Bezdzielnym małżonkom w sposób nieoczekiwany spełnia się pragnienie posiadania własnego potomstwa. Kobiętom przeżywającym obawy o zdrowie spodziewanego dziecka diagnostyka prenatalna przywraca spokój i radość do kontynuowania ciąży. Zagrożające okołoporodowe trudności profilaktyka w znacznym stopniu niweluje. Dziedziczne defekty można zawczasu rozpoznać i przy pomocy odpowiednich metod skorygować.

Z drugiej strony mnożą się wokół medycyny rozrodu pełne troski pytania. Powody do zmartwienia mają zarówno małżonkowie, których to dotyczy, jak i lekarze. Na ustach wielu jawi się pytanie: Czy medycynie wolno wszystko, co potrafi? Czy zapłodnienie komórki jajowej w probówce nie przesłania technicznym produktem personalnego aktu przekazywania życia? Czy można się zgodzić na prenatalny „wybór” płci? Jaki szacunek należy się ludzkiemu embrionowi? Co sądzić o badaniach, w których używa się embrionów jako materiału? Pytania te stawiają małżonkowie i lekarze, prawnicy i politycy. Wszyscy czują się etycznie sprowokowani. Teologia moralna, która jest równie sprowokowana, nie zdejmuje nikomu ciężaru odpowiedzialności, dąży jednak do wypracowania dyrektyw mających umożliwić czy ułatwić podejmowanie decyzji. Temu głównie celowi ma służyć praca pasawskiego moralisty, profesora K. H. Klebera, *An den Grenzen der ethischen Belastbarkeit: Ethische Reflexionen zur Problematik der Reproduktionsmedizin und der Gentechnologie*, Passau 1989.

Praca Klebera, zwięzła jak zawsze, stanowi znakomitą pomoc pastoralną i katechetyczną. Autor dopuszcza do głosu ludzi różnej proweniencji, ułatwiając czytelnikowi w ten sposób wyrobienie sobie własnego dojrzałego sądu. Studium pogłębiającemu poszczególne zagadnienia ma służyć wykaz miarodajnej literatury, stanowiący aneks do pracy. Tyle należy zauważyć od strony formalnej.

Od strony treściowej autor, aby uniknąć niejasności i nieporozumień, określa najpierw w wielkim skrócie zasadnicze pozycje wyjściowe etyki chrześcijańskiej, wyprowadzając z nich następnie konkluzje dotyczące medycyny rozrodu i technik genetycznych. Jest to wywód jasny i przekonujący. Dopiero potem przystępuje do konkretyzacji problemów (I) w zakresie medycyny rozrodu i (II) w zakresie technologii genetycznej.

Dział pierwszy, dotyczący medycyny reprodukcji, zawiera najpierw bardzo instruktywne ujęcie historyczne zagadnienia sztucznej fertylizacji zarówno od strony technicznej, jak i etycznej. Naukowcy wskazywali częściej na związane z tego rodzaju poczynaniami problemy etyczne, uznając równocześnie swoją niekompetencję do ich rozwiązywania. Analogicznie było ze strony etyków: ponieważ nie byli w stanie ocenić należyście sprawy od strony rzeczowej, okazywali powściągliwość w formułowaniu ocen etycznych. Pierwsze wytyczne wydało Święte Oficjum w roku 1887, uważając sztuczne zapłodnienie za niedozwolone. W roku 1949 Pius XII w alokucji do kongresu lekarzy katolickich potwierdził ten punkt widzenia, odrzucając szczególnie ostro wszelkie pozamażeńskie zapłodnienie. W 1951 roku tenże papież w przemówieniu do położnych bliżej uzasadnił, dlaczego biologiczny proces zapłodnienia i personalny akt miłosny nie powinny być rozdzielane. Ten argument powtórzył w 1956 roku wobec uczestników kongresu nt. płodności.

