

**Alojzy Marcol, Henryk Skorowski,
Andrzej F. Dziuba, Zbigniew Sareło**

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 61/4, 129-143

1991

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY

Zawartość: I. DOKUMENTY STOLICY APOSTOLSKIEJ. Wyznanie wiary i przysięga wierności. II. OMÓWIENIA. 1. Nowa literatura teologicznomoralna; 2. Z problematyki bioetyki; 3. Leksykon teologii moralnej; 4. Teologia moralna w ocenie etyka*.

I. DOKUMENTY STOLICY APOSTOLSKIEJ

Wyznanie wiary i przysięga wierności

25 lutego 1989 opublikowano w „L'Osservatore Romano” na stronie 7 dwa krótkie teksty łacińskie, które poprzedzała niewielka nota prezentacyjna w języku włoskim. Wraz z tymi tekstami wprowadzono dwie rzeczy: nową formułę „wyznania wiary” (*professio fidei*), które składają wszyscy obejmujący jakiegokolwiek urząd w Kościele oraz formułę „przysięgi wierności” (*iuramentum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo*), którą ten sam krąg osób odtąd będzie składał przy wchodzeniu w urząd. Oba dokumenty weszły w życie z dniem 1 marca 1989 roku.

Krąg osób, które powinny składać wyznanie wiary (por. kan. 833), a odtąd także przysięgę wierności, obejmuje wielu ludzi: od uczestnika soboru powszechnego do kandydata do święceń diakonatu. Obowiązek ten rozciąga się także na wykładowców teologii i filozofii w seminariach duchownych, jak i na wykładowców dyscyplin dotyczących wiary i obyczajów na jakimkolwiek uniwersytecie. Formuła „przysięgi wierności” dotyczy jednakże tylko niebiskupów, czyli osoby wymienione w kan. 833, nr 5°—8°. Dla biskupów bowiem już w lipcu 1987 wprowadzono odrębną formułę „przysięgi wierności”. U. Betti OFM, prezentując dokumenty, zwracał uwagę, że Kongregacja Nauki Wiary pracowała nad nimi od dłuższego już czasu (1884).

Chcąc biec spraw odpowiednio zrozumieć, należy te dwa teksty rozpatrywać oddzielnie.

1. Składanie „wyznania wiary” przed objęciem urzędu kościelnego w zasadzie nie stanowi nowości. Obecne *professio fidei* proceduralnie nie tworzy nowego faktu, merytorycznie jednak jest to ważniejszy z dwóch tekstów. Zmienia bowiem istniejącą od 1967 roku formułę „wyznania wiary”, którą wówczas zastąpiono trydenckie „wyznanie wiary”, wprowadzone w roku 1564, w roku 1877 uzupełnione o definicje Soboru Watykańskiego I, zaś w 1910 roku poszerzone o przysięgę antemodernistyczną. Obowiązująca dotąd formuła z 1967 roku (AAS 59, 1967, s. 1058) składała się z przynależnego do stałych części Mszy świętej symbolu nicejsko-konstantynopolińskiego oraz krótkiego dodatku, w którym składający wyznanie wiary stwierdzał, że afirmuje i zachowuje wszystko, co podaje Kościół w sprawach wiary i obyczajów w uroczystym albo zwyczajnym nauczaniu — zwłaszcza to wszystko, co odnosi się do tajemnicy Kościoła, sakramentów, ofiary Mszy świętej oraz prymatu Papieża.

Ten to dodatek w odnowionej formule został rozwinięty w trzy ustępy.

* Biuletyn redaguje ks. Alojzy Marcol, Warszawa.

Pierwszy ustęp nawiązuje do Konstytucji dogmatycznej Soboru Watykańskiego I o wierze katolickiej i stanowi rodzaj definicji tego, co w Kościele rozumie się przez dogmat, czyli nieomyłne nauczanie wiary. Konkretnie jest to deklaracja wiary we „wszystko, co jest zawarte w słowie Bożym spisany lub przekazany Tradycją i przez Kościół jest podawane do wierzenia jako przez Boga objawione czy to w uroczystym orzeczeniu, czy to w zwyczajnym i powszechnym nauczaniu” (DS 3011, BF I, 51).

W drugim ustępie mowa jest o prawdach wiary i obyczajów, które same przez się wprawdzie nie są przedmiotem nieomyłnej wiary, niemniej podawane są definitywnie, tj. jako wiążące, bo konieczne do ochrony depozytu (*custodia depositi fidei* — *Vaticanum I*) i dlatego też powinny być w pełni przyjęte. Odnośny *passus* brzmi: „Mocno także przyjmuję i utrzymuję wszystko w ogólności i szczególności, co w odniesieniu do wiary i moralności przezeń (Kościół) definitywnie (= wiążąco) bywa przedkładane”. Zobowiązanie to dotyczy spraw, które do depozytu wiary we właściwym znaczeniu nie należą, jednakże decydują o katolickim pojmowaniu człowieka i moralności. Otwiera się tu szerokie pole do różnych interpretacji.

Końcowy natomiast ustęp stanowi przyrzeczenie „religijnego posłuszeństwa woli i intelektu” (*religiosum obsequium voluntatis et intellectus*) w stosunku do nauczania czy to Papieża, czy kolegium biskupów, które jest autentyczne (= urzędowe), choć nie jest definitywne. Tu nie jest wymagany nieodwołalny *consensus*, lecz *obsequium religiosum*. Religijnie motywowane posłuszeństwo opiera się nie tylko na przesłankach rozumowych, lecz także na uznaniu i uszanowaniu roli Papieża i biskupów jako następców apostołów. Nie oznacza ono prostego dyscyplinarnego podporządkowania się, lecz szczerze stosowanie się do orzeczeń autentycznego urzędu nauczycielskiego Biskupa Rzymskiego, zgodnie z jego myślą i wolą, która ujawnia się szczególnie przez charakter dokumentów bądź przez sam sposób wyrażania nauki (por. KK 25).

Zdaniem komentatorów, trzy dodane do wyznania wiary ustępy wymagają szerszych objaśnień. Zostały bowiem ujęte dość formalnie.

2. W odróżnieniu od formuły „wyznania wiary” rzeczywistą nowością jest „przysięga wierności”, która ma uzupełniać wyznanie wiary. Prezentujący dokument teolog franciszkański U. Betti mówił o „absolutnej nowości”. Zobowiązania pod przysięgą do kościelnej dyscypliny w ogólności i do przestrzegania skodyfikowanego prawa kościelnego w szczególności nie było ani przed, ani po Soborze Watykańskim II. Tekst posiada odrębny wariant dla przełożonych zakonów i stowarzyszeń religijnych, o których mowa w kan. 833, nr 8°. Przysięga dotyczy, prócz wypełniania obowiązków płynących z urzędu, wiernego zachowywania i przekazywania całego depozytu wiary, przestrzegania karność kościelnej, zwłaszcza skodyfikowanego prawa, wreszcie posłuszeństwa w stosunku do „autentycznych nauczycieli... Kościoła”.

W związku z formułą „przysięgi wierności” uzupełniającej „wyznanie wiary” zastanawia nie tyle materia będąca przedmiotem przysięgi, co fakt, iż 25 lat po Soborze Watykańskim II trzeba od ludzi Kościoła domagać się przysięgi wierności. Obeszło się bez niej dotąd nawet w najtrudniejszych chwilach życia Kościoła. Czyżby jedność Kościoła i jego misja były do tego stopnia zagrożone, że dla ich ocalenia trzeba się uciekać do dyscyplinarnych środków? Trudny problem stanowi przysięga również w kontekście słów Pana: „A Ja wam powiadam: Wcale nie przysięgajcie” (Mt 5, 34). To sformułowanie z Kazania na Górze jest równie stanowcze, jak inne ważne imperatywy. Całkowity sens przysięgi wierności uzasadnia się w dokumencie tym, aby każdy sprawujący w Kościele funkcję w słowie i czynie zachowywał

wewnętrzna komunie z Kościołem i pomnażał ją tak, aby „zaznaczała się szczególna jednomyślność przełożonych i wiernych w zachowywaniu przekazanej wiary, w praktykowaniu jej i wyznawaniu” (KO nr 10)*.

ks. Alojzy Marcol, Warszawa.

II. OMÓWIENIA

1. Nowa literatura teologicznomoralna

Na rynku wydawniczym ukazują się ciągle nowe opracowania z zakresu teologii moralnej, które mają charakter bądź opracowań podręcznikowych, bądź też charakter monografii podejmujących wiele nowych i charakterystycznych dla obecnej doby problemów etycznych.

W *Biuletynie teologicznomoralnym* 60 (1990) z. III zasygnalizowano nowy podręcznik teologii moralnej fundamentalnej w opracowaniu G. Gattiego — profesora teologii moralnej na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie, który to podręcznik pomyślany został jako pierwszy tom *Corso di teologia morale*. Dotyczył on zagadnień określanych tradycyjnie jako *Principia*.

W ostatnim okresie czasu ukazało się kolejne podręcznikowe opracowanie tego autora z zakresu teologii moralnej zatytułowane *Morale sociale e della vita fisica*, Torino 1990. Publikację tę należy uznać za drugi tom *Corso di teologia morale*, która w sposób podręcznikowy ujmuje zagadnienia z zakresu teologii moralnej szczegółowej. Już pierwszy wgląd w sygnalizowane opracowanie uświadamia jednak czytelnikowi, iż autor nie wyczerpuje w nim całokształtu problematyki z zakresu teologii moralnej szczegółowej, skupia się bowiem na zagadnieniach moralnych dotyczących życia społecznego oraz zagadnieniach związanych z życiem biologiczno-fizycznym. Takie ujęcie problematyki w obecnym opracowaniu upoważnia do przypuszczeń, iż będziemy mieli w przyszłości do czynienia przynajmniej z jeszcze jednym tomem tego autora dotyczącym najprawdopodobniej problematyki moralnej w sferze seksualności i życia małżeńsko-rodzinnego.

Omawiany podręcznik *Morale sociale e della vita fisica* składa się z pięciu obszernych części, w których autor próbuje zgrupować omawiane przez siebie zagadnienia. Pierwsza część zatytułowana *Morale sociale generale* dotyczy ogólnych założeń i podstawowych twierdzeń w sferze etycznej problematyki życia społecznego.

Pierwszy rozdział tej części poświęcony jest ogólnym refleksjom dotyczącym zagadnień społecznych ujmowanych w świetle wiary, zaś dwa kolejne ukazują problematykę społeczną tak, jak funkcjonuje ona w Piśmie Św. Starego i Nowego Testamentu oraz w nauczaniu społecznym Kościoła. Szczególnie bogaty w treść jest rozdział trzeci dotyczący doktryny społecznej Kościoła, która ujęta została w trzech płaszczyznach: myśl społeczna Kościoła przed *Rerum Novarum*, oryginalność myśli społecznej po *Rerum Novarum*, współczesna doktryna społeczna Kościoła.

Trzy kolejne rozdziały tej części dotyczą już problemów bardziej szczegółowych z zakresu moralności życia społecznego, chociaż także zaklasyfi-

* Opracowano na podstawie: AAS 81 (1989) 104—106; „L'Osservatore Romano” z 25 II 1989; P. Knauer, *Der neue kirchliche Amtseid*, „Stimmen der Zeit” 1990, z. 2, 93—101; P. Gradauer, *Römische Erlässe und Entscheidungen*, „Theologisch-praktische Quartalschrift” 138 (1990) z. 1, 66—67; D. S., *Neue Eidsformeln für kirchliche Amtsträger*, „Herder Korrespondenz” 43 (1989) 153—154.

kować je należy do zagadnień podstawowych i ogólnych. Jest to: zagadnienie zasad życia społecznego; w tym przede wszystkim zasady personalizmu, praw człowieka, solidarności; zagadnienie relacji jaka zachodzi pomiędzy prawem a sprawiedliwością w ramach życia społecznego; wreszcie zagadnienie samego pojęcia sprawiedliwości społecznej wraz ze wszystkimi jej implikacjami dla właściwego funkcjonowania życia społecznego.

Ostatni rozdział tej części poświęcony jest etyce życia politycznego. Ekspozuje w nim autor w szczególny sposób następujące zagadnienia: polityka a moralność, polityka a wiara, jedność wiary a pluralizm polityczny, etyczne zasady polityki wewnątrzpaństwowej i międzynarodowej, wreszcie zagadnienie jedności polityki międzynarodowej.

Część druga zatytułowana *Morale della realtà economica* poświęcona jest etycznym aspektom życia ekonomiczno-gospodarczego. Pierwszy rozdział tej części stanowią refleksje wstępne i ogólne w sferze relacji pomiędzy moralnością a życiem ekonomiczno-gospodarczym. Omawia w nim autor problemy: ekonomia w życiu człowieka, realność zła i grzechu w sferze życia ekonomicznego, etycznego wymiaru tego życia.

Kolejne rozdziały tej części dotyczą zagadnień szczegółowych. Rozdział drugi poświęcony jest w całości problematyce pracy ludzkiej. Jest ona ukazana w trzech płaszczyznach: elementy teologii pracy, praca a zawód, podział obowiązków i dochodów związanych z wykonywaną pracą w ramach określonego zawodu. Kolejne szczegółowe zagadnienia, które zostały ujęte w osobny rozdział to zagadnienia własności prywatnej, przedsiębiorstwa i partycypacji w życiu gospodarczym. W rozdziale tym autor szczegółowo analizuje samo pojęcie i strukturę współczesnego przedsiębiorstwa ze szczególnym podkreśleniem trzech jego form: partycypacji w zarządzaniu, własności oraz w dochodach. Wszystkie trzy formy upoważniają dopiero do mówienia o pełnej partycypacji jednostki w życiu i funkcjonowaniu współczesnego przedsiębiorstwa. Dalsze analizy tego rozdziału dotyczą zagadnienia własności prywatnej. Szczegółowo omawiane jest prawo osoby do własności prywatnej, przedmiotowa treść tego prawa oraz jego uzasadnienie. Realizacja prawa własności jest w ocenie autora podstawową formą partycypacji jednostki ludzkiej w życiu ekonomiczno-gospodarczym społeczeństwa.

Ostatni rozdział tej części poświęcony jest etycznej problematyce rozwoju ekonomicznego. Ukazane w nim zostało w pierwszej kolejności zagadnienie niedorozwoju w jego wielorakich uwarunkowaniach i ustrukturuwaniu, a następnie właściwe rozumienie rozwoju oraz jego nieprzekraczalne granice. Całość wywodów tego rozdziału kończy próba ukazania nowego modelu etyki rozwoju wraz z licznymi jej implikacjami.

Część trzecia omawianej publikacji, zatytułowana *Etica della cultura* jest najmniej rozbudowana i stosunkowo skromna w relacji do innych części. Jest to w pełni uzasadnione biorąc pod uwagę, iż dotyczy ona dość szczegółowego zagadnienia, jakim jest zagadnienie etycznego wymiaru kultury. Stąd też część ta nie jest ujęta w rozdziały, a jedynie w poszczególne punkty. Pierwszy z nich dotyczy pojęcia i rozumienia kultury, a kolejne: relacji, jaka zachodzi pomiędzy kulturą a Ewangelią, zagadnienia promocji kultury we współczesnym świecie, roli etyki w dialogu pomiędzy poszczególnymi kulturami.

Bardzo obszerna i bogata w treść jest część czwarta sygnalizowanej publikacji zatytułowana *Etica della vita fisica*. Dotyczy ona moralnych aspektów życia fizyczno-biologicznego, a mówiąc bardziej precyzyjnie, zagadnień z zakresu bioetyki. Poszczególne rozdziały dotyczą konkretnych zagadnień z tej właśnie materii, przy czym pierwszy z nich, poświęcony omówieniu życia ludzkiego jako bezwzględnej wartości moralnej, należy traktować jako podstawę i wstęp do analiz zawartych w kolejnych rozdziałach.