Odrębne stanowisko zajął biskup Cork, Cornelius Lucy, na którego terytorium urodziło się pierwsze „dziecko z probówki”: „Nie widzę nic złego w użyciu metody zapłodnienia in vitro w stosunku do bezdzielnych małżeństw, gdy nie istnieje inny sposób posiadania własnego dziecka”. Podobnie moralisci obszaru języka niemieckiego zapłodnienie w retorcji dość jednomyślnie uznali zasadniczo za etycznie dopuszczalne, jakkolwiek wymieniano przy tym różne warunki. Przeważnie też odrzucano heterologiczne zapłod-

nienie. Podobne wypowiedzi pochodzą od niektórych biskupów, a nawet konferencji episkopatu [np. wypowiedź Komitetu Bioetycznego Biskupów Wielkiej Brytanii (1984), Komisji Rodzin episkopatu francuskiego (1984), Konferencji Episkopatu Niemieckiego, episkopatu austriackiego (1985)]. Wypowiedzi stanowiły pewną ewolucję w stosunku do poglądów Piusa XII. Dyskusje jednak nie ustawały. Zrozumiałym więc było zabranie głosu przez Stolicę Apostolską w Instrukcji „Donum vitae” (1987). Zgodnie z *Humanae vitae* art. 12, Instrukcja uważa akt małżeński za jedynie godny początek ludzkiej osoby. „Reprodukcję” poza ciałem ludzkim, która dochodzi do skutku przez manipulację osób trzecich i ma zastąpić ludzkie poczęcie, odrzuca się jako niedozwolona. Medyczny świat nie może sobie przywłaszczać funkcji rozrodu.

Jak problematyczna z punktu widzenia etycznego jest medycyna rozrodu, pokazuje już pre- i prenatalna diagnostyka. Tu etyczne granice stają się nader wyraźnie widoczne. Diagnostyka prenatalna w sytuacjach zwiększonego ryzyka urodzenia nieuleczalnie chorego lub obciążonego dziecka, jak z całym spokojem konstatuje cytowany przez autora Rosenkranz, bierze pod uwagę „przedwczesne zakończenie ciąży”. Ulepszenie metod diagnostyki prenatalnej w niczym nie zmienia etycznej wagi zagadnienia, a „wszyscy uczestnicy procesu diagnostyki prenatalnej... z góry powinni mieć świadomość, że konsekwencją diagnostyki prenatalnej dzisiaj z reguły nie jest terapia, lecz przerwanie ciąży”. Wraz z tą konsekwencją stajemy jednak u granicy etycznych uprawnień lekarza i matki. Na niewiele przydaje się poczynione przez W. Rosenkranza zastrzeżenie, by przy konsultacji nie zapominać, że „molekularno-genetyczne metody z reguły upoważniają tylko do prawdopodobnych orzeczeń i że nierzadko pozostaje jakaś, choćby niewielka, niepewność”. Słusznie pytamy, czy wolno człowiekowi zbliżyć się aż do granicy etycznej „wytrzymania”? Rozumowaniu, że potomstwo chore jest niepotrzebnym balastem, teologia moralna musi się sprzeciwić: w oczach Boga każdy człowiek jest wartościowy, a zanizone szanse życiowe takiego dziecka nie mogą być żadnym kryterium do decydowania o jego losach. Ściśle biorąc bowiem żadne życie człowieka nie ma szans przetrwania, skoro wszelkie doczesne życie jest „pochodem ku śmierci”. Prenatalne i postnatalne życie ludzkie ma tę samą godność i musi być jednakowo oceniane. „Zabicie nie-narodzonego życia spełnia warunki zabójstwa w takim samym stopniu, jak zabicie życia już narodzonego”.

Jasne stanowisko zajmuje autor w sprawie homo- i heterologicznej fertylizacji *in vitro*. Instrukcja Kongregacji nie mówi o innych homologicznych metodach sztucznego zapłodnienia, które odbiegają od dotychczas stosowanych *in vitro*. Nie wyraża też zakazu dla metod, które nie są metodami pozaorganicznymi. Dotyczy to w szczególności metody, określanej skrótem GIFT, jaką od pewnego czasu stosuje prof. Hepp w Monachijskiej Klinice Ginekologicznej, a polegającej na transferze gamet do jajowodu. Zdaniem Klebera, argumenty Instrukcji tej metody nie dotyczą. Można z tego wnioskować, że jest to metoda terapeutyczna, nie budząca zasadniczych zastrzeżeń etycznych. Trudne położenie małżonków, których związek dotychczas pozostał bezpłodny i którzy pragną potomstwa, powinno pobudzać do nowych wysiłków, by przyjąć im z pomocą. Kongregacja Wiary liczy na takie wysiłki, gdy pisze: „Zachęca się ludzi nauki do kontynuowania swych badań w celu zapobieżenia przyczynom bezpłodności, możliwości ich wyleczenia, by małżonkowie bezpłodni mogli stać się płodnymi z zachowaniem ich osobowej godności i godności dziecka” (Instr. s. 35). Heterologiczną fertylizację we wszystkich jej wariantach odrzucają zarówno teologowie, jak i Instrukcja Kościoła.