Na bazie tych analiz w kolejnych rozdziałach autor omawia gruntownie:

zagadnienie zabójstwa jako najpoważniejszej formy godzenia w życie ludzkie ukazując je jako tzw. zabójstwo bezpośrednie i pośrednie; problematykę zbrojeń i wojny poprzez omówienie tradycyjnej doktryny tzw. wojny sprawiedliwej, ukazanie współczesnych zagrożeń wynikających z faktu zbrojeń, a kończąc całość wywodów teorią pokoju. Dalsze rozdziały dotyczą: problematyki życia prenatalnego wraz z wynikającymi stąd implikacjami; zagadnienia zapłodnienia *in vitro* rozważanego od strony medycznej i etycznej; współczesnego zjawiska inżynierii genetycznej. Całość analiz tej części kończy rozdział poświęcony problematyce eutanazji.

Ostatnia część pracy zatytułowana *Etica del vissuto religioso* dotyczy moralnych aspektów życia religijnego. Nie jest to tradycyjne ukazanie elementów życia religijnego człowieka, ile raczej wewnętrzną sferę religijności osoby. Zasygnalizowanie moralnych aspektów sfery przeżyć religijnych. Stąd też w poszczególnych punktach omawia autor takie zagadnienia jak: pojęcie przeżycia religijnego, przeżycie religijne a doświadczenie moralne, przeżycie religijne jako wyraz godności człowieka, rola etyki w sferze „czystości” przeżyć religijnych.

Takie ujęcie problematyki pozwala tę część publikacji usytuować bardziej w ramach teologii duchowości. Nie dotyczy ona bowiem wprost moralności życia religijnego człowieka, ile raczej wewnętrznej sfery religijności osoby.

Omówioną publikację książkową G. Gattiego uznać należy za istotny i cenny wkład we współczesną literaturę teologicznomoralną. Stanowi ona gruntownie i dobrze opracowany zarówno pod względem metodologicznym, jak i merytorycznym podręcznik z zakresu teologii moralnej szczegółowej, chociaż nie wyczerpuje całej problematyki z tego zakresu. Należy zatem przypuszczać, iż podręcznik ten stanie się cenną pomocą dla wykładowców i studentów teologii moralnej.

Sledząc z uwagą włoski rynek wydawniczy zasygnalizować również należy opracowanie J. M. Auberta *Compendio della morale cattolica*, Milano 1989, które także uznać należy za opracowanie podręcznikowe. Podręcznik ten nie jest co prawda oryginalnym opracowaniem włoskim, a jedynie tłumaczeniem z języka francuskiego publikacji pt. *Abrégé de la morale catholique* (Paris 1987), niemniej jednak ze względu na ciągłe zapotrzebowanie na tego rodzaju publikacje, jego tłumaczenie na język włoski ma także istotne znaczenie. Poszerza się bowiem w ten sposób krąg odbiorców tej publikacji J. M. Auberta.

Publikacja *Compendio della morale cattolica* jest próbą całościowego ujęcia problematyki teologii moralnej w jednym opracowaniu podręcznikowym. Już sam fakt podjęcia takiego zadania wskazuje, iż w praktyce mamy do czynienia nie z wielką syntezą, a właściwie jedynie z sygnalizacją zagadnień wchodzących w zakres teologii moralnej.

Książka składa się z dwóch części. Pierwsza dotyczy problematyki moralnej fundamentalnej, druga zaś szczegółowej, która jest dookreślona podtytułem — moralność życia codziennego. W ramach pierwszej części Autor w poszczególnych rozdziałach omawia następujące zagadnienia: współczesne pytania etyczne człowieka, Ewangelia jako odpowiedź na pytania człowieka, człowiek jako podmiot moralności (antropologia chrześcijańska), czyn człowieka jako aktualizacja moralności, pojęcie normy moralnej, kompetencje Kościoła w dziedzinie moralności, grzech i nawrócenie.

W ramach drugiej części omówione zostały w poszczególnych rozdziałach zagadnienia: cnót chrześcijańskich (wiara, nadzieja, miłość), etyczne aspekty życia religijnego, etyczne aspekty życia indywidualnego, zagadnienia z zakresu bioetyki (moralna problematyka życia człowieka), etyczny wymiar życia seksualnego i rodzinnego, etyka życia społecznego.

Także opracowanie J. M. Auberta należy uznać za znaczny wkład we współczesną literaturę teologicznomoralną. Pomimo faktu, iż jest to

ogromna synteza zagadnień wchodzących w zakres teologii moralnej, stanowić może wielką pomoc w uprawianiu tej dyscypliny.

Obie sygnalizowane publikacje należy traktować jako nowe podręczniki teologii moralnej. Ubogacają one w sposób znaczny tego rodzaju współczesne opracowania. I chociaż, jak każde tego rodzaju publikacje, nie są opracowaniami doskonałymi, to jednak zasadnym wydaje się zasygnalizowanie ich pojawienia się na rynku wydawniczym, ponieważ stanowią one cenną pomoc dla wykładowców i studentów teologii moralnej.

ks. Henryk Skorowski SDB, Warszawa-Łomianki

2. Z problematyki bioetyki

Frapującym dziełem wiedzy ludzkiej jest medycyna. Jej osiągnięcia i możliwości wprowadzają w zadumę. Człowiek zaczyna wyraźniej panować nad sobą — w sensie fizycznym i psychicznym. Czasem jednak, m. in. poprzez osiągnięcia medycyny, bywa bardziej zniewolony. Jawi się ciągle pytanie, czy człowiek powinien i ma prawo zczyńnić wszystko, co potrafi? Odpowiedzi są zależne od płaszczyzny pytającego. Technik popada w zachwyty, psycholog pyta o odniesienia sfery fizycznej do psychicznej, lekarz, wierny przysiędze Hipokratesa i głęboko zatroskany o całego człowieka, próbuje szukać osoby, a nie eksperymentu. Dochodzi do tego jeszcze sfera etyczno-moralna. To ona ostatecznie stanowi o ludzkim widzeniu eksperymentów i możliwościach medycznych. Nie należy tracić z oczu faktu, że medycyna pozostaje w służbie człowieka, i to całego człowieka.

Warto zwrócić uwagę na kilka pozycji traktujących o zagadnieniach bioetyki, a odnoszących się do wszystkich etapów życia ludzkiego, od jego poczęcia aż do ostatniego tchnienia. Najpierw należy wskazać na bardzo cenne opracowanie: *Chiesa e bioetica. Giovanni Paolo II ei medici e agli operatori sanitari, a cura di Dionigi Tettamanzi*, Massimo—Milano 1988, s. 456. Zbiór ten ukazał się jako 11 tom serii *Enciclopedia per tutti*. Praca zawiera 60 dokumentów, przytoczonych w całości albo w części, a dotyczących interesującej nas problematyki. W wykazie podano ogólny tytuł, adresata oraz datę napisania czy wygłoszenia tekstu. Autoryzowane teksty pochodzą najczęściej z *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* lub z „L'Osservatore Romano”. Niektóre z tekstów wygłoszone zostały podczas zagranicznych podróży pasterskich Papieża (por. s. 326, 382, 389). Znajduje się tam m. in. wystąpienie papieskie podczas udzielania sakramentu namaszczenia chorych w Gdańsku (s. 382). Ważnym uzupełnieniem publikacji jest indeks analityczny, który pozwala na bardzo operatywne wykorzystanie treści poszczególnych wypowiedzi (s. 427—442). Jest także szczegółowy wykaz grup tematycznych dokumentów (s. 443—456). Oba te zestawy czynią z publikacji D. Tettamanziego faktyczną „encyklopedię dla wszystkich”.