Jednoznacznie negatywna jest także ocena wykorzystywania embrionów powstałych wskutek zapłodnienia *in vitro* do celów eksperymentalnych. Wiedzia to autora do zagadnienia początków życia i do poszukiwania argumentów: „Kto w tym zakresie zmuszony jest do podejmowania decyzji, po-



winien wychodzić z założenia, że od chwili zapłodnienia istnieje możliwość i z każdym dniem wzrastające prawdopodobieństwo, że mamy do czynienia z ludzko-osobowym życiem". Istnieje elementarny consensus, choć z pewnymi odcieniami, że od chwili połączenia się gamet zaczyna się ludzkie życie: „Istnieje jednoznacznie zindywidualizowany program genetyczny; zaczyna się uporządkowany i skoordynowany proces różnicowania się, który swoje kontrolne centrum posiada w zygocie". Zdaniem ludzi nauki, w embrionalnym rozwoju zachodzi ciągłość. Ludzkie życie od chwili poczęcia jest nietykalne. Przy zapłodnieniu *in vitro* nadliczbowe embriony nie zawsze bywają niszczone, lecz używa się ich do celów eksperymentalnych jakby chodziło o zwykłą materię. Jak długo przedsięwzięcia medycyny rozrodu większą ilość embryonów raczej zabijają niż służą ich rozwojowi, metody fertylizacji *in vitro* nie można uznać za terapię ani etycznie usprawiedliwić.

Drugi dział pracy Klebera zorientowany jest na ocenę technologii genetycznej. Wszelkiej twórczej działalności człowieka dotyczy postulat etycznej odpowiedzialności. W trudnej materii wyjaśnia znów najpierw najważniejsze pojęcia. Następnie zwraca się do terapeutycznych aspektów techniki genetycznych, które żadną miarą nie są wolne od etycznych problemów. I tu, obok nadziei na pomoc dla człowieka, bardzo szybko widoczne się stają granice etycznej „wytrzymałości”.

W technologii genetycznej wyróżnia się trzy metody postępowania: wprowadzanie genu, w ramach czego zdefektowany gen bywa w komórce zastąpiony jego zdrową wersją, modyfikację genu, gdy wpływa na zmianę istniejącego genu, wreszcie chirurgię genów, kiedy to wycina się specyficzny gen zastępując go częścią innego normalnego genu. Aktualnie terapeutycy koncentrują się w szczególności na dodawaniu genów, lecz prace badawcze dotyczą także pozostałych metod.

W terapii genetycznej u człowieka uwaga koncentruje się na dwóch zagadnieniach: na terapii genetycznej komórek ciała i na terapii genetycznej komórek rozrodczych. Rola „somatycznej” terapii polega na tym, że z jej pomocą mogą być leczone dziedziczne choroby, lecz przekazanie skorygowanych właściwości nie jest możliwe. Na to potrzebny jest gentransfer do komórek rozrodczych we wczesnym stadium embrionalnym. Transfer może dotyczyć komórki jajowej czy plemnika. Interwencja w tych komórkach, w odróżnieniu od somatycznej terapii, wpływa na cały ustrój organizmu i bywa przekazywana potomstwu. Spodziewany efekt nie dotyczy jednak samego osobnika, lecz dopiero jego potomstwa. Jest to bardzo znaczące odstępstwo od standardowego pojęcia terapii medycznej.