Wyniki swych długoletnich przemyśleń w zakresie zagadnień bioetyki przedstawił także polski profesor, Tadeusz Ślipko SJ, w pracy: *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Warszawa 1988, s. 449. Po ustaleniu pojęcia i problematyki (s. 9—20) autor koncentruje się najpierw na etyce środowiska naturalnego (s. 21—74). Granic inżynierii genetycznej dotyczy następnie analiza etyczna jednego z najważniejszych zagadnień bioetyki (s. 75—210). Rozważając kwestie genetyki, embriologii i eugeniki autor nie pomija również opinii filozoficzno-etycznych. Po przeglądzie stanowisk filozoficznych Ślipko omawia antropologiczne i aksjologiczne podstawy bioetyki genetycznej. Wskazując na psychofizyczną strukturę człowieka każe pamiętać o moralnym dobru i normach moralnych.

Przechodząc do eugeniki krakowski badacz wyróżnia manipulacje instrumentalne i antropologiczne. Te ostatnie dzieli na eugenikę negatywną i po-

zytywną. Oceniając krytycznie eugenikę pozytywną nie opowiada się za jej wszelkim zanegowaniem. W eugenice negatywnej podaje szczegółowe uwagi o zapłodnieniu i inseminacji homo- i heterogenicznej.

Kolejna część studium dotyczy granicznych przypadków terapii medycznej (s. 211—255). Autor omawia takie problemy, jak informowanie chorego, przymus leczenia, doświadczenia na ludziach, elektrowstrząsy, psychochirurgię, przeszczepy i krwiodawstwo — wszystko to pod kątem filozoficzno-etycznym.

Nie brakło też pytania o granice walki z cierpieniem (s. 256—298), przy czym chodzi głównie o eutanazję i stosowanie leków znieczulających.

Wreszcie mowa jest o agresji i karze śmierci (s. 330—389). W kontekście toczącej się w Polsce dyskusji odnośnie do stosowalności kary śmierci warto odnotować końcowe stwierdzenie ks. Ślipki w tej kwestii: „Niezależnie od tego, jakie będą ostateczne wyniki toczących się na ten temat debat, pro czy contra abolicjonistyczne, w żadnym wypadku nie ma podstaw do tego, aby w wysuwanych motywacjach powoływać się na etykę chrześcijańską jako filozofię z zasady potępiającą karę śmierci” (s. 389).

Na polskim rynku wydawniczym należy jeszcze odnotować nieco wcześniejszą pracę ks. Stefana Kornasa, *Współczesne eksperymenty medyczne w ocenie etyki katolickiej*, Częstochowa 1986 (faktycznie 1987), s. 294. Autor wychodzi od schematycznej charakterystyki współczesnych ingerencji medycznych (s. 11—58), jak ingerencja w strukturę dziedziczną człowieka, ingerencja embriologiczno-fetologiczna, transplantacja narządów i działania reanimacyjne. W praktyce eksperymenty przejawiają ambiwalentność. Są szansa i zagrożeniem. Po tych, swoiście technicznych, uwagach autor przechodzi do ukazania kryteriów oceny etycznej eksperymentów medycznych (s. 59—141). Dwa są podstawowe kryteria: dobro osoby ludzkiej oraz dobro wspólne. Całość S. Kornasa zamyka oceną etyczną eksperymentów medycznych (s. 143—255). Podobnie jak w pierwszym rozdziale, autor koncentruje się najpierw na inżynierii dotyczącej struktury dziedzicznej człowieka — na sztucznym nasienieniu, zapłodnieniu w retorcie i klonowaniu. Ingerencje embriologiczno-fetologiczne to wprowadzanie do płodu substancji chemicznych oraz badanie ich norm fizjologicznych. Wreszcie ocena dotyczy przeszczepów allogenicznych, ksenogenicznych oraz alloplastyk.

Problematyce bioetyki, ograniczonej do przekazywania życia i technologii genetycznej, poświęcona jest również praca K.-H. Klebera, *An den Grenzen der ethischen Belastbarkeit. Ethische Reflexionen zur Problematik der Reproduktionsmedizin und der Gentechnologie*, Passau 1989, s. 73. Autor podaje podstawowe refleksje etyczne (s. 10—16), które następnie konkretyzuje w ramach medycyny reprodukcji i technologii genetycznej. Zagadnienia reprodukcji obejmują sześć szczegółowych kwestii: diagnostykę przedporodową, *in vitro* homologiczny i heterologiczny, zastępcze macierzyństwo, embriony jako materiał badawczy i początki życia ludzkiego. Analizując kwestie technologii genetycznej Kleber kreśli najpierw uwagi historyczne, tworzące tło dla współczesnej medycyny. Zdaje sobie sprawę z osiągnięć i zagrożeń technologii genetycznej.

W ramach serii *Frontiere della scienza* ukazała się praca Urlico di Aichelburg, *La scienza della vita. Biologia e medicina di oggi e di domani*, Miłabo 1988, s. 240. Autor jest znanym specjalistą z zakresu mikrobiologii i higieny uniwersytetu w Turynie. Praca dzieli się na trzy części. Pierwsza z nich nosi wymowny tytuł: *Dwadzieścia historii, które ustrząsnęły biologią* (s. 5—80). Historie koncentrują się wokół szczególnie znaczących odkryć z zakresu biologii i medycyny, jakimi były odkrycia hormonów, enzymów, komórek, molekuł. Każda z tych „nowości” zaprezentowana została w pięciu szczegółowych ujęciach, np. komórki rozbite, skrzyżowane, podtrzymujące, manipulujące, kolorowe.

Tytuł drugiej części słusznie wskazuje, że *Biologia przemienia medycynę* (s. 81—183). Obszerna analiza wskazuje na znaczenie hormonów w procesach terapeutycznych oraz na wpływ odkrycia enzymów na rozwój medycyny i jej praktyczne zastosowania.

Ostatnia część opracowania Aichelburga pt. *Nowa biologia* dotyczy dwu tematów; biologii molekularnej i inżynierii genetycznej (s. 185—221). Te nowe działy biologii są zarazem skierowaniem medycyny ku przyszłości.

Na wzmiankę zasługuje także 60. tom Papieskiej Akademii Nauk, *The Artificial Prolongation of Life and the Determination of the Exact Moment of Death*, 1986, s. 114. Jest to owoc posiedzenia grupy naukowców w dniach 19—21 X 1985 roku. Publikacja, oprócz przedmowy, wykazu uczestników oraz materiałów z audycji udzielonej przez Jana Pawła II, zawiera jedenaście wystąpień uczonych. Ograniczymy się do przytoczenia autorów i tytułów ich wykładów:

- H. W. Pia (Giessen), *Śmierć mózgowa*;
- K. A. Hossmann (Kolonja), *Eksperymentalne aspekty przywracania mózgu do życia*;
- G. Milhaud (Paryż), *Sztuczne przedłużenie życia i czas*;
- R. J. White (Cleveland), *Komentarz do przedłużania ludzkiej egzystencji i ponowne zdefiniowanie życia ludzkiego oraz śmierci w terminach funkcjonowania mózgu*;
- D. H. Ingvar (Lund), *Koncepcja śmierci. Komentarze do oficjalnych zapytań szwedzkich*;
- H. A. Walder (Nijmegen), *Sztuczne przedłużanie życia i określenie dokładnego momentu śmierci*;
- U. Ponten (Uppsala), *Sztuczne przedłużanie życia i określenie momentu śmierci*;
- E. J. Zerbin (Sao Paulo), *Przedłużanie życia i kryterium śmierci*;
- J. F. Lemaire (Paryż), *Dwa przykładowe przypadki*;
- S. Dion, G. Mathe (Villejuif), *Rozważania etyczne nad przedłużaniem życia i jednoznacznym określeniem śmierci*;
- C. Manni (Rzym), *Eutanazja: dlaczego powinniśmy ją odrzucić*.

Z pewnością nietypowym, lecz interesującym przyczynkiem jest praca mająca formę wywiadu: B. Häring, *Fede storia morale intervista di G. Licheri*, Roma 1989, ss. 303. W tekście znalazło się sporo uwag znanego moralisty odnoszących się do bioetyki, choć czasem są one kontrowersyjne. Mimo kontrowersyjności wspomnianego wywiadu, jest on świadectwem pewnych postaw ludzkich, a zarazem wysiłków teologii moralnej.

W polskiej literaturze pewne zagadnienia z zakresu bioetyki, zwłaszcza w odniesieniu do przekazywania życia, podejmuje ks. A. Marcol w pracy: *Katolicka etyka seksualna*, Wrocław 1989, ss. 180. Jest to tym bardziej interesujące, że praca ma wyraźny wydźwięk praktyczny i powiązanie z konkretnymi sytuacjami życia moralnego. Autor podejmuje m.in. kwestie dotyczące embrionu, FIVET, współżycia w kontekście odpowiedzialności za poczęcie, a także sprawę AIDS w aspekcie moralnym.

Tematy mniej lub bardziej związane z bioetyką podejmuje także wydany ostatnio *Słownik teologiczny* pod red. ks. A. Zuberbiera, t. II, Katowice 1989, ss. 471. T. Sikorski opracował hasła: *Samobójstwo* (s. 225—227), *Wojna* (s. 372—373), *Życie* (435—437), *W. Łydka — Śmierć* (s. 282—283), *A. Dylus — Transplantacja* (325—327). Krótkie traktaty stanowią interesujące przybliżenie wieloznacznych czasem terminów.

Problematyka bioetyki znajduje coraz więcej uwagi w kościelnym nauczaniu, zwłaszcza w teologii moralnej. Osiągnięcia medycyny współczesnej są zaskakujące, czasem wręcz graniczące z *science fiction*. Wszystko to jednak nie uwalnia ich od oceny moralnej. Obserwuje się nawet wyczekiwane instytucji świeckich i rządów na stanowisko Kościoła w sprawie zagadnień bioetyki.

Zaprezentowany przegląd zawiera pewne przybliżenie bibliografii w tym względzie. Na czoło wysuwają się przy tym pytania etyczne. Wskazane pozycje wydawnicze mogą stanowić interesującą pomoc w bliższym zapoznaniu się zarówno z ogólnymi uwagami, jak i ze szczegółowymi kwestiami bioetyki. Zapotrzebowanie jest szczególnie widoczne w sytuacjach życiowych ludzi wiary. Znaczącą pomoc ma też teolog moralista. Należy jednak mieć świadomość, że rozwój wiedzy w zakresie medycyny nie powiedział jeszcze ostatniego słowa. Zatem i badania etyczne muszą być otwarte i gotowe do podjęcia nowych, może jeszcze trudniejszych, problemów. Bogactwo życia jest bogactwem człowieka, a ten jest niezgłębiony.

ks. Andrzej F. Dziuba, Warszawa

3. Leksykon teologii moralnej

W okresie po *Vaticanium II* w różnych dyscyplinach teologicznych mamy do czynienia z rewizją stanowisk, a w związku z tym z ożywioną dyskusją nad podstawami tych nauk. W teologii moralnej pojawiły się ponadto intensywne dyskusje z naukami empirycznymi. Dotyczyły one także zagadnień hermeneutycznych oraz podstaw filozoficznych, zwłaszcza tzw. filozofii analitycznej. Przy sposobności roztrząsano na nowo również niektóre tradycyjne pozycje lub wobec złożoności wyzwań współczesności poddawano je wnikliwej analizie. Wystarczy przypomnieć dyskusje wokół absolutnej obowiązywalności konkretnych norm czy też dyskusje na temat kompetencji urzędu nauczycielskiego Kościoła.

W międzyczasie w teologii moralnej, podobnie jak w innych dziedzinach teologicznych, nastąpiło pewne uspokojenie. Aktualnie nie toczą się żadne spory nad nowymi koncepcjami czy ujęciami. Odbiciem tej sytuacji jest m. in. to, że na rynku księgarskim pojawiają się znów podręczniki i literatura leksykalna. Rok 1990 na rynku włoskim zaowocował leksykonem teologicznomoralnym *Nuovo Dizionario di teologia morale*, Milano 1990, ss. 1541. W Austrii w tymże roku H. Rotter i G. Virt zaprezentowali swój *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck-Wien 1990, ss. 896. Weryfikacja wypracowanych w teologii moralnej wyników jest rzeczą konieczną, a udostępnienie ich szerszym kręgom czytelników nader pożądane.

Leksykon teologii moralnej (*Lexikon der christlichen Moral*) po raz pierwszy ukazał się w Austrii w roku 1969. Prof. K. Hörmann wówczas sam podjął się opracowania całego materiału teologicznomoralnego i przedstawienia go w formie artykułów leksykalnych. Zainteresowanie leksykonem było ogromne, tak iż pierwsze wydanie niebawem się rozeszło. W 1975 roku ukazał się jego przekład na język hiszpański (*Diccionario de moral cristiana*, Barcelona). Zamierzony polski przekład nie doszedł do skutku.

Zadna inna dyscyplina teologiczna nie jest jednak tak ustawicznie konfrontowana z nowymi problemami, jak teologia moralna. Z biegiem czasu okazało się, że jeden autor nie jest już w stanie ogarnąć w pełni coraz bardziej różnicowane problemy. Toteż drugie wydanie leksykonu, które pod redakcją K. Hörmanna ukazało się w 1976 roku, zostało przygotowane przy współpracy wielu fachowców, działających zwłaszcza na terenie Wiednia.

Odtąd upłynęło sporo czasu. Rozwój wewnątrzkościelnych dyskusji domaga się ze strony teologii moralnej stosownych odpowiedzi. Stąd powstała myśl, aby na nowo opracować leksykon, który dobrze sprawdził się w praktyce. Inicjatorzy tego przedsięwzięcia postawili sobie za cel, aby przy zachowaniu pełnej ortodoksji nie tylko podjąć aktualne kwestie, lecz także pokazać, jak szerokie istnieje spektrum refleksyjnych możliwości w ramach wielkiej tradycji chrześcijańskiej. Redaktorzy, G. Virt i H. Rotter, dążyli do tego, aby nowe wydanie ukształtować w duchu poprzednich edycji, o które

zatrzaszczył się K. Hörmann. Do leksykonu wprowadzono nowe aktualne hasła. Wobec ogromu materiału i szybkiego narastania problemów teologicznomoralnych wszechstronny wybór tematów był prawie niemożliwy. Również stanowiska, jakie zajmują przedstawiciele samej dyscypliny, są pluralistyczne. Tego nie należy ukrywać. Lecz w ten sposób wyniki prac są zarazem reprezentatywne dla sytuacji dzisiejszej teologii moralnej, a poszczególne artykuły jest przede wszystkim samoistnym przyczynkiem, za który sam autor bierze odpowiedzialność.

W porównaniu z poprzednim wydaniem leksykonu nowa edycja charakteryzuje się bardzo oszczędnym przytaczaniem bibliografii. Ograniczono się wyłącznie do dzieł, które przy opracowywaniu artykułu odegrały istotną rolę. Tylko wyjątkowo i w szczególnie znaczących przypadkach cytuje się encyklopedie czy artykuły zawarte w czasopismach. Wykorzystanie standardowych dzieł ogólnoteologicznych należy suponować. Narastającą falę publikacji na temat aktualnych zagadnień teologicznomoralnych dziś łatwo uchwycić poprzez zestawienia bibliograficzne i banki danych.

Dzieło dedykowano w 75. rocznicę urodzin profesorowi K. Hörmannowi, od którego wywodziła się pierwotna inicjatywa przedstawienia zagadnień teologii moralnej w formie leksykalnej i którego inspiracji zawdzięczać należy także obecne, zmienione wydanie.