Technologie genetyczne fascynują badaczy już od dłuższego czasu. Nowością jest jednak wejście na obszar istoty ludzkiej. Powoduje to dość powszechne zaniepokojenie. Powstają obawy wywołane częściowo niedostateczną wiedzą fachową, częściowo zaś skłonnościami człowieka do manipulacji genetycznych i co za tym idzie, do nadużyć genetycznych. Niepewność rodzi się też z powodu możliwych „wypadków przy pracy” i z obawy, że wszystko wymknie się spod kontroli z trudnym do przewidzenia skutkiem. Kompetentni badacze zapewniali wprawdzie, że żaden genetycznie zmodyfikowany organizm nie może być groźniejszy od swego organizmu wyjściowego. W kręgu profesjonalistów istnieje też przekonanie o wystarczającej samokontroli. Nie stanowi ono jednak wystarczającej gwarancji w stosunku do znanych (etycznych) słabości, które wiodą do nadużycia swoich umiejętności z powodu wyniosłości, dla szukania sławy, dla żądzy pieniądza, a nawet dla dążenia do dominacji. Są to niewątpliwie etyczne implikacje technologii genetycznych. Wciąż pozostaje wątpliwość, czy człowiekowi wolno wszystko, co potrafi.

Dla technologii genetycznej w zakresie genetyki człowieka stworzono już etyczne programy (por. J. Reiter, *Ethische Implikationen der Genforschung*, „Stimmen der Zeit” 109, 1984, 445). Do takich „programów” zaliczyć należałoby także Kodeks Norymberski (reguły dotyczące eksperymentowania na czło-

wieku sformułowane z okazji procesów norymberskich w 1947 roku), *Geneuskie Przyrzeczenie Lekarskie* (przyjęte na walnym zebraniu Światowej Federacji Lekarzy we wrześniu 1948 roku), *Wytyczne dla eksperymentów na człowieku* (opublikowane przez Szwajcarską Akademię Medyczną 1 grudnia 1970, a znowelizowane dnia 17 listopada 1981), *Zrewidowana Deklaracja Helsińska: Zalecenia dla lekarzy czynnych w biomedycznych zespołach badawczych dot. człowieka* (uchwalona przez XXVIII Sesję Światowej Federacji Lekarzy w dniu 10 października 1975 w Tokio).

Kleber formułuje także od siebie postulaty etyczne w stosunku do technologii genetycznych i to z punktu widzenia prostego obywatela. Technika ma w sobie coś kuszącego. Człowiek z natury swej jest „*rerum novarum cupidus*”. Ludzkie działanie ma jednak charakter relacjonalny. Stąd działający, chcąc pozostać w zgodzie z zasadami etyki, powinien zawsze mieć wzgląd na drugiego człowieka.

Z lektury tej pożytecznej książki wrażenie jest przede wszystkim jedno: czy wraz ze współczesną medycyną reprodukcji i technologią genetyczną nie stanęliśmy jednak u granicy etycznej dopuszczalności. A nie jest to tylko pytanie retoryczne.

ks. Alojzy Marcol, Warszawa

#### 4. Wprowadzenie do teologii moralnej

Na rynku wydawniczym pojawiła się kolejna pozycja teologiczno-moralna mająca charakter podręcznikowy. Jej autorem jest znany moralista szwajcarski Franz Furger, który był w odczytami w wielu polskich ośrodkach teologicznych. Najnowsza książka Franza Furgera, *Einführung in die Moraltheologie*, Darmstadt 1988, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ss. 217, jest zwięzłym zarysem teologii moralnej ogólnej. Ze względu na całokształt poruszanych zagadnień można by określić tę publikację mianem podręcznika, czego jednak sam autor nigdzie nie czyni.