Przedłożony przegląd teologii moralnej generalnie pomyślany jest jako pomoc naukowa dla teologów, ale także dla zainteresowanych teologią moralną (studentów teologii, duszpasterzy, katechetów). Tekst jest precyzyjny, aktualny i zarysowuje stosunkowo wyczerpująco problematykę (por. hasło *Abtreibung*).

Liczbę artykułów i haseł utrzymano w umiarkowanych granicach. Pozwalało to na wnikliwe opracowanie poszczególnych pojęć. Mniej ważną nomenklaturę omawia się w związku z pojęciami ogólniejszymi czy nadrzędnymi. Z drugiej strony dla uniknięcia nadmiernego obciążenia zasadniczych problemów ubocznymi wątkami potraktowano drugorzędne zagadnienia albo bardzo zwięźle, podając tylko ich definicję (np. *Almosen, Antisemitismus, Argernis* etc.), albo redagując miniartykuł. O ile każdy pełny artykuł zawsze jest podpisany przez autora, to miniartykuły nie są sygnowane. Tylko z przedmowy i zestawienia autorów można się dowiedzieć, że zostały opracowane przez mgra G. Marschütza i lic. teol. G. Gansterera.

W metodzie prezentacji materiału obrano drogę pośrednią między leksykonem K. Hörmanna a leksykonem B. Stoecklego. Przedstawia się krótko, lecz wystarczająco, perspektywę biblijną, historyczną i magistralną, by w końcu zarysować aktualną dyskusję.

Sprawa doboru współpracowników jest w takich wypadkach kwestią delikatną. Łatwo o pominięcie, łatwo o narażenie się na nieuzasadnione domysły. Z drugiej strony współpraca wszystkich moralistów nie miałaby sensu. Należało jasno określić kryterium zaproszenia do współpracy. Prof. Hörmann swego czasu ograniczył się przy wyborze współpracowników do środowiska wiedeńskiego. Tym razem krąg autorów artykułów specyficznie moralnych jest nieco szerszy. Zwrócono się do teologów biorących udział w dorocznych spotkaniach moralistów, jakie od 1974 roku regularnie odbywają się w Innsbrucku. Ponadto dla opracowania haseł z zakresu etyki społecznej, biblistyki i dziedzin pokrewnych zaproszono szereg innych autorów z terenu Austrii (por. spis autorów, s. 9—11).

Gdy chodzi o rozmiary artykułów, to wyraźnie wyróżnić można cztery kategorie opracowań, świadczące o dzisiejszej wadze zagadnień. Kategorię pierwszą stanowią hasła, w których podaje się samą definicję lub bardzo zwięzły opis (por. *Blutschande, Simonie, Skandal*). Kategoria druga to artykuły około trzystronicowe (por. *Armut, Ehrfurcht, Freundschaft, Lust, Treue, Widerstand*). Dalszą kategorię stanowią opracowania około sześciostronicowe (por. *Klugheit, Lehramt, Reue, Toleranz*). Zasadnicze artykuły

mają objętość około dziewięciu stron (por. *Eigentum, Familie, Friede, Gewissen, Glaube, Kirche*), a nawet więcej (por. *Alttestamentliche Ethik, Ehe, Genetik und Gentechnik, Wirtschaftsethik*).

Ocena merytoryczna poszczególnych haseł to zadanie dla wnikliwego recenzenta. Tu wystarczy podkreślić, że o ile w pierwszym wydaniu leksykonu wyłożono szkolną teologię moralną, to podejście do drugiego wydania było ambitniejsze, uwzględniające uwagi krytyki. Próbowano do niego wnieść inspirujące i integrujące momenty teologii Soboru Watykańskiego II i jego antropologiczny zwrot, jaki zaznaczał się także w teologii moralnej. Prof. K. Hörmann z 38 teologami, socjologami, lekarzami i prawnikami w 264 hasłach, w sposób otwarty na człowieka, postawił niemal wszystkie najważniejsze kwestie moralne. W godzinach zametu dzieło to niosło światło i orientację na temat *status quo* poszczególnego zagadnienia w teologii moralnej, od którego wychodząc należało myśleć dalej.. Było to dzieło oparte na zdrowej tradycji, lecz zarazem otwarte na to, co nowe w Kościele i w teologii moralnej. Obecne wydanie ma być czymś więcej niż tylko rejestracją czy też inwentaryzacją stanowisk i poglądów. Aspiruje do problematyzującej, twórczej roli pośredniczenia pomiędzy nauką Kościoła, teologami a praktyką życia chrześcijańskiego. Nie przemilcza się napięć, pęknięć, konfliktów, sprzeczności i otwartych problemów. Nie próbuje się harmonizować wszystkiego w uładzoną całość. Być może, zbiorowy wysiłek 56 autorów przyczyni się do przebudzenia europejskiego chrześcijaństwa z letargu.

ks. Alojzy Marcol, Warszawa

4. Teologia moralna w ocenie etyka

Kryzys życia moralnego, którego objawy zauważono już w pierwszej połowie naszego stulecia, wymusił pytanie o skuteczność uzasadniania norm etycznych w teologii. Tym samym została zakwestionowana dominująca wówczas koncepcja teologii moralnej. Jej słabości dostrzegł także Sobór Watykański II i dlatego zalecił, aby odnowę tej dyscypliny podjąć ze szczególną troską (OT 16). Nic więc dziwnego, że w okresie posoborowym obserwujemy znaczny wzrost zainteresowania antropologią teologicznomoralną oraz kwestiami metodologicznymi. Wszelkie poszukiwania są jednak zawsze zagrożone niebezpieczeństwem pomyłek. Istnieje więc konieczność wszechstronnej krytyki nowych koncepcji. W przypadku teologii moralnej gruntowna weryfikacja proponowanych rozwiązań, tak w zakresie zagadnień szczegółowych jak i ogólnych, jest bezwzględnie pożądana, ponieważ wyniki tej dyscypliny mają bezpośrednie odniesienie do codziennych ludzkich problemów. Potrzeba krytycznej oceny nowszych koncepcji teologicznomoralnych z punktu widzenia etyki filozoficznej inspirowała, jak się wydaje, badania ks. Andrzeja Szostka, których owocem jest jego publikacja pt. *Natura — Rozum — Wolność*. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej, Lublin 1989, Redakcja Wydawnictw KUL, ss. 330.

Podtytuł pracy A. Szostka wskazuje, że przedmiotem analizy jest koncepcja twórczego rozumu. Czytelnik miałby więc prawo sądzić, że idea ta jest wyraźnie głoszona przez teologów. Tego rodzaju przypuszczenie nie znajduje w pracy ani potwierdzenia, ani zaprzeczenia. Ze wstępu jedynie dowiadujemy się, że lubelski etyk odnajduje ideę twórczego rozumu implikowaną w antropologii przyjmowanej przez wielu moralistów. W tym momencie rodzi się wątpliwość dotycząca metody postępowania. Czy można rzeczowo analizować jakąkolwiek ideę, jeżeli wpierv nie ukaże się jej faktycznego występowania? Czy intuicja badacza może być uzasadnionym punktem wyjścia? Czy w takiej sytuacji przedmiotem dociekań nie staje się przypadkiem koncepcja, która istnieje jedynie w umyśle badacza? Wątpli-

wości zawarte w wyżej postawionych pytaniach wzmacnia stwierdzenie wypowiedziane we wstępie, że koncepcję twórczego rozumu „współtworzy i reprezentuje bardziej lub mniej wyraźnie wielu autorów” (s. 15). Takie spostrzeżenie automatycznie implikuje pytanie o jednolitość idei twórczego rozumu. Czy wszyscy autorzy pojmują tę koncepcję identycznie, czy też nadają jej odmienne znaczenia? Natarczywość ostatniego pytania jest tym większa, że wśród głoszących tę ideę zostali wymienieni autorzy reprezentujący radykalnie odmienne koncepcje teologii moralnej, jak np. A. Auer i B. Häring.