Już w słowie wstępnym Furger deklaruje, że będzie zgłębiał problematykę fundamentalną teologii moralnej rozumianej jako etyka chrześcijańska (*christliche Ethik*), dla której punktem wyjścia są dane Objawienia. Wypowiedzi biblijne nie zawierają żadnego systemu etycznego, lecz mają charakter orędzia zbawienia i dlatego celem teologii moralnej, jego zdaniem, jest refleksja nad zbawczymi dziełami Boga, aby ukazywać i wyjaśniać, jakie konsekwencje dla ludzkiego postępowania płyną z przyjętej wiary. Ponieważ zaś życie ludzkie w każdej epoce posiada swoją specyfikę i własne problemy, stąd teologia moralna musi posiadać znamie historyczne. Ponadto teologia jest *fides quarens intellectum*, dlatego jej zadaniem jest nie tylko wyjaśnianie danych biblijnych, lecz także poszukiwanie racjonalnych uzasadnień dla zaczerpniętych z Objawienia twierdzeń. Dalszym założeniem przyjętym przez Furgera jest teza, że powinności nie są na osobę nakładane z zewnątrz. Człowiek doświadcza siebie jako tego, kto w swoim wnętrzu jest związany powinnością, a więc posiada autonomię. Zarówno jednak sam byt ludzki, jak i jego autonomia wskazują na Absolut, który człowieka wiąże od środka, w samym centrum osobowego bytu. Powyższe przesłanki są dla Furgera podstawą dla stwierdzenia, że prezentowana przez niego koncepcja teologii moralnej jest teonomiczną autonomią. Furger nie rozwija jednak tego zagadnienia. Odsyła czytelnika do swoich wcześniejszych artykułów oraz do publikacji Børklego, od którego to pojęcie pochodzi. Wydaje się przeto, że tekst ten może być czytany ze zrozumieniem jedynie przez czytelników znających współczesne dyskusje na temat koncepcji teologii moralnej.

Kolejnym założeniem przyjętym przez Furgera jest teza, że etyka chrześcijańska powinna być deontologiczną teologią, co uzasadnia on następująco: Normatywne stwierdzenia muszą odwoływać się do celu człowieka. Nie mo-

zna go jednak określić inaczej, jak tylko w kontekście bezwarunkowych powinności, które znajdują swą podstawę w wierze w Syna Bożego.

Ostatnią kwestią, którą podejmuje Furger w pierwszej części swej pracy, jest pytanie o specyfikę chrześcijańskiej etyki. Nie znajduje jej na płaszczyźnie materialnych czy kategoryalnych wypowiedzi, chociaż zauważa, że w nich także zawiera się pewna odrębność, ale uznaje ją za drugorzędną. Natomiast zasadnicza właściwość, która wyróżnia etykę chrześcijańską, zawiera się w dynamice motywacji oraz intencji.

W części drugiej Furger zajmuje się zagadnieniami z zakresu antropologii teologiczno-moralnej. Omawia krótko kwestię wolności człowieka, ograniczając się praktycznie do ukazania, że etyka ją zakłada. Następnie szkicuje społeczny oraz transcendentny wymiar osoby. W kolejnym zaś artykule rozwija tezę, że chrześcijański obraz człowieka jest pogłębieniem naturalnego samopoznania.

Znacznie obszerniejszy jest rozdział dotyczący sumienia, ale wynika to głównie z faktu, że autor zamieścił w nim również takie kwestie jak wybór zasadniczy, powołanie oraz cnoty. W rzeczywistości jego wykład na temat sumienia jest dość skromny. Brakuje choćby tak ważnych kwestii jak: autonomia sumienia, relacja sumienia do Magisterium Kościoła, czy wreszcie zagadnienia pewności sumienia (wzmiankę o tym problemie znajdujemy w ostatniej części książki, w artykule traktującym o granicach norm). Dość ogólnie jest też potraktowana kwestia istoty sumienia. Określa je jako organ podejmujący samodzielne i odpowiedzialne decyzje, ukazując równocześnie jego relację do norm. Stosunkowo szerzej zaś omawia zagadnienie rozwoju sumienia wraz z dojrzewaniem osoby.

W tym samym rozdziale Furger zamieszcza artykuł zatytułowany *Sumienie jako akt decyzji*, w którym ukazuje powiązanie poszczególnych, sytuacyjnych rozstrzygnięć z całością życia moralnego. Podstawą dla konkretnych wyborów jest, w jego ujęciu, opcja fundamentalna i nastawienie (*Vorentscheid*). W koncepcji tego ostatniego można widzieć pewną oryginalność jego myśli. Przez nastawienie rozumie on wybór zawodu, wizję własnej przyszłości, kierunek obranego wykształcenia, czyli to wszystko, co składa się na całościowy koncept kształtu i celu swego życia. W ramach nastawienia umieszcza on także zagadnienie powołania. Uwydatnienie w teologii moralnej roli wyboru zasadniczego i nastawienia uzasadnia on założeniem, że zadaniem etyka nie jest poszukiwanie szczegółowych rozwiązań, lecz wskazywanie właściwego ukierunkowania motywacji działań.

Ostatnia, najobszerniejsza część publikacji Furgera, poświęcona jest zagadnieniu norm moralnych. Omawia w niej wszystkie ważniejsze kwestie, które w tradycyjnych ujęciach podręcznikowych zamieszczano w traktacie o prawie, lecz próbuje je przedstawić w duchu współczesnym. Stąd też w swoich wywodach akcentuje, że normy nie są celem samym w sobie. Ich zadaniem jest ostrzeżenie człowieka przed niebezpieczeństwem ugodzenia w miłość. Następnie, wychodząc z idei służebnego charakteru norm w stosunku do sumienia, ukazuje ich charakter historyczno-kulturowy. Drugą przesłanką dla tej tezy jest dla niego fakt, że zbawienie realizuje się w królestwie Bożym, które spełnia się w rzeczywistości doczesnej, istniejącej w czasie. Dlatego normatywne modele porządku muszą być traktowane jako historyczne dane podlegające ciągłej weryfikacji, aby stałe w zmieniającej się sytuacji wskazywały na ostateczny cel, jakim jest doskonała miłość.

Lektura omawianej pozycji budzi jedną poważną wątpliwość. Dla jakiego czytelnika jest ta książka przeznaczona? Nie wydaje się, aby jej adresatem byli uprawiający teologię moralną, ponieważ autor nie daje w niej ani nowego ujęcia tej dyscypliny, ani też nie próbuje rozwiązywać aktualnych problemów z zakresu etyki ogólnej. Trudno też przypuszczać, że została ona pomyślana jako pomoc dla studiujących teologię. Nazbyt wiele jest w niej pojęć i stwierdzeń, których autor nie wyjaśnia. Ponadto, niemal wszystkie

zagadnienia są ujęte zwięźle, na sposób właściwy dla leksykonów. Pewna rekompensatą dla czytelnika, który weźmie do rąk tę publikację, mogą być liczne i obszernie odsyłacze, w których autor wskazuje zasadnicze publikacje dotyczące omawianych zagadnień.

ks. Zbigniew Sarelo, Otarzew

### 5. Nowy podręcznik teologii moralnej fundamentalnej

Od Soboru Watykańskiego II do dziś trwa poszukiwanie właściwej metody ujęcia i usystematyzowania podstawowych zagadnień chrześcijańskiej moralności. Chodzi w gruncie rzeczy o właściwą teologię moralnej koncepcję, która ujęłaby w sposób logicznie spójny, czytelny i przejrzysty całokształt chrześcijańskiej wiedzy moralnej. W ostatnim okresie powstało szereg prób podręcznikowego opracowania teologii moralnej wywołujących zrozumiałe zainteresowanie i ożywione dyskusje. Za taką próbę trzeba uznać najnowszą publikację Guido Gattiego, profesora teologii moralnej na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie, *Temi di morale fondamentale*, Editrice elle di Gi, Torino 1988, ss. 246.

Sygnalizowana publikacja pomyślana została jako pierwszy tom Corso di teologia morale, tzn. jako podręcznik zagadnień fundamentalnych w ramach całości teologii moralnej. Autor prezentuje własną koncepcję ujęcia tych zagadnień, która — jak stwierdza we wstępie — jest owocem wieloletnich przemyśleń, a także osobistych doświadczeń wynikających z uprawiania tej dyscypliny i jej nauczania w różnych uniwersytetach.