W rozdziale pierwszym A. Szostek prezentuje koncepcje filozoficzne, które, jego zdaniem, omawiani teologowie „uznają za szczególnie ważne i przydatne dla uformowania ich własnego stanowiska” (s. 17). Wśród omawianych filozofów znajdujemy św. Tomasza, I. Kanta, J. G. Fichtego, G. W. F. Hegla i K. Marksa. Zestawienie tych nazwisk z zacytowanym zdaniem może wręcz zaszokować czytelnika. Nawet w oparciu o powierzchowną znajomość poglądów współczesnych moralistów da się stwierdzić, że w uzasadnianiu swych tez odwołują się oni do myśli św. Tomasza, nierzadko też do I. Kanta. Można znaleźć w ich poglądach wpływy Hegla. Natomiast trudno byłoby wskazać tego, który myśl Marksa uważa za przydatną do uformowania własnego stanowiska. Andrzej Szostek omawiając Marksa cytuje A. Ganoczego. Ten ostatni (dogmatyk, a nie moralista) odwołuje się wprawdzie do Marksa, ale dlatego, że posługuje się metodą korelacji.

Celem, jaki autor postawił sobie w pierwszym rozdziale, jest ukazanie wpływu poszczególnych filozofów na współczesną myśl teologicznomoralną. Zastosowana przez niego metoda jest jednak mało wiarygodna, ponieważ nie przeprowadza on żadnej analizy poglądów krytykowanych autorów, lecz co najwyżej przytacza jakies zdanie jednego lub drugiego teologa i na tej podstawie dokonuje osądu. Np. po zaprezentowaniu myśli Hegla i Marksa cytuje po jednym (czasem niepełnym) zdaniu wyrwanym z kontekstu myśli różnych autorów, aby ich zdyskredytować stwierdzeniem: „Nacisk na historyczność człowieka i jej moralną doniosłość stał się dziś zresztą wręcz sloganem...; sloganem, który jak gdyby zwalnia tego, kto go wypowiada od powoływania się na twórców lub głównych rzeczników tak oczywistej prawdy” (s. 51). Szostek nie przeprowadził najmniejszej nawet analizy myśli teologów, o których wydaje ostro sformułowany osąd. Jest to zarazem oskarżenie „o coś”. Czytelnik nie wie, jaka jest wina oskarżonych lub na czym polega ich błąd. Oni są po prostu oskarżeni i od razu osądzeni jako winni. Podobny sposób postępowania odnajdujemy w wielu innych miejscach, jak np. na s. 60, gdzie w ostatnim zdaniu wypowiedzi stwierdzenie na temat „wielu współczesnych teologów”, aczkolwiek prezentował w tym artykule jedynie wyniki nauk empirycznych oraz obraz świata i człowieka, jakie w nich są kreślone.

W rozdziale II Szostek próbuje ukazać, że koncepcja twórczego rozumu jest ideą przewodnią „nowej teologii moralnej”. Poszukuje tej koncepcji w poglądach różnych autorów. Lektura tej części pracy przypuszczenie, że Szostek pojmuje „koncepcję twórczego rozumu” bardzo szeroko. Dostrzega ją bowiem jako założenie (nieraz ukryte), które w zasadniczej mierze determinuje, jego zdaniem, wyniki rozwiązań zagadnień antropologicznych i szczegółowych kwestii etycznych. O szerokości treściowego zakresu, jaki przypisuje on tej koncepcji, świadczy choćby fakt dostrzeżenia jej w poglądach K. Rahnera, który bardzo sceptycznie odnosił się do zdolności ludzkiego intelektu. Rahner uznawał poznanie intelektualne za wtórne w stosunku do globalnej wiedzy pochodzącej z doświadczenia transcendentnego. On sam nie wypowiedział się o twórczości ludzkiego rozumu, ale mówił o kreatywności woli. To ostatnie pojęcie nie oznacza u niego zdolności do autonomicznego tworzenia prawa. Człowiek w swej wolności, według Rahnera, jest kreatywny w tym sensie, że akt wyboru nie jest prostym następstwem

intelektualnego poznania dobra. Wolność nie wypełnia czysto intelektualnych przemyśleń, lecz stawia twórcze cele, które nie mogą być w pełni uzasadnione na drodze logicznego wnioskowania. Dlatego wybór obiektywnego dobra kategorialnego rodzaju nie gwarantuje poprawnego odniesienia do Boga. Z wielu możliwych przedmiotów wyboru w określonej sytuacji tylko jeden może być chciany przez Boga. Istotnym warunkiem poprawności ludzkiego działania jest, według Rahnera, kierowanie się przykazaniami, humanum, kościelnością, itp., ale to jeszcze nie wystarcza do ukonstytuowania aktu spełnienia woli Bożej (por. K. Rahner, *Erfahrung des Geistes und existentielle Entscheidung, Schriften zur Theologie*, t. 12, Einsiedeln 1975, s. 47n). W kontekście powyższych spostrzeżeń rodzi się pytanie, czy zauważenie w poglądach Rahnera koncepcji twórczego rozumu jest wynikiem przyjęcia przez Szostka szerokiego znaczenia tej idei, czy też może błędnego odczytania myśli jezuickiego teologa. W samych rozważaniach lubelskiego etyka można znaleźć pewne przesłanki przemawiające za drugim członem tej alternatywy. Na s. 97 np. Szostek pisze: „akt wyboru sam przez się jest wartościowy, ujawnia bowiem i kształtuje to, co istotnie osobowe w człowieku, mianowicie samą wolność. Ten motyw: uzależnienie kwalifikacji moralnej czynu raczej od stopnia promocji wolności podmiotu, niż od kryteriów zewnętrznych, będzie wielokrotnie powracał w antropologii przedstawicieli «nowej teologii moralnej», ubogacony o kolejne teoretyczne i praktyczne aspekty”. Na tej samej stronie raz jeszcze powtarza, że według Rahnera „akt wyboru jest moralnie wartościowy już przez to, że jest aktem wolności”. Po pierwszym z wyżej cytowanych zdań autor stawia odnośnik i w przypisie przytacza następujący tekst Rahnera: *Freiheit ist einerseits die Weise der Aneignung und Verwirklichung der Person und ihrer absoluten Würde vor Gott und in der Gemeinschaft anderer Personen am endlichsten — entschieden — Material. Sie darf aber darum andererseits doch nicht als bloß formales Vermögen aufgefaßt werden, das seine Bedeutung allein von dem durch es verwirklichten, aber von ihm selbst verschiedenen Ergebnis bezöge. Person und folglich Freiheit sind selbst Seiendes von höchster Art und darum selbst in sich absoluter Wert. Freiheit soll also auch um ihrer selbst willen sein, so daß, selbst wenn all ihre Ergebnisse ohne sie erreichbar wären (ein Irreal!), sie dennoch sein müßte, und die Vereitelung ihres Vollzuges ein Attentat auf die absolute Würde der Person bedeutete. Es ist also durchaus nicht gleichgültig, ob ein Resultat mit oder ohne Freiheit zustande kommt (Schriften zur Theologie, t. 2, Einsiedeln 3 1958, s. 261)*. W tekście tym Rahner stwierdza wprawdzie, że osoba i w następstwie wolność są same w sobie absolutnymi wartościami. Niemożliwe są więc w pełni osobowe akty bez zaangażowania wolności, a gdyby taki przypadek zaistniał (co jest nierealne), to byłoby on równoznaczny z zamachem na absolutną godność osoby. Cytowany tekst nie upoważnia jednak do przypisania Rahnerowi poglądu, że kwalifikacja moralna jest uzależniona „raczej od promocji wolności podmiotu, niż od kryteriów zewnętrznych”. Autorowi wypowiedzi: „każdy syn ma ojca” nie wolno przypisywać, jakoby twierdził on, że każdy ojciec ma syna. Analogicznie rzecz biorąc, z twierdzeń Rahnera, że dla ukonstytuowania czynu osoby (a tylko taki może być przedmiotem kwalifikacji moralnej) jest absolutnie niezbędne zaangażowanie wolności, nie wynika, jakoby w promocji wolności widział on jedyny lub rozstrzygający warunek etycznej poprawności działania. Podnoszone tu zastrzeżenie dotyczące poprawności interpretowania przez Szostka myśli Rahnera jest o tyle ważne, że konstatacje poczynione przez lubelskiego etyka w tej części pracy stanowią swego rodzaju klucz w jego dalszych dociekaniach. Na tej podstawie np. stwierdza, że Rahner wraz z Fuchsem proponują, „by do obiektywnych elementów czynu zaliczyć sam fakt dokonanej przezeń aktualizacji podstawowej wolności... W ten sposób dziedzina tego, co obiektywne została tak rozszerzona, że traci sens prze-

ciwstawianie jej temu, co subiektywne" (s. 242). Konsekwentnym wnioskiem z takiego rozumowania jest zaliczenie Rahnera do sytuacjonistów.

Dalszą tezę, przypisaną przez Szostka Rahnerowi, której ten ostatni nie głosił, odnajdujemy na s. 260n: „powołaniem ludzkiej osoby jest, według Rahnera, nadawanie sensu sobie i światu, nie zaś odczytywanie go”. Szostek stawia w tym zdaniu poważny zarzut, ale nie potwierdza go żadnym tekstem Rahnera. Ten ostatni bowiem takich poglądów nie głosił. W *Praxis des Glaubens* (Freiburg i.Br. 1982, s. 100) czytamy: *Nur wo in einem letzten Urvertrauen ein bergender Sinn des Lebens überhaupt frei angenommen wird, wird die Freiheit des Menschen bereit sein, die Thematisierung dieses Urvertrauens auf Gott hin mitzuvollziehen*. Czyż w tym tekście Rahner nie mówi wyraźnie, że wolność ludzka odnajduje swój „przedmiot” dopiero wtedy, gdy człowiek przyjmie (a więc nie nada) ukryty sens życia?

Trudno jest też zgodzić się z Szostkiem, gdy interpretuje on poglądy moralistów na temat opcji fundamentalnej (s. 107). Lubelski etyk mówi bowiem o aktach takiego wyboru. Tymczasem omawiani przez niego teologowie nie pojmują podstawowej decyzji jako aktu, a już na pewno takie ujęcie jest obce Rahnerowi (w przypisie Szostek powołuje się także na niego). Człowiek, zdaniem Rahnera, nie jest w stanie w jednym akcie totalnie i absolutnie rozporządzić sobą, co zresztą sam Szostek potwierdza na s. 109n. Wybór zasadniczy, według Rahnera, jest współkonstituowany w aktach kategorialnych. Te zaś wprawdzie nigdy nie angażują ludzkiej wolności w sposób doskonały i absolutnie pełny, to jednak tylko w nich może człowiek pozytywnie odpowiedzieć na łaskę Bożego samoudzielania się, jak i odrzucić ten dar. *Der Mensch verhält sich frei nicht nur zu dem kategorialen und endlichen Gegenstand seiner freien Wahl oder zu einem Begriff Gottes in seinem gegenständlichen Bewußtsein, sondern zu Gott selbst* (K. Rahner, *Erfahrung des Geistes und existentielle Entscheidung, Schriften zur Theologie*, t. 12, Einsiedeln 1975, s. 42). Uproszczenia i uogólnienia, jakich dokonuje lubelski etyk przy interpretowaniu poglądów teologów na temat wyboru zasadniczego, zmierzają do postawienia tezy, że omawiani autorzy (w domniemaniu wszyscy wymienieni we wstępie) *moralitas gravis* wiążą z aktem angażującym osobę integralnie. Jest to raczej wniosek, do którego Szostek chce doprowadzić omawianych autorów. Ci ostatni (przynajmniej w większości) tak radykalnych poglądów nie głoszą, aczkolwiek podnoszone przez niektórych spośród nich rozróżnienie grzechów ciężkich i śmiertelnych budzi faktyczne zastrzeżenia. Przeprowadzona przez Szostka krytyka jest jednak nie do zaakceptowania, ponieważ dokonał nieusprawiedliwionych uogólnień. On nie analizował odrębnie twierdzeń poszczególnych autorów, ale powybieirał stwierdzenia z wypowiedzi teologów różniących się w poglądach. W ten sposób jego krytyka rozmiąja się z przedmiotem.

Pewnym podsumowaniem rozdziału drugiego jest próba ukazania konsekwencji w problematyce szczegółowej, do jakich prowadzą założenia antropologiczno-etyczne, przyjęte przez przedstawicieli „nowej teologii”. Ku zdziwieniu jednak czytelnika autor prezentuje tezę W. Ruffa w kwestii przerywania ciąży, a więc autora, który na kartach książki lubelskiego etyka pojawia się po raz pierwszy. Szostek stwierdza wprawdzie, że poglądy Ruffa są budowane na antropologii K. Rahnera. W zreferowanym przez niego rozumowaniu Ruffa nie widać jednak tych założeń. Ruff bowiem powołuje się na dane empiryczne i z nich wyciąga wnioski dotyczące stawiania się osoby, co nie ma nic wspólnego z transcendentną antropologią Rahnera. W drugim przykładzie Szostek przytacza poglądy Böcklego w kwestii antykoncepcji i powtórnych związków małżeńskich. Także w tych wywodach nie sposób znaleźć logicznego powiązania pomiędzy rozwiązaniem kwestii szczegółowych a założeniami antropologiczno-etycznymi Böcklego.

Lektura drugiego rozdziału nasuwa przypuszczenie, że autor z góry przyjął tezę, jakoby część teologów przypisywała ludzkiemu rozumowi prawo

do stanowienia norm. Wydaje się, że jego dociekania nie miały na celu zweryfikowania uprzednio przyjętej hipotezy, lecz jej udowodnienia za wszelką cenę. Stąd też wyprowadzane przez niego wnioski nie zawsze są usprawiedliwione przesłankami, czego przykładem może być następujące zdanie: „Zwraca uwagę w tych cytatach sposób, w jaki proponuje się rozwiązywać trudności: oto potrzeba i wystarczy, by zinterpretować, bądź ustalić, bądź nawet nazwać odpowiednio rzecz, dzięki czemu brzmienie normy nie musi ulec zmianie, ale inny będzie jej sens i zakres” (s. 189). Ze stwierdzenia zawartego w pierwszej części cytowanego tekstu autor wyprowadza wniosek, że krytykowani przez niego teologowie zmieniają sens normy. Brak logiki polega na pomieszaniu dwóch pojęć: reinterpretacji rzeczywistości i zmiany normy. Norma nie traci swego sensu ani zakresu tylko dlatego, że określona sytuacja zostanie inaczej zinterpretowana. Nowe rozumienie rzeczywistości, będące owocem głębszego poznania, a nie arbitralnego nadania innego sensu, może sprawić, że dana sytuacja nie będzie objęta określoną normą. Zaistniała zmiana nie ma więc nic wspólnego z nadaniem innego sensu normie, lecz jest owocem dostrzeżenia innego sensu w naturze bytu.

W rozdziale trzecim Szostek podejmuje krytykę teorii twórczego rozumu. Trafność twierdzeń przedstawionych przez niego w tej części pracy jest uzależniona od poprawności rekonstrukcji koncepcji twórczego rozumu dokonanej w rozdziale II. Podniesione wyżej pytania rodzą uzasadnione wątpliwości, czy koncepcja, krytykowana przez lubelskiego etyka, faktycznie istnieje. Czy to, co on krytykuje nie jest przypadkiem jego własnym „tworem”, zbudowanym na drodze sztucznego zlepiania idei wyizolowanych z globalnego kontekstu poglądów różnych teologów i niejednokrotnie niezbyt trafnie zinterpretowanych?

ks. Zbigniew Sareto, Oltarzew,