Podręcznik podzielony jest na osiem rozdziałów. Pierwszy z nich, który można traktować jako bardziej rozbudowany wstęp, poświęcony jest fundamentalnym założeniom i podstawom chrześcijańskiej etyki. Chodzi tu w gruncie rzeczy o odpowiedź na pytanie: skąd ostatecznie wynikają moralne zobowiązania etyki chrześcijańskiej? Jest to pytanie o podstawy i źródła imperatywów tejże etyki. Zdaniem autora, podstawowym źródłem są fundamentalne wydarzenia Objawienia, z których najważniejsze to zapoczątkowanie Królestwa Bożego na ziemi, zbawienie człowieka jako forma jego pełnego i prawdziwego wyzwolenia, obdarowanie człowieka miłością zobowiązującą oraz całe misterium paschalne Jezusa Chrystusa. Drugie źródło imperatywów moralnych tkwi w osobistej wierze człowieka, poprzez którą odkrywa on całokształt moralnych zobowiązań w odniesieniu do Boga, do drugiego człowieka, ludzkiej wspólnoty, siebie samego i świata. Autor stawia też pytanie o źródła i podstawy moralnych zobowiązań człowieka niewierzącego. Stanowi je osobiste, ale także ogólnoludzkie doświadczenie moralne, rozumiane jako doświadczanie wartości, powinności i odpowiedzialności moralnej.

Rozdziały od drugiego do ósmego to synteza podstawowych i pryncypialnych zagadnień moralnych. W ich prezentacji autor jest na swój sposób oryginalny. Nie tyle przy tym chodzi o treść poszczególnych zagadnień, ale o ich usytuowanie w całokształcie wykładu, czyli o samą koncepcję teologii moralnej fundamentalnej.

W koncepcji tej autor na pierwszy plan wysuwa zagadnienie dobra moralnego. Od niego też wychodzi w wykładzie podstawowych treści moralnych, poświęcając mu aż trzy kolejne rozdziały. W pierwszej kolejności (rozdz. II) ukazana została istota dobra moralnego w świetle wiary chrześcijańskiej. Pełne jego pojęcie zrozumiałym staje się dopiero w kontekście najgłębszej prawdy o samym człowieku. Stąd też wiele miejsca poświęca autor antropologii. Człowiek ukazany jest tu w świetle aktu stworzenia, ale przede wszystkim w świetle Chrystusowego dzieła odkupienia. To bowiem pozwala odkryć pełną prawdę o człowieku. Można powiedzieć, że cały ten rozdział poświęcony jest pojęciu dobra moralnego w kontekście prawdy o człowieku. W tej relacji dobro jawi się nie jako wynik woli Bożej (kiedy to Bóg określa

jego istotę), ale jako nieodzowny element samorealizacji człowieka. Na tak rozumiane dobro, które dla człowieka stanowi szansę jego autorealizacji, osoba jest w sposób naturalny ukierunkowana. Potrafi też w sposób naturalny odkryć istotę tego dobra. Dokonuje się to nie na zasadzie zewnętrznego przekazu, lecz na drodze osobistego doświadczenia moralnego. Przybiera ono w konkretnej sytuacji postać doświadczenia powinności, wartości i odpowiedzialności moralnej. Tematyce doświadczenia moralnego jako naturalnej możliwości odkrywania istoty dobra moralnego, właściwego osobie, poświęcony jest rozdział III. Całość wywodów i dociekań na temat dobra moralnego kończy refleksja dotycząca jego rozumienia i ujęcia w historii rozwoju myśli ludzkiej (rozd. IV).

Dobro, które w sposób naturalny angażuje człowieka, domaga się realizacji w konkretnych sytuacjach życiowych. Jego pełna realizacja dokonać się jednak może w oparciu o posiadaną przez człowieka wiedzę moralną, tzn. wiedzę o tym, co i dlaczego należy czynić. Konsekwentnie zatem, po szczegółowym omówieniu dobra moralnego, autor przechodzi do zagadnienia wiedzy moralnej w postaci przekonań i motywacji moralnych (rozd. V). Całokształt tak rozumianej wiedzy moralnej zdobywa człowiek w dwojaki sposób: obiektywny i subiektywny. Obiektywnym sposobem poznania obowiązujących norm i postaw moralnych, a także motywacji moralnych, jest prawo i to zarówno prawo naturalne, jak i prawo Boże objawione, a także w pewnym sensie prawo ludzkie stanowione. Subiektywny sposób zdobywania wiedzy dokonuje się z kolei w płaszczyźnie doświadczenia sumienia. Sumienie staje się w ten sposób najbliższym, subiektywnym wyznacznikiem moralnego zachowania osoby. Oba zagadnienia, prawo i sumienie, zostały szczegółowo omówione w tym właśnie rozdziale. Jest rzeczą znamienne, że dopiero w tym miejscu, w zakończeniu tego rozdziału, autor zajmuje się zagadnieniem teologii moralnej jako nauki o moralności. Jest ona rozumiana jako nauka o zachowaniu się człowieka w układach relacyjnych rzeczywistości stwórczo-zbawczej. Tu też autor gruntownie tłumaczy jej przedmiot, metody i źródła.

Zdobyta w sposób obiektywny i subiektywny wiedza moralna, ugruntowana w formie świadomości moralnej, bezpośrednio warunkuje ludzkie decyzje. Kolejnym zatem zagadnieniem, które autor omawia, jest zagadnienie decyzji moralnych (rozd. VI). Problem ten ukazano w różnych płaszczyznach. Szczegółowo omówiona została istota decyzji moralnej i jej bezwzględne uwarunkowania: pełna wolność i świadomość osoby, wreszcie także relacje, w jakich pozostają ludzkie decyzje moralne w odniesieniu do woli Bożej.

W ścisłej relacji z decyzją moralną człowieka pozostaje jego działanie. Stąd autor problematyki tego rozdziału nie zamyka w temacie decyzji, ale ciągnie ją dalej, szeroko omawiając zagadnienie czynu ludzkiego, a także problematykę zła i grzechu. Jest to zrozumiałe, gdy wziąć pod uwagę, że zarówno czyn, jak i zło moralne ma ścisły związek z ludzkimi decyzjami.

Kolejny rozdział (VII) dotyczy bezpośrednich wyznaczników moralności ludzkiego działania w formie decyzji i konkretnych czynów. Autor dzieli je na podmiotowe i przedmiotowe, do podmiotowych zaliczając intencję działającego, usposobienie moralne, a także fundamentalny wybór moralny, czyli tzw. opcję fundamentalną. Do przedmiotowych zaś zalicza przede wszystkim sam przedmiot moralny oraz okoliczności.

Rozdział kończący tom dotyczy cnót i sprawności moralnych jako tzw. dyspozycji moralnych. Są one gruntownie omówione zarówno w płaszczyźnie psychologicznej, jak i religijnej. Ciekawe jest odejście od tradycyjnej systematyki cnót i sprawności i zaproponowanie nowej. Oparta jest ona o konkretne dobra człowieka. Są to dobra witalne, materialne, intelektualne, duchowe, moralne i święte. Wokół każdego z tych dóbr autor systematyzuje szereg określonych cnót, rozumianych jako stałe dyspozycje ukierunkowane na określone dobra.

W toczącej się dziś dyskusji nad koncepcją teologii moralnej proponuje się różne idee, wokół których można by dokonać ujęcia i usystematyzowania podstawowych zagadnień moralnych. Najczęściej proponowana jest idea powołania Bożego i odpowiedzi człowieka na to powołanie. Zaprezentowana tu praca G. Gattiego godna jest odnotowania i zainteresowania ze względu na sposób ujęcia problematyki teologii moralnej fundamentalnej. Autor nie opowiada się za żadną z dotychczas proponowanych idei i podejmuje próbę własnego ujęcia. Jaka jest logika rozumowania autora? Gatti wychodzi od powszechnego doświadczenia ludzkiego, jakim jest doświadczanie dobra. Podstawę systematyzacji treści moralnych stanowi zatem zagadnienie dobra. W tym schemacie umieszcza autor wszystkie zasadnicze problemy teologii moralnej fundamentalnej.

Wydaje się, że zaprezentowany przez G. Gattiego sposób ujęcia pryncypiów jest logicznie spójny i całościowo czytelny. Nie oznacza to jednak, że jest to jedyny czy najlepszy sposób ujęcia zagadnień moralnych. Z pewnością jest on jednak godny zainteresowania.

*ks. Henryk Skorowski SDB